כתלנו

דברי תורה שנתחברו
ע"י בוגרי ישיבת הכתל

י"ג
יום ירושלים, תש"ן

ישיבת הכתל
מרכז ישיבות בני עקיבא
ירושלים העתיקה ת"ו

לבית המדרש של ישיבת הכותל
בו זכיתי להתפלל זה כמה שנים

בְּעָמְדְךָ כָּאן

בעָמדךָ כָּאן בתפלָה,
צופה אל הָהָר,
או שומעַ
קול הַשופָר
דַע
כי נשמות אַבותיךָ
נשמות חַבריךָ
כָּתף אל כָּתף
כָּנָף עַל כָּנָף
התנַשאו לַעַלות עַד כָּאן
ונכשָלו.

ואַתָה אָחי – בטַלית הָעולָם,
עַל גויותיהנָה
זו למַעלָה מזו
עַל ראש הַסולָם
הנךָ נצָב.

ועָלָיו,
בעָמדךָ כָּאן
אַל תַסתר פָּניךָ מהַביט אל הָאלקים.

ר' יעקב יזרעאלי

תוכן העניינים

במקום הקדמה 7

נדבכי תלמוד

בדין קים ליה בדרבה מיניה / דרשביץ אהרן 11
מעילה בקדשים ע"י הנאה מהקדש או ע"י פגימתו / הירש חיים 18
אי בעית אימא / וולף אהוד 25
בדבר איסור אבק ריבית / וולפסון אברהם 30
הזמנה מילתא או לאו מילתא / מאיר חיים 35
תנאי קודם למעשה לדעת הרמב"ם / סבתו חיים 37
עיון בסוגית חלון עגול וסוכה עגולה / סמואל יצחק 40
מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה / סמט אלחנן 50
בענין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד / פרידמן אליהו 70
בענין אין מבטלין איסור לכתחילה / ראטה בצלאל 80
פסק הח"ח זצ"ל בענין הנקלע לחבורת מספרי לה"ר / רוזנברג שמעון גרשון 100
בענין תוקפם של קידושי כסף לשיטת הרמב"ם ורבותיו של רש"י / שילת יצחק 104

נדבכי הלכה

אשר נתן לשכוי בינה / אביעזר דוד 111
אונאת דברים / אזולאי מכלוף 114
זכות האלמנה לגבות מזונותיה מכספי בטוח חיים / איזקסון שלמה 120
מעמדם של הפורשים משמירת מצוות בהלכות בית הכנסת / איתן יוסף 127
חנוכת הבית וברכת שהחיינו בבית חדש / בלוך מיכה 139
קביעת אבהות / גליק יהודה 166
הכוונת רכב בשבת / הלוי יצחק 182
בשאלת הדרכת יהודי מחלל שבת בנסיעתו / הרשלר שמואל 193
מבוא למוקצה בשבת וביום טוב / וינר צוריאל 199
די מחסורו אשר יחסר לו / ורהפטיג יעקב 202
בדין מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה / טאוב משה 209
גדר פטור תשלומי מס מתלמידי חכמים / טויבר מאיר 212
תגובה ב"אלימות" מילולית כנגד מחרף מישראל / כץ יהושע 217
הפלגה בספינה בשבת / לב־יונה אליעזר 235
תרומות ומעשרות – תנאי חיוב / לנדאו בנימין 238
מאכלות אסורות במלחמה / נחשון יואל 273
כיבוד אב כשאינו שומר תורה ומצוות / עמוס מיכאל 275
"רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" / עפג'ין אפרים 283
זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו / קרויזר יהודה 293
כל פינות שאתה פונה יהיו לימין / רוט אליהו 300
דיני גירושין והפרדה / רצסדורפר דניאל 314
לברור ההבחנה בין אילן לירק / שומרון מרדכי 325

המצטער וירידת גשמים בסוכה / שחור יהודה 328
נאמנות אינו שומר תורה ומצוות בכשרות / תורג'מן דוד 342

נדבכי מקרא

בזאת יבוא אהרן אל הקודש / אופן שלום 349
פרשנות והלכה בטעמי המקרא / אייזנר יצחק 352
ויעש ירבעם / ארליך זאב חנוך 358
חיבתה של א"י (לפרשת עקב) / דריליך שמואל 365
המשמעות הפרשנית של פרשיות פתוחות וסתומות / כהן חיים 368
נבואת יחזקאל: חידושים ומשמעותם / ליברמן דוד 385
מוקדם ומאוחר / פרנקל יגאל 392
כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות / קריגר בן ציון 396
מזמור שיר ליום השבת / שטרנליכט יהודה 409
"נעשה ונשמע" / שמשוני יחיאל 414

נדבכי מחשבה

הפלה – עיון מחשבתי / גולדשטיין שלמה 423
ברית, תוכחה ומלכות שמים / גושן־גוטשטיין אלון 437
מנוחה וזכירה בתורת השבת / דרייפוס יאיר 443
ויהי ד' את יוסף – פרק בהלכות השגחה / זינגר דב 451
על הזיקה בין תשעה באב לחג הפסח / יעקבי רפאל 454

נדבכי מנהג ומחקר

המעבר מחיים למוות / אבישר עלי 473
מנהגי הקריאה וההפטרה של בני א"י הקדומים בחג הפסח / אליצור בנימין 479
ראשיתם של כללי הפסיקה / ברנדס יהודה 492
פתיחתן וחתימתן של ברכות בתקופת התנאים והאמוראים / דוידסון י.י. 520
עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה" להרמב"ם / הכהן אביעד 542
העיטוש בחז"ל / וייס שמואל 557
הנצי"ב ויחסו לישוב ארץ ישראל / ליפשיץ הדר 559
הערות "ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין / פוקס עוזיאל 564
מנהג כפרות / שוקרון שמואל 575

נדבכי ציבור – חינוך

היבט פסיכודידקטי בהוראת הגמרא / גרוס אריאל 585
המחנך ותלמידו בבית החינוך / ממן דוד 591
מגרש ולא פינה – הרהורים בסוגיית החינוך התורני / פרידמן יעקב 599
על פעילות מכון ש"י / רט אברהם 604
תורת החסד והמעורבות החברתית / שמואלי צבי 608
תקשורת המונים וכבוד הציבור / סדן רמי 611
במקום חתימה 615

במקום הקדמה

מתאונן אתה על גורלם של יוצאי הישיבות, אשר מנת חלקם היא הרגשת הבדידות והעזיבה לנפשם. לפני ימים אחדים ביקר אותי אחד מיוצאי הישיבה שנתגלגל לפינה נדחה ורחוקה מן המרכז, והשמיע באזני משל נאה. כשנותנים מים בתוך כלים ומעמידים את הכלים על האש, הרי בשעה שהכלים עומדים על האש אי אפשר לדעת את שיעור המים בתוך הכלים, כי מחמת רתיחת האש המים מעלים אבעבועות, ומתנשאים עד השפה העליונה של הכלי. ורק לאחרי שמורידים את הכלים מן האש וחום הרתיחה פוסק מלפעול עליהם, אז אפשר להיוכח איזה כלי מלא מים, ואיזה ריק למחצה לשליש או לרביע. והוא הדין ביוצאי הישיבה. כל זמן שאדם נמצא בתוך כותלי הישיבה פנימה הרי הוא נמצא על האש, רתיחת הקולות הפנימיים של תורה ויראה פועלת על נפשו. ואפילו אם יש בו הרבה ריקניות, אין היא נראית כי מחמת הרתיחה, מעט התוכן אשר בנפשו ממלא את כל החלל. ורק לאחר ההסרה מן האש, כשיוצאים מן הישיבה, והרתיחה פוסקת, אז אפשר באמת לדעת את שיעור התוכן הרוחני הנמצא בלבבו של בן הישיבה. הנני בזה להביע את תקותי, כי המשך חייך בעתיד לא יבייש את הגחלת אשר לשלהבתה התחממת.

★

בשכבר הימים היה מרגלא בפומי להורות באצבע על פסוק אחד בתהלים. דהנה בנוהג שבעולם אם ראובן רוצה לדבר לשמעון הנה הוא קורא את שמעון אליו ואומר לו, בוא אלי ואדבר אליך. אמנם דוד המלך בתהלים נוהג בזה הנהגה הפוכה: שהרי הוא אומר: "לכו בנים שמעו לי". יוצא מדברים אלה, שבשעה שהדבור הוא מכוון אל הבנים, ישנה היכי־תמצא כזו שדוקא ההליכה למרחקים מולידה את השמיעה. כלומר, הנשמע מקרוב אינו מתקבל, אבל בשעה שהולכים ומתרחקים חלה השמיעה למפרע. והנה כמה פעמים ישבת סמוך אלי, ואני הייתי מדבר אליך בכל סגנון של דיבורים. גם התחננתי, וגם התרעמתי, גם פייסתי, וגם העלבתי. דברתי דיבורים של התקרבות ודיבורים של הרחקה. וכל זה היה נראה כזורק צרור לי. היית פותח את עיניך במבט שאינו אומר כלום. כלומר, דבר אל הכותל. ועכשו אירע הפלא, ונתקיימו דבריו של דוד המלך. הלכת, ופתאום נפתחו אזניך למפרע. הוי! **לכו** בנים שמעו לי.

נדבכי תלמוד

בדין קים ליה בדרבה מיניה / דרשביץ אהרן
מעילה בקדשים ע"י הנאה מהקדש או ע"י פגימתו / הירש חיים
אי בעית אימא / וולף אהוד
בדבר איסור אבק ריבית / וולפסון אברהם
הזמנה מילתא או לאו מילתא / מאיר חיים
תנאי קודם למעשה לדעת הרמב"ם / סבתו חיים
עיון בסוגית חלון עגול וסוכה עגולה / סמואל יצחק
מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה / סמט אלחנן
בענין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד / פרידמן אליהו
בענין אין מבטלין איסור לכתחילה / ראטה בצלאל
פסק הח"ח זצ"ל בענין הנקלע לחבורת מספרי לה"ר / רוזנברג שמעון גרשון
בענין תוקפם של קידושי כסף לשיטת הרמב"ם ורבותיו של רש"י / שילת יצחק

הרב אהרן דרשביץ

בדין קים ליה בדרבה מיניה

מקורות לדין קלבד"מ [קים ליה בדרבה מיניה] –

א. **לענין חייבי מיתות מזידין** – שמות כ"א – "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה... ואם יהיה אסון ונתתה נפש תחת נפש" – דאם האשה לא נהרגה חייב בדמי הולדות, אך אם האשה נהרגה – פטור מדמי הולדות מדין קלבד"מ דהרי כבר נתחייב מיתה.

ב. **לענין חייבי מיתות שוגגין** – ויקרא כ"ד – "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת" – סנהדרין [עט, ב] – **חזקיה** – דכמו במכה בהמה שאין חילוק בין שוגג למזיד שחייב ממון, כך במכה אדם – אין חילוק בין מזיד לשוגג לפוטרו ממון, ומיירי במכה בהמה ואדם באותה הכאה שיומת ולא ישלם בהרגו במזיד או בהרגו בשוגג אע"פ שפטור ממיתה.

ג. **לענין חייבי מלקות** – דברים כ"ה – "והיה אם בן הכות הרשע"... והכהו לפניו כדי רשעתו" – מכות ד, ב – כל המשלם אינו לוקה וכן ההיפך שנאמר "כדי רשעתו" – רק משום רשעה אחת.

שתי הסוגיות בגמ' המתייחסות לענייננו מופיעות בב"מ צא, א ובב"ק ע, ב. כשעיקר עניינו בסוג' הגמ' בב"ק.

ב"מ צא, א – הגמ' מביאה ברייתא החוסם את הפרה ודש בה לוקה ומשלם. ומקשה הגמ' – דלכאו' קיי"ל [מכות ד, ב ועיין לעיל מקור ג] דאינו לוקה ומשלם מדין קלבד"מ. מתרצת הגמ' ג' תירוצים –

א. **אביי** – דהברייתא אתיא כדעת ר"מ דלוקה ומשלם.

ב. **רבא** – אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו.

ג. **רב פפא** – הברייתא מיירי בכה"ג שחיוב המלקות והתשלומין אינן באין כאחד וליכא פטור של קלבד"מ.

ב"ק ע, ב – במשנה ע, א – גנב ומכר בשבת... משלם תשלומי ד' וה'. ובגמ' [ע"ב] – דלכאו' קשה מהברייתא דפטור דכיון שמתחייב מיתה על חילול שבת ונפטר מתשלומין מדין קלבד"מ. [עיין לעיל מקור א'] מתרצת הגמ' ג' תירוצים.

א. **רמי בר חמא** – הברייתא דפטור מיירי בכה"ג שהקונה אומר לגנב – עקוץ תנאה מתאנתי ותקני לי גניבותיך דאיכא קלבד"מ ולכן פטור משא"כ במשנה דידן דמיירי שלא היה במעשה אחד [בדעת רמב"ח איכא ב' אפשרויות להסבר ועיין לקמן מענין זה] ודוחה הגמ' – דכיון שאפי' אם תובע את הגנב בב"ד לא יתחייב לשלם כיון שכבר נתחייב מיתה וא"כ למפרע לא חשיב מכירה ומדוע כתוב "**גנב ומכר**".

ב. **רב פפא** – הברייתא דפטור מיירי בכה"ג שהקונה אומר לגנב – זרוק גניבותיך לחצרי ותיקני לי גניבותיך דבכה"ג ודאי דהוי מכירה וקנאה לוקח וכיון דבאותה פעולה יתחייב מיתה ומעמידה הגמ' באומר לו לא תקני גניבותיך עד שתנוח דבזמן שהחפץ נח – מתחייב מיתה על הוצאה מרשות לרשות וכן מתחייב בתשלומין. א"כ נפטר מתשלומי הממון מדין קלבד"מ.

ג. **רבא** – אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו. [איכא ב' אוקימתות בדעת רבא ותליא בב' גירסאות בגמ' ועיין עוד לקמן מענין זה דאיכא עוד אוקמ' בדעת רבא] ואתיא שפיר אף אליבא דרמב"ח.

שיטות הראשונים בסוגיא

א. שיטת רש"י

ברש"י [ב"ק ע, ב ד"ה "בדינא"] – משמע דאפי' בדאיכא לתאנים שגנב בעין, בכא"פ נפטר מלהחזירם מדין קלבד"מ. ומקשים האחרונים – רע"א [ב"ק שם], מחנה אפרים [הל' מלוה ולוה ה"ב] – דכיון דקיי"ל כרבא [סנהדרין עב, א לענין הבא במחתרת] דאם הכלים בעין – חייב להחזיר אע"פ שמתחייב מיתה דלא מסתבר שדין קלבד"מ יתן לגנב מתנות וא"כ מאי שנא בנד"ד שפסק רש"י שנפטר מחיוב התשלומין מדין קלבד"מ אפי' כשהתאנים בעין. וי"ל –

א. **מחנה אפרים** [שם] – דיש לחלק בין הגמ' בסנהדרין דמיירי בכלים שנגנבו, לבין סוג' דידן דמיירי בתאנים שאינן גנובות אלא במכר רגיל. וביסוד החילוק י"ל ע"פ קצוה"ח [סי' ס"ח] דדוקא בגזילה בעין מחויב להחזיר דלאו כל כמיניה וכדלעיל, משא"כ במכר ובמלוה – דמלוה להוצאה ניתנה ומיד עם קבלת ההלואה נעשה הכסף של הלוה ומה שמוטל עליו הוא חיוב תשלומין ולא חיוב החזרת גוף ההלואה ומחיוב תשלומין נפטר שפיר מדין קלבד"מ [ועיין עוד לקמן במח' סמ"ע וט"ז יתר ביאור בענין זה].

ב. **שערי יצחק** [ב"ק סי' פ"ז] – **קצוה"ח** [סי' שנ"א סק"ב] מעמיד את רש"י כדעת בעל המאור דמדינא אף כשהחפץ בעין קנה הגנב וא"צ להחזיר ורק רבנן החמירו כשהוא בעין להחזיר, ולכא' יש להקשות דמה הטעם דמדינא א"צ להחזיר. וכי חיוב המיתה הוי קנין – לקנות את החפץ – והרי ישנו חובה להחזיר חפץ שאינו שלו ומהיכי תיתי להפוך חפץ שאינו שלו להוי שלו וכעין קושי' רע"א ומחנ"א. וי"ל – דכל גזלן כשהוא עושה קנין הגזילה, קונה לגמרי הגזילה בשעת הגזילה אלא דבדר"כ ישנו דין של "והשיב את הגזילה" – דמעכב את הקנין, ואם איכא שינוי בגזילה, בטל העשה של "והשיב" – וחוזר הדין דלמפרע חל הקנין של הגזלן שעשה בשעת הגזילה, וא"כ בנד"ד – כיון דאיכא קלבד"מ ולכן ליכא חיוב של "והשיב את הגזילה" ושפיר למפרע קונה הגזלן את החפץ לגמרי.

ג. **אור שמח** [פ"ג מהל' גניבה ה"ב] – קלבד"מ הוי כמו תשלומין ולכן אפי' כשהחפץ בעין א"צ להחזיר דחשיב כאילו שילם עבור החפץ, נפ"מ בין תירוצים ב' וג' – לענין תפיסה **דלקצוה"ח ולשערי יצחק** – רק מדינא פטור מתשלומין אבל חייב לצאת ידי שמים ולכן מועילה תפיסה. **לאור שמח** – דכיון שחשיב כשילם עבור החפץ – א"כ לא שייך שתועיל תפיסה בדבר השייך לו לגמרי.

ד. **אמרי משה** [סי' ל' אות י'] – מחלק בין דין רודף לבין שאר קלבד"מ. **דברודף** – אפי' אם החפץ בעין קנה הגנב לגמרי וא"צ להחזיר, דשאני הבא במחתרת – דהרי אם ניקח ממנו את החפץ ובאותו זמן אף נוכל להרגו – שהרי כ"א יכול להרגו כדי להציל נפשו וא"כ הוי ב' רשעות (עיין לעיל מקור ג'), משא"כ בדין קלבד"מ רגיל – דאין עליו חיוב מיתה מיידי מצד כל אדם, אלא דחל עליו חיוב מיתה להרגו בבי"ד והוא מבטל חיוב הממון, והנ"מ – כשהחפץ אינו בעין דאז איכא חיוב להחזיר ממון וא"א לחייבו בב' דברים וכדלעיל. משא"כ כשהחפץ בעין דחייב להחזיר לא מצד חיוב ממוני אלא מצד שהחפץ אינו שלו ולמה יהא חוטא נשכר [כלומר, דבנד"ד לא שייך ב' רשעות, ולגבי הזמן העתידי שנהרגהו בב"ד – אמרי' שהחזרת החפץ אינו חיוב ממוני ולא נכלל בפטור קלבד"מ].

ברש"י [שם] משמע דאינו יכול לתבוע שיתן לו מה שמכר לו בדמיהן, ומקשין הרבה מהאחרונים – דנהי דבקלבד"מ אינו יכול לחייבו לתשלום ממוני, אבל מדוע אינו יכול למכור חפץ אפי' שמתחייב מיתה [ועיין עוד לקמן בדעת חכמי הצרפתים כעין זה], וי"ל – **הגרש"ש** [ריש קידושין] **חזו"א** – בנד"ד מיירי **בקנין כסף** ושאני משאר קנינים, דאין הכסף חשיב כקנין גמור אלא דהוא מחייב את האדם לתת תמורת הכסף וקלבד"מ פוטר את האדם מחיובים. ולכאו' אין מיושב שפיר – דהרי הסמ"ע והט"ז נח' [בשו"ע חו"מ ריש סי' ק"צ] – לענין כיצד פועל קנין כסף. **לסמ"ע** – קנין כסף שונה משאר קנינים – שכל הקנינים הם פעולה סמלית של גמירת דעת והרצון, משא"כ קנין כסף – דאין נתינת הכסף פעולה של קנין, אלא הכסף – **התשלום** הוא שקונה, שהתשלום הכספי גורם התחייבות של המוכר להחזיר תמורה בשווי הכסף שקבל והוא החפץ שנקנה. אבל **הט"ז** ס"ל דקנין כסף הוי ככל שאר הקנינים וכמו שישנו קנין הגבהה או משיכה, כך אף נתינת הכסף חשיב כמעשה וכצורה של קנין. וא"כ – לסמ"ע – הכסף שנתן יורד מהחוב כיון שהוא חלק מהקנין, משא"כ לט"ז – שהכסף הוא רק אמצעי לקנין וכשאר קנינים, ולכן, הכסף שנתן במעשה הקנין אינו יורד מהתשלום כיון שאינו מהוה חלק מהתשלום. **ולענייננו** – תירוץ הגרש"ש והחזו"א אתיא שפיר רק אליבא דהסמ"ע, אבל לפי הט"ז – הדרא קושיא לדוכתא – דכיון שקנין כסף הוי כשאר קנינים, מדוע אינו יכול למכור החפץ. וי"ל – א. **הרה"ג רז"נ גולדברג** – התוס' [ב"ק שם ד"ה "באומר"] – הקשו לדעת רמב"ח דהעמיד באמר לו עקוץ תאנה מתאנתי ועי"כ יקנה את הגניבה ולכאו' כיצד פירי עבדי חליפין, ומתרץ ר"ת – דאיכא ב' סוגי חליפין:

1. חליפין רגילים של קנין סודר ואפי' שהסודר אינו שוה את החפץ הנקנה.
2. חליפין של שוה בשוה ובכה"ג אף הפירות קונים.

ולפי"ז – הא דנחלקו הסמ"ע והט"ז, הנ"מ **בקנין כסף** אבל **בקנין חליפין** – אף הט"ז מודה שהתאנים אינם נחשבים **כקנין** אלא **כתשלום** עבור הגניבות ונפטר מהתשלום מדין קלבד"מ וכדלעיל. ב. **אסיפת שעורים** [להרב לוריא] – בכל הקנאת כסף איכא ב' תנאים – א. ע"י מעשה הקנין חל בעלות הלוקח על החפץ. ב. שע"י הקנין חל על המוכר חיוב להעמיד את המקח ביד הקונה, ומשום כך בבעלים – מוכר שהוא קטן, או במקנה חפץ שלא ברשותו – לא חל הקנין כיון שחסר במעשה הקנין

שהרי המוכר אינו יכול להעמיד המקח ביד הקונה, וא"כ בנד"ד – אפי' אם נימא כדעת הט"ז דקנין כסף הוא כשאר קנינים, עכ"פ – כיון שחיובים לא חלים בקלבד"מ וא"כ חסר בתנאי ב' שהרי אין עליו חיוב להעמיד המקח ביד הלוקח מדין קלבד"מ הפוטרו מחיובים ולכן לא הוי מכירה.

בעיקר הסוג' במח' האמוראים – פוסק רש"י בב"מ צא, א כרבא דאתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו וע"פ הגירסא בגמ' – "ואי תבעה ליה קמן בדינא מי אמרי' ליה קום הב לה" כלומר, דאע"פ שקלבד"מ פוטרו מחיובים ממוניים, הנ"מ מעיקר הדין ולכן אם תבעה אותו בב"ד – פטור מלתת לה האתנן, אבל ישנו חיוב בדיני שמים לתת לה תמורה ולכן אתיא שפיר אף דעת רמב"ח – דהגמ' דחתה דליכא "מכירה", וע"פ רבא י"ל דחשיב שפיר "מכירה" לצאת ידי שמים.

ב. שיטת חכמי הצרפתים [מובא במאירי ב"ק שם וכן בשיטה מקובצת [ב"מ שם].

הלכה כרבא וע"פ הגירסא בגמ' "ודאי אמרי' לה קום הב לה" – ולפי"ז הא דקלבד"מ פוטר מחיובי ממון, הנ"מ במקום שמוטל עליו **ב' עונשים** ועונש א' פוטר עונש אחר הקל ממנו, אבל במקום דליכא עונש אלא כתוצאה ממו"מ **והתחייבות מרצונו** - דהוא ביזמתו הכניס את עצמו לחיובים, ובכה"ג – אע"פ שחייב מיתה – אין זה כלל פוטר את עצמו מחיובי ממון ואפילו בדיני אדם. ולכן – באתנן, בחוסם פי פרה ובגנב ומכר בשבת – לא מיבעיא שאין קלבד"מ פוטרו מלצי"ש, אלא אפי' **חייב לשלם מעיקר הדין**. אלא דלפירוש זה הקשה **הראב"ד** [בחידושיו על ב"ק וב"מ] – דמה שייך בב"מ לענין החוסם פרה ודש בה התחייבות ותנאי מצדו – והרי לא התנה כלל מראש שלא יחסום, ומשום כך המאירי והשטמ"ק דוחים אוקמ' זאת. וביישוב הקושיא י"ל

א. **מהשטמ"ק** גופא נראה לכאו' ליישב שאף בחסימה, אפי' אם לא התנה מראש שלא יחסום, כיון שמן התורה ישנו איסור לחסום, חשיב שפיר כמו שקיבל על עצמו.

ב. ונראה ליישב דהא דס"ל לחכמי הצרפתים דחייב מעיקר הדין, אין עיקר הטעם משום שהתנה והכניס עצמו לחיוב מראש – אלא כיון שנהנה מעצם המעשה ולא מסתבר שקלבד"מ יפטור את האדם מהנאה אלא רק מעונשים, ולכן אתי שפיר אף בחוסם פרה - דאמנם לא התנה מראש – עכ"פ, כיון שנהנה מעצם מעשה החסימה ולכן חייב על כך.

ג. שיטת הרמב"ם – נזיקין הל' גניבה פ"ג ה"ה

גנב שמכר בשבת או שמכר לע"ז חייב לשלם... ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ד' וה'. כיצד. כגון – שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות, איסור שבת ומכירה באין כאחת – **ובמ"מ** [שם] – **דהרמב"ם העמיד כאוקימתא של רב פפא** בגמ' זרוק גניבותיך לחצרי וכמסקנת הגמ' דאמר לו שלא יקנה עד שהחפץ ינוח. ויש לדון בדבריו – האם הביא דעת ר"פ לאפוקי מרבא או לא.

א. **בני יעקב** [שאלה ב' עמ' קפ"ו] – מתוך שהרמב"ם [עבודה, הל' איסורי מזבח, פ"ד ה"ט] פסק שה'זכור אתננו אסור' ואם איתא שבבא על אמו אתנן מותר מדין קלבד"מ, וא"כ מדוע בזכור אתננו אסור, והרי אף הוא מתחייב בנפשו וא"כ שהאתנן יהיה מותר מדין קלבד"מ, אלא מכאן מוכיח **בני יעקב** – דהרמב"ם לא דחה סברת רבא אתנן אסרה תורה, אלא אדרבה – פסק כדבריו, ומה שנקט הרמב"ם שאתנן אסור דוקא לגבי הזכור. י"ל – דלא נימא דדוקא אתנן אשה אסור ולא אתנן איש, והא דבנד"ד – בפ"ג מגניבה לא הביא אוקמ' דרמב"ח ודרבא. די"ל – א. דחדא מינייהו נקט ואה"נ דסברי אף כמותם. ב. דיש לחלק בין אתנן בבא על אמו דנאסר משום חומרא דעריות ולכן אסרה תורה אפי' בא על אמו, משא"כ בשאר מילי כגון בנד"ד דמכירה וכיון שמתחייב בנפשו נפטר לגמרי מתשלומין. ולפי אוקימתא ב' הרמב"ם פסק כרבא רק לגבי מקור דינו – דאתנן אסרה תורה בבא על אמו – בעריות, אבל הרמב"ם לא סבר כרבא בהשוואה שלו מעריות לשאר איסורין וא"כ במכירה אין הל' כרבא ופטור מתשלומין אפי' לצאת ידי שמים.

ב. **כנסת הגדולה** – [בהל' איסו"מ שם] – מכריע בפשטות שהרמב"ם לא ס"ל כלל כרבא לענין אתנן ואפי' בעריות דבא על אמו – דאתנן מותר, וכ"פ **מטה אשר** [הל' גניבה שם], וביתר הרחבה **בשו"ת הרשב"א** [ח"א סי' ש"ב] – בדעת רבא הא דאתנן אסור, הנ"מ כשהאשה קנתה את האתנן מן הדין **בא' מדרכי הקנין** – כגון, שנתן לה בקנין סודר קודם שבא עליה או שהאתנן עומד בחצירה וכדו', ובכה"ג – בזונה דעלמא קנתה, ובבא על אמו – דאיכא קלבד"מ ומעיקר הדין פטור, אלא דחייב לצי"ש, ע"פ אוקמ' רש"י דלעיל, אבל אם לא נתן לה בא' מדרכי הקנין – אפי' לרבא ליכא חיוב אפי' בדיני שמים, [משא"כ לדעת **בני יעקב** דלעיל, דלרבא איכא חיוב לצי"ש אפי' בלא נעשה לפני כן קנין גמור], אבל לדעת המקשה על רמב"ח וכן לדעת רב פפא – לא אסרה תורה כלל אתנן בבא על אמו ואפי' לצי"ש, ואפי' אם נתן לה האתנן בא' מדרכי הקנין ורק אח"כ בא עליה, **בכא"פ** אמרי' – דכל המתחייב בנפשו אין חיוב ממוני חל עליו כלל וכלל מדין קלבד"מ. ולפי"ז – כיון שהרמב"ם פסק כרב פפא בגמ' דהוא פליג על רבא [ועיין עוד לקמן ראית האור שמח לענין זה בדעת ר"פ] – משמע דהרמב"ם כלל לא פסק כרבא, ואפי' לגבי עריות – לא אמרי' אתנן אסרה תורה בבא על אמו.

ובטעם הדבר – דהרמב"ם לא פסק כרבא

1. **מראה הפנים** [ירושלמי ב"ק שם ד"ה "מצינו"] – דמסוג' דסנהדרין עב, א לענין דין רודף דרבא לא הסכים לקבל חזרה את הדיכרי הגנובות, ואם נאמר – דאיכא חיוב לצי"ש, א"כ מדוע רבא לא קיבל מהגנב את הדיכרי ע"מ שיוכל לצי"ש, ויש לדחות ראיה זאת – א. **תוס'** [סנהדרין שם] – דהמחזיר חשב שחייבים להחזיר מן הדין ולא רק לצי"ש. ב. **אמרי משה** [סי' ל' אות י'] – דיש לחלק בין רודף דליכא אף חיוב לצי"ש לבין שאר מילי ועיין לעיל ביתר הרחבה בדעת האמרי משה. ג. **מהר"ם שי"ק** [ב"מ שם] – דכיון דלרב "בדמים קנינהו" לגנב ואפי' כשהכלי בעין א"צ להחזירו, וע"כ דסבר דלא כרבא וליכא אפי' חיוב להשיב לצי"ש ולכן רבא לא רצה לקבלו. הואיל ונפיק מפומיה דרב ולדידיה אפי'

לצי"ש פטור, ונראה ליד זאת אף דעתו של **הב"ח** [טור חו"מ סי' ש"נ] – דהא דרבא לא קבל הדיכרי מצד **מידת חסידות** הואיל ונפיק מפומיה דרב וכדלעיל.

2. **אור שמח** – לעיל הבאנו דעת חכמי הצרפתים בדעת רבא דליכא פטור של קלבד"מ היכא דמחייב עצמו בקנינים, והרי רב פפא בב"ק קי"ב, א – בשואל שטבח בשבת פסק שפטור דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד, ולכאו' בשעת השאלה – הכניס עצמו לחיוב וכיצד קלבד"מ פוטרו מחיובי קנינים, אע"כ דרב פפא לא ס"ל כרבא וכיון שהרמב"ם בהל' גניבה הביא רק את אוקמ' רב פפא שחולק על רבא – משמע שדוחהו לגמרי.

3. **אסיפת שיעורים להרב לוריא** – דהרמב"ם ס"ל כדעה דקנין כסף הוא מצד שויות ותשלום ולא מצד עצם הקנין ולכן לא שייך שיתחייב לשלם לצי"ש כיון שקלבד"מ פוטרו וכדלעיל מח' סמ"ע וט"ז, ודברי רבא "אתנן" – שייכי דוקא אליבא דמ"ד דקנין כסף הוא קנין גמור ולכן חייב לשלם לצי"ש.

4. ולכאורה נראה דאיכא אפשרות נוספת בדעת רבא – דהא דרבא ס"ל דחייב לצאת י"ש – אין הכוונה לחיוב תשלומין בידי שמים [וכדעת רש"י והרשב"א], אלא דאיכא עונש בידי שמים אף על המעשה ה"קטן". **נפ"מ** – 1. לענין תפיסה – דאם ישנו חיוב תשלומין – אם תפס לא מפקי' מיניה. ואם איכא רק עונש – מפקינן מיניה. 2. **חידושי הר"ן** – דאם ישנו חיוב תשלומין לצי"ש – אם קידש בכסף זה את האשה – מקודשת, דכיון דמחוייב בידי שמיא חשיב נתינה מעליותא, אבל אם יש רק חיוב עונש – אינה מקודשת כלל, ומשום כך הרמב"ם לא הביא אוקמ' דרבא כיון דליכא כלל נפ"מ למעשה דהרי אף הוא סובר דנפטר לגמרי מתשלומין.

ד. שיטת התוס' [ב"ק שם]

בדעת ר"פ – לא בעי' כלל לתנאי שלא יקנה קודם שינוח בחצר, דכיון דקיי"ל עקירה צורך הנחה ולכן אפילו קודם שנח מתחייב במכירה ונפטר מדין קלבד"מ.

ה. שיטת הרא"ש [ב"ק פ"ז ס"ק ו']

וכן גנב שמכר בשבת דליכא חיוב מיתה במכירה, אבל אי איכא חיוב מיתה במכירה, כגון – דא"ל עקוץ תאנה מתאנתי ותקני לי גניבותיך – פטור, משמע דהרא"ש הביא לעיקר אוקמ' דרמי בר חמא בגמ'. **ובטור** [חו"מ הל' גניבה סי' ש"נ] – הביא את ב' האוקימתות – הן של רמב"ח והן של ר"פ. וביסוד שיטה זו – אפשרות א' – הרא"ש והטור פסקו כדעת רבא דאע"פ דאיכא קלבד"מ עכ"פ חייב לשלם לצי"ש ולכן הביאו אוקמ' רמב"ח דהרי רבא הביא דבריו ע"מ ליישב את הקושי' בדברי רמב"ח.

אפשרות ב' – הרא"ש והטור כלל לא פסקו כרבא וכנ"ל ברמב"ם. ואם תקשי – דלכאו' מתוך שהרמב"ם לא הביא אוקמ' דרמב"ח הוכיחו הפוסקים דהוא לא פסק כרבא, ולכן נראה לומר – דרמב"ח ס"ל דפטור קלבד"מ הוא אף בדיני שמים ובזה כלל לא נחלק עם רב פפא, אלא דכל המח' בין רב פפא לרמב"ח מתמקדת רק לענין

הגדרת הקנין באוקמ' של רמב"ח, **דלרמב"ח** חשיב שפיר גנב ומכר, **ולר"פ** – חשיב **מתנה** ולא מכירה [נפ"מ בין מכר למתנה – 1. לענין חזרה ביובל לדעת ר"מ [ודלא כהלכתא דמתנה חוזרת ביובל] שמתנה אינה חוזרת ביובל משא"כ מכירה דחוזרת ביובל. 2. שוכר פטור מאונסין, ושואל חייב באונסין כיון שאינו משלם עבור השמוש. **והרמב"ם** סובר ששואל דמי למתנה ושוכר דמי למכר]. כלומר, דלפי ההבנה הראשונית, איכא מח' רק בין ר"פ – לרמב"ח ורבא דהם ס"ל אותה דעה – דחייב לשלם לצי"ש, ולפי ההבנה הנוכחית – איכא בגמ' מח' בין ג' האמוראים – אלא שביסוד דין קלבד"מ הסכימו רמב"ח ורב פפא דנפטר לגמרי ורבא נחלק עליהם [ואמנם רבא הביא את דבריו ביישוב דברי רמב"ח, אבל אין ז"א בהכרח שאף בעיקר הדין סבר כמותו אלא שע"פ שיטתו אפשר ליישב שפיר הגדרת הקנין אף אליבא דרמב"ח], והמח' בין ר"פ לרמב"ח היא מח' צדדית ולא עקרונית לענין קלבד"מ – בהגדרת הקנין באוקמ' של רמב"ח וכדלעיל. **ולפי"ז** מיושב שפיר מדוע הרא"ש הביא רק את אוקמ' דרמב"ח וכלל לא התייחס לר"פ [וכטור שהביא את ב' האוקמ'], ולפי דרכינו אתי שפיר – דהרי ר"פ ורמב"ח כלל לא נח' ולא טרח להביא ב' המקרים דחדא מכלל חברתא אתמר – ולא נחית להביא את כל המקרים.

לזכר אבי יצחק טוביה ב"ר משה נלב"ע ה' שבט תר"פ. ולזכר הקדושים שנרצחו בתקופת השואה אמי מורתי בתיה ב"ר פסח, אחיותיי רייזל ומישקה ב"ר יצחק, ואחי פסח ויוסף ב"ר יצחק. מוקדש ע"י צפורה בת בתיה נ"י.

★

ר' חיים הירש

מעילה בקדשים ע"י הנאה מהקדש או ע"י פגימתו
(מעילה דף יח)

המשנה במסכת מעילה (דף י"ח עמ' א') אומרת הנהנה מן ההקדש שוה פרוטה אע"פ שלא פגם מעל דברי ר"ע וחכ"א כל דבר שיש בו פגם לא מעל עד שיפגום ושאין בו פגם כיון שנהנה מעל.

ובגמ' מודה ר"ע לחכמים בדבר שיש בו פגם שלא מעל עד שיפגום וחכמים מודים לר"ע בדבר שאין בו פגם שכיון שנהנה מעל ולא נחלקו אלא בלבוש מציעאה ומלמלה. שאף שטבעם ליפגם, בדרך שרגילים להשתמש בהם הפגם נופל רק לאחר זמן מרובה ואז סובר ר"ע שהולכים בתר הנאה והרי נהנה וחכמים סוברים שהולכים בתר פגם והרי לא פגם.

והנה הגמ' לקמן (בעמוד ב) לומדת שכאשר יש בדבר פגם לא מעל עד שיפגום מ"חטא חטא מתרומה" ולהפך כאשר אין פגם מועל מיד כשנהנה מ"תמעול מעל מכל מקום". זאת לפי גירסת הרא"ש, ולפי גירסת רש"י אין כלל למוד לכך ויתכן ולומד זאת מ"מעלה מעל" דסוטה, ובדבר זה לא נחלקו ר"ע וחכמים.

ויש לדקדק אם אדם נשתמש בלבוש מציעאה שלא כדרכו כלבוש ביניים אלא כלבוש חצון שאז דרכו לפגום אך בפועל לא פגמו האם מעל לפי ר"ע. אליבא דחכמים בין אם הולכים אחר דרך שמושו בדרך כלל לא מעל עד שיפגום ובין אם נחשב כדבר שיש בו פגם בגלל הצורה שנשתמש בפועל הרי סוף סוף לא פגם והוי כמשתמש בחלוק ולא פגמו שלא מעל.

אך לר"ע צ"ע אם נלך בתר שמושו בפועל כעת הרי השמוש היא כמו בכל בגד ואז בלא מעל כיון שלא פגמו או שמא נלך בתר שמושו כדרכו בדרך כלל ואז כיון שנהנה מעל?

והנה בגמ' לא נזכר טעמם של ר"ע וחכמים עכ"פ לא נזכר שזה מחלוקת בדרשה מפסוק ומשמע בפשטות שהמחלוקת היא בסברא, ויש להבין מה שורש מחלוקתם? ועוד יש להבין מה הוא הגורם העיקרי המחייב במעילה האם זה החסרון שגרם להקדש או שמא הגורם המחייב אינו מצד ההקדש שניזק אלא מצד האדם המזיק אשר נהנה מהשייך לגבוה. כפי שנראה להלן יש מספר נפקא מינות כמו בלבוש מציאעה ובעוד מקרים.

ולכאורה יש להביא ראיה מהגמ' לקמן עמ' ב השואלת בדבר שאין בו פגם (מנין שמועל אף שלא פגם רק נהנה?) וכו' ת"ל תמעול מעל מכל מקום". וא"כ משמע שמסברא בדבר שאין בו פגם הייתי אומר שאם נהנה ולא פגם לא מעל אלמלא הרבוי מ"תמעול מעל מכ"מ" אך רש"י באמת לא גרס שאלה זו בגמ'. וא"כ לפיו לכאורה נראה

שהסברה הפשוטה היא שנהנה לבד אף בדבר שיש בו פגם מעל ויתכן שזוהי הסיבה שבמשנה פירש כדעת ר"ע (בד"ה נהנה אע"פ וכו') "קס"ד דבין בדבר שאין דרכו לפגום ובין בדבר שדרכו לפגום קאמר ר"ע כיון שנהנה מעל". דלכאורה הס"ד הזאת כלל לא נזכרה בגמ' ומדוע להסביר את המשנה בס"ד שלא נזכרה כלל ולא נתקבלה להלכה?

ולדברנו הדבר בא לברר יסוד שיטת ר"ע שהסברא הפשוטה היא שיתחייב בהנאה כי דין מעילה אינו דווקא בפגם אלמלא דרשת הפסוק המחיבת פגם בדבר שיש בו פגם. וכן נראה לדייק מלשון המשנה "הנהנה מן ההקדש שוה פרוטה אע"פ שלא פגם מעל דברי ר"ע". משמע שיש אפשרות לפגום אלא שהוא בהנאתו לא פגם ואעפ"כ מעל. וגם למסקנא בגמרא שמשנתנו עוסקת בלבוש מציעאה הרי בעקרון יש אפשרות לפגום בו אלא שאין דרך לפגום, והטעם הוא כי בלבוש מציעאה נשארת עיקר הסברא שיש מעילה בהנאה בלבד ודרשת הגמ' שמיעטה הנאה גרידא מדין מעילה לא חלה כאן אלא רק בלבוש רגיל שיש בו פגם.

ורבנן שנחלקו על ר"ע סוברים שמסברא אין כלל דין מעילה על ידי הנאה בלבד פרט למה שנתרבה מן הפסוק והיות והפסוק לא ריבה מקרה של לבוש מציעאה נשארת הסברא היסודית שלא מעל עד שיפגום. וכן נראה מרש"י ד"ה ומלמלה שמסביר לדעת ר"ע כיון דלא פגמו לאלתר הוי כדבר שאין בו פגם דמועלין בו כיון שנהנה וכו' ורבנן סברי הואיל ויש בו פגם מ"מ לא מעל עד שיפגום" משמע מדבריו שאין מחלוקת מהי המציאות בין ר"ע ורבנן אי הוי דומה לדבר שאין בו פגם משום דאפילו הוי כדבר שאין בו פגם בכ"ז לא מעל עד שיפגום מאחר ועל לבוש מלמלא אין את דרשת הגמ' שמועלים ע"י הנאה בדבר שאין בו פגם מ"תמעול מעל מכל מקום" ואז הרי נשארת הסברא היסודית שאין מעילה בהנאה גרידא ולכן לא מעל עד שיפגום.

אך התוס' במשנה מפרשים אותה לא לפי ההו"א המוזכרת ברש"י אלא כמסקנת הגמ' שמודה ר"ע בדבר שיש בו פגם ולפיהם משמע שגם ר"ע סובר שהיסוד של מעילה מסברא היא הפגם שגרם להקדש ובזה לא נחלק על רבנן והסברא היא שדין מעילה הינו כמו דיני גזילה רגילים מהדיוט שכאן יסוד האסור וחיוב ההשבה הינו הפגם וההיזק הישיר שגרם להדיוט, שהרי אם רק זה נהנה וזה לא חסר בהדיוט אין בכלל אסור גזילה. וראה לקמן י"ט עמ' א בתוס' ד"ה אקשיה שכתבו כן במפורש שלולא ההיקש לסוטה היינו פוטרים ממעילה כל נהנה ואף שבמעילה חייב גם זה נהנה וזה לא חסר בדבר שאין בו פגם? היינו אחר הלמוד מפסוק. ואת המחלוקת בין ר"ע לחכמים מסביר תוס' בד"ה במאי קא מיפלגי וכן הרא"ש בשיטה מקובצת אות י"ג האם לראות פגם שיגרום למלמלא לאחר זמן כאילו נגרם כבר כעת אף שאינו ניכר לעין אליבא דר"ע או שיש להמתין עד שהפגם יראה ניכר בעין ועד אז אף שכבר כעת יש פגם לא מעל אליבא דרבנן. אולם לפרוש זה סברת רבנן לא מובנת דמה בכך שההיזק לא ניכר לעין סוף סוף יש היזק מוכח וקים ששוה פרוטה ומדוע שלא ימעול גם אם העין כהתה מלראות זאת כעת אין זה גורע מהחסרון שנגרם ללבוש מציעאה מיד לכשנשתמש בו, ואף שהפגם מתגלה רק לאחר שישתמש מספר פעמים ברור הוא הדבר שכל פעם שנשתמש קלקל אותו במעט עד שלאחר כמות מספקת של

שימוש ניכר הדבר לעין? וגם לשון המשנה "הנהנה מן ההקדש ש"פ אע"פ שלא פגם מעל דברי ר"ע" משמע שהמעילה נקבעת בגלל עצם ההנאה ואף שלא היה כאן פגם בכלל?

ושמא אפשר לפרש לפי תוס' שהדין של לבוש מציעאה ומלמלא אינו בהעדר לימוד שאז נשארת הסברא היסודית של דין מעילה אלא דין זה נעשה כבר לאחר הלמוד מסוטה המלמדנו שגם על הנאת אדם מתחייב במעילה בדבר שאין בו פגם ומחלוקתם האם מרחיבים את הלמוד גם ללבוש מציעאה ורואים בו כמו דבר שאין בו פגם (אליבא דר"ע) או כדבר שיש בו פגם (אליבא דרבנן). וכן נראה מתוס' ד"ה יכול נהנה לקמן עמ' ב' שכתבו משום דסברא הוא לומר כיון דאהנאה קפיד קרא ליחיבנהו א"כ ל"ש אין בו פגם ול"ש יש בו פגם להכי אצטריך תרומה לחלק". וכל מה שלמדנו מתרומה לחלק זה רק בדבר שיש בו פגם גמור כמו קרדום וכו' אבל לבוש מציעאה מתיחסים אליו כאל גביע אליבא דר"ע או לא אליבא דרבנן.

והנה הגמ' בעמ' ב' לומדת שיש מעילה ע"י שליח שעשה שליחותו מחטא חטא מתרומה, והרמב"ם פסק כן בפרק ג' ממעילה הלכה א' וכתב "ואפילו היה השליח חרש שוטה או קטן שאין להם שליחות אם עשה כמאמרו בעה"ב מעל".

ובקהילות יעקב כאן הביא את האחרונים שהקשו על כך הרי אין להם דין שליחות ואיך שייך לאמר כאן יש שליח לדבר עבירה? והנה אם הרמב"ם סובר שיסוד החיוב במעילה הוא ההנאה של "המזיק" א"כ ס"ס כאשר החשו"ק עשו שליחותם נהנה בעה"ב ולא החשו"ק ומעשה המעילה שהוא ההנאה של המזיק נעשה על ידי המשלח ומה שעשה ע"י החשו"ק הוי כיד ארוכה ולא מדיני שליחות שהרי אין להם שליחות. משא"כ אם היסוד הוא הפגם והוצאה מרשות שגורם להקדש הרי לא המשלח עשה את מעשה הפגם אלא החשו"ק וכדי שיתיחס אליו נזקקים לדיני שליחות.

והנה הרמב"ם בפרק ו' ממעילה הלכה א' כתב להדיא "נהנה בדבר שנפגם כגון שלבש בגדי הקדש או בקע בקורדום לא מעל עד שיפגום בהקדש בש"פ באותו דבר שנהנה בו ויתכוון להנות ויפגום ויהנה כאחת" הרי שגם בדבר שיש בו פגם חייבת להיות הנאה כדי שיפגום וכדרשת הגמ' אצלנו דף י"ח עמ' ב' ושם בהלכה ב' פסק כדברי הגמ' לקמן דף י"ט עמ' א' קודשי קודשים התמימים שתלש מצמרן כיון שנהנה בפרוטה מעל אע"פ שלא פגלו שהרי הם דומים לכוס של זהב שאינו נפגם ובראב"ד שם הקשה עליו "שהקרבן התמים אע"פ שעומד לקרבן (ולכן לא נפגם ע"י התלישה) אפשר שיפול בו מום יפגם וימכר ועוד שהעור לכהנים והוא נפגם אצלם", ולכן חולק הוא וסובר שהרי הם כדבר שיש בו פגם דלא מעל עד שיפגום. והנה אם הרמב"ם סובר שעיקר יסוד חיוב במעילה הוא ההנאה הרי במקום שכעת אין פגם די בהנאה כדי לחייבו במעילה, אך לראב"ד שעיקר היסוד הוא הפגם להקדש (וכתוס' הנ"ל) כיון שבמציאות הנוכחית יש אפשרות לבא לידי פגם או ודאי יבא לידי פגם לכהנים לאחר זמן, לא מעל כעת אלא עד שיפגום בפועל.

והנה ברמב"ם הלכות גניבה פרק ב' הלכה א' פסק "הגונב וכו' נכסי הקדש אינו

משלם אלא הקרן בלבד שנאמר ישלם שנים לרעהו, לרעהו ולא להקדש" והוא פליאה עצומה על הרמב"ם ובמגיד משנה כתב שנראים דברי הראב"ד לכל הפוסקים.

והנה דין הגונב מדובר כאן שפגם בהקדש בהוצאה מרשות לרשות אך לא נהנה מעצם הפגם כמו באוכל תרומה, ואין כאן גם דין פגם של הוצאה מרשות שהוא דוקא כשנתן לחברו ונלמד מ"וימעלו באלוקי אבותם" ולכן גרע טפי ולא נכנס לכאורה תחת הדין הרגיל של מעילה שנלמד מתרומה ומע"ז בגמרא דידן. וכאן צריך לשוב לסברא היסודית של מעילה, ולראב"ד לעיל שהסברנו בסברתו שדין מעילה הוא מצד ההיזק להקדש הרי ס"ס הזיק להקדש ולכן מעל. משא"כ לרמב"ם שעיקר דין מעילה הוא ההנאה הרי ס"ס לא נהנה ולכן לא שייך כאן דין מעילה. אלא שאף שמדין מעילה לא מעל מדין חיוב ממון (שלא שייך לדין המיוחד של מעילה) יש כאן חיוב ממון לגבוה שהרי לא גרע ממזיק ממון חבירו. ולכן הנהנה מן ההקדש בגוונא דחצר דלא קיימא לאגרא מעל בנגוד לנהנה כן מהדיוט כי דין מעילה עיקרו ההנאה וגם להיפך כאשר יש פגם ולא הנאה בכ"ז מתחיב קרן אך לא מדין מעילה אלא חיוב ממון רגיל.

ובזה לכאורה אפשר לפרש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במעילה פרק ו' הלכה ז' גבי נוטל אבן או קורה של הקדש כשאינו גזבר וגם לא נתנה לחברו דלרמב"ם לא מעל שהרי פירש שאלת הגמ' מדוע חברו לא מעל ולא פירשה מדוע עצמו לא מעל עיין שם במפרשים דכיון שלא נהנה לא שייך שימעל. אך הראב"ד פרש מדוע הוא עצמו לא מעל כי די בפגם שעשה ע"י הנטילה כדי למעול כיון שהיסוד של מעילה הוא היזק הכספי להקדש.

והנה הגמ' לקמן לומדת "כי תמעל מעל אין מעילה אלא שנוי וכן הוא אומר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ואומר וימעלו באלוקי אבותיהם ויזנו אחר הבעלים". ויש לדקדק דמה נ"מ היא אם מעילה הוי לשון שנוי ולשם מה נזקקת הגמ' לפרש את הלשון אם אין לזה כל נ"מ להלכה? ועוד קשה דמה ראיה יש מסוטה ומעבודת כוכבים למעילה שמעילה הוי שנוי מדוע שם זה יותר ברור ויכול ללמד על תמעל מעל? גם אונקלוס מתרגם לגבי סוטה ולגבי מעילה לשון שקר ולא לשון שנוי? כמו כן יש להבין מהו הגדרת השנוי שקובעת לגבי מעילה והנלמדת מסוטה וע"ז?

ולפי הסברנו ברש"י לעיל ההנחה היסודית היא שיסוד איסור מעילה הוא ההנאה מהקדש וא"כ השנוי שבו מוגדרת המעילה הוא שנוי היעוד המקורי של דבר דהיינו מצורך גבוה כמו שאישה מיועדת לבעלה וכאשר סוטה היא משנה מיעודה כן גם במעילה כאשר אדם משנה מיעודו של חפץ – להיות הקדש ומוציאו לחולין נקרא ששינה ומעל ולכן מסוטה נלמד עיקר יסוד הסברא בדין מעילה השונה מדין גזל ולכן גם נזכר הלמוד הזה כדוגמא ראשונה.

וכן לומדת הגמרא זאת גם מע"ז וכאן תוספת החדוש הינה שאף שאין הנאה בשנוי אלא פגם בלבד בכ"ז כיון ששנו עצמם מן המקום לעכו"ם נקרא שנוי זה וימעלו הוי פגם בלא הנאה ועכ"פ מעל, שהרי שנוי יעוד יש כאן שהאדם מיועד לעבוד את ה' ושינה עצמו מכך אולם למוד זה שייך רק בדבר שיש בו פגם. וא"כ דרשת הפס'

מלמדת אותנו את יסוד הסברה במעילה. אולם תוס' שמפרשים שיסוד דין מעילה הוא הפגם מוכרחים להסביר שהשנוי שעליו מדבר הפס' הינו שנוי רשות קניני כמו בע"ז שמשנה מרשות גבוה לרשות ע"ז שזה הפגם שגורם להקדש וזה עיקר הלמוד שהרי מקשים הם בד"ה ואומר וימעלו וא"ת ולייתי מעילה דגבי ע"ז ולשתוק מסוטה שהרי בסוטה אין שנוי רשות כלל? ומתרצים שבא להשמיענו דבמקום שאין פגם כלל יש מעילה גם כאשר יש הנאה בלא פגם ולא שייך בעצם כלל ללמוד של שנוי ופגם שהוא יסוד החיוב במעילה. אלא שתרוץ זה מוקשה שהרי הגמ' הביאה ראיה מלשון מעילה שבסוטה לכך שמעילה הינו שנוי ולתוס' אין בכלל ראיה מכאן? ולכן מישב תוס' בתרוץ שני שיש שני סוגי שנוי א. שנוי בכך שנהנה מדבר שאסור בהנאה דהוי שנוי קצת ב. שנוי של הוצאה מרשות. ואין לאמר לפי תרוץ שני זה של תוס' בטל היסוד שאמרנו בדעת תוס' שמעילה עיקרה פגם שהרי מכאן נלמד שמעילה עיקרה או פגם או הנאה ואין עדיפות לזה על זה. זה אינו שהרי הסברא שמעילה הוי ע"י הנאה נתחדשה רק לאחר הלמוד מסוטה וזאת רק לדברים שיש בהם הנאה בלבד כמו גביע ואלו גבי מלמלא וכו' נשארה הסברה היסודית שמעילה הוי ע"י פגם דוקא. ועוד קשה לי דמה ראיה מביאים מעבודה זרה לפגם של הוצאה מרשות קניני הרי בע"ז זה ששנו עצמם מרשות הקב"ה לרשות ע"ז אין כאן שנוי רשות קניני כלל שהרי מבחינת דיני הקנינים לא היה כאן שום העברה מרשות לרשות ואנו למדים להקדש שיש כאן שנוי רשות לענין קנינים? ושמא אפשר לפרש כמו שכתב בעיקר שפתי חכמים על רש"י בויקרא ה' שכאשר הולכים לעבוד ע"ז הרי הוציאו חפץ שהיה חולין והפכו אותו לאסור הנאה מטעם נעבד וכאן יש שנוי רשות קניני הנקרא מעילה וכאן נלמד למוציא חפץ מבחינה קנינית מרשות הקדוש לרשות הדיוט. אלא שתוס' בפרוש הסביר מטעם "שמשנה עצמו מרשות הקב"ה ועבודתו לרשות עבודת כוכבים". ולא בגלל שנוי שגרם לחפץ וצ"ע.

והנה הגמ' לקמן י"ט עמ' א' לומדת מעילה גם ביוצא מקודש לקודש ואומרת אי מה חטא האמור בתרומה עד שיצא מן הקודש לחול מן קודש לקודש כגון לקח קיני זבין וכו' כיון שהוציא מעל דברי ר"ש רבי יהודה אומר עד שיזרוק הדם מנין ת"ל תמעול מעל מכל מקום. וראה הסבר ע"כ בחדושים ובאורים ד"ה מן הקודש. ובבהמת קודש שלקח מעל דוקא כאשר הביאה לקודש או זרק דמה. ועיין ברש"י ד"ה עד שיצא מן ההקדש לחול שמסביר את החיוב אליבא דר"ש: "דמאן דמחייב חטאת או אשם לעולם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה וכיון שהביאו נפטר מאחריותו אף האי נמי דמוציא מקודש לקודש כיון שהביאו לעזרה יצא ידי חובתו ידי אחריות ומעל. ולא הבנתי את הסברו של רש"י דהרי מצוות לאו להנות ניתנו ולכן אינו חייב מצד הנאתו אלא המעילה כאן היא מדין פגם שמוציא מרשות הקדש. ואף שנהנה בעקיפין בכך שחוסך ממון שהיה צריך להוציא כדי לקנות קרבן לא הוי בדבר שפוגם בו נהנה. וא"כ מעילה היא מדין פגם והרי כאן כאשר הביא את הבהמה לקודש או זרק דמה לא היתה פעולת פגם בבהמה שהרי נשארה ברשות גבוה ונעשה בה יעודה שהוא הקרבתה לקרבן? וגם הפעולה הזאת לא היתה הוצאה מרשות לרשות דהרי הוי מרשות הקדש לרשות הקדש? ויותר מכך אם מדובר בבהמה שהיתה כבר בעזרה כאן ודאי שלא היתה הוצאה מרשות לרשות אך גם בבהמת קודשים שהיתה בגבולין

והביאה לעזרה הרי עצם הבאתה לעזרה הוי הבאתה לגבוה ומדוע שתקרא מעילה הרי אין כאן הוצאה מרשות לרשות אלא להפך וגם לא הוי פגם בה מאומה? ובחדושים ובאורים כאן בד"ה נהנה בסוגין הבין שדברי ר' יהודה קאי גם אלקח קיני זבין ונשאר בצ"ע מדוע מעל רק כשיזרוק הדם ולא כאשר קנה. אך הרמב"ם מעילה פרק ו' הלכה י"א פסק "המוציא מעות הקדש בצרכיו על דעת שהם חולין אע"פ שלא הוציא בדברי חול מעל כיצד המביא חטאתו אשמו ופסחו מן ההקדש וכן מחוסר כפרה שהביא כפרתו מן ההקדש מעל וכולן אין מעלין עד שיזרוק הדם לפיכך המביא מנחות ונסכים ולחם תודה מן ההקדש אע"פ שעבר עבירה לא מעל שאין כאן זריקת דם לכפר עליו". וא"כ לפי הרמב"ם מדובר במעות ולא בבהמת הקדש ואעפ"כ המעילה היא בזריקת דם ולא בזמן לקיחתה ולכן במנחות שאין זריקת דם ליכא מעילה כלל. והדבר תמוה כפי שהקשה החדושים ובאורים לעיל, אולם הרמב"ם מדבר במפורש במועל בשוגג דבר שבגמ' דידן לא נזכר כלל ויתכן שכאן שלא שייך פגם דהוצאה מרשות לרשות שהרי לא כיון כלל להוציא מרשות וממילא אין שייך אלא פגם דהנאה בלבד שנעשה רק בעת זריקת הדם שהרי נהנה בכך שנתכפר עוונו מחטא אשר נעשה לפני הבאת הקרבן, ואף שמצוות לאו להנות נתנו שמא יש לחלק דהיינו עצם המצוה להביא קרבן אך בנוסף לכך יש לכך גם תוצאה הנובעת מהבאת הקרבן והיא הכפרה על חטא קודם שעבר וזה כן נקרא הנאה, שהרי ניתן להפריד בין צד הכפרה על חטא אחר שיש בקרבן לבין החיוב להביא קרבן כאשר חטא. וביחס לחיוב להביא קרבן קימא לן דמצוות לאו להנות נתנו מה שאין כן ביחס לתועלת שנצמחה בכפרה על אותו חטא וכן בהנצלותו מיסורים עקב כך. וכן נראה מתוספתא הובאה בתוס' ר"פ בד"ה כיון שהביא דלר' יהודה כ"ז שלא זרק הדם החסרון הוא שלא נהנה ובחידושים ובאורים הקשה ממנחות ונסכים שהרי ס"ס כשהקטירו נהנה מהם כשם שנהנה מהקרבת הקרבן בעת שנזרק הדם כשיצא אז ידי חובתו ומדוע כתב הרמב"ם שלא מעל? ולפי דברינו לא יקשה שהרי במנחות יש רק קיום המצוה להביא מנחות וכאן אינו נחשב הנאה שהרי מצוות לא להנות ניתנו.

וקרן אורה כאן הקשה אליבא דר"ש מדוע כאשר הביא לעזרה מעל כיון שנפטר מאחריותו? ויתכן שיש להפריד בין חובתו להביא קרבן כדי לפטור עצמו מחובת העונש לבין אחריותו הממונית לקרבן זה ונ"מ אם הקרבן שקנה הזיק האם חייב עליו מצד שורו או בורו. מחיוב הממון נפטר ברגע שהביא את הבהמה לעזרה ולכן בצד הממוני יש כאן פטור ואף שלא נפטר מחיוב החטאת שלו אין הדבר קשור לאחריותו הממונית לקורבן זה.

עוד יש להעיר על הגמ' י"ח עמ' ב' הלומדת מחטא חטא מתרומה בדבר שפוגם בו נהנה. והנה הגמ' לקמן דף י"ט עמ' א' הקשתה על המשנה האומרת הנהנה מן החטאת כשהיא חיה לא מעל עד שיפגום מכדי אי בבהמה תמימה היינו כוס של זהב? ותירץ רב פפא בבעלת מום עסקינן. והקשה בחדושים ובאורים הרי גם בבהמה תמימה מתקיים בדבר שפוגם בו נהנה אף שאינו מהוה פגם ביעוד הבהמה – הקרבתה לקרבן וא"כ מדוע שתחשב כמו כוס של זהב שאין בו פגם כלל? ויתכן לישב דהנה הגמ' לומדת זאת מתרומה ובתרומה אין סתירה בין יעודה – אכילה לכהן לבין צורת הפגם – אכילה שהרי כשאוכל את התרומה זוהי צורת הפגם שלה כאשר נאכלת

לכהן, משא"כ בפוגם בבהמה תמימה כיון שיעודה היא קרבן הרי צורת הפגימה של כחשה מחמת שמושו איננה מהוה פגם בגלל יעודה של הבהמה. והרי שנינו שהפגם ביחס למעילה היינו לפי יעוד החפץ בדרך כלל ולכן לבוש מציעא שיעודו הוא שלא לפגם הרי לא צריך כלל פגם ואלו אותו בגד עצמו היה מיועד להיות בגד תחתון שאז כן היה צריך לפוגמו וכל ההבדל ביחס לצורך בפגם הוא ביעוד שיש לחפץ הזה. וא"כ בבהמה כזאת שאין יעודה לפגם ע"י רכיבה וכו' לא קיימת דרשת הגמ' בדבר שפוגם בו ונהנה, אלא רק בדברים הדומים לתרומה ממנה נלמד הדין.

הרב אהוד וולף

אי בעית אימא

לאחרונה, רווח בעולם המדעי השימוש באיטראציות מתימאטיות. ברצוני לעשות שימוש במתודה מדעית זו לצורך לימוד סוגיות מסוימות בגמרא.

נסביר תחילה, בקצרה, מהי דרך האיטראציה לפתרון בעיות:

מערכת משוואות מן המעלה ראשונה ניתנות לפתרון אלגברי, בתנאי שמספר הנעלמים (המשתנים) שווה למספר המשוואות. כאשר מספר המשתנים רב על המשוואות, נאלץ החוקר להציג במקום המשוואות החסרות לו ערכים מקורבים עבור חלק מן המשתנים. בדרך ה"ניסוי וטעיה" (try and error) ניתן להתקרב לפתרון האמיתי על ידי תיקון הערכים המקורבים בהתאם לחישובים. בדרך זו מצמצמים עד למינימום את המרחק שבין הערך ה"נצפה" (observed) והערך ה"מחושב" (calculated) עד לדיוק הרצוי.

בסוגיות רבות בש"ס מנסה הגמרא להביא לידי מינימום את ההבדלים בין דעות מקושרות. יש שזו שאלת "ורמינהו" (ב"מ כ"ה.) יש שזו סתירה מדומה בין רישא וסיפא באותה מובאה תנאית (שם הא גופא קשיא), ויש שאלו שתי מימרות הנראות כסותרות זו את זו (שם כ"ד.) מהלך סכמאטי של הגמרא יראה כך:

א. מובאה א'.
ב. קושיא (ורמינהו, הא גופא קשיא, והאמר וכו').
ג. מובאה ב'.
ד. תרוץ: לא קשיא **הא ב... והא ב...**
ה. **ואי בעית אימא: הא ב.. והא ב...**

לעיתים, אין הגמרא מסתפקת ב"איבעית אימא" אחד, והיא מוסיפה עליו גם שני ושלישי (חולין קיט). אנו נדון במקרים שהגמרא מוסיפה יותר מתנאי אחד. נוסיף ונאמר, כי בדיון זה נעסוק אך ורק בסוגיות בהן נראה בפירוש מן הגמרא כי ה"איבעית אימא" מבוססים זה על זה, או קשורים זה בזה ואינם חולקים או סותרים זה את זה.

למעמיק בסוגיא יראה על פניו כי שתיים או שלוש האפשרויות המוצעות בגמרא אינן היחידות האפשריות. ננסה לנסות ולהגדיר את מגוון **כל** האפשרויות שעמדו בפני הגמרא ולנסות לנמק מדוע נבחרו אותן שתיים או שלוש אפשרויות מסוימות. עיסוק בסוגיות מעין אלה בדרך של "איטראציה" כמוצע להלן, יאפשר מעקב אחר מהלך החשיבה של האמוראים מעצבי הסוגיא.

כמדגם נבחר סוגיא במסכת בבא מציעא דף כה ע"א.

להלן נוסח הגמרא: (ב"מ כ"ה ע"א)

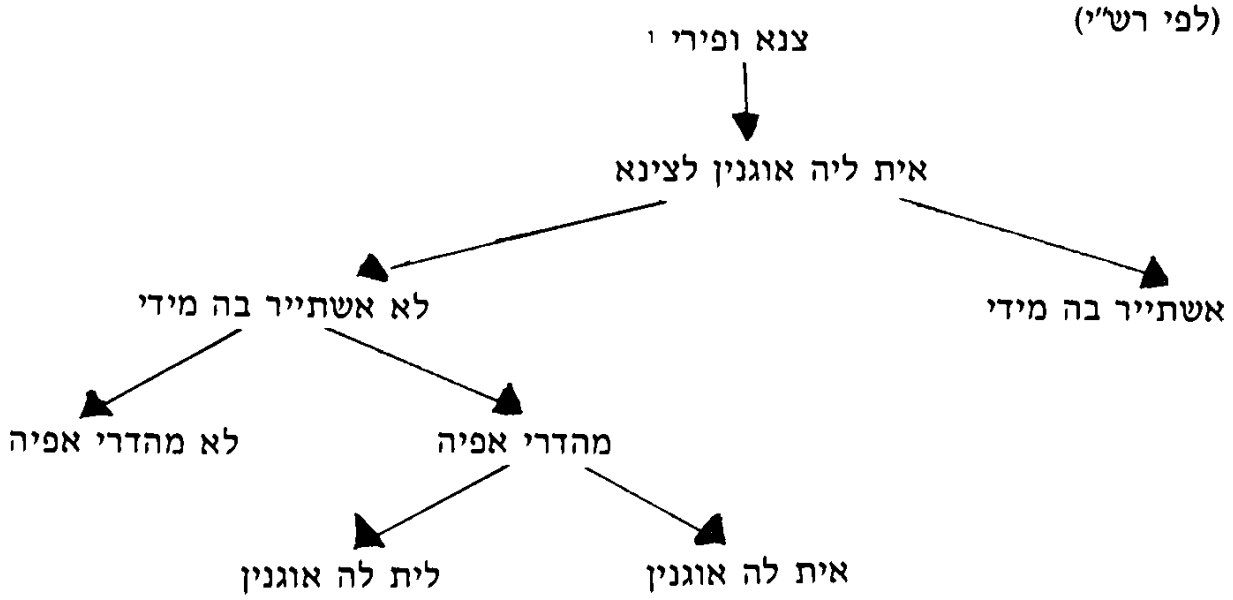
"מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות **הרי אלו שלו**... ורמינהו

מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן **חייב להכריז**'.
"...אמר רב זביד לא קשיא. **הא בכובא וכיתנא הא בצנא ופירי**.
רב פפא אמר **הא והא בצנא ופירי** ולא קשיא.
הא דאשתייר בה מידי **הא דלא אשתייר** בה מידי.
ואיבעית אימא הא והא דלא אשתייר בה מידי ולא קשיא.
הא דמהדרי אפיה לגבי פירי **הא דלא מהדר** אפיה לגבי פירי.
ואיבעית אימא הא והא דמהדרי אפיה לגבי פירי ולא קשיא.
הא דאית לה אוגנין לצינא **הא דלית לה אוגנין** לצינא".

בידי הראשונים נמצאו כנראה נוסחות נוספים על זה שהובא לעיל. עקבותיהם נמצאים ברא"ש ובהגהות הגר"א על הדף (לנוסח זה נתייחס בהמשך). תחילה, נסביר את הסוגיא לפי הנוסח המובא בדפוסים שבידינו על פי הנחותיו ופרושיו של רש"י.

בראש הסוגיא, בהעמדה הראשונה של רב פפא, מניח רש"י כי "...סתם צנא יש לו אוגנין כפולים לתוכו..." (ד"ה והא דלא אשתייר) ההנחה תתברר כהכרחית לשיטה זו בהמשך הסוגיא. **נבנה סכמה של הסוגיא לפי פירושו של רש"י:**

(לפי רש"י)



הרא"ש פורט גם חלק מן המקרים האפשריים שהגמרא לא עסקה בהן וכמעט בכולן מחמיר על המוצא. (למעט הלישנא בתרא שהיא קולא ועיין בביאור הגר"א חו"מ רס"ב ס"ק כ"ה). בסוגריים נכתב הדין כפי שפוסק הרא"ש. (הרי אלו שלו =

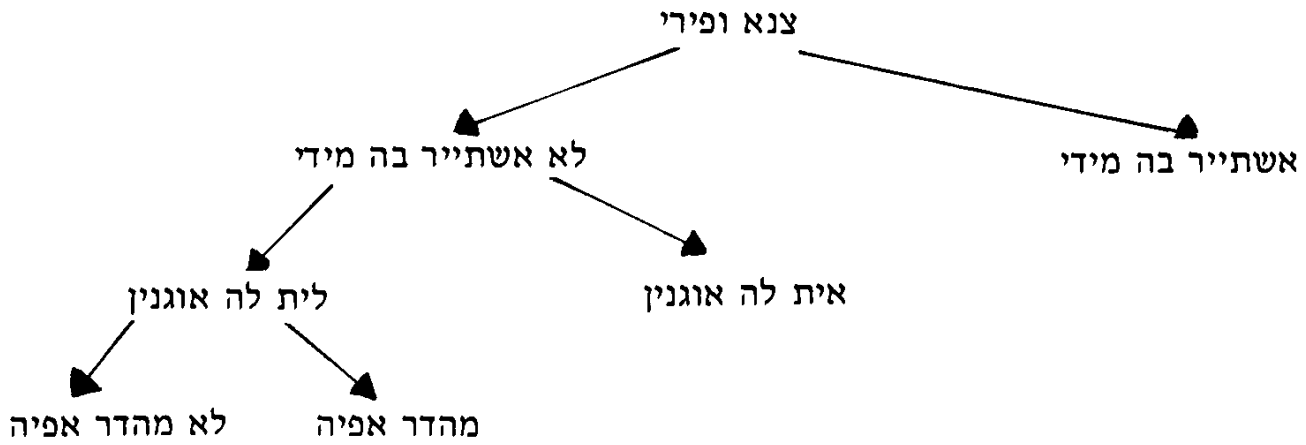
1. הגמרא אינה חוזרת לפירושו של רב זביד ומתעלמת מהמקרה של כובא וכיתנא. דין מקרה זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות. על פי פירושו של רש"י בכובא וכיתנא הרי אלו שלו, ולפי התוספות (ד"ה "הא") דינו חייב להכריז. (טור חו"מ רס"ב סעיף י"ט) בראשונים מחלוקת נוספת האם חלק רב פפא על רב זביד או שדבריו כוונו לפירוש הברייתא בלבד. עיין בראש"ש וכן בב"י על הטור שם. התיחסות לדין כובא וכיתנא ראה למשל בפרישה שם בפירוט כל התנאים.

הא"ש; חייב להכריז = ח"ל) אפשרות אחת לא מובאת במפורש בדבריו – הסרת התנאי של רש"י לגבי אוגנין. תנאי מוקדם זה אינו מובא גם ברמב"ם (פט"ו מהל' אבדה הל' י"ג וי"ד).

1. צנא ופירי כשאין אוגנין לכלי
אשתייר בה מידי (ח"ל – רמב"ם שם) **לא אשתייר בה** מידי (תלוי במחלוקת רש"י ותוס' וכן בהבנת דעת הרא"ש האם פסק כתוס' לפי הב"ח בהגהות הרא"ש או כגר"א שם).
2. אשתייר בה מידי (ח"ל)[2]
3. לא אשתייר ולא מהדרי אפיה (הא"ש ללא תלות באוגנין)
4. לא אשתייר ומהדר אפיה



כפי שהזכרנו לעיל היו קיימות נוסחאות נוספות לגמרא זו. אחת מהן מובאת בהגהות הגר"א בדף זה). סכמא של נוסחא זו תראה כך:



ההבדל העיקרי בין נוסח זה לקודמו נעוץ בביטול התנאי (המונח כמובן מאליו ע"י רש"י) "דסתם צנא יש לו אוגנין". ובהפיכת סדר האב"א השני והשלישי. גם בנוסח זה אין התיחסות למספר מקרים אפשריים. לגבי הדין כשאשתייר בה מידי ניתן להסיק שבכל מקרה ח"ל. זה עולה מכללו של הגר"א בביאורו לשו"ע חו"מ רס"ב ס"ק כ"ה "ומדקאמר הא והא מכלל דבלא אהדריה לעולם שלו". כלל זה נקבע אמנם על האב"א השני בגמרא (לפי נוסחתינו) אך הוא תקף גם כלפי הראשון "דאשתייר בה מידי". לפי גרסת הגר"א זו האב"א האחרונה בגמרא והשו"ע נקט אותה ראשונה בהלכותיו (שם). מכאן אנו למדים על תקפות הכלל על כל האב"א.

2. עיין בפירוש ר' חננאל שיובא בהמשך ובו מועמדת הסוגיא דווקא באשתייר בה. אך בריטב"א מפרש את דברי הרמב"ם שבכל מקרה ח"ל ואפילו לא מהדרי אפיה עיי"ש.

רבינו חננאל מביא בפירושו סדר אחר לאיבעית אימא[3].



התנאי "דמהדר אפיה לגבי פירי" חסר בפירוש זה. הר"ח מעמיד את הסוגיא במקרה שדווקא **אשתייר בה מידי** ובמקרה שלא אשתייר בה נראה לכאורה דהא"ש בכל מקרה. (בוודאי כשלא מהדר אפיה ושאין אוגנים).

נחזור לרא"ש שדבריו הובאו לעיל וננסה לעמוד על דרכו בהסבר ה"איבעית אימא" בגמרא זו. (יש לבדוק האם גישה זו כללית יותר עבור כל המקרים בהם יש אב"א אחת או יותר) הרא"ש רואה את שלוש האב"א כתלויות זו בזו באופן חד צדדי. השניה באה לידי ביטוי רק בחלק מן המקרים שהובאו בראשונה (לאו דווקא באלו שנפסק בהם הא"ש כי התנאי לאוגנין מופיע דווקא אם מהדר אפיה לגבי פירי), השלישית מוגבלת ע"י השניה וכו'. כפוסק החמיר הרא"ש בכל המקרים שאינם תלויים באב"א (למעט המקרה שלא מהדר אפיה לגבי פירי ולפי הרא"ש לעולם הא"ש למרות שמובן היה אם יהיה ח"ל כשאין אוגנין).

הגר"א בביאורו (שו"ע חו"מ סי' רס"ב ס"ק כ"ה) כותב מפורשות "דהלשונות לא פליגי אהדדי. דלישנא מציעא פירוש לא אישתייר דלישנא קמא וגו" גם הוא כרא"ש בונה את האב"א זו על גב זו תוך שהוא מבחין בין מקרים שהאב"א החדשה מגבילה את קודמתה בדין הא"ש, ויש שהיא מרחיבה אותה.

בדוגמא שניתחנו לעיל דומה משמעות האב"א ל"אם תמצי לומר". הלימוד המוצע בדרך איטראטיבית היה חושף בפנינו את כל המקרים האפשריים בסוגיא זו ומאפשר לנו לדעת:

- מה תהיה ההלכה בכל מקרה. (גם זה שלא הובא בגמרא).
- מדוע בחרה הגמרא להעמיד את דבריה דווקא כך. (בדרך כלל מנסה הגמרא לצמצם את המחלוקת לשני המקרים הקרובים ביותר זה לזה אך דינם שונה, ולא במקרה שבו החידוש ההלכתי הגדול ביותר).

נדמה את תנאי האב"א למסננים מפרידים אותם נציב בסדר משתנה זה על גבי זה. נבחן את תוצאות ה"הפרדה" ואת ההשלכות ההלכתיות שיהיו לכך עבור כל פריט בסוגיא. בסוגיא בה עסקנו שלושה תנאים:

3. עיין במהר"ם שי"ף בסוגייתנו.

1. – אשתייר/לא אשתייר בה מידי. (יסומן 1כ/1ל).
2. – מהדרי/לא מהדרי אפיה. (יסומן 2כ/2ל).
3. – איתי/לית לה אוגנין. (יסומן 3כ/3ל).

ניתן לסדר את שלשת התנאים בשש צורות שונות: 321, 231, 312, 132, 213, 123. כל צורת "אב" תתפצל לשמונה אפשרויות שונות לפי קיום או אי קיום התנאי.

לדוגמא: מהסידור 321 1כ2כ3כ, 1כ2ל3כ, 1ל2כ3כ, 1ל2ל3כ, 1ל2ל3ל. (8 אופנים). סך כל האפשרויות שנקבל הוא 6×8=48 אפשרויות. (משלשה תנאים).

– צורת הסידור הכתובה בגמרא לגבי דין הא"ש היא: 1ל2כ3כ ללא תנאי רש"י.
– צורת הסידור הכתובה בפירוש הגר"א היא 1ל2ל3ל. (והא"ש).
– פירוש ר' חננאל כולל את צורת הסידור 1כ3ל כשתנאי 2 מנוון.

לכבוד רעייתי רבקה, בני יונתן דב ודניאל מנחם, הורי יהודה יצחק ופרידה כהן, חותני מרדכי ואסתר קדר, אחי גיסי ואחייניי, מורי הישיבה, בוגריה ותלמידיה, עלו והצליחו – מאחל בנימין כהן.

★

הרב אברהם וולפסון

בדבר איסור אבק רבית

בפרק איזהו נשך ובראשונים מבארים כמה תנאים שבלעדיהם אין אדם עובר מן התורה על איסור רבית, כגון קציצה (פסיקה מראש) ודרך הלואה. אף בהעדר תנאים אלו גזרו חז"ל על תשלום רבית במקרים מסוימים. מהו העקרון שהנחה את חז"ל בקביעת מה נאסר מדבריהם מדין רבית? בדברינו כאן ננסה להוכיח שיש בזה שתי גישות שונות בראשונים, שבעקבותיהן נחלקו בכמה מקרים אם יש בהם משום איסור רבית מדרבנן.

במשנה בדף עב ע"ב מבאר האיסור שאסרו חכמים להקדים מעות עבור סחורה שתימסר רק בעתיד: אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער. יצא השער פוסקין ואע"פ שאין לזה יש לזה ע"כ. ומבאר בראשונים שטעם האיסור הוא שאע"פ שנותן לו עכשיו כשווי הפירות כעת, מכל מקום יש לחשוש שעד שיספק לו הפירות בפעל מחירם יעלה, ונמצא תוספת יקר זו רבית מדרבנן. ומבאר עוד במשנה שחכמים התירו לפסק על הפירות באחד משני התנאים הללו:

א. יצא השער.
ב. יש למוכר פירות בזמן מתן המעות.

ובטעם ההיתר ביש לו פירות פירש רש"י בכמה מקומות שהוא משום שאנו רואים כאילו שקנה פירות אלו עכשו ונמצא שכאילו נתייקרו ברשות הלוקח. וז"ל בדף ס"ג ע"א ד"ה יש לו: דזכי בהו האי מהשתא ואע"ג דלא משיך כי מוקרי ברשותיה מוקרי ולא הוי רבית הואיל ואם בא לחזר קאי עלייהו במי שפרע ע"כ. ובדף עב ע"ב כתב וז"ל דכיון שיש לו, אין כאן רבית דמעכשיו הוא קנוי לו ואע"פ שלא משך, דכי אין לו נמי אבק רבית מדרבנן הוא וכי יש לו לא גזור ע"כ. ובתוספות פירשו שאף ההיתר ביצא השער מאותו טעם הוא וז"ל בדף ס"ב ע"ב ד"ה אע"פ: דאע"ג דלא משך חטין אין זה רבית כיון שאם היה בא מוכר לחזר הוה קאי במי שפרע ולכך חשיבי כנתיקרו ברשות לוקח ע"כ. ומבאר עוד בדברי התוס' סג ע"א ד"ה בשמשך ובדף סד ע"ב ד"ה האי שאין למוכר שום התחייבות לתת לו פירות אלו המצויים אצלו דווקא משום שאליבא דאמת אין כאן קנין עדיין אלא לענין מי שפרע. מצא שאף על פי שאליבא דאמת נתייקרו הפירות ברשות המוכר, מכל מקום התירו חכמים, משום שבמקרים אלו **אפשר לראות כאילו** נתייקרו ברשות לוקח. נמצא שלפי רש"י ותוס' לא גזרו חז"ל כאן ברבית דרבנן אלא אם כן הרבית היא גלויה ותיתפס כלפי חוץ כרבית, או בלשון חז"ל – מיחזי כרבית.

והנה בדף סג ע"ב מובא: ואמר רב נחמן האי מאן דיהיב זוזי לקיראה וקא אזלי ד' ד' וא"ל יהיבנא לך ה' ה' איתנהו גביה שרי ליתנהו גביה אסור. ע"כ מבאר שלא התיר

רב נחמן בזה אם אין לו הסחורה ואפילו ביצא השער (שהרי משמע שלמכר בשויין בד' היה מתיר על כרחך ביצא השער לד' עסקינן).והטעם פשוט, שהרי כאן אינו מוכר בשוויה של הסחורה אלא מוזיל לו ואי אפשר לומר "אע"פ שאין לזה יש לזה" ויכול המוכר במעות אלו להשיג את הסחורה, שהרי נתן לו מעות בשביל ד' חלות שעוה בלבד. ואף על פי כן הדבר פשוט לגמרא שביש לו מותר משום שאפשר לומר שאין כאן רבית אלא הוזלה במקח, שהרי אנו רואים כאילו זכה בסחורה מיד תמורת מעותיו.

ובתוס' שם ד"ה ואמר ליה כתבו וז"ל: יהיבנא לך חמשה בזוזא פירוש לזמן פלוני איתנהו שרי ליתנהו אסור עכ"ל. ומבאר בדבריהם אלו דאפילו קבע אתו במפרש שיתן לו הסחורה היקרה רק לאחר זמן מותר להקדים לו המעות עבורה. ולפי טעם ההיתר בפסיקה לדעת רש"י ותוס' כמבאר לעיל, באמת אין סברא לחלק בין קבע לו זמן או לא, שכיון שרואים כאילו קנה סחורה זו בזול מיד תמורת מעותיו אע"פ שאין המקח חל עדיין מעיקר הדין, הרי אף בקבע לו זמן יש לומר כן כל שהסחורה ברשותו בשעת מתן מעות, שהרי מדובר ברבית דרך מקח וממכר שאיסורו מדרבנן.

את דינו של רב נחמן הביא הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה בפרק ט' הל' ו' וז"ל: היו החטים נמכרות ד' סאין בסלע ונטל את הדמים ונתן לו ה' בסלע אם יש לו חטים מותר. היו לו חטים חוב אצל אחרים ונטל המעות עד שיגבה חטיו ויתן לו אסור שהרי הן מחוסרין גבייה וכאילו אינם והרי זה כקובע לו זמן והוזיל לו מפני שמקיפו עכ"ל. מבאר בדברי הרמב"ם שטעם האיסור להקדים מעות אם אין למוכר הסחורה הוא משום שהוא כקובע לו זמן ונמצא שמוזיל לו עבור הקדמת המעות. ומשמע אם כן שאם בפירוש קובע לו זמן פשיטא שאסור ואף על פי שיש לו, ושלא כדברי התוספות הנ"ל. ואף באין לו טעם האיסור הוא משום שאינו יכול לספק לו החטים מיד, ואף אם יש לו חטים חוב אצל אחרים הרי מחסרים גובייא ונמצא שיש כאן הקפה, ותוספת הסחורה הניתנת אחר כך היא רבית עבור הקפה זו. ומסתבר לומר לפי זה שזהו טעם החילוק לדעת הרמב"ם בפסיקה על הפירות בין יש לו פירות ובין אין לו וכן בהיתר של יציאת השער, שכל שמצויים פירות ביד המוכר או שניתן להשיגן בקלות בשער הקיים נמצא שהמעות ניתנו לו לא על דעת הלואה והמתנת מעות כלל שהרי לא קבע לו זמן ויכול המוכר לתת לו הפירות מיד ממה שיש לו או ממה שיקנה בשוק מיד, ולכן אף אם השתהה המוכר ונתן לאחר שנתייקרו הפירות, אין בתוספת זו משום אגר נטר. ונראה ברור שאין לפי הרמב"ם כלל אותו יסוד שחידשו רש"י ותוס' שעל ידי נתינת המעות נחשב כאילו שנגמר המקח והתייקרה הסחורה ברשותו, שאילו היה סובר כן אין מקום לחלק בין קבע זמן ללא קבע זמן וכמו שכתבו התוספות.

הבנה זו בדעת הרמב"ם מסתברת גם מתוך דברי הרמב"ם בענין איסור הלואת סאה בסאה וז"ל בתחלת פרק י' מהל' מלוה ולוה:

> כשם שמותר למוכר לפסוק על שער שבשוק כך מותר ללוות הפירות סתם ופורעין סתם בלא קביעת זמן על שער שבשוק. כיצד היה השער קבוע וידוע לשניהם ולוה מחברו עשר סאין חייב להחזיר לו עשר סאין

אע"פ שהוקרו החטים שהרי כשלוה ממנו היה השער ידוע ואילו רצה היה קונה ומחזיר לו שהרי לא קבע לו זמן. היה לו מאותו המין שלוה הרי זה מותר ללוות סתם בלא קביעת זמן ופורע סתם אע"פ שעדיין לא יצא השער, ע"כ.

הרי שהרמב"ם משוה בתחילת דבריו בין היתר הלואת סאה בסאה בלא קביעת זמן ובין דין פוסקים על שער שבשוק, וטעם ההיתר בהלואת סאה בסאה מבאר ברמב"ם לא בכך שנחשב כאילו קנה כבר הסאה והתייקרה ברשותו כמו שכתבו רש"י ותוס', אלא בכך שאילו רצה היה קונה ומחזיר לו שהרי לא קבע לו זמן. וכוונתו, שאף אם בסופו של דבר יחזיר לו סאה אחרת לאחר שנתייקרה התבואה, אין כאן משום איסור רבית, שהרי אי אפשר לומר שתוספת זו ניתנת כשכר הלואותו ("אגר נטר"), שהרי מלכתחילה לא קבע לו זמן והיה רשאי לתת לו מיד את התמורה, ואין לראות זאת כלל כהלואה אלא כהחלפה של סאה תמורת סאה. וכן בפסיקה על הפירות כל שלא קבע לו זמן, אפילו נשתהה ובינתיים התייקרו הפירות אין כאן אגר נטר שמלכתחילה היה יכול לספק לו הפירות ולא ניתן הכסף בכוונת הלואה כלל, ומה שנותן לו אח"כ הפירות שהתייקרו, אין זה רבית אלא קיום תנאי המכר.

ונראה לומר שמחלוקת רש"י ותוספות עם הרמב"ם בזה, יסודה במחלוקת יותר כללית ביניהם ביסוד גזירת חז"ל ברבית דרבנן. לדעת רש"י ותוס' אפשר להתיר אפילו בקביעת זמן על סמך זה שרואים כאילו הסחורה התיקרה ברשות הלוקח, משום שלדעתם לא גזרו חז"ל אלא בדבר שנראה כלפי חוץ כרבית ("מיחזי כרבית"). אין הכוונה בזה כמובן לדין מראית עין, אלא שמלכתחילה כשאסרו רבית דרבנן לא גזרו בדברים שאין הרבית ניכרת בהם, אע"פ שאליבא דאמת יש בהם אגר נטר. יש לציין בהקשר זה גם את דברי התוס' בדף סג ע"ב ד"ה מהו דתימא. התוס' שם מחלקים בין דין פסיקה על הפירות כשיש למוכר פירות ובין מכירה בהוזלה בהקדמת מעות כשיש למוכר פירות, שבהוזלה אי אפשר להתיר אם הפירות ברשותו מחוסרים מלאכה כמו שמתירים בפסיקה וז"ל אבל לפסק שוי שיתא בחמשא לא כיון דאכתי לית ליה, שעדיין צריך תיקון ואי מוזיל גביה כולי האי **מחזי** כאגר נטר ע"כ.

ואילו לפי הרמב"ם גזרו חז"ל בכל דבר שיש בו אליבא דאמת אגר נטר בין שהדבר ניכר או לא, ולכן כאן קנה המידה להתיר או לאסור הוא קביעת הזמן, שאם נקבע זמן הרי שהתוספת ניתנת מן הסתם עבור זמן המתנת המעות, אבל אם לא נקבע זמן אי אפשר לומר שתשלום הפירות שנתייקרו הוא עבור הזמן שהחזיק המעות אצלו, שהרי היה יכול להחזיר לו מיד בפירות שלא ביקר ונמצא שאין כאן שכר הלואה, אלא קיום עיסקת מכר או חליפין.

נביא עוד שני ענינים שבהם נראה שנחלקו הראשונים אם יסודה של גזירת חכמים ברבית דרבנן מבוססת על "מיחזי כרבית" דווקא או שגזרו בכל דבר שיש בו משום אגר נטר.

בדף ס"ה ע"א אמר רב נחמן טרשא שרי איתיביה רמי בר חמא לרב נחמן ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן ואם לגרן בשנים עשר מנה אסור א"ל התם קץ ליה

הכא לא קץ ליה ע"כ. ופירש"י ד"ה טרשא שרי: למכר סחורה בהמתנה ביותר מדמיה ובלבד שלא יפרש לו אם מעכשיו הרי הוא לך בפחות אלא ימכר סתם בכך וכך ליום פלוני ע"כ.

ועוד שם ד"ה קץ ליה: אם מעכשו הרי הוא לך בפחות דבהדיא פריש ליה דשכר המתנה הוא נוטל ע"כ. הרי שלפי רש"י קבע לו זמן בפירוש "ליום פלוני" ומכר ביותר מדמיה משום כך, ומשמע שאמנם יתכן שלרבית נתכוונו אבל כל שלא פירשו כן להדיא לא גזרו חכמים. ושם בע"ב בתוס' ד"ה והלכתא פסקו הלכה כרב נחמן, שכל שפירש את מחירו הנוכחי של הסחורה או ששערו ידוע אסור למכר בהמתנה ביותר מדמיה, אבל אם אין שערו ידוע מותר. ובעקבות פירושם זה הגיעו התוס' (דף סג ע"ב ד"ה ואמר) למסקנה שאף בהקדמת מעות בהוזלה עבור סחורה שתינתן רק לזמן פלוני מאוחר יותר אין איסור בדבר שאין מחירו ידוע. וטעמם של רש"י ותוס' בזה כנ"ל, שרבית דרבנן לא גזרו חכמים כל שאין הרבית גלויה וניכרת, אף על פי שאליבא דאמת אף אם אינה ניכרת הרי יש בה אגר נטר, אלא שלא גזרו.

הרמב"ן במלחמות ה' שם האריך לדחות שיטת רש"י ותוס', ודעתו שלא התיר רב נחמן אלא למכר סחורה עכשו ולהתנות שישלם לו כפי השער שיהיה בעתיד, ואין זה ברור וודאי שאמנם יתייקר השער "אבל להתיר לזמן בדמים קצובים יותר משער של עכשו חס ושלום", ואף לפי פירושו המחמיר פסק שלא כרב נחמן ע"ש.

וברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ח הל' א':

> אסור להרבות על המכר, כיצד המוכר לחבירו קרקע או מטלטלין ואמר לו אם מעכשיו תיתן ליה דמים הרי הן שלך במאה ואם עד זמן פלוני הרי הם שלך בעשרים ומאה הרי זה אבק רבית שזה דומה כמי שנוטל עשרים בשביל שנתן לו מאה להשתמש בה עד זמן פלוני וכו' וכן אם מכר לו מטלטלין עד זמן פלוני במאה והיו שוין בשוק למי שקונה במעותיו מיד תשעים הרי זה אסור עכ"ל.

ומסתימת דברי הרמב"ם משמע שאינו מחלק בין דברים שיש להם שער קצוב וידוע ובין דברים שאין שערם ידוע, וכן כתב המגיד משנה שם, שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן בזה. ולא חילקו הרמב"ן והרמב"ם אלא בין מטלטלין לקרקע, שבקרקע אי אפשר לומר כלל שיש לו מחיר מסוים בשוק ולכן אי אפשר לראות את ההמתנה כאגר נטר אלא אם כן פירש "אם מביום בכך וכך ואם לזמן פלוני בכך וכך". וגם בדין זה הרמב"ם לשיטתו כנ"ל שהאיסור תלוי באגר נטר ולא במה שניכר כרבית כלפי חוץ.

ובמשנה בסוף פ' איזהו נשך (דף עה ע"ב) מובא דין רבית מוקדמת ומאוחרת וז"ל המשנה שם: רבן גמליאל אומר יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת כיצד נתן עיניו ללוות הימנו והוא משלח לו ואומר בשביל שתלוני זו היא רבית מוקדמת. לוה הימנו והחזיר לו את מעותיו והוא משלח לו ואומר בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי זו היא רבית מאוחרת ע"כ. ובגמרא בדף עג ע"ב: רבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא דחנוותא ושפכי ליה טפי כופיתא אתא לקמיה דרב אשי אמר ליה מי שרי אמר ליה

אין אחולי הוא דקא מחלי גבך ע"כ. והקשו הראשונים כיצד התיר רב אשי להוסיף יין ולא חשש משום רבית מאוחרת, שהרי כל רבית מחילה היא והתורה אסרתה? רש"י שם כתב וז"ל אחולי קמחלי גבך הואיל ולא פסקת עמהם ומדעתם נותנים לך ואין מזכירים לומר בשכר מעותיך שהיו בטלות אצלנו מתנה בעלמא היא עכ"ל. וכן כתבו שם התוספות ד"ה ושפכי ליה ע"ש. ולדבריהם שלא אסרו רבית מאוחרת אלא במפרש שנותן לו עבור מעותיו נראה פשוט שכל שלא פירש בפיו אפילו שהתכוון בלבו לרבית מותר, וכן כתב ר' עקיבא איגר בהגהותיו לשלחן ערוך סימן ק"ס סעיף ו'. ורש"י ותוספות גם בזה לשיטתם שלא אסרו חכמים רבית במקום שאינו ניכר, וכל שלא פירש שבתור רבית נותן לו אינו נראה אלא כמתנה בעלמא, ולכן אף במתכוון לרבית לא גזרו.

ואולם הריטב"א בדף עג ע"ב ד"ה איזולי הביא את דברי רש"י שלא אסרו אלא במפרש וכתב עליו וז"ל ואין זה נכון דהתם לא בעינן שיאמר בפירוש כן דא"כ הל"ל ואומר בשביל מעותיך ומדקתני בשביל מעותיו נראה כי בלבו הוא שאומר כן וכו' אבל הנכון הוא דהיינו דשרי מפני שדרך מוכרי פירות להוסיף ולתת במידה גדושה ללוקחין וכו' ואמר לו (רב אשי) כיון שלא פסקת עמהן וגם לא הזכירו שהוא בשביל הקדמת מעותיך מתנה בעלמא הוא דיהבי לך עכ"ל. מבאר בדברי הריטב"א שגרס במשנה "בשביל מעותיו" ולא "בשביל מעותיך" ועל פי גירסתו ופירושו לא באמירה בפה תלוי איסור רבית מוקדמת ומאוחרת אלא בכוונתו של הלוה, ומה שהתיר רב אשי הוא משום שרגליים לדבר שלא התכוונו כלל לרבית אלא להוסיף בעין יפה, כדרך מוכרים שמוסיפים ללקוחותיהם.

הרמב"ם בפרק ה' מהל' מלוה ולוה הל' י"א כתב וז"ל:

> אסור להקדים הרבית או לאחר אותו. כיצד נתן עיניו ללוות ממנו והיה משלח לו סבלונות בשביל שילוהו זו היא רבית מוקדמת. לוה ממנו והחזיר לו מעותיו והיה משלח לו סבלונות בשביל מעותיו שהיו בטילין אצלו זו היא רבית מאוחרת. עכ"ל.

הרי שלא הזכיר הרמב"ם שהלוה אומר בפיו שכוונתו לרבית, וכתב כגירסת הריטב"א ששילח סבלונות "בשביל מעותיו", ומשמע שגורס ומפרש כריטב"א שאין איסור רבית מו"מ תלוי בדבור אלא בכוונתו של הלוה, וכל שמתכוין לרבית אסור אף על פי שאינו נראה כלפי חוץ כרבית אלא כמתנה בעלמא. ואף על פי שהמגיד משנה כאן ובפרק ח' הל' ט' כתב להשוות דעת הרמב"ם לדעת רש"י שאינו אסור אלא במפרש בפיו, מכל מקום לענ"ד בדברי הרמב"ם אין לזה רמז, וכבר כתב הלחם משנה לבאר על פי הטור את דברי הרמב"ם כפשוטם שאף במכווין לרבית בלא שפירש בפיו אסור, ע' בדבריו לפרק ה' הל' י"א. נמצא שגם בדין זה הרמב"ם לשיטתו שכל אגר נטר אסור אף שאינו ניכר, שכל אליבא דאמת נותן משום רבית אסרו אף באבק רבית.

ד' חיים מאיר

הזמנה מילתא או לאו מילתא

– סנהדרין מז: – מח: –

בגמרא נחלקו אביי ורבא האם הזמנה מילתא או לאו מילתא, דהיינו האם די ביחוד חפץ למטרה מסויימת על מנת שיחולו עליו כל אותם דינים החלים על חפץ המשמש לאותה מטרה, או שרק לאחר שהוא משמש בפועל לאותה מטרה חלים עליו אותם דינים. במקרה בו נחלקו אביי ורבא הוא של אורג בגד למת. הדין הוא שבגדי המת אסורים בהנאה, והדיון הוא האם כאשר אדם אורג בגד למת האם די בכך על מנת שהוא יאסר בהנאה כאילו הוא כבר משמש מת בפועל (דעת אביי שהזמנה מילתא), או שכל זמן שהבגד לא משמש בפועל את המת הוא מותר בהנאה (דעת רבא שהזמנה לאו מילתא).

מקורו של אביי לכך שהזמנה מילתא הוא מדין עגלה ערופה שנאסרת בהנאה מרגע שיוחדה לכך. ומקורו של רבא שהזמנה לאו מילתא הוא מעבודה זרה שלא נאסרת בהנאה עד שלא יעבדו אותה בפועל. הגמרא דנה למה רבא לא מקבל את לימודו של אביי מעגלה ערופה, ועונה על כך: "משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי עגלה ערופה דגופא קדושה היא". ומפני מה לא קבל אביי את מקורו של רבא "מידי דאורחיה ממידי דאורחיה ילפינן לאפוקי עבודת כוכבים דלאו אורחיה".

שיטת הרמב"ן (ב"מלחמות") ובעל־המאור (סוכה ט') שכל המחלוקת בין אביי לרבא היא ביחס לתשמישי קדושה אבל ביחס לקדושה עצמה (כגון קלף לספר־תורה) מוסכם על כולם שהזמנה מילתא. הדבר בפשטות ברור שכן רבא מסכים שבעגלה ערופה הזמנה מילתא, אלא שאמר רבא שלא ניתן ללמוד מדין זה למשמשים שכן עגלה ערופה היא עצמה קדושה.

שיטת התוספות (סנהדרין מח: ד"ה "אע"פ" וכן עולה מדבריהם שם מ"ז: ד"ה "מאי טעמא") שאין חילוק בין גוף הקדושה למשמשיה, ובשניהם נחלקו אביי ורבא.

יש מקום לדון בקדושת משמשי קדושה האם זו קדושה עצמית כמו קדושת הדבר הקדוש עצמו רק בדרגה פחותה, או שאין זו קדושה עצמית אלא קדושה מכח העובדה המציאותית שהם משמשים לקדוש. ובכלל קדושת הקודש עצמו כלולה גם קדושת משמשיו, דהיינו שזו התפשטות קדושת הקדוש אל משמשיו ולא קדושה עצמית של המשמשים.

מהגמרא מוכח שאכן יש מצב שקדושת התשמישים היא מכח הקודש עצמו ולא מכח עצמם. במהלך הסוגיא מקשה הגמרא על רבא "תא שמע נפש שבנאו לשם חי מותר בהנאה, הוסיף בו דימוס אחד לשם מת אסור בהנאה" (מבנה של קבר שנבנה לשם אדם חי מותר בהנאה, אם הוא הוסיף עליו נדבך של אבנים לשם מת נאסר המבנה בהנאה, הרי שהזמנה מילתא). עונה על כך הגמרא "הכא במאי עסקינן דרמא ביה מת" (מדובר שהניח מת בקבר ולכן נאסר המבנה). חוזרת ושואלת הגמרא "אי

הכי מאי איריא הוסיף אפילו לא הוסיף נמי?" (אם מדובר שהונח מת בקבר הרי שהמבנה נאסר בהנאה אף אם הוא לא בנה נדבך של אבנים לשם המת) ועונה "לא צריכא אף על גב דפנייה" (המשמעות של הנדבך שנוסף הוא שלאחר שהמת פונה מהקבר, המבנה עדיין נשאר אסור בהנאה). עולה מדברי הגמרא אלו שמבנה קבר שנבנה לצורך חי והונח בו מת באותו זמן המבנה אסור בהנאה, ומרגע שפונה המת מהמבנה חוזר המבנה להיות מותר בהנאה. הרי שאיסור המבנה נובע מאיסור המת שכן אם היה זה איסור עצמי הרי גם לאחר פינוי המת היה צריך המבנה להיות אסור.

לאור הנ"ל נראה לבאר שהרמב"ן ובעל־המאור הבינו שמחלוקת אביי ורבא היא בשאלה זו, דהיינו האם קדושת תשמישים היא עצמית כמו קדושת הקודש עצמו, ואם כן כשם שבקודש עצמו הזמנה מילתא כך גם במשמשי קדושה, וזו דעת אביי. או שאין זו קדושה עצמית אלא קדושה הנובעת מקדושת הקודש (דהיינו קדושת הקודש היא כה חמורה שהיא חלה גם על משמשיו) ולכן לא שייך להקדיש לתשמיש, שכן קדושת התשמיש נובעת מכך שהוא משמש את הקדוש, וזו היא דעת רבא.

In Honour of Two Very Special People
Harav and Rebetzin Aharon Bina
who in a short period of time meant so much to our beloved son
חיים מתתיהו בן משה עליו השלום
Kenny Frank ע"ה
Pearl and Milton Frank
Fair Lawn N.J.

הרב חיים סבתו

תנאי קודם למעשה לדעת הרמב"ם

הגמרא בגיטין (ע"ה) מביאה תוספתא: "הרי זה גיטיך והנייר שלי – אינה מגורשת. על מנת שתחזירי לי את הנייר – מגורשת".

ושאלה: "מאי שנה רישא ומאי שנא סיפא".

חמישה אמוראים תירצו קושיא זו. רב חסדא, אביי, רבא, רב אדא בר אהבה ורב אשי, וכל אחד התקיף את התירוץ של קודמו.

רב חסדא תלה את דברי התוספתא בדעת רשב"ג האומר במשנת אצטלית (גיטין, ז, ב): אפשר שתחזיר לו את דמיה", והקים את התוספתא באופן שמקיימת את התנאי בלא להחזיר את הנייר.

אביי מתקיף את תירוצו, שהרי שם אבדה האיצטלית ואילו כאן הנייר קיים. אביי, רבא ורב אדא מתרצים תירוצים שונים המיוסדים על עיקרון אחד והוא: ערעור תוקפו של התנאי בטענה שנעשה שלא לפי משפטי התנאים, ולפיכך, התנאי בטל והגט קיים.

וכל אחד מהם מנה חסרון אחר בתנאי. חסרון שמערער את תוקפו. אביי אמר: "הא מני, ר"מ היא, דאמר בעינן תנאי כפול, והכא הא לא כפליה לתנאיה, מתקיף ליה רבא, טעמא דלא כפליה לתנאיה, הא כפליה לתנאיה – לא הוי גיטא. מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו, מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה אף כל תנאי קודם למעשה, לאפוקי הכא, דמעשה קודם לתנאי. אלא אמר רבא, משום דמעשה קודם לתנאי. מתקיף לה רב אדא בר אהבה, טעמא דמעשה קודם לתנאי, הא תנאי קודם למעשה לא הוי גיטא, מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר אף כל, לאפוקי הכא דתנאי ומעשה בדבר אחד". ולבסוף מתרץ רב אשי: "הא מני רבי היא דאמר ר"ה אמר רב(י), כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

ובהמשך הסוגיא: "אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע, אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט, .. ולמה לא יהא גט אם לא מתי, בעינן תנאי קודם למעשה" וכו'...

והנה, הרמב"ם בהלכות אישות פרק ו' הלכה ב' מנה ארבעה דברים הפוסלים בתנאי, ולא מנה ביניהם תנאי ומעשה בדבר אחד. ונראה שסבר, שכיון שחידושו של רב אדא נאמר כדי לתרץ את התוספתא, לכן, אחר שתירץ רב אשי בשופי את התוספתא לפי רבי, שכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו (וכפי שנפסק להלכה), הרי שאין צורך בכל התירוצים הקודמים, ונדחה הכלל של רב אדא.

ומה שפסק הרמב"ם את הדין של אביי בתנאי כפול, אעפ"י שא"צ בתירוצו לתוספתא, הוא מפני המשנה בקדושין (ג', ד',): "רבי מאיר אומר: כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי וכו'". ומה שפסק את דינו של רבא שצריך שיהא

תנאי קודם למעשה, אין זה בגלל רבא, אלא בגלל המשנה במסכת בבא־מציעא סוף פרק ז': "וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו – תנאו בטל". ושם בגמרא (צד) "דתניא, אבא חלפתא איש כפר חנניא אמר משום ר"מ תנאי קודם למעשה – הרי זה תנאי. מעשה קודם לתנאי – אינו תנאי".

ולפי זה נוכל לתרץ קושיא חזקה שהקשו המפרשים על הרמב"ם. שהרמב"ם בהלכות אישות (פ"ו, ה"ג, ה"ד) כתב:

> כיצד, האומר לאשה אם תתני לי מאתיים זוז, הרי את מקודשת לי בדינר זה. ואם לא תתני לי, לא תהיי מקודשת, ואחר שהתנה תנאי זה נתן לה את הדינר – הרי התנאי קיים והרי היא מקודשת על תנאי וכו' אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה ונתן הדינר בידה, והשלים התנאי ואמר אם תתני לי מאתיים זוז תהיי מקודשת, ואם לא תתני לי לא תהיי מקודשת, הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה ואעפ"י שהכל בתוך כדי דבור הרי זו מקודשת מיד, ואינה צריכה ליתן לו כלום".

וכן כתב בפיהמ"ש לב"מ שם.

כלומר, לדעת הרמב"ם ההלכה שצריך תנאי קודם למעשה, אין פירושה אופן ניסוח התנאי, אלא פירושה הקדמת אמירת התנאי למעשה החלות. ואילו שאר המפרשים (ראב"ד, תוס', רמב"ן ורשב"א) פירשו, שכונת הגמרא רק לסגנון דבריו, וכ"כ רש"י בסוגיא: "בעינן כי התם (ב"ג וב"ר) תנאי שתלו בו המעשה, הוזכר קודם המעשה. אם יעברו, זה התנאי. ונתתם להם, זה המעשה. הכא נמי בעינן דנימא: אם תחזירי – יהא גט".

והקשה הלח"מ על הרמב"ם, לשיטתו בביאור המושג תנאי קודם למעשה, כיצד מתרץ רבא את התוספתא שהתנאי בטל לפי שלא קדם למעשה, וכי מנין לרבא שבתוספתא מדובר על מקרה שמסר הגט קודם לעשיית התנאי, ואולי מדובר שהקדים את התנאי למסירת הגט? וכתב הלח"מ שצ"ע. ואילו לרש"י מובנים דברי רבא שהרי כך מוכח מסגנון התוספתא הרי זה גיטיך ע"מ שתחזירי לי את הנייר.

ולדברינו אפשר לתרץ שגם הרמב"ם מודה שמה שהזכיר רבא תנאי קודם למעשה, כדי לתרץ את התוספתא, כונתו כפירוש רש"י בסוגיין, כלומר, שבסגנון דבריו צריך להקדים תנאי למעשה, ולמד כן רבא מבני גד ובני ראובן, אלא שאין דברי רבא זהים לדברי המשנה בב"מ. שבמשנה החסרון אינו בסגנון אלא במציאות (הקדמת התנאי למעשה), ואם כן יש שני סוגים של "תנאי קודם למעשה", אחד המפורש במשנה בב"מ, ואחד שמחדש רבא מדעתו מתוך ההשואה לבני גד ובני ראובן, כדי לתרץ את התוספתא.

ולפי פירוש זה יובן יפה סגנון הגמרא. שהרי אביי אומר: "הא מני ר"מ היא". ואילו רבא אינו אומר "ר"מ היא" או "מתניתין היא" אלא אומר כמחדש מדעתו: "מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן וכו", וקשה, הלא תנאי קודם למעשה מפורש במשנה!

ולדברינו פשוט, שרבא אינו מכוין לדברי המשנה, אלא לסוג חדש של תנאי קודם למעשה בסגנון. (ולא יכל לפרש את התוספתא ע"פ החיסרון המוזכר במשנת ב"מ, בגלל קושית הלח"מ שהובאה לעיל).

ואם כן, הרמב"ם דחה את חידושו של רבא שנאמר כדי לתרץ את התוספתא, כפי שדחה את חידושו של רב אדא, וכל זאת בגלל תירוצו של רב אשי לתוספתא המתאים לפסק ההלכה, שכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו, וא"כ אין צורך בכל התירוצים הקודמים. ומה שהביא הרמב"ם במשפטי התנאים שיהיה תנאי קודם למעשה, אינו מדברי רבא (שקודם בסגנון דיבורו) אלא מדברי המשנה בב"מ, ולפי פירושו, (כלומר, שהתנאי קודם למעשה בפועל), וניתרצו הקושיות.

Greetings from
Paul Kreditor & Alan Nevis
England

ר' יצחק סמואל

ערכי π ו √2 במידות חז"ל

עיון בסוגיות חלון עגול (עירובין עו.-עו:) וסוכה עגולה (סוכה ח:)

הקדמה

ערכיהם של π ו √2 במידות חז"ל מופיעים במשנה ובמספר סוגיות בש"ס[1], והעיסוק בהם מתמשך עד לפסקי הלכה של גדולי האחרונים[2].

המשנה בעירובין יד. קובעת שכל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח. הגמרא שם כותבת בשמו של ר' יוחנן[3] את המקור לקביעה זו:

> "א"ר יוחנן כל שיש בו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח, מנא הני מילי
> א"ר יוחנן אמר קרא[4] ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו
> עגול סביב וחמש אמות קומתו וקו[5] שלושים באמה יסוב אותו סביב"[6].

מכיון שהסוגיות המטפלות בהיקף מעגל מחשבות היקף ביחס לריבועים המקיף והמוקף, מופיע ערכו של √2 כערכו של האלכסון (במעגל היחידה) כלשון הגמ' "כל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשין באלכסונא".

המשנה בעירובין עו. עוסקת בחלון שבין שתי חצרות, שאם יש בו 4 על 4 אמות (כשמשהוא מהחלון בתוך 10 טפחים הסמוכים לקרקע) יכולות שתי החצרות להחשב כחצר אחת, ואם רצו מערבין עירוב חצרות אחד לשתיהם. הגמ' שם מביאה משמו של ר' יוחנן שאם החלון עגול צריך שיהיה בהיקפו 24 טפחים (שנים ומשהו מהם בתוך י') ומסקנת הגמ' שר' יוחנן סבר כדייני דקיסרי (או רבנן דקיסרי) שאומרים "עיגולא דנפיק מגו ריבועא רבעא, ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא".

1. משנה עירובין יד., מש' אהלות, יב, ו-ז, חולין נ. (תוס' לכשתמתח), עירובין עו:, עירובין נז., סוכה ח., רי"ף שבת ח. (כוורת) ועוד.
2. משנ"ב שעב, ל: תרלב ועוד. וראה ספר השם לראב"ע חלק שישי ערכי π ליונים וכו' וכן אור נוגה (פרוש שם) על התפתחות ה- π. כנושא ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך היקף (כרך י' עמ' תקס"ח).
3. רוב המקורות העוסקות בנושא מובאות בשם ר' יחנן שקבע את הקביעה הנ"ל.
4. מלכים א, ז, כג, דהי"ב ד, ב.
5. בפסוק במלכים מופיעה המילה וקו בכתיב קוה, אחד האחרונים מצא שחלוקת הגימטריא של הקרי והכתיב מוכפלת ב-3 (הערך בפשט) נותנת π בדיוק אלפית (111/106)×3=3.141509).
6. חשבון זה אינו מכוון לפי חכמי המידות, ואין לאמר שעגלו ב-0.14 שהרי בים של שלמה היה הקוטר 10 אמות, ולכן ההיקף כ-31.4, ואין הגיון בעיגל 1.4 טפחים. ראה Peter Beckman, A History of PI, New York בספרם את המסקנות לגבי בתנ"ך ובגמרא (עמ' 15).

(וההבנה בפשט הדברים, אם היקף המעגל הוא 24 טפחים יש בו לרבע מבפנים 4 על 4 שהיקפו 16 ו־24 פחות 8 (חצי היקף הריבוע) שווה 16).

הגמ' בסוכה ז: אומרת "אמר רבי יוחנן סוכה העשויה ככבשן, אם יש בהיקפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה, ואם לאו פסולה". והגמ' מעמידה את דברי ר' יוחנן אליבא דרבי האומר "כל סוכה שאין בה ארבע אמות פסולה". לאחר שקלא וטריא מעמידה גם שם הגמרא את הדברים אליבא דדייני דקיסרי, ומסיימת הגמ', "ולא היא דהא קחזינן דלא הוי כולי האי"[7].

ובאמת נראים דברי רבי יוחנן תמוהין שהרי אם נחשב נמצא שבריבוע 4 על 4 האלכסון שווה $\sqrt{2}\times4=5.6568$, ואם כך ההיקף הוא: $\pi\times5.6568=17.771$ (ובמידות הגמ' $1.4\times4=5.6\times3=16.8$) ולא 24.

גם מסקנת הגמ', דברי דייני דקיסרי אינם מובנים, שהרי בהיקף המעגל במידות האמיתיות (17.771) או במידות חז"ל (16.8), היקף הריבוע הפנימי אינו חסר רבע, וכן היקף החיצון לא גדול בחצי והדברים צריכים באור.

בעבודה זו אנסה להסביר בעיה זו וללבן סוגיות אלו.

הסברי הראשונים בסוגיות

רש"י בסוכה כותב בהסבר דברי דייני דקיסרי "עיגולא מגו רבועא רבעא – מפיק מן הריבוע כשאתה עוגל את המרובע מתוכו, אבל רבוע מגו עיגולא פלגא – כשאתה מרבע בתוך העיגול אתה מוציא ממנו חצי השעור הנשאר בו דהיינו תילתא דכוליה, הלכך לשש עשרה ריבוע צריך העיגול המקיפו סביב להיות עשרים וארבע". על דחית הגמ' ולא היא אומר רש"י "ולאו מילתא היא – דהא ראינו דלא הוי שעורא כולי האי, אלא שיהא רחב כשיעור אלכסונא של מרובע, וכל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשי באלכסונו".

רש"י בעירובין כותב "רבוע מגו עיגולא פלגא – בעי למשקל מיניה פלגא דהאי שעורא דפייש דהיינו תילתא דמעיקרא דהוי להו תמניא מכ"ד ופשו להו שיתסר, דסבירא להו דכל אלכסונא הכי הוי".

נראה שרש"י[8] סובר שדברי **דייני דקיסרי בטעות יסודם**, (ולכן דחתה הגמ' בסוכה את דבריהם "ולא היא דהא קחזינן דלא הוי כולי האי") וטעותם שחשבו שהיקף העיגול המסבב ארבע על ארבע הוא יותר על היקף המרובע שבתוכו מחצית היקף המרובע. (ולכן אם היקף הרבוע 16 היקף המעגל 24)[9]. או שחשבו שמידת אלכסון הריבוע היא כפול מאורך צלע הריבוע..." נמצא זוית של הריבוע המגיעים עד העיגול כפלים על רוחב הרבוע"[10])

7. וראה ד"ר ש. בולג, סוכה העשויה ככבשן, תורה ומדע ז תשל"ז, בהסבר לסוגית סוכה.
8. וכן הריטב"א שם.
9. הסבר הריטב"א שם.
10. הבנת תוס' בדברי רש"י עירובין שם ד"ה "ורבי יוחנן" והריטב"א בשם אחרים פירשו.

תוס'[11] מקשה על רש"י מספר קושיות:

איך טעו ר' יוחנן ודייני דקיסרי והרי בפשטות הדברים נראים לעין, ועוד לפי פירוש הדברים ברש"י ריבוע מגו עיגולא פלגא הכוונה שליש (חצי הריבוע הפנימי), מדוע לא כתבה הגמ' במפורש תילתא?

בעקבות קושיות אלו מפרשים התוס' שר' יוחנן סבר שאמה בריבוע שתי אמות באלכסונא, דייני דקיסרי לא טעו, ובדחיה "ולא היא" וכו', הגמ' דוחה את **הסתמא דגמ' המביאה את דבריהם** של דייני דקיסרי, שדבריהם היו קבלה בידם ואולם לא הבינו את דבריהם כהלכה, שכוונת דייני דקיסרי לא להיקף אלא **לשטחי המעגל והריבועים**. ובאמת שטח הריבוע הפנימי (המוקף) מחצית הריבוע החיצוני ("ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא" של הריבוע החיצוני) ואלו שטח העיגול מפחית רבע משטח הריבוע החיצון. אם שטח הריבוע הפנימי 16 הרי שטח הריבוע החיצון 32 ושטח העיגול $(\sqrt{2}\times 2)^2\times 3=24$.[12]

הסבר גליא מסכת[13] בסוגיא

קושיות על תוס'

הגליא מסכת מקשה על תוס' מספר קושיות שהעיקריות שבהן: אם סיבת הטעות של ר' יוחנן היא חישוב מוטעה הקובע, שאורך האלכסון כפול מאורך הריבוע, איך מסביר תוס' שר"י טעה בהבנת דברים, שנראים לעין שבטעות יסודם? (הדברים סותרים משנה מפורשת באהלות[14], וכן כמו שתוס' הקשו על דייני דקיסרי – בהבנת רש"י, ולכן העמידו דבריהם באופן אחר, כך קשה בפירושם הם – על ר' יוחנן עצמו[15]).

ועוד מהי ההווא אמינא של ניסיון התירוץ בדברי דייני דקיסרי המדברים על שטח, על הקושיא שהיתה על ר' יוחנן המדבר על היקף החלון?

בעקבות קושיות אלו ולאחר שקלא וטריא וחיפוש הסברים נוספים, מנסה הגליא מסכת להעמיד את הדברים כפירוש רש"י.

לשם כך שואל הגליא מסכת שאלה בסיסית בסוגיא מהו החידוש בדברי ר' יוחנן "חלון עגול צריך שיהיה בהיקפו כ"ד", מדוע לא אמר ר"י דברים כפשוטם חלון עגול

11. ראה הוכחת יחס ריבוע – עיגול תוס' סוכה ח. ד"ה וכמה, תוס' ד"ה ריבועא.
12. תוס' שם וכן בסוכה ד"ה "ריבועא דנפקא".
13. גליא מסכת לר' דוד בר משה מנוואהרדוק וילנא תר"ה 1845 סימן ג'.
14. אהלות, יב משניות ו,ז המשנה מדברת על עמוד המוטל באויר, אם יש בהיקפו 24 טפחים, מביא את הטומאה תחת העמוד והטומאה אינה בוקעת ועולה. ועיין תפארת ישראל שם, בועז אות ט'.
15. הגליא מסכת מביא גר"א או"ח שע"ב, שמנסה להסביר את הגמ' "וחס וחלילה שטעו וכו'", אולם גם עליו מקשה הגליא מסכת ומסכם ..."והגאון מוילנא ירד להציל ולא הציל" ע"ש.

צריך שיהיה בתוכו ריבוע של ד' על ד'?, (או לדברי התוס' היה עליו לכתוב רוחב שמנה). אמנם בחלק מהסוגיות נוח יותר לדבר על היקף בגלל נוחות המדידה (כגון במשנה באהלות המדברת על עמוד עגול החוסם טומאה), ואולם ברור שבסוגיות שלנו נוחות ופשטות ההבנה והמדידה היא כניסוח הרמב"ם והשו"ע להלכה: "חלון עגול בעי שיהיה בו כדי לרבע ריבוע ד' על ד'".

דברי ר' אביגדור

הגליא מסכת מנסה לתרץ קושיה זו על פי דברי הבית יוסף באו"ח סימן שע"ב: "כתב שיבולי הלקט, השיב ר' אביגדור, חלון שמערבין על ידו בעינן דנהוי ד' על ד' מרובעים, בציר מהכי אע"ג דנפיש אורכיה טפי משיעוריה, אינו משלים, דלא חשיב פתחא. ואפי' לרבנן דפליגי עליה דרשב"ג בריש פרק חלון, דהא לא חזי להכניס ולהוציא, מתוך שהוא צר וכמאן דליתא דמי, ואין מערבין אחד".

המסקנות והסבר הסוגיות לדברי ר' אביגדור

לדברי ר' אביגדור עיקר החידוש של ר' יוחנן הוא לא לענין השטח הכללי של החלון (כמו בהרבה סוגיות בש"ס – הדורשות שטח או נפח כללי, ולא חשוב באיזו צורה מתקבלים, לדוגמא המשנה בשבת פח. "אין שופכים מים בשבת לתוך חצר הפחותה מ־4 אמות, ואפילו אריך וקטין, וכן מקוה המכיל 40 סאה כשר ללא קשר לגודל המקוה[16]). אצלנו עיקר החידוש הוא דבעינן דווקא ריבוע, ולא אמרינן צירוף ולכן אם אריך וקטין לאו שמיה חלון וכמאן דליתא, וכן לענין סוכה אם אריך וקטין, ואחת מהדפנות פחותה מ־4 אמות, לדעתו של רבי הסוכה פסולה, ולא משנה שבאופן כללי הסוכה מכילה 16 אמה רבועות. (לפי עקרון זה פוסק השו"ע או"ח, תרל"ד, ב' בעקבות הרמב"ם ולפי ההלכה שגודל סוכה מינימלי הוא 7 על 7 טפחים, "אם היא עגולה צריך שיהא בה כדי לרבע שבעה על שבעה", והמג"א מוסיף "ואפי' שיש שטח למגורים בעיגול שלא מקיף 7 על 7, לא מקרי דירה, אם אין 7 על 7. זאת בניגוד להלכות מזוזה (יו"ד רפו, יג) שם פוסק השו"ע בעקבות הרמב"ם "אם יש בו כדי לרבע ד' על ד' אמות בשווה, **אע"פ שאורכו יתר על רוחבו או שהוא עגול או בעל ה' זויות חייב**". (שם גם אריך וקטין, שטח 16 אמות רבועות מחייב מזוזה)*[16].

ר"י צריך לאמר דבריו פעמים גם בחלון וגם בסוכה. אם היו הדברים נאמרים רק בסוכה היתה לי הווא אמינא שגם חלון צר יותר נוח לתשמיש, והחידוש בחלון

16. אמנם הרב אונטרמן זצ"ל העיר שהעיקר הגופו של אדם יהיה טבול ו־40 סאה התקבלו לפי ששערו חז"ל שגופו של אדם בא כאחת במים במקווה בגודל אמה על אמה ברום שלוש, המכיל 40 סאה. ועיין פירוש משניות קהתי מקוואות ז, ז, ואולם להלכה מקווה נמדד לפי תכולתו והחסר קורטוב פסול. ועיין תשב"ץ חלק א' קכו, קסד-קסו לשעורי מקוה.

16* אומנם הרא"ש שם גורס כלשון הרי"ף "בית שאין בו ד' על ד'" ולא בלשון בית שאין בו ד' אמות בסתם (נראה כגרסת הרמב"ם) ואולם השו"ע פוסק שטח 16 אמה, וראה ט"ז סוכה שם הסובר שגם הרמב"ם סובר כרא"ש (רבוע ד' על ד') וסובר שכך הבין הרב המגיד.

שצריך גם שנים ומשהו בתוך י'. (וכך הביא להלכה המגיד משנה בשם הרשב"א... "וצריך שיהיה בענין שאם ירבענו יהיה צלע תחתון של **כולו** משהו בתוך י', וכיצד הוא עושה, צריך שיהיה מנקודה תחתונה ד' חומשין (במגיד משנה כתוב טפחים בט"ס) בגובה כנגד צלע המרובע בתוך י', כדי שיהיה צלע התחתון משהו בתוך י'").

כוונתו של ר' יוחנן בדבריו "חלון עגול צריך שיהיה בהיקפו כ"ד" היתה **לשטח עגול** של כ"ד אמות מרובעות המכיל רבוע של ד' על ד'[17] (כמו שהמשנה דיברה על שטח של חלון ד' על ד', כך ר"י בדבריו דיבר על שטח).

ר"י בדבריו על חלון עגול, הולך כדברי ר' אביגדור שאריך וקטין לא מהני.

הסלקא דעתך של הגמ' היה, שכוונתו של ר"י בדבריו "היקפו כ"ד" – לחוט המקיף, ולכן שקיל וטרי בענין החלון (כמו בענין הסוכה), ואולם למסקנת שתי הסוגיות הגמ' אומרת "ר' יוחנן אמר כדייני דקיסרי". כוונת הגמ' בקישור לדברי דייני דקיסרי להורות שכמו שדייני דקיסרי דברו על שטח (ואין כל אפשרות הבנה אחרת בדברים), כך ר' יוחנן בדבריו כ"ד טפחים בהיקף – כוונתו לשטח חלון (האויר) לתשמיש, המכיל ד' על ד', ולא מהני אריך וקטין.

ר"י דיבר על שטח העיגול, ולא על ההיקף (שלכאורה קל יותר למדידה), מכיון שלהגיע למידת החוט המקיף, צריכים להשתמש באלכסון הריבוע (קוטר המעגל), ומידות הגמ' לאלכסון "כל אמה בריבוע אמה ותרי חומשי באלכסון", אינה מדויקת **וחסר בה**[18]. ואסור לעגל במידות חז"ל, שהרי מקוה המכיל 40 סאה כשר, וחסר קורטוב פסול (הרמב"ם כתב להלכה "חלון עגול בעי שיהיה בו כדי לרבע רבוע ד' על ד'", לא כתב חשבון מדויק של מידות החלון, בגלל שאין אפשרות למסור מידות מדויקות של העיגול).

דברים אלו מפורשים גם ברש"י – שכתב "רבוע מגו עיגולא פלגא, דהיא תמניא מכ"ד (שליש)... דכל אלכסון הכי הווה", רש"י לומד את מידת האלכסון על פי מידות השטחים (צלע למרובע ששטחו מכיל כפלים). גם לרש"י הסבר דברי ר"י "צריך שיהיה בהיקפו כ"ד" הכוונה לשטח, ולא נקט ד' על ד' שתשמיש צר לא מהני מידי[19].

הסבר דברי הגמ' "דבעינן מקצת חלון בתוך י'", כפי באור הרשב"א לעיל – בסיס החלון ברוחב ד' צריך שיהיה בתוך י'. רש"י במקום כותב ..."וצריך לזה שיהו שני טפחים ומשהו אורך מהיקפו בתוך י', מאמצעו לכאן טפח, ומאמצעו לכאן טפח ועוד

17. ראה תמים דעים להראב"ד בעל ההשגות סימן רכ"ג, המפרש בצורה דומה "...שיהיה בהיקפו כ"ד רצה לומר בהערכתו ברבוע, והוא מלשון ערך והיקש... כאלו אמר ברבועו או בתשבורתו" וע"ש.
18. תוס' עירובין נז., סוכה ח. ד"ה "כל אמתא ברבוע" מגיעים למסקנה שחסרים באלכסון 1/50 ואולם במידות המדויקות חסר בערך 1/71.5, וראה גר"א שע"ב, י"ב על מידת האלכסון שנוסף בו רבע חומש מאלכסון ד' על ד' (5.65 שלפי המידות המדויקות 5.6568).
19. הגליא מסכת מסביר שבהו"א בגמ' משתמש רש"י בלשון "החוט המקיף" ואלו במסקנת הגמ' "מעגל המקיפו סביב" הכוונה לשטח כ"ד המקיף רבוע ד' על ד'.

משהו – משום דכי מרבעינן ליה ומדלינן ליה מיניה שני טפחים מן ההיקף עגול שבין קרן לקרן לכל צד דסתמינן להו ומוקמינן לה אריבועא, ונמצא אותו משהו הנשאר בסוף י' הוא על פני רוחב החלון, כדאמר לקמן רבועא מגו עיגולא פלגא בעית לדלויי כלומר חצי המידה הנותרת בריבוע ריבה העיגול עליו והיקף המרובע ט"ז, נמצא העיגול רבה עליו ח', הרי ב' לכל צד". והסבר דבריו: אם נפחית משטח העיגול את שטח הריבוע ד' על ד' נקבל 24-16=8, המתחלק לארבעת הצדדים, כך ששארית העיגול בכל צד היא 2 טפחים רבועים (ראה ציור). ולכן אם שני טפחים **ומשהו** (כל שהוא) שטח בתוך י' ממילא הצלע התחתונה בתוך י' טפחים[20].

הסבר דומה מסביר הגליא מסכת בסוגית סוכה עגולה. הגמ' אומרת "אמר ר' יוחנן סוכה העשויה ככבשן, אם יש בהיקפה כדי לישב **בה** כ"ד בני אדם כשירה, ואם לאו פסולה" וכו'. לכאורה המילה בה מיותרת, אלא שהכוונה אם יש בה – בהיקפה כל כך עד שיש בשטחה כ"ד אמות כשירה.

לסיכום

ר' יוחנן ודייני דקיסרי דברו על שטח העיגול ולא על החוט המקיף. ר' יוחנן דבר בעיגול להורות שאריך וקטין לא מהני. מכיון שלהגיע לשטח בצורה מדויקת ע"י אלכסון לא ניתן, מציעים דייני דקיסרי דרכים חילופיות או הפחתת רבע מהריבוע החוסם, או הוספת חצי שטח מהריבוע החסום. לכן שטח הריבוע הגדול 32, רבוע דנפיק מגו עיגולא פלגא (דחיצון) – מכאן שטח הריבוע הפנימי 16 טפחים, ושטח העיגול – עיגולא דנפיק מגו רבועא רבעא – שטח העיגול פחות רבע הריבוע החיצון 24 טפחים ($\sqrt{2}\times2)^2\times3=24$).

דחית הגמ' "ולא היא דהא קחזינן דלא הוי כוליה האי"

לדברי דייני דקיסרי (לפי ההסבר שהובא לעיל) קשה, בזמן שהם מדקדקים כל כך באורך האלכסון ובמידת $\sqrt{2}$, (שחסר במידות חז"ל 0.014), הרי שבמידת π, נקטו בכלל המקובל "כל שיש ברוחבו טפח, יש בהיקפו שלושה טפחים", וכבר התוס'[21] כתבו "וקשיא דאין החשבון מדוקדק לפי חכמי המידות". והרמב"ם בפירושו למשנה כותב[22]: "יש לך לדעת כי יחוס אלכסון העגולה אל המסובב אותה, בלי ידוע ואי אפשר לדבר בו לעולם באמת"... "ודרך המופת בזה הקרוב אשר עליו סומכים חכמי החוכמות הלימודיות, הוא יחוס האחד לשלושה ושביעית (3.14286), ולפי שזה לא יושג לעולם, אלא בקירוב לקחו הם הגדול (אמות שלמות), ואמרו כל שיש בהיקפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח והסתפקו בזה בכל המדידות שהוצרכו אליו מן המדידה בתורה". אם נדקדק בערך ה π הרי שהריבוע המוכל בשטח מעגל של כ"ד אמות

20. וכך גם ב"תמים דעים" לראב"ד סימן רכ"ג.
21. עירובין יד. ד"ה "והאיכא משהו".
22. פרוש המשניות לרמב"ם עירובין יג: ד"ה "היתה של קש". לשון דומה תפא"י אהלות שם "גם אותן שבעיות אינן רק בקירוב".

רבועות, קטן מ־ד' על ד'[23], ולא כפי שניסו ללמוד דייני דקיסרי. (ואם אנו לא מדקדקים בערך ה־π, אין לדקדק בערך האלכסון שהרי האי דיוק בערך ה־π גדול הרבה יותר (1/25 $\pi-3\sqrt{3}=0.047$) מול 1/70).

כאן מתפרשת מסקנת הגמ' בסוכה "ולא היא" וכו', ר' יוחנן לומד שהיחס בין המקיף והקוטר נלמד מים של שלמה לדברי הגמ' "כל שיש לו שלושה טפחים יש לו רוחב טפח, מנא הני מילי א"ר יוחנן אמר קרא "ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב... וקו שלושים באמה יסוב אותו סביב" וכו'. ליחס זה כיון בסוגית סוכה, וליחס זה כיונו דייני דקיסרי (שהרי יחס זה מופיע כבר במשנה). ואולם לפי האמת כלל זה אינו מדויק, ובשטח של 24 טפחים לא נמצא ריבוע של 4 על 4.

ההבדל בין סוגית חלון לסוכה

מסקנת הגמ' "ולא היא" מופיעה בסוכה ולא בחלון על דרך המגיד משנה בדין קורה. המשנה בעירובין יג: דנה בקורה המכשירה מבוי לטלטל בו, ואומרת "היתה (הקורה) עגולה – רואין אותה כאילו היא מרובעת, וכל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח". ואומר הרב המגיד[24] "...ודע שמה שאמרו אם היה היקפה ג' יש בה רוחב טפח, אינו מדוקדק בחשבון, אלא פחות מטפח היא כחלק הכ"ב על דרך הקירוב. **ולא דקדקו בשל דבריהם, והקילו בו'**.

בסוכה שהיא דאורייתא – מסיק הש"ס לאסוקי לסתור ולהודיע שהכלל של "כל שיש בהיקפו ג' יש בו רוחב טפח" אינו מדויק, אבל בסוגית חלון דהוה דרבנן לא מסיק הש"ס את הכלל "ולא היא", דבדבריהם הקילו.

הרמב"ם שדרכו להביא את הדין המבואר בש"ס כתב בהל' סוכה "סוכה עגולה אם יש בהיקפה כ"ד לרבע בה ז' על ז' ...כשרה", מכיון שסוכה דאורייתא. בהל' עירובין כתב "היה חלון עגול, אם יש בו כדי לרבע בו ד' על ד' הרי הוא כמרובע" וכו', כדי ללמד את עיקר כוונתו של ר' יוחנן, שאריך וקטין כמאן דליתא. ואולם בדין קורה עגולה כתב לפי הכלל של כל שבהיקפו ג', יש ברוחבו טפח, כאמור לעיל.

דרך נוספת בהסבר דברי דייני דקיסרי

אבי מורי הכ"מ פירש את דברי ר' יוחנן המדבר בהיקף המעגל, כפשטם של דברים. ואולם דייני דקיסרי דברו על שטח, והתבססו על מאמר חז"ל במשנה "כל שיש בהיקפו שלשה טפחים, יש בו רוחב טפח".

והסבר דבריהם הוא כך: שטח העיגול הפנימי "עיגולא דנפיק מגו רבועא – רבעא", כלומר שתמדוד את שטח העיגול הפנימי הורד רבע משטח הריבוע.

23. לפי החשבון המדויק אם $\pi r^2=24$, הרי הרדיוס = 2.764, הקוטר =5.5279 ומכאן שצלע הריבוע: $\sqrt{2}=3.9088$ / 5.5279 הקטן מ־4.
24. רמב"ם פרק י"ז הל' כ"ו.

אם שטח הריבוע a^2, אזי $r=\frac{1}{2}a$, ושטח העיגול (כש $\pi=3$) הוא: $3\times(\frac{1}{2}a)^2=\frac{3}{4}a^2$ "ריבוע דנפיק מגו עיגולא פלגא" – לשטח העיגול החיצון הוסף חצי משטח הריבוע. הקוטר בעיגול החיצון הוא $\sqrt{2}a$, הרדיוס $\frac{1}{2}\sqrt{2}a$, ולכן השטח הוא: $3\times(\frac{1}{2}\sqrt{2}a)^2=1\frac{1}{2}a^2$.

נראה שהמקור להבנה המוטעת של הסתמא דגמ' בדברי דייני דקיסרי היא בכך שהמשפט הראשון של רבנן דקיסרי "עיגולא דנפיק מגו ריבוע – רבעא' נכון לא רק בשטח, אלא גם בהיקף[25], (היקף הריבוע הוא $4a$, והיקף העיגול $3a$ (לפי $\pi=3$), דהיינו רבע פחות), הגמ' חשבה איפה, שכשם שהמשפט הראשון אודות העיגול הפנימי נכון הן לגבי שטח, והן לגבי היקף – כך גם המשפט השני, אודות העיגול החיצון – **ולא היא**, שהיקף החיצון הוא: $\sqrt{2}\times 3a=4.25$ ולא $6a$.

להלכה

קיימות שתי שיטות ראשונים ביחס למידות בהלכה.

התשב"ץ[26] מביא תוס' בעירובין יד. (שלא נמצא בתוס' לפנינו[27]). התוס' שואלים "תימה מה שייך למיבעי מנה"מ (שאלת הגמ' שם) בדבר שאדם יכול לעמוד עליו, יביאו דבר שהוא רחב טפח ונמדוד ההיקף?" ועונה התוס' "ונראה שלפי שאין הדבר מכוון דטפי ודאי הוא, משום הכי קא בעי מנא לך מקרא דלא דייקא בההוא פורתא... ואע"ג דהוי טפי פורתא, קרא לא דייק בהכי ומהתם ילפי רבנן דלא למידק". שיטה זו האפשרות הראשונה בתשב"ץ, אומרת "שלא נעלמה האמת מאנשי האמת כי הם אנשי אמת מקבלי האמת מאלוקי האמת", ולא חששו חכמים לדקדק אפי' כשהוא לקולא,... "שקבלתן כך היתה ללכת ע"פ דרכים אלו, ואע"פ שיש בהם קירוב, דהא שיעורין הלכה למשה מסיני הם... ושמא כך נמסרה להם הלכה, שיתנהגו על עיקרים אלו אע"פ שיש בהם קירוב, כאלו הם מדוקדקים ויש סמך בזה מים שעשה שלמה, והלך בו הכתוב על דרך הקירוב"[28].

25. באופן דומה הבין את הסתמא דגמ' גם ר' גבריאל הירש בהערות לפירושו "אור נוגה" הערה ג' (פירוש על ספר השם לראב"ע שער שישי, פיורדא תקצ"ד) "ומסדר הש"ס נתן מקום לדברי דייני דקיסרי, בעבור שדבריהם אמת לענין השטח... ואם היה דבריהם אמת גם לענין ההיקף יש כאן ישוב פשוט לדברי ר"י" וע"ש.
26. שו"ת תשב"ץ לר' שמעון בר צמח חלק א' סימן קס"ה בתחילת הדברים.
27. וראה תוס' הרא"ש עירובין יד. המביא לשון דומה ללא סיום הדברים וראה תפארת ישראל אהלות פ' י"ב שם ז"ל "...ובזה נראה לי לישב מה דאמרינן ה"מ דכשיש ברחבו טפח ויליף מים של שלמה. וקשה למה לי קרא והרי הדבר נראה לעינים... אלא שהש"ס הכי קא משמע לן מנא לן דאע"ג שהוא קצת **יותר** חשבינן ליה כך" וע"ש. וכך ערוך השולחן יו"ד ל' י"ג ע"ש.
28. נראה שגם רש"י סוכה ח. ד"ה מכדי רומז לדברים "כשאתה מודד אלכסון שלהם, אתה מוצא לכל אמה שבריבוע תוספת שני חומשין, שכן שערו חכמים. והרמב"ם בפרוש המשנה בעירובין "הסתפקו בזה בכל המדידות שהוצרכו אליו מן המדידה בתורה. ראה תפא"י הערה 27.

השיטה השניה לבעל "המשיכה והתשבורת"[29] אומרת שרבותינו "זלזלו" ולא דייקו בחשבון זה שהקירוב מביא לידי חומרה בלבד, כגון בתחום השבת או זריעת כלאים, ולא לידי קולא ואינו מזיק לשום אדם בממונו[30]. אומנם כבר התשב"ץ כותב שהמידות אינם רק לקולא כגון דין קורה לעירוב חצרות, ודיני חציצת עמוד לטומאה וטהרה. ואולם כותב התשב"ץ בדרך השניה שמביא "שנשאו ונתנו בזה על עיקרים אלו, עשו לקרב ההבנה אל התלמידים, לפי שלעולם ישנה אדם לחבירו בדרך קצרה, אבל לענין מעשה יש לנו לדקדק הענין ע"פ הדקדוק האמיתי ומסרוהו לחכמים יודעי השעורים, נמצא כי ההלכה מסורה לתלמידים מתחילים **והמעשה** מסור אל החכמים לדקדקו על פי האמת, וזה הדרך ישר בעיני לתיקון הדברים"...

השו"ע בפסקיו המתיחסים למידות כותב את לשון הרמב"ם.

בדין קורה כותב השו"ע או"ח שס"ג, י"ט "אם היתה הקורה עגולה, צריך שיהיה בהיקפה ג' טפחים שאז יש ברחבה טפח".

בהלכות עירובין המתיחסות לסוגית חלון השו"ע לא מזכיר דין חלון עגול, ואולם בהל' סוכה תרל"ד, ב' פוסק השו"ע בלשון הרמב"ם "אם היא עגולה צריך שיהיה בה כדי לרבע ז' על ז'". וכך בדין כוורת (הל' שבת שמ"ה, ו') "או כוורת אם יש בו לרבע ארבעה על ארבעה והוא גבוה י' הוי רשות היחיד".

ואולם אם במבט ראשון נראית סברת הגליא מסכת שהשו"ע נקט לשון הרמב"ם על מנת להורות לחומרה (וכיון שהמידות אינם מדויקות כתב לשון אם יש לרבע), הרי שבעיון בדברי הבית יוסף בדיני סוכה[31] כותב מרן יוסף קארו זצ"ל (טור תרל"ד) "סוכה שיש בה כדי לרבע ז' על ז' סגי **ושעורה כ"ט טפחים ושני חומשין** על כ"ט טפחים ושני חומשין דכל טפח ברבוע טפח ותרי חומשי באלכסונה, נמצא שז'ט דמשך סוכה הם י"ט נקי חומשא **דכל שבעוביו טפח בהיקפו ג' טפחים**, נמצא שדבר עגול שיש בו כ"ט ושני חומשין על כ"ט ושני חומשין, יש בו כדי לרבע ז' על ז' מצגמצמות". ולדבריו הסכים הדרכי משה וכותב "...ודבר פשוט הוא זה". ודברים אלו הם בדין דאורייתא (אם לא שנאמר שדין ז' על ז' אומדנת חז"ל לראשו רובו ושולחנו).

המשנה ברורה בדיני חלון (שע"ב, ל') כותב את לשון הרמב"ם "ואם החלון עגול, אם יש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים הרי הוא כמרובע". לגבי מקצתו בתוך י' כותב... "אלא צריך לצמצם שמקום שמתחיל החלון להיות ד' טפחים, יהיה קצתו בתוך י'".

אולם בשער הציון (י"ח) כותב בעל המשנ"ב "ושעור היקף עיגולו הוא ששה עשר טפחים וארבעה חומשי טפח דבשעור זה יש השעור של ד' טפחים על ד' טפחים

29. לר' אברהם בר חיא נשיא, בן דורו של הר"י מיגש.
30. וכך בחינוך מצוה רנ"ח (ר"ס במהד' שעוועל) מידות ומשק' "וכיוצא בכללים אלו שלא אמרז"ל על כיוון גמור כי אם בקירוב" ע"ש.
31. וכבר הביא את לשון הב"י הט"ז על אתר וע"ש.

מרובעים[32], ואף דבאמת לפי מה שכתבו התוס' בסוכה ח. "דמה שאמרו כל אמתא וכו'" אין החשבון מדוקדק כל כך".

בהלכות סוכה כותב המשנ"ב (ס"ק ד') "והחוט הסובב כ"ט טפחים ושני חומשין נוכל לרבע בתוכה ז' על ז'"..., ומוסיף בשער הציון (ס"ק ד') "ובכל מרובע יש באלכסונו שני חומשין יותר, וע"כ אלכסונו של שבעה טפחים הוא עשרה טפחים פחות חומש, וכל שיש ברוחבו טפח יש בהיקפו ג' טפחים, נמצא כ"ט טפחים ושני חומשין", ושולח השעה"צ לפירוש המשניות לרמב"ם פרק קמא דעירובין (הובא לעיל), שם מציין הרמב"ם "שיחוס האלכסון העגולה אל המסובב אותה בלי ידוע".

מכל הנ"ל נראה לענ"ד שהמשנ"ב פוסק כדרך הראשונה בתשב"ץ, שגם בהלכות סוכה דאורייתא פסק לפי שיעורי חז"ל, ולא כדקדוק חכמי המידות. וכך פוסק הערוך השולחן יו"ד ל' ..."אף שאין החשבון מדוקדק כל כך לפי חכמי המדות מ"מ התורה גזרה למדוד באופן זה...".

ואולם אני איני אלא תלמיד מתחיל וכבר כתב התשב"ץ שההלכה (לדקדוק ופלפול) מסורה לתלמידים, והמעשה מסור אל החכמים לדקדקו על פי האמת.

32. והמגן אברהם על אתר "אם החלון עגול צריך שיהא בהיקפו שבסר נקי חומשא ויהא ד' חומשין ומשהוא בתוך י' כדי שיהיה המרובע תוך י' כזה" (ראה שם ציור).

Dedicated in memory of my brother ז"ל
הבחור אהרון יהושע בן יהושע אפרים משה
Mrs Flora Frank
Edgware Middx England

הרב אלחנן סמט

מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה
בירור שיטת הרי"ף והרמב"ם

משנה כח, א: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. אמרו להם ב"ה לב"ש: לא כך היה מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר. אמרו להם ב"ש משם ראיה, אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך.

גמרא ג,א: אמר רב שמואל בר יצחק: הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. ...ב"ש היא ולא תזוז מינה. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: ממאי דב"ש וב"ה בסוכה קטנה פליגי, דלמא בסוכה גדולה פליגי וכגון דיתיב אפומא דמטולתא ושולחנו בתוך הבית, דב"ש סברי גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו וב"ה סברי לא גזרינן. ודיקא נמי, דקתני 'מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין' ואם איתא "מחזקת" "ואינה מחזקת" מיבעי ליה. ובסוכה קטנה לא פליגי? והתניא... אמר מר זוטרא: מתניתין נמי דיקא מדקתני 'ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין', ואם איתא 'ב"ש אומרים לא יצא וב"ה אומרים יצא' מיבעי ליה. ואלא קשיא 'מי שהיה', לעולם בתרתי פליגי: בסוכה קטנה, ופליגי בסוכה גדולה, וחסורי מיחסרא והכי קתני: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש אומרים לא יצא וב"ה אומרים יצא, ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד, ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין.

גמרא ז, ב: אמר אביי: רבי ור' יאשיה ורבי יהודה ורבי שמעון ורבן גמליאל ובית שמאי ורבי אליעזר ואחרים, כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה... בית שמאי דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין...

מסקנת הסוגיא בדף ג, א, עפ"י דיוקים סותרים בלשון המשנה שבדף כח, א היא, שמשנה זו מכילה שתי מחלוקות בין ב"ש וב"ה, בסוכה גדולה (להלן: ס"ג) ובסוכה קטנה(=ס"ק). טעם המחלוקת בס"ג נתפרש באתקפתא של רב נחמן "ב"ש סברי גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו וב"ה סברי לא גזרינן", אך לא נתפרשה הלכה במחלוקת זו. מאידך, נתפרשה ההלכה במחלוקת בס"ק כב"ש ("אמר רב שמואל בר יצחק... ב"ש היא ולא תזוז מינה") אולם לא נתפרש טעמם של החולקים.

מוסכם על דעת כל הראשונים לפסוק בס"ק כב"ש עפ"י קביעת ההלכה המפורשת של רב שמואל בר יצחק. וזאת, על אף שאביי העמיד דעתם זו של ב"ש

ב'שיטה' הסוברת כי 'סוכה דירת קבע בעינן' ואין הלכה כשיטה ו'סוכה דירת ארעי בעינן', אעפ"י כן נתנו הראשונים טעמים שונים מדוע בכ"ז הלכה כב"ש בס"ק.

הנ"מ העיקרית בין הטעמים השונים הללו, שניתנו לפסק ההלכה כב"ש בס"ק, היא מה יהא הדין בס"ג: האם גם בס"ג יש לפסוק כב"ש, אף שהדבר לא נזכר בגמרא, או שבס"ג הלכה כב"ה כמו בכל מחלוקת ב"ש וב"ה שבה לא נאמר מפורש שהלכה כב"ש. כאמור, תלו הראשונים את פסקם בשאלה זו, בהסבר שנתן כל אחד מהם לדין בס"ק כב"ש.

א. שיטת הרי"ף

לאחר הביאו את דברי אביי כלשונם (ג,א־ג,ב בדפי הרי"ף) מסיים הרי"ף:

> "אע"ג דקיימא לן דכל כי האי גוונא שטה היא, ולית הלכתא כחד מינייהו, הכא איכא תרתי מינייהו דהלכתא נינהו. חדא, העושה סוכתו מכין צריף... ואידך, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דקיימא לן דהלכתא בהא כב"ש. ולאו טעמייהו דב"ש משום דבעינן דירת קבע, אלא טעמייהו משום דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו."

היוצא מדבריו הוא, שאביי ורב שמואל בר יצחק אכן חולקים אם לפסוק כב"ש בס"ק. אביי העמיד את דברי ב"ש ב'שיטה', משום שסבר שטעם המחלוקת בס"ק הוא אם בעינן דירת קבע. וכיון שהעקרון 'דירת קבע' נדחה מהלכה, גם דעת ב"ש נדחתה ע"י אביי מהלכה. אולם מדברי רב שמואל בר יצחק שפוסק כב"ש, מוכח שסובר שטעמם של ב"ש אינו משום דירת קבע, אלא ודאי טעמם משום אותו טעם המוזכר בגמרא ביחס לס"ג שמא ימשך אחר שולחנו. ואף שהדבר אינו מפורש בש"ס, מחזקת מסקנת הסוגיא, המאחדת את שתי המחלוקות בין ב"ש וב"ה במשנה אחת ואף במשפט אחד, הנחה זו.

התוצאה מפסק זה של הרי"ף, ויותר מכך מנימוקו, היא פסקו האחר בעניין ס"ג. לאחר הביאו את סוגיית הגמ' ג, א ואת מסקנתה כי בתרתי פליגי (הרי"ף מביאה בפרק שני, על המשנה בדף כ"ח. יב, ב-יג, א בדפי הרי"ף.), הוא מסיים:

> "והלכה כב"ש בתרוייהו דחד טעמא נינהו".

וכוונתו: טעמן המשותף של שתי המחלוקות הוא אם גוזרים שמא ימשך אחר שולחנו אם לאו. וכיון שבס"ק פסקנו (עפ"י רב שמואל בר יצחק) שגוזרים כב"ש, ממילא תהא הלכה כב"ש גם בס"ג מאותו הטעם.

התאמת הרי"ף לסוגיית הירושלמי

שני אחרונים, בעל קרבן־העדה ור"ח בן־עטר בראשון־לציון, ציינו כי מן הירושלמי פ"ב ה"ח נראה ברור שפסקו כב"ש בס"ג:

"אמר רבי זעורא רב חונה בשם רב: הלכה כבית שמאי. רבי ירמיה רבי

שמואל רב רב יצחק בשם רב: ממה שסילקו בית שמאי לבית הלל הדא אמרה הלכה כדבריהן".

והכוונה: ממה שסילקו ב"ש לב"ה בתשובתם, ואמרו להם במשנה 'אף הן אמרו לו אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך' ולא השיבו להם ב"ה דבר, ש"מ דהלכה כב"ש.

וכתב בשיירי הקרבן שם:

"מכאן מוכח כדברי הרי"ף שהלכתא כב"ש אפי' בס"ג, דהא ר' יוחנן בן החורנית ודאי בס"ג הוי יתיב, דאם לא כן הו"ל לב"ה לומר: 'ומצאוהו שהיה יושב בסוכה קטנה שאין בה אלא כדי ראשו ורובו', דהא מסיק בבבלי דף ג' דבתרתי פליגי, ועלה קאמר רב (בירושלמי) דהלכתא כב"ש מדלא סילקו להו ב"ה. א"כ ש"מ דאף בסוכה גדולה הלכה כב"ש וכדעת הרי"ף"[1].

יש להוסיף על דבריו כי אכן מתחילת דברי הירושלמי על המשנה שם, נראה כי המשנה הובנה כמדברת בס"ג (כדברי רב נחמן בבבלי וכפי שמוכח מן המעשה בר"י בן החורנית), אולם אף הירושלמי הכניס לתוך המשנה משמעות נוספת, שנחלקו אף בס"ק. וזאת לא בדרך 'חסורי מחסרא' כבבלי, אלא כפירוש בתוך דברי המשנה. וכך הם דבריו:

"לא סוף דבר שולחנו, אלא אפילו כדי שולחנו כמה הוא כדי שולחנו – טפח[2]."

נראה עתה מי הם הפוסקים כב"ש בכל אחד מן התלמודים: בירושלמי, שתי המסורות הפוסקות כב"ש הן בשמו של רב כמקור ראשון[3], הראשונה היא של ר' זעירה בשם **רב הונא** בשם רב, והשניה היא של ר' ירמיה בשם **רב שמואל בר רב יצחק** בשם רב.

1. וכך הוכיח דבר זה גם בראשון־לציון לסוכה ג,א. על דבריהם יש להוסיף, שאף דברי זקני ב"ש מוכיחים כן: 'לא קיימת מצות סוכה מימיך' מקביל לביטוי 'לא יצא', שכדברי גמרתנו הוא המתאים לס"ג. בשיירי־הקרבן הוסיף, שאף מדברי הר"ן על המשנה בדף כ"ח (וכך גם שם בריטב"א) מוכח שהבין את המעשה בר"י בן החורנית שהוא בס"ג (וכן מוכח מן התוס' ג,א דאמר בסופו). וסיים "ולא ידעתי למה לא הביא הרמב"ן ז"ל (במלחמות) דברי הירושלמי לסיוע לדעת הרי"ף".
2. פירוש הדברים נראה: לא סוף דבר שב"ש דורשים שולחן בפעל (דהיינו: שבס"ג יאכל אדם מע"ג שולחן שבסוכה, ולא מע"ג שולחן שבבית), אלא אפילו כשאינו אוכל כלל מע"ג שולחן, דורשים ב"ש שיהא בסוכה 'כדי שולחנו' – טפח, נוסף על ראשו ורובו שהוא אמה על אמה. במילים אחרות: ב"ש לא דברו רק על דרך הישיבה בס"ג, אלא דרשו גם שטח מינימום לס"ק שיהא בה כדי שולחנו. (וכעין זה בפני משה).
3. שמו של רב לא נזכר כלל בבבלי בסוגיתנו, אולם נזכר בסוגיא קודמת ב,ב בעניין קרוב: "**אמר רב הונא אמר רב**, מחלוקת (ר' יהודה וחכמים במשנה) בשאין בה אלא ד' אמות על ד' אמות, אבל יש בה יותר מד"א על ד"א, אפילו למעלה מכ' אמה כשרה". ובהמשך: "אמר רב חנן בר רבה **אמר רב**: מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו.

והנה, **רב שמואל בר יצחק** הוא הפוסק כב"ש גם בבבלי, אלא שבשני כת"י ובשורה שלמה של גאונים וראשונים[4], הגירסא היא שהוא מוסר הלכה זו **בשם רב הונא**[5]. כיון שרב הונא הוא תלמיד מובהק של רב, מתקבל על הדעת שלפנינו מסורת אחת בשני התלמודים, לפסוק כב"ש עפ"י רב[3].

אולם בבבלי ברור שרב שמואל בר יצחק ורב הונא פסקו כב"ש בס"ק: 'הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו', ואילו בירושלמי, הוכיחו האחרונים שהובאו לעיל, שרב שמואל בר יצחק בשם רב פסק כב"ש בס"ג?

לפיכך נראה, שכאשר נפסקה הלכה כב"ש במשנה (ע"י רב ותלמידיו), לא הבחינו האמוראים הללו בין שתי המחלוקות שבמשנה, אלא פסקו בשתיהן כב"ש, כיון 'דחד טעמא נינהו', כדברי הרי"ף![6]

ההולכים בשיטת הרי"ף

למרות שעל פסקו של הרי"ף בס"ג רבו הראשונים החולקים, שפסקו כב"ה (ובפרק הבא נברר זאת), העידו כמה ראשונים כי פסקו מתאים עם פסקי רוב הגאונים שקדמוהו[7], ואף הר"ח פסק כן[8].

אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו שולחנו אפי' למעלה מכ' אמה כשרה". (ורש"י מעיר: 'אמוראי נינהו ואליבא דרב'). על היחס בין שתי המימרות הללו אומרת הגמרא: "נימא בהכשר סוכה קמיפלגי, דמר סבר הכשר סוכה בד"א ומר סבר הכשר סוכה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו? **לא, דכ"ע הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו**, והכא בהא קמיפלגי: דמר סבר במחזקת ראשו ורובו ושולחנו עד ד"א פליגי, אבל יותר מד"א ד"ה כשרה".

והנה, אפשר שהגמ' קבעה במסקנה "דכ"ע הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו" ולא הסכימה לזהות את דעת רב הונא בשם רב עם שיטת רבי המצריך ד"א, משום שידעה שרב הונא ורב פוסקים כב"ש!

4. בדק"ס אות ח כתב שכך הגירסא בכת"י מינכן וברלין, וכן גרסו: בה"ג, סדר רב עמרם גאון, רי"ף כת"י, בעה"מ, בעל היראים, פסקי רי"ד, רא"ש. יש להוסיף על דבריו שאף הר"ח גרס 'רב הונא' בסוגייתנו.

5. בערל"נ ב,ב ד"ה 'דמר סבר הכשר סוכה בד"א' דחה גירסא זו "דא"כ היכי הוי רצה לומר מר סבר הכשר סוכה בד"א, הרי זה הוא רב הונא, שאמר בפירוש להך גירסא כדי ראשו ורובו ושולחנו?" ובדק"ס אות ח כתב שא"א לבטל כל כך הרבה עדים לגירסא זו. תירוצו הראשון לשאלת הערל"נ "דרב הונא לעיל (ב,ב) אליבא דרב קאמר, וליה לא סבירא ליה דבמחזקת ראשו ורובו שולחנו סגי", בלתי אפשרי עפ"י הירושלמי, שם פוסק רב הונא בשם רב כב"ש בסתם. והנכון הוא כתירוצו השני ש"סלקא דעתך בעלמא הוא דהוה בעי למימר הכי" וכעין מה שכתבנו בהערה 3, שעל כן חזרה בה הגמרא מכך.

6. מסקנה זו מהשוואת סוגיות הבבלי והירושלמי, המחזקת את שיטת הרי"ף הן במה שפסק והן בטעמו של פסק זה, היא שלא כמסקנה שהסיק בראשון־לציון מהשוואת התלמודים. לדעתו אמנם "סלקא לן פסקא כב"ש בתרוייהו בראיה ברורה" אולם "לית אנן צריכין למה שנדחק הרי"ף" בטעמו של דבר. הוא מסיק מן ההשוואה, שס"ק פסולה דאור' לב"ש בלא קשר לגזירה, ולענ"ד אין הכרח בדבריו.

7. באוצה"ג בתחילת המסכת, נאספו העדויות מדברי הראשונים: הרמב"ן במלחמות מעיד כי 'גדולי הגאונים כך פסקו' והמאירי כתב כי זו דעת 'גאוני הראשונים'. הרב המגיד כתב

אחרי הרי"ף הודו לפסקו זה ראשונים רבים: הרמב"ם (סוכה ו,ח) הראב"ד (בהשגותיו ג,ב בדפי הרי"ף) הרמב"ן במלחמות (שם) הריטב"א (בחידושיו (ג,א) וכך גם נפסק בשו"ע (תרל"ד,ד).

ב. קושיות הראשונים על הרי"ף

הראשונים הרבו להקשות על פסק הרי"ף בס'ג כב"ש, ועל נימוקו. יש מהם שחלקו עליו לדינא מחמת הקושיות שהעלו, ויש מהם שעל אף קושיותיהם לא נטו מפסקו זה.

א. הציר שעליו נסבו רוב קושיותיהם הוא שהטעם 'שמא ימשך אחר שולחנו', לא נאמר בגמר' אלא בס'ג ולא הוזכר בס'ק. ולכן אין הכרח לפרש כן, אלא יתכן טעם אחר בדעת ב"ש בס'ק. הטעם הרווח בדברי כמה ראשונים הוא 'משום דלא חזיא לדירה' ו'אפילו לדירת עראי לא חזיא' והויא דירה סרוחה. יש שפירשו כך את כוונת אביי, ויש שכתבו שאמנם אין זו דעת אביי אלא דעת רב שמואל בר יצחק החולק עליו. כיון שכך, אין בסיס יותר לפסק הרי"ף בס'ג כב"ש, דהא טעמא לחוד והא טעמא לחוד. העובדה שנפסקה הלכה כב"ש בס'ק אינה משנה כלום ביחס לס'ג, שהיא מחלוקת אחרת ומטעם שונה, וממילא חוזר הכלל הרגיל שהלכה כב"ה[9].

ב. דבר זה, שטעמו של רב שמואל בר יצחק בס'ק איננו משום גזירה שמא ימשך, הוכיח החזו"א מפשט הסוגיא בדף ג,א. וכך הם דבריו (סוכה סי' ק"נ):

"מדמפרש (רב נחמן באתקפתא דידיה) טעמא בס'ג משום גזירה, "משמע דבס"ק בעינן למפסל מטעמא אחרינא'.

דהיינו: רק בהתקפתו על דברי רב שמואל בר יצחק נתחדש ע"י רב נחמן הפירוש במשנה שבס'ג פליגי ומטעם גזירה שמא ימשך. משמע שרב שמואל בר יצחק עצמו, שהבין את המחלוקת במשנה ביחס לס"ק = פירש מחלוקת זו מטעם אחר. (ושם הציע החזו"א תירוץ לקושיה זו, אלא שהוא עצמו רואה בו דוחק).

ג. עוד הקשו הראשונים, אף לטעמו של הרי"ף עצמו ששתי המחלוקות הן בעניין הגזירה שמא ימשך, איכא למימר שיותר שייך לגזור כך בס'ק שאי־אפשר למשוך שולחנו אצלו, ממה שיש לגזור בס'ג. ושוב חוזרת הטענה: רק בס'ק הוזכר בגמ'

שהוא דעת 'רוב הגאונים'. אף הרי"ץ גיאת, בן דורו של הרי"ף, מעיד כי 'רובא דרשוותא' סברי כן.

מאידך כותב בעל העיטור כי רבנו נחשון פסק בס"ג כב"ה, וכן העידו הריטב"א ורבנו מנוח כי 'מקצת הגאונים' 'ויש מן הגאונים' כך פסקו. דעת רב עמרם גאון בסידורו — אינה חד משמעית.

8. כך כתב הראב"ד בהשגות על בעה"מ (ג, ב בדפי הרי"ף). לשון ר"ח אצלנו: "ותריצנא בתרתי פליגי בגדולה וקטנה... וקיי"ל כב"ש".

9. בסגנונות שונים הקשו מעין זאת וחלקו על הר"ף: בעה"מ (ג,ב ברפי הרי"ף). העיטור (הלכות סוכה חלק שני עמ' 156) המכתם, בעל־ההשלמה, המאירי, הרא"ה, הרא"ש סי' א', הר"ן (ד,א ויג,א בדפי הרי"ף).

שהלכה כב"ש, אבל בגדולה שיש פחות סברא לגזור שמא ימשך, ולא נאמר בגמ' שהלכה כב"ש, חוזר הכלל שהלכה כב"ה[10].

להגנת הרי"ף מפני טענה זו כתב הרמב"ן במלחמות (ד,א בדפי הרי"ף):

> "אין הכרעתנו מכרעת במחלוקתן של ב"ש וב"ה הואיל ולא מצינו בגמ' מי שהפריש בין זו לזו. אע"פ שנחלקו בשתיהן להודיעך כחן, הרי גלו דעתם שאין מפרישין ביניהם ואין לפסול זו ולהכשיר זו, אלא או שתיהן פסולות או שתיהן כשרות".

כלומר העובדה המכרעת היא ששתי המחלוקות בין ב"ש וב"ה נשנו במשנה אחת ואף במשפט אחד, ולפיכך אין להפריש ביניהן לא בטעם המחלוקות ואף לא בפסק ההלכה.

ג. האם סוכה קטנה פסולה לב"ש מדאור' או מדרבנן

מן הדיון העיקרי בראשונים בנוגע לשאלה כיצד יש לפסוק בס"ג, נובעת נ"מ גם בנוגע לס"ק: לדעת הרי"ף נראה שס"ק פסולה רק מדרבנן מטעם גזירת שמא ימשך, ולדעת החולקים עליו וסוברים שב"ש פוסלים ס"ק מטעם שאינה ראויה כלל לדירה – נראה שהיא פסולה מדאורייתא. (אולם סוכה שאינה מחזקת אף ראשו ורובו, לכ"ע פסולה דאור').

בין סוכה שפסולה הוא מדאור' לסוכה הפסולה מדרבנן יש נ"מ לדינא[11]: בשעת הדחק, שאם יחוש לגזירת חכמים לא יוכל לקיים מצות סוכה, העמידו חכמים דבריהם על דין תורה[12].

בדבר זה, שסוכה שאינה מחזקת ראשו ורבו ושולחנו פסולה רק מדרבנן לדעת הרי"ף, התקשו שני אחרונים בזמננו: בעל המשנ"ב ובעל החזו"א. בבה"ל לסי' תרל"ד ד"ה אפילו כתב:

10. כך הקשה הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ ג,ב בדפי הרי"ף, אף שלהלכה קיבל את פסק הרי"ף. אף הרמב"ן במלחמות (ד,א בדפי הרי"ף) הזכיר קושיה זו, וכתב שיש מתלמידי הרי"ף שפסקו בס"ג כב"ה מחמתה.

11. רעק"א בתוספותיו למשנה פ"ב מ"ז מעלה נ"מ זאת: בסוכה של ו' על ו' הפתוחה לסוכה גדולה, ושולחנו בגדולה, יהא הרי"ף לקולא, שכן לא שייך לגזור בו שמא ימשך, שאף אם ימשך יהא זה לסוכה כשרה, והחולקים עליו – יחמירו, שכן סוכה של ו' על ו' אינה סוכה מדאור'. אולם בשפת־אמת ג,א ד"ה הלכה, דחה דבריו שכן נראה שלדעת הרי"ף סוכה שאין בה ז' על ז' פסולה מדרבנן בכל גוונא משום לא פלוג.

12. בדף יד,ב מובאת ברייתא, ובה דעת חכמים, שבשעת סכנה מותר לסכך בנסרים של ד' טפחים הפסולים מדרבנן. ומסיק שם הריטב"א: "ושמעינן מינה שכל שפסולו מדבריהם משום גזירה, מסככין בו בשעת הסכנה שלא אפשר בכשרות". הריא"ז כותב שאף בשעת הדחק הדין כן. וכ"כ המ"א תרכ"ט סקכ"ב: "ובשעת הדחק שאין להם במה לסכך, מסככים בנסרים אפילו יש בהם ד', וה"ה בכל דבר האסור משום גזירה". ואפשר שיש לחלק בין גזירת חכמים הפוסלת סכך, לגזירה הפוסלת את הסוכה מחמת שטחה, וצ"ע.

"אכן באמת קשיא לי לדעת הרי"ף כל הני סוגיות דף ז,א ודף טז,א ועמוד ב' דמוכח שם בהדיא דמשך סוכה קטנה שבעה טפחים, ולא מישתמיט אחד מהן לומר דשיעור זה הוא רק מדרבנן, ומן התורה די בו' על ו' בשעור ראשו ורובו. וצ"ע."

ובחזו"א מס' סוכה סי' ק"נ הוכיח בדרך ישירה יותר, ששיעור ז' על ז' שהגמ' מדברת בו בעלמא, הוא דאור' בדף ז,א בסוכה העשויה כמבוי, מצריך רבי סימון ואיתימא ר' יהושע בן לוי פס ארבעה ומשהו שיעמידנו בפחות מג' טפחים סמוך לדופן, כדי שיהא שעור דופן. אולם כיון שמדובר שם אף בסוכה גדולה שהמרחק בין שתי הדפנות העשויות כמבוי גדול מז' על ז'[13], יהא די לנו בשעור דופן דאור', שכאמור לפי הרי"ף היא רק ו' טפחים, ונצריכנו בפס ג' ומשהו בפחות מג' בלבד? (שהרי בסוכה זו שהיא גדולה, יש מקום לשולחנו ואין חשש שמא ימשך).

גם בדף ד,א בדין איצטבא באמצע, בעינן שתהא ז' טפחים, אף שבש"ע נפסק כדעת רש"י שכל הסוכה כשרה, גם מחוץ לאיצטבא, מדין פסל. ודעת השו"ע היא כרי"ף בעניין ס"ג וס"ק, ואם כן די היה באיצטבא של ו' על ו' הכשרה מדאור'. (שהרי יש לו בסוכה כזו מקום לשולחנו)[14].

אף הראשונים התקשו בדבר זה בדעת הרי"ף: אם ס"ק פסולה רק מטעם הגזירה שמא ימשך, משמע שכמו בס"ג מדובר במציאות שבה הוא אוכל על שולחן הנמצא מחוץ לסוכה הקטנה. אולם אם יאכל בס"ק שאין בה כדי שולחנו, בלא חשש שימשך אחר שולחן, יצא ידי חובתו ותהא הסוכה אז כשרה. אולם אין זה משמע מן המשנה הפוסלת סוכה זו בכל גוונא ('פסולה' נאמר עליה, ולא 'לא יצא').

לקושיא זו רומז בעל המאור באומרו:

"וקאמר הרב ז"ל דטעמייהו דב"ש משום דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו - הא ליתא אלא בס"ג אבל בס"ק... (טעם אחר הוא) **שהרי אין לו שולחן בתוך הבית שימשך אחריו**".

ר"ל: הפסול של ס"ק הוא מוחלט, אף כשאין לו שולחן בתוך הבית!

אף הרא"ש הקשה מעין זאת בסי' א':

"בקטנה הלכה כב"ש... ומיירי שהוא ושולחנו בתוך הסוכה ולא שייך הכא טעמא שמא ימשך... הרב אלפסי סבר דחד טעמא לתרוייהו, ובשניהם פסק כב"ש... ואין דבריו נראין דלישנא 'שתהא מחזקת' לא משמע הכי. ועוד, מדקתני בברייתא 'רבי אומר כל סוכה שאין בה ד"א

13. הדבר נתבאר במ"ב סי' תר"ל סקט"ו ושער הציון סקי"ב.
14. אמנם לא בגמרא ולא בשו"ע נזכר שהאיצטבא צריכה שתהא ז' על ז'. בגמרא נאמר שיהא בה 'הכשר סוכה' (ורק רש"י פירש שבעה טפחים), ובשו"ע כתב 'שיעור סוכה'. בדוחק, ניתן היה לפרש, שהכונה להכשר סוכה דאור' ו' על ו'.
15. בשפת־אמת המצויין בהערה 11 דחה עפ"י הסברו ברי"ף את קושיות הראשונים הללו: "אפי' לשיטת הרי"ף דהוא משום שמא ימשך אחר שולחנו (בס"ק), מ"מ הא כתב השעור

על ד"א פסולה'... משמע דומיא דארבע אמות – שגם שולחנו בתוך הסוכה, ואפ"ה פסק ת"ק... אלמא לאו משום שמא ימשך."

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם הולך בשיטת הרי"ף, לעניין זה שפסק גם בס'ק וגם בס'ג כב"ש. אולם בעוד שאת הדין בס'ג כתב במפורש כגזירה דרבנן:

סוכה ו,ח: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית או חוץ לסוכה ואוכל, הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה, עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה, גזירה שמא ימשך אחרי שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה".

הרי את הדין בס'ק כתב בלי נימוק, ובהקשר שמתוכו מתברר בוודאות שזהו דין דאור':

סוכה ד,א: "שעור הסוכה: גבהה אין פחות מעשרה טפחים ולא יתר על עשרים אמה **ורחבה אין פחות משבעה טפחים על שבעה טפחים** ... היתה פחותה מעשרה, או משבעה על שבעה, או גבוהה מעשרים אמה כל שהוא – **הרי זו פסולה**."

הנה, כולל כאן הרמב"ם דין י' טפחים וכ' אמה שהם ודאי דאור', עם דין ז' טפחים, ועל כלם כתב בשוה שהם תנאים הפוסלים הסוכה. משמע שלדעתו גם דין ז' הוא דאור', שאחרת היה לו לחלק, כדרכו במקרים מעין אלו.

דבר זה, מפורש בדבריו בהקדמה לפירוש המשנה (תרגום הרב קפאח עמ' ב):

"אמר לו ה' (למשה) 'בסוכות תשבו שבעת ימים' וגם הודיעו ה' יתעלה שסוכה זו חובת הזכרים ולא הנקבות... ולא יהא חללה פחות משבעה טפחים אורך על שבע טפחים רוחב, ולא יהא גובהה פחות מעשרה טפחים. וכאשר בא השליח עליו השלום, קבל מצוה הזו וביאורה"[16].

ז' על ז', וע"כ משום לא פלוג, נתנו חכמים שעור זה. ומטעם זה קשה לי על מ"ש הרא"ש להוכיח דלא כרי"ף... וא"נ לע"ד מטעם הנ"ל: דבפחות מז' על ז' פסול גם להרי"ף אפי' היכא דלא שייך האי טעמא."

יתכן שאף הרמב"ן הבין כך את הרי"ף, ועיין על הרמב"ן בהמשך, פרק ה סעיף א והערה 18.

16. בקרית־ספר כתב על דין שטחה של הסוכה שברמב"ם פ"ד ה"א: "ורחבה אין פחות משבעה טפחים על ז' טפחים – מדאורייתא בכלל שיעורין דהוו הלכה למשה מסיני". וכ"כ בפמ"ג סי' תרל"ד. על כך כתב בבה"ל תרל"ד ד"ה פסולה: "לא נהירא, דידוע מה שכתב הרמב"ם דבהלכה למ"מ אין בה מחלוקת, ובזה פליגי ב"ש וב"ה כדאיתא בגמרא". דברי הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש, שה' הודיע למשה את פרטי הלכות סוכה, אינם מכוונים לומר שהם הלמ"מ, ואף לא 'פירושים מקובלים', אלא שהם בגדר ביאור המצוה הכתובה בתורה, והוא התורה שבע"פ. פרטי דינים אלו יכולים להלמד באחת המדות ואף ע"י סברא.

דעת הרמב"ם נראית קשה להבנה, כיון שאם המחלוקת בס"ק היא בדאור', וכדעת החולקים על הרי"ף, ואין היא בגזירה כדעת הרי"ף, אין מקום לפסו' בס"ג כב"ש כפי שפוסק הרמב"ם, דהא טעמא לחוד והא טעמא לחוד. קושיא זו הקשה בבה"ל תרל"ד ד"ה פסולה על הפמ"ג (שם) שכתב שב"ק פסולה דאור', וס"ג ששולחנו בחוץ אסור מטעם גזירה שמא ימשך':

"ולענ"ד ארכביה אתרי רכשי... נראה שסמך בזה על לשון הרמב"ם פ"ד מהלכות סוכה ה"א (צוטט לעיל) שכלל זה (דין ס"ק) בכל פסולי דאור', ומ"מ דעתו בפ"ו ה"ח דגזרינן גם בגדולה היכי ששולחנו בתוך הבית".

אף שמצא מקור לדברי הפמ"ג, חוזרת הקושיא למקומה בהבנת הרמב"ם עצמו!

כידוע, הולך הרמב"ם בד"כ בעקבות פסקי הרי"ף. ודאי בעניין שלנו הולך הרמב"ם בעקבות הרי"ף לפסוק בס"ג כב"ש נגד הרבה דעות חולקות. לפיכך, אף שיטת הרמב"ם מצטרפת לאותם קשיים שראינו כבר ביחס לשיטת הרי"ף, ורומזת לכך שיש לברר שוב אם שיטת הרי"ף אינה יכולה להתפרש בדרכים אחרות מכפי שרגילים להבינה, כדי שתהא התאמה בינה לבין פסק הרמב"ם[17], ובינה לבין הנראה מכמה מקומות בגמ'. הנקודה המצריכה בדיקה היא: מהי דעת הרי"ף בגדר הפסול של ס"ק לב"ש, האם מדרבנן או מדאור'?

ה. דרכים אחרות בהבנת הרי"ף מהו טעמו של פסול ס"ק לב"ש ומהו גדרו

א. דעת הרמב"ן

על טענת בעה"מ נגד הרי"ף שהטעם שמא ימשך אחר שולחנו לא נאמר אלא בס"ג אבל לא בס"ק "שהרי **אין לו שולחן** בתוך הבית שימשך אחריו', עונה הרמב"ן במלחמות:

"זו אינה תשובה. דטעמא דב"ש בסוכה קטנה נמי משום הכי הוא, משום שמא יביא שולחן וימשך אחריו. וכל שכן הוא, דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו, פסולה. שאם מניחו בחוצה לה, ימשך אחר שולחנו, אפי' לישן ולשנן כדרכה ולכל מילי דסוכה, אינה סוכה. והא דפליגי בתרתי, גדולה – להודיעך כחן דב"ש. קטנה – להודיעך כחן דב"ה, ומיהו תרוייהו משום שמא ימשך".

על דבריו אלו של הרמב"ן כתב בעל המשנ"ב בשעה"צ תרל"ד ס"ק ז:

17. ר"ח בן־עטר בראשון לציון, עמד על חוסר ההתאמה בין פסק הרמב"ם לפסק הרי"ף כפי שרגילים להבינו: "ודעת הרמב"ם לא משמע דסובר כטעם הרי"ף, מדלא יהיב טעמא בדין ראשון שכתב, דבעי ז' על ז' שהוא שיעור ראשו ורובו ושולחנו, דהוי משום שמא ימשך וכו' וכתב טעם זה בסוכה גדולה". שאת הבעיה בהבנת הרמב"ם גופו, הוא פותר בהנחה, שהרמב"ם הסתמך בפסקו בס"ג כב"ש, על הירושלמי. ועיין בהערה 6.

"ודע, דמשמע מלשון המלחמות הנ"ל **דמדאור'** אינו יוצא בסוכה שמחזקת רק ראשו ורובו. ובזה היה מיושב כל המקומות שהוזכר בגמרא דשיעור סוכה הוא שבעה טפחים ולא אישתמיט בשום מקום לומר דהוא רק מדרבנן".

כוונתו בודאי למשפט זה בדברי רמב"ן: "שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה – **אינה סוכה**", שביטוי זה 'אינה סוכה', וגם ההקשר בו הוא מצוי – בתוך משפט המגדיר את הכשרה של הסוכה באופו עקרוני עפ"י אפשרות השימוש בה – משמעו הפשוט הוא, אינה סוכה מדאורייתא. מלבד משפט זה, אין עוד ראיה מדברי הרמב"ן, ואדרבא, מכמה ביטויים נראה ההיפך[18].

אולם עד שאנו דנים בהבנת לשונו של הרמב"ן, טוען בעל המשנ"ב בהמשך דבריו, כי דברים אלו שייחס לרמב"ן, אינם הולמים את לשון הרי"ף עצמו, שאת שיטתו הרי מתאמץ הרמב"ן להסביר:

"אבל א"כ יקשה לשון הרי"ף שכתב בפ"ק 'ולאו טעמייהו דב"ש וכו' אלא טעמייהו משום דגזרינן שמא ימשך', והאי עניינא דאביי הלא על סוכה קטנה קאי! וגם מה שכתב בפ"ב 'והלכה כב"ש בתרוייהו דחד טעמא נינהו'."

הבעיה היא אפוא, כיצד ליישב את לשון הרי"ף (וגם הרמב"ן במקומות שצויינו בהערה 18), שהטעם לפסול ס"ק הוא משום דגזרינן שמא ימשך, עם האפשרות שסוכה זו תהא פסולה בכל זאת מדאור'.

ב. הצעה ראשונה.

נדון לצורך זה בטעמים של ב"ה וב"ש, במחלוקתם מהו שטחה של ס"ק מדאור'. מהו המקור ממנו הגיע כל אחד מהם לניסוח שטח הסוכה? בניגוד לפרטים אחרים בהגדרת חלל הסוכה (גובה מינימום ומכסימום, מספר הדפנות) שנלמדו מפסוקים, אין לשטח הסוכה מקור בכתוב[19]. על פי לשון בעלי הדעות החולקות, נראה ברור כי

18. בתחילת דבריו כתב, שטעמא דב"ש בס"ק הוא "משום **שמא** יביא שולחן וימשך אחריו" משמע שהוא מדרבנן, ואף בסוף דבריו שבציטוט כתב: ומיהו תרוייהו משום שמא ימשך". אף הטענה העקרונית של הרמב"ן, שס"ק פסולה גם כשאוכל ופיתו בידו ואינו זקוק כלל לשולחן, או עושה בה שאר שימושים שאינם מצריכים שולחן, אפשר לפרשה שפסולה **מדרבנן** לכל השימושים הללו, משום 'שמא **יביא** שולחן וימשך אחריו'. אז, באמת אין שתי הגזירות, בס"ק ובס"ג, שוות לגמרי, אלא בס"ק הגזירה חמורה יותר ופוסלת את עצם הסוכה שאינה יכולה להכיל שולחן. מעין זו, היא תפיסת השפ"א את שיטת הרי"ף, עיין לעיל הערות 11 ו־15.

אף בסוף דבריו באותו ד"ה, כותב הרמב"ן על שמם של תלמידי הרי"ף המערערים על פסקו ואומרים: "דאע"ג דקי"ל כב"ש בס"ק **משום דשכיח למגזר שמא ימשך** אחר שולחנו מאחר שאין מקום בסוכה שימשוך את שולחנו לו, אבל בסוכה גדולה – כב"ה קי"ל, ולא גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, אלא שולחנו הוא מושך אליו".

19. לפיכך כנראה כתבו בעל הקרית־ספר והפמ"ג שהמקור הוא הלמ"מ. עיין הערה 16. אולם

שטח הסוכה הוא תוצאה של הצורך שהסוכה תהא ניתנת לשימוש באותם דברים שיש לעשותם בה. "שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה, אינה סוכה" כלשון הרמב"ן. השטח המינימלי הנדרש לאדם כדי לאכול, הוא המגדיר את הסוכה הקטנה ביותר. שטח זה קבעו חכמים עפ"י מנהגי האכילה הרווחים[20].

אולם 'אכילה כדרכה' עפ"י המנהג הרווח, היא אכילה מעל גבי שולחן, מדוע א"כ מוותרים ב"ה על השולחן? התשובה פשוטה: לדעת ב"ה יכול אדם לשבת ולאכול בסוכה מע"ג שולחן, אך אין צורך שהסוכה תכיל את השולחן, יעמיד את השולחן מבחוץ! יוצא אפוא, שסוכה המכילה את ראשו ורובו בלבד כשרה, משום שהיא מאפשרת לאכול כדרכו, אם יעמיד השולחן מבחוץ (וממילא כשרה סוכה זו בכל גונא כמובן).

אך לדעת ב"ש פתרון זה איננו אפשרי! שכן ב"ש גזרו בס"ג שהאוכל בה כששולחנו בחוץ, לא יצא ידי חובתו, גזירה שמא ימשך. כתוצאה מגזירה זו, משתנה עתה הגדרת הכשר סוכה **דאורייתא**! כי כדי שיוכל **עתה** לאכול כדרכו מע"ג שולחן מבלי לעבור על גזירת חכמים, חייב השולחן להיות בתוך הסוכה, וממילא שטח הסוכה חייב להכיל את ראשו ורובו ושולחנו.

דבר זה שגזירת חכמים יוצרת מציאות חדשה המשפיעה על הגדרת הדין תורה, יכול להיות מובן היטב על פי דברי התוס' בהסבר דברי ב"ש במשנה 'לא קיימת מצות סוכה מימיך' (ג,א סוף ד"ה דאמר לך) "**דאפילו מדאורייתא לא קיים**". שהרי לפי דעתם אף אם ירצה לעבור על גזירת חכמים ולאכול מע"ג שולחן העומד מחוץ לסוכתו הקטנה, לא קיים מצות סוכה מן התורה, א"כ אין לו אפשרות לקיימה אלא א"כ יכניס השולחן לתוך הסוכה. ברור אפוא, ששיעור המינימום לסוכה שניתן לצאת בה ידי חובה דאורייתא השתא, לאחר הגזירה, הוא ראשו ורובו ושולחנו.

אולם אף לשיטת הריטב"א והר"ן החולקים על התוס' ושפירשו את דברי ב"ש "לא קיימת מצות סוכה **כראוי וכרצון חכמים**" (ר"ן יב,ב בדפי הרי"ף למטה), יש לומר כן, שהגזירה משנה את הגדרת שטח הסוכה מדאור'. לא תהא גזירת חכמים ביחס לדרכי האכילה הראויות, פחותה ממנהגי הרשות ביחס לאכילה, שהם הקובעים כאמור את שטח הסוכה! לאחר שגזרו חכמים את גזירתם, אין דרכם של בני אדם לאכול בסוכה, אלא א"כ השולחן עמהם בסוכה, ומעתה סוכה כשרה דאור' היא זו שבני אדם יכולים לאכול בה כדרכם וכרצונם מבלי לעבור על רצון חכמים[21].

אין בכך צורך.

20. כך כתב רש"י ב,ב ד"ה ראשו ורובו: "דרך סעודתן בהסיבה היתה על מטות, ומסובין על צד שמאלם ואין אוכלין זקופין ויושבין כמונו, לפיכך הוצרך לומר ראשו ורובו"...

21. דברים אלו מתאימים לדעת ר' יהודה בבריתא כג,א הפוסל סוכה שע"ג בהמה, ופירשה הגמ' את טעמו: "אמר קרא 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' — סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה" ופירש"י: "והשתא דגזור רבנן אין עולין לה (=הגזירה שאין עולין על אילן ועל בהמה בשבת ויו"ט) נמצאת שאינה ראויה ליום ראשון". ובריטב"א שם כתב, שאף שאיסור העליה על בהמה בשבת ויו"ט הוא מדרבנן, סובר ר' יהודה "שכך דין תורה, לפסול כל סוכה שאינה ראויה לשבעה

מעתה ניתן לפרש את דברי הרי"ף בדרך זו: ס"ק פסולה לב"ש **מדאור'**, אולם לא מטעמו של אביי, שאינה דירת קבע (טעם שנדחה מהלכה), "אלא טעמייהו משום דגזרינן (בס"ג!) שמא ימשך אחר שולחנו'. היינו גזירתם של ב"ש בס"ג היא שגורמת לדין תורה בס"ק שתהא צריכה ז' על ז' לדעתם. וכן דברי הרי"ף 'דחד טעמא נינהו', משמע שרק בגלל גזירתם בס"ג, הגיעו ב"ש להגדרתם את שטח הס"ק.

מאיזה צד שיהיה, והרי היא פסולה **מן התורה**". אולם דברים אלו שכתבנו למעלה, אינם מתאימים עם דעת ר"מ שם, המכשיר סוכה שע"ג בהמה, וכמותו נשנתה המשנה בכב,ב ללא חולק. הגמ' פירשה את טעמו של ר"מ: "מדאורייתא – מחזא חזיא ורבנן הוא דגזרו בה", והפירוש הפשוט: כיון שרק מדרבנן הוא שאסור לעלות לסוכה זו בחלק מימי החג, נקראת שפיר סוכה הראויה לשבעה מדאור'.

ישנם אמנם כמה ראשונים הפוסקים כר"י (עפ"י הכלל שר"מ ור"י הלכה כר"י) וביניהם הרי"ץ גיאת (הו"ד בר"ן על הרי"ף שם), אולם רוב הראשונים, וביניהם הרי"ף והרמב"ם, פסקו כסתם משנה, דהיינו כר"מ. וא"כ הסברנו זה בדעת הרי"ף והרמב"ם נראה כבלתי אפשרי.

ואפשר שיש לחלק בין המקרים בדרך שבה חילק באחיעזר (ח"א סי' מז סק"י) בין אתרוג של תרומה טמאה שהוא פסול לצאת בו מה"ת מטעם שאין בו היתר אכילה, אף שלדעת רוב הראשונים תרומת פירות אינה אלא מדרבנן, (וכן עוד כמה דברים שפסולים מדאור' הוא מטעם דיני דרבנן), לבין סוכה שע"ג בהמה שלר"מ כשרה כיון "דמדאורייתא – מחזא חזי" – וז"ל: "דאתרוג של תרומה טמאה אעפ"י שאינו אלא מדרבנן... מ"מ כיון שהפסול בגוף האתרוג ואינו ראוי לאכילה, סו"ס מיהו אינו ראוי, וחשוב אינו ראוי מדאור' דעכ"פ הוא עומד לשריפה... משא"כ בסוכה העשויה ע"ג אילן, **דאין הפסול בעצם הסוכה, אלא מצד איסור דאין עולין אינו ראוי, ואיסור דבר אחר דיו"ט גרם לה**, ובזה שפיר מחלק ר"מ דכיון דמדאור' מחזא חזי דאין זה פסול בעצם הדבר, ובזה חלוק איסור דרבנן מאיסור דאורייתא". (ר"ל שבאיסור דאור' אף אם הוא בא מצד דבר אחר, גורם לפסול מדאור'. וחילוקו מבוסס על הסוגיא בפסחים מח) אף אנו נאמר: סוכה קטנה שאין בה כדי שולחנו, דומה היא לאתרוג של תרומה טמאה, שכן הפסול הוא **בגוף הסוכה**, שאינה ראויה לשימוש של אכילה כדרכה. ואף שסיבת היותה אינה ראויה לכך, היא גזירת חכמים, סו"ס אינה ראויה בפעל לשימוש, וחשובה אינה ראויה מדאור'!

בספר 'המאיר לעולם' לר' מאיר מיכל רבינוביץ (עמ' 10) תירץ בדרך אחרת את הסתירה בין דעת ר"מ במשנה המתירה סוכה שע"ג אילן, לבין המשנה הפוסלת אתרוג של תרומה טמאה, ותירוצו יכול להועיל אף לענייננו. הוא מבאר כי נימוקו של ר"מ בגמ' 'מדאור' מחזא חזי' בא לשלול את עצם דרשתו של ר"י לפסוק 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' – 'סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה'. וכך הוא מפרש: "דהא לא מצינו כלל שום סוכה שלא תהיה ראויה לקצת ימים **מן התורה**, עד שנוכל לפוסלה גם בימים הראוים משום שאינה ראויה לשבעה. וא"כ הואיל ולא מצינו סוכה כזאת, מן התורה... משו"ה מכשיר ר"מ בסוכה העשויה ע"ג בהמה, משום דלא משכחת כלל סוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת וע"כ לא כונה התורה להדרש הזה". מעתה י"ל שאף ר"מ מודה בעקרון (המוכח מכמה מקומות בש"ס) שגזירת חכמים יכולה ליצור מציאות חדשה המשפיעה על קביעת דין תורה, רק שבסוכה ע"ג בהמה אין לדעתו כלל דין תורה שהגזירה יכולה להכנס לתוכו.

יש לציין אמנם, שר' מאיר מיכל בספרו הנ"ל אינו מקבל כלל את העקרון הנ"ל, ולדעתו כל מה שנפסל בעקבות גזירת חכמים (כגון אתרוג של תרומה טמאה) הוא משום כל דתקון רבנן כעין דאור' תקון. אולם רבים האחרונים שקבלו דבר זה, והדבר נידון בכמה מספריהם, ואכמ"ל.

הסבר זה על היחס בין שתי המחלוקות בין ב"ש וב"ה, מבאר את סידרן במשנה (כפי שפירשה אותה הגמ'): הראשונה היא המחלוקת בס"ג ורק אחריה בס"ק. משום שהמחלוקת הראשונה היא הגורמת לקיום השניה.

מעתה, מיושבת לשון הרי"ף כך שאין היא מכריחה שס"ק תהא פסולה רק מדרבנן (כדכתב המ"ב), ואף דברי הרמב"ן מיושבים כך שאין בהם כל סתירה. גם פסק הרמב"ם תואם עתה את שיטת הרי"ף[22], וסרות רוב הקושיות שהקשו הראשונים על הרי"ף בטענתם שאין קשר הכרחי בין שתי המחלוקות.

ג. הסבר החזון־איש

בדרך שונה, אולם בכיוון דומה, באר החזו"א את שיטת הרי"ף. וז"ל בהלכות סוכה סי' קנ סק"ג:

> "לכן נראה בדעת הרי"ף דהיא פסולה מן התורה, **כיון דהוא עלול להמשך אחר שולחנו, לאו דירה היא**, ואף אם יאכל פתו בידו או ידחוק שולחן בתוכה, מ"מ הוא עלול להביא שולחן ולהמשך אחריו... וכיון דלאו סוכה היא לאכילה, פסולה לכל, דכיון דאינה ראויה לכל, לאו סוכה היא. וכל זה מבואר ברמב"ן במלחמות, ועלה הכל כהוגן".

לפי דבריו יש לומר, שלא הגזירה היא שהביאה להגדרת דין תורה של שטח הסוכה, אלא המציאות המהוה רקע וסיבה לגזירה. המציאות לדעת ב"ש היא, שבנ"א שאוכלים, רגילים להמשך אחר שולחנם בכל מקום ובכל זמן. וכיון שכך הם מעריכים את המציאות, ראו לגזור בס"ג שלא יאכל אדם על שולחן העומד מחוץ לסוכה. מעתה, בבואנו לקבוע את שטח הסוכה מדאור', חובה עלינו להתחשב במציאות זו (שהגזירה היא רק ביטוי לה), ולכלול בשטח הסוכה מקום לשולחן. שכן סוכה ללא מקום לשולחן, אף שהיא מאפשרת בשלב ראשון אכילה כדרכה מע"ג שולחן העומד מחוצה לה, (ולית לן בכך שעובר על גזירת חכמים, שכן אנו עוסקים בדין דאור'!) סופה של אכילה זו, שהיא מוציאה את האדם מחוץ לסוכה, וא"כ אין זו דירה הראויה לאכול בה! שכן דירה הגורמת לאדם האוכל בתוכה בדרך רגילה (מע"ג שולחן) למצוא עצמו מחוץ לה – אינה דירה!

יוצא אפוא, שהערכת המציאות כי אדם נמשך אחר שולחנו, היא המהוה רקע משותף לדין תורה בס"ק ולגזירת חכמים בס"ג. דברי הרי"ף שטעמם של ב"ש בס"ק הוא "משום דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו" יתפרשו עתה כך: כיון שב"ש גוזרים שמא ימשך, משמע שלדעתם זו המציאות, והערכה זו היא הגורמת לכך שסוכה צריכה להחזיק את שולחנו.

22. אולם מדברי הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש משמע, שדין ז' על ז' בסוכה, הוא דין דאור' מעיקרא 'שהודיעו ה' למשה', ולפי הסברנו הוא אמנם דין דאור', אולם תולדת גזירת חכמים שבאה במאוחר. ויש ליישב זאת.

כל היתרונות שמנינו לעיל בביאור דברי הרי"ף והרמב"ן מצויים גם בהסבר זה[23]. ונוסף להם היתרון ההופך את גזירת 'שמא ימשך' מדין מיוחד להלכות סוכה, לביטוי לדרכי אכילה **כלליות** הראויות להשפיע על הגדרת שטח הסוכה דאור'. אולם הדוחק בפירוש זה היא שפשט דברי הרי"ף רחוק מפירוש זה, המצריך הרבה תוספות וחוליות ביניים כדי שדברי הרי"ף יובנו. וכך גם ביחס לדברי הרי"ף 'דחד טעמא נינהו'[24].

ו. הסבר חדש בדברי הרי"ף

א. באור חדש בדברי אביי

המושג 'דירת קבע בעינן' בדברי אביי יכול אולי להתפרש לא רק ביחס לחפצא של הסוכה אלא גם ביחס לצורת קיום המצוה של הגברא, **שידור בה דיור של קבע**. ('דירת קבע' – כפעל ולא כשם עצם). תפיסה מעין זו של דברי אביי נמצאת בדברי הר"ן (יג,א בדפי הרי"ף ד"ה גמרא), המנסה לזהות את טעמו של אביי לדעת ב"ש 'דירת קבע', עם טעמו של הרי"ף שמא ימשך' וז"ל:

> "ואביי דמני לעיל ב"ש בהדי הנהו תנאי דסבירא להו דסוכה דירת קבע בעינן ה"נ קאמר, דבעינן סוכה **הראויה להיות בה קבע**, שאין לחוש שימשך ממנה אחר שולחנו'.

אלא שהר"ן פירש את דברי אביי (ואת דברי הרי"ף המתייחסים אליהם) כעוסקים בס"ק, כפי שפירשו כמעט כל המפרשים הראשונים והאחרונים[25], ואנו

23. אולם קושיא אחת עדיין קשה לפי שני ההסברים ברי"ף גם יחד, ועליה עמד החזו"א בהמשך דבריו המצוטטים לעיל: "מיהו הא דהוצרך לפרש הטעם בס"ג משום גזירה ומשמע דמעיקרא לא ס"ל טעם זה, קשה גם לפירוש זה". (קושית החזו"א הובאה לעיל, פרק ב סעיף ב). לפי שני הפירושים שהובאו בזאת לדעת הרי"ף, חייבים אנו להניח שרב שמואל בר יצחק הפוסק הלכה כב"ש בס"ק, **מכיר** את המחלוקת בס"ג, **ויודע** שטעמם של ב"ש באותה המחלוקת הוא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. רק מתוך ידיעה זו יכול היה לפסוק מה שפסק. אולם מלשון רב נחמן משמע שרק הוא זה שחידש טעם זה במחלוקת ב"ש וב"ה בס"ג! קושיא זו תיפתר בהסבר החדש שנביא לרי"ף בפרק ו.

24. לפי פירוש זה, גם אין הכרח גמור לתלות את פסק ההלכה בס"ג במה שנפסק בס"ק, שכן ייתכן שאכן המציאות היא דבנ"א נוטים להמשך אחר שולחנם, ועל כן נתחשב בה בהגדרת שטח הסוכה דאור', ובכ"ז ביחס לס"ג לא נגזור כב"ש, אלא נקבל את ההלכה כב"ה שכל זמן שאדם לא נמשך אחר שולחנו – יצא ידי חובת סוכה כראוי. (כעין הקושיא שהביא הרמב"ן במלחמות בשם תלמידי הרי"ף על הרי"ף).
אולם לפי הפירוש הקודם, אין כל אפשרות לנתק בין המחלוקות. הפסק כב"ש בס"ק מבוסס על קיומה של הגזירה בס"ג כהנחה מוקדמת. ובכך סרו כמובן קושיות הראשונים על הרי"ף.

25. אגב, פירושו זה של הר"ן הוא כפירושו של החזו"א בשיטת הרי"ף (והחזו"א לא עמד על כך). אלא שהר"ן אינו מתכון לפרש כך את עצם דברי הרי"ף, שהרי הרי"ף ודאי תפס את דברי אביי כבלתי מתאימים לטעם 'שמא ימשך'. (ובהמשך כתב הר"ן אותם דברים גם על פי דברי הרי"ף עצמו). אולם העקרון בדברי הר"ן, הוא זה שבדברי החזו"א. אף הקושיא שמקשה הר"ן על אפשרות פירוש זו, היא מעין מה שהקשינו בהערה 24.

רוצים להציע עפ"י זה בדברי אביי, שאביי התכוון לדעת ב"ש בס"ג! ולדעתו ב"ש סוברים שמי שאוכל בס'ג מע"ג שולחן העומד מחוץ לסוכה, לא יצא ידי חובתו – מדאור', ולא משום גזירה – משום שצורת אכילה כזו בסוכה אינה דיור של קבע, וב"ש דורשים דיור של קבע בסוכה **באופן** שבו מקיימים את המצוה.

ונראה שבאמת כך יש לפרש את דברי אביי. שכן אביי מצטט את לשון המשנה (כח,ב) כמות שהיא. ונשאלת השאלה: מהו פשט המשנה כפי שהבין אותו אביי? לא מסתבר שאביי הכיר את הסוגייא בדף ג,א המבארת את המשנה עפ"י 'חסורי מיחסרא' כמחלוקת בתרתי. פירוש זה של הסתמא דגמרא, בא לענות על דיוקו של מר זוטרא בן הדור השישי, המוכיח מדיוק המשנה האומרת 'פוסלין' ו'מכשירין', שמשנתנו מדברת גם בס'ק. אולם מה שהביא לדיוקו של מר זוטרא במשנה, הוא הידיעה הקודמת שאכן חלקו ב"ש וב"ה בס'ק, וידיעה זו באה לנו מדיוקן של הברייתות הסותרות שם! אלמלי הברייתות הללו היינו מפרשים את המשנה רק בס'ג, ואת המילים 'פוסלין' ו'מכשירין' שהיינו נדחקים לפרש במשמעות של 'יצא' ו'לא יצא'[26].

ובאמת, שפשט המשנה הוא בס'ג מוכח בכמה הוכחות:

א. מקומה של המשנה בפרק שני, בתוך קבוצת משניות המצויות הן לפניה והן לאחריה, שכולן עוסקות בדרכים לקיום מצות סוכה (חובת הגברא), ואין המשנה מצויה בתחילת פרק ראשון בו נידון הכשר הסוכה (כחפצא).

ב. המעשה בר"י בן החורנית המובא בסוף המשנה, ממשיך את המחלוקת בין ב"ש וב"ה ברישא. ומעשה זה ודאי היה בס'ג! דבר זה מסתבר הן מן ההגיון, הן מלשון המעשה, ויוצא גם מפירושי הראשונים למעשה זה. (ודבר זה נתברר בפרק **א** לעיל בנושא 'התאמת הרי"ף לסוגיית הירושלמי' בדברי שיירי־הקרבן שם ובהערה 1).

ג. בסוגיא ג,א מבואר מהתקפתו של רב נחמן, שלמד את פשט המשנה כעוסקת בס'ג בלבד. ("ממאי דב"ש וב"ה בס'ק פליגי? דילמא בס'ג פליגי וכגון דיתיב אפומא דמטולתא ושולחנו בתוך הבית... ודיקא נמי דקתני 'מי שהיה'..")[26].

לפיכך עלינו לומר שאביי, כשהוא מצטט את המשנה ואינו מודע לסוגייתנו בג,א[27], ודאי התכוון למשמעות זו של המשנה בס'ג!

26. בכת"י מינכן וברלין נמצאת בסוף דברי ר"נ "ודיקא נמי (דבס"ג פליגי) דקתני 'מי שהיה'... ואם איתא מחזקת ואינה מחזקת מיבעי ליה", תוספת תיבה: 'ש"מ'. וכתב על כך בעל דק"ס אות נ: "וכ"נ ישר, דהשתא קמה ליה מדקתני 'מי שהיה' דמתני' בס"ג איירי. **ולא אסיק עוד ארעתיה הא דמר זוטרא** מדקתני ב"ש פוסלין וכו'. **ומברייתות אחריתות** דרמינהו סתמא דגמרא אהדדי, אסברה לן דפליגי נמי באינה מחזקת".

27. אף אם הכיר אביי את פסק ההלכה של רב שמואל בר יצחק המבוגר ממנו (בן הדור השלישי וכת"י וראשונים מובא הפסק בשם רב הונא בן הדור השני). לא ברור אם הכיר את הנמקתו 'ב"ש היא ולא תזוז מינה'. ואף אם הכיר את הנמקתו, לא שייך פסק זה לב"ש שבמשנה. שיוך זה נעשה כאמור רק מאוחר, בעקבות דברי מר זוטרא.

דברים דומים עקרונית ביחס לאביי, רק הפוכים לגמרי בכיוונם, כתב הרמב"ן במלחמות (ג,ב בדפי הרי"ף):

"ואביי דאוקמה בשיטה, סבר דבסוכה קטנה **בלחוד** פליגי, וטעמא משום דירת קבע, אבל **אנן** מכיון דאשכחן דאפי' בס"ג פליגי, ומשום גזירה..."

הרי שגם הרמב"ן קובע שאביי לא הכיר את הסוגיא בדף ג,א ופירש את המשנה רק ביחס למחלוקת אחת מן השתיים בהן חלקו ב"ש וב"ה. אלא שלדעתו פירש אביי את המשנה **רק** ביחס לס"ק, ולדברינו דבר זה קשה לאומרו, משום שפשט המשנה נראה דוקא בס"ג.

הסבר זה בדברי אביי, מבאר גם את התמיהה – עליה עמדו ראשונים – כי אביי כולל ב'שיטה' אחת הן את דברי רבי המצריך ד"א על ד"א והן את דברי ב"ש במשנה. אם הכונה לב"ש בס"ק המצריכים ראשו רובו ושולחנו, הרי ההפרש ביניהם עצום, ואיך ניתן לראות בשני שיעורים כה רחוקים זה מזה טעם משותף – דירת קבע? (מה עוד שבדירת קבע אמיתית, בבית, לא מצינו מי שיפחות משיעור ד"א). אולם לפי דברינו, אין כל סתירה בין דברי רבי לדברי ב"ש שבמשנה, שכן ב"ש אינם מדברים כלל על שטח הסוכה, אלא על אופן קיום מצות הישיבה בס"ג. הצד השוה שבהם הוא רק הדרישה ל'קבע' בסוכה: רבי – בחפצא, וב"ש – בגברא.

ב. כך הבין הרי"ץ גיאת את דברי אביי

ואכן מצאנו, שכך פירש בפשטות את דברי אביי, הרי"ץ גיאת בספרו 'מאה שערים'. הרי"ץ גיאת היה בן דורו של הרי"ף, (ובסוף ימיו ישבו הם באותה עיר), ובדבריו הוא מתיחס לשיטת הפוסקים כרי"ף. וז"ל (עמ' צ"ב):

"ורובא דרשוותא סברי דהלכתא כב"ש בהני תרתי, בין בס"ג בין בס"ק, ואע"ג דאוקמוה רבנו בשיטה, דאמר אביי ר' יאשיה ור' יהודה ור' שמעון ורבן גמליאל ובית־שמאי ור' אליעזר ואחרים, כולהו סבירא להו דסוכה דירת קבע בעינן כו' בית־שמאי דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה וכולי. וקיימא לן דבכל שיטה לית הלכתא כוותיה, ואעפ"כ קסברי רשוותא דהלכתא כבית־שמאי ולאו מטעמיה. ואף אנו היינו סוברין כך, עד שנתגלה לנו דבשני דברים נחלקו ב"ש וב"ה: אחד בסוכה גדולה, ואחד בסוכה קטנה. ובקטנה הוא דעמדה הלכה כמותו דאמרינן 'הלכתא צריכה שתהא מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו'. **אבל בסוכה גדולה לא נפסקה הלכה כמותו אלא היא גופה הועמדה בשיטה לומר שאין הלכה כמותן אלא כבית הלל. דאמרינן: בית שמאי – דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה**".

ג. באור דברי הרי"ף על ה'שיטה' של אביי, על פי האמור

מעתה יש לומר, שאף הרי"ף הבין את כוונת הרי"ץ גיאת. ואם כך, יתפרשו דברי

הרי"ף (ג,א בדפיו) פירוש חדש: הוא מתיחס בדבריו לפסק ההלכה **בס"ג** בשיטה, לומר שאין הלכה כמותן, אעפ"כ הלכה כמותו **בס"ג** משום שטעמם אינו כפי שסבר אביי, שב"ש מצריכים **דיור של קבע** (וכשאוכל מע"ג שולחן העומד מחוץ לסוכה, אין זה דיור של קבע), אלא טעמם של ב"ש הוא רק משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, כפי שהסביר רב נחמן[28]. אמנם אין בכך טעם חיובי מדוע הלכה כב"ש בגזירתם זו, אלא בינתיים רק סילוק טעמו של אביי בדעת ב"ש, טעם השולל בכלל אפשרות לפסוק כמותם. את הטעם החיובי לפסוק כב"ש בס"ג יפרש הרי"ף בדבריו על המשנה שבדף כח (יג,א בדפי הרי"ף) ונבארם בהמשך להלן.

ד. נראה שאף הרא"ש הבין כך את דברי הרי"ף הללו

הרא"ש בפ"א סי' י' מביא את ה'שיטה' של אביי בדף ז,ב ומצטט את דברי הרי"ף ביחס לשיטה זו: "אע"ג דקי"ל דכל כי האי גוונא שיטה היא ולית הלכתא כחד מינייהו, הכא איכא תרתי מינייהו דהלכתא נינהו... ואידך, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דקיי"ל הלכתא כב"ש. וטעמא דב"ש לא משום דבעינן דירת קבע אלא טעמא דידהו גזירה שמא ימשך אחר שולחנו". על כך מביע הרא"ש את דעתו בקיצור: "**ולמעלה (– סוף סי' א) כתבתי דאין הלכה כב"ש בהא**". והנה, אם נפרש את דברי אביי בשיטה שלו, ואת תגובת הרי"ף על כך, כפי שפירשו רוב המפרשים, כמתייחסים לס"ק, אין דברי הרא"ש הללו מובנים! בס"ק הרי כ"ע מודים שהלכה כב"ש, אם מטעמו של הרי"ף כפי שהבינוהו המפרשים, שאף בה יש גזירה שמא ימשך, או מטעמו של אביי שאינה דירת קבע (כשיטת בעה"מ) או מטעם הדומה לאביי, שאינה דירה כלל. ואף הרא"ש בסי' א' כתב: "בגדולה הלכה כב"ה דלא גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, **אבל בקטנה הלכה כב"ש** כדפסיק הכא (רב שמואל בר יצחק)... אבל הרב אלפסי סבר דחד טעמא לתרוייהו ובשניהם פסק כב"ש... ואין דבריו נראים". ואם רצה הרא"ש בסי' י' להסתייג רק **מטעמו** של הרי"ף לפסקו כב"ש בס"ק[29], היה לו לכתוב: 'ולמעלה כתבתי דאין **טעמם** של ב"ש משום הא', ובכך לרמוז למה שכתב בסי' א' שבס"ק "לא שייך הכא טעמא שמא ימשך, אלא בשיעור הכשר סוכה קא מיפלגי".

אולם אם הרא"ש הבין גם את הוא את דברי אביי ואת פסק הרי"ף הנוגע אליהם כפי שבארנו, כעוסקים בס"ג, מובנת היטב הערתו על דברי הרי"ף בסי' י' 'ולמעלה כתבתי דאין הלכה כב"ש בהא'. וכוונתו לס"ג עליה דבר הרי"ף ופסק בה כב"ש, ועל זה הרי חלק הרא"ש בפירוש בסי' א'!

28. ונ"מ בין הטעמים: שלאביי לא יצא לדעת ב"ש **מדאור**', כיון שאינו משתמש בסוכה בדרך שהתורה רוצה, דרך של קביעות. ואילו לטעמו של ר"נ בסוגייתנו ג,א בדעת ב"ש לא יצא מדרבנן, משום שעבר על גזירת חכמים. (ובזה דעת התוס' שרבנן הפקיעו ממנו את קיום המצוה מדאור', והריטב"א והר"ן חולקים על כך).

29. כך אכן הסביר בעל קרבן־נתנאל ס"ק ז את דברי הרא"ש: "ר"ל **בהך גזירה** שמא ימשך". ועיי"ש בהמשך דבריו. אולם עדיין לשון הרא"ש מטעה, שכן הקורא את פשטות דבריו עלול להבין שאין הלכה כב"ש בס"ק אלא כב"ה, וכדמשמע מכך שאביי כלל את דעת ב"ש ב'שיטה'. והיה לו לרא"ש להיזהר בכך.

ה. טעם הרי"ף בפסול ס"ק שאין בה כדי שולחנו

מעתה נוכל לומר, שלדעת הרי"ף ס"ק שאין בה כדי שולחנו, פסולה מדאור', כדעת הרמב"ם (ורוב הראשונים). הראשונים שלמדו בדברי הרי"ף שהיא פסולה רק מדרבנן (מלבד הרא"ש), הוכרחו לומר כך בגלל שהבינו שדברי הרי"ף "וטעמא דב"ש לאו משום דבעינן דירת קבע, אלא טעמא דידהו גזירה שמא ימשך אחר שולחנו" עולים על ס"ק, ועל כך הם חלקו. אולם לפי דברינו, לא אמר הרי"ף דבר זה מעולם ביחס לס"ק – וסרו קושיותיהם. אף הדרכים הקודמות, בהן נתבארה שיטת הרי"ף כמי שפוסל ס"ק מדאור' **בגלל** גזירת שמא ימשך (פרק ה סעיף ב), או בגלל המציאות המהוה רקע לגזירת שמא ימשך (הסבר החזו"א), הן דחוקות בלשון הרי"ף, ומעתה אין בהן צורך.

ו. מדוע פסק הרי"ף בס"ג כב"ש?

אם אכן פסקו של הרי"ף הפוסל ס"ק כב"ש אינו מטעם גזירת שמא ימשך, אלא מדאור', מדוע פוסק הרי"ף בס"ג כדעת ב"ש דגזרינן? הרי שתי מחלוקות הן? על כך עונה הרי"ף בדבריו הקצרים על המשנה שבדף כח,ב:

"והלכה כב"ש בתרוייהו,דחד טעמא נינהו".

דבריו אלו נראים כסותרים את מה שכתבנו בסעיף הקודם (ה), ביחס לאפשרות שהרי"ף פוסל ס"ק שאין בה כדי שולחנו מדאור'. שהרי ממשפט זה משתמע לכאורה, שס"ק פסולה לב"ש מאותו הטעם שהם גוזרים בס"ג: שמא ימשך אחר שולחנו. ואם כן, לא הרווחנו דבר מן הבאור החדש בדברי הרי"ף הקודמים, המתיחסים ל'שיטה' של אביי. ואכן, הרא"ש, אף שכנראה הבין את דברי הרי"ף על ה'שיטה' כמדברים **בס"ג** (כפי שהוכחנו מלשונו בסי' י', לעיל בסעיף ד), בב"ז הבין (בסי' א') את המשפט של הרי"ף 'דחד טעמא נינהו' במשמעות האמורה. לפיכך תפס את שיטת הרי"ף כפי שתפסוה כל הראשונים שהקשו עליו, ואף הוא מצטרף אל המקשים, וחולק בשל כך על הרי"ף.

אולם משפט זה של הרי"ף, הוא בעל אופי כללי ביותר, ויכול להתפרש בדרכים שונות. ננסה לבאר גם אותו בדרך שונה מן המקובל, כך שיוכל להלום את הפירוש המוצע בזאת (בסעיפים ד־ה) לדברי הרי"ף.

לצורך זאת, נשוב אל סברותיהם של ב"ש וב"ה במחלוקתם בס"ק: כפי שכבר נאמר (לעיל פרק ה), ברור מניסוח הגדרותיהם של החולקים – 'ראשו ורובו' או 'ראשו ורובו ושולחנו' – כי שותפים הם בעקרון אחד: אפשרות השימוש בסוכה לאכילה, היא שמגדירה את שטחה המינימלי. (ראשו ורובו היא דרך אכילתו של המיסב). אולם מהי נקודת המחלוקת ביניהם ביחס להכרח מציאות השולחן בסוכה?

לעיל (פרק ה) הוסבר כי לכ"ע דרך אכילתו של אדם חייבת שתהא מע"ג שולחן. ולא נחלקו אלא בשאלה אם ניתן לקיים אכילה כדרכו בסוכה, כששולחנו מחוצה לה. או במילים אחרות: אם גזרינן שמא ימשך או לא גזרינן. הסבר זה יש בו כמה דחוקים.

תליית המחלוקת בדין דאור' של ס'ק במחלוקת בגזירה דרבנן בס'ג, נבעה מן הפירוש המקובל ברי"ף שהוא מנמק את ההלכה בס'ק כב"ש, בכך שטעמם הוא 'גזרינן שמא ימשך'. אולם עתה אין בכך צורך.

עתה נוכל לבאר את מחלוקתם בס'ק ממש עפ"י פשט המילים: לדעת ב"ש, אכילה כדרכה בכל מקום, מצריכה שולחן. ועל כן, סוכה חייבת להיות בשטח שיוכל להכיל שולחן. ואין זה מסתבר לומר שיוציא השולחן מחוץ לסוכה, אף בלא הגזירה שמא ימשך, שכן כשבאים להגדיר את שטחה המינימלי של הסוכה, אין להתחשב בפתרונות מאולצים. שטח הסוכה צריך לאפשר לאדם לאכול כדרכו מבלי להיות נאלץ להוציא את השולחן מחוץ לסוכה!

אולם לדעת ב"ה, מספיק שטח המכיל את ראשו ורובו בלבד, שכן לדעתם אין הכרח כלל לאכול מע'ג שולחן, (גם שלא בסוכה). לדעתם ניתן לראות בשולחן 'מותרות', ולפיכך מה שיקבע את שטח הסוכה היא צורך אכילתו של אדם האוחז פיתו בידו – 'ראשו ורובו'.

נעבור עתה לס'ג: במה נחלקו סברותיהם של ב"ש וב"ה בזאת? האם ב"ש גוזרים סתם כך מתוך נטייתם לחומרא, וב"ה אינם גוזרים מתוך נטייתם לקולא? אין זה הסבר מספיק. לעיל (בהסבר החזו"א) הוסבר שב"ש מעריכים את המציאות כך שאדם נמשך אחר שולחנו, וב"ה אינם סבורים שכך היא המציאות. אולם נשאל: מה הביא כל אחד מהם להעריך את המציאות כפי שהעריך? עתה נוכל לענות שהמחלוקת בס'ג נובעת מן הסברות בהן נחלקו בס'ק! כיצד? השאלה היסודית בה נחלקו היא, עד כמה נחוץ השולחן לאכילתו של אדם. לדעת ב"ש שאין אכילה כדרכה ללא שולחן, יש הגיון בסברא שהאדם הזקוק כ"כ לשולחן, גם ימשך אחר שולחנו. ואם השולחן נמצא מחוץ לסוכה – ימשך אחריו. על כן גוזרים ב"ש שלא לאכול כך בס"ג.

אולם לדעת ב"ה, כיון שהשולחן אינו נחוץ לאכילתו של אדם, (ולפיכך גם אין הכרח להכלילו בשטח המינימום של הסוכה), ממילא אין לחשוש להמשכות האדם אחריו. שאין אדם נמשך אלא אחר דבר נחוץ והכרחי. ושולחן אינו כלול בזאת.

על פי הסבר זה תלויה המחלוקת בגזירה בס'ג, במה שנחלקו בדין תורה שבס'ק, ממש הפוך ממה שבארנו בפרק הקודם. ומעתה, זו כוונת הרי"ף באומרו 'דחד טעמא נינהו', וכוונתו: כיון שפסקנו בס'ק כב"ש, הרי אנו מכירים בנחיצותו של השולחן לאכילתו של אדם כדרכו, וממילא יש הגיון בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו בס'ג. ואף ב"ה היו מודים שיש לחשוש להמשכות אחר השולחן, אם היו סבורים שיש בו הכרח לאכילתו של אדם. ממילא מובן מדוע "הלכתא כב"ש בתרוייהו דחד טעמא נינהו".

ז. סכום

ניסינו לבאר את שיטת הרי"ף בכמה דרכים, במטרה להסיר מעליו את הקושיות שהקשו עליו הראשונים והאחרונים, וכדי להתאימו לשיטת הרמב"ם, שתצא אף היא מבוארת בבאור דברי הרי"ף. מגמת כל הבאורים היתה לטעון, שאף לדעת הרי"ף

פסולה ס"ק לדעת ב"ש מדאור', כפי שכותב הרמב"ם בפירוש, וכפי שעולה מסתמן של כמה סוגיות במסכת סוכה. ואעפ"י שס"ק פסולה מדאור', יש קשר של סיבה ומסובב בין המחלוקת בס"ק לבין המחלוקת בס"ג, ולכן אין להפריד ביניהן לעניין פסק ההלכה. מהי המחלוקת המהוה סיבה, ומהי המחלוקת המסובבת מכך בזאת נחלקו הבאורים שהבאנו, לשתי שיטות. ועלה בידינו, שהשיטה היותר מרווחת, הן מבחינת הסבר כל מחלוקת בפני עצמה, הן מבחינת הסבר הזיקה ביניהן, הן מבחינת ביאור דברי אביי בדף ז,ב והן מבחינת באור פשט דברי הרי"ף על דברי אביי הללו, עדיף הבאור שהבאנו באחרונה.

תרומת ר' צבי וינברגר לעי"נ אביו ר' שמואל יהודה הלוי וינברגר נלב"ע ר"ח אדר תשמ"ח.

★

הרב אליהו פרידמן

בענין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד – בעד אחד

לע"נ דודי ר' אביגדור יצחק ב"ר אליהו פרידמן ז"ל

עד אחד הכובש עדותו כתב הנתיבות (חו"מ סי' כח ס"ק א) שאינו עובר אלא מדרבנן. ולמד זאת מן הגמ' ב"ק נו. האומרת על הדין שכובש עדותו חייב בדיני שמים, "במאי עסקינן אילימא בבי תרי, פשיטא, דאוריתא הוא "אם לא יגיד ונשא עונו"?! אלא בחד".

מקשה **חכמת שלמה** (שם) א"כ צריך להיות שאין דין כיון שהגיד שוב אינו חו"מ בע"א, שהרי גם המקור של דין זה הוא מפסוק זה, ואם פסוק זה מדבר דוקא בשני עדים, יוצא אפוא שאין דין כיון שהגיד שוב אחו"מ בע"א?[1]

באחרונים מצאנו מחלוקת גדולה בענין ע"א באסורים לענין זה. **לשב שמעתתא** (ש"ו) ברור שלא שייך דין זה בע"א באסורים ובכל שאר הנאמנויות שמצאנו שהאמינה תורה לעד אחד. כגון: אב שנאמן לומר על בתו שקדשה, נאמנות של יכיר, (וכיו"ב עד סוטה, עד עגלה ערופה, עד מיתה באשה) כיון שכל נאמנויות אלו הם מדין נאמנות ולא מדין עדות, ורק בדין עדות ישנו דין של כיון שהגיד שאחו"מ. יתרה מזו בנאמנויות אלו שאינם זקוקות לבי"ד, **אפי' יעיד בבי"ד יכול לחזור בו**. בכך מסביר הש"ש (ש"ו פ"ח) את מח' רב אסי ורבא (בקדושין סג) לגבי אב שאומר שקדש את בתו אם נאמן גם לסוקלה. רב אסי אומר שנאמן להכל ורבא אומר שהתורה האמינתו לאסרה – לא לקטלא. מסביר הש"ש (ש"ו פ"ח ופי"ב) שמחלוקתם היא בגדר הנאמנות של אב של בתו.

לרב אסי – זה מתורת עדות, כשני עדים ולכן סוקלים אותה.

לרבא – אין זה גדר של עדות, ולכן נאמן רק לאסרה.

כך גם הסביר השמעתא את מח' חכמי פרובינציא, בענין אב שהוציא קול על בתו, שקדשה בעודה קטנה ונשאת לאחר וחזר בו האב באמתלא. אלו שאמרו שיכול לחזור בו סוברים כרבא, לעומת החולקים שפוסקים כרב אסי.

היינו, דין כיון שהגיד שאחו"מ אינו שייך בדבר שאינו עדות. (ועי"ש פרק יב

1. עיי"ש שגם שואל מסברה. החכמת שלמה מניח שהסברה של כיון שהגיד שוב אחו"מ תלויה ברצינות העד לעדותו. שאם יש אסור כבישת עדות הוא רציני ואומר אמת. אך אם אין דין זה, הוא אינו מתיחס ברצינות וממילא יוכל לחזור ולהגיד?! אך על כך ניתן להשיב שכיון שמדרבנן יש איסור כבישת עדות, אז התיחסותו היא רצינית לעדות. ממילא יש דין כיון שהגיד שאחו"מ מה"ת כי חכמים שינו את המציאות, את יחסו של העד לעדותו, והתורה אמרה שכשעד מעיד ברצינות יש דין כיון שהגיד שאחו"מ.

שמביא תשובת מוהרי"ן לב, שלגבי אב על בתו, יש משמעות לעדותו בפני בי"ד, לענין שלא יוכל לחזור בו, אף לשיטת רבא – כיוון שכתוב שם "ואמר אבי הנערה אל הזקנים" מה שלא מצאנו בעדות איסורים רגילה).

אולם נתקשה השמעתא (שם פרק י'), בדעת הרמב"ם (הל' סהנד' פט"ז) האומר שהאסור עצמו בע"א יוחזק ולוקין על פיו. שהרי אם כפי שיטת השמע' שע"א באסורים יכול לחזור בו, הרי שזו התראת ספק, וכיצד לוקין? וכפי שהסביר בשו"ת חוט השני את שי' הרמב"ן והרשב"א שבהוחזקה נדה בשכונתיה (ל' יום) שהבא עליה לוקה, חייב להיות שאינה יכולה לחזור באמתלא. הסביר חוט השני, שאחרת הו"ל התראת ספק. על כן הסביר השמעתא – שכונת הרמב"ם שאם על פי עדותו של העד האחד היתה אח"כ גם חזקה (ל' יום, או ישנה אפשרות לחזקה ע"י מעשה), אז לוקה העובר על האיסור – כמו הגדר של סוקלין על החזקות. (צריך להבין לפי זה שחזקה זו הנהגה, לא ברור. וכיון שהתנהגנו בצורה מסוימת ע"פ עדות הע"א, לא תועיל חזרתו, כי התורה כבר החילה הנהגה מסוימת על דבר זה. החלנו על דבר זה הנהגה של אסור חלב ולוקין מצד קביעה זו. אף אם באופן אמיתי אין זה חלב).

השמעתא מסביר בכך את הלשון בע"א **יוחזק**. כמו ברמב"ם הל' נזירות (פרק ט') שאם ע"א אומר בפני נזרת נזירות וחילל את נזירותו חייב מלקות. **היינו: רואים שיש ע"א, ושגם נהג כך**. וטוען שהלכה זו היא המקור ברמב"ם לכל שאר ההלכות מן הסוג הזה – שלוקין ע"פ ע"א. הרמב"ם נתכון שמהלכה זו יובן שכן הדין בכל מקום ולכן במקומות אחרים סתם. (כגון: פרק ג' מהלכות שגגות).

רעיון זה די קשה לאמרו משתי סיבות.

א. זוהי הלכה מספיק חשובה שראוי שהרמב"ם יאמרה במפורש.
ב. קשה לומר שכל המקומות שסתם הרמב"ם, הסתמך על אותו מקור בודד בהל' נזירות.

השערי יושר

שערי יושר (שער ו' פ"ז פ"ח פ"ט וכן במכתב להגר"י אונטרמן זצ"ל המופיע בקובץ זכרון ליהודה עמ' שצו) חולק על השמעתא מכל וכל. טענתו היא שגם ע"א באסורין הוי גדר של עדות. ולמאי נ"מ עדות מנאמנות? עד כמה שהבנתי זה מתבטא בנקודות הבאות:

1. עדות צריכה קבלת בי"ד במקרה של אסורים – הקבלה היא בפני פורום דומה לבי"ד. אם זו עדות ברמה הנמוכה ביותר, כגון: "טבל זה הופרש" – מספיק כל אדם לקבלת עדות זו. אם זו סירכא בריאה – צריך רב.
2. עדות לפי שער"י – זה כח מיוחד שנתנה תורה, שע"י עדים ניתן כח לבית הדין לפסוק את הדין. דהיינו בי"ד צריך עדים לשתי פונקציות:
   א. 1. ברור אמת ושקר.
   2. כח לחתוך הדין.

בכך מסביר שער"י (ש"ו פ"ט ד"ה "ונראה לענ"ד בבאור" וכו') את הרשב"א האומר שיחיד שראה מעשה אינו יכול לפסוק בו מדין לא תהא שמיעה גדולה מראיה, כיון שהוא צריך לקבל עדים בשביל הכח לכפות את הדין. אמנם השער"י עושה הבחנה בין עדות ממונות לעדות אסורים. שעדות ממונות היא הכח הנ"ל הניתן לבית הדין, ועדות אסורים מהוה רק ברור של אמת ושקר (בכך הוא מסביר מדוע עדות מיוחדת בממונות מועילה ובאיסורים איננה מועילה, בממון כל עד מחדש כח לחצי דבר בבי"ד, ובי"ד מצרפם לדבר שלם, משא"כ באיסורים. שם פ"ז).

לפי"ז מסביר השער"י שבעדות אשה שהקילו רבנן בע"א – שם זה רק גדר של עדות לברור אמת ושקר אך אם יבואו שני עדים לבי"ד, יפעל הדין דאוריתא, ובית הדין לא יפעל מכח המציאות של אמת ושקר, אלא מהכח שקבל מן העדים. (כאילו הפסק במקרה של עדים אינו מכח המציאות אלא מכח העדות. באסורים, נלענ"ד שהשער"י לא יאמר כך, אפי' אם יבואו שני עדים לבית הדין כי מעולם לא היה לאסורים עדות שהיא מעבר לברור אמת ושקר. בכל נאמנות – כאשר אין צורך בשני עדים, זהו רק כח של ברור אמת ושקר אף שזה גדר של עדות. אך בעדות אשה – שמה"ת יש מקור לשניים – כשיעידו בבי"ד שניים – יתנו לבי"ד אותו כח שנותנים שני עדים ועי"ש עוד בארוכה).

אולם הנ"מ בין עדות לנאמנות באסורים להגדרה זו תתבטא בשתי נקודות:

1. כמדומני שזה באור הנ"מ 1 (שעדות צריכה קבלה) – מי מחיל את האסור. אם זו נאמנות – מחיל האסור הוא הנאמן.
   אך אם זו עדות – מחיל האסור הוא **המקבל**. הרב במקרה הסבוך של אסורים.
2. בדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד עדות של ע"א בפני בי"ד – תהיה כעדות ולא יוכל לחזור בו. כמו ששני עדים אינם יכולים לחזור בהם מעדות שנגבתה בפני בי"ד. (כך מבואר בשער"י ש"ו פ"ח).

לשער"י ע"א שמחזיק אסור – זה בלא חזקה. ולקושיה – שיכול לחזור בו (מחוץ לבי"ד משמע שיכול לחזור בו באמתלה), וא"כ כיצד לוקין על פי ע"א? התשובה ישנם פשוט רמות שונות של אמתלאות. גם בשני עדים, יש אמתלה ברמה גבוהה שיכול עד לחזור בה – כי אנו אומרים שדבר כזה יתכן שיקרה בפני בי"ד, רק מחוץ לבי"ד הקריטריונים קלים יותר. אך העקרון לא שונה. ומביא שם עוד תרוץ – שאנו לא חוששים שיחזור בו באמתלה ולכן לוקה.

נראה להסביר שיסוד מחלוקתם הוא בהאם גדר הדין של כיון שהגיד שאחו"מ הוא דין בעד או דין בבי"ד.

היינו האם התורה נתנה כח לעד להגיד רק הגדה אחת, ולא יותר מזה. או שמא זהו דין בבית הדין שבית הדין אינו יכול להתקים במצב שהיום שומע דבר אחד ולמחר ישמע הפכו. בי"ד ע"מ לפסוק צריך דברים מוחלטים. (ביסוד זו אותה סברה, גם אם זה דין בעד הרעיון הוא בסופו של דבר כדי שלבית הדין תהיה פסיקה ע"פ דברים מוחלטים. אך החלוקה היא בגדר ממי נובע דין זה? אמנם ניתן לומר בסברה

– שזה דין בעד – מצד זה שהעד ידע את מחויבותו להגיד דברי אמת כיון שאינו יכול לחזור בו).

(יש בזה שתי נפקא מינות נוספות:

1. מח' רשב"ם ורבנו יונה בב"ב מ"ט: – עדים האומרים מודעה היו דברינו (על שטר) – אינם נאמנים מצד כיון שהגיד שאחו"מ. אולם בשטר מודעה נאמנים. לרשב"ם דוקא אם השטר מודעה קדם לשטר השני. לרבנו יונה אין משנה סדר כתיבת השטרות. מחלוקתם נעוצה בחקירה הנ"ל. לרשב"ם זהו דין בעד, וכיון שכך – כשהעיד בשטר ונעשה כמי שנחקרה שוב אינו יכול לחזור בו.

לעומת זאת לרבנו יונה – זהו דין בבית הדין. בית דין אינו נזקק לעדות של חוזר ומגיד כשמגיעים לפניו שני שטרות שכאלו. אין לו חסרון של חוזר ומגיד. ויעי' בהערות המהדיר שם שמביא ברכת שמואל שלרבנו יונה יש את 2 הדינים. (1) בקבלת עדות (2) בבית הדין, יעו"ש.

ולשונו של רבנו יונה "... ועוד ע"כ לא אמרה תורה אלא שאין ב"ד נזקקין לקבל עדותן לסתירת מה שהעידו...").

2. נראה לי (אך אין זה מחייב) שהמח' בין הבית יעקב למהר"מ שיף בכתו' יח: במה היה קורה אילו לא היה דין כיון שהגיד שאחו"מ, גם תלויה בחקירה זו.
לבית יעקב – היה לנו מצב של תרי ותרי. היינו מקבלים דבריהם הראשונים והאחרונים.
למהר"ם שיף – היינו מקבלים רק את דבריהם האחרונים.
לבית יעקב – זה דין בקבלת עדות – ובא לפתור את הבעיה שאנו שומעים דברים סותרים מן העד. אך אם זה היה דין בבי"ד, לבי"ד פחות מפריע סתירה כזו. (כי אחר שנפסק הדין כשבאים תרי אחרים, הדין כבר קיים, אמנם בגדרים מסוימים).
למהר"ם שיף – זה דין בבית הדין. ובי"ד לא יכול להתקים במצב שהיום פוסק על פי עדות אחת, ולמחר יסתבר שהכל טעות).

נחזור לדברי השמעתא והשער"י. גם השמעתא יודה כפי שנראה להלן – שיש בכל זאת גדר של בי"ד בדין כיון שהגיד שאחו"מ שהרי אף בעדות אסורים, אם תפסק הלכה לפי זה, יודה השמעתא שיותר אין אפשרות לחזור. השמעתא מסתפק (באשה שהותרה לינשא ע"פ ע"א האם צריך שתנשא כדי שהעד לא יוכל לחזור בו או מספיק שבי"ד פסק את התירה. (ואפילו עפ"י עד מפי עד מחוץ לבי"ד. [ש"ו פי"ד]).

יסוד מחלוקתם של השמעתא והשער"י נובע מהבנת הר"ן בתשובות, המביא תוספתא סנהדרין פ"ו תוס' ו'.

לשון התוספתא:

– (אין) העדים יכולין לחזור בהן עד שתחקר עדותן לבי"ד, נחקרה עדותן לבי"ד אין יכולין לחזור בהן.

וזהו כללו של דבר: עדות שהעידו **לטמא ולטהר**, לרחק ולקרב, **לאסור**

ולהתיר, לפטור ולחייב (לזכות ולחייב), עד שלא נחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו – הרי אלו נאמנים.

משנחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו – אין נאמנין".

מסכם הר"ן בתשו' מ"ז:

הרי שכללו כאן כל מיני עדויות אפי' אותן שאינם צריכים שיהיו נעשים בפני בי"ד, שהרי שנינו בין לאסור בין להתיר, ואפ"ה אמרינן שאע"פ שהעידו בבי"ד כל שלא נחקרה עדותן עדיין יכולין לומר מבודין אנו – לפי שאין העדים מעידים עד שעת עדותן בבי"ד'.

לפיכך גם במקרה שבו הר"ן נשאל (עד שהעיד מחוץ לבי"ד על המצאותו בחיים של היבם, ולאחר מכן העיד בבי"ד מפי עד שהיבם מת) – שאף שעדות זו אינה זקוקה לבי"ד, אף בעדות בבי"ד, כל שלא נגמרה החקירה יכולים לחזור בהם בבי"ד. לפי שאין אדם מדקדק בדבריו חוץ לבי"ד, ואף במכחיש דבריו הראשונים. ויתרה מזו במקרה שלפנינו ישנה אמתלה: אנשים לא בקיאים בכך שעד מפי עד כשר לעדות אשה.

ומצאנו דוגמאות שאף בעדות יש אמתלה, כגון:

1. בפרק גט פשוט דף קסח. – אע"ג דאמרו רבנן כיון שהגיד שאחו"מ, צורבא מרבנן לאו אורחיה למידק – ולכן אם אמר על פלונית שחתם על שוברה יכול לחזור בו – שלא זיהה אותה נכון.
2. בירושלמי – שטר מוקדם שפסול – אנו יודעים שמוקדם ע"י עדים החתומים בו, יהיה כיון שהגיד שאחו"מ? אלא שיכולים לומר על זה חתמנו ועל זה חתמנו.

והרז"ה הלוי פ"ק דר"ה כל טעות שהעדים מצוים לטעות בה נאמנים הם בעצמם ואין בזה משום חו"מ.

שערי יושר מבין: שדין ע"א כשני עדים היינו כמו ששני עדים בפני בי"ד לא יכולים לחזור כך ע"א בפני בי"ד לא יכול לחזור. וכשיכולים לחזור שני עדים במצב זה גם ע"א יכול. ומחוץ לבי"ד שניהם יכולים לחזור, (ולכאורה אף בלא אמתלה). (וכן מסיק הרב יוסף תומארקין שתשובתו מצוטטת בשו"ת אור לי, שדי חמד כרך י', סי' קכ"ט אות ט"ז).

אך הש"ש הבין – שאם מצאנו שעד אשה חוזר בו בבי"ד – סימן שע"א אין בו דין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. והרי מצאנו בתוספתא שבבי"ד אין חוזר בו? זאת פותר הש"ש ע"פ הר"ן לד' שמסביר שחקירה שנאמרה בתוספתא לאו דוקא אלא עיקר הנקודה זה גמר הדין. רק שהתוספתא נקטה לשון זו בגלל דין ממונות שהובא שם ויעו' תש' הר"ן).

לכן מסביר הש"ש כנ"ל שרק בהותרה אשה לינשא ע"פ עד אשה ונשאה שם אין יכול לחזור בו. (וכנ"ל ספקו של הש"ש מה יהיה בנפסק הדין ועוד לא בוצע).

אכן לענ"ד נראה שהפשט בלשון הר"ן כשער"י ואולם הסברנו שדין שאחו"מ לשער"י זהו דין בבי"ד אף שבלשון הר"ן ראינו "לפי שאין אדם מדקדק בדבריו חוץ לבי"ד, שלכאורה משמעותו שזהו דין בעד. אך אין זה סותר כי אף שעיקר הדין הוא בבי"ד אחר שנקבעה הלכה זו, ודאי שרצינותו של העד נובעת מכך שאינו יכול לחזור ולהגיד. רוצה לומר שזה דין בבי"ד ולא בעד, כי עד באסורים, שעדותו קבילה מחוץ לבית דין - האם נאמר שאינו מספיק רציני משום שמעיד בחוץ? אלא שזהו דין בבי"ד - וממילא עד של בי"ד הוא רציני. מחוצה לו - אינו כה רציני.

וכבר בארנו, שהסברה היא אותה סברה אם נאמר שזה דין בעד או בבי"ד. השאלה היא רק מה גדר הדין. האם גדר הדין שהדבר נובע מהעד או מבית הדין. נוסף לכך, אין סתירה לומר את שניהם.

(דרך אגב, אם הזכרנו את השער"י שע"י כח העדים יקום דבר חדש, ליתן כח בבי"ד לכוף את הנידון לקיים את דין התורה, ובלי עדים אין בח ביד הדינים לכוף, (בשער ו' פ"ו וכן בפ"ט מדובר על הכח לחתוך את הדין), ולכן לרשב"א מומחה שראה מעשה לא יכול לדון אף שלא תהא שמיעה גדולה מראיה, יש להזכיר את **התשב"ץ** (ח"א ענין עו) שמסביר שהצורך בשני עדים הוא אינו גזרת מלך, אלא שיש חשש רחוק בע"א שהוא משקר לחשש רחוק זה אין אנו חוששין באסורין, אך בממונות משום חשש זה הזקקנו עד נוסף. ובכך נופל החשש שהרי אין לחשוד זרע ברוכי ד' שיהיו חצופין כ"כ שלא יתבישו זה מזה כיון שהם מוחזקים בכשרות. ועי"ש בארוכה תשובתו שלכן רוצה לסמוך על ע"א להוציא ממון במקום שברור לו שהעד דיבר אמת. ועוד שם שרוצה לצרף ע"א עם גוי לא כשני עדים אלא כשני רוחות. יער"ש. ולפי"ז אין שני עדים מהוים כח מיוחד אלא סתם צורת בירור יותר טובה של המציאות. אמנם יעו"ש בהמשך שגם לתשב"ץ בכ"ז יש כנראה משמעות נוספת למציאות של עדים).

ע"א בממון

נחזור לשאלתנו לע"א בממון. לשם כך נחזור למקורות עצמם ונבדוק מהיכן דין כיוון שהגיד שאחו"מ בתורה?

בכתובות יח - רש"י לומד זאת מ"אם לא יגיד" - חדא הגדה כתיבא.

(וכן רש"י סנה' מד: "אהגדה קמיתא קפיד קרא").

הריטב"א שם מביא תוס' - ואם לא יגיד ונשא עונו - על משקל אשר לא בנה שוב לא יבנה, לומדים כיוון שהגיד שאחו"מ. (על כך מעיר שם הריטב"א שלפי"ז היה צ"ל הביטוי כיון שלא יגיד שוב לא יגיד. אכן עי' בשאילתות לפר' ויק' שבאמת כך למדו). ומביא הריטב"א עוד לימוד - שאם יש אפשרות לחזור ולהגיד לעולם לא נמצא קרבן שבועה. **הריטב"א** עצמו לא מקבל למוד זה - כי קרבן שבועה זה במי שלא הגיד, שראוי לחייבו ק"ש אפי' יגיד, ואנו מחפשין למוד למי **שכן הגיד** ששוב אחו"מ.

ולכן לומד מפסוק אחר - "על פי שנים עדים יקום דבר" - ואיך יקום דבר על פי העדות אם ניתן לחזור?!

(יש לציין שנראה בפשטות שהמחלוקת בין רש"י ותוס' ואולי אף הלמוד השלישי

מ"אם לא יגיד' שתלה זאת בקרבן שבועה לריטב"א, הוא בחקירה הידועה שלנו. למי שלומד זאת מ"אם לא יגיד' – זה דין בעד – התורה נתנה לו כח הגדה אחד.

לריטב"א – זהו דין בבית הדין. דין ב"יקום דבר' – ואם יש אפשרות לחזור, אין אפשרות לבית דין להקים דבר).

הרב יוסף תומרקין (תשובתו מצוטטת בשו"ת אור לי סי' קכט ס"ק יג) – רוצה לתלות במחלוקת רש"י והריטב"א מחלוקת גם לגבי ע"א בממון.

לריטב"א – גם בע"א בממון שמחיב שבועה יש דין כיון שהגיד שאחו"מ, שהרי קם דבר ע"י עד זה. "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וכו' – אבל קם הוא לשבועה" – היינו אם זו עדות שצריך לקום דבר על פיה – ממילא יש דין כיון שהגיד.

לעומת זאת, לרש"י ולתוס' שלמדים זאת מן הפסוק "אם לא יגיד' – הלא פסוק זה מדבר בשני עדים, (וכמו שרש"י אומר בפירושו לב"ק נו. – ועי"ש פי' נוסף ברש"י – שמדובר בפסוק במקום שמחייבו ממון. ממילא ע"א לא כלול בפסוק זה - ואינו בדין כיון שהגיד שאחו"מ. [ע"א באסורים – כן כלול בפסוק זה – כי נאמנותו כשניים]).

בכך רצה לתלות מח' בין הרמב"ם והטור סי' כט לשו"ע סי' כט.

שהטור כתב – אחר **שנחקרה עדותן בבי"ד** א"י העד לחזור בו - לשון רבים – לומר שבע"א אין דין זה.

לעומת זאת שו"ע (כט, א) - פתח בלשון יחיד. וכן רמב"ן הל' עדות (פ"ג ה"ה): "**כל עד** שנחקרה עדותו בבי"ד בן בד"מ בין בד"נ אינו יכול לחזור בו'.

אולי יש לומר שיתכן שהרמב"ם והשו"ע נקטו לשון התורה שבכ"מ עד פירושו שניים).

אמנם נלענ"ד – שאף לרש"י יש לומר שבע"א בממון יהיה בו דין כיוון שהגיד שאחו"מ כמו שאכן נראה מהשו"ע והרמב"ם הנ"ל, וכמו שנראה בסמ"ע ובש"ך סוף סי' מו יעו"ש.

בסנה' ל. – מובאת מח' ת"ק ור' נתן גבי הצטרפות עדים בהגדה כאשר אינם מעידים יחדיו. לת"ק אינם מצטרפים. לר' נתן מצטרפים.

מסבירה הגמ' את מחלוקתם בסברה.

ת"ק - ע"א בא לשבועה ולא לממון וממילא אינו יכול להצטרף עם השני.

ר' נתן – כמו שכשבאים יחד אינם מעידים ממש בבת אחת, אלא מצרפים אותם, כך גם כאן.

(עי' טו"א המצוין בגליון הש"ס שם, שמסביר סברת ת"ק אם מצד שהו"ל

עשאא"ל – שיאמרו באנו להשביעו או מצד שכיון שכחו לשבועה שוב אינו יכול לחייב ממון. יעו"ש).

נראה להסביר שיסוד מח' ת"ק ור' נתן היא בשאלה האם עד שמחיב ממון פירוש הדבר שאין לו כלל כח לממון – וכל כחו לשבועה.

או שמא נאמנותו לממון היא כשני עדים רק שהתורה קבעה שבע"ד יהיה נאמן כנגדו בשבועה.

ת"ק סבר כצד הראשון. ר' נתן סבר כצד השני.

לפי"ז י"ל אליבא דרש"י – שע"א בממון – באמת לפי ת"ק חוזר ומגיד, אך לר' נתן שכחו בעצם כשני עדים לממון – הרי שהוא כבר כלול בפסוק של "אם לא יגיד". ממילא הוי כדין של כיון שהגיד שאחו"מ. וכיון שההלכה כר' נתן לכן נפסק שאף בע"א אחו"מ.

אמנם צריך להבין – אם סברתו של ר' נתן היא כנ"ל, מדוע הגמ' לא אמרה זאת בלשון זו? (יעוין לעיל).

ומצאתי שחידושי הרי"מ אכן מסביר כך את מח' ת"ק ור"נ. (בחדו' לחו"מ סי' כט ס"ק ד' ועי' גם ס"ק ו'). הוא אינו מרחיב כל כך את החקירה אך אומר שיסוד המח' הוא עם ע"א זה לממון או לשבועה. ומסביר שם את לשון הגמ' בהסברת ר' נתן שזו גופא ההוכחה של ר' נתן שע"א הוי לממון. על יסוד התוס' שבועות לב – שבשני עדים מצורפים הראשון יכול לחזור בו אחר תכ"ד של השני – שמבין הרי"מ, שזה שייך לומר רק אם העד הראשון הוא לממון, ממילא מצטרפים לעדות אחת – שתוכן עדותם אחד. אך אם העד הראשון בא לשבועה, כיצד זה שיכול לחזור תכ"ד של השני?! הרי אפילו שמעידים שניהם תכ"ד, עדותו של הראשון היא רק לשבועה וכיצד מצטרפים?

דהיינו ר' נתן מוכיח מכך ששני עדי ממון מצטרפים – פירוש הדבר ששניהם באים לממון. נראה שבכך יש לבאר גם את המשנה שם בסנהד' כט. כיצד בודקין את העדים. "**מכניסין אותו** לחדר ומאימין עליהם **ומוציאין את כל האדם לחוץ ומשירין את הגדול שבהן** ואומרים לו אמרו היאך אתה יודע שזה חייב לו וכו' ואח"כ **מכניסין את השני** וכו' אם מצאו דבריהם מכוונים נושאים ונותנים בדבר וכו' גמרו את הדבר **היו מכניסין אותו**, הגדול שבדינין אומר איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חיב".

הגמ' מבינה בה"א שה"מכניסין" השלישי הוא אליבא דת"ק – ומטרתו, כיון שהעידו כל אחד בנפרד – לצרף אותם עכשיו יחד.

וקשה – א. כיצד זה שנשאו ונתנו קודם שהעידו בצירוף?

ב. עוד יותר קשה, לכאורה עדיין יכולים לחזור בהם?! ובאמת צריך לברר האם יכולים לחזור בהם, או שמא כיון שכל אחד נחקר לבדו ברצינות שוב אינו יכול לחזור בו?

בסנהד' קטנה ישב שאכן העדות הנפרדת איננה בתורת עדות. והמר"מ שלאחריו הוא רק דיון אם לתת לעדים להעיד (שמא למשל נכשילם ב"לא תענה") ואח"כ מעידים. ורק בפעם השניה קיים דין של כיון שהגיד שאחו"מ.

אך זה לכאורה הרי נראה לנו מוזר! (שאף שהעיד ברצינות יכול עדיין לחזור בו, ובכלל כל ההסבר הזה שאינו מבואר בשום מקום) אך לפי מה שאמרנו, הכל אתי שפיר. שזה באור המשנה אליבא דת"ק, ולפיו באמת ע"א יכול לחזור בו. אך למסקנה – שהלכה כר' נתן באמת לא כך מדובר במשנה. "מכניסים" השלישי מתיחס לבעלי הדין. והעדות היא העדות הנפרדת של כל אחד. ואכן עי' סמ"ע סי' כח ס"ק לז שרצה להוכיח מהמשנה שהעדות נעשית עוד קודם החקירה, שהרי כתוב במשנה שהדיינים שואלים היאך אתה יודע שזה חיב לו? סימן שהעיד קודם. ועי"ש שאומר שזה אינו – כי מהסיפא – "מכניסים" מוכח לא כך. אמנם עי' בחדושי הרי"מ לחו"מ סי' כט ס"ק ג' שאומר שחזרתו היא רק מכך שלא מוציאים את בעלי הדין בשעת החקירה. אך לא מכך שהיתה עדות קודם החקירות. (יעו"ש).

ופירושו זה של הרי"מ בסמ"ע הוא אכן טוב – אחר שנפרש המשנה כר' נתן. עי"ש עוד (בחי' הרי"ם) שחדש שהחקירות שמדובר שם – אינם שבע החקירות שלנו, אלא חקירות של מנין העד יודע עדותו? שזו חקירה שקיימת, אף כשבטלו דיני דו"ח בממונות ע"מ לברר שזה לא על סמך עד מפי עד וכיו"ב. עי"ש עוד בהרחבה.

ונראה לי שלפי פירוש זה בחקירות ניתן לענות על קושית הר"ן על התוספתא שהבאנו בתש' הר"ן מז', שהחקירות מתיחסות באסור והיתר וטומאה וטהרה – למנין העד יודע לאסור, להתיר, לטמא ולטהר. (ולפי"ז אתי שפיר הר"ן. ולא כחסדי דוד שם – שהעמיד הכל בעדות אשה. וכנראה שלא ראה הר"ן. וכך העיר עליו ה"אור לי".)

(ועי' עוד בתש' אור לי הנ"ל אות יד שמביא בשם תש' הב"י סי' ד' – שאף בגוי מסיל"ת שייך דין של כיון שהגיד שאחו"מ. והרי גוי מסל"ת ודאי שאינו בתורת עדות? – ויש לעיין במקור, אמנם נראה לי שצ"ל לב"י שדין זה הוא דין בבי"ד, ואם נפסקה הלכה, אף לפי נאמנות של גוי – שוב אין ניתן לבא ולהחזיר אותנו. אך צ"ב.

כמו"כ עי"ש שדן בנאמנות בעל דבר לחזרה).

לסיכום:

ע"א באסורין – לש"ש – מתורת נאמנות ואין בו דין כיון שהגיד שאחו"מ. – שדין זה הוא דין בעד.

לשער"י – מתורת עדות. ויש בו דין כיון שהגיד שאחו"מ. ובפשטות משמע שדין זה שייך רק במעיד בבי"ד. – שדין זה הוא דין בבי"ד.

(וכן משמע בתוספתא, וכן בתש' הר"ן).

ע"א בממון – תלינו זאת במח' ר' נתן וחכמים. והלכה כר' נתן שהוי לממון – וממילא יש בו דין של כיוון שהגיד שאחו"מ.

ואף לאלו שלומדים דין זה מ"אם לא יגיד" – אבע"א הוא לממון – פי' הדבר שהוא נאמן מעיקרא כשניים לממון – וכלול בפסוק.

(וכ"ש לריטב"א שלומדים דין זה מ"יקום דבר" – הרי קם דבר על פיו.)

[יעוי' עוד רעק"א לב"ק מ"ו. תוס' ד"ה דאפי' ניזק. בחקירת מהותו של ע"א. וכן באפיקי ים ח"א סי' כ"ג שמקשה בשם הגדול ממינסק (הרב ירוחם יהודא ליב פרלמן זצ"ל, בעה"מ אור גדול), על שיטת ת"ק הנ"ל, שלכאורה כשמצרפים את העדים להעיד יחדיו, אחר שהעידו כ"א בנפרד, הו"ל עדות שאי אפשר להזימה?! מפני שכשיוזמו יוברר למפרע שהיו שקרנים עוד כשהעידו בנפרד, וא"כ כשהעידו לאחר מכן זו עדות של פסולים ולא שייך בהם דין הזמה?! עיי"ש עוד בענין מחלוקות הראשונים, גבי לא תענה אם שייך בעד אחד. וכן ראה שם בשם הרא"ש שלא אמרינן כששאחו"מ בעדות שא"א להזימה. ועי' בספר אור גדול (עמ' קפ"ד) בענין עדות שאי אפשר להזימה בע"א. ועי' קצוה"ח סוף סי' ל"ח ומנ"ח מצוה ל"ז].

הרב בצלאל ראטה

בענין אין מבטלין איסור לכתחילה

פרק א: מקור הדין

הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה מופיע במשנה במסכת תרומות פ"ה מ"ט:

"...סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה, ואח"כ נפלו שם חולין – אם שוגג מותר ואם מזיד – אסור".

ובירושלמי שם:

"...ר' אבהו בשם ר' יוחנן, כל האיסורין שריבה עליהן, שוגג מותרין ומזיד אסורים. ולא מתני' היא שוגג מותר מזיד אסור? מתניתא תרומה, אתא מימר לך אפי' שאר כל הדברים..." ע"כ.

והפני משה מבאר דברי הירושלמי הנ"ל: "אתיא ר' יוחנן מימר לך לאשמועינן רבותא דאפי' בשאר כל הדברים דאיסורן מן התורה אין מבטלין לכתחילה"[1].

במקורו של הדין הנ"ל מצינו ראשונים: דעת הראב"ד[2] שדין אין מבטלין וכו' הינו איסור דאו' שאמרה התורה באיל נזיר: "ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל..."[3]. ולמדנו בברייתא[4] דמבשלים את הזרוע עם האיל, אע"פ שהזרוע המורמת מהאיל נאכלת לכהנים ואסורה לזרים, והבעלים אוכלים את השאר, ויוצא איפוא, שהתורה התירה לבטל את טעם הזרוע בגוף האיל. ושם הגמ' מבארת שדין זה חדוש הוא. מכאן למד הראב"ד שדוקא באיל נזיר התירה התורה לבטל איסור לכתחילה אבל בשאר איסורים אסרה התורה לבטל בהיתר.

ראיה נוספת לשיטת הראב"ד, הביא החת"ס[5], ממה שאמרה התורה בטרפה – "לכלב תשלכון אותו", ובנבלה – "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי". שאם היה אפשר מהתורה – לבטל, למה אמרה להשליך לכלב, ולתת לגר?

התוס'[6] חולקים על הראב"ד וס"ל שדין אין מבטלין אינו אלא מדרבנן. ומה

1. ועיין בר"ש על המשנה הנ"ל שכתב שמה שבכל מקום בתלמוד ששנינו "אין מבטלין איסור לכתחילה" – אין לשון זה שנוי בשום מקום אלא מהמשנה הנ"ל בתרומות למדים הלכה זו. ומביאו גם בעל "מלאכת שלמה" שם.
2. מובא ברשב"א בתו"ה בית ד' שער ג' וברי"ן בחולין צח ב'.
3. במדבר ו, יט.
4. חולין צח, ב.
5. מובא ברשב"א וברי"ן שם.
6. חת"ס או"ח סי' קכט.

שאמרה התורה באיל נזיר, חידוש הוא – י"ל שהחידוש הוא, שבאיל נזיר, יש **מצוה** לבטל, מה שאין כן בשאר איסורים **שמותר** לבטל, אך אין בהם מצוה לבטל.

להלכה מביא הש"ך[7] דעת התוס' הנ"ל, דדין אין מבטלין איסור לכתחילה הינו איסור דרבנן.

בטעם הגזרה של חכמים דלא לבטל איסורים לכתחילה, מובא בשו"ת חתם סופר[8] ששיערו חכמים, שאם מותר יהיה לבטל איסורים, הרי לא שבקת איסור לעולם?! שכולם יבטלו את כל האיסורים שבעולם, ולא תתקיים כוונת התורה שאיסורים אלו יהיו אסורים. והביא החת"ס ראיה, שאכן זו הסיבה, ממה שכתבו תוס' בפסחים ל', שאם אכן מותר לבטל, מה הועילו חכמים בתקנתם שאסרו עד ס', הואיל שיכול להוסיף ולבטל האיסור.

הנודע ביהודה[8] כותב בדעת התוס' שדין אין מבטלין הינו איסור דרבנן זה רק כשבא לבטל **טעם** אסור, שבביטול **טעם** של איסור, כיון שנתבטל הטעם, מתבטל האיסור. ולכן התירה התורה לבטל ורק חכמים גזרו שאין לבטל. אבל במקום שבא לבטל גוף האיסור יבש ביבש, בזה גם התוס' ס"ל דאסור מדאור' שהרי יבש ביבש:

"...נשאר (האיסור) בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד. שאם יבא אליהו ויאמר שזו היא החתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום. (אלא כל זמן שאין מכירין אותו – גזירת הכתוב אחרי רבים להטות) ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו. בזה לכ"ע לדעתי לא התירה התורה לבטלו לכתחילה..."[8].

ולכאורה חשבתי לומר דיש נפק"מ בין שתי השיטות (בענין בטול איסור האם מדאו' או מדרבנן) לענין הגעלת כלים. דהנה בדין הגעלת כלים כתבו הפוסקים שיגעיל הכלי דוקא בשאינו בן יומו או אפילו בן יומו רק שיהיו ס' במים נגד הכלי שמגעיל. והטעם לזה:

"דהנה, ענין הגעלה הוא דרתיחת המים מוציא הבלוע בכלי, אבל יש לחוש דאחר שמוציאה הבלוע יחזור ויבלע בכלי מה שפלטה. ומפני חשש זה כתבו הפוסקים דאין להגעיל רק כלי שאינו בן יומו דאז אף אם יבלעו מה שפלט הרי לפגם הוא. או שיהיה במים ס' לבטל את פליטת האיסור... וכו'". [משנ"ב סי' תנ"ב ס"ק א'].

ולכאורה קשה כיצד התירו להגעיל הכלי במים שיש בהם ס' נגד הכלי הרי בזה שמכניס הכלי למים הוא מבטל איסור לכתחילה?

ואח"כ ראיתי לר"ן במס' ע"ז דף ל"ג לענין לתת שכר בקנקן של עכו"ם ע"י לשרוף היין שבו. דכתב שמותר להגעיל כלים ואין חשש משום מבטל איסור לכתחילה,

7. שו"ע יו"ד סי' צט ס"ק ז'.
8. הנודב"י מהדו"ת סי' מה וכ"כ בשו"ת חת"ס שם.

שאינו אסור אלא כשאוכל או כשנהנה מהאיסור שנתבטל, אבל בהגעלת כלים אינו עושה שום דבר במים שנפלט בהם האיסור ואינו מתכוין אלא להכשיר הכלי. (ונחזור לר"ן הנ"ל להלן).

אולם אם נאמר שאין כאן דין ביטול איסור לכתחילה לענין **הכלי** הרי ביחס **למים** שהגעילו בהם את הכלי כתבו הפוסקים[9] שלא ישתמש בהם לכתחילה, לאחר הגעלת הכלים מפני שנפלט בהם האיסור. ואע"פ שנתבטל בתוכם בס', מכל מקום הרי זה כמבטל איסור לכתחילה, כיון שהמגעיל מכניס בידים, הכלי לתוך הרותחים כדי להפליט האיסור לתוכם, אלא שאם לא יהנה מהמים, אינו כמבטל איסור כיון שאין כוונתו רק להפליט האיסור מהכלי, ולא להנות מהמים. משמע מכאן דאחר שהגעילו כלי האיסור במים, אסור להשתמש במים אלו. כלומר שלאחר שהגעיל הכלי החמירו הפוסקים שלא להשתמש במי ההגעלה, מטעם דאם נתיר להשתמש במי ההגעלה נמצא **שמעיקרא** מגעיל ע"מ להשתמש במים, וביטל איסור לכתחילה.

[אגב מסתימת לשון הרמ"א בסי' קכ"א סעי' ב' (יו"ד) דכתב: "...ואין להשתמש במי ההגעלה..." אפשר היה להבין דהחומרא שלא להשתמש במים אלו, הוא מוחלטת, כלומר לא רק לבישול או לשתיה, אלא אסור להשתמש במים אלו גם להגעלות נוספות. ואז קשה יהיה על המנהג להגעיל הרבה כלים באותם המים. אבל צ"ל שכוונת הרמ"א ושאר פוסקים שאסרו להשתמש במים אלו זה **לבישול** או **לשתיה** דוקא, שאז נהנה מטעם האיסור שנתבטל במים. ואע"פ שנתבטל, ומצד זה מותרים בשימוש, **אין** להנות, כדי שלא יהא מבטל איסור לכתחילה. אבל בהגעלות נוספות הרי לא נהנה מהאיסור שנתבטל וגם אם לא היה מגעיל קודם, יכול היה להשתמש במים אלו באותה מדה של הנאה. (משא"כ בשתיה – האיסור משפיע על טעם המים, אע"פ שאינו מורגש) לכן החמירו הפוסקים שלא להשתמש במים להגעלות נוספות].

והנה האמור לעיל יש אולי לומר נפק"מ בין שתי השיטות הנ"ל – לענין השמוש במי ההגעלה.

והנפק"מ תהיה – במקרה שהגעיל במים אלו כלי שבלוע בו ספק איסור, או ספק אם בלע איסור (וזה דבר שמצוי מאד דהרבה פעמים מגעילים כלים מתוך ספק שמא בלעו איסור) – דלמ"ד שאין מבטלין איסור לכתחילה, הוי איסור דאו' הרי כאילו מגעיל ודאי איסור (דספק דאו' לחומרא) וממילא תחול החומרא של הפוסקים שלא להשתמש במי ההגעלה. אלא למ"ד שאין מבטלין הוי איסור דרבנן ממילא אין כאן הגעלת כלי איסור (דספק דרבנן לקולא) ואין לחוש לחומרא שלא להשתמש במי ההגעלה. (ועי' בפמ"ג בשפ"ד ס"ק ז' דכתב שזהו הנפק"מ בין השיטות).

אמנם יש שכתבו[10], דיש להחמיר אפי' נימא דהוי איסור דרבנן – דזה לא מקרי ספק דרבנן לקולא, דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא זה דוקא בלא עשיית מעשה,

9. או"ה כלל כט, רמ"א בשו"ע יו"ד סי' קכא סעי' ב, שו"ע הרב תנב סעי' ו'.
10. בפמ"ג שפ"ד ס"ק ז', ערוך השולחן יו"ד סי' צט ס"ק כח.

אבל לעשות מעשה (כמו כאן שהגעיל כלי) ושעל ידי זה יהיה ספיקא דרבנן, לא אמרינן ספיקא לקולא.

ואמנם להלכה יש שכתבו דבספק איסור מותר לבטל לכתחילה, כגון בדין חיטים מתולעים שפסק המחבר בסי' פ"ד סעי' י"ד שמותר לטחנן, כתב שם הש"ך דבמקום שיש ספק, מותר לבטל לכתחילה. וכן כתב בכמה מקומות (עי' סי' צ"ב ס"ק ח') וזה כנראה אליבא דמה שפסק בסי' צ"ט ס"ק ז' שדין אין מבטלין הוי איסור דרבנן, ובספק דרבנן הולכים לקולא.

נפק"מ נוספת לענין זה תהיה במקרה וביטל בשוגג. דלמ"ד דהוי דאו' גזרינן שוגג אטו מזיד (דבאיסור דאו' גזרינן שוגג אטו מזיד) ולמ"ד דהוי דרבנן לא גזרינן, ולהלן פרק ג' נרחיב הדבר בעזה"י.

פרק ב: מתי מותר לבטל איסורין לכתחילה

א. אינו מתכוין לבטל האיסור אלא כוונתו לדבר אחר והאיסור מתבטל ממילא

הב"י בסי' פ"ד מביא בשם א"ח: "...מעשה שנפלו נמלים בכלי הדבש והורו שיחמם הדבש, עד שיהא ניתך ויסננו". על סמך זה פסק הט"ז בסי' צ"ט (ס"ק ז') שאם כוונת המבטל שלא לשם הבטול אלא לדבר אחר והאיסור מתבטל ממילא, – מותר לבטל לכתחילה. (זה מבואר גם בסי' פ"ד בשו"ע עצמו בסעי' י"ג ובט"ז ס"ק י"ח, ובש"ך ס"ק ל"ח).

ובשו"ת הרשב"א[11] הביא ראיה לזה מהמשנה בתרומות (פ"ה מ"ט) בסאה תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנן והותירו, אוכל אסור משום שכשם שהותירו החולין כך הותירה התרומה. אבל אם ידוע שהחטים של חולין יפות משל תרומה – מותר, אע"פ שקודם שטחנן נעשו מדומע, מכל מקום חזרו והותרו לאחר הטחינה, כיון שעכשיו התרומה בטלה באחד ומאה.

ובירושלמי אמרו, **שאפי' לכתחילה טוחנן ומתירן**, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה, שהרי החיטים לטחינה עומדות וע"י הטחינה מתגלה שהחולין הם יותר ממה שהיינו סבורים. יוצא אפוא מהירושלמי, שאע"פ שטוחן במזיד אין הוא נחשב למבטל איסור לכתחילה כיון שלא מתכוין לבטל אלא לטחון ולאכול.

גם הר"ן בע"ז (שראינו לעיל) לענין לתת שכר בקנקנים של עכו"ם כותב: "...לא נאסר לבטל איסור לכתחילה אלא למי **שמתכוין לבטלו כדי להנות ממנו**, הא לאו הכי לא". עכ"ל.

ומטעם זה התירה התורה להגעיל כלים, אפי' הם ב"י, אע"פ שטעם האיסור הנפלט מהכלי נבלע במים ומתבטל, שאינו מתכוין לבטול אלא להכשיר את הכלי ע"י הוצאת האיסור הבלוע.

11. ח"א סי' תסג וסי' תצד.

ויש לחקור, בטעם ההיתר, לבטל איסור כשאינו מתכוין, דאמנם אינו מתכוין לבטל כדי להנות מן האיסור, רק רצונו להנות מן ההיתר, אולם הרי סוף סוף ע"י שמבטל האיסור יכול להנות מן ההיתר, ממילא יוצא, **שהבטול גרם לו הנאה**?! וא"כ באיסורים שיש בהם **איסור הנאה**, גם אם אינו מתכוין לבטל הרי סוף סוף, הביטול גרם לו הנאה. ועוד כשמבטל, הרי יודע שהאיסור יתבטל בהיתר והוי פסיק רישא. א"כ קשה מדוע מותר לבטל באינו מתכוין לבטל האיסור, מטעם שאינו נהנה, הרי סוף סוף נהנה ונהנה מן הביטול ודמי לפסיק רישא דניחא ליה (ועי' רא"ש מס' שבת פי"ד סי' ט' ור"ן שם, ד"ה אלא לפי הערוך דפסיק רישא אסור גם בשאר איסורי תורה). ולמה א"כ הותר הדבש, הרי סוף סוף ביטל בדבש טעם איסור, וע"י הביטול יכול עכשיו ליהנות מהדבש, ולמה מותר להגעיל כלי, הרי סוף סוף, ע"י שביטל האיסור יכול להנות מהכלי? ואמנם אין כוונתו להנות מטעם הנמלים או מטעם האיסור בכלי, אך הרי יודע הוא שרק ע"י מעשה הביטול יוכל להנות מטעם הדבש ומהכלי, ולמה לא נאמר שדעתו זו שווה לכוונה, וכאילו מתכוין לבטל?

ואמנם בספר גזע ישי[12] חקר בשאלה זו, וכתב, דמה שסבר הר"ן לומר דהיכא שאין כוונתו לבטל האיסור לא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה, זה במקום **שמעשיו מוכיחים על כוונתו, שאינו חפץ באיסור כלל**. דומיא דגעולי מדין שמעשיו מוכיחים על כוונתו דלא חפץ באיסורא שהרי אדרבא הוא טורח להגעיל את הכלי, כדי שיפלוט האיסור הנבלע בו ולכן אפילו ממילא יתבטל האיסור – בזה לא אמרינן דאין מבטלין איסור לכתחילה. אבל במקום שאין מעשיו מוכיחים דלא ניחא ליה באיסורא אף שאין כוונתו לבטל האיסור אלא עיקר כוונתו לתקן המאכל אפ"ה אסור כיון דאין מעשיו מוכיחים על הכוונה. ומכיון שהתוצאה מהמעשה שלו היא בטול האיסור, והוא יודע זאת – הרי אסור לבטל איסור לכתחילה, וכעין זה הביא התשובות רע"א[13], "...דהא מראה בהיפוך שמפריד האיסור וכו'..."

ובשדי חמד[14] הביא בשם שו"ת רמ"ץ, שהקשה קושיה זו, דכיון שבע"כ יתבטל מה לנו אם יתכוין או לא הא הוי פס"ר ובפס"ר אסור אף דלא מתכוין. **ותירץ**: דכיון שאין מבטלין איסור לכתחילה הוא איסור דרבנן ובהא קי"ל דכשאינו מתכוין אף פס"ר שרי, לכן מסיק שם שאין הכי נמי, **דלמ"ד שאין מבטלין הוי איסור דאו' לא מהני מה שאין כוונתו לבטל** עיי"ש.

וכן הביא שם (בשדי חמד) שחלקו על הכלל הזה (דלא מתכוין שרי לבטל) ושגם הרמב"ם לא ס"ל הכי ולכן פסק בהל' מאכלות אסורות פ"ט הל' ט"ז שאסור להעמיד גבינה בעור הקיבה של שחוטה, אע"פ שאינו מתכוין לבטל האיסור ורק להעמיד הגבינה. (ולכאורה קצת קשה להביא ראיה מהרמב"ם שחולק [וס"ל דאסור לבטל גם באינו מתכוין]. דהרי אפשר לומר שמה שאסר הרמב"ם להעמיד הגבינה בעור קיבה

12. מובא בדרכי תשובה סי' צט ס"ק לה.
13. שו"ת רע"א, פסקים, סי' עז.
14. כללים, מערכת הא', סעי' ד' (הוצאת בית הסופר).

זה משום **שכוונתו לבטל עור הקיבה** בחלב ע"מ שיעמיד הגבינה. ואין כאן לא מתכוין כלל? ושמעתי מת"ח אחד, שאולי אין כאן מתכוין לבטל עור הקיבה, שהרי אינו רוצה להנות **מעור הקיבה**, אלא רק להנות מפעולת הגיבון הנוצרת ע"י **מיצי הקיבה**. ולכן זה שמבטל עור הקיבה בחלב מיחשב שאינו מתכוין להנות **מעור** הקיבה).

אולם לאחר עיון נוסף בדברי הר"ן הנ"ל נראה שיש ליישב באופן אחר, דהנה מלשון הר"ן משמע שאין כונתו לומר שע"י שמתכוין לדבר אחר נחשב ל"אינו מתכוין" שר' יהודה אוסר בו ור' שמעון מתיר, וכיון שהלכה כר"ש – מותר לבטל.

אלא צ"ל שכוונת הר"ן לומר שבמקום שאינו נהנה מן האיסור ואין כוונתו לבטל האיסור אלא כוונתו לדבר אחד. כלל אינו נכנס לגדר של אין מבטלין איסור לכתחילה. כלומר: אין פה איסור שאינו מתכוין לעבור עליו אלא, **אין כאן איסור בכלל**! שע"י שאינו מתכוין הרי אינו מבטל איסור בכלל – ושרי. וזה מדויק מדבריו שם: "...אלא ודאי לא אמרו אין מבטלים איסור (לכתחילה) אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי להנות ממנו. אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור – שרי". כלומר במתכוון להכשיר כלל לא אמרו שיש כאן איסור דאין מבטלין איסור לכתחילה.

הט"ז[15] כתב סייג נוסף להיתר הנ"ל, שלא התירו באינו מתכוין אלא בא"א באופן אחר אבל אם יש דרך אחרת והוא עושה באופן שיש חשש איסור, נקרא בטול לכתחילה – ואסור. ובפמ"ג (מביא הפ"ת) הוסיף דאף דאפשר באופן אחר רק שהוא טירחא – נמי שרי. (בטעם ההיתר, אפשר אולי לומר, שמכיון שיש טירחא בדבר, הרי זה שהוא בוחר בדרך הביטול על מנת להנות מהתערובת, ולא באפשרות השניה, לא מגלה **שכוונתו** לבטל כיון שהטירחא שיש באפשרות השניה היא שגרמה לו לבטל, ולא לבחור באפשרות השניה).

ב. באיסורים דרבנן

הגמ' במסכת ביצה (ד:)

> "...אמר רב מתנה, עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן... והא קא מבטל איסורא לכתחילה, ותנן אין מבטלים איסורים לכתחילה? הני מילי בדאו' אבל בדרבנן מבטלין".

ובתוס' שם (ד"ה אין מבטלין) חילק שמה שאמרנו מבטלין באיסור דרבנן זה דוקא באיסור דרבנן שאין לו עיקר מדאו' כגון מוקצה. אבל באיסור דרבנן שעיקרו מדאו' כגון התרומה בשאר פירות שהוא מדרבנן ועיקרו מדאו' (שכן לרוב הפוסקים רק תרומת דגן תירוש ויצהר מדאו' ולרמב"ם כל פירות האילן) – אין מבטלין.

והרשב"א כתב בשם י"א שבאיסור דרבנן שעיקרו מדרבנן אף מותר לערב

15. יו"ד סי' קלז ס"ק ד', סי' צט ס"ק ז'.

לכתחילה כדי לבטלם שנאמר בתרומת חו"ל שמבטלה ברוב[16]. ואיסור דרבנן שעיקרו מדאו' מותר לבטל רק כשנפל מעצמו להיתר ואז יכול לרבות עד ס'.

הרא"ש (שם בביצה) חולק על תוס' וס"ל שאין מבטלין אף איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן ומה שהתירו בעצים שנשרו מן הדקל זה דוקא שם מפני שנהנה מן העצים לאחר שכבר נשרפו אבל כשנהנה ממהות האיסור בעודו בעין אסור.

דעת הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פט"ו הל' כ"ה: "...אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר..." ובהלכה כ"ו: "אבל באיסור של דבריהם מבטלין האיסור"...

(ובב"י מתפלפל בדברי הרמב"ם הנ"ל אי ס"ל כתוס' וכתב שלא נראה שהרמב"ם ס"ל כתוס' דס"ל להרמב"ם שאפי' באיסור דרבנן **דיש לו** עיקר מדאו' מותר לבטל. ועי' בערוך השולחן סי' צט ס"ק לח דכתב שהב"י פסק כעין פשרה בין תוס' לרמב"ם) להלכה נקטינן כדעת הרשב"א שמסכם את דין אין מבטלין איסור לכתחילה וז"ל[17]: "...נמצאו ג' דינין בביטול האיסורים:

א. איסור תורה אפי' שיעורו דרבנן אע"פ שנפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו, ואצ"ל שאין מערבין אותו בידים כדי לבטלו וכו'.
ב. איסור של דבריהם שיש לו עיקר בדאו' אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו... אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו.
ג. איסור של דבריהם שאין לו עיקר בדאו' כתרומה וחלת חו"ל **מערבים ומבטלים אותם ברוב** לכתחילה וי"א דלא אמרו כן אלא בתרומת וחלת חו"ל אבל לא בשאר איסורים **ויש לחוש לדבריהם**", ע"כ. ובב"י מביא מת"ה הקצר, שכתב דיש לחוש לדבריהם **הלכה למעשה**. (כדברי הי"א הנ"ל).

בשו"ע פסק המחבר[18]: "איסור של דבריהם אין מערבים אותו בידים כדי לבטלו, ואם עשה כן במזיד אסור אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו **מרבה עליו ומבטלו**'.

והרמ"א חולק וס"ל כרא"ש הנ"ל וז"ל: "...ויש אומרים **דאין לבטל איסור דרבנן** או להוסיף עליו כמו באיסור דאו' **וכן נוהגים ואין לשנות**".

המחבר פסק כרשב"א הנ"ל, דבאיסור דרבנן בין עיקרו מדאו' בין עיקרו מדרבנן אין מבטלין לכתחילה אבל אם נפל מעצמו מרבה עליו ומבטלו. וכך מביאים ט"ז, הש"ך שם, דהמחבר פסק כרשב"א, והרמ"א כרא"ש. וכותב הש"ך שם ס"ק יז דיש לפסוק לדינא כדעת הרמ"א **דאסור בכל איסור דרבנן** אפי' נפל מעצמו, להוסיף עליו היתר לבטלו.

16. בכורות דף כז, א.
17. תו"ה בית ד' שער ג', ועי' ב"י סי' צט שמביא את הרשב"א הנ"ל ופוסק כמותו. ועיין דרישה שמיישב דברי הטור עם דברי הרשב"א הנ"ל ומתרץ קושית הב"י על הטור.
18. סי' צט סעי' ו'.

[וביד אברהם (מביאו גם הדרכ"ת) הוכיח מלשון הרמב"ם דמה שהתירו להרבות באיסור דרבנן צריך שירבה מדבר שגם הוא אינו אסור מדאו' כגון: אם נתערב בשר עוף בחלב מותר להרבות עליו רק בשר עוף דוקא ולא מבשר בהמה. דהו"ל כמבטל איסור דאו' ואף שעדיין לא בא לידי איסור דאו' (שלא נתן החלב טעם בבשר) מ"מ לכתחילה אסור. אבל היכא דא"א בענין אחר, ואם לא יבטל בבשר בהמה, יאסר התבשיל – שרי לכתחילה לבטל אף בבשר בהמה. ולא הוי בכלל מבטל איסור דאו' לכתחילה. וזה דוקא לדעת המחבר וכנ"ל].

והנה על דברי המחבר הנ"ל שהתיר להוסיף על איסור דרבנן שנפל ע"מ לבטלו, הקשו הט"ז והש"ך שם ממה שכתב המחבר בחלק או"ח סי' תרעז סעי' ד', לענין הנותר מן השמן ביום השמיני של חנוכה שאם נפל והתערב בשמן אחר, ואין ס' לבטלו, דיש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו. והקשו הט"ז והש"ך בסי' צט דהרי מצות נר חנוכה הוי מדרבנן וא"כ מה שפסק המחבר כאן בסי' צט סותר להא דסי' תרעז.

אמנם הש"ך כאן (בס"ק יח) ניסה לתרץ בדוחק דהתם בשמן חמיר טפי דהוקצה למצותו, אולם הוא עצמו דחה תירוצו זה ונשאר בצ"ע.

ובבאר היטב כאן (יורה דעה סי' צ"ט) הביא תירוצו של המג"א שם בסי' תרע"ז ס"ק י"ב דבשמן חמיר טפי דהוי השמן דשיל"מ, כיון שיהיה מותר לשנה הבאה. (כמו שפסק הרמב"ם בחמץ בפסח דכיון שיהי' מותר לשנה הבאה הוי דשיל"מ[19]).

והקשה הבה"ט על המג"א הנ"ל דלמה כתב המחבר "**דאין ס' לבטלו**" הרי דשיל"מ אפי' באלף לא בטל וא"כ למה דוקא בדאין ס' לבטלו? (ובספר "ילקוט יוסף" (מהרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בעריכת בנו הרה"ג יצחק יוסף שליט"א) הביא בשם ספר תולדות זאב שכתב ליישב דברי המג"א שטעמא דדבר שיש לו מתירין שאסור – משום דליכא פסידא, ודבר **שאין** לו מתירין איכא פסידא וזה כוונת המג"א, דכיון דבחנוכה הוי בכלל דשיל"מ, וליכא שום פסידא, לכן אפי' כשמוסיף ומבטל להאיסור אינו בעין, אסור דליכא טעמא דלישתרי, והמג"א נקט בלשון מושאל "דשיל"מ" דאיסורי הנאה לא חשיב דשיל"מ ממש, דהרי דשיל"מ דעלמא הוא רק היכא דהאיסור מצד עצמו יהא מותר, והכא לא שייך למימר הכי, ועל כרחין דכוונת המג"א למימר דמאחר ויש לו איזו דרך של היתר חשיב כדשיל"מ).

ולכאורה אפשר היה לומר דבמותר השמן מהיום השמיני, שנפל לשמן היתר, אם יבטל את השמן האסור (ע"י הוספה עד לס') ויבא להנות מהתערובות הרי ע"י התוספת של השמן האסור, יש לו **תוספת הנאה** שהרי עכשיו יכולה התערובת לדלוק זמן ארוך יותר. וא"כ במקום כזה שבטול האיסור מביא לתוספת בהנאה, אסור לבטל אפי' באיסור דרבנן, אבל במקום שאין האיסור מביא לתוספת בהנאה, (כגון ממקום שיתערב **טעם** איסור, ואין הטעם הזה משבח את התערובת, או מביא לתוספת כל שהיא בהנאה). וממילא **בטול** גם לא ייצור שום תוספת בהנאה, במקרה כזה מותר לבטל איסור דרבנן.

19. עי' רמ"א סי' קב סעי' א'.

אולם קשה מאד לסייג עד כדי כך את דברי המחבר בסי' צט סע' ו' דכתב שם: "...דאם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו". דכאן מיירי במקום שהאיסור לא יביא לתוספת בהנאה, ושלכן באו"ח בסי' תרעז אסר להוסיף ע"מ לבטל השמן, כיון שיש בזה תוספת בהנאה – שהרי המחבר אמר את דבריו בסתמא, ומשמע דלא חילק בכך. ויותר מכך הרי המחבר כתב בב"י דהמקור להלכה זו, הוא בעצים שנשרו מן הדקל לתנור וכו', ושם מיירי שהנפילה הנ"ל הביאה לתוספת בהנאה דהרי עכשיו ע"י תוספת העצים יגדל זמן הבערה של התנור? ממילא אין לומר שזהו החילוק בדברי המחבר. (קיימים תירוצים נוספים לסתירה הנ"ל, ואכמ"ל).

ג) בבשר בחלב

המשנה בחולין קטז, א:

"המעמיד בעור של קיבה כשרה אם יש בנותן טעם הרי זו אסורה".

כלומר, שאם לא נותן טעם, הרי זו מותרת.

וברמב"ם בהל' מאכ"א פ"ט הט"ז:

"...אסור להעמיד הגבינה בעור הקיבה של שחוטה, ואם העמיד, טועם את הגבינה אם יש בה טעם בשר אסורה. ואם לאו מותרת. מפני שהמעמיד דבר המותר הוא, שקיבת **שחוטה** היא ואין כאן אלא איסור בשר בחלב, ששעורו בנותן טעם..."

ומבאר שם הלח"מ כוונת דברי הרמב"ם הנ"ל:

"ותירץ דהכא גבי בשר בחלב אין איסור אלא עירוב הבשר והחלב וכל זמן שלא נתן טעם אין כאן איסור, ובשר באנפיה קאי וחלב באנפיה קאי ולא נתערב וכו'".

וכן פסק להלכה בשו"ע סי' פז סעי' יא: "אם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה, יש בהם טעם בשר אסורה, ואם לאו מותרת".

ובש"ך שם חזר על ההסבר שמובא בראשונים[20]:

"דעור קיבת כשרה מאחר שהוא מותר בפ"ע ולית ביה איסור אלא משום חבורו עם הגבינה כל אימת דלא יהיב טעמא לאו בשר בחלב הוא, אלא האי באפיה קאי והאי באפיה קאי וכו'".

יוצא איפוא מהש"ך הנ"ל שבבשר בחלב, מותר לבטל בס' ולא חל כאן דין אין מבטלין איסור לכתחילה כלל, שכל שלא נתן טעם זה בזה לא בא לכתחילה לידי איסור כלל, שדרך בישול אסרה תורה ובלא נתינת טעם אין זה דרך בישול.

אולם מסקנה זו קשה, כיון שיוצא ממנה שמותר לערב בשר בחלב, אם יש ס'

20. ר"ן בע"ז לה, א ובחולין קטז, א, וברשב"א.

באחד נגד השני. ולא משמע כן מסתימת כל הפוסקים, דהרי גם הרמב"ם וגם השו"ע פסקו דרק בדיעבד, אם העמיד גבינה בעור קיבה דבאינו נותן טעם מותר, אבל לכתחילה בודאי שאסור להעמיד בעור קיבה[21].

וכן משמע שם בסי' דידן דפוסק הרמ"א: "...כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס' ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר. אע"פ שאין בבשר ס' נגד החלב שהרי נתבטל במים... וכו". והש"ך שם (ס"ק כב) כתב: "...ובת"ח כלל פ"ה די"א כתב, דאפי' **לכתחילה מותר ליתן המים לקדרה של בשר** כיון דכבר נתבטל...". ומדייק מכאן רע"א שלבטל בכוונה חלב במים, ע"מ לתת המים האלו לאחר מכן בקדרת בשר – אסור. וכש"כ שאסור לבטל חלב בבשר או להיפך! אמנם הרע"א מתרץ, שבאמת מותר לבטל בשר בחלב, מהטעם שאמרנו לעיל, אלא כדי שלא לחלק בין בו"ח לשאר איסורים גזרו חכמים אף כאן שלא לבטל לכתחילה.

מהש"ך הנ"ל משמע שנקט **להלכה** שאסור לערב, וכן משמע ממה שכתב הש"ך בסי' צב ס"ק כ' לענין טיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ: "ונראה דמכ"מ אין לערות התבשיל דרך אותו מקום הקדירה, דאין לבטל איסור לכתחילה וכו". וא"כ רואים **שמעיקרא דדינא** הדין שאין מבטלין שייך בענין בו"ח ולא רק משום גזירה כדברי רע"א הנ"ל.

ולפי זה דשייך דין אין מבטלין, קשה הדין שמותר להעמיד הגבינות בעור קיבה, דהרי העור קיבה הכבוש בתוך החלב, אוסר החלב הנבלע בו והחלב הנפלט ממנו חוזר כאיסור לתוך החלב, ומדוע א"כ מותר לבטל בס' חלב איסור זה, בתוך כל החלב?![22]

ובשו"ת רע"א הנ"ל כתב הטעם להיתר, כיון שמיבשים את העור עד שנעשה כעץ, ולענין החשש שהעלה הש"ך דשמא לא נתייבש לגמרי, הרי מכיון דאיכא ס' וגם יש ספק אם אכן יש לחלוחית חלב בקיבה היבשה הרי זה דין ביטול איסור לכתחילה במקום ספק, שכתבנו לעיל שמותר, לכן שרי להעמיד הגבינות בעור קיבת כשרה.

לסיכום: נראה **דיש** דין אין מבטלין איסור לכתחילה, גם בבו"ח כמו שראינו שפסק הש"ך בכמה מקומות, אך אפשר לומר דדעת הרע"א הנ"ל, שבאמת מעיקרא דדינא, דין אין מבטלין איסור לכתחילה, לא קיים בבו"ח ומה שכתב הש"ך לאסור מטעם דין אין מבטלין זה משום גזירה ע"מ שלא לחלק בין בו"ח לשאר איסורים.

גם החכמת אדם כנראה חשש לדין ביטול, שכן כתב דלכתחילה אסור להעמיד גבינות בעור קיבה[23].

(וכן משמע בשו"ת הרדב"ז לענין שנפל חתיכת בשר לקדירה של חלב, ובא נכרי

21. עי' שו"ת רע"א סי' רז שמקשה קושיה זו.
22. עי' בפמ"ג שפ"ד ס"ק לה, דאף דהעמדה בעור, הוא שנותנין העור, בחלב צונן ואינו שוהה מעל"ע, מ"מ כל שהוא מעמיד הגבינה אמרינן שיש טעם בשר בגבינה, וצריך שיהיה ס' בחלב. (דרכי תשובה סי' פז ס"ק קלט).
23. כלל מ' ס"ק ט'.

והוסיף בה חלב וביטלו מעצמו – שכתב שמותר, ולא חיישינן שיאמר לו לבטל עיי"ש. דהנה ס"ל לרדב"ז שאם יאמר לגוי לבטלו, יעבור על דין דאין מבטלין איסור לכתחילה, ומכאן דס"ל לרדב"ז שדין זה שייך גם בבו"ח)[24].

ד. לבטל דבר היתר ע"מ שיתבטל כשיגיע לכלל איסור

דוגמא ידועה לבטול דבר היתר כדי שיהיה בטל כשיגיע לכלל איסור ראינו כבר לעיל: בטול חמץ קודם הפסח. (ר' בפרק א' לענין הגעלת כלים).

הרשב"א[25], כתב בענין חיטים שנפלו לתוך מים והוציאום ונגבום ואח"כ נתערבו בתוך חטים מרובים ולא היה בהם ס', שאסור להוסיף עליהם כדי לאכלם בפסח, דכיון שהוא מערבן לבטלן כדי לאכלן בפסח הרי הוא כמבטל איסור **בתוך הפסח. ולהשהותו** עד אחר הפסח, כתב שמסתברא לו שאסור.

כלומר, לדעת הרשב"א אסור לבטל חמץ מלפני הפסח, דהוי "כמבטל איסור בתוך הפסח", דס"ל לרשב"א, דאף שעדיין היתר הוא מ"מ חמץ שמו עליו, ולכן אסור לבטל אפי' **לפני הפסח** ולא רק ע"מ לאכלו בפסח אלא אסור לבטלו אפי' ע"מ **להשהותו** בלבד, ויאכל אחר הפסח.

המג"א[26] הביא דברי הב"ח דס"ל שכיון שעדיין היתר הוא מותר לבטל ע"י שיוסיף ס' ויטחון, ע"מ להשהותו בפסח. וכתב המג"א דכן נראה עיקר אך אין להקל נגד הרשב"א.

ובשו"ע הרב[27] פסק כב"ח הנ"ל דאסור לכתחילה לבטל חמץ בס' קודם הפסח כשכוונתו **לאכול בתוך הפסח**, אבל מותר לבטל קודם הפסח ע"מ **להשהותו בפסח**. וכתב הטעם דאסור לבטל ע"מ לאכול בפסח, דכוונתו לאכלו בשעת איסורו הוי **כמבטל איסור**. אבל במבטל להשהותו בפסח ולאכול אחר הפסח, מותר, כיון שהוא מבטלו בשעת היתר כדי לאכלו בשעת היתר ולכן אין כאן מבטל איסור.

ובקונטרס אחרון[28], הוכיח השו"ע הרב דאף הטור, ס"ל הכי דכתב[29]: "...ואין כאן מבטלין איסור לכתחילה שאינו טוחנן כדי לבטלו...". ודייק שדוקא מכיון שאינו מתכוין לבטל, מותר. כלומר שבמקום שמתכוין לבטל, ע"מ לאכול **בפסח** – אסור.

ויש חולקים דס"ל שכל שיערבו בעודנו היתר אין איסור בדבר[30]. ולכן כתב הט"ז שאם נתערב חמץ **לח בלח** (ר' להלן) קודם הפסח בפחות מס', יכול להרבות עליו עד

24. עי' שד"ח כללים, מערכת הא, ס"ק י'.
25. שו"ת הרשב"א סי' פה.
26. או"ח סי' תמז ס"ק מב מה.
27. או"ח סי' תמב סעי' ה'.
28. שם אות ג'.
29. או"ח סי' תנג.
30. פנ"י פסחים ל, א, ט"ז או"ח סי' תמז.

ס' ע"מ להתירו בפסח. והטעם – דלפני הפסח אין שם איסור על החמץ – ומותר לבטל[31].

ומדברי הרשב"א נראה שיש לדייק בטעם האיסור לבטל חמץ מלפני הפסח הוא, דמכיון שחמץ שמו עליו גם מלפני הפסח, הרי כשמבטלו לפני הפסח הוי כמבטל **איסור בפסח**. ואפי' כשכוונתו עכשיו רק להשהות ולא לאכול בפסח – אסור. וכך משמע מלשונו דכתב: "...הרי הוא כמבטל איסור בתוך הפסח..."

ואין לומר שלדעת הרשב"א תלוי הדבר **בכוונתו** של המבטל. דהרי כתב דאסור לבטל אפי' כשמבטל ע"מ **להשהותו**. ואם האיסור תלוי **בכוונתו**, הרי כשמתכוין להשהות בלבד ולאכול אחר הפסח אין כאן כוונה להנות מהביטול בזמן איסורו של החמץ וא"כ צריך היה להיות מותר. (אמנם אפשר לומר, דגם כאן במבטל ע"מ **להשהותו** בפסח, ע"י שמבטל מלפני הפסח,ורוצה להנות אחר הפסח – כוונתו לבטל איסור, שהרי אם לא היה מבטלו לא יכול היה להנות ממנו, מטעם חמץ שעבר עליו הפסח. ועכשיו ע"י שמבטלו, לא חל עליו שם איסור חמץ שעבר עליו הפסח. אולם כאמור לעיל, מלשונו של הרשב"א לא משמע שהדבר תלוי בכוונתו).

אבל בשו"ע הרב שכתב **שמותר** לבטל ע"מ להשהותו בפסח נראה דס"ל שכל הטעם שאסור לבטל זה כיון **שמתכוין** לבטל ע"מ לאכול בפסח. ולכן באינו מתכוין ע"מ לאכול בפסח ורק להשהות – שרי. כלומר וס"ל לשו"ע הרב, שהכל תלוי בכוונה. וס"ל כנראה כמו הדעות שהבאנו לעיל בפרק ב' ס"ק א' דלדעת הרבה פוסקים במקום שאינו מתכוין לבטל לא שייך דין אין מבטלים איסור לכתחילה. (ושמעתי מת"ח אחד, שיתכן שכאן אף מי שמחמיר שם (כשאין כוונתו להשתמש בבטול) יודה שבנידון דידן יהיה מותר. שהרי שם אמנם אינו מתכוין לכך אך למעשה נהנה מן הביטול בשעת האיסור. אבל כאן אינו משתמש כלל בביטול בשעת האיסור אלא רק לאחר הפסח).

ולפי האמור לעיל יש לברר האם מותר לבטל חלב בס' מים ע"מ לבשלם אח"כ בבשר? שהחלב היתר הוא ורק אחר שיבטל בזמן היתרו רוצה הוא לבשל מים עם בשר.

ואפשר אולי לומר שזו תהיה הנפק"מ בין השיטות הנ"ל, דלהרשב"א נאמר דדוקא ביטול חמץ קודם הפסח אסור, מכיון שחמץ שם איסור עליו גם לפני הפסח ולכן הוי כמבטל איסור לכתחילה בתוך הפסח, כלומר שהכל תלוי באם יש שם איסור או לא. אבל לבטל החלב במים נאמר שהרשב"א אולי – יתיר, דכיון שחלב שם **היתר** עליו ומבטלו בעודנו היתר[32].

[אמנם מסקנה זו קשה דהרי החלב במים הם היתר בהיתר, ולהרבה פוסקים

31. ט"ז או"ח סי' תרכו ס"ק ב'.
32. עי' צל"ח ביצה ד, ב דכותב החילוק הנ"ל בין חמץ דשמו עליו, לשאר איסורים דשרי לבטלם בעודם היתר.

היתר בהיתר – לא בטיל, ואפשר לומר ע"פ דברי הר"ן בנדרים (מביאו הפמ"ג[33] דמין באינו מינו גם בהיתר – בטל, ואכמ"ל].

אבל מדברי הב"ח דמשמע דס"ל דהכל תלוי **בכוונתו** (דאין לבטל חמץ מלפני הפסח כשכוונתו לאכול, אבל כשכוונתו רק להשהותו – שרי) הרי במבטל חלב בס' מים, **וכוונתו** לבשלו בהדי בשר – אסור משום דהוי מבטל איסור לכתחילה[34].

גם מדברי הט"ז הנ"ל דס"ל שאין שם איסור על חמץ לפני הפסח, ולכן מותר לבטל אפי' שאח"כ יגיע לכלל איסור, משמע דיהיה מותר לבטל בידים חלב בס' מים ע"מ לבשלו עם בשר, דהרי החלב היתר הוא, ומה איכפת לן דאח"כ רוצה לבשלו בהדי בישרא, גם השו"ע הרב[35], דייק כך מלשון הט"ז ומראיותיו וכתב על זה: "וח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר" דלא יתכן להתיר לבטל חלב בס' ע"מ לבשלו אח"כ בבשר הרי לפי"ז יהיה מותר גם לבשל חלב בס' בשר ולהיפך!

גם בשדי חמד[36] האריך בדבר וכתב שאכן יש פוסקים דס"ל שמותר לבטל חלב בס' מים ע"מ לבשלו עם בשר, כיון שעכשיו הוא היתר[37]. אולם כתב שנראה מרוב הפוסקים דאסור לערב חלב בידים בס' מים ע"מ לבשלו עם בשר. והביא שם דהשו"מ כתב שלכאורה משמע שהבין בדברי הט"ז, דגם לערבו בידים שרי, וכתב (בשדי חמד הנ"ל) ליישב השו"מ הנ"ל שבאמת כוונתו לומר בדעת הט"ז, שהתיר רק להרבות עד ס' כשנפל חלב למים, אבל לא התיר לבטל חלב בס' מים לכתחילה, בידים, ע"מ לבשלו אח"כ בהדי בשר. וסיכם שם בדעת השו"מ: "ע"כ לענד"נ דמה שרצה לומר בדעת הט"ז דלא התיר אלא **להרבות** הוא האמת **דלערב לכתחילה** כדי לאכלו בפסח גם הוא מודה דאסור".

והיוצא מדברי השדי חמד שם, שגם אלו שהתירו לבטל דבר היתר ע"מ שיתבטל כשיגיע לכלל איסור לא התירו אלא כשנפל ההיתר **מעצמו** ואז התירו להרבות עליו ע"מ לבטלו, אבל לא התירו לבטלו בידים בס' ע"מ שיתבטל כשיגיע לכלל איסור.

ונראה לומר נפק"מ נוספת: (בין הרשב"א והב"ח הנ"ל) – דהנה הפמ"ג בסי' קב (משב"ז ס"ק יב) כתב: "ואם זימן א' לאכול אצלו ונתערב דבר שנדר עליו חבירו באינו מינו דבטל בס', בפחות מס', יש לעיין אי שרי להוסיף בידים. דלדידיה שריא, ויראה דמכל מקום אין מבטלין איסור, ולחבירו עכ"פ אסור הוא". (ומביא הדרכ"ת את הפמ"ג הנ"ל ושכ"כ הערך שי והיד יהודה).

ולכאורה, דומה המקרה הזה לנידון דידן, דמבטל דבר היתר ע"מ שיתבטל כשיגיע לכלל איסור. דהנה, במקרים הקודמים שראינו, מדובר על אדם שמבטל **בזמן** היתר

33. יו"ד סי' צט בשפ"ד ס"ק ב'.
34. ועי' בשו"ע הרב סי' תמב סעי' ה' בקו"א שם. דס"ל אף הוא דאסור לבטל בידים חלב בס' מים ע"מ לבשלו עם בשר.
35. בקו"א שם.
36. כללים, מערכת הא', ס"ק ב'.
37. כגון: הכנה"ג.

ע"מ לאכלו **בזמן** איסור. או אדם שמבטל היתר ע"מ לאכלו עם היתר אחר באיסור. גם כאן לכאורה מדובר בביטול שמבטל **איש** שעבורו אין כאן איסור ע"מ שאח"כ יהנה מהביטול **איש** שעבורו יש כאן איסור. כלומר: בחמץ מדובר על **זמן** היתר **וזמן** איסור. בערבוב חלב בס' מים מדובר על ביטול היתר ע"מ לערבבו אח"כ עם היתר אחר – באופן אסור, וכאן מדובר על **איש** שמותר לו לבטל ועל **איש** שאסור לו לבטל שיהנה **אח"כ** מהביטול של הראשון.

וא"כ לכאורה גם במקרה הזה צריך יהיה לומר שלדעת הרשב"א הנ"ל, כיון **שאין שם איסור על הדבר** שמבטל ורק אח"כ כשיגיע לאיש שנדר יתגלה למפרע שיש כאן איסור, הרי יהיה **מותר** לנודר להנות מהביטול כיון שסוף סוף לא היה שם איסור בזמן הביטול. אבל לב"ח – דס"ל שתלוי בכוונה, הרי מכיון שכוונתו של בעה"ב, היתה עבור האורח, הרי אסור היה על בעה"ב לבטל, ואם בטל – אסור לחבירו.

ה. מקרים נוספים בהם מותר לבטל איסור לכתחילה:

כשעושה פעולה להפיג את טעם האיסור הרי זה כאילו שורף את האיסור ומותר לכן מותר להכשיר כלי של יין נסך ע"י מילוי ועירוי ג' ימים במים, ומותר לשתות את המים לפי שההכשר אינו מטעם שנפלט היין מהכלי ובטל במים אלא מפני שמפיג את טעמו וכאילו שוו"ף אותו במקומו[38].

כמו כן מותר להפסיד ולפגום דבר איסור עד שיהא פגום בעצמותו ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה[39].

גם דבר שפסול למצוה י"א שמותר לערבו בידים ע"מ שיתבטל ברוב כשר ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו[40].

פרק ג: עבר וביטל לכתחילה

א. מקור הדין

בשני מקומות מוצאים התייחסות לענין מי שעבר וביטל איסור לכתחילה:

המקור האחד הוא במס' תרומות[41] הובא לעיל בפרק א':

> "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה, ואח"כ נפלו שם חולין – אם שוגג מותר, ואם מזיד – אסור".

כלומר, מוצאים כאן למעשה חילוק בין עבר וביטל בשוגג שהתערובת מותרת

38. ר"ן ע"ז פרק ב'.
39. הרא"ה בבדה"ב בית ד' שער ד'.
40. עי' אנציק' תלמודית ערך אין מבטלין איסור לכתחילה, ובשדי חמד כללים, א' ג'.
41. תרומות פ"ה מ"ט.

לבין עבר וביטל במזיד שהתערובת אסורה. (והרמב"ם בפיה"מ כאן מסביר הטעם דמזיד אסור – שקנסוהו חכמים שעבר וביטל).

והגמ' בירושלמי במס' תרומות[42]:

"כל האיסורין שריבה עליהן, שוגג מותרין, מזיד אסורין. ולא מתני' היא שוגג מותר מזיד אסור? מתניתא בתרומה, אתא מימר לך אפי' שאר כל הדברים..."

כלומר שגם בביטול **שאר איסורים** (ולא רק בתרומה), שוגג מותר מזיד אסור.

מקור נוסף לחילוק שבין שוגג ומזיד נמצא בירושלמי במס' ערלה[43]:

"...נפלו וא"כ נתפצעו בין שוגג בין מזיד לא יעלו – דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין שוגג בין מזיד יעלו. ר' יוסי אומר שוגג יעלו מזיד לא יעלו".

וכעין זה נמצא גם בבבלי במס' גיטין[44]:

"...נפלו ונתפצעו אחד שוגג אחד מזיד לא יעלו, דברי ר"מ **ור' יהודה**[45], ר' יוסי ור' שמעון אומרים בשוגג יעלו במזיד לא יעלו".

גם הרמב"ם פוסק להלכה[46]:

"...אסור לבטל איסורים של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר.ואעפ"כ קנסו אותו חכמים וכו'".

ומסביר שם הכ"מ, שבמקום שביטל במזיד אסורה התערובת משום קנסא, וכתב דהמקור לדבריו הוא המשנה בתרומות והגמ' בגיטין הנ"ל.

אף הטור פוסק כך[47]: "...דקיי"ל כלה איסורין שריבה עליהן שוגג מותרים מזיד אסורים". והב"י שם, כותב, דהמקור הוא בגמ' הנ"ל בגיטין והלכה כר"י וכר"ש.

וכך הכריע להלכה מרן השו"ע[48]: "...עבר וביטלו או שריבה עליו אם בשוגג מותר ואם במזיד אסור, וכו'".

והט"ז כאן[49] מביא שהב"י כתב דהמקור לדין זה הוא הגמ' בגיטין שר"י ור"ש סברי דשוגג מותר מזיד אסור, וכתב הט"ז, שאין לומר שזהו המקור שממנו פסק הטור את

42. פ"ה הל' ג'.
43. פ"ג הל' ו'.
44. נד, ב.
45. בענין הסתירה שבין גירסאות הבבלי והירושלמי בדברי ר' יהודה – עי' פירוש "מראה פנים" שם, שיישב זאת.
46. מאכלות אסורות פט"ו הל' כה.
47. יו"ד סי' צט.
48. יו"ד סי' צט סעי' ה'.
49. ס"ק ח'.

ההלכה, אלא מקורו של הטור הוא דוקא הירושלמי בתרומות שהבאנו לעיל, והטור פסק כדברי ר' יוחנן שם. ואם כן שזהו המקור של הטור, אומר הט"ז, מיושבת בזה קושית הב"י על הטור ממה שכתב הטור בסי' קי.

דהנה הקשה הב"י בסי' צט דכאן פסק הטור, דבשוגג מותר ובסי' ק"י פסק: "...דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כגון בע"ח, ובריה וחתיכה הראויה להתכבד, שנתערב באחרים ונאכל אחד מהם או נפל לים בענין שנאבד מן העולם... אם הפילו אפי' שוגג אסור אטו מזיד..." כלומר שהטור פוסק בסי' קי שגוזרים שוגג אטו מזיד.

ומסביר הט"ז דלא קשה מידי, דבאמת מקורו של הטור הוא דברי ר' יוחנן בתרומות, שבשוגג מותר. וזה דוקא במקום שההיתר תלוי ברבוי שהרי כך משמע מהמשנה בתרומות הנ"ל שהתרבה חולין ולכן הכל מותר. וה"ה בנפלו ונתפצעו, שעכשיו לפנינו תערובת שאנו מתירים אותה רק כשהוא מספר שריבה בשוגג. במקרה כזה נאמן דהרי גם אם היה שותק ולא מספר שריבה בשוגג, היינו מתירין התערובת. "...שאפשר דבשעה שנפל שם האיסור היה כך ולא נתרבה, אלא איהו דגלי לן שנתרבה, אח"כ וע"כ **ודאי מהימן בזה ששוגג היה דאי בעי שתיק**"... כלשון הט"ז שם. אבל בסי' ק"י מדבר הטור בתערובת שכשאנו רואים אותה אנו אוסרים אותה, רק שהוא מספר שהפיל אחד לים, בשוגג, כאן אין אנו מאמינים לו דכאן אין לו שום ראיה לנאמנותו וגזרינן שוגג אטו מזיד. (ובחור"ד ועה"ש יישבו בדרך אחרת קושית הב"י הנ"ל, שכתב עה"ש דדוקא בלערב איסור בידים לא חשדינן ליה, משא"כ להשליך האיסור לים, שפיר חשדינן ליה).

ב. שוגג מהו?

1. **אומר מותר**: התוס' בבכורות[50], מעלה כאפשרות שבמקום שאדם סובר שמותר, ולכן מבטל איסור – חשיב שוגג. הט"ז בסימן צט[51] מביא את התוס' הנ"ל כאחת מראיותיו שאומר מותר – הוי שוגג לענין ביטול איסורים.

והנה הפר"ח (מובא בדרכי תשובה[52] ובכף החיים[53]) חולק ומשיג על הט"ז הנ"ל ודוחה ראיותיו ומסיק להלכה דאומר מותר גרוע יותר משוגג דעלמא.

גם הכרתי והפלתי כתב דלא כט"ז הנ"ל והפריך ראייתו מתוס' בבכורות. דשם תוס' לא באו להכריע דכך הדין שאומר מותר נחשב לשוגג, רק אמר כאפשרות שלמ"ד עבר וביטל בשוגג – מותר, אולי יכלול בזה גם את מי שסבר שמותר לבטל.

גם בעל ערוך השלחן[54] נוטה להחמיר ולומר שלא משמע כט"ז והביא שמהרמב"ם הל' תרומות פ"ה ה"א משמע דלא כט"ז הנ"ל, דהרי פסק בדין אין תורמין מן הטמא על הטהור שאם ידע ושגג דמותר לתרום מן הטמא על הטהור הרי הוא כמזיד.

50. בכורות כג, א ד"ה סבר.
51. ס"ק ל'.
52. יו"ד סי' צט ס"ק סב.
53. יו"ד סי' צט ס"ק לח.
54. יו"ד סי' צט ס"ק כג.

ובחוו"ד[55] תמה על הט"ז שהביא ראיה מהתוס' הנ"ל בבכורות דאומר מותר הוי שוגג, אולם לדינא כתב שם אח"כ: "אך מ"מ מוכח לדידן דס"ל ג"כ דשוגג מותר – אומר מותר ג"כ מותר".

גם הוא (החוו"ד) הביא את הקושיא מהרמב"ם הנ"ל (בשם המ"ל) והאריך להוכיח דבתרומה שאני. החוו"ד מוכיח מב' טעמים שתרומה שאני: א) מטעם שר' יהודה, בכל מקום מחלק בין שוגג ומזיד, ורק בתרומה בענין הזה של התורם מן הטמא על הטהור (תרומות פ"ב מ"ה) הוא מחלק בין השוגגין ואומר שאם היה יודע בו בתחילה, אע"פ שהוא שוגג – לא עשה כלום. אבל בשאר כל המקומות לא מחלק ר"י בין השוגגים. ב) מטעם שהגמ' בגיטין (נד) שרוצה להביא ראיה שלא קנסינן שוגג אטו מזיד, ומקשה מכמה מקומות הרי מתרומה הגמ' שם לא מקשה כלל! מכאן מסיק החוו"ד שי"ל שבתרומה שאני.

ובטעמא דמילתא, מדוע להחמיר בדין זה כותב החוו"ד: דדוקא במקום שמזיד אסור מטעם קנסא, אמרינן שאומר מותר הוי שוגג אע"פ שהוא קרוב למזיד, כיון שלא קנסו רק במזיד גמור, דהרי קנסא מקנסא לא ילפינן אז כש"כ שלא ילפינן קרוב למזיד ממזיד. וכאן בענין מבטל איסור במזיד שאיסורו מטעם קנסא כאן אומר מותר הוי שוגג, אבל בענין התורם מן הטמא על הטהור, שבמזיד אמרינן שלא עשה כלום, לאו מטעם קנס, אלא מטעם תקנת חכמים דלא להפסיד לכהן, תקנו חכמים גם בקרוב למזיד. ויוצא איפוא שאין קושיה מהרמב"ם בהל' תרומות.

(אם נחדד במקצת את דברי החוו"ד הנ"ל, יוצאת הגדרה מענינת בדין אומר מותר: דבמקום שעושה במזיד, אסור משום קנסא, פרושו של דבר, שחכמים התייחסו אל **העושה**, ולכן באומר מותר, כיון **שהעושה** לא פעל בכוונה לעבור עבירה – לא קנסוהו. אבל בתורם מן הטמא על הטהור, ששם אין גוזרים במזיד משום קנס, אלא משום תקנה שבאה לשמור על **האינטרס של הכהן**, הרי גם באומר מותר חשוב לחכמים לשמור על האינטרס של הכהן וגם במקרה כזה תקנו שאין תרומתו תרומה (ופי' שמדאור' הוי תרומה). ובאמת לפי זה קשה מדוע לא תקנו גם בתורם מן הטמא על הטהור **בשוגג**? דהרי אם רוצים לשמור על האינטרס של הכהן הרי גם בתורם בשוגג יכלו לתקן שלא עשה כלום! ובאמת החוו"ד מביא שיש בירושלמי ברור בשאלה זו, ואכמ"ל).

למסקנה מסכם שם החוו"ד: "בכל התורה כולה אומר מותר – שוגג הוי". ולכן גם כאן בענייננו, אומר מותר – שוגג הוא. גם הפמ"ג כתב לדינא, אומר מותר שוגג הוי. ונשאר בצ"ע איך הביא הט"ז ראיה מהתוס' בבכורות דהרי אין הכרע מתוס' זה.

וחילוק מענין מביא הדרכי תשובה בשם הפמ"ג באו"ח[56] בין נשים וגברים לענין אומר מותר, דאנשים כיון שמחויבים ללמוד תורה הוי שגגת תלמוד – זדון, משא"כ

55. סי' צט ביאורים ס"ק ו'.
56. בדרכ"ת הראה מקום לסי' קח ס"ק ו'.

בנשים, ולכן באנשים אומר מותר – מזיד. ונשאר בצ"ע לדינא. ובא"ד הכריע לדינא דאומר מותר – שוגג הוי (וצע"ק על החילוק בין נשים לגברים דהרי גם נשים חייבות במצוות רבות וחייבות לדעת את הדינים הקשורים אליהן, וא"כ גם בהן – שגגת תלמוד עולה זדון!!)

אומר מותר ע"פ הוראת חכם – לרוב הפוסקים שוגג הוי, ומביא שם[57] שאפילו עשה ע"פ דברי חבירו שאמר לו לבטל, וסבר שחברו יודע, ואח"כ נודע לו שחברו לא יודע – שוגג הוי, ואפילו הוא עצמו שלומד ושכח וטעה בדין – שוגג הוי.

בשו"ת חת"ס[58] הבהיר את הסברא מדוע באומר מותר – לא גזרינן שוגג אטו מזיד, שהגזרה הנ"ל היא כדי שלא יבואו לעשות במזיד, ולומר שוגגין היינו כמו שמצינו במסכת שבת[59] "בתחלה היו אומרים המבשל בשבת בשוגג אכל במזיד לא יאכל וה"ה לשוכח, משרבו משהין במזיד ואומרין שוכחים אנו חזרו וקנסו על השוכח...". אולם אומר החת"ס, באומר מותר, לא שייכת הגזרה הנ"ל, שהרי אינו יכול לומר בכל פעם חשבתי שמותר, שכיון שנודע לו בפעם הראשונה שאסור, אם יעשה שוב, יהיה נידון כמזיד.

2. **אנסוהו לערב**: בכף החיים[60], ובדרכ"ת הביאו דבמקום שאנסוהו לערב – שוגג מיקרי. והטעם – שבאונס לא שייך לגזור שוגג אטו מזיד.

3) **באיסור דאו'**: בפר"ח הנ"ל הביא, דמה שאמרו בשוגג מותר, זה דוקא בביטול איסור דרבנן, אבל במבטל איסור דאו' אפי' שוגג אסור דבדאו' קונסים שוגג אטו מזיד, ומה שהתירה המשנה בתרומות בשוגג, זה דוקא במקום שנפל לתערובת מעצמו, והתבטל מדאו' ורק ריבה לשיעור דרבנן.

אולם מהחור"ד (בביאורים ס"ק ד') משמע שאין הדבר תלוי באיזה איסור מדובר (מדאו' או מדרבנן), אלא **בגדר** דין אין מבטלין איסור לכתחילה, דלמ"ד שאין מבטלין, הוא איסור דאו' הרי תמיד המבטל בשוגג – אסור, דגזרינן באיסור דאו' שוגג אטו מזיד, ואפילו במבטל איסור דרבנן, ולמ"ד דדין אין מבטלין הינו איסור דרבנן – המבטל בשוגג, תמיד מותר. בין אם האיסור הינו איסור דאו' בין אם הוא איסור דרבנן.

אמנם מהש"ך משמע לא כך דכתב שהראב"ד דס"ל דהוי איסור דאו' – מודה בדיעבד, שבטל בשוגג – מותר. גם בדרכ"ת הביא הרבה פוסקים דחולקים על החור"ד הנ"ל וס"ל **דלא** גזרינן שוגג אטו מזיד, אפי' למ"ד דדין אין מבטלין הינו איסור דאו'.

57. בדרכ"ת שם.
58. שו"ת חת"ס יו"ד תשובה פח.
59. לח, א.
60. סי' צט.

ג. ביטל במזיד – למי אסור?

התייחסות לשאלה, מי יכול להנות ממעשה איסור שנעשה במזיד, מוצאים אנו בגמ' חולין[61] לענין המבשל בשבת. דשם לדעת ר"מ – המבשל בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל. לר' יהודה – בשוגג יאכל במוצאי שבת, במזיד לא יאכל עולמית. ולר' יוחנן הסנדלר – בשוגג יאכל במוצאי שבת לאחרים ולא לו. במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות[62] פוסק להלכה:

"...אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר. ואעפ"כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל... אבל לאחרים הכל מותר..."

ובכס"מ שם כתב שהרמב"ם למד דין זה מדין המבשל בשבת (וכנראה שהכס"מ למד זאת מדיוק לשונו של הרמב"ם דכתב: "...**דלאחרים** מותר" כלשונו של ר' יוחנן – שם במס' חולין).

והנה הרא"ש והרשב"א והר"ן הביאו תוספת מסוימת לדין מי שביטל במזיד, וכולם תלו תוספת זו בדברי הרמב"ם הנ"ל. וז"ל הרשב"א[63]:

"וכי אסרינן ליה במבטלו לכתחילה דוקא למי שעבר וביטל וכן למי **שנתבטל בעבורו** כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים, אבל לשאר כל אדם מותר. דקנסא בלחוד הוא דקנסינן, וכ"כ הרמב"ם ז"ל וכ"כ הרב ר' אברהם ברבי דוד ז"ל באיסור משהו – עכ"ל".

כלומר, הרשב"א מוסיף בשם הרמב"ם שמי שביטל במזיד, אסור לו להנות מהבטול וגם אסור למי **שביטל עבורו** וכך כתבו הרא"ש והר"ן בשם הרמב"ם, וכך פסק הטור[64] להלכה בשם הרמב"ם.

אולם אפשר לראות שתוספת זו כלל לא כתובה ברמב"ם הנ"ל. ואכן הב"י[65] (וכ"כ הוא בכ"מ) מתייחס לנקודה זו. וכתב, שאכן אין זה כתוב ברמב"ם, אולם משמע כך מלשון הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב שמי שביטל במזיד אסור משום קנסא, כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים ויבא לעשות כן בפעם אחרת. ואם אתה מתירו למי שנתבטל בשבילו איכא למיחש שמא יעשה כן בפעם אחרת. ואכן כן משמע מהרמב"ם שאסור גם למי שנתבטל בשבילו. ואע"ג דקיי"ל (ב"מ דף ה:): "אין אדם חוטא ולא לו", וא"כ לא הוה ליה למיחש להכי, איכא למימר דשאני הכא דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא הלכך חיישינן.

תירוץ נוסף מביא הב"י, דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי

61. טו, א.
62. פט"ו הל' כה.
63. תה"א בית ד' שער ג'.
64. בסי' צט.
65. שם.

למימר לנכרי או לעבד שיבטלנו. (כדי שיוצר מצב שלא הוא בטל ויוכל להנות מהביטול) הלכך קנסינן ליה.

בסוף דבריו מסיק הב"י שמשמע מכאן שאוסרים למבטל עצמו רק אם ביטל לעצמו או לאחר אבל אם ביטל סתם לא לעצמו ולא למישהו מסויים **וגם כלל לא היה שלו**, הרי מותר גם לו, דהרי לא עשה מעשה כדי שיהנה ממנו. ולכן לא שייך לקנוס אותו כאן כדי שלא יהנו מעשיו.

ובדרכי משה שם הוסיף בשם האר"ה שאפי' היה זה איסור שמותר בהנאה ויכול היה למוכרו לנכרי גם בלי לבטל – אסור למכרו לישראל "דלא יהנה **הוא** ממעשיו הרעים".מ (הוא – ר"ל ישראל אחר).

וכן פסק בשו"ע[66]: "אם בשוגג מותר ואם במזיד אסור למבטל עצמו **אם הוא שלו** וכן למי שמבטל בשבילו. ולשאר כל אדם מותר" והרמ"א שם הוסיף: "ואסורים למכרו ג'כ לישראל אחר שלא יהנו ממה שמבטלו". והש"ך מסייג זאת – שאסור למכרו לישראל רק במקום שהישראל משלם יותר מעכו"ם דאז אהנו מעשיו אבל במקום שהישראל משלם כמו העכו"ם – מותר, שהרי אינו מרויח כלום ממעשיו הרעים.

והפר"ח[67], חולק על הרמ"א הנ"ל, וס"ל דאפילו **למכור ביוקר ממה שהעכו"ם היה נותן** – מותר, כיון שלא נתקיים עיקר מחשבתו בביטול, שהרי התכוין לאכול **בעצמו** ועכשיו עליו למכור, והביא ראיה מהגמ' בב"מ[68] דקמ"ל התם דנתן לא"י לסרס בהמתו – מותר למכור לא"י אף שמוכר שור מסורס (לחרישה) במחיר **גבוה** יותר משור רגיל. והקנסא שם הוא **דמוכרח** למכור. ויש בזה קנס דהרי לא נתקיימה מחשבתו להשתמש בשור עצמו. ובכו"פ[69], תמה על הפר"ח הנ"ל, וכתב שאינו דומה המקרה בב"מ לנידון דידן: דשם, כיון שהיה יכול להשתמש בשור בעצמו ועכשיו שעבר וסרסו ע"י א"י לא יכול להשתמש בעצמו! אבל בנידון דידן שנתערב איסור בהיתר כבר ממילא לא יכול להשתמש בעצמו, ויכול רק למוכרו לגוי ולא לישראל ועכשיו ע"י שמרבה עליו היתר, אם אתה מתירו למכור לישראל ביוקר אין כאן קנס כלל?! ולכן כתב דהנכון כדברי הש"ך.

הט"ז הביא בשם רש"ל דאם זה שהתבטל עבורו לא ידע – מותר לו להנות מהביטול דהוי שוגג, והפר"ח חולק וס"ל שגם במקרה כזה אסור כיון שאם נתיר לו יש חשש שמא יבוא בפעם אחרת לבטל בשביל אוהבו זה.

66. שם.
67. מביאו הפמ"ג בשפ"ד סי' צט ס"ק י"ב.
68. ב"מ ד, ב.
69. ס"ק ז, ומובא גם בפמ"ג.

הרב שמעון גרשון רוזנברג

פסק הח"ח זצ"ל בענין הנקלע לחבורת מספרי לה"ר
(הערה בסוגיא "הנאה הבאה לאדם בע"כ" פסחים כה)

א. בספר ח"ח הל' לה"ר כלל ו' סע' ו' כ' וז"ל: "אם ישב בחבורת אנשים שנתקבצו לענין מה והתחילו לדבר דברים אסורים והוא משער שדברי תוכחתו לא יועילו להם מאומה, תלוי בזה אם אפשר לו לילך ממסיבתם או להניח אצבעו באזניו מצוה רבה הוא עושה בזה כמו שאמרו חז"ל בכתובות (דף ה') אבל אם א"א לו להשמט ממסיבתם ומשער בעצמו שעצה זו דהנחת אצבעו באזניו ג"כ קשה לו מאד מפני שילעגו עליו ובודאי לא יעשה עצה זו, עכ"פ יראה אז לזרז א"ע ולהעמיד על נפשו בעת צרה כזו וללחום מלחמת ד' עם יצרו כדי שלא יכשל עכ"פ בא"ד של שמיעת וקבלת לה"ר, ולזה צריך ג' פרטים וכו' א) יחליט בנפשו בהסכם גמור שלא להאמין להדברי גנות שמספרין על חבריהם. ב) לא יהא ניח"ל בשמיעת סיפורים האסורים האלה. ג) גם יעמיד על עצמו שלא להראות לפני המספרין שום תנועה שיראה ממנה שהוא מסכים לדבריהם אך ישב כאבן דומם וכו'.

פסק זה שהוא בעל השלכות רבות הנוגעות להתנהגות אדם הנקלע למצבים אסורים, (כגון, עיי"ש בהולך במקום שבו מצויה פריצות) הסביר בבאמ"ח שם ס"ק י"ד ובהגהה, ע"פ סוג' הגמ' פסחים כה, ב.

בסוגי' שם נח' אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בע"כ. וקיי"ל דהיכא דאינו מכוין לאיסור בין אפשר להבדל מהאיסור ובין א"א – שרי. ואע"פ שמודה ר"ש בפ"ר, כ' התוס' ד"ה "לא אפשר" שמיירי באופן דל"ה פ"ר. ודעת החכמ"א הובאה בהגהה שם שאמנם "צריך שיאטם אזניו ויעצום עיניו ויסתום נחיריו שלא יהנה, ואע"ג דאינו מתכוין כיון דהוי פ"ר ובמתכוין אסור אפ' א"ל דרך אחר" אך הח"ח נחלק עליו והוכיח מלשונות הפוסקים שאי"צ שיאטם אזניו.

"ומה שהיה קשה לו להחכמ"א וכו' דמה שייך לאמר דלא הוי פ"ר משום שיכול להאטים אזניו וכו' כיון שהאיסור הוא על השמיעה והראיה השתא מיהא ששומע ורואה הנאה ממילא הוא ופ"ר ממש ולא מצינו כיו"ב בגמ' שיקרא משוה"כ דשא"מ" כ' לישב שם: "והנ"ל בזה וכו' ובהכי יתבאר סברת התוס' ג"כ שפיר שכתבו דכאן מיירי באופן דל"ה פ"ר משום דאמר בעלמא דמודה ר"ש בפ"ר ולכאורה קשה דמאי ראיה היא מבעלמא שם איירי שעושה מעשה אך שאינו מכוין ולהכי אמרי דכיון דהוא פ"ר הוי כאילו עשה מעשה בכוונה אבל הכא הא איירינן שהלך לכתחי' באותו הדרך לענין אחר וכמש"נ לעיל בשם הר"ן רק ממילא בהליכתו מריח ונהנה בהריח או שומע ונהנה בהשמיעה, וכך ראיתי בפנ"י שדחה בזה את דברי התוס' אבל לפי דרך הש"ך יבואר היטב כוונת התוס' שסברתם הוא כיון שבשעת הליכתו יודע שבודאי באותו הדרך יוכרח להנות מעכומ"ז ע"י ראיה או שמיעה או ריח אף דלא ניח"ל בהנאה זו מ"מ כיון דהוא פ"ר נחשב הליכתו כאילו הלך לכתחילה כדי להנות ע"י שמיעה או ראיה מעכומ"ז ולזה כ' הש"ך דאיירי בענין שיכול לאטום אזניו וכו' פי' וא"כ לא נוכל

לצרף הליכתו להראיה מטעם פ"ר דהרי ע"י הליכה לא יוכרח שיהנה ע"י ראיה וכו' כיון שיכול לאטום אזניו וכו' וא"כ לא נשאר כ"א הראיה וכו' ובזה ל"א פ"ר כיון דאין בה שום מעשה וכנ"ל אלא באה ממילא ולא ניחא ליה בהנאה זו".

ב. עולה מדברי הח"ח שאע"פ שהוי פ"ר בשעה שמריח את ריח הע"ז, כיון שלא בא לכאן כדי להריח והוי ממילא – שרי, ול"מ שמכוין. וסברת התוס' דיכול לאטום אזניו, דלכאורה הליכתו לשם הוי מעשה דיודע שבודאי יוכרח להנות באותה הדרך מעכו"ז, ע"ז כ' התוס' דל"ה פ"ר, ולא מצרפים הליכתו להנאה.

ולענ"ד יש לעיין בדברי הח"ח דהנה גדר אינו מכוין הוא כשאדם עושה מעשה ובעשיתו נעשה מעשה נוסף של איסור, כגון: בגורר אדם כסא וכו', שכוונתו לגרירת הכסא ועושה אף מלאכת חרישה בחריצת החריץ. באופן כזה התיר ר"ש היכא שאינו מכוין ול"ה פ"ר, ובזה קבע הח"ח דבשוא"ת כשהאיסור בא ממילא שרי אף בפ"ר. אבל כאן הליכתו לאותו מקום איננה פעולת היתר המלווה בפעולת איסור, אלא הליכה למקום שבו יאלץ לעבור על איסור ואינו ענין כלל להלכות אינו מכוין, ומה מהני מה דהוי פ"ר שיעבור אח"כ על האיסור.

שאלה זו יש לדון עליה באופן אחר – האם מותר לאדם להכניס את עצמו למקום שבו יעבור על איסור (ועי' פנ"י שכן פירש בסוגי').

אמנם בדברי הח"ח מצאנו גדר חדש, דכיון דמכניס עצמו לאיסור במעשה שוב הוי מכוון, והוי בגדר פ"ר. כלומר: שלפ"ד הח"ח גדר פ"ר פירושו, שע"י שהוי פ"ר שוב מקרי מכוין, שהרי עושה ויודע שיעבור בודאי על האיסור ומקרי שמכוין לאיסור, ומשו"כ גם כשהמעשה נעשה קודם ורק מכניס א"ע לאיסור במעשה מקרי מכוין. וזו גם סברתו בשוא"ת דשרי אף בפ"ר, דכיון דהוי ממילא והוא לדרכו הלך שוב א"א לאמר אף בפ"ר דהוי מכוין (עי' בדבריו לעיל "כיון שבשעת הליכתו **יודע** וכו').

אמנם לענ"ד מהראשונים נראה שלא כסברא זו.

ג. ומוכח לא כן מהתוס' בסוגיין בד"ה "לא אפשר" ובד"ה "אביי כר"י" שכ' שאף ללישנא דשרי בא"א וקמכוין מיירי דלא הוי פ"ר. ואם ננקוט כדברי הח"ח דכל הגדר בפ"ר, דע"י הפ"ר הוי מכוין, מאי נפ"מ באופן של מכוין א"ה פ"ר, הרי הוא מכוין לעבור על האיסור, וע"כ אא"ל דפ"ר גדרו דע"י פ"ר הוי מכוין.

ועי' לשון ח' רבינו דוד ד"ה "והצנועין" בשם הרמב"ן: "והרב מורי נ"ר אומר כי אמר' מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות בכ"מ שהמלאכה נעשית קאמרי', בין שתהיה להנאתו או שלא תהיה להנאתו, שאיסור בשביל עשיית המלאכה הוא" וכוונתו דהיכא דהוי פ"ר אסור משום שעושה איסור, ואפ' שלא ניח"ל ואינו מכוין עצם המעשה נחשב כמעשה איסור באופן דהוי פ"ר וכונתו אינה מעלה או מורידה.

ובר מן דין סברה פשוטה היא, דמה בכך דהוי פ"ר כגון בגוונא דגורר, הרי ודאי שכוונתו לגרירה ולא לחרישה (היכא דלא ניח"ל), ומנ"ל למימר דע"י דהוי פ"ר שוב מתכוין הוא לאיסור א"ו באופן דהוי פ"ר מעשה הגרירה עצמו נחשב כחרישה וזה שאינו מכוין לחרישה לא מתיר לו את המעשה. וכבר האריכו האחרונים בענין פ"ר

דלשעבר דלאו בידיעתו וכוונתו תליא מילתא אלא דהיכא דהוי פ"ר מקרי מתכוין למעשה האיסור אפי' שהו"ע כלל א"י דהוי פ"ר. (אמנם מדברי האחרונים עצמם אין סתירה לדברי הח"ח דאפשר דהיכא דהוי פ"ר אסור אפ' דא"י ואינו מכוין אלא שהח"ח רצה לחדש שהיכא שיודע כשעושה המעשה המביא לאותו איסור שנקרא מכוין ג"כ, אך לפ"ז יצא שתרי דינים הם במכוין א) בפ"ר. ב) בעושה מעשה שיבא לאיסור ויודע מזה, ובפ"ר וזה ודאי דחוק טובא דמנ"ל לחדש דבר זה).

והשוה ג"כ ללשון התוס' יומא לד, ב ד"ה "רבי", גבי פ"ר כתבו: "וכיון דהוי פ"ר כמתכוין דמ" וגבי פ"ר דניח"ל כ' שם להלן, "כיון שהוא נהנה אנן סהדי שהוא מתכוין ליפות" ומבואר דלאו בחדא מחתא מחתינהו, דבנח"ל אמרי' דאנן סהדי דמתכוין, משא"כ בפ"ר לר"ש באמת ל"ה כוונה מפורשת, אלא דכוונתו למעשה היא עצמה נחשבת כונה למעשה האיסור ומשום דהוי פ"ר וזו גופא הגדר המעשה וכנ"ל.

ד. והביאור בדברי התוס', וישוב קו' החכמ"א נראה עפ"מ שמצאנו כמה דוגמאות דהיכא דהמלאכה מוגדרת כאיסור רק בהקשר מסוים, שפיר מהני אינו מכוין לר"ש ואפי' בפ"ר. דוגמא לדבר דברי הרמב"ן הובאו גם בח' הר"ד הנ"ל בממעט ענבי הדס ביו"ט דמבואר סוכה לב דשרי באית ליה הושענא אחריתי. וביאר הרמב"ן דאע"פ דהוי פ"ר שיעשה מלאכה, דמתקן מנה – שרי "שמיעוט ענבים אינה מלאכה אלא כשהוא מתקן אותה להושענא וכו" ועי' בקה"י שבת סי' ב' שהאריך בהסבר דברי רמב"ן.

והביאור – דכיון שליקוט הענבים איננו בעצמותו מלאכת איסור אע"פ שביו"ט דסוכות ודאי דהוי מלאכה, שפיר מהני מה דלא מכוין ואע"פ דהוי פ"ר מ"מ הליקוט מצ"ע איננו נחשב כמלאכה. וע"ע דוגמאות בקה"י הנ"ל. ומעתה נראה בדברי התוס' שכיון שיכול להאטים אזניו שוב אמרי' דמקרי אינו מכוין אפ' בפ"ר ואפ' שאינו אוטם אזניו, דהנה פשוט דאדם הגורר כסא באופן שהוי פ"ר שיעשה חריץ אע"פ שיכול לגרור באופן אחר – דאסור, שהרי סו"ס עתה באופן שגורר הוי פ"ר. (ושיטת הש"ג פ' האורג הידועה – יחידאה היא).

אמנם בגוונא דהסוגי' בפסחים א"א לאמר שעצם הליכתו הוי מעשה איסור כיון שסו"ס יכול להאטים אזניו, והליכתו לכשעצמה איננה פעולת איסור. ואע"פ שאיננו מאטים אזניו חלוק הוא מהגורר באופן של פ"ר ויכול לגרור באופן אחר. דהתם כשגורר באופן האסור הוי עושה מעשה איסור וכוונתו לא מועילה ולא מורידה רק כאן כיון שהוי מעשה דממילא דאיננו עושה את המעשה האיסור בידים, רק קורה לו המעשה בעברו שם שפיר מקרי לא מכוין לאותו מעשה שהרי איננו עושה, ובהליכתו עצמה ל"ה פ"ר שיהנה שנאמר שההליכה עצמה הוי איסור. ודו"ק (דאם היתה פ"ר שוב אמרי' דההליכה עצמה הוי מעשה איסור – לפ"ד התוס').

ה. מעתה יש לעיין הן בהסברו של הח"ח וכנ"ל, והן בפסקו, שהרי לפי"ז נ' שהיושב בחברת דוברי לה"ר כיון שכל עיקרה ומטרתה של ישיבה זו היא בכדי לשוחח ולשמוע אע"פ שהוי ממילא איננו יכול לומר שאיננו מכוין, שהרי זו מטרת שהייתו שם ומה דיכול להאטים את אזניו זה רק באופן שהליכתו היתה לצורך אחר ועומדת בפנ"ע משא"כ בגוונא דהח"ח שבאו גם לשבת ולדבר שם אפ' שלא היתה

כוונתו לדבר לה"ר נ' דל"מ מה דהוי ממילא (ועיי"ש בבאמ"ח סק"ח). וכל ההיתר של הח"ח שייך רק ד"מ בפקיד היושב בעבודתו ושומע שם דברי לה"ר, אבל בחבורת אנשים שיושבת גם לשוחח ואפ' בענינים שאינם לה"ר כמו בעניני עסקים וכיו"ב ל"מ מה דהוי ממילא, ואפ' מה דיכול לאטום אזניו.

ו. בר מן דין גם לפי הסבר הח"ח עצמו יש לעיין בדבריו, שהנה דבר פשוט הוא שאינו מכוין פירושו שאיננו מכוין למעשה האסור. אבל היכא שמכוין למעשה אפ' שאינו מכוין לאיסור וכגון: שא"י מהאיסור שפיר חשיב מכוין דזהו גדר שוגג (וכפי שהזכרנו לעיל דברי האחרונים בענין פ"ר לשעבר).

ובאופן של הח"ח הרי הלך במטרה לשמוע את האנשים המדברים (אפ' אם מטרתו לא היתה רק השמיעה, מ"מ הרי בלי לשמוע את דבריהם לא יוכל לעשות את אשר ברצונו לעשות שם) וא"כ יש לו כונה לשמיעה ומה בכך שאיננו מכוין לשמיעת הדברים האסורים, דנ' דבאופן שמכוין לחלק המעשה המותר ואיננו מכוין לחלק המעשה האסור שפיר חשיב מכוין ואין בו היתר של אינו מכוין. וכבר האריך בזה הגרש"ז אויערבך שליט"א בס' מנחת שלמה סי' ו' ודן שם בתבשיל מבושל כ"צ שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב בישול הן מתרככות וראויות לאכילה דאסור להחזיר הקדירה היכא דהעצמות אינן מבושלות כ"צ, דדעת הגרשז"א היא דדבר זה מיקרי מכוין ממש, דכיון שהוא עושה מעשה בגוף התבשיל ומעמיד את הקדירה עד שיתבשל כל מה שבתוכה, ה"ז דומה למי שלובש בגד שגם יש בו איזה חפץ לצאת בו לרה"ר דאף שעיקר כוונתו לצאת עם הבגד ואין דעתו כלל על החפץ אפי"ה חייב אדם למשמש בגדיו ע"ש שמא ישכח ויוצא וכו'" ועיי"ש עוד ראיות שהביאו לדבריו. וא"כ הה"נ הכא היכא שהולך במטרה לשמוע שפיר מקרי מכוין לשמיעה, ומה שאינו מכוין לחלק של שמיעת האיסור בזה אין היתר של אינו מכוין.

ז. העולה גם לפי דבריו אלו שההיתר של הח"ח שייך דוקא באופן שלא יושב באותו מקום שמדברים לה"ר במטרה לשמוע ולשו.זח כלל. אבל אם הלך לחבורה לשוחח עמם ותוך כדי זה התחילו לדבר לה"ר לכאורה לא מהני כלל מה שלא ניחא ליה ואין כוונתו לשמיעת לה"ר ויש בזה כאמור נפ"מ להלכות נוספות ואכמ"ל.

Anonymous

הרב יצחק שילת

בענין תוקפם של קידושי כסף לשיטת הרמב"ם ורבותיו של רש"י

בעיית המונח 'דברי סופרים' ברמב"ם, זכתה כבר לטיפול רב, וקולמוסים נשתברו עליה. במאמר זה אין ברצוני להקיף את הנושא, אלא רק להאיר קימעא את אחד המקורות החשובים ביותר לענין, הלא היא תשובת הרמב"ם אל ר' פינחס הדיין בענין הקידושין (שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' שנ"ה; איגרות הרמב"ם, מהדורתנו, עמ' תנ"א).

הרמב"ם נשאל על ידי ר' פינחס, מפני מה כתב – בהל' אישות א, ב – שקידושי ביאה ושטר הם מן התורה, ואילו קידושי כסף מדברי סופרים, והלא גם קידושי כסף נלמדים מן התורה, קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין ד:). והרמב"ם משיב, כי דבר הנלמד באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן אינו נקרא "מן התורה", אלא "מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה".

לעניות דעתי, כלדעת גדולים וטובים, ראשונים ואחרונים, אין כוונת הרמב"ם לשלול את התוקף של 'דאורייתא' מן ההלכות הנלמדות במידות שהתורה נדרשת בהן, אלא לומר שלגבי ענינים מסוימים יש הבדל בין מה שכתוב בתורה בפירוש, לבין מה שנלמד במידות שהתורה נדרשת בהן (או הידוע מהלכה למשה מסיני, שאף היא נקראת 'מדברי סופרים', ע"ש, וכמו שהארכתי בהערות המשלימות לאיגרות הרמב"ם שם. יתר על כן, לענ"ד גם **רבותיו של רש"י** (גיטין ל"ג. ד"ה בעילת), שרש"י צווח ככרוכיא כנגד פירושם המפורסם ל"התינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?" (ע"ש) – לא עלה על דעתם מעולם לומר שדינים הנלמדים בי"ג מידות תוקפם מדרבנן בלבד, כקריאת המגילה ונר חנוכה. לא תהא כזאת בישראל. אלא כך הוא פירושם של רבותיו של רש"י: התינח דקדיש בכספא – שהרי קידושי כסף, אע"פ שמדאורייתא הם, מכל מקום חכמים הם **שגילו** אותם, על ידי פעולה של מדרש התורה, ואפשר איפוא להבין שהם מסורים לחכמים גם לענין הפקעה[1]; קדיש בביאה, המפורשת בתורה, מאי איכא למימר איך אפשר להפקיע קידושין כאלה?

1. ע' רש"י יבמות צ' שכתב: "ואית דאמרי תינח קדיש בכספא דקידושי כסף דרבנן, קדיש בביאה דקידושין דמדאורייתא נינהו מאי איכא למימר. וטעות גדול הוא בידם, דקידושי כסף דאורייתא נינהו" וכו'. וצ"ע שרש"י אינו מזכיר כאן שזוהי דעת רבותיו, והוא מתקיף אותם בלשון קשה, מה שלא עשה כן בגיטין. ושמא כוונת רש"י ביבמות לאלו המבינים את דברי רבותיו **כפשטם**, דהיינו שמבינים שתוקף הקידושין הוא מדרבנן ממש, ועל כך הוא כותב שזהו טעות גדול. מה שאין כן דברי רבותיו עצמם, ידע שיש לפרשם כבפנים, ואף על פי כן לא הסכים לפירושם (כי אם סוקלים על קידושי כסף – אין חכמים יכולים

הרי כאן, איפוא, הבדל נוסף – לפחות לפי ההו"א של הגמרא – בין דבר המפורש בתורה, לדבר הנלמד במידות שהתורה נדרשת בהן, על אף ששניהם מדאורייתא. וליבי אומר לי שגם הרמב"ם פירש כך את הגמרא הנ"ל, ולא כרש"י שפירש משום הפקר ב"ד הפקר.

והנה, בהמשך דבריו לר' פינחס, מקשה הרמב"ם על עצמו כך: "וכאן יש לשאול בוודאי ולומר לי: הבעילה ודאי מן התורה, שהרי לא למדוה במידה משלוש עשרה מידות, אלא 'ובעלה – מלמד שנקנית בביאה'. אלא הכסף והשטר בהיקש למדו אותן, למה אמרת שהשטר מן התורה והכסף מדבריהם?".

יש להבין את הביטוי 'היקש' כאן במובן רחב: מידה מהמידות (כמו 'דין' בהמשך, יצוטט להלן). הרמב"ם מקשה, שהרי בגמ' (קידושין ד'־ה'.) למדו קידושי כסף מגזירה שווה קיחה קיחה, וקידושי שטר מהיקש של הוויה ליציאה, ומה טעם איפוא לחלק ביניהם, ולומר שקידושי שטר הם מן התורה ולא קידושי כסף, והלא שניהם לא נלמדו אלא במידות שהתורה נדרשת בהם?

ומתרץ הרמב"ם:

> "והתשובה על זה, שוודאי כך הייתי אומר, שהכסף והשטר מדבריהם, הואיל ומן הדין באו, לולי הא דאמרינן בהדיא בענין נערה מאורסה, דאמרינן נערה מאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה? פירוש: מדאמר קרא נערה בתולה מאורסה, שמע מינה בוודאי שיש מאורסה מן התורה בלא ביאה, ובמה, ושקלו וטרו, וסוף המימרא: אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר, הואיל וגומר ויציא גומר ומכניס. שמע מינה שלדברי הכל השטר גומר ומכניס, ועל זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה".

והנה הסבר זה של הרמב"ם קשה מאד, שכן המעיין בהקשרם של הדברים בסוגיה בקידושין ט', ימצא שלשטר אין שום "יחוס" מיוחד לעומת כסף, אלא שבהווה־אמינא רצו לומר שמהפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" היה אפשר ללמוד שלחלות הקידושין צריך גם כסף וגם ביאה, ובאחד מהם לא סגי, והגמ' מקשה על כך: אם כן, נערה בתולה מאורסה היכי משכחת לה? ומתרצת: משכחת לה בשטר. כל זה להווה־אמינא. אך למסקנת הגמ', שביאה לחוד קונה (מהפסוק "והיא בעולת בעל"), וממילא גם "כי יקח" לחוד דהיינו כסף לחוד, קונה (ע' רש"י שם ד"ה דהואיל) – הרי שנערה בתולה מאורסה משכחת לה גם בכסף, ואין שטר "שייך" לה יותר מאשר כסף. הדרא איפוא קושיא לדוכתה, מדוע שטר ייחשב מן התורה וכסף מדברי סופרים?

אך נשים לב לדיוק לשון מסוים בסוגיה. רב נחמן בר יצחק אינו אומר: משכחת לה בשטר הואיל **ואיתקש הוויה ליציאה**, אלא: הואיל **וגומר ומוציא גומר ומכניס**. כלומר, לא נזכרה כאן כלל לשון **היקש** (המופיע כמקור לקנין שטר בברייתא לעיל ה'). ונראה שהרמב"ם הבין מלשון זו, שגם בלי היקש – ובכלל: בלי מידות שהתורה נדרשת בהן – היינו מבינים מדעתנו את "נערה בתולה מאורסה", כי היינו מחפשים

מה התורה אומרת בפירוש על קנייני אישות, מלבד ביאה, והיינו מוצאים שספר כריתות מקנה את האשה לעצמה, וממילא היה לנו להעמיד שאת קנין נערה בתולה מאורסה לבעלה – שאינו יכול להיות בביאה – בשטר. נמצא ששני קנייני אישות אנו יודעים **ישירות מן הכתוב**: קנין ביאה (מ"ובעלה", או מ"בעולת בעל"), וקנין שטר (מ"נערה בתולה מאורסה" בצירוף "וכתב לה ספר כריתות"). וזהו הרי מה שאומר הרמב"ם, שדבר **המפורש בתורה** נקרא מן התורה, ודבר **שאינו מפורש בתורה** נקרא מדברי סופרים.

וראה היאך הדברים מדויקים בלשון הרמב"ם בהל' אישות ג' כ' וז"ל:

> "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה. וכן מתקדשת בשטר מן התורה, כשם שגומר ומגרש, שנאמר וכתב לה ספר כריתות, כך גומר ומכניס. אבל הכסף מדברי סופרים[2], שנאמר כי יקח איש אשה, ואמרו חכמים ליקוחים אלו יהיו בכסף, שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני".

הרי שלגבי שטר לא הזכיר היקש, ולא מדרש חכמים, אלא "כשם שגומר ומגרש".

ואם תאמר: אי הכי, שמדעתנו היינו לומדים מהכתובים קנין שטר – למה נצרך ההיקש של ויצאה והיתה? תשובתך פשוטה: אחרי שיודעים מגזירה שווה קנין כסף – שוב אי אפשר ללמוד מנערה בתולה מאורסה קנין שטר, שהרי משכחת לה בכסף! ולפיכך הוצרך ההיקש של ויצאה והיתה, ללמדנו קנין שטר. ומכל מקום גם למסקנה קנין שטר נחשב כנובע ישירות מהכתוב, הואיל והיינו יודעים אותו גם אלמלא המידות שהתורה נדרשת בהן. ודוק.

השתא דאתינן להכי, נעורר שאלה פשוטה: מדוע נקטה הגמרא בגיטין (ובמקבילות) "התינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר", מדוע לא הזכירה גם שטר: "קדיש בביאה **ובשטר** מאי איכא למימר"? ולפירוש רש"י ש"התינח" הוא משום הפקר ב"ד הפקר זוהי לכאורה קושיא חזקה, שהרי בשטר אין ענין ממוני כלל, אלא "נתינת גט היא, תדע דשלחו מתם כתבו על איסורי הנאה כשר" (גיטין כ'), ו"כתב לה על הנייר או על החרס אף על פי שאין בו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי" וכו' (קידושין ט'), ואם כן שטר דומה ממש לביאה לענין זה.

אך לפירוש רבותיו של רש"י והרמב"ם, יש לומר, שהואיל ולימוד שטר מן הכתוב הוא בדרך עקיפה במקצת, באמצעות "נערה בתולה מאורשה" והשוואה לספר כריתות, העדיפה הגמ' לנקוט ביאה, המפורשת בכתוב, ואת שטר השאירה בלי התייחסות, משום שיש צורך להאריך כדי להוכיח שהוא נלמד מן הכתובים עצמם. וזהו מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש לקידושין א' א' (מהד' הרב קאפח, ע' בהערות שם): "בביאה – ...**ואין קידושין יותר מבוארים** מאלה, וזה הוא שנתפרש בתורה".

להפקיעם, וזו כוונת מה שכתב בגיטין). אך אולי "ואית דאמרי" שברש"י יבמות היא הערת־גיליון של מאן דהוא, שנכנסה לפירוש רש"י. וצ"ב.

2. לימים תיקן הרמב"ם נוסח זה, כדי למנוע אי הבנה בשיטתו, וכתב: "וכן דין הכסף דין תורה ופירושו מדברי סופרים", ע' בהערות המשלימות לאיגרות שם.

כלומר: גם קידושי שטר נקראים "מן התורה", ויכולים להילמד מן הכתובים, אך אין קידושין יותר מבוארים מקידושי ביאה. וכן בספר המצוות, מ"ע רי"ג: "אבל קידושין דאורייתא הם **מבוארים** שהם בביאה[3], כמו שהתבאר במקומות מכתובות וקידושין ונידה". וייתכן שהרמב"ם רומז בהפניה לכתובות – לדף ג', שם מופיעה סוגיית "התינח דקדיש בכספא", וכהשערתנו הנ"ל שפירשה כרבותיו של רש"י.

3. כך היא נוסחת ר"מ אבן תיבון. אבל לפי גירסת כתבי־היד של המקור הערבי שבמהד' הרב קאפח, צריך לנסח: "אבל קידושין דאורייתא אינם אלא בביאה". ולענ"ד נראה ברור שמקור נוסחת אבן תיבון הוא **בתיקון של הרמב"ם**, שתיקן את לשונו כאן, כשם שתיקנה בפיהמ"ש ובמשנה תורה, כדי להוציא מהבנה מוטעית בדבריו, שרק קידושין אלו תוקפם מדאורייתא (ובהערותי לאיגרות נתעלם ממני דבר הנוסח של כה"י הערביים בסה"מ, ולא הערתי על כך שם).

In honour of **Rav Aharon and Mrs. Bina**
Dr. and Mrs. Robert Taub
Jonathan & Aimee
Forest Hills N.Y.

נדבכי הלכה

אשר נתן לשכוי בינה / אביעזר דוד
אונאת דברים / אזולאי מכלוף
זכות האלמנה לגבות מזונותיה מכספי בטוח חיים / איזקסון שלמה
מעמדם של הפורשים משמירת מצוות בהלכות בית הכנסת / איתן יוסף
חנוכת הבית וברכת שהחיינו בבית חדש / בלוך מיכה
קביעת אבהות / גליק יהודה
הכוונת רכב בשבת / הלוי יצחק
בשאלת הדרכת יהודי מחלל שבת בנסיעתו / הרשלר שמואל
מבוא למוקצה בשבת וביו"ט / וינר צוריאל
די מחסורו אשר יחסר לו / ורהפטיג יעקב
בדין מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה / טאוב משה
גדר פטור תשלומי מס מתלמידי חכמים / טויבר מאיר
תגובה ב"אלימות" מילולית כנגד מחרף מישראל / כץ יהושע
הפלגה בספינה בשבת / לב־יונה אליעזר
תרומות ומעשרות — תנאי חיוב / לנדאו בנימין
מאכלות אסורות במלחמה נחשון יואל
כיבוד אב כשאינו שומר תורה ומצוות / עמוס מיכאל
"רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" / עפג'ין אפרים
זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו / קרויזר יהודה
כל פינות שאתה פונה יהיו לימין / רוט אליהו
דיני גירושין והפרדה / רצסדורפר דניאל
לברור ההבחנה בין אילן לירק / שומרון מרדכי
המצטער וירידת גשמים בסוכה / שחור יהודה
נאמנות אינו שומר תורה ומצוות בכשרות / תורג'מן דוד

ר' דוד אביעזר

אשר נתן לשכוי בינה

התבנית של ברכות השחר הנאמרות בכל בוקר היא קבועה. זוהי הודיה לקב"ה על חסדיו לאדם. הן הצרכים הגשמיים כגון: פוקח עוורים, מלביש ערומים, המחזיר נשמות לפגרים מתים וכו'. והן לצרכים הרוחניים המיחדים את האדם היהודי כגון: עוטר ישראל בתפארה, נותן התורה, שלא עשני גוי וכו'.

על רקע זה בולטת ברכה אשר לכאורה אינה מתאימה לתבנית זו. זוהי הברכה אשר חז"ל מצאו לנכון להעמידה בראש סדר הברכות "ברוך אתה ה' וכו' אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". אכן, זוהי תופעת טבע מענינת לכשעצמה, אך מה מקומה של זו בין צרכיו הרוחניים והגשמיים של האדם היהודי?!

והרי ישנם עוד בעלי חיים הניחנים בתכונות יוצאות דופן ניתן היה לבלות את כל תפילת שחרית בכך...

המקור לברכה הינו במסכת ברכות דף ס: כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין ביום יום ובין לילה". מלשון הגמ' משמע בפשטות שמודים על הבחנת השכוי הוא התרנגול, באור, כפי שמסביר רש"י, וזאת דווקא לאחר שמיעת קול התרנגול בבוקר.

תוס' על הדף בד"ה "כי שמע קול תרנגולא" רומזים לקושי שהעלנו. אומרים תוס' "והוא הדין [לברך הברכה] אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה שהתרנגול מבחין, והוא נהנה מן האור".

כלומר, לא עצם קול התרנגול המבטא את יכולת העוף להבחין בין יום ובין לילה הוא נושא הברכה. אלא הנאת האורה של האדם "והוא נהנה מן האור" הוא העיקר והתרנגול משמש לה כעין כרוז.

הרמב"ם הל' תפילה פ"ז ה"ז חולק על דעת התוס'

> ..."ברכות אלו... שברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו שמע קול תרנגולא מברך הנותן לשכוי בינה, וכל ברכה מהן שלא נתחייב בה אינו מברך אותה".

כלומר, ללא שמיעת קול התרנגול אין לברך, והבחנת האדם בין יום ללילה אינה מענין הברכה.

הכסף משנה ובעל הגהות מיימוניות מנסים לצמצם את המחלוקת בין הרמב"ם לתוס' ומצטטים הגהות בתוספות.

> "אם היה אדם במדבר שאין שם תרנגול או אם הוא חרש לא יברך הנותן לשכוי בינה, ואם הוא סומא לא יברך פוקח עורים".

כלומר, שגם תוס' סוברים שלא מברך אם לא שומע תרנגול. אך הגהות אלו הינם תמוהות ואינן מתאימות לתוס' על הדף. א. לפי תוס' הברכה היא על הנאת אורה. אם־כן איזו חשיבות יש למרחק הגיאוגרפי של התרנגול מאדם [במדבר לא מברך] לצורך הברכה, הרי גם במדבר יש אור!

ב. לפי ההגהות, החרש אינו מברך כי מנוע מלשמוע את התרנגול. אך קריאת התרנגול הינה סימן בלבד להנאת האורה, מי שבאמת צריך היה להיות פטור מהברכה הוא הסומא אשר אינו נהנה מן האור, והאור הוא עיקר הברכה ולא ה"סימן"?!

הרא"ש מביא גישה שונה לגמרי המבהירה קשיים אלו.

> "הלב יקרא שכוי דכתיב "מי נתן לשכוי בינה" והלב הוא המבין ועל ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה ומפני שהתרנגול מבין גם כן, ובערבית קורין לתרנגול – שכוי התקינו ברכה זו לאומרה בשמיעת קול תרנגול".

רעיון זה שהביטוי שכוי פירושו לב, מעוגן היטב. וכך כבר תירגם יונתן בן עוזיאל את הפסוק באיוב ל"ח ל"ו "מי נתן לשכוי בינה" כך "מן יהב ללבא בינתא". ברור אם כן שלשיטת הרא"ש הקשר לקריאת התרנגול הינו סמבולי בלבד. [הפירוש בערבית, ויכולת התרנגול ג"כ להבחין] ולכן להלכתא אין צורך בשמיעת קול התרנגול על מנת לברך ברכה שבאה להודות לקב"ה על הבינה שניתנה ללב האדם להבחין בין יום ללילה.

הלבוש מוסיף טעם נוסף, לזמן הברכה עם שמיעת קול התרנגול, כי אף לאדם יש הנאה בכך שהיום מתקרב, למרות שהוא עדיין אולי לא הבחין בו.

הרחבה נוספת של המושג בינה אשר ניתנה ללב, מצאתי בספרם של השל"ה ובנו ר' אברהם הלוי הורביץ "עמק ברכה" עמ' פ': לפי הבנתם בינה אינה מצטמצמת בהבחנה בין אור לחושך [הנאת אורה – תוס'] שזהו צורך גשמי. להלן דבריהם:

> "הנה אנו מקבלים מאתו יתברך הרבה צדקות, הנכללים בג' סוגים אשר הם הכרחיים למציאותנו והם א) החיות. ב) המדע. ג) הפרנסה. שכבר ידעת שברכת אשר נתן לשכוי בינה נתקנה על החכמה והבינה שחננו ה' יתברך".

ולפי דירוג זה הוא מפרט את סדר הברכות ההגיוני

> "אשר לפי כן סידרו חז"ל בברכותינו, המחזיר נשמות לפגרים מתים הוא הענין הראשון, ועל השני סמכו אשר נתן לשכוי בינה... ועל הצרכים סדרו כל יתר הברכות".

וכך בגלל קדימות הברכה הוא כורך אותה לקריאת התרנגול, כי אף הוא מתעורר ועליו להזדרז ולברך ברכה חשובה זו מיד עם השכמתו – שנעשית באופן טכני ע"י

קריאת התרנגול. "כי בודאי החיות והמדעי אשר עליהן נתקנו הברכות המחזיר נשמות, אשר נתן לשכוי בינה הם קודמים במעלה לשאר הצרכים".

סיכום הלכתי: נראה לי שהמחלוקת בנוגע לפירוש המילה שכוי, יש לה נפק"מ כפי שהסברנו בשני מישורים הלכתיים. א. חובת הברכה כאשר לא נשמע קול תרנגול. המחבר בשו"ע או"ח מ"ו פוסק כשיטת הרמב"ם שיש לברך דוקא לאחר ששמע קול תרנגול ואם לא שמע אינו מברך שהרי שכוי הוא תרנגול. אך המחבר מוסיף שיברך בלי שם ומלכות ואילו לפי התוס', הרא"ש והרמ"א יש לברך בשם ומלכות גם כאשר לא שמע. כך פוסק המשנה ברורה וכן נהוג בקהילות אשכנז.

למרות שיש לציין שהרמ"א ו"המגן אברהם" אינם תולים את הסיבה בכך ששכוי פירושו לב אלא בגורם נוסף "שהברכה אינה על עצמו אלא צרכי עולם" ולכן רשאי לברך גם כשלא שמע בעצמו.

ב. נוסח הברכה – ע"פ שיטת הרא"ש והרמ"א הנוסח הוא "אשר נָתַן לשכוי בינה" בעוד נוסח שאר הברכות הוא בלשון בינוני [פוקח, אוזר, מלביש] והסיבה לשינוי זה, הינה בגלל לשון הפסוק באיוב "מי נָתַן לשכוי בינה" שהרי פסוק זה הוא המקור לפירוש "שכוי" כמילה לב.

ואילו לפי הרמב"ם והשו"ע שאינם מקבלים הסבר זה אין כל סיבה לשנות את הנוסח מהתבנית של שאר הברכות ולכן גירסתן "הַנותן לשכוי בינה" וזה אכן הנוסח בסידורי הספרדים מחזור רומא ועוד.

Dedicated in memory of Maurice Fischer ז"ל
by Mr. and Mrs Edward N. Beiser
Providence R.I.

ר' מכלוף אזולאי

אונאת דברים

הקדמה

בחומש ויקרא – פרק כה, פס' יז, נאמר:

"ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלוקיך כי אני ה' אלוקיכם".

אומר רש"י בפירושו לפסוק: "כאן הזהיר על אונאת דברים" – ומנין לו לרש"י שהאזהרה בפס' זה הוא על אונאת דברים ולא אונאת ממון – ששלשה פסוקים קדם לכך נאמר – (פס' יד): "וכי תמכרו ממכר לעמיתך... אל תונו איש את אחיו" – כלומר, כיון שבפס' הקודם מדובר בעסקי ממון – קנין ומכירה, הרי שהאזהרה שם מדברת על אונאת ממון, וכיון שכבר הוזהרנו על הממון, הרי לא תחזור התורה מיד אח"כ על אותו ציווי. – אלא שודאי מדובר כאן בענין אחר וכפי שפרש רש"י – "זו אונאת דברים". (רש"י לומד דברים אלו מן הגמרא ב"מ נח ע"ב).

הרמב"ם – בספר המצוות – מצוה רנ"א מגדיר מהי "אונאת דברים":

"והוא שנאמר לו מאמרים יכיעסוהו ויבהילוהו ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם".

גם רש"י בהמשך דבריו מפרט מהו איסור אונאת דברים:

"שלא יקניט את חבירו ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו, לפי דרכו והנאתו של יועץ. ואם תאמר מי יודע אם נתכוונתי לרעה – לכך נאמר – "ויראת מאלוקיך" – היודע מחשבות, הוא יודע כל דבר המסור ללב, שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בליבו – נאמר בו "ויראת מאלוקיך".

מדבריהם של הרמב"ם ורש"י נוכל לאמר שהאיסור הוא באמירת דברים שיגרמו לחבירו צער – זהו באופן כללי הגדרת האיסור בהונאת דברים.

מתוך הפירוש של רש"י ניתן להבחין בשתי קטגוריות הנכללות באיסור זה:
א. שלא יקניט את חבירו.
ב. שלא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו.

חז"ל בגמרא – (בבא מציעא דף נ"ח ע"ב) הוסיפו ופירטו את האיסור כפי שיובהר בהמשך הדברים.

"ויראת מאלוקיך" – רש"י מדייק במילים אלו תוך שהוא מבדיל מאיסור אונאת ממון – שם לא נאמר "ויראת מאלוקיך". – שתי המילים הללו מדברות למעשה על מהותו של האיסור – שכלו נתון לליבו של אדם.

למעשה, אין אפשרות להוכיח שדברים שנאמרו ע"י פלוני לחבירו נאמרו מתוך

כוונה לצערו. שאם לא כן – אינו עובר על האיסור הנ"ל. לעומת זאת – בממון – ניתן להוכיח בצורות שונות שהיתה רמאות בקנין ומכירה – מצד אחד הצדדים.

כלומר – כאן מעמידנו רש"י על אופיו המהותי של האיסור – שנתון הוא ללב האדם, ולכן נאמר בו: "ויראת מאלוקיך" – שרק הוא שבוחן כליות ולב ידע מה היתה כוונת הלב של האדם באמרו את הדברים. וכנגד כך לא יוכל אדם לאמר (כפי שכותב רש"י): "מי יודע אם נתכוונתי לרעה". – בני אדם הסובבים אותך ודאי לא יוכלו להוכיח הדבר כי הוא נתון ללבך שלך, אולם פה באה הנקודה של "יראת אלוקים", הוא ודאי יודע את כוונתך – וממנו עליך לירא.

איסור הקשור בדיבור מעצם מהותו, כולל בתוכו אפשרויות שונות ומגוונות. ולענינינו – צער שגורם אדם ע"י דיבור – לזולתו – אפשר למצא בענינים שונים הקשורים בצבור, כפי שכבר הובא לעיל בדברי רש"י – הקנטת חבירו, עצה רעה.

מתוך עיון במקורות השונים – נראה שישנם מצבים רבים הנכללים באיסור אונאת דברים וניתן לסווגן לקטגוריות שונות כמובא להלן:

א. הזכרת עברו השלילי של אדם.
ב. עצה שאינה הוגנת.
ג. העמדת פנים – ויצירת אשליה בעמיתו.
ד. הלבנת פנים.
ה. הקנטת חבירו בצורות שונות כמו: חרוף, קללה, הוצאת שם רע, וכיו"ב.

במאמר זה אנסה להסביר ולפרט חלק מן הקטגוריות שצויינו לעיל תוך הדגמה מן המקורות השונים ומציאת הרלונטיות לימינו.

כמו כן יוסברו בהמשך הדברים שורשי המצווה, דיונים הלכתיים ופסקי הלכות בעניינים השונים שבאונאת דברים.

הקטגוריות השונות באונאת דברים

כפי שכבר צוין בהקדמה, אסור זה שעיקרו בדבור מטיבו – כולל בתוכו צורות שונות של דבור, שעלול לפגוע ברגשות השומע אותן סווגתי למספר קטגוריות. בפרק זה ידובר באופן נפרד – על כל קטגוריה – משמעותה ומה שכוללת בתוכה, הרלונטיות שלה לגבי ימינו, תוך הדגמת חלק מן הדברים במקורות השונים.

1 – הזכרת עברו השלילי של אדם.

מסכת בבא מציעא – פרק ד' משנה י':

"...אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשי אבותיך' ומוסיפה הגמרא (בבא מציעא, דף נח ע"ב): "אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו – פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה? אם היו יסורין באין עליו, אם היו חלאים באים עליו או שהיה מקבר את

בניו, אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב: "הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכיך, זכור נא מיהו נקי אבד".

הרמב"ם, בספר המצוות – מצות רנ"א...

"כמו שתזכור פעולת נערותו ועשה תשובה מהם ותאמר לו – מי העתיקך מהדבר הפלוני אל זה הענין הטוב... וכו'.

בקטגוריה זו נכללים כל סוגי הדיבורים הנאמרים בפני אדם – אודות עברו השלילי – דבורים שעשויים להכאיב לו ולצערו.

– בעל תשובה – שמזכירים בפניו את עברו, כמובן מתוך כוונה לצערו ולהקניטו. אונאת דברים בהזכרת עברו של בעל תשובה בפניו – כמו סטירת לחי בפרצופו – היא, כאילו אומרים לו מה לך מתרברב במעשיך החדשים, זכור מה היו מעשיך הראשונים. – והרי בעל תשובה אמיתי מתחרט חרטה גמורה על מעשיו ובכל פעם שמזכירים אותם בפניו נגרם לו בכך צער רב.

מכאן – שכתיבת כתבות רחבות על בעלי תשובה שמפרטות מיהו "האדם האמיתי" שמסתתר מאחורי "אצטלא" זו של בעל תשובה – יש בכך משום אונאת דברים.

וכן, הקרנת סרטים של שחקנים שחזרו בתשובה למרות בקשתם לבל יוקרנו יש בכך משום אונאת דברים וזו תופעה שאנו עדים לה הרבה מאד בימינו.

גם בתחום החנוך נפגוש מורים שבהתיחסם לתלמידיהם עוברים על אונאת דברים, כגון – תלמיד שלרוב אינו מכין את המטלות שעליו להכין – כשמכין אפשר שיתקל במורה שיאמר לו – מה קרה? – אתה שאף פעם אינך מכין – הכנת פתאום? – כמובן דרך לגלוג וזלזול תוך הקנטת התלמיד (פה, לא רק אונאת דברים, ישנה גם פגיעה במוטיבציה והורדת הבטחון העצמי של התלמיד).

וכמובן שלדוגמאות אין סוף וכל אדם יכול לשפוט בעצמו אם בדבריו יש אונאה – כיון שהדברים נתונים למחשבת הלב, וכוונותיו.

בציטוטים שהובאו בראש סעיף זה נזכרו גם הגר ובן הגר. שוב זהו אותו עיקרון של הזכרת מעשיו הקודמים – לפני שנתגייר (או מעשי אבותיו) – דוגמא זו היא פחות אקטואלית בימינו משום שהיום מעטים מאד הם הגרים שמקבלים עליהם עול מצוות כפי שאכן יש לנהוג. אנו עדים לתופעה של גיור נכרים על מנת למנותן שחקנים או לשם נישואים וכיו"ב ולא כאן המקום לדון בסוגיה זו. ודאי שאלו אינם הגרים בהם מדובר בקטע המצוטט.

בגמרא מובאת הדוגמה מאיוב על אדם שמצטער, בגלל יסורין שבאים עליו וחבריו מוסיפים להקניטו תחת אשר ינחמוהו.

הדברים נזכרים באיוב ד'/ו־ז: "זכור נא מי היא נקי אבד ואיפה ישרים נכחדו?" – פה הם רומזים לו שבניו שאבדו לו ודאי רשעים היו כי היכן ראינו "נקי" שאבד? – כלומר, ישנו כאן צער כפול לאיוב. – הם מוסיפים לו על מה שכבר מצטער

ממילא – בדבריהם המצערים – כאילו לא די לו בצרתו שבניו נכחדו וכו' – מוסיפים הם ואומרים – ודאי רשעים היו – דוגמא פשוטה מחיי ביה"ס המקבילה לדוגמה באיוב – כשתלמיד נכשל בבחינה – למרות מאמציו הרבים להצליח יבא המורה ויאמר – ודאי לא התכוננת – אלו הן התוצאות. זוהי ודאי עגמת נפש לתלמיד – לא די שנכשל, הרי שהמורה לא נותן בו אמון ותולה את סיבת הכשלון בחשד בדוי.

כללו של דבר – בזמן שאדם משוחח עם זולתו ומזכיר לו פרשיות קודמות בחייו עליו לתת דעתו על שני דברים:

א. אם יש בדבריו משום פגיעה בזולתו ומובן שעליו להזהר, משום שגם אם אינו מתכוון לפגוע והדברים הנאמרים הם פוגעים לכשעצמם עליו להמנע מלאמרם (אם כי כשאין כוונת הלב לפגוע – אינו עובר על אונאת דברים כפי שנראה בפרקים הבאים).
ב. כוונת ליבו – וזה העיקר: אם בהזכרת הדברים שאומר לזולתו מתכוון בליבו לפגוע ברגשותיו – וכפי שנראה בהמשך זהו העיקרון המנחה לגבי כל צורות הדבור לענין עבירה על אונאת דברים.

2 עצה שאינה הגונה

בבא מציעא – נח ע"ב: "...אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה – ויודע בו שלא מכר מעולם" – אלא שמתכוון להתל דרך ביזיון במוכר או בחמרים.

אדם שמיעץ לעשות דבר מה, בידיעה מראש שהצעתו – עצה רעה היא עובר על אונאת דברים ובודאי שהדבר חמור כשמתכוון לזלזל וללגלג.

בסעיף זה נכללים גם דבורים שגומרים להטעיה – יש בהם משום אונאה. – הדוגמה הקלאסית היא כמובן עצת אחיתפל שהפכה למושג שכוונתו עצה מטעה – רעה.

בשמואל ב' – טז/כ' שואל אבשלום את אחיתופל: "הבו לכם עצה מה נעשה". אחיתופל מציע לו שתי עצות – האחת לבא על פילגשי אביו, עצה שתכליתה היתה להודיע לכל ישראל שאין מקום להתפיסות בין האב לבנו המורד. והעצה השניה – תכליתה היתה להרוג את דוד בהתקפת פתע באותו לילה. – את העצה הראשונה קיבל אבשלום אך השניה לא קיבל והעדיף את עצת חושי עליה. – באופן כזה סוכלה למעשה עצת אחיתופל ע"י השגחה אלוקית – העצה מבחינת אבשלום היתה עצה טובה ואם היה מקבלה היה מצליח במזימת המרד שלו אולם היתה רעה לדוד ואנשיו לכן היא נחשבת לעצה רעה, והפכה למושג שכוונתו עצה מטעה – עצה רעה (אם כי אינה רעה למקבלה באופן ישיר – לאבשלום).

(בעצת אחיתפל יש ענין של מרידה במלכות וצער לדוד אך אין העצה מופנית לדוד כי אם אבשלום לכן לפי דעתי אין בכך אונאת דברים – אך כיון שזהו מושג

קלאסי לעצה מטעה ניסיתי לנתח את משמעותו והיכן מקורו. ולגבי אונאת דברים מדובר בעצה שרעה למי שהיא מופנית).

דוגמה נוספת מהתנ"ך לדברי הטעיה – מעין רמאות שיש בהם אונאת דברים – דוגמת שמשון ונשותיו.

בשופטים יד/יא־יח חידת שמשון לאנשי פלישתים. – אשתו מפתה אותו לאמר לו את סוד החידה בתואנה שאינו אוהבה, כאשר מטרתה לספר את התשובה לאנשי פלשתים כמובן שיש בכך אונאת דברים. ואכן אומר אח"כ שמשון במרירות: "לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי".

הוא הדין לגבי דלילה שעינתהו בדברים כדי שיספר לה את סוד כוחו, וכשנתרצה וסיפר לה – גילתה סודו לפלישתים ועזרה להם לחסלו.

בכלל סעיף זה – כל אותם הדברים הנאמרים דרך היתול וצחוק והם מסיבם עצה שאינה הוגנת. כיון שבדעתו של היועץ להתל בעמיתו ע"י אמירת דברים מסוימים והעמית תמים ומקבל את עצתו ונפגע – הרי זו אונאה גם אם האומר יטען שאמירת הדברים היתה דרך צחוק. למשל – כשאדם נתקל בשלטים מאירי עיניים כמו: "הכי זול בעיר" וכדו'. – אם בדעתו של מציב השלט שאין זה המקום הזול בעיר ובכ"ז מציב את השלט – יש בכך הטעיה – ואונאת דברים, כי אנשים תמימים יאמינו לדברי השלט יקנו ויפגעו כשיודע שהיתה פה הטעיה. והדוגמאות רבות (כ"א יכול לשפוט בעצמו ולדעת מתי וממה יש עליו להמנע כדי לא לעבור על אונאת דברים).

3 העמדת פנים, – יצירת אשליה בעמיתו

מסכת ב"מ פרק ד/משנה י: "...לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח". ב"מ דף נח/ע"ב:" ר"י אומר: "אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים." – כלומר, כאשר אדם עומד מול דוכן מכירה אסור לו לשאול על חפץ כלשהו מה מחירו אם אין בדעתו לקנותו משום שיש בכך אונאה כאשר יוצר מין אשליה במוכר שחושב שהלה ודאי שואל כדי לקנות ואילו השואל – אין בדעתו אלא לשאול בלבד וכמובן שזה גורם צער למוכר.

"ר"י אומר אף לא יתלה עיניו..." ר"י אף מחמיר ואומר שאין להביט בסחורה שאין בדעתו כלל לקנותה – שוב – כיון שכך יוצר אשלייה במוכר שעומד לקנות ואינו קונה והדבר מצערו. סוגיה זו היא אולי הסוגיה הקשה ביותר בהונאה דברים. שאלות רבות עולות על הדברים הנ"ל ובמיוחד בימינו שהדבר כ"כ מקובל ששואלים מבלי להתכוון כלל לקנות.

א. מה אם בדעת הקונה לקנות ולאחר ששאל – המחיר היה יקר לו מידי או שהתחרט כי גילה שהחפץ פחות בעל ערך מששיער בתחילה – האם יש בדבריו ששאל אונאה?

ב. האם אסור לעשות סקר שוקים? – היום שתופעת הפקעת מחירים כ"כ שכיחה

האם גם כאן עלינו לשאול רק ע"מ לקנות? – הרי בסקר שוקים בפירוש מתכוונים רק לדעת מחיר.

ג. לא תמיד בדעתו של אדם לקנות דבר מה ברגע מסוים – אך הוא מביט סביביו ותוך כך מחליט לקנות אך לפעמים דוחה את הקניה כיון שאין לו כסף באותו הרגע, האם גם כך זו אונאה?

ד. האם יתכן לאמר שהיום שכ"כ מצוי לשאול – המוכרים מכירים מצב זה – אין בכך איסור?

– אלו שאלות שאנו מתחבטים בהן לגבי סוגיה זו באונאת דברים.

מתוך המקורות שבהם עיינתי מצאתי התיחסות עקרונית לשאלות שהעלו בנדון זה כשהעיקרון היא כוונת הלב של השואל – דהיינו אם בשאלתו את המוכר או בהביטו בסחורה כשאין בידו מעות אין כוונה לשם זלזול ואונאת המוכר. – הרי שכל הנ"ל – אינו אונאה. וצריך לעיין בדבר.

בקטגוריה זו נכללים גם אותם דיבורים שנאמרים על מנת ליצור אשליה בשומע הדברים כגון – שאומרים לאדם שהשתתף בהגרלה כלשהי – זכית בהגרלה והוא לא זכה למעשה. ישנו מימד של שקר בדברים אלו אך גם יצירת אשליה בשומע וזו אונאת דברים כי יצטער כשידע שלא זכר והשלוהו.

ובכלל זה – כל האמירות שיוצרות אשליה באדם, כמובן כשמטרת הדובר ללגלג ולזלזל בעמיתו.

ברכות לבביות לגב' רוז יהושע ומשפחתה מאת נתן ורחל ברנשטיין.

★

עו"ד שלמה איזקסון

בשאלת זכות האלמנה לגבות מזונותיה מכספי ביטוח חיים וקופות גמל של בעלה המנוח

מבוא

א. הצד השווה שבין כספי קופות גמל – המקובלת כיום כאפיק חסכון במשק – ובין כספי ביטוח חיים הוא שבעלי הזכות בכל אחד מהם רשאים על פי תקנותיהן להורות למי ישולמו הכספים לאחר פטירתו מן העולם, ואין בהכרח קשר בין הללו ובין היורשים על פי דין תורה.

ב. בקופות גמל נוהגים למנח את הזוכה כנהנה ואילו בכספי ביטוח חיים כ"מוטב".

ג. בקופות גמל קיימות שתי אפשרויות משיכה:

1. האחת בחיי בעל הזכות, במלאת ימי החיסכון.
2. השניה לאחר פטירת בעל הזכות המשיכה נעשית על פי ההוראות שנתן בעלי הזכות בעודו בחיים להנהלת הקופה.

חיובו של הבעל לזון את אשתו נובע מתנאי הכתובה החלים עליו מיד עם הכנסו בברית נישואין עם זוגתו וחיוב זה איננו פוקע עם פטירתו אלא שעם הסתלקותו מן העולם חל השיעבוד על נכסיו כפי שהתחייב בכתובתו לאמור:

"ואת יתבה ומיתזנה מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך".

השאלה אותה ננסה לברר ברשומה זו היא האם כספי קופות גמל או כספי ביטוח חיים מהווים חלק מנכסי עזבונו של הבעל עם הסתלקותו מן העולם, והאם הללו משתעבדים לטובת האשה לתשלום מזונותיה או שמא ההוראות שנתן הבעל בחייו לחברת הביטוח או לבנק בדבר זהות המוטבים שיזכו בכספים הללו הופכים את הכספים למתנה מחיים והזוכים הינם בעלים על הכספים רגע לפני פטירת בעל הזכות ועם מותו אין זוגתו האלמנה יכולה להפרע מהם למזונותיה, שהרי שוב אינם נכסי הבעל.

הקדמה:

כדי לפשוט השאלה נברר את טיבה ואפיה של המתנה על פי ההלכה, וכן את דעות הפוסקים בסוגיית "מתנת שכיב מרע" סוגיה שזכתה לליבון רב בהלכה.

מתנת שכיב מרע:

א. הגמרא במסכת "בבא בתרא" בפרק יש נוחלין דף קלג ע"א, דנה בענינו של שכיב מרע שציווה את נכסיו לפלוני. הגמ' אומרת שאם אותו פלוני ראוי לירש את

השכ"מ כי אז נכסיו עוברים אליו בתורת ירושה ואם אינו נמנה על היורשים נוטלן משום מתנה. לאחר שקלא וטריא מגיעה הגמ' למסקנה לפיה אלמנה ניזונת מנכסיו של אותו מקבל/זוכה הן אם עברו אליו בירושה ומקל וחומר אף אם הגיעו אליו בתורת מתנה, שכן ירושה היא מדאורייתא ואילו מתנת שכיב מרע אינה אלא מדרבנן.

ב. הרשב"ם במקום מבאר כי מתנת שכ"מ אינה קונה אלא מדרבנן שהרי אין מתנה לאחר מיתה אלא תקנת חכמים היא שיהיו דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין כדי שלא תטרף דעתו עליו.

ג. בשו"ע חו"מ הלכות מתנת שכ"מ סימן רנ"ב ס"א הכריע בעל השו"ע להלכה כי:

> "מתנת שכ"מ אינה קונה **אלא לאחר מיתה** ואין אחר זוכה בדבר שצווה לו בין במקרקעי ובין במטלטלי אלא לאחר מיתה לפיכך מוציאין אפילו לכתובת בנין דכרין ולענין האשה והבנות מיד אלו שציווה לתת להם שהרי במיתתו נתחייבו הנכסים בכתובה ובמזונות ואלו שנתן להם לא יקנו אלא לאחר מיתה".

ד. בענין זה מבאר הסמ"ע:

> "בטעמא דכתובה ומזונות שהן תקנת חז"ל לגבותן מנכסים אחר מותו והן תקנו שיחול שיעבודן על הנכסים מיד בשעה שהוא גוסס ואינו עוד בר קיימא, משא"כ מתנתו שנתן השכ"מ או בריא בעצמו שיקחן לאחר מותו אדם חביב לעצמו וגומר בדעתו שלא יחולו קנינים אלו עד אחר יציאת נשמתו כי כל עוד רוח נשמתו באפו מקווה שעוד יש תקווה שיעמוד וישארו הנכסים בידו".

ה. ראה עוד במקום דעת ה"באר היטב" ודעתו של בעל "נתיבות המשפט".

ו. בעל ה"קצות החושן" במקום מביא את דעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות זכיה ומתנה וכן את דעת הרי"ף בסוגיא זו. לאחר שהוא מקשה מדוע מזונות האלמנה קודמים למתנת שכ"מ שכן הם חלים בו זמנית, מתרץ בעל ה"קצות" שכמו במקרים דומים המובאים באריכות בביאורו יש לתרץ אף כאן שדברי התלמיד (המצווה) ודברי הרב (חכמים) דברי הרב קודמים. לפיכך הואיל וכתובת אשה ומזונותיה הינם מדברי חכמים ואילו מתנת שכיב מרע אינה אלא מדרבנן הרי שמזונות האשה קודמים. בהמשך ביאורו אומר ה"קצות" כי מכל מקום כאשר נתן השכ"מ את המתנה בחיים נתינה של ממש כלומר הוציא את החפץ מרשותו והעבירו לרשות הזוכה כי אז קודמת המתנה ואין נפרעין ממנה לתשלום מזונות האשה.

ז. הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה פ"ח ה"ח מכריע לאמור:

> "מתנת שכ"מ אינה קונה אלא לאחר מיתה ואין אחר זוכה בדבר שציווה לו בין במקרקעי בין במטלטלי אלא לאחר מיתה".

ובהלכה ט' פוסק הרמב"ם:

"לפיכך מוציאין לכתובת האשה ומזון האלמנה והבנות מיד אלו שציווה לתת להם שהרי במיתתו נתחייבו הנכסים בכתובה ובמזונות ואלו שנתן להם לא יקנו אלא לאחר מיתה".

וראה עוד רמב"ם הלכות אישות פרק י"ט הלכה י"ג.

ח. וראה עוד: תשובות הרא"ש כלל ע"ח סימן א' סימן ב' וסימן ג'. יש"ש על פרק רביעי כתובות בסימן כ"ד וסימן כ"ה. הרא"ש בפירושו למסכת קידושין דף ס"ה ע"ב.

ט. בשו"ת הריב"ש שאלה ק"ז פוסק הריב"ש כי בשיעבוד הנוצר מחיים כגון מתנת בריא או מכירה כמובן שעל אלה לא יחול השיעבוד למזונות, וזה לשון הריב"ש:

"אמנם אם אין נכסי היורשים מספיקים למזונות האלמנה בזה מגבין ממקבלי מתנות ש"מ דאע"ג דקי"ל (גיטין מ"ח ע"ב) דאין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים אלא מנכסים ב"ח אין מתנת שכיב מרע כנכסים משועבדים לפי שאין מתנת שכיב מרע קונה אלא לאחר מיתה וכבר קדמה זכות האלמנה במזונות וזה מתבאר בפ' יש נוחלין... וכ' הרי"ף ז"ל אלמא במתנת שכ"מ נמי אלמנה ניזונת מנכסיו ואי קשיא לך הא דתנן אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות ולמזון האשה והבנות מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם והכא אמרינן אלמנתו ניזונת מנכסיו **ההיא במשעבדי מחיים כגון מתנת בריא ומכירה אבל מתנת ש"מ** דלא קניא אלא לאחר גמר מיתה לא דחיא תקנתא דרבנן דמזונות אלמנה זה כתוב בהלכות הרי"ף ז"ל ועוד האריך וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהל' זכיה ומתנה ופר"ט מהלכות אישות) וכ"כ רבינו שמואל ז"ל בפירושיו וכן בספר ח"מ (בסימן רנ"ב) ואע"ג דאמרינן בכתובות (בפ' מציאת האשה ס"ט ע"א) גבי אחין שמכרו או משכנו מוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות אע"פ שכבר קדמו מזון האשה והבנות שאני התם **שהוא קנין בריא** דהוי מדאורייתא אבל מתנת ש"מ דלא קניא אלא מדרבנן כירושה שויוה רבנן ולא הויא כמשעבדי... ועוד דא"כ בטלת מזון האשה והבנות כי רוב בני אדם מחלקים נכסיהם בשעת מיתתן ומה הועילו אנשי גליל שאמרו (כתובות נ"ב ע"ב) אלמנה ניזונת מנכסי יתומים על כרחם כל זמן שתרצה והרי ביד הבעל להפקיע בדבור הקל אלא ודאי מתנת ש"מ כירושה וגובה מהם מלוה ע"פ ומזון האשה והבנות" (ההדגשות שלי ש.א.).

י. אמור מעתה כי מתנת שכ"מ מתגבשת רק לאחר מות המצווה ואם קיים שעבוד למזונות האלמנה הרי הוא קודם מבחינת הזמן והוא מפקיע כל שעבוד אחר וגובר עליו. תמצית. טעמם של כל הפוסקים דלעיל הוא שחיובו של הבעל לזון את אשתו נובע מתנאי הכתובה והוא חל עליו מיד עם הנישואין ועם מותו הוא חל על נכסיו ואילו מתנה מחיים נקנית לזוכה מיד אחר שנעשה הקנין.

מתנת בריא

א. אופיה של "מתנה" – וכמובן שמתנה מחיים בכלל זאת – נתבאר בשו"ע חו"מ הלכות מתנה סימן רמ"א ס"ה וזה לשון השו"ע:

> יש מי שאומר שהנותן מתנה לחבירו אינו מתנה אא"כ שיהיה בדעת הנותן שתהא ברשות המקבל לעשות בה כל חפצו".

ב. הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה פרק ח' הלכה י"ח פסק בלשונו:

> "אל תטעה בשכיב מרע שכתב כל נכסיו ופירש שנתן הכל מעכשו והקנה מחיים, שאין זה כמתנת שכיב מרע אלא כשאר כל מתנות הבריאים".

ג. אמור מעתה כי מתנה מחיים טעונה קנין כשאר מקח וממכר (ראה עוד בענין זה רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פרק שלישי הלכה א) והמתנה עוברת לרשות הזוכה/המקבל מיד כענין כל מקח אחר **ורשאי הזוכה לעשות בה כבשלו לאלתר**.

טיב ההוראות ביחס למינוי נהנים בקופת גמל

א. לצורך הענין נבדקו ההוראות הניתנות בקופת הגמל "עצמה" של בנק לאומי לישראל. המצטרף לקופת הגמל הנ"ל חותם על טופס המשמש כבקשת הצטרפות בסעיף 3 לבקשה נאמר כדלקמן:

1. ...
2. ...
3. הוראות מינוי נהנים:

(לא ימולא במקרה של פתיחת חשבון ע"י אפוטרופוס לרבות **מקנה מתנה**).
בהתאם לתקנות, הנני נותן לכם בזה הוראות **לשלם לאחר מותי** את הסכומים המהווים את חלקי בנכסי החברה...
במקרה שאחד או יותר מהנהנים ימות לפני או יחד אתי יבוטלו מאליהן הוראותי אלה בכל הנוגע לאותו נהנה בלבד.

ב. בפרוספקט הניתן בבנק לאומי לישראל למתקשרים בקופת הגמל עצמה נאמר אודות יורשי כספי קופת גמל ודרך קביעתם כי:

> "**אם העמית נפטר**, עומדת יתרת חשבונו בקופה לרשות נהניו כפי שקבע אותם קודם לפטירתו בהודעתו החתומה.

ג. המסקנה המתבקשת מכל האמור לעיל הינה כי כספי קופת גמל עומדים לרשות הנהנה רק עם פטירת הלקוח. זאת ועוד, הבנק מוציא מראש מגדר האפשרויות שהכספים שנצברו ינתנו כמתנה מחיים ע"י הלקוח למי שהוא חפץ ביקרו. התבטלותה של ההוראה כלפי נהנה שנפטר לפני הלקוח מלמדת אף היא על כך שלהוראות הנהנים ישנם איפיונים מיוחדים שאינם מתאימים לא למתנה מחיים ולא לירושה. שכן אם אמנם כספי הנהנה הינם קנינו את זכות ירושה ניתן להורישם ליורשיו על פי כל דין.

ד. העולה מן המקובץ הוא שכספי "קופת גמל" כפופים להוראות הנהנים הניתנים ע"י הלקוח, אינם **מתנה מחיים מחד** שכן הזכות לקבלם מתגבשת רק עם פטירתו של הלקוח ומאידך אינם כספי ירושה שכן אין הנהנה מורישם לאחר עם מותו.

ה. מאידך גיסא קופות הגמל הללו שבהם אנו עוסקים אינן אלא תוכנית חסכון לטווח רחוק יחסית לחמש עשרה שנים והכל כדי לזכות את הלקוח בהטבות שונות לרבות הטבות והקלות במס הכנסה. בקופות גמל אלו מפקיד הלקוח החוסך כספים מעת לעת והללו עומדים לרשותו למשיכה כעבור חמש עשרה שנה. ברם הינם קנינו כל העת מרגע הפקדתם בבנק. כאמור רק כדי להנות מהקלות שונות במס מנוע הלקוח החוסך מלמשוך את כספו למשך תקופה ארוכה.

ו. בשל שני טעמים קיימת איפוא בקופות גמל הוראת הנהנים:

1. הטעם הראשון הוא הוראת סעיף 147 בחוק הירושה תשכ"ה ולפיה כספי קופות גמל לא יכללו בעזבונו של אדם. הטעם לכך הוא שהיתה שאיפה להותיר בידי יקיריו של המנוח עם פטירתו אמצעי קיום מידיים בלא שהללו יצטרכו לנהל מאבקים סביב ירושתו. במסגרת קופת גמל רשאי איפוא אדם לעשות כמעין "אפותיקי" לאלו שביקרם הוא חפץ.
2. הואיל וקופת גמל "סגורה" לתקופה ארוכה יחסית למשיכה מבקש הבנק הוראות מהלקוח מה לעשות בכספיו לאחר פטירתו.

אופן הזכיה בכספי ביטוח חיים – אופיים של הכספים ומעמדם

א. זכיה בכספי ביטוח חיים איננה תלויה כידוע בצבירה כספית שצבר המבוטח בקופה כלשהי לעיתים יכול אדם להיות מבוטח תקופה קצרה ביותר בביטוח חיים כאשר הוא עצמו העביר תשלום זעום לחברת הביטוח וזו תתחייב עם מותו לשלם לזוכים סכומי עתק, ומאידך לעיתים משלם אדם כל ימי חייו וכספי הביטוח משקפים בסיכומו של דבר את מה שנצבר לזכותו בחברת הביטוח, וכספים אלו מועברים על פי הוראותיו לזוכים.

ב. התחייבותה של חברת הביטוח הינה בעצם ישירות ל"נהנים" שהרי המבוטח אינו זוכה לעצמו במאומה, שהרי הכספים משולמים רק עם פטירתו מן העולם (לא נתעלם מעינינו שקיימות תוכניות ביטוח חיים שניתן לפדותן בהגיע המבוטח לגיל 65 או כיו"ב אך לא באלו עסקינן) מכאן שהיה מתאים יותר לקרוא לביטוח זה "ביטוח מתים" שהרי הכספים משולמים לאחר מותו של המבוטח.

ג. מכאן שהסכום המשולם לזוכה בכספי ביטוח החיים אינם באים לידיו מכח ירושה, והם גם אינם משקפים רכוש שיש לבעל הפוליסה בחייו, רכוש עם כל המאפיינים הקנייניים כמו בעלות, או האפשרות לעשות ברכוש כבתוך שלו. תשלום הכספים ע"י חברת הביטוח נעשים על פי התחייבות של חב' הביטוח מתחילה לשלם לזוכים באופן ישיר סכומי כסף ככל שיישר בעיני בעל הפוליסה, ועל פי קביעותיו.

התייחסות ההלכה לתשלומים המשולמים עקב מותו של אדם

א. ספרות ההלכה בעבר לא עסקה בתחומים של תשלומי ביטוח חיים או קופות גמל על מאפייניהם וגם הספרות ההלכתית בת זמננו מיעטה לעסוק בתחום זה. יחד עם זאת נדרש בעל ה"אור שמח" בפרק ט' מהלכות נזקי ממון ה' י"א לסוגית התשלומים המשולים עקב מותו של אדם וזה לשונו:

"לכן שמע נא לי חוות דעתי; דנראה לי דאימת שייך גדר ירושה כמו בנכסי אבי אבא או ממלוה ומראוי וכיוצא בזה, דהיה באפשרי שיבוא הממון לידי מורישו אילו מת אבי אביו בחיי אביו וכן אם הגיע זמן פרעון בחיי אביו... אבל כופר שלו, אף אם נעשה טריפה לא חייבה התורה לשלם ורק כי מת אמר רחמנא דמשלם ליורשיו – האם שייך לומר על הממון דנוטלין מתורת נחלה... רק מעיקרא כי רמיא רחמנא ליורשי הנהרג, כמו שזיכה רחמנא תשלומי וולדות לבעל הריון מי שההריון שלו... והוא לציון וסימן מי הזוכים בתשלומים... אבל לא שהממון נוטלים בתורת ירושה וזה ברור ופשוט".

ב. ביאור דברי ה"אור שמח" מביא אותנו להקיש מכופר המשולם ליורשי הנהרג לכספי ביטוח חיים. שכן כפי שכופר אינו משולם לזוכים מכח ירושה, שהרי הנהרג עצמו אינו זוכה במאומה בחייו, והכופר משתלם רק ליקיריו הנותרים בחיים יתכן שהללו הינם גם מטבע הדברים יורשיו על פי הלכה ברם הכופר המשולם להם אינו מכוח ירושה והתשלום להם נעשה רק בשל היותם אלו הקרובים ביותר למנוח והחשוב מכל דמי הכופר לא היו שייכים למנוח עובר לפטירתו וממילא לא הורישם ליקיריו עם הסתלקותו מן העולם.

ג. סוגיה זו זכתה לליבון נוסף ע"י אישיות רבנית בת זמננו כב' הרב הרצוג זצ"ל בתשובה שראתה אור בירחון "קול תורה" (סיון-תמוז, אב אלול תשט"ו). וכך נשאל הרב הרצוג:

"אם יש דין ירושה בכלל על עניני ביטוח, אם זה דומה לכופר שאין לו זכות בחייו כלל, ורק זכות שבא לאחר מיתה ע"י הסכם והתקשרות ע"י חברת הביטוח שקיבלה על עצמה לשלם ליורשים או לבאים מכוחו, או שמא ע"י הכסף שהוא משלם הוא קונה לו זכות בסכום ידוע של כסף העומד לפקודתו (בתנאי אם ימות) אחרי מותו וזכותו זו עוברת ליורשיו.

ותשובתו היא:

"נראה שבדבר שאינו משולם אלא לאחר מיתה, דוגמת כופר, לא שייך דין ירושה, שאין תורת ירושה אלא בדבר הבא מכוח מוריש, ואפילו הוא כבר מת, הרי הוא מוריש בקבר דבר הממשמש והולך, הואיל והיה ראוי לקבל נכס זה בחייו, אבל בדבר שכזה אין היורשים זוכים בתורת ירושה מאביהם, הואיל והאב לא יכול לזכות בן בחייו, אלא זוהי זכות הנובעת מהתקשרות והתחייבות לשלם סכום קצוב לאחר מיתתו, והרי זה דומה במידת מה לכופר שאינו משתלם אלא לאחר מיתה. שאין יורשי הנהרג

מקבלים את הכופר בתורת ירושה של אביהם, אע"פ שלא מת תיכף והזכות התחילה בחייו".

אחרית דבר:

א. מדברי ה"אור שמח" ומתשובתו של הרב הרצוג זצ"ל ניתן להסיק כי כאשר סכום כסף אינו ניתן לתשלום לאדם בעודו בחיים, אלא מיועד מתחילה להיות משולם אך ורק למי שהורה לשלמו לאחר מותו, או אף ליורשיו בכלל זה, אין התשלום נעשה מדין "ירושה", ואין הכספים הללו מתגבשים עם מותו לתוך כלל עזבונו.

ב. המשמעות ההלכתית/משפטית של עיזבון או ירושה הוא כי נכסים לרבות כספים שנמצאים בחזקת המנוח בחייו או שהיו ראויים להנתן לו בחייו נכסים אלו עוברים בירושה.

ג. מכאן שאין האלמנה יכולה לתבוע מזונותיה מכספי ביטוח חיים כאשר בעלה המנוח הורה שכספים אלו יועברו עם מותו לאדם פלוני. אין השיעבוד למזונות האשה חל על כספים אלו לאחר מותו.

ד. באשר לקופות גמל כאן מדובר בכספים ששייכים כל העת לבעל והינם קנינו האישי רק מחמת מחסום פרוצודורלי אין הוא יכול לזכות בכספים הללו טרם חלוף חמש עשרה שנה. הוראת מינוי הנהנים עליה חותם הבעל בבנק המעוגנת בחוק הירושה – חוק המדינה – אינה יכולה לדעתנו להפקיע את שעבוד הכספים הללו למזונות האלמנה ולהערכתנו יכולה היא לגבות מזונותיה מכספי קופת גמל.

למען הסר ספק ברצוננו לציין כי אין ברשימה זו משום יומרה לפסוק הלכה והיא נועדה רק לברר את צדדי הנושא.

Mr. and Mrs. Elliot Glaser (Judy)
Perfect Trading & Telephone Sales Corp.
New York
אלי ויוטא וילדים

הרב יוסף איתן

מעמדם של הפורשים משמירת מצוות בהלכות בית הכנסת

תופעה מצויה בבתי הכנסת, כאשר יהודים שלדאבוננו הרב אינם מוחזקים כשומרי מצוות, מגיעים לערוך שמחה משפחתית (או באבילותם ר"ל) והם מבקשים להתכבד בכבודים שונים. מתעוררת אפוא השאלה, אם היותם עוברי עבירות חמורות כחילול שבת בפרהסיא, מגבילה מבחינה הלכתית את האפשרות לכבדם בדברים שבקדושה כשליחי צבור וכקוראים ועולים לתורה, או שמא ישראל – אע"פ שחטא – ישראל הוא, גם לעניין זה. כמו"כ קיימת שאלת הצטרפותם של אלה למניין, והוא מהדברים שבכל יום בצבא, במקומות ישוב קטנים ובקהילות רבות בחו"ל שבהם יש יהודים הנוסעים ממרחק במיוחד לצורך השלמת המניין בשבת, ולעיתים גם יהודים הנושאים נשים נכריות.

בע"ה, מטרתינו בדברים דלהלן לעיין בסוגיא זו במקורות הראשונים ובפסיקת האחרונים. לשם כך יש לברר אוג מעמדו של המומר לעבירות, גדרו בזמנינו והשלכותיו למעשה, ולאור זה יש לעיין במהות הדרישה ההלכתית של עשרה לתפילה בציבור ולאמירת דברים שבקדושה, וכן לשליח הציבור, עליה לתורה וברכת כהנים.

מחלל שבת בפרהסיא

הגמ' בחולין (דף ה.) מונה את אלה שאסור לקבל מהם קרבן, וז"ל הברייתא המובאת שם:

> "**מכם** – ולא כולכם, להוציא את המומר... **מן הבהמה** – להביא בני אדם שדומים לבהמה. מכאן אמרו מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא".

ומבואר בגמ' שהמומר הראשון המוזכר בברייתא הוא מומר לע"ז דהוי כמומר לכל התורה כולה, והפירוש בהמשך הברייתא: "חוץ ממומר לנסך את היין ולחלל שבת בפרהסיא" – משמעותו, שעבירות אלה יצאו מכלל שאר העבירות בכך שמהם אין מקבלים נדרים ונדבות, ואילו מומר לעבירות מסויימות אחרות – מקבלים. רק ע"ז וגרורותיה או חילול שבת בפרהסיא מחשיבות את עושיהן למומרים לכל התורה.

אע"פ שהדברים אמורים (לכאורה) דוקא ביחס לקרבן, ובזה דינו של הגוי קל יותר מן המומרים הנ"ל, שהרי הוא רשאי להביא נדרים ונדבות לעולה, מ"מ למדנו מהברייתא, שחילול שבת בפרהסיא הינה עבירה חמורה יותר מעבירות אחרות, והיא שקולה כנגד עבודה זרה.

כיו"ב, דנה הגמ' בעירובין (סט.) במומרים, בהקשר לדיירי המבוי הפוסלים את העירוב והשיתוף, בהיותם בעלים על חצרם הפרטית שבמבוי. יש שמועיל בהם שיבטלו את רשותם (כגון: דייר ששכח להשתתף, צדוקי), ויש שאין די להם בכך, אלא צריכים להשכיר לישראל כשר את רשותם (כגון: עכו"ם, כותי). בדינו של מומר לחלל שבת לענין זה, מחלקת הגמ' בין חילול בפרהסיא לחלול בצנעא, שהמחלל בפרהסיא – הריהו כמומר לע"ז ודינו כעכו"ם שאין לו תקנה אלא בהשכרה, והמחלל רק בצנעא – די לו בביטול הרשות בלא קנין. ובהמשך הסוגיא (שם): "א"ר הונא איזהו ישראל מומר – זה המחלל שבתות בפרהסיא" ומבאר שם רב אשי שרב הונא אזיל כרבנן הסוברים שרק המומר לע"ז חשוד על כל התורה[1], וגם כתנא דברייתא דחולין הנ"ל הסובר שמחלל שבת בפרהסיא ככופר בכה"ת. הרי שהמחלל בפרהסיא גדרו להלכתא כעובד ע"ז גם לענין שתופי מבואות[2].

מדוע דוקא שבת? – רש"י (בחולין) מבאר שהעובד ע"ז כופר בקב"ה, והמחלל את השבת בפרהסיא כופר במעשיו ומעיד שקר שהקב"ה לא שבת בשביעי[3]. חילול שבת מבטא איפוא כפירה בה' כבורא עולם, וממילא גם בהשגחתו יתברך. עוד למדנו שבחילול שבת יש משמעות מיוחדת לעשיה בפרהסיא, ולכאורה יש לקשר זאת לרקע עשיית העברה. ההבחנה שבין עשייה להכעיס לעשייה לתיאבון אינה מופיעה בחולין, אלא נזכרת בסוגיא בהוריות (יא.) העוסקת בגדרי מומר לאכילות אסורות, ושם מבחינים בין אכילה להכעיס לבין אכילה לתיאבון[4]. בפשטות נראה, שבחולין מדובר במומר לתיאבון, כי העושה להכעיס – מאי נפק"מ במה חטא, והריהו ממיר את עצמו בכל עבירה, שעושה מתוך כפירה. והגיוני הדבר שהעובד ע"ז או מנסך לה יין, הריהו פסול גם כשעשאה מתוך תאווה ממונית, ולאו דוקא מסיבות עקרוניות שהרי מהות המעשה – כל כולו כפירה, ומניעיו הפנימיים של החוטא אינם מעלים או מורידים[5]. והנה החדוש הוא, שלא רק בע"ז, אלא כך הדבר גם בחלול שבת, וזה מתאים לדברי רש"י שעצם מעשה חילול השבת מהוה עדות שקר שהקב"ה לא שבת, וממילא גם כפירה במעשיו. ביצוע המעשה לכשעצמו מבטא זאת בלא שמחשבת החוטא משנה במאומה, גם כשבא מתוך תאוה בעלמא. אבל זה אמנם כך דוקא כשהחילול נעשה בריש גלי – "מעיד עדות שקר" כלשון רש"י, עדות כלפי הרואים,

1. בכורות ל: בניגוד לשיטת ר"מ הסובר שהחשוד על עבירה אחת – חשוד לכה"ת כולה.
2. ואין לומר שדוקא בשבת מחמירים בו, ומשום שהוא חשוד על הדבר והוי כתרתי דסתרי, דא"כ מה לי בצנעא מה לי שחילל בפרהסיא.
3. הרש"ש שם מעיר, שלפ"ז המחלל רק יו"ט ואפי' יוה"כ אך שומר שבת – הריהו כעובר על כל עבירה אחרת שבתורה.
4. וכן סנהדרין כז. בעניין פסולי עדות, שם חמור דין המומר לתיאבון יותר, משום שרע גם לשמים וגם לבריות, והאוכל נבילות להכעיס – רק רע לשמים ונחלקו אביי ורבא.
5. חזו"א שחיטה סי' ב אות ג' שכתב בדרך זו. ועי' דעת כהן להרב זצ"ל סי' ח אות ב', המציע לבאר הסוגיא במומר להכעיס. ונראה שכוונתו דוקא ביחס לשאר עבירות, דלא מסתבר שעובד ע"ז יכשר כשעשה לתיאבון, אלא חידושו הוא שמומר לעבירה אחרת אף שעשה להכעיס – מביא קרבן, וכדברי הברייתא: מקבלין מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה. ופושע משמע מורד, ואין לנעול דלת התושבה גם בפניהם. ועי' במג"א סי' ל"ט סק"ג.

ולענין זה – עשרה יהודים (שזהו גדר פרהסיא[6]). אבל העושה בצנעא – הרי מחשבתו היא היא הקובעת את אופי העבירה וחומרתה, וכשעושה שלא מתוך מרידה – לא גרע מכל עבירה אחרת שאין בה כדי לפסלו מתורת יקריב **מכם**, פרט לע"ז שעצמותה כפירה[7].

גדר מומר

אימתי הופך החוטא למומר, נחלקו ראשונים. התוס' בעירובין[8] אומר שמומר הוא דוקא זה שמורגל בעבירה ואינו נזהר בה כלל, אבל כשעושה באקראי, מתוך דחק ואפי' במזיד – לא מקרי מומר. וכתב הרשב"א[9] שאחרי ג"פ שחטא – המיר עצמו.

לעומת זאת כותב הר"ן בחולין[10] שלאחר ששחט אדם בשבת במזיד אפי' פ"א – הריהו מומר, וכך כתב הש"ך להלכה[11]. יש גם שיטה המחמירה עוד יותר, והיא שי' הרמב"ם בפיה"מ על משנת מעשה שבת בחולין, שהומר מהרגע ששחט את הסימן הראשון ועשה חתך אחד, ולפיכך אף בהמה שנשחטה ע"י יהודי במזיד וזו לו הפעם הראשונה ששוחט בשבת – הרי זו שחיטת מומר[12].

גדר לתיאבון ולהכעיס

אע"פ שלענין חילול שבת הנעשה בפרהסיא אין משמעות אם זה להכעיס אם לאו, כפי שראינו לעיל, עכ"פ לעבירות אחרות הדבר משמעותי, ויתכן שאף לקביעת מעמדו של המחלל בזמנינו. לכן יש לדייק מהו להכעיס ומה כלול במינוח לתיאבון.

ההגדרה והגבול שבין שני המושגים נידון כבר בראשונים, ונקודת הדיון העיקרית – במקרה שיש לפני יהודי בשר כשר ובשר טרפה, שערכם ואיכותם שווה, והוא אינו מהדר לקנות הכשר. מרש"י בחולין[13] משמע שכל האוכל את האיסור אע"פ שיכול לאכול גם היתר (כי זה בידו) – הריהו להכעיס, אע"פ שאינו מהדר דוקא אחרי טריפות.[14]. באחרונים נחלקו אם היינו דוקא כשמעדיף את האיסור[15] או גם כשלא אכפת לו, ורק אין הוא משתדל לאכול את המותר – הוא בגדר להכעיס[16]. ויש

6. סנהדרין ע"ד.
7. בדרך זו באר הגר"מ פינשטיין זצ"ל בדברות משה בחולין שם, ובאג"מ או"ח א סי' לג.
8. סט. ד"ה הוציא.
9. בתשובות חלק ז' סי' קע"ט, הובא גם בב"י יור"ד סי' קי"ט. ועי' בשבט הלוי (להגר"ש וואזנר) ח"ג סי' צ"ח, שברשב"א יש לכאו' סתירה משלושת, והרשב"א הנ"ל אינו דעת עצמו אלא בדרך התוס'.
10. על משנת מעשה שבת, חולין יד.
11. יור"ד סי' ב' סקי"ז.
12. והאריך בבירורי השיטות ובהשלכותיהן להלכתא הגרעק"א בחידושיו ליור"ד ב' סעיף ה'.
13. דף ג. ד"ה לתיאבון.
14. וכן דעת הריטב"א בע"ז כו: ד"ה להכעיס.
15. בה"ל סי' לט ד"ה או מומר.
16. חזו"א יור"ד ב' אות כ'.

שאמרו שבאופן שמעדיף את האיסור – אז הוא מומר להכעיס האמור בתורה, והוא פסול לקרבן אפי' על עבירה אחת שחוטא בה באפן זה, ואילו כשלא אכפת לו – נפסל רק מדרבנן[17].

החוות יאיר[18] עסק בהקשר זה בשאלת מכירת חמץ למומר, ובצורך להיזהר מקניית חמץ ממנו מיד לאחר הפסח. וכתב: "ואע"פ שקי"ל חמצן של עוברי עבירה מותר אחרי הפסח משום שמחליפין[19], היינו בעוברים לתיאבון, אבל בעוברין להכעיס – אסור (לקנות מהם מיד אחרי הפסח), ועכשיו כולם מקרי עוברים להכעיס". דעה זו שהחוטאים כיום הם בבחינת להכעיס (עכ"פ בזמן החו"י – לפני כ־300 שנה) מבוססת מסתמא על הסברא שגם כשלא אכפת להם ואינם מעדיפים בדוקא את ההיתר – הריהם בכלל להכעיס.

גדר החוטאים בזמנינו

בתוך הציבור המוחזק שאינו שומר תומ"צ, הרי שרובם הינם כאלה שלא אכפת להם בין מאכל כשר לטריפה, ואין זה דוקא מתוך תאוה ממונית או תאות היצר, אלא משום שמורים לעצמם היתר, כי הם סבורים שאין שום מחויבות לקיום מצוות תורתנו. מאידך, הם אינם מהרהרים בכוונת מרידה בה' ובתורתו בכל שעה שהם עוברים על דיני תורה, וחלק גדול אף מצהירים שהם מאמינים בה' בלב שלם. רק משום חולשת הדור וחינוכו הקלוש הם הולכים בדרכם (ואין המקום כאן להכנס לנתוח הרוחני של מצב הדור). גם הללו המכריזים קבל עם ועדה שאין להם חלק באלוקי ישראל, הנה בדרך־כלל אין זה מתוך ששנו ופרשו, אלא מתוך חינוך וסביבה שגדלו והורגלו בה, ובכדי להצדיק את דרכם, נבנתה התיאוריה השוללת כל זיק של אמונה בבורא עולם ובתורת חיים. והראיה שלעתים נכנס בהם ניצוץ האמונה, וגם מהם יש החוגגים בר מצוה בבהכ"נ אורתודוכסי לילדיהם. וכבר כתב הרש"ש[20] שכופר הוא זה הסותר את התורה שלמד, ולא מי שאינו מאמין משום שמעיקרא לא שנה. עפ"ז, קרובים הם להיות כתינוקות שנשבו, שהם בגדר אנוסים, ואין לראותם בראי ההרחקה והענישה, אלא באור הקירוב וההשפעה[21]. וכך כתב החזו"א זצ"ל[22]: "...אבל בזמן ההעלם שנכבתה האמונה מדלת העם... ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת"[23]. ואולם לגבי אלה המצהירים שאינם מאמינים, יש מקום גדול לחלק, שכן תינוק שנשבה הוא זה שאינו יודע או

17. מג"א לט סק"ג ע"פ הר"ן בחולין.
18. סי' מ"ח, מובא גם בבאר היטב סי' תמ"ח סקי"א.
19. הכוונה להחלפה עם גויים.
20. שבת לא. במעשה דהלל שגייר את הנכרי.
21. וכתב הב"י בסי' שפ"ה, הביאו הט"ז, שהצדוקים הפכו להיות תינוקות שנשבו לפי שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, וכאנוסים דמו.
22. יור"ד ב' אות ט"ז.
23. וכתב הרב זצ"ל בסוף אגרת פט (אגרות ראי"ה א'): "אינני שולל טענת כף זכות, שרבים מרעועי הדעות שבדורנו הם קרובים לאנוסים, מפני שיבושי הדעות ומעוט ההשפעה לברר דרכה הישרה לנבוכים. וה' יגיה חשכנו בחסדו".

אינו יכול לקיים מחמת האנס, אבל יודע שהוא שייך לעם היהודי ולמורשתו, והוא חפץ לדעת ולקיים אם רק יוכל. לא כן הלועגים לתורה ותופסים אותה כאמונה תפילה המתאימה ל"חשכת ימי הביניים", שגם אם השקפתם זו באה להם מתוך שביים, הרי הם מומרים מובהקים באמרם שנבואת משה ומתן תורה היו רק אחיזת עיניים[23א].

גם אם יחשבו כתינוקות שנשבו, כי אז יש לדון אם נקבל מהם קרבן[24], והאם זה בכלל מה שכתוב בברייתא בחולין, שמקבלין קרבן מפושעים כדי להחזירן. כך גם משמע מדברי החזו"א[25], אף כי אין בהירות גמורה מלשונו אם החפשים של דורינו נחשבים כתינוקות שנשבו ממש. הדברים מפורשים יותר בשו"ת בנין ציון[26] שנוקט להקל בדינם משום האי טעמא. מאידך, קי"ל שקרבן חטאת מביאים רק לאחר שנודעה החטאת, ואם־כן זה שעומד בחטאו – הריהו כמי שלא נודעה לו חטאתו. ועומד בשגגתו, שאינו מביא חטאת. ורק עולה יש להתיר, שאינו גרוע מגוי. ולכן נראה שיש לבדוק כל מקרה לגופו, ובכוונת גברא תליא מילתא.

הגאון רעק"א[27] כותב ביחס לחוטאים הנפסלים לעדות, שיש מקום להקל בזמן שלא נודעה להם חומרת האסור. ומשמע מדבריו, שאף מחללי השבת בגלוי נחשבים כמומרים רק באופן זה. החילוניים בדורנו, הגם שיודעים הם של"דתיים" שומרי המצוות אסור לעשות כן, הם אינם מזדהים עם הדרך מן השרש, ולפ"ז רובם לא יחשבו כמחללי השבת בפרהסיא האמור בש"ס, אלא ידמו למחללים בסתר, כי רק בריש גלי נחשב ככפירה במעשה שנעשה שלא להכעיס[28]. עכ"פ המצב של "מורה היתר לעצמו" הוא מורכב, משום שבגמ' בסנהדרין משמע שדוקא הסבורים מתוך שגגה גמורה שעושים מצוה ולא עבירה – אינם נפסלים[29] ואין זה דומה לחפשים בזמנינו[30].

הגאון ר"מ פיינשטיין זצ"ל מעלה סברא שהואיל והחומרא המיוחדת של חילול שבת הינה דוקא כשנעשה בפרהסיא, שאז לא אכפת לו לחוטא שיחזיקוהו כופר, והריהו מעיד שהקב"ה לא שבת, אזי כיום "שידוע שרוב מחללי השבת עושים בשביל תאוות הממון[31]... אפשר גם כשהוא בפרהסיא נדון כצנעא שלא יאמרו הרואים כלל

23א. שמעתי מהרב מן־ההר שליט"א, ודומה למי שאבותיו הוציאוהו מכלל ישראל והמירוהו – האם יחשב כתינוק שנשבה, למרות שהוא אנוס? וכפי שנאמר בירמיה (ט, ג): "וילכו אחרי שרירות לבם ואחרי הבעלים אשר למדום אבותם".

24. כפי שהגמ' בשבת ס"ח. מעמידה את המשנה דשוכח עיקר שבת בתינוק שנשבה לבין הגויים, והוא מביא חטאת לאחר שחזר ולמד, כדעת רב ושמואל.

25. שם אות כ"ח.

26. מבעל ערוך לנר, סי' כ"ג.

27. בתשובותיו, סי' צ"ו.

28. ועג"כ באחיעזר ג, כה.

29. הכוונה למעשה בסנהדרין כו: בהנהו קברנים שקברו יהודים ביו"ט ראשון והוכשרו לעדות ע"י רב הונא בריה דרב יהושע, משום שסברו שעושים מצוה.

30. וע"ע בעניין זה במשיב מלחמה להגר"ש גורן, ח"ב סי' ק"ז.

31. לכאורה לאו דוקא, רוב המלאכות נעשות כשגרת ימי החול, וי"ל שהם בבחינת תאות הרצון.

שהוא מעשה כפירה"...[32] ולפ"ז, המחלל בפרהסיא כהיום הזה, כמוהו כעובר עבירות אחרות שלא להכעיס, ואינו נפסל להביא קרבן. (מכאן מסיק הגאון, שלדינא מותר להם לעלות לדוכן ולישא כפיהם, אלא שנכון למנעם שלא ביד חזקה, משום מגדר מלתא).

קיימת סברא נוספת שלא להתיחס למחללי שבת בזמנינו בחומרא זו. המשנ"ב בהלכ' עירובין[33] כותב: "ואם מתבייש לעשות בפני אדם גדול, אף שעושה דבר זה בפני כמה אנשים – גם זה לצנעא יחשב". כמדומה שביחס לציבור החפשים כיום, רובם הגדול (גם אם לא כולם) היה בוש לחלל בשבת לעיני רבנים המוכרים ומוחזקים על ידיהם, גם אם הסיבה לכך איננה ראיית המעשים כשליליים, כי אם הרצון (החיובי) שלא לפגוע ברגשות. המנעות כזאת מורה, במידה רבה, שאין כאן מרידה הפוסלת כמו גוים, ובדומה לסברת הגר"מ פינשטיין.

נזכיר גם דעה הכתובה בראשונים ומקורה בעיטור[34] שדין מחלל שבת בפרהסיא האמור בחולין ובעירובין היינו דוקא בעבודות שבקרקע. הסברא תמוהה, ושיטתו נשארה באחרונים בצ"ע[35].

בסיכום עולה, שיש מקום נרחב להתייחס למחללי השבת בפרהסיא שבזמנינו שלא כגדרו התלמודי. יש המקילים לראותם כאנוסים – תינוקות שנשבו, ויש המדמים אותם לעושים בצנעא של הש"ס. אולם יש הסוברים שעם כל זה, הואיל וסו"ס עוברים על איסור כה חמור בריש גלי – הרי הם כמומרים.

ובזאת נבוא לברר פרטי ההשלכות המעשיות של הבירור הנ"ל.

צירוף למנין

הגמ' בחולין היא המקור להלכה אודות כשרות מביאי הקרבנות[36], וגם אודות כשרות השוחט, מיהו הפוסל בשחיטתו ומיהו הזוקק בדיקת סכין[37], ואכ"מ להאריך בהלכות אלה. רבים מן האחרונים למדו מכאן גם לשאר דברים ובפרט לענייני תפילה, משום שתפילה נתקנה כנגד תמידין, ומן הפס' במשלי "זבח רשעים תועבה" למדנו על איסור תפילה במקומות המטונפים[38]. הפמ"ג כתב[39] שהמחלל שבת בפרהסיא אינו נמנה למנין עשרה גם אם לא עשה כן להכעיס ואולי העושה להכעיס אינו נמנה אפילו בעבירה אחרת. קדמו בכך החכם צבי, וז"ל[40]: "ואם יטעון הטוען

32. אגרות משה או"ח א, לג. וצ"ע, כי סו"ס כלפי שמיא יש עדות שקר בעשייה בפרהסיא.
33. סי' שפ"ה סק"ו בשם א"ר.
34. הובא בב"י, אה"ע סי' מ"ד, וברעק"א יור"ד ב' הנ"ל.
35. רעק"א שם.
36. רמב"ם מעשי הקרבנות ג, ד.
37. רמב"ם שחיטה פרק ד', ושו"ע יו"ד סי' ב.
38. ברכות כב:.
39. סי' נ"ה אשל אברהם סק"ד.
40. תשובה ל"ח.

והא קי"ל דמותר להתפלל עם העבריינים... תשובתו דעד כאן לא אמרינן הכי אלא בעובר לפרקים, אבל העושים ביד רמה, בשאט נפש, ופורקין מעליהם אפי' מצוה אחת קלה – הריהן מאותן שאין להם חלק לעוה"ב כמ"ש הרמב"ם בהלכ' תשובה[41] וכו' וביחוד המחלל שבת בפרהסיא שהוא כגוי גמור' וכו'. אף כאן לפנינו התפיסה שמחלל שבת בפרהסיא נחשב כגוי ביחס לדברים שבקדושה, מבלי להתחשב אם עשה מתוך כפירה או תאוה – כבשאר העבירות. וכן נפסק במשנ"ב[42]. גם הנצי"ב במשיב דבר[43] משוה תפילה לקרבן, וכותב שכשם שקרבנם של מומרים הוא כזבח תועבה ומשום כך אינו מתקבל למזבח, כך תפילתם, וממילא אינם מצטרפים להשלים מנין.

לעיל ראינו שאין נפקותא בחומרתו של מחל"ש בפרהסיא אם עושה להכעיס או לתיאבון. לפיכך כתבו מן הפוסקים, ובהסתמך על המשנ"ב בסי' נ"ה (בשם הפמ"ג), שאין לצרף בשום אופן לעשרה את מחללי השבת בקביעות ובפרהסיא שבזמנינו, אע"פ שמעשיהם בבחינת "לתיאבון"[44]. ואדם השומר מצוות בדרך־כלל ורק מחלל לעיתים מחמת דחק הפרנסה או לחץ חברתי – אין לחוש[45]. אולם אם ננקוט את דברי המשנ"ב בהלכ' עירובין (הנ"ל בשם א"ר) כיישום לימינו – כי אז יש לראות פרהסיא כצנעא, ולהכשיר את כל אלה שאינם עושים להכעיס, וכשאר עבירות שבתורה[46].

כתב הרמב"ם בסוף אגרת השמד:

> "וגם כך אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם אלא לקרבם ולזרזם בעשיית המצוות... וכבר פרשו ז"ל שהפושע שפשע מרצונו כשיבוא לבהכנ"ס להתפלל מקבלין אותו ואין נוהגין בו מנהג בזיון".

והנה אע"פ שאין כתובה כאן הלכה שאותם פושעים נמנים לעשרה, אלא זוהי הדרכה מוסרית לכיבוד הבאים להתפלל מרצונם, מ"מ למדנו מכאן שעבריין הבא לבית הכנסת מרצונו – הוא מצב מיוחד שיש להתיחס אליו בהתאם. יש שפסקו באמת, שכשבאים מרצונם – ניתן לצרפם[47]. אך יש להעיר, שבמקרים בהם קיומו של המנין בשבת תלוי באנשים שנוסעים מרחוק, אע"פ שבאים מרצונם (והדבר קיים

41. פרק ג' הלכה ו, ט.
42. סי' נ"ה ס"ק מ"ו.
43. סי' ט.
44. החכ"צ והנצי"ב הנ"ל, שו"ת שבט הלוי להגר"ש וואזנר ח"א סימן כ' (ויש להסתפק בדבריו אם כוונתו דוקא בזמן שרוב המניין מחללי שבת, או לאו דוקא). וכן נפסק למעשה בספר דיני צבא ומלחמה (סעיף 74). ובשו"ת באר משה (לר"מ שטערן, הדברצינער) חלק ה' סי' צ' מחמיר ביותר בדין מחל"ש, עד כדי תמיהה.
45. הגר"ע יוסף, יביע אומר א יו"ד א, כו.
46. מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה יו"ד נ', הרד"צ הופמן במלמד להועיל א, כט.
47. נאמר בשם הגרש"ז אויערבך שהדבר מוכיח שהם מאמינים בתפילה, וכ"פ הגר"א שפירא הרה"ר לישראל (הובא בספר אור יצחק).

בקהילות קטנות בחו"ל) – זהו מצב בעייתי, שזה כמצוה הבאה בעבירה, וראוי למנוע (בחכמה) תופעה זו.

ר' משה פינשטיין זצ"ל[48] מבחין כאן בין צירוף לאמירת קדיש, קדושה וקריאת התורה, לבין צירוף לצרך תפילה בציבור, והוא פוסק שלמניין המורכב ממחללי שבת אין מעלת תפלה בצבור, אבל לפי מה שפסק השו"ע[49] שלצורך אמירת דברים שבק' א"צ רוב מניין שלא התפללו, וכך נוהגים – יש לצרפם. הוכחתו העיקרית מסתמכת על המקור להלכה של עשרה לדברים שבקדושה: "ונקדשתי בתוך בני ישראל"[50]. מפסוק זה גם לומדים על מצוות קידוש ה' שהיא בעשרה[51] (היינו שיש למסור את הנפש על כל עבירה הנעשית בפרהסיא – בפני עשרה). והגמ' אומרת שעשרה דוקא ישראלים, דאתיא תוך תוך בגזרה שוה ממרגלים, מה מרגלים שנא' בהם "מתוך העדה הזאת" – עשרה ישראלים ואפי' אחד אינו גוי, הה"נ דברים שבק' "בתוך בני ישראל"[52]. ואומר הגרמ"פ, הרי המרגלים היו כופרים בפרהסיא ("לא האמינו לדברו") ואם לומדים מהם – הרי שכמותם כשרים ונחשבים בכלל עדה, הן לעניין מצוות קדוש ה', הן לעניין דברים שבקדושה, וא"כ כל הבעיה בצירוף מומרים כאלה למניין הוא רק למעלת תפילה בציבור[53]. לכן מסקנתו, שמחללי שבת היודעים לענות לקדיש וקדושה מצטרפים, בדיוק כפי שמועיל אפי' רוב מניין של כאלה שכבר התפללו.

אותם שאינם מחללים שבת בפרהסיא אך עבירות אחרות בידיהם, דינם פשוט יותר, הואיל ובזה דוקא להכעיס פוסל, וכפי שפסק המשנ"ב[54]. בזמנינו, שמצב של להכעיס קשה להלמו במציאות (אפשר שיש מעוט קטן כזה), א"כ אף הנושא גויה שהוא דבר חמור במיוחד[55], אם לא עשה כן מתוך מרידה ברורה כלפי שמיא – כשר למניין. וכן משמע מדברי האג"מ[56]. ובשו"ת שרידי אש[57] כתב הרב וינברג זצ"ל שאם היו מנדים אותו בגין זה, וזה שלא נדו בפועל הוא רק משום שאין לכך רשות מהשלטונות – יש לנהוג בו הלכתית כמנודה, ולפסלו מלהצטרף. והנה כיום, שאין מגבלה זו קיימת בדרך־כלל, ובכל זאת לא נהגו לנדות – הרי שאין העבירה גרידתא מעכבת. אולם אפשר שהמגבלה אכן קיימת בימינו, כי המדינה אינה מכירה בנדוי רבני, ואעפ"כ נראה שהמנהג שלא לנדות איננו נובע רק מכך, ואינו כמקרה שבשרידי אש.

48. אג"מ או"ח א כג, ב יט.
49. בסי' ס"ט ס"א ע"פ התוס' והר"ן במגילה כ"ג.
50. מגילה כג:.
51. סנהדרין עד.
52. שם.
53. וצ"ע, שהרי בגז"ש לומדים רק את היסוד העקרוני, דהיינו שעדת ישראל – כולה ישראלים בעינן, וקיי"ל שישראל אע"פ שחטא – ישראל הוא, אבל מעמדם הספציפי של המרגלים הוא פרט שלכאו' אינו מעניין לימוד הגז"ש.
54. סי' נ"ה סקמ"ו.
55. ראה רמב"ם הלכ' איסורי ביאה פי"ב הלכה ו, ז, ח.
56. או"ח ב' סי' נ"א.
57. חלק ב' סימן ו'.

שליח צבור

בדינו יש גורם משמעותי נוסף על האמור, שהוא מוציא יד"ח את הציבור בדברים מסוימים. הברייתא בתענית (דף ט"ז) מציינת את הדרישות החלות על היורד לפני התיבה וביניהם "מי שביתו ריקם". ומבארת הגמ' שהכוונה לריקם מן העבירות. וכן פסק השו"ע[58]: "ש"צ צריך שיהיה הגון, ואיזהו הגון – שיהיה ריקן מעבירות". בפשטות נראה שאין זה משנה אם העבריין הוא בגדר אנוס (תינוק שנשבה) אם לאו, אלא עצם רגילותו לעבור על מצוות התורה – פוסלתו מלשמש כש"צ. הסברא העיקרית לכך היא כבוד הציבור[58א], ולא ניתן למחול על כבוד זה משום שבעניינים התלויים בציבור, קבעה התורה את גדרי הכבוד, וזה מחוץ לשקול דעת אנושי. לכן יש לערער על יכולתו של עבריין להוציא ידי חובה בברכות ובקדושה, ואפשר שאף את היחיד אינו מוציא[59].

לפיכך נראה שאין למנות לש"צ את המוחזק כעובר עבירות, ולאו דוקא המחלל שבת בפרהסיא. וה"ה בעל קריאה בתורה, שגם הוא מוציא את השומעים בקריאתו, יד"ח קריאת התורה בציבור. לא מבעיא לדברים שבהם יש חובה להוציא ידי מצוות הקריאה מצד עצמה, כשהחובה חלה על כל אחד ואחד לשמוע, כגון פרשת זכור ומגילה בפורים[60].

א"כ, אותם הבאים לבהכ"נ ביום הזכרון של הוריהם ומבקשים לעבור לפני התיבה – יש לדון בשאלת חכם, כדי שלא להביא לידי בזיונם והרחקתם ח"ו. באופן עקרוני, יש שפסקו שכשנגש מעצמו – אין למחות בו ולהורידו, משום דרכי שלום[61].

עליה לתורה

שאלה זו מעשית ביותר, והיא קשה במיוחד הואיל והגבלות בדבר זה משמעותן הפליה ברורה משאר הצבור.

כפי שאין מקור מוצק בש"ס אודות מחל"ש ביחס למניין, כן הדבר בעליה לתורה. הברייתא במגילה (כג.) אומרת שמדין תורה הכל כשרים לעלות, לרבות נשים וטף, אך חכמים הסתייגו מעליה לנשים משום כבוד הצבור. מכאן ששאר יהודים לא נפסלו, ואין בכוחנו לבוא ולקבוע שגם עבריינים פוגמים בכבוד הצבור, והרי קטנים רשאים לעלות וחכמים לא ראו זאת כפגם. עוד יש להוכיח לכאורה מקטנים, שאע"פ שבזמן המשנה והתלמוד היו העולים רגילים לקרות בעצמם את פרשייתם בתורה

58. סי' נ"ג סעיף ד'.

58א. כבוד הציבור הן מצד ערכו של הציבור, והן מצד יכולתה של התפילה להיות רצויה לפני הקב"ה.

59. אג"מ או"ח ב' סי' נ'. אודות ברכה של רפורמים וכיו"ב עיין אג"מ ג' סי' כא, שמחשיבם ככופרים גמורים.

60. וע"ע בענין זה במשיב מלחמה להגר"ש גורן, ח"ב עמ' קע"א.

61. בשו"ת רבבות אפרים לר' אפרים גרינבלאט ח"ד סי' קמ"ט, הביא בשם רבו ר"מ פינשטיין שיעבור מאשרי ובלצ"ג.

– גם זה אינו מעכב, ולא נפגמו מצד שאין יכולים להוציא הציבור בקריאתם זו. משמע שהקורא בתור עולה לתורה הקבוע אינו בגדר בעל הקריאה הנחשב ש"צ. ועי' בר"ן[62] שכתב שבאמת אין הכשר (לקטן) ולאשה אלא להשלים העולים למניין שבעה, ולא שיהיו כולם קטנים. עכ"פ נראה מכאן, שעצם העליה לתורה איננה כוללת בתוכה הוצאת הציבור יד"ח, אלא זהו מלוי תפקיד שהוא חובת הציבור, וא"כ דין העולה אינו כש"צ, ויש לברר לעצמו.

מדברי החכם־צבי והנצי"ב (שהובאו לעיל) משמע שאין להעלות לתורה למניין שבעה את מחלל השבת בפרהסיא, משום שלענייניים שבקדושה דינו כמביא קרבן. הפמ"ג כותב[63] שהרגיל בעבירה בקביעות אין להעלותו לתורה, ובמקום אחר כתב[64] שיש מקום לפסול לעליה את אלה שנפסלים לעדות. מאידך, במקום שלישי הוא כותב[65] שכהן שנשא גרושה יצא מתורת "וקדשתו" בלבד, אבל הוא עולה כישראל, והדבר מפורש בתשובת הרשב"א[66]. יתכן שדעתו לפסול רק בעושה להכעיס, ועל שכזה הוא כותב שאין להעלותו, ומשום שהוא מורד וברכתו אינה ברכה וכצפצוף הזרזיר דמי, אבל לתיאבון – עולה. והמחלל שבת בפרהסיא – תלוי בדעות שהבאנו לעיל, אם דינו כעובד ע"ז שבתלמוד, או כעושה בצנעא, או אפי' תינוק שנשבה. גם באגרות משה[67] הבחין בין כופר שברכתו אינה ברכה, לאחרים (ומסתמא כך יחשבו החפשים בדורנו) שאין אסור להעלותם. ומסקנתו שבשעת הצורך כגון ביא"צ שלהם או שיש חשש מחלוקת ואיבה – מותר. ובימים הנוראים יש עוד יותר להקל בדינם, משום שבואם לבהכ"נ מורה שמהרהרים בתשובה[68].

אם במחלל שבת יש להקל – כ"ש עובר שאר עבירות, ואפי' החי עם גויה אין לפסלו מצד עצם העבירה אע"פ שעומד בחטאו כל רגע ורגע, משום שאינו מתכוון למרוד, וכאמור לעיל. עכ"פ יש הכותבים שאין למנותם משבעת הקרואים, ויש להעלות מלבדם שבעה שומרי מצוות, אם אפשר[69].

כהן שעבר עבירת כהונה, כגון נושא גרושה – לא יעלה כהן, ודינו כישראל[70]. יהודי שלא נימול, יש שפסלוהו לעלות משום שהוא נגש עם חרפת העבירה על גופו. אבל האנוס בכך – יש להקל בדינו[71].

62. מגילה שם.
63. סי' רפ"ב אשל אברהם סק"ז.
64. סי' קמ"א אשל אברהם סק"ח.
65. הקדמה לסי' קל"ה במשבצות זהב.
66. הביאו הב"י בסי' קל"ה.
67. או"ח ח"ב סי' נ"א וחלק ג' סי' כא, כב.
68. ח"ג סי' יב. מאידך, הוא מחמיר מאד ביחס לרפורמים וקונסרבטיבים הנדונים ככופרים משום שאינם מאמינים בתורה — ח"ב סי' נ, ח"ג סי' כא. ועי' במשיב מלחמה שסובר שבענין עליה לתורה יש להשוותם, ע"פ הרמב"ם הנ"ל באגרת השמד.
69. הגר"ע יוסף: יחוה דעת ח"ב סי' טז בדין המגלח בתער.
70. שו"ע סי' קכ"ח סעיף מ'. ועיין בענין זה באג"מ או"ח ב, לג.
71. עיין ציץ אליעזר חי"א סי' ט. ויש לשאול שאלת חכם בנוגע לעולי בריה"מ אם ידוע

כבודים אחרים של תורה שאין בהם ברכה בפה – כהגבהה וגלילה, הוצאה והכנסה, הקפה בשמחת־תורה – לא נהגו לפקפק, ואדרבה – דוקא באלה ניתן להגשים אפשרות הקירוב.

נשיאת כפים

מבחינה מעשית השאלה פחות שכיחה, משום שהכהנים עולים לדוכן באופן חפשי, ללא כיבוד. בכל זאת יש מקום לברר מה נכון להורות להם למעשה, והאם יש למנעם מלעלות כשאין שם כהנים נוספים שומרי מצוות.

אין כאן המקום להכנס לפרטי ההשוואה והשונה שבין הלכות עבודת המקדש בכהן, לבין נשיאת כפים[72]. עכ"פ בנ"כ מצאנו דין מיוחד שגברא או ידיים שחטאו – פסולים לברך. לכן, כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו שנא' "ידיכם דמים מלאו"[73] ולדעת הרמב"ם והמחבר אפי' עשה תשובה[74]. כהן שעבד ע"ז פסול לשירות ולנשיאת כפים[75], וגם בזה דעת הרמב"ם שתשובה אינה מועלת[76]. חילול שבת לא נזכר בש"ס וגם לא ברמב"ם, אדרבה, הרמב"ם מתבטא: "ושאר עבירות אין מונעין", אבל כתבו הפר"ח[77] והמשנ"ב[78] שהה"נ המומר לחלל שבת בפרהסיא כמוהו כעובד ע"ז. הדברים מסתמכים כמובן על הגמ' בחולין, ומקבילים לדין צירוף לעשרה שבסי' נ"ה. אמנם יש לענ"ד להסתפק אם הרמב"ם סבור כן, חדא משום לשונו המפורשת (לעיל). ועוד, שהרמב"ם הסובר שתשובה איננה מועלת – תופס שע"ז דומה להריגת נפש, שהידיים שעבדו – נקנסו ונפסלו מלברך את ישראל, גם אם כבר נתכפר לגברא החוטא בכפרה גמורה[79]. וא"כ אין זה מדין פסולי ההקרבה של הסוגיא בחולין, כי בהם לא מצאנו שתשובה לא תועיל, שאל"כ – בטלת תורת כפרה מישראל! ומאחר שבנשיאת כפים הגדר שונה – אין להקיש בסתמא חלול שבת בפרהסיא. גם לא מסתבר כלל שחלו"ש בפרהסיא פוסל גם לאחר התשובה. עכ"פ, אין לנו להלכתא אלא דברי המשנ"ב, וההיתרים נובעים רק מתוך ראיית המחל"ש בזמנינו כעושה בצנעא או תינוק שנשבה.

למעשה, מוסכם בפוסקים שאין להורות לכתחילה למחל"ש לעלות לדוכן. יש הסוברים שרצוי למנעם מכך לפני שעולים[80]. ורובם מסכימים שאם עלו או אפי'

עליהם שאינם מולים, שלכאורה הם ממש תינוקות שנשבו, אבל מאידך – משעלו ארצה ויכולים להימול – אפשר שהם בבחינת סופן בפשיעה, וצ"ע.

72. עי' נוב"י סי' ה.
73. ברכות לב:
74. הלכ' תפילה טו, ג ושו"ע סי' קכ"ח סעיף ל"ה. ויש ראשונים המתירים כשעשה תשובה, וכ"פ הרמ"א, וראה הג"מ על הרמב"ם שם.
75. ע"פ המשנה במנחות קט. בכהנים ששמשו בבית חוניו.
76. רמב"ם בהלכ' תפילה, שם.
77. סי' קכ"ח סקל"ט.
78. שם ס"ק קל"ד.
79. עג"כ פר"ח שם סקל"ז.
80. ציץ אליעזר חי"ג סי' י"ד. הוא מביא דברי ר' חיים עוזר זצ"ל באגרת, שכתב סברא אחרת

מתכוננים לעלות, אין למחות בידם בחזקה, משום שיפגעו ומשום איבה, וזאת גם כשאין כהנים אחרים[81].

כהן שנשא גרושה לא ישא כפיו[82], (והנושא גויה בכלל, מק"ו), שאין בו דין "וקדשתו", אך כאמור, דינו כישראל לענין עליה לתורה, וכמבואר לעיל.

יש מן האחרונים הסוברים שהערל פסול לנ"כ, כשם שעבודתו פוסלת[83], ויש החולקים משום שאין מקישים ברכה לעבודה לחומרא[84] ואפי' מי שלא נימול במזיד – כשר[85].

קבלת תרומה לבהכ"נ

מובא בראשונים, שמתן נדבת ממון לצורך בית הכנסת כמוה כהבאת קרבן, ולכן דוקא מגוי ניתן לקבל נדבה כדרך שמקבלים ממנו נדרים ונדבות לעולה, ואילו מישראל המומר לעכו"ם – אין ליטול. הרמ"א הביא הלכה זו בהלכות בית הכנסת[86] ובהלכות צדקה ביור"ד[87]. המג"א סובר שאם כקרבן הוא – הה"נ מחלל שבת בפרהסיא[88]. מאידך, מביא הש"ך את המבי"ט הסובר שאין להקיש מקרבן להקדש בהכ"נ[89]. מסתמא יש להקל בזה, ובפרט לאור דברינו שיש ספק גדול בחומרת המחל"ש בפרהסיא כיום.

ראוי לסיים בדברי רש"י בפרשיית הקטורת על החלבנה[90]: "בשם שריחו רע... ומנאה הכתוב בין סממני הקטרת ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניתנו ותפילתינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עלינו" (ע"פ הגמ' כריתות ו:).

יהי רצון שישובו כל ישראל לאבינו שבשמים, ויכירו באמיתת תורת קדשו, ויהיו הדברים בבחינת בירורים בלבד.

להתיר משום הוראת שעה, שאם לא יעלו – ישכחו שהם כהנים, ואז יבואו להיטמא ולשאת גרושות. ונראה שכיום בישראל אין הסברא משמעותית, שהרי הכל רשום ומוסדר, ב"ה. וכ"כ הרב ולדנברג שליט"א שאין ללמוד מכך למעשה.

81. אג"מ או"ח א, לג.
82. שו"ע סעיף מ', ע"פ הגמ' בבכורות.
83. הב"ח כאן, פר"ח סקל"ט. ואפילו ערל באנס שמתו אחיו מחמת מילה – באר היטב סקס"ג.
84. תענית כג.
85. מג"א סקנ"ד, והאריך בענין המח', באג"מ או"ח ב, לג ענף ב'.
86. סי' קנ"ד סעיף יא.
87. סי' רנ"ד.
88. שם סקי"ח.
89. הש"ך ביור"ד סק"ה.
90. שמות ל, לד.

מיכה בלוך

חנוכת הבית, וברכת שהחיינו בבית חדש

א. יש מחלוקת בהגדרת חינוך הבית: יש אומרים המכניס חפצים לביתו וצריך לשומרם שם. יש אומרים קביעת המזוזה בבית ויש אומרים האכילה הראשונה בבית.

ב. שטח הבית שמצוה לחנכו הוא ד' אמות על ד' אמות.

בנין הבית

א. בירושלמי (סוטה פ"ח, ה"ד): "נעלו, אם היה בתוכו חפצים; את שדרכו ליבטל עליה – כמי שחנכו, ואם לאו – כמי שלא חנכו".

ובקרבן העדה (סוטה פ"ח, ה"ד): "בנה בית ונעלו, אם היו בו חפצים שהיה צריך לבטל על שמירתו – ה"ז כמי שחנכו והתחיל לישב בו. ואם לאו, שאינן צריכין לישב ולשומרן – ה"ז כמי שלא חנכו".

וברמב"ם (פ"ז מהל' מלכים הי"ג): "בנה בית ונתן בו חפציו ונעל עליהם, אם היה צריך לבטל על שמירתן – הרי זה כמי שחנכו והתחיל לישב בו, ואם אינן צריכין לישב ולשמרו – הרי זה כמי שלא חנכו".

לפי"ז, המכניס חפצים לביתו וצריך לשומרם שם (אם ע"י שמירה או שנעל את ביתו במנעול) – הוי כמי שחנכו.

בתרגום יונתן בן עוזיאל (דברים כ', ה): "וימללון טרכיא עם עמא למימר: מאן גברא די בנא ביתא חדתא, ולא קבע ביה מזוזתא לשכללותיה יהר ויתוב לביתיה".

לפ"ז, חנוך הבית פרושו – קביעת המזוזה בבית.

בספר השרשים לרד"ק (שורש חנך): "...כלומר, התחלת האכילה בבית חדש יקרא חנוך, כמו שיקרא התחלת הלמוד בנער. ומנהג הוא שעושין סעודה ושמחה באכילה הראשונה שיאכלו בבית חדש, ולפיכך אמר: ולא חנכו ילך וישוב חניך לביתו".

לפ"ז, חנוך הבית הוא באכילה הראשונה בבית החדש.

ב. בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד): "יצא בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות. דתני, בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות – פטור מן המעקה ומן המזוזה... ואין הבעלים חוזרין לו במלחמה".

בקרבן העדה (ד"ה ואין הבעלים חוזרין): "ואין הבעלים חוזרין בשבילו מן המלחמה, דכתיב: "מי האיש אשר בנה בית חדש", וזה אינו בכלל בית".

ובגמרא (מסכת סוכה דף ג' ע"ב): "דת"ר: בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות. פטור מן המזוזה ומן המעקה..., ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה... לימא רבי היא ולא רבנן? – אפילו תימא רבנן. עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא

ג. בבית ששטחו ד' אמות על ד' אמות אף על פי שארכו יותר מד' אמות ורחבו פחות מד' אמות מצוה לחנכו.

ד. שיעור המינימלי של רוחב הבית שמצוה לחנכו הוא ז' טפחים כאשר יש בשטחו ד' אמות על ד' אמות.

ה. החייבים בחנוכת הבית הם: א. הבונה בית (באופן עצמאי) ב. הקונה בית (גם ישן). ג. המקבל בית במתנה או על ידי ירושה.

בנין הבית

לענין סוכה, דדירת ארעי היא. אבל לגבי בית, דדירת קבע הוא — אפילו רבנן מודו, דאי אית ביה ד' אמות על ד' אמות — דיירי בה אינשי, ואי לא — לא דיירי ביה אינשי".

ברמב"ם (פ"ז מהל' מלכים ה"ה): "או בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות אינו חוזר".

ולכן, בית שגודלו לפחות ארבע אמות על ארבע אמות, עושים חנוכת הבית.

ג. ברמב"ם (פ"ו מהל' מזוזה ה"ב): "ואם יש בו כדי לרבע ארבע אמות על ארבע אמות בשוה, אע"פ שהוא עגל או בעל חמש זויות, ואין צריך לומר שאם היה ארכו יתר על רחבו, הואיל ויש בו לרבע ארבע אמות על ארבע אמות — חייב במזוזה".

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רפו סע' יג): "בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות — פטור, ואם יש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות בשוה, אע"פ שארכו יתר על רחבו או שהוא עגל או בעל ה' זויות — חייב".

לפ"ז, חנוכת הבית תהיה גם לבית ששטחו ד' אמות על ד' אמות, אע"פ שארכו גדול מרחבו.

ד. בדעת קדושים (יו"ד סי' רפו סק"כ): "לסוברים שמצטרף מאורך לרוחב, י"ל: שמ"מ צ"ל רוחב אמה כהילוך איש, דמה שאין בו רוחב אמה י"ל דהוי כדליתיה דגברא באמתא יתיב ולא בפחות, ואינו ראוי לדירת אדם".

בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' לו): "כמה שיעור יהא ברחבו? דאין סברא שאם רחבו רק מדרך כף רגל שיהא חשוב בית דירה, כי לא יכול אפילו בדוחק לפנות לימין או לשמאל. עיקר הטעם דצריך ד' על ד', הוא — משום דכתיב: "ביתך" וסתם בית הוא ד' על ד'. כדאיתא בסוכה דף ב' ע"ב. ונ"ל לומר, אם יש ברחבו ז' טפחים כיון דמיקרי דירת ארעי, דזה הוא שיעור סוכה, דלכה"פ צריכה להיות הסוכה דירת ארעי, דמשום הכי בעי ז' על ז' טפחים כמבואר שם. א"כ מקרי דירה, כיון שיש בו לרבע ד' על ד' כמו שחשוב בית...".

ובספר שעורי תורה להגר"ח נאה (סי' ג' סע' ל"ח): "ואם אין ברחבו ד' אמות אלא שארכו יתר על ד' אמות, יש בו כדי לרבע ד' אמות מרובעות, צריך לעשות מזוזה בלא ברכה. אבל אם אין ברחבו ז' טפחים, שהם 56 ס"מ, פטור ממזוזה".

לכן בית שיש בשטחו ד' אמות על ד' אמות, אם רחבו למעלה מז' טפחים — יעשה חנוכת הבית.

ולפ"ז, גם המוסיף חדר בביתו יעשה חנוכת הבית, אם שטח התוספת למעלה מד' אמות על ד' אמות, ורחבו למעלה מז' טפחים.

ה"ו. במשנה (סוטה דף מג ע"א): "ודברו השוטרים אל העם לאמור: מי האיש אשר בנה

ו. השוכר בית והשואל אינם חייבים בחנוכת הבית.

ז. בית שנפל וחזר ובנאו חייב בחנוכת הבית.

בנין הבית

בית חדש ולא חנכו, ילך וישוב לביתו וגו'... אחד הבונה ואחד הלוקח ואחד היורש ואחד שניתן לו מתנה".

בגמרא (סוטה דף מג ע"א): "ת"ר: אשר בנה — אין לי אלא אשר בנה. לקח, ירש, וניתן לו במתנה מנין? ת"ל "מי האיש אשר בנה בית".

ברש"י (ד"ה מי האיש): "מי האיש — ריבויא הוא דמצי למכתב מי אשר בנה, ומדלא כתיב אשר בית בנה, דרוש ביה בנה מ"מ".

בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד): "אשר בנה בית — אין לי אלא אשר בנה. לקח, ירש, ניתן לו במתנה מנין? ת"ל האיש, מי האיש".

בקרבן העדה (ד"ה ת"ל האיש): מסביר: "ת"ל האיש מיותר דה"מ למכתב ואשר בנה. אלא, לרבות לקח או ירש או שניתן לו במתנה. דמכל מקום יש איש שבנה אותו, אע"פ שהוא עצמו לא בנאו. וכן פירש"י. ול"נ דדריש מדכתיב: מי האיש, ולא כתיב! והאיש אשר בנה, אלא מי שיהיה חדש אצלו הוא חוזר. וכ"מ לשון הגמרא".

ברמב"ם (פ"ד מהל' מלכים ה"ה): "ואחד הבונה, ואחד הלוקח, ואחד שניתן לו במתנה, או היורש — הרי זה חוזר...".

לפ"ז, הבונה בית באופן עצמאי, הקונה בית (גם ישן) וכמו כן אדם שניתן לו בית במתנה, או ע"י ירושה — חייבים בחנוכת הבית. משא"כ השוכר או השואל בית אינו חייב בחנוכתו, משום שזה אינו ביתו.

ז. במשנה (סוטה דף מג ע"א): "ואלו שאינן חוזרין... רבי יהודה אומר: אף הבונה בית על מכונו — לא היה חוזר".

ברש"י (ד"ה על מכונו): "על מכונו — סתרו ובנאו במדה ראשונה — אינו חוזר, דלאו חדש הוא. הואיל ולא חידש להוסיף עליו, ואפילו אצלו אינו חדש וגרע מהלוקח והיורש".

בגמרא (סוטה דף מד ע"א): "תנא, אם הוסיף בו דימוס אחד חוזר".

וברש"י (ד"ה אם הוסיף): "אם הוסיף בו דימוס אחד — שורה של אבנים או בגובה או בעובי, תו לא הוי על מכונו וקרינא ביה חדש".

בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד): "מה תלמוד לומר אשר בנה? פרט לשנפל ביתו ובנאו".

עוד בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ז): "תני, רבי יהודה אומר: אם חידש בה דבר — חוזר, ואם לאו — אינו חוזר, סדו בסיד ופתח בה חלונות — לא היה חוזר. היה גדול ועשאו קטן — חוזר. ואחד ועשאו שניים".

בקרבן העדה (ד"ה אם חידש בה), מסביר: "אם חידש בה בגוף הבנין דבר, כגון שהוסיף שורה אבנים בגובה או בעובי הקורה, סדו בסיד וכו' לא היה חוזר, שלא נשתנה גוף הבית. ואחד ועשאו שניים — אינו חוזר, שלא הוסיף דבר בגוף בית, א"נ, כ"ש אחד ועשאו שניים — דחוזר, שהרי נשתנה וכן נראה עיקר".

ברמב"ם (בפירוש המשניות פ"ח ממסכת סוטה): "ואלו שאינן חוזרין... ואין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' אליעזר".

ח. בית של שותפים ראוי לעשות חנוכת הבית.

בנין הבית

במשנה למלך (פ"ו מהל' מלכים ה"ח): "והא דתנן: ר' יהודה אומר: "אף הבונה בית על מכונו לא היה חוזר". וכתב רבינו בפירוש המשנה דאין הלכה כר"י. אפשר לחלק בין נפל הבית וחזר ובנאו למכרו וחזר וקנאו. ואעיקרא דדינא בפסק שפסק רבינו, דאין הלכה כר"י. לא ידעתי, מנ"ל, דת"ק חולק בזה. ובגמ' הביאו על דברי ר"י הללו, תנא: אם הוסיף בו דימוס אחד – חוזר, ואם לא היה הלכה כר"י – לא הוו מפרשי דבריו. ובירושלמי שקלו וטרו אם סדו בסיד או שפתח בו חלונות, וכן אם היה גדול ועשאו קטן, ואחד ועשאו שניים. וכל זה אליבא דר"י...".

לפ"ז, נראה שדעת המשנה למלך שיש לפסוק הלכה כרבי יהודה; שהבונה בית על מכונו לא היה חוזר. אע"פ שהרמב"ם בפיהמ"ש כתב, שאין הלכה כרבי יהודה. ונראה אולי שהסיבה היא משום שכל זה אינו תלוי אלא באשר בנה, דהיינו – בעה"ב. וכל שאצלו אינו חדש – אינו חוזר.

בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' פ"א): "עוד כתב הרב מש"ל וז"ל: והא דתנן, ר' יהודה אומר: אף הבונה בית על מכונו – לא היה חוזר. וכתב רבנו בפרוש המשנה: ואין הלכה כר"י, אפשר לחלק וכו'. ואעיקרא בפסק שפסק רבינו דאין הלכה כר"י, לא ידעתי מנ"ל, דת"ק חולק וכו', ע"ש. ולא זכר דבתוספתא דסוטה פ"ו מפורש להדיא דהוא פלוגתא דת"ק ור"י. וכך היא שנויה: נפל ביתו ובנאו – הרי זה חוזר. ר' יהודה אומר: אם חידש בו דבר – חוזר, ואם לאו – אינו חוזר. ע"כ הרי בהדיא דלת"ק חוזר. ומ"ש עוד הרב דבגמרין מייתי תנא: אם הוסיף דימוס וכו'.

ובירושלמי שקלי וטרו אם סדו בסיד וכו', וכל זה אליבא דר"ש עכ"ל. ק"ק, דאין זו ראיה לפסוק הלכה אם התלמוד מייתי תוספתא דאתיא כר"י לפרש דבריו, ואפילו בבית שמאי דאינה משנה, זמנין דמשכחת מתניתין ומתניתא לפרושי מילתיה. ודברי הירושלמי אפשר דאינו שקלא וטריא, רק כולה ברייתא. דתני: ר' יהודה אומר: אם חידש וכו' וכל זה מהברייתא...".

ולפ"ז, נראה שהחיד"א חולק על המש"ל, וסובר כדעת הרמב"ם, שגם הבונה בית על מכונו – היה חוזר מהמלחמה. ואולי הסיבה היא בגלל שכתוב: אשר בנה, סגי בחדש דבית, ומש"ה ס"ל דחוזר עליו, ולכן גם צריך לעשות חנוכת הבית.

ח. בכסף משנה (פ"ז מהל' מלכים ה"ו): "...וא"ת: למה לא כתב רבינו שבית של שני שותפין אין חוזרים עליו, וילמוד מדין כרם של שני שותפין שהזכירו בגמ' כשם שלמד דין הגוזל כרם מדין הגוזל בית? וי"ל: שנים שאמרו בגמ', דהיינו טעמא דכרם של שני שותפין אין חוזרין עליהם, משום דכל חד וחד לא קרינן ביה כרמו המיוחד לו. כלומר – שאין לך בה גפן, שאין לשניים חלק בה. אבל בית של שני שותפין – לא שייך ביה האי טעמא. דמסתמא יש לכל אחד מקום מיוחד להשתמש בו, ושפיר קרינן ביה ביתו...".

לפ"ז, בית של שני שותפין חוזר מהמלחמה, ועושין לו חנוכת הבית.

בלחם משנה (פ"ז מהל' מלכים ה"ו): "ומ"מ קשה לי על דבריו (של הכס"מ) בין לתרוץ קמא, בין לתרוץ בתרא, דמשמע דאית ליה דבית של שני שותפין – חוזר, ובירושלמי לא משמע הכי. דאמר שם, בפרק משוח מלחמה, אפילו שומרת

ט. סעודת חינוך הבית בארץ ישראל היא מצוה, ובחוץ לארץ היא רשות, ואם אומרים דברי תורה אף בחוץ לארץ היא סעודת מצוה.

בנין הבית

יבם לחמשה אחים, ודכוותה אפילו בית אחד להי אחין תמן, אין כל אחד ואחד ראוי לישב בו. ברם, הכא כל אחד ואחד ראוי ליבם ע"כ. משמע, דהקושיה, שהקשו בגמרא דידן, מכרם של שני שותפין, הקשוה בירושלמי מבית. דא"כ, בית אחד להי אחין הי להם לחזור כל אחד ואחד. ותירצו: דשם אין כל אחד ואחד ראוי לישב בו, ברם, הכא כל אחד ואחד ראוי ליבם. משמע, דכרם ובית שוים, ובית של שני שותפין נמי אינו חוזר כמו בכרם".

ולפ"ז, בית של שותפין – אינו חוזר מהמלחמה, וא"צ לעשות חנוכת הבית.

בכתר המלך (פ"ז מהל' מלכים ה"ו): "אמנם נ"ל לומר: דניחא דברי הכס"מ, ולא קשה לא מן הירושלמי, ולא מן המשנה דהנה, לפרק השותפין במסכת נדרים (דף מ"ה ע"ב), אומר שם: דהשותפין שנדרו אסורין לכנוס לחצר. וראב"י אומר: זה נכנס לתוך שלו, וזה לתוך שלו. ומבאר הר"ן ז"ל שם, דטעמא דראב"י המתיר לכנוס הוא כן: דאמרינן בזה, ברירה דכל אחד בשעה שישתמש בהם הוברר הדבר למפרע – שמשעה ראשונה קנה אותה לשעה זו. וקנוי לו לגמרי בזמן כל אחד ואחד כו'. ועיקרו של דבר מתברר – משעה ראשונה, ומיעוטא לאחר כן כו' כיון שעיקרו של דבר מתברר מתחילתו, ומה שמתברר אח"כ אינו אלא מיעוטא, כל כה"ג יש ברירה כו'. ומשו"ה, פסקינן הכא בזה כראב"י. ורבנן ופליגי עליה, דס"ל, דאפילו בכה"ג אין ברירה עכ"ל. וא"כ, א"ל, דגם דברי הכס"מ יתבאר כן נמי דבבית אם הוא של שותפין יש לכל אחד מקום מיוחד להשתמש בכל זמן שירצה, ואמרינן בזה ברירה – דזה המקום קנוי לו מתחילתו. ולהכי שפיר מקרי ביתו, וחוזר. אבל גבי כרם, דלא להשתמש הוא ורק לחלוק, וכל אחד יקח לו הגפנים שיגדלו, ובכל גפן יש לשנים חלק בו, שפיר – אינו חוזר. והנה כ"ז הוא א"נ כראב"י, דאמרינן בזה ברירה וזה נכנס לתוך שלו, והוברר לכל אחד מקום להשתמש. אבל א"נ כרבנן – דאסורין לכנס לחצר, ואמרינן גם בזה אין ברירה, והוי כמו כרם ואינו חוזר. וא"כ א"ל דהירושלמי ס"ל כרבנן. וכן פשטות המשנה נמי אתיא כרבנן דמשנה דנדרים, ולהכי ס"ל דאף בית של שני שותפין אינו חייב. אבל אנן, דפסקינן שם בנדרים כראב"י דזה נכנס לתוך שלו. כמו שפוסק שם ר"ה דהלכה כראב"י בדף מו. וכן פוסק רבינו לעיל בפ"ז מהל' נדרים, שפיר פוסק דבבית – חוזר, כדברי הכס"מ הכא מבואר...".

ולפ"ז, גם בבית שותפין חוזר כמו שכתב הכס"מ.

ולכן נראה, שבבית של שותפין ראוי לעשות חנוכת הבית.

ט. בים של שלמה (ב"ק פרק שביעי סי' לז): "...סעודת חינוך הבית בודאי הוא דרך רעות. בפרט בעו"ה אותם סעודות וחנוכים, שעושין ההמון עכשיו, הוא קלון, ורק לרוות הגרון בשחוק וקלות ראש. וכן מצאתי שפסק מהר"ם. ומ"מ נראה, מי שהוא ירא אלוקים ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצוות, וליתן שבח למקום אשר חנכו ולא הניח מתחילה לשתות בביתו, ולשחוק בו ולנהוג קלות ראש. אלא מתחילה עושה סעודה לחנכו, לומר בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע. שפיר הוא סעודות מצוה. ועליו נאמר המקרא: שתו ושכרו דודים בימי המילואים".

בנין הבית

לפ"ז, סעודת חינוך הבית, היא סעודת רשות. אולם אם אומרים בה דברי תורה היא נהפכת לסעודת מצוה.

בשו"ת באר שבע (סי' ע'): "נשאלתי, מי שנדר שלא ילך לסעודת הרשות כי אם דוקא לסעודת מצוה, אם מותר לו לילך לסעודה שעושין לחינוך הבית, אם לא? וזהו תשובתי. יראה שיש לחלק בדבר: אם הוא בארץ ישראל – אז נקרא סעודת מצוה. אבל בחוצה לארץ – נקרא סעודת הרשות. וראיה מהא דגרסינן בירושלמי דסוטה פרק משוח מלחמה, וז"ל: יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר? ת"ל "ולא חנכו" – את שמצוה לחנכו, יצא זה שאינו מצוה לחנכו, עכ"ל. כן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' מלכים, וכי תימא נהי דחינוך הבית גופיה בא"י הוא מצוה. מיהו הסעודה שעושין עליו מאן יימא שהיא מצוה? י"ל: כבר כתב נמוקי יוסף בפרק יש נוחלין, על הא דתניא ר"א הגדול אומר: כיון שהגיע ט"ו באב, תשש כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה וכו'. וז"ל: ומפני שבאותו יום היו משלימים ומסיימים המצוה, היו עושין שמחה גדולה וכו'. מכאן, שהוא מנהג לשמוח בענין מצוה עד שכשהשלימה עושים שמחה, משתה ויו"ט, עכ"ל. ואני אוסיף נופך משלי להביא עוד ראיה. וסמך למנהג לשמוח בענין מצוה לעשות סעודה. מהא דאיתא במדרש רבה, בתחילת שיר השירים: "ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית" וגו' א"ר יצחק: מכאן שעושין סעודה לגמרא של תורה ע"כ. וכדאיתא בפרק כל כתבי, אמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן. וכדאיתא ביומא פרק בא לו: ויו"ט היה עושה כה"ג לאוהביו, בשעה שיצא בשלום מן הקודש, וכאלה רבים".

לפי"ז יש הבדל, בין חנוכת הבית הנעשית בא"י לחו"ל, בחו"ל – סעודת חינוך הבית היא סעודת רשות, ובא"י היא סעודת מצוה.

בתורה לשמה (סי' תפב): מובא נפ"מ, אם הסעודה היא סעודת מצוה, או רשות "...והענין האחד הוא כגון שראובן קידש את האשה, וא"ל הרי את מקודשת לי ע"מ שתאכלי עמי היום הזה בסעודת מצוה. ואכלה עמו בסעודת סיום־מסכתא או בסעודה של חינוך־הבית או של בר־מצוה וכיוצא. שעליה היו נושאים ונותנים ביניהם אי מקריא סעודת מצוה או לאו. דאם זו נקראת סעודת מצוה – ה"ז מקודשת גמורה. שנתקיים התנאי. ואם קדשה אדם אחר, אין קידושיו קידושין. ואם זינתה עם אדם אחר – חייבים מיתה. ואם אין זו נחשבת סעודה מצוה, אין זו מקודשת. ואם קדשה אדם אחר, מקודשת לשני, ויכול לבוא עליה. ואם בא עליה הראשון – חייב. הרי יוצא מזה הענין נפקותא גדולה לאיסור חמור שבתורה, שהוא אסור א"א שיש בו מיתת בי"ד. ועוד יש ענין ב' דאיתא במתניתין בדף ע' דסנהדרין בן סורר ומורה מאימתי חייב? משיאכל טרטימר בשר, וישתה חצי לוג יין האיטלקי וכו'. אכל בחבורת מצוה (פי' בסעודת מצוה), אכל בעבור החודש וכו', אכל דבר שהוא מצוה וכו' – אינו נעשה בן סורר ומורה. ופירשו בגמרא: מ"ש אכל דבר שהוא מצוה, לרבות אפילו סעודת מצוה דרבנן ע"ש. וזו היא הלכה פסוקה בהרמב"ם ז"ל ע"ש".

ויש עוד ב' נפ"מ א. אדם שנדר שלא לילך לסעודת רשות, כי אם דוקא לסעודת מצוה, אם מותר לו לילך לסעודה שעושין לחנוך הבית?! ב. בשו"ע או"ח סי' תקסח סע' ב' כתוב: "הנודר לצום י' ימים באיזה יום שירצה והיה מתענה ביום אחד מהם, והוצרך לדבר מצוה... ה"ז לווה ופורע". אם סעודת חינוך מצוה – לווה ופורע, ואם לא – אינו אוכל ופורע.

בנין הבית

בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קלח): "ע"ד מי שנמצא כתוב בספר באר היטב ליורה דעה סי' קעט בשם צוואת ר"י חסיד, שיש סכנה לבונה אבנים וגם לבונה בית במקום, שלא היה שם בית מעולם, ואמרי אינשי להניח בהבית תרנגול זכר ונקבה ולשוחטם שם. ונדמה למעלתו כדרכי האמורי. ואני אומר החוששים לדברים אלו, שנאמרו משמו של הגאון ז"ל, דימו, שאם יניחו שם זמן מה זוג תרנגולים חיים הנקראים גבר, הו"ל הגברים האלו הדיורים הראשונים שבבית, ובשחיטתם היינו מיתתם. ובזה כבר מתו הדיורים הראשונים שבבית, והמה פדיון נפש בעלי הבית, דוגמת הכפרות שנוהגים. אבל טוב יותר, שלא לחוש לדברים האלו, וכיוצא בהם. כלל דברים, שלא הוזכרו בש"ס ופוסקים, ולא ר"י חסיד חתום עליה. וכדמוכח ממ"ש בעצמו בס"ח סי' תסא. ואולי בבונה בית אבנים, שלא לצורך להרחיב לו משכנות בחו"ל, ולהתיאש מן הגאולה, בכיוצא באלו, הרי בנינו סכנה, ואינם מצוה להגן, והה"נ המרחיב דעתו לבנות במקום, שלא היה שם בית, כדי להוסיף ישיבת חו"ל. דידיעת ההפכים אחד. כי היכי דאיכא מצוה בא"י בבתים טפי מדקלי, משום ישוב א"י. ועיין סוף עירובין: ה"ה בהיפוך בחו"ל, אבל בעווה"ר באורך הגלות כי לא נשא הארץ לשבת אותנו, וישמחו אלי גיל כי ימצאו מקום פנוי לבנות עליו בית. ומצוה רבה נמי עביד להמציא מקום דירה לשה פזורה עד ישקיף ה' וירא, ויעיין רפ"ב דתענית יז ע"א בפירש"י ד"ה: ר' אומר אני יע"ש לדעתי איכא מצוה וכדי להגן, והנה ירמיהו אמר — בנו בתים ושבו וגו', ומייתי ליה ש"ס ב"ב כ"ט. נראה מזה שהיו בני גולה מצפים לישועת ה' בהרף עין, והיה בעיניהם כחטא ועוון לבנות בתים ולנטוע כרמים בחו"ל. עד שנאמר להם מירמיהו ע"פ ה', שאין תשועתם ממהרת קודם ע' שנה... ומינה גאולתינו העתידה שנסתם קיצה. וכל יומא זמנה הוא נתבונן מזקינינו, שלא לבנות בתים ולנטוע כרמים כנ"ל. אך כ"ז לבנות ללא צורך, אבל צרכינו מרובים, וישיבתינו מצער, והגלות ארוך עלינו, נראה דאין להקפיד בכיוצא בזה. וטוב שיחנך הבית בתורה ובתפילה זמן מה כי היא חיינו ואורך ימינו, והיה זה שלום".

ולפ"ז, יש הבדל בין חנוכת הבית בא"י שהיא מצוה, ובחו"ל שהיא רשות, אא"כ אומרים שם ד"ת ותפילה, שאז גם בחו"ל היא נהפכת לסעודת מצוה.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקסח סע' ב'): "הנודר לצום עשרה ימים באיזה יום שירצה, והיה מתענה ביום אחד מהם, והוצרך לדבר מצוה... הרי זה לוה ופורע יום אחר, שהרי לא קבע הימים בתחילת הנדר".

במגן אברהם (או"ח סי' תקסח סק"ה): "לדבר מצוה — כגון לסעודת מצוה, דשייך בגוה... וכתב בספר ב"ש: דחנוכת הבית בא"י הוי סעודת מצוה, אבל לא בחו"ל. וביש"ש ספ"ז דב"ק כתב: אם לא הניח תחילה לשתות בביתו ולנהוג קלות ראש. רק שעושה סעודה לחנכו תחילה לומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע — הוי סעודת מצוה עכ"ל".

המג"א הביא גם את דעת הישי"ש אשר אינו מבחיל בין א"י לחו"ל, וסובר שבשניהם סעודת חנוכת הבית היא רשות, אא"כ אומרים בו ד"ת, שאז היא נהפכת לסעודת מצוה, וגם את דברי הבאר שבע, הסובר שבחו"ל הוי סעודת רשות, ובא"י סעודת מצוה.

באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קסא): "ולגבי לאיזה סעודות אפשר להתיר לאבל תוך

י. סעודת חנוכת הבית נערכת בכדי שבעל הבית יוכל להודות להשי"ת

בנין הבית

י"ב חודש לילך... ובסעודת חנוכת הבית? מאחר שלא נהיגי כו"ע לעשות סעודה זו, אין רשאי לילך".

ונראה שהסיבה היא בגלל שלדעתו סעודת חנוכת הבית היא סעודת רשות כפי שכתב הישי"ש. (ואולי כתב את דבריו לאנשי מקומו בחו"ל, ששם סעודת חנוכת הבית היא סעודת רשות).

בציץ אליעזר (ח"י סי' לב): "דבסעודת מילה, פדיון הבן, חנוכת הבית בא"י, הרי עצם המצוה היא הסעודה".

וביביע אומר (ח"ד או"ח סי' יד): "...ומ"מ, אם מחנכים את הנער לדרוש בסעודה, לא גרע מסעודת חנוך הבית דחשיב סעודת מצוה".

בספר יד אפרים (הרב אפרים פישל וינברגר סי' ח' סע' ד'): "בשו"ע יו"ד סי' ריז מביא הבאה"ט (סקל"ב בשם ספר באר שבע) "מי שנדר שלא לאכול בסעודת הרשות, יכול לאכול בסעודת חינוך הבית בא"י ולא בחו"ל. ועיין פ"ת (סקט"ו) מבואר שחינוך הבית מצוה, רק בא"י, משום מצות ישוב א"י, אבל לא בחו"ל. בדין זה נסתפק בתשובת חות יאיר (סי' ע'): "וסעודת חינוך הבית (בחו"ל) יש להסתפק אם הסעודה היא סעודת מצוה". אכן מה שנסתפק לבעל חו"י, פשיטא ליה לבעל באר שבע כנ"ל. ודעה זו של הבאר שבע הביא כבר להלכה המג"א (או"ח סי' תקס"ח-ה'): "וכתב בספר באר שבע, דחנוכת הבית בא"י הוי סעודת מצוה אבל לא בחו"ל". מדעת עצמו האריך בכך החת"ס בתשובה (יו"ד סי' קל"ח), בדבר המצוה של חינוך הבית בא"י ולא בחו"ל, כנראה בהסתמך על הגמ' ב"מ (קא, ב'), דבנין בית בא"י יש בו "משום ישוב א"י". והנה מקור דין זה שחנוכת הבית הוי מצוה רק בא"י ולא בחו"ל, מפורש בירושלמי סוטה (פ"ט ה"ד) על הפסוק: "מי אשר בנה בית ולא חנכו, ילך וישוב לביתו". "יכול הבונה בית בחו"ל יהא חוזר, תלמוד לומר ולא חנכו, את שמצוה לחנכו. (שהדירה בא"י מצוה משום ישוב א"י, קרבן העדה) יצא זה, שאינו מצוה לחנכו". דברי ירושלמי אלו מובאים גם בקצור בלח"מ הל' מלכים (פ"ז הי"ד). הרי לנו במג"א, באה"ט ופ"ת, שהביאו להלכה ולמעשה דעת הבאר שבע (ומקורות בירושלמי הנ"ל), שחנוכת הבית גם בזמנינו היא מצוה רק בא"י משום מצות ישוב א"י".

מכל האמור לעיל נראה, שסעודת חינוך הבית בא"י – היא סעודת מצוה. וסעודת חינוך הבית בחו"ל – היא סעודת רשות, ואם אומרים בו ד"ת, היא נהפכת לסעודת מצוה.

י. בציץ אליעזר (ח"י סי' לב): "...וכשלעצמי נראה לי ג"כ סברא טובה לחלק בין סעודת מצוה של ברית מילה או פדיון הבן או חנוכת בית בא"י, שמפסיקים לסעודת ת"ח, שנאמר, שאין מפסיקים. והוא, משום דבסעודת מילה, פדיון הבן וחנוכת הבית בא"י, הרי עצם המצוה היא הסעודה, בכדי לחבב ולהדר את אלו המצוות, ולהודות לה' ברוב עם שזיכהו לכך, יעויין ביו"ד סי' רסה סע' יב, ובבאור הגר"א סקמ"ז, ובסי' שה סע' י', ובביאור הגר"א סקט"ז, וכן בירושלמי סוטה (פ"ח ה"ד), לענין מצות חנוכת הבית בא"י. ובהגהות ציון וירושלים. ואולי י"ל, שזה נכנס גם בהגדר של זה אלי ואנוהו. התנאה לפניו במצוות. ועיין בשו"ת עין יצחק מהגאון רי"א מקאוונא ז"ל חאו"ח סי' ד', בדין אי הדין הזה של התנאה לפניו

בצבור על שזיכהו לחנוך את ביתו וזמנה בתוך שנה לכניסה לבית, אולם ראוי לעשותה סמוך לכניסה לבית.

יא. יש הנוהגים לערוך סדר לימוד בזמן חנוכת הבית, פרטי הלימוד בכרם חמ"ר המובא ב"בנין הבית".

בנין הבית

במצוות הוא מה"ת או מדרבנן עי"ש ואכמ"ל. ולכך מכיון שעצם הסעודה בעצמה היא עצם המצוה כשנזדמן לו, זה מקרי הוצרך לדבר מצוה, ולוה ופורע יום אחר...".

לפ"ז, עצם הסעודה של חנוכת הבית היא מצוה, שבה מודה האדם ברוב עם לה' על שזיכהו לחנוך את ביתו.

בתורה לשמה (סי' תפד): "וכל טעם הסעודה הוא, שעושה זה לכבודו יתברך, שזיכהו בחסד זה, ולפרסם טובו וחסדו יתברך, גם הוא לסימנא טבא, ע"ד שארז"ל, על דברים הבאים על השולחן בריש שתא לסימנא טבא. ועל כן ודאי לא נכון להביא בסעודה זו כלי זמר וגם לא לנגן בפה משירי הגויים, כי אם רק יאמרו, שירות ותשבחות, ויזמינו ת"ח בה, שיאמרו דברי תורה תחלת כל דבר, דהיינו אחר שיסדרו השולחן לפני המסובין, אך קודם שיברכו ויאכלו. ואחר הדרשה יברכו ויאכלו, ויאמרו שירות ותשבחות לאל יתברך כמנהגן של ישראל. ונוהגין ג"כ שישב בעה"ב ויאמר הוא עצמו ג"כ מזמורים, וקצת מאמרי רז"ל המתוקנים לזה וד"ז הוא צורך מאד וגם זה יאמר תחלת הכל, ויהיו כל המסובין שומעים קריאתו. וטוב ג"כ לומר אחר קריאתו בקשה ותפילה על ביתו ובני ביתו, שיהיה מוצלח בישיבתו בביתו זה בעושר, ובנים, ובריאות וחיים טובים, ויזכה הוא ובני ביתו לקיים בו תורה, מצוות ומעשים טובים. ויענו המסובים אמן ויברכו אותו".

ולפ"ז, בסעודת חנוכת הבית יאמרו ד"ת, וכ"כ יאמרו שירות ותשבחות לה', ויברכו את בעה"ב שיהיה מוצלח בישיבתו.

הרה"ג אביגדור נבנצאל שליט"א אמר לי, שסעודת חנוכת הבית זמנה בתוך השנה לכניסה לבית, אולם ראוי לעשותה בסמוך לכניסה לבית.

יא. בכרם חמ"ר (להחיד"א; הובא שם בקונטרס היחיאלי בית האדם דף י' ע"ב ולג ע"א): "סדר לימוד לאור חינוך הבית – לימוד משניות מסכת ברכות, יו"ט, תמיד, ר"ת – בי"ת. ויכון שמנין הפרקים מ־ג' מסכתות אלו הם כ"א גימטריא אהיה.

גמרא ב"מ דף קז ע"א: "אמר ליה רב יהודה לרבין בר נחמן. רבין אחי! לא תזבין ארעא דסמיכא למתא דאמר רבי אבהו. אמר רב הונא אמר רב: אסור לו לאדם שיעמוד על שדה חבירו... והסיר ה' ממך כל חולי אמר רב זו העין".

אח"כ זוהר ח"ג דף נ' ע"א שורה ה': – "תא חוי זכאין אינון ישראל" עד – "וכדין ולא תחטא כתיב".

ובדף רס"ה ע"ב שורה י"א: "תא חזי בר נש בפתחא דביתא... דאינון בני מלכא עלאה זכאה חולקהון".

הרמב"ם הל' דעות פ"ה מדין י"א ע"ס הפרק.

והל' בית הבחירה פרק א' כולו.

בנין הבית

"יה"ר מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב, אל רחום וחנון, אב הרחמים שיהא חשוב ומרוצה לפניך הלימוד שלמדנו בתורתך הקדושה, כריח ניחוח. וברוב רחמיך המרובים, תרחם על בעה"ב הזה, אשר תחלת בואו לשכון בבית הזה, נפשו אותה ויעש תחלה, וראש חנוכת הבית בדברי תורתך הקדושה ליסד את הבית, ולחנכו בדברי תורה. ובכן בזכות תורתך הקדושה, תברך את בעה"ב הזה, אשר השתדל בלימוד זה לו ולכל בני ביתו לעד (ויפקד בבן זכר לחי"ט ולקיימא). ויהיה להם הבית הזה, מוצלח ומבורך בכל מכל, וישמע בבית הזה, קול ששון וקול שמחה, והשקט ובבטח. ששון ושמחה ימצא בה, ונסו יגון ואנחה. ושמאל דוחה כל המחלה אנא ברוב רחמיך, היה עליהם סתרה צנה וסוחרה, ותבטל מעליהם כל גזרות קשות ורעות, ובהרחמנא דמלכא עילאה מני, שום טעם להרחיק מן הבית הזה כל מזיק וכל פחד ובהלה, בכח שמות הקודש היוצאים מפסוק "לא יתיצב איש בפניכם פחדכם, ומוראכם יתן ה' אלוהיכם על פני כל הארץ, אשר תדרכו בה כאשר דבר לכם". וע"ב אתוון אשר בפסוק זה ישמרו ויצילו מכל רע, לבעל הבית הזה ולכל בני ביתו, ויצליחם האל, בכל מעשה ידיהם, בכלל עמו ישראל, ותצילם מעין הרע, ותשמרם ותצילם מכל רע, ומכל חלי ומחלה, ומכל מין בהלה ופחד. דשנים ורעננים יהיו, תמיד בקו הבריאות, לעיתש"א רחום חנון, שומר תומך, מציל ישר פודה, ואתה ברוב רחמיך, תקבל תחינתנו ותעשה בקשתינו ותאזין שועתינו ותענה לקול עתירתינו, כי אתה שומע תפלת כל פה, עשה למען שמך, עשה למען ימינך, עשה למען תורתך, עשה למען קדושתך, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

ואומרים קדיש דרבנן.

אחר כך שרים ישוררו שבח. יתנו בפיוטים, קול ששון וקול שמחה מזמרת הארץ. בסימנא טבא, בראשית תחילת ביאה אל הבית והיה להוד והדר בפרק הדר.

וחתימה, מעין פתיחה. זמירות יאמרו, מזמורי תהלים: —

סי' ל' מזמור חנוכת הבית. צ"א — יושב בסתר עליון. קכ"א — שיר למעלות אשא עיני. קכ"ב — שיר המעלות לדוד שמחתי. קכ"ז — שיר המעלות לשלמה. קכ"ח — שיר המעלות אשרי כל ירא ה'. קל"ב — שיר המעלות זכור ה' לדוד. קל"ג — שיר המעלות הנה ברכו את ה'".

בסדור מנחת ירושלים (תשמ"ג, עמ' 1355): "...לומדים שלשה פרקים משניות (כשהזמן קצר שלש משניות). המתחילים באות בי"ת, כגון בית שמאי אומרים (פאה פ"ו). יש מביאין ביכורים (ביכורים פ"א). תפלת השחר (ברכות פ"ד). לומדים גמרא בבא מציעא דף קז ע"א, מן "אמר ליה: רב יהודה לרבין". עד "אמר רב זו העין". לומדים בזוה"ק פר' תזריע דף נ' ע"א שורה ה', "תא חזי", עד "ולא תחטא כתיב". עושים סעודה, ואומרים בה דברי תורה ושירות וזמירות ולאחר ברכת המזון אומרים תהלים קי"א.

ויש מאריכים הרבה, ולומדים המשניות של כל המסכתות ברכות, יום טוב (– ביצה), ותמיד. וכן זוה"ק, ח"ג דף רסב ע"ב שורה יא עד "זכאה חולקהון".

רמב"ם הלכות דיעות פ"ה מדין י"א עד סוף הפרק, והלכות בית הבחירה, כל פרק א'. ואומרים עוד מזמורי תהלים ל', ל"ג, ס"א, ס"ז, פ"ד, קכ"ב, קכ"ז, קל"ב, קל"ג וק"נ.

יב. בגלל שהבונה בית אבנים בחוץ לארץ מראה כאילו הוא התיאש מן הגאולה, ובגלל הסכנה שיש בגלל זה, היו מקומות שנהגו שהבונה בית בחוץ לארץ במקום שלא היה שם בנין מעולם מניח בלילה הראשון תרנגולים בבית כמספר אנשי הבית ובבקר לשחוט אותם ולחלקם לתלמידי חכמים וחולים עניים. בשחיטת התרנגולים כבר

בנין הבית

ומסיימין כולם יחד ואומרים תפילה זו:

יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק, ואלוהי יעקב. אל רחום וחנון אב הרחמים, שיהא חשוב ומרוצה לפניך הלימוד שלמדנו בתורתך הקדושה, כריח ניחוח, וברוב רחמיך, תרחם על בעל הבית הזה, אשר תחילת בואו לשכון בבית הזה, נפשו אותה ויעש תחלה :יראש חנוכת הבית, בדברי תורתך הקדושה, לייסד את הבית ולחנכו בדברי תורה, ובכן בזכות תורתך הקדושה, תברך בעל הבית הזה, ולכל בני ביתו ברכות לעד. ותמלא כל משאלות לבו לטובה, ויהיה להם הבית הזה, מוצלח ומבורך בכל מכל כל. וישמע בבית הזה, ובבתי כל ישראל, קול ששון וקול שמחה. אנא ברחמיך הרבים, היה עליהם סתרה, צנה וסוחרה. ותבטל מהם כל גזירות, ונגע, ומחלה. וכל רעות. ובהרמנא מלכא עילאה ישמרו מכל עין רע. ותשלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, ויאריכו ימים ושנים דשנים ורעננים, כי אתה שומע תפלות כל פה עמך ישראל ברחמים, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי".

בשו"ת אבני צדק (סי' מ"ד): "...אשר שאל שם מקודם וכו', מה יעשה שמעתי סגולה ממוזלה"ה ששלשה אנשים אחר טבילה יאמרו כל אחד מהם, צ"א פעמים ויהי נועם ויושב בסתר עד גמירא, ובכל פעם יכפלו הפסוק; אורך ימים וגו' כנהוג. עוד מקובלני לגמור שם כל התורה דהיינו חמשה אנשים יאמרו כל אחד חומש אחד, וכ"ז יעשה בכל החדרים. ועי' בתשובת חתם סופר יו"ד סי' קלח מ"ש בענין בית חדש".

יב. בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קלח): "ע"ד מה שנמצא כתוב בספר ליורה דעה סי' קע"ט, בשם צואת ר"י חסיד שיש סכנה לבונה אבנים, וגם לבונה בית במקום שלא היה שם בית מעולם. ואמרי אינשי להניח בהבית תרנגול זכר ונקבה, לשוחטם שם. ונדמה למעלתו כדרכי האמורי. ואני אומר, החוששים לדברים אלו שנאמרו משמו של הגאון ז"ל, דימו שאם יניחו שם זמן מה זוג תרנגולים חיים הנקראים גבר, הו"ל הגברים האלו הדיורים הראשונים שבבית, ובשחיטתם היינו מיתתם. ובזה כבר מתו הדיירים הראשונים שבבית, והמה פדיון נפש בעלי הבית, דוגמת הכפרות שנוהגים. אבל טוב יותר שלא לחוש לדברים האלו, וכיוצא בהם. כלל דברים שלא הוזכרו בש"ס ופוסקים. ולא ר"י חסיד חתום עליה. וכדמוכח ממ"ש בעצמו בס"ח סי' תס"א: ואולי בבונה בית אבנים שלא לצורך, להרחיב לו משכנות בחו"ל, ולהתיאש מן הגאולה, בכיוצא באלו, הרי בנינו סכנה ואינם מצוה להגן. והה"נ המרחיב דעתו לבנות במקום שלא היה שם בית כדי להוסיף ישיבת חו"ל....".

בשו"ת חיים ביד (סי' לב): "...וכשאני לעצמי אחרי שלא ראיתי בשום ספר דבר זה, נראה כעושה מעשה מדרכי האמורי, ולא נכון לעשות כן. ובהיות טוב, יקח

מתו הדיירים הראשונים של הבית והם פדיון נפש לבעלי הבית. מנהג זה איננו מדרכי האמורי אך אין להקפיד עליו אלא טוב שיחנוך את ביתו בתורה ובתפילה.

יג. ישנם הנוהגים שגם השוכר בית יחנוך את הבית אותו שכר. לפי המנהג ילמד בעל הבית בחבורה של שלשה אנשים לפחות סדר

בנין הבית

תרנגולים זכר ונקבה כמנין בני הבית שבאותו בעה"ב הבונה, ויניחם לילה שילינו שם. ובבקר יקרא לשוחט, וישחטם שם, לשם כפרה תרנגול לזכר, ותרנגולת לנקבה. כמו שעושין בעריו"כ. ויחלקם לת"ח, עניים ולחולים עניים. ובזכות הצדקה שעושה, ומצות כיסוי הדם שעושה במקום ההוא, יגן עליו להצילו מכל המזיקין, וכה יעשה בחינוך הבית, הכפרות הללו אחר שיעשה תיקון חנוכת הבית, אשר סידר הרב הגדול חיד"א ז"ל: "...והנה בעתה אינה לידי ס' חדש, ממ"ש חת"ס... וסיים בסוף דבריו. וכתב וז"ל: נראה דאין להקפיד בכיוצא בזה, וטוב שיחנך הבית בתורה ובתפילה זמן מה. כי היא חיינו ואורך ימינו עכ"ל...".

לכן מאחר שהבונה בית אבנים בחו"ל, מראה כאילו הוא התיאש מן הגאולה, ובגלל הסכנה שיש בזה, היו מקומות שנהגו שהבונה בית בחו"ל, במקום שלא היה שם בנין מעולם, מניח בלילה הראשון תרנגולים בבית, כמספר אנשי הבית, ובבקר היה שוחט אותם. ומחלקם לת"ח וחולים עניים. בשחיטת התרנגולים כבר מתו הדיירים הראשונים של הבית, והם היו פדיון נפש לבעלי הבית. ומנהג זה איננו מדרכי האמורי, אך אין להקפיד עליו אלא טוב שיחנוך את ביתו בתורה ובתפילה.

ג־יד. בקונטרס היחיאלי (בית האדם עמ' ה'): "ומעתה עלי להעיר, כי הלימוד הזה של חינוך הבית, מועיל הרבה מאד להשמירה ולהצלחה, ולא רק לבונה בית ולקונה בית בנוי ומשוכלל לבדם מועיל, אלא ה"ה שמועיל ג"כ לכל שוכר בית שבהכנסו לדור בו ילמוד סדר תקון הבית, ואז ירויח ריוח גדול. בכל מילי דמיטב, ובהני תלתא דברכתא בבני, חיי ומזוני, והוא בדוק ומנוסה. ומועיל ג"כ להסיר מעליו עיה"ר ושלא תשלוט בו, במשפחתו, בממונו ובעסקיו, והלימוד הזה של השוכר בית ודר שם, אינו צריך להיות כ"כ בפומבי. ובאושא מלתא, כבונה בית, וכקונה בית, אלא בהצנע לכת עם אלוקיך כל אחד כפי כוחו ויכולתו, קורא משלשה ועד עשרה ת"ח או אנשים מהוגנים, יראי ה', מרבים דחלי חטאה, ללמוד סדר תיקון הבית, ולהנותם מסעודת מצוה, ומפרי צדקותיו. באשר ה' חננו. אך לא לפחות משלשה אנשים, בכדי שתהיה שם השראת שכינה, כי בשלשה שכינה שרויה. ובעשרה קדמא ואתיא. כנז' בפרקי אבות. וגם בחלוקת צדקה אין עליו חובה להרבות. אלא כפי יכולתו יתן, ואפילו דבר מועט לקיים מצות נתינת צדקה, אמנם העיקר הוא שתהיה הנתינה הזאת בעין טובה ויפה ובנפש חפצה, מטוב רצונו מלב שלם. מבלי שום זכר אונס וכפיה ח"ו. וגם בסעודה אפילו בדבר מועט של מזונות, שיוכלו לברך עליו לפני ה' תחילה וסוף, והכל כפי יכולתו של השוכר יעשה הלימוד והתיקון הזה. ואם ירצה יכול גם הוא בעצמו להצטרף עם שני הקרואים, ויהיו שלושתם לומדים כל הסדר".

תיקון הבית לשוכר ולשואל ובסוף הלימוד יאכלו מזונות ובעל הבית יחלק צדקה לעניים. פרטי המנהג עיין ב"בנין הבית".

יד. ישנם הנוהגים שגם השואל בית יחנוך את הבית אותו הוא שואל. בזה דומה השואל בית לשוכר. פרטי המנהג עיין ב"בנין הבית".

טו. ישנם הנוהגים להזמין עשרה אנשים, ביום הראשון לכניסה לבית

בנין הבית

עוד בקונטרס היחיאלי (בדף יא ע"א): "סדר תקון הבית לשוכר ולשואל —
א. הלומדים יהיו משלשה ועד עשרה, או יותר, אך לא פחות משלשה. ובעה"ב יצטרף לשלשה אם ירצה, ובלבד שיקבע ישיבתו עמהם ללמוד גם הוא או לשמוע, שהשומע כקורא.
ב. לא יפסקו באמצע הלימוד כו"ע כלל.
ג. אם ירצו עושין ג"כ פדיון נפש בכסף לבעה"ב ולב"ב העי"א, ובסוף הלימוד, מחלקים אותם הכספים, בין הלומדים או לעניים, לת"ח אביונים ויראי ה' כחפץ בעה"ב.
ד. פתיחת אליהו ויהא רעוא.
ה. סדר פטום הקטורת בטעמיה ובנגוניה, ואם הם חמישה הלומדים, טוב שיעמוד כ"א בקרן זוית, והחמישי יסמוך למפתן הבית כנז' במדרש הנעלם במעשה של ר' אבא במתא מחסיא, שצוה לסבב ארבע פינות העיר, כל עשרה לסטרא חד וכו' כידוע.
ו. אלפא ביתא והשירות והלל הגדול, והלליות מאשרי יושבי ביתך, עד כל הנשמה תהלל י־ה.
ז. מזמור ח' — ה' אדוננו, מה אדיר שמך בכל הארץ. ומזמור כ"ט: — הבו לה' בני אלים. מזמור ל' — חנוכת הבית לדוד וכו' ומי יתן מציון וכו'.
ח. משניות בסדר טהרות. פרק ב' ממסכת נגעים, ובסדר קדשים פרק ב' ממסכת תמורה, בסדר זרעים פרק ד' ממסכת ברכות.
ט. מאמר הזוהר ד"נ ע"א כגוונא ע"ס הפסקא.
י. פסוקי ויתן לך שאומרים במוצש"ק, (ויש שמוסיפים פסוק ויזרע יצחק בארץ ההיא, וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה', ז"פ ונח מצא חן בעיני ה'. ז"פ).
יא. יה"ר הנז"ל וקדיש דרבנן, אם יש מנין.
יב. וסעודה קטנה או גדולה או דבר מזונות וכיוצא, כרצון בעה"ב.
יג. חלוקת הצדקה כפי יכולתו ורצונו לאנשים היראים, והאביונים, והצנועים, והת"ח, והעניים וכו'. אכן לקרואים יחלק להם תמיד בשוה, כקטון כגדול, בכדי שימנע מהם קנאה, ושנאה, ותחרות, ולשה"ר, קטטה ומריבה וכו'".

לפ"ז, נראה שאע"פ שראינו שהשוכר והשואל בית א"צ לעשות חנוך לביתם, ישנם הנוהגים לעשות זאת כסדר הנכתב לעיל.

טו. הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א אמר לי, שיש לערוך את סדר הלימוד לתקון הבית

וללמוד את סדר הלימוד לתקון הבית (המובא ב"בנין הבית" סע' יא). גם אם סעודת חנוכת הבית תערך במועד מאוחר יותר.

טז. ישנם הנוהגים להתיר לאבל להשתתף בסעודת חנוכת הבית וישנם הנוהגים לאסור זאת.

בנין הבית

ביום שעוברים לדירה חדשה, גם אם אי אפשר לעשות את סעודת חנוכת הבית באותו היום, אלא במועד אחר.

טז. בתרומת הדשן (סי' רסח): "...אמנם אחד מהגדולים העתיק מתוס' ריב"א, וז"ל: אבל מותר לאכול בסעודת ברית מילה תוך שלושים, ואפילו תוך ז', ובלבד שלא יצא מפתח ביתו, וכן בפדיון הבן. משום דלפעמים איכא צערא לינוקא, ע"כ. מהכא שמעינן דאין לברך שהשמחה במעונו בסעודת פדיון הבן. משום דלפעמים איכא צערא לינוקא, דהא שרי לאבל לאכול בסעודת פדיון הבן מהאי טעמא, וכ"ש דאין לברך שהשמחה במעונו... עוד רציתי לומר דדוקא גבי מילה, אי לא הוי צערא דינוקא – הוי מברכין שהשמחה במעונו. ומשום דגבי מילה כתיב: "שש אנכי על אמרתיך" אבל גבי פדיון הבן לא אשכחן לשון שמחה. והכי מחלק במרדכי פ"ק דכתובות: אפילו לענין סעודת אירוסים, ואע"ג דאיהו נמי סעודת מצוה היא כדמוכח במתני' פ' אלו עוברין. וא"ת: אי לא קרי שמחה סעודת פדיון הבן, ולא אשכחן לשון שמחה בסעודת פדיון הבן, א"כ, אמאי איצטריכו התוס' ריב"א לעיל להתיר מטעם צערא דינוקא, תיפוק ליה דלא מיקרי סעודת שמחה? לא קשה מידי, דסד"א לאסור מטעם סעודות מריעות, הואיל וחבורת בני אדם לשם. ואהא בעינן טעמא משום דלפעמים איכא צערא לינוקא, ואין שם שמחה לאבל".

ברמ"א (יו"ד סי' שצא סע' ב'): "...אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה – מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה – מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו (ת"ה סי' רסח). ויש אוסרין בסעודת ברית מילה (מרדכי). והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חודש, אם הוא חוץ לביתו. ובתוך הבית מקילין, שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה. וכ"ש בשאר סעודות, שאין בהן שמחה. אבל בסעודת נישואין – יש להחמיר...".

לפי הרמ"א, נוהגים, שאין האבל משתתף בסעודת חנוכת הבית מחוץ לביתו. אולם, מותר לאבל לחנוך את ביתו בסעודה.

בבית לחם יהודה (יו"ד סי' שצא סע' ב'): "...ואנו נוהגין שהאבל אחר ל' יום על אביו ואמו יכול לאכול על סעודת מצוה, היינו – סיום מסכת. ונ"ל, דווקא אם הוא בעצמו למד. אבל אם שאר לומדים היה להם סיום, והוא לא למד עמהם – יש לאסור, דהא יש אוסרים כל סעודת מצוה חוץ לביתו. ומכ"ש אבל שהוא ע"ה, שאין רשאי לילך על שום סיום מסכתא. כתב יש"ש: סעודת בר מצוה אף שהרחיבו הבר־מצוה, אם הבר מצוה דורש שם – הוי סעודת מצוה, ואם לאו – הוי סעודת רשות. סעודת חנוך הבית – הוי מצוה...".

בגליון המהרש"א (יו"ד סי' שצא סע' ב'): "אבל סעודת מצוה – סעודה בליל שבת בשבוע שנולד בה זכר, סעודת חינוך הבית, שרוצה לחנוך ביתו בתורה ובמצוות... כולהו הוו סעודת מצוה".

יז. מותר לעשות סעודת חנוכת הבית בחול המועד.

בנין הבית

ובשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קיז): "וג"כ יתקן סעודה נאה לכבוד התורה וסיום המסכתא, והיא סעודת מצוה. דאפילו אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו – יכול לסעוד שמה, דאיתא שם: ולשמחת מריעות מותר. ואיתא באגודה ע"ז, וז"ל: ובירושלמי יש דסעודת מצוה – מותר. ומשו"ה התיר ראבי"ה לאכול לאבל בסיום המסכתא, עכ"ל אגודה... וכן ראיתי הלכה למעשה מרבנן קשישאי, שהבחורים האבלים אוכלים בסעודת סיום מסכתא...".

לפ"ז, מותר לאבל להשתתף בסעודת סיום מסכת, בגלל שסעודת מצוה היא. ולכן גם מותר להשתתף בסעודת חנוכת הבית.

בכל בו אבילות (עמ' 361): "האם מותר לאבל להשתתף על חינוך בית חדש? בדבר משה סי' פ"ח, התיר לאבל תוך י"ב חודש לילך לחנוכת הבית, ובתנאי שיאמרו דבר תורה, ואז נקרא – סעודת מצוה. ועיין בחקקי לב יור"ד נ"ו, שצידד שדוקא בארץ ישראל מותר. והביא דברי היש"ש סוף ב"ק, ונראה להתיר גם בחו"ל ובתנאי הנ"ל. ועיין במג"א סי' תקסח סק"ה, היוצא לנו מזה: אם אומרים דברי תורה – הוי כסעודת מצוה".

לפ"ז, מותר לאבל להשתתף בחנוכת הבית בתוך י"ב חודש.

באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קסא): "ולגבי לאיזה סעודות אפשר להתיר לאבל תוך י"ב חודש לילך. נראה שבסעודת בר מצוה, כשהוא קרוב או ידיד כזה שמוכרח לילך, יכול. ואם הוא בביהמ"ד אינו צריך לצאת, דהוי בפרהסיא. כשזה בשבת ומועדים, ולגבי סעודת חנוכה, מי שעושה סעודה אינו סעודת מצוה לענין זה. ולכן אף אם עושה אחד, אין האבל רשאי לילך. וגם לסעודת איזה האדמורי"ם בחנוכה אין לילך. ובסעודת חנוכת הבית, מאחר שלא נהיגי כו"ע לעשות סעודה זו, אין רשאי לילך...".

לפ"ז, אסור לאבל לילך לסעודת חנוכת הבית, (ואולי כתב את דבריו לאנשי מקומו, אשר אינם נוהגים לעשות זאת. ואולי בגלל שאין מצוה לחנוך את הבית בחו"ל).

ובתשובת הרה"ג מרדכי אלידהו שליט"א (מיום ט"ו חשון תש"ן): "לאבל תוך שנתו אין שום איסור לקנות בגד חדש, אא"כ הוא למותרות. אך לצרכיו – מותר, ואפילו לברך שהחיינו. ובר מן דין נהגו, שאבל אינו חונך את ביתו בתוך שנת אבלו, אלא אשתו ובניו גרים יום בבית, ואח"כ הוא בא לגור בבית".

הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א, אמר לי, שנהגו שאבל לא ישתתף בסעודת חנוכת הבית מחוץ לביתו (כשם שלא ישתתף בסעודת ברית מילה מחוץ לביתו). אולם, מותר לו לעשות סעודת חנוכת הבית בתוך ביתו. אעפ"כ, הנכנס לתוך ביתו בתוך שנת האבל, מאחר וזמן סעודת חנוכת הבית בתוך שנה מהכניסה לבית – ראוי שידחה את סעודת חנוכת הבית לאחר שנת האבל.

יז. במשנה (מו"ק דף ח' ע"ב): "אין נושאין נשים במועד; לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין – מפני ששמחה היא לו".

ובגמרא (מו"ק דף ח' ע"ב): "וכי שמחה היא לו, מאי הוי? אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר ר' אליעזר אמר ר' חנינא: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר: מפני שמניח

בנין הבית

שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף: הא דרבה בר רב הונא — דרב הוא. דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאין נשים במועד — שנאמר: "ושמחת בחגך" בחגך — ולא באשתך. עולא אמר: מפני הטורח. רבי יצחק נפקא אמר: מפני ביטול פריה ורביה".

ברמב"ם (פ"ז מהל' יו"ט הט"ז): אין נושאין נשים, ולא מייבמין במועד, כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנישואין..." ובמאירי (מו"ק דף ח') "אין נושאין נשים במועד — ופירשו בגמרא הרבה טעמים, ואחד מהם, והנכונה שבהם, שאין מערבין שמחה בשמחה, שלא תהא האחת מתמעטת בחברתה".

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקמו סע' א'): "אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות....".

במגן אברהם (או"ח סי' תקמו סק"א): "אין נושאין — דאין מערבין שמחה בשמחה ועוד מפני הטורח במועד, ועוד דאם כן ימתין כל אדם לעשות נישואיו עד המועד שעושה בלא זה סעודה ובטל מפריה ורביה כ"ז בגמרא...".

בתוספות (מו"ק דף ח' ע"ב ד"ה מפני ביטול פריה ורביה): "וסעודת ברית מילה מותר לעשות בחול המועד — דליכא שמחה, כדאמרינן פ"ק דכתובות, דלא מברכין "שהשמחה במעונו", משום דאית ליה צערא לינוקא... אבל סעודת פדיון הבן — צ"ע אם מותר לעשות במועד, ואין לומר הא זמנה קבוע, תינח — בזמנה, שלא בזמנה — היאך יהא מותר? ונ"ל: דקיימא לן כרב אשי, דדריש בפ"ק דחגיגה "בחגך" — ולא באשתך, ואינו אסור לערב שמחה בשמחה. ועי"ל: דלא חשיב שמחה בשמחה, כי אם סעודת נישואין לבד".

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקמו סע' ד'): "מותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה, וכן סעודת פדיון הבן".

במגן אברהם (או"ח סי' תקמו סק"ה): "מותר לעשות, דלא חשיבי שמחה, אלא — סעודת נישואין לבד".

בהגר"א (או"ח סי' תקמו סע' ד'): "מותר וכו' — דאין נקרא שמחה, אלא סעודת אשה. וכן מפורש בגמ', מדאמר רב אשי: ולא באשתך, ומשמע דל"פ בדינא".

במשנה ברורה (או"ח סי' תקמו סקי"א): "מותר לעשות, ואין נפ"מ בין היו בזמנן, ובין שלא בזמנן, דלא חשיבי שמחה, אלא — סעודת נישואין ואירוסין בלבד (אחרונים).

בכף החיים (או"ח סי' תקמ"ו סקט"ז): "מותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה, דלא חשיב שמחה בשמחה, כי אם סעודת נישואין לבד".

לפ"ז, בחוה"מ אסור לעשות סעודת נישואין, וזאת בכדי לא לערב שמחה בשמחה. בסעודה אחרת, אף של מצוה, מאחר ואין אומרים "השמחה במעונו", אין זה נחשב כעירוב של שמחה בשמחה. ולכן מתירים לעשות סעודת פדיון הבן בחוה"מ, אע"פ שזה לא בזמנו, ואין זה נחשב עירוב של שמחה בשמחה.

בשדי חמד (מערכת חוה"מ סע' כג): "יש להסתפק אם מותר לעשות חנוכת הבית ברגל, ועיין מו"ק דף ט', משמע קצת דאסור. ויש לחלק בין חינוך ביהמ"ק לשאר חינוך בתים. כן כתב בקונטרס מנחת פתים (שבסוף ס' מנחת קנאות שיטה למס' סוטה) בסי' תקמו".

בארחות חיים (הרב נחמן כהנא מספינקא סי' תקמו סע' ד' סק"ה): "סעודות ב"מ וכו' — כתב בספר מנחת פתים דף ס"ד ע"ב, דצ"ע אם מותר לעשות חנוכת הבית ביו"ט,

יח. נוהגים שלא לעשות סעודת חנוכת הבית בשבת בגלל שאז זה לא ניכר שהסעודה היא לשם חנוכת הבית.

יט. אין לערוך סעודת חנוכת הבית בתשעת הימים.

בנין הבית

ועי' מו"ק דף ט', משמע קצת דאסור. ויש לחלק בין חינוך בימה"ק לשאר סעודות חינוך בתים".

בכף החיים (או"ח סי' תקמו סקי"ט): "ואם מותר לעשות סעודת חנוכת הבית ברגל עיין בספר מנחת פתים בסי' זה שנסתפק בזה. והב"ד השד"ח מע' חו"ה או' כ"ג יעו"ש, ולפי הטעם שכתבנו לעיל או' ט"ז משמע דשרי".

בתשובת הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א (מיום ט"ו חשון תש"ן): "בענין חנוכת הבית – עיין בשד"ח, מערכת בית כנסת, שכתב: אין בחנוכת ביכנ"ס במועד משום אין מערבין שמחה בשמחה, ומותר לחנוך ביהכ"נ בחוה"מ. ולפיכך גם בחנוכת הבית ה"ה".

יח. בתורה לשמה (סי' תפד): "...מיהו, ודאי דראוי לומר בתוך סעודה זו דחינוך הבית שירות ותשבחות להשי"ת. גם נכון ג"כ לומר ד"ת, שיהיה אחד דורש, וכל המסובין מטים אזנם אליו – לשמוע הדרשה. ובזה אין פקפוק גם אם יעשנה בחול. ואפשר כי בדרך זה עדיף לעשותה בחול, מאם יעשנה בשבת, כדי שיהא ניכר סעודת החינוך בפני עצמו, ולא יתערב זה בסעודת שבת".

ובתשובת הרה"ג מרדכי אליהו (מיום ט"ו חשון תש"ן): "...אבל בשבת לא נהגו לעשות חנוכת הבית – כיון שאין זה ניכר – שלשם זה נעשית השמחה".

ולכן נהגו שלא לעשות סעודת חנוכת־הבית בשבת.

יט. בלבוש מרדכי (ח"א חאו"ח סי' קא): "...וע"ד סעודת חינוך בית הנהוג, לענ"ד, דודאי אסור, דהוה בכלל ממעטין בשמחה, ולא עדיף מסעודת אירוסין דאסור, אם כי דהוה קצת מצוה, כמ"ש בפ"ג מסכת פסחים. משא"כ, חנוך בית, לא מצינו ביה לעשות סעודה. רק בספרי אחרונים נמצא איזה סמך לזה. ואפשר לפימ"ש בשלה"ק פר' ויגש במקרא: "ואת יהודה שלח לפניו להורות", ופירשו חכז"ל: לתקן ביהמ"ד, דמכאן יש ללמוד בכל דבר אשר יכין אדם למענו. וכגון בית דירה, ראשית כל דבר להיות מקום קבוע לתלמוד תורה. וכל ב"י יעשה כן בבנין בית חדש, וא"כ הוה כגמר מצוה, ועושים סעודה כמו בכל גמר מצוה, וכמו סיום מסכתא. וכמ"ש במג"א סי' תקנ"א סקל"ג, בשם מהרמ"מ ועיי"ש ביד אפרים, דסעודת בר־מצוה, שלא בזמנה – אין לעשות בימים אלו, משום בשר תאוה. ונראה דדוקא משום אכילת בשר אסור. ובנדון זה דליכא מצוה, לענ"ד, גם הסעודה בלא בשר – אין לעשות, אם לא בגמר בנין ביהמ"ד. דהעולם עושים להיפך, טפל לעיקר, דאין נזהרים לקבוע ביהמ"ד בבית חדש וסעודה עושים. ע"כ לענ"ד, להמתין בסעודה עד אחר ימים הנ"ל, וכש"כ לפימ"ש לעיל – משום ברכת שהחיינו".

ולכן אע"פ שחנוכת הבית מצוה היא, אין ראוי לעשות סעודה זו בתשעת הימים, אשר ממעטים בהם בשמחה.

ברכת שהחיינו בבית חדש

א. לפי האשכנזים: יחיד הקונה דירה מברך שהחיינו ושותפים הקונים דירה מברכים הטוב והמטיב.
לפי הספרדים: מאחר ולא נהגו לברך שהחיינו על קנית בית, גם השותפים אינם מברכים הטוב והמטיב אלא כל אחד מהשותפים לוקח בגד או פרי חדש, בזמן סעודת חנוכת הבית, מברך עליו שהחיינו, ומכוין גם על הבית.

ב. אמנם אנשי הישוב שמחים בכניסת תושב חדש לישוב, אף על פי כן יחיד הבונה את ביתו לא יברך ברכת הטוב והמטיב אלא ברכת שהחיינו.

בנין הבית

א. במשנה (ברכות דף נד ע"א): "בנה בית חדש וקנה כלים חדשים – אומר: שהחיינו, וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

בגמרא (ברכות דף נט ע"ב): "תניא, בנה בית חדש וקנה כלים חדשים – אומר: ברוך שהחיינו, והגיענו לזמן הזה. שלו ושל אחרים, אומר: הטוב והמטיב. לא קשיא, הא דאית ליה שותפות, הא דלית ליה שותפות...".

בשלחן ערוך (או"ח סי' רכג סע' ג'): "בנה בית חדש או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחילה, או קנה וחזר וקנה – מברך על כל פעם – שהחיינו...".

ובמשנה ברורה (או"ח סי' רכג סקי"א): "אבל אם יש לו שותפות בגוה, כ"א מהשותפים מברך – הטוב והמטיב".

לכן, כאשר נקנית דירה ליחיד – מברך שהחיינו, ואילו, כאשר נקנית דירה בשותפות – מברך הטוב והמטיב. יכך נוהגים האשכנזים.

בכף החיים (או"ח סי' רכג סק"טוב): "...והא דלא נהגו לברך על הבית אלא פוטרין אותו בדבר אחר, נראה שחוששין לדברי הרשב"א סי' רמ"ה, שהביא ב"י, שכתב דלא נהגו לברך יעו"ש".

בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ראה סע' ו'): "...ועתה נהגו שאין מברכים שהחיינו על הבית, אלא עושים לו חינוך בסעודה להודות לה'... ונהגו שילבוש בעה"ב בגד חדש בתוך אותה סעודה, ויברך עליו – שהחיינו, ויכוון על הבית...".

ובשובע שמחות (עמ' רפה): "וכבר נהגו בכל המקומות לברך – שהחיינו על בגד חדש, ועל פרי חדש, ופוטרים בברכה זו את הכלים והדירה".

ולפ"ז, מאחר ולא נהגו לברך שהחיינו על קניית בית, גם השותפים אינם מברכים ברכת הטוב והמטיב, אלא כל אחד מהשותפים לוקח בגד או פרי חדש, ומברך עליו שהחיינו, בזמן סעודת חנוכת הבית, ומכוון גם על הבית. וכך נוהגים הספרדים.

ב. במחזה אברהם (סי' נז): "ולפ"מ דאיתא בש"ס ב"ב ד"ז ע"ב: קנה בה בית דירה – ה"ה כאנשי העיר. וא"כ גם בבנה בית חדש – הרי איכא לאחריניה הנאה

ג. לפי האשכנזים: הבונה בית או הקונה דירה לו ולמשפחתו איננו מברך הטוב והמטיב אלא מברך שהחיינו על פרי או בגד חדש בזמן סעודת חנוכת הבית, ומכוון גם על הבית.

בנין הבית

בהדיה, דנושא עמהם בעול, והו"ל לברך – הטוב והמטיב. ועיין בירושלמי הביאו הרא"ש שם, שאין הברכה אלא על שמחת הלב, אע"פ שאין הנאתן נכרת מיד ע"ש עכ"ק. ולדידי ל"ק לפמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' קס"ג ס"ב, דאם ידענו שרוצה לקבוע בעיר, מיד הוי כאנשי העיר. וא"כ, בבונה בית חדש – הרי גילה דעתו שרוצה לקבוע בעיר, ומיד בתחילת הבנין – הוי כאנשי העיר לישא עמהם בעול. והברכה על הבנין הוא רק בשגמר הבנין. וא"כ ל"ש לברך – הטוהמ"ט, דהנאתו ואנשי העיר אין באין כאחד. דהנאת אנשי העיר בא תיכף בתחילת הבנין, דהנאתם כבר היה תיכף. וכשגילה דעתו, שרוצה לקבוע בעיר. וביותר יש לומר, דגם בקנה בית, דהנאתו והנאת אנשי העיר באין כאחד, ומ"מ לא שייך לברך בזה – הטוהמ"ט, דהנאת אנשי העיר – אינו מקנית הבית, רק ממה שגילה דעתו שרוצה להיות מאנשי העיר, וע"י הקניה נודע להם דעתו ורצונו. וגם בלא קנית הבית, אם היה מגלה דעתו להם שרוצה לקבוע בעיר, היה להם ג"כ הנאה זו, ואין הנאתם מגוף קנית הבית. לכן ל"ש, לברך בזה – הטוב והמטיב, שהנאתם אינו מגוף קנית הבית".

ג. באליהו רבה (או"ח סי' רכג סק"ח): "...לכן נ"ל יותר... אבל כשקנה כלים, שמשתמשים בו הוא ובני ביתו, מברך – הטוב והמטיב לחוד...".

בחתם סופר (חאו"ח סי' קנו): "ואמר ע"ד דרוש, דקשיא ליה בברכות וכו' נ"ט ע"ב, מוקי מתני' דברכת גשמים – באית ליה שותף, ודבית חדש – בלית ליה שותף, וסכינא חריפתא מפסקא מתניתין, ותירץ ע"פ ש"ס סוטה מ"ד ע"א: בנה נטע ארס וכו', א"כ בונה בית עדיין לא נשא אשה, ולית ליה שותפות עמו, ע"כ. מברך – שהחיינו. אבל שדה, אפשר שכבר יש לו אשה, אלא עתה נעצרו הגשמים ויש לו שותפות, ע"כ מברך – הטוב. ע"ש כי לשונו מגומגם. וכן נ"ל ליישב דבריו, ויש להוסיף על דבריו עפ"י מ"ש רמב"ם פ"ה מדעות הי"א, דבתוכחה כתיב: "אשה תארס" וכו' "כרם תטע", כלומר: יהיו כל מעשיך מהופכים, נושא אשה, ואח"כ בונה בית וכרם ע"ש. כמו בעוה"ר, בזמננו, אין אדם בונה בית קודם שנושא, ואי אפשר בלא"ה, והנה במתני' בבנין בית נקיט דרך ברכה, מסתמא לא נשא עדיין, ע"כ מברך – שהחיינו..."

לפ"ז, הבונה או הקונה בית לו ולמשפחתו, מברך – הטוב והמטיב.

בחיי אדם (כלל סב סע' ב'): "אם קנה כלים חשובים שמשתמש בהם הוא ובני ביתו, מברך – הטוב והמטיב. ואם קנה לו לבד, ולבני ביתו לבד, כ"א מברך – שהחיינו. ואם קנה או בנה בית, אפילו יש לו כיוצא בו, מברך – שהחיינו, אע"ג שמשתמש ג"כ הוא ובני ביתו. וא"כ, היה ראוי לברך – הטוב והמטיב? נ"ל, דשאני הכא, שהוא מחייב ליתן בית לאשתו ובניו, משא"כ בקנה כלים חשובים שישתמשו בהם בני ביתו, שאין זה מצד החיוב".

לפ"ז, גם במשפחה שקנתה דירה, יש לבעה"ב לברך – שהחיינו.

בבאור הלכה (או"ח סי' רכג ד"ה בנה בית חדש וכו'): "והנה בח"א מחלק, דבקנה

מי המברכים

ד. הבונה את ביתו מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

ה. הקונה בית, גם בית ישן שכבר גרו בו, מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

בנין הבית

כלים חשובים שישתמשו בהם הוא וב"ב, אין מזה מצד החיוב, ונקרא בזה טובה, משא"כ הכא, הוא מחויב ליתן בית לאשתו ובניו. ולא נהירא, דעבור בניו הזכרים משהגיעו לכלל שש, מזונות שנותן להם הוא רק בכלל צדקה. ובודאי, הבית שקנה עבורם, הוא – טובה גמורה. ואפילו עבור אשתו, הלא היה יכול לשכור דירה עבורה, ואינו מחוייב לקנות בית בשביל זה. וכשקונה בית, בודאי יש להם שמחת הלב עי"ז, והוא הטבה גמורה, ושייך בזה ברכת הטוב והמטיב".

לפ"ז, נראה שהקונה דירה שבו מתגוררת משפחתו, יברך ברכת הטוב והמטיב.

בכף החיים (או"ח סי' רכ"ג סקט"ב): "...והא דלא נהגו לברך על הבית, אלא פוטרין אותו בדבר אחר, נראה שחוששין לדברי הרשב"א סי' רמ"ה, שהביא ב"י, שכתב דלא נהגו לברך יעו"ש".

בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ראה סע' ו'): "...ועתה נהגו, שאין מברכים שהחיינו על הבית, אלא עושים לו חינוך בסעודה להודות לה' על הטובה הקיימת הזאת. ויש סמך לסעודה מדברי רז"ל במדרש, ולכך נקראת סעודה של מצוה. ונהגו שילבוש בעה"ב בגד חדש בתוך אותה סעודה, ויברך עליו – שהחיינו, ויכוון על הבית".

לפ"ז, גם הבונה בית לו ולמשפחתו, מברך ברכת שהחיינו, ולא הטוב והמטיב, בזמן סעודת חנוכת הבית.

ולכן נראה, שלפי האשכנזים הבונה דירה ליחיד, מברך – שהחיינו. ואילו הבונה דירה לו ולמשפחתו, מברך – הטוב והמטיב, ואילו לפי הספרדים גם הבונה דירה לו ולמשפחתו איננו מברך – הטוב והמטיב, אלא מברך – שהחיינו על בגד או פרי חדש, בזמן סעודת חנוכת הבית, ומכוון לפטור את הבית.

ד. במשנה (ברכות נד ע"א): "בנה בית חדש... אומר שהחיינו". ובשלחן ערוך (או"ח סי' רכג סע' ג'): "בנה בית חדש... אומר ברוך שהחיינו וקיימנו...".

ה. בויאמר ליצחק (ח"א סי' מג): "ועל שנסתפקת בקנה בית, אם מברך שהחיינו, או דוקא בנה ויצא לך הספק מלשון המשנה, שכתב בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, דלמה שינה בלשונו מבית לכלים? האמת יורה דרכו, דאין לספק בכך, דכיון, דגם בקניה הוא שמח, צריך לברך. וראיה לזה, ממ"ש בעורכי המלחמה, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, ילך וישוב לביתו. ומצינו במשנה במס' סוטה פ' משוח מלחמה, אחד בונה, ואחד הלוקח, ואחד היורש ואחד שנותן לו במתנה, כל אלו חוזרין וכו'. ופסקו הרמב"ם בהל' מלכים, ומדמצינו בזה, דאין חילוק בין בנה לקנה, וטעמא הוי משום עגמת נפש, שלא חינכו ושמח בו בדירתו שלא הושלמה השמחה. מוכח מזה, דה"ה לגבי ברכת שהחיינו, דאין לחלק ביניהם... (ומאי דנקט התנא בית חדש, דיבר בהווה, כלישנא דקרא: "כי תבנה בית חדש",

ו. המוכר את ביתו וקונה אותו בחזרה אינו מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

ז. בית שנשרף או התמוטט וחזר ובנאו מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

בנין הבית

ו"מי האיש אשר בנה בית חדש" וכו', שעל הרוב בונה אדם בית לדירתו)".

לכן גם הקונה בית מברך שהחיינו.

בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג): "בנה בית חדש וקנה כלים חדשים וכו' אמר רבי חייא בר אבא: לאסוף דבר חדשים, אלא — אפילו שחקים כאילו הן חדשים לו".

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתנה (תי"ב)): "דעתי בזה, כל כלי שהוא שמח בו בפני חשיבותו, לא שנא כלי לבישה או כלי תשמישו או ספרים, כל שהוא חשוב ושמח בו, מברך עליו, אפילו יש לו כיוצא בהם, ואפילו שלא יהיו חדשים ממש, אלא אפילו שחקים, כיון שהן אצלו כחדשים. דתנן בפרק הרואה: הבונה בית חדש... ומה בית שאדם שמח בו, שהרי חוזר עליה מעורכי מלחמה, אף כלים דבר שהוא שמח בו...ולענין השחקים גרסי' בירושלמי: א"ר חייא: לא סוף חדשים, אלא אפילו שחקים כאילו הם חדשים. וכתבו בשם רבינו יהודה ז"ל: ודוקא שחקים החשובים כעין חדשים... כללא דמילתא, אם הדבר ההוא חשוב אצלו, ושמח בו — מברך, ואם לאו — אינו מברך".

ובשולחן ערוך (או"ח סי' רכג סע' ג'): "...ולאו דוקא חדשים, דהוא הדין לישנים, אם הם חדשים לו, שלא היו אלו שלו מעולם".

לכן, בקנה בית שכבר גרו בו דיירים קודמים, מאחר ולו היא חדשה, מברך — שהחיינו.

ו. ברשב"א (ברכות דף נה ד"ה בנה בית חדש): "וכתב הראב"ד ז"ל, דחדשים דנקט, למעוטי מכרן וחזר וקנה אותן, כמו שאמרו באשה חדשה, למעוטי מחזיר גרושתו, שאינו חוזר עליה מעורכי המלחמה".

בשלחן ערוך (או"ח סי' רכג סע' ג'): "...ולא אמרו חדשים, אלא לאפוקי אם מכרם וחזר וקנאן".

ובערוך השולחן (או"ח סי' רכג סע' ה'): "ולא אמרו חדשים, אלא לאפוקי אם היו שלו ומכרן וחזר וקנאן, דאינו מברך, כיון שהיו אצלו מקודם, אין זה שמחה כ"כ".

לכן, מי שמכר את ביתו, ולאחר מכן חזר וקנאו — אין לו לברך שהחיינו.

ז. בספר הקובץ על הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות): "ומלשון רבינו פה, שכתב: הבונה בית חדש, משמע קצת, דאם נפל או נשרף הבית וחזר ובנה אותו על מכונו — אינו מברך. אבל מצאתי בכ"י הרב המובהק חסידא ופרישא מוהר"ר ליפמאן ווייל ז"ל, ששאל לאביו בעל הקרבן נתנאל בשנת קי"ד, שנשרפה רחוב היהודים בק"ק פראג, ונשרף גם ביתו, וזכה לבנותו כמקדם, אם מחויב לברך שהחיינו? והורה, שצריך לברך. והביא ראיה, מהא דתנן במסכת סוטה מ"ג: ר"י אומר: בונה בית על מכונו, לא היה חוזר, והר"מ בפי' המשנה שם פסק כת"ק, דחוזר. ושהחיינו תלויה בזה, מי שחוזר מעורכי המלחמה. עיין רשב"א בחידושיו עכ"ל. וא"כ, רבינו פה דנקט, לאו דוקא, דגם זה מקרי חדש".

ובמשנה ברורה (או"ח סי' רכג סקי"ב): "בית חדש — ה"ה אם נשרף וחזר ובנאו".

ח. בית שסתרו וחזר ובנאו אינו מברך שהחיינו או הטוב והמטיב בגלל שיש מחלוקת בדבר וספיקו להקל.

בנין הבית

ולכן, לאחר העצבות שממלאה את ליבו של האדם בשריפת הבית או בנפילתו, שמחה רבה ממלאה את ליבו בהקימו את ביתו בחזרה, ולכן צריך אז לברך שהחיינו בבנינו.

ח. בהלכות קטנות (ח"ב סי' קעט): "ואם נסתר וחזרו ובנאוהו, נראה דפנים חדשות באו לכאן (ועי' סוכה כ"ז ע"ב). מהו דתימא, האי אחריתי הוא וכו' קמ"ל. הר"ן בנדרים דמ"ז כתב, דאם אמר בית זה ונפל, אע"פ שחזר ובנאו – מותר, דכיון דנפל אזדה ליה. אולם הרשב"א והריטב"א בחידושי גיטין דף כ"א ע"ב פליגי על הר"ן עי"ש. ועי' מל"מ פ"ח דגרושין הי"א, שכתב בשם מהר"ם קנגי, שהביא ראיה ממד"ר קהלת, דאם נפל וחזר ובנאו, אמרינן – פנים חדשות באו לכאן. ובפר"ד דרוש ח', שכתב שהריטב"א דחה דברי הרשב"א, והביא ראיה ממה דאמרינן במד"ר קהלת: אם יבואון אל מנוחתי, למנוחה זו – אינם באים, אבל באים הם – למנוחה אחרת. אר"י אריב"ל: משל למלך שכעס על בנו ודחפו והוציאו מן הפלטין שלו, ונשבע שלא יכנס בנו לפלטין. מה עשה? היתה בנויה, וסתרה, וחזר ובנאה, והכניסו. נמצא מכניס בנו ומקיים שבועתו, ע"כ. ובחידושי הרשב"א על סוכה כ"ד דעתיה כר"ן עיי"ש. וביו"ד סי' רטז ס"ה פסק, דבנפל ובנאו – מותר, משום דהכי משמע בירושלמי ע"ש בש"ך סקי"ד. ומיושב לפי"ז קושית המל"מ פ"ז דמלכים ה"ח, שהקשה על פהמ"ש להרמב"ם סוטה פ"ח, דמנ"ל דאין הלכה כר"י, דס"ל דהבונה בית על מכונו אינו חוזר מעורכי המלחמה? ע"כ. ולפמש"כ ניחא, מאחר דהוכיחו הפוסקים מן הירושלמי ומן המדרש, דבנפל וחזר ובנאו, אפילו במקומו וכמידתו הראשונה – מותר, א"כ פשיטא, דחוזר מעורכי המלחמה, דפנים חדשות באו לכאן. וכן לענין ברכה – מברך, כמ"ש הרהמ"ח ז"ל, ולא דמי או"ח סרכג ס"ג ובאה"ט סק"ט למכר וחזר וקנה, ע' שו"ת זית רענן ח"ב או"ח סי' ג' ושד"ח א"ד בהכ"נ סי' יב".

לפי הלק"ט אלה, נראה שהוא פוסק, שאף סותר בית ובנאו, חוזר מעורכי המלחמה, פנים חדשות באו לכאן, ולכן יש לברך שהחיינו בבית זה.

אולם, בשו"ת שמלת בנימין (דף נא): "היוצא מדברינו, דהאמת כדברי המשל"מ, דהרמב"ם פסק כרבנן דר"י וחוזר, דלא כדעת רום מעלתו נר"ו דמספק, וה"נ יש לברך שהחיינו. אלא דמ"מ דעת מסכמת לדינא של דברי מעלתו נר"ו, ושלא לברך כלל. חדא, דבכל ברכה זו – ברכת רשות היא, דכיון דא"ב מזמן לזמן, כמ"ש הפוסקים וכמ"ש המג"א בסק"ה בשם התוס' ורב ש"ג, וגם לצרף, די"ל כשיטת המשל"מ דאין כאן מחלוקת כלל וכמש"ל. ועוד אפשר לומר, דלא הביא הרמב"ם לישנא דבנה בית חדש, יש לומר כמש"ל, דדרך הקרא כך למנקט גבי בית כמו במעקה וכמש"ל. ממילא, דגבי כלים חדשים ובית נקט חדשים, דכתבו הפוסקים בשם ירושלמי דלהכי נקיט הכי, להורות דדוקא חדשים בעי'. אבל, מכר וחזר וקנה – אינו מברך, ולא תקינו רבנן בהכי כלל. ממילא, ה"נ אפשר אתו למעט נמי בבנה בית על מכונו וניהו דחוזר, אלא בברכת שהחיינו דנקטי הפוסקים ודייקו בלשון המשנה דדוקא חדש למעט, ממעט נמי הא. ועוד

ט. בית שסתרו ובנאו גדול יותר מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

י. המוסיף חדרים לביתו, בין ע"י בניה או ע"י פתיחת פתח לדירה סמוכה שנקנתה מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

יא. הקונה בית על מנת למוכרו לא יברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

יב. המוכר את דירתו אע"פ שהרויח רווח נאה לא יברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

בנין הבית

דל"ה ברכה של חובה כדאי' בעירובין דף מ', וספק ברכות להקל, ואם רוצה להחמיר לעשותו כמו שופר בבגד חדש – תע"ב".

ובמור וקציעה (סי' רכג): "...ובחדש קמ"ל דוקא, אבל הבונה בית על מכונו – אינו מברך, כמ"ש שם".

לפי שמלת בנימין ומור וקציעה – אין לברך, בבונה בית וסתרו.

ובמשנה ברורה (או"ח סי' רכג סקי"ב): "אבל אם סתרו וחזר ובנאו, יש דעות באחרונים בזה, וספיקו להקל".

ובשער הציון (או"ח סי' רכג סקי"ג): "ואפשר דהטעם משום דאין הלב שמח, ואפילו ת"ק דר' יהודה (סוטה מג) מודה בזה".

לכן נראה שבסתר את ביתו וחזר ובנאו על מכונו – אין לברך ברכת שהחיינו.

ט. במשנה ברורה (או"ח סי' רכג סקי"ב): "אם סתרו... ואם הוסיף בו איזה שורה בגובה, לכו"ע – יש לברך".

ובבאור הלכה (או"ח סי' רכג סקי"ד): "דאפילו לדעת ר' יהודה (בסוטה דף מג), הוא דוקא בבונה בית על מכונו שמקודם, הא אם הוסיף בו, לכו"ע – בכלל בית חדש הוא. ע"ש בדף מ"ד, אם הוסיף דימוס אחד, ופרש"י שם".

י. בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ראה סע' ז'): "לאו דוקא בנה בית שלם, דהיינו – החצר, וכל חדריו ועליותיו, אלא אפילו בנה בחצר, שהיה לו מכבר חדרים ועליות מחודשים שהוא שמח בהם, יעשה כן, לקנות בגד חדש לברך שהחיינו, ויכוין על בנין החדש, אך אין צריך לעשות חנוך בסעודה".

לכן, המוסיף חדרים לביתו, בין ע"י בניה או ע"י פתיחת פתח לדירה סמוכה שנקנתה – מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

יא. בויאמר ליצחק (ח"א סי' מג): "...לפי"ז, דדוקא בבית שהוא לדירתו – הוא שמברך. משא"כ בשקנה להרויח, דהוה ליה כקונה לסחורה וכיוצא".

ובמור וקציעה (סי' רכג): "עוד נ"ל, בבנה וקנה סתמא, כפרושו, שבונה או קונה בית לדירתו (ואפילו כבר יש לו ואינו מספיק, כי צריך לכמה בתים או בחר לשבת בדירה נאה הימנה...), משא"כ בבונה וקונה על מנת למכור ולהשכיר ולהרויח ממון ע"י כך".

לכן נראה שהקונה דירה ע"מ למוכרה – לא יברך ברכת שהחיינו.

יב. במור וקציעה (או"ח סי' רכג): "ברם, מי שמוכר בית דירתו ואחוזת נחלתו, נ"ל – שלא יברך עליו אע"פ שמשתכר בו הרבה, כי מוכר כזה לעולם עצב, כמאמר רז"ל: ואמרי אינשי זבן אובד".

יג. מי שאין לו קרקע בארץ ישראל וקונה קרקע מברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

יד. לפי האשכנזים: הקונה בית גמור אשר אפשר להכנס בו מיד יברך ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב בשעת הקניה, והקונה בית שלא נגמרה בניתו לא יברך בשעת הקניה אלא לאחר שיגמר הבנין והוא יוכל להכנס לגור בו.
ולפי הספרדים: בעל הבית מברך שהחיינו על בגד או פרי חדש, בתוך סעודת חנוכת הבית, ומכוון גם על הבית.

בנין הבית

יג. במור וקציעה (או"ח סי' רכג): "ומי שאין לו קרקע וכו', גם נ"ל, שהקונה שדה קטנה כשיעור הנז"ל (סרכ"א) — יש לו לברך (או הטוב והמטיב בשותפי הנאה), דארז"ל: כל מי שאין לו קרקע, אינו אדם (הבע"י סג"א). ואשכחן (הוריות ד"י ע"ב) דאמר רבא לר"פ ולר"ה ברי' אעתריתו? א"ל: אין, דזבנינן קטינא דארעא וכו', הרי שהוא עשירות, כ"ש הזוכה לכך בא"י".

יד. בראי"ש (מסכת ברכות פ"ט סי' טז): "וגם משמע בירושלמי, דבשעת קניה — יש לו לברך, אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקניתו. כדרך שמברכים על הגשמים בשעת ירידתן, אע"פ שאין הנאתן נכרת מיד".

ברשב"א (ברכות פרק תשיעי): "וברכה זו מברך אותה משעת קניה, אע"פ שעדיין לא נשתמש בהן, שאין הברכות אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקניתן או בבנינן, כדרך שהוא מברך על הגשמים משעת ירידתן, אע"פ שאין הנאתן נכרת מיד. וכן נראה מן הירושלמי, דגרסינן התם: קנה — אומר שדחיינו, ניתן לו במתנה — אומר ברוך הטוב והמטיב".

בטור (או"ח סי' רכג): "כתב א"א הרא"ש ז"ל, שבשעת קנין — יש לו לברך, אע"פ שעדיין לא נשתמש בהן, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בשעת קניתן".

בחיי אדם (כלל סב סע' ב'): "ומברך בשעת הקנין, אע"פ שעדיין לא נשתמש בו, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקניתן".

לפ"ז, יש לברך בשעת קנית הבית.

בערוך השולחן (או"ח סי' רכג סע' י'): "יש לברך בשעת הקנין, אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקניתן. ודוקא שהדבר נגמר כתיקונו, אבל אם הבית לא נגמרה לגמרי... — לא יברך עד שיגמור".

לפ"ז, אם הבית גמור — יברך בשעת הקניה. אולם, אם הבית לא גמור — לא יברך, עד שיגמור לבנות את הבית.

ובהגהות רבי עקיבא איגר (או"ח סי' רכג סע' ג'): "...בכלים שצריכים טבילה, יש לדון — דאינו מברך בשעת הקנין, כיון דעדיין אינו יכול להשתמש בהם קודם טבילה. גם בבנה בית חדש — הא אינו יכול לדור בו קודם שיקבע מזוזה. עי' מג"א סי' כ"ב וצ"ע לדינא".

טו. אבל הקונה בית מברך ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב.

טז. יחיד החייב להכנס לדירה חדשה בתשעת הימים לא יברך אז ברכת

בנין הבית

לדעת רע"א, היה צריך לברך שהחיינו בשעת הקנין. אולם, מאחר וא"א להשתמש בבית לפני קביעת המזוזה, לכן — יש לברך שהחיינו בשעה שקובע את המזוזה.

לכן נראה, שהקונה בית גמור, שהוא יכול להכנס בו מיד — יברך ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב בשעת קניה. והקונה בית שעדיין לא גמור — לא יברך בשעת הקניה, אלא לאחר שיגמר הבנין והוא יכול להכנס לגור בו. וכך נוהגים האשכנזים.

בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ראה סע' ו'): "...ועתה נהגו שאין מברכים שהחיינו על הבית, אלא עושים לו חינוך בסעודה... ונהגו שילבוש בעה"ב בגד חדש בתוך אותה סעודה — ויברך עליו שהחיינו, ויכוין על הבית".

לכן נראה, שבעה"ב מברך שהחיינו על בגד או פרי חדש בתוך סעודת חנוכת הבית, ומכוון לפטור גם את הבית וכך נוהגים הספרדים.

טו. בבית יוסף (יו"ד סי' שפט): "כתב הכלבו, בשם הר"מ: אדם שאבל על אביו ועל אמו, אם יש לו בגד שבת — מותר ללובשם אחר ד' שבועות. אבל אין לו לעשות בגדים חדשים תוך שנתו, אא"כ שמניח לאחר ללובשו ב' או ג' ימים. והכל מותר לאחר ד' שבועות, הן ללבוש, הן לעשות חדשים, אלא שאין מנהג".

ובדרכי משה (יו"ד סי' שפט סק"ו): "...אלא ודאי חדשים שאינן מגוהצים מותרים מדינא, והא דנקט מוהר"ם לאחר ד' שבועות, לאשמועינן דאפילו לאחר ד' שבועות — המנהג לאסור. וכ"ש תוך ד' שבועות, שאסור, משום המנהג כנ"ל..."

ובגשר החיים (פרק כב סע' ב' סק"ג): "בגהוץ שלנו מקילין אחר ל', אבל בגדים חדשים וצבועים מחדש מחמירים בי"ב חודש, ומקילין אחר ל' כשלבשן אחר".

לפ"ז, נהגו להחמיר שלא ללבוש בגד חדש כל י"ב חודש, ובשעת הצורך מקילין כשלבשן אחר קודם.

במגן אברהם (או"ח סי' תקנא סקמ"ב): "...אבל אין הטעם משום אבילות, דהא לא מצינו שאבל אסור לברך".

ובמשנה ברורה (או"ח סי' תקנא סקצ"ח): "אע"ג דאפילו אבל מברך שהחיינו, מ"מ ימים אלו כיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות, אין כדאי לומר שהחיינו לזה"ז".

בכל בו, על אבילות (עמ' 281): "...ברכת הטוב והמטיב — מותר לברך בבית האבל, הגם שבבין המצרים אין מברכין (הלק"ט ח"ב קע"ה)".

עוד בכל בו, על אבילות (עמ' 362): "נזהרנו מרבותינו, שאבל לא ילבש בגד חדש כל י"ב חודש (ב"י ורמ"א סי' שפט), ויתן לאדם אחר ללובשם זמן קט, שעל פי הדין מותר בחדשים, אחר ד' שבועות "אלא שאין מנהג" (לשון הב"י שם). ולצורך גדול מאד, אפילו בתוך שבעה, אם אדם אחר לובשו תחילה, ויברך שהחיינו בשעה שקנה הבגד".

טז. בשולחן ערוך (או"ח סי' תקנא סע' יז): "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים או על פרי חדש או על מלבוש".

בערוך השולחן (או"ח סי' תקנא סע' לח): "...ומנהגינו לבלי לברך שהחיינו מר"ח

שהחיינו, ומשפחה או שותפים החייבים להכנס לדירה חדשה בתשעת הימים, יכולים לברך גם אז ברכת הטוב והמטיב.

יז. גם המקבל משכנתא יברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

בנין הבית

אב ואילך, ואפילו בשבת, אבל מקודם מברכין".

במשנה ברורה (או"ח סי' תקנא סקצ"ו): "טוב ליזהר מלומר שהחיינו – אע"ג דאפילו אבל מברך שהחיינו, מ"מ ימים אלו – כיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות, אין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה...".

בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א חאו"ח סי' קא): "...דלא ארע היאך יתחיל דירתו בבית חדש בימים אלו, אפילו מי"ז בתמוז ואילך עד ת"ב, דהא קיי"ל באו"ח סי' רכ"ג – בנה בית חדש – צריך לברך ברכת שהחיינו. ואיתא בספר ברכת הבית, דיברך כשנכנס לדירה החדשה. וטוב לברך בשעת קביעות המזוזה. והא אין מברכים שהחיינו בימים אלו? ולמתירים בש"ק, דלא ליתי לידי איזה איסור שבת, כרגיל בהתחלה להביא דברים וחפצים כידוע. ע"כ, אין אתי עצה בענינו של דבר זה".

ואמר לי הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א, שמי שמוכרח להכנס בתשעת הימים לדירה חדשה – אין לו לברך אז ברכת שהחיינו. אולם, מי שחייב לברך ברכת הטוהמ"ט – יברך גם אז.

יז. בשו"ת לב־חיים (ח"ג סי' נב): "שאלה מי שקנה בית וכלי בית או בגדים ותכשיטין, והכל בהקפה. נסתפקתי אם יברך שהחיינו או"ל, כיון שהכל היה בהקפה, שלא היה יכולת בידו לפרוע הממון לבעליו? תשובה: הסברא מחייבת שלא יברך, וטעמו הוי – כיון דברכה זו לא נתקנה כי אם על שמחת הלב, דכיון שליבו שמח על הבית שקנה או על החפץ יקר, וכיוצא לרוב שמחתו, חייבוהו חכמים לברך שהחיינו, א"כ, זה האיש דנד"ד דקנה הכל בהקפה, מה שמחה נכנס בלבו, כיון שלעתות כאלו הכניס עצמו בעובי הקורה, ולא ישקוט ולא ינוח עד שיפרע חובותיו. ואם קבע זמן והגיע הזמן ולא יכול לפרוע, הוא נחבא אל הכלים שלא ימצאוהו הבעלי חובות שלו. ואדרבה, הוא מצטער, שמא לא יוכל לפרוע לבעלי חובות שלו, והוא נכנס במאסר או יהא מוכרח למשכנה או למוכרה ח"ו, ובכגון זו – פשיטא דלא יברך זמן ולא הטו"ה, ואפילו אם בקרב הימים הרחיב ה' את גבולו, ופרע כל חובותיו, וסילק כל דאגותיו מליבו, מ"מ כיון דבאותה שעה לא קנאם – פטור מלברך. דחכמים דייקו בלשונם, קנה בית חדש או כלים חדשים – מברך, תלוי הברכה בשעת קניה, ולא אחר מתן דמים".

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' יט): "אבל האמת ניתנה להאמר, דלפענ"ד, דברי הלב־חיים בזה מרפסין איגרא, ואחר גמר דבריו אתפס, והוא, דחכמינו ז"ל תלו את הברכה על שעת קניה, ולא אחר מתן דמים. ובהיות כן, מכיון דבשעת קניה קנו אותם בקנין הראוי, ומקבלים אותם מיד לשימושם הקניני, ובודאי נהנים אז מקבלתם. אם כן, מה לנו שמהול בקרבם גם דאגה עבור תשלומי הדמים בזמניהם, בכעת הא הוא שעת חדותא, ועל החדותא העכשוית הוא שצריך לברך, והא בודאי לא גרע זה מהנפסק בשו"ע שם בסע' קודם, במת אביו – דמברך דיין האמת. ואם הורישו ממון – צריך לברך עם זה גם שהחיינו. וכן, אם

בנין הבית

יש גם אחים — צריך לברך הטוב והמטיב. והמ"ב בסק"ט מביא להסביר זאת בשם תשובת הרשב"א, דאע"ג דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מ"מ יכול לברך שהחיינו, דאין ברכה זו תלויה בשמחה, אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה ע"ש. ורואים מזה בתרתי דלא כהלב־חיים. ראשית, דלא כדבריו וכהנחתו, שכותב: "שברכה זו לא נתקנה כי אם על שמחת הלב", אלא דאדרבא, שברכה זו איננה תלויה בשמחה, כי אם בדבר שמגיע לו תועלת. ושנית, דלא איכפת מה שמתערב עמה צער ואנחה, וא"כ, מינה במכ"ש בכגון נידוננו שודאי צריך לברך, דהא הוא הביא עליו את הצער המעורב ואדעתא דהכא נחית לזה. וגם הצער והדאגה אין לה כל דמיון להצער שבשם, וע"פ רוב, בודאי ישיב לשלם סוף סוף החובות שקיבל על עצמו כתוצאה מהקניה. ואם ירצה המתעקש להאחז בחילוק קל, דבשם — במת אביו, הגיע לו מיהת בהחלטיות התועלת שבאה לו, אבל בכאן, התועלת בעצמה עדנה מוטלת בספק, דאולי יצטרך עוד למשכנם או למכרם, במקרה שלא יוכל לעמוד בתשלומיהם. אוסיף עוד הגמרא מפורשת והלכה פסוקה נגד סברת הלב־חיים. דהכי איתא במשנה דרפ"ט דברכות דף נ"ט ע"א: מברך על הרעה מעין על הטובה, ועל הטובה מעין על הרעה. ובגמ' בדף ס' ע"א: ועל הטובה מעין על הרעה היכי דמי? כגון, דאשכח מציאה, אע"ג דרעה היא לדידיה — דאי שמע מלכא שקיל לה מיניה, השתא — מיהא טובה היא. וכן נפסק בפשטות להלכה ברמב"ם בפ"י מברכות ה"ד. ובטור ושו"ע או"ח סי' רכ"ב סע' ד'. הרי לנו בהדיא, דאע"ג שהתועלת שהגיע לו עדנה מפוקפקת אם תשאר בידו דאי שמע מלכא וכו'. בכל זאת, מביטים רק על ה"באשר הוא שם"... על כן נראה לפענ"ד, ברור להלכה, דגם הקונים בהקפה — יש להם לברך עם קנייתם ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב, איש איש כפי ברכתו הכתובה עליו בזה בשו"ע בסי' רכג שם."

לכן נראה שגם המקבל משכנתא — יברך שהחיינו או הטוב והמטיב, אע"פ שיש לו מעתה דאגות כיצד להחזיר את המשכנתא.

לע"נ הרב אהרן בן הרב עובדיה ברוכי זצ"ל נלב"ע י"ד בתשרי ה'תשמ"ז. לע"נ ניסן בן חיים דניאלי ז"ל נלב"ע ו' באדר ה'תש"ן.

★

הרב יהודה גליק

קביעת אבהות באמצעות בדיקת רקמות

תיאור המקרה: אשה ילדה כשמונה חדשים אחר נישואיה, הבעל הודה שכבר שבועיים לפני הנישואין חיו יחד כדרך איש ואשה. אבל מכיון שלדברי האשה ההריון החל חודש לפני הנשואין, הוא חושש שמא הילד לא ממנו, במיוחד לאור העובדה שלדבריו שמע שלאשה היו קשרים עם גברים רבים בעבר, לאור זאת הוא דורש ביצוע בדיקת רקמות כדי לודא שהוא אביו של הילד. במקום אחרי ביררנו שבמקרה כזה מצד ההלכה, הבעל נחשב אביו של הילד. והשאלה האם להעתר לבקשתו שבמקרה זה גם האשה מסכימה לה ולבצע את הבדיקה.

א. מהי בדיקת תאום רקמות

לצורך הברור יש לציין שלפני שנעשתה בדיקה זו היתה בדיקה מסוג אחר המבוססת על סוגי הדם של האב, האם והבן. ועפ"י חוקי התורשה היתה נעשית קביעה, אם אפשרות כאן אבהות או לא. בדיקה זו יכלה לקבוע רק שלילת אבהות בדרגה גבוהה מאד של סבירות לפי דעת אנשי המדע. בדיקת תאום רקמות מאפשרת שלילת אבהות בדרגה של 99.6%. הסתברות וקביעה חיובית של אבהות בדרגה שבין 90%-99%.[2] היום מקובל לבצע רק את הבדיקה השניה כיון שהיא יותר אמינה. אבל כיון שחלק מהדיון ההלכתי נערך בקשר לבדיקה הראשונה חשוב להזכירה. מאידך חלק מהפקפוקים ההלכתיים לגבי תוקף בדיקת הדם לא קיימים לגבי בדיקת תאום הרקמות. הבדיקה מבוססת על לקיחת דם מבני הזוג והילד או הילדים שבספק. מפרידים את כדוריות הדם הלבנות, ומביאים אותם במגע עם נוגדנים ספציפיים השייכים למערכת תיאום הרקמות.[3] בצורה כזו ניתן לקבוע מהם האנטיגנים הקיימים במערכת תיאום הרקמות של כל אחד מהנבדקים. על יסוד חוקי התורשה המקובלים מניחים שהבן מקבל חצי מהאנטיגנים מן האב, וחצים מן האם ועל יסוד ביצוע עשרות אלפי בדיקות בהורים ובילדים שהיו מוחזקים לכאלה קבעו המומחים העוסקים בתחום זה את המסקנות שהובאו לעיל.[4]

1. מובא בספר "זכרון בספר" שיצא בידי ישיבת כרם ביבנה אדר תש"ן.
2. מאמרו של הגר"ש דייכובסקי באסיא א' עמ' 163.
3. זו המערכת האחראית לדחייתו של אבר מושתל מבעל חיים אחד לבעל חיים אחר מאותו מין כשאין התאמה בין הרקמות שלהם.
4. וראה באסיא שם עמ' 126 מאמר מקיף על הצד המדעי. במאמר ב"עיוני משפט" כרך ז' חוברת ו' אלול תשל"ט כותבים שבדיקה זו מקובלת להוכחה חיובית ושלילית של אבהות בהרבה מדינות.

ב. משקל של הבדיקה בראיה הלכתית.

השאלה העומדת בפנינו היא מהו משקלה של הבדיקה מבחינת ההלכה ולפי זה נקבע אם לבצע הבדיקה האמורה כיון שאם אין להתחשב בתוצאות הבדיקה אין טעם לבצע אותם לכתחילה. כדי לענות על שאלה זו יש להתיחס למספר שאלות שהועלו[5].

1. האם יש יסוד במקורות הקדומים אשר מהם אפשר להסיק התיחסות חיובית או שלילית לבדיקה מעין זו בראיה הלכתית.
2. אם לפי המקורות שלנו אין להביא הוכחה בבדיקה כזו, אבל לפי המדע בימינו ניתן להביא הוכחה, איך עלינו לנהוג?
3. אם למעשה בדיקה כזו מהוה הוכחה מהי המסקנה ההלכתית שניתן להסיקה בבדיקה כזו.

ג. האם על יסוד המקורות יש לחייב או לשלול תוצאות בדיקת תאום רקמות.

בספר "שערי עוזיאל"[6] נכתב "וכל מקום שאין שורת הדין מחייבת האב למזונות ילד זנונים, אין סומכים על בדיקה מדעית של דם הילד בדמיונו לזה של האב, שכן קבלה מרז"ל: שלשה שותפים באדם הקב"ה ואביו ואמו... אמו מזרעת האודם וכו', הקב"ה נותן בו רוח ונשמה" (נדה לא.) וכל בדיקה מדעית מתבטלת נגד קבלתם הנאמנה של רז"ל שדבריהם נאמרו ברוה"ק". הרבה פוסקים הלכו בעקבותיו[7] ופסקו כיון שמהגמ' יוצא שהדם בא מהאם ולא מהאב אם כך אי־אפשר להוכיח אבהות לחיוב או לשלילה. אבל הרש"ז אוירבך שליט"א כתב שאפשר לומר שדברי הגמ' לא נאמרו כלל כקביעה מעשית כפשוטם אלא מתיתסים לדברים רוחניים[8] אבל למעשה מסיק שאין להסתמך על בדיקה זו.

הר"ש דיכובסקי[2] מאריך ומראה שגם הנחה זו שהדם בא מהאם אינה ברורה, ותלויה בגירסאות הגמ' ומסיים שם שבכל אופן לגבי בדיקת תאום רקמות, אינה נעשית באותו עקרון כמו בדיקת סוגי הדם, שם צריך להבדק דוקא הדם וכאן רק "במקרה" בודקים בדם שהרי לוקחים את הכדוריות הלבנות ובודקים בהם את האנטיגנים HLA והם נמצאים בכל רקמות הגוף. כך שלמעשה יש לומר שבענין בדיקת תיאום רקמות אין לנו מקור שלדעת חז"ל אי־אפשר לסמוך על בדיקה זו.

5. במאמרו של הר"ש דייכובסקי ובפסד"ר שונים וכן בנשמת אברהם אבן העזר סימן ד' מתיחס למחברים שעסקו בשאלה זו.
6. לרב עוזיאל זצ"ל מובא בפד"ר ח"ב עמ' 123.
7. הובאו דבריהם באסיא הנ"ל עמ' 167.
8. ובלשונו שם, היתכן שדברי חז"ל אינם כל כך כפשוטם, ולא נוגע כלל לסוגי הדם, אך גם בלאו האי טעמא אין להסתמך על זה.

ד. האם יש לנו מקור להסתמכות על בדיקת רקמות.

המקור הראשון[9] לבדיקת דם כהוכחה לאבהות, הוא ב"ספר חסידים" (סימן רלב, ה') בשם רב סעדיה גאון, וכך מובא שם:

"מעשה ברב סעדיה בן יוסף החכם, באחד שהלך למדינת הים עם עבדו, והוליך עמו ממון גדול, ואשתו היתה מעוברת, לימים מת האדון והניח כל הממון, והלך העבד והחזיק בנכסיו ואמר העבד אני בנו.
כשגדל הילד שהולידה, שמע שמת אביו, הלך לתבוע נכסיו שהחזיק בהם העבד ונתחתן בגדולי הדור, והיה ירא הבן לפתוח פיו פן יהרגוהו, ונתאכסן בבית רב סעדיה והניח לפניו לאכול ולא אכל, עד ששם לפניו אלו הדברים. נתן לו עצה לדבר אל המלך, וכן עשה, שלח המלך אחר רב סעדיה לדון דין זה, וצוה רב סעדיה להקיז דם זה בספל אחד ודם זה בספל אחר, ולקח עצם של אבי הבן והניח בספל העבד ולא נבלע הדם, ולקח העצם ושם אותו בספל הבן ונבלע הדם בעצם, כי הוא גוף אחד. ולקח רב סעדיה הממון ונתנו לבנו שבא".

מעשה זה של רב סעדיה גאון, הובא ב"אליהו רבה" (או"ח סימן תקסח). והקשה הא"ר: צ"ע בב"ב דף נח דאמרי חבטו קבר דאבוכון, ואינו אלא שודא דדייני כמש"כ רשב"י, ולא עביד הך דרב סעדיה?"

כוונתו להקשות מן המסופר בב"ב שם על אותו אדם שצוה את רכושו לבנו האמיתי מתוך עשרה בנים שילדה אשתו, ושלדבריה רק אחד מהם הוא שלו. וצוה ר' בנאה שילכו ויחבטו קבר אביהם, והבן האמיתי לא הלך, ונתן לו ר' בנאה את כל הירושה. ועיין בחידושי הרש"ש שם שהביא דברי ה'אליהו־רבה". וכתב ליישב: "דעל ידי נסיון דספר חסידים יתגלה שהן ממזרים, ור' בנאה לא רצה שיוודע פסולם על ידו, אבל נסיון שלו אינו רק הודעת צניעותו יותר משאר אחיו".

עלינו לדון במשמעות ההלכתית האם ניתן לבסס על יסוד מעשה זה "לחייב במזונות ילד זנונים" – או "על ידי נסיון דספר חסידים יתגלה שהן ממזרים". לכאורה מדברי הרש"ש משמע שכן, אבל מנין שאמר דבריו הלכה למעשה. ובעצם הדבר היה קשה גם בגמ' שהובאה קודם לשלול את בדיקת הדם כהוכחה לאבהות. אלא ששם הוכיחו מתוך השו"ע שפסק כך לענין ספק סכנה במילה. אבל מבחינת הגמרא עצמה, אין הוכחה. אלא שכמה מחברים פסקו לסמוך בודאות על בדיקת הדם. וכך כותב בספר "משנת אברהם"[10] אחרי שמקשה על דברי רס"ג איך סמך על הבדיקה הרי ע"פ שניים עדים יקום דבר. וכותב:

"לאחר העיון נראה שזה שהצריכה תורה שני עדים לעניני ממון, הוא מטעם בירור ...אבל במקום שיש בירור גמור אז אין צריך לעדים. לכן אם מתברר בבירור גמור שלא ע"י עדים, ג"כ אנו יכולים לחייב ממון

9. העתק מאסיא הנ"ל עמ' 166.
10. על ספר חסידים סימן רצא.

והבחינה הזו של רבינו סעדיה היא בירור גמור, כי מה שמתברר ע"י חכמת הטבע – אמת היא".

וכן בספר "משמרת החיים"[11] כתב:

"בדיקות הדם יוצאים מגדר אומדנא או השערה. ההנחה המדעית שהדם הנוזל בעורק הולד הוא מאותו סוג של מולידיו, הוא חוק טבעי שאין בו יוצא מן הכלל ולפיכך הוכחות כאלו הן ודאות מוחלטת, שאפילו אם יהיו עדויות נגדו יכריע את הכל כנגדן והעדים יהיו בעינינו כשקרנים... כדאיתא כתובות טז. סהדי שקרי נינהו, וכן איתא בבכורות כה: ביחס למומין שכולם משתנים לאחר שחיטה ועדים העידו שלא נשתנו, שקרנים המה בעינינו".

דברי הרב רגנשברג עומדים בסתירה לדברי ביה"ד חיפה:

"אולם דעתנו שמטעם אחר אין לסמוך על בדיקות מדעיות של הדם בנוגע לקביעת אבהותו של הילד. המדע הולך ומתפתח מיום ליום. יתכן שמה שקובע המדע כעת אינה קביעה סופית והחלטית. ואולי בהתפתחות המדע ימצאו דברים משותפים בין שני סוגי הדם. ואין לקבוע באופן משפטי אבהותו של ילד על יסודות דרכי המדע המשתנה מתקופה לתקופה".[12]

ולכן בטלו שם את כל התוקף של בדיקת הדם לשלילת אבהות. כלומר, יוצאת לנו כאן מחלוקת קוטבית האם יש לראות את חוקי התורשה כודאות מוחלטת. כדבר שאנו יודעים אותו מתוך נסיון או שיש כאן בעצם רק אומדנא של חכמי המדע, ואין לסמוך עליה. ועל ההוכחה מספר חסידים אפשר לומר ששם היתה לרס"ג ידיעה מוחלטת שבדיקה כזו מועילה מ"סוד ה' ליראיו". יש להעיר שגם שני המחברים המסתמכים על הבדיקה מתוך הנחה שהיא בדיקה מוחלטת וכמו ב"ספר חסידים". אבל אנו יודעים שמבחינה מדעית אין ודאות מוחלטת אפילו בבדיקת תיאום רקמות וק"ו בבדיקת דם. ואם כך לא ניתן להביא ראיה מ"ספר חסידים". אמנם אם נסבור להיפך, שבמקרה של "ספר חסידים" לא היה זה בגדר הוכחה מוחלטת אלא אומדנא, אולי יהיה ניתן להביא הוכחה משם.[13] אבל כפי שאמרנו לעיל הרי במקרה של "ספר חסידים" אין אנו יודעים מהי מהות הבדיקה שנעשתה[14] "ואין אנו בקיאים".[15]

11. הרב חיים דוד רגנשברג סימן לז.
12. סדר ב' עמ' 129.
13. לא ראיתי את דברי הנשמת אברהם ו"משמרת החיים" במקורם, ולכן איני בטוח אם באמת התכונו לראות את בדיקת הדם שהיא קובעת ב־100% וכפי שהבין הפרופ' פרימר במאמרו באסיא. מסתבר יותר שהבינו שיש כאן אחוז גבוה מאד של סבירות, וכמעט ודאות ומצד אומדנא אפשר לסמוך על כך. ועיין רמב"ם סוף הלכות גירושין, והלכות סנהדרין פרק כד הלכה א. אבל הרב רגנשברג כתב שאפילו היו עדים כנגדו "סהדי שקרי נינהו" וכנראה יש מחלוקת ביניהם.
14. וכן כתב הגרא"י ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק ג' סי' קד.
15. ביטוי המופיע פעמים רבות בפוסקים על בדיקות שונות שעל פיהן אפשר לברר דברים שונים בהלכה ואין לנו מסורת שעל פיה אנו יכולים לבדוק כיום.

כדי להבהיר את הדברים, ראוי להביא דברי "ספר חסידים" במקור[16] "מה שמתענין ביום שמת אביהן... דבר אחר, דין הוא לפי שהאב והבן גוף אחד, ודין הוא שיצטערו הבנים". ואז מובא הספור ברב סעדיה שהובא לעיל. כלומר, שהספור מובא כאסמכתא מדוע על הבנים להתענות ביום ה"יארצייט" של אביהם.

על עצם הספור אפשר לומר שאין להתבסס עליו להלכה כיון שלא מובא בש"ס ופוסקים אלא יש אולי להתבסס עליו כיון שהביאו ב"ספר חסידים". אבל זה לא מובא כטעם יחיד, אלא בצירוף לעוד טעם, ומי אומר שהוא טעם עקרי. וגם לטעם זה מי שקטעו לו ח"ו אבר יצטרך לצום באותו יום כל שנה. גם אם היה מובא לטעם יחיד, כלומר – שיש כאן תפיסה שהאב והבן הם קשורים גם מבחינה גופנית, עדין לא ברורה ההשלכה לגבי דיני יוחסין וממונות, כיון שלא ברור מה בדיוק היה הביסוס של דינו של רב סעדיה, והאם דן לפי דין תורה או לפי דינא דמלכותא. או שאולי אחרי הנסיון שמצד עצמו אין די לחרוץ משפט, הודה העבד מעצמו שאין לו זכות בירושה.[17] ולכן נתן לו רס"ג את הממון.

לסכום – הראנו שמבחינת המקורות הקדומים, אי־אפשר להוכיח לכאן או לכאן בשאלה האם אפשר להסתמך על בדיקת רקמות. בדברי פוסקי דורנו אנו רואים מגוון גדול של התיחסויות. מצד אחד דברי הרב עוזיאל, שהובאו לעיל, ודברי הרב וולדנברג שליט"א "אבל נראה שאין לקבוע מזה הלכה, בהיות ולא מצאנו כן בספרי הלכה". וכן דברי בי"ד חיפה, שהם כדבריו מבחינת אי היכולת להסתמך על חכמי המדע שדבריהם ניתנים לשינוי ו"הרי דעת גדולי הפוסקים שאין להסתמך ולא לקבוע הלכה ע"פ אומדנות הרופאים". מצד שני, דברי הרב הרצוג "וחבל שבעוד המדע הולך וכובש עולמות ומגלה סודי סודות, אם כי הוא טועה לפרקים, אנו בקשר לעניני מדע הנוגעים לתורתנו הקדושה משקעים ראשינו בחול כהעוף הידוע ותו לא מידי". ולכן עלינו לברר יחס ההלכה לחדושי המדע, ומתוך כך נמצא את הדרך בשאלה זו.

ה. היחס שבין דעת חכמי התלמוד למדע

ברמב"ם במורה נבוכים (חלק ג, סוף פרק יד), אחרי שהרמב"ם דן במרחקים שבין הגלגלים[18] לפי הדעות המקובלות בזמנו, כותב:

> "ואל תבקשני לתאר כל מה שאמרו מעניני התכונה המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו זמן היו חסרים, ולא דברו בכך משום שהיה להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים. אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות, באותן המקצועות, או שמעום מידעני אותם הדורות...".

16. סימנים רלא רלב.
17. וצריך בירור רחב בדיני ירושה בענין זה ואכמ"ל.
18. הרמב"ם מבאר את הכוכבים הנמצאים בגלגלים המקיפים את כדור הארץ. כך היתה התפיסה המדעית בזמנו.

כלומר, שלדעתו לא היתה לחז"ל מסורת בעניני המדע שהיו בידיהם, אלא מכח סברתם, או שקיבלו דברים שהיו מקובלים בזמנם "בקהילה המדעית" כנכונים. ולפי תפיסה זו, אם היו מוכיחים להם שידיעתם אינה נכונה בעינינים אלו, או שיוכח אח"כ שהדבר לא נכון, עלינו לקבל מה שנראה אמיתי יותר.

וכך הרמב"ם כותב גם בהלכות קידוש החודש (פרק יז, הלכה כד):

> "וטעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפים ממין זה, ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר מאלו הדברים. והראיה על כל דבר ודבר היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחברו חכמי ישראל, שהיו בימי הנביאים מבני ישששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות בהירות שאין בהם דופי ואי־אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר, בין שחברו אותם נביאים, בין שחברו אותם האומות. שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתותו בראיות שאין בהם דופי, אנו סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע."

מאידך ידועה שיטת ה"כוזרי" שבכל דבר עדיפה דעת חז"ל על דעות חכמי היוונים, וכלשונו של התשב"ץ[19] "וכבר הפליג בעל ספר הכוזרי להראות ליאות שכל היונים מהשיג אשר השיגו חכמי ישראל בענין הטריפות ובנגעי אדם ובתים, ובענינים אחרים...". כלומר, שלדעתו עדיפה דעת חז"ל על הדעות האחרות.

אפשר לומר שנחלקו בפירוש של הגמ'רא במסכת פסחים (צד:), שם הגמ' מביאה ברייתא:

> "ת"ר... חכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע. א"ר נראין דבריהן מדברינו, שביום מעינות צוננין, בלילה רותחין".

ובפשט הדברים נראה שקיבלו דעת חכמי אומות העולם, שהנסיון הראה כדבריהם, וזה כרמב"ם. אבל הרע"א ב"גליון הש"ס" מביא מדברי ר"ת שהובאו בשטמ"ק במסכת כתובות דף יג מה שהגמ' אומרת שחכמי אומות העולם נצחו את חכמי ישראל הכונה בטענות אבל האמת היא כחכמי ישראל. כלומר למרות שההוכחה ההגיונית כחכמי אומות העולם אבל האמת עם חכמי ישראל וזה כדברי ה"כוזרי".

גם הריב"ש בתשובה תמז כותב שאין לסמוך על חכמי הטבע כנגד דעת חז"ל. שם הוא מתיחס לכמה נושאים:

19. ת"א תשובה קסה.

א. נושא התשובה ענין של קביעת "בן קימא" כדי לפטור אשת אביו מיבום וחליצה.

ב. בנושא טריפות והסיבה: "לא מפי הטבע והרפואה אנו חיים ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך אפילו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל שהם קיבלו האמת ופירושי המצוה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, לא נאמין אל חכמי היונים והישמעאלים שלא דברו רק מסברתם ועל פי איזה נסיון מבלי שישגיחו על כמה ספיקות יעלו בנסיון כמו שהיו עושים חכמינו כמוזכר בפרק המפלת (דף ל:) אני מביא ראיה מן התורה ואתם מביאים ראיה מן השוטים...".

יש כאן שתי סיבות האחת הקבלה האמיתית ופירושי המצווה של חז"ל, והדבר השני הנסיונות שיש בהם ספיקות שעושים חכמי היונים והישמעאלים. מתוך עיון בגמ' שהריב"ש מביא יוצא שהבעיה היא באמת בנסיון שלא מכסה את כל האפשרויות ולא מוכיח. אבל אם הנסיון היה מוחלט, תוצאותיו היו מתקבלות ולא היו אומרים שיש כאן בעיה של ראיה מן התורה כנגד ראיה מן השוטים...". אבל מאידך התנאים לנסיון כזה היוצאים מהגמ' הם חמורים כל־כך שספק אם היום כל ניסוי מדעי ואפילו מבוקר היה עומד בהם.

כדי להשלים את התמונה נביא את דברי הרמב"ם בנושא הטריפות. בהלכות מאכלות אסורות מגדיר הרמב"ם[20]:

> "האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף שנטרפו לוקה שנאמר ובשר בשדה טריפה לכלב תשליכון אותו. טריפה האמורה בתורה זו שטרפה אותה חית היער כגון ארי ונמר וכיוצא בהן... ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה אותה שאם מתה הרי היא נבילה... הא אינו מדבר אלא בשנטרפה ולא מתה... נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבילה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואע"פ שעדיין לא מתה והיא הטריפה וענין הכתוב שהנוטה למות מחמת מכותיה ואי אפשר לה לחיות מחמת מכה הרי זו אסורה. מכאן אמרו חכמים זה הכלל כל שאין כמוה חיה, טריפה. ובהלכות שחיטה יתבאר אי זה חולי עושה אותה טריפה. ואי זה חולי אין עושה אותה טריפה".

כלומר שהרמב"ם קובע שטריפה היא זו שאינה יכולה לחיות במצבה הנוכחי. ומאידך הרמב"ם קובע מתוך התיחסות לשאלה מה הדין אם לפי הידע הרפואי המעודכן בהמה זו המוגדרת טריפה לפי חז"ל דיכולה לחיות או זו שאינה טריפה לפי חז"ל אבל לפי דעת הרופאים אינה יכולה לחיות:

> "ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל מה שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי

20. פרק ד הלכות ו־ט.

> הרפואה שבינינו, שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך".[21]

כאן אנו רואים שהרמב"ם בניגוד לדבריו במורה נבוכים ובה' קידוש החודש פוסק שההלכה עדיפה על הרפואה כשיש סתירה במושגי הטריפות בין ההלכה והרפואה. וכדי שלא תהיה סתירה בדברי הרמב"ם אנו חייבים לחלק ולומר שיש הבדל בין האמת המדעית "שכל דבר שנגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהן דופי אנו סומכים..." וגם בעניני טריפות אפשר לראות שבהמה במצב כזה חיה יותר מי"ב חודש, לבין ההלכה שהיא לא משתנה בהשתנות המציאות. ולפי"ז לא קשה שאלת הריב"ש מטריפות.

בשאלה כיצד יתכן שהמציאות שהבהמה חיה ובכל זאת להלכה היא טריפה כשהגדרת הטריפה היא אי האפשרות לחיות, עוסק ה"חזון איש"[22] והוא כותב:

> "...באמת נראה דברא הקב"ה רפואות אף לטריפות וכדאמר בבא בתרא ע"ד: בסגולת אבנא טבא שמחיה אף המתים ושם בסגולת עשב סמתה ...ואמר בפסחים נ"ו. שחזקיה גנז ספר רפואות ופרש"י שהיו מתרפאין מיד. אלא שלא נתגלו בכל דור ודור ובכל מקום ומקום... ונמסר לחכמים לקבוע הטריפות ע"פ רוח קדשם שהופיע עליהם והנה היה צריך להקבע... דיני הטריפה לדורות... ואין לנו תורה חדשה אחריהן והיה קביעות השגחתו יתברך בזמן ההיא..."

כלומר שחכמים קיבלו את הכח ההלכתי לפסוק בזמנם לפי מה שהיה ידוע לפי חכמת הרפואה שבימיהם. וזו הלכה מחייבת לדורות גם אם באופן מעשי בדור אחר העובדות תשתננה, ההלכה לא זזה ממקומה.[23] כיוון שכוחם היה לקבוע מהי טריפה.[24] אבל מתוך דברי "החזון איש", רואים שלא בכל מקום אומרים כלל זה. ובענין "יולדת לט" אינה יולדת למקוטעין[25]. שעליה כתב הח"א:

> "י"א דבזמן הזה אפילו לא נכנסה בחודש הט' רק יום אחד מלבד יום שנתעברה בו. הוי ולד קימא. ואע"ג דאמרינן בגמרא יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין. כבר תמהו על זה רבים. שהחוש מכחיש זה, אלא שאנו צריכים להגיד שעכשיו נשתנה הענין, וכן הוא בכמה דברים..."

וכן כתב: "...ואפשר ע"י שלא בהתגלות סמי הרפואה, ואופניהם לבד נשתנו בזמננו, אלא גם בשינוי הגופים החיים כמו בשינוי מיעוט הדם... ושאר עניני הטבע"...[26] ושינוי הטבע כאן משנה את ההלכה.

21. פ"י הלכות שחיטה הלכות יב יג.
22. אבן העזר סימן כז ס"ק ג.
23. במאמר כאן הבאנו לגבי טריפות בבהמה, לגבי טריפות באדם, זהו נושא לדיון נפרד.
24. הנצי"ב ב"העמק דבר".
25. שהיא אחד מהנושאים עליהם "הרעים" הריב"ש בתשובתו.
26. אבן העזר סימן קנו סעיף ד בהגה.

לסיכום:

א. ישנה מחלוקת בין הריה"ל המובא בתשב"ץ והריב"ש, הסוברים שחוכמת הטבע של חז"ל עדיפא בכל מקרא על זו של חכמי יוון כיון שהיתה קבלה אמיתית בידם, וגם בדברים שהשיגו שחכמתם השיגו בצורה של נסיונות מוכחים, לעומת חכמי יוון וישמעאל שקבעו דברים ע"פ סברה בלי אימות מספיק. ואילו הרמב"ם סובר שלא היתה קבלה בידי חז"ל בנושאים אלו ויתכן שדברים מסוימים קבעו על פי דעתם או דעת חכמי המדע שהיו באותה תקופה, ואם יוכח שהאמת אחרת אפשר לקבלה.

ב. האמור בסעיף הקודם נכון שלא בעניני הלכה, כיוון שבעניני הלכה אנו מוצאים שהרמב"ם בה' שחיטה כותב שאין להתחשב בדעת חכמי הרפואה ויש מקום להבין שכוונתו שכל דבר שנקבע להלכה אין להתחשב אח"כ בשינוי המציאות[27]. אבל מהחזו"א נראה שדוקא בדבר שנקבעה הלכה לא מתחשבים בשינוי המציאות אבל בדבר שלא נקבעה הלכה, אלא ההלכה תלויה בשאלה אם הוא "בר קיימא" המציאות קובעת את ההלכה.

ממה שכתבנו עד כה משמע: אם אנו עוסקים בנושא מסויים שיש בו סתירה לכאורה בין דעות חז"ל לדעת המדע היום אנו צריכים לקבוע:

א. האם דברי חז"ל נאמרו להלכה קבועה שאז לכל הדעות לא תשתנה ההלכה כיום.

ב. אם נאמר לא כהלכה קבועה אלא כקביעת עמדה מדעית השאלה למה היתה כוונתם, ואם אז לא פסקו הלכה על סמך עמדתם זו אפשר להבין דבריהם באופן של משל או "קבלה" או "דרש". מאידך אם כן פסקו הלכה עפ"י עמדתם האפשר לשנות רק אם אנו מניחים שהטבע השתנה, ולא נאמרה כאן "הלכה קבועה".

ג. אנו צריכים גם לבקר את העמדה המדעית האם היא יוצרת כלפי ההלכה מצב "שהחוש מכחיש זאת" או שיש כאן רק תיאוריה אחרת שאולי יותר מובנת לנו אבל עלינו להשאר צמודים לדברי חז"ל "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל".

ו. יחס ההלכה לקביעות הרפואות

הרושם בציבור הוא שבעניני רפואה ההלכה לא מתערבת רק שאם יש שאלה אם יהודי צריך לצום ביום כיפור או האם יש לחלל שבת לצורך פיקוח נפש אין להלכה מה לומר בנושא אלא הרופא קובע. אבל יש כאן טעות בהבנת הדברים.

בפוסקים דנו בנושא משתי בחינות:

א. עצם הקביעה הרפואית האם ניתן לסמוך עליה.

ב. נאמנות הרופאים ובלשון פשוטה האם הרופא אומר באמת מה שהוא חושב או שהוא אומר דבר שאינו אמת מכל מיני שיקולים.

במסגרת זו נידון רק בעצם הקביעה הרפואית־מדעית כיון שמדובר כאן בנושא

27. עיין פת"ש אבן העזר קנו ס"ק ט.

מפורסם שעסקו בו רופאים יראי שמים ואין כאן חשש של רמאות. כמובן "למעשה" בכל מקרה יש להתיחס לאפשרות זו אם אחד הצדדים ידרוש זאת.

מקור נפתח לנושא זה בדברי הפוסקים ביו"ד סימן קפז בשאלה "רואה מחמת תשמיש" כלומר אשה שמשמשת עם בעלה ורואה דם מחמת התשמיש אם הוחזקה בשלש פעמים אסור לבעלה להמשיך ולחיות אתה ועליו לגרשה, ואז מותר לה להנשא לשני בעלים נוספים ואם היא מוחזקת שגם אצלם רואה מחמת תשמיש אסורה להנשא לשום אדם בעולם רק מוחזקת אם תעשה בדיקה שתוכיח שאת הדם היא רואה בגלל מכה "בצדדים" ולא מהמקור.[28]

הטור הביא שם בשם "ספר התרומה" שכתב שאם תרצה להתרפאות (האשה הרואה מחמת תשמיש) צריכה שתתרפא קודם שתתחזק, אבל לאחר שתחזק צריך עיון אם תוכל לסמוך על רפואה לשמש אח"כ אפילו אם הוא רופא מומחה. ובב"י מביא שם שכ"כ שם בסמ"ק והסמ"ג אבל מביא הגהות מימוניות שכותב קודם כדעה כלעיל ואח"כ מביא שהריצב"א חולק ואומר: שאם הוא רופא ישראל יכול ליסמוך על דיבורו, ואם הוא גוי יכל ליסמוך רק אם האישה רואה שפסק דם וסתה וראיה שלה. דברים אלו פתחו דיון רחב בכל הנושא של אפשרות לפתור את הבעיה ההלכתית של הרואה מחמת תשמיש, ושל ההסתמכות על דברי הרופאים. וזאת כיוון שהגמרא במסכת נידה כב: מביאה ברייתא שממנה משתמע שאפשר לסמוך על דברי הרופאים ..."א"ר אלעזר ב"ר צדוק שני מעשים העלה אבא מטבעון ליבנה. מעשה באישה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא, ואבא שאל את חכמים, וחכמים שאלו לרופאים ואמרו להם אישה זו יש לה מכה בתוך מעיה שממכה מפלת כמין קליפות תטיל למים אם נמוחו טמאה..."

מדברי החת"ס[29] עולה שיש הבדל בין דברי רופאים כשהם מתיחסים למקרה מסוים בו אנו מקבלים את דבריהם בספק לבין דברים מסוימים שהם אומרים שכך מקובל שיש בעולם. ולכן במקרה של ר' אליעזר בר' צדוק לעיל דברי הרופאים גם כן היה לנו ספק אולי אפשר ליתלות שדברים משונים כאלו אינם דם שמטמא את האשה אלא דם של מכה שהוא טהור, אבל כיון שדבר זה אינו מצוי לא יכולנו לתלות בו. עכשיו כשהרופאים מעידים שיש מציאות כזאת אנו יכולים לתלות בה. מדברי הרב קוק[30] עולה שגם בדברים כלליים אנו מקבלים דבריהם כספק כיון שהם אומדנות והשערות ורק במקום שדבריהם מסובבים על נסיון אפשר לקבל את דבריהם כוודאים ובמקרה זה שהיתה בדיקה במים שמאשרת ומבררת שזהו מדם מכה[31] אנו מקבלים את דבריהם.

28. רמב"ם אסו"ב פ"ד הלכות כא-כד ושו"ע שם, יש אריכות גדולה בפוסקים בענינים אלו.
29. תשובות החתם סופר יורה דעה תשובות קנח וקעה.
30. בספר "דעת כהן" סימן קמ בענין "המציצה".
31. לא ברור לי איך הגיע מרן הרב זצ"ל לקביעה זו. הרי גם זו עדיין בכלל האומדנא, ואין זה דומה לקמיע שהוחזק ששם הוחזק שמרפא, למרות שאיננו יודעים איך. אבל כאן מאיפה יודעים הרופאים שדם יבש שבא מן המקור צריך להיות נימוח במים, ודם שבא ממכה במעיים לא נימוח.

החת"ס מסביר שלכן הסתפק בעל התרומות אם אפשר ליסמוך על רופא שאומר שריפא כבר אישה אחת שראתה מחמת תשמיש כיון שאפילו אם נקבל דברי הרופאים שיש תרופה אבל עדיין אנחנו לא יודעים אם לאישה זו תועיל התרופה[32] ורק אם הרופא ריפא ג' נשים שונות או אישה שהוחזקה בג' בעלים שהיא רואה מחמת תשמיש תרופה זו נחשבת כמוחזקת.

והריצב"א מקיל וסובר כיון שיש ללמוד מה שכתוב בגמ' דין קמיע מומחה, כלומר "תרופה סגולית" שאיננו יודעים איך היא מרפאה אבל אם הוחזקה בשלושה פעמים היא נחשבת כתרופה בדוקה שאנו יכולים להסתמך על "תרופה הגיונית" שהרופא אומר שלדעתו תועיל, די בפעם אחת כדי לקובעה כתרופה בדוקה. ומה שמצאנו שבנושא חילול שבת ויום הכיפורים אנו דוחים בגלל דברי הרופאים, זהו כיון שדברי הרופאים יוצרים ספק ודי בספק פיקוח נפש כדי לידחות שבת. אנו רואים בדוגמאות שהבאנו שאין ההלכה מקבלת את הקביעות הרפואיות כוודאיות, אלא בכל נושא ונושא יש לדון לגופו האם ניתן לקבל את הקביעה הרפואית תוך קביעה איך היא עומדת בקריטריונים ההילכתים "אומדנא" "רוב" "חזקה" או יוצרת ספק שדי בו בפיקוח נפש.[34]

ז. מהו "הגדר" ההילכתי של בדיקת הרקמות

משני הפרקים הקודמים יוצא שמצד אחד אין במקורות חז"ל הוכחה שאין אפשרות לאמת או להכחיש אבהות באמצעות הבדיקה. מצד שני הרי אמרנו שהרופאים נאמנים לומר דברים כלליים, שהם סוברים שכך הם פני הדברים ובודאי בדבר שמאומת ע"י "נסיון" והרי אנו רואים שברוב המוחלט של המקרים כשבודקים זוג וילדם מוצאים שתוצאות הבדיקה מתאימות להנחת הרופאים וכן במקרים של השתלת אברים הסתברות ההתאמה הטובה ביותר מושגת בין קרובי משפחה כך. שהודאות היא לפחות כמו בדין של רבי אלעזר ב"ר צדוק אלא שיש לחלק בין הלכות נידה ששם מספיק ברור כזה לבין קביעת יוחסין ששם צריך ברור יותר טוב. הזכרנו לעיל שלדברי הרופאים שלילת האבהות היא כ־99.6% וחיוב אבהות בין 90%-99% כלומר שיש כאן "ריב" גדול מאוד הן לשלילה והן לחיוב בע"ה נראה שרוב זה אין בו די מבחינת ההלכה.

32. "איכא גופא דלא מקבל סמא" נדה לד:
33. בגוף התשובה יש עוד צירוף של סברות מיוחדות בדין זה.
34. ומכאן לכאורה קשה גם בנושא אחר של שאלת "החזקת שטחים מול נושא של פיקוח נפש" שיש שאומרים שצריך לשאול את המומחים הצבאיים כיון שדינם כרופאים ולפי מה שביררנו כאן, אם הרופאים — אינם נאמנים לדעת החת"ס לומר במקרה מסוים שזהו המצב והראי"ה קוק אמר שדבריהם אומדנות והשערות קל וחומר בנושא זה שדעתו המדינית של המומחה קובעת את דעתו הצבאית.

ח. האם הרוב של בדיקת הרקמות שולל או מעורר ספק באבהות הילד

בפסקי דין של בית הדין ת"א[35] בנוגע לבדיקת הדם הם כותבים שהרופאים מתבססים על שתי הנחות:

א. הנחה תאורטית שלפיה לא יתכן שלילד יש סוג דם שאינו נמצא אצל אף אחד מהוריו.
ב. תוצאות מבחן סטטיסטי האומר בבהירות חד משמעית כי ברב המכריע של המקרים זהה סוג הדם של הילד עם סוג הדם של אחד ההורים, ורק במעוט זעום אינו זהה. הנחתם היא כי על כן באותן המקרים המעטים בהם אין זהות בין סוגי הדם, אב הילד הוא אחר, ולא זה המוחזק כאביו.

ושם כתבו כי באותה הסתמכות הרופאים על הנחה שאותו מעוט כאשר דם הילד אינו זהה עם דם ההורים הרי האב הוא אחר, המבוררת על השערות ואומדנות, אין לסמוך על השערות הרופאים[36]. ובפרט בזמנינו כו' בזה כבר התבאר לעיל שלכאורה במקרה דידן לא שייך לומר כך כיון שנאמנים לומר בדבר כללי לפי החת"ס, וכאן מאומת ע"י הנסיון וכפי שנתבאר לעיל. אבל לפי מה שכתבנו הרי אינם אומרים את הדבר בצורה מוחלטת.[37] ולכן יש לזה דין רוב. ואם כן בין למה שבירנו שיש לקבל דבריהם כמוסמכים או גם לדעת בי"ד תל אביב כיון שמה שאומרים שראו בעיניהם נאמנים ואם כך הרי הם אומרים שרוב המתייחסים להורים רק בניהם דומה לאחד מהם. ואם כך קימת כאן בעיה של "רוב" הנוצר ע"י בדיקת הדם או בדיקת תאום רקמה המראה כביכול שהבן איננו של המוחזק כאביו נגד המושג ההלכתי של "רוב בעילות אחר הבעל" ולכן החליט ביה"ד ת"א להשאיר השאלה פתוחה. אבל מתוך דבריהם נראה שנטו לדעה שיש כאן ספק. בתוך דבריהם פלפלו גם בשאלה האם האם בה היה מדובר אבדה חזקת כשרות שלה, כיון שהיתה גרושה שנשאה לכהן או לא. ולפלא שלא הביאו דברים מפורשים שנאמרו בנושא זה.

בשו"ע פסק (אבה"ע ס' ד' סעיף יז) "האשה שהיה בעלה במדינת הים ושהה שם יותר מי"ב חדש ויש מי שאומר שאינה בחזקת ממזר, וכיון דפלוגתא היא הווי ספק ממזר", והרמ"א שם בהגהה "אבל תוך י"ב חדש אין לחוש, ודוקא שלא ראו בה דבר מכוער אבל אם ראו לא אמרינן דאישתהי כ"כ וחיישינן ליה". הרי אנו רואים[38] שאין חוששים, גם בשהה העובר עד י"ב חדש, שהיא מציאות נדירה. ומבואר שם ברמ"א בשם מהר"י מינץ שגם בנתעברה סוף סיון וילדה בתחילת כסלו אע"פ שאין ביניהם רק חמשה חודשים לא חישינן לדנה לומר שהיתה מעוברת קודם לכן דהחודשים גורמים. והווה ליה בן ז'." "והרי רוב נשים יולדות לתשעה" רואים כאן שכל זמן שלא הוכח שראו בה דבר כעור, אנו תולים לומר שהבן אינו ממזר, וכדברי הריב"ש (סימן תמו) "ומכאן ראיה גמורה דלא תלינן לעולם בזנות כל שאפשר לתלות בבעלה אפילו

35. פסד"ר חלק ה' עמ' 350 גם הגר"ש דייכובקי מקבל גישת ביה"ד ת"א בנושא זה.
36. כתבו שכך הוא לדעת רוב הפוסקים.
37. עיין בתחומין ד עמ' 447 על מגבלות השיטה.
38. וכן כתב שם הגר"ש דייכובסקי.

בבן שבעה דאישתהי דהוי מיעוטא." וכן ראיה לזה מובא תוספאה דתלה טעמא בבא עד י"ב חדש אע"פ שהוא בתכלית הזרות[39].

בפשטות נראה גם שלא אומרים "שאישתהי" כשראו "דבר כעור" כיון שאז כבר לא מסתבר לומר שאשתהי, אבל לא צריך שהאשה תהיה ב"חזקת כשרות" אבל מתוך דברי הב"ש הגר"א ועוד אחרונים משמע שהסיבה בגללה מכשירים הוא בגלל "חזקת כשרות" של האשה, ועי"ש ב"פתחי תשובה" ס"ק יד וכן באוצר הפוסקים "מה נחשבת רעותא" לומר שלא תולים שהשתהה עד י"ב חדש ואין אף דעה שבאישה שהיא לא כשירה באופן כללי[40] זו כבר סבה לחשוש ולפסול את הבן אלא רק דברים, שיש קשר בין כעור שקרה [וחולקים שם באכות הכעור] וילדה תשעה חדשים אחריו ושנים עשר חודש מאז שבעלה עזבה.

ט. מדוע באמת לא אומרים שיש כאן ספק בטל שני ה"רובים" המתנגשים

במקום אחר[45] הבאנו ש"רוב בעילות אחר הבעל" שהוא הבסיס לכך, שגם אשה מזנה בניה כשרים אין משמעותו רק סטטיסטית לומר שאנו תולים שמבחינה מספר הפעמים היא נבעלת יותר לבעלה מאשר לנואף אלא הפירוש שאנו תולים, שהבן שנולד לאשה נולד מבעלה כיון שאשה לא מתעברת ברוב המקרים מזנות כיון ש"אשה מזנה מתהפכת" כלומר עושה פעולות כדי שלא תתעבר או שיש לה "חזקת כשרות" ולכן לעולם תולים בבעל מלבד אם היא פרוצה שאז לא תולים להכשירו. הפוסקים כתבו שגם לדעת "ההלכות גדולות" הסתבר שמכשירים גם בשהה יותר מי"ב חדש זהו דוקא כשהאשה כשירה וכשאינה כשרה הולד ממזר[43] אבל בדיקת

39. מדברי הנוב"י מהדו"ק אבן העזר שאלה ס"ט משמע שלרבה תוספאה שכיח מאוד דאשתהי אבל אין זה מוכרח שחולק על הנוב"י. די"ל שאנו לדינא לא מכשירים שאינה אומרת וגם דחוק לומר ששכיח כיון שאז לא קשה שאלת הרא"ש בקדושין מדוע לא הכשיר רבה תוספאה משום שבא ע"כ שם ואם אשתהו שכיח מאוד ל"ק מידי.

40. הכונה שעושה למשל אסור של גרושה לכהן וכפי שכתוב בפסה"ד ת"א.
אבל יתכן שהיתה להם התרשמות שהאם אינה בחזקת כשירה וכמו שמביא באוצר הפוסקים בשם ה"בית מאיר" (סי' ד סעיף נ אות א) "ומסתבר לי להכריע דלא אכשר רבה בהרבה זכות כי האי, אלא **באשה** צדקת ומטעמא דהריב"ש, משא"כ ביצאה מחזקת צדקות... ואף על פי שכתבתי שאין עלינו להחמיר יותר ממה שמצינו כההיא אכתי לבי נוקפי וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה..."

41. עיין גם שו"ת חת"ס אה"ע ח"א סי' י"ג מ"ש לבאר שגם בפרוצה ביותר תולים רוב בעילות בבעל לדעת בה"ג ועוד פוסקים (ב"ש סי' ד' ס"ק כו) ובמקרה שלנו אם הבעל אומר שזינתה או עשתה דברים מכוערים אם הוא נאמן הוי כ"זקן ופרוצה ביותר" המובא שם ולא אומרים רוב בעילות.

42. פתחי תשובה אהע"ז סי' קנח סק"ג בשם הריב"ש.

43. עיין 42. שם מביא הפת"ש שסוברים שבמקרים אלו עדיין הולד הוא ספק ממזר. אבל מלשון השו"ע משמע שלרמב"ם הוי ודאי ממזר וכן הביא כאן באוצר הפוסקים. אבל הרמ"א כתב לשון "חיישינן" משמע שפסול מספק וכ"כ בפתחי תשובה כאן. ולמעשה בנידון דידן שהוכרע ע"י בבדיקת הרקמות וכו' והיא פרוצה תלוי מה המעמד של הבדיקה בעינינו אם נראה לנו לדמותה "לאחר י"ב חודש" צ"ע אם אפשר עפ"י דבורה להכשירו אבל נראה יותר לדמות לשהה עד י"ב חדש ולכן נראה שנאמנת להכשירו.

רקמות השוללת אבהות נראה שדומה לשהה עד י"ב חודש ואם כך יש ספק על הבן במקום שהיא "פרוצה" והיא נאמנת להכשירו[44] אבל כבר ספק אם הוא בנו לכל דין אחר.

לסיכום: בדיקה זו נחשבת כרוב[46] ואפילו הוא רוב "טבעי"ולא תלוי במעשי האדם הרי בזמן שהאשה בחזקת כשרה והבעל מודה שבא עליה[47] הרי הבן בודאי נחשב כבנו לכל דבר. וכמו שכתב הריב"ש סימן תמו לגבי שפוטר לרשב"ג מחליצה דאמרינן דאישתהי. אם האשה אינה בחזקת כשרה, או שעשתה מעשה כיעור והבדיקה מראה שאינו בנו, הרי הבן בספק, אבל האם נאמנת לומר שהוא כשר.[44]

י. האם הבדיקה החיובית מוכיחה אבהות לפי ההלכה?

בבדיקה חיובית משיגים בין 90%-99% הסתברות כלומר שעדין יש בין 1%-10% סיכוי שאין זה בנו של האב הנבדק ובמקום שאין הנטען מודה שבא עליה, ואין שום הוכחות נסיבתיות לחזק טענתה, הרי ודאי שאי אפשר להוכיח דבר על יסוד הבדיקה.[48] כיון שזה דומה למקום שיש בו 990 גברים לבנים ו־10 שחורים ואשה טוענת, שהתעברה מאחד השחורים ונולד לה ילד שחור והנטען מכחיש דבריה וזה כמו "שניים שהיו בעיר אחת. שם האחד יוסף בן שמעון ושם האחר יוסף בן שמעון, אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה, ולא אחר יכול להוציא עליהם שטר חוב." (בבבא בתרא פרק י משנה ז) אבל מה הדין אם יש רגלים לדבר שחי עימה או שמודה שבא עליה וטוען שהיא חשודה בעיניו שמא הבן מאדם אחר וכמו כן אפשר לומר גם במקרה שאינו מודה אבל עצם העובדה שהאשה תובעת אותו והיא הרי אינה יודעת שהבדיקה תתאים, יוצרת אומדנא.

ואין זה דומה לדוגמא שהבאתי לעיל ששם יודעת שנתעברה מ"שחור" ובדיקת הרקמות מוכיחה, שהוא אבי הבן בהסתברות של 90%-99%, האם זו ודאות מספיקה המקבילה ל"רוב בעילות אחר הבעל".

יא. האם פוסקים בדיני ממונות לפי "אומדנא"

בגמ' במסכת בבא בתרא קסז עמ' א מובאין שלושה מקרים בהם הובאו שטרות בפני אביי ורבא, שהיה נראה שהם מזויפים ואז החשודים הולקו בבית דין, והודו בזיופם. ב"פתחי תשובה"[50] בשם זקנו שנשאל אם מותר למסור לערכאות משרת שיש כמה אומדנות שגנב ופוסק שאם הדבר ברור עפ"י חקירות "אנשים יראים"

44. עיין אוצה"פ סי' ד' ס"ק נב אות א.
45. ומי שסובר שאומדנא כזו של רופאים נחשבת כודאות מוחלטת לפי ההלכה עליו הראיה.
46. ואם מכחיש דנו שם בפסה"ד ת"א אם יש לו נאמנות.
47. אבל אפשר לחייבו שבועה לפי המנהג ולפי מה שנוהגים לחייבו שליש במקום השבועה ה"ה כאן.
48. "ההוא דהוה כתיב ביה תילתא בפרדיסא... ההוא דהווה כתיב ביה מנת ראובן ושמעון... ההוא שטרא דהוה תתים ביה רבא..."
50. חו"מ סימן עה ס"ק יט.

רשאים קצת להכותו אבל לא נכון למסרו, ומסייג את פסקו ובלבד שיסכימו שלושה בעלי תורה יראי ה' ושונאי בצע. רואים שמצד אחד סומכים על אומדנא ומצד שני לא חייבו את החשוד בדין, כל זמן שלא הודה.

שם בשלחן ערוך נפסק, שאפשר להשביעו "היסת" על סמך אומדנא ובש"ך וב"פתחי תשובה" דנים, אם התובע "תפס" האם משאירים בידו. בשלחן ערוך חו"מ סימן טו סעיף ה כותב "יש לדיין לדון דיני ממונות עפ"י הדברים שדעתו נוטה להם, שהם אמת. והדבר חזק בליבו שהוא כך אע"פ שאין שם ראיה ברורה ומשרבו בתי דינים, שאינם הגונים ובעלי בינה הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו עפ"י עדות אשה או קרוב אעפ"י שדעתו סומכת על דבריהם וכן, אין מוציאים מהיתומים אלא בראיה ברורה לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען ואעפ"כ אם העיד אדם נאמן בדבר מכל הדברים ונטתה דעת הדיין שאמת הוא אומר ממתין בדין ואינו דוחה עדותו ונושא ונותן עם בעלי דינים עד שיודו לדברי העד ודורש וחוקר עד שיתברר הדבר..." וב"פתחי תשובה" שם מביא בשם "שבות יעקב" שאף בזמן הזה, אם יש אומדנות רבות וליבו של הדיין שלם בדבר והוא מומחה בדורו ומוחזק איש ישר, שאינו נושא פנים מותר לדון עפ"י האומד אף בזמן הזה..." ובפס"ד רבנים (ט:349) הביאו ולפי דברים אלו יוצא שאם יש אומדנות חזקות אפשר גם לחייב ממון ואם כך במקרה שיש רגלים לדבר, שחי איתה הרי אם הבדיקה מוכיחה שהבן ממנו, מסתבר לחייבו במזונות. אם לא דיימא מעלמא[51]. אבל כיון שאנו באים לחייבו מצד אומדנא, אין לקבוע זאת כהלכה קבועה אלא יש לדון בכל מקרה לגופו, ע"י הכשרים לדון באומדנא.

ויש לעיין כאן במה שכתב ה"נתיבות"[52] כדי לישב את שאלתו איך פסק הרמב"ם שאפשר לסמוך על אומדנא, הרי בדין "אין עד נעשה דיין" אנו לומדים שמי שראה דבר בשעה שאינו יכול להעיד (בלילה) אינו יכול לדון על סמך ראייתו והרי אין אומדנא גדולה ממה שראה בעצמו. ומתרץ שם שיש הבדל בין אומדנא שרק הדיין יודע אותה ובין אומדנא הידועה לכל העולם כמו בדוגמא של חסא שהיה עני וכל העולם יודעים שאין לו אפשרות שיהיה לו חפץ יקר כל־כך, אם לא שקיבלו בפקדון.

אבל באומדנא שהיא דעה של הדיין בלבד אין מוציאים ממון. ואם כך, יש להסתפק בתוצאות הבדיקה אם הם נחשבות דבר שידוע לכל העולם כיון שאינן מהוות ידיעה בלעדית של הדיין לבד אלא חכמה הקובעת עובדה מסוימת לפי כללים מסוימים, או כיון שאינו דומה להמקרה של חסא או ל"עלתה לו נשיכה בגפו" ששם באופן אינסטינקטיבי כל אדם בעל שכל מגיע למסקנה שחסא קיבל הדבר בפקדון או שהנחבל ודאי לא נשך לעצמו בגב אלא מי שנכנס יחד אתו לחצר ויצא חברו מתחת ידו. ואומדנא הידועה לכל העולם הוא במשפט שלמה עם שתי הנשים שחכמתו היתה בזה שהוציא את ההוכחה לאור אבל אחר כך כל העם בחכמה טבעית הסכים שמי שמתאכזרת אינה אמו. אבל כאן זהו מבחן מסוים שאנשים החכמים בחכמה מסוימת קובעים מסקנה. מכל מקום מנקודה זו אינני קובע אלא מסתפק.

51. ועיין גם פד"ר ט:307 פסה"ד ביה"ד רחובות וכן מה שכתבנו במקו"א.
52. סימן טו ס"ק ב.

הוספתי הספק עפ"י דברי הנתיבות כיון שמדברים עכשיו באפשרות של בדיקה עם אחוז הרבה יותר קטן של טעות למשל הוכחה של אחד למליון באבהות חיובית שאפשרות זו כאילו עשויה להביא למסקנה שכאילו מבחינת הלכה נחשבת למציאות מוחלטת. לכן יש גם להדגיש שכל המספרים והאחוזים שנתנו לנו ע"י הרופאים אינם עפ"י בדיקה של כל האנשים בעולם וקביעת האחוזים עפ"י הבדיקה אלא עפ"י חוקים מתמטיים של הסתברות וכן הנחות לגבי שכיחות של אנטיגנים מסוימים או אמצעי זיהוי אחרים שהם משתמשים בהם, ולכן אין לתת להם דין של ודאות וגם לא דין של אומדנא עליה יש לסמוך בפני עצמה.

יב. האם יש לחייב בדיקה למי שמסרב האם זו הוכחה נגדו

המקור לשאלה זו היא במחלוקת הרא"ש והרמב"ם[54] הובאה בטור ב"י ובשו"ע בסימנים ט'ו וס' ובפסה"ד הרבניים[55] ויוצא שאדם שטוענים נגדו שיש בידו ראיה לטובת **אחר** אפשר לחייבו **להראות** אלא שנחלקו שם אם מסרב האם זה הוכחה כנגדו אבל אם יש לו סיבה מדוע איננו מסכים לכולי עלמא אין כאן הוכחה כנגדו. וכאן לכאורה יש לומר שעצם העובדה שהבדיקה איננה ודאית יכולה להיות עילה לסירובו. זהו בקשר לסירובו של הנטען כאב אבל במקרה שלנו שלפי הלכה הבן בחזקת בנו והוא דורש בדיקה כדי להפטר ממזונותיו אפשר לומר שכל זמן שהוא קטן הוי בכלל אין מקבלים עדות שלא בפני בעלי דין ואי אפשר לחייבו בדיקה[56] ולכן במקרה זה שהבן נחשב כבנו לפי ההלכה אין לחייב האב בבדיקת רקמות אבל כיון ששניהם הסכימו, יש לאפשר להם את הבדיקה.

ולמסקנה עולה מהבירור הנ"ל:

א. במקרים שבדיקת הרקמות עלולה לעורר ספק ממזרות אין לאפשר ביצוע הבדיקה אלא רק לאחר הבירור אם האם אבדה חזקת הכשרות שלה.

ב. במקרים שאין ספק ממזרות וההלכה איננה קובעת אבהות לפי הראיות הנמצאות, ספק אם יש לחייב את הנטען בבדיקה. אם בוצעה הבדיקה והוכיחה אבהותו יש לדון בכך כאומדנא.

ג. במקרים שלפי ההלכה נחשב כאביו ודורש בדיקה, אי אפשר לחייב בבדיקה אבל אם בוצעה והתוצאה שוללת אבהותו, הרי לא נחשב כאביו לגבי מזונות וירושה אבל לגבי חליצה ויבום ישאר ספק.

53. עיין פד"ר הנ"ל מה שכתבו בדעת הרא"ש ולגבי פסק הלכה.
54. בהלכות תרומות.
55. חלק ט:341 בית הדין הגדול ועוד מקומות.
56. אולם אפשר לומר שהדבר תלוי בשאלה מי התובע את **המזונות** אם זו האמא כמו שמשמע בתשב"ץ או הציבור שצריכין לפרנסו כ"בית־מאיר" אבל אפשר לומר שגם לתשב"ץ אי אפשר לברוק את הקטן כדי להביא הוכחה לטובת האב בויכוחו עם האם.

הרב יצחק הלוי

הכוונת רכב בשבת

קורה, לעיתים, בעיר, שביום השבת נעצר רכב לידינו, והוא מבקש לדעת, כיצד להגיע ליעד מסויים. ובמצב שכזה, הננו עומדים נבוכים, ואיננו יודעים, כיצד עלינו להגיב. האם להשיבו כשורה? שבת היום! האם לשקר ולהשיבו: אינני יודע כיצד להגיע למקום זה? האם מותר לשקר?! יתר על־כן, אם, חלילה, תתגלה תרמיתי, הרי יש בכך משום חילול השם! מה עושים?

שאלה זו נוגעת אמנם להלכה בהלכות שבת, ואולם יש לה השלכות לענייינים אחרים גם כן. כגון: בצבא, השאלת מכונת־גילוח, משחת נעלים וכדו' בשבת. וכן בחיי היום־יום, נתינת סכין־גילוח למי שמתגלח בתער. הגשת דבר מאכל או משקה למי שאינו מברך. עבודה כספרן בספריה, שיש בה ספרות קלוקלת. נתינה במתנה של כלי סעודה הטעונים טבילה. ועוד ועוד.

כאמור, שאלה זו נוגעת לכמה תחומים, וחלק מן העקרונות שנלמד, ניתנים ליישום בשאלות האחרות, אם כי אנחנו נתמקד בדוגמה הספציפית הזאת, כי בשאלה זו ישנם טיעונים, אשר אינם נוגעים לשאלות האחרות.

ובכן יש לבחון את שאלתנו מכמה אספקטים:

א. שאלת האיסור "ולפני עור לא תתן מכשול".
ב. שאלה של "מסייע לדבר עבירה".
ג. מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך".
ד. גדר של "אפרושי מאיסורא".

ננסה לבחון את בעייתנו מנקודות הנ"ל תוך הליכה בנתיבי חז"ל.

א. "ולפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד)

המשמעות של האיסור הנ"ל כפולה, כידוע. והיינו מעבר למשמעות הפשוטה של האיסור, ישנה המשמעות הנוספת. וכך כותב הרמב"ם בפרק י"ב מהל' רוצח, הלכה יד:

> "וכן כל המכשיל עור בדבר, והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחזק ידי עוברי עבירה, שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו, הרי זה עובר ב"לא תעשה". שנאמר "ולפני עור לא תתן מכשול!" הבא ליטול ממך עצה, תן לו עצה ההוגנת לו', ע"כ.

מובן, שמדברי הרמב"ם הללו מתבאר שלעוברי עבירה יש דין של עור, כמו שכתב הוא עצמו: שהוא עור, ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו. וכל מי שמסייע לו לעשות איסור, לבצע את העבירה הריהו מטה כתף עמו, והריהו דומה למי ששם מכשול לפני הסומא.

ברם, איסור תורה זה נאמר, רק כשעוברי העבירה נמצאים במצב שלולא העזרה המושטת להם, אין הם יכולים לבצע את העבירה. וכדאיתא בב"ק קיז ע"א ובע"ז ו' ע"ב ובפי חז"ל מוגדר מצב זה: תרי עברי דנהרא:

ולדידן, מכיוון שיתכן, שהשואל יוכל להגיע ליעדו גם מבלעדי המנחה הנשאל, שכן באפשרותו להסתייע באחרים, שייעתרו לבקשתו, אם־כן, בנידון דידן, אין האיסור של "ולפני עור". ואולם **איסור דרבנן, מיהא איכא**. וכמו שכתבו התוד"ה "בבא" במסכת שבת בדף ג' ע"א. וכ"כ הרא"ש בפ"ק דשבת בסי' א'. והר"ן שם בד"ה: "ומקשו" בדף א' ע"א מדפי הרי"ף. וכ"כ הר"ן גם בע"ז בד"ה "מניין" בדף א' ע"ב מדפי הרי"ף.

אמנם יש החולקים על התפישה הזאת של התוספות, הרא"ש והר"ן, וס"ל **דכי היכי שאיסו"ת אין כאן, גם איסור דרבנן אין**. וכמו שכתב, למשל, רבינו ירוחם בנתיב י"ד בריש חלק ז' (בעמ' קי"ג) וז"ל:

> "אסור להושיט יין לנזיר. פירוש, וכן בכל דבר הנאסר עליו בנדר, פירוש שאמר לו: תן לי אותו כוס! אפילו שאינו אומר לשתותו. לפי שאינו נזהר כל כך, כי כבר הורגל בימים הקדמונים לשתותו, וגם רואה אחרים שותים. ודווקא שאינו יכול ליטלו בלא הישראל הנותנו לו. כגון דקאי בתרי עברי דנהרא ואינו יכול לעבור. אבל, אם יכול ליטלו בלא הוא – מותר. כך פשוט ומוכח בע"ז פ"ק", ע"כ.

ואולם, רוה"פ ס"ל כשיטת התוס' וכנ"ל, ועיין מג"א שמז, ס"ק ד'.

וכאן יש לעורר את הענין מצד אחר. שמא בכל זאת יש בנידו"ד איסו"ת של ולפ"ע. וזאת ע"פ יסודו של המל"מ בפ"ד מהל' מלו"ל ה"ב. המל"מ חדש שם יסוד בגדר האיסור של ולפ"ע. הוא קבע כי איסור תורה של "ולפני עור" נקלש והופך להיות איסור דרבנן, אך ורק אם עובר העבירה מסוגל לבצעה ללא כל סיוע מן החוץ ורק בכוחות עצמו. ואולם, אם אין אפשרות שהעבירה תתבצע, אא"כ יהיה "שותף לפשע", אזי השותף המסייע עובר על איסו"ת של ולפ"ע. ואין באפשרותו להתגונן מאחורי "הכתפיים הרחבות", כביכול, של האחרים ולטעון: גם אם אני לא אסייע, בין כך ובין כך יסייעו אחרים, א"כ אין אני עובר על איסור תורה של "ולפני עור".

כלומר לפי דעת ה"משנה למלך" בסוג עבירה כזה שאין ניתן לבצעה אלא אם כן בסיועו של מאן דהוא, כאן בכל גוונא עובר המסייע, יהיה מי שיהיה, על איסור תורה של "ולפני עור".

הדוגמה של המל"מ היא בענין מלוה ברבית, שהיה פרוץ בדבר. והיה מי שרצה להתיר ללוות ממנו בריבית, כי בין כך ובין כך הלה פרוץ באיסור ההלואה בריבית. ואם כן אין כאן החשש של "ולפני עור". ואולם המל"מ דחה תפישה זו על פי יסודו הנ"ל (וזאת, כמובן, מלבד העובדה שיש איסור עצמי של הלווה ללוות בריבית, כידוע). אם כן, באנלוגיה לנידו"ד יש לומר גם־כן, מאחר והנהג יסתייע על ידי אחרים, אם כן אם אני אסייע לו, נמצאתי עובר על איסו"ת של ולפ"ע.

אך יש לדחות ולחלק בין דוגמת המל"מ לנידו"ד. סוג העבירה שעליה דן המל"מ, דהיינו הלואה בריבית, בזה אין "היכי תימצי" של הלוואה ללא "פרטנר", ללא שותף, ללא צד שכנגד לכן כאוא"ח שילוה מן האיש בריבית, הופך להיות "שותף לפשע" ועובר (מלבד האיסור העצמי של הלווה) על "ולפני עור" דאורייתא, על פי יסודו של המל"מ, מה שאין כן בנידו"ד, הנהג יכול אולי לאתר את המקום בכוחות עצמו ללא כל סיוע אנושי. כגון: ע"י מפת־העיר, או באמצעות השילוט ברחובות, כך שאין הכרח בצורך בשיתוף לביצוע העבירה. וממילא אין בסיוע לנהג זה משום איסו"ת. וכך נראה שאיסו"ת של ולפ"ע אין כאן.

אמנם יש להעיר שהגרש"ז אויערבך שליט"א התלבט במאמר שכתב בענין כיבוד לחוטא בחשש מכשול וכתב: אך מסתפק אני לפי הכלל הידוע של המל"מ בפ"ד מהל' מלו"ל ה"ב, דאין אדם נפטר מ"ולפני עור", אלא אם כן, יכול הנזיר ליקח את היין בעצמו, או יש עכו"ם שיתן לו. אבל לא מפני זה שיש ישראל אחר דלא איכפת ליה לעבור. ע"ש! דלפי זה איך הוא הדין בכה"ג שישי עוברי עבירה שמוכרים נבלות וטריפות לישראלים, האם מותר לישראל כשר למכור להם טריפה דרבנן? מי אמרינן דשרי, הואיל ומציל בכך את האוכלים מאיסור דאורייתא, או אפשר דמחמת האחרים שעוברים על לאו ד"ולפני עור", או אפשר לנו להתיר משום כך למכור טריפה דרבנן ולהפקיע מזה, האיסור של ולפ"ע. ע"כ.

ולכאורה, לפי הבנתנו במל"מ, אין מקום לאסתפקתא זו. דפשיטא דעכו"פ איסו"ת אין כאן, כי יסוד המל"מ מבוסס על סוג איסור שאין ניתן לבצעו ללא כל שותף, בסוג איסור שכזה קבע המל"מ, שגם בחד עברא דנהרא, יש עכ"פ, איסו"ת. מה שאין כן בסוגי איסור אחרים אין איסו"ת, אא"כ קאי בתרי עברי דנהרא. ומבחינה זו, אכילת נבלות וטריפות איננה מסוג האיסורים שאין יכולים להתבצע ללא שותף. ואם־כן, יש לבחון את המצב לגופו של ענין, האם זה נחשב לתרי עברי דנהרא או לא. ואם כוונת הגרש"ז אויערבך שליט"א לשאת ולתת בשאלה: האם מותר לבצע איסור קטן על מנת לצמצם את איסורו הגדול של הזולת, אזי השאלה נושאת אופי אחר ונדון בכך, בלי נדר, בהמשך. וגם הגרש"ז שליט"א בעצמו התייחס לארגומנט זה בראש המאמר הנ"ל.

ב. סיוע לדבר עבירה

המושג של "מסייע לדבר עבירה" הינו תרגום האיסור ולפ"ע, כשזה "יורד" מרמה של איסור תורה לרמת איסור דרבנן. כלומר, כאשר אין בסיוע משום איסור תורה, כגון: בחד עברא דנהרא, לשיטת התוס', הרא"ש והר"ן שנזכרו לעיל, אזי יש עדיין איסור ולפ"ע מדרבנן. וזוהי מהות האיסור של מסייע לדבר עבירה. דהיינו כאשר עובר העבירה יכול "להסתדר" גם מבלעדי הסיוע.

בענין הסיוע לדבר עבירה ישנם מספר מקורות בחז"ל.

המשנה במסכת שביעית פ"ב מ"ט קובעת: אין מסייעים ידי עוברי עבירה. משנה זו הובאה כמו־כן בסוגיא בגיטין סא ע"א.

עוד מובאת בב"ק סט ע"א משנה ממסכת מעשר שני פ"ה מ"א: כרם רבעי, היו מציינים אותו בקזוזות אדמה; ושל ערלה – בחרסית; ושל קברות – בסיד. וממחה ושופך. אמר רשב"ג במה דברים אמורים? בשביעית. ובארו בגמרא: דהפקר נינהו. אבל בשאר שני שבוע, הלעיטהו לרשע, וימות! כלומר אין צורך לסמן את מטעי הערלה בסימון מיוחד זולתי בשנת השמיטה, לפי שבאותה העת, היבול – הפקר. וכך נפסק ברמב"ם בפ"ט מהלכות מעשר שני ה"ז. עי"ש ובכס"מ.

כמו כן כתב המג"א בסי' שמז ס"ק ד' על פי התוספות בקידושין נו ע"א שאסור להושיט למומרים דבר איסור. ועיין ירושלמי רפ"ג דפאה. והוסיף שאסור להשאיל למי שחשוד לחלל את השבת, כלי עבודה, שיש חשש שישתמש בו בשבת. והנימוק: בכך הרי המשאיל מחזק ידי עוברי עבירה.

יתר על כן, גם סיוע מילולי בדיבור, הריהו אסור. וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש למסכת תרומות פ"ו מ"ג: והעושה עבירה בעצמו... והמסייעו... בשום פנים ממיני הסיוע **ואפילו בדיבורו הקל**, הוא נענש מהשי"ת... ועובר על ולפ"ע... או על "אל תשת ידך עם רשע", ע"כ. ועיין עוד בפיהמ"ש במסכת שביעית פ"ה מ"ו.

לאור המקורות הללו יוצא, שאין כל מקום להתיר להנחות בשבת את הנהג להגיע ליעדו.

ואולם עיון במקורות אחרים נותן לנו מבט שונה וראיה אחרת לבעיה שעוררנו.

בעירובין ל"ב ע"ב נידונה בעיה דומה. שם מסופר על ת"ח שנתן לע"ה פירות שאינם מעושרים. וקיים החשש, שע"ה יאכל את הפירות בטבלם. מאידך גיסא, יש איסור להפריש מן המוקף על שאינו מוקף. ונחלקו רבי ורשב"ג מה על החבר לעשות. לדעת רבי, ניחא ליה לחבר ליעביד איסורא קלילא (להפריש מן המוקף על שאינו מוקף) ולא ליעביד ע"ה איסורא רבה (אכילת טבל). ואילו לרשב"ג, ניחא ליה לחבר דליעביד ע"ה איסורא רבה (אכילת טבל) ולא ליעביד איהו איסורא קלילא (להפריש מן המוקף על שאינו מוקף).

יתכן, כי רשב"ג אזיל לשיטתו בב"ק סט ע"א בכך שקבע את עמדתו הבסיסית ואמר: הלעיטהו לרשע וימות! דהיינו אין לסייע לרשע בשום אופן, וכל שכן, שאין לחטוא, בכדי לצמצם את איסורו הרחב יותר של ע"ה.

ואולם להלכה נפסק כאן כרבי. עיין ברמב"ם בפ"י מהלכות מעשר הל' י.

אם נעשה השלכה, איפוא, לנידו"ד, נסיק מכך, שמותר, לכאורה, לעשות איסור קל ולמנוע בכך מן הזולת לעשות איסור חמור יותר. ואם כן, בכך שאנו מנחים את הנהג למחוז חפצו, אנו מצמצמים במידה מסויימת את חילול השבת הנגרם על ידו כתוצאה מהחיפושים המיותרים אחר היעד.

ואמנם, הרמב"ם פסק בפ"ט מהל" מעש"ש ונטע רבע הל' ז' כרשב"ג, וכמו שנ"ל. וז"ל הרמב"ם שם:

מי שהיה לו נטע רבעי **בשנת השמיטה** – שיד הכל שוה – צריך לציינו

בקוזזות אדמה, כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו, עד שיפדו. ואם היה בתוך שני ערלה, מציינים אותו בחרסים, כדי שיפרשו ממנו, ע"כ.

אכן, הרמב"ם עצמו נמק את טעמו של רשב"ג בפיהמ"ש במסכת מעשר שני פ"ה משנה א' וכתב שהטעם הוא, מפני שאין לנו לעשות תקנה לגזלן, שלא יבוא לידי מכשול, לפי שעוון גזל חמור יותר

ועיין במהרש"א בגליונו על השלחן ערוך יו"ד קנא ס"א שהסביר את דברי הרמב"ם כך: שהגזלן "שלנו" בין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובאותו הדבר שעושה רשעות, על כל פנים, אין אנו מצווים להפרישו.

מדברי המהרש"א הנ"ל ניתן ללמוד, כי הכלל של רשב"ג "הלעיטהו לרשע וימות!" רלוונטי, רק במצב שהוא אמור לעבור גם על עבירה קלה יותר. כאן אין אנו מתערבים על מנת לצמצם לו איסור זה. זאת ועוד, אין שייך לומר "הלעיטהו לרשע וימות!" באותה עבירה. כלומר כמו למשל, בנידו"ד שמדובר בהמשך חילול השבת, בעצם הנסיעה, אם לא נתווה לו את דרכו. כאן לא אמר רשב"ג את דברו.

ובאמת, אלמלא דברי קדשו של המהרש"א היה ניתן לומר אחרת. דאדרבה, גורם ההרתעה שבאכילת ערלה גדול בעיני הבריות, יותר מאיסור גזל. ולכן היה מקום לסמן את המטע. וכנגד זה יצא רשב"ג חוצץ וקבע: "הלעיטהו לרשע וימות"! ולא כמו שהבין המהרש"א שבין כך ובין כך הלה עובר על איסור גזל, אם־כן, הבה "ונאפשר" לו לעבור על איסור נוסף. דאדרבה, בעצם סימון המטע, כאמור, טמון גורם ההרתעה! וב"ה שמצאתי, שכך הקשה על המהרש"א בשו"ת צי"א חט"ו סי' ח"י. ע"ש. אמנם אשר לעצם מסקנתו של הצי"א שם ובסי' י"ט לענ"ד ניתן להגיע למסקנה אחרת, וכפי שמצויין להלן.

נסכם, אפוא, פרק זה ונאמר כי מהסוגיא בעירובין נשקלת האפשרות של צמצום האיסור של הזולת על חשבון איסור קטן שלי. ואכן להלכה הוכרע כך שמוטב לעשות איסור קטן בכדי לצמצם את האיסור החמור של הזולת.

ואולם יש לחלק בין הסוגיא בעירובין לנידו"ד. בעירובין התיר אמנם רבי לחבר לעבור על איסור קל בכדי למלט את הע"ה מן האיסור החמור. ברם, שאני התם, שהאיסור, שהיה נגרם ע"י ע"ה, נגרם בעטיו של החבר, שמסר לידיו של ע"ה פירות שאינם מתוקנים. פירות שלא הופרשו מהם מעשרות. מה שאין כן בנידו"ד, מי יימר שהותר לו לאדם לעבור על איסור קל בכדי להציל את זולתו מאיסור חמור? ואכן, יסוד זה מופיע בתוד"ה: "וכי אומרים" בשבת ד' ע"א. עיי"ש.

ואמנם יש תקדים לשאלתנו בפוסקים. דהיינו יש מקור לכך בפוסקים שיש להשתדל לצמצם את איסור הזולת, גם במקום שהחטא, שהוא מבצע, לא נגרם בעטיו של אחר.

הרמ"א באו"ח בסי' קסג ס"ב הביא את דברי רבינו יונה בסו"פ "אלו דברים" בברכות, שפסק שאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, משום "ולפני עור לא תתן

מכשול" (עיין תר"י בדף מב ע"א מדפי הרי"ף בד"ה "אוכל" ובד"ה "לא יתן אדם פרוסה").

וכתב המג"א שם בס"ק ב': "ונ"ל דווקא כשנתן לו משלו. אבל, אם הפרוסה של האוכל, רק שהוא מושיטו לו – שרי. דהא אם לא היה מושיט לו, נוטלו ממילא, אלא אם־כן קאי בתרי עברי דנהרא, כדאיתא בפ"ק דע"ז (ו:) ועמ"ש בסי' שמז (ס"ק ד'). ואפשר דמ"מ איכא מסייע ידי עוברי עבירה".

והקשה ה"מחצית השקל" על המג"א, דפשיטא דאסור! ואמאי נקט המג"א לשון "ואפשר"? דמהיבי תיתי להתיר לסייע לעבריין זה? וכתב המחה"ש שהמג"א הסתפק בנידו"ד, משום שבעצם האכלת אדם זה, שאינו נוטל ידיו, יש בכך משום צמצום האיסור, שהיה עובר עליו, אילו אכל בעצמו במו ידיו. שכן, מי שאוכל בעצמו, לכו"ע חייב בנט"י. בעוד, שמי שמאכילים אותו, הרי הגמרא בחולין קז ע"ב התלבטה, האם הוא חייב בנט"י, וכדאיתא התם: איבעיא להו: אוכל מחמת מאכיל, צריך נט"י או לא? ואמנם הגמרא הסיקה, שאכן מי שמאכילים אותו, חייב בנט"י. וכך נפסק בשו"ע בסעיף זה. אך רואים, שהלכה זו רופפת היתה בידם. וזהו מצב קל יותר ממצב שאדם אוכל בעצמו, ואם־כן, יש סברה להתיר להאכילו בידים, בלי נט"י, כשהוא יכול ממילא בעצמו להגיע אל האוכל, ובכך לצמצם לו את האיסור, אילו אכל במו ידיו. ואם־כן, בכהאי גוונא אין איסור מסייע. אדרבה, המאכיל רק מציל את האוכל מאיסור חמור יותר. זהו פשר מקומה של המלה "ואפשר" בדברי המג"א וזוהי הסבה להתלבטותו.

התלבטות דומה לזו של המג"א היתה לגרעק"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד קפא ס"ו. דהכי איתא התם בשו"ע: "אשה אינה במצוות הקפה. וי"א שאע"פ שמותר לה להקיף פאת ראשה, אסורה להקיף פאת ראש האיש, ואפילו הוא קטן, ע"כ. המחבר פסק ב"סתם" שאשה אינה במצוות הקפה. ומשמעות הדין הזה היא, כי האשה רשאית אף להקיף את פאת ראש האיש. שכן, את עצמה פשיטא שהיא רשאית להקיף ואף לדעת ה"יש אומרים" אם כן, לדעה שב"סתם" מותר לה להקיף אף פאת ראש האיש. וכך גם כתב במפורש הגר"א בביאורו לשו"ע בס"ק ט'.

והעיר הגרעק"א על אתר: נראה, לכאורה, דאסור לה להקיף משום האיסור ולפ"ע, שמכשלת את הניקף. אך י"ל דאדרבה, על ידי שמגלחתו, הריהי מפרישתו מאיסור. שכן אילו גילח בעצמו, היה עובר על לאו דמקיף ולאו דניקף. ובכך שגילחו אותו, הריהו עובר רק על לאו דניקף. ואם־כן, המקיף צמצם לניקף זה את האיסור. אלא שבדרך כלל גם למקיף יש לאו. אך בנידו"ד, שהמדובר הוא באשה, והיא אינה במצוות הקפה, אלא מה תאמר, שעל־כל־פנים יש לה איסור מסייע או איסור ולפ"ע? אדרבה, הריהי "חוסכת" לניקף לאו אחד.

כך הבין הגרעק"א את דעת השו"ע. ואמנם נקט הנחתו בלשון של "אולי". אך לאור ה"אפשר" של המג"א וה"אולי" של הגרעק"א יוצא שתותר התשובה לשואל בשבת על יעד מסויים. שכן, בכך שאנו משיבים לו ומנחים אותו לייעדו, הרינו מצמצמים בכך את חילול השבת שלו.

יש לציין בנוגע לראיות שהבאנו מהמג"א ומהגרעק"א, שהראיה מהמג"א עונה יותר לבעייתנו. שכן, הגרעק"א דן בדוגמא של הורדת איסור באופן מוחלט. דהיינו הלאו ד"לא תקיפו" של הניקף יורד לגמרי. אם־כן, יתכן דבכהאי גוונא מותר לו לאדם לסייע לזולתו, אם אכן בכך מונעו לחלוטין מאיסור מוגדר. ואולם אם הלה ממילא יבצע את האיסור, מי יימר שמתירים למאן דהוא לסייעו על־מנת להוריד במעט מחומרת האיסור? לזה י"ל שההוכחה מהמג"א עונה לדרישה זו. שכן, הלה איננו נוטל את ידיו. ברם, בפועל, הרבה יותר חמור מי שאוכל בלי נט"י, ממי שמאכילים אותו, והוא איננו נוטל את ידיו. על כל פנים זהו אותו סוג איסור. ומבחינת הדמיון לנידוננו – הרי שבמקרה זה דומה יותר.

וכאן אולי כאן המקום לציין ולהוסיף כי גם החזו"א התיר לסייע כשהמדובר בספק איסור. עיין חזו"א הלכות שביעית סי' יב ס"ק ט'. והוא יובא להלן, בלי נדר. אם־כן, אם יש מקום לתלות שמא הנסיעה של השואל מתבצעת בהיתר כגון לצורך פיקוח־נפש וכדומה, אזי יש סניף נוסף להקל.

הטיעון הזה של צמצום האיסור אצל הזולת, עלה כמו־כן על שלחן של מלכים. גם הגרש"ז אויערבך שליט"א השתמש בטיעון זה במאמרו: "כיבוד לחוטא בחשש מכשול". וקבע להתיר להגיש מאכל ומשקה למי שאיננו מברך, אם כתוצאה מאי הכיבוד יווצר מתח ושנאה מצד האדם הזה. ולכן הסיק, שמכיון שאם לא יותן לאורח לאכול, הרי ייכשל האורח באיסור גדול יותר, נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול, אלא אדרבה, יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד, על ידי זה שהחליף אותו ב"קום ועשה" במכשול קטן יותר, ע"כ. וכן כתב גם הגר"ש וואזנר שליט"א בשו"ת "שבט הלוי" ח"ד, סימן טו"ב.

כיצד משתלבת המסקנה הזאת עם הדין המפורסם שאין אומרים לו לאדם חטא, כדי שיזכה חבירך? דהכי אסיקנא בשבת ד' ע"א. ומחמת כן אסרו את רדיית הפת, שהוכנסה לתנור על ידי אחר, בין אם זו הוכנסה בשוגג ובין – במזיד.

ונראה דיש לחלק בין הנידון שם לנידון דידן בתרתי:

א) ראשית, שם האיסור נעשה כבר בפוטנציאל, הפת נמצאת כבר בתנור, ותהליך האפייה יתבצע מכאן ואילך מאליו. לכן, אין כאן המקום להתיר איסור קל ב"קום ועשה", בכדי למנוע מן האחר איסור חמור, כי האיסור כבר נעשה, בכח. וכן כתבו התוד"ה "וכי אומרים" בשבת ד' ע"א בבואם לחלק בין המקרה הנזכר בעירובין בענין נתינת פירות שאינם מעושרים לע"ה לבין נידו"ד שלא התירו אף למדביק הפת בעצמו לרדותה. דהתם עדיין לא נעשה האיסור. ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על־ידו. אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא יגמור. לא יעשה אפילו איסור קל בידים.

יתר על־כן, גם אם הדביק את הפת בתנור במזיד, לא יתחייב המדביק סקילה, גם אם הפת תאפה. וזאת הואיל וקיים את מצוות חכמים ולא רדה את הפת. וכ"כ תוד"ה "קודם" שם. עיי"ש.

ב) חילוק נוסף קיים בין המקרה של רדיית הפת לנידוננו ולנושאים שנידונו ע"י המג"א, ע"י הגרעק"א וע"י הגרש"ז אויערבך שליט"א. החילוק הוא זה. הכלל הקובע שמותר לבצע איסור קל בכדי לצמצם את האיסור הגדול של הזולת, נאמר אך ורק כאשר מנגד עומד האיסור של "ולפני עור". והסברה פשוטה: אומרים לו למסייע: אם תעשה כך וכך נמצאת מסייע לדבר עבירה ומכשיל את חבירך. ברם, כאן, אדרבה, להיפך הוא הנכון: בעצם הסיוע הריהו מצמצם את האיסור של הזולת. אם־כן, בודאי שאין מקום לומר שיש איסור "ולפני עור" בכהאי גוונא. לכן רק איסור "ולפני עור" מתבטל, כאשר מסייעים לזולת בצמצום העבירה. מה שאין כן שאר האיסורים, דמהיכי תיתי להתיר לו לאדם לעבור עליהם לשם הצלת זולתו מאיסור אחר החמור יותר?

אמנם יש להקשות ממה דאיתא בשו"ע יו"ד סי' קנא ס"א ובש"ך ס"ק ו': מומר, אין חייבים להפרישו. וציין ה"דגול מרבבה" שם בכוונת הש"ך דרק בישראל מזיד הדברים אמורים. אם־כן בנידוננו, האם ישנו צידוק כלשהו להתיר לצמצם את איסורו של אותו עבריין?! והלא מזיד הוא!

אלא שכאן יש להזכיר את דברי הרמב"ן עה"ת בפרשת "שלח לך" (במדבר טו כב) שמגדיר לנו מי הוא זה ואיזהו הוא הנקרא "שוגג". שוגג הוא כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה. לדאבון לבנו ולמגינת רוחנו זוהי הגישה של חלק גדול מן הציבור החילוני. אם־כן, שוגגים הם, ומחובתנו להשתדל להפרישם מאיסורים, או על־כל־פנים לצמצם את איסוריהם. ועיין עוד בדברי ה"חזון איש" ביו"ד סי' ב' ס"ק טז וכח וכן בהלכות שביעית סי' ב', ס"ק ט' בקשר ליחס לחילוניים בימינו.

יש להוסיף על האמור את יסודו של ה"טורי אבן" ב"אבני מילואים" שלו למסכת חגיגה יג ע"א בד"ה "אין מוסרים ד"ת לנכרי", שכתב:

> "דודאי כל ישראל מצווים להפריש עוברי עבירה מן העבירה בדאפשר. משום הכי מחוייבים להפריש קטן אוכל נבלות, כיון דאפשר להפרישו. ואולם, כשאין הדבר ניתן, אזי היכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא, הואיל ועבירה זו מזומנת לפניו לעשותה באין מוחה ומעכב, על־ידי זה שאם לא יתן לו זה, יקח הוא בעצמו. כי נותן לו מאי הוי? הלכך אפילו איסור דרבנן ליכא", עכ"ל.

כלומר, גם אם נחוש לספקותיהם של המג"א, הגרעק"א ויבלח"א הגרשז"א שליט"א, עדיין יש מקום להתיר מכיוון נגדי. והוא: מאחר והשואל יכול להגיע, בסופו של דבר, ליעדו, אם־כן, הרי זה נחשב ל"חד עברא דנהרא". ומאחר ואין מונע בעדו, אזי יש מקום להתיר להורות לו את הדרך, אשר ילך בה, ובכך למנוע ממנו משטמה כלפינו. ואפילו איסור דרבנן ליכא בכה"ג. זוהי כוונת ה"טורי אבן".

דברים אלה כוחם יפה כלפי מה שכתב החזו"א בהלכות שביעית י"ב, ט' שלא התיר בכה"ג באיסור ודאי רק באיסור ספק. וז"ל שם:

"ונראה, דהא דהקלו חכמים בספק, אע"ג דספק מכשול, ודאי אסור לתת

לפני עור. והיה ראוי להחמיר בספקות. משום שאם באנו להחמיר בספקות נמי נעשה מכשול, שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם, והם רק עמי הארץ. וחייבים אנחנו להחיותם ולהיטיב עמהם, וכל שכן, שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם ועוברים על "לא תשנא" ועוד כמה לאווים שאין איסורם קל מאיסור זה, שאנו באים להצילם ממנו. וכן אמרו (במו"ק בדף טו"ב ע"א) במכה בנו גדול. והלכך שקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו. והכריעו לאסור למוכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה, ולהתיר בספק. וזוהי הדרך הממוצעת והישרה", ע"כ.

אם־כן לפי החזו"א כשמבוצע בודאי איסור, אין היתר להתערב ולסייע. אך לפי דברי הטו"א הנ"ל יש מקום להתיר גם בנידו"ד מן הנימוק שהוזכר לעיל.

על החזו"א בעצמו מספרים ב"תורה שבע"פ", כי פסק, שמוטב להגיש מאכל ומשקה למי שאיננו מברך, ובכך להכשילו באיסור דרבנן של המנעות מלברך ברכת הנהנין. מוטב כך, מאשר להכשילו באיסור תורה של "לא תשנא את אחיך בלבבך", אם לא נגיש לו מאום. ולמעשה, זהו גופא צמצום האיסור הצפוי אלמלא הסיוע.

ועיין עוד בספר "תורת היולדת" לגר"י זילברשטיין שליט"א בפרק ט"ל סע' יד שפסק ליולדת, המתבקשת ע"י האחות למדוד את החום בשבת, על מנת שזו האחרונה תרשום זאת בגליון, והיולדת יודעת, כי אין מדידת החום קריטית, אך אם היא לא תמדוד, אז האחות תרשום: "מסרבת למדוד". ואם היא תמדוד, האחות תרשום את מעלות החום אם כן עדיף שתמדוד, בכדי למעט בחילול שבת.

וזה על פי העקרון הנ"ל.

אמנם עיין בשו"ת "שבט הלוי" ח"ד, או"ח סימן טו"ב שלא התחשב באיסור החמור שעלול האורח לעבור, אם לא יכבדו המארח, ואסר על המארח לעבור על האיסור הקל בכדי למונעו מן האיסור החמור. וזאת בניגוד למ"ש לעיל בשם הגרשז"א. אך סוף דבר "הקול" נשמע להתיר, ע"ש.

ג. מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט, טו"ב)

בענין מצוות תוכחה כתב הרמב"ם בספר המצוות מ"ע ר"ה:

...שציוונו להוכיח החוטא, או מי שירצה לחטוא. ולמנוע אותו ממנו במאמר התוכחה. ואין ראוי שיאמר: מאחר ואני לא אחטא, אם יחטא זולתי, מה לי עם אלוקיו? זהו היפך התורה! אבל אנחנו מצווים שלא נחטא, ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה. ואם השתדל להמרות, חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו. והוא אומרו, יתעלה: "הוכיח תוכיח"!

וכך נפסק בשו"ע או"ח בסי' תר"ח סע' ב':

"אבל אם מפורש בתורה (=האיסור), מוחים בידם, ואם יודע, שאין דברים נשמעים, לא יאמר ברבים להוכיחם, אך פעם אחת. אבל לא ירבה בתוכחות, מאחר שיודע, שלא ישמעו אליו. אבל ביחיד, חייב להוכיחו, עד שיכנו או שיקללנו, ע"כ.

אך למעשה, כבר פסק במשנ"ב שם בס"ק י"א: שאם נזף החוטא במוכיחו, אין צורך להוכיחו עוד.

מצוה זו מסוייגת, למעשה, בכמה מגבלות:

א. הבה"ל שם בד"ה: "חייב" כתב בשם ספר חסידים סי' תי"ג שמצוות תוכחה קיימת, דווקא כשהחוטא מוכר למוכיח. ויש ביניהם קשר. שאם לא כן, הוא עלול לשנוא את מוכיחו ולהנקם בו. ובכהאי גוונא אין מצוות תוכחה קיימת.

ב. הסתייגות נוספת כתב הבה"ל שם בד"ה: "אבל אם מפורש בתורה", והיא שמצות תוכחה אמורה, רק כאשר אדם עובר עברה באקראי. אבל פורקי עול, יצאו מן הכלל הנ"ל, ואין חובה להוכיחם.

ואין להקשות, כיצד זה התייחסנו אליהם לעיל כאל שוגגים ועל כן חתרנו לצמצם להם את האיסורים, ואילו כאן מתייחסים אליהם כאל פורקי עול. הכיצד? ונראה, דהחילוק פשוט: מנקודת מבט שלנו, אנו מתבוננים עליהם כאל שוגגים ולכן אנחנו שואפים לצמצם אצלם את האיסורים. אך מבחינת אפקט התוכחה בודאי הריהם פורקי עול. וזו לא תועיל כלפיהם, בשל המצב, שבו הם נתונים.

במלים אחרות, יש לחלק בין המבט שלנו עליהם וההתחשבות שלנו והאינטרס שלנו לצמצם להם את האיסורים לבין האפקט של התוכחה. ולצערנו, זו איננה אפקטיבית.

ד. גדר של "אפרושי מאיסורא"

מבלי להכנס לענין הסיוע, יש להעיר, כי כל אחד ואחד מישראל חייב להפריש את זולתו מחטא. ואף על־ידי פעולה אקטיבית. וכדאיתא בשו"ע יו"ד שג ס"א, בענין הלובש כלאים בשוק, שהרואה אותו, חייב לקרוע בגד זה מעליו.

אולם כאן גם כן, מובעת ההסתייגות הנ"ל. והיינו: מצוות אפרושי מאיסורא קיימת, אך ורק במקרה שיש ביד המוחה למנוע על ידי מעשה מחאתו, מן החוטא מלהמשיך לעבור את העבירה. וכדוגמת הלובש שעטנז, שבעצם הקריאה של הבגד מעליו, אנו שוללים ממנו את האפשרות לחטוא, להכשל. מה שאין כן אם אין אפשרות לשלול מן החוטא את האפשרות לחטוא. כאן אין הדין של "אפרושי מאיסורא" וכך כתב ה"טורי אבן" ב"אבני מילואים" שלו לחגיגה יג ע"א בד"ה: "אין מוסרים" ע"ש.

עוד יש להוסיף, כי גם כאן קיימת המגבלה שאין אדם חייב להפריש מאיסורא את מי שפרוץ בדבר, והוא פורק עול תורה ומצוות. ועיין בש"ך יו"ד קנא ס"ק ו'. ועל־כל־פנים הפרשה בצורה אקטיבית, בנידו"ד אינה באה בחשבון.

לסיכום, נראה לאור כל האמור, שאין איסור מפורש וחד משמעי בהכוונת רכב בשבת. אדרבה, יש לקחת בחשבון שני גורמים: האחד, הוא שבעצם הסיוע הרינו מצמצמים את איסורו של הזולת, ואם־כן אין זה נוגע לדין ש"אין אומרים לו לאדם חטא, כדי שיזכה חבירך". אדרבה, כאן איננו חוטא. שכן הריהו מצמצם את האיסור של זולתו.

גורם נוסף, והוא קשור קשר ישיר לנימוק הנ"ל, והוא: אי מתן תשובה מספקת לשואל עלול לגרום להגברת הטינה והשנאה אצל הזולת ולחילול השם. ואם־כן, נמצאנו מכשילים אותו באיסור חמור יותר.

מובן, כי אם אפשר להניא את השואל מלהמשיך בנסיעתו מה טוב! רצוי אולי להקדים ולברכו בברכת "שבת שלום!" ואולי זה יעורר אצלו את הניצוץ החבוי. ושמעתי, שמפרשים את מאמר הברייתא: אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. שנאמר: "ורב שלום בניך!" (ישעיהו נד). ולכאורה, מהו הצורך בראייה? פוק חזי שכך הוא! אלא שבעוה"ר לעיתים המציאות טופחת על פנינו. וד"ל. הוא הדין בשבת. אנחנו מברכים איש את רעהו בברכת: "שבת שלום!" ואסור שהשבת, חלילה, תשמש כעילה למחלוקות ולשנאה ולפריצת חומות הדת וחומות השלום.

בשולי הדברים אזכיר את מה שכתב הג"ר ראובן מרגליות זצ"ל ב"מרגליות היום" לסנהדרין עג ע"א בד"ה: "אבידת גופו", שמשמעותה, כשרואה אדם תועה בדרך, שאינו בסכנת נפשות, אלא שישהה הרבה שעות, עד שימצא הדרך הישרה, שעליו ללכת. והרי זה מאבד כוחו וזמנו בתעייה. ע"כ. אם כן , זהו ציווי דאורייתא מול החשש האחר של "לפני עור" בנידו"ד, שהוא דרבנן.

ונסיים באגרת הגרא"י קוק זצ"ל, אגרת רכו, שבה הוא פונה אל אחב"י בקריאה: "...שובו נא, אחים יקרים, ...קדשו את השבת.. וקדושת אור ישראל!

הרב שמואל הרשלר

בשאלת הדרכת יהודי מחלל שבת בנסיעתו

שאלה זו מעשית היא אמנם בהרבה מקומות, אך בישובנו "כוכב יאיר". ישוב קהילתי משותף בין צבור שומרי שבת לבין צבור שאיננו מדקדק בשמירתה, הבעיה מצויה יותר ובעלת משמעויות רציניות יותר: הן אותו יהודי המבקש את עזרתי היום עשוי לפגוש אותי למחרת בחנות, בנק וכדו', והוא מקיים אתי יחסי שכנות. יש לשאלה הזאת היבטים רבים – אתמקד בעיקר בשלשה:

א. האם שייך כאן מצות תוכחה?
ב. האם יש בהדרכה משום מסייע בידי עוברי עבירה ו/או "לפני עור"?
ג. האם שייך לדבר על חלול ה' בסרוב להשיב?

א. בשאלת מצות התוכחה בזה"ז יש לדון במספר נקודות מרכזיות, שרובן הועלו ע"י גדולי הפוסקים בזמננו.

1. האם יש להוכיח כשהתוכחה לא תעזור?

בגמרא ביבמות[1] אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון "כשם שמצוה על אדם לומר דבר שנשמע כן מצוה על האדם שלא לומר דבר שלא נשמע". רש"י מפרש שם ש"דבר הנשמע" כדכתיב "הוכח תוכיח" – להוכיח מי שמקבל הימנו וא"כ מי שאינו מקבל אין מצוה או עכ"פ חובה להוכיחו. הריטב"א (שם) סבור שמצות התוכחה היא ליחיד אבל לרבים אין אומרים אלא דבר הנשמע. השל"ה מפרש שאם העבריין מודה שהוא עבריין ראוי להוכיחו אם אם סבור שלא עבר עבירה מצוה שלא לומר.

הריטב"א מפנה אותנו לסוגיא בערכין[2] דאיתא התם "עד היכן תוכחה" – רב אומר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה ור' יוחנן אמר עד נזיפה. באותו עמוד איתא תניא א"ר טרפון תמה אני אם יש בדור זה שמקבל תוכחה, וכן א"ר אלעזר בן עזריה תמיהני אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח. לדברי הריטב"א יש לפרש שר' אלעזר ור' טרפון מדברים על ציבור, ואומנם ס"ל שצריך להוכיחם פעם אחת כי אולי ישמעו, וצריך פעם אחת לנסות. ר"א ור' טרפון (אם כוונתם לפסוק הלכה במשפטים אלו) מתארים את מצב הדור, אך לא פוטרים בהכרח מנסיון התוכחה הראשוני.

בהמשך הסוגיא בערכין איתא פלוגתא מה עדיף: ענוה שלא לשמה או תוכחה לשמה – והסיקו שענוה שלא לשמה עדיפה. מה פירוש "ענוה שלא לשמה"?

1. סה:.
2. טז:.

רש"י – שעושה עצמו עניו ואינו רוצה להוכיחו והענוה היא לא לשם שמים אלא כדי שלא ישנאנו.

תוס'[3] התבטאו כלפי רש"י שהמונע תוכחה מן הצדיקים "לא ישר אלי דהוה רשע גמור" אך אפ"ל שאין מחלוקת אלא שנחלקו בהערכת הנמנע מלהוכיח כדי שלא ישנאנו, כשעיקר ההבחנה היא רק בין מקרה שיש סיבה חיובית שלא להוכיח לבין סתם המנעות מתוכחה. וא"כ לרש"י יכול להמנע מצד ענוה (אפילו לא תמימה) מלהוכיח ולתוס' מגונה הדבר.

2. האם מי שאינו מוכיח נתפס בעוון החוטא.

ספר החינוך[4] אומנם מתבטא בחריפות יתר: "העובר עליה (מצות הוכח תוכיח) ולא הוכיח בענין שאמרנו בטל עשה, ועוד שהוא מכת הרשעים שעושים כן". אך יתכן שבמצב דומה לספק של הסוגיא בערכין[5], יפרש כפי שאמרנו בתוס' שאף הם התבטאו במונח "רשע גמור". הרמב"ם[6] כתב ש"הרואה חברו שחטא או שהולך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא **על עצמו** במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. **ויודיעו שאינו אלא לטובתו** ולהביאו לחיי העולם הבא. א"כ עיקר התוכחה היא הפרשה מאיסור.

בכיוון דומה מסביר ה"עיון יעקב" ביבמות[7] שאם מוכיח אדם שאינו מקבל תוכחה הרי הוא רק גורם שאותו האיש יהיה מעתה מזיד, ומוטב שלא יאמר ויהא שוגג. המכנה המשותף הוא הקשר לסוגית "מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" והקשרו לגדרי תוכחה. ידועים דברי הרמ"א[8] בשם הרשב"א[9] שאמרינן "מוטב יהיו שוגגין" בכל דבר איסור שאם אינו מפורש בתורה אע"פ שהוא דאורייתא, אבל אם מפורש בתורה מוחין בידם. ואם יודע שאין דבריו נשמעים לא יאמר **ברבים** (כריטב"א) להוכיחם רק פעם אחת אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שלא ישמע לו. הסבר אחד כבר הבאנו לתוכחה של פעם אחת – שלא יהא פתחון פה. ה"באור הלכה" שם[10] מביא שאמנם אין עונש אם לא ישמעו למוכיחים אבל לענין מצוות **תוכחה** מחויב בכל גווני – אבל רק פעם **אחת** כדי לקיים את המצוה.

3. שם ד"ה "וענוה".
4. מצווה רלט, וע"ע במנ"ח שם.
5. טז:
6. הלכות דעות פ"ו ה"ז.
7. סה:.
8. או"ח תרח, ב.
9. חידושים למסכת ביצה ל.
10. סימן תר"ח ד"ה אבל. ע"ע תחומין ז' מה שכתב בזה הרב ש. קוק שליט"א בענין הפגנות השבת בפ"ת. לענ"ד אין דבריו מוכרחים כלל, וכבר דנו בזה הרב גרשוני שליט"א, והרב ישראלי שליט"א ב"התורה והמדינה" פרק ח', אך לא הרחיבו את היריעה.

ב. בעית לפני עור ומסייע ידי עוברי עבירה.

בסוגיא המפורסמת בע"ז[11] מצינו שאיסור לפני עור (במושיט כוס יין לנזיר) דאורייתא מקיים רק בתרי עברי דנהרא, אך התוס' בשבת[12] והר"ן בע"ז[13] סבורים שאסור דרבנן יש בכל גווני. ומוסיף בתפארת שמואל[14] שחשוד בדבר כגון מומר שאם יודעין בו שמבקש לאכול או לשתות דאסור ליתן לו מידו לידיו לפי שמסייע ידי עובר עבירה אפילו שיכול לקבל בעצמו.

המאירי[15] מתבטא בפחות חריפות: ראוי להמנע מספק מסייע ידי עוברי עבירה. אך יש הסבורים שבמזידין אין כלל איסור כשאין תרי עברי דנהרא – בש"ך:[16] ובדגמ"ר[17] ובבנין ציון[18]. אך יש לזכור שאיתא בגיטין לגבי עוברי עבירה בשביעית שאפילו לומר להו "אחזוקו" בלי לעזור בפועל ג"כ אסור. וכבר הביא הריטב"א בע"ז (שם) ראיה מהסוגיא ההיא ובנידון דידן אפילו נימא דאיירי במזידין, ונפרש כדגמ"ר בש"ך שבכל איסור שעוברין במזיד הוי כמומר לאותו דבר (ובדין חילול שבת – כמומר לכל התורה) שאין כלל מצות מחאה ותוכחה. (ואולי אף יבטל דין "כל ישראל ערבין זה לזה". עיין ביביע אומר חלק א' סימן ט"ו בהערה בהרחבה בגוף דין ערבות – ובקשר בין ענין זה לתוכחה ראה גם ב"קובץ שיעורים" סוף ביצה). הרי בהדרכה כלשהי לכאורה לא גרע מ"אחזוקו" אמנם היה מקום לטעון שע"י הדרכה אנו מצמצמים בזמן ובהיקף את חילול השבת של הנוסע, וכיו"ב כתב הרב מלכה, הרב הראשי לפ"ת, שהתנגד להמשיך ההפגנות בעירו בלילות שבת, ובין השאר נימק שמחסומי הכבישים גורמים לנהגים להזדקק ליתר חילול שבת. כנ"ל יש לומר שאם אני יודע את היעד ואיני מדריכו עלול להסתובב חצי שעה ולהרבות בתבערה ובכבוי של המנוע. ואכן הריטב"א בע"ז (שם) כתב שאיסורא איכא בכל מקרה שגורמים לו לעשות איסור או להרבות, ויתכן שבכל תוספת נסיעה ועצירה יש ריבוי איסורין וכדכתב שם הרב מלכה. אבל מאידך בהדרכה ישירה (ואולי גם עקיפה) יש מעין הוראה מסוייגת למעשי הנוסע, אפשר להאריך כאן עוד הרבה בגדרי לפני עור, מסייע, ומוטב יהיו שוגגין, אך ברצוני להעיר רק על עקרונות השאלה. אין להכנס כאן לסברא שהעלו כמה מפוסקי דורנו בנושאים דומים של "הלעיטהו לרשע וימות" המובא בגמרא בסוגיית "צנועין"[19], הכי כבר כתב הגליון מהרש"א[20] דשם איירי שבכל מקרה עובר על איסור אחר – (מנטע רבעי) וחמור יותר – של גזל שאז א"צ

11. ו:.
12. ג. ד"ה בבא דרישא. ע' מש"כ בזה הגר"ב זילבר ב"מקור הלכה" לשבת בסוגיין.
13. א, ב בדפי הרי"ף ד"ה מנין.
14. אות א' ברא"ש לשבת.
15. בסוגיא בע"ז וע' שם בהערות הר"א סופר מה שכתב בשם זקנו החת"ס ולפ"ד לא קשיא.
16. סימן קכא סק"י.
17. שם על דברי הש"ך.
18. סימן ט"ו.
19. ב"ק סט:
20. יור"ד סי' קכא.

להפרישו מהאיסור הבודד – כמובן שזה לא שייך לכאן[21]. אמנם צ"ע באם הפגנות גורמות לחילול שבת רק בשב ואל תעשה, ובהדרכה בכל גוונא יש כאן "קום ועשה". יש להחמיר אם נאמר כך לכו"ע.

ג. גדר חילול השם

אמנם בפוסקים אין כמעט התייחסות לגורם כזה בשאלות דומות, אך יש לזכור שמצב שמירת המצוות בעם לפני מאה שנה היה שונה לחלוטין – וכיום החשש שמא ישנאנו כתוצאה מהתוכחה אינה בעיה פרטית בין יהודי אחד חריג שחוטא, אלא איירינן בציבור שלם שאינו מקבל עליו מרות של רבני הדור ושל רוב מצוות התורה, החשש להתפרצות שנאה וקיטוב בעם כתוצאה מתוכחה ודרכים אחרות שנראות כהתנשאות כלפי הציבור שאינו שומר מצוות, רציני ביותר, וגדולי הדור צריכים לתת דעתם על כך. יחד עם זאת יש לזכור שבני תורה שרוצים למחות על עבירות אלו, צריכים להוכיח שהם ראויים לכך לפחות מבחינת דקדוק במצוות, כולל (ואולי בעיקר) מצוות שבין אדם לחבירו, בבחינת דברי הגמרא ביומא "ואהבת את ה' אלוקיך – שיהא שם שמים מתאהב על ידך... אוי להם לבריות שלא למדו תורה – פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו" – ושלא נגיע ח"ו לסיפא של הברייתא אם אין דבורו בנחת עם הבריות (כלשון הגמרא שם). אך אפשר לחלק בין המישור הציבורי, כגון הפגנות ציבוריות, חסימות כבישים לבין המישור הפרטי, תוכחה בין אדם לאדם – ולשני הכיוונים:

א. למדנו מדברי הריטב"א[22] ונמוק"י[23] על כך שביחיד אין לו לחוש אפילו אם יקללנו, אך ברבים א"צ להוכיחם אלא פעם אחת ואפילו מאה פעמים כדי לקיים מצות תוכחה. אם יש חילוק בכמות התוכחות יש גם באופי התוכחה ביחוד חילוק פנימי, כדברי ש"ע הרב[24] ומ"מ לא יוכיחנו **ברבים** (את היחיד) אלא פעם א' אבל לא ירבה בתוכחות ברבים מאחר שברור לו שלא יקבלנו – כך הוא מפרש את הדין ביבמות "שמצוה שלא לומר דבר שלא נשמע", אך הוא מחייב להוכיחו ביחידות אפילו מאה פעמים. בנקודה זו חמורה תוכחת היחיד מתוכחה לציבור.

ב. מצד שני כשציבור שלם מחלל שבת יש כאן חילול ה' גדול ברבים, ויתכן שיש מקום יותר לשמור על אופיה של השבת ברחוב הישראלי – מעבר לשאלת התוכחה. גם אם ע"י מחאה כלפי החוטא אדם מפקיע את עצמו מדין ערבות[25].

21. עיין בנצי"ב "משיב דבר" יו"ד סימן לא. ובשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תקל"ה, "ערך השלחן" יור"ד שם ועוד. יש מקום להאריך בענין זה באופנים נוספים.
22. יבמות סה: ע"ע בחידושיו ע"ז ו:.
23. יבמות שם.
24. סימן תר"ח סעיף ה.
25. שם בשו"ע הרב. לסברא זאת ישנן השלכות מרחיקות לכת בעולם המחשבה, ויש לבחון אותם בזהירות ואכמ"ל בזה.

אפשר לומר שא"א ליפטר מערבות כלפי כלל הציבור שלא כולו מחלל במזיד או אפילו בקרוב למזיד. מנקודת המבט של המוכיח, לעומת זאת, החשש של חילול ה' מצד הסוגיא ביומא קיימת הן ביחיד והן בציבור, גם אם בהיקף שונה בין המקרים.

כי תוכחה שהיא לא לגמרי לשם שמים תעורר שנאה, וחברא דחברך חברא אית ליה – וכח ההשפעה יורד גם ברמה הציבורית. אם נצרף לכאן את השיקולים הלא־מבוטלים שאי תגובה תגרור יתר חילול שבת של הנוסע ברכב כי יצטרך לחפש את היעד, היה מקום לדון בזה לדינא. אך במישור המעשי אפשר להבחין בג' מצבים עיקריים:

1. כשהנשאל עומד ממש ליד מקום היעד, שברור כמעט לחלוטין שיודע היכן המקום, ואם לא תשיב יצטרך להסתובב מחוץ לאזור למצוא את היעד.
2. כשהנשאל עומד רחוק מהמקום והנהג בהחלט יבין שהוא לא יודע (וכיו"ב אם באמת הנשאל לא יודע בדיוק, אך יודע את הכיוון) בפשטות אפשר לשנות בכה"ג ולומר שאינו יודע אפילו אם באמת יודע, כשבהחלט סבור שלא יידע דבר זה.
3. כשהשואל עצמו יש לו הבנה לרגשי הציבור / היחיד הדתי בנידון. במצב האחרון בהחלט אפשר לומר לנהג בצורה הנימוסית ביותר שקשה לו לענות על שאלות כאלו בשבת מפני שהן פוגעות בכבוד השבת ואולי גם באזכור חשיבות השבת, יש כאן גם קיום מסויים של תוכחה פעם אחת. במצב השני בהחלט א"צ לפרט לו את המסלול. וכדי למנוע שנאה אפשר להסתפק בתשובה שלילית בנימוק של אי ידיעה. יש כאלה שיאמרו: שבת שלום וילכו בלי להתייחס כלל לשאלה ולענ"ד צ"ע אם זה רצוי לאור הנאמר לעיל, ספק אם מקיימים בדרך זו מצות תוכחה כהלכתה ג"כ.

במצב הראשון אולי יש מקום להקל, שאם תשאל איפה רחוב סלנט למשל, ואתה נמצא באותו רחוב או לידו שתענה לו "כאן" בלי לומר לו "תחנה כאן" או "תמשיך הלאה ברחוב זה" כי אז אתה מכוון אותו ממש בחילול שבת ואילו בצורה שהצענו זה רק מילתא דעבידא לגלויי בלאו הכי – הרוצה להחמיר יכול לומר לפני או אחרי המלה "כאן" ש"שבת היום" וכך לא יכשל ב"לפני עור" או ב"אחזיקו".

בסיכום: שאלה זו תלויה בכל מקרה לגופו, ובכל ציבור יתכן ג"כ שההתיחסות תשתנה, יש מקומות שניתן (ואולי צריך) לקיים בהם מצות תוכחה בנידון כזה, ועכ"פ יש להזהר מלהיות מסייע לדבר עבירה. אך במקומות אחרים, בהם חילול השם יכול להיות גורם משמעותי (וגם במישור ההלכתי לענ"ד) ובמיוחד בישוב קהילתי היה מקום לשקול מצבים מסויימים – והכל לשם שמים.

★ ★ ★

ידועים דברי חז"ל במדרש (ב"ר פ' צ"ג, י"א) בשם ר' אלעזר בן עזריה שאמר אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה – ומה יוסף הצדיק שהוא ב"ו כשהוכיח את אחיו לא יכלו לעמוד בתוכחתו, הקב"ה שהוא דיין ובעל דין ויושב על כסא דין ודן כ"א

ואחד על אחת כמה וכמה שאין כל ב"ו יכולים לעמוד מפניו. ובאמת היכן הוכיח יוסף את אחיו – מה אמר להם כשנפגש עמם, פרט ל"אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה"? לכאורה יש כאן רק חזרה על העובדות ואפילו למ"ד במפרשים[26] שהאחים לא מכרו בעצמם את יוסף – אין ספק שהגורם הראשוני לתוצאה של מכירת יוסף לעבד, נעוץ באחים! נשתברו כבר הרבה קולמוסין במימרא של אבא כהן ברדלא[27] ור' אלעזר בן עזריה שהזכרנו. אך לפי מה שנתבאר במאמר ניתן להוסיף לענ"ד, פן נוסף. כדי להוכיח אדם על מעשיו אין זה הכרחי בכל גוונא לומר "מדוע עברת על דברי תורה" וכיוצ"ב כעין שמצינו בקידושין[28] שאין לומר כן לאביו שעבר על ד"ת, לפעמים דוקא בחינת "וידום אהרן"[29] עושה רושם יותר מכל קבלת מדת הדין שבזכותה קיבל אהרן התגלות מיוחדת בפרשת שתויי יין – ציווי ישיר לאהרן לבדו. כשראו האחים את ידי ההשגחה מ"וישלחהו מעמק חברון – מעצה עמוקה של אותו צדיק שנקבר בחברון"[30] עד וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ לפליטה גדולה[31] שאומר להם כעת יוסף בהמצאו כאן – א"צ בתוכחה נוספת, ללמדנו שאם רוצים לזכות לקיום מצוות "הוכח תוכיח" בדרגה עליונה יש לשאוף שתוכחה זו תשתלם במחשבה מרחיקת לכת של המוכיח בבחינת "הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה" – האם המטרה החינוכית שבתוכחה תשרת את עם ישראל גם בטווח הארוך. המפרשים אמרו שלא יכלו אחיו לענות אותו מפני הבושה[32]. כלל יש לנו בהלכות בושת, שהכל לפי "המבייש והמתבייש"[33] ומצינו בתוכחה שמלווה במעשים גם שיקול של "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". המישקל ההלכתי של שיקולים אלו במצות תוכחה איננו מוסכם וחד־משמעי, אך בעיון מעמיק במצוה ומקורותיה אי אתה רשאי להתעלם מהם ויקויים בנו דברי הכתוב "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב". אמן.

26. רשב"ם בראשית לז, כח. וע"ע נ. ליבוביץ עיונים בספר בראשית עמ' 279-288 וסיכום השיטות שהובאו שם.
27. במדרש שם בפסקא י"ב. "אוי לנו מיום הדין" ע"ע פירוש מהרז"ו וכן בשפ"א ובשם משמואל לפ' ויגש שדנו פעמים מספר בדברי המדרש הנ"ל. אודות שיטתם של בעלי המוסר ע' "לב אליהו" ו"חכמת המצפון".
28. לא, א.
29. ויקרא י, ג ורש"י שם.
30. רש"י בראשית לז, יד.
31. שם מה, ז. וע"ע עיונים לנ. ליבוביץ בראשית עמ' 353-356.
32. שם מה, ג. רש"י ובפרשנים נוספים.
33. ב"ק סג:

הרב צוריאל וינר

מבוא למוקצה בשבת ויום טוב

– בתמורה פ"ו מ"א: כל האסורין לגבי מזבח אוסרין בכל שהן, הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד "איזהו מוקצה, המוקצה לעבודת כוכבים".

– ובברייתא שבגמ' תמורה כח: מן הבהמה להוציא רובע ונרבע מן הבקר להוציא את הנעבד... ומן הצאן להוציא את המוקצה...

– ובגמ' שם תמורה כט. "אמר רב טובי בר מתנה א"ר יאשיה מנין למוקצה מן התורה שנאמר תשמרו להקריב לי במועדו כל שעושין לו שימור. מתקיף לה אביי אלא מעתה אייחית אימרא דצומא ולא עביד ליה שימור ה"נ דלא חזי להקרבה. [א"ל] אנא תשמרו להקריב לי במועדו קאמינא, לי ולא לאדון אחר ואיזהו אחר שמקריבין לו, הוי אומר זו עבודת כוכבים".

– ונראה בביאור ההבדל בין שתי הדרשות (עיין שם בתוס' ד"ה מנין, ובהגהות הגר"א אות [א]) שדרשה ראשונה שבברייתא תופסת פסול מוקצה לע"ז כפסול חפצא, כחלות שם חדש של גריעותא בחפץ, כתכונת מיאוס בחפץ שפוסלו מלעלות על המזבח. ודרשה שנייה שבגמ' סוברת שפסול נובע ממחדל ממעשה, כלומר שקרבן צריך לעבור הכשרה מוקדמת של שימור, כדי שיהיה ראוי למזבח. וכל בהמה שלא עברה תהליך של הכנה ושימור מוקדמים אינה עולה על המזבח. לסיכום, לדרשה ראשונה, פסול הוא בחלות שם בבהמה. לפי דרשה שנייה, פסול נובע מהעדר עשיית מעשה שימור. ולפי "הוה אמינא" שבגמ', שימור צריך להתבצע על ידי פעולה חיובית של שימור. ולמסקנה, כל בהמה מן הסתם היא משומרת עד שירחיק אותה על ידי שמקצה אותה לעכו"ם.

נפקא מינה בין שתי הגישות לפסול מוקצה לע"ז בהמשך הגמ' שם: "אמר רבא בר רב אצל אמר רבי יצחק אין מוקצה אסור אלא עד שיעבדו..."

וברש"י שם ד"ה עד שיעבדו: "בו שום עבודה לצורך עבודת כוכבים... אבל מקמי הכי לא מיתסר. לישנא אחרינא אין מוקצה אסור אלא עד שיעבדו בו שום דבר, שיעשו בו שום עבודה לצורך כומרי עבודת כוכבים, אבל משיעבדו בו שום עבודה לא מיתסר, דתו לא מקרבי ליה..." לפי פירוש ראשון שברש"י צריך מעשה כדי להחיל פסול מוקצה. ולפי ל"א, פסול חל בלי מעשה, וצריך מעשה רק כדי להפקיע פסול וכן נחלקו בזה רמב"ם פ"ד איסורי מזבח ה"ד וראב"ד שם: רמב"ם כותב "מאימתי תיפסל הבהמה או העוף משום מוקצה, משיעשו בהן הכומרים מעשה... אבל בדברים אינו נעשה מוקצה... ובראב"ד שם: "ולעולם בהקצותו לא בעינן מעשה הואיל והקצה את גופו לפיות ע"ז".

ונראה שמחלוקתם תלויה בשתי הגישות שבשתי הדרשות. אם פסול מוקצה

כרוך בשינוי זהות הבהמה, והחלת שם חדש על הבהמה מסתבר שצריך מעשה חשוב לשנות שינוי מהותי בבהמה, ולהחליף את עצמיותה. אבל אם פסול מוקצה הר"ל העדר שמירה לקרבן מכיון שיחד הבהמה לעבודה זרה, אפי' בלי מעשה, היא כבר לא שמורה לקרבן לד'.

על איסור מוקצה בשבת ויו"ט, כותב המאירי ריש מסכת ביצה:

"וצריך אתה לידע שהמוקצה הוא שם כללי לכל אוכל שאכילתו מוקצית מדעתו של אדם, ושלא היה דעתו על אותו דבר מערב יו"ט. ועיקר איסורו יצא לנו בכל המוקצים מאחד הנקרא מוקצה למצותו כגון נוי סוכת מצוה... וכגון אתרוג של מצוה לאכילה והדס של מצוה להריח וכגון עצי סוכה להנאה.
ומוקצה זה יצא לנו ממה שנא' בתורה חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה'. מלמד שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה... והוא שעצי סוכה אסורין כל שבעה... מתורת מוקצה... ומכאן נאסרו כל המוקצין הן מחמת חסרון כיס הן מחמת איסור ומחמת מיאוס ואחרים, מלבד אלו שכל אדם מסיח דעתו ממנו שלא לאכלו באותו זמן מחמת איזו סיבה שיתיאש ממנו..."

נראה מדברי המאירי שהוא תופס איסור מוקצה בשבת ויו"ט כאיסור חפצא, כחלות שם מוקצה על החפץ דומה לחלות הקדש בחפץ. מקור לאיסור מוקצה הוא בחלות הקדש על קרבן, ומשם חלות שם חפץ של מצוה בסוכה וארבעה מינים. איסור מוקצה כרוך בשינוי זהות של החפץ מחפץ שהוא אוכל או כלי להחפץ שהוא מוקצה ומורחק. יש כאן חלות שם של גריעותא, בדומה למוקצה לע"ז לפי גישה ראשונה שגוררת אתה – איסור שימוש. חלות שם מוקצה לע"ז מביאה איסור ופסול לקרבן, לקדושת המזבח. וחלות שם מוקצה בשבת ויום טוב מביאה איסור ופסול לשימוש לזמן קודש.

בפסחים מז: "[רבה אמר] ומוקצה דאורייתא הוא דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו. ואזהרתיה מהכא מלא תעשה כל מלאכה". וברש"י שם ד"ה והכינו: "במזומן שמזמן כל צורכו היום ויאמר דבר לצורך היום וכיון דלאו מזומן הוא, והכתוב קראו הכנה הויא לה מלאכה, ועובר עליה משום לא תעשה כל מלאכה".

נראה לפי זה שיש מלאכה במעשה ההכנה בשבת. והכנה כוללת לא רק הכנה מעשית אלא גם הכנה בלב זימון בדעת. ומכיון שהכנה היא מלאכה, היא אסורה שבת ויו"ט, וחייבת ממילא ליעשות בחול. אם לא הכין, הן מבחינה מעשית, והן מבחינת זימון בדעתו, בחול, ולקח לעצמו לשמושו בשבת יוצא שהוא מכין ומזמן בשבת ועובר בזה על איסור מלאכת הכנה. לפי גישה זו, איסור לעשות מעשה מלאכת הכנה בשבת בדבר שלא הוכן מערב שבת.

– בביצה ב: "...אמר רבה מאי דכתיב והיה ביום השישי והכינו אשר יביאו, חול מכין לשבת וחול, מכין ליו"ט, ואין יו"ט מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליו"ט" וברש"י

שם ד"ה והכינו: "והזימנו כגון מכאן אני אוכל למחר... הזמנה בפה קאמר... ואחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמיננה מבעוד יום ובחול.

נראה מכאן שאיסור מוקצה נובע מהעדר הכנה בחול. גזרה התורה שהכנה מוקדמת, בחול, מכשירה אוכל לשבת. ובלי הכנה מוקדמת לא הוכשר, ואסור. מקור לאיסור מוקצה בפסוק שדורש הכנה בחול. הכנה מוקדמת היא גורם המתיר; בלעדיה, האוכל אסור. גישה זו מקבילה לדרשה שנייה של מוקצה לע"ז שבמס' תמורה זו שראתה מקור לפסול ב"שימור". שימור מוקדם לשם קרבן מכשיר בהמה לקדושת מזבח, והכנה מוקדמת מכשירה אוכל לקדושת השבת.

– בביצה כו:

"בעי מיניה הלל מרבא, יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת... דאחזי והדר אידחי והדר אחזי מאי."

וברש"י שם ד"ה ואי דלא אחזו. "בין השמשות ודאי אסורין דאין כאן הכנה מבעוד יום, ומאן דאי ליה מוקצה, הכנה מבעוד יום בעי..." הגמ' מסתפקת במקרה שהחפץ היה ראוי ומוכן לשימוש בתחילת השבת, ואחר כך התקלקל, ואחר כך שוב חזר ונעשה ראוי ומוכן, אם הוא נעשה מוקצה באמצע שבת. ונראה להסביר צדדי הספק על פי הבנות שונות בהלכה של הכנה בשבת. אם נבין שמעשה ההכנה שמכשירה ומכינה את השימוש הזה צריכה להיות מוקדמת מבעוד יום, בחול, ולא בקדש, במקרה זה ההכנה שהכשירה שימוש זה לא נעשתה בחול אלא בקדש, ולכן אסור, ויש מוקצה לחצי שבת. אבל אם אפשר להבין שהכנת חול מתירה על ידי שיוצרת חלות שם בחפץ של הכשרה ומעלה, כמו הקדשה בקרבן. הכנה משנה את זהות החפץ, כמו שההקדשה משנה את החפץ מחולין לקדש, ועל ידי שינוי זה החפץ ראוי לשימוש בשבת, כמו שבהמה ראויה למזבח. ובלי חלות בחפץ שנוצרה ע"י הכנה, חפץ אינו חפץ שראוי לשבת ומקביל לאיסור חולין בעזרה. הכנת חול יוצרת חפץ בעל זכות חדשה חפץ שכשר לשבת. ובמקרה של הגמ', החפץ הזה עבר הכנה בחול, ובכניסת השבת אופיו היה של חפץ שראוי לשבת. ומציאות החולפת של קלקול באמצע השבת לא תשנה את מהותו של החפץ כחפץ שחלה בו חלות הכשר של שבת.

סיכום

אפשר להבין ארבע גישות באיסור מוקצה בשבת ויו"ט:

1. מוקצה כחלות שם של גריעותא בחפץ, במקביל לפסול מוקצה לע"ז למזבח.
2. מוקצה כאיסור מעשה מלאכה של הכנה בשבת בחפץ שלא הוכן בחול.
3. מוקצה כאיסור שימוש בשבת בחפץ שלא עבר הכשרה מוקדמת של הכנה מבעוד יום, במקביל לפסול בהמה למזבח שהיא מחוסרת שימור.
4. מוקצה כאיסור שימוש בשבת בחפץ שלא חלה בו חלות שם של מעלה, של שבת. במקביל לפסול חולין בעזרה.

הרב יעקב ורהפטיג

די מחסורו אשר יחסר לו

הצגת הבעיה

לאחרונה רבים המקרים בהם פונים אנשים לצבור עם מכתבי המלצה מרבנים (בין ע"י אנשים הבאים לבתים בין בשם אחרים בין בשמם הם), ומבקשים עזרה דחופה עבור הכנסת כלה, או משפחות ת"ח חשובים הנמצאות במצוקה. הן מפאת היות ההורים עצמם אברכים החיים ממילגת קיום נמוכה, הן בגלל צרכי החתונה הרבים וההתחייבויות שנטלו הצדדים על עצמם לקניית דירה וריהוט לזוג הצעיר.

נוסף על כל אלו ישנם עוד פניות במקרים קשים של מחלות ל"ע המצריכות נתוחים יקרים בארץ או בחו"ל, וכן בקשות עזרה למוסדות חסד רבים ולמוסדות תורה ועוד. נוספו עליהם המבקשים הרבים שהם בבחינת רמאים המבקשים ואינם נצרכים כמו שמתגלה מפעם לפעם.

ע"כ עלינו לברר מהי חובת הצדקה שבה צריך לעזור למבקש ועל מי מוטל הדבר פרטים רבים הם בבירור דין זה, אולם במאמר זה נתמקד בשלוש נקודות בלבד.

א. עד כמה צריך לעזור למבקש.
ב. לאיזה עני יש לדאוג ל"די מחסורו" בצורה המורחבת.
ג. על מי מוטלת חובה זו.

א. כאשר באים לדון במה צריך לעזור למבקש שומעים אנו ב' טענות זו כנגד זו. הצד האחד טוען אין אנו צריכים לעזור לעני הנצרך לחתונת פאר, לדירה או ריהוט יסתפק במועט וממילא יוכל הצבור לעזור ליותר אנשים.

לעומת זאת נשמעת הטענה הרי נאמר "די מחסורו אשר יחסר לו" ודרשו חז"ל אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו, ולטענתם הכוונה שיש לדאוג לעני כפי המקובל בצבור.

ואם מקובל שגרים בדירת 3 חדרים ויותר, ומקובל בכל בית שיהא בו מקרר, תנור, מכונת כביסה ועוד, אף זה בגדר "די מחסורו" שצריך לדאוג לתת לעני.

על כן נברר דברי חז"ל אלו גבי "די מחסורו".

בכתובות ס"ז ע"ב:

> "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואח"כ משיאין לו אשה שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו. די מחסורו זה הבית, אשר יחסר זה מטה ושלחן, לו זו אשה וכן הוא אומר אעשה לו עזר כנגדו.

תנו רבנן די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו, אשר יחסר לו אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו...".

לכאורה ישנה סתירה פנימית בדברים הללו, מצד אחד אמרינן די מחסורו היינו דירה, ריהוט ואפילו אשה, ומצד שני לא לעשרו ובזה אפשר לומר כדברי המאירי (כתובות שם) שכתב:

"ויתום שבא לישא עושין לו כל צרכו מן הצדקה בצמצום, שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכלי תשמיש ואח"כ משיאין אותו וכלם בצמצום גדול וכסדר שנאמר די מחסורו לפרנסו אתה מצווה ולא לעשרו".

אלא ממה שנאמר אח"כ ואפילו סוס כו' ואפי' עבד כו' אינו ברור מתי אמרינן לא לעשרו, ומתי אפילו סוס לרכב עליו וכו'.

בגמ' כתובות שם מופיעים כמה ספורים הקשורים לדין זה ד"די מחסורו".

1. "אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין".
2. "ת"ר מעשה באנשי גליל העליון שלקחו לעני בן טובים אחד מצפורי ליטרא בשר בכל יום, ליטרא בשר מאי רבותא, אמר רב הונא ליטרא בשר משל עופות, ואבע"א בליטרא בשר ממש רב אשי אמר התם כפר קטן הוה בכל יומא הוה מפסדי חיותא אמטולתיה".
3. "ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה אמר ליה במה אתה סועד א"ל בבשר שמן ויין ישן, רצונך שתגלגל עמי בעדשים, גלגל עמו בעדשים ומת. אמר אוי לו לזה שהרגו נחמיה, אדרבה אוי לו לנחמיה שהרגו לזה מיבעי ליה, אלא איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשי' כולי האי".

לכאורה עפ"י שני הסיפורים הראשונים היה מקום לחלק ולומר דתליא הדין כפי הרגלו של העני. במדה ואין לו הרגלים מיוחדים אזי צריך לפרנסו "בצמצום גדול" כדברי המאירי וזהו ה"לא לעשרו" וא"צ להתחשב ברגילות שאר האנשים ואפי' רמת חייהם גבוהה עדיין א"צ לדאוג לעני אלא למינימום ההכרחי.

אולם היכן שהעני המדובר מורגל ברמה גבוהה ואפי' גבוהה יותר מאשר שאר האנשים, אזי ה"די מחסורו" כולל דאגה לרמת חייו אליה התרגל וזהו שהלל הזקן לקח לעני בן טובים סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו, אף שנראה דמיירי בתקופה שעדיין לא היה נשיא ובעל אמצעים אלא כפי שידוע לנו על עניותו הגדולה שפעם אף לא היה בידו לתת לשומר ביהמ"ד כסף כדי שיכניסנו, דאי מיירי בזמן נשיאותו כיצד יתכן שהוא בעצמו רץ לפניו, והא נשיא הוא ואסור לו לזלזל בכבודו, ועוד אי כבר היה נשיא מדוע לא היה בידו לשכור עני, ומכך רואים שאף שהוא הלל הזקן לא היה עשיר וודאי לא נהג בגינוני כבוד אלו של סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו, עכ"פ לעבד המורגל בכך נתן זאת במסגרת "די מחסורו אשר יחסר לו" (וכן מצאתי בשו"ת היעב"ץ).

וכן מצינו באותו כפר קטן בגליל העליון שדאגו לעני הרבה מעבר להרגלם הם לפי תי' רב הונא "ליטרא עופות".

אולם בא הסיפור השלישי של העני ורבי נחמיה וסותר הסבר זה. דא"כ שוב תחזור שאלת הגמ' דנימא "אוי לו לנחמיה דהרגו לזה" ואמאי אמרי' "לא איבעי' ליה לפנוקי נפשיה כוליה האי" דאיזו טענה היא והא אכתי הוי בגדר "די מחסורו" והיה צריך לדאוג לו לבשר שמן ויין ישן.

ולחלק ולומר דיש הבדל בין הרגל פיסי של אכילה דזה א"צ לתת ואינו צריך לפנק עצמו, לבין הרגלי כבוד כסוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו, דבזה אפי' פינק עצמו נצטרך לדאוג לו, דמצינו שאנשים דואגים למעמדם ולתדמיתם יותר מאשר למזונם ואולי אף זה בגדר מה שאמרו רז"ל "יש מי שממונו חביב עליו מגופו".

אך בזה בא הסיפור השני גבי בן הטובים מצפורי וסותר הנחה זו, דהא שם כן דאגו לו למזון מיוחד לפי רב הונא אף שהם אנשי המקום לא אכלו כן ולא הורגלו בדבר, או אף לרב אשי דאגו לו לבשר אפילו שהיה כרוך בהפסד גדול עבורם.

ומצינו שוב סתירה זו בין הסיפור דאנשי גליל עליון לבין העני ורבי נחמיה.

במאירי כאן וז"ל:

> "היה צריך לצאת לדרך... אם היה דרכו שלא לילך אלא ברכיבה ובעבד לפניו אין מדריכין אותו אלא על הדרך שהוא רגיל... אם היה חולה או חלוש מעדיפין לו עד שיבריא ויתחזק ואפי' היה כפר קטן שאין לך גדר או סדר בהוצאה בפני פקוח נפש, מעשה באחד שהיו לוקחין לו ליטרא של עופות בכל יום. ומכל מקום כל שהוא בריא אפילו הורגל יותר מדאי אינו חייב להאכילו אלא על הדרך שהוא מאכיל לעצמו, ודרך הערה ספרו באחד שבא לפני ר' נחמיה ושאלו במה אתה סועד... אמר אוי לו לזה שנהרג בפשיעתו שלא היה לו להרגיל עצמו להתענג כל כך".

וא"כ לפי המאירי לכאורה ההסבר יהיה כמו שרצינו לומר, דיש להבחין בין צרכים פיסיים שבזה אמרי' אין לו לאדם לפנק את עצמו, וכשאין בידו ליזון בפינוק יתרגל ויאכל מאכלי עניות.

ובין צרכים הנוגעים לכבוד, שבזה לא נאמר לו לא היית צריך לפנק עצמך דכיון דעכשיו הורגל בכבוד זה והדבר בנפשו הוא (א"כ לא מצד פקו"נ) עלינו לדאוג לו אף לכך.

הסברו זה של המאירי קשה. ראשית מנין לקח דהמקרה דאנשי גליל עליון היה בו פקו"נ, ומקרהו דהעני ורבי חנניה היה בבריא, ואדרבה דוקא במקרה דרבי חנניה מת העני. וביותר קשים דבריו, דהא הגמ' הנ"ל ובספרי הביאו מעשה זה דאנשי גליל עליון על הפס' "די מחסורו אשר יחסר לו" ובספרי הובאו רק מעשהו דהלל ומעשה דאנשי גליל עליון, ובפשטות דשניהם מאותו גדר ד"די מחסורו" ולא שמעשה דגליל עליון מצד פקו"נ הוא. (אמנם במדרש הגדול הובאו כל הספורים דבגמרתנו, אך כאמור גם בגמ' נראה בפשטות דהוי הכל פירוט ל"די מחסורו" מתי כן ומתי לא, ולא הוכנס שקול חדש של פקו"נ.

במהרש"א על אתר הסביר אחרת סתירה זו דבגמ'.

יש הבדל בין מי שהורגל לכך אצל אבותיו וא"כ אין לנו טענה כלפיו דלא היה צריך לפנק עצמו, וממילא כל מה שהורגל הוי בגדר "מחסורו", וזהו שהן בהלל הזקן והן במעשה דאנשי גליל עליון מדובר על "בן טובים" דהיינו שכן היה הרגל משפחתו. משא"כ במי שלא הורגל כן אצל אבותיו אלא הרגיל עצמו בכך כלפיו אמרי' דלא היה צריך לפנק עצמו, וזהו המקרה דהעני ורבי חנניה.

לחלוקו זה של המהרש"א יצא שאין הבדל בין צורך פיזי לבין צרכי כבוד, אלא ההבדל הוא הרגלו של העני אם הוא מצד שכך גדל והורגל והרי זה צורך עבורו ככל צורך בסיסי שאדם זקוק לו. לבין מי שלא גודל והורגל בדבר, רק הרגיל עצמו בפינוקים מיוחדים בזה אמרי' אין זה צורך עבורו רק פינוק ואין לנו לדאוג לתפנוקיו של אדם. ואולי אף זה בגדר שלפרנסו צריכים אך לא "לעשרו'.

וכן מצינו בשטמ"ק כתובות שם בשם תלמידי רבינו יונה דהא דסוס לרכב עליו דוקא לעשיר שירד מנכסיו שהיה מורגל בתענוגים גדולים. אך שאר עניים שלא הורגלו בכך לא מחייבי כולי האי.

עכ"פ לשני הסברים אלו רואים אנו בבירור ש"די מחסורו אשר יחסר לו" אינו מתייחס לנוהג העולם וצורת חייו, אלא לעני המסויים והרגליו.

אמנם יתכן והמינימום ההכרחי שהוא קורת גג וכדו' שהבאנו לעיל אף אם בצמצום כדברי המאירי ישתנה מדור לדור, וסברא פשוטה היא שכיום קורת גג לא תוכל להתבטא בסוכה וכדו', דבר שבתקופות אחרות יתכן והיה די בו.

אך מה דמרבים "אשר יחסר לו" ודאי אינו כמנהג ורווחת הכלל, אלא לאדם הפרטי ובזה כפי שראינו למאירי יצא שצרכים שהם בגדר שמירת הכבוד וכדו' נצטרך לתיתם לעני והם בגדר מחסורו ואפי' הרגיל הוא עצמו בדבר, ואילו צרכים פיסיים שאינם בגדר של שמירת כבוד, נאמר לו אל תפנק עצמך.

ולמהרש"א אף בזה אם כך הוא הרגלו מבית ולא שהרגיל עצמו, אכתי מקרי "די מחסורו'.

ב. לאיזה עני יש לדאוג ל"די מחסורו אשר יחסר לו אפילו סוס" וכו'.

בשיטמ"ק כתובות שם הביא בשם הגאונים וז"ל:

> "והגאונים ז"ל כתבו דכל הני מעשיות דעני בן טובים, בעני שאינו מפורסם בעניות שעושים לו כבוד שלו כדי שלא יתפרסם, אבל עני שנתפרסם אין לו אלא כא' מעניי ישראל".

ובפשטות משמע כפי שהבאנו, דהדאגה ל"די מחסורו' היא בעיקרה לשאר כבודו של העני וכיוצא מהמאירי. ואף לתלמידי ר' יונה והמהרש"א י"ל כן אלא הוסיפו דאף הרגליו קודם שהעני שאינם של כבוד בדוקא, ג"כ צריך לשומרם ואולי אף הם במסגרת שמור כבודו ומעמדו.

אמנם מלשון המאירי כתובות שכתב "היה צריך לצאת לדרך או שלא היה ספק ביד צבור זה לצאת יד'ח ורוצה לילך לצבור אחר גדול הימנו, אם היה דרכו שלא לילך אלא ברכיבה וכו'.

הרי דס"ל דאף דכבר העני ונעזר בצבור אכתי שייך בו סוס לרכב עליו ולא כגאונים.

אך יש לדחות דאין כוונת המאירי דנודעה עניותו, אלא רק גבאי הצדקה יודעים מהדבר, ואכתי כלל הצבור לא יודע וע"ז יש צורך ליתן לו כל הרגליו כדי שלא יודע דבר עניותו.

ג. על מי מוטלת חובה זו

בבבא בתרא ט' ע"א מובא:

"תנא אם היה מחזיר על הפתחים אין נזקקין לו, ההוא עניא דהוה מחזיר על הפתחים דאתא לקמיה דרב פפא לא מזדקיק ליה א"ל רב סמא בריה דרב ייבא לרב פפא אי מר לא מזדקיק ליה איניש אחרינא לא מזדקיק ליה לימות, א"ל והא תניא אם היה עני המחזיר על הפתחים אין נזקקין לו, א"ל אין נזקקין לו למתנה מרובה, אבל נזקקין לו למתנה מועטת..."

וברש"י – אין נזקקין לו לתת מעות מן הקופה אחר שלמד לחזור על הפתחים דיו בכך. וכן הוא בתוס' ד"ה "לא" דרב פפא גבאי צדקה היה ולא נתן לו מן הקופה. וכך הוא בראש"ש ב"ב פ"ק סי' ל"ה.

והנה הרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ז ה"ז כתב:

"ועני המחזר על הפתחים אין נזקקין לו למתנה מרובה אבל נותנין לו מתנה מועטת"...

ובטור יו"ד סי' ר"נ – דקדק מלשון הרמב"ם דקאי על כל אדם, ולא כרש"י, תוס' ורא"ש דקאי על קופת הצדקה. וכתב הטור דמסתבר כרמב"ם דכיון דהוא מחזר על הפתחים אין האחד צריך ליתן לו די מחסורו.

ובב"י הקשה על דברי הטור, דלא משמע דפליג הרמב"ם על תוס' והרא"ש, ועוד משמע מדברי הטור דקבל הרמב"ם לפי הבנתו, דאי אין העני מחזר על הפתחים הרי דאף יחיד צריך ליתן לו כל מחסורו, ושאל הב"י אמאי ומדוע לא יודיע צערו לרבים ובין כלם יתנו לו די מחסורו.

בב"ח על אתר דקדק בטור בהבנת הרמב"ם, ובין היתר מדהביא דין זה בפ"ז ממתנות עניים בעוד שגבי קופת צדקה הובאו דיניה רק בפ"ט יעוי"ש.

וכן דקדק מלשון הרמב"ם שם הא' "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת" הרי דהיחיד מצווה ב"די מחסורו" באפשר לו.

כדבריו מפורש במאירי בבא בתרא שם שכתב "הצבור חייבים ליתן לעני עד כדי מחסורו, ואף היחיד כן אם יש ספק בידו".

ואף גבי דין המחזר על הפתחים דאין נזקקין לו אלא במתנה מועטת, מפורש בדבריו דקאי על כל יחיד ויחיד ולאו דוקא על קופת הצדקה. הרי דשיטתו דהמאירי מפורשת כשיטת הרמב"ם להבנת הטור.

בשו"ע סי' ר"נ סעיף א' כתב דין די מחסורו. ובהג"ה הביא דכל זה בגבאי צדקה או רבים יחד. אך אין היחיד מצווה ליתן לעני די מחסורו רק מודיע צערו לרבים, ואם אין רבים אצלו אזי יתן היחיד אם ידו משגת. הרי דפסק כב"י החולק על הטור.

וכן בשו"ע שם סעי' ג' הביא דין זה דעני המחזר על הפתחים דאין נותנין לו מהקופה מתנה מרובה. ובש"ך ס"ק א' שם הביא דברי הב"ח ודיוקו מהשו"ע סי' רמ"ט סעי' א' דכתב כלשון הרמב"ם "שעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים".

ושכן משמע מהלל שלקח סוס לעני בן טובים לרכב עליו ולא הסתפק במתנה מועטת. ודוחה הש"ך די"ל דשם מיירי באין רבים אצלו או אין יד הרבים משגת לסייע לו ליחיד, והוא יש בידו דבכה"ג אף הרמ"א כתב דהיחיד מצווה ליתן.

בביאור הגר"א שם ס"ק ג' – הביא דהש"ך הביא דברי הב"ח, ודברי הש"ך אינם נראים הרי דס"ל כב"ח ולא כרמ"א.

היוצא לנו, דמחלוקת היא על מי מוטל דין "די מחסורו אשר יחסר לו" האם על הצבור כולו, או אף על יחיד המסוגל לכך.

ספק בצדקה

ומעתה עלינו לדון מה דין ספק בצדקה כגון בדין דידן, האם היחיד אליו פונה אדם בבקשת עזרה ואינו מחזר על הפתחים ובידו לעוזרו בדי מחסורו מצווה בכך, או שמא יודיע צערו ברבים וישתפם בדבר.

ידועה מחלוקת הראשונים בנדרים ז' ע"א גבי "אם יש יד לצדקה" דהיינו דאמר "סלע זה לצדקה וזה" האם כיון שגם השני לצדקה או לאו וסלקא בתיקו. דהרשב"א פסק דהוי ספק באיסורין (דמצות צדקה ככל המצות היא) ולחומרא. ואילו הר"ן ס"ל דהוי ספק ממונא ובכה"ג אמרינן הממע"ה.

ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ח סעי' ב' פסק בהא דיד לצדקה לחומרא. וכן ביו"ד סי' רנ"ט סעי' ה' פסק "מי שיש בידו מעות והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה".

והרמ"א בהג"ה כתב אבל מי שהקדיש דבר בלשון שמסופקים בו ומת שאין לידע כוונתו נקראו היורשים מוחזקים וההקדש שבא להוציא מהם עליו הראיה וכל זמן שאינו מביא ראיה הנכסים בחזקת היורשים.

ועיין שם בש"ך ס"ק י"ד – דנשאר בצ"ע בבעיה זו דספק צדקה, אי הוי לאיסורא ולחומרא, או דממונא והממע"ה.

והנה בקונטרס הספיקות (סוף חו"מ) הביא לתרץ דברי הרמ"א, דיש לחלק בין חזקת מרא קמא דבכה"ג בספק לא מפקינן מיניה ולא אמרי' ספק איסורא לחומרא, וזהו הא דהקדיש. ובין חזקה דמה דתחת ידו של אדם שלו הוא, דבכה"ג אם יש ספק אם זה של הצדקה אזי אמרי' ספק איסורא לחומרא.

ונראה דיש לחלק בדומה ולומר – דכל שהספק נוצר האם בכלל נתחייב האדם בצדקה בכה"ג אמרי' דהוא מוחזק בממונו והממע"ה. משא"כ כשהספק הוא אם הממון שאצלו הוא של הצדקה ולא שלו, אזי הוי כשאר ספק איסורא ולחומרא.

ומעתה לנידון דידן:

כאשר מסופקים אנו אם מתחייב היחיד בנתינת "די מחסורו" של מי שאינו מחזר על הפתחים או שישתף בכך את הצבור, א"כ לכאורה בכה"ג אמרי' הממע"ה דהא ספק אי **מתחייב** כלל ועל העני להביא ראיה.

סיכום

העולה לנו לדינא:

א. יש צורך לדאוג לעני למחסורו, והיינו דיור, ריהוט מינימלי ועזרה לנישואין אולם כל זה בצמצום, ואין צורך ליתן כפי המקובל בקרב בעלי היכולת.
ב. מי שהורגל מביתו ברמת חיים גבוהה יותר אף זה בגדר "די מחסורו" אמנם גבי צרכים פיסיים כמזון וכדו' הוי מחלוקת.
ג. גם במקום שצריך ליתן לו "די מחסורו" כפי הרגלו, נראה דהיינו קודם שנודעה עניותו לרבים.
ד. מחלוקת אם היחיד חייב ב"די מחסורו" לבדו כאשר ישנה היכולת לכך בידו לעני שאינו מחזר על הפתחים.
ה. בכל מקרה ספק נראה דחובת ההוכחה על העני, דהממע"ה.

מזל טוב — Yeshivat Hakotel —
an ever present Torah inspiration for all of us
The Heinrich Family

ר' משה טאוב

בדין מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה

נאמר בגמרא שבת כ"א:

"ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין... וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

כתבו שם בתוס' ד"ה והמהדרין, שדין המהדרין מן המהדרין אינו תוספת הידור על דין המהדרין אלא הוא תוספת על המצוה הבסיסית של נר איש וביתו, משום שאם הוא חל על דין המהדרין אין בכך היכר למספר הימים שהרי לא ידעו אם הדליק נרות במספר מסויים בגלל אנשי ביתו או בגלל מס' הימים שעברו.

והרמב"ם בהלכות חנוכה פרק ד' הלכה א' כתב:

"כמה נרות הוא מדליק בחנוכה? מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שיהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

ובהלכה ב' שם הוסיף: "כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים" וגו'. וא"כ להרמב"ם דין מהדרין מן המהדרין הוא תוספת הדור על דין המהדרין.

השו"ע בסימן תרע"א סעיף ב' פסק כדעת התוס'. והרמ"א שם כתב: וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכתב על זה הט"ז שמנהג האשכנזים המבואר ברמ"א הוא כדעת הרמב"ם. וסברה זו קשה א. מלשון הרמב"ם עולה שבעה"ב בלבד הוא המדליק כנגד כל אנשי הבית ומוסיף והולך והרמ"א כתב שכל אחד מבני הבית ידליק. ב. הרמב"ם כתב שיש להדליק אף כנגד נשים ומדוע למנהג הרמ"א אין נשים מדליקות ובשלמא אשתו כתב המשנה ברורה שהיא כגופו, אולם שאר הבנות מדוע אינן מדליקות?

Best Wishes from
The Eisenberg Family
Scranton, Pennsylvannia
Brookline, Massachusetts

הענין הראשון הובא בספר ערוך השולחן סימן תרע"א והוא כתב ליישב: דאדרבה אם כל אחד עושה בפני עצמו עדיף וזה גופא דין המהדרין, שכל אחד יעשה את מצוות ההדלקה לעצמו ולא יצא ידי חובה בהדלקת בעה"ב. אולם ישוב זה אינו פשוט כל כך, שהרי בסימן תרע"ז בדין אדם שמדליקים עליו בביתו ואינו רוצה לצאת ידי חובה בהדלקה זו אלא להדליק בפני עצמו ולברך: שכתב בית יוסף ומהרש"ל ועוד פוסקים שאינו יכול. וכנראה סברתם שמצות נר חנוכה איש וביתו וכמו שבמזוזה אינו יכול לומר איני רוצה מזוזה זו התלויה בפתחי וכל זמן שהמזוזה בפתח אינו רשאי לקבוע נוספת בברכה, כך גם בנר חנוכה. אם יש מי שידליק עבורו נפטרו כל בני הבית בהדלקה זו ואינם רשאים להדליק בברכה. אם כן יתכן שאף הרמב"ם סובר כך. ומה שכתב ערוך השולחן בפשיטות שיש הדור שכל אחד ידליק זהו דווקא לשיטת הרמ"א שפסק כתרומת הדשן שיכול אדם לסרב לצאת בהדלקת ביתו ולהדליק בברכה בפני עצמו. אבל הרמב"ם מנין לנו שסבר כך?

גם בחדושי הגרי"ז הלוי כתב שאין הרמב"ם יכול להיות בשיטה שמציין הרמ"א, משום ששיטת הרמב"ם, שדין הידור שייך רק בעצם מעשה המצוה ובנר חנוכה הוא נר איש וביתו ולכן כל הידורי ההדלקות יכולים לחול רק על המצוה הבסיסית ולכן סבר הרמב"ם שמהדרין ומהדרין מן המהדרין הם תוספת נרות מעבר לאיש וביתו ובכולם מדליק אחד בלבד.

היוצא מדברינו ששיטת הרמב"ם שתוספת ההידור היא בתוספת נרות שמדליק בעל הבית ושיטת הרמ"א שתוספת ההידור הוא שכל אחד ידליק בפני עצמו וכנגד ימים הנכנסים. ושיטת רמ"א זו יתכן ובנויה על דברי רש"י שכתב בד"ה "נר איש וביתו": "ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד" — משמע מלשונו, שחכמים הסתפקו בכך שבעל הבית ידליק וזהו המינימום אבל המהדרין כל אחד מדליק בפני עצמו. ובצרוף דברי תרומת הדשן שאכסנאי שמדליקים עליו בביתו יכול להדליק בפני עצמו בברכה דמשמע דעיקר מצות נר חנוכה אינה על הבית אלא על הגברא. על דברים אלו סמך הרמ"א לומר שדין המהדרין הוא שכל אחד ידליק בפני עצמו. ומה שרגילים לומר ששיטת הרמ"א לקוחה מהרמב"ם, אין הכוונה לדין שכל אחד מדליק, אלא הכוונה לבאור, שהמהדרין מן המהדרין זה תוספת על דין המהדרין ודלא כדברי התוס'.

מקור נוסף לשיטת הרמ"א, כתב בבאר הגולה שהוא דברי הרמב"ם בהלכה ג' שכתב:

> "מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקים נר אחד בלילה הראשון ומוסיפים והולכים נר בכל לילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני ח' נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים, בין שהיה אדם אחד.

נראה שבאר דברי הרמב"ם שכל אחד מאנשי הבית מדליק לחוד עד שנמצא מדליק כל אחד מהם בליל ח' שמונה נרות. א"כ יש מקור לדברי הרמ"א והוא המנהג שהביא הרמב"ם ודלא כדברי הב"ח שכתב שמנהג זה הוא כדעת התוס' ע"ש. על כל

פנים נראה שמנהג זה שהביא הרמב"ם אינו שיטת הרמב"ם בסוגיא, שהרי מנהג זה שונה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות א־ב, אלא שציין הרמב"ם מנהג זה ללמדנו שמי שנוהג כך יש לו על מה לסמוך.

לפי מה שכתבנו לבאר דשיטות הרמב"ם והרמ"א אינן זהות יקל עלינו לענות על השאלה מדוע נשים אינן מדליקות בפני עצמן. דלפי הרמב"ם שבעה"ב בלבד הוא המדליק פשוט הוא שידליק אף כנגד הנשים דיש בזה תוספת נרות ותוספת הידור. אולם לשיטת הרמ"א שכל אחד מדליק בפני עצמו כתב בחתם סופר בחדושיו שכשתקנו נר איש וביתו היתה עיקר התקנה להדליק על פתח ביתו מבחוץ והמהדרין יצאו החוצה והדליקו בעצמם נוסף על הדלקת בעה"ב ומאחר ואין כבוד האשה לצאת החוצה לרשות הרבים להדליק בין האנשים לעת ערב לכן לא נהגו הנשים להיות מהמהדרים ומנהג זה נמשך עד ימינו אלה. אומנם כאשר הבעל אינו בבית מדליקות בשבילו בחוץ, אבל זה דווקא באופן שאי אפשר אחרת, אבל לצאת החוצה רק כדי לקיים הידור מצוה בזאת לא נהגו.

הרב מאיר טויבר

גדר פטור תשלומי מס מתלמידי חכמים

א. במסכת אבות [ג, ו] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". וברמב"ם בפירוש המשניות פרש "עול מלכות – טורח המלך ועולו [ובהגהות הר"י קאפח – כלומר כובד וטורח המיסים והארנוניות]. מאידך בפרק שאחריו [ד, ה] "ר' צדוק אומר לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בר' וברמב"ם שם פ"י: "שאני יודע שדברי.... לא ימצאו חן בעיני גדולי התורה... דע שזה שאמר אל תעשה את התורה קרדום לחפור בה. פרש ואמר שכל הנהנה בעולם הזה מכבוד התורה הרי זה הכרית נפשו מחיי העולם הבא... והתעוורו בני אדם ונתלו בפשטים שאינם מבינים אותם וקבעו לעצמם זכויות על היחידים ועל הקהילות ועשו את השררות התורתיות תורת המוכסים". בעיון ראשוני נראה כי אין שתי המשניות הללו עולות בקנה אחד שהרי הפטור המשתמע מן המשנה בפרק ג' סותר את האסור להנות מכבוד תורה שבפרק ד', והדברים צריכים בירור.

ב. המקור לפטור ת"ח ממיסים הוא בגמרא ב"ב דף ח, א ושם מבדילה הגמ' בשלשה סוגי מיסים:

1. "ר' יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן אמר ר"ל רבנן לא צריכי נטירותא דכתיב "אספרם מחול ירבון וכו'". – הוה אומר ישנו טעם פרטי בפטור מתשלומי החומה מכיון שרבנן לא צריכים שמירה כי תורתם משמרתם.
2. "רב נחמן רמא כרגא אדרבנן א"ל ר"נ בר יצחק עברת אדאורייתא אדנבאי ואדכתובי" – כלומר מיסי המלך כגון ארנונא וכו' (פי' רש"י: סעודת חיילות המלך, עשור תבואות) פטורים ת"ח ובפשטות הפטור הוא מדאורייתא.
3. "הכל לכריא פתיא אפי' מדרבנן" ומפ' רש"י: חפירת בור לשתות מים, ובתוס': להסיר גבשושית מרחוב העיר – העולה כי ישנם סוגי מיסים שבהם ת"ח אכן חייבים.

ויש לעמוד על הגדר של החיוב והפטור וראשית יש לעיין בדין פטור מתשלומי חומה.

ג. בראשונה יש להבין דממ"נ אי תשלומי חומה דמי לכריא פתיא מדוע אכן פטורים מחומה ואי דמי לשאר מיסים הרי ישנו מקור אחר דפטור ממילא.

ועוד דהנה המקור לפטור מחומה הוא "אספרם מחול ירבון" מה חול מגן על הים אף מעשיהם של צדיקים מגינים עליהם. ומבואר ע"פ המהרש"א שם דהחול משול לתורה והים לפורענות ופ' הדברים דבכח התורה להגן על לומדיה מפורענות כמו שהחול מגן מן הים שלא יציף היבשה. והנה עפ"ז קשה טובא דהרי לו יצויר דבעיר שרוצים תושביה לבנות חומה ויבא אדם ויגן על עצמו במגדל ובריח האם יפטר מתשלום כללי של חיוב תושבי העיר בהוצאות החומה? וא"כ בכך שהתורה היא כחומה לת"ח אינו פוטרו מהחיוב הכללי?

ואמנם החת"ס בב"ב שם כתב לתרץ דהנה אמנם מפסוק זה הנ"ל נלמד דבכח התורה להגן על לומדיה בלבד אך המעיין בגמ' שם יראה להדיא כי מובאת שם ז, ב שיטה נוספת דנלמד מפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות" – "אני חומה – זו תורה, ושדי כמגדלות אלו ת"ח" ומפס' זה נראה כי הת"ח והתורה הם כמגדל המגן על הכל וממילא מובן דפטור ת"ח הוא משום שהם משלמים בכך שהם חלק מן החומה המגינה.

אך המעיין היטב בסוגיא יראה כי א"א לומר כן דאמנם לשיטה אחת בגמ' נלמד מפסוק "אני חומה" אך לשיטה אחרת, זו שלומדת מ"אספרם מחול" בדווקא לא לומדים מהפס' השני וא"כ כיצד נתרץ לשיטה השניה וקשה.

ד. והנה הרמב"ם בפרק ששי מהלכות שכנים הלכה ו' כתב:

"כל הדברים שצריכים לשמירת העיר לוקחים מכל אנשי העיר ואפילו מן היתומים חוץ מת"ח שאין ת"ח צריכים שמירה שהתורה שומרתן אבל לתיקון הדרכים והרחובות אפי' מן החכמים".

ובהלכות ת"ת פרק ו' הלכה י':

"ואין גובין מהם (מת"ח) לבנין החומה ולתיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהם ולא לתשורת המלך ואין מחייבים אותם ליתן מס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל אחד ואחד שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים".

ולכאורה הרמב"ם סותר את עצמו דהטעם שנתן לשמירת העיר בהלכות שכנים היא מדין ר"ל דרבנן לא צריכי נטירותא, ואילו בהלכות ת"ת הטעם היא כפטור כללי של מיסים מדברי ר' נחמן (ומענין שהרמב"ם נקט את הפסוק מן הנביאים ולא מן התורה וצ"ב ועיין מהרש"א דע"פ שיטתו שם ניתן לתרץ ואכמ"ל).

ה. והנה בהדגשת הרמב"ם "בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא על כל אחד ואחד" רומז הוא למחלוקת ראשונים המובאת בנמוק"י בסוגיא שם "כתבו המפרשים ז"ל דכי אמרינן דרבנן פטירי מכסף גלגולתא ומעשר תבואותיהם היינו במס שהוטל על כל בני העיר ביחד דאז יכולים ת"ח לומר לא הטיל המלך עלינו כלום אלא בשבילכם (היינו דמובא בגמרא שם ח, א בשיטת רבי ד'אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ" ולכן בשני בצורת פתח אוצרות רק ללומדים ולא לע"ה) אבל אם אמר המלך שיתן כל אחד ואחד כסף גולגלתו אין עמי הארץ פורסין בשביל ת"ח והיינו דאשכחן דאיכא מרבנן דיהבי כרגא כדאמרינן בסנהדרין דבר חמא קטל נפשא וכו' וקביל עליה כרגא דכולא שניה (היינו ששילם בר חמא כרגיה דת"ח)".

אמנם בב"י סי' רמג הביא בשם הרמ"ה כדעת הרמב"ם ובמקרה דבר חמא הביא שני תירוצים או שמ"מ החיוב מוטל על הת"ח רק הצבור פורע בשבילו וקבל עליו שהוא יפרע ולא יצטרך להחזיק טובה לצבור ועוד הובא בשם ר"מ מרוטנבורג דשם הטילו על הת"ח שלא כדין כמו בכלילא דטבריה (ח, א) וזאת קבל עליו בר חמא.

ובשו"ע פסק כשיטת הרמב"ם דפטורים בין ממס כללי ובין ממס המוטל עליהם כמס גולגולת (יור"ד רמג, ב).

ו. ולהסביר גדר מחלוקת זו נראה לומר דהנה הנמוק"י מתבסס בנמקו חיוב ת"ח בכסף המוטל עליו דהרי כל פטור ת"ח הוא דאין פורענות באה לעולם אלא בשביל ע"ה ולכן מס כללי בעצם לא הוטל עליו מעולם והביא ראיה ממעשה דכלילא דטבריה בב"ב ח, א דשם כשברחו ע"ה מהעיר פקע כלילא וא"כ למד משם דהחיוב הדיני הוא על ע"ה ולכן כשאכן הוטל המס ממש על הת"ח ודאי יתחייב לשלם דכ"מ שהוא חייב אין לו כל פטור.

והנה הרמב"ם פליג על הנמוק"י וס"ל דהפטור מתשלום הוא עצמי ולא משום שלא הוטל עליהם. וראיה לדבר מן הרמב"ם עצמו בפהמ"ש פ"ד "כי אלו הזכויות קבע ה' להם כמו שקבע את המתנות לכהן את המעשרות ללוי... וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מכל החובות הממשלתיות כגון המגביות והארנוניות ומסים מיוחדים על האדם והוא הנקרא כסף גולגולתא ומשלמים אותם הקהל עליהם ואפילו היה התלמיד חכם בעל ממון רב אינו חייב כלום מכל זה. וכבר הורה בזה ר' יהוסף הלוי לאיש שהיה בספרד שהיה לו גנות ופרדסים ששוים אלפי דינרים והורה לפטרו ממנו מפני שת"ח הוא וזה דין תורני כמו שפטרה את הכהנים ממחצית השקל" וא"כ ברור דהרמב"ם ס"ל דפטור ת"ח הוא פטור עקרוני מדיני תורה ולא פטור הנגרם מכך שלא הוטל עליו כלל.

ז. לכאורה לפ"ז צריך להבין מדוע בכ"ז ישנם מיסים שת"ח חייבים בהם ועוד מדוע צריך נמוק של "רבנן לא צריכי נטירותא" דהרי יש פטור כללי מדיני תורה?

והנה כתב הרמב"ם "אבל לתקון הדרכים והרחובות אפי' מן החכמים" וכתב בש"ע בהרחבת דבריו והסברם (שם רמג, ב) "אם דבר שצריך בהם לחיי אדם כגון בארות המים וכיוצא בהם חייבים לתת חלקם" כלומר מבדיל הש"ע שדבר שהוא "חיי נפש" הם חייבים ותשלומי מס ה"ה פטורים. הגדר המדויק צריך ברור דהרי חלק מן המיסים הם ודאי חיי נפש מ"מ בדבר שהם חיי נפש, שיש להם הנאה ישירה הם חייבים. לפ"ז ניתן לשאול האם גדר בניית החומה הוא חיי נפש או מס גולגולת שווה?

ח. והנה בגמ' שם ז, ב דנה הגמרא בגביה לחומה האם לפי נפשות גובין או לפי ממון גובין וישנם שני הסברים עקריים לסוגיה זו.

שיטת הנמוק"י דודאי קריטריון הגביה הוא לפי מדת ההנאה מן החומה רק שהשאלה אם על ממון באים הגיסות או על נפשות באים הגיסות ופשטה הגמרא דעל ממון באים, שיטת ר"ג היא עקרונית יותר – האם כשגובין לחומה גובין לפי נפשות כלומר מס שווה לכל א' וא' כמס גולגולת או לפי ממון הוה אומר שכיון שהנאת האדם בחומה היא שמירת ממונו הרי הוא נהנה מן החומה יותר ולכן ישלם יותר. כלומר לפי ר"ג השאלה היא בעצם האם בנית חומה שהיא אינה הנאה מידית אלא הגנה לעתיד היא כמס או שהיא כחפירת בור והסרת גבשושית והיא כחיי נפש ופשטה הגמרא דאכן היא כחיי נפש וישלם לפי הנאתו בה.

ט. לפ"ז ניתן להסביר הרמב"ם ולתרץ בס"ד כל הקושיות שהעלינו במאמרינו, כיון שהסקנו דהתשלום עבור בנית החומה הוא כחיי נפש הרי דלכאורה חייבים ת"ח בתשלום וי"ל דבעוד דלפי שיטות הראשונים האחרונים דברי ר"ל דרבנן ל"צ נטירותא הוא נמוק לפטורם כאן דהרי **בכל** מס גולגולת חייבים לשלם לפי הרמב"ם הפטור הוא עקרוני ורק משום דכאן הוא הנאת הגוף ממש אי לאו דת"ח לא צריכי נטירותא היו חייבים.

לפ"ז ניתן לתרץ בשופי את קושית החת"ס דהא לשיטות דס"ל ד"ת"ח לא צריכי נטירותא" היא סיבת הפטור אכן קשה דאטו אם יבנה אדם סביבו מגדל וחומה יפטר מלשלם והרי אין הוא נפטר מחיוב אנשי העיר אך לרמב"ם אכן אין הפטור משום שלא צריכי נטירותא אלא דבכך שלא צריכי נטירותא מוסבר רק שאין תשלום החומה בגדר חיי נפש לת"ח אלא מס בלבד ואז הפטור הוא מדין תורה מצד שהתורה פטרתם ולכן אינו דומה לקושית החת"ס ואתי שפיר בס"ד.

ולפ"ז ניתן לומר דהרמב"ם אינו סותר עצמו בין הלכות שכנים והלכות ת"ת דשניהם אמת דבהלכות שכנים דשם מיירי בחובות שכנים בהנאות שיש להם זה מזה "תקון הדרכים והרחובות" מסביר הרמב"ם באופן פרטי מדוע אינו חיי נפש וצורך הגוף בשמירת העיר אך אינו נכנס לבאר את עצם הגדר של הפטור. אמנם בהלכות ת"ת דשם נושא הרמב"ם הוא כבוד התורה **והמעמד** של הת"ח מביא את הסבה העקרונית שהת"ח פטור גם מחומה (שהרי לגביו אינה חיי נפש) והוא הפטור העקרוני שנאמר "גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים".

י. העולה בידינו הוא דבגדר פטור ת"ח מתשלום מיסים נחלקו הראשונים דהנמוק"י והר"ח והרשב"א ס"ל דאין לת"ח פטור עקרוני מיוחד אלא שבמצב מסוים מסתכלים אנו שאין המס מוטל עליהם כלל ולכן פטורים אך אם ברור שהוטל עליהם ודאי חייבים.

אמנם לשיטת הרמב"ם והיד רמ"ה וכן הר"י מיגאש וכ"פ השו"ע אכן זכתה תורה לת"ח כל מס מדיני כמו שזכתה לכהנים ולכן בין מס פרטי ובין כללי פטורים הם רק שאם הוא צורך הגוף ממש אינם נפטרים וחומה אע"פ שהיא חיי נפש לגבי ת"ח שתורתו משמרתו אינו צורך והנאה ופטורים מן הפטור הכללי.

יא. ולכן ברורות שתי המשניות שבמסכת אבות ועל פיהם ניתן להבין גם את טעמה של הלכה זו.

המשנה בפ"ד דברה על התורה כקרדום לחפור במובן של חיי הנפש להנות מהתורה ברוח פרטי כקרדום החופר את בור המים לצורך הנפש בכך אינו פטור כי כאן התורה משמשת כאמצעי להנאת הגוף.

אמנם במשנה ג' דנה המשנה בקבלת עול תורה "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" וכוונה של המשנה לבאר "ד"כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו אלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות

הרבים אשר בקשו בני אדם הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהיה ה' מנת חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק כמו שזכה לכהנים וללויים" (לשון הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל) כלומר רצתה תורה לצור מעמד וכבוד תורה לעוסקי התורה והבדילה אותם מן המעורבות בעול המדיני שלא יהיה עול המלך עליהם אלא עול מלכות שמים בלבד.

In memory of:
Parents. **Yosef and Esther Diener**
Hausband: **Morris M. Goldberg**
Brother **A. Jerome Diener**
by **Pauline D. Goldberg**

הרב יהושע כץ

תגובה ב"אלימות" מילולית כנגד מחרף מישראל

א.

דיון הלכתי

אחת הבעיות ההלכתיות המעשיות, בהן נתקל בן דורנו, היא כיצד עליו להגיב כשהוא נתקף.

נושא זה יש לו הבטים שונים ובו סוגיות אחדות; לפיכך נגדיר בראשית דברינו במה בכוונתנו לעסוק.

אינני מתיחס במאמרי זה להגנה ולתגובה מפני וכלפי אויב; וכן לא למצב בו אדם מישראל "רודף" אחריך, או "הבא להרגך"; גם אין עסקנו כעת בתגובה למצבים בהם האדם מותקף פיזית, בצורה שאין בה חשש סכנה. מטרת מאמרנו לדון בשאלת השאלות, במצבים בהן האדם מועלב, מושפל, נתון לקללות, גידופים וכדומה, ועליו לדעת אם מוטלת עליו **חובה** להגיב, או **מותר** לו לעשות כן ואם כן כיצד; ושמא יש בתגובתו **איסור**.

נפתח בתזכורת קצרה. לכאורה מצוות התורה – כולן אזהרות: הכאה, קללה, לשון הרע, אונאת דברים, הלבנת פנים, נקימה, וכן איסור נטירה, שנאת הלב ועוד – כובלות את האדם מלהגיב בצורה כל שהיא כנגד מחרפיו.

אם יכה יעבור על "לא יוסיף"[1], ואפילו אם רק ירים את ידו להכות נקרא "רשע", כדברי חכמינו:[2] "כל המגביה ידו על חבירו להכותו נקרא רשע שנאמר[3]: "ויאמר לרשע למה תכה רעך".

אם יקלל הלא יעבור על איסורי קללה המפורשים בתורה, ובראשם "לא תקלל חרש"[4]; "**ומנענו ה' מהזיק בפינו לזולתנו** כמו שמנענו מהזיק להם במעשה"[5].

אם יפרסם הדברים מיד או לאחר זמן, ואפילו לאיש אחד או לאשה אחת (ואפילו אשתו), הרי יעבור על איסורי לשון הרע החמורים[6].

1. דברים כה, ג בחיוב מלקות. וראה חינוך תקצ"ה.
   הערה: במקור זה, וכן בכל המקורות בפתיחה, הסתפקתי בדר"כ במקור מספר החינוך.
2. סנהדרין נח, ב ומובא בחינוך שם.
3. שמות ב, יד.
4. ויקרא יט, יד; וראה חינוך רלא. ושם שעובר גם על "בעמך לא תאר".
5. מתוך החינוך במצוה הנ"ל.
6. עי' פתיחה לספר החשוב לכל דור "חפץ חיים"; ועיין בספרו כלל י, התייחסות ספציפית.

כאשר יאמר דבר מה בגנותו של המחרף, הרי יצער אותו ואזי יחטא בלאו[7] – "לא תונו איש את עמיתו", שפירושו[8]: "שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו". אם יביישו – המבוזה את המחרף – הרי יעבור על "ולא תשא עליו חטא"[9]; ופעמים שילבין פניו ברבים – שהוא חטא חמור ביותר[9ב]. ושאלת השאלות: איך יתכן שיגיב כנגדו, הרי לכאורה תהיה בכך נקימה[10], ויעבור ב"לא תקום"[11], ואף בנטירה – כלומר בזכירת הדבר – כבר עובר ב"ולא תטור"[12], שמא יבא לנקום[13]. והיכן איסור שנאת הלב[14]; ואהבת ישראל, ו"דעלך סני לחברך לא תעביד"[15].

לאור הנ"ל לכאורה אדם שמעליבים אותו, מבזים ומגדפים אותו או מקללים אותו עליו להיות איפוא כמחריש, ולא להגיב.

ב.

והנה בספר החינוך מצוה שלח כתב בקשר לאיסור אונאת דברים:

"ואולם לפי הדומה אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חברו בדבריו הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם (=לאדם להיות) כאבן שאין לה הופכים. ועוד, שיהיה בשתיקתו כמודה על החרופין; ובאמת, לא תצוה התורה להיות האדם כאבן, שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל (=אלא) תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל־קטטה – לא יחרפוהו בני־אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים. ואם אולי יכריחנו מחרף מבני־אדם להשיב על דבריו – ראוי לחכם שישיב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה "כי כעס בחיק כסילים ינוח" (קהלת ז ט), וינצל עצמו אל השומעים מחרופיו וישליך המשא על המחרף. זהו דרך הטובים שבבני אדם; ויש לנו ללמד דבר זה שמותר לנו לענות כסיל לפי הדומה (=כמדומה) מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהרגו (שמות כב א), שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חברו, כי יש לו רשות להנצל מידו[16], וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו".

7. ויקרא כה, יז.
8. חינוך שלח.
9. ויקרא יט, יז. וראה חינוך רמ.
9ב. עי' ב"מ נט.
10. חינוך רמא עיי"ש. לדעתו האיסור כללי ולא רק בממון; וכן מפורש ברמב"ם סהמ"צ ל"ת שד, ולא כסמ"ג, סמ"ק ויראים. וראה להלן על שיטתם.
11. ויקרא שם יח.
12. שם וחינוך רמב וראה בהערה 44.
13. רמב"ם סוף הלכות דעות.
14. ע' חינוך רלח.
15. ויקרא יט, יח. שבת לא, א והשוה תרגום יונתן שם.
16. יש לעיין ששם הרי הוא בסכנת חיים; אולם כשהדיבורים כהגנה בפני חרפות מי יימר

לסיכום: דעתו – מסברה – כי דרך **הטובים** שבבני האדם היא להגיב על חירופים; אולם החכם ינהג "בדרך סלסול ונעימות" ובלא לעבור את גבול הכעס; ומותר "להשליך המשא על המחרף"; כלומר, להתקיף את המחרף באותו סגנון.

נימוקיו שניים: א. אי אפשר, וכן **התורה לא ציותה** להיות כאבן, שותק למחרפיו; ב. הרי בשתיקתו **יראה כמודה** על החירופין, וכשם שמותר לו **להציל** עצמו מנזקין. כך גם מדברי פיהו (של חבירו) יש לו רשות להינצל "בכל דבר שהוא יכול להינצל ממנו". בסוף דבריו הוסיף החינוך וז"ל:

> "ואולם יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך, שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין זה יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה (שבת פח ב): הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתם ואינם משיבין – עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופטים ה לא).

החפץ חיים בפתיחה, לאוין ח־ט בבאר מים חיים, אחר שהוכיח מדברי החינוך רמא, שמן התורה אסור לנקום ולנטור בכל גווני, אמר "כי רק בשעת מעשה מותר להשיב על חירופין מן הדין, רק משום מצוה ומדה טובה בעלמא אמרו הנעלבים וכו' שומעים חרפתם ואין משיבים וכו', וכל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו (וציין לדברי החינוך הנ"ל במצוה שלח), וסברה נכונה היא, דבעת מעשה החירוף אי אפשר בטבע האדם להיות כאבן שאין לה הופכין **אם לא מי שבירכו ה' במדות קדושות**; אבל אח"כ שכבר נח רוגזו אסרה תורה להעיר רוחו ולנקום ממנו, ואפילו רק לנטור השנאה בלב אסור; אלא בהרחב זמן מעט אח"כ צריך לשכוח הדבר מלבו". – וציין לעיין בחו"מ סי' תכא[16] סעיף יג, שידון לקמן.

דוגמא־לדורות־של הבלגה וחוסר תגובה כנגד מחרף, היא התנהגותו של דוד המלך, בעת ששמעי בן גרא קללו, גדפו ואף סקלו באבנים (כמסופר בספר שמואל ב' טז); שכאשר אנשי דוד הציעו לפגוע בו – כדין (כי היה דינו כמורד במלכות) – מנע זאת דוד מהם. בספר החינוך מצוה רמא (איסור נקמה) מסביר כי זהו ביטוי לאמונה "כי עוונותיו – של המתחרף וכדומה – גרמו, וה' יתברך גזר עליו בכך". והדברים מדוייקים בלשון הנביא שם. כמפורש בדברי החינוך שם.

אכן "נתברך" אדוננו דוד מלך ישראל ב"מדות קדושות".

ג.

השו"ע פסק בחו"מ בסי' תכא סעיף יג כי אם התחיל האחד לחבול בחבירו והשני החזירו פטור (השני) "**שיש לו רשות לשני** לחבול בו כדי להציל עצמו". וכתב הסמ"ע שם בס"ק כה: "דאפילו אחרים חייבים לחבול בחובל כדי להציל חבריהם, כמ"ש

שאפילו לגנות מותר, ושמא זהו היתר מיוחד ביחס להגנה על חיים.

17. בדפוסים נדפס בטעות שכא.

הטור והמחבר בסי' תכה. כ"ש הוא עצמו"[18]. והוסיף הרמ"א שם "וכן הוא לענין גידופים וביושים – המתחיל פורע הקנס' (ומקורו בהגהות מרדכי קידושין[19]). משמע **שהמשיב פטור** מקנס. והמשיך השו"ע: "ומיהו **צריך אומד** אם היה יכול להציל עצמו בחבלה מועטת וחבל בה הרבה – חייב".

והרמ"א הגיה שגם באופן שהגזים מעבר לצורך פטור מבושת, שהרי לא כיון לבייש; וממשיך: "ולכן המכה חבירו וחבירו קראו ממזר – פטור, שנאמר "והיה כי יחם לבבו וגו'[20]; וכן אם אחד קרא לחבירו גנב והוא אומר לו אתה מכזב כממזר, או קראו ממזר, **פטור** מהאי טעמא". (המקור לכך, והובאו הדברים כבר בדרכי משה, במהר"י ווייל סי' כח וסי' ס). בכסף הקדשים שם כתב שמתוך דברי הסמ"ע משתמע שכל אימת שחבירו התחיל במריבה (אף כשלא היכה המתחיל) שייך הפטור מטעם "והיה כי יחם לבבו" גם לגבי החזר הכאה.

אם נתבונן בדברים הנ"ל, יש כאן שתי סיבות לתגובה: א. היתר להגנה על עצמו. ב. פטור, באשור התגובה נובעת מההתחממות לבו של הנחרף. והם **הם שתי הנקודות שהעלה החינוך בדבריו**.

עוד מוסיף בכסף הקדשים שם: "ומ"מ נראה שאין זה רק ע"י קללות ובזויים שאינם נכונים לפי תורתנו הקדושה, ויש בהם איסור הונאת דברים, מה שאין כן בדברים שהם לשם שמים, או שאין בהם סגנון איסור הונאת דברים". באופנים אלו אין היתר להגיב באלימות, לא בחבלות ואף לא באלימות מילולית. והעירני ת"ח חשוב שלאור דברים אלו אם החרפות הם על רקע אידיאולוגי או בדרך עבודת ה' ולשם שמים – **אין היתר** תגובה כעל חרפות סתם[20ב]. [אמנם אין הכוונה כאן להצדיק דרכם של מחרפים].

ד.

כתב הרמ"א בשו"ע חו"מ סי' רכח סעיף א – בענין אונאת דברים: "ומי שמאנה את עצמו מותר להוניהו"; ומקורו מצוין על אתר: נמוק"י פ"ד דב"מ בשם המדרש[21].

במקור[22] כתוב בזה הלשון: ואמר במדרש אם הונה עצמך מותר אתה להונהו, שזה אינו קרוי עמיתך'. ובהמשך דבריו שם הביא המקור ממגילה כח, ב: "האי מאן דסני שומעניה שרי לבזוייה בג' וש"[22]. (=רמזים על תוארי גנאי וחרפות).

18. עי' סמ"ע ס"ק ד' בהתייחס ללשון השו"ע שלדעתו צריך תיקון.
19. ובדרכי משה הקצר ציין שהמרדכי בקידושין בדף תרסד ע"ג; ולא מצאתיו.
20. כך נאמר בדברים יט, ו: "פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו, וישיגו וכו' והכהו נפש ולו אין משפט מות וגו'; ולמדו מכאן שגם בגינויים כן. כאמור, גם החינוך הנ"ל השוה לענייני מיתה (בא במחתרת); וגם כאן ק"ק להבין הדימוי, כדברים שם בהערה 16.
20ב. ועיין בסיכום הדיון, בסוף פסקה ח, בשם הרמב"ם בתשובה. ושם מדובר במוחים בגנאי בחושבם שעושים כנגד הדין.
21. גם בדרכי משה כתב "את עצמו".
22. בדף לב ע"ב מדפי הרי"ף. ועיי"ש שפירש ג' וש' בכמה אופנים.

וכתב הסמ"ע בס"ק ד: ושמעתי מפרשים דר"ל אם אחד מאנה אותך גם אתה מותר להונהו; ו"עצמו" דכתב ר"ל עצמו של זה שמתיר לו המדרש לחזור להונהו. ואינו נראה לי דלשון עצמו אינו משמע כן, דהל"ל מי שמאנה אותך. ועוד מאי איריא עצמו ואותו אפילו מאנה לאחרים ג"כ אתה מותר להונו". ומפרש שהכונה שמזלזל בכבוד עצמו, שעל כזה התורה לא הזהירה, שאינו מכלל בני הישוב עיי"ש. וכן העתיק הנתיבות שם[23].

ולענ"ד לא ראה הסמ"ע המקור שהרי מפורש בנמוק"י – כאמור – "אם הונה **עצמך**" וצ"ע בדברי הסמ"ע והנתיבות, ואולי היתה להם גירסא אחרת בנמוק"י.

ובאמת בבאר הגולה ס"ק ה' כתב וז"ל: "ע"ש (בנמוק"י) שכתב אם הונה עצמך; ונלע"ד פשוט שפירושו דאם הונה אותך גם אתה מותר להוניהו".

אמנם אין הכרח שהרמ"א התכוין לכך, ואולי לרמ"א היתה גירסא אחרת בנמוק"י.

ובסמ"ג קעא מצאתי שכתב וז"ל: "ואמרינן במדרש שאם הונה אותך אתה רשאי להונותו – שאינו קרוי עמיתך"; וכן ביראים ק"פ. הרי כמו שכתבנו, וכדברי הבאר הגולה, ולא כסמ"ע ונתיבות וכדמשמע מלשון הרמ"א. אמנם בהגמי"י פי"ד מהלכות מכירה הט"ו כתב גם כן "שהונה את עצמו", אולם מהמשך דבריו משמע שפירש כאמור בסמ"ג וביראים ובנמוק"י לגירסתנו.

אלא שיש לדון וכי כשאדם עובר עבירה באופן חד פעמי, שעכשיו הונה אותי, כבר אינו נקרא עמיתך? ואף אם כן הוא, לכאורה צדק הסמ"ע דמדוע דווקא כשהונה אותי מותר לי להונותו, גם כשמאנה לחברי מותר לי להונותו וצ"ע.

ובתועפות ראם על היראים[24] כתב לתרץ קושית הסמ"ע, שבשלמא אם ראובן הונה את שמעון, לא יוכל לוי להונות את ראובן כי צריך לדון עם מי הצדק, ואסור לדונו כעברין עד שיתברר היטב שהונה את שמעון חנם, משום כך נקט המדרש דבר פשוט שהונה אותי ואז יודע אני את האמת שאינו בכלל עמיתך ומותר לי להונותו.

על שאלת הסמ"ע הנ"ל אפשר לתרץ עוד, שאמנם כן הוא שכל אחד יכול להונהו, אולם החידוש במדרש שאפילו הנפגע יכול **ואין בזה חשש נקימה**, שכן אינו קרוי עמיתך.

גם הגר"א[25] ציין לבאר הגולה הנ"ל. וגם החפץ חיים[26] כתב שהפירוש "דאם הונה אותך בדברים אתה מותר להונהו"[27].

23. ועיין כעין זה ברמב"ם חובל ומזיק סוף פ"ג לענין חיוב בושת.
24. שם ס"ק ח'.
25. שם ליקוט א.
26. בכלל י' ס"ק לא. והביאו שם בתועפות ראם.
27. ותמה על הסמ"ע שדחה "פירוש המבואר בספר היראים – להרא"ם בעל התוס'".

אך עדיין קשה, כנ"ל, וכי היציאה מכלל עמיתך היא בהונאה אחת שהונה? ואילו היה ההסבר שמותר לו להגן על עצמו או שמתחשבים ש"יחם לבבו" ניחא, אבל כאן אמרו טעם חדש.

ואולי אפשר לומר שמדובר באופן שהונה אותו פעם אחר פעם, ולא פעם אחת, שאז אכן יצא מכלל עמיתך[27ב]. (וכמו שמצאנו בדברי רש"י בסוגיה – הנידונת בהמשך – "אדם **קורא** לחבירו רשע – יורד עמו לחייו", שפירש (בבבא מציעא) "**רגיל** להתקוטט עמו"; וגם כאן עסקינן ברגיל להונותו). ולפי זה מובנת השואת הנמוק"י ל"מאן דסני שומעניה".

אחר מסקנה זו אין כל הוכחה ממקור זה לענייננו.

ה.

שנינו בברייתא בקידושין כח א:

"הקורא לחבירו עבד יהיה בנידוי, ממזר[28] – סופג את הארבעים; רשע[28ב] – יורד עמו לחייו.

ופירש"י שם וז"ל:

עבד – עבד כנען. יהא בנידוי – מנדים אותו **שמזלזל** בישראל כל כך, **אף הם יזלזלו בו**. סופג את הארבעים – קנסו מכות מרדות; רשע יורד עמו לחייו – כלומר לזו אין בי"ד נזקקים אבל הוא **מותר** לשנאותו ואף למעט פרנסתו ולירד לאומנותו".

בר"ן שם[29] על יהא בנידוי כתב:

"ואחרים פירשו... **מדה כנגד מדה**, דאיהו מוקי ליה **בארור כנען** מוקמינן ליה אנן **בארור**...[29ב]; ממזר סופג את הארבעים – דאיהו מוקי ליה בלא יבא ממזר, ואם יבא על בת ישראל **מיחייב מלקות**, הלכך אנן נמי **מלקינן ליה**. רשע יורד עמו עד לחייו – כלומר לזו אין בי"ד נזקקים אבל הוא **מותר** לשנאותו אף למעט פרנסתו ולירד לאומנותו".

27ב. ועדיין צ"ב אימתי נקבע דינו כיצא מכלל עמיתך, ואין כאן המקום להאריך בסוגיא זו, הקשורה למצות תוכחה (או"ח תר"ד) ולנושאים נוספים.

28. יתכן גם שאר פסולי חיתון; ועי' בדברי הר"ן לקמן, שאם יבוא על בת ישראל מיחייב מלקות, וא"כ אולי זה המבחן; ושמא בכל זאת דווקא על תואר גנאי זה תקנו מרדות, כי הוא המבוזה והחמור בפסולים וצ"ע. ועי' עוד בדרכי משה סי' ת"כ ס"ק ה'.

28ב. עי' בדרכי משה שם.

29. יא, א מדפי הרי"ף.

29ב. עפ"י שבועות לו, א. "ארור בו נידוי בו קללה"; שם.

ויש להבין מה פשר ההיתר לנפגע לפגוע בפרנסת חבירו בגלל שפגע בו? ומדוע אין בזה איסור נקימה ונטירה ואונאה?[30] ובשלמא מה שבי"ד מנדים את הקורא לחבירו עבד או מכים מרדות את הקורא ממזר מובן, שהרי מתפקידם לתקן את החברה; אבל מה פשר תגובת היחיד על עלבונו באופן שכזה? ואין זה דומה לתגובה בעת מעשה להגנה, או מתוך ש"יחם לבבו", דכאן תגובתו לאחר זמן, ומה הגנה יש בה, וחמימותו פסקה; וכבר הוזכר לעיל בשם החפץ חיים – בקשר לדברי החינוך הנ"ל – שבהרחב זמן מועט – כלשונו – כבר אסור להגיב, דיש בזה איסור נקימה.

והנה במסכת בבא מציעא[31] אמרו: "אדם קורא לחבירו רשע – יורד עמו לחייו". ופירש שם רש"י וז"ל: "רגיל להתקוטט עמו כאילו הכהו וכאילו בא להורגו. ואני שמעתי **רשאי** לירד לתוך אומנותו של חבירו ולמעט מזונותיו של חבירו; וקשה בעיני שיתירו חכמים לישראל להנקם ולגמול רעה. ועוד דאמרינן בכתובות[32] – עד שתים עשרה שנה מתגלגל אדם עם בנו, מכאן ואילך יורד עמו לחייו; ומאי יורד לתוך אומנותו איכא? הא לייסרו לכופו לתורה קאמר".[33]

ברור שרש"י חזר בו מדבריו בקידושין, וזאת מחמת הקושי הגדול שהועלה. ופירושו בבבא מציעא – כנראה – שהקורא לחבירו רשע הרי הוא, המכנה, נחשב כיורד עמו לחייו "כאילו הכהו וכאילו בא להורגו". זאת אומרת אין כאן הוראה כיצד הנחרף יגיב או כיצד מותר לו להגיב, אלא קביעה עד כמה חמורה הקריאה[33ב]. ויתכן שהעובדה שחברו כאילו בא להורגו מתירה לנחרף להגיב בצורה מסויימת, אך את זאת לא פירש רש"י.

ולכאורה פירוש זה דחוק, שהרי במסכת קידושין מופיעה פיסקה זו בברייתא ביחד עם "יהיה בנידוי" ו"סופג את הארבעים" – המתייחסות לתגובת ביה"ד כלפי המכנה, וא"כ סביר שגם בקורא לחבירו רשע ההמשך – "יורד עמו לחייו" מתייחס לנפגע כיצד יגיב, או מותר לו להגיב, כלפי זה שפגע בו.

ואלמלא דחיית רש"י את פירושו (שלו) בקידושין, היה אפשר לומר שאכן המאמר בב"מ (ששם "אדם קורא לחבירו רשע וכו" בא כדבר בפ"ע) אומר – כדפירש רש"י בבבא מציעא – שעצם הקריאה – רשע – היא כאילו יורד לחייו; וממילא הדין הוא – כמו שמשמע בקידושין (כנ"ל) – שחבירו הנחרף יכול לרדת לחייו (של הקורא), וזאת עפ"י העיקרון של מדה כנגד מדה, שהודגש בדברי הר"ן הנ"ל (ועוד

30. ראה בפתיחה.
31. דף עא, א. ושם מאמר זה בא בנפרד, בלא עונשי בית הדין על הכינויים "עבד" ו"ממזר".
32. דף נ, א.
33. אמנם השאלה הלשונית לא קשה לענ"ד, שהרי בכתובות שם בענין חינוך הבן כתב רש"י על "יורד עמו לחייו": "לרדותו ברצועה ובחוסר לחם"; א"כ יש דמיון לפגיעה בפרנסה.
33ב. יצויין כי בירושלמי ב"מ סוף פ"ה משמע כפירוש זה של רש"י שהביטוי יורד עמו לחייו מתייחס לקורא ולא לתגובה שכנגד. ז"ל הירושלמי שם: א"ר יסא בוא וראה כמה סמיות עיני מלוי בריבית. אדם קורא לחבירו עובד ע"א ומגלה עריות ושופך דמים ומבקש לירד עמו לחייו". (עפ"י עינים למשפט קידושין שם).

ראשונים, כדלקמן), וגם רש"י בעצמו הדגיש עקרון זה בקשר לקורא לחבירו עבד, כנ"ל, שלפי שזלזל בישראל כל כך לפיכך יזלזלוהו ויהיה בנידוי. וכאילו אמרו: הקורא לחבירו רשע הרי הוא – הקורא – כאילו יורד עמו לחייו, לפיכך הנחרף – יורד עמו לחייו, מדה כנגד מדה.

אולם כל זה יפה, אם כי יתכן מיותר, בפירוש הגמרא, אולם אין זה הסבר דברי רש"י, שהרי דחה פירושו בקידושין מחמת הקושי שיתירו חכמים לישראל להנקם ולגמול רעה, כנ"ל.

אמנם אף לרש"י אולי אפשר לומר שחז"ל אומרים כאן – ברמז – שהיות שזה שקורא לחבירו רשע כאילו בא להורגו אם כן מותר להגיב כדי להגן על עצמו; אלא שכאן לא נקבע נידוי או קנס מכות, והשאירו את דרך התגובה – להגנה – לשיקול דעתו של הנחרף. וא"כ אין כאן סטיה מהנושא.

אם נכונים הדברים עולה כי גם לדעת רש"י בבבא מציעא מותר למי שמחרפים אותו, בתואר רשע, להגיב להגנתו; רש"י רק התנגד לפירוש שיורד לאומנותו וכדומה, כי קשה לו וכי יתירו להנקם ולגמול רעה. (ורק בפרט זה חזר בו רש"י מדבריו בקידושין).

אכן מצאנו הרבה ראשונים שהלכו בשיטת רש"י והר"ן בקידושין, להלן כמה מהם:

בתוס' ר"י הזקן קידושין שם[34] כתב וז"ל:

> "יורד. כלומר, אין ב"ד נזקקים לו, אלא **מותר** לו לצערו או ליטול אומנותו ממנו. ומסתברא דטעמא דהאי מילתא... הואיל ומוציא עליו שם רע וגורם לו בשם זה[35] – רשע – שלא יתנו לו שום דבר להרויח ויצערוהו בכל יכולתם [שיש לבנ"א הכשרים להבדל מן הרשעים בשום עסק ולצער אותם כפי היכולת[36]] משום הכי יורד עמו עד לחייו".

גם בשיטה מקובצת בב"מ שם בשם הר"ר יהונתן:

> "**מדה כנגד מדה**"; דכיון שקראו רשע גרם לו שאין בני עירו מרחמים עליו, שחושדים אותו בעבירות גדולות כמו שהוא (המחרף, י.כ.) מעיד עליו; כמו כן **ירד** גם לאומנותו, אף על פי שממעט הרווחתו של חבירו".

והפליג במאירי בקידושין שם וכתב:

> "רשע יורד עמו לחייו – ר"ל לאומנותו, כדי **שיעשה עמו מעשה רשע כמו שהוא אומר**; וכמו שאמרו שהיורד לאומנות של חבירו נקרא

34. המודפס על הדף בדפוס וילנא.
35. נרשם עפ"י הערת תיקון על הדף.
36. גם מה שבסוגרים הוא חלק מהמובאה מתוס' ר"י הזקן.

רשע[37]; ויש מפרשים לחייו ממש ר"ל **שרשאי** להכותו שזהו מעשה רשע ככתוב[38]: "ויאמר לרשע למה תכה רעך".

גם ברמב"ם בתשובת פאר הדור סי' קנ – ברור שלמד שהקורא לחבירו רשע ירד עמו – הנחרף – לחייו של הקורא. תשובה זו מובאת בסוף המאמר, בדיון המסכם.

ויש להבין מה פשר תגובת הנחרף מדה כנגד מדה, הרי זה ממש בסגנון הנקמה המצויה (אם כי איסור נקמה אינו דווקא באותו דבר) ומה ההיתר לנקום ולצער?

ושמא יאמר האומר שזה שקורא לחבירו רשע דינו שהוא רשע, ובפרט אם דייק ש"הקורא"[39] פירושו לא שקראו פעם אחת, אלא שדרכו בכך; ולפיכך מותר להגיב כלפיו באלימות; אולם פירוש זה קשה שהרי מלשון כל הראשונים הנזכרים לא משמע שהוראת היתר התגובה של הנחרף היא מצד שנפסק על המכנה שהוא רשע, אלא לפעול כנגדו מדה כנגד מדתו.

לשיא מגיעים הדברים בתשובת הגאונים בשם רב צדוק גאון, המובאת בתוס' בב"מ שם ד"ה "אדם", "יורד עמו לחייו – **רשאי** לשרוף שליש תבואתו"! ואכן בתוס' שם כתבו "ותימה גדול מנין לו זה?".

ו.

ונראה לפרש שחכמים נתנו לאדם **זכות** וכח להעניש חבר שפוגע בצורה כה חמורה, והנפגע כאילו שלוחם, שליח בי"ד. ואמנם עליו להיזהר מאד שלא יתכוין לנקמה או כדי לצער את זולתו, אלא לקיים צו חכמים. וכשם שחכמים מתערבים בעצמם בקורא לחבירו עבד ומנדים את המכנה, וכן בקורא לחבירו ממזר קנסוהו מלקות, כדי לחנך ולשפר את החברה, כך נתנו היתר לנחרף להגיב על עלבונו ונזקו. ומה שאין בי"ד פועלים בעצמם גם כאן, הוא משום שאין בית הדין יכול להתייחס לכל קריאת גנאי[40], ומאידך אין הם יכולים להשאיר מחרפים ללא תגובה כדי שלא יוצר מצב של תוהו ובוהו בחברה.

וכשם שכאשר בית הדין פועל בעצמו הוא נוהג על פי הכלל – מדה כנגד מדה[41], כך גם התירו חכמים לנחרף לפעול, **בתור שלוחם של בי"ד**, בדרך מדה כנגד מדה[42].

37. לא מצאתי, ויצויין כי המגיה למאירי ציין לסנהדרין פא, א, ושם אמרו: "ואת אשת רעהו לא טימא שלא ירד לאומנות חבירו. אבל את הביטוי רשע לא מצאתי. ויתכן שכוונתו לעני המהפך בחררה ש"נקרא רשע" (קידושין נט, א).
38. שמות ב, יג.
39. בקידושין שם; דאילו בב"מ הלשון: "אדם קורא".
40. וכנראה "רשע" הוא תואר מצוי יותר מאשר "ממזר" או "עבד"; או שהם חמורים ממנו, אולי מפני שהם פגמים מהותיים וקבועים, הקשורים למעמד, ואילו רשעות זה דבר שיכול להשתנות בתשובה.
41. ראה לעיל בדברי רש"י והר"ן.
42. ראה לעיל בשם תוס' ר"י הזקן, ר' יונתן ומאירי.

גם דברי הגאון, המובאים בתוס', יש להם הבנה עפ"י עקרון זה. זו תקנה מיוחדת שתקנו בימי הגאונים שבאה להעניש קשות את המזלזל בכבוד זולתו, ובהתאם לשיקול דעתם, בזמנם, נתנו היתר עד שריפת שליש תבואה, והנחרף פועל (פיזית) בשליחותם של ביה"ד, כי, כאמור, אינם יכולים להגיב לכל חרפה.

ולגבי דברי המאירי הנזכרים, אין זה חלילה כתגובה ילדותית שאחד קורא לחבירו רשע וכאילו הנחרף אומר הנה לך באמת אני רשע כדבריך, אלא זו צורת התגובה שביה"ד התיר והורה; בגלל סיכוי השפעתה לתיקון וחינוך החברה.

אגב, יצויין כי בערוך[42] כתב על יורד עמו לחייו וז"ל: "אם היה בעל מלאכה קובע חנות בצידו, וכי קרא ליה רשע בלא דינא, **פסקינן דינא** מוקים עליה ריחיא לכתחילה[43]. הרי יש כאן **פסק דין**: אגב פסק זה מתיישב יפה על הלב, דכאן אין היזק ממון חבירו באופן ישיר[43ב].

אולם אחר העיון עדיין קשה, שהרי לא נפתרה הבעיה הנ"ל של איסור נקימה; דוכי יעלה על הדעת שביה"ד פוסק לאדם לעבור על איסור תורה, שהרי אין מדובר כאן על תגובה מידית מתוך התחממות הלב או להגנה, וא"כ הוא נוקם, ומי יוכל לשלוט ברגשות האדם שלא יכוין לשם נקימה? ויותר קשה הרי יש איסור נטירה, האומר כי על האדם להסיח דעתו ממה שעשה לו חבירו[44], וכאן הרי ימשיך וינטור לחבירו את החרפה שחרפו?

ואמר לי חכם אחד שגדר נטירה ונקימה הוא לשמור הדבר בלב כדי שבבא העת והמצב המתאים ינקום בו, כלומר, יעשה לחבירו רעה (או לא ייטיב עמו) כדרך שהרע לו; אולם כשחברו מגנהו וגורם לו **סבל נמשך**[44ב]. הוא פועל כלפי חבירו בדרך של ירידה לאומנותו וכדומה, **כהגנה מפני העתיד**, כדי שחבירו יפסיק את יחסו – המזיק בפועל – אליו; דמי יימר שהגנה היא רק בשעת התקפתו ובפני אחרים (כדוגמת דברי ספר החינוך – בראשית המאמר); ילמד לקח – יענש, וממילא יפסיק את דרכו הרעה **ולא ימשיך להזיק לו**. ואלמלא חז"ל היו מתירים זאת – **בגדר של תקנה**, לתקן החברה, בודאי היה ביחס זה מצד המותקף פגם גדול מצד גדרי האהבה, ואולי גם היה נכנס לגדר איסור נקמה, ובפרט מאחר ולא ברור שיתוקן המצב; אולם חכמים ראו צורך להתיר יחס נגדי שכזה מצד הנחרף – כדי לתקן את הרשע; ואמנם מסתבר שאין הדברים אמורים אלא רק באופן שקורא לו רשע שוב ושוב, או שמכל מקום קריאת חבירו רשע אכן יש לה השפעה, שיפרשו ממנו וכדומה כנ"ל בדברי תוס' ר"י הזקן ועל המשיב לכוין שלא לנקום ולא להונות, אלא **להגן על עצמו – מפני המשך נזקו בעתיד**.

42ב. ערך חי – חיותא.

43. יצויין שבבבא בתרא כא, ב – במקרים רגילים נקבע: האי בר מבואה דאוקי ריחייא ואתא בר מבואה חבריה וקא מוקים גביה דינא הוא דמעכב עלויה, דא"ל פסקת לחיותי".

43ב. וכדוגמת ר' צדוק גאון בתוס' שתמהו עליו, וכו'.

44. עיין: רמב"ם דעות פ"ז, ה"ח, ובספר המצוות ל"ת שה; רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג, לח; חינוך רמב.

44ב. ראה לעיל בדברי ר"י הזקן.

ז.

אחר העיון בסוגיה זו נראה להוסיף כיוון[45] המתאים לשיטת כמה מן הראשונים בענין איסור נקימה ונטירה. ונקדים לדון בסוגית הגמרא.

במסכת יומא בדף כג, א "תניא – איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה? נקימה – אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני השאילך כדרך שלא השאלתני – זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה? אמר לו השאילני קרדומך אמר לו לא, למחר אמר לו השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני – זו היא נטירה".

והנה לכאורה מהסוגיה שם מוכח שהאיסור אינו אלא בממון. שכן הגמרא שם שואלת על מאמרו של ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק – "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח!": "והא כתיב לא תקום ולא תטור?" ומשיבה: "ההוא בממון הוא דכתיב", וע"ז מובאת הברייתא הנ"ל: ולפי זה אם פגע אדם בפיו אין איסור להגיב, ות"ח – "אינו ת"ח" אם אינו עושה כן. (אמנם עדיין יש לדון מצד האיסור לצער זולתו – הונאת דברים).

אמנם בהמשך הסוגיא שם שואלת הגמרא "וצערא דגופא לא, והתניא: הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו"? ומשיבה "לעולם דנקיט ליה בליביה", כלומר, נוטר. ומפרש רש"י "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק". ושואלת הגמרא עוד "והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו"? ומתרצת "דמפייסו ליה ומפייס".

ולכאורה למסקנה אסור לאדם לנקום – אף בצער הגוף – אלא רק לנטור מותר, ובתלמיד חכם יתן לאחר לנקום נקמתו; אלא אם כן אותו אדם ביקשו מחילה שאז יתפייס, כלומר, ימחה הדבר מלבו.

ואפשר לומר שהגמרא נשארה בכך שמותר לנקום – על "צערא דגופא", אלא ששאלה איך אפשר לומר שת"ח שאינו נוקם אינו נוהג כשורה, והרי מוכח מדברי רבא **שיש מעלה** שאינו עולב ואינו משיב על חרפתו[46]; ומשיבה הגמרא שאמנם כן הוא, אלא שהוא אינו תלמיד חכם אם ישכח הדבר וימנע מאחר לנקום נקמתו, לכבוד תורתו.

45. בעקבות שיחה עם מו"ר אחי שליט"א.

46. וכך לשון הסמ"ג לאוין י"ב: "ומסיק שם – ביומא – דת"ח צריך שיהיה עלוב ולא עולב, שומע חרפתו ואינו משיב". והביא שיטת הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"ז, יג – עיי"ש, ואכהמ"ל.

והנה בספר יראים ח"א קצז-קצח[47] הוסיף על דברי הגמרא וז"ל:

"ומנלן דבממון משתעי קרא ולא בדברים, צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם – דבר הלמד מעניינו; במה הכתוב[48] מדבר בממון: פעולת שכר שכיר, עושק, גזל, לקט ופרט, כיחש בממון ושיקר. ולאו דוקא שאילת כלים[49] דלאו כלים כתיבי בקראי, אלא אפילו שאר ממון או כלים. למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשהו עמו בהיותו צריך, שזו נקימה היא...".

ובסמ"ג[50] לאחר שכתב הדין בת"ח[51] מסיים וז"ל:

"**ושאר כל אדם שמתקוטטים עם חבריהם אף על פי שאין לאו בזה אם ינקום מחבירו – מדת חסידות** היא להעביר על מדותיו..."

וכן הסמ"ק במצוה קל כתב על "לא תקום" בקצרה וז"ל: "כלומר שלא ימאן להשאיל לחבירו כליו כאשר עשה לו שלא השאילו", ובמצוה קלא (נטירה) – אחר שהביא הדוגמא – כתב: "ובדברים אחרים יש **מדת חסידות** שלא לנקום ולא לנטור".

והגיעו למסקנה זו מהסוגיא הנ"ל, שאחר תירוצה "ההוא בממון הוא דכתיב", נקבע אם כן שאיסור "לא תקום" וכן איסור "לא תטור" מתייחסים רק לענייני ממון, וכל המשך הסוגיא הוא רק בקשר לת"ח, אבל לאנשים פשוטים מותר לנטור ולנקום על דברים שאינם ממון. אלא שעפ"י המאמר הנעלבים וכו' הסיקו הסמ"ג והסמ"ק שמכל מקום **מדת חסידות היא** להעביר על מדותיו.

והנה לפי שיטות אלו אפשר להסביר פשר היתר "יורד עמו לחייו" – כנגד הקורא לו "רשע". שהרי מצד הדין מותר לנטור ולנקום. אלא רק מדת חסידות היא שלא להשיב. וכאן חכמים קבעו כהיתר קבוע תגובה זו, כדי שלא יפשה הרשע בישראל.

אולם הסברא זה אינו יפה לחולקים על הראשונים הנ"ל והם הרמב"ם והחינוך, וכן ר' יונה, כפי שיבואר להלן.

בחינוך במצוה רמא כתב בהגדרת איסור הנקימה וז"ל: "כגון ישראל שהרע או צער לחבירו **באחד מכל הדברים**, ונוהג רוב בני אדם שבעולם הוא שלא יסורו מלחפש אחרי מי שהרע להם עד שיגמלוהו כשעשהו הרע או יכאיבוהו כמו שהכאיבים...". גם במצוה רמ"ב כתב "שלא לנטור, כלומר שנמנענו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל", ובסיום דבריו "כל ענין מצוה זו כמצות הנקימה הקודמת".

47. עמ' צא.
48. הכוונה לפסוקים בפרשת קדושים שבסופם נאמר "לא תקום ולא תטור".
49. כבדוגמאות הגמרא ביומא שם.
50. שם.
51. כנ"ל בהערה 46.

ברמב"ם בהלכות דעות פ"ז הלכות ז' וח' כתב וז"ל:

"הנוקם מחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תקום... אלא ראוי לאדם להיות מעביר על מדותיו על כל דברי העולם, שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינם כדאי לנקום עליהם. כיצד היא הנקימה וכו' (ומביא דוגמאות דומות לגמרא ביומא הנ"ל) וכן אמר דוד בדעותיו הטובות 'אם גמלתי שולמי רע ואחלצה צוררי ריקם'[52]. וכן הנוטר לאחד מישראל עובר בל"ת שנאמר וכו' כיצד היא הנטירה וכו'...".

והיה נראה לי בתחילה לומר שהרמב"ם חולק על החינוך, ולתלות מחלוקתם בטעם איסור נקימה. שהרמב"ם הלא אמר מילתא בטעמא: "אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מדותיו **על כל דברי העולם**, שהכל אצל המבינים **דברי הבל והבאי** ואין כדאי לנקום עליהם". טעם זה לכאורה מתאים לענייני הגשמיים, כגון שאינו משאיל לו כלי וכדומה מענייני ממון. אולם אם מבזה אותו או גורם לו צער רוחני אחר, אולי אי אפשר לראות בזה "דברי העולם", "הבל והבאי". ואילו בספר החינוך במצוה רמא כתב: "משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע הוא סיבה שתבוא עליו מאת ה' ברוך הוא, ומיד האדם, מיד איש אחיו – לא יהיה דבר, בלתי רצון ה' ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו וה' יתברך גזר עליו בכך ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו כי העוון הוא המסבב וכו'". לטעם זה הרי אין שום מקום לחילוק בין ענייני ממון לענייני אחרים כי הרי כל נקמה יש בה ביטוי לחוסר הבנה ואמונה בהשגחת ה' הפרטית על ברואיו, ולאי קבלת הדין על עוונותיו.

אולם מתוך שהרמב"ם[53] הביא דברי דוד "אם גמלתי שולמי רע ואחלצה צוררי ריקם" – משמע שמדובר על רודפיו בכלל. זאת ועוד, אין מקום להסתפק כלל בדעת הרמב"ם ובודאי שחולק על הראשונים הנ"ל, שהרי בספר המצוות שלו[54] לא רק שלא חילק בין ממון לשאר דברים אלא כתב אחרי הדוגמא "ועל זה הדמיון ההיקש **בכל העניינים**".

ובאמת לפי זה "הכל" – גם בזיונות ופגיעה רוחנית – "אצל המבינים הבל והבאי ואין כדאי לנקום עליהם"; גם הם "דברי העולם" הזה.

הרי לנו שיטות הרמב"ם והחינוך.

גם בדברי רש"י הנ"ל, בב"מ עא, משמע בברור שאיסור נקמה הוא גם על דבר שאינו ממון, אמנם יש לדון שאולי כשהנקמה בממון, אעפ"י שהיא על דבר שאינו ממון, אסורה לכל השיטות[55].

52. תהלים ז, ח.
53. בהלכה ז' כנ"ל.
54. ל"ת שד.
55. עיין בדברי מרן החפץ חיים, בספרו, בפתיחת לאוין ח"ט ובבאר מים חיים, שהאריך מאד בשיטות אלו. ובלא קשר לרש"י דן גם בשאלת נקמה ממונית על דבר שאינו ממון.

ולרבינו יונה שיטה מיוחדת. בשער שלישי קטע לח – אחר שהביא קטע הגמרא הנ"ל ביומא – כתב וז"ל: "ואמרו רז"ל כי אזהרת **הנטירה** על דבר שבממון, אבל **על דברי גאוה ובוז ודרישה רעה – מותר לשום הדברים על לבו...**".

ועלה על דעתי לומר שלפי ר' יונה המאמר "הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים" שממנו שאלה הגמרא[56] על "ההוא בממון הוא דכתיב", **אינו מדת חסידות אלא הלכה**; ומה שמשבחים את הנוהגים כן, כי הדבר קשה לקיימו. ואם כן למסקנה לא רק תלמיד חכם אלא כל אדם מותר לו לנקוט הדבר בליביה, אך לנקום אסור. ואילו בדבר שבממון הלא ציותה התורה "לא תטור".

ומובן הדבר בסברא, שבדבר שבממון, כגון כשחבירו לא השאיל לו כלי – אפשר לדרוש מהאדם למחות הדבר מלבו, אולם בצער ביוש וכדומה קשה למחות הדבר מלבו, אבל מלנקום יכול להתאפק[57].

אמנם קשה להבין מנין המקור לחילוק זה, דאם דבר הלמד מענינו (וכדברי הרא"ם הנ"ל) הרי גם נטירה וגם נקימה – הם רק על ענייני ממון, ואם אין כאן, דבר הלמד מענייננו – מנין לנו שמותר לנטור על דבר שאינו ממון, וצ"ע.

לאור הנ"ל לרמב"ם ולחינוך וכן לרבינו יונה – אסור לנקום, ולרמב"ם ולחינוך אף לנטור, גם על "דברי גאוה ובוז ודרישת רעה", ויצויין כי החפץ חיים[58] מסיים דבריו שהיות וספיקא דאורייתא לחומרא, עלינו להתייחס לאיסור נקימה ונטירה דאורייתא שהוא בין בענייני ממון ובין אם זה בכל ענין אחר[59]; ולפי זה פירושנו האחרון בענין היתר התגובה למכנהו "רשע" – אמנם מתאים ליראים לסמ"ג ולסמ"ק, אך אינו הולם את ההלכה; ועלינו להזדקק איפוא לפירוש הקודם.

יצויין עוד כי גם לשיטות הנ"ל שאין איסורי נטירה נקימה אלא בדבר שבממון, אף על פי ש"יורד עמו לחייו" – אינו עומד בסתירה לאיסורים אלו, אולם קשה להבין כיצד מותר לי להונות את חבירי שהוא איסור בפני עצמו[59a]. וביחס לאיסור הונאה ברור במשנה ובגמרא (ב"מ נח-נט) – שאין האיסור דווקא כשהרקע ממוני, שהרי להתחיל ולצער יש בזה איסור ובכל אופני הצער. אמנם בדוחק אפשר לומר שגם זה יוצא מן הסוגיא שכתגובה על זה שחברו החל לצערו – מותר לצערו, שאילמלא כן מה הרויחה הגמרא באמרה "ההוא בממון הוא דכתיב" וצ"ע.

ואגב דברינו אלו עוד שתי הערות:

א. יש לעיין הלא גם לדעת החינוך פשוט שהמאמר "הנעלבים ואינם עולבים וכו"

56. ביומא שם.

57. פירוש "זה השער" לר"ב זילבר שליט"א, על ספר שערי תשובה, בשם ספר מצות הלבבות. ובספר מצות הלבבות ראיתי שהפליג לומר שגם החינוך סובר כר' יונה, ולענ"ד אין זה מסתבר כלל בלשון ספר החינוך, כנ"ל.

58. שם.

59. ובספר מצות הלבבות הלכות נקימה ונטירה ג, סעיף ד הסיק שנטירה היא רק בענייני ממון ואילו לנקום אסור מן התורה בכל העניינים.

הוא דין ולא מדת חסידות (וכן גם להרמב"ם), דאם לא כן כיצד אמר שהאיסור "באחד מכל הדברים". ואם כן צ"ע שהחינוך עצמו[60] משתמש במאמר זה בהתייחסו ל"כת מבני אדם", הנוהגת במדת חסידות, שאינם מגיבים כשמותר להגיב. ואולי אפשר לומר בדוחק שהחינוך שם רק השתמש בשבח מדריגתם לצורך דבריו; אולם המאמר עצמו מלמדנו שאכן יש איסור לנקום (ולדבריו – אף לנטור, פרט לת"ח) בכל דבר; ומה שהתיר החינוך אינו אלא להגנה ובשעת המעשה והחימום, כנ"ל בהרחבה.

ב. לשיטות שנקימה ונטירה בכל דבר, או לפחות איסור נקימה, מה פשר הדוגמאות שבברייתא, וקצת דחוק לומר שהם לאו דווקא?

ונראה להסביר – לשיטת ראשונים אלו – שהחידוש בברייתא הוא **שאפילו בדברים כאלו** יש איסור נקימה; כלומר אף על פי שאיני עושה לו דבר אלא רק נמנע מלהשאילו – זה כבר בכלל נקימה.

ואפשר לדייק פירוש זה מלשון הספרא[61]: "**עד היכן** כוחה של נקימה..." ו־"**עד היכן** כוחה של נטירה...".

ואעפ"י שאפשר לשאול שהיו יכולים לנקוט דוגמא שביזה את חבירו ואח"כ כנקמת חבירו לא השאיל לו חפץ, וכן לגבי נטירה; ואולי אפשר לומר שחידשו שאעפ"י שנראה הדבר כשורת הדין והגיוני, שאם לא השאלת לי "לא מגיע לך" שאשאיל לך – בכ"ז אסרה זאת התורה.

ח.

יצויין כי ברמב"ם, בטור ובשו"ע לא נזכרו ההלכות: "הקורא לחבירו ממזר – סופג את הארבעים, רשע יורד עמו לחייו". אמנם ההלכה ש"הקורא לחבירו עבד יהיה בנידוי" נזכרת גם ברמב"ם וגם בטשו"ע", בתוך רשימת אלו שביה"ד מנדה אותם[62].

ונשאלת השאלה מדוע:

מצאתי בעינים למשפט[63] שפירש – בקצירת האומר – שלא כתבו זאת הרמב"ם והשו"ע כי הדבר תלוי במנהג. וציין לתשובת הרא"ש[64]. להלן קטעים מתוך דברי הרא"ש: "אשיבכם (לענ"ד) אמת היא שמצינו בגמרא קידושין הקורא לחבירו ממזר סופג את הארבעים, **ומכל מקום בארץ הזאת אין פוסקים ככה. במקום שיש תקנה ומנהג לקנוס** הקורא לחבירו ממזר ומנהג עוקב את ההלכה... דקנס חכמים

59ב. כנ"ל בפתיחה.
60. מצוה שלח, צוטטו דבריו בראשית המאמר. ועיין מנ"ח שם.
61. בפרשת קדושים שם, השונה מסוגין ביומא כנ"ל. ומעניין שהחינוך בחר דברי הספרא, המתאימים לשיטתו.
62. ברמב"ם בהלכות ת"ת פ"ו הי"ד; טושו"ע ביו"ד שלד.
63. להגר"י אריאלי, קידושין שם.
64. כלל קא, א.

הוא שילך אחר המנהג והתקנה... הא דלא תיקשי – תיפוק ליה דאין דנים דיני קנסות בבבל...[65] אינה קושיה דהני מילי באפקעתא דממונא, אבל לעשות **גדר ותקנה לעבירה** – לא. ומ"מ **בנידון זה יש לילך אחר המנהג**[66]... חיים בן ה"ר יחיאל חפץ זצ"ל.

כאשר פסק מורי הר' חיים כך הוא ואין לפקפק ואני מסכים לדבריו שאין כאן אלא מנהג המקום כאשר פירש"י בהקורא לחבירו ממזר וכו'. – קנסא הוא... אין כאן (אולי צ"ל – אלא) **כאשר תקנו הקהל של אותו מקום**... יצחק בר ה"ר מאיר ז"ל.

וגם (אם) יבררו שיש תקנות קבועות בעיר על דברי חירופין – יש לו לילך אחר התקנה ולא אחר דינא דגמרא... אשר בן יחיאל זצ"ל".

אכן ברמ"א בהגהתו בחו"מ סי' תכ סעיף מא כתב ז"ל: "אף על גב דאיתא בגמרא הקורא לחבירו ממזר סופג הארבעים מ"מ יש מקומות שאין נוהגים כן, והולכים אחר המנהג" (וציין לרא"ש הנ"ל).

ובאמת כך כבר נקבע בימי הגאונים: באוצר הגאונים ב"ק[67] אמרו שהמבייש חבירו בדברים "מייסרים אותו לפי צורך השעה ולפי מה שרואים ביה"ד".

ומה שכתב הרא"ש בב"ק פ"ח סי' יד "ורב שרירא ז"ל כתב דאף על בושת דברים מנדים אותו עד שיפייסו כראוי"; מסתבר שלא קבע כאן הרא"ש דבריו להלכה, אלא הביא כיצד היתה התקנה בימי רב שרירא גאון; דאם לא כן הלא כאן סתירה לדבריו בתשובה הנ"ל.

דברים דומים מצאנו כבר ברמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"ג ה"ה וז"ל: המבייש את חבירו בדברים... פטור מן התשלומים[68], **ויש לבית הדין לגדור בדבר בכל מקום ובכל זמן כפי שיראו**".

וכן פסק השו"ע שם סעיף לח שבאותם מקרים שאין בהם חיוב בושת, כגון שביישו בדברים "**יש לבי"ד בכל מקום ובכל זמן לגדור כפי מה שיראו**; ויש אומרים שמנדים אותו עד שיפייס המבוייש", והוסיף שם הרמ"א: "וי"א שמכים אותו מכת מרדות"[69].

ובסעיף לט כתב השו"ע: "אף על פי שהמבייש בדברים אינו בר תשלומין עוון גדול הוא ואין המחרף ומגדף לעם ומביישן אלא שוטה, רשע וגס רוח, וכל המלבין פני אדם כשר מישראל בדברים אין לו חלק לעולם הבא[70].

65. ובזמן הזה.
66. וסיים קטע זה שאעפ"י שהמתחיל לגדף לא עשה כהוגן.
67. עמ' 152.
68. עפ"י ב"ק צא, א שלא חייבה תורה – בושת – אלא על בושת גופו. ועיין ברא"ש שם מקור הדברים.
69. ועיין בדרכי משה בסי' תכ ס"ק ה' שהאריך מאד בכל הנושא של גינויים מגינויים שונים ובדברי ראשונים והתקנות.
70. יצויין כי מכאן משמע שאעפ"י שלא הלבינו ברבים. ועיין בספר חפץ חיים בפתיחה לספרו קטע יד שדן בשאלה זו; ואין כאן מקומה

כל זה לגבי הנידוי והקנס ופעילות בית הדין.

ומה שלא הזכירו הרמב"ם והטושו"ע שהקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, יתכן משום שסברו כדברי רש"י בב"מ, כנ"ל, ש"יורד עמו לחייו" אינו מתייחס לתגובה, אלא תיאור תוצאות הכינוי (של המחרף, הראשון)[71].

אולם נראה לאור הנ"ל, שהיות וגם דין זה הוא בגדר של תקנת חכמים, כמשמע מכל הנ"ל וכהסברנו הנ"ל, יתכן שראו הראשונים כי בזמנם, וכן מסתבר בזמננו, אילו יגיב הנחרף בצורה שירד לפרנסתו וכדומה, לא יתוקן המצב אלא להיפך, התגובה תעורר תגובות אלימות נוספות ואיש הישר בעיניו יעשה, והמצב החברתי אך יחמיר.

אמנם ברמב"ם בתשובת פאר הדור[72] סי' קנ, בענין היתר התפילה בחצרות שמסביב לבית הכנסת, כתב בתו"ד וז"ל: "ואם קרא בשם **רשעים** לאותם מתפללים בבתים אלו, **אם קרא ליחיד – ירד עמו לחייו**, ואם לרבים קרא כך או לאחד מת"ח הרי אותו הקורא בן נידוי[73]. ומשמע שהרמב"ם פסק כן להלכה; אולם אפשר שרק במקרה בו דן הרמב"ם התבטא בחריפות כזו, כדי לתקן שגיאה בהלכה שגררה גינוי אנשים שנהגו כדין, ובא להוציא מלבם של טועים; אך גם לדעתו **אין זה פסק כללי** למעשה שהקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו; שאם היה סובר כן הלא היה מביא פסק זה – שהוא עקרוני וכללי ומקורו בתלמוד – ביד החזקה.

לסיכום נראה כי דין "יורד עמו לחייו" אינו הלכה למעשה. זאת ועוד, גם תגובה מילולית – שיש לה **היתר להגנה** – צריכה להישקל בזהירות רבה[74]. אמנם יש מקום **ללמד זכות** על המגיב מתוך חמימות הלב, אך יש להיזהר שלא לכעוס יותר מדאי[75].

והנעלבים **ואינם עולבים** שומעים חרפתם **ואינם משיבים** עליהם הכתוב אומר "**ואוהביו** כצאת השמש בגבורתו"[76]. ו"איזהו גבור הכובש את יצרו, שנאמר (משלי טו) טוב ארך אפים מגיבור ומושל ברוחו מלוכד עיר"[77].

71. עינים למשפט קידושין שם.
72. הוצאת מכון אור המזרח, מכון ירושלים.
73. ויש גורסים "בו נידוי".
74. עיין פיסקא ג בשם השו"ע שלגבי תגובה אלימה **צריך-אומד**.
75. עפ"י החינוך הנ"ל בפיסקא ב'.
76. שבת פח, ב ועוד. בתורה תמימה על המאורות (בראשית א, טז) פירוש נאה לדימוי לשמש בגבורתה, עפ"י חולין ס, ב: "אמר ירח לפני הקב"ה רבש"ע וכי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומעטי עצמך"; דכמו כאן שביישה הלבנה את החמה נענשה ונתקטנה, והשמש שלא הגיבה נתגברה, כן הנעלבים ואינם עולבים וכו' יתגדל כבודם, והעולבים יענשו וחרפה תשוב אל חיקם.
77. אבות פ"ד, א. מהמובאה נראה שעיקר דברי חז"ל על כבישת יצר במדות.

נסיים בדברי הרמב"ם בסוף פ"ק מהלכות דעות, על הנהגת תלמיד חכם:

" ואם נתחייבו לו אחרים בדין מאריך ומוחל להם... **ולא ירד לתוך אומנות חבירו**[78] ולא יצר לאדם **לעולם** בחייו[79]; כללו של דבר יהיה מן הנרדפים ואינם רודפים, מן הנעלבים ולא מן העולבים. ואדם שעושה כל המעשים האלו[80] וכיוצא בהם, עליו הכתוב אומר: "ויאמר עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר"[81].

78. מסתבר שהרמב"ם הביא ענין זה דווקא כאן, משום ההיתר שבגמרא, כנ"ל, שהקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, שפירושו שיורד לתוך אומנותו, כנ"ל באריכות בפיסקה ה', ומדגיש הרמב"ם שהת"ח, גם כשמותר לו לעשות כן מעיקר הדין, לא יעשה זה לעולם.
79. אף כשמותר מצד הדין להצר לו, כנ"ל.
80. כוונתו לכל הנזכר בפרק ה'.
81. ישעיה מט, ג.

הרב אליעזר לב־יונה

הפלגה בספינה בשבת

ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצווה שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת דברי רבי. ר' שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך. ומצור לצידון אפילו בערב שבת מותר (שבת יט.).

לפי דברי הברייתא משמע שאין להפליג בשבת כלל. ולהבטיח זאת לקחה הברייתא מקדם בטחון של שלשה ימים בכדי שיחזור לחוף טרם השבת. ומה שאמר לדבר מצווה כוונתו שבטל מקדם הבטחון ויש לשוב לחוף טרם כניסת השבת. א"כ מפני מה מותר לצור וצידון אפי' בערב שבת שמא כיון שאין מתרחקים מן החוף ואפשר לחזור לחוף ים במקרה תקלה, ואין חשש לחילול שבת.

נשאלת השאלה כיון שאין הפלגה בשבת מי הם "יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים" (תהלים ק"ז). וכן מצינו ביונה הנביא "וירד יפו וימצא אניה... וירד בה לבוא עמהם" (יונה א') וכן כל ספני התנ"ך, האם אין מדובר על הפלגה בשבת?

רש"י במקום מסביר "ופוסק עמו – עם הנכרי" כלומר מדובר כאן בספן נכרי וכך נאמר ביונה הנביא "וימצא אניה ויתן שכרה וירד בה' וברור ששם זאת אנית נכרים. עד כאן ניתן להבין כי ההפלגה המדוברת היא הפלגת נכרים, ואפילו הכי מותר רק מיום שלישי, ואילו בהפלגת ישראל משמע שאפילו מיום ראשון אסור.

הרי"ף מביא "יש מי שאומר שאין מפליגין היינו בזמן שהספינה ומשום תחומין שיש פחות מעשרה טפחים אבל למעלה מעשרה שרי ומשום הכי נהגו העם להפליג בים הגדול".

ושואל הרי"ף:

א. הוה ליה למיתנא אין מפליגין בספינה קטנה.
ב. מאי איריא ג' ימים אפילו טפי נמי.
ג. לדבר מצוה אמאי שרי והא העמידו דבריהם במקום עשה.

in honor of our dear son Yisrael Forgash who is learning at Yeshivat Hakotel; and כל הכבוד to
Harav Aharon Bina
for his inspiration and education of the youth and future of Israel
Mr. and Mrs. Jack Forgash

ואומר הרי"ף: האי יש מי שאומר דלעיל פריכא הוא אלא היינו טעמא משום ביטול מצוות עונג שבת דכל ג' ימים הויא להו שינוי כדכתיב "יחוגו ינועו כשיכור" ולאחר ג' ימים של הרגל אפשר לקיים מצוות עונג שבת. ומה שאמרנו לדבר מצווה, דפטירי ממצוות עונג שבת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

הר"ן בשם הר"ז הלוי אומר הפלגה מותרת בשבת משום פיקוח נפש שבתוך הים ואפילו בישראל. ואם תאמר כיצד מכניס אדם עצמו לפיקוח נפש והרי מתנה הוא לדחות השבת. משום הכי אמרו חכמים אין מפליגין ג' ימים קודם השבת "דכל שלשה ימים קודם השבת קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת" אבל קודם שלשה ימים אינו נקרא קמי שבתא וכשיהיה בים פיקוח נפש הוי.

ומוסיף הר"ן ועל דרך זה התיר הרמב"ן אפילו תוך שלשה ימים בספינה שרובה נכרים והמלאכה נעשית ע"י נכרים, ומה שאמרו ג' ימים היינו בישראל ששוכר את כל הספינה.

וממשיך הר"ן "לפיכך נוהגים עכשיו שמתכנסים לתוך הספינה מערב שבת ומסדרים שם שולחן ומדליקין את הנרות לקנות שם שביתה" והיינו בספינה היוצאת תוך השבת ומשום מערב ברגליו שיוכל ללכת בכל הספינה בשבת.

הרמב"ם בהלכות שבת אומר "אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת כדי שתתיישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יותר מדי" (פרק ל' הל' י"ג).

וכן בהלכה אחרת אומר הרמב"ם "מפליגין בים הגדול בערב שבת לדבר מצוה ופוסק עמו לשבות ואינו שובת" (פרק כ"ד הל' ו').

יוצא מדברי הרמב"ם שהלך בתר שיטתו של הרי"ף.

הטור: "אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת" (רמ"ח) וטעמו כדלקמן:

א. י"א משום תחומין.
ב. י"א משום עונג שבת (רי"ף).
ג. י"א נראה כשט על פני המים (ר"י).

ונפקא מינא: לי"א א' – לכן מתירים בספינה גדולה שהולכת למעלה מי'. לי"א ב' – לכן מותר בנהרות הנובעים שאינו מצטער. לי"א ג' – אסור הכל בין למעלה מי' ובין בנהרות (ב"ח).

וסיפא דגמ' אומר הטור בשם ר"ת. "ולענין דבר מצוה פר"ת שכל מקום שאדם הולך כגון לסחורה או לראות פני חברו חשיב הכל דבר מצוה ואין חשיב דבר הרשות אלא כשהולך לטייל".

שולחן ערוך: מותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת פחות משלשה ימים קודם שבת (או"ח רמ"ח א'). וממשיך המחבר (סעיף ב'): "הא דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת. הטעם משום **עונג שבת**" וכן פוסק המחבר לענין פחות מעשרה ודאי. שהוא אסור משום תחומין.

הרמ"א אומר: וכן בספינה שיצטרך ישראל לבוא לידי מלאכה בשבת אסור להכנס בה ג' ימים קודם השבת (סעיף ב') וכן הוא אומר "אבל קודם ג' ימים שרי... ואפילו במקום שיצטרך ישראל לעשות אח"כ מלאכה בשבת להוליך" הספינה (סעיף א').

המ"ב מרכז את כל טעמי הפוסקים וכן הוא אומר: טעם א' שמא יצטרך הישראל לחלל שבת משום פקוח נפש, ומדוע מותר קודם ג' ימים? דאז אינו חל עליו להזהר מחילול שבת בפקוח נפש.

טעם ב': משום עונג שבת של "יחוגו ינועו כשיכור" וג' ימים עד שרוחו חוזרת לבוא.

טעם ג': משום נראה כצף ושט על פני המים וגזירה משום חבית של שייטים, וקודם ג' ימים משום היכרא, ואין גזירה משום חבית של שייטים.

ולדעת המ"ב: הא דאמר המחבר משום עונג שבת היינו כאשר ברורשאין חילול שבת ע"י הישראל ולא לצורך הישראל אלא ע"י גוים ולצורך הגוי אפי' הכי יש להקדים ג' ימים משום עונג שבת.

שו"ת "יביע אומר" בספרו שואל האם מותר למול גר בתוך שלשה ימים קודם השבת או דילמא חיישינן שמא יצטרכו לחלל עליו את השבת וממשיך ואומר: "ושאני גבי הפלגה בספינה שאף אם יפליג ביום ראשון על הרוב יבוא לידי חילול שבת, אלא שלא גזרו על זה **משום צורך העולם**, והגבילו גזירתם בתוך ג' ימים קודם השבת". (ע"כ, שו"ת יביע אומר כרך ה' חיו"ד סימן כ"ג).

למדנו יסוד חדש בהפלגה בספינה הנקרא "צורך העולם" שאם לא כן אין הפלגה בספינה כל הימים.

שו"ת אגרות משה (או"ח צ"ב) אומר בספרו: פשוט וברור שאסור למנהיגי הספינה לחלל שבת אף אם יפליגו ביום א' כי ליכא שום סכנה בזה"ז להעמידם בים, וגם ידוע לכל, אף שאין יודע פרטי הנהגת הספינה שאף אם הולך ע"י אוטומט, נמי צריכים לאנשים שיעשו מלאכה, ולכן אין שום היתר לחלל שבת להוליך הספינה...".

ומחלק הרב פיינשטיין זצ"ל בנוסעי הספינה שאינם מנהיגיה ואין באפשרותם למנוע חילול שבת שאין לצאת בספינה זו אפילו לדבר מצוה, שזוהי מצוה הבאה בעבירה ואפשר לעשות זאת באינו יהודי וזאת מקמי שבת. **אבל** אומר ה"אגרות משה", קודם ג' ימים "אף שלא לצורך כלל כגון לטייל בעלמא יש להתיר, אף שיכול גם ליסע בספינות של נכרי" (ע"כ). וכל זה דלא גרע מכלל הלכות הפלגה בשבת דלא חיישינן שמתנה לחלל השבת.

הרב בנימין לנדאו

תרומות ומעשרות[1]

מבוא: דין "מצות התלויות בארץ"

בשם "מצוות התלויות בארץ" מכונות מצוות המוגדרות כ"**חובת קרקע**". כל': חיובן מוטל על הקרקע או על גידוליה דוגמת: שביעית, ערלה, חדש, תרו"מ ועוד. להבדיל ממצוות המוחזקות כ"חובת גוף" המוטלת על כל אדם ואדם מישראל (המחויב בדבר), לקיימה בגופו, דוגמת שבת, תפילין, מילה וכיו"ב.

יחודן של מצוות הת"ב: מן התורה נוהגות **בארץ ישראל** ואינן נוהגות בחו"ל,

1. **פתח דבר**: במה אקדם ה' אכף לאלקי מרום? בשבח והודאה?! אילו פינו מלא שירה כים אין אנחנו מספיקים להודות לך... זה לי עשרים שנה ב"ביתך" אשר בתוככי ירושלים. פה אשב כי אויתיה, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.

"ראשית דגנך תירושך ויצהרך", לא קדשי "גבוה" אך "קדשי גבול". חיטים שנתפרדו משבליהם, יין מענביו ושמן מזיתיו, הטעונים "תיקון". אפשר ש"ראיית פני הבית" נתקיימה בהן עוד קודם שנגמרה מלאכתן, לפיכך "אכילת עראי" שלהן מותרת.

"נבואה למשכנותיו"... אלא שבלא "הקרשים למשכן" – עצי ארזים שנטע אבי האומה, יסודות שהניחו לנו מורינו ורבותינו, היעמוד?!..

"...כי אם **בתורת ה'** חפצו – **ובתורתו** יהגה..." הרצון – מעלה יתרה, אם כל יצירה, אלא שאין די בכך. ע"מ ש"תורת ה'" תעשה "תורתו", קנינו האישי של העוסק בה, נחוצה הדרכה ישרה ואמיתית. על זאת אקשור כתרים למשובבי נתיבות, לשבת באהלה של תורה

בשמים ראש, למו"ר הרב י.ח. הדרי שליט"א אשר הביאני חדריו, מצרורו אריתי מורי; למו"ר הרב יעקב כ"ץ שליט"א, דבש וחלב תחת לשונו, למו"ר הרב אביגדר נבנצל שליט"א, לפתחיו כל מגדים; למו"ר הרב ב"צ פריימן שליט"א, בצילו חמדתי וישבתי, ולשאר רבני הישיבה בעבר ובהווה השוקדים על מלאכת הקורש, מבארם דלה נדלה להשיב נפש.

בהתיחס למאמר, הריני מיצר על כך, שלא עלה בידי להשלימו כלבבי, באמצעות "מראה מקומות", כפי שמתחייב מן העיסוק בנושא רב חשיבות זה לתועלת הציבור. אך דוחק השעה ואריכות המצע הגבילוני. עכ"ז ראיתי לצרף הערות מרכזיות, הנחוצות לענ"ד להארת הענין.

לע"נ

הר"ר תנחום משה בן הר"ר עקיבא אברהם הכהן ז"ל
וזוגתו מרת גיטל (קרלה) בת הר"ר עקיבא יהודא הלוי ז"ל (לבית נבנצל)

פיניאס

תנצב"ה

למעט יוצאים מן הכלל. להבדיל ממצוות שאינן ת"ב ("חובת גוף") הנוהגות בכל מקום בשווה.

אכן מצינו מקצת מן המצוות הת"ב לנהוג בחו"ל בדרגות חומרה שונות:

א. חיוב דאורייתא: חדש (בתנאים מסוימים יש מקילין בחו"ל); ערלה ("הלכה למשה מסיני": ודאה בחו"ל – חייב וספקה – מותר); רבעי (נוהג ב"כרם רבעי". מחלוקת לענין "נטע רבעי"); כלאי אילנות ("הרכבה").

ב. חיוב דרבנן: כלאי הכרם; חלה; מתנות עניים (אינן נוהגות בזה"ז הן בא"י הן בחו"ל, מטעמים צדדיים).

ג. אינו נוהג בחו"ל כלל (מיוחדות לא"י בלבד): תרו"מ; שביעית ויובל (להשמטת קרקעות)[2]; כלאי זרעים; ביכורים (יובל וביכורים אינו נוהג בזה"ז).

חומרתן של מצוות הת"ב הנוהגות **בזה"ז בא"י**: ניתן לחלקן לשתי קבוצות:

א. שביעית (לדעת רוב הפוסקים), תרו"מ (לדעת הרמב"ם), חלה – **דרבנן**.

ב. ערלה, כלאים (לסוגיהן), חדש, נטע רבעי (תרו"מ – לדעת הראב"ד) – **דאורייתא**.

יש לעיין מה טיבה של ה"חלוקה" הנזכרת? מה מקנה למצוה תוקף של חיוב "דאורייתא", ומה קובע לה חיוב "דרבנן" בלבד?

מסתבר שההבדל נובע מן הדרישה **לשלשה "תנאי יסוד"** הקיימת אצל אחדות מן "המצוות התלויות בארץ", לעומת אחרות שאינן נדרשות למלוא התנאים (אם בכלל), בכדי להגיע לידי **חיוב דאורייתא**. העדר קיומו של אחד התנאים (מצוה ודרישותיה) עשוי להשפיע על דרגת חיובה של המצוה: דאורייתא / דרבנן.

סדרת התנאים: א. קדושת הארץ.

ב. תחום "עולי בבל" (מקום חלות ה"קדושה").

ג. "ביאת כולכם".

נבארם להלן אחד לאחד, גם נעקוב אחר מחויבותם של המצוות הת"ב למלא אחריהם.

א. **"קדושת הארץ"** – א"י נתקדשה ב"קדושה ראשונה" בימות יהושע עם כיבוש הארץ, אשר בטלה עם הגלות והחורבן (בית ראשון). בתקופת "שיבת ציון", בימות עזרא, נתקדשה ב"קדושה שניה", ע"י חזקה שהחזיקו בארץ (התישבות) – **קדושה העומדת לעולם**.

י"א (בעל "ספר התרומה"): קדושה שניה, אף היא בטלה עם הגלות שלאחר חורבן בית שני. למעשה, נקטנו כדעת רוב הראשונים, **ש קדושה שניה לא בטלה**.

תנאי זה מקיף את **כלל המצוות** הת"ב, למעט "חדש" הנוהג בכל מקום, בארץ ובחו"ל בשווה ואינו מותנה ב"קדושת הארץ" דווקא. מ"מ ליתר המצוות המחייבות תנאי זה, י"ל שדרישה זו אכן מתמלאת.

2. שביעית להשמטת כספים (להרבה פוסקים) נוהגת בחו"ל, ה"ה ביובל, לתקיעת שופר ושחרור עבדים.

אציין שמדובר ב"**קדושת ארץ ישראל**", המיוחדת **לענין "מצוות התלויות בה"** בלבד, העשויה לפקוע או להתחדש בנסיבות מסוימות ואינו ענין לקדושתה העצמית ומעלתה המיוחדת, הקבועה ועומדת מיום שנבראה (נתממשה משעת נתינתה לאבות הקדושים) – קדושה שאינה פוקעת עולמית.

ב. **תחום "עולי בבל"** (עו"ב): קדושת א"י מתחדשת אך ורק במקום שנתיישב מחדש ע"י עולי בבל (בין אשקלון לכזיב).
ארץ ישראל המותחמת בגבולות התורה (פר' "מסעי") נכבשה מרביתה ע"י "עולי מצרים" ונתקדשה ב"קדושה ראשונה". בני גולת בבל אשר שבו לארץ לא החזיקו בכולה. אותם אזורים שלא נתישבו ע"י עו"ב, נכללים בחבל ארץ המכונה: "**תחום עולי מצרים**". אך גם בין גבולות עו"ב מצויים מקומות כבית־שאן, צמח ועוד, שלא נתקדשו על ידם ב"קדושה שניה" (הקלות בענין "שביעית". רבי ובית דינו גם פטרום מתרו"מ).
לתחום עו"מ משתייך אזור צפון הנגב מאשקלון ודרומה; חבל ארץ בלבנון מנחל קסמיה (ליטני) וצפונה. אזור **צפון הגליל** מעכו / כזיב עד נחל קסימיה – מעמדו **מסופק** (ראה להלן פ"ב דין ג. 4)[3].
כיון שקדושה ראשונה פקעה, בהעדר התישבות ("חזקה"), לא נתחדשה ב"תחום" זה, ע"כ אחדות מן המצוות הת"ב אינן נוהגות בו מה"ת. אמנם תנהגנה **מדרבנן** כתקנת חכמים.

כאמור, אין כלל המצוות הת"ב נדרשות לתנאי זה. הדברים אמורים כלפי **ערלה, כלאים ורבעי**. ע"כ, אפשר שיחול עליהם חיוב של תורה, בכל תחומי א"י **בלא הבדל** בין **תחום עו"מ לעו"ב**. וצ"ע, כיון ש"קדושה ראשונה בטלה" כיצד עומדות מצוות אלה במעמדן הראשון, ונוהגות **מן התורה בכל חלקי א"י**, גם בתחום שלא הוחזק ע"י עו"ב?
י"ל שמצוות אלה **אינן תלויות ב"כיבוש וחילוק"** (הורשת הגויים מאחוזותיהם וחלוקת א"י לנחלות, באופן שיהא כ"א מישראל מכיר חלקו – פעולות שנמשכו י"ד שנה) נתחייבו בהם מיד עם כניסתם לארץ ("כי תבואו אל הארץ" האמור בערלה, משמעו: שתנהג משעת ביאה לארץ; לסוברים שרבעי הוקש לערלה, ה"ה בזה; כלאים לא נאמרה בה "ביאה" כלל. גם "שדך" הנזכר בה כוונתו להחלת המצוה בא"י, לא להכרת הנחלה הפרטית)[4], לפיכך, **אין "קדושת הארץ"** המיוחדת להן **בטלה עם הגלות**, גם אינה צריכה להתחדש עם השיבה ממנה, רק **קבועה** ועומדת **בכל חלקי א"י בגבולות התורה** שבפר' "מסעי", כולל מקומות שלא נכבשו ע"י יהושע (להרבה פוסקים)[5].

3. לשיטת הרמב"ם תחום עו"ב מצוצמם בעיקרו בין עכו לאשקלון בתוספת רצועה צפונית, למערבה של א"י.
4. יש חולקים על כ"א מן הפרשנויות האמורות.
5. ע"פ האמור בתנאי א', "קדושת הארץ" – דרישה הכרחית לכלל המצוות הת"ב (למעט "חדש", למ"ד שנוהגת גם בחו"ל מדאורייתא), יש להבין מה גורם את החלתה במצוות שאינן תלויות ב"כיבוש וחילוק" והיכן תחומיה?

איזורים נוספים ומעמדם:

1. **עבר הירדן** ("ארץ סיחון ועוג"): מעמדו **שנוי במחלוקת**. י"א ("כרם ציון" בשם אחרונים): דינה כא"י המערבית ממש לענין מצוות הת"ב – נוהגות בה **מדאורייתא**. י"א (ספר א"י בשם "תבואות הארץ") קדושתה פחותה – חיוב **דרבנן** (יתכן מפני שלא הוחזקה ע"י עולי בבל).
2. **סוריא**: נוהגת בה **מדרבנן** (נכבשה ע"י דוד, קודם שנכבשה א"י כולה. מכונה "כיבוש יחיד").
3. **נגב דרומי** (מבאר שבע עד אילת): **ספק דרבנן** (משתייך לתחום "עולי מצרים" כלל?!)

שני התנאים הנ"ל (א' ו־ב') כאמור, אינם מחייבים את כלל המצוות התלויות בארץ, אלא שגם במצוות בהן נדרשים, **אינם** מוחזקים **כגורם מעכב** להחלת **חיוב דאורייתא** בא"י בזה"ז. כיון שע"פ הנקוט להלכה: "קדושת הארץ" לא בטלה גם בזה"ז. מקום תחולתה מצומצם אמנם לתחום עו"ב, אבל אין מניעה שתפעל בו מכח של "דאורייתא"? – מהו איפוא בכ"ז **המפתח** לחלוקתן של המצוות **לדרגות חומרה** בלתי אחידות (דאורייתא / דרבנן)?

נראה שהדבר תלוי **בגורם נוסף** (תנאי שלישי) כדלהלן:

ג. **"ביאת כולכם"** – משמעו ע"מ שנתחייב **מדאורייתא**, צריך שיהיו **רוב יושביה עליה**. כיון ש"שיבת ציון" בימות "עזרא" כללה רק את "**מקצת יושביה**", ממילא, אותן מצוות הת"ב המחייבות תנאי זה דוגמת "חלה", שנא' בה: "**בבואכם** אל הארץ" – חיובן **מדרבנן**, עד שימולא התנאי הנדרש (טרם זכינו להתנחלותו של רוב העם היהודי בארצו); "שביעית", נא' בה: "כי **תבואו** אל הארץ" (אף היא מותנית ב"ביאת כולכם" לדעת רוב הפוסקים) ועוד.

לדעת ה"**ישועות מלכו**" (על יסוד ר"ש ורש"י): משעה **שעוברים את הירדן** ונכנסים לארץ, מצות ערלה, כלאים, רבעי וחלה נוהגות **בכל** א"י המערבית **לגבולותיה** שבפר' "מסעי". מעין זאת **לחזו"א**: "קדושת הארץ" לענין ערלה וכדו' אינה תלויה בכיבוש, שרשה בהבטחת הי"ת לאברהם אבינו.

ואילו מה"**זכרון יהונתן**" משמע שמצוות אלה לא תנהגנה בכל תחומי א"י לגבולותיה, כ"א **במקומות הנכבשים בפועל** ע"י יהושע. אמנם אינו תלוי ב"חילוק" הארץ לנחלות. (עי' "ארץ חמדה" לגר"ש ישראלי, שער ב', סי' י'; שער ג' סי' א').

וצ"ע לדעה זו, הקושרת את "קדושת הארץ" בכלל המצוות הת"ב, ל"כיבוש", מדוע אין חיובן מה"ת (לסוברים כן) פוקע בהבטל ה"כיבוש"? והשיבני מו"ר ר' יעקב כ"ץ שליט"א, שלאותן מצוות שאינן תלויות ב"כיבוש וחילוק" רק ב"ביאה" לארץ, כערלה, וכיו"ב. ה"**כיבוש**" האמור הינו ביטוי של **כניסה לארץ**, דהלא לשיטה זו, אין המצוות חלות מיידית בכל תחומי א"י לגבולותיה, רק במקומות אליהם "נכנסו" בפועל הוה אומר: ע"י "כיבוש". עפ"ז, משמעות ה"כיבוש" לנד"ד היא: **נוכחות**, להבדיל ממצוות **התלויות ב"כיבוש וחילוק"** כתרו"מ ושביעית, לגביהן "כיבוש" משמעו: **שלטון**. לפיכך, לאותן מצוות הת"ב, שאינן תלויות בשלטון ("כיבוש") ובברור חלקים ("חילוק"), אין "קדושת הארץ" שלהן, פוקעת עם חילופי השלטון (כיבוש הארץ בידי זרים), משא"כ אצל האחרות התלויות בזה, כיבוש הארץ והעברה מן הנחלות מפקיעים הקדושה.

מצוות שלא הוגבלו בתנאי זה כערלה, כלאים, רבעי, לא נפגע מעמדן ונוהגות **מן התורה בכל תחומי א"י** (כדלעיל תנאי ב'). "חדש" שאינו תלוי ב"קדושת הארץ" כלל, ודאי שאינו כרוך אחר סייג זה[6].

מאמרנו להלן יתמקד בדין **תרומות ומעשרות**. ראינו לעיל, שמעמדה של המצוה בא"י, בזה"ז **שנוי במחלוקת** הפוסקים: לרמב"ם – נוהגת מדרבנן. לראב"ד – מדאורייתא. על יסוד הניתוח דלעיל ניתן להבין שהדבר **תלוי** בגורם השלישי: "**ביאת כולכם**". **לרמב"ם**, הוקשה הפרשת תרו"מ ל"חלה" (מכונה "תרומה" בלש' התורה), נדרש בה התנאי הנדון, ע"כ חיובה **מדרבנן**. **לראב"ד**, כל מצוה נידונית לעצמה. חלה שנכתב בה "בבואכם" במפורש, חיובה מדרבנן בזה"ז. ואילו תרו"מ שלא הוגבלה בזה – **דאורייתא**.

במה דברים אמורים? בתחום שנתקדש ע"י עזרא – **תחום "עולי בבל"**. בתחום "עולי מצרים", שדרגת קדושתו וחומרתו נמוכה יותר – לראב"ד: חיוב מדרבנן. לרמב"ם: תרי דרבנן.

משנזכה במהרה בימינו לקיבוץ נדחינו מארבע כנפות הארץ ולהשלמת התנאי של "ביאת כולכם" (רובכם), תשוב מצות הפרשת תרו"מ בתחום עו"ב לדרגת חיוב דאורייתא, גם לשי' הרמב"ם[7].

6. מצות "**חלה**" מצד אחד, אינה תלויה ב"כיבוש וחילוק" ונוהגת מיד **עם הכניסה לארץ** ("בבואכם"), כערלה וכיו"ב ומאידך גיסא, מותנית ב"ביאת כולכם", כשביעית וכיו"ב.
היה נראה לטעון שאין "קדושת הארץ" פוקעת הימנה עם ה"כיבוש" (לפי שאינה תלויה בזה) רק דרגתה פוחתת מחמת שאין רוב יושביה עליה, נ"מ לקיום המצות בכל תחומי א"י בשוה. זה אינו, לפי שהמשנה (חלה פ"ד, מש"ח) קובעת: "שלש ארצות לחלה" הכוללות את תחום עו"ב, תחום עו"מ וחו"ל. מקומות הנבדלים זמ"ז בדרגת קדושתן ומכאן ההשפעה על אופן קיומה של מצות "חלה". לפיכך, אין הנחתנו דלעיל נכונה.
וי"ל, שמצוה זו, בניגוד לשאר, שאינן נדרשות ל"ביאת כולכם", "קדושת הארץ" החלה עליה נובעת גם מתנאי זה ע"כ, דל מהכא "כיבוש וחילוק", **משנתמעטו יושביה** מחמת הגלות, באופן שאין בה "רוב", **פקעה קדושתה**. ומששבה בימי עזרא, **לא חזרה** אלא למקומות שהחזיקו בהם **עולי בבל** (גם בתחום עו"ב, אינה נוהגת בזה"ז אלא מדרבנן, כל עוד לא הושלם התנאי של "ביאת כולכם").
עוד י"ל במסגרת מצות "**חלה**" שהחלוקה לתחומים: עו"ב, עו"מ ואפי' חו"ל, אינה ענין למקום גידולים של ה' מיני דגן שעיסתם מחויבת בחלה, אלא בהתאם **למקום הלישה** של העיסה. עפ"ז, קמח הבא מן התבואה הגדלה בחו"ל, הנילוש בא"י – חייב בחלה. הגדל בא"י ונילוש בחו"ל – פטור מחלה. כיו"ב יאמר לקמח **הנילוש בתחום עו"מ** שחיובו **מדרבנן**, על אף שבא מן התבואה הגדלה בתחום עו"ב, לעומת **הנילוש בתחום עו"ב** שיכול לבוא לידי חיוב **דאורייתא**, על אף שמקום הגידול בתחום עו"מ, בזה"ז, היחס בין שני התחומים יהא: "חד דרבנן" – תחום עו"ב, לעומת "תרי דרבנן" – תחום עו"מ.
מעין זאת, נראה לומר גבי **תרו"מ**. עלינו לתת דעתנו למקום שנעשה בו "**גמר המלאכה**". פירות שגדלו בתחום עו"ב וגמר מלאכתן בתחום עו"מ – דרגת חיובם פחותה, מזו הנעשית בתחום עו"ב (תחום עו"מ ביחס לתחום עו"ב כיחסו של חו"ל לא"י, לנד"ד). כן להיפך, הגדל בתחום עו"מ **ונקבע למעשר** בתחום עו"ב, דרגת חיובו מתחזקת (יש להשוות לדין פירות חו"ל הנכנסים לא"י, כדלהלן פ"א, תנאי ה', דין 2), המתחייבים במעשר בכה"ג. (ע"ע לקמן פ"ב דין ג', 4).

פרק א': תרומות ומעשרות – תנאי חיוב מן התורה

תרו"מ מן המצוות התלויות בארץ הנוהגות בזמן הזה. מעמדה מבחינת חומרת החיוב שנוי במחלוקת הפוסקים, נתבאר בהקדמה. מקובל להתיחס אליה, כמצוה הנוהגת לעת עתה מדרבנן, טרם השלמת התנאי של "רוב יושביה עליה" ("ביאת כולכם").

לבד מתנאי זה, קיימים תנאים נוספים חלקם יחודיים למצוה זו, חלקם משותף לכלל המצוות הת"ב, הנדרשים, על מנת להגיע לידי חיוב של תורה, בכל הזמנים. נדון בהם בהתאם לראשי הפרקים, כמות שיפורטו להלן.

תנאי חיוב מדאורייתא: א. המין המתחייב; איכותו.
ב. אזור הגידול ותנאיו.
ג. דין בעל השדה (גמ"מ לשם אכילה); דין לקוח.
ד. ג' שלבים בהתחייבות.
ה. תנאי חיוב מיוחדים בענין: 1. פירות נכרי
2. פירות חו"ל.

א. המין המתחייב:

נאמר בתורה: "ראשית **דגנך תירושך ויצהרך** תתן לו". שיטות אחדות נאמרו בזה.

1. **רוב הפוסקים**: חיוב תורה יחול ודאי על **חמשת מיני דגן, זיתים וענבים** וכל תוצריהם. הוה אומר: בין כשאוכלן כמות שהן, בין בעשאן משקה – יין ושמן (לדעת הרמב"ן: "תירוש" ו"יצהר" היינו: יין ושמן. זיתים וענבים – חיובן מדרבנן).
שאר פירות, קטניות (הזרע נאכל) וירקות – חיובן מדרבנן, לדעת רש"י ותוס' (וכ"ס הראב"ד).
2. **רמב"ם: פירות אילן; קטניות** (אחרונים בדעת הר"מ) – **חיובן מה"ת**. שנא': "כל מעשר הארץ **מזרע** הארץ **מפרי** העץ..." **ירקות** לעומת זאת, חיובן **מדרבנן** לכו"ע. נאמר: "**תבואת** זרעך" וירקות אינן קרויין "תבואה". כיו"ב לענין קטניות, לדעת הפוטרים מה"ת (שע"צ בדעת הר"מ).

7. בשם מו"ר רא"נ שליט"א: לדעת הישועות מלכו, משעה שינתן היתר (גם יתאפשר טכנית) לכל יהודי רוסיא לצאת את גבולותיה, ויעלו לא"י כל החפצים בכך, אזי ניתן יהיה להגדיר את היושבים בה: "כל יושביה עליה". על יסוד נתונים אלה, גם מעמדה של מצוות הפרשת תרו"מ יועלה לדרגת חיוב **דאורייתא** (מציאות ההולכת ומתגשמת לנגד עינינו). מ"מ לדעת התולים דין תרו"מ בשמיטה ויובל, חיובה עדיין מדרבנן. דלגבי "יובל" לבד מהדרישה שיהיו **כל** יושביה עליה ("כל" ולא רוב), צריך שתהא ישיבה מסודרת כ"א לשבטו, בנחלתו, לא מעורבבים זב"ז.

3. **ראב"ד** (שיטה מסוימת המיוחסת לו): פירות משבעת המינים חייבים מן התורה. שאר פירות – מדרבנן.
4. **יראים**: מעשר שני נוהג בכלל המינים מאורייתא, לרבות פירות וירקות.

המסקנות נגזרות מפסוקים שנושאיהן "תרומה" / "מעשר" בנפרד, המלמדים זע"ז.

איכות הגידולים:

"כלל אמרו במעשרות: כל שהוא **אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ** – חייב במעשרות". נבאר הכלל לפרטיו:

1. **"אוכל"** – מיני גדולי קרקע הראויים למאכל אדם. נתמעטו הימנו מיני מאכל אחדים:

(א) **גד"ק שאינם נאכלים**, דוגמת: זרעוני גינה מסוימים (זרעי לפת, צנון, בצל). נלמד מ"**תבואת** זרעך" – הדומה ל"תבואה", שהינה אוכל.

(ב) **מאכל בהמה** – פוטר מתרו"מ, דוקא הנזרע לשם כך.
אוכל אדם הנזרע לשם בהמה, או, מאכל בהמה הנאכל בשעת הדחק (שנת רעבון) ע"י אדם – חייב בתרו"מ. לעומת זאת, הנזרע לשם בהמה, אע"פ שנמלך האדם לאכלו בעצמו, משהשריש כבר, אינו מועיל לחייב.

(ג) **תבלין** – יש מהן שעיקרן עשוי לשם "טעם". ויש להבחין בין שני סוגים:
[א] **תבלין הנשחק לעפרורית**, דוגמת: פלפל שחור, זנגויל – אינו עומד לאכילה בפנ"ע, רק ל"טעם" בעלמא, ע"כ פטור. עפר, ניתן במרק או בתבשיל אחר ונטפל אליהם.
לעומת זאת, העשוי כ"רוטב" שמטבל בו מאכלו, באופן שהתבלין מהוה בו מרכיב חשוב, לא כ"טעם" גרידא – ידון כ"ממש" ויתחייב (גם דרך אכילתו תהא בענין שהרוטב עיקר והמאכל שמטבל בו טפל, כך מסתבר). מצוי בפפריקה, חילבה ועוד[8].
[ב] **צמח, ירק או פרי המשמשים כ"תבלין"** – אינו עומד למאכל בפנ"ע כלל, רק לנתינת טעם במיני תבשיל: מאכל או משקה. לדוגמא: צמח

8. צל"ע, כיון שע"י שחיקת צמח התבלין פוקעת ממנו "תורת מעשר" (רובו ל"טעם") וחוזרת לחול משיעשנו רוטב. מה תועלת יש בהפרשת תרו"מ הנעשית בהיותו שחוק, הו"ל קודם שנתחייב? וי"ל שהדבר תלוי ביעודו של הצמח בזמן נטיעתו. המיועד לנתינת טעם בלבד – פטור, אפי' יעשנו "רוטב", דאינו תלוי בדעתו הפרטית של האדם, כלל; המיועד להכנת "רוטב", ההפרשה חלה, מסתבר גם קודם הכנתו, בעודו שחוק. ואפשר בכה"ג, אפי' נתנו ל"טעם" לא פקע חיובו.
הניטע על דעת שמו זו של כל אחד ואחד, היה נראה לתלות זאת באופן השימוש המעשי, אם לטעם – פטור, אם לשם טיבול – חייב. מאידך גיסא, כיון שהתבלין **עומד לשני אופני שימוש** ושניהם מקובלים אצל בנ"א, נחייבו בהפרשת תרו"מ בכל מצב, בגין הייעוד המחייב. ממילא, פשיטא שרשאי להפריש מתבלין שחוק אף קודם שיעשה רוטב ולא זו בלבד, אלא **גם** אם ייעדנו **לטעם** – **מתחייב לתקנו** קודם שיאכל.

תבלין הקרוי: "שיבא" (מין לענה); פרחיו המיובשים של הבבונג (בעל תועלת רפואית), המשמשים להכנת תה לסוגיו.
לעומת זאת, **תבלין "רב שימושי"**, אשר בהזדמנות מסוימת ניתן ל"טעם" ובאחרת, **נאכל "בעין"** – אין לחלק בין אופני השימוש ולפטור מתרו"מ כשמיעדן ל"תבלין" (טעם) בלבד. לפיכך, שום, בצל, סלרי (כרפס) ופטרוזיליה, הניתנים למרק ע"מ להטעימו (אח"כ ישליכם), כיון שדרך גם לאוכלם כמות שהם, **ידונו כ"אוכל"**, להתחייב בכל גווני.
מיני תבלין העומדים **בעיקרם ל"טעם"**, אשר **שימושם למאכל**, שולי עפ"ר, אך **קיים** ובאופן המקובל על רוב בנ"א – מתחייבים בתרו"מ. לדוגמא: מינתה (נענע) – משמש להכנת תה, גם ניתן לגבינה או סלט לשם "תיבול" (נאכל "בעין"); לימון, עיקרו לטעם בתה, סלט וכדו', אך כיון שמצוי להאכל כפרוסות, לצד דג מטוגן, כתיתת בשר (שניצל), או דרך "החמצה" (ע"י כבישה בחומץ או מלח) – הריהו מחוייב בתרו"מ **כדין "אוכל"**, גם אם ישתמש בו ל"טעם" גרידא.

2. **"נשמר"** – היינו: שמור ע"י בעליו, למעט פירות הפקר, נלמד מ"תבואת **זרעך**" – המיוחד לך פרט להפקר, שאין לו בעלים מיוחדים, דוגמת: פירות שיח הצבר, או תאנים שעצן גדל במורדות נחלים וכדו'. כיו"ב **ל"פירות שביעית"** חובה להפקירן, ע"כ **פטורים מתרו"מ**[9].

3. **"גידולו מן הארץ"** – פרט לכמהין ופטריות. נלמד מ"**זרעך**" – דבר שנזרע ומצמיח. **פטריות** ודומיהן **אינן נזרעות** (ברכתן "שהכל" ולא "בורא פרי האדמה", לפי שיניקתם מן האויר, לא מן הקרקע).
"גידולי מים" (ע"ג מצע של טוף, חצץ וכדו') כיון שאין יניקתם מן הקרקע, יש להסתפק באשר לחיובם בתרו"מ. אם ללכת אחר המין בכללו, הגדל בקרקע (להבדיל מפטריות) או אחר הפרי המסויים הגדל במים.

ב. אזור הגידול ותנאיו:

1. **אזור ראשי: ארץ ישראל** – פירות הגדלים, גם נגמרת מלאכתן בו – **חייבים** בתרו"מ, אפילו יצאו לחו"ל.
חוצה לארץ – פירות הגדלים שם, הנקבעים למעשר בחו"ל – **פטורים** מתרו"מ **מה"ת** לכו"ע אפי' נכנסו לא"י (ראה להלן פ"א תנאי ה. 2. ויש מחייבים מדרבנן מפני "מראית עין").
כדין המצוות המוגדרות כ"חובת קרקע" הנוהגות בא"י בלבד.

9. בנמכר לנכרי ע"פ "היתר המכירה", כיון שגמר מלאכה שלהן ע"י ישראל, מפריש תרו"מ (מעשר עני) – פירות שאינם "הפקר" מחויבים בתרו"מ. ויש פוטרים כיון שחלה עליהם "קדושת שביעית".

אזורי משנה בא"י עצמה (לענין מצוות הת"ב) נקבעים בהתאם לדרגות חיוב שונות. המרכזיים שבהם: **תחום "עולי בבל"** – דאורייתא; **תחום "עולי מצרים"** – דרבנן (אזורים אלה ואחרים, נתבאר מעמדם בהקדמה).
חשיבות האזור לענין חיוב דאורייתא של תרו"מ, אינה נמדדת ע"פ מקום הגידול בלבד. גם **למקום הביצוע** של **"גמר המלאכה"** (שלב מרכזי הקובע בחיוב תרו"מ כדלהלן פ"א, תנאי ד') בתחומי א"י עצמה, באזור משנה זה או אחר, **השפעה מכרעת**. לא הרי הגדל בתחום עו"ב ונגמרת מלאכתו לאכילה במקומו, כהרי הגדל בתחום עו"ב ונגמ"מ בתחום עו"מ (עי' ב"מבוא" הע' 6 ולקמן פ"ב הע' 21).

2. **תנאי הגידול**:
(א) גדל ע"ג **הקרקע** (אדמה) עצמה, או **בעציץ נקוב** המונח ע"ג הקרקע / ע"ג יתדות ובלא חציצה (קיימת יניקה ישירה מן הקרקע) – חיוב דאורייתא.
בעציץ שאינו נקוב / עציץ נקוב ע"ג משטח חוצץ (נמנעת יניקה ישירה) – חיוב מדרבנן.
קיים דיון בפוסקים גבי לעציץ חרס / עץ בלתי נקוב, האם להחשיבו כ"נקוב" (מחמת נקבוביותיו).
(ב) **גידולי שדה**, לא גידולי "בית" הטובל מדרבנן. נלמד מן הפס': "היוצא **השדה**". לענין חצר, נחלקו הפוסקים אם לדמותו לבית או לשדה.
"חממה" המותקנת בשדה, תפקידה לסייע בגידול הצמח, אין לה שם "בית", על אף היותה מקורה (כנלענ"ד).

ג. דין בעל השדה:

חיוב תורה חל על פירותיו של **בעל השדה** באופן **שגומר מלאכתן ע"מ לאכלן** בעצמו (ה"ה בנוטלן עבור בני ביתו ואורחיו, כך מסתבר).
הגומר פירותיו ע"מ למוכרן – פטור. כיון שנא': "עשר תעשר... ואכלת", משמע, דוקא בגמ"מ לשם אכילה ולא **לשם מכירה** (אפי' יאכלם בעצמו). מ"מ מתחייב **מדרבנן**. ה"ה בגומר מלאכתו, ע"מ ליתנו לחבירו ב"**מתנה**", ה"ז כ"**מכר**", לפי שאין כאן אכילת עצמו (אינו דומה לאורח הסועד בביתו, כנלענ"ד).

דין "לקוח":

הקונה מבעל השדה, או פירות הנמכרים בשוק – **פטור מה"ת** (גם מבחינתו של הקונה) שנא': "תבואת **זרעך**" הוה אומר: דוקא של המגדל בתוך שדהו. מ"מ, גם לקוח מתחייב **מדרבנן**.

האם לקוח פטור לעולם מחובת הפרשת תרו"מ מדאורייתא? – מחלוקת הפוסקים:
1. **רמב"ם**: פירות שבעל השדה גומר מלאכתן לשם מכירה, חיובם מדרבנן (בין אם יפריש מהם בעל השדה, בין אם הלקוח שקנאן אחר גמ"מ), אך אם **הלקוח גומר מלאכתן** – **חייב מה"ת** (בכה"ג, בעל שדה שדעתו למכרן, שיפריש מהן קודם גמ"מ תחול הפרשתו מדאורייתא, שאל"כ יהא על

הלקוח לחזור ולהפריש פעם נוספת משיבואו לרשותו ויגמור מלאכתן, דבר שאינו מסתבר).
כיו"ב, לפירות **שנגמ"מ** ע"י בעל השדה **לשם אכילה** ונמלך ליעדם למכירה, אף שקנאם הלקוח אחר גמ"מ – מפריש מהם תרו"מ מדאורייתא. ("תורת החיוב" של הפירות אינה פוקעת כתוצאה משינוי היעוד מ"אכילה" ל"מכירה", ומחילופי הבעלים).

2. **תוס'** (בשם ריב"ם): (להיפך) הלוקח קודם גמ"מ – פטור מה"ת. **אחר גמ"מ**, כיון שנתחייבו כבר הפירות ברשות הבעלים, לא פקע **חיובן מן התורה** משנכנסו לרשות הלקוח. (הגם שנגמ"מ ע"י בעל השדה למכירה, אין בזה חסרון. הפסוק: "עשר תעשר... ואכלת" ידרש בדרך שונה).
3. **ראב"ד**: " לקוח" לעולם חיובו מדרבנן, בין אם לקחן קודם גמר מלאכה, בין אם לקחן לאחריו.

דין "**לקוח מנכרי**" (נתבאר להלן תנאי ה.1.)
נראה דבזה לכו"ע, גם למ"ד "לקוח" לעולם דרבנן, **הלוקח** מנכרי קודם גמ"מ וישראל **גומר מלאכתן** – **מתחייב מדאורייתא**. בלקוח מישראל, נתחייבו הפירות ברשות בעל השדה ונפטרו מה"ת משבאו לרשות הלקוח. משא"כ, בלקוח מנכרי, כיון שברשות הנכרי לא ירדה עליהם תורת חיוב כלל, כל חיובן נתעורר, משלקחן ישראל וגמר מלאכתן והוי מן התורה.
אמנם בלקוח מנכרי אחר גמ"מ, כיון שהשלב המחייב: "גמר מלאכה", נעשה בידי נכרי, הופקעו מחובת תרו"מ לחלוטין (היתה להן שעת חובה ונפטרו) ולא ישובו להתחייב עוד.

ד. ג' שלבים בהתחייבות:

תבואה ופירות, ע"מ שיגיעו לכלל מצב הקרוי "טבל" מן התורה, שהאוכלו בלא תיקון (הפרשת תרו"מ) מתחייב "מיתה בידי שמים" – עליהם לעבור תהליך בן ג' שלבים ("תחנות") ואלו הם:
1. **עונת המעשרות**. 2. **גמר מלאכה**. 3. **קבע למעשר**.
מה מובנו של כל שלב ("תחנה")? מהי "השפעתו" להלכתא?

1. **עונת המעשרות** (עונה"מ): שלב מסוים בגידול. תחילת בישולו של הפרי, עת נעשה "אוכל". נלמד מן הפס': "מזרע הארץ **מפרי** העץ" הינו: עד **שיעשה "פרי"**, למעט בוסר וכדו' שאינו ראוי עדיין לאכילה. כיו"ב לתבואה וקטניות, נאמר בה: תבואת זרעך, עד **שתעשה "תבואה"** – זוהי "עונת המעשרות".
הגדרה נוספת לשלב הנדון: הגיעם של גידולי קרקע למיניהם למצב של "זרע" – שיהא "**נזרע ומצמיח**". כל': הגיע לשיעור בשלות המאפשר כבר לגרעיניו / לזרעיו למצות כוחם, להקלט באדמה ולהצמיח פרי חדש - תופעה המתקיימת בהגיע הפרי **לשליש גידול** (שליש מנפחו הסופי).

סימנים אופיניים לכל מין ומין, האמורים לבטא מצב גידול זה, הניתנים להבחנה, **נתפרשו במשנה** ע"י חז"ל. לדוגמא: ענבים – "משיבאישו" כל': נתבשלו עד כ"כ, שהחרצנים נראים דרך הקליפה; שקדים ואגוזים – "משיעשו מגורה" כל': משיבדל האוכל (הפנימי) מקליפתו החיצונה, ויהא כמונח במגורה (אוצר).
השיעור הנקוט בחז"ל, אינו אלא סימן חיצוני הבא להגדיר את שלב הגידול הנדרש: כדי שליש גידולו. **למעשה**, כיון שאין אנו בקיאים בשיעורים הנ"ל, מוחזק אצלנו שכל **שהתחיל קצת להבשיל**, נחשב לעונה"מ.
מיני ירקות הראויים לאכילה גם בקטנן, דוגמת מלפפונים, חיובן במעשר (דרבנן), מתחילת התהוות הפרי.

קודם עונה"מ: מותר לאכול בלא הפרשת תרו"מ, כל מה שירצה **בכל "דרך"** שהיא ("עראי" / "קבע" – יבואר להלן).

2. **גמר מלאכה** (גמ"מ): גמר תיקונם של גידולי הקרקע, אשר מובנו: ביצוע פעולות מסוימות, אופיניות לסוגי הגידולים השונים, כמות שנתפרשו ע"י חז"ל. לדוגמא: תבואה – "משימרח", כל': ייפוי ערימת הגרעינים לאחר הפרדת המוץ; קישואים – "משיפקסו" כל': שפשוף ביד להסרת הציהוב (שער דק) שעליהם / הפרח שבראשו; ירק הנאגד – "משיאגד" לחבילות (כשדרכו בכך); בצלים – "משיפקל" כל': קילוף הקליפות הרעות.
איסוף הפירות **לכלי** (מיכל, ארגז, בקבוק) חשוב **"גמר מלאכה" לכלל המינים** (למעט ענבים המיועדים ליין וזתים לשמן) אף שלא נתבצעו בהם הפעולות הנקוטות במשנה.
"גמר המלאכה" מהווה שלב (מעין "תחנת ביניים") בתהליך של החלת חיוב הפרשת תרו"מ מן התורה, בלעדיו, אין כל יכולת מבחינת הפירות להגיע לידי מצב של "טבל" מדאורייתא. אך כיון שאין מדובר כאן בשלב סופי הקובע למעשר, יש לראות באיזו מידה משתנה מצבן של הפירות אחר "גמר מלאכה", ביחס למצבן קודם גמ"מ.

קודם "גמר מלאכה": מותר מן התורה לאכול בלא הפרשת תרו"מ **בכל דרך** שהיא, לפי שנא': "ראשית **דגנך**" – אינו קרוי "דגן" עד לאחר פעולת ה"דיגון" (מירוח), המכונה: "גמר מלאכה". אלא **שחכמים גזרו** על **אכילת "קבע"** עד שיפריש תרו"מ, לא **התירו** כ"א אכילת **"עראי"** בלא צורך בתיקון כלשהו. [אכילת "קבע" הינה זו שקדמה לה הכנה כלשהי, דוגמת: קילוף וצבירה בצלחת; סחיטה לצורך משקה; בישול ועוד. לאכילת "עראי" תחשב, אכילה טבעית ללא עיבוד מיוחד, דהיינו: פרי הנתלש מן האילן, או ירק הנלקט מן האדמה, הנאכל כמות שהוא. במידה וקיים צורך בקילוף לשם אכילה מיידית, אף זו ל"עראי" תחשב].

אחר "גמר מלאכה": יש להבחין בין פירות שגמ"מ לשם מכירה, לפירות שמוליכן לביתו.
במוליך לשוק (למכירה) – כיון שאפשר שימצאו לקוחות מיד, "נטבלים"

הפירות עם גמר מלאכתן (ה"ז בכלל "מקח" הקובע למעשר) – **נאסרת גם אכילת עראי** (בגזירת חכמים).
במוליך לביתו – **מותרת** אכילת **עראי** עד שיוקבע למעשר (ע"פ אחת הדרכים שתבוארנה להלן).

3. **קבע למעשר**: השלב הסופי (ה"תחנה האחרונה") מבין הג', הנדרש בכדי להגיע לידי מצב של "טבל" מה"ת, המחייב להפריש ממנו תרו"מ קודם אכילה, בכל דרך שהיא. מה שיעורו וחומרתו של **איסור "טבל"**?
שיעורו לאיסור: **כלשהו** כשאר מאכלות אסורות. **נתערב** בחולין – מין במינו אסור **במשהו** (לא כשאר איסורים); בשאינו מינו בנותן טעם.
מקור האיסור **וחומרתו**, נובעים מן הפסוק: "ולא יחללו את קדשי בני ישראל... והשיאו אותם עוון אשמה **ומתו**". מדובר בפירות שאינם מתוקנים, שעתידים להתרם, **שהאוכל** מהם **כזית**, קודם שיפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר (ממעשר ראשון), מתחייב **מיתה בידי שמים**; קודם שיפריש את יתר המעשרות – **לוקה** (כדין "לאו שיש בו מעשה"). המקור בדרשת הפס': "לא תוכל לאכול **בשעריך**" וכו' – לא תוכל לאכול טבל בעוד שהמעשר שכתוב בו "בשעריך", בתוכו. בכלל זה "מעשר עני" שאין בו צד קדושה כלל, בכ"ז לוקה משום אכילת טבל (שיטת הרמב"ם). י"א שגם על "טבל" זה חייב מיתה בידי שמים (שיטת התוס').
משקים היוצאים מן הפירות, פרט ליין ושמן ("תירושך ויצהרך") – **אינו לוקה** עליהם. נחלקו הפוסקים באשר לחומרת איסור "טבל" שבהם, דאורייתא או מדרבנן[10].

הדרך הבלעדית הקובעת לענין זה **מן התורה**: "**ראיית פני הבית**" היינו: הכנסת הפירות לבית. נדרש מן הפס': "בערתי הקודש מן הבית". י"א אף **לחצר המשתמרת** שנא': "ואכלו בשעריך ושבעו". לדעה זו, גם **חצר שאינה משתמרת** קובעת עכ"פ **מדרבנן** וי"א שאינה קובעת כללי[11].
התנאים ל"ראיית פני הבית" (או החצר המשתמרת):
(א) ה"בית" – גדריו: ראוי לדירה מבחינת מידותיו (ד' אמות על ד' אמות); עומד לדירה (להוציא ביהכ"נ. גם בית חרושת ובית אריזה אינם בכלל זה, לענ"ד); עשוי לדירת קבע (להוציא סוכת קיץ); גג – שאינו מקורה, רשות לעצמה, שאינה נבטלת לבית.
(ב) ה"בית" – בעליו: ביתו של בעל הפירות, לא בית חבירו הנקרה בדרכו; באופן שדעתו לאחסן הפירות אצל חבירו, או ללון שם גם בית חבירו קובע למעשר.

10. י"א שאינם נידונים כטבל, רק "כיוצא מן הטבל" ולא תועיל בהם הפרשה (חידושי רבינו חיים הלוי).
11. מסתבר להקל בזה"ז כדעת י"א, לפי שעיקר מעשרות מדרבנן (גד"צ פ"ז, סק"א. הערת הגרשז"א שליט"א).

(ג) "ראיית פני הבית" – כיצד נעשית? – דרך הפתח, לא דרך גגין וקרפיפות כיו"ב לשער "חצר המשתמרת".
(ד) חצר המשתמרת – גדרה: משמרת כליה; אין אדם בוש מלאכול בתוכה; הנכנס אליה נשאל למבוקשו.

אחר שהוקבע למעשר: נאסרת גם **אכילת עראי מן התורה**, עד שיפריש תרו"מ, בתנאי ששלבי ההתחיבות מתקיימים במלואם. הוה אומר: נגמרה מלאכתן של הפירות קודם שנקבעו למעשר. אמנם, כשמדלג על שלב ביניים זה – נפטרו מתרו"מ מה"ת. לפיכך, המכניס לביתו תבואה בשבליה קודם דישה וזרייה, כיו"ב לקישואים ומלפפונים קודם שפשופן, היינו: "**רואה פני הבית**", פעולה הקובעת למעשר בד"כ, **בלא "גמר מלאכה"** – **מותר** באכילת **עראי**, רק חכמים גזרו על אכילת קבע. עכ"ז, ניתן להשלים את תהליך ההתחייבות (טבל דאורייתא), ע"י שמבצע את "גמר המלאכה" לפירות שנכנסו כבר לבית (מועיל למרות "היפוך הסדר") ובכהאי גוונא, התחלה של גמ"מ מספקת. כל': די "לטפל" בשבולת אחת, מלפפון, או קישוא אחד (בהתיחס לדוגמאות דלעיל) ע"מ שיקבעו כל הפירות, בני אותו מין, למעשר.

עץ פרי הנטוע בחצר המשתמרת (ע"פ מסקנתנו לעיל גבי "חצר שאינה משתמרת" בזה"ז), אפשר שמתהווה לגביו תהליך דומה למתואר לעיל. הפרי, עם תלישתו מן האילן מתקיימת בו "ראיית פני הבית" (החצר) מעצם המצאו בחצר, קודם שנעשה בו "גמר מלאכה" התחייבותו בתרו"מ מותנית איפוא במידת ביצועו של השלב החסר. ולכן:
(א) פירות שדרך בנ"א לאכול **אחדים** מהם **בפעם אחת** (זה אחר זה) כתאנים, שזיפים, משמש – **תולש** מהם **אחד** ואוכל וחוזר ותולש אחד ואוכל אפי' פעמים רבות – פרי אחד אינו חשוב, ובחסרון "גמר מלאכה", **מותרת** אכילת **עראי** שכזו (כדלעיל, הכנסה לבית בלא גמ"מ). לעומת זאת, **התולש שנים** בבת אחת, או אפי' תולשן בנפרד – ע"י **שמצרפן יחד** ע"מ לאכול, הוי "דבר חשוב" הנידון **כ"גמר מלאכה"**. משהושלם שלב זה, נסתיים תהליך ה"התחייבות" (אמנם בסדר הפוך) מ"מ נקבע עי"כ למעשר **ונאסר** גם באכילת **עראי**.
(ב) פירות בעלי גרגרים רבים כאשכול ענבים ורימון; פירות גדולים הנצרכים להפרדה וחיתוך כאבטיח – **תלישת הפרי השלם** נחשבת **כצירוף** של כמה "פירות" **יחד**, הוי "דבר חשוב" ונידון **כ"גמר מלאכה"**, גם נקבע למעשר ע"י ראיית פני הבית (החצר), בו זמנית. **נאסר באכילה בכל דרך** שהיא עד שיפרישו עליהם תרו"מ. אכילת **עראי** ללא מעשר תהא **מותרת** – דוקא **בתולש** ואוכל **גרגיר אחד** מאשכול הענבים, מן הרימון, או **חתיכה אחת** מן האבטיח וחוזר לתלוש (לחתוך) ולאכול אחד אחד. כיו"ב לתפו"ז יתלש ויאכל פלח פלח. וכן לתפוח שדרכו להאכל חתיכה חתיכה.

חמישה אופנים נוספים **קובעים למעשר מדרבנן**, כתקנת חכמים:
א. מקח. ב. אש. ג. מלח. ד. תרומה. ה. שבת. נבארם כסדרם:

א. **מקח** – פירות תלושים הנקנים בכסף (אפילו בלא משיכה), או במשיכה (בלא כסף), שלוקחן לשם אכילה, לא למטרת מכירה (כעין חיוב דאורייתא שאצל בעל השדה הגומר מלאכתו לשם אכילה), אף לא כמתנה לחבר.
ב. **אש** – כל מין בישול בדרגת חום שיד סולדת בו קובע למעשר. בכלל זה, מזיגת יין במים חמים (אפילו כלי שני); נתינת שמן לתבשיל רותח (כלי ראשון).
ג. **מלח** – פירות שמולחם בשדה נקבעים למעשר, כבישול באש ("מליח כרותח". מ"מ א"צ למלוח הרבה עד שלא יהא נאכל מחמת מלחו, מסתבר שאפי' מלח מועט קובע). בכלל זה גם **הכובש** במים ומלח. י"א: אף הכובש בחומץ וה"ה ביין ובשמן.
ד. **תרומה** – התורם תרומה גדולה אחר גמ"מ – "קובע למעשר", ונאסר באכילת עראי. קודם גמ"מ – מותרת אכילת עראי.
ה. **שבת** – נא': "וקראת לשבת עונג". מכאן, שאכילת שבת קרויה "עונג" – אכילה חשובה. לפיכך, אפילו אכילת עראי נחשב "קבע". ע"כ פירות שנגמ"מ, עם כניסת השבת / יום טוב (מסתמא חוץ מיוה"כ ואפילו חל בשבת) נקבעים למעשר, ואין לאכול מהם אפילו אחר השבת (יו"ט) עד שיעשר.

משהוקבע למעשר ע"י אחת הדרכים הנ"ל – נעשה "**טבל**" **מדרבנן**, ממילא, גם המוליך פירותיו לביתו נאסר באכילת עראי ע"פ גז'ח [המוליך פירותיו לשוק, נאסר בכל דרך שהיא, משנגמ"מ למטרה זו].
אין באופן הקובע למעשר מדרבנן כדי לעכב התחייבות מדאורייתא, העשויה לחול בשלב מאוחר יותר מש"יראה פני הבית". לפיכך: זיתים הנכבשים בשדה (לאחר גמ"מ) נעשים טבל מדרבנן וע"י שמכניסם לבית נקבעים למעשר מדאורייתא; ענבי מאכל הנמכרים לישראל היישר מן הכרם (קודם גמ"מ), הלקוח גומר מלאכתן ע"י שאוספן לסלו. עם התשלום נקבעים למעשר מדרבנן ומשיביאם לביתו נעשים "טבל" מדאורייתא, להתחייב בהפרשת תרו"מ מן התורה; תבואה שעשאה "גורן" (אחר דישה וזרייה) ונכנסה שבת, נקבעת למעשר מדרבנן. אח"כ נטחנת ונאפית לפת ומש"רואה פני הבית" – מתחייבת מדאורייתא.

הפרשת תרו"מ קודם "זמנה"

עד עתה טפלנו בתהליך ה"התחייבות" של תרו"מ "לכתחילה" – המותר והאסור בכ"א מן השלבים. ננסה לעמוד על טיבן של שתי הלכות הנוגעות למישור "בדיעבד" ויחסן לדין "לכתחילה":
א. המפריש תרו"מ במחובר לאילן, או בתלוש קודם עונה"מ – אין תרומתו תרומה.
ב. המפריש תרו"מ אחר עונה"מ אפי' **קודם גמר מלאכה** – **תרומתו תרומה**.

עלינו להבין את פישרה של הלכה ב'. ס"ס לא נקבעו עדיין הפירות למעשר (אפי' לא נגמ"מ), טרם באו לידי "טבל" מדאורייתא, הנאסר באכילה בלא הפרשת תרו"מ. כיצד איפוא מועילה ומתקנת פעולה זו, טרם הושלם "תהליך ההתחייבות" על שלשת שלביו ("תחנותיו")?

ונראה להפריד בין הנושאים:
חובת הפרשת תרו"מ מה"ת קודם אכילה, אינה מתעוררת, אלא משנעשה "טבל", היינו: נגמרה מלאכתו של הפרי ונקבע למעשר.
מועד חלות הפרשת תרו"מ מה"ת, עם הגיע הפרי לעונה"מ, משנעשה ראוי להזרע ולהצמיח. גם נתלש מן הקרקע, אף שלא שלמו עדיין יתר התנאים הנדרשים ע"מ להביא למצב של "טבל" דאורייתא. הוה אומר: תרו"מ שיופרשו **בדיעבד** מזמן זה ואילך, יחשבו כ"מתנות" לכל דבר, במקביל גם **יתוקן הטבל** וא"צ לחזור ולהפריש משיושלמו התנאים הנ"ל.

ע"מ לסכם, מצינו בזה **ג' חילוקי דינים**:
לכתחילה: ראוי להפריש **אחר גמ"מ** דכתיב: "כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" (אא"כ רוצה באכילת "קבע" קודם גמ"מ – מפריש תרו"מ ואוכל).
בדיעבד: המפריש **קודם גמ"מ** שלא ע"מ לאכול מיד (רק ע"מ שיאכלנו אחר גמ"מ), אף שאין ראוי לעשות כן – **הפרשתו חלה** בדיעבד. [אמנם העושה כן כדי למנוע מכשול מן הרבים – רשאי להפריש כבר בשדה / במטע ותע"ב].
אינו מועיל כלל: קודם "עונת המעשרות" אינו בכלל "אוכל" (בלתי ראוי לאכילה), גם לא בכלל "זרע" (אינו נזרע ומצמיח). ה"ה לפרי שהגיע לעונה"מ המחובר לקרקע – הוי **קודם "מועד חלות** הפרשת תרו"מ מה"ת" ולא יועיל אפי' בדיעבד.
(לענין "מחובר" שהגיע לשליש גידולו – עונה"מ, קיימת דרך להפריש עליו מן ה"תלוש", וכן "מן המחובר על התלוש" באמצעות "תנאי", לכשיתלש. יתבאר להלן פ"ב דין ד. 2)[12].

ה. **תנאי חיוב מיוחדים:**

1. **פירות נכרי** הגדלים בקרקע שקנאה בא"י – מצינו בזה כמה **חילוקי דינים** באשר למידת חיובן או פטורן מתרו"מ.
כמו"כ נבדיל, בהתיחס לפירות נכרי, בין שני חלקי המצוה, הכוללת:

12. דין זה של הפרשה המועילה בדיעבד, דוגמתו מצינו גבי הפרשת "חלה".
העיסה נעשית "טבולה" מן התורה **להתחייב** בהפרשת "**חלה**", החל **משעת ה"גלגול"**, כל': זמן לישה, משנעשה בצק – מקביל ל"גמר מלאכה" ו"קבע למעשר" (שני שלבים כאחד) הקיימים בתרו"מ.
גם בזה, המפריש **קודם "גלגול"** היינו: משנתערב הקמח במים (אפי' מעצמו, עם נתינת המים לתוכו, ללא מגע יד) – ההפרשה **מועילה בדיעבד**. שלב זה מקביל למצב שבין "עונת המעשרות" ל"גמר המלאכה" הקיים בתרו"מ.
אמנם המפריש **מן הקמח – אין בהפרשתו כלום**. כמפריש קודם עונה"מ (ואפשר ע"י אמירה מעכשיו וחלות בזמן חיוב, כדלקמן פ"ב דין ד. 2).
(גבי "חלה", מטעם הקשור בדיני טומאה וטהרה, הועדפה הפרשת חלה קודם גלגול, אף שלא נטבל עדיין מדאורייתא. עכ"פ, בזה"ז, שבה למקומה ההפרשה הנעשית משעת גלגול, כמות שהיתה מעיקר הדין).

(א) **עצם ה"הפרשה"** – קריאת שם "תרומה" או "מעשר" כנדרש, ע"מ לתקן הפירות מאיסור "טבל" (גם הרחקת ה"תרומה" ע"מ שלא להכשל באכילתה).
(ב) **חובת ה"נתינה"** – לכהן, לוי, עני בהתאם לסוג המעשר או התרומה.

החיוב ל"מדרגותיו" משתנה בהתאם לשתי נקודות מפתח:
1. הבעלות בזמן "עונת המעשרות" (עונה"מ) – מועד חלות הפרשת תרו"מ מדאורייתא.
2. "גמר מלאכה" (גמ"מ) – ע"י מי מתבצע?

א. פירות **תלושין**, שהגיעו **לעונ"ה** ברשות **נכרי**; **גמר מלאכתן** ע"י **נכרי** דוגמת: תפוחי־עץ הנלקטים ונאספים לארגז ע"י נכרי ובאופן זה נשלחים לשוק למכירה – **פטורין** מהפרשת תרו"מ. שנא': ראשית **דגנך** – דיגונך ולא דיגון עכו"ם [בימי מרן הב"י, גזרו שלא להחמיר בזה, בגזירת נח"ש].

ב. פירות שגדלו בשדהו של נכרי (עונ"ה ברשותו). **ישראל** לוקחן אחר שנתלשו **וגומר מלאכתן**. לדוגמא: אבטיחים הגדלים במקשה של נכרי, נמכרו לישראל האוספן ומעמיסן על משאיתו – **חייבין בהפרשת תרו"מ**, כיון שנעשה הגמ"מ ע"י ישראל. היינו: "דיגונך" המחייב בהפרשה (י"א: ה"ה בפועל ישראל ברשות נכרי, הגומר מלאכתן קודם שמכרו לישראל).

באשר לחובת ה"**נתינה**" קיימים **חילוקי דינים**:
תרומה גדולה – נתנת לכהן.
מעשר ראשון – משייר לעצמו. (מצד ה"אכילה" – מותר לזרים; מצד ה"נתינה" – אין צריך, לפי שיכול לומר ללוי, שפירותיו מקורן באדם שא"א ליטול ממנו. היינו: גוי שא"צ להפריש).
תרומת מעשר – מוכרה לכהן ולוקח דמיה (יש לה קדושה ואסורה לזרים. אך כיון שנא': "כי תקחו **מאת בני ישראל** את המעשר" משמע, דוקא טבל הנלקח מישראל, תרומ"ע שלו נתנת לכהן, משא"כ בנלקח מנכרי, רשאי למוכרה ולהנות מתמורתה).
מעשר עני – מחלוקת לענין חובת הנתינה. להלכה נקטי' לפטור.

פירות וירקות שאינם ראויים לאכילה כמות שהם, אף שישראל מכשירם לאכילה ע"י בישול, כבישה וכדו' (פעולות הקובעות למעשר בד"כ), מ"מ פטורים, כיון שנגמרה מלאכתן ע"י נכרי. ה"ה לשומשומין שעשאן שמן, או פירות שסחטן למשקה. לעומת זאת, זיתים וענבים שקנאם מנכרי ע"מ לעשותם יין ושמן – פעולה הנחשבת ל"גמר מלאכה" גביהם, כיון שנעשית בידי ישראל – חייב.

★ לעצם היכולת להתחייב בהפרשת תרו"מ בפירות של נכרי, שהיו בבעלותו ב"עונת המעשרות", קיי"ל **שאין קנין לנכרי להפקיע** מקדושת א"י, לענין מצוות התלויות בה. לפיכך, בהתמלא התנאים הדרושים (כגון: גמ"מ ע"י ישראל) – חייבים להפריש מדין תורה.

י"א לחוש למ"ד יש קנין לנכרי וכו' ולהפריש **בלא ברכה**. [דעה זו מהוה את אחת מאבני היסוד ל"היתר המכירה" בשביעית].

ג. פירות מחוברין, הגדלים ברשות נכרי, נמכרים לישראל קודם הגיעם לעונה"מ. הר"א: מצויים **בבעלות ישראל ב"עונת המעשרות"**. גם **גומר מלאכתם**. בכה"ג חייב לבד מן ההפרשה, גם **בנתינת כל התרו"מ** לבעליהם.

ד. פירות מחוברין, הגדלים ומגיעים **לעונה"מ ברשותו של הנכרי**. נמכרים אח"כ לישראל, הממשיך לגדלם. **גמ"מ ע"י ישראל**. – חובת "הפרשה" מדאורייתא. חובת "נתינה" תעשה "ע"פ חשבון" הר"א: תחול במלואה, על חלק מתוך התרומה והמעשר, באופן יחסי לכמות שגדלה ברשות ישראל. לגבי הנותר (יחסית למה שגדל ברשות הנכרי) – ינהג כדלעיל ב.
לדוגמא: ענבים שהביאו שליש ברשות הנכרי ושני שליש ברשות ישראל עד לגמר בשולם. מפריש תרו"מ על כלל הכמות. תרו"ג – נותן לכהן. מע"ר – שני שליש נותן ללוי ושלישׁ משייר לעצמו. תרומ"ע – שני שליש נותן לכהן ושליש מוכר לכהן ונוטל דמיה. מעשר עני – בדומה למע"ר. מע"ש – אוכל בקדושה או פודה.

ה. פירות תלושים, גדלו (עד לגמר בשולם) בקרקע ישראל. **גמר המלאכה** נעשה ע"י פועלים **נכרים** עבור הישראל – **פטור** מהפרשת תרו"מ **מדאורייתא**, דאינו "דיגונך" (על אף שעונה"מ בבעלות ישראל). מ"מ חז"ל גזרו **לחייב מדרבנן** משום "בעלי כיסין" כל': עשירים בעלי תבואות, יגמרו מלאכתן ע"י גויים ע"מ להפטר מתרו"מ. [י"א החיוב מן התורה, שלא פטרו מחמת "דיגון" של נכרי, כ"א בפירוחיו שלו].
גם במוכרן לנכרי אחר שהגיעו לעונה"מ בבעלות ישראל, באופן שהנכרי גומר מלאכתן – פטור מדאורייתא וחייב מדרבנן, משום הגזירה דלעיל.
המוכר לנכרי קודם עונה"מ, גם גמ"מ נעשה ע"י נכרי – (בחסרון שני התנאים) פטור מתרו"מ לגמרי. גם חז"ל לא חייבו בכה"ג.

2. **פירות חו"ל הנכנסים לא"י** – שתי שיטות באשר למידת חיובן בתרו"מ.
האחת: פירות חו"ל פטורים מהפרשת תרו"מ מה"ת שנא' (לענין "חלה" וה"ה לתרו"מ): "באכלכם **מלחם הארץ**' ואלה אינם "לחם הארץ". אמנם פירות הנכנסים לא"י קודם שהושלם החיוב, **וקביעותם למעשר** נעשית **בארץ** ע"י ישראל – מתחייבים **מדרבנן**.
השניה: פירות חו"ל **הנקבעים למעשר בארץ** – חייבים **מדאורייתא. הנקבעים למעשר** (אפי' ביד ישראל בעודם **בחו"ל** – פטורים מתרו"מ מה"ת, כיון שבשעת קביעותם למעשר היו בחו"ל, פקע חיובם. אמנם **חייבים מדרבנן**, משום "**מראית עין**", שלא נבוא להחליפם בפירות א"י, להתיר אכילתם בלא תרו"מ.

ע"פ המתבאר, הגורם הקובע את "חלות החיוב" לפירות חו"ל הנכנסים לארץ – "קבע למעשר". משמע, גם אם "גמר המלאכה' יעשה בחו"ל, מקום הפטור מתרו"מ מצ"ע, ניתן עדיין להביאם לידי חיוב – מותנה במקום בו יוקבעו למעשר [בלקוח מנכרי, הגורם הקובע לחיוב או לפטור, הינו: "גמר מלאכה". במידה ויעשה ע"י הנכרי, תופקע מן הפירות חובתם בתרו"מ].

נראה שגם אם "גמר המלאכה" שבחו"ל נעשה ע"י נכרי, אין בזה מלהפקיע ה"חיוב" העתיד לבא, כיון שהפירות בהיותם בחו"ל טרם ירדה עליהם "תורת חיוב", ממילא אין כל חסרון בגמ"מ הנעשה שם אפי' ע"י נכרי. לעומתם, פירות א"י, משהגיעו לעונת המעשרות – "מועד חלות" הפרשת תרו"מ מה"ת. משנגמ"מ ע"י נכרי פקע חיובן לחלוטין, לא ישובו להתחייב עוד.

להרבה פוסקים, **הלכה כשיטה ראשונה**, מכאן המנהג להקל ולפטור מתרו"מ מוצרי יבוא שונים שנקבעו למעשר בחו"ל. אך **יש שנקטו** לחוש לשיטה שניה – **להחמיר**.

לפיכך צימוקים המיובאים מחו"ל לשם תעשיית יין, כיון שנקבעים למעשר (גם נגמרת מלאכתם) בארץ – מחוייבים בתרו"מ לכו"ע (מדאורייתא / מדרבנן). שקדים אגוזים וכיו"ב המיובאים מחו"ל, כיון שנגמ"מ גם נקבעים למעשר בחו"ל פטורים מתרו"מ מעיקר הדין. ה"ה לחיטה המיובאת כגרעינים, אף שמלאכת הטחינה והאפיה מתבצעת בארץ, גמ"מ וקביעותם למעשר (העמדת ערימה וראיית פני בית) נעשו בחו"ל. ויש מחמירים להפריש מדרבנן מפני "מראית העין".

אכן, **כשאין מקום למ"ע**, ובטל החשש להחלפה בפירות מקומיים, **נקל**, שלא לחייב בהפרשת תרו"מ פירות חו"ל, גם לשיטה המחמירה. להלן מצבים אפשריים אחדים:

(א) מוצר מיובא ארוז ומסומן כתוצרת חו"ל, כגון: פירות משומרים; (דגים) כבושים בשמן צמחי בקופסא.

(ב) פירות וקטניות – מינים שאינם גדלים בארץ. דוגמת: אגוזי קוקוס, קקאו, אורז, גרעיני סויה.

(ג) פירות שאופן עיבודם אופיני לתוצרת מיובאת, בלתי מקובל בארץ דוגמת: תאנים מיובשות. (צימוקים, המעובדים גם בארץ, יש לחוש למ"ע, אא"כ קיים "סימן היכר" אחר, כאריזה מסומנת וכדו').

[יתכן בימינו, **שהיבוא מצוי, בטל** לגמרי ענין "**מראית עין**" ופירות חו"ל שאינם מתעשרים אין לגזור עליהם כלל].

ירק שמקורו בחו"ל **פטור** מתרו"מ בכל גווני (אפי' "רואה פני הבית" בארץ), דחיובו גם בא"י אינו אלא מדרבנן. לדוגמא: תפו"א המיובאים מחו"ל, **אפי' נקבעו** למעשר **בארץ**, אין לחייבם בתרו"מ לכו"ע.

צל"ע לגבי פירות חו"ל הנכנסים לא"י, לכאו' "ראיית פני הבית" הקובעת למעשר נעשית עם הגיעם לבית הישראל בארץ, בחו"ל, על אף שהפירות עברו דרך בית חרושת או בית אריזה אינו נחשב ל"בית דירה" [אא"כ נמצא שם שומר הלן במקום (האם בכל מפעל?!)], ממילא "נקבעים" בארץ. אי לכך, יהא עלינו להפריש מהם תרו"מ מדאורייתא / מדרבנן (תלוי בשיטות) ואין "העולם" חושש לזה. היתכן?!

שמא י"ל שע"י **ה"מקח"** הנעשה **בחו"ל** (ע"י אחד מדרכי הקנין המועילים אצל נכרי, י"א בכסף, י"א במשיכה דוקא) **נקבע** שם למעשר **מדרבנן**. אמנם אפשר ש"ראית פני הבית", תהא לראשונה רק בארץ, אך כיון שעוסקים אנו **בלקוח אחר גמ"מ** (ודאי נארז בחו"ל ונגמ"מ שם) שכל חיובו **מדרבנן**, לא קיימת לגביו כל אפשרות להגדיל חיובו ל"דאורייתא" ע"י "ראיית פני הבית" [דוקא בלקוח קודם גמ"מ שחיובו מה"ת.

לשיטת הרמב"ם, אפשר שיבוא לזה. אלא שאינו מצוי כ"כ בנד"ד]. ממילא, קביעותו שמדרבנן, הנעשית בחו"ל, נחשבת ל"קביעות" סופית, הפוטרת מתרו"מ (למחמירים, אינו חייב אלא "מדרבנן" מפני מ"ע).

ועדיין צל"ע לפירות שהובאו לארץ ע"י נכרים (דרך הים או האויר), באופן שהמו"מ שלהם הכולל משיכה ומתן דמים נעשה בארץ, הוה אומר: נקבעו למעשר ע"י **מקח** הנעשה **בא"י**, מדוע לא נחייבם בתרו"מ?[13]

פירות א"י היוצאים לחו"ל – גם בזה מצינו שתי שיטות:

האחת: פירות א"י שגמ"מ בארץ נתחייבו בתרו"מ, באופן שאין יציאתם אח"כ לחו"ל מפקיעה חיובם. היוצאים מן הארץ קודם גמ"מ פטורים מתרו"מ, שנא' (לענין "חלה" וה"ה לתרו"מ) "אשר אני מביא אתכם שמה" – **שמה** (בא"י) אתם חייבים בחו"ל פטורין.

ויש המחייבים בכה"ג מדרבנן.

האחרת: פירות א"י היוצאים לחו"ל אף שנגמ"מ בארץ – פטורים מתרו"מ (היינו: דרשה מוחלטת לפטור פירות שאינם "שמה").

למעשה, מחמירים כדעה ראשונה. יש מקום להקל במקום צורך כדעה שניה, בנגמ"מ למכירה לחו"ל, לפוטרם מתרו"מ.

13. מו"ר רא"נ שליט"א העלה ספק באשר לנכתותה של ההנחה, שהגורם הקובע לענין פירות חו"ל הנכנסים לא"י הינו "קבע למעשר" בהוראתו המקובלת. אפשר שהכונה (בלש' הרמב"ם והשו"ע) ל"גמר מלאכה" כדמצינו בפירות א"י היוצאים לחו"ל (דמה ראית לחלק?) ומכיון שמרבית הפירות נגמ"מ בחו"ל, יכולתם לבוא לידי חיוב מה"ת בלתי מציאותית. עכ"פ בגוף המאמר נקטתי לשון "קבע למעשר", ע"פ הנוסחא המקורית ברמב"ם (הל' תרומות פ"א, הלכ"ב) ובשו"ע (סי' של"א, סי"ב) וכן נקטו בספרים מאוחרים: המעשר והתרומה (פ"ג סט"ז); כר"צ (פכ"ה ס"א) ומנ"ל לחרוג מהמשמעות הפשוטה?

לעצם השאלה דמצוי הוא שיקבע למעשר בא"י (כולל "מקח"), סברתי לישב, הואיל וסביר להניח שעברה עליהם "**שבת**" (אחת לכה"פ) משנגמ"מ, נקבעו למעשר **מדרבנן**, כמתבאר בגוף המאמר, לקוח אחר גמ"מ (לשיטת הרמב"ם), אין פירותיו יכולים להגיע לידי חיוב דאורייתא, אפי' ע"י "ראיית פני הבית". הקביעות ה"טובלת" מדרבנן שנעשתה בחו"ל עם כניסת השבת, אינה מתחזקת, ממילא כיון שנקבעו למעשר בחו"ל – פטורים מתרו"מ.

ועדיין צל"ע, ניתן להבין שאכילתן של פירות ע"י ישראל, אף שבד"כ מוחזקת כ"עראי", בשבת חשובה "קבע" מדין "וקראת לשבת עונג", מה שייכות יש לזה לאכילה של נכרי? וי"ל, דס"ס אין מדובר על אכילה בפועל, עצם "כניסת השבת" קובעת למעשר, א"כ מה לי מצויים ברשות ישראל, או ברשות נכרי? (סברת מו"ר רא"נ שליט"א). עכ"ז יש לפרוך, ד"שבת" הקובעת למעשר דוקא במלקט לשם אכילה לא לאוצר כבנד"ד והדרא קושיא לדוכתא.

והעירני מו"ר רא"נ שליט"א דמלשון המנחת שלמה סי' ל"ז ול"ח משמע, שהקובע לענין זה הוא ה"מירוח" – גמר מלאכה. ע"פ הבנה זו בטלות כל הקושיות דלעיל.

פרק ב': הפרשה מדבר אחד על חבירו

ידיעת נתוניהם של הפירות הנאכלים (א"י – חו"ל; בעה"ב – לקוח; בעלים ישראל – נכרי וכדו'), חיוניות לקביעת **גדרן ההלכתי**, על יסוד דרגת חומרתו של החיוב, ופרטים נוספים. נוגע לכמה נושאים בנידון הפרשת תרו"מ. המרכזי שבהם: בחינת האפשרות, ליטול תרו"מ מפירות בעלי נתונים מסוימים ו"לתקן" באמצעותם פירות בעלי נתונים אחרים. היינו: להפריש מדבר אחד על חבירו. [ענין נוסף אליו משתייכות הידיעות דלעיל: "פרוטה חמורה" – ידון בעז"ה במסגרת הפרק שיעסוק ב"פדיון מעשר שני" (ח"ב)].

חמשה חילוקי דינים מצינו בנושא זה. נפרטן, ובהמשך נתאימן למצבים שונים של הפרשה מזע"ז.

א. מותר לכתחילה (בזמן הזה).
ב. "תרומתו תרומה" היינו: מועיל בדיעבד.
ג. ת"ת בדיעבד (גזירת חכמים, שלא יאמרו תרומה מותרת לזרים). חוזר ותורם פעם נוספת (להתיר החולין).
ד. "אין תרומתו תרומה" – אינו מועיל כלל.
ה. "תרומתו תרומה"; "ולא תאכל (ע"י הכהן) עד שיוציא עליה תרו"מ ממקום אחר". (בזה"ז, כיון שבלא"ה אין ה"תרומה" נאכלת אין צורך לתקנה. מ"מ ת"ת).

כל שאמרנו גבי "תרומה", שאין תורמים מזה על זה לכתחילה, או בדיעבד ושאר "חילוקי דינים", תקף **גם** כלפי "**מעשרות**" לסוגיהן.

להלן נדון במצבים שונים תוך התאמתם ל"חילוקי הדינים" הנקובים, כסדרן.

א. **מותר לכתחילה** (בזה"ז)

1. **מן הרע על היפה** – בזמן שהתרומה נתנה לכהן נדרש להפריש מן המשובח (היפה) שנא': "בהרימכם את **חלבו** ממנו". בזה"ז, בהיותנו טמאי מתים, ואין הכהנים יכולים לאכלה בטהרה, גם אינם מיוחסים לכהונה (י"א שאינו מעכב), בטלה מצות "נתינה" לכהן כלפי דברים העומדים למאכל אדם ומתקיימת חובת "הפרשה" בלבד (להלן דין ה. 1). מכיון **שהתרומה** בלא"ה תלך לאיבוד – מותר לכתחילה ליטול מן ה"רע" **חלקו הגרוע** של הפרי, **ע"מ לתקן** את חלקו **המשובח**[14].
דוגמאות מעשיות לדין זה: **קליפות הראויות קצת לאכילה**, כקליפת מלפפון ותפוח; קליפת תפו"ז ולימון (קודם קילופן. אחר קילוף, רק אם מיעדן

14. בדברים העומדים להדלקה, סיכה ומאכל בהמה, יש לקיים מצות "נתינה" לכהן מוחזק (לדעת הרבה פוסקים דנוהג גם בזה"ז), אלא שבכגון דא אין חסרון של "מן הרע על היפה".

לאכילה)[15]; קליפת אבטיח (החלק הלבן הנאכל ע"י מקצת בנ"א, כך מסתבר). קליפה שאינה ראויה לאכילה דוגמת קליפתו המעוצה של השקד, אין מפרישים ממנו. מקליפתו הירוקה הראויה לאכילה – מפרישים.
גרעיני פירות גם הראויים לאכילה, יש להסתפק אם ניתן לעשר מהם על עיקר הפרי[16].

מעשר ראשון ומעשר עני מטבל "ודאי", יש לקיים בהם מצות "נתינה" ללוי ולעני, ע"כ יראה **לכתחילה** לעשר **מן היפה**. בספק טבל אין צריך לזה (נתבאר שם דין ה. 1).

2. **הפרשה שלא מן המוקף – לכתחילה** יש להפריש תרומה גדולה "**מן המוקף**". נלמד מן הפסוק: "תרימו את כל תרומת ה' מכל חלבו את מקדשו **ממנו**" הוה אומר: בעת ההפרשה ("קריאת השם") על **התרו"ג** להיות בגדר "**קרוב וסמוך**" לפירות הטבל אותם באה לתקן.
(עקרונותיה של "הקפה" זו, גם דין "דיעבד" יתבארו להלן דין ב. 3).
בנתונים מסויימים, נתיר אף **לכתחילה** להפריש **שלא מן המוקף**. בהיות המטרה **לסלק מכשול** מלפני עם הארץ שלא יאכל טבל; לתקן פירות העתידים להגיע בשבת או ביו"ט. כיון שא"א לתרום מהם בשבת, רשאי לתרום "שלא מן המוקף", **קודם שבת**, מפירות טבל המצויים בביתו, ע"מ לתקנם; קופסאות שימורים, בקבוקים סגורים וכדו' שקנאן בכמות ומכניסם לביתו ("כלים סתומים" שא"א לקיים בהם דין "הפרשה מן המוקף". (דין ב.3 שם). לפתוח את כולם בלתי אפשרי, כיון שעלולים להתקלקל או להשפך, מאידך גיסא, אם נמתין לפתיחתו של כל בקבוק או קופסא, ע"מ לתקנו, יש **לחוש לתקלה** מצד בני הבית, שיתיחסו

15. העירני מו"ר רא"נ שליט"א לענין קליפת תפוז ולימון שקלפה, אפי' ייעדה לאכילה, צ"ע אם יש לה שם אוכל אצל רוב בנ"א, בין לעשר ממנה על האוכל ובין לחיובה היא, עכ"ל. הוה אומר: גם לנוהג לרקח קליפה זו, יש להסתפק אם ניתן להעזר בה להפריש ממנה על הפרי עצמו (קודם קילוף, בהיותה מחוברת לפרי, נחשבת לחלק ממנו ומועיל בכה"ג). כמו"כ, אין זה ודאי שיש צורך לתקן אותה עצמה, אפשר, שפטורה מתרו"מ.

16. נחלקו הר"י והרשב"א לענין ברכתם של גרעיני פירות, אם כברכת הפרי, או שמא משתנית, כיון שאינם מעיקר הפרי. בכיו"ב, יש להסתפק גבי תרו"מ, אם ניתן להפריש מהן על עיקר הפרי. אחרונים המכריעים כרשב"א, מביאים ראיה מתרומות פי"א, מש"ה: "גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות". משמע, אינן מעיקר הפרי. ובמש"ר שם מבואר, שאסורם של הגרעינים אינו אלא **מדרבנן**.
הוה אומר: חיוב בדרגה פחותה מזו של עיקר הפרי. אמנם דעת השו"ע (סי' ר"ב, ס"ג) כר"י והרא"ש, שאין הברכה משתנית דהוי כשאר חלקי הפרי ומשמע שיועיל גם לתרו"מ. מ"מ הסכמת הגר"א כדעת האחרונים החולקים ומכאן הספק לענין תרו"מ. [ע"ע ב"כרם ציון" (פ"כ, הע' ד' בגד"צ) המוכיח גבי גרעיני מלון, שמותר לתרום מהם על עיקר הפרי]. לעומת זאת, קליפה באופן שראויה להאכל קצת אפשר שנידונית כעיקר הפרי לענין ברכה וה"ה לתרו"מ לכו"ע.
ואין דעתו של מו"ר ר' אביגדר נבנצל שליט"א מסכמת עם חילוק זה, דמאי שנא גרעין מקליפה? אכן לא זה ולא זה עיקר הפרי ובכל זאת אם הם ראויים לאכילה אפשר להפריש מהם על הפרי.

אליהם כאל דבר מתוקן. ע"כ נראה להקל משום **שעת הדחק** ולהתיר לתרום "שלא מן המוקף".

ב. **תרומתו תרומה** (בדיעבד)

1. **מן הלח על היבש ולהפך** – ירקות או פירות שנלקטו בימים שונים ואין דרכם להשתמר, אין מפרישים מן היוק הטרי הנלקט היום, הקרוי "לח", על היוק הישן שנלקט אתמול, או קודם לכן, הקרוי "יבש", כיו"ב מן הישן על הטרי – אין מפרישין מזע"ז, מגזירת חכמים, כיון **שדומה לשני מינים** (כדלהלן דין ד. 1). מ"מ **בדיעבד** – "**תרומתו תרומה**" ומעשרותיו מעשר.
ירקות שדרכן להשתמר שני ימים ויותר, ניתן להפריש מזע"ז, ע"פ מידת השתמרותן. למשל: כרוב המשתמר שני ימים – תורמין עליו שני ימים. מלפפון המשתמר שלשה ימים, כל שמלקט בשלשת הימים תורם מזע"ז. המשתמר יום אחד, כגון: פירותיו של עץ התות, רשאי לתרום מתותים שנלקטו שחרית, על הנלקטים לפנות ערב.

2. **מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו ולהפך** – נדרש מן הפסוק: (ונחשב לכם תרומתכם) "**כדגן מן הגורן** וכמלאה מן היקב" – מן הגמור על הגמור ולא מן הגמור על שאינו גמור ולהפך. צריך שיהיו שניהם, התרומה והחולין, "מן הגורן" – אחר גמר מלאכה, אלא שבהיות זה, **אך סייג מדרבנן** (הפסוק אסמכתא בעלמא, עיקרו נדרש לדבר אחר), על כן בדיעבד – ת"ת. (לדוגמא: בצלים מעורבים בקליפות ועפר, על בצלים מבוררים וממוינים).

יוצאת מן הכלל, תרומת זיתים על שמן וענבים על יין – משאינו גמור על הגמור (ה"ה לשבלים על חיטים קודם גמ"מ), אשר משום **ההפסד לכהן**, שמטריחו לדרוך לכתוש וכדו', גזרו לאסור הדבר, והחמירו בגזירה זו עד כ"כ, שאפי' **בדיעבד אין תרומתו תרומה**. (להבדיל משאר פירות, שלא נאסר בכה"ג כ"א לכתחילה). מ"מ בזה"ז שהתרומה הולכת לאיבוד, נראה להקל[17].

3. **הפרשה שלא מן המוקף**. נתבאר לעיל (דין א. 2), שלכתחילה יש להפריש תרו"ג "מן המוקף". דרישה זו אינה קיימת כלפי שאר סוגי המעשרות (כולל תרומת מעשר. אמנם ת"ח נוהגים לתורמה מן המוקף, למצוה מן המובחר).
ההקפדה על דין "מן המוקף", אינה בלעדית ליחס שבין התרו"ג לפירות הטבל שבא לתקן. על הפירות הנתקנים, **בכללם**, להיות "מוקפים" זל"ז, ע"מ לאפשר את הפרשת התרומה עליהם כדבעי.

17. אין לטעון שלא חלקו חכמים בגזירתם. ונלענ"ד שקולא זו אפשרית כלפי תרומה, משא"כ גבי מעשר הניתן ללוי או לעני (בטבל ודאי מפירות ישראל) יש להקפיד שלא להפריש זיתים על שמן וכדו' גם בזה"ז משום טורח ("גזל השבט"). אמנם דעת הגרא"י קוק להקל בדיעבד גבי מעשר, דאפשר שטעם זה של "גזל השבט" מיוחד לתרומה בזמן שנאכלת ואינו שייך לזמנינו, וה"ה למעשר. ותמה על כך בעל "המעשר והתרומה" (פ"ה, סקי"ד), לפי שהטעם שייך במעשר גם בזה"ז.

עקרונותיה של "הקפה" זו כוללים ג' **חילוקי דינים** (לדעת הגר"א):

(א) **פירות שאינם בכלי** – א"צ נגיעה. אפילו מפוזרים ורחוקים זמ"ז. (מונחים חלקם בפינה זו, חלקם בפינה אחרת, אפי' ע"ג שלחנות נפרדים / רצפת הבית ושלחן) – הבית מצרפם (נראית הכונה לחדר אחד).

(ב) **פירות בכלים פתוחים** (למעלה) – הפרשה מפירות הנמצאים בכלי אחד על אחרים, בני מינם, המכונסים בכלי אחר (ה"ה לשקיות נפרדות), מצריכה, גם תועיל לה (בהיותם פתוחים) "הקפה". כל': קרוב ונגיעת הכלים (השקיות וכדו') זב"ז. יש מבארים שאין צורך בנגיעה ממש, רק קירוב גמור כעין נגיעה. גם פירות הנמצאים חלקם בכלי וחלקם מחוצה לו, נדרשים ל"הקפה" הנ"ל.

(ג) **פירות בכלים סתומים** – דוגמת: קופסאות שימורים, בקבוקים סגורים, שקיות ניילון חתומות, להפריש מן האחד על חבירו, הוי "שלא מן המוקף" ולא יועיל מגען זב"ז[18]. משא"כ, סיר שעל גביו מכסה, יחשב כ"פתוח" לנד"ד, כך משמע, ויועיל מגעו בסיר אחר, או בפירות שמחוצה לו.

אכן **בדיעבד**, המפריש שלא מן המוקף – **תרומתו תרומה**.

ג. ת"ת בדיעבד, חוזר ותורם פעם נוספת

1. **מן הלקוח על מה שגדל בתוך שדהו** – לקוח (אחר גמ"מ / קודם גמ"מ – תלוי בשיטות) חיובו **מדרבנן**, שנא': "תבואת זרעך" למעט לקוח. בעל השדה חיובו **מן התורה**. ואין להפריש מדרבנן על דאורייתא דהו"ל "**מן הפטור** (מה"ת) **על החיוב**" שאינו מועיל, עקרונית[19]. אך ע"מ **שלא יאמרו** תרומה **מותרת לזרים**, גזרו

18. הערת מו"ר רא"נ שליט"א: שמעתי פעם מהרב ליכטנשטיין שליט"א, שאין הקפידא אלא ביין, הואיל ויין שבכל חבית מקבל טעם שונה וכמדומני שלא נהגו כדבריו, עכ"ל. ועי' ברמב"ם הל' תרומות (פ"ג, הלי"ח) הנוקט לענין חסרון ה"הקפה" בכלים סתומים: "חביות של יין". זו גם גירסת ה"מראה כהן" בלש' השו"ע (של"א, סכ"ו), המוכיח מן הירושלמי במעשר שני, דדוקא של יין ולא של שמן. יתכן איפוא שחלוקה זו בין כלים סתומים לפתוחים, בלעדית ליין. **בשאר מינים אין חילוק** וע"י קירובם של הכלים זל"ז, מועיל לתרום מן האחד על הכל. נלענ"ד לדייק זאת מן הרמב"ם שם: "שקי תבואה... וחביות של גרוגרות אם היו בהקיפה אחת תורם מאחת על הכל" ואינו מחלק בין סתום לפתוח.

19. בענין זה העירני מו"ר רא"נ שליט"א, דיש אומרים, **דבלקוח** אף דחיובו מדרבנן **חלותו מדאורייתא ופוטר את שאינו לקוח**, והרי מועיל להתיר את הלקוח למוכר, עכ"ל. ר"ל, לקוח שחזר המוכר ולקחו ממנו, חוזרים הפירות להתחייב בתרו"מ מן התורה, על אף שברשות הלקוח היה חיובם מדרבנן (תוס' ב"מ פ"ח, ד"ה "תבואת") והוסיף בענין זה בעל ה"מנחת חינוך" שאם קנאם המוכר לאחר שעישר הלקוח, א"צ לעשר פעם נוספת היות והפרשת הלקוח שמדרבנן, מועילה לפטורי החיוב דאורייתא של המוכר (עי' בכר"צ פכ"ז, ס"ה). על יסוד שיט' זו ניתן להבין, כיצד תועיל הפרשה מן ה"לקוח" על "מה שגדל בתוך שדהו" (אינו לקוח). מ"מ בגוף המאמר נקטתי כדעת השו"ע, של"א, סכ"א.

חכמים שתהא **ת"ת בדיעבד**, אלא שבכדי להתיר את החולין שחיובם מדאורייתא, יש **לחזור ולתרום** עליהם **פעם נוספת** ע"מ להוציאם מטבלם[20].

2. **לקוח אחר גמ"מ על לקוח קודם גמ"מ** – בהיותם בעלי דרגות חיוב שונות: דרבנן – דאורייתא (בהתאמה), לשיטת הרמב"ם (עי"ל, פ"א, תנאי ד' דין "לקוח"), אין מפרישין מזע"ז ודינו כדלעיל.
לשיטת התוס' (שם), היחס ביניהם הפוך: דאורייתא – דרבנן. המסקנה בכה"ג כדין ה' לקמן.

3. **מעציץ שאינו נקוב על עציץ נקוב** – עציץ שאינו נקוב, בהעדר יניקה ישירה מן הקרקע חיובו **מדרבנן**. עציץ נקוב העומד בשדה (בבית, אפי' ע"ג אדמה, אינו בכלל) – מעמדו שווה ל"שדה" להתחייב **מה"ת**.
★ גידולי "בית" על גידולי "שדה" – בדומה לנ"ל, דרבנן על דאורייתא וכדלעיל.

4. **מתחום עולי מצרים על תחום עולי בבל** – תחום עו"מ, פירות הגדלים בו, חיובם לכל היותר מדרבנן, גם אם יתקיימו התנאים האחרים במלואן. **תחום עו"ב** בנתונים אלה עשוי לבוא לידי חיוב **דאורייתא**. הוה אומר: **לראב"ד**, שאינו מתנה זאת ב"ביאת כולכם" אפילו **בזה"ז**, גבי דגן תירוש ויצהר. כיו"ב לרמב"ם, אפי' בשאר פירות, משנזכה ב"ב, שיהיו כל (רוב) יושביה עליה. לעת עתה, החיוב לדעת **הרמב"ם, בתחום עו"ב**, בהתמלא שאר תנאים: **חד דרבנן** ועל דרך ההדרגה, **בתחום עו"מ: תרי דרבנן**. הגם ששניהם בחינת "טבל מדרבנן", כיון שקיים הבדל בדרגות החומרה, אין להפריש מדרגת חיוב נמוכה על גבוהה הימנה. לפיכך לא יפריש מענבים הגדלים בצפון הנגב, על ענבים הגדלים בכרמי שומרון[21].

20. נלענ"ד, אפי' בזה"ז, שאין התרומה ניתנת לכהן – ת"ת, לפי שאם תוחזר לכרי להאכל יאמרו שנאכלת ע"י זרים.

21. ע"פ המתבאר ב"מבוא" הע' 6 גבי תרו"מ, נמצינו למדים שלא מקום הגידול לבדו קובע את דרגת החיוב, כ"א גם **מקום** בצועו של **גמר המלאכה**". עפ"ז, פירות שגדלו בתחום עו"ב וגמ"מ בתחום עו"מ – חיובם מדרבנן, בדומה לפירות א"י היוצאים לחו"ל קודם גמ"מ (נפטרים לגמרי). פירות מתחום עו"מ שנקבעו למעשר בתחום עו"ב – חיובם מן התורה, בדומה לפירות חו"ל הנכנסים לא"י (עי"ל פ"א תנאי ה.2.).
עכ"ז, "הפרשה מדבר אחד על חבירו", משמעה לנד"ד, שלא להפריש מפירות שנגמ"מ בתחום עו"מ, על פירות שנגמ"מ בתחום עו"ב, גם אם מקום הגידול של שניהם בתחום עו"ב וכן להיפך.
העירני מו"ר רא"נ שליט"א, דע"פ המתבאר בפ"א (תנאי ה.2) גבי פירות א"י היוצאים לחו"ל, לדעה האחרת (שם) הסוברת, שפירות א"י היוצאים לחו"ל פטורים לגמרי מתרו"מ, אפילו יהא גמ"מ בארץ, בה במידה, יש לדון פירות שנגמ"מ בתחום עו"ב ע"מ "ליצא" לתחום עו"מ (נחשב כ"ארץ העמים", יחסית לתחום עו"ב). ע"כ, מחמת הספק לדינא (אפשר, שהלכה כדעה ראשונה שם דמה שנגמ"מ בא"י מתחייב מדאורייתא בכל גווני, גם בעומד ליצוא, וה"ה לפירות שנגמ"מ בתחום עו"ב), יש להקפיד, שלא להפריש מהם על פירות הגדלים בתחום עו"ב, אשר מלאכתן נגמרת ע"מ לאוכלם שם.

כיו"ב לחיובים "נמוכים" יותר, דוגמת ירקות שעצם חיובן מדרבנן, ע"כ, אין להפריש מירקות הגדלים בגוש קטיף דהוי **תלת דרבנן**: א. ביאת מקצתכם. ב. תחום עו"מ. ג. ירקות (לשיטה המצריכה "ביאת כולכם" כתנאי חיוב)[22], על הגדלים בבקעת הירדן (תחום עו"ב), שדרגתם **תרי דרבנן**.
כיו"ב, לדרגות נוספות בדרבנן, כ"לקוח" אחר גמ"מ (לשיט' הרמב"ם, עי"ל פ"א, תנאי ג'), עציץ נקוב ועוד.
טבל מדרבנן (מזע"ז) לענין "**דיעבד**" – הגם שלכתחילה אין להפריש מן הקל על החמור הימנו קצת, יש לעיין אם לנהוג בזה, בדיעבד, כדין הפרשה של "דרבנן על דאורייתא" המחייב לחזור ולתרום פעם נוספת, או, כיון ששניהם פטורים מה"ת, רק "טבולים" מרבנן לדרגותיו, אין לדמותו לדין "מן הפטור על החיוב" וההפרשה תחול בדיעבד. ואינו מוכרע לדינא.

בדומה לדין היסודי הנ"ל: תחום עו"מ על תחום עו"ב ("דרבנן על דאורייתא") – "**סוריא**" (יש המשייכים את רמת הגולן לאזור זה) / **עבר הירדן** (לנוקטים שחיובו מדרבנן) **על** פירות **א"י המערבית** – ה"ז מעין "מן הפטור על החיוב". יש לחזור ולתרום פעם נוספת להתיר המחויב מדאורייתא (על אף שת"ת מגזירת חכמים).

מקומות **כבית שאן, כפר צמח**, בגבולות עו"ב שלא נתקדשו על ידם – **פטורים מתרו"מ** מתקנת רבי ובית דינו (במעשר "דרבנן". לרמב"ם: בכל גווני, בזה"ז. לראב"ד: בפירות וירקות. המנהג למעשה: דגן תירוש ויצהר – מפרישין בברכה. פירות וירקות בל"ב).
לנד"ד, יש להזהר שלא להפריש מן הגדל במקומות אלה, על הגדל באזורי חיוב אחרים מכל תחום שהוא, ופשוט ש"חוזר ותורם פעם נוספת" דאין חיובם של מקומות אלה, אלא מחמת המנהג.
מעשית, יש לתת את הדעת למיני גידולים כבננות ותמרים, שמטעיהן פרוסים ממערב לירדן וממזרחו, הנשלחים לבית אריזה אזורי משותף, משם תשווקנה לרחבי הארץ. בהיותם במעורב, אין מקורם ניכר, אי לכך, לא מן הנמנע שיבוא להפריש מפירות "טבל" שרמת איסורו "נמוכה" על "טבל" שרמתו "גבוהה" (עבה"י/א"י המערבית). בעיה נוספת המצטרפת למציאות הנדונה: זיהוי מקום הפטור של "בית שאן"; "כפר צמח" וגבולותיו (א"א לסמוך על שמות המקומות שבימינו, לפיכך תחומו של הספק מתרחב) – מעוררת חשש להפרשה "מן הפטור על החיוב" (כדלהלן דין ד.2; 4; 5)[23].

22. שיטת הרמב"ם, לאפוקי משיט' הראב"ד. מ"מ הדוגמא הנקוטה במאמר, אינה הולמת את שיטתו מן הצד האחר – ה"תחום". גוש קטיף בהיותו דרומית לאשקלון, אינו נכלל אפי' בתחום עו"מ לשיטת הרמב"ם (עי"ל במבוא, תנאי ב') והוי כחו"ל.
23. לענין **דיעבד** נלענ"ד **להקל** גבי **בננות**, דאף שנסתפק לנו גבי רמת החיוב של אזורי הגידול השונים (עבה"י המזרחי/המערבי), בהיותם "רק" שטבלו מדרבנן, יש בזה להשפיע על הבדלי דרגות **בדרבנן** גרידא. בפרט שנוכל לצרף ל"ספק ההלכתי" גם "ספק במציאות" דאפשר שנוטל מן החיוב הגבוה על הנמוך (הו"ל מעין "ספק־ספיקא" בדרבנן). משא"כ בתמרים, שטבלם מדאורייתא (לשי' הרמב"ם). עכ"ז יש לשקול להקל בהם

לכתחילה עד כמה שהדבר ניתן מן הראוי להפריש מגידולי עבה"י המערבי (גם נגמ"מ שם), ממקום שאינו בכלל הספק של "אזור הפטור" (מפירות המוחזקים כ"טבל ודאי" וכדלהלן דין ה. 3)[24].

אזור הנגב בדרום א"י – **מעמדו מסופק**. לאיזה תחום נשייכו? תחום "עולי מצרים"?! "עולי בבל"?! לא לזה ולא לזה? (מה דין כיבוש החשמונאים? האם יש בכח הכיבוש של ימינו להחזיר "קדושה ראשונה" שפקעה?) – למעשה, אין להפריש מפירות הגדלים באזור זה על הגדלים בשטחי א"י אחרים.

צפון הגליל (רצועה שבין עכו/כזיב לנהר הליטני) – חלוקות הדעות אם לשייכה לתחו"מ **עו"מ**, או שמא נתישבו בו **עו"ב** ונתקדש ב"קדושה שניה". ע"כ נלענ"ד, שיש להזהר מלהפריש מאזור זה על יתר אזורי הארץ (עיין במבוא, תנאי ב').

5. **לקוח מן הנכרי על לקוח מישראל** (קודם גמ"מ). פירות הגדלים בשדהו של נכרי, הנלקחים ע"י **ישראל** (אפי' אחר שנתלשו) **הגומר מלאכתן** – **חייבים** בהפרשת תרו"מ **מה"ת**. (נתבאר לעיל פ"א, תנאי ה.1).
לקוח מישראל קודם גמ"מ, באופן שגומרן לאכילה בעצמו – **חייב מדאורייתא** (לשיטת הרמב"ם).
נמצא לכאו', שדרגת חיובם אחידה. מדוע איפוא אין מפרישין מזה על זה? נראה הטעם, דחיישינן ב"לקוח מנכרי", למ"ד יש קנין לנכרי להפקיע וכו' (נתבאר שם ה.1) ופטור מתרו"מ. מאידך גיסא, "לקוח מישראל" קודם גמ"מ לחייבו בתרו"מ מדאורייתא, אין זה מוסכם על הכל. מתקבל איפוא, שאין דרגת חיובם שווה בהכרח, לפיכך, לא ניתן להפריש מזע"ז.
בדיעבד: ת"ת (מספק) **וחוזר ותרום** פעם נוספת (מספק) – מסקנה המורכבת משני חלקים. להלן סיבותיה:
(א) תרומתו תרומה. על צד שדרגותיהם שוות – דאורייתא / דרבנן ומועיל זל"ז (א' מצדדי הספק).

בזה"ז, דלשיט' הרמב"ם בחסרון "ביאת כולכם", גם **פירות** אילן טבלם **מדרבנן**. בצרוף הנוקטים שעבה"י (ארץ סיחון ועוג) מחויבת בתרו"מ לכל דבר, כדין א"י המערבית, הרי דרגתם אחידה (יתכן שרמת הגולן, אף היא, בכלל עבה"י. נ"מ לתפוחים ושאר גד"ק מאזור גידול זה המתערבים באחרים).
אמנם פירות הגדלים בעבה"י המערבי באזור "**בית שאן**", שכל **חיובם** מחמת "**מנהג**", אין להקל אף לא בדיעבד, ולפטור באמצעותם, פירות הגדלים באזורים שחיובם במעשר מוחלט מדאורייתא / מדרבנן. רק יחזור לתרום פעם נוספת להוציאם מטבלם. עכ"ז יש לעיין, אם אפשר לסמוך על הקולא, שהקלנו בבננות ("ירק") ואפי' בתמרים (פירות בזה"ז) לענין "דיעבד", באשר מסתפקים אנו, שמא ניטלו התרו"מ מאזור הפטור מתרו"מ מעיקר הדין.

24. פירות שמקורם במשקים דתיים המצויים באזור, קרוב לודאי, שנתעשרו כבר ע"י בעליהם.

(ב) חוזר ותורם פעם נוספת, מפירות ה"לקוח מישראל" ע"מ להתיר את עצמו. אפשר שלקוח מנכרי פטור לגמרי והר"ל "מן הפטור על החיוב" (צידו האחר של הספק).

ד. אין תרומתו תרומה

1. **מין על שאינו מינו** – נא': "כל **חלב** יצהר וכל **חלב** תירוש ודגן" דרשו חז"ל: תן חלב (מן המובחר) לזה וחלב לזה. לפיכך, המפריש מפירות טבל של מינים נפרדים מזע"ז, אינו מועיל אפילו בדיעבד.

גידולי קרקע למיניהם, בעלי "שם אחד", המחולקים זמ"ז לזניהם / דרך עיבוד שונה / שוני איכותי אחר, עשויים להחשב "מין אחד" כדלהלן:
זנים נפרדים: מיני חיטה – שחמתית ולבנה; מלפפון – ירוק ולבן; פלפל ירוק – כהה ובהיר. כיו"ב למיני פירות בעלי **טעמים מתחלפים**, דוגמת: תפוח – חמוץ ומתוק; ענבים – ירוקים ושחורים.
דרכי עיבוד שונות: תאנים (לחות), גרוגרות (מיובשות), דבלים (נדרסות ומחוברות בעיגול).
שוני איכותי טבעי: תמרים – לחים ויבשים[25].

העקרון המנחה: בכדי לאסור הפרשה מזע"ז משום "**מין על שאינו מינו**", על המינים להיות "כלאים" זה בזה.

פירות הדר למיניהן (אתרוג, לימון, תפו"ז, אשכולית וכיו"ב) – נחשבים **כשני מינים** לענין "כלאי אילנות" ואסורים בהרכבה זע"ז, ה"ה לענין הפרשת תרו"מ ממין אחד על חבירו (לזה נוטה ה"משפט כהן") **ויש מסתפקים** אם להחשיבם **כמין אחד**, אם לדונם כמינים נפרדים (חזו"א). אי לכך, לכתחילה ודאי שאין להפריש מזע"ז (גם כשיתר הנתונים שווים). עבר והפריש – חוששים לשני הצדדים. מחד גיסא, את שהופרש והובדל מן הפירות נאסר באכילה (שמא מין א' הם והתרו"מ חלים), מאידך גיסא, חוזר ומפריש כל מין על מינו (חשש למינים נפרדים) ובלא ברכה (מדין "ספק ברכות להקל").
מ"מ פרי "מורכב" ב"שאינו מורכב", באופן שהפירות דומים זל"ז דמיון גמור, אין בהם משום "כלאים" ומעשרין מזה על זה.

2. **מן המחובר על התלוש** (ולהיפך). נא': "**והרמותם** ממנו תרומת ה'" – לשון "הרמה" שייכת רק בתלוש. ממילא, להפריש מן המחובר, הן על עצמו, הן על

25. צ"ע לתאנים ותמרים לסוגיהן. מאי שנא מגזירת חכמים האוסרת (לכתחילה) להפריש "מן הלח על היבש", כיון שדומה לב' מינים (כדלעיל פ"ב דין ב.1)? ונלענ"ד, שע"פ אומדנם של חכמים, פרי (טבעי) מאותם שאין דרכם להשתמר, ישן ("יבש"), לעומת פרי טרי ("לח"), נראה יותר כב' מינים, מאשר פירות הנבדלים זמ"ז במידת לחותם או יבשותם מעצם תכונתם הטבעית (תמרים), או דרך עיבוד שונה (תאנים). אם נכונה הנחתנו, אזי נאפשר להפריש מפירות מבושלים על חיים, מאותו מין, הגם שנתרככו בבשולם.

דבר אחר – פעולה חסרת משמעות. הוי ליה: "**מן הפטור** (זמנית) **על החיוב** דאינו מועיל[26]. ה"ה להיפך, מן התלוש על המחובר, הו"ל "מן החיוב על הפטור" – אין ת"ת אפי' בדיעבד [ל"מחובר" נחשב, גם זה שנתייבש כל צרכו ופסקה יניקתו מן הקרקע. כל שלא נתלש בפועל – נידון כ"מחובר"].

ניתן להפריש "**מן התלוש על המחובר**" שהגיע לשליש גידול, ע"י **אמירה** (קריאת שם ויחוד מקום) **מעכשיו**, באופן **שהחלות** תהא **אחר תלישה**[27].
כיון שהגיעו **לעונת המעשרות** (מועד חלות הפרשת תרו"מ מה"ת) נחשב כ"דבר שבא לעולם" כיון **שבידו לתלוש** ואינו כמחוסר מעשה. קודם שהגיעו לשליש גידול, כיון שאינו בידו (להביאו למסגרת חיוב), נידון כ"דבר שלא בא לעולם", שאין מתנים עליו.
הוא הדין להפרשה "**מן המחובר על התלוש**". חלות התרו"מ תהא, משיתלש ה"מחובר". גם בזה מדובר בפירות, שהגיעו לשליש גידולם, הנחשבים ל"דבר שבא לעולם" (בידו לתלוש ולבא לידי חיוב). מעשית, נכון לענ"ד להזהר מהפרשה בדרך זו, כבציור האחרון, כיון שאין הפירות נתקנים אלא עם תלישתו של המחובר, יש לחוש למכשלה של אכילת טבל בינתיים[28].

3. **מן החדש על הישן** (ולהיפך) – אין מפרישין מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה, ולהיפך. נא': "עשר תעשר... היוצא השדה **שנה שנה**" – מלמד שאין מעשרין משנה לחבירתה.
הפרשת תרו"מ מתבצעת לאורך שש שנות השמיטה (שנה שביעית פטורה – אין מפרישין כלל). תרומה גדולה, מעשר ראשון ותרומת מעשר מופרשים בקביעות מדי שנה. מעשר שני או מעשר עני (לאחר מעשר ראשון) מתעשרים לסרוגין. שנים א,ב,ד,ה – מעשר שני. שנים ג,ו – מעשר עני.

26. נלמד בק"ו ממין בשא"מ ששניהם חייבים, כ"א בפנ"ע ובכ"ז אין ת"ת, קל וחומר לזה שטרם נתחייב בעודו "מחובר" (ש"ך, של"א, סקפ"א) ותמה על כך מו"ר רא"נ שליט"א: ק"ו פריכא הוא, דמה להנך (מין בשא"מ), שאינם עתידים להיות מין א' (תאמר ב"מחובר" דהוי ביסודו מין א' עם ה"תלוש").
27. הערת מו"ר רא"נ שליט"א בלשונה: כן דעת אדמו"ר (גרשז"א) שליט"א, אבל דעת החזו"א, דאין זה אפשרי אלא בלוקט מיד, דאל"כ מה שגדל אחר ההפרשה הו"ל טבל, עכ"ל.
28. מעין זאת מצינו גבי "**חלה**". הפרשה על קמח, או ממנו על עיסה, אינה מועילה עד שיתערב במים ויבוא לכלל מצב בו הפרשת ה"חלה" תחול. מ"מ ניתן לבצע זאת מעיסה על קמח, ע"י שמתנה על חתיכת בצק שבידו, שתהא "חלה" על קמח שעתיד להפך לעיסה, משיגיע לידי חיוב. בעת ההפרשה (האמירה) לא נתערב עדיין הקמח במים. טרם נתעורר החיוב.
מקמח על עיסה – מתנה שיחול עליו שם "חלה" לפטור עצמו או עיסה אחרת, משיבוא הקמח לכלל חיוב (משיהפך לעיסה).
נראה להשוות בין קמח המחוסר גיבול במים, לבין פירות מחוברים שהגיעו לעונה"מ, המחוסרים קציצה. בשתיהם "בידו" להביאם לידי חיוב, ולכן יחשב ל"דבר שבא לעולם", שניתן להתנות עליו.

פשוט איפוא, שאין מפרישין מגידולי שנה ב' על של שנה ג' ולהיפך, בהיות **המעשרות נבדלים** זמ"ז, "שני" – "עני" לחילופין. (כיו"ב לשנים: ג'-ד'; ה'-ו').
אלא שעיקרה של הדרשה מוסב כלפי **מעשר זהה**, דוגמת "מעשר שני" בשנים: א'-ב' או ד'-ה'. ה"ה לשאר תרו"מ – אין מפרישין משנה על חברתה.
במקביל לקביעת **ראש השנה לענין מעשרות**, שנתייחד לכ"א מגידולי הקרקע לסוגיהם: ירקות; תבואה וקטניות; פירות אילן, כמות שיבואר, יש לאבחן את **גורם ההשתייכות** לשנה זו או אחרת, המשתנה ממין למין.

ירקות: ר"ה שלהן לענין תרו"מ – **א' תשרי**. השתייכותן נקבעת ע"פ ה"**לקיטה**" כל': מועד תלישתו מן האדמה [הירק, גדל על כל מים ויונק מלחות הקרקע עד לקיטתו].
לפיכך, מלפפונים הנלקטים בכ"ט אלול שנה א', אין מפרישין מהם תרו"מ על הנלקטים בג' תשרי שנה ב', למרות הנתונים השווים, דהו"ל "ישן" ו"חדש" שאינם מועילים זל"ז, אפילו בדיעבד.

פירות: ר"ה לאילנות – **ט"ו בשבט**. הגורם המקשר לשנה פלונית – "**חנטה**" היינו: שלב מסוים בהתפתחות הפרי[29].
נחלקו הפוסקים גבי **שיעורה** של החנטה. י"א (ר"ש): תחילת התהוות הפרי והכרתו (עם נשירת הפרח). י"א (רמב"ם): שליש גידול = "עונת המעשרות" (השו"ע מצדד בדעת הרמב"ם).
בד'כ, חנטתן ה"מוקדמת" של הפירות, אחר ט"ו בשבט. אך קיימים פירות מסוימים שזמן התהוות (הכרת) הפרי קודם ט"ו בשבט, כאשר הבאת שליש נעשית אחר ט"ו בשבט, דוגמת שסק (רוב היבול). בכה"ג, **ראוי מספק** להפריש במקרה של שנים מתחלפות, גם **מעשר שני**, גם **מעשר עני**. (בתנאי מזג אויר מיוחדים תתכן תופעה זו גם באפרסק ובשקד בזנים מוקדמים, בשנים מסוימות).
בעיה מורכבת יותר, כאשר פירות הנתלשים מאותו עץ עצמו חלקם חונט קודם ט"ו בשבט, חלקם אח"כ (מצוי בשסק, עלול להופיע גם באפרסק ושקד בתנאים מסוימים).
הבאת שליש תהא בדרך כלל אחר ט"ו בשבט, ע"כ למעשה, נראה להקל במעשר דרבנן (בזה"ז, לרוב הפוסקים) ולסמוך לענין זה על ההגדרה ה"מאוחרת" של "חנטה".
[אין התיחסות זו עומדת בסתירה להפרשה הכפולה (שני – עני), הנעשית מחמת הספק בדין (כדלעיל), על צד שהחנטה ל"דרגותיה" אחידה, לגבי פירות המונחים לפנינו].

29. פירות שחנטתם אחר ט"ו בשבט, ניזונים ממי הגשמים של השנה הנוכחית. כאשר בעונה זו עולה השרף באילנות ומשפיע על הוצרות הפרי (מי הגשמים שנספגו במהלך החורף במעבה האדמה, מתחממים ומתחילים להשאב ע"י האילן ומאפשרים לו לעשות פירות). פירות שחנטתם קודם ט"ו בשבט ניזונים מגשמי השנה שעברה – אמור כלפי פירות "קיץ" שעבר, ופירות ה"חורף" הנוכחי (פירות הדר למיניהן, אפרסמון ועוד).

פירות הדר למיניהן (תפוז, אשכולית, קלמנטינה, לימון וכיו"ב) יש **להסתפק** בהן אם ללכת אחר "**חנטה**" כשאר פירות, **או "לקיטה"** כאתרוג (פרי ה"גדל על כל מים", תכונה יוצאת דופן בפירות, משותפת גם לשאר מיני פירות ההדר). עכ"פ, **ר"ה** שלהן כשאר אילנות – **ט"ו בשבט**.

מחמת הספק, הנלקטים אחר ט"ו בשבט של שנת "מעשר עני", מפריש שני מעשרות: עני (אחר "לקיטה") ושני (אחר "חנטה" שקדמה לט"ו בשבט).

לענין "מן החדש על הישן", תפוזים שחנטתן קודם ט"ו בשבט (בד"כ, בשלים לגמרי), יש להזהר בלקיטתן שלא להפריש מאותם שנלקטו אחר ט"ו בשבט (קטיף מאוחר) על אותם שנלקטו קודם לו.

בלימונים קיימות שתי עונות גידול בשנה, חורף וקיץ, אי לכך, לבד מלקיטת פירות החורף (קודם ט"ו בשבט ולאחריו) יש להשגיח שלא להפריש "מן הישן על החדש" ולהיפך, גם מבחינת ה"חנטה" היינו: מפירות עונה אחת על חברתה (חלק מן הפירות החונט קודם ט"ו בשבט, מחזיק מעמד על העץ עד לעונת הפרי הבאה).

פירות יבשים או **משומרים** (וכן לירקות ומיני קטניות בקופסאות שימורים), בהיותם משתמרים לאורך זמן, נתקשה לקבוע את "שנת המעשר" שלהן, ע"כ **מספק** רצוי להפריש מעשר שני ועני (דרך תנאי).

כמו"כ יש להמנע מלהפריש מתוצרת אחת על חברתה, לבד מבעית "ספק טבל" (להלן ה.3), מחשש ל"חדש" ו"ישן".

תבואה וקטניות (מיני גד"ק שגרעינם נאכל): ר"ה – **א' תשרי**. הגורם הקובע את ההשתייכות: **שליש גידול**. לפיכך, אפונים שהגיעו לשלב גידול זה קודם ר"ה, אין להפריש מהן על אפונים אחרות שבשלו כדי שליש גידולן רק אחר ר"ה, הגם שנלקטים בבת אחת.ואינו מועיל אפילו בדיעבד.

4. **פירות ארץ ישראל על פירות חו"ל** (ולהיפך) – פירות חו"ל עקרונית פטורים מתרו"מ, כל שנקבעו למעשר בחו"ל (י"א חייבים מדרבנן מפני "מראית עין"). אמנם פירות חו"ל שנקבעו למעשר בא"י יש המחייבים בהפרשת תרו"מ מדאורייתא. עפ"ז, לכאורה, דרגתם שווה לזו של פירות א"י שגמ"מ בארץ. מ"מ נאסר להפריש מזע"ז משום **גזירת הכתוב**: "וכל מעשר **הארץ** מזרע הארץ". (דין "פירות חו"ל" נתבאר לעיל פ"א, תנאי ה.2)[30].

30. לדעת התויו"ט (תרומות פ"א, מש"ה) דין המשנה: "ולא מפירות חו"ל על פירות הארץ – ואם תרמו אין תרומתן תרומה" עוסק בפירות חו"ל שחיובם מדרבנן או מתקנת נביאים (סוריא או מקומות הסמוכים לא"י) שאינם מתעילים לדאורייתא. וב"משנה ראשונה" שם חלק עליו, דבכה"ג צ"ל הדין: ת"ת וחוזר ותורם פעם נוספת (דין ג' לעיל) וב"דאורייתא על דרבנן" – ת"ת ולא תאכל עד שיוציא עליה תרו"מ ממק"א. לפיכך מסיק, שמדובר בפירות חו"ל הרחוק מא"י, הפטורים אפי' מדרבנן ומשבאו לארץ מתחייבים בתרו"מ מדאורייתא ואעפ"כ אין להפריש מהם על פירות א"י. וכן להפך, על שום דרשת הכתוב: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ". כ"נ בתפא"י שם, סקכ"ג.

5. **לקוח מן הנכרי על לקוח מישראל** (אחר גמ"מ) – פירות תלושין שגדלו בשדה נכרי, גם נגמרה מלאכתן בידי נכרי – פטורין מתרו"מ (נתבאר לעיל פ"א, תנאי ה.1). **לקוח מישראל** אחר גמר מלאכה חיובו **מדרבנן** (י"א מדאורייתא). ממילא, הו"ל **מן הפטור על החיוב** ואין ת"ת.

ה. תרומתו תרומה: לא תאכל עד שיוציא עליה תרו"מ ממקום אחר

1. **טבל "ודאי" על ה"דמאי"** – פירות חולין שנתחייבו בתרו"מ ולא נתעשרו עדיין קרויים: "ודאי". פירות שנסתפק לנו אם נתעשרו אם לאו קרויים: "דמאי". במקור, מדובר בתבואה ופירות הנלקחים מעמי ארצות החשודים על מעשרות, אשר בכל אופן נזהרו להפריש "תרומה גדולה" מחמת ינונשה (מיתה בידי שמים), גם שיעורה מועט. החשד התעורר כלפי יתר התרו"מ. אמנם, רוב עמי הארץ היו מעשרין הכל, אבל מפני המיעוט שלא הפריש גזרו על ע"ה שלא להאמינם על המעשרות ופירותיהם מכונים "דמאי".
בזמנינו, השתנתה המציאות, אין רוב עמי הארץ מעשרים, גם תרו"ג אין מפרישים. אי לכך, אין בימינו ההלכה של "דמאי" ופירות המוחזקים כ"ספק טבל" ידונו כשאר ספיקות במילי דאיסורא, דאורייתא או רבנן, בהתאם לשיטות הפוסקים ולנתונים ההלכתיים. מחמת הספק, נאסרים באכילה עד שיתקנם. משמעו של דבר שב"**ספק טבל**" בזה"ז, נפריש **כל התרו"מ** ותרו"ג בכללן[31].

האם שווה מצוות "הפרשת תרומות ומעשרות" אצל "דמאי" (או "ספק טבל") לזו של "ודאי"? נקדים ונבאר, שמצוה זו נחלקת לשנים ואלו מרכיביה:

(א) **חובת הפרשה** – תיקון הפירות, התרתם באכילה, הוצאתם ממצב של "טבל" ע"י "קריאת שם" (וקביעת מקום) לכ"א מסוגי התרו"מ.

(ב) **מצות נתינה** – כל אחד מסוגי התרו"מ, חייב להמסר לבעליו: תרומה גדולה ותרומת מעשר – כהן; מעשר ראשון – לוי; מעשר עני – עני; מעשר שני – נאכל ע"י בעל הפירות בקדושה בירושלים, או ע"י פדיון בכל מקום.
[יאמר שאין חלקי המצוה תלוים זב"ז. הפירות מותרים באכילה אחר ה"הפרשה", גם קודם הנתינה, אלא שהמעכב תרו"מ אצלו מבטל מ"ע ועובר משום גזל.
בלא קשר לחובת הנתינה, את ה"**תרומה**" האסורה באכילה לזרים, יש **להרחיק** בכל גווני].

לענין **חובת ה"הפרשה"** – **אין חילוק בין "ודאי" ל"ספק טבל", בשניהם מפריש הכל** (מן ה"דמאי" המקורי א"צ להפריש תרו"ג). **ההבדל** ביניהם מתבטא גבי **מצות "נתינה"** (במעשרות, להבדיל מתרומה, כמות שיתבאר).

31. העיר בזה מו"ר רא"נ שליט"א, שאולי יש מקום לנקוט קולות של דמאי (בתוספת הפרשת תרו"ג), במקומות או מוסדות, שרוב הפירות מעושרין.

הדברים אמורים כלפי **מעשר ראשון ומעשר עני** אשר ב"טבל ודאי" יופרשו וינתנו לבעליהם ואילו ב"**דמאי**" ("ספק טבל" בזה"ז) **א"צ** לקיים בהם **מצות "נתינה"** לאחר ההפרשה (קריאת השם וקביעת המקום), לפי שיכול בעל הפירות לטעון כלפי הלוי או העני הבאים ליטול מעשרותיהם, הבא ראיה שאין הפירות מעושרים וטול, דקי"ל: "**המוציא מחבירו עליו הראיה**". גם א"צ להוציאן ולהרחיקן משאר הפירות הנתקנים לאכילה, כיון שמע"ר נאכל בטומאה ולזרים ומע"ע, אין בו צד קדושה כלל.

שונה הדבר אצל "מתנות כהונה" – **תרו"ג ותרומ"ע**. מצות "**נתינה**" לכהן בפירות העומדים למאכל אדם, כיון שהתרומה נאכלת בטהרה ואילו אנו טמאי מתים, **אינה קיימת** ב"ספק טבל" אף לא ב"טבל ודאי" (עי"ל פ"ב, דין א.1 וע"ע שם גבי העומדים להדלקה וכדו'). במקביל, **חובת הרחקה** מן החולין המתוקנים קיימת **בשני המצבים**, לפי שעל אכילתן מתחייב מיתה בידי שמים אם אמנם טבל הם (קודם שמפריש, מתחייב מיתה בי"ש מדין "טבל", עי"ל פ"א, תנאי ד.3).

אחר שנתבאר שלענין חובת ה"הפרשה" דין "טבל ודאי" כדין "ספק טבל", יש לעיין מדוע נאסר להפריש מן ה"ודאי" על ה"דמאי" (או ה"ספק טבל")?

ניחא, לענין הפרשה מן ה"דמאי" על ה"ודאי" יש לחוש שמא הדמאי נתעשר כבר והר"ל "מן הפטור על החיוב" אינו מועיל לפטור ה"ודאי". אבל ה"ודאי" חייב בודאי, מדוע לא יועיל לפטור ה"דמאי" החייב מספק?

וי"ל, אה"נ, **על צד** שה"**דמאי**" (או ה"ספק טבל") **לא נתעשר** – "**תרומתו תרומה**" מדאורייתא, ומועיל זל"ז בלא סייג. אלא, שקיים **צד אחר**, שמא **נתעשר כבר** (אינו ידוע) והר"ל "מן החיוב על הפטור". בכה"ג "**אין תרומתו תרומה**" כל': אין היתר ליתנה לכהן בתורת "תרומה", מחשש שמאכילו טבל, היות ועל צד שה"דמאי" מעושר כבר, מסתבר שה"תרומה" כביכול (הניטלת מן ה"ודאי"), לא "פעלה" כלל, לא הועילה "לתקן" כלום, ממילא, נותרה בטבלה. לפיכך, יש להשגיח לתקנה, ע"י שמפריש עליה תרו"מ ממקום אחר. כל': מפירות טבל "ודאי" איזשהם[32].

הצרוף של שני הצדדים גם יחד, מוביל למסקנה ההלכתית דלעיל: "**תרומתו תרומה ולא תאכל עד שיוציא עליה תרו"מ ממק"א**"[33].

32. תכלית ה"תיקון" למנוע תקלה מן הכהן האוכל פירות בתורת "תרומה" בעודם "טבל" גמור, ע"פ אחד מצדדי הספק, כדלעיל. אלא שקיים גם צד אחר על פיו "תרומתו תרומה" (במידה וה"דמאי" היה בלתי מעושר). במצב זה יתקבל שה"תרומה" הניטלת מ"מקום אחר" לא תחול כלל, דהו"ל "מן החיוב על הפטור", עודנה בטבלה, אסור להאכילה לכהן, רק יוליכנה לאיבוד מחמת הספק.

33. התורם תרומה, צריך לשייר מקצת חולין הנתקן על ידה ("שיהיו שיירים ניכרים"). בלתי אפשרי לעשות הכל תרומה (להבדיל מ"ביכורים"), שאל"כ יכול היה להתנות, שאם לא תועיל כלפי מה שחשב לתקן (מעושר כבר), לכה"פ תתקן את עצמה ויחול עליה שם "תרומה".

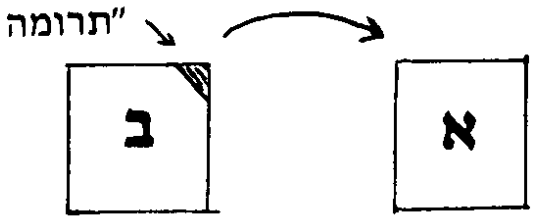
תרומה בזה"ז אינה נאכלת, ע"כ א"צ לתקנה, ממילא **אין מניעה** מלכתחילה **לתרום** "מן הודאי על הדמאי"[34].
נדוננו אינו מצטמצם להפרשת תרומה בלבד, ה"ה **לשאר מעשרות**, דעל צד שה"דמאי" מעושר, לא חלה "תורת מעשר" על הודאי, הריהו עומד בטבלו עד **שיתקנו ממקום אחר**. לפיכך, אין מעשרין מן הודאי על הדמאי[35].

2. **מדאורייתא על דרבנן** (בכללות) – פירות שחיובם לענין תר"מ מדאורייתא, על פירות בני מינם שחיובם מדרבנן – הפך הדוגמאות הננקטות לעיל, דין ג'. דהיינו: בעל שדה על לקוח; עציץ נקוב על שאינו נקוב; תחום ער"ב על ער"מ ועוד.
הדין נחלק לשנים:
(א) "**תרומתו תרומה**" – פירות הטבולים מדאורייתא דרגת חיובם חמורה, מועיל לתקן על ידם דרגת חיוב נמוכה יותר, טבל מדרבנן.
מאידך גיסא, כלפי ה"דאורייתא", פירות הטבולים מדרבנן בחזקת "פטור" והו"ל כמפריש "מן החיוב על הפטור". ממילא, אין לפנינו תרומה המתקנת טבל מדאורייתא, ומתקבל, שמדין תורה עודנה בטבלה. אי לזאת, באנו לחלקו השני של הדין:
(ב) "לא תאכל עד **שיוציא** עליה **תר"מ ממקום אחר**" – לתקן ה"תרומה" (הוי כמתקן טבל "ודאי" ויכול ליתן גם התרומה "החדשה" לכהן).

34. עצה למפריש מן ה"ודאי" על ה"ספק" באופן שרוצה לתקן שניהם יחד, בשם מו"ר רא"ג שליט"א: יפריש תרו"ג רק מן הודאי ותנה, שיחול רק על מה שקמי שמיא גליא שחייב. בזה"ז שאין נותן תרומת מעשר לכהן, יכול לעשות כן גם בתרומת מעשר ולהתנות, שיחול רק כשיעור הדרוש (כפי שהוא בלא"ה בנוסחאות שלנו "אותו אחד ממאה"). עכ"ל. מעשית, יהא עליו ליטול כשיעור שיש בו אחד ממאה ועוד משהו, של הודאי והדמאי כאחד (ע"צ שאינו מעושר) וירחיקנו מן הפירות הנאכלים.

35. הדברים אמורים כלפי הנוקט בדרך הפרשה רגילה, של הבא לעשר מן הודאי על הודאי, אבל בנוקט לשון מדויקת, שההפרשה תחול רק כשיעור הנדרש, כפי שקמי שמיא גליא, **מועיל** אף **לכתחילה**. משמעו של דבר: אם הדמאי אינו מעושר, אזי שיעור המעשר ראשון והשני/העני, גדול, כדי תיקון הדמאי והודאי גם יחד וע"צ שהדמאי מעושר כבר, שיעור המעשר הניטל מן הודאי מצומצם יותר, כדי תיקונו של הודאי בלבד. לנו אין שיעור המעשרות ידוע, אך בזה שקורא שם "**מעשר**" (ראשון, שני או עני) לפירות מן הודאי, שיחול על הודאי והדמאי כ**שיעור הנדרש**, **ובמקום שמייחד** לכך (מע"ר בצפון הפירות, מע"ש/מע"ע בדרומו), יחול כדבעי, דלפני הקב"ה גלוי וידוע, השיעור המדויק ומקומו.
גם מצות "**נתינה**" יכול לקיים, ע"י שנותן לבעליו, כשיעור מעשרותיו של הודאי והדמאי כאחד, ונוטלן מן המקום שייחד בעת ההפרשה, למעשר ראשון ועני, מתוך הודאי.
כיון שאין חובת "נתינה" בדמאי משום הממע"ה, נראה שיהא רשאי לדרוש מן המקבל את תמורתו היחסית, של חלק המעשר, הבא לתקן את הדמאי. (ה"נתינה" לכתחילה, נעשית ע"פ חשבון המעשרות הכולל, לפי שאינו יודע היכן מקומו של הודאי בין המעשרות).

3. **מן הדמאי על הדמאי**, או בהתאמה לזמנינו, מ"ספק טבל" על "ספק טבל" – מצב שכיח למדי, כשבא לקנות פירות מאותו מין עצמו בשתי חנויות נפרדות, על צד שכל נתוניהם שווים, רק אין ידוע לנו, אם נתעשרו אם לאו.
המסקנה ההלכתית שונה במידה מסוימת מן הדין האחרון: "תרומתו תרומה ויחזור ויתרום מכל אחד בפני עצמו". המשותף ביניהם: "תרומתו תרומה", בצרוף הצורך לחזור ולתקן ה"תרומה" עצמה. ה"תוספת" לדין: הכרח לחזור ולתרום פעם נוספת לתקן הפירות (המסופקים) ממק"א.
למעשה, לפנינו שילוב בין שני דינים ג' ו־ה' (ע"כ לא הצגתיו כדין מחודש בפנ"ע). מחמת מורכבותו, אנסה להדגימו ולבאר טעמיו.



לפנינו שתי ערימות **א** ו־**ב**.
שתיהן, מעמדן "שווה" מוחזקות כ"דמאי" ("ספק טבל" במושגי זמנינו)

ספק טבל (מעושר?!)

רצוננו להשתמש בפירותיה של ערימה **ב** ליטול הימנה "תרומה" שיהא בה "לתקן" את ערימה **א**.

במסגרת "יחסי הגומלין" בין ה"ערימות", עומדות בפנינו ד' אפשרויות, כאשר כלפי כל אחד מהן יש לנהוג בדרך שונה, כדלהלן:

א.	**א:** מעושר (+)	**ב:** מעושר (+)	אין צורך בכלום
ב.	**א:** בלתי מעושר (-)	**ב:** בלתי מעושר (-)	תרומתו תרומה
ג.	**א:** בלתי מעושר (-)	**ב:** מעושר (+)	(אין בכח ה"תרומה" לתקן את **א** "מן הפטור על החיוב") חוזר ותורם מ־**א** לתקן את עצמו
ד.	**א:** מעושר (+)	**ב:** בלתי מעושר (-)	(אין ה"תרומה" מתקנת כלום" - "מן החיוב על הפטור". נשארת בטבלה) תורם שוב ממק"א לתקן ה"תרומה". הדרך היעילה להפריש מ־**ב** לתקן א"ע.

הסיכום ההלכתי המתקבל, תוך התחשבות במכלול האפשרויות: "**תרומתו תרומה ויחזור ויתרום מכ"א בפני עצמו**". (תרומה מ־**א** – דין ג' דלעיל; תרומה מ־**ב** – דין ה' דלעיל)[36].

36. העירני בזה מו"ר רא"נ שליט"א: הכתוב כאן נכון עקרונית, אבל צ"ע אם אין מקום להקל בזה"ז משום ספיקא דרבנן לקולא ולומר שמא תרווייהו מעשרים ואת"ל שזה טבל, שמא גם חבירו טבל, עכ"ל. והקשה מו"ר ר' יעקב כ"ץ שליט"א, ממשנה מפורשת (דמאי פ"ה, מש"ג) דנחלקו שם תנאים גבי לוקח מן הנחתום אם מותר לעשר "מן החמה על הצוננת" ולהיפך, או מדפוסים שונים, החשש, שמא נלקחו החיטים משני בנ"א, האחד עישר והאחר לא עישר. (גבי "חלה" אפשר שלכו"ע מותר. כיון שגם אם קנה הקמח אצל שני בנ"א אינה מתחייבת, אלא משעת גלגול אצל הנחתום). הרע"ב שם נוקט להחמיר וכ"פ הרמב"ם בהל' מעשר (פי"ד, הל"ה). משמע על אף שקיימים כמה ספיקות (שמא נקנו מאדם אחד, ואת"ל משני בנ"א שמא עשרו שניהם, שמא לא עשרו) אין לעשר מזע"ז? גם נלענ"ד, שאין לטעון, שמדובר בהבדל בדרגות החומרה, המשנה עוסקת בחיוב תורה, בעוד שבזה"ז לכה"פ איסורו מדרבנן ומכאן הגישות הנפרדות באשר ל"ספיקות", דהרמב"ם בהלכותיו ודאי מתיחס לזה"ז, שדרגת חומרתו מדרבנן (דבעי' "ביאת כולכם" לשיט' וליתא) ובכ"ז סבר להחמיר?

ויתכן לישב ע"פ באור בעל ה"משנה ראשונה", דכיון שמדובר ב"**דמאי**" חיישי' לחומרא שמא א' עישר והאחר לא. כיון שהחמירו בזה לחוש למיעוט ואין הולכים אחר הרוב למעשר, ה"נ **חששו ב"ספק ספיקא"**. הרמב"ם בהל' מעשר, דן בהלכות הקשורות ב"דמאי", כדיני המשניות. אלא שבזמנינו, מוגדרים הפירות כ"**ספק טבל**", אין לגביו אותן חומרות הנוהגות ב"דמאי" ויש מקום לדון כשאר איסורים, ע"פ כללי רוב, קבוע, ספק וספק ספיקא. כיון שלרה"פ תרו"מ בזה"ז **מדרבנן**, יש **להקל בס"ס**. ע' כר"צ פ"ג, סכ"ה. (וקצת תימה, ש"ספק טבל" ע"פ מציאות ימינו, שאין רוב ע"ה מעשרין, הלכותיו קלות משל "דמאי").

הנני להביע בזה הערכה ותודה מיוחדת למו'ר רא"נ שליט'א אשר טרח בהגהת הגליונות (ההגהות נבדקו ע"י מו'ר ר' יעקב כ"ץ שליט'א, כעתירת המגיה, גם נשתכללו עקב כך). הערות הרב עובדו ונשתלבו בחלקן בגוף המאמר, אחרות נצטרפו בשולי הגליון. אלה כאלה תרמו בלא ספק לחדודו של הנושא במגמה לזכות ולכוין לאמיתה של תורה. אציין גם את תמיכתו של מו'ר הרב"צ פריימן שליט"א לעצם הכתיבה ובסיועו להבנת אי אלו נקודות סתומות.

ומשירת הפרט להודאת הכלל. כאחד מן החבורה, אטול רשות מציבור בוגרי הישיבה ותלמידיה, לברך את מורינו ורבותינו הנושאים בעולה של תורה, הפותחים בפנינו שערי לימוד, הלכה ומחשבה, להבין ולהורות את המעשה אשר נעשה ואת הדרך אשר נלך בה. חילכם לאורייתא!

הרב יואל נחשון

מאכלות אסורות במלחמה

הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ח ה"א קובע:

> "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול הגויים ויכבשום וישבו מהם, מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים. וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו, 'ובתים מלאים כל טוב', ערפי חזירים וכל כיוצא בהם".

וכבר דנו נושאי הכלים ברמב"ם על מקורותיו, ומוסכם שהרמב"ם מסתמך על הגמרא בחולין דף יז ע"א. ונראה ג"כ, שאינו מחלק לגבי היתרו בין מלחמת מצוה לרשות. הגדרתו של הרמב"ם לגבי ההיתר "אם ירעב ולא מצא מה יאכל" נידונה בנושאי הכלים, וכבר שאל הכסף משנה המציאות שאליה מתכוון הרמב"ם. שהרי אם הרעב מצוי הרי זהו גדר פיקוח נפש ומותר ממילא לאכול, ומאידך, אם יש מה לאכול, מדוע שיהיה מותר בדבר איסור? ומתרץ הכסף משנה "ואין כוונתו במי שהוא מסוכן מחמת רעבון, דהא פשיטא, ואפילו אינו מחלוצי צבא נמי, אלא כשתאב לאכול ולא שכיח ליה היתרא". גם הרדב"ז על אתר מסביר בדעת הרמב"ם: "ולא איירי, שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר, כיון שנכנסו לגבול העמים, אם ילכו לבקש מאכל היתר, יקומו עליהם העמים וכו".

נראה כי נושאי הכלים מסבירים את הגדרת הרמב"ם ל"אם ירעב ולא מה יאכל" כמצב גבולי, המאפיין מצבי מלחמה. לא מדובר ברעב במובנו המקובל, שכן אז מותר לאכול הכל, אלא מדובר על מצה גבולי, שאינם רעבים אך לא מצוי להם מזון ברווח, מצב שעלול לפגוע במורל הלחימה, וייתכן שיהיו לו השלכות לפיקוח נפש. במצב זה, ורק בו, ניתן ההיתר על פי הרמב"ם, לפי נושאי כליו. על פי הסבר זה, ניתן להבין כי המלחמה יוצרת מצבים, שאינם קיימים בדרך כלל, והיתר מאכלות אסורות הוא מסוג אותם היתרים הבאים מכוחו של פיקוח נפש ציבורי בניגוד לפיקוח נפש של יחיד, ואשר על כן אנו לוקחים בפיקוח נפש של ציבור יותר אפשרויות וחששות, שכן בציבור האפשרויות והחששות רבים יותר ומגוונים יותר. לסיכום שיטה זו: המלחמה יוצרת מצבי פיקוח נפש רבים, שאחד מהם הוא מחסור, ואי שובע של לוחמים שמוליד את החידוש שפוסק הרמב"ם ב"חלוצי צבא".

שיטה אחרת בהגדרת הרמב"ם ב"אם ירעב ולא מצא מה יאכל" אפשר למצוא בחידושי מהר"ץ חיות על מס' חולין דף י"ז ע"א. הוא מסביר זאת על פי ההלכה הבאה ברמב"ם בהלכות מלכים פ"ח ה"ב: "וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו. אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו, שנאמר: 'וראית בשביה אשת יפת תואר', ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה". טוען המהר"ץ חיות, שהסברא שעומדת מאחורי היתר אשת יפת תואר במלחמה היא אותה סברא בהיתר מאכלות אסורות. שכן ו' החיבור "וכן בועל אשה בגיותה" מלמדנו, ששתי ההלכות הן מאותו ענין ואותה סברא. לכן מאחר והיתר אשת יפת תואר הוא רק אם "תקפו יצרו", שכן

"דברה תורה כנגד יצר הרע", לכן גם בהלכה הראשונה צריך לומר, שמדובר במי שתקפו יצרו לאכול דבר איסור ודברה גם כאן תורה כנגד יצר הרע. ז"א: "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות" כפי שאומרת הגמרא במס' קידושין. על פי שיטה זו, אין כל היתר כללי לאכול מאכלות אסורות אפילו כשמזון לא מצוי ברווח. אלא ההיתר הוא בדיעבד למי שתקפו יצרו, כך שמוטב שיאכל בהיתר ולא באיסור, כהיתר ליחידים. דעה זו מובאת גם בדברי בעל ה"תורה תמימה" על פרשת תצא.

מעניין שאף לא אחד מנושאי כליו של הרמב"ם וכן בעלי השיטה השניה ברמב"ם כמהר"ץ חיות, לא ראו את הרמב"ם בתשובות, שם מבאר הוא עצמו למה התכוון בחידושו. בתשובות הרמב"ם (הוצאת "חברת מקיצי נרדמים" תש"ך) סימן רי"א כתב: "אין לה דין יפת תואר, לפי שזאת נתייחדה בדין תורה, משום שהותר ליקחה לאשה באותה העת, ר"ל בעת הכיבוש, כשהיא בגיותה, מפני שלא דברה תורה אלא כנגד היצר, כמו שהותר להם באותה העת לאכול האיסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי". מכאן, שהרמב"ם בעצמו רואה את היתר מאכלות אסורות ואשת יפת תואר כענין אחד כשיטת מהר"ץ חיות, כשענין "דברה תורה כנגד יצר הרע" עומד ביסוד ההיתר בשניהם. כלומר, שיטת נושאי הכלים, הכסף משנה והרדב"ז, יכולה להיות נכונה בפני עצמה, כלומר, שקיים היתר מיוחד במצבי מלחמה מיוחדים, אך לא לזאת התכוון הרמב"ם, שכן הוא מסביר את כוונתו באופן מפורש בתשובותיו כאמור.

מדוע, אם כן, מתיר הרמב"ם מאכלות אסורות ואשת יפת תואר בביאה ראשונה במלחמה בהסתייגות של "דברה תורה כנגד יצר הרע"? צריך לומר כי שיטת הרמב"ם היא שאסור שתהיה הפרעה ומניעה כלשהי מהלוחמים להלחם. אסור שיוגבלו באופן שיפנה תשומת לבם מהמערכה. הם חייבים להתרכז בלחימה. לכן, גם אנשים מקצות העם שתקפם יצרם ל"אשת יפת תואר" או למזון אסור, נתיר להם בדיעבד, ובלבד שתשומת לבם לא תופנה מהמלחמה. בוודאי שהדברים לפי זה לא מכוונים לכלל, אלא למספר זעום של פורקי עול ומופקרים שאינם יכולים לעמוד ביצרם ושקיבלו היתר בדיעבד על מעשיהם.

Mr. Harry Lenson
West New York N.J.

הרב מיכאל עמוס

כיבוד אב כשאינו שומר תורה ומצוות

שאלה: מזה כמה חודשים שאני מקיים תורה ומצוות ובראותי כי אבי רחוק מזה וההפך הוא הנכון אצלו לא שבת ולא כשרות לית דין ולית דיין, אם כי בדברים של בין אדם לחבירו דרכו דרך ישרה, מתעורר בקרבי ספק עד כמה חייב אני בכבודו ואם בכלל חייב?

★ ★ ★

מאחר ושאלה זו נשאלתי כמה וכמה פעמים אמרתי אעמדה ואתבונן מה דעת רבותינו ראשונים ואחרונים אשר מימיהם אנו שותים.

א. שיטת רש"י

במשנה [יבמות כב.] "מי שיש לו אח... מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר חוץ ממי שיש לו בן מן השפחה..."

ובגמ', מכל מקום לאתויי מאי אמר רב יהודה לאתויי ממזר פשיטא אחיו הוא... וחייב על מכתו: אמאי קרי כאן "ונשיא בעמך לא תאור" בעושה מעשה עמך כדאמר רב פנחס משמיה דרב פפא בעושה תשובה הכא נמי כשעשה תשובה והאי בר תשובה הוא והתנן שמעון בן מנסיא אומר איזהו "מעוות לא יוכל לתקון" זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא.

והקשו תוס' ד"ה כשעשה תשובה "והא דאמר בפרק הנחנקין [פה.] לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית... התם כשעשה תשובה".

משמע מדברי תוס' דאם אביו לא עשה תשובה הרי נעשה הבן שליח להכותו, ולא רק דאין הבן מקבל מלקות על זה אלא אפילו איסורא ליכא. וא"כ בעוד אביו ברשעו אין חייב בכבודו.

ובתוס' [בגמ' כתובות פו.] ד"ה פריעת בע"ח מצוה כתבו תוס':

> ומאי דאמר בהגוזל עצים מד: "הניח להן אביהם פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן [איירי שם גבי פרה שלקח אביהם ברבית ומת] התם אם לא היו מחזירין איכא קלון אביהם, הלכך חייבין לשלם אבל משום כבוד לחודיה לא' עכ"ל.

משמע מדברי תוס' אלו שיש לחלק בין כבוד לבין קלון, ולכן דעת תוס' הגם שאין חייב בכבוד אביו רשע ואף שאינו מכבדו ליכא איסורא מיהו במקום שלא יכבדו יבוא אביו לידי קלון הרי חייב בכבוד אביו אע"פ שהוא רשע.

ב. שיטת רש"י

בגמרא [סנהדרין מז.] "ת"ש "נבזה בעיניו נמאס" זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו על מטה של חבלים ואי משום יקרא דחיי הוא מ"ט כי היכי דתיהוי ליה כפרה לאבוה...".

ופירש רש"י על מטה של חבלים: דרך בזיון מפני שהיה אביו רשע וביזהו לעיני כל, כדי שיתייסרו האחרים, ולכבוד עצמו לא חס ומפני כבוד אב נמי ליכא למיחש, דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך...".

הנה רואים דדעת רש"י שלא רק שאין חייב בכבוד אביו רשע, אלא אפילו לבזות שרי ודלא כתוס'.

אולם במהרש"א [בגמ' מכות כד.] כתב שיותר נראה לפרש כדברי הגמ' דחזקיה עשה כן היכי דתהוי כפרה לאביו ודלא כרש"י עכ"ד.

ואפשר דגם רש"י עצמו לא ס"ל הכי בכל מקום, ושאני חזקיה שעשה כן דהיה שם קידוש ה'. וז"ל רש"י:

> "נבזה בעיניו הוא עצמו נתבזה ונמאס בפני עצמו שלא חס לכבודו במקום קידוש ה'".

ובר מן דין ראיתי בספר "מרגליות הים" [בסנהדרין מז.] כתב בשם ספר "בגדי אהרן" דאברהם אבינו לא היה מחוייב בכיבוד אב, כיון שתרח ויתר חלקו לנמרוד. והכא נמי ביחס חזקיה לאביו שמסרו למולך, כדאמרינן [בסנהדרין סג:] ואף חזקיה מלך יהודה ביקש אביו לעשות לו כן, אלא שסכתו אמו סלמנדרא.

ופירש רש"י לעשות לו כן: "לשורפו באש כמו הסופזים" עכ"ל.

ובמעשה חמור כזה אפשר דשרי אף לבזות ואפשר דרש"י רק כאן התיר גם לבזותו אם כי מרש"י עצמו לא מוכח הכי שהרי הביא הדרשה של עושה מעשה עמך ולא חילק.

ג. שיטת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש

כתב הרמב"ם [בפרק ו' הלכה י"א מהלכות ממרים]:

> "ממזר חייב בכיבוד אביו ואמו ומוראן אע"פ שהוא פטור על מכתן וקללתן עד שיעשו תשובה אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתייראו ממנו".

וכתב בכסף משנה דטעמו של הרמב"ם מהא דתנן [יבמות כב.] מי שיש לו בן ובגמ': מי שיש לו בן לאתויי ממזר [עיין בשיטת תוס' שם שהביא דברי הגמרא] ואוקמוה בגמ' בשעשה תשובה.

וכתב הרי"ף על זה הני מילי לענין חיובא אבל לענין איסורא אפילו לא עשה

תשובה אסור לבן להכותו ולקללו דגרסינן בפרק הנחנקין [פה.] "לכל אין הבן נעשה שליח לא להכות אביו ולא לקללו חוץ ממסית ומדיח שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה ע"כ. וכ"כ הרא"ש [וכל זה דלא כדברי תוס' לעיל].

ד. שיטת הטור, המרדכי והגהות מיימוני

וזה לשון הטור:

> "ונ"ל כיון שהוא רשע אינו חייב בכבודו כדאמרינן ב"ק צד: גבי הניח להם אביהם פרה גזולה הניח להם אביהם פרה וטלית וכל דבר המסוים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם תנא רישא נמי בדידהו ומפני כבוד אביהם חייבין להחזיר אקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך כדאמר רב פנחס כשעשה תשובה הכא נמי כשעשה תשובה".

אלמא כל זמן שלא עשה תשובה אין חייבים בכבודו.

וכתב בד"מ ס"ק ה' דכדעת הטור ס"ל למרדכי בפרק כיצד בשם ר"ת והגהות מיימוני פרק ו' מהלכות ממרים.

וכתב בב"ח בדעת הטור והא דמסקינן בסימן רמ"א דאסור להלקותו ולקללו אע"פ שלא עשה תשובה. וגם הטור עצמו ס"ל הכי זה שאני דדוקא להלקותו ולקללו אסור, אבל מותר לו למנוע עצמו מכבודו ומיראתו בשב ואל תעשה ואפילו מדרבנן אין כאן איסור.

דברי המפרשים בדעת הרמב"ם

דעת הב"ר דאין מדברי הגמ' [ב"ק צד:] ראיה לסתור דברי הרמב"ם דהביא דבב"ק איירי בפרה לאו בגזולה בידי אביהם אלא כשנטלה בריבית [כמבואר בריש פרק איזהו נשך סב.] דמדינא אינם חייבים להחזיר דאמר קרא "אל תקח מאתו נשך ותרבית" לדידיה אזהר רחמנא לבריה לא אזהר רחמנא. אלא, דמשום כבוד אביהם חייבים להחזיר, ודוקא בדעבד תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת, דהויא לה ההיא פרה כאילו לא הורישה לבניו, מאחר שהיה בדעתו להחזירה והוא דבר המסוים הילכך אע"ג דעדיין לא הוציאה מרשותו, חייבים להחזיר מפני כבוד אביהם, אבל אי לא עבד תשובה בניו ירשוה והתורה לא חייבתם להחזיר דלדידיה אזהר לבריה לא אזהרי, הילכך הוי לגמרי ממונא דידהו ואינם חייבים לכבוד את האב בממונם דהא איפסקא הלכתא כמ"ד משל אב אבל בשאר כבוד דלית ביה חסרון כיס אין הכי נמי דמחייבי אע"פ שהוא רשע.

2. דעת הלחם משנה

אולם בלחם משנה הקשה על תירוצו של הב"ר דא"כ למ"ד דמשל בן [דהיינו דחייב הבן לכבד אביו מממונו שלו כשאין לאביו] א"כ היכא דלא עשה תשובה אמאי

אמרו בגמ' דאינו חייב משום כבוד אביהם, הלא לא שייך האי תירוצא אלא למ"ד משל אב ולא למ"ד משל בן.

לכן מחלק בלחם משנה – דלאחר מיתה שאני, ומ"ש הרמב"ם מכבדו איירי בחייו אע"פ שלא עשה תשובה. אבל גבי פרה איירי לאחר מיתה בזה אינם חייבים בכבודו.

ומסביר ב"נמוקי מהרא"י" דכל החיוב לכבדו לאחר מיתה הוא מדרבנן, וא"כ מאחר שמצינו גבי נשיא האי קרא "ונשיא בעמך" ודרשינן בעושה מעשה עמך א"כ גם בכבוד אב תיקנו רבנן רק ב"עושה מעשה עמך" ולכן הביא דאיזהו נשך דהוי לאחר מיתה אי לא עבד תשובה לא הוי "עושה מעשה עמך" ולא חייבום חכמים דבהא לא תיקנו.

3. דעת הנמוקי מהרא"י ברמב"ם

המקור לדברי הרמב"ם הוא מגמ' [קידושין לב.] "ת"ר מפני שיבה תקום יכול אפילו מפני זקן אשמאי [ופירש רש"י אשמאי אשם רשע ועם הארץ] ת"ל זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל" [ועיין תוס' ור"ן מה שהקשו על רש"י וצ"ל דהרמב"ם ס"ל כדעת רש"י ועיין בפני יהושע שתירץ קושייתם].

ממילא דאי לא כתוב זה אפילו רשע במשמע, וא"כ גבי כיבוד אב נמי דלא כתיב מיעוטא אפילו רשע במשמע.

4. דעת הכרתי ופלתי ברמב"ם

בספר "באר יעקב" כתב בשם ה"כרתי ופלתי" – דיש ליישב דברי הרמב"ם ע"פ הגמ' [קידושין מט.] גבי הא דאמר הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אע"פ שהוא רשע, מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו.

ולכן חייב לכבד אביו אפילו היה רשע ובעל עבירות משום דשמא הרהר בתשובה. אלא דההיא דאיזהו נשך [גבי פרה שהניח להם אביהם] עדיין קשיא לי.

וב"נמוקי מהרא"י" על הרמב"ם כתב ליישב זה דלענין ממון בעינן דבר ודאי ולא מפקינן ממונא מספיקא, אבל גבי קידושין ומצות כיבוד אביו הוו איסורא לכן מספיקא חיישינן וההוא דאיזהו נשך גבי רבית הוי, הגם דיש בזה כיבוד אב עכ"ז מיחשב זה ממונא כדאמרינן בדמאי דא"צ להפריש מעשר עני דאף דאיסורא הוא מ"מ ממונא הוי.

5. רבי חיים בן עטר בספרו "ראשון לציון" ובספר "קהל שלמה" כתבו ליישב דברי הרמב"ם דההיא דאיזהו נשך כיון דאביהם לא החזיר את הרבית [הפרה] תו לא שייך למימר דהרהר בתשובה, דאל"כ למה לא החזיר הרבית, לכן הצריכו שם למימר דעשה תשובה עכ"ד.

אלא דקשיא לי על דבריהם הגם שהרהר בתשובה מה מהני הרי כתב הרמב"ם [פרק א' מהלכות תשובה הל' ד']

"עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה, תשובה ויוה"כ תולין ויסורים הבאים עליו גומרים לו הכפרה **ולעולם** אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם".

הרי דהרהור גרידא לא מהני. וכן מצאתי **ביש"ש** דהקשה על רש"י "לכאורה מנ"ל לרש"י דנעשה רשע אולי בא עליה בשוגג? ותירץ **היש"ש** דאולי רש"י כיון לומר אע"פ שבא עליה בשוגג, מ"מ בעי כפרה. לכן מיקרי אינו עושה מעשה עמך אם לא עשה תשובה והביא כפרה, ואין מתכפר לו עד אשר ישיב את הגזילה אשר גזל, דכל זמן שלא השיב הוי כטובל ושרץ בידו א"כ מה מהני הרהור לחושבו כצדיק. וזה קשה גם על ההיא דקידושין "דאומר ע"מ שאני צדיק... מקודשת שמא הרהר".

ונ"ל ליישב ע"פ מ"ש ה"אור זרוע" [בסימן קכ"ה] וכ"כ בחתם סופר [סימן קע"ה] מדעתיה דנפשיה שזה שאמרנו שאין לו כפרה עד שיבואו עליו יסורים, היינו כפרה על העבר אבל להבא מיד כשמהרהר בתשובה נעשה צדיק גמור.

אלא דדברי האור זרוע לא כולם ס"ל הכי שהרי בב"ש [אה"ע סימן לח] כתב בשם "רבינו ירוחם" ע"מ שאני צדיק אע"פ שהוא רשע... יש מפרשים שאם הוא רשע לבריות כגון גזלן וכיוצא בו אין יכול להיות צדיק עד שישיב הגזילה. ויש מפרשים דכיון דהרהר להשיב הוי צדיק, א"כ האור זרוע ס"ל כיש מפרשים בתרא, או שיש לומר דלהבא גם היש מפרשים קמא ס"ל דמתיחסים אליו כצדיק שהרי דעתו להשיב ועל העבר תלוי באם השיב הגזילה.

אלא דעל האי עיקר דינא דהאומר ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור הרי זו מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבד, כתב מרן הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף [סימן ר"מ ס"ק י"א] דאם זהו מקורו של הרמב"ם לדיננו א"כ כמו שמקודשת מספק שמא הרהר הרי חייבו לכבד אביו רשע רק מספק דשמא הרהר, ולפ"ז אין חיובו אלא מדרבנן שהרי הרמב"ם ס"ל [סוף פרק ט' מהלכות טומאה] שחומר הספיקות של תורה הוא מדרבנן.ואילו לשון הרמב"ם אצלנו "אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו" משמע דאע"פ שהוא רשע ודאי חייב לכבדו וחיובו מן התורה.

ובספרו "שיורי ברכה" [ס"ק ז'] הניף ידו שנית לדחות ראיה זו דעל מנת שאני צדיק... התם אתי דיבור דידיה, שאומר בפה ע"מ שאני צדיק ומספק עלינו את חזקתו הקודמת, ובהא הוא דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו. אבל הכא דאדם רשע הוא לא שבקינן חזקת רשע שלא משום ספק דשמא הרהר תשובה בלבו.

וכן חזיתי שהקשה ב"לחם משנה" [פ"ח הל' ה' מהלכות אישות] וא"ת המקדש בפסולי עדות אמאי אינה מקודשת [רמב"ם פרק ד' מהלכות אישות הל' ה' ושו"ע אה"ע סימן מ"ב] ניחוש שמא הרהרו בתשובה בלבן?

ויש לומר דשאני הכא דכיון שהוא אומר לה ע"מ שאני צדיק, בזה אמרינן שמא הרהר תשובה כדי לקדשה, משא"כ בעדים דלא אמרו דבר. וכן תירץ מהר"ם פדואה [סימן לז] ובב"ש [סימן מ"ב ס"ק כ"ב] ובגר"א [ס"ק ל'] וכ"כ בשו"ת זקן אהרן [סימן ב'].

ולפ"ז אצלנו שאביו רשע דליכא שום הוכחה או רגלים לדבר שאביו הרהר [או שהעדים הפסולים הרהרו בתשובה בשעת הקידושין] תו ליכא למימר דהמקור לדברי הרמב"ם הוא מהא דקידושין דאמר ע"מ שאני צדיק אפילו היה רשע.

6. דעת הרדב"ז ברמב"ם

וברדב"ז כתב דהמקור לדברי הרמב"ם מהא דאמרינן בפ"ק דקידושין "תניא הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה אל יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא אומר לו אבא כך כתיב בתורה". ומתמהינן כך כתוב בתורה צעורי קא מצער ליה, אלא אומר לו אבא מקרא כתוב בתורה כך, הרי דלא עבד תשובה שהרי בשעה שרואה אותו עובר אומר לו כך ואפילו לצעורי אסור. ודוקא בהכאה וקללה כתיב "בעושה מעשה עמך" אבל בכבוד ובמורא לא כתוב בעושה מעשה עמך. וההיא דאיזהו נשך איירי דמת האב בלא תשובה, דשוב לא יוכל לתקן את אשר עשה. אבל הכא בדברי הרמב"ם איירי באביו קיים ויש תקוה שיעשה תשובה ולא תזכרנה הראשונות, ונמצא הבן עובר למפרע. והדבר ברור שהחי מצטער, והמת גם שנאתו גם קנאתו כבר אבדה עכ"ד. ופירוש דבריו דכאשר האב ישוב בתשובה, ויזכור אז במה שבנו צערו ולא כבדו בהיותו רשע, אז עכשיו יהיה לו צער מזה, ועכשיו כבר שב בתשובה ונמצא דפירות של מעשיו של הבן שעשה בזמן שהיה אביו רשע, מצערים את אביו עכשיו בזמן דהוי צדיק. ובשו"ת "מהרי"ץ דושינסקי" חלק א' סימן צ"ד כתב דהחשש הוא שמא יעשה האב תשובה מאהבה והוי כאילו לא חטא כלל, ונמצא שעבר למפרע על מצות כיבוד אב ואם לכן חייב לכבדו גם בעודו רשע.

7. דעת הב"ח ברמב"ם

ובב"ח כתב מהא דמסקינן בסימן רמ"א דאיכא איסורא לבן להלקות לאב, ואפילו לא עשה תשובה אפילו בשליחות ב"ד א"כ ממילא אית לן דחייב בכבודו ומוראו, דאי לא למה אסור לו להלקות ולקללו הלא מצוה לבזות את הרשע ולהכותו ולקללו, אלא ע"כ, באביו החמירו שלא לבזותו אלא לכבדו, והוא מדרבנן. אלא דמלשון הרמב"ם משמע דמדאורייתא חייב בכבודו.

וכתב בב"ח שיראה לי דדעת הרמב"ם היא ממה שדרשו בב"ר על "וימת תרח בחרן" ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברהם את כיבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, והשתא מה חשש איכא שיאמרו, הלא כיון דתרח רשע היה ועבד ע"ז לא היה חייב בכבודו אלא ע"כ דגם באביו רשע חייב בכבודו.

8. דעת מרן האור החיים בספרו "ראשון לציון" בדעת הרמב"ם כתב דמומר להכעיס

אפילו לסברת הרמב"ם ז"ל אין לכבדו, והוא הדין ממירין דתם לגמרי, דפקע מיניה כל כבוד ואצ"ל שאינו חייב על הכאתו ועל קללתו.

ואין להקשות ממה דמצינו באליהו שהיה מכבד אחאב מצד שהיה מלך הגם שהיה אז רשע ומומר לע"ז... מלבד שיש מקום לומר דשאני אחאב שעשה תשובה כאומרם "הראיתה כי נכנע אחאב" עכ"ז יש לחלק דשאני מלך דעכ"פ כבודו עדיף מכבוד אב ואם מכמה הוכחות, חדא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

ונקטינן דמומר אינו חייב לכבדו, ולאו דוקא מומר לכל התורה כולה אלא כל דמתקרי מומר הרי יצא מכלל ישראל ורשע גמור הוא ואין חייב לכבדו. [ועיין בספרו "ראשון לציון" [סימן רמ"א סעיף ד'] שהביא ראיה לדבריו מדיוק בדברי הרמב"ם].

אולם החיד"א בברכי יוסף [סימן רמ"א ס"ק ז'] כתב על דברי האורח חיים שאין דבריו מוכרחים וכתב דכבר אמרו באגדה על אברהם אבינו "שאמר לו הקב"ה לך לך מארצך לך אני פוטר מכיבוד אב ואם ואיני פוטר לאחר" משמע דאע"פ שתרח עובד ע"ז היה חוטא ומחטיא את האחרים מ"מ רק את אברהם פטר הקב"ה מכיבוד אב ואם מוכח דגם כאשר ממשיך ברשעו חייב בכבודו.

ובתשובה מהסבא קדישא האדמו"ר מהרש"א אלפנדרי זצוקללה"ה שהובאה בסוף הספר "מדבר קדמות" שדעת הזוהר הקדוש שחייב אדם בכבוד אביו רשע. וכן רחל אמנו ע"ה נענשה על אשר ציערה לאביה בענין התרפים, אף שנתכוונה להפרישו מע"ז ולכן מתה ולא זכתה לגדל את בנימין [ומר"ן הרב חיד"א כתב דהוא פלא, ועיין ב"אור שמח" על הרמב"ם שכתב ג"כ ליישב דבריו].

ולענין הלכה מרן המחבר פסק בסימן ר"מ סעיף י"ח כדעת הרמב"ם ודעימיה, שאפילו אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתייראו ממנו.

ואנו שקבלנו הוראות מרן המחבר ודאי שצריכים לכבד אב אע"פ שאינו שומר תורה ומצוות. אלא שרמ"א כתב בשם "ויש אומרים שאינו מחויב לכבד אביו רשע אא"כ עשה תשובה" והיא דעת המרדכי ודעימיה.

והנה לבד ממה שכתב ה"פרי מגדים" בהקדמה ליורה דעה, שנסתפק אם בכהאי גוונא נראה דעת הרמ"א לחלוק על המחבר, או דילמא שכל שלא כתב וכן עיקר, לא הביא סברת יש אומרים אלא לכבוד בעלמא. הנה **הב"ח** כתב להחמיר כדעת הרמב"ם. וכן דעת הקיצור שו"ע [סעיף ט] וכ"כ בשו"ת בן יהודה [ס"ד] [ועיין בערוך השולחן שכתב שרוב הפוסקים ס"ל כרמ"א].

ונוסף לזה ראיתי מ"ש רבינו הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א בתשובה וז"ל "שבדורנו זה רבים מאלו הנקראים חילוניים הם כתינוק שנשבה בין הגוים, וכמו שכתב הגאון מופת הדור החזון איש [יו"ד סימן ב' אות כ"ח] לגבי דין מומר שיש בזה תנאי שלא יהיה אנוס. וכמו שכתב הרמב"ם [בפרק ג' מהלכות ממרים הלכ' ג'] שבניהם ותלמידיהם של הצדוקים שהדיחו אותם אבותיהם ונולדו בין הצדוקים, הרי הם כתינוק שנשבה ביניהם שהרי הוא אנוס... ובספר אהבת חסד כתב בשם הגאון רבי יעקב מולין שמצוה לאהוב את הרשעים בזמנינו מפני שהם קודם תוכחה,

וכמו שכתב בהגהות מיימוני [פרק ו' מהלכות דעות] וכן כתב בתשובת מהר"ם מלובלין שאצלנו הכל קודם תוכחה, מפני שאין אנו יודעים להוכיח ודייינין להו כאנוסים. וכ"כ ב"חזון איש" לגבי דין מורידין ולא מעלין שאין זה אלא בזמן שהשגחת השי"ת היתה גלויה כמו בזמן שהיו הנסים מצויים לכן עלינו להחזירם למוטב בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה עד כמה שידינו מגעת עכת"ד.

ולכן מסיק מרן הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א דגם כשההורים ממשיכים בחילול שבת ושאר עבירות, צריכים הבנים לנהוג בהם כבוד ושיתאהב שם שמים על ידיהם אולי ישמעו וישובו כי התורה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום... עכת"ד.

In Honor of
Harav Aharon Bina
who cares for his talmidim as if they were his own children

Jeffrey & Brandie Geizhals

הרב אפרים עפג'ין

"רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע"

א.

אמר רב המנונא (בברכות לא ע"ב) כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהנך קראי דחנה.
"וחנה היא מדברת על לבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוון לבו.
"רק שפתיה נעות" – מכאן למתפלל שצריך שיחתוך בשפתיו.
"וקולה לא ישמע" – מכאן שלא ישמיע קולו בתפלתו.

ותניא בברכות כ"ד ע"ב:

המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה שמראה כאילו הקב"ה אין שומע תפלתו בלחש.

המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר דכתיב בהו קראו בקול גדול. בגמ' בבלי משמע שממעטים **קול גבוה** קול חזק, קול שנשמע לאחרים, וכדו' ברם המתפלל יכול להשמיע קולו לאזניו.

התוספתא בברכות פרק שלישי הלכה ח': יכול יהא משמיע קולו בתפלתו? ומסבירים שהתשובה מפורשת בחנה. ובחנה הרי נאמר "וחנה היא מדברת על לבה" ומסיים הפסוק "וקולה לא ישמע". ניתן להבין מהתוספתא כך: ברישא של הפסוק מלמדים אותנו שחנה דברה בקול נמוך, על לבה, והאם בקול נמוך כל כך שאחרים אומנם לא שמעו. אבל היא את עצמה כן שמעה! על זה עונה הסיפא של הפסוק "וקולה לא ישמע" מוסיפים משפט זה בפסוק ללמד אותנו ולהדגיש שחנה לא רק שהתפללה בקול נמוך, אלא הקול היה כל כך נמוך שלא נשמע כלל אפילו לחנה בעצמה.

לעומת זאת בתלמוד ירושלמי (ברכות כ"ט ע"ב) משמע אחרת וז"ל:

"יכול יהא **מגביה** קולו ומתפלל? פירש בחנה, וחנה היא מדברת על לבה, יכול יהא מהרהר בלב? ת"ל רק שפתיה נעות. הא כיצד? מרחיש בשפתותיו וגו'". "וקולה לא ישמע" מכאן שלא יגביה אדם קולו ויתפלל וגו'".

ונראים לנו פשט דברי הירושלמי כבבלי, שאיסור השמעת הקול בתפלה הוא **לאחרים** אבל למתפלל עצמו לא רק שאין איסור להשמיע את קולו, אלא חייב להשמיע לאוזניו בלחש. חיזוק לזה מוצאים אנו בירושלמי שאומר שצריך להרחיש בשפתותיו.

הרמב"ם בלשונו הבהירה פסק להלכה בהלכות תפלה פרק ה' הלכה ט'.

"לא יגביה קולו בתפלתו.

ולא יתפלל בלבו.
אלא מחתך הדברים בשפתיו **ומשמיע לאוזניו בלחש**".

וממשיך הרמב"ם ופוסק במקרים יוצאי דופן

"ולא ישמיע קולו אלא אם כן היה חולה, או שאינו יכול לכוין את לבו עד שישמיע קולו הרי זה מותר, וכל זה מותנה בלבד שלא יהא בצבור כדי שלא תטרף דעתן מקולו".

וכן מובא בטור סימן ק"א בסופו "ואם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו מותר". והמקור לזה בירושלמי "רבי יונה כד הוה מצלי בבי כנישתא הוה מצלי בלחישא. וכד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא. עד דילפינן מיניה בני ביתיה צלותא".

הבית יוסף על אתר בביאורו מקשה על הטור ושואל מדוע נדחק הטור ואמר שיכול להגביה קולו רק **כדי** שילמדו ממנו בני ביתו. ורק בתנא זה, ולתכלית זאת, מותר לו להגביה קולו בתפילתו, ואיני יודע מה הכרח הוא זה? שהרי אפשר לפרש שהיה מגביה קולו עד שהיה נשמע קולו לבני ביתו כדרך אגב. ולא כתכלית. ואע"פ שבברכות כב ע"א נאמר שהמגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר אפשר לתרץ מדובר במקרה שהמתפלל אינו יכול לכוין בלחש ולכן מותר לו להגביה קולו. וכל זה תוך המיגבלה שמתפלל ביחידות לא בציבור על מנת לעורר את הכוונה.

הפרישה באות ז' מיישב את דברי הטור שלא כדברי הבית יוסף ואומר שחייבים לומר שר' יונה הנזכר בתלמוד ירושלמי בא ללמד אותנו אם המתפלל בביתו ומשמיע את קולו, **כדי, במטרה** שילמדו ממנו בני ביתו מותר לו להגביה קולו. שאם לא כך מדוע נתן גבול להגבהת הקול **עד** שילמדו ממנו בני ביתו, הרי אם המטרה להגבהת הקול כדי שיכוין לבו בתפילה, הרי פעמים מגביה קולו ופעמים מנמיך, וזה לא שייך אם בני ביתו שומעים את קולו או לא, ואם למרות זאת נוקט ר' יונה **עד** דילפינן מיניה בני ביתיה צלותא, משמע שזאת מטרתו ולתכלית זאת מגביה את קולו, והלכה זו בא ר' יונה לחדש לנו שהרי רב הונא חדש לנו שמותר להגביה קולו על מנת לעורר הכונה ולכן נפסק בשו"ע או"ח סימן ק"א סעיף ב' –

"ולא יתפלל בלבו בלבד,
אלא מחתך הדברים בשפתיו **ומשמיע לאוזניו בלחש**
ולא ישמיע קולו
ואם אינו יכול לכוון בלחש מותר להגביה קולו, וה"מ בינו לבין עצמו אבל בצבור אסור, דאתו למטרד ציבורא".

הרמ"א על אתר מוסיף ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל כדי שילמדו ממנו בני ביתו מותר. הט"ז בסעיף קטן א', מביא את הירושלמי הנ"ל וכן את פסק הרא"ש וזה לשונו... **כל כך** היה מתפלל לעורר את **הכוונה** עד שבני ביתו היו שומעים ולומדים התפלה ממנו וגו'. מדבריו הנפלאים של הרא"ש משמע שאומנם משמיע את קולו, ובני ביתו לומדים ממנו. אבל מטרת הרמת הקול אינה כדי להשמיע לבני ביתו, אלא

מטרת הרמת הקול לעורר הכוונה וכל כך רצה ר' יונה לכוין בתפלתו עד שנזקק להגביה את קולו עד שאפילו בני ביתו יכלו לשמוע את תפלתו וללמוד ממנו. ועפ"י דברים נפלאים אלו של הרא"ש מתיישבים היטב דברי הטור, ונפרכת קושית הבית יוסף.

המגן אברהם בסעיף קטן א' מעורר בעיה נוספת שיש לה השלכות רבות לנידון דנן, והוא, אם התפלל **בלבו** בלבד, האם יצא ידי חובת תפלה? לכאורה אולי כן יוצא ידי חובתו למרות שהרהור לאו כדיבור דמי, כיון שבתפלה יש דין מיוחד של "ולעבדו בכל לבבכם" איזו עבודה שבלב זו תפילה. אם כן עיקר תפלה תלוי בכוונת הלב, והקב"ה יודע מחשבות. אבל בגמ' משמע שלא יצא שאם כן יצא היה צריך לתקן שבעל קרי יהרהר בלבו תפלה ודיו, שהרי רשאי להרהר, שהרהור לאו כדיבור דמי, ולא היא, אינו יכול לצאת ידי חובתו כיון שבתפלה ישנו דין נוסף ש"יחתוך בשפתיו" כי הקול מעורר הכוונה למעלה, ומה שכתב בסימן צ"ד דחולה יהרהר בלבו היינו לרווחא דמילתא, אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה וכו'. למרות הנאמר נשאר המגן אברהם בצריך עיון אבל להלכה נפסק באחרונים שבתפלה בלב אין אדם יוצא ידי חובה.

בהלכות ספר תורה סימן קמ"א סעיף ב' פוסק שו"ע כך וזה לשונו:

"לא יקראו שנים אלא העולה קורא וש"ץ שותק, או ש"ץ קורא והעולה לא יקרא בקול רם. ומכל מקום צריך הוא לקרות עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת **שלא** ישמיע לאזניו".

הרמ"א – ואפילו אם משמיע לאוזניו ליכא למיחש דלא עדיף מתפלה.

לכאורה מתעוררת כעת סתירה בין מה שפסק כאן שו"ע לבין מה שפסק בהלכות תפלה, שהרי בהלכות תפלה פסק במפורש **ומשמיע** לאוזניו בלחש וכל האיסור בתפלה רק לא להשמיע קולו לאחרים, אבל בקריאת התורה פוסק השו"ע שצריך לא להשמיע קולו, הן לאחרים, והן לאוזניו בעצמו.

הבית יוסף בסימן קמ"א בדיבור המתחיל 'ומתוך לשון הרא"ש' – מצטט את לשון הזוהר בפרשת ויקהל עמ' מ"ו סימן קל"ט (זוהר פירוש הסולם):

> "כל אינון דמצלאן צלותיהון בלחישו, ברעותא דליבא, **דלא אשתמע ההוא צלותא לאחרא** האי צלותא סלקא, וצייתין לה כל אינון דאקרון מארי דאודנין.
> ואי ההיא צלותא אשתמע לאודנין דבר נש, לית מאן דצייית לה לעילא, ולא צייתין לה אחרנין בר מאן דשמע בקדמיתא. בג"כ בעי לאסתמרא דלא ישמעון להיא צלותא בני נשא, ותו, דמלה דצלותא אתאחדא בעלמא עלאה, ומלה דעלמא עלאה לא איצטריך למשמע".

מדברי הזוהר הנ"ל נראה שאדם צריך להתפלל בלחש בלבו, וכן שלא תשמע תפלתו לאחרים. ואם אחרים שומעים את תפלתו אין מי שיקבל את תפלתו בשמים **ולגבי** קריאת התורה כותב הזוהר "ואסור למיקרי באורייתא בר חד בלחודי ושתקו

ושומעין מלה מפומיה כאילו קבלין לה האי שעתא מטורא דסיני, ומאן דקרי באורייתא ליהוי חד קאים עליה ושתיק דלא ישתכח בר דיבור חד בלחודי, לא תרין דיבורין לשון הקודש חד וחד הוא, לא תרין, ואי תרין משתכחין בספר תורה גריעותא דרזא דמהימנותא איהו, וגריעו דיקרא דאורייתא...

מלשון הזוהר הנ"ל ברור מדוע אסור שישמעו שתי קולות, קולו של ש"ץ, וקולו של העומד ליד הש"ץ, כי זה פוגם בתורה עצמה שהרי קריאת התורה צריכה להיות בבחינת מעמד הר סיני, וכמו ששם כולם שתקו ורק קול אחד נשמע כן גם בקריאת התורה.

ועל דברי הזוהר הנ"ל אומר הבית יוסף וכיון דלדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד בלבד ועכשיו שנהגו שש"ץ הוא הקורא, העולה **אסור** לקרות, ואעפ"י שלדברי הפוסקים צריך לקרות בנחת עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה (הרא"ש, והתוס' בספ"ק דב"ב (טו ע"א)). מכל מקום מאחר שלא נזכר בתלמוד בצורה מפורשת חשש ברכה לבטלה, וכן לא נזכר שצריך העולה לקרוא בקול להשמיע לאוזניו **לכן לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים**. וזהו טעמו של הבית יוסף מדוע פסק בהלכות ספר תורה שאסור להשמיע אפילו לאזניו.

תירוץ נוסף מדוע אסור לעולה להשמיע לאוזניו, הרי העולה שומע כל מה שש"ץ קורא ומכוין לבו לדבריו, והרי הוא כקורא בתורה "דשומע כעונה".

ומוסיף הבית יוסף ומיהו אפשר שאפילו לדברי הזוהר רשאי לקרות בתנאי **שלא** ישמיע לאוזניו. ורק אם משמיע לאוזניו זה נכנס לגדר של "דיבור" אבל אם לא משמיע לאוזניו **כלל** אין זה בגדר של "דיבור".

שונה הדבר בהלכות תפלה, שהרי ישנה גמרא מפורשת נגד הזוהר, **ובמקרה שהגמרות סותרות את הזוהר פסק ההלכה הוא התלמוד**.

למרות כל האמור כתב הבית יוסף בבדק הבית על הלכות תפלה שיש לחוש לדברי הזוהר. **לעומתו פסק** הרמ"א בדרכי משה קמ"א אות ב'. – "ולי נראה שאין הכרח בדברי הזוהר כלל יותר ממה שמוזכר במגילה שבתורה לא יקראו שנים, והפוסקים פירשו את הגמ' שלא יקראו "בקול רם" משום דתרי קלי לא מישתמעי, והוא הדין דדברי הזוהר מיירי בכה"ג, וכל כוונת הזוהר לאסור קריאת התורה על ידי שני אנשים ביחד שקוראים בקול רם, ותדע שהרי בימי הזוהר לא נהגו מנהגא דידן שהש"ץ היה קורא את הכל, אלא העולה היה קורא כדין התלמוד ולכך כתב שם דלא יקרא אחר עמו, ומה שכתב דלהוי חד קאים עליה ושתיק, וכתב נמי חד קרי וחד לשתוק דמשמע קצת שהיו נוהגים מנהגא דידן אינו כן, אלא רוצה לומר כמו שהוא בחזן דבעינן אחד שמחזן על הקורא והוא בעי לישתוק".

וחותם הרמ"א את דבריו ביסוד חשוב והוא... **ואין לזוז מדברי הפוסקים ואף אם היו דברי הזוהר חולק עליהם**. דלא כבית יוסף שכתב דלא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים והוצרך לעשות פשרה ביניהם.

ר' יעקב סופר זצ"ל בספרו כף החיים מאריך בענין תפלה בלחש שלא ישמיע

לאוזניו וטורף דבריו, שיש הבדל בין תפלה הנשמעת לאוזן שאז נאחזים בה חיצוניים ולא נותנים לתפלה זו להיכנס לשום רקיע. לבין תפלה שלא נשמעת אפילו לאזניו שאז התפילה היא כל כך רוחנית עד שהחיצונים אינם יכולים להאחז בה, וכן כתב מהרח"ו ז"ל בעולת תמיד דף נ"ו, שתפלה שאינה נשמעת לאוזניו אז היא רוחנית מאד מגדר טבע רוח האדם, שהיא פנימית ורוחנית יותר מאוד מן הסט"א ואינם רואים אותה. וזה היפך סברת מהרי"ק בב"י שפסק שיותר טוב הוא להשמיעה לאוזניו כירושלמי, ולכן גם מרן כתב שיש לחוש לדעת הזוהר.

והחיד"א בספר ברכי יוסף אות ג' כתב ולענין הלכה העלה הפרי חדש כדמשמע מתוספתא והזוהר **דלכתחילה לא ישמיע לאוזניו וכן ראוי לנהוג**. וכן הכרעת האר"י עפ"י גורי האר"י ומסיים דבריו בכף החיים, ומיהו אין זה אלא דוקא למישרים אורחתם כי שיח וכי שיג להם לכלכל את דבריהם כמשפט האורים. **אמנם להמון העם תיסגי שלא ישמיעו לאחר**. והנח להם לישראל כי לא נאמרו כל השיעורים האלו אלא למצניעים וכו', ואת צנועים חכמה וכו'. **והעיקר בזה** הכל לפי מה שהוא משער בנפשו שיש מי שאם לא יחתך היטב עד שיהיה הקול יוצא מן השפה ולחוץ ברוב סרעפיו אף שפתיו יניע אז תתקפהו שינה. ועכ"פ **השמעת הברה** בלי השמעת התיבה עצמה יכול לעשות אם אי אפשר בענין אחר. ולא נמנעו מלעשות כן אף אנשי מעשה המיישרים אורחתם כשמרגישים בעצמם שאין דעתם מיושבת כל כך שיוכלו לכוון בתפלת לחש לגמרי.

וכן פסק הבן איש חי (פרשת משפטים שנה א')

מאחר שגדולה מעלת התפלה שנזונים העליונים והתחתונים על ידה דהיא עומדת ברומו של עולם שגם לעולמות העליונים ימשך שפע על ידה לכן הזהירו בזוהר הקדוש להתפלל בלחש עד שאפילו אזניו לא תשמענה קולו. **והטעם** הוא כדי שלא יתקנאו בה החיצונים מחמת גודל מעלותיה וכו'.

לעומת הפוסקים הנ"ל סובר הרמ"א, המג"א, הגר"א ורעק"א שמשמעות הזוהר בפרשת ויקהל נראה שצריך שלא ישמיע קולו **לאחרים** אבל לעצמו מותר להשמיע.

וכן פסק משנ"ב **שטוב יותר** אם ישמיע לאזניו, מכל מקום בדיעבד לכו"ע אם התפלל בלחש כל כך שאפילו לאזניו לא השמיע יצא, כיון שמ"מ הוציא בשפתיו.

ב.

"וקולה לא ישמע" מכאן שאסור להגביה קולו **בתפלתו** (ברכות ל"א ע"א). בקריאת שמע שונה הדין, ואלה דברי הגמ' (ברכות ט"ו ע"א) רבי יהודה משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר (דברים ו' ד') "שמע" – **השמע** לאוזניך מה שאתה מוציא מפיך.

במדרש תנא דבי אליהו:

כל הקורא קריאת שמע ומשמיע קולו לאזניו הרי זה משתבח, וכל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר (פירוש ישועות

יעקב שמעיד שאין הקב"ה יודע מחשבות הלב) ויש אומרים שהוא מחוסר אמנה. (אליהו רבה כ"ח)

ר' יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" בשער נ"ח מבאר היטב את ההבדל בין קריאת שמע מכאן ותפלה מכאן. וז"ל "והטעם דקריאת שמע בקול ותפילה בלחש, כי התפילה היא הדיבור עם אלוקיו. לכן אינו צריך רק שיוציא הדברים מפיו לבד וישמע ה' ויענם כי הוא השומע דברים שבלב.

מה שאין כן קריאת שמע מלמדת אותנו דעה. בינה. והשכל. בשורש האמונה אנו צריכים להשמיע לאוזנינו.

בימים נוראים מותר להרים קצת את הקול בתפילת עמידה.

ואלה דברי שולחן ערוך אורח חיים סימן תקפ"ב סעיף ט'

"אף על פי שכל ימות השנה מתפללים בלחש. בראש השנה וביום הכפורים נוהגין לומר בקול רם ולהטעות לא חיישינן, כיון שמצויים בידם מחזורים".

משנ"ב מסביר על אתר מפני שעל ידי זה יוכלו להתפלל **יותר בכוונה** ומכל מקום לא יגביה קולו יותר מדי.

הרמב"ן על התורה (שמות י"ג ט"ז) מרחיב את הדיבור על ענין השמעת קול בתפלה ומבאר שכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות, וזכות תפלת הרבים שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לא־ל שבראם והמציאם.

ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו... ולגבי קיום (מצות) אמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.

התלמוד הירושלמי (תענית פ"ב עמוד ט') "ויקראו אל אלוקים בחזקה" (יונה ג') מהו **בחזקה**? אר"ש בן חלפתא חציפא נצח לכשירא כל שכן לטובו של עולם. מפרש קרבן העדה – בחזקה – **בכח וניצוח**. רוצה לומר שהתוכחו עם ה' שירחם עליהם ויסלח להם על עונם. ומי שהוא מבקש טובתו של עולם שיהא מנוצח מן הבריות בתשובתן.

ילקוט שמעוני בחזקה – עמד מלך מכסא מלכותו והגביה יונקי שדים שלהם כלפי מעלה ואמר לקב"ה בבכי גדול. עשה בשביל אלו שלא חטאו! וכו' אמר שמואל אמרו לפניו רבש"ע עלוב ושאינו עלוב, צדיק ורשע מי נדחה מפני מי.

כל המעשים הנ"ל של אנשי נינוה מורים על רצון להתבטל לה' ולהתקרב אליו והרמת הקול בחזקה פירוש **התאמצות** יתר לעורר הכוונה בתחנונים לפני ה' שיקבל את תפלתם, ואם תחנות לא מועילות אזי בכח וניצוח.

ובקהלת רבה א' ט"ז "דברתי אני עם לבי"... הלב מדבר... הלב מתוכו מדבר שנאמר "וחנה היא מדברת על לבה".

– לרוח ממללא וכן נראה לעין שבכל דיבור שהאדם מוציא מפיו יוצא רוח והבל מהפה, ומשכן הרוח עיקרו הוא בלב, כי רוח **והבל הדיבור עיקרו וראשיתו הוא עולה מהלב**.

ג) **ומחשבה** היא בחינת **הנשמה** שהיא מלמדת לאדם דעה ובינה בתורה הקדושה. לכן עיקר משכנה הוא במוח. כלי המחשבה. והיא הבחינה העליונה שבהם. בבראשית רבה פרשה י"ד נאמר "נשמה זו האופיה דבריתא" רוצה לומר דעתו ומחשבתו. **אופיו** של האדם – הנשמה.

ולאור האמור התפלה עצמה בשלמותה יש בה כנגד מעשה, דיבור ומחשבה.

1) חיתוך התיבות – היא בחינת המעשה שבדיבור.

2) ההבל והקול שהוא הדיבור בעצמו הוא בחינת רוח שבה.

3) וכונת הלב בהתיבות בעת אמירתם הוא בחינת הנשמה שבדיבור.

כעת שידוע לנו שתפלה מורכבת ממספר מרכיבים אם חסר מרכיב אחד כגון אדם שמתפלל בהרהור בלבו ויחשוב במוחו בלי מעשה הדיבור עצמו, תנועת שפתיו וחיתוך תיבות לא יצא ידי חובת תפלה.

לעומת זאת אם אדם יתפלל ע"י חיתוך שפתים ולא יכוין בלבו כן יוצא ידי חובת תפלה אמנם התפלה לא בדרגה גבוהה כל כך, אבל תפלה שמה.

ור' חיים מצטט זוהר מפרשת פקודי שבתפלה צריך מחשבה, רצון, קול, חיתוך שפתיים ובזמן שכולם יחד, מכונים להקב"ה הם נעשים מרכבה לשכינה וגו'.

המהר"ל (בנתיב העבודה פרק ג') מצטט גמ' ממסכת (תענית ב' ע"א) תניא לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו זו תפלה. או אינו אלא עבודה? תלמוד לומר בכל לבבכם, איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי תפלה היא **עבודה** אל ה' יתברך. והמהר"ל מתעכב על הסבר המושג עבודה, מדוע קראו חז"ל לתפלה בלשון עבודה? דוקא! ותשובתו כי תפלה שמתפלל האדם אל ה' יתברך מורה שהאדם **תלוי בו** יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו, וע"י כך האדם ממליך את הקב"ה ומקבל אלוקותו בעולם ואת כל צרכיו מבקש באדם מהקב"ה ורק ה' בורא הכל ויוצר כל, יכול לעזור לאדם ולתת לו את מבוקשו. כאן משתקפת לעיני כל **תלות** בין האדם ליוצרו. כעין אותה תלות בין עובד למעביד, שכל קיומו ופרנסתו של העובד תלויה במעביד, כן גם האדם תלוי בה' ואין לו קיום עצמי. כי אם בו יתברך.

המהר"ל (פרק ב') מעורר שאלה שרבים שואלים אותה, אם האדם ראוי שהקב"ה יתן לו את מבוקשו מדוע לא יתן לו הקב"ה את מבוקשו בלא תפלה? ואם אין ראוי לקבל מבוקשו אם כן אף אם יתפלל ויבקש וכי בשביל שבקש בתפלתו ימלא ה' משאלות לבו? והוסיף לשאול מדוע צריך להתפלל **בדיבור**, והרי ה' יתברך יודע מחשבות בני אדם ודי היה במחשבה?

על מנת לענות על השאלות הנ"ל עלינו לדעת שמטרת התפלה – **להשלים את**

ביומא דף ע"ג ע"ב, עוסקת הגמ' כיצד שואלים באורים ותומים ודין זה נלמד מחנה וז"ל הגמ': אין שואלין בקול שנאמר "ושאל לו" (במדבר כז) ולא מהרהר בלבו שנאמר ושאל לו לפני ה' אלא כדרך שאמרה חנה בתפלתה שנאמר "וחנה היא מדברת על לבה".

רש"י – ושאל לו – משמע **לו לבדו** שאין שומע אלא הוא.

אינו מהרהר בלבו – אלא יוציא בשפתיו מה הוא שואל שנאמר "ושאל לו במשפט האורים" וסמיך ליה "על פיו יצאו' קרי ביה ושאל לו השואל על פיו **שמוציא דברים בפיו**.

וכן **המאירי** בברכות – המתפלל צריך שיחתוך מלות התפלות בשפתיו שיהא דיבורו ברור לו ועל ידי כן כונתו מצויה ביותר.

והגמ' בסוטה ל"ב ע"א משלימה ואומרת אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מפני מה תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה. מהגמ' הנ"ל נראה סיבה נוספת מוסרית, אם כל אדם מתפלל בקול אזי עוברי עבירה יתביישו בגלל שישמעו הציבור את תפילתם וידעו מהו עונם ומתוך דאגה לכלל הציבור כולל עוברי עבירה, תקנו תפלת שמונה עשרה בלחש.

נפש החיים בפרק ה' דן בהרחבה במצות התפלה. למרות שהיא נקראת עבודה שבלב מדיני התפלה לחתוך בשפתיו **דוקא** כל תיבה ממטבע התפלה ונלמד מחנה, יכול יהא מהרהר בלבו? תלמוד לומר רק שפתיה נעות. הא כיצר **מרחיש** בשפתיו ומדגיש ר' חיים שזה לא אמור לכתחילה ולמצוה בעלמא אלא גם לעיכובא בדיעבד. שאם הרהר בלב לבד לא יצא ידי חובת תפלה כלל וגו'. ומובא שם בשם הזוהר וכתבי האר"י ז"ל שענין התפילה הוא תיקון העולמות והתעלות פנימיותם. וכל זה על ידי התדבקות והתקשרות **נפש** האדם **ברוחו, ורוחו בנשמתו.**

והם נקשרים ע"י עקימת ותנועת שפתיו בחיתוך תיבות התפלה שהוא בחינת **המעשה** שבדיבור, כמו שנאמר מפורשות בפרק כל כתבי (שבת קי"ט) אמר ר' אלעזר מנין שדיבור כמעשה? שנאמר "**בדבר** ה' שמים **נעשו** (תהלים ל"ג) רוצה לומר עקימת שפתים ע"י דיבור זהו מעשה.

ביתר הרחבה, בשער א' סוף פרק י"ד מוסברות ג' הבחינות **מעשה, דיבור ומחשבה**, שהן כלל בחינות פנימיות האדם **נפש, רוח ונשמה**.

א) **המעשה** הוא מבחינת **הנפש** כמו שנאמר "והנפש אשר תעשה" (במדבר ט"ו ל'). "הנפשות העושות" (ויקרא י"ח כ"ט).

"כי הדם הוא הנפש" (דברים י"ב כ"ג) שהנפש שורה ומתלבש בדם האדם. ומרוצת הדם בכל פרטי חלקי האברים כלי המעשה. הוא הנותן להם חיות התנועה וההתעוררות שיוכלו לפעול ולעשות את אשר בכוחם.

ב) **והדיבור** הוא מבחינת **הרוח** כמו שנאמר "רוח ה' דבר בו" (ש"ב כ"ג ב') "וברוח שפתיו" (ישעיה י"א ד') וכמו שתרגם אונקלוס (בראשית ב' ז') "ויהי האדם לנפש חיה"

האדם מה שהוא חסר. והאדם נחשב אדם מצד הדיבור. ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין האדם מתפלל ומבקש בדיבור אין כאן מקבל. כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו (דוקא) בדיבור, ואז מבקש הוא חסרונו במה שהוא אדם חסר. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא **חי מדבר**. אומנם דיבור צריך להיות, אבל **המשמיע** קולו הרי זה מקטני אמנה **והמגביה** קולו הרי זה מנביאי השקר, **רש"י** מבאר המשמיע קולו בתפלתו מראה כאילו אין השי"ת שומע תפלתו שבלחש וזהו חוסר אמונה. אך המהר"ל יש לו דרך מיוחדת להסביר את הגמ' עפ"י היסוד שאמרנו שתפלה מורה על תלות בין האדם לה', וע"י התפלה מראה האדם שאומנם תלוי הוא בה", ומאמין בו שימלא צרכיו, ועיקר האמונה שתגיע עד למדרגה הנעלמת, וכמו שמורה האות אל"ף שהיא ראשונה במלת **אמן**, **ואל"ף** אותיות **פלא** – שהוא לשון העלמה, פלאי. והאמונה השלימה שאדם מתדבק בה' עד המדריגה הנעלמת, וברגע שאדם משמיע את קולו בתפלתו לא יוכל להגיע למדריגה זו. כי העליון הוא נסתר והשמעת קול זה נגלה ואינו דבק במדריגה העליונה הנסתרת ולפיכך הוא מקטני אמנה.

והמגביה קולו הוא מנביאי השקר כיון שנביאי השקר דבקים בכוחות הטומאה אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כוחות חיצוניים והמגביה קולו על ידי כך נעשה עוד יותר גלוי.

הרב בעולת ראיה (עמ' רס"ג) מדגיש שהדיבור מיוחס לשכל. והרגש ללב ובתפלה צריך מלבד עצם הכוונה השכלית. גם את התעוררות הרגש שבלב. ואומנם התעוררות הרגש צריכה להיות מכוונת עפ"י פעולת השכל על כן נאמר בפסוק וחנה **מדברת** על **לבה**. (דיבור – בשכל, רגש – בלב). רוצה לומר **שהשכל ע"י הדיבור מפעיל את רגשותיה שבלב**. וביתר הדגשה **הכוונה** (בתפלה) מיוחדת לשכל שעל ידו בא דיוק הכוונה לתכליתה. ובהיותו פועל על הרגש מובן מדוע נפסק שעל המתפלל "שיכוין את לבו' ולא סתם שצריך "כונה" או "שיתכוין" ולא יכולנו ללמוד חידוש זה של **חיבור השכל** עם **הרגש** ופעולתו עליו בלי חידושה של חנה "וחנה מדברת על לבה" שכל ורגש משולבים יחד כאשר שכלה של חנה שולט על רגשותיה.

"רק שפתיה נעות" – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, "וקולה לא ישמע" – מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו. – כותב הרב תכלית התפלה היא "התגברות השלמות הפנימיות בהתחזקות הנפש הרוחנית ע"י התקרבותה לציור האמיתי האפשרי לה **בהכרת יוצרה והבנת יחסה לרבון העולמים**" ואין אדם יכול להגיע לתכלית נשגבה זו כי אם כשישתמש לזה בכל כוחותיו וכשרונותיו כראוי להם. **ברגש** במקום הראוי לו **ובמעשה** במקום הראוי לו. אשר אך על ידי זה תשתלם ההכרה ותביאהו התפלה לתכליתה. ומשום כך צריך המתפלל שיחתוך בשפתיו **שתבא לו שלמות הדעת – ע"י פעולותיו הגופניות הדרושות להשלמת הציור הפנימי**.

"ולא יגביה קולו בתפלתו – על מנת שתקבע פעולת התפלה בעיקר עצמותה בפנימיות נפשו לו לבדו.

וברגע שאדם מתפלל עם עצמו לבדו לה', זו היא עבודת ה' אמיתית **בלי רצון**

התפארות לפני הסובב אותו, ורק ה' חוקר לב ובוחן כליות שומע תפלתו. ומסיים הרב דבריו בהוראה חשובה הנלמדת מחנה "רק שפתיה נעות" שאין לזלזל במעשים, בעבודה וביצירה, שהרי ללא המעשים עצמם שלכאורה אינם רוחניים, לא רק שא"א בלעדם, אלא רק על ידם יוכל האדם להגיע לתכלית השלמות הפנימית, ולכן עם איסור השמעת הקול וכיסוד קודם לו בא חיוב "חיתוך שפתים" שזהו מעשה התפלה, ואח"כ דיבור אל הלב.

בילקוט שמעוני (ש"ב א') הצדיקים לבם ברשותם שנאמר "וחנה היא מדברת על לבה".

הרב אלימלך בר שאול זצ"ל בספרו מצוה ולב (עמוד 115) מתייחס לענין זה ואומר: מעלת הדיבור **מיחדת** את האדם מהותו ועצמותו לא שיש לו לאדם מעלת הדיבור נוסף לשאר מעלותיו, אלא האדם מדבר הנשמה שנופחה באדם **עושה** אותו **למדבר** ולראיה "כח הנשמה הוא הדיבור" (סנהדרין ס"ה מהרש"א שם).

הסגולה המקורית ביותר של האדם שנברא בצלם אלוקים "הדעה והדיבור לחי עולמים" ואף את האדם חנן ה' ב"דעה ודיבור" וזהו מה שאומר רש"י על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", שנתוסף בו "דעה ודיבור". מעתה הדעה והדיבור לאדם הם **נזר** גדולתו **וכתר** מלכותו בעולם. ולכן בתפלה שכל מהותה מעמד של קרבת אלוקים שומה על האדם המתפלל שיחתוך בשפתיו, שיבטא את מהותו עצמותו, שיתיצב לפני קונו בצלמו ודמותו – **שידבר אבל לא בקול**, כיון שהקול אינו מיוחד דוקא לאדם אלא מיוחד הוא לכל החי. אבל מה שמיחד את האדם הוא הדיבור.

קול פוגם בתפלה במהותה. **דיבור** מציין **קרבה** בין המדבר לשומע. והשמעת **קול** מציינת מצב של **מרחק** מסויים בין המדבר לשומע. (ראה רש"י בראש ספר ויקרא).

האדם בתפלת שמונה עשרה נצב **לבדו** לפני ה'. האלקים בשמים, והמתפלל נצב **לבדו** על הארץ, יחיד ובודד הוא עומד. "**יחיד** ועני אני" (תהלים כה, טז) "ואהי כצפור **בודד** על גג" (תהלים ק"ב ח') ובשפוך האדם את נפשו לפני קונו הרי זה דו שיח בין יחיד ליחיד. בין האדם שנברא יחיד ובין יחידו של עולם כשפוך **בן יחיד** את כל לבו בחיק אביו שיחה ביחידות, בצנעא, בחשאי, שיח סוד, **סוד** בין ה' ליראיו.

Mr. Harold Shachter
University Hts. Ohio

הרב יהודה קרויזר

זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו

נשאלה שאלה כיצד לקבוע את זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו. הבעיה נתעוררה מכוון שבאופק המערבי נמצאים הרי ירושלים הגורמים להקדמת השקיעה. והשאלה היא האם צריכים להחשיב את זמן השקיעה לפי הראיה בפועל של העלמות השמש מן ההרים או להתחשב רק בשקיעה האמיתית שאינה מתחשבת בכיסוי ההרים שבאופק, שהיא מאוחרת יותר מהשקיעה הנראית. כאשר לחשוב זמן השקיעה השלכות הלכתיות רבות כגון סוף זמן תפלת מנחה, תחלת זמן בין השמשות להגר"א וכנהוג בא"י לקביעת יום הלידה ובברית מילה, הפסק טהרה, זמן צאת הכוכבים המתחשב ע"פ השקיעה, סוף השעות הזמניות להגר"א, כניסת תענית תשעה באב, חישוב תוספת שבת ויום כפורים ועוד.

וזו התשובה כפי הנראה לענ"ד.

בגמרא במסכת שבת דף ל"ד:

"ת"ר בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים, ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימים. (פירש רש"י שנראה אדמומית חמה בעבים). הכסיף התחתון (פירש רש"י – השחיר) ולא הכסיף העליון בין השמשות (פירש רש"י – תחתון – תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ. עליון – גבה של כפה).

הכסיף העליון והשווה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. (פירש רש"י – זהו שעור אורך בין השמשות ולאחר חצי מיל הוי לילה).

ר' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. (פירש רש"י – הלילה נכנס והיום יוצא, יציאת זה עם כניסת זה כשהם מתפרשים הרי בין השמשות וכל דמקמי הכי הוי יום מעליא").

ושם בהמשך הגמרא:

"הא גופא קשיא אמרת איזהו בה"ש משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים. (פירש רש"י – עדיין לא הכסיף אפילו התחתון). הא הכסיף תחתון ולא הכסיף עליון לילה הוא, והדר תנא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות.

אמר רבה א"ר יהודה אמר שמואל כרוך ותני – איזהו בין השמשות משתשקע חמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים. והכסיף תחתון התחתון

ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קתני משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים יום. הכסיף התחתון ולא הכסיף עליון בין השמשות, הוסיף העליון והשווה לתחתון לילה.

ואזדו לטעמייהו – (פירש רש"י דרבה סבר שעור בין השמשות נפיש ורב יוסף סבר זוטר). דאתמר – שעור בין השמשות בכמה אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שלשה חלקי מיל. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל שני חלקי מיל.

ומפרשת הגמרא ששלשה חלקי מיל דרבה היינו תלתא רבעי מילא ושני חלקי מיל דרב יוסף היינו תרי תלתי מילא.

כלומר, יש נ"מ ביניהם בזמן של חצי מיל – שלרבה זמן בין השמשות שלשה רבעי מיל ולרב יוסף שני שלישי מיל.

להלכה נפסק כרבה שבין השמשות מתחיל בשקיעה.

וכן פסק הרי"ף שם וז"ל:

הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת לא ידעינן אליבא דמאן פסק אי אליבא דרבה ואי אליבא דרב יוסף, וכוון דלא אבריר לן כמאן מנייהו פסק עבדינן לחומרא דאסורא הוא וספק איסורא לחומרא. ועוד דסוגיא בכולי תלמודא כל היכא דאפליגו רבה ורב יוסף הלכה כרבה בר משדה קנין ומחצה. הלכך משתשקע החמה אתקדיש ליה יומא ואסור בעשיית מלאכה.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה הל"ד:

משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא זמן הנקרא בין השמשות בכל מקום.

והקשו בתוספות במסכת שבת דף ל"ה ד"ה "תרי" בשם ר"ת מדתניא בפסחים דף צד. ר' יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע כמה מהלך אדם בינוני עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד בעשרה ביום.

ואם כן משמע שמהשקיעה עד צאת הכוכבים יש ארבעה מילין, ותירצו התוס' – ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע.

וביאר שם הר"ן (ספ"ב בשבת על הרי"ף ד"ה "אמר רבה") שתירץ ר"ת דשתי שקיעות הן – דמשתשקע החמה דשמעתין היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקע ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה, ולפי שלא עברה תלאה ועדיין אינה

מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימים כנגד מקומה, ומשקיעת החמה דתניא בפסחים היינו מתחלת שקיעת החמה שהתחילה להכנס ברקיע, נמצא שמתחלת שקיעה עד זמן בין השמשות שהוא סוף השקיעה שלשת מילין ורבע.

מכאן שלדעת ר"ת מהשקיעה הנראית היינו השקיעה הראשונה ובמשך שלשה ורבע מיל הוי יום גמור, ואחרי זמן זה מתחיל בין השמשות – ובין השמשות נמשך שלשת רבעי מיל עד צאת הכוכבים. ובאוצר הגאונים שבת תשובה קי"א מובא ועל זה כתבו רב שרירא גאון ורבנו האי גאון ז"ל חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפלו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח מאדימים עד שיכסוף התחתון – לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות. ונתנו שיעור לעונות אלו ממהלך האדם.

מכך שכתבו "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים" משמע שהשקיעה היא ירידת השמש מתחת לאופק. וכן העתיק מהר"ם אלשקר סימן צ"ו מתוך תשובה לרבינו ניסים גאון – ואומנם מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב, עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות, ודוקא כוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה, וכל עוד לא שקעה יכול להתפלל מנחה באותו זמן. וגם הביא שם את תשובת רבנו אברהם בן הרמב"ם.

גם הרב ר' אברהם החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל פרש לנו הדבר בברור שאין אחריו ברור, וידוע הוא שכל דבריו מדברי אביו ז"ל כתב ז"ל:

> "ובין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה... והוא משתערוב השמש ועד שיראו ג' כוכבים בינונים – לא כוכבים הנראים ביום ולא כוכבים שאי אפשר שיראו עד לב הלילה, וקודם שתערוב השמש הרי הוא יום ודאי ויכול לעשות בו מלאכה יום ששי, והעושה בו מלאכה בסוף יום השבת חייב סקילה, ואפילו שקע רוב עגולת השמש באופק ולא נשאר ממנה כי אם דבר מועט, כל עוד שלא תשקע כל העגולה בכללה ותערוב השמש תחת האופק הרי הוא יום ומשפטו כמשפט חצי היום", עכ"ל.

לסיכום – דעת הגאונים, רבינו שרירא גאון ורב האי גאון, ורבנו נסים גאון, ור' אברהם החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל, הראב"ן, המהר"ל מפראג בחידושיו למסכת שבת – דעתם שמשעה שהחמה מתכסה מעינינו מתחיל בין השמשות.

ודעת ר"ת, הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, הרא"ש, הר"ן, הסמ"ג, הרוקח, המאירי, רבינו ירוחם וכן מרן בשו"ע בסימן רס"א – שמהשקיעה הנראית עד זמן השקיעה האמיתית יש זמן של שלשה מילין ורבע.

וכך כתב מרן בשו"ע סימן רס"א סעיף ב':

> "י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע... ושעור זמן בין השמשות הוא שלשת רבעי מיל".

ובביאור הלכה שם בד"ה "מתחילת" הביא את דעת הגר"א ששקיעת החמה לענין בין השמשות כפי שמופיע במסכת שבת זהה לענין זמן שקיעת החמה כפי שמופיע במסכת פסחים, ומיד אחרי שקיעת גוף השמש מתחיל בין השמשות אליבא דרב יהודה שפסק ר' יוחנן כוותיה לחומרא, ומשך זמן ביה"ש היא שלשת רבעי מיל. ולענין ישוב הסתירה בין הסוגיות תירץ הגר"א שיש חילוק בזמן צאת הכוכבים, במסכת שבת זמן הלילה נקבע ע"פ שלשה כוכבים בינונים, וצאת הכוכבים במסכת פסחים הוא צאת כל הכובבים הנראים בלילה. ואע"פ שנראה שמשך בין השמשות עד צאת הכוכבים הוא הרבה יותר משלשת רבעי מיל, כתב הגר"א ששעור זה נאמר רק על אופק בבל או א"י אבל באירופה שנוטה יותר לצפון זמן ביה"ש מתארך יותר.

ופסק בביאור הלכה בסימן רס"ג סעיף ב' ד"ה "מתחילת השקיעה" והנה למעשה בודאי צריך להזהר כדעת הגר"א והרבה מן הראשונים והפוסקים הנ"ל דמיד אחרי תחילת השקיעה היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו הוא איסור גמור שלא לעשות מלאכה, וח"ו להקל בזה דהוא ספק איסור סקילה לדעת כל הני רבוותא הנ"ל. ולאו דוקא לענין שבת דה"ה לכל דבר שיש בתורה שנ"מ בין יום ובין לילה אזלינן להחמיר דתיכף בתחילת השקיעה מתחיל בין השמשות.

ובעל שולחן ערוך הרב כתב בסדר הכנסת השבת שגם מרן השו"ע שפסק בסימן רס"ג כדעת ר"ת חזר בו – וזה לשונו:

> "כבר חזר בו הב"י בשו"ע יורה דעה הלכות מילה ופסק בפשיטות דאחר השקיעה מיד הוא בין השמשות וכן פסק הש"ך שם וכן פסק הפר"ח לאו"ח סימן תרע"ב וטעמם ונמוקם עמהם כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים הראשונים עכ"ל".

וכוונתו של בעל שולחן ערוך הרב לדברי השו"ע בהלכות מילה סימן רס"ו סעיף ט' וזה לשונו:

> "בשעור בין השמשות אפליגי תנאים ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין וכתב בעל העיטור מספקא לן הלכה כדברי מי הלכך אי אתיליד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי ונימול לעשרה".

וכתב שם הש"ך בס"ק י"א –

> ובתשובת מהר"ם אלשקר סימן צ"ו שאלה: תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים האם נימול יום ראשון כדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל דלדידהו בין השמשות הוי תיכף אחר שקיעת החמה מעל הארץ או אם נימול בע"ש כדעת ר"ת ז"ל שכתב דשתי שקיעות נינהו ושאין בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה אחר שנכנס החמה בעובי של רקיע אבל קודם לכן יום גמור הוא וכן דעת הרמב"ן בספר תורת האדם והסמ"ג והר"ן. ע"ש שהאריך להביא שיטת הגאונים והפוסקים ובביאור דבריהם ומסיק שם כללא

דמילתא דהאי ינוקא אין מלין אותו עד יום א'. כלומר שפסק לחומרא כדעת הגאונים.

ועל דברי שו"ע הרב כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן ו"א):

"ואטו משום שהעתיק מרן לשון הגמרא משתשקע החמה ניקום ונימא דהדר ביה ממה שכתב באורח חיים הא ודאי דליתא, ומה שנפרש בלשון הגמרא נפרש בלשון השו"ע. ועיקר הדין מבואר באורח חיים כי שם ביתו ועל זה סמך מרן שלא הרחיב בזה והדברים פשוטים וברורים". עכ"ל.

וכתב הברכי יוסף או"ח סימן של"א ס"ק ז' לענין מי שנולד בין השמשות שאין מילתו דוחה שבת –

וכן הובא בכף החיים או"ח סימן רל"ג ס"ק ה' "שכל שנראה שמש אפילו משהו אפילו בראש הדבר הגבוה ביותר שיש בעיר מונים מאותו יום וכשאין נראה כלל בשום דבר מונים להבא, הרב בית דוד או"ח סימן קכו. וכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ועיר עז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות שלפנינו" עכ"ל.

כאשר בעל המשנה ברורה פסק להחמיר כדעת הגאונים בערב שבת וכפי שהובא לעיל. אבל בסימן תרכ"ג סעיף ה' לענין נשיאת כפים בנעילה כתב שם במשנה ברורה ס"ק א' אבל אם כבר חשכה אין נושאים כפים.

ובשער הציון שם בס"ק י"א כתב:

"ידוע שיש תרי בין השמשות אחד בין השמשות דר' יהודה ואחד בין השמשות דר' יוסי ונהי דאנו מחמירים לנהוג כר' יהודה לענין שבת וכמה דברים, אפשר דבזה שיש בלאו הכי דעת ר"ת וסיעתו דעד לערך חצי שעה קודם צאת הכוכבים אנו חושבים אותו ליום אפשר דיש להקל לענין נשיאות כפים דנחשבוהו ליום כל שיש עדיין חצי שעה קודם צאת הכוכבים וצ"ע". עכ"ל.

וכן לענין סעודה שלישית בסימן רצ"ט סעיף א' כתב המ"ב בס"ק א' "ומ"מ נ"ל דלענין אכילת סעודה שלישית אם לא אכל מקודם בודאי צריך לאכול אפילו אחר השקיעה: וכתב שם בשער הציון ס"ק ג', "דנראה דיכול לסמוך בזה על דעת השו"ע לעיל בסימן רס"א דעדיין לא התחיל זמן בין השמשות".

ובסימן רל"ג בשער הציון ס"ק י"ד כתב:

"דאפילו המ"א מודה דבזמנינו דנוהגים שלא לעשות מלאכה אחר שקיעת החמה דחוששים לדעת הגר"א והרבה מן הראשונים דסבירא ליה דתיכף אחר שקיעת החמה הוא בין השמשות" עכ"ל.

ומכך שכתב דחוששין לדעת הגר"א משמע שדעתו להחמיר כדעת הגאונים רק

בדאורייתא, אבל בדרבנן בדבר מצוה סמך להקל על דעת ר"ת.

ובספר קצות השולחן העיר שכל האמור לעיל בדעת המ"ב הוא רק לדעת השו"ע והמחמירים כר"ת מה שאין כן למאי דנהגו באי' גם להקל במוצ"ש כגאונים, הרי דנקטו בברור כגאונים ואין להקל במה שכתב המ"ב לעיל.

וגם לאותם הנוהגים כשיטת ר"ת נהגו להחמיר בע"ש כשיטת הגאונים ולהחמיר על עצמם במוצ"ש.

וכן פסק הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חאו"ח סימן ר"א וז"ל:

"מ"מ בודאי שכעת שנוהגים להחמיר כדעת הגאונים שלא לעשות מלאכה בע"ש אחרי השקיעה חלילה לפרוץ גדר וזה פשוט". עכ"ל.

אחרי שנתברר שיש להחמיר בע"ש כדעת הגאונים להחשיב את השקיעה הנראית כשקיעה צריך לברר כיצד להחשיב את רגע השקיעה במקומות שבהם ישנם הרים במערב המקדימים את רגע השקיעה.

בפסקי הרש"ז בסדורו בסדר כניסת השבת כתב וז"ל:

"מאוד מאוד צריך להזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה, שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקודש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי שישים משעה אזי היא השקיעה האמיתית שהוא סלוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י ואז הוא תחלת זמן ביה"ש לרבי יהודה" עכ"ל.

משמע מדבריו שהשקיעה היא לאחר שעברו ארבע דקות מאז ששקעה החמה באופק לעיני יושבי המישור, ואין להתחשב בכיסוי האופק.

הרב טוקצינסקי בספרו ביה"ש פ"ה פ"ז והרב יצחק חבר בספרו סדר הזמנים סוברים שאין להתחשב בהרים המכסים את האופק אלא בזמנים של הראיה בלעדיהם. ואלו הנמצא על מקום גבוה מתחשב בראיתו בפועל אף שעל ידי כך הנץ מוקדם והשקיעה מאוחרת.

ודעת ר' איסר זלמן מלצר בספרו אבן האזל (ח"ח פ"א מהלכות ק"ש) שאף הדר על ההר ממש ונמצא שהוא רואה את הנץ החמה מוקדם ושקיעת החמה מאוחרת אפילו הכי צריך הוא לחשב את הזמנים לפי הזמן הנראה בארץ המישור.

ולעומתם בספר מועדים וזמנים השלם ח"ב סימן קנ"ד דן הרב שטרנבוך בענין זה שההרים במערב מכסים את השמש ומקדימים את זמן השקיעה והוא מביא בשם הג"ר יהושע לייב דיסקין זצ"ל שראוי להחמיר בדאורייתא לענין שבת דמקרי שקיעה.

והרב שטרנבוך כתב לחלק שאם ההר במערב גבוה מאוד הרי זה נקרא כיסוי ולא

נקרא שקיעה, אבל אם המקום סמוך להר בינוני במערב חוששין בדאורייתא שמא מתחשבין בהרים כאלו ומיקרי כבר שקיעה.

ובתשובות אגרות משה חאו"ח סימן צ"ז דן גם הוא בשאלה זו והביא את דברי הגמ' בשבת דף קי"ח: "א"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוצאי שבת בצפורי". ופירש שם רש"י – "מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה, וממוצאי שבת בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד שהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת" עכ"ל.

וכתב שם באגרות משה שיש לדייק ברש"י שכתב "וסבורין שחשכה" כלומר שהאמת היא לא כך, ומן הדין עדיין לא נכנסה השבת רק שמחמירים על עצמם.

וכן כתב בפירוש רבינו נסים גאון – שבטבריא שהיתה נמוכה היו יושביה מקבלים עליהם את השבת משקיעת החמה אצלם, ושקיעתה שם קודם שקיעתה במקומות הגבוהים ומי שמקבל עליו באותה שעה הרי עשה סיג לעצמו והוא משובח מן היושבים במקומות הגבוהים.

אם כן מפורש שאנשי טבריא עשו זאת רק למעלה ולסיג. ולכן מסיק באגרות משה שלענין השקיעה אין להתחשב בהסתרת ההרים – אלא השקיעה תליה במה שנכנסת לעובי הרקיע.

והמ"א הביא באו"ח סימן רל"ג ס"ק ז':

> "וז"ל ד"מ, מהרי"ל היה מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצאת הכוכבים ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה מ"מ עדיין יום הוא כמו שאמר ר' יוסי, יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא' עכ"ל.

והוסיף המ"א וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק.

משמע מהמהרי"ל שרק בשעת הדחק היה מתפלל סמוך לצאת הכוכבים ושלא בשעת הדחק לא סמך על זה, משום שלכתחילה יש להחמיר משום סיג ומעלה להחשיב את השקיעה לפי השקיעה הנראית ולכן הביא ראיה מטבריא שמלשון יהא חלקי שאמר ר' יוסי משמע שאינו מדינא וגם לא אסור דרבנן אלא שהוא למעלה ולסיג.

ולסיכום להלכה פסק באגרות משה שמדינא תלוי כניסת השבת אף במקומות הנמוכים כמו על ההרים ולמעשה יש להחמיר לנהוג במקומות הנמוכים כפי השקיעה הנראית שם למרות שהשקיעה מקדימה בגלל כיסוי ההרים כמו שהחמירו בטבריא וכן ראוי לבעלי תורה לנהוג עכ"ל.

העולה מכאן שיש להחמיר ולנהוג בישוב מצפה ירחו כפי השקיעה הנראית שם למרות שהיא מוקדמת מהשקיעה הנראית במישור ללא כיסוי ההרים.

הרב ח. אלי' הכהן רוט

כל פינות שאתה פנה לא יהו אלא דרך ימין

א. מבוא

"ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל" (תהלים קיח, טז). במלים אלו, מתוך שירתו של דוד המלך ע"ה, אפשר לבטא את הרעיון הקדום: רוממות הימין.

אודות הרעיון הזה – מקורו ומשמעויותיו נדון במאמרנו.

נפתח בטענה, שסדר איננו דבר זר ליהדות. לא רק דרשות רבות ניתן לערוך בענין, אלא הלכות רבות – פרטים וכללים. מיוסדות על עקרונות של סדר. רוממות הימין הנו אחד מעקרונות אלו.

מפאת הופעתו של עקרון זה בהלכות כ"כ מרובות, מכל תחומי החיים, נצטמצם בדיון לתחומו של אחד מחלקי ה"שולחן ערוך" – לחלק אורח חיים. הדוגמאות שנסקור הנן מגוונות, אך לכולן מכנה משותף ברור: רעיון הרוממות = העדיפות של הימין.

להלן נברר דברים אחדים אודות עקרון = רעיון זה*.

נתמקד בשאלות הבאות:

האם בכל מקום שבו נזכר הרעיון האמור, אכן עוסקים בכלל הלכתי אחיד?

אם נסיק שלפנינו כללים אחדים – האם מקורם, לפחות, אחד הוא?

כמו כן, האם כל הפוסקים מסכימים בהבנת הכלל, או הכללים, שאליהם נגיע במהלך הדיון?

אגב הדיון בשאלות הנ"ל, נוכל להתיחס גם לתופעות מענינות בתחום זה של העדפה ו/או דחיה של הימין (ביחס לשמאל – או ביחס לאפשרות חליפית אחרת) וכן שלל הנמוקים והמקורות בענין.

ב. סקירת דוגמאות

ובכן, כבר בהלכות הנהגת אדם בבקר (דין לבישת הבגדים), קובע המחבר, ר' יוסף קארו: "ינעול מנעל ימין תחילה"ו (סי' ב' סעי' ד').

אין בכוונתנו להורות הלכה ונבקש שלא להסתמך לצרכי פסיקה על המובאות כפי שהזכרנום כאן.

* בכל המאמר לא נזקקנו לסוגית האיטר – ימינו שלו או ימין של כל אדם.

ובדיני נטילת ידים (של שחרית) הוא פוסק: "נוטל כלי של מים ביד ימינו" (סי' ד' סעי' י').

ובהלכות תפלין, מזכיר בעל המשנה ברורה, ר' ישראל מאיר הכהן מראדין: "טוב שיהיו התש"י בצד ימין של התיק" (סי' כ"ח סעי' קטן ז').

ובהמשך חלק או"ח נמצא שוב ושוב רעיון זה, כמו בדוגמאות הבאות[2]:

בברכת כהנים: "כשמחזירין פניהם בין בתחילה בין בסוף לא יחזירו אלא דרך ימין" (סי' קכ"ח ס"ז).

וכן להלן באותו ענין: "ומגביהים יד ימנית קצת למעלה מהשמאלית" (שם סעי' י"ב).

ובהלכות תפלה (סדר והוא רחום והגבהת ס"ת), בדברי הרמ"א בהגהה (בשם מהרי"ל): "ויש להחזיק התורה בימין" (סי' קל"ד, ס"ב).

בהלכות קריאת ס"ת (דיני קורא והמקרא): "ואם ב' הדרכים שוים עולה בפתח שהוא לו בדרך ימין ויורד בפתח שכנגדו" (קמ"א, ס"ז).
ובמ"ב ציין שם: "ואפשר דבס"ת לעולם עולה בדרך ימין – אפילו אם היא דרך ארוכה. ובמקומותיהם שהבימה עומד תמיד באמצע נגד ארה"ק [כמו שכתב הרמ"א בסי' ק"נ ס"ה בהג"ה] – א"כ שני הדרכים שוים ובודאי עולה בדרך ימין" (סקכ"ה).

בתקיעת שופר, ברמ"א (בשם מנהגים): "וטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר לתקוע בכך" (תקפ"ה, ס"ב).

בנטילת הלולב: "יטול האגודה בידו הימנית" (תרנ"א, ס"ב).

בנענועי הלולב: "יקיף דרך ימינו" (תרנ"א, ס"י).

ובנרות חנוכה: "יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימני" (תרע"ו; ס"ה).

כמובן שהדוגמאות אינן מהוות רשימה מלאה ושיטתית ואפשר היה לכלול עוד רבות אחרות. אולם המשותף לכל אלו, שהלכה־למעשה ההתחשבות בעדיפותו של הימין היא שקובעת את פרטיה של ההלכה הנדונה.

לעומת הדוגמאות הללו, יש רשימה ארוכה של הלכות אשר בהן הועדפה דוקא אפשרות אחרת על פני הימין ולכן יש צורך לנמק זאת – בכל אחת לפי ענינה: מדוע זנחו את העדפת הימין?

2. ומענין שראיתי המניחים בשבת לחם משנה זה בצד זה (ימני ושמאלי), אך בשו"ע ונו"כ לא מצאתי שכך יש לנהוג, אלא אדרבה – זה **למעלה** מזה: "...ובוצע התחתונה. הג"ה: ...אבל ביום השבת או בלילי יו"ט בוצע על העליונה והטעם הוא על דרך קבלה" (רע"ד, ס"א).

ג. מקורות

כבר בפרשיות הראשונות של ספר בראשית נמצא ימין שקדמה לשמאל. אליעזר, שהצטיין בשיחת עבדי־אבות, התבטא כלפי בית לבן "ואפנה על ימין או על שמאל" (בראשית כ"ד, מ"ט). זה בבחינת קדימת הימין.

אולם מקור, שבו רעיון העדיפות של הימין ע"פ השמאל – בולטת ומודגשת לראשונה – הריהו בהמשכו של ספר בראשית, בברכת יעקב לבני יוסף – מנשה ואפרים. בלי כל הסבר בפסוק עצמו, אודות חשיבות הימין, מתוארת התרחשות דרמטית שממנה נלמד כי לכל המעורבים בה היה הדבר ברור וטבעי.

יוסף, בהביאו את בניו לפני אביו, מכוון אותם כך שימינו של אביו תנוח על הבכור. יעקב מצדו, מניח את ידו הימנית במכוון על אפרים הצעיר, **למרות** שיודע כי איננו הבכור ("שיכל את ידיו כי מנשה הבכור" – בראשית מ"ח, י"ד).

כלומר, גם ליוסף וגם ליעקב ברור שהימין מועדפת וכדברי רש"י במקום: "וכיון שהוא הבכור מיומן לברכה" (בראשית מ"ח, י"ג). ואולם לא בזאת נחלקו, אלא בשאלה – מי מהבנים יועדף?

הופעה ראשונית זו של העדפת הימין, הנה בצורה – שיש לפנינו שנים וצריך ליחס את הימין ואת השמאל בהתאמה. פעם נוספת שיש ענין דומה, לא נמצא מפורש במקרא, אלא בדברי חז"ל על פרשת אחרי מות (בענין עבודת יום הכפורים). בויקרא ט"ז, ח' נאמר: "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל".

רש"י במקום רק מסביר: "מעמיד אחד לימין ואחד לשמאל וכו", אך במשנה (יומא פ"ד מ"א) נאמר: הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו".

מקומות נוספים שבהם מועדף הימין, אינם כוללים התאמת **שני** צדי גוף האדם **לשני** נשואים, אלא צורת יחוסו של הימין – כך שהוא הנבחר מבין השנים. והדברים מפורשים בפסוק: לגבי שוק השלמים (פ' צו – ויקרא ז', ל"ב), תנוך אזן, בהן יד ובהן רגל – של אהרן (ח' כ"ג) ושל בניו (ח', כ"ד) ושוב – תנוך אזן של המיטהר (פ' מצורע – י"ד, י"ד; י"ד, י"ז; וי"ד, כ"ה) וכן לגבי אצבע הכהן (י"ד, כ"ז).

עד כאן ראינו מקורות שמהם ניתן ללמוד על עדיפותו של הימין, אף שלא נאמר לנו מפורש לאמץ את זה ככלל בכל מקום.

אמנם נכללו כאן 2 מבנים: האחד – יחוס הימין כאשר גם השמאל מתפקד והשני – בצוע בימין כשרק הוא מתפקד. אך יש משותף לשני אלו: מצב התנוחה.

בנוסף לאלו שהזכרנו, יש מקור אחד נוסף, שאיננו מפורש בפסוק והנו שונה מכל אלו בשל החדוש שבו: העדפת הימין במצב של תנועה!

ד. "כל פינות שאתה פונה"

על פרשת אחרי מות, בענין עבודת יוה"כ, ראינו כבר בדברי חז"ל את העדפת הימין (לעיל גבי שני השעירים).

פסוק נוסף בפרשה זו מרכז את התעניינותנו במסגרת דיון זה:

"ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב". (ויקרא ט"ז, י"ח)

בקריאת הפסוק אין כל רמז לענייננו וכך גם ברש"י, אשר מפרש הלכה למעשה כיצד לנהוג – לא הזכיר את הקשר של הפרשה לנושא שבו אנו דנים, וזאת ממש עפ"י דרכה של המשנה ביומא פ"ה מ"א:

"ויצא אל המזבח אשר לפני ה' זה מזבח הזהב. התחיל מחטא ויורד, מהיכן הוא מתחיל? מקרן מזרחית־צפונית, צפונית־מערבית, מערבית־דרומית, דרומית־מזרחית וכו' ר"א אומר במקומו היה עומד ומחטא וכו'".

אולם בסוגיא דגמ' במסכת יומא (נ"ח ב'), נמצא שענייננו תופס מקום: אחר שהביאו מחלוקת תנאים (ר"ע וריה"ג) כיצד מקיפים את המזבח כדי להזות על קרנותיו סביב, שאלו – ולר"ע נקיף דרך ימין?![3]

כאסמכתא לדרישה זו הביאו את דברי רמי בר יחזקאל: הא למדת, שכל פנות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, למזרח"[4].

[כלל זה של רמי בר יחזקאל נזכר פעם נוספת בשמו, במסכת זבחים (ס"ב ב') לענין מיקומו של הכבש כלפי המזבח[5] (שם בסוגיא נזכר הכלל בברייתא פעמים – השניה ע"י רמי בר יחזקאל ואילו בפעם הראשונה מזכירו רבי יהודה, אשר איננו משתמש בבטוי "הא למדת"[6])].

3. על אף ומתחיל בימין, הגמ' מוצאת לנכון לשאול – מדוע לא יקיף דרך ימין. זוהי ראיה לכאורה, שההתחלה בימין איננה בבחינת הקפה דרך ימין! מ"מ ראוי ליתן תשומת לב לכך שזו הנקודה היחידה המוסכמת גם על ר"ע – שתנועה תחל מצד ימינו של האדם בפועל. להלן בסיום פרק ט' של מאמתו – בדין נרות החנוכה ראה שציינו זאת.

4. במקומות נוספים בש"ס נזכר כלל זה, אך לא נזכר עליו שמו של רמי בר יחזקאל, אלא צוין "דאמר מר" או "והאמר מר". עיין יומא ט"ו ב'; י"ז ב'; מ"ה א'; סוטה ט"ו ב'; ובסוכה מ"ח ב' מובאת ברייתא (המובאת גם בזבחים ס"ג א'): כל העולים למזבח עולין דרך ימין וכו' ואין זה מנוסח ככלל אלא כהנחיה לגבי המזבח בלבד!

5. רק שם מסכים רש"י שהסיומת "למזרח" הינה במקומה, דאילו בשאר המקומות שהובא בהם כלל זה טוען רש"י שאין המלה מתאימה לענין וזה "אגב ריהטא דההוא גירסא". אולם מענינים דברי רש"י בזבחים שדוקא את הנקודה הזו אי אפשר ללמוד מהפסוק שבמ"א ובדבה"י (שממנו למד רמי בר יחזקאל) ולזה צריך להסתיע בפסוק שממנו למד רבי יהודה (מספר יחזקאל)! דברים אלו הינם בבחינת עזר אם ברצוננו להתחקות אחר הווצרותו של הכלל השגור כ"כ, אשר צורתו אחידה בכל המסכתות שבהן הוזכר.

6. נכון הוא ששם גם בדברי רמי בר יחזקאל לא נזכר הבטוי "הא למדת"! ההבדל ביניהם הוא, שבעוד שלפי רבי יהודה הכלל נלמד מהפסוק ביחזקאל "ומעלתהו פנות קדים" (מ"ג, י"ז), הרי רמי בר יחזקאל מסתמך על פסוק מפורט יותר, שחוזר בתנ"ך פעמים (בהבדלים דקדוקיים קלים בלבד), לגבי הים שעשה שלמה (מלכים א' ז', כ"ה ודברי הימים ב' ד', ד'): עומד על שנ[ם] עשר בקר שלשה פנים צפונה ושל[ו]שה פנים ימה ושלשה פנים נגבה ושלשה פנים מזרחה וגו'.

מתוך העיון בסוגיא ביומא (נ"ח ב') נעלה, שלמסקנת הגמרא לא נחלקו התנאים לגבי כלל זה, אלא כ"ע אית להו דרמי בר יחזקאל. ולפיכך יוצא, שבשתי צורות ההקפה שציינו התנאים החולקים – מתקיים הכלל של פניה דרך ימין!

ופשוט מן הסוגיא שהמשנה הנה כדברי ריה"ג, הטוען שכיוון הקפת המזבח הנו בנגוד ל"כיוון השעון" (ולדעת ר"ע, ראשית – ההקפה הינה ב"כיוון השעון" ושנית – היא מתחילה מקרן דרומית־מזרחית).

ובכן, בסוגיות אלו הניחו חז"ל את היסוד להתחשבות בימין גם באופן ומצב של תנועה, לעומת המקורות המפורשים במקרא (שחלק הזכרנו) שעסקו במצב תנוחה[7].

ובענין זה, במצב של תנועה, בו ולגביו נקבעה הנחיה: כל פנות שאתה פונה דרך ימין!

ה. הנמקות מיוחדות להעדפת הימין

לאחר שסקרנו את המקורות דלעיל, יש לציין בפליאה שבמספר דוגמאות שהבאנו באים הנו"כ של השו"ע ומצינים מקורות אחדים ואחרים כנמוק להלכה, שלכאורה מבוססת על המקורות הפשטניים שהזכרנו:

בסי' ד' סקכ"ב אומר המ"ב: "כדי שיתגבר ימין שהוא חסד על שמאל שהוא דין".
בסי' קל"ד אומר המ"ב בסקי"ד: ע"ש הכתוב וימינו תחבקני, ועוד דגם התורה ניתנה בימין".
ובסי' קמ"א אומר המ"ב בסקכ"ה: "ואסמכוה לזה מקרא דיחזקאל מ"ו דכתיב לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא".
ובסי' תקפ"ה אומר המ"ב בסק"ז: "משום דכתיב והשטן עומד על ימינו לשטנו".
ובבה"ל שם ד"ה וטוב לתקוע בצד ימין כתב בשם ר' מאיר שמחה הכהן כי בש"ס (ר"ה ל"ד) ילפי לה לתקיעת שופר מחצוצרות המלחמה – ובפסוק (שופטים ז') כתוב – וביד ימינם השופרות לתקוע וכו'.
ובשעה"צ שם מוסיף עוד (באות י"ח): מ"א כתב עוד טעם – משום דבשמאל התפלין מגינין".

וכאן עלינו לברר את סבת ההזדקקות של הנו"כ לנימוקים ומקורות שונים.

אפשרי "לחקור": האם הדוגמאות שהבאנו מן המקרא אין כוחן יפה לנמק את ההלכות שלפנינו, או שמא – ההלכה מבוססת דיה גם בלא הנימוקים, אלא כדי להוסיף נופך הביאו הנו"כ מקורות ונימוקים נוספים?

(ואם נשאל מדוע הנמוק שהביא המ"ב לחוזר מהבימה, מן הפסוק ביחזקאל, לא הוזכר על ידו גם לגבי כהן שמחזיר פניו "בין בתחילה **בין בסוף** אלא דרך ימין" (קכ"ח ס"ז)? נוכל להסביר את השוני בכך, שבכהן הוא סובב סביב עצמו = עומד במקומו,

7. מענין לציין את העובדה, שבאותם מקורות שמהם למד רמי בר יחזקאל (מ"א ז' ודבה"י א' ד') נמצא גם מספר פסוקים אודות הקדמת והעדפת הימין במצב של תנוחה וכשיש לנו רק שני קטבים – ימין ושמאל

ואילו העולה לבימה הריהו פוסע ועובר כברת דרך סביב לבימה ועל כן אין הפסוק מיחזקאל יכול לשמש את ההלכה בענין הכהן[8].

ו. העדפות נגדיות

הראינו שלא תמיד הסתפקו הפוסקים בכלל, אלא ראו צורך להביא נמוקים נוספים להעדפת הימין. מאידך – במקומות מסוימים נזקקו לציין ולנמק מדוע **אין** להעדיף את הימין. כלומר, יש קבוצת הלכות ש"המכנה המשותף" שלה הוא, שישנה העדפה נגדית – דוקא לא הימין!

להלן נתייחס לקבוצה זו:

בסי' ב' (בהלכות הנהגת הבקר) פוסק המחבר בסעי' ד': "...ולא יקשרנו. ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו...".
ובאותו סי' בס"ה: "כשחולץ מנעליו חולץ של שמאל תחילה"[9].
ובסי' ג' ס"י: "לא יקנח בימין".
ובסי' ד' ס"י (שהזכרנו לעיל לגבי הכלי שממנו נוטל:) "..ונותנו ליד שמאלו, כדי שיריק מים על ימינו תחילה"[10].
ובסי' כ"ז גבי תפלין (ס"א): "מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל".
ובסי' כ"ח, גבי חליצת תפלין, במ"ב סק"ו: "ויש מהחכמים שהיו נוהגין לחלוץ התש"ר ביד שמאל".
ובסי' קכ"ג בס"ג: "כשפוסע עוקר רגל שמאל תחילה".

ואכן בכל אלו המכנה הוא משותף – אי העדפת הימין, אך הסבה לכך – סבה נקודתית, כל הלכה ונימוקה שלה!

להלן נביא דוגמאות שלא רק שאין בנמצא טעם לבטול ההעדפה, אלא להיפך – דוקא העדפת הימין, היא שמביאתנו לעשות מה שנראה לכאורה: העדפה נגדית = העדפת השמאל. בכך יש דמיון וקשר בין ההלכות שנביא, ונמוק אחד – הוא שמסביר את כולן.

ז. ימין נסתרת

בסיום תפלת העמידה (וכן בסיום קדיש שלם) בסי' קכ"ג ס"א: "כשיאמר עושה

8. ובדומה להלכה של כהן המסתובב סביב עצמו לברך את העם, אפשר לומר גם לגבי הנוהגים לפנות לאחוריהם בשעת אמירת הפיסקה "בואי בשלום" מתוך הפיוט "לכה דודי".
9. וכבר מפורסמת הערתו של הגראי"ה קוק זצ"ל שהכהנים החולצים את מנעליהם לצורך ברכת כהנים יחלצו קודם את של רגל ימין (עיין בלוח א"י בדיני ר"ה – שחרית ליום ראשון).
10. והוי ממש כמו הנאמר בפסוק (ויקרא י"ד, ט"ו-ט"ז): "ולקח הכהן מלג השמן ויצק על כף הכהן השמאלית. וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו השמאלית וגו'" – השמוש ביד השמאלית הינו רק כעזר לאצבע של ידו הימנית, לצורך ההזאה.

שלום במרומיו הופך פניו לצד שמאלו וכשיאמר הוא יעשה שלום עלינו – הופך פניו לצד ימינו" מפורש בזה, לכאורה, שיעדיף את השמאל (יקדימנו)?

ובברכת כהנים, סי' קכ"ח בסעיף מ"ה אומר המחבר:
"אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון – יברכך, וישמרך, אליך, לך, שלום". הדבר איננו מפורש, אך המתבונן במצב עמידתו של הכהן בשעת הברכה – כשהוא במזרח ופניו אל הקהל – לכוון מערב, הרי יבחין ש"לדרום ולצפון" פירושו – שמאלה ואח"כ ימינה (הקדמת השמאל)!

ובהגבהת ספר תורה, בסי' קל"ד בס"ב: "מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו". ולכאורה הקודם הימין, אך בפועל אם נתבונן במגביה עצמו הריהו למעשה פונה קודם שמאלה!

ובקריאת התורה, בסימן קל"ט ס"ד ברמ"א: "ובשעה שמברך... יהפוך פניו – ...ונראה לי דיהפוך פניו לצד שמאלו".

אלא שמכאן נמצא את התשובה לכולן:
המ"ב שם (בקל"ט סקי"ט) מסביר: "דהוא ימין הקב"ה העומד לנגדו".

יש פעמים שהקדמת השמאל היא רק לכאורה, כי כך זה נראה למסתכל בפשטות על הנעשה מבחינה פיזית ע"י עושה המצוה. כך המגביה ס"ת, למשל, מטרתו היא להראות את הכתב של ס"ת לקהל ועליו להתיחס קודם אל היושבים מימינו (ע"י פניה שמאלה) ואח"כ לאלו היושבים משמאלו (ע"י פניה ימינה).

וכך זה גם בהלכות שהזכרנו:
באמירת עושה שלום[11] (קכ"ג, א') – בגלל התיחסותו לקב"ה, שניצב מולו וכאילו פניו אלינו = כלפינו אז אנו מתיחסים קודם אל ימינו, שהוא שמאלנו (וכעין הכנותיו של יוסף את בניו לקראת ברכת אביו).

ובברכת כהנים (קכ"ח, מ"ה) – ג"כ מתיחסים הכהנים בברכתם אל העם שמתברך על ידם והריהו עומד עם פניו אל מול הכהנים. על כן מברכים קודם את היושבים **מימין ביהכנ"ס** ואח"כ פונים **לימין הכהנים**, כנגד היושבים בשמאל של ביהכנ"ס.

ועל אף שהדוגמאות דלעיל מוסברות יפה, ישנו ענין שנשאר קשה:
בהקפת הבימה (שעליה ס"ת), בשעת אמירת הושענות, כתוב בשו"ע תר"ס ס"א: "וההקפות לצד ימין". ולא נתבאר במחבר כיצד. ובמ"ב סק"ג כתב ע"פ המג"א שסדרו בהקפה הוא – צפון, מערב, דרום, מזרח.
ומציין שם בשעה"צ אות ב' שהמ"ב הסתמך על המג"א, שהיה קשה לו שהרי היו צריכים מתחילה להקיף לצד דרום – שהוא ימין שלהם, ובגלל אנשי מזרח שצריכים להפוך פניהם כלפי ס"ת (שעל הבימה) קודם שיתילו להקיף – אז

11. ובדומה להלכה של עושה שלום במרומיו, שפונה לצדדים (וקודם לשמאלו), אפשר גם לומר לגבי הנוהגין לפנות לצדדים בשעת אמירת "וקרא זה אל זה" שבקדושה, כמי שמתיחס למלאכים שעומדים מולו.

ממילא הוי צפון בימין שלהם. וא"כ הצבור כולו נמשך אחר אנשי המזרח. אולם על החזן קשיא, שהרי אין מן הנכון שיהפוך פניו מתחילה שיהי' אחוריו נגד ההיכל?!

ועל זה תירץ שמ"מ צריך להקיף עם הצבור אף שאצלו הוא דרך שמאל.

ולכאורה תמוה הדבר, שהטריחו עצמם למצוא הסבר לכך, שמקיף כסדר צפון, מערב וכו' – והלא למדנו ביומא שדרך ימין זה כנגד כיוון השעון וכאן זוהי הקפה כנגד כיוון השעון?!

מוכח מדבריהם, שאין התענינותם **בכוון** ההקפה, אלא **בתחילת** ההקפה.

[ובנקודה זו הרי הסכים ר"ע לריה"ג! אמנם עדיין נחלקו באיזו קרן יתחיל – אם בסמוכה ביותר או ברחוקה מעט[12]].

ח. מנהגים חלוקים

משבאנו לענין ההקפה, אזי נביא הלכות שבהן נחלקו המנהגים אם יש **להקיף דרך ימין** או רק **להקדים** את הימין:

בהגבהת ס"ת הזכרנו את המחבר קל"ד, ב': "מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו' ובמ"ב סק"ט הביא בשם האחרונים "שמראה הס"ת לעם והוא עומד במזרח התיבה: **יקיף** ממזרח לדרום כמ"ש בסימן קכ"ח לענין כהנים ע"ש".

(ויפה שנתן דוגמא מכהנים, כפי שאמרנו דגם שם הוא סובב על צירו – איננו זז ממקומו וכנראה שעל כן עליו לסובב ב"כיוון השעון").

וכן בענין נענוע ד' מינים בסוכות, פסק המחבר בתרנ"א ס"י: "יקיף דרך ימין בנענעו: מזרח, דרום, מערב, צפון".

ובבאר היטב שם סק"כ הביא ש"בכתבי האריז"ל כתב סדר אחר: בתחילה דרום ואח"כ צפון ומזרח ומעלה ומטה ומערב".

ולכאורה פסק זה תמוה, שהרי אם מקיפין, אז מדוע – מזרח, מערב וכו' הרי בהקפת ס"ת ראינו שמקיפים – מזרח, דרום וכו'?!

ואם לפי המחבר עצמו – הרי בהלכות סוכה עצמן הזכיר הקפה של מזרח ואח"כ דרום וכו' (אמנם שם מתחיל בצפון?)

אלא ששם עסקינן בהקפת הבימה, או בקהל שמסביב לבימה, ואילו כאן – באדם המנענע את לולבו והוא הרי סובב על צירו ולכן הוי ב"כיוון השעון"[13].

אולם באשר לפסקו של המחבר, אשר בהגבהת ס"ת העדיף להגביה לצדדים ולהקדים את הימין (של הקהל), הוא עצמו בנענועי הלולב בחר את הצורה של הקפה (דרך הימין)!

רואים מכך שאין זה ענין של עדיפות ההקפה דרך ימין או עדיפות הקדמת הימין

12. ראה שציינו זאת בהביאנו את הסוגיא, לעיל פרק ד' של מאמרינו.
13. כעין הערתנו לסוף פרק ה' של מאמרנו זה.

והפניה לצדדים. כנראה שנמוקי הפוסקים בהכרעה בין צורות הבצוע נובעים מהתחשבות במקורות שלהם לכל אחד מהמנהגים ואפשר שמעורבים כאן עניני קבלה ג'כ, אך בשום אופן לא נוכל לקבוע בבירור, שלפניהם עמדה השאלה האם **הקפה דרך** ימין עדיפה ע"פ **הקדמת** הימין לשמאל ולהסיק מכאן את עמדתם בשאלה זו.

ט. ימין בחנוכה

בכל ההלכות שהעלינו עד כה הראינו שלעומת הקדמת הימין ישנו ענין של הקפה דרך ימין. אמנם היה מקום לשאול את מה שהזכרנו – האם **הקדמת** הימין עדיפה ע"פ **דרך** ימין, אך זאת היה לנוכח ההנחה שיש לנו שני כללים שונים – במצב תנוחה ובמצב תנועה, שלכל אחד יש דוגמא משלו במקרא ו/או בחז"ל. מ"מ כשדברנו על תנועה דרך ימין פגשנו רק תנועה היקפית. כך בענין נענועי הלולב (בשו"ע) כמו בענין המזבח (בגמ') ראינו את המונח "**יקיף** דרך ימין (תרנ"א, י').

אולם במצות נר חנוכה, כשעוסק המחבר בסדר ההדלקה[14] (סי' תרע"ו סעיף ה'), מופיע לראשונה, אולי בלעדית, מישור נוסף – תנועה ללא הקפה:

> "יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימני ובליל ב' כשיוסיף נר א' סמוך לו – יתחיל ויברך על הנר הנוסף שהוא יותר שמאלי, כדי להפנות לימין... ואח"כ יפנה לצד ימין...".

בהלכה זו השתמש המחבר במושג **כדי להפנות לימין**. לכאורה נראה שכוונתו לכלל שלמדנו רמי בר יחזקאל – כל פינות שאתה פונה. וכאן בענין הנר מדובר **בפניה** (מצד אל צד) אך לא ב**הקפה** – כלומר: בלא תנועה סיבובית!
ודברי המחבר אמורים בין אם הנרות בימין הכניסה ובין אם הם בשמאל הכניסה, כפי שקבע ב"בית יוסף" לאור דברי המהרי"ק (שהביא את המרדכי מפרק ב"מ בשם המהר"ם), ושם נזכר בפירוש שזה "משום כל פינות שאתה פונה וכו'" (למרות שאין מדובר כאן בהקפה!).
אמנם טעם נוסף הזכיר הב"י שם, שהינו בבחינת עקרון חדש – מיוחד לחנוכה[15] (וכפי שעוד נראה להלן הריהו נתון בויכוח:

> "ובליל שני כשיוסיף נר אחרת אצלו (משמאלו) יתחיל ויברך על הנוסף... **כדי להפנות לימין** כדברי רבינו מאיר וכו'... נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס, שהרי בתוספת הימים נתוסף הנס, אבל אם היה מתחיל בליל הראשון להדליק בנר השמאלית... ונמצא שאין מברך אלא על נר א' כל ימי חנוכה".

כלומר, הב"י טוען שאם היינו משנים את הסדר היה עלול להתבטל העקרון של הדלקתו של הנר הנוסף ראשון בכל לילה – כיון שעלינו להקפיד על הפניה לימין! לכן חיפש הב"י דרך שגם יקיים פניה לימין וגם ידליק תמיד את הנר הנוסף ראשון – בסמוך לברכה.

14. לא התיחסנו במאמר זה כלל להדלקה בבית הכנסת.
15. ומצטרף הוא לעוד חידוש מיוחד שבו התפרסמו נרות החנוכה: "מהדרין מן המהדרין".

ולכן בהמשך צידד הב"י במנהג בני הרינוס ולא קבל את הרעיון של בעל תה"ד, שאפשר לגשר בין מנהג בני אוסטריך למנהג בני הרינוס. ואכן גם הד"מ באות ב' שם, כתב ש"כ"כ מהרי"ל **וכן נוהגים**".

אולם הב"י עצמו, בתחילת דבריו, הביא את הרד"א בשם ה"ר יונה, שבענין הברכה כתב: "ובליל ב' מברך קודם ההדלקה להדליק ואילו ברכת שעשה נסים מברך לאחר שמדליק נר ראשון **קודם שמדליק נר שני שהוא נס אותו היום**". ומכאן שדעת ה"ר יונה היתה חלוקה על חידוש זה, שיש להדליק כל לילה את הנר הנוסף, אלא מתחיל להדליק כל לילה באותו הנר.
ואכן בתה"ד, שכבר הביאו הב"י, נזכרו שני מנהגים (של בני אוסטריך ושל בני הרינוס) וההכרעה של בעל תה"ד היתה (אמנם כדי להשלים ביניהם) שהכלל העקרי בנרות חנוכה **להדליק בטפח הסמוך לפתח**, שהוא עיקר המצוה, הריהו גובר על פני הכלל של "פניה לימין". (ולכאורה היה מקום להגדיר את המנהגים כחלוקים בהתיחסות לעניני הימין – על הדרך שנחלקו המנהגים בענין הגבהת ס"ת ובנענועי לולב (בלי לקחת בחשבון את הסודות הקבליים המיוחדים לכל אחד מהם): האם להתיחס לענינו כהקפה ולפנות משמאל לימין כתנועה נגד "כיוון השעון", או שנתיחס לענין כהקדמת ימין לשמאל ולכן יש להדליק קודם את הימיני).

והרש"ל, שמובא כמעט ע"י כל הפוסקים, כתב "דכשהם מונחים לימין הפתח צריך להתחיל בנר הימיני שהוא סמוך לפתח" ואף הוסיף ש"המדקדק יניחם באורך כשפוד[16] שיהא כולן שוין בטפח הסמוך לפתח ויתחיל בשמאל ויפנה לימין". א"כ הרש"ל מצטרף לדעת תה"ד שיש להדליק את הנר שהינו עיקר המצוה ראשון (ובזה **לכאורה** נוותר על הדלקת נר הנוסף ועל הפניה לימין!) אולם המדקדק יוכל לקיים שניהם – לפנות לימין ולהדליק את הסמוך לפתח, שהינו עיקר המצוה (כאשר כולם יהיו שוים מבחינה זו). אבל את הדלקת הנר הנוסף – אותו עקרון חדש שמצאנו בנרות חנוכה – עליו נוותר.
ויוצא לכאורה, שהב"י עם העקרון המחודש בתוספת הענין של פניה לימין דחה את הנקודה של הדלקת הנר שהוא עקר המצוה! (וראה באריכות במחה"ש שבאר את דבריו ואת דברי הרש"ל מתוך המג"א סק"ד).

לעומתם – הט"ז בסק"ו לסי' זה מביא את דברי הלבוש "ואומר אני שאין כל פנות וכו' כמו שהם מפרשים" ומסתמך הלבוש על הסוגיא שבה נתחדש הענין – הקפת המזבח[17].
הלבוש עצמו אף הוסיף סברא, לגבי טבע בני אדם שמופיע גם בעת המחול, ופוסק כבני אוסטריך.
הט"ז מצדד בדעתו של הלבוש לענין פירוש הפניה לימין וכך הוא מגדירה: "התחלת הפניה, ויש לך ימין ושמאל – אז אנו אומרים כל שאתה מתחיל תפנה

16. וע"ז העירו שיש כאן ט"ס וצריך למחוק מלה זו (עיין במחה"ש על המג"א סק"ד).
17. על ההסתמכות על הקפת המזבח ראה במג"א סק"ה וגם בשע"ת סק"ד.

לימין והיינו בפעם הראשון שיש ב' או יותר לפניך תשליך היותר ימיני שלך', ובהמשך דבריו: "אלא ודאי מסתבר לפ' על ההתחלה כשאתה בא ויש לפניך שני צדדים תקח לך הימין ואח"כ תלך לשמאל של אותו ימין".
וכתב שם הט"ז שנהג כמו הרש"ל. וכך יצא שקיים שני דברים: פנה דרך ימין (הפוך מהסדר שנקט הב"י!) והתחיל תמיד בנר הנוסף.
[נראה שאמנם סידר את החנוכיה באורך – סמוך לפתח כמ"ש רש"ל, כדי שיהיו כל הנרות בטפח הסמוך לפתח, אבל לא הדליקם בסדר שנהג הרש"ל, עפ"י מה שהביא בעצמו מדברי הרש"ל! אך דברי הרש"ל שהביא אינם ברורים די הצורך, כפי שעוד נראה להלן].
ועלתה בי המחשבה לנסות ולהסביר את המחבר עפ"י מה שנזכר לעיל, לגבי ההבדל בין הקפת המזבח לבין סבובו של הכהן – על צירו:
ההתחלה בימין קשורה להקפת המזבח, שעפ"י ריה"ג מסובבים **נגד כיוון השעון** (וגם לדעת ר"ע מתחילים בימין!). אולם תנועה קוית – בין שני קטבים – אפשר לראותה כחלק של תנועה סביב עצמו, שאז מוסכם הדבר שמסובבים **בכיוון השעון** וזה נראה כתנועה מהשמאל אל הימין!
כלומר, יתכן והפוסקים, שלא פירשו פניה לימין כמו הלבוש, סברו שאין החנוכיה דומה להקפת המזבח וזאת משום שחנוכיה הנה כהקפת עצמו! אך אין ההסבר מספק, שהרי ככלות הכל גם הקפת עצמו **מתחילה** מן הימין (למרות שכיוון הקפה הינו הפוך).
ולכאורה גם הרש"ל למד את משמעות "כל פינות שאתה פונה דרך ימין" בצורה שונה ממה שהלבוש והט"ז למדו.
הווה אומר – כשיש לפנינו שני נרות ואני מדליק את שניהם, האם הדלקת השמאלי ואח"כ הימני – זוהי פניה דרך ימין, או דוקא בכיוון הפוך – ימני ואח"כ שמאלי – זו הפניה דרך ימין?
אולם מעניין לברר מדוע הגר"א בבאורו פסל את פסק הב"י: על החידוש של לברך על הנר הנוסף (שהינו מדברי המהרי"ק) טוען הגר"א שאין לו טעם וריח, אולם חיציו מופנים לנקודה שכנגד – "וכיצד אפשר להניח עיקר המצוה (הדלקה בטפח הסמוך לפתח) ולברך על הרשות (השמאלי – כדי להפנות לימין, וזאת כמובן בשעה שאין מזוזה ומדליקין מימין הכניסה)?"
כלומר, הגר"א מתעכב על ביטול עיקר המצוה ולכן הוא מתנגד לרעיון הדלקת הנר הנוסף, ומאותו נימוק מוכן הוא לוותר גם על הפניה לימין, אך אין הוא מערער על פרשנותו של הב"י ל"דרך ימין" (אין הוא מצטרף לפרשנותו של בעל הלבוש!).
וגם את הצעתו של הרש"ל למדקדק – אין הגר"א מוכן לקבל וטוען שהנחת החנוכיה באופן כזה (לאורך) לא נראית לו וע"כ צריך, לדעתו, להניח את החנוכיה ברוחב הפתח ולהבדיל בין הדלקה כשהיא (החנוכיה) מימין לפתח (כשאין מזוזה) לבין ההדלקה כשהיא משמאל הפתח (כשיש מזוזה), ממש כפי שיישב תה"ד את מנהגי אוסטרייך וריינוס שלמעשה לא נחלקו.
(וזוהי כנראה הבנתו של המט"מ ברש"ל כפי שהביאה המג"א ססק"ד וכפי שהביאה המ"ב סק"ד שלו).

ועל כן מובן כיצד הבה"ל הסיק ששיטות הגר"א והרש"ל אחת הן ומנוגדות לדעת המחבר – מחד, ולדעת הט"ז והלבוש – מאידך. לפיכך מנה הח"ח שלוש שיטות להלכה:

1) למחבר – משמאל לימין, תמיד.
2) לרש"ל ולגר"א – יש לחלק בין יש מזוזה לבין אין מזוזה.
3) לט"ז וללבוש – מימין לשמאל תמיד.

ועדיין כדאי לעיין בדברי תה"ד סי' ו' שהקשה כהוגן על דברי המהר"ם – מדוע נזקק הוא לעשות כבני רינוס מטעם של כל פינות שאתה פונה, הרי אם יש שם מזוזה ומניח החנוכיה בשמאל הפתח – כדי שיהיה "בטפח הסמוך לפתח", עליו להדליק בלילה הראשון וכן בשאר הלילות, קודם כל את הנר השמאלי! ותשובתו של תה"ד:

"דנ"מ אם היו הנרות מסודרים מצד הפתח לצד דופן שכנגד הפתח, כגון – אם הפתח במזרח והנרות מסודרים ממזרח למערב, שאז צריך להפוך פניו לדרום ולהתחיל בנר שסמוך לפתח ולא יהפוך פניו לצפון ויתחיל באותו הנר משום דכל פינות וכו'".

כלומר, ברור שידליק קודם את הנר שבטפח הסמוך לפתח. אולם, יש להכריע כיצד עליו לעמוד מול החנוכיה – עם הפנים לדרום או לצפון. ובכן תוספת הטעם של המהר"ם היתה כדי לקבוע שעליו לעמוד עם הפנים לצד דרום – כדי שיתחיל בשמאלי שלו ועי"כ יפנה אח"כ לימין כדרך "כל פינות שאתה פונה". (ויש לשים לב שהנחת חנוכיה כגון זו, לכאורה הוצעה ע"י הרש"ל ולא נראתה לגר"א. ומ"מ הדלקת הנר הנוסף בכל לילה לא מתבצעת וזה לכאורה חידוש של הב"י על בסיס המהר"ם?!)

עתה יש מקום לדקדק גם בדברי הט"ז שבסוף סק"ו כתב:

"ונ"ל עוד ט"א להתחיל ביותר שמאלי שהוא ימין האדם, דאל"כ הוא מעביר על המצוות במה שמוליך ידו לצד הנרות המוכנים לפניו ושיכל ידו להדליק בנר שהוא בשמאל שלו ואח"כ ידליק במה שמונח לפניו(?)"

ולכאורה קשה – כיצד השמאלי הינו ימין האדם? זה הוי רק כשהאדם המסתכל בנרות עומד ממולו של המדליק! וזה דומה לענין הימין שברדנו לעיל – שיש להתחשב בימין של הקב"ה, של המלאכים, של העם, של המתברך וכיו"ב.

אולם כאן – משתמש הט"ז ברעיון זה לצדו השני: הדלקת השמאל – הנה הדלקה ביותר שמאלי של **המסתכל בנרות** – אולם לגבי המדליק זהו דוקא הימני שלו. וכפי שטוען הט"ז – דאל"כ הוא מעביר על המצוות[18] (א"כ יש כאן תוספת של נמוק חדש בכל הנושא, אך הרעיון של אבחנה בין ימין של המבצע לימין של האחרים – כבר מוכר לנו[19].

18. המ"ב התחשב בהערה זו וכתב למעשה, שירחיק את עצמו לצד שמאל בעת ההדלקה כדי שיפגע בו תחילה **ולא יצטרך להעביר על המצוות** (תרע"ו סק"י).
19. ראה לעיל פרק ז': ימין נסתרת.

אולם, הטעם הנוסף של הט"ז יואיל לנו, כדי לפרש את דברי המחבר, רק כשהמדליק עומד בתוך ביתו ומדליק את הימני (שלו) שהוא הסמוך לפתח (כמו עיקר המצוה), ולגבי הרואה מבחוץ הריהו שמאלי. זה כמובן מתקיים רק במקום שיש מזוזה (והחנוכיה בצד האחר).

ואולי יש מקום לומר, שלדעת הב"י העקרון של הדלקת הנר הנוסף בכל לילה [שהינו מיוחד לנרות חנוכה] גרם לו שיאמר כי הדלקת השמאלי ואח"כ הימני – **גם היא יכולה להקרא** פניה דרך ימין. ועל כן אולי, כתב רק "ויפנה לימינו" ולא הזכיר במפורש את דברי המהר"ם "כמ"ש כל פניות שאתה פונה וכו". אך כיצד נסביר את יתר הפוסקים שלא העירו כנגדו והותירו את הלבוש יחיד בהערתו זו? אלא ברור שרבים הבינו כך בפשטות את המשמעות של "כל פינות=פניות וכו".

י. סיכום

התברר לנו לגבי חנוכה באופן פרטי, שגם בו יש נימוקים שבכוחם לדחות את הכלל של כל פניות שאתה פונה יהיו דרך ימין (וא"כ שיבוצו ברשימת הנושאים ההלכתיים שבהם מקפידים על הימין או שבהם נדחה הימין – תלויה במח' הפוסקים: המחבר והגר"א). לגבי הנושא בכללותו התברר, ש"כל פינות שאתה פונה" על אף ומהקפת המזבח הינו נלמד, הריהו משמש ככלל הלכתי גם במקום שאין הקפה וסיבוב אלא קיימים שני צדדים בלבד (והתנועה היא "קוית") ועלינו להכריע: האם כדרך שאנו כותבים, מימין לשמאל – זוהי הפניה דרך ימין (כלבוש וכט"ז), או התחלה בשמאל וסיום בימין היא הנחשבת ל"פניה דרך ימין" ויש להעדיפה (כדעת המהר"ם, המהרי"ק והמחבר).

ולכאורה היה אפשר לתלות את הדבר במחלוקת התנאים – שנחלקו (עפ"י הסברנו לעיל) – האם יש להקיף **נגד** "כיוון השעון" או **ב**"כיוון השעון" (וכמובן שהתנאים נחלקו גם בשאלה באיזו קרן תתחיל ההקפה – הסמוכה או היותר מרוחקת).

מ"מ נראה שלגבי תנועה קוית – שלפנינו שני קצוות – אפשר לכנות את הדעות: "כדרך שאנו כותבים" או "בהיפך ממה שאנו כותבים" (כדרך שכותב מי שאינו מבני שם). ודוקא מר"ע (שאין המשנה ביומא כוותיה) היה ניתן ללמוד שהוא מתחיל לנוע מימין לכיוון שמאל ולכן ההסתמכות של הלבוש על הקפת המזבח איננה ברורה! אמנם ההגדרה "כל שאתה מתחיל תפנה לימין" מתאימה גם לפי ריה"ג[20], אך המשך דבריו (של הלבוש) "ואח"כ תלך לשמאל של אותו ימין" לא מתאימים בדעתו של ריה"ג!

לפיכך נלענ"ד שהמחבר הצדיק את השמוש בסוגיה של הקפת המזבח כמקור, רק בנושאים שיש בהם הקפה ממש ואילו כשמדובר בתנועה בין שני צדדים – ימני

20. ראה שציינו זאת בפסקה האחרונה של פרק ד' במאמרנו זה.

ושמאלי ("קוית") (– להתחיל בימין או לסיים בו?) – זאת כנראה שלא הסכים ללמוד ממנה!

ובפשטות היינו אומרים, שאם לא דומה תנועה קוית לתנועה היקפית ואין ללמוד על זו מזו, אזי נדמה אותה לכלל הענין של העדפה וקדימה של הימין על השמאל וכפי שמצאנו בתורה ובחז"ל – עלינו להקדים את הימין גם בלי החידוש של "כל פינות שאתה פונה"!

אולם, אם למרות כל זה סברו המחבר וסיעתו, שיש להתחיל בשמאלי – סימן הוא שמענין העדפה וקדימות לא שייך ללמוד לגבי תנועה קוית – כי אז בודאי היו צריכים לנהוג כלבוש וכט"ז!

על כן נראה לומר ששיטתם היא כאחת מאלו: או שיש שלשה נושאים נפרדים – הקדמת הימין, הקפה דרך ימין (בתנועה סיבובית) ופניה לימין (בתנועה קוית), או שנאמר – כי הפניה לימין הנה בבחינת הקפה דרך ימין, אלא שמהקפת המזבח אפשר גם להסיק את ההיפך ממה שלמד הלבוש מהסוגיה (ואולי מהקרן שבה מסיים את ההקפה עפ"י שיטת ריה"ג)!

עכ"פ דבר אחד נראה כמוסכם על כולם: הקדמת הימין והעדפתו – לחוד ו"כל פינות שאתה פונה" – לחוד.

ולכן מובן מדוע לא הצביעו חז"ל והמפרשים הראשונים על שום מראה מקום מאלו שהזכרנו – בעוסקם בנושא ההקפה והתנועה!

זאת – אע"פ שמלוה אותנו התחושה, שיש יסוד משותף, אשר איננו מפורש באף אחד מן המקומות שהבאנו במאמר, שממנו נגזרו כל הכללים שבנדון והוא: חשיבותו של הימין.

החשיבות הזו[21] היא שהולידה, כנראה, את כל ההנהגות והכללים שלגבי ניסוחם ולגבי מימושם מצאנו שלעתים חז"ל והפוסקים נחלקו.

21. ויתכן כהתבטאותו של בעל הלבוש, שזהו דרך הטבע(?). אך קשה לתלות בכך את הצויים המפורשים בפ' צו ובפ' מצורע. וכ"כ קשה לקבל את מה שכרך שם הלבוש את ענין המחול (על אף וכידוע "מחול" הינו רומז ג"כ על הקפה – לענ"ד אין בכך כדי ללמד על סוגיתנו).

עו"ד דניאל רדצ'סדורפר

דיני גירושין והפרדה – דרכים לכפית הגירושין

1. מבוא

על פי חוק שיפוט בתי דין רבניים תשי"ג-1953, נישואין וגירושין של יהודים תושבי הארץ ואזרחיה ייערכו על פי דין תורה[1]. ועל כן שעה שגבר נושא אשה הרי חב לה מן הדין בעשרה חיובים; כשאחד מהם הוא "מזונות"[2].

המונח מזונות אין לפרשו אך ורק במובנו הצר, אלא ביטוי זה כולל את כל צרכיה של האשה הדרושים לה לכלכלתה ולצרכיה כולל מידור.

סירובו של הבעל לשלם את מזונותיה, יכול להוות עילה לאשה לדרוש את חיובו של הבעל במתן גט, וזאת עקב אי התקיימות אחד התנאים החשובים של הנישואין.

בדרך כלל אין האשה זכאית למזונות אלא אם היא חיה יחד עם בעלה[3]. אם הם חיים בנפרד, יש להבחין אם הוא עזב את הבית או אם היא יצאה. "חזקה אין אדם מניח ביתו ריקן": אם הבעל עוזב את הבית והאשה נשארת שם זכותה למזונות אינה נפגעת ואין הבעל יכול להשתחרר מחובתו בטענה, שהיא אינה חיה עמו ביחד.

אם האשה עוזבת את הבית, היא מפסידה בדרך כלל את זכותה למזונותיה. אך "אם מחמת טענה" היא זכאית. אך לשם כך לא די בטענתה בעלמא אלא עליה לברר ולהוכיח עובדות המראות כי כנים דבריה ושיש מקום לטענתה[4].

והכלל הוא שאם היא מעוכבת מחמתו להינשא לאחר, הוא חייב במזונותיה, גם אם היא איננה חיה יחד ועמו, וגם אם ע"פ דיני המזונות הרגילים לא היתה זכאית להם[5].

אנחנו בעבודה זו נדון בשני הבטים של מזונות מחוץ למסגרת הרגילה **כפייה בדרך ברירה (יזון או יגרש); מזונות מדין מעוכבת ע"פ דין או ע"פ הסכם יחסי ממון בין בני זוג**

2. כפייה ע"י איום בהפסד ממון.

הראשון מבין עשרת הדברים שהם עיקר הגירושין מן התורה הוא, שלא יגרש

1. סעיף 1 לחוק שיפוט בתי דין רבניים, תשי"ג-1953.
2. כתובות מ"ו ב', מ"ז ב', נ"א א', נ"ב ב'; הרמב"ם ה"א י"ב א-ד.
3. שו"ע אה"ע סימן ע' סעיף יב הרמ"א; ח"מ מ"ג; ב"ש ל"ה; ב"ה ל'.
4. הריטב"א לכתובות ק"ג א'; הב"י שם; המרדכי שם.
5. המהרי"ט חלק א' קי"ג, מובא בפד"ר א' 74, על יסוד הגמרא בב"מ י"ב ב' ובכתובות צ"ז ב' ("מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה", כדרבי זירא) רש"י שם.

האיש אלא ברצונו[6] שנאמר[7] "והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו". אם לא תמצא כן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא מרצונו.

גורם הרצון החפשי מונח ביסודו של המשפט האזרחי על כל חלקיו. מטבעם של תפקידי מערכת משפטית הבאה להסדיר את היחסים שבין אדם לחבירו, שאי אפשר להתעלם מרצונו החפשי של האדם. אולם מהיות רצונו של אדם בגדר "דברים שבלב", מצב נפשי מסויים, מתעוררת מיד השאלה כיצד נוכל לדעת את הנעשה בלבו של אדם. לענינינו ברור שהסכמת הצדדים היא יסודו של הגט בהלכה. אולם נשאלת השאלה הניתן להשיג הסכמה זו גם בלחץ כספי, אם זה נעשה ע"פ פסק של בית דין מוסמך ותוך שימוש באותו סוג לחץ שנפסק והותר ע"י אותו בית דין.

גט שהבעל נתן מפי שהכריחוהו לתיתו, נקרא גט מעושה ואם הכריחו את הבעל שלא כדין, הגט אינו גט, כלומר האשה אינה מגורשת[8]

אך לא תמיד הגט המעושה פסול. באותם המקרים שהדין אומר במפורש כי כופין[9] לגירושין, מותרת הכפייה והגט המעושה יהא כשר ויצא פסק דין לכפייה[10]. יש הפוסקים שכפייה אינה משפיעה על הגט, ואינו הופך אותו לאנוס.

רבינו ירוחם[11] פוסק שכפיית ממון בגט אינו אונס. ה"צמח צדק"[12] מבדיל בענין כפית ממון בגט בין מקרה שאשתו אונסת אותו ע"י ממונו עד שיגרשנה ובין מקרה שאחרים אונסים את ממונו; והוא מגיע למסקנה שאונס מקרי ע"י זר. לחץ כדי להשיג רצון, ובמלים אחרות הסכמה מרצון, נראה, לכאורה, כתרתי דסתרי. הרב ד"ר ז. ורהפטיג אומר במאמרו[13] שיש לשמור על איזון רצוי בין הסכמה שהיא רצון מופשט וסובייקטיבי, לבין לחץ מסיבות, והתנהגות סבירה של הבריות הניתנת להתפרש כהסכמה באופן אובייקטיבי. ומכאן ההלכה של רב הונא "תליוהו וזבין – זביניה זביני. מאי טעמא? כל דמזבין איניש אי לאו דאניס (ודחוק במעות – רשב"ם שם) לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני[14], ובלשון הרמב"ם, "שמפני אונסו גמר ומקנה"[15]. דהיינו תחילתו באונס וסופו ברצון וכך נראה לי גם שניתן להבין דעתו של רבינו ירוחם לעיל, שפוסק שכפיית ממון בגט אינו אונס. או במילים אחרות "דאנן

6. רמב"ם, הל' גירושין, א', א־ב, ע"פ משנה יבמות, י"ג,א'.
7. דברים, כ"ד,א'.
8. גיטין מ"ט,ב; יבמות קי"ב,ב; רמב"ם הל' גירושין, א', א־ב.
9. שו"ע קנ"ד,י"ט.
10. גיטין פ"ח,ב'; רש"י ד"ה כדין. כתובות ע',א תוספ' ד"ה יוציא. כתובות ע"ז,א'; הרי"ף והר"ן שם. הרא"ש שם כ'. יבמות ס"ד תוספ' ד"ה יוציא; הרא"ש שם. המרדכי לכתובות ריש פרק המדיר. הטור קנד (בסוף) דרישה שם ט'.
11. ספר "אדם וחוה" נתיב כ"ד סוף ח"א.
12. צמח צדק, אה"ע סי' רסב סעי' ד'.
13. "כפיית גט להלכה ולמעשה שנתון המשפט העברי כרך ג־ד בעמ' 155.
14. בבא בתרא מ"ז,ב'.
15. רמב"ם הלק מכירה י',ב'.

סהדי דניחא ליה בכפרה"[16]. הכפיה מביאה אותו לרצון לקיים המחוייב. וכך אומר רבינו גרשום מאור הגולה בתשובה[17]:

"צריכים לכופו שיתן גט, כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר: 'רוצה אני'. וכן הדין".

אין הלחץ פוסל את ההסכמה, שכן הלחץ בא ע"פ פסק דין של בית דין מוסמך במקרה שלנו; וע"כ בן־הזוג חייב ליתן את הסכמתו, כי מצווה היא לקיים את הפסק־דין, "דמצוה לשמוע דברי חכמים"[18]; ולכן הלחץ בא לרכך ולהפיג את ההתנגדות הבלתי לגיטימית של בן־הזוג לקיומה של המצוה. כדברי הרמב"ם[19] "שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונצרך לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה...".

הר"י בעל התוספות מסביר[20] "דכל דבר שהוא מחוייב לעשות, הוי כמו מכר. ובמכר הרי תליוהו וזבין זביניה זביני – "אבל שלא כדין, הוה כמו תליוהו ויהיב, דלא הוי מתנה". דהיינו המוכר והמגרש מקבלים תמורה, קרי רצון, מה שאין כן במתנה.

הרדב"ז[21] הלך בכיוון אחר. הכלל של כופין עד שיאמר רוצה אני, נובע מכוח סמכותו של ביה"ד להפקיע הקידושין, דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, וע"כ "בעל פוליפוס וחביריו ירדו חכמים לסוף דעתן של הנשים ואינן יכולות לסבול לפיכך הפקיעו חכמים קידושיה ע"י גט זה."

3. כפייה בדרך ברירה (יזון או יגרש)

אחת הדרכים לכפיית גט על הבעל הינה ע"י הפרדה ומזונות עד שיתרצה ויתן גט ובלשון הראשונים, "הפרשה"[22].

דרך כפיה זו הינה "בדרך ברירה", כדברי הפתחי תשובה[23]:

"מיהו יכולים לכפותו בשוטים לזונה או לשמש עימה או ליתן גט (בדרך ברירה). ואין זה נקרא כפיה על הגט, רק כדי לקיים שארה ועונתה".

הרב א. י. וולדנברג בספרו ציץ אליעזר[24] מציע דרך זו כאמצעי לכפיית גירוש במורדת בטענת "מאוס עלי", וכדבריו:

"יש מקום שפיר להחליט ולומר שבמורדת בטענת מאיס עלי באמתלה

16. קידושין נ',א'.
17. תשובות רגמ"ה (מהד' ש' אידלברג) סימן מ"ב, והיא הודפ' בשו"ת מהר"ם סימן תתסה.
18. קידושין נ',א'.
19. רמב"ם הל' גירושין ב',כ'.
20. תוספ' בבא בתרא מ"ח,א' ד"ה אילימא מהא.
21. שו"ת הרדב"ז, אלף רכח.
22. שו"ת הרא"ש ל"ב,ט', שו"ת הרידב"ז, ח"ד, פ"ט.
23. פתחי תשובה, אה"ע, קנ"ד, ס"ק ח'.
24. ח"ד, סוף סי' כ"א, עמ' ק"ד.

ברורה אחרי עבור י"ב חודש ממרידה, אפשר לכל הדעות לכוף את הבעל לגרש בדרך ברירה, דהיינו: אם לא יגרש, לחייבו במזונות לאשתו כשהיא יושבת בנפרד ממנו... ואם לא מי שהוא עדיין נוקף אפשר לו להתחכם מבלי להזכיר כלל גם ענין ברירה זאת, כי אם להחליט שאין חיוב על האשה לגור עם בעלה, ועל הבעל לתמוך בה בדירה ומזונות כשהיא יושבת בנפרד ממנו. ויתחייב ככה עד אשר ימלך בעצמו ובדעתו, שאין תכלית להמשיך ככה בחיי סבל בלי שום תועלת ויחליט לגרשה."

יצויין, כי במקרים שאין יסוד לכוף את הבעל במישרין למתן הגט, ניכרת מגמה לנקוט בצו־הפרדה עם חיוב מזונות כאמצעי לכפיית הבעל בדרך ברירה; שאם לא יתן לה גט פיטורין יהא חייב לשלם לה מזונות כשהיא בנפרד ממנו. (בנושא סעד ההפחדה ראה מאמרו של ד"ר מ. קורונלדי[25]).

הדרך הרגילה, היעילה והנוחה ביותר מצד הדין להביא את הבעל לידי רצון לתת את הגט, הינה ע"י חיובי ממון, בעיקר – דמי מזונות, שעליו לשלם ע"פ דין, כל זמן קיום האישות.

לחץ כספי זה מוכר גם בביטוי "מזונות הפחדה", והינו בא לידי ביטוי בעיקר בחיוב במזונות ראויים, ואף גבוהים מהנורמה הרגילה.

מקורו של אמצעי זה הוא במשנה ובגמרא[26] בדיני מורד ומורדת, שבעניינם הדין הוא כי מוסיפין לכתובה או פוחתים מהכתובה. לחץ כספי מילא בעבר והוא ממלא עד היום תפקיד חשוב בהסדר היחסים שבין איש לאשתו ובהתרת הנישואין ע"י גירושין, כשאין סיכויים לשלום בית.

הבית־מאיר פסק[27]:

"לכן המוטב לעניות דעתי שלא לכפותו על הגט, כי אם על חיוב מזונות ופרנסה או לתשלומין הנדוניא והכתובה, עד שמכח זה בעל כרחו ירצה עצמו לגט ע"י פשרה קצת, ובזה אין שום חשש."

לחץ זה הינו "כפיה בדרך ברירה"; בית הדין מחייב את הנתבע במזונות לטובת אשתו, אף אם היא גרה בנפרד, כשהדין נותן שהוא מחוייב לגרשה, והברירה בידו ליתן גט ולהיפטר מהמזונות[28].

ואכן בענין שהובא בפני ביהד"ר בפתח־תקוה[29] השתמש ביה"ד בדברים הנ"ל של הבית־מאיר, בהשיתו מזונות גבוהים על הבעל כתחליף לכפית גט.

25. "סעד ההפרדה הזמנית בין הבעל והאשה והתפתחותו בפסיקת בתי הדין הרבני בישראל" – שנתון המשפט העברי, כרך א' בעמ' 184.
26. כתובות ס"ג ,א'.
27. ספר בית מאיר, הובא בפתחי תש' אה"ע, קנד ס"ק ד'.
28. ראה תיק 2/695/912 פד"ר, כרך א', עמ' 15 בעמ' 19.
29. תיק תשי"ג 3845, פד"ר א' עמ' 51.

הרב הרצוג זצ"ל מסיק להלכה[30] שאין לראות בהטלת מזונות גבוהים כדרך לכפית גט, בבחינת אונס הגורם לגט להיות גט מעושה. ואף יותר מכך הוא גורס כי גם במקרה ולא מגיעים מזונות לאשה שבגדה בבעלה ובשל כך אסורה עליו, כופין אותו לגרשה ע"י הטלת מזונות עליו בסכום המתקבל על הדעת.

בפסיקה הרבנית, כאשר לא היה מקום לכוף הבעל בגירושין, פסקו בד"כ לאשה דמי מזונות סבירים ולא פסקו דמי המזונות המופרזים[31]

בעיקרו של דבר מכשירים רוב גדולי דורנו שימוש חיוב מזונות גבוהים או קנס ואין רואים בהם עילה לפסילת הגט. הרב הרצוג זצ"ל מסיק להלכה[32] "שע"כ אין כל הטלת סכום כסף אונס גמור, ובכגון זה אנו אומרים דין פרוטה כדין מאה. ואין גט מעושה אלא כשמטילין עליו דבר שאין בכוחו לסבול, או שקשה לו יותר מדי לסבול, כגון יסורי גוף, או הסכום עצום המהרס אותו, אבל לא סכום שאינו פוגע בו במדה חמורה" כנ"ל.

דעת הרב עובדיה הדייה, חבר ביהד"ר הגדול הוא כי במקרה שהבעל חייב לתת גט מן הדין, והוא מסרב כופין אותו לתת גט, ע"י הגדלת הממונות[33].

מן הראוי לציין כי בתי הדין משתמשים באמצעי של הטלת "מזונות הפחדה" כמכשיר ליכוף על הבעל להוציא אשתו בגט. וזאת כדי להמנע משימוש באמצעי כפייה גופניים, או בחיוב במאסר במקום אלה.

הרב גורן בפס"ד שיצא מתחת ידו[34] דחה טענותיו של בעל שטען כי "כל גט שינתן לאחר איום בחיובים הריהו גט מעושה, וכל מזונות הרי הם כמזונות הפחדה, שלא ע"פ דין". את דחיית הטענה נימק בהסתייעו בדברי הרשב"ץ שכתב בתשובותיו[35] שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו, כגון: פריעת כתובתה דפריעת בעל־חוב מצוה, ומכין אותו עד שתצא נפשו, ולהצילו מאותו עישוי – נותן גט, לא הווה גט מעושה. הוא הדין כשמחייבים אותו במזונות שחייב ע"פ דין, אין בזה משום גט מעושה".

סיכומו של דבר הוא, כי הטלת מזונות מוגדלים, אולם לא מוגזמים, אינו פוסל את הגט, ואם ביה"ד מוצא שיש מקום לפסוק עליו כפיה למתן גט, יכולה דרך זו לשמש אמצעי לכך.

השאלה שתעמוד לפנינו היא מה פירוש המלה "כדין"?

הדעה הרווחת היא כי "כדין" פירושו: בהתאם לדין ישראל המתיר, באותו מקרה

30. שו"ת "היכל יצחק", אה"ע ח"א סימן א', סוף נ"ב.
31. ערעורים טז; טז 71, פד"ר כרך ב' עמ' 9 בעמ' 14.
32. בקונטרס שמובא ב"אוצר הפוסקים" כרך ב' הער' עמ' ח'.
33. שו"ת ישכיל עבדי, ח"ה, אבה"ע, נ"א.
34. ערעור תשל"ה, פד"ר כרך ו' עמ' 115 בעמ' 128.
35. שו"ת התשב"ץ, ח"ב ס"ה.

קונקרטי, לכפות את הבעל לתת את הגט, ולא כאשר הוא, מאיזה טעם שהוא, רק חייב לתת את הגט[36].

יש גם לשים לב לסייג אחד, בנושא אונס ממון, המקבל חשיבות מעשית מיוחדת. אין אונס ממון פוסל את הגט, כאשר הכסף הנגבה בכפיה מן הבעל, הוא חוב המגיע מן הבעל, ואמצעי הכפיה הם מן הסוג שמותר להשתמש בהם לצורך גביית חוב זה. כפיה כזאת לאו שמה כפיה, והיא אינה פוסלת את הגט 'אפילו' כאשר מבחינת הלכות הגירושין, אין דין המתיר לכפות אותו בעל לתת את הגט. כדברי התשב"ץ[37]

"...ומכל מקום מוכח מהכא שכשכופין אותו לפרוע כתובתה ולפעמים מפני פרעון כתובתה הוא צריך לגרש והרי הוא כפוי ועומד בגט זה, כיון שלא כפו אותו ממש לגרש, אלא כדי לפטור עצמו מאונס פרעון כתובתה נתפיס לגרש, לא מקרי גט מעושה כלל, שהרי האונס בענין אחר היה, והגט ברצונו נתנו שהרי לא היו כופין שאותו לגרש. וכן נמי הא דתנן גט מעושה שלא כדין פסול דכוותה הוא שמעשין אותו בגופו לגרש, אבל שאם עישו אותו בדרכים אחרים שהיה הדין לכופו בהם, כגון פריעת כתובתה... לא הוי גט מעושה".

וביתר הרחבה קצת, מוצאים אנו אותו רעיון אצל הריב"ש[38]:

"מכל מקום מנדין אותו או מכין אותו עד שיקבל עליו לקיימה, ואם הוא מעצמו כדי להנצל מזה יגרש, אין זה גט מעושה, שהרי אין בי"ד כופין אותו על הגט כלל, אלא לקיים מצוות עונה... כמו שחובה עליו מן הדין. והרי זה כמי שהיה נושין בו ממון, והיה תפוס בבית הסוהר בעד החוב ההוא, ואמרו לו קרובי אשתו אם תגרש אשתך נפרע אנחנו בעדך החוב ההוא, ותצא ממאסרך, והוא נתרצה בזה וגירש מרצונו, – היאמר אדם שזה יהיה גט מעושה מפני שעשה זה כדי לצאת מבית הסוהר? לא! שהרי לא היה תפוס כדי שיגרש, אלא בעד חובו, והגט אינו מעושה אלא מרוצה".

כל הסוגיה שאנו דנין בו התעורר גם בבג"ץ[39] ושם הגיע השופט זילברג לאותה מסקנה, אך ראה לנכון להדגיש כי אם המזונות יהיו גבוהים ולא משקפים את זכותה האמיתית של האשה למזונות, כי אז יהיה הגט מעושה לפי דיני ישראל.

כאמור הכפיה בדרך של הטלת "מזונות הפחדה" מוצאת ביטויה בפסקי־דין רבניים לא מעטים.

36. ראה רמב"ם הל' גירושין, ב',ב'.
37. חלק א', סימן א'.
38. שו"ת הריב"ש סימן קכ"ז.
39. בג"ץ 55 רוזנצוויג נ' יו"ר ההוצל"פ, פד"י ט', עמ' 1543, בעמ' 1551.

בפסק דין שיצא מתחת ידו של ביהד"ר האזורי בירושלים[40], פסק ביה"ד על בעל שהרוויח 2000 ל"י לחודש, כי עליו לשלם 1500 ל"י לחודש מזונות לאשתו העובדת ומרוויחה כמוהו, כל זאת כדי לאלצו לתת גט לאשתו.

בפסקי־דין אחרים פסק ביה"ד כי על הבעל לשלם מיד הכתובה כשיטת המרדכי (המובאת בהג"ה הרמ"א באה"ע, קנד', כא'), הגורס "דאף היכא דאין כופין לגרש מ"מ כל שעליו לגרשה לפי הדין, כופין אותו לתת לה מיד כתובתה ונדוניתה".

ביהמ"ש העליון פסק[41] כי לביהד"ר אין סמכות להטיל "מזונות הפחדה", אף במקרים שיש בהם משום עילה לכפיית גט, כי סעיף 6 לחוק שיפוט בתיד"ר קבע דרכי כפיה למתן גט ולקבלתו, וממנו משתמע שאין סמכות.

הגבלה זו לא נראית לי משום שסעיף 6 הנ"ל קובע אמצעי נוסף של כפיה והוא מאסר לזמן בלתי מוגבל, עד שהסרבן ימלא את הצו שניתן ע"י ביה"ד הרבני. מחמת חומרתו של אמצעי זה, שלילת חירותו של המסרב, הוסיף המחוקק הגבלה לשימושו של ביה"ד בדרך כפיה זו, והיא: התנייתו בפניה של היועץ המשפטי והחלטתו של בית המשפט המחוזי על ביצועו של הצו של ביה"ד הרבני על מאסר. מה שא"כ הדבר לגבי "כפיה מתוך ברירה", ע"י הטלת מזונות, שאף אם יוטלו בגובה מוגדל, "מזונות הפחדה", הם יכולים להביא רק לידי מאסר בעד אי תשלום חוב, שהוא בהיקפו ובחומרתו הרבה יותר מצומצם[42].

מזונות ואף מזונות הפחדה, הם מענייני נישואין, הנמצאים בסמכותם של בתי הדין הרבניים. וסימוכין לכך ניתן למצוא בבג"ץ[43]. בפסק־דין זה ביטל ביהמ"ש העליון את ההלכה שנקבעה על ידו ברוב דעות בענין שטרייט[44]. כי מתן היתר הנישואין ע"י הרבנים הראשיים על פי סעיף 5 לחוק לתיקון דיני העונשין (ריבוי נשואין) תשי"ט־1959, מוגבל לשני המקרים המנויים בסעיף 6(1) (מחלת נפש של הבן־זוג) וסעיף 6(2) (כשבן הזוג נעדר לפחות שבע שנים) של החוק הנ"ל – בלבד. בפסק הדין האחרון קבע ביהמ"ש העליון כי הרבנים הראשיים יכולים לתת לאיש היתר לנשואי אשה על אשתו במקרה שבו אולי אפשר היה לפסוק כפיה על האשה לקבל גט. ומה לי "מזונות הפחדה" ומה לי היתר נשואין?

4. מזונות מדין מעוכבת מחמתו ע"פ דין

הכלל הוא שאם היא מעוכבת מחמתו להינשא לאחר, הוא חייב במזונותיה גם אם היא איננה חיה יחד עמו וגם אם ע"פ דיני המזונות הרגילים לא היתה זכאית

40. תיק תשל"ו 17 (לא פורסם).
41. ראה הערה 39 לעיל, וכן בג"ץ 137/55 סלימאן נ' יו"ר ההוצל"פ פד"י ט' עמ' 1541.
42. ועיין ז'. ורהפטיג "על השיפוט הרבני בישראל" בתל־אביב, תשט"ו עמ' 46-47. מ'. אילון "חירות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי" ירוש', תשכ"ד.
43. בג"ץ 268 ר'ב'נ' הרב הראשי לישראל, פד"י כג (1) עמ' 462.
44. בג"ץ 363 שטרייט נ' הרב הראשי לישראל, פד"י יח' עמ' 598.

להם[45]. אך אין הוא מחוייב לשאת בהבדלי הוצאותיה למזונות הנובעים מהעובדה שבמקומה החדש מחייתה עולה יותר[46].

גם אם אין מקום להאשים את הבעל, יכול להיות שקיימות עובדות אובייקטיביות שאין בידו למנען והמצדיקות בכל זאת את סירובה להשאר עמו. כגון, אם בשכונה מבזים או מצערים אותה או מוציאים לעז עליה או אם היא טוענת, וטענתה נמצאת כנה וסבירה, שאינה יכולה לחיות בקיבוץ ואין סיבה מספקת וסבירה שהבעל לא יוכל לפרנס את המשפחה אם לא יחיה בקיבוץ[47].

כמו כן אין היא מחוייבת לסבול שקרובי בעלה כגון חמותה או אחותו, יגורו יחד ועם בעלה באותה דירה, אם ע"י זה נגרם לה צער או עלבון. אמנם הבית הוא שלו אבל הוא גם שלה באשר היא אשתו והיא לא חייבת אלא גם זכאית לגור יחד אתו, ולכן היא זכאית לדרוש ממנו שיסלק קרוביו אלה מהבית או יעבור עמה לגור עמה בבית אחר כי "אין אדם דר עם נחש בכפיפה"[48].

כלל נוסף הוא שבמקרה שיש מקום להחיל את הלכת "מעוכבת", הבעל חייב במזונות לאשתו מבלי להיות זכאי למעשה ידיה, אלא אלה שייכים לה בלבד ואין בידו לקזזם כנגד מזונותיה[50].

זהו המצב לפי ההלכה והיא חלה לפי ס' 2(א) לחוק לתיקון דיני המשפחה (מזונות) תשי"ט-1959. אמנם לפי ס' 2א של אותו חוק לפי התיקון משנת תשל"ו-1976, רשאי בית המשפט, עת הוא בא לקבוע את גובה המזונות שעל הבעל לספק לאשתו, להתחשב בין היתר בהכנסותיה מעבודה והיה נראה לפי זה כאילו יש להביא בחשבון הכנסות האשה מעבודה ללא הגבלה, כלומר גם אם חיוב הבעל למזונותיה מבוסס על ההלכה בדבר "מעוכבת". אולם כפי שיש להבין מהוראות ס' 2(א) לחוק, מגמת החוק היא שבמקרה של ניגוד בין הדין האישי ובין החוק, הדין האישי עדיף, כי אם לא מפרשים כך, אין להבין לשם מה היה צורך, אחרי ההוראה בדבר תחולת הד' האישי, להוסיף במפורש כי הוראות החוק לא יחולו[51].

כלל נוסף הוא שאם מת הבעל, הרי האלמנה איננה יכולה להנשא למשך שלושה חדשים; ולפיכך היא כביכול "מעוכבת" מחמת הבעל מלהינשא לאחר (עקב העובדה שהיתה נשואה לו) וע"כ היא זכאית למזונות באותה תקופה. ואזי במקרה כזה היורשים עומדים במקומו של הבעל, והם חייבים במזונותיה, וזכותה זו אין להפקיע

45. ראה הערה 5.
46. שם, המהרי"ט שם.
47. ע"א 609/74 פ"ד ל(3) 480, 485, 490.
48. ע"א 479 פ"ד לה (1) 518.
49. רמב"ם הל' אישות פי"ג, הי"ד, המ"מ שם; הב"י לסימן ע' (בסוף).
50. ב"מ י"ב ב'; יבמות מ"א ב', תוס' ד"ה עמד; כתובות ק"ז ב', תוס' ד"ה עמד; שו"ע ק"ס ד'; פד"ר א' 74; פד"ק ג' 44, 52; פד"ר ז' 290, 294; פ"ד י' 294.
51. ראה שרשבסקי "דיני משפחה" בעמ' 229.

ממנה אפילו בתקנת בית דין[52]. **כמובן חלה הגבלה זו לגבי** היורשים רק כל עוד האלמנה זכאית בכלל למזונות, כלומר אם עדיין לא קבלה את כתובתה. אך אם קבלה את כתובתה או תבעה אותה בב"ד, למשל אחרי שעבר רק חודש ימים מאז מות הבעל, לא תוכל לגבות מזונות בשני החדשים האחרים, אעפ"י שגם אז היא עדיין מעוכבת מלהינשא[53].

בע"א 6664/82 (54) נידונה שאלת סמכותו של בית המשפט לחייב בעל, המסרב ליתן גט לאשתו על אף פסק־דין של בית הדין הרבני המחייבו לעשות זאת, לשלם מזונות עונשיים לאשתו. ונפסק שם שבמקרה שיש מקום להחיל את הלכת "המעוכבת", הבעל חייב במזונות אשתו בלי להיות זכאי למעשי ידיה. אלה שייכים לה בלבד, ושאין בידו לקזזם כנגד מזונותיה. והגם שתקנת חז"ל זאת יש לה אופי של קנס, כדי לאלץ את הבעל לשחרר את האישה, אין בכך כדי לגרוע מן העובדה שמדובר בחיוב מזונות כשלעצמו – להבדיל ממזונות עונשיים גרידא. אך גם מי שגורס, שיש מקום להטלת מזונות הפחדה, דורש כתנאי מוקדם והכרחי, שתהא החלטה של בית הדין לכפות על הבעל גט פיטרין.

כפי שראינו לעיל ובפס"ד הזה הבעל אינו זכאי במעשי ידיה. בערעור תשל"ג(55) פירטו הטעמים שבו, והם: א. חיוב המזונות במעוכבת להינשא הוא משום קנס ואין תקנת החכמים שמעשי ידיה תחת מזונות אלא באשה היושבת תחת בעלה והוא חייב בהם מצד הדין; ב. תקנת מעשי ידיה לבעל הוא שלא תהיה עליה איבה, ובאשה שאינה יושבת תחת בעלה לא קיים הטעם הזה[56].

בתמ"א (ת"א) 2599/84 עשו הבחנה יתירה ונאמר שם [57], שיש להקפיד על הבחנה חדה בין פס"ד הקובע שעל הצדדים להתגרש, או קובע מצווה עליהם להתגרש, לבין פס"ד המחייב מתן או קבלת גט, מאחר ולא מדובר בהבדלים סמנתיים, שאלא במושגים שונים. ורק כאשר פס"ד הרבני **מחייב** מתן גט, תיחשב האישה למעוכבת בגין סירובו של הבעל לתת לה גט. ואת הביטוי – "על הצדדים להתגרש" אין לפרש כהמלצה בלבד, אלא יש לראותו כמחייב את בני הזוג בגט פיטורין, והמלים "ללא דיחוי" יש בהן אף כדי לשכנע ביתר תוקף, כי הכוונה במטבע לשון זו, לחייב את הצדדים, להתגרש זה מזה כדמו"י.

5. מזונות מדין מעוכבת מחמתו – ע"פ הסכם יחסי ממון בין בני זוג.

כפי שראינו לעיל מזונות מדין מעוכבת מחמתו יש לו הסדר ע"פ דין, אך יכול להיות לה גם נפקותא וגושפנקא לאור הסכם שעשו בני הזוג ביניהם, וזאת בהתאם להלכה.

52. שו"ע צ"ג ב"ש ד'.
53. התשב"ץ, שאלה רצ"ב תקנה ז'.
54. פ"ד לח (4) 365.
55. פד"ר י' 294.
56. ראה גם שו"ת הרא"ם סי' לד'; "שיטה מקובצת" לב"מ י"ב ע"ב בשם הרמ"ך.
57. פס"ם תשמ"ז ב' בעמ' 8.

אבהיר את השאלה והמסגרת שבו מדובר.

בני הזוג עורכים הסכם לגירושין ובו קובעים שבמקרה והבעל לא יקיים אותו, יהיה עליו לשלם פיצויים קבועים מראש בסך מסויים. הבעל נותן אחר כך את הגט אולם טוען שנתן אותו מחמת חשש שיהא חייב בתשלום הפיצויים המוסכמים. במקרה זה קיימת שאלה חמורה, אם הגט הוא גט מעושה, אם לאו?[58]

קיימים כאן שני שיקולים נוגדים:

א. הבעל לא הוכרח לערוך הסכם זה ואם ערכו, הרי נעשה הדבר מרצונו החפשי ולפיכך ההסכם מחייב.

ב. לעומת זאת, נניח שהגט לא ניתן והאשה מגישה תביעה לשם גביית סכום הפיצויים. אם פס"ד יקבע שהבעל חייב בתשלום הפיצויים, והוא יתן את הגט כדי לשחרר מחיוב הפיצויים, ייתכן שלא יהיה זה מרצונו החפשי, כי הרי יש מקום לומר שהפיצויים הוטלו עליו על מנת לאלצו לגירושין.

קיימת מחלוקת הפוסקים בשאלה זו. יש המחמירים החוששים לגט מעושה גם במקרה של הסכם כנ"ל, ויש מקילים האומרים שמאחר ומרצונו החפשי קיבל הבעל על עצמו את ההתחייבות ויש לו ברירה לא לתת את הגט אלא לשלם את הכסף, אין כאן אונס והגט כשר[59]. המאירי[60] כתב על שאלה זו: ...ואפילו קבלו מעצמו כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס אונס גמור הוא...". גם הרשב"א פוסק כך[61], לעומת זאת פוסק הרשב"ץ באופן שונה[62] "מכיון שמדעתו חייב את עצמו..." נימוק שני לדברי הרשב"ץ הוא שאם קיימת אפשרות להנצל מאונס הממון שלא ע"י נתינת הגט, והוא אינו בוחר בדרך זו, אין האונס חל על נתינת הגט, הרב בצלאל ז'ולטי זצ"ל בתשובה לרב ווייס מארה"ב, נתן פתרון כיצד להבטיח שהבעל יתן לאשתו גט פיטורין כדין תורה לאחר שתשיג פס"ד של גירושין ממנו בבית משפט אזרחי. הוא הציע שהבעל יתחייב בשעת הנישואין, שבמקרה שיהא פירוד אזרחי ביניהם הוא יתן לה מזונות מדין מעוכבת מחמתו סכום של $2000 עד שיתן לה גט פיטורין. אולם הבעל יהא זכאי לפנות לבי"ד רבני מוסמך, שיפטור אותו מחיוב זה בכולו או במקצתו; ולכשיבוא הבעל לבי"ד לבקש סעד, יוכל ביה"ד ללחוץ עליו או להשפיע עליו שיתן גט כדין. הרב ז'ולטי מעלה, כי מזונות אלו תנאי כתובה, ולפי זה אינם תלויים בזכותו במעשי ידיה, וחיוב זה יהא קיים גם אם יהא עליה דין של מורדת, ואף אם מעשיה גרמו לה, שזינתה תחתיו. קרי, אין פה גט מעושה[63].

58. כמובן מתעוררת השאלה רק כאשר אין מקום לכפייה ע"פ דין. ר' גם שו"ע קלד' ב"ש ו'.
59. ר' הטור והב"י קל"ד, ד"מ שם ז'; שו"ע שם ד' הרמ"א; ב"ש ח'; באר הגולה ט'; הבית מאיר שם ד'; פ"ת ט'.
60. בית הבחירה גיטין, ס"ח ע"ב, פירוש המשנה.
61. שו"ת הרשב"א חלק ד' סי' מ'.
62. הרשב"ץ חלק ב' תש' ס"ח.
63. פרדס ניו־יורק, קובץ רבני (אייר תשמ"ג).

כך גם פסק, הלכה למעשה, הרב משה פיינשטיין, באגרות משה, וכלשונו[64]:

"כי הוא שחייבו לה מהערכאות סך כסף בעד מזונותיה הוא ממון שלה שאין כאן אונס כלל כשמגרשה כשתמחול לו החוב ויצא ע"י זה מהמאסר... ואין לחוש שמא הערכאות חייבוהו."

לסיכום ניתן לראות שדין מעוכבת מחמתו להינשא היא הלכה שרחבה דיה כדי אף להכניס אותו בקטיגוריה של הסכמים שונים שעושים בני זוג ביניהם, הסכמים אלו נוהגים לאחרונה במקרים רבים.

64. אבן העזר, ניו־יורק, תשל"ז, סי' קל"ז.

In honor of Lori and Bernard Levmore
The Levmores of Efrat

אגרונום מרדכי שומרון

לברור ההבחנה בין אילן לירק

כתוב בבראשית א' כ"ט: "ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, לכם יהיה לאכלה"

בהיות אדם בגן עדן קבע לו הקב"ה את מאכלו מן הצומח. והנה מפורש בפסוק בציוויו־ברכתו של הקב"ה לאדם כי ישנה הבחנה ברורה בין העשב לבין העץ למרות שלשניהם תפקיד זהה – לשמש מאכל לאדם, ולמעשה הבחנה זו נמצאת כבר בשעת יצירת מיני הצמחים בפרק זה בפסוקים יא־יב.

אנסה לעמוד בקצרה על ההבחנה המהותית בין אילן לירק עפ"י חלק מהמקורות בחז"ל והראשונים, הבחנה שיש לה השלכות הלכתיות שונות לענין ברכות, ערלה ועוד.

הצמח – כשמו כן הוא, נמצא בתהליך של צמיחה כמעט תמידית, למעט תקופות תרדמה מסוימות, שגם בהן מתרחשים בצמח תהליכי חיים חשובים. יש לברר את התכונות המאפיינות את האילן לעומת אלו המאפיינות את הירק.

התוספתא במסכת כלאיים (פ"ג הל' י"ג) נאמר: "כל שמוציא עלין מעיקרו – הרי זה ירק וכל שאין מוציא עלין מעיקרו הרי זה אילן". התוספתא מתארת את צורת הצימוח האופיינית לירק לעומת האילן. יש להסביר בפשטות, לענ"ד, שבביטוי "עיקרו של הצמח", אין התוספתא מתכונת לשורשי הצמח, שהרי כידוע ברוב מיני הצמחים אין גדלים עלים וענפים על השורשים, אלא, כפי הנראה, הביטוי "עיקרו של הצמח" מתיחס ל"צואר השורש". זהו, למעשה, גזע קצר הקיים בכל צמח והוא המקום שבו מערכת השורשים מתאחדת ומתחברת לנופו (החלק העל־אדמתי) של הצמח. ואכן בעל המנחת ביכורים מפרש התם: "המוצא עלין מעיקרו – מעפר המכוסה – הוה מין ירק" ולא פרש משרשיו אם כן, ננסה לבדוק באם מיני ירק שונים, המוכרים לנו, אכן עומדים בהגדרה זו. ישנם מיני ירקות שאכן מתאימים להגדרת התוספתא, כגון: סלק, כרוב, חזרת, סלרי, כלרבי, בצל, חסה, צנון, צנונית ועוד. בכל המינים הללו לא ניתן להבחין בעין בגזע (לפחות במשך רוב זמן גידולו של הירק, למעט בתקופת הפריחה). גם הבננה מתאימה להגדרה זו, היות ומבחינה בוטנית אין לבננה גזע ומה שנראה כגזע הוא למעשה שכבות של עלים זה ע"ג זה וכולם מתחברים יחד בצואר השורש.

אך מה לגבי מיני ירקות אחרים, כגון: עגבניה, פלפל, חציל, תפו"א, מלפפון, קישוא, אבטיח, דלעת ועוד. עפ"י הגדרת התוספתא המתיחסת רק לענין מקום יציאת העלים – מעיקרו של הצמח, האם כל אלו אילנות, שהרי כל המינים הללו ישנו גזע ברור, הנראה לעין, ולעיתים גבהו מטר אחד ואף יותר?

גם בירושלמי כתוספתא, מובאת הבחנה דומה (סוף פרק ה' מכלאים): "תני ר'

חיננא בר פפא: את שהוא עולה מגזעו – מין אילן, משרשיו – מין ירק" ומפרש התם בעל הפני־משה: "את שהוא עולה מגזעו – שהנופים והעלין שלו עולין מן גזע האילן ולא משרשיו שבקרקע – הרי זה מין אילן, ואת שהעלין שלו עולין מן שורשיו שבקרקע וגדלין סביב סביב הגזע שהוא באמצע – הרי זה מין ירק"

ואם כן, הדרא קושייתנו לדוכתיה, ומה נעשה בשאר הירקות דלעיל הגדלים על גזע ברור ומוגדר? איתא בגמ' בברכות (דף מ' ע"א): "היכא מברכינן בורא פרי העץ? דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק – בורא פרי העץ. דכי שקלת ליה לפירי ליתי לגווזא דהדר מפיק – לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה".

הראשונים נחלקו בפרוש הגמרא: דעת הרא"ש כי "כל דבר שעושה פירות משנה לשנה נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזורעו בכל שנה נקרא פרי הארץ". לפי דעת הרא"ש, לכאורה, צמח אשר נופו מתכלה בכל שנה אך שורשיו ממשיכים להתקיים ולהצמיח נוף מחדש בעונה הבאה, נחשב לאילן, לעומתו לירק יחשב רק צמח אשר יש צורך לזורעו בכל שנה מחדש כיון שגם נופו וגם שורשיו כלים לגמרי בכל שנה ולפי"ז, לכאורה, ארטישוק ובננה הינם אילן?!

אולם דעת הר"ר יוסף, המרדכי, הגאונים וכן הטור (או"ח סימן ר"ג) אינה כן, אלא: "דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משורשיו מברכינן עליו בפה"א". ומביא התם המחצית השקל וז"ל: "ונחלקו אבות עולם בפרוש גווזא. די"מ שר"ל – הענף מתקים משנה לשנה, הוא דמברכים בפה"ע. אבל אם אין הענף מתקיים, אע"פ שהשורש מתקיים בארץ ובשנה הבאה מוציא שוב פירי וענפים משורשו – מ"מ מברכים בפה"א. וי"מ דגווזא ר"ל השורש, דאם רק השורש מתקיים מברכים בפה"ע אבל אם גם השורש אינו מתקיים וצריך לזורעו כל שנה מברכים בפה"א ובשו"ע פסק כדעה קמייתא". ולפי"ז ארטישוק ובננה ברכתם בורא פרי האדמה.

ההבחנה היסודית ביותר שבה אנו יכולים להבדיל בין אילן לבין ירק היא שהאילן הינו צמח מפותח יותר מפני שהוא רב־שנתי. יש בתכונותיו אפשרות של התחדשות במשך עשרות שנים ולעתים אף מאות שנים (כגון זית ושקמה). לעומתו הירק הוא צמח שביסודו הוא חד עונתי ומתקיים לעתים חודשים ספורים בלבד כגון: מלפפון, קישוא, אבטיח, צנון, כרוב, גזר ועוד.

ישנם מיני צמחים בהם החלק העל־אדמתי, עלוותי, חדש כל נמשך קיומו של מין הצמח המסוים באותו מקום במשך שנים רבות. (בד"כ מערכת השורשים מצמיחה בכל שנה מספר גדול יותר של צמחים חדשים) ולכך יש דוגמאות שונות. כגון: בננה, ארטישוק, בצל, עירית, תפו"א ועוד. לעומת זאת באילן נופו מתקיים במשך שנים רבות ברציפות (וכמובן גם שורשיו) וגם עץ נשיר הנמצא בכל שנה בחורף בתרדמה, מתעורר כידוע, באביב וממשיך להצמיח עלים ענפים ופירות מהגזע ומהענפים הקיימים.

לסיכום: ההבחנה העיקרית בין אילן לירק עפ"י הגמ' בברכות כדעת הטור וכך נראת גם דעת רש"י שפרש "גווזא – הענף של העץ" הינה:

אילן – צמח בו גם מערכת השורשים וגם הנוף מתקיימים במשך שנים.

ירק – צמח בו מערכת השורשים מתקיימת עונה אחת או יותר, אולם הנוף (החלק העל־אדמתי) אינו מתקיים, בד'כ (ובתנאים טבעיים רגילים) יותר מאשר שנה או שנתיים.

אמנם נאמרו באחרונים עוד מספר סימנים להבחנה הנ"ל ובהם:

המהר"י חאגיז בהלכות קטנות (ח'ג סי' פ"ג) האומר כי צמח שגזעו חלול יחשב לירק גם אם הוא רב שנתי. וכן שו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' קמ"ג) האומר כי צמח הנמוך מטפח אחד נחשב לירק גם אם יש בו שאר סימני אילן. וכן דעת החזו"א הסובר כי צמח המתקיים 3 שנים בלבד ואינו יוצא מדי ערלה לעולם נחשב לירק כיון שלא מצאנו הגבלה בתורה על אכילת מיני צמחים כמו בבעלי־חיים.

העולה מדברינו כי ההבחנה שנאמרה בבראשית א' כ"ט בברכת הקב"ה לאדם אכן ברורה וניתן לחלק את כל מיני הצמחים הידועים לנו למיניהם השונים עפ"י הנאמר לעיל ויתקיים בנו המקרא: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך".

הרב יהודה שחור

המצטער וירידת גשמים בסוכה

א. חיוב כזית ראשון בסוכה בזמן גשמים.

ב. השיטות שדין ירידת גשמים יסודו במצטער.

ג. באור הדין "המצטער פטור מן הסוכה".

ד. המקורות שדין ירידת גשמים שונה מדין המצטער.

ה. באור החילוק בין גשם למצטער.

ו. הנפקא מינה לדינא בין גשם למצטער.

ז. החלוק בין גשם למצטער בזית ראשון בסוכה.

ח. ברור השיטות בירידת גשם בכלל ובלילה ראשון בפרט.

ט. שיטת הרמב"ם ובאורו בשפיכת הקיתון בגשמים.

י. "הפטור מהסוכה ואינו יוצא אינו אלא הדיוט".

יא. סכום

א. חיוב כזית ראשון בסוכה בזמן גשמים

שיטת הרא"ש בברכות (פ"ז ססכ"ג) שבלילה ראשון חייב לאכול כזית בסוכה אפי' כשיורדים גשמים וכ"פ הרמ"א (או"ח תרל"ט ס"ה).

מקור הדברים הוא בשאלת התוס' (סוכה כ"ז ע"א וברכות מ"ט ע"ב ד"ה אי בעי) מה החדוש בלמוד ט"ו ט"ו מחג המצות לחייב כזית בלילה ראשון בסוכות הרי חייב לאכול מדין סעודת יו"ט וא"כ צריך לאכלו בסוכה. וע"כ נאמרו כמה הסברים:

1. מדין סעודת יו"ט ל"צ לאכול פת (תוס' סוכה).
2. מאחר ויש חיוב אכילה מיוחד סגי בכזית לקביעות וברכת לישב בסוכה ואי"צ ביצה כמו בשאר הימים (ר"ן בסוכה)
3. החדוש הוא שאם לא יאכל יעבור עליו בשנים מדין יו"ט ומדין סוכות (מאירי שם)
4. מדין סעודת יו"ט סגי שיאכל גם בזמן תוספת יו"ט ומדין סוכות חייב לאכלו בלילה. (אחרונים ע"ד ט"ז תרל"ט סק"ב).
5. מי שהאכילה צער הוא לו פטור מאכילת שבת ויו"ט שהם מדין עונג אך חייב בכזית בליל א' דסוכה דהוא חובת אכילה ולא דין עונג (ביאור הלכה תרל"ט ד"ה בליל).

6. כשיורד גשם מדין סעודת יו"ט אוכל בבית ומדין סוכה צריך לאכול בסוכה. כ"כ תוס' ורא"ש בברכות אמנם יש הבדל גדול. דבתוס' אומר רבינו יהודה וז"ל: "דנפ"מ כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה וכו' **צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים**" וכו'. והרא"ש כתב "ואפי' יורדין גשמים **חייב לאכול כזית בסוכה**". לתוס' יאכל בסוכה כשיפסקו הגשמים ולרא"ש יאכל בסוכה בזמן הגשם. וכ"כ הר"ן (בסוכה בשם אחרים) וכ"פ טור ורמ"א להלכה.

שיטת הרשב"א, הרמב"ם והראב"ד שכשיורד גשם פטור מהסוכה גם בלילה ראשון וכן דעת השו"ע (ושאלת תוס' תתורץ בישובים אחרים ולכן רמב"ם ושו"ע לא הזכירו שינוי בליל א'). המשנה ברורה (סקל"ה ע"פ האחרונים) מכריע לדינא להמתין שיפסקו הגשמים ואז יאכל בסוכה אך אם הגשם ממשיך יאכל כזית פת בסוכה בגשם אך לא יברך על כך לישב בסוכה.

ברשב"א (בחדושיו לסוכה כ"ז ע"ב ד"ה הא דאמרינן) מביא בשם גדול מגדולי הדור בצרפת שבליל א' חייב לישון בסוכה עכ"פ שינת עראי אפי' בגשם והרשב"א חולק דחיוב ליל א' הוא רק באכילה ולא בשינה. לכאורה אפשר לדייק שלרשב"א חייב לאכול בליל א' אפי' בגשם אך בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ח) מבאר שבין בגשם ובין במצטער לא שייך שיאכל בסוכה בליל א' דחיוב סוכה הוא תשבו כעין תדורו ובמצטער או גשם אינו מקיים תשבו כעין תדורו ואין משמעות לאכילתו בסוכה. (ובחדושיו י"ל שרצה להדגיש שאין חיוב מיוחד בליל א' של שינה מלבד החיוב שבשאר הימים משא"כ חיוב האכילה בליל א' מיוחד מבשאר הימים אך אה"נ שגם חיוב זה לא ניתן לעשות כשיש גשם). וטענת הרשב"א קשה לפי שיטת הרא"ש (וכבר תמה עליו בזה הקרבן נתנאל ספ"ב דסוכה סק"ר) איך אוכל כזית ראשון בסוכה בגשם הרי זה אינו תשבו כעין תדורו. ודוחק לומר לחיוב אכילה בליל א' בסוכה הוא ללא קיום מצוות ישיבת סוכה ותשבו כעין תדורו.

ב. השיטות שדין ירידת גשמים מקורו במצטער

והנה יש לציין מהו הגדר של ירידת גשמים ומדוע פטור מסוכה. ומקור הדין במשנה בסוכה (כ"ח ע"ב):

> "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו".

וכתב הרא"ם (ומובא באשר"י פ"ב דסוכה ובמרדכי סוכה תש"מ) גבי הדין דמצטער פטור מן הסוכה:

> "**ושעור לצער כדתנן ירדו גשמים מאימתי יש לו ליפנות** וכו' ומי שאינו בקי בזה השעור יתן לבו אם הוא מצטער באותו ענין שבצער זה היה יוצא מביתו היה רשאי לצאת מסוכתו".

והביאו רמ"א (תרל"ט ס"ה) בדין ירידת גשמים שכשאינו בקי בשעור, ישער וכו'. ונראה ששיטת הרא"ם שסיבת הפטור בירידת גשמים היא מדין המצטער פטור מן

הסוכה. ודין שמתסרח המקפה בגלל הגשמים שיוצא מהסוכה הוא דוגמא לשעור של המצטער הפטור מהסוכה.

ברמ"א (תרל"ט ס"ז) כתב בשם מהרי"ו וז"ל:

"מי שהוא ישן בסוכה וירדו גשמים אי"צ לשער בכדי שיתקלקל התבשיל דבגשמים מועטים הוי צער לישן שם ויוכל לצאת".

מלש' זה אפשר לדייק דלגבי אוכל לא סגי בגשמים מועטים כדי שיחשב כצער אך אפשר לדחות דלאכילה שאין הגשם נחשב כצער צריך שעור דתסרח המקפה לפטור מטעם אחר משא"כ בשינה ששם אפי' מעט גשם חשוב חצער ופטור. אמנם בשו"ת מהרי"ו סי' קצ"א הדברים מפורשים וז"ל: **ומצטער פטור ומשו"ה ירדו גשמים פטור** ושעורא משתסרח המקפה" וכו'. (ומביא דברי הרמ"א). וכ"נ קצת מלש' הד"מ (תרל"ט סק"ה) "משמע מדבריו דצריך לאכול שם **בשעת הגשם שהוא מצטער בהן**".

החלקת יואב (מהדו"ק בסוף חו"מ בדיני אונס בהערתו בענף ז') תמה מה חדש רבא בג"מ שהמצטער פטור מן הסוכה הרי זו משנה מפורשת שבירידת גשם יוצא מהסוכה. ותי' החלקת יואב שבמשנה פטרו משום גשם שהוא צער גדול ורבא חדש שאפי' צער שאיננו גדול פטור מהסוכה. ונראה מדבריו ג"כ שפטור דגשם מדין מצטער אמנם בלא"ה דבריו צע"ג דא"כ לדינא בירידת גשם אי"צ להמתין עד שתסרח המקפה שהוא צער גדול וסגי בצער כלשהו, כשיטת רבא שנפסקה להלכה, וא"כ מדוע כל הראשונים והפוסקים הביאו דין דגשם משתסרח המקפה.

והנה הר"ן במשנה של גשמים משתסרח המקפה (סוכה כ"ח) כתב וז"ל:

"ונ"ל מדנקט כה"ג דוקא כשהתחיל לאכול הוא דאינו מותר לפנות אלא משתסרח המקפה כדי שלא יראה כמבעט בסוכתו ויוצא אבל לא התחיל להכנס בה כל שמצטער מחמת גשמים פטור וכו' זהו דעתי אבל למעשה איני סומך על סברתי אחר שאין בזה ראיה ברורה".

והנה הר"ן נוטה לפסוק שיש חלוק בין התחיל לאכול שאז חייב להמתין עד שתסרח המקפה לבין מי שלא נכנס לסוכה שאם מצטער מהגשם פטור. ה"שפת אמת" (סוכה כ"ח ע"ב ד"ה במשנה) כתב שלשיטת הר"ן זה כלל בכל מצטער שיש חלוק שאם לא נכנס לסוכה סגי בצער כלשהו ואם כבר נמצא בסוכה יוצא רק בצער גדול שמצטער יותר כדי שלא יראה כמבעט בסוכה.

אמנם צע"ג האם זו כוונת הר"ן. לפי השפ"א חדש הר"ן חדוש כללי בהלכות מצטער שאם נראה כמבעט צריך צער גדול. אמנם הר"ן בא לבאר מדוע בגשם הובאה הדוגמא של משתסרח הקפה (ולא הסתפק בהסבר הרא"ם שזה דוגמא לשעור הרגיל של מצטער יתכן אולי כי תמה כחלקת יואב א"כ מה חדש רבא שמצטער פטור) וע"כ תי' דבגשם מאחר ונראה כמבעט צריך שעור של תסרח המקפה. ויל"ע מנין לו לר"ן שיש דין שלא יבעט בסוכה. ונראה שמקורו של הר"ן הוא המשך המשנה בירידת גשמים "משל למה"ד דומה לעבד שבא למזוג לרבו קיתון של מים ושופך לו קיתון על פניו' ודנה הגמ' שם מי שופך הקיתון למי וכתב מהרי"ל (הובא ברמ"א תרל"ט ס"ז):

"וכשיוצא מן הסוכה מכח גשמים אל יבעט ויצא אלא יצא כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו". דהיינו אי"ז דין כללי של ממעט במצווה אלא דין מיוחד בגשם בסוכה שמאחר והקב"ה שופך לנו הקיתון אנו צריכים עכ"פ להראות שלא אנו שופכים קיתון ואנו נכנעים כעבד שרבו שפך עליו הכוס. וי"ל שזו כוונת הר"ן. דוקא בירידת גשמים שזה סימן מיוחד של שפיכת קיתון יש דין מיוחד שאע"פ שמצטער אסור לו לצאת שנראה כמבעט ולכן צריך להמתין לגשם רב שהוא משתסרח המקפה (וגם אז יצא כעבד הנכנע ולא כמבעט וכמש"כ מהרי"ל) ולדעת ר"ן נראה כמבעט רק אם היה בסוכה אך אם לא נכנס אינו נראה כמבעט (עדיין לא מזג כוס לרבו). (ולהלן בסעיף ט' יבואר הספק בדעת הר"ן האם נראה כמבעט כשנכנס ועוד לא אכל).

ג. באור הדין "המצטער פטור מן הסוכה"

כדי להבין ולברר האם פטור הגשם יסודו במצטער יש ראשית לברר מהו יסוד פטורו של המצטער ובגמ' מובא בשם רבא (סוכה כ"ה ע"ב וע"ז ג' ע"א) שהמצטער פטור מן הסוכה ותוס' (סוכה כ"ו ע"א ד"ה הולכי) כתב על הברייתא דהולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וז"ל: "כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה היינו מתשבו כעין תדורו דאין אדם דר במקום שמצטער". דהיינו, לפי תוס' גם הולכי דרכים וגם מצטער פטורים כי אינם מקיימים תשבו כעין תדורו".

והנה הט"ז (או"ח תר"מ סק"ח) תמה בבאור נמוק הגמ' שהאבל חייב בסוכה וחדש הט"ז שישנם שני סוגים של פטור מצטער:

א. כל צער שנגרם כתוצאה מהישיבה בסוכה ואם ישב בבית יפסק צערו הוא פטור מדין תשבו כעין תדורו.
ב. גם צער שלא יפסק בבית אם יסודו הוא חולי וצער הגוף הרי הוא פטור מדין מצטער מחמת טרדתו שנובעת מצערו ואינו יכול לכוון למצוות סוכה.

אמנם כבר תמהו עליו האחרונים (בכורי יעקב שם סקי"ח ועוד) שהיכן מצינו פטור ממצוות לאדם שטרוד בגלל צערו ושאינו יכול לכוון כראוי למצווה. וע"כ צ"ל כתוס' שיש רק פטור אחד במצטער שיסודו בתשבו כעין תדורו.

אמנם גם בתוס' עצמו שמתשבו כעין תדורו למד שני דינים, פטור דהולכי דרכים ופטור דמצטער, שיש להבהיר ולבאר. ונראה שיש הבדל מהותי בין פטור דהולכי דרכים ופטור דמצטער למרות ששניהם מדין תשבו כעין תדורו.

בהולכי דרכים הפטור הוא במובן החיובי ובמצטער הפטור הוא במובן השלילי. יסוד הפטור בהולכי דרכים אומר שמצוות ישיבת סוכה אינה לשהות בסוכה בכל רגע ורגע משבעת הימים אלא שעליו לגור "כדדיירי אינשי" בסוכה שבעה ימים וכשם שאדם יוצא מביתו לצרכיו, למסחר וכ' ועדיין אי"ז פוגם בעובדת היותו דר בביתו ה"ה כשיוצא מהסוכה ע"מ להתרחץ, להתפנות, לצרכי פרנסה וכד' זה עדיין נחשב כקיום מצוות תשבו כעין תדורו. ולכן הולכי דרכים פטורים מהסוכה כי גם בלכתם הם עדיין עוסקים בתשבו כעין תדורו. משא"כ במצטער יסוד הפטור הוא שהוא אינו

מסוגל במצב הנוכחי לקיים מצוות סוכה כי משמעותה לדור בסוכה "כדדיירי אינשי" ומאחר והישיבה בסוכה גורמת לו צער ובדרך הטבע היה פונה לביתו להמלט מהצער א"כ בישיבה בסוכה כשמצטער ממילא אינו נחשב כתשבו כעין תדורו וא"כ הוא פטור במובן השלילי שממילא אינו מסוגל לקיים תשבו כעין תדורו.

ד. המקורות שדין ירידת גשמים שונה מדין המצטער

אם נבחן את המקורות לדין ירידת גשמים ודין מצטער נראה שיש הבחנה בין הדינים. דין ירידת גשמים נזכר במשנה האחרונה בפ"ב בסוכה (דף כ"ח ע"ב) ואילו דין מצטער נזכר בגמ' דף כ"ה ע"ב ובהקשר למשנה שפוטרת שלוחי מצוה וחולים מן הסוכה. בין המשניות הללו נמצאים משניות נוספות העוסקות בדין ישיבת סוכה:

א. שעור אכילה המחייב סוכה (ר"ג ריב"ז ור' צדוק במשנה בדף כ"ו ע"ב).
ב. שעור הסעודות שחייבים לאכול בסוכה (מחל' ר"א וחכמים בדף כ"ז ע"א).
ג. מחל' ב"ש וב"ה בענין ראשו רובו ושולחנו (סוכה כ"ח ע"א).
ד. פטור נשים עבדים וקטנים מהסוכה (סוכה כ"ח ע"א).

דהיינו בין המשנה והגמ' הפוטרים מדין תשבו כעין תדורו שלוחי מצוה, חולים, מצטער, הולכי דרכים, שומרי העיר וכו' לבין המשנה הפוטרת מדין גשמים ישנם נושאים רבים שאינם קשורים והדבר מרמז על כך שאין קשר בין שני הדינים.

סיוע נוסף נראה מהגמ' בע"ז דף ג' ששם נזכר דין המצטער פטור מהסוכה והדוגמא שם בגמ' היא על חמה ולא דוגמא של גשם. וכן ברש"י (סוכה כ"ה ע"ב בד"ה צערא דממילא): "שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירכא בדברים שסיכך בהן" ולא הזכיר דוגמא של גשם. וכן הוא ברמב"ם פ"ו דסוכה ה"ב: "ואיזהו מצטער זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכציו"ב או מפני הריח". וג"כ לא נזכר גשם.

וכן נראה גם מסדר הדברים ברמב"ם שפטור דמצטער (גם חולים), נזכר בהל' ב' ואחריו פטור דשלוחי מצוה, הולכי דרכים ושומרי העיר וכו' בהל' ד'. ואח"כ בהל' ה' כיצד מצות ישיבת סוכה ובהל' ו' שעור האכילה המחייב סוכה ובהל' ז' מס' הסעודות שחייב בסוכה ובהל' ח' דין ראשו רובו ושולחנו וכו' ורק בהל' י' מביא הדין דירידת גשמים. ומבואר ברמב"ם שכתב הלכותיו כסדר המשניות שאי"ז מקרה ואלו דינים נפרדים לגמרי. וחלוק זה בולט עוד יותר בטור ובשולחן ערוך שהביאו דין דירידת גשמים בסעיף ה' בסי' תרל"ט שנושאו: "דיני ישיבת סוכה" ואילו דין מצטער הובא בסעיף ד' בסי' תר"מ שנושאו: "מי הם הפטורים מישיבת סוכה".

ראיה נוספת היא מלש' הגמ' המצטער **פטור** מן הסוכה ואילו המשנה בירידת גשמים: ירדו גשמים מאימתי **מותר לפנות** וכן הוא ברמב"ם המצטער **פטור** וכו', ירדו גשמים **הרי זה נכנס לתוך הבית** וכ"ה בלש' הטור והשו"ע.

ומכאן נראה שאלו סוגיות נפרדות לחלוטין זה מזה ופטור דירידת גשמים אין יסודו במצטער ואינו, כמש"כ רא"ם, דוגמא למצטער וכן אינו סוג של מצטער חמור יותר (כמש"כ חלקת יואב ור"ן כל אחד לשיטתו וכדלעיל) ויש לבאר החלוק בין הדינים.

ה. באור החלוק בין גשם למצטער

הצפנת פענח (מהדו"ת הל' ע"ז פ"ז ה"י ובפרושו עה"ת אמור כ"ג ל"ד) מחדש שישנם שני סוגי מצטער. צער מעצם הסוכה וצער כללי כתוצאה מישיבתו בסוכה. כשקרקעית הסוכה מסריחה זה צער כללי שנגרם לו מישיבתו בסוכה משא"כ כשיורד גשם צערו נובע מהסכך והדפנות שהם עצם הסוכה (משא"כ קרקעית הסוכה) והנפקא מינה שכשהצער כללי אי"ז פוגם בשם סוכה משא"כ בצער מעצם הסוכה בטלה קדושת הסוכה ואי"ז כלל סוכה (ולהלן בסעיף ט יבואר שחולק בזה על העונג יו"ט) אמנם מלבד שדבריו מחודשים ואין להם מקור והכרח, צודק הוא שלפ"ז יש נפ"מ האם קרקעית הסוכה מסריחה או שעשה הסכך או הדפנות מדבר המסריח שאם הסכך והדופן מסריחים בטל שם סוכה וא"כ צ"ע מדוע חדש אביי (בסוכה י"ב) שגזרו שלא לסכך בשווצרי שריחם רע שמא יגרום לו לצאת מהסוכה וכ"פ בשו"ע (תרכ"ט סי"ד) הרי כשהצער מהסכך אין לכך שם סוכה (אמנם פשוט שלכו"ע כשמצטער מסכך כזה פטור מדאו' מדין תשבו כעין תדורו ואם מראש עשה סוכה כה"ג ה"ה פסולה וכ"כ במשנ"ב שם סקל"ח אך פשוט שדין זה קיים גם כשקרקעיתה מסרחת ודלא כצפנת פענח שחלק ביניהם).

כמו כן לפי הצפנת פענח לא נוכל להסביר חלוקת הדינים שירידת גשמים אינה דין פטור מסוכה אלא דין נפרד בסימן של דיני ישיבת סוכה (לדברי הצ"פ היה מתאים להכניס דין גשם לדיני בנית סוכה אם רצו לשנותו מדין פטורים דמצטער שבסי' תר"מ).

על כן נראה לומר שסיבת הפטור בגשם אינה כלל משום שמצטער. הסיבה היא שונה לגמרי וכפי שמודגש במשנה בירידת גשמים: "משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". והגמ' מביאה הברייתא: "שפך לו רבו קיתון על פניו ואמר לו אי אפשי בשמושך" דהיינו: הקב"ה אומר לנו שהוא לא רוצה שנשב בסוכה וזה הסיבה שאנו יוצאים מהסוכה. וא"כ אי"ז פטור מדין סוכה אלא דין שכה"ג ה' אינו רוצה שנשב בסוכה. ולפ"ז מדויק הלשון שנכנס לתוך הבית ואין זה דין של פטור כמצטער.

ועדיין יש להבין מדוע לא נפטור בירידת גשמים מדין מצטער וע"כ י"ל שמיירי שהוא בפועל לא מצטער ואעפ"כ אם יורד גשם בשעור שהמאכל יתקלקל ה' מרמז שיצא מהסוכה ואינו רוצה בה אע"פ שהוא עדיין לא מצטער.

אמנם לכאורה מצינו בירושלמי שפטור גשם מדין מצטער שהשווה שרב ויתושים לגשם אך הב"ח (ס"ס תרל"ט) כתב: "וכתב עוד בהג"ה אשר"י בשם הירושלמי כשם שמפנים מפני הגשמים כך מפנים מפני השרב ומפני היתושים ע"כ ר"ל **שהמאכל מתקלקל** מפני השרב והיתושים ונראה בעיני דהוא הדין מפני הקור דאם המאכל מתקלקל שנקרש בקור מפנה ויוצא **ואע"פ שאין האדם עצמו מצטער** בקור מ"מ מאחר שהמאכל מתקלקל פטור".

וכ"כ המג"א (שם סקט"ו) והמשנ"ב (שם סקל"א) ומבואר מדבריהם שהפטור בירידת גשמים קיים אע"פ שהאדם אינו מצטער וע"כ דהסיבה כפשנ"ת שה' אינו רוצה בישיבתו בסוכה והסימן לכך הוא שהמאכל מתקלקל ע"י גשם, שרב, יתושים

או קור. (וכמובן שאין נפ"מ האם הקור והשרב באים מהדפנות והסכך או מהקרקעית ודלא כצפנת פענח לעיל). ולפי דבריהם זוהי גם כוונת הירושלמי.

ולפ"ז מובן הלשון במשנה שאינו מוזכר תיבת פטור, ומובן מדוע המשנה הביאה דין זה בסוף הפרק ולא בדיני פטור דמצטער ולכן ברמב"ם ובשו"ע הובא דין גשם לא בהלכות פטורים כמצטער אלא בהלכות ישיבת סוכה שמצוות ישיבת סוכה קיימת רק אם אין סימן שהקב"ה אינו רוצה שנשב בה. ולכן הדוגמאות בגמ', ברש"י וברמב"ם על מצטער לא כללו גשם דאמנם אם יורד גשם באופן שעי"כ מצטער פשיטא שיפטר מדין מצטער מהסוכה אך כדי שלא נחליף ונשווה זאת לדין פטור דגשם כשאינו מצטער שסיבתו – רצון הקב"ה שנצא, נקטו דוגמאות אחרות של מצטער ולא הביאו דוגמא של צער מגשם.

ו. הנפקא מינה לדינא בין גשם למצטער

לאור האמור נראה שיש הבדל משמעותי בין דין גשם לדין מצטער שיש לו גם נפ"מ לדינא. במצטער הפטור הוא כי כה"ג אינו יכול לקיים מצוות סוכה וכמש"כ תוס' דלא מיקרי תשבו כעין תדורו משא"כ בגשם (כשאינו מצטער) י"ל שיכול לקיים מצוות סוכה ומיקרי שפיר תשבו כעין תדורו אלא שהקב"ה מראה לו שאינו רוצה שישב בסוכה.

הקרבן נתנאל (ספ"ב דסוכה סק"ה) דן מאי נפ"מ לגמ' מי שפך למי הקיתון העבד או רבו וביאר שאם העבד שפך קיתון אם רצה להחמיר רשאי אך אם רבו (וכך למסקנת הגמ') שפך הקיתון אינו רשאי להחמיר לישב בסוכה. ועפמשנ"ת יוצא שיהיה נפ"מ בין גשם למצטער דבגשם שהקב"ה אינו רוצה שנשב, לדעת הק"נ אסור להחמיר ולישב משא"כ במצטער שאמנם פטור אך מסתבר שגם לק"נ יוכל להחמיר ולישב. (ולהלן יבואר האם יש תועלת שישב או לא).

השפת אמת (ספ"ב דסוכה) טוען שאם נאמר שבגשם פטור אע"פ שאינו מצטער יש שני נפ"מ לדינא:

א. כשפסק הגשם דאז אם פטור מצד מצטער ימשך הפטור גם אח"כ כל זמן שמצטער משא"כ מצד שפיכת הקיתון זה דוקא בזמן שיורד ולא כשפסק.
ב. בשפיכת מים ע"י אדם יש פטור דמצטער אך אין פטור דגשם וקיתון.

אמנם על הנפ"מ הראשונה יש לפקפק דאולי הסימן שבשפיכת הקיתון איננה דוקא בזמן ירידת הגשם ויתכן והסימן קיים כל אימת שהאוכל מתקלקל בסוכה ואפילו כשפסק הגשם ועדיין מתקלקל האוכל כתוצאה מטפטוף הטיפות מהסכך לאוכל או כשהסוכה עדיין רטובה וכד' וה"ה מסיבות אחרות וכשם שמצינו בירושלמי שדין דגשם הוא כל שמתקלקל האוכל ואפי' משרב יתושים וקור. (וגם עמש"כ בירד בידי אדם דלא חשיב כשפיכת קיתון יל"ע דאולי הקב"ה גרם וסבב הדברים שהאדם ישפוך לו מים לסימן שאינו רוצה בסוכתו והכל גרם וסימן משמים. ויל"ע בזה לדינא).

והנה השפ"א טוען שא"א לומר שפטור דגשם שונה מפטור של מצטער מהא דבגמ' (סוכה כ"ט ע"א) נאמר: "אביי הוה קא יתיב קמיה דרב יוסף במטללטא נשב זיקא יקא מייתי ציבותא אמר להו רב יוסף פנו לי מאני מהכא אמר ליה אביי והא תנן משתסרח המקפה אמר ליה לדידי כיון דאנינא דעתאי כמו שתסרח המקפה דמי לי". דהיינו לרב יוסף שהוא איסטניס ירידת קיסמים על האוכל פוטרתו מסוכה. וטוען השפ"א שמכאן מוכח שפטור דגשם יסודו במצטער שהרי ירידת קיסמים לאוכל פשיטא שפטור מדין מצטער. ולכן מביא השפ"א אפשרות נוספת דאה"נ דגשם יסודו במצטער. אמנם בדר"כ סגי בצער כלשהו אך בגשם צריך צער גדול והסיבה היא כי בגשם כל העולם מצטער ונפטר מהסוכה ונמצא שעכשיו בטלה מצוות סוכה ולכן החמירו שצריך צער גדול של גשם, דהיינו, בדומה לר"ן דלעיל ולאו מטעמיה. לשניהם בגשם לא סגי בצער קל וצריך צער טפי, לר"ן כי מדובר שישב בסוכה ונראה כמבעט. ולשפ"א משום שזה צער כללי ובטלה מצוות סוכה לכל העולם.

אמנם דברי השפ"א צע"ג. שהרי גם כשיורד גשם במקום מסוים עדיין לא בטלה מצוות סוכה, רק באותו מקום אך בכל העולם לא בטלה מצוות סוכה ומדוע נחמיר כאן שצריך מצטער טפי רק בגלל שבמקום זה בטלה מצוות סוכה ויותר קשה שהרי לפי דבריו לא מובן דברי רב יוסף לעיל שאמר שקיסמים לאוכל לאיסטניס דומה לתסרח המקפה. והרי בנדון דאיסטניס זהו ודאי צער פרטי ואינו לכל העולם וא"כ פשיטא של"צ כה"ג צער טפי ומדוע משווה זאת לשתסרח המקפה.

על כן נראה שהחלוק הוא כפשנ"ת לעיל שבגשם יש פטור מיוחד ומיירי שאינו מצטער וסיבת הפטור כי הקב"ה אומר שאינו רוצה בסוכתו. אך נתבאר לעיל שצורת הסימן אינה בהכרח בגשם וכמבואר בירושלמי (ע"פ הבנת הב"ח, המג"א, והמשנ"ב) לעיל שה"ה בסימן של הקב"ה ע"י שרב, יתושים וקור. וא"כ י"ל שה"ה שהקב"ה יכול להראות לאדם מסוים שאינו חפץ בסוכתו ע"י שיביא יתושים דוקא לסוכתו וה"ה שאם אותו אדם איסטניס יכול הקב"ה להראות לו זאת ע"י שיביא קיסמים שיקלקלו מאכלו שהרי הוא איסטניס נמצא שרב יוסף אמר שלדידו הקיסמים כתסרח המקפה לא מדין מצטער אלא שאמר שלדידו הקיסמים מקלקלים את מאכלו ולדידו זה סימן שהקב"ה אינו חפץ בסוכתו. (וכמובן שאין נפ"מ בין סימן לאדם פרטי וסימן למקום מסוים ודלא כמש"כ השפ"א).

ז. החלוק בין גשם למצטער בזית ראשון בסוכה

לאור האמור נראה שיש הבדל גדול בין גשם ומצטער בענין החיוב בלילה ראשון. שהרי נתבאר שפטור דמצטער יסודו שאי"ז קיום מצוות סוכה ול"ה תשבו כעין תדורו וי"ל א"כ שגם בלילה ראשון ל"ש שיאכל כזית בסוכה בגשם שהרי בזה לא הועיל שהרי הצווי הוא לאכול בסוכה וזה לא נקרא תשבו כעין תדורו וכק' הקרבן נתנאל וכטענת הרשב"א בשו"ת (לעיל בסעיף א'). אמנם בגשם כשאינו מצטער נתבאר לעיל שהוא יכול לקיים מצוות סוכה ומקרי שפיר תשבו כעין תדורו אלא שהקב"ה מראה לו שאינו חפץ בסוכתו וא"כ י"ל שכ"ז בשאר הימים אך בלילה ראשון שיש חיוב מיוחד לאכול בסוכה י"ל שחייב לאכול בסוכה אע"פ שהקב"ה מראה לו שאינו חפץ

בסוכתו. ולפ"ז תיושב שאלת הק"נ וטענת הרשב"א מדוע לשיטת הרא"ש אוכל כזית ראשון בסוכה בגשם הרי אינו מקיים תשבו כעין תדורו ועפמשנ"ת א"ש דמיירי שאינו מצטער ומקרי שפיר תשבו כעין תדורו ואע"פ שאין חפץ ה' בסוכתו, כזית ראשון שאני.

הנפ"מ הגדולה לפ"ז היא שבמצטער (או בגשם אם ע"י הגשם הוא מצטער) יתכן ובלילה ראשון ג"כ פטור שהרי לא מקיים בזה תשבו כעין תדורו. (בלש' רא"ש עצמו בברכות יש מקום לדון בזה עיי"ש ויתכן וכוונתו לחלק בין מצטער דגשם לבין גשם סתם שכשמצטער מגשם אוכל מדין יו"ט בבית אך כשיש גשם סתם ואינו מצטער, בלילה א' אוכל בסוכה עיי"ש).

ונראה שהדברים מדוייקים גם במקורות הרמ"א. שהרי הרמ"א בדין גשם (תרל"ט ס"ה) כתב: "אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדים" ובדין מצטער (תר"מ ס"ד) כתב: "אבל בלילה הראשונה אפי' מצטער חייב לאכול שם כזית" ולכא' עפמשנ"ת צ"ע ד"י) שרק בגשם חייב בלילה א' משא"כ במצטער שאינו מקיים תשבו כעין תדורו. ומדוע מחייב הרמ"א גם במצטער בלילה א'.

אמנם עיון נוסף מראה שהדברים מדויקים להפליא. בדין דגשם נכתב בסוגרים שמקורו של הרמ"א הוא טור, ר"ן ורא"ש ואילו בדין דמצטער נכתב בסוגרים שמקורו של הרמ"א הוא כל בו. ועפמשנ"ת א"ש דדין דגשם נלמד מהרא"ש ר"ן וטור (שהובאו לעיל בסעיף א') אך אין הוכחה משיטתם לדין דמצטער ולכן נזקק הרמ"א לכל בו שהוא יהיה מקורו לדין מצטער שהרי מהרא"ש וכו' אין לכך שום ראיה דשאני מצטער מגשם שאינו מקיים תשבו כעין תדורו (ובמשנ"ב תר"מ סקט"ו השווה ביניהם כדבר פשוט ועפמשנ"ת אי"ז פשוט כ"כ).

ואכן גם בכל בו עצמו (בסי' ע"א) שהוא מקורו של הרמ"א הדברים מדויקים. דחיוב מצטער בלילה ראשון כתב בשמו של הר' שלמיה ז"ל והנמוק לחיוב הוא שהכתוב קראו חובה (וכ"כ במאירי סוכה פ"ב בשם חכמי לוניל) דהיינו, אע"ג דבמצטער אין תשבו כעית תדורו סר"ס יש כאן בלילה א' צווי מיוחד הנלמד ט"ו ט"ו מפסח לחייב אכילת כזית בסוכה אע"פ שאינו מקיים בזה תשבו כעין תדורו. ואילו דין גשמים מובא בכל בו במקום אחר (ובין הדינים יש דינים רבים נוספים) ושם ג"כ כתב החיוב בגשם בלילה ראשון ושם המקור הוא הר"ף ור' יהודה שהוא מובא בתוס' ברכות שממנו הביא הרא"ש את פסקו (ואמנם נתבאר לעיל שיש קצת הבדל בין תוס' לרא"ש בהבנת ר' יהודה האם אוכל בגשם או ימתין עד יפסק הגשם) וההוכחה היא כמש"כ תוס' דאל"כ מ"ש לילה א' משאר לילות שחייב לאכול סעודת יו"ט וממילא צריך לאוכלה בסוכה. ומבואר א"כ בכלבו שהוא עצמו למד החיוב בליל א' במצטער ממקור ומסיבה אחרת מחיוב דגשם בליל א'. דבגשם חשיב תשבו כעין תדורו ובמצטער חייב חיוב מיוחד אע"פ שאי"ז תשבו כעין תדורו דהכתוב קבעו (בליל א') חובה.

ח. ברור השיטות בירידת גשם בכלל ובלילה ראשון בפרט

1. **שיטת הרא"ש** כבר נתבארה לעיל שבמצטער לא מקיים תשבו כעין תדורו ולכן פטור גם בליל א' משא"כ בגשם דמקיים תשבו כעין תדורו אלא שהקב"ה מראה שאינו רוצה שישב בסוכה י"ל שבלילה ראשון חייב.

2. **שיטת הכל בו והרמ"א (והמאירי וחכמי לוניל)** אמנם יתכן ומצטער גרע מגשם ולא מקרי תשבו כעין תדורו אך אעפ"כ חייב במצטער בליל א' דיש חיוב נפרד בליל א' מנותק מדין תשבו כעין תדורו "דהכתוב קראו חובה".
ע"ד החדוד ניתן היה לקשר את שיטת הרמ"א למחל' הראשונים בברכת לישב בסוכה האם עיקרו על הישיבה או על האכילה. ומאחר שהרמ"א פסק (תרל"ט ס"ח) כר"ת שמברכים על האכילה ואין הישיבה עיקר א"כ י"ל שגם כשמצטער בישיבה אין הישיבה עיקר אלא האכילה וזוהי פעולה בפנ"ע ולכן בליל א' יש משמעות לאכילתו בסוכה וחייב גם כשמצטער. אמנם פשוט הוא שאפשר לדחות זאת מכמה טעמים והעיקר כדלעיל וכמפורש בכל בו שהוא מקור הרמ"א שיש חיוב מיוחד מנותק מתשבו כעין תדורו ט"ו ט"ו מפסח "דהכתוב קראו חובה".

3. **שיטת הרשב"א** גם בגשם לא מיקרי תשבו כעין תדורו וא"א לחייבו לאכול בגשם בליל א' בסוכה. (וכ"ש במצטער). יתכן ורשב"א סבר שמדובר שבגשם הוא מצטער ואין חלוק מהותי בין גשם למצטער וכדמוכח גם מהרא"ם, מהרי"ו, הר"ן והחלקת יואב לעיל (בסעיף ב').

4. **שיטת הרמב"ם והשו"ע**: אפי' בגשם אי"צ בלילה א' לאכול בסוכה. (וכן י"ל שהיא גם שיטת ר' יהודה כפי שמופיעה בתוס' ברכות ודלא כהרא"ש אלא שתוס' הוסיף שעליו אח"כ לחזור לסוכה כשיפסק הגשם ולאכול כזית נוסף בסוכה) ולכן לא נזכר ברמב"ם ושו"ע לא בדיני לילה ראשון ולא בדיני גשם ומצטער שלילה ראשון שאני. אמנם ברשב"א (בתש') מנמק דגם בגשם לא מקרי תשבו כעין תדורו ולכן פטור בליל א' אך ברמב"ם ושו"ע השמיטו דין זה ולא נתברר טעמו של הרמב"ם בזה. (בב"י מביא גם את נמוק הרשב"א אך אינו מכריע כמותו) יתכן וטעמו של הרמב"ם כרשב"א שגם בגשם לא מיקרי תשבו כעין תדורו אך לפ"ז יקשו כל הראיות שהובאו לעיל (בסעיפים ד' וה') שהרמב"ם דקדק בסדור הדברים במשניות ובגמרא, ובלשון, שדין גשם מנותק ממצטער ובמצטער פטור דלא מיקרי תשבו כעין תדורו ובגשם מיקרי תשבו כעין תדורו אלא שיוצא מן הסוכה כי הקב"ה אינו רוצה שישב בה. וא"כ יש מקום לומר שבליל א' אולי חייב בגשם. ואמנם הקרבן נתנאל (לעיל סעיף ו') חידש שבגשם שפך רבו הקתון ואסור לישב אך אולי בלילה ראשון שחייב שאני, ומותר וחייב לישב. אמנם נראה שאפשר להסביר את הרמב"ם באופן אחר ולשיטתו בפירוש המשניות ויבואר לקמן.

ט. שיטת הרמב"ם ובאורו בשפיכת הקיתון בגשמים

הרמב"ם בפירוש המשניות הכניס תיבה נוספת שמשנה את המשמעות של

שפיכת הקיתון בירידת הגשמים וז"ל הרמב"ם: "וירידת הגשמים **בתחלת הסוכות** רמז כי השם אינו מקבל מעשיהם ברצון". דהיינו, הרמז בגשם קיים בתחילת הסוכות ויש להבין מה משמעות הדברים.

אפשר לבאר בפשטות שכוונת הרמב"ם שאם הגשם ירד כבר קודם התקדש החג אזי אין הוא רמז שמעשיהם אינם רצויים ורק כשהגשם התחיל בתחילת סוכות אז יש בכך סימן רע. אמנם לפ"ז אין הלשון מדוקדק כ"כ שאין נפ"מ האם הגשם החל ביום א' דסוכות או בשאר הימים והעיקר שלא התחיל בערב סוכות וא"כ לשון הרמב"ם היתה צ"ל **ותחילת ירידת הגשמים בסוכות** רמז וכו' דהיינו התחילו לירד בסוכות (בין ביום א' בין בשאר הימים) ולאפוקי שהתחילו ערב סוכות. אך מלש' הרמב"ם **ירידת הגשמים בתחילת הסוכות** רמז וכו' משמע שהעיקר הוא שירדו בתחילת סוכות (יתכן אפי' שאין משמעות אם התחילו לירד ערב סוכות ונמשך לתחילת סוכות או שהתחילו בתחילת סוכות) לאפוקי אם ירדו בשאר ימי סוכות. על כן נראה שכוונת הרמב"ם אחרת.

העונג יו"ט (סי' מ"ט בהג"ה) שואל מה ההו"א בגמרא שהעבד שופך קיתון לרבו הרי ברור שהגשם יורד ברצון הקב"ה. וביאר העונג יו"ט שמהמשנה נראה דהגשם ירד אחר שכבר ישב בסוכה – "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות" ויש הו"א בגמ' שמאחר וישב בסוכה והסוכה נתקדשה א"כ אסור להנות ממנה שלא למצוותה ומאחר וכשיורד גשם אינו מקיים מצוות סוכה יש הו"א שאם נשאר בסוכה אזי העבד שופך קיתון לרבו בכך שנהנה מהסוכה ללא קיום מצוותה והוי פגיעה ומעילה בקדושתה ומסקנת הגמ' שהרב שופך הקיתון ולא העבד. יש להעיר שהעונג יו"ט חולק על הצפנת פענח (דלעיל בסעיף ה') דלצפנת פענח בגשם שהצער מעצם הסוכה (דפנות וסכך) בטל שם סוכה ואילו לעונג יו"ט גם בגשם לא בטלה קדושת הסוכה (עכ"פ בהו"א בגמ') ואם יושב שם הוי כמועל בקדושה כי נהנה ללא קיום המצווה, דבגשם אין מצוה. עכ"פ מבואר מהעונג יו"ט שהבין המשנה שמדובר שהגשם ירד אחר שישב בסוכה.

ומצינו בר"ן (לעיל בסעיף ב') שגם הוא מבין המשנה של ירידת גשמים שמדובר שכבר היה בסוכה ולכן אסור לו בגשם לצאת אפי' שמצטער דנראה כמבעט בסוכה ועליו להמתין לקלקול האוכל שהוא שעור צער גדול עד שיצא. אמנם בלשון הר"ן לא כ"כ ברור האם הנראה כמבעט קיים אם כבר ישב בסוכה או שצריך שהתחיל לאכול דזה לש' הר"ן: "דוקא כשהתחיל לאכול הוא דאינו מותר לפנות וכו' אבל לא התחיל להכנס בה כל שמצטער מחמת גשמים פטור". מתחילת דבריו נראה שאם ישב אך לא התחיל לאכול אינו נראה כמבעט ומסוף דבריו נראה שאם נכנס לסוכה אע"פ שלא אכל נראה כמבעט. אמנם, בכל מקרה גם דעת הר"ן כעונג יו"ט שמסובר שהגשם ירד כשהיה כבר בסוכה (וצ"ע האם מדובר שכבר התחיל לאכול).

ולבאר שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש נראה לומר שכוונתו שסימן הקללה והרמז בגשמים אינו בכל ימי הסוכות אלא רק בליל א' שבו חייבים לאכול כזית בסוכה. דבשאר הזמנים "אי בעי לא אכיל" ולכן אין בכך רמז כ"כ משא"כ בליל א'. וכוונת הרמב"ם בתחילת הסוכות מתיחסת לחיובו לאכול כזית בליל א' בסוכה ודוקא אז

ישנו הרמז. ועיין פיהמ"ש לרמב"ם ריש תענית שירידת הגשמים בסוכות אינה סימן ברכה ומסביר המאירי שם שבליל א' זה סימן קללה ובשאר החג אינו סימן קללה אך גם אינו סימן ברכה. וכיוצ"ב בריטב"א תענית ב: ד"ה א"ר יהושע בשם ר' אפרים ובמאירי שם הביא הסברים נוספים עיי"ש (ואי"ז בהכרח סותר את העונג יו"ט דמיירי שישב בסוכה אך לא אכל וגם את הר"ן אין הכרח שסותר דאולי לפי הר"ן עיקר הקפידא אם כבר נכנס לסוכה ומיירי שעדיין לא אכל, ואפי' אם נאמר שלפי הר"ן כל הקפידא והנראה כמבעט דוקא אם כבר התחיל לאכול עדיין י"ל שמדובר שהתחיל לאכול אבל עדיין לא סיים אכילת כזית ראשון ונראה כמבעט כי התחיל לאכול ועדיין י"ל שהרמז הוא על כזית ראשון שהוא חובה אמנם אם לר"ן מיירי שאכל כבר כזית א' אזי פרושו יהיה שונה מפירושו של הרמב"ם במשנה ואי"ז קשה שהרי בלא"ה הרמב"ם שונה מהר"ן דלר"ן מיירי במצטער ולרמב"ם מיירי בגשם כשאינו מצטער וכפשנ"ת).

ומאחר והרמז שה' אינו מרוצה ממעשיו מתיחס דוקא לליל א' י"ל שלפי הרמב"ם למרות שבירידת גשם כשאוכל בסוכה מקיים תשבו כעין תדורו א"א לחייבו בליל א' לישב בסוכה כי דוקא בזמן זה ה' מרמז לו שאינו רוצה במעשיו ולכן א"א שיקיים מצוות כזית א'. ולכן לא הזכירו רמב"ם ושו"ע שבגשם חייב לאכול כזית בליל א' בסוכה.

י. הפטור מהסוכה ואינו יוצא אינו אלא הדיוט

כתב הרמ"א (תרל"ט ס"ז): "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא הדיוטות" ומקורו בהג' מימוניות (פ"ו דסוכה סק"ג) בשם ר' שמחה וכמבואר בירושלמי (שבת פ"א ה"ב).

ולכא' קשה ע"כ מהמשנה בסוכה (כ"ו ע"ב) "מעשה והביאו לו לריב"ז לטעום את התבשיל ולר"ג שני כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה" ובגמ' שם מבואר "אם בא להחמיר על עצמו מחמיר ולית ביה משום יוהרא" ובשו"ע (תרל"ט ס"ב) פסק: "ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משובח" דהיינו לא סגי שמותר ואין בזה יוהרא אלא שהרי זה משובח. ולכא' מבואר בגמ' דלא כהגה"מ ואין המחמיר נקרא הדיוט.

הביה"ל (ס"ס תרל"ט ד"ה וכל וד"ה הדיוטות) אכן מדגיש שיש חלוק בין מצטער שאסור לו להחמיר לבין מקרה שפטור ואינו מצטער כגון ר"ג שהחמיר בדלי של מים שרשאי להחמיר. וכן מביא בשם הבכורי יעקב שרק אם עכשיו פטור כגון שעכשיו גשם או מצטער מיקרי הדיוט משא"כ אם פטור משום טירחא לחזור כגון כשפסק הגשם או בהולך לסוכת חבירו, מקבל שכר ולא גרע משותה מים שה"ז משובח ולכן דקדק הגה"מ בלשונו: "הפטור מן הסוכה ואינו יוצא" להדגיש שעכשיו הוא פטור מהסוכה. וכיוצ"ב כתב הביה"ל גם בשער הציון (תר"מ שעה"צ סקכ"ז) שיש חלוק בין צער שתלוי בו שיכול לחייב את עצמו ולברך בשמחה משא"כ בגשם או במצטער מחולי שאינו תלוי בו שאז "אסור לברך ונקרא הדיוט כיון דמן השמים עכבוהו". יש להעיר שלכא' המשנ"ב קצת סותר א"ע דבשעה"צ מבואר שבמצטער אסור לו לברך

אך נראה שמותר לו לישב בסוכה ללא ברכה ואילו בביה"ל ד"ה וכל כתב: "זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו במצטער דהוי חלול יו"ט ואפי' בחוה"מ חייב לכבדו אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר" ומשמע מדבריו שאם מצטער מלבד בעית הברכה יש אסור לישב בסוכה משום חלול יו"ט וחוה"מ בכך שמצטער ויש צד אסור לישב בסוכה. אך בהגה"מ לא נראה שיש אסור עצמי בדבר מצד עונג יו"ט ונראה שכל הבעיה היא מחזי כיוהרא וכמבואר בירושלמי וא"כ לא מובן מדוע יהיה חלוק בין מצטער וגשם לבית שתית מים שהרי זה משובח.

הר"ר צבי הירש חיות (בחדושיו לסוכה כ"ו ע"ב ד"ה והכי קתני) מקשה קושיא זו ומתרץ שחשש מחזי כיוהרא לא קיים בשתית מים או באכילת פחות מכביצה בסוכה "שהרואה יאמר דאי"ז טעימה רק קביעה ממש או דילמא יאכל עוד ובכה"ג לא שייך יוהרא" ולכן רשאי להחמיר. אמנם לפי דבריו י"ל שגם בגשם או מצטער יש מקום לדון שהרואה יאמר שאינו מצטער בכך או שכמות הגשם לא מקלקלת המאכל וא"כ אין מחזי כיוהרא ונצטרך לדון כל מקרה לגופו האם יש מחזי כיוהרא או לא ודוחק.

אמנם לאור האמור לעיל נראה לפרש ההגה"מ והרמ"א באופן אחר. יש לומר שעיקר הקפידא והמחזי כיוהרא שייך רק אם כשעושה המצווה אינו מקבל שכר. וכלשון הגה"מ והרמ"א. והסיבה שאינו מקבל שכר איננה משום שהוא פטור שהרי גם מי שפטור מקבל שכר מועט עכ"פ. וכמו כן אין הסיבה שאינו מקבל שכר משום עונש על כך שנהג באופן של מחזי כיוהרא וי"ל שהסיבה שאינו מקבל שכר כי שישנם שני סוגי פטור. יש פטור שאינו חייב במצוה אך כשעושה המצוה חשיב שפיר כמעשה מצוה. ויש פטור ממצוה שגם אם יעשנה לא מקרי מעשה מצוה. אם נחשב כמצוה אזי למרות שפטור יקבל שכר (כאינו מצווה ועושה), אך אם כשפטור ומקיים אי"ז כלל מעשה מצווה שפיר י"ל שאינו מקבל שכר שהרי לא קיים שום מצוה ויקרא הדיוט. א"כ י"ל שכשמצטער נתבאר לעיל שלא מקיים מצוות תשבו כעין תדורו ולכן נתבאר שגם בליל א' פטור (והמחייבים במצטער בליל א' זה משום שיש חיוב מיוחד מנותק מדין תשבו כעין תדורו דהכתוב קבעו חובה) א"כ י"ל שאם מחמיר על עצמו ומקיים מצוות סוכה כשמצטער אי"ז קיום מצוות סוכה דל"ה תשבו כעין תדורו ולכן אינו מקבל שכר. וזוהי הסיבה שנקרא הדיוט. שעושה מעשה מצווה כשהוא פטור ומחזי כיוהרא אך בפועל אי"ז מצוה ואינו מקבל ע"כ שכר. משא"כ כשפטור אך מקיים בזה מצווה כגון בשותה מים או כשאוכל פחות מהשעור וכד' או כשהולך לסוכת חבירו או כשחוזר לסוכה אחר שפסק צערו או הגשם וכיוצ"ב מאחר ומעשהו הוא מעשה מצוה לא איכפת לן במחזי כיוהרא ואדרבא המחמיר הרי זה משובח וכמבואר במשנה.

אמנם עפמשנ"ת שיש לחלק בין גשם למצטער יתכן ובגשם כשאינו מצטער מקרי שפיר תשבו כעין תדורו וא"כ אולי מקבל שכר ואינו הדיוט. ואילו הרמ"א הביא את דינו של הגה"מ דוקא בסעיף של גשם (תרל"ט ס"ז) שאם פטור ומקיים נקרא הדיוט. אמנם י"ל שמאחר ובגשם הקב"ה מראה לו שאינו רוצה בסוכתו אסור לו להחמיר על עצמו ולישב ולכן נקרא הדיוט, וכמש"כ הקרבן נתנאל (לעיל סעיף ו'). ויותר נראה לומר שהרמ"א לשיטתו והדברים מדויקים שהרי נתברר לעיל (סעיף ב')

בלש' הד"מ שנראה שפטור הגשם יסודו במצטער וא"כ י"ל שהרמ"א לשיטתו בד"מ שגם בגשם לא מקרי תשבו כעין תדורו ולכן אי"ז מעשה מצוה ואינו מקבל שכר ומחזי כיוהרא ונקרא הדיוט. אך לפמשנ"ת בשיטות שבגשם מיקרי שפיר תשבו כעין תדורו יתכן ואם מחמיר מקבל שכר ומותר, אא"כ נאמר כק"נ שמאחר והקב"ה אינו רוצה בסוכתו אסור לו להחמיר ע"ע. וכן לשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש יתכן שיש חלוק דדוקא בליל א' שהוא הזמן שבו ה' מורה שאין חפץ בסוכתו י"ל שאסור לו להחמיר ע"ע משא"כ בשאר הימים שאין כ"כ רמז בכך אמנם הוא פטור מהסוכה אך אם ירצה יוכל להחמיר על עצמו ולישב. וכאן לא שייך לאסור מצד עונג יו"ט וחוה"מ, כמש"כ הביה"ל, שהרי אנן עסקינן בגשם כשאינו מצטער וכפשנ"ת.

יא. סכום

1. יש מחלוקת האם דין ירידת גשמים יסודו בדין מצטער. מהרא"ם, מהרי"ו, הר"ן, מלש' הד"מ ומהחלקת יואב נראה שיסודו של גשם בדין מצטער.
2. מאידך, במשניות ובגמ', רש"י, רמב"ם, טור ושו"ע ונו"כ נראה שאלו סוגיות נפרדות ובגשם מיירי כשאינו מצטער. במצטער יסוד הפטור דלא מיקרי תשבו כעין תדורו ובגשם מיקרי שפיר תשבו כעין תדורו ויסוד הפטור כי הקב"ה מרמז שאינו חפץ שנשב בסוכה. (ופטור מצטער מדין תשבו הוא במובן השלילי ואילו פטור דהולכי דרכים וכד' מדין תשבו הוא במובן החיובי).
3. הנפ"מ לפ"ז שבלילה ראשון בגשם יתכן וחייב ובמצטער יהיה פטור ויבואר בזה שיטת הרא"ש שחייב בגשם בליל א' לאכול בסוכה וחלק בזה על הרשב"א שסבר שגם בגשם לא מיקרי תשבו כעין תדורו ופטור אפי' בליל א'.
4. ושיטת הכל בו והמאירי בשם חכמי לוניל שגם במצטער חייב בליל א' דיש חיוב מיוחד בליל א' מנותק מדין תשבו כעין תדורו דהכתוב קבעו חובה.
5. ושיטת הרמב"ם והשו"ע דגם בגשם פטור בליל א' אפילו אם נאמר שנחשב שפיר תשבו כעין תדורו כי דוקא בליל א' יש רמז מיוחד בגשם שהקב"ה אינו חפץ שנשב בסוכה.
6. במצטער כשאינו מקיים תשבו כעין תדורו, אם מחמיר על עצמו אינו מקבל שכר ונקרא הדיוט כי אין זה מעשה מצוה משא"כ בגשם כשאינו מצטער, לשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש שעיקר הרמז בתחלת סוכות יתכן ובשאר הימים רשאי להחמיר על עצמו לישב בסוכה ומקבל שכר כמו בשתית מים ואכילת פחות מכשעור, שהמחמיר ה"ז משובח.

הרב דוד תורג'מן

נאמנות אינו שומר תו"מ בכשרות

א. תאור הבעיה

במציאות המתחדשת בארץ ישראל מתחדשות הבעיות הנובעות מהשתתפות אנשים יראים עם כאלה שאינם שומרי תו"מ; ואלה האחרונים באים לבקש תעודת הכשר למוצרים שהם מוכרים ולבית הבישול שלהם (מסעדה, בית מלון וכו').

אלא שהם עצמם מחללי שבת האם עלינו לדחותם בשתי ידים או שמא לקרבם וליתן להם הכשר לאוכל בסומכנו על ישרותם שאינם מבשלים בשבת או נוהגים שלא כשורה עפ"י הנחיות המשגיח, אבל הם גובים תשלום עבור האוכל בשבת. יש להניח שאינם מחללים את השבת במה שנוגע לאוכל עצמו וקיים יסוד סביר לסמוך עליהם – לאחר בדיקה בימות החול – על ישרותם וכנותם[1].

בכל ימות השבוע ישנו משגיח מטעם הרבנות המקומית וביום שישי בצהרים מכין האש לשבת ומעמיד עליה התבשילים (בד'כ יבשים ללא רוטב וסיר של מים רותחים).

האם ניתן לומר על אותם מחללי שבת בפרהסיא שאינם נאמנים או דילמא ניתן לסמוך עליהם מצד ישרותם וכנותם שאינם מגישים אוכל שאינו כשר.

ב. דעת הפוסקים בעצם ההתייחסות ושיתוף הפעולה

ראשית כל יש להזכיר דברי השו"ע ביו"ד סי' ב' סע' ה':

"מומר להכעיס אפי' לדבר אחד וכו' או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם".

(על חומרת הדין והמשתמע מכך דנו האחרונים אם זהו דוקא בפרהסיא.
ומהי פרהסיא לענין זה וכמו"כ אם זהו דין דאורייתא או דרבנן, רוב תשובות הפוסקים בשו"ת התיחסו בעיקר לשאלת נגיעתם ביין אם מנסך או לא; תשובה ארוכה ומסכמת בענין זה כתב הגר"ע יוסף נר"ו בשו"ת יביע אומר חלק א' סימן י"א מיו"ד.
וע"ע להמנחת יצחק ח"ג סי' עג בנוגע למיץ הכשר לחנות הפתוחה בשבת).

לכאורה משמע מדין זה שאין אנו מתירין להשתתף עם העבריינים ולהתרחק מהם ומהמונם. אלא שמוכרחים לומר שיש להתיחס למציאות בת ימינו קצת אחרת, וכבר כתבו שצריך לקרבם ולחזקם בעבותות של אהבה.

1. סעיף לחוק ההונאה בכשרות מדגיש: הרבנות בבואה ליתן הכשר תתייחס לכשרות המזון בלבד. זוהי הערה כללית שבד"כ אינה באה לידי ביטוי בפועל.

צא וראה אשר כתב הרמב"ם בסוף איגרת השמד (עמ' נט במהד' החדשה) וז"ל:

"וגם כן אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאס אותם אלא לקרבם ולזרזם בעשיית המצוות. וכבר פרשו ז"ל: שהפושע שפשע ברצונו, כשיבוא לבית הכנסת להתפלל מקבלין אותו, ואין נוהגין בו מנהג בזיון, וסמכו אותו לדברי שלמה ע"ה: "לא יבוזו לגנב כי יגנוב" – לא יבוזו לפושעי ישראל שהן באין להתפלל בסתר ולגנוב מצוות". עכ"ל.

והמהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה חיו"ד סי' נ' בנוגע לאסור היין שאינו אלא אם חלל שבת בפרהסיא כתב בין היתר: "...ומה גם כעת בזה"ז שהדור פרוץ מרובה, אין להרחיקם כ"כ ולדחותם בשתי ידים חלילה שלא יפקרו טפי, **ויותר טוב לקרבם כזרוע**"...

והוסיף שם בשם היעב"ץ: "מה שהיה מסביר פנים למגלחי זקנם בתער משום שהדור פרוץ ויש לחשוש שיצאו לגמרי מן הדת וע"י התקרבות והסבר פנים הם מתביישים ואינם פורקים עול לגמרי...".

והוסיף בתשובתו הגר"ע יוסף שליט"א: "וידעתי בני ידעתי שיש מחלוקת גדולה בדורות האחרונים בשיטות אלו, וצריך לזה חכמה גדולה וסייעתא דשמיא לכל רב בעירו, ומר באתריה הישר בעיניו יעשה, לגדור גדר ולעמוד בפרץ, ולכלכל דבריו במשפט, והיה ה' עם השופט".

כתבתי הקדמה זו בקצירת האומר להראות חומר הענין מלפסוק בסכינא חריפא.

ובפרט שצריך להשתדל לתקן מה שאפשר וראיה לכך (הביאה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באג"מ יו"ד א' סי' נג), מהגמ' בסוטה דף מח ע"א:

א"ר יוסף זמרי גברי ועני נשי פריצותא. זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת. למאי נפ"מ? לבטולי הא מקמי הא".

וכתב על כך רש"י: "אם אין שומעין לבטל שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת".

וכתב על כך הרב זצ"ל: "מפורש שעל בית הדין יש חיוב לתקן מה שאפשר שלא יעברו איסור שיותר חמור, **אף שיניחום לעבור באופן הקל**", ע"ש.

ג. חידושו של האג"מ בשעת הדחק[2]

אחר כל זה ברצוני להעלות בפני רבותי נקודה שדן בה האג"מ שם בסי' נד. האם ניתן לסמוך על יהודי מחלל שבת וכו' ולומר קים לי בגוה שאינו משקר ולהחזיקו כנאמן באיסורין.

2. חלק מהמקורות נלקטו מדברים שבע"פ מאת הרב י. לאו שליט"א רבה של ת"א יפו.

היסוד לזה בגמ' כתובות דף פה ע"א שהאמין רבא לבת רב חסדא לומר על אשה אחרת שהיא חשודה על שבועה והיפך שבועה על שכנגדה שישבע ויטול. ובהמשך הגמ' בהקשר לענין אחר "אמר רבא בת רב חסדא קים לי בגווה ומר (רב פפא) לא קים ליה בגוויה".

ואי אפשר לומר שהאמין רבא לאשתו יותר מרב פפא שמוחזק בחסידות בודאי. **ורש"י פירש** קים לי בגוה "דלא משקרא" ובהבדל מרב פפא צריך לומר **כהתוס'** שהיה רב פפא קרובו של התובע או הנתבע ובכה"ג לא נאמן אפי' לשבועה.

והמאירי כתב בצורה שונה:

> "וככל שהדיין יודע בודאי ובבירור שהוא יכול לסמוך עליו **והרי זה כידיעת עצמו**, הא כל שאין ברור לו בכך אינו עושהו חשוד ע"פ ע"א ואפי' היה העד גדול שבגדולים לא נאמר דבר זה אלא בדין קים לי בגוויה שהוא כידיעת עצמו'. עכ"ל.

ובכיוון זה של המאירי הלך גם באג"מ, ופירושו כשיודעים באדם שאינו משקר מצד שהוא ירא ה', צדיק וחסיד, ולכך יש להאמינו, אינו כלום כל זמן שהוא יחיד שהרי התורה נתנה גבול שאף משה ואהרן אין נאמנים ביחידי לדיני ממון וכו'.

"כי אינו מכיר טבעו ומדותיו בעצם רק מצד חזקתו.
אבל אם מכיר את האיש מצד טבעו ומדותיו שניסהו הרבה פעמים וראה שאינו משקר **אין זה מצד נאמנות** אלא הוא כראיה ממש (לפלא שלא ציין להמאירי). כיון שהוא מידיעה עצמית שיודע ומכירי שלא מצד חזקתו".

ואפשר להוסיף שלכן כתבו רש"י ור"ן על בת רב חסדא שהיא אשתו של רבא ומה באו לאשמועינן וכי יש בזה חידוש דין אלא ודאי שכשיודעו ומכירו הכרה פנימית כבני משפחה ממש יש בזה ידיעה עצמית שלא מטעם גדר נאמנות. וכן בהמשך הגמרא בעובדא של ר"פ ואבא מר בנו.

ואפילו לשיטת הגאונים והרי"ף על אתר שכתבו שבזה"ז אין דין קים לי בגויה, מסתבר שהוא רק בדיני ממון ולא באיסורים.

ולכן בדין המיוחד שדן בו האג"מ בדבר לסמוך על בתו שהיא אינה שומרת תו"מ במה שאומרת לו שמאכילתו מאכלים כשרים, באיש זקן וחלוש הסמוך על שולחן בניו.

ובמקום אחר ביו"ד חלק ג' סי' מג כותב הרב פיינשטיין בדין נאמנות של אינו שומר תו"מ אך מחזיקים אותו לאינו משקר, אם נאמן באיסורים.

ושם מורה על חידושו הנ"ל בדין "קים לי בגויה" אלא שהדגיש שם שכל הדין הזה של היכרות וידיעה עצמית לאחר הבחינה הינו דוקא בסתם ישראל שיש לו חזקת צדקות הוא חזקה שאף נגד תאוות אחרות לא יעבור איסורין אבל לסמוך על מי שאינו משקר מצד טבעו לא מצד יראת ה' הגם שעתה אינו משקר ודאי לא שייך לומר

חזקה, כי הרבה פעמים משנה האדם את טבעו בעצמו בהשפעת אחרים ומצד תאוות אחרות.

אלא רק באב את בנו ואיש את אשתו שהידיעה היא תמידית וגם היתר זה אינו אלא באנשים חלושים ובשעת הדחק.

ד. משגיח קבוע

מתוך כך אפשר לומר בהחלט אין שעת הדחק ראיה ולדחות כל נסיון להשוות הפסק הנ"ל למציאות שלנו.

אלא שצריך לזכור שכל הפסק של האג"מ הוא בנאמנות בלא כל קשר לקיומו או אי קיומו של המשגיח, והרב בעצמו בסוף התשובה הנ"ל כתב אחרי שבעל החנות אינו שומר תו"מ אינו נאמן צריך שיחזיק אצלו משגיח כשרות קבוע. וכמו"כ כתב הרב סורוצקין זצ"ל בשו"ת "מאזנים למשפט" בדבר איטליז שהרע נאמנות שהחזיקו בו להסיר נאמנותו עד שיעמיד משגיח קבוע אצלו.

אם כן **שמא** בנידון דנן אפשר יהיה לדון אחרת ולקולא הרי המשגיח נמצא כל ימות השבוע והוא עורך התבשילים לפני שבת ע"ג האש גרופה וקטומה ומוכר האוכל בשבת הינו אינו יהודי והמקום הזה נמצא במקום שומם על הדרך באמצע המדבר ובין כה וכה האנשים המזדמנים לשם מזמינים מקום מאמצע השבוע ואין לחוש לאורחים באקראי.

סיכום:

סיכום דוקא ולא מסקנא, שהרי קטנתי מלדון בפני רבותי בענין כל כך סבוך, אולם הנסיון של אחרים והמעט שלי הוכיח שככל שעוברים הימים אפשר לדרוש יותר ויותר הקפדה על עניני כשרות ושבת וכמובן הכל במסגרת ההלכה תהא "נוקשה" ככל שתהא, ובפרט שיש ענין לתקן ככל שרק ניתן כפי שהראינו לעיל.

וצריך לזה סייעתא דשמיא גדולה למצוא חן וחסד בעיני אלקים ואדם. והיה ה' עם השופט.

נדבכי מקרא

בזאת יבוא אהרן אל הקודש / אופן שלום
פרשנות והלכה בטעמי המקרא / אייזנר יצחק
ויעש ירבעם / ארליך זאב חנוך
חיבתה של א"י (לפרשת עקב) / דרייליך שמואל
המשמעות הפרשנית של פרשיות פתוחות וסתומות / כהן חיים
נבואת יחזקאל: חידושים ומשמעותם / ליברמן דוד
מוקדם ומאוחר / פרנקל יגאל
כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות / קריגר בן ציון
מזמור שיר ליום השבת / שטרנליכט יהודה
"נעשה ונשמע" / שמשוני יחיאל

הרב שלום אופן

בזאת יבוא אהרן אל הקודש

מוקדש למורי ורבותי בישיבת הכותל אשר סמוך ונראה אל הקודש
בחיבת הקודש קירבוני אל הקודש

בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, ב) מצווה התורה על איסור כניסה אל הקודש שלא לצורך עבודת יוה"כ. טעמים רבים נאמרו במצוה זו.

השאלה המרכזית המעסיקה את הפרשנים היא מה הסיבה להגבלת הכניסה אל הקודש ומה משמעות הנמקת התורה "כי בענן אראה על הכפורת".

רש"י מביא שני ביאורים, כי בענן אראה – "כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני, ולפי שגילוי שכינתי שם יזהר שלא ירגיל לבוא זהו פשוטו". כלומר, סיבת מותם של שני בני אהרן הוא שנכנסו למקום שבו השכינה מצויה בקביעות ולמקום זה אין להכנס בכל עת. לפירוש זה ה"ענן" הוא כפשוטו ענן ממש המסמל ומסמן את המצאות כבוד ה' במקום.

ביאור שני מובא ברש"י "ומדרשו לא יבוא כי אם בענן הקטורת ביוה"כ" לאמר ניתן להכנס לקודש הקדשים רק בענן הקטורת שהוא חלק מעבודת יוה"כ של הכהן הגדול.

נמצא שלביאור הראשון ברש"י מספרת התורה על זמן המשכן "כי תמיד אני נראה שם בעמוד ענני" ולביאור שני כוונת התורה על ציווי עבודת יוה"כ לדורות במקדש.

על היחס בין המשכן למקדש עומד הספורנו בסוף פרשת אמור. על הציווי להעלות נר תמיד מדגישה התורה יערוך אותו אהרן. מדוע דוקא אהרן הכהן הגדול והרי, לדורות, הדלקת הנרות וקטורת התמיד כשרים בכהן הדיוט?

עונה הספורנו "כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביוה"כ שנא' בו כי בענן אראה על הכפורת, וזה כי בכל ימי המדבר נאמר "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו וכו' ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטורת והדלקת הנרות בו הנעשות בפנים, נעשים ע"י הכהן הגדול כמו שנעשים לדורות ביוה"כ".

ה"משך חכמה" מבאר בהעמקה את כוונתו של הספורנו. אהרן הכהן רשאי היה להכנס לקודש בכל עת שרצה אלא שהיה עליו להכנס כסדר הזה של עבודת יוה"כ, [כפי שמשתמע ממדרש רבה כא, ז] רק לדורות הוגבלה הכניסה לקודש הקדשים ליוה"כ בלבד. מדוע? לפי הספורנו יובן הדבר. תקופת המשכן היתה תקופה מיוחדת בה "ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו' לכן דרגת העבודה היומיומית היתה

גבוהה, מקבילה לעבודת הכה"ג ביוה"כ לדורות, משום כך, בזמן המשכן גם העבודות שבהיכל כגון הדלקת הנרות ומעשה הקטורת נעשו דוקא ע"י הכהן הגדול [ועיי"ש שהאריך לבאר מדוע אכן היה צורך מיוחד בזמן המשכן שאהרן יבוא בכל עת אל הקודש].

נראה איפוא, שעל פי ביאורו של הספורנו, מתאחדים הפשט והדרש שבביאור רש"י למקשה אחת, לקשר הדוק בין כניסה אל הקודש במשכן ששכינה שורה בו בקביעות, לבין עבודת יוה"כ לדורות בענן הקטורת.

הגר"א בספרו קול אליהו מיישב על פי יסוד זה בטוב טעם ודעת את הגמ' ביומא עב: האומרת שאהרן בא לקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. איל זה הוא אותו איל האמור בחומש הפקודים ומדוע, א"כ, לא נכתבו כאן כל הקרבנות האמורים שם? אלא, אומר הגר"א, כאן לא מדובר ביוה"כ, אהרן יכול לבוא בכל עת אל הקודש רק שעליו לעשות כסדר העבודה הכתובה בפרשה. לכן בפרשה זו מוזכר רק אהרן משא"כ כשנאמר חוקת עולם לא מוזכר אהרן אלא רק הכהן, כיון ששם מדובר לדורות, והכניסה אל קודש הקדשים מותרת לכה"ג רק ביוה"כ.

נמצאנו למדים שלדורות הוגבלה מאד הכניסה לקודש הקדשים, רק אחת לשנה, מהי הסיבה לכך? אומר ה"כלי יקר": "ואומר אני שטעם איסור ביאתו שמה תלוי בחטאת העם, כי עוונותם מבדילים בינם לבין אלוקיהם וקלקולם מונע גם ביאת הכהן כי אשמת העם תלויה בו כמ"ש ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך מתוך בני ישראל, כשישראל אינם זוכים גם הכהן התלוי בהם אינו זוכה לראות פני השכינה כי אם ביום הכיפורים, שכל ישראל נמשלו ביום ההוא למלאכי השרת וכו' ומנמקת התורה כי בענן אראה על הכפורת רוצה לומר אילו היה שם גילוי שכינתי להדיא לא הייתי צריך למנוע ממנו הראיה בכל ימות השנה שישראל מסגלים בו עבירות עכ"ל.

הרמב"ן מדגיש אמנם שההגבלות היו על אהרן בלבד, למשה רבינו לא היו שום הגבלות בכניסתו אל הקודש, כמאמר חז"ל "אהרן היה באיסור בל יבוא אבל משה לא היה בבל יבוא".

ומרחיב ומבאר את הדברים האברבנאל באומרו, שאין האיסור וההגבלה שהוטל על אהרן לבא בכל עת אל הקודש מחמת שהקודש עלול להיות קל בעיניו מחמת ההרגל, כמו"כ אין היות השכינה מוסתרת וחבויה בעיניו סיבה למניעת הכניסה אל הקודש, אלא הכתוב בא להראות מעלתו של משה, מיד אחרי מות שני בני אהרן, הקב"ה מדבר איתו באותו מקום אשר הם מתו, דוקא מקום זה הוא המקום לנבואת משה.

בזה מדרגתו גבוהה משל אהרן שאסור לו להכנס בכל עת אל הקודש, משה נכנס בכל עת לשמוע את ציווי ה', משא"כ אהרן, לשיטתו כוונת הכתוב "כי בענן אראה על הכפורת" משמעותו רק בענן [בעבודת יוה"כ] אראה על הכפורת לאהרן הכהן.

אמנם נראה ששיטתם של הרמב"ן והאברבנאל אינה עומדת בסתירה ליסוד

שחידשו הספורנו והגר"א, משום שגם אם נבאר שאהרן אכן יכול היה לבוא בכל עת אל הקודש, כמשה רבינו, בכל זאת עדיין נשארו קיימים ההבדלים ביניהם. משה נכנס לפני ולפנים, לדבר עם הקב"ה, ללא שום עבודה, או הגבלה, ולעומתו, אהרן נכנס רק לעבוד עבודה. וכמאמר הגמ' (יומא כג) "כהן גדול שנכנס לפני ולפנים בלא צורך עבודה חייב מיתה, כהן הדיוט שנכנס להיכל בלא צורך עבודה חייב מלקות".

משה רבינו אין לו מגבלות בכניסתו, כמו"כ אינו זקוק לזכויות נוספות, נלוות, ע"מ להכנס. לדורות, הכהן הגדול נכנס פעם אחת בשנה, וגם אז עליו לבוא עם חבילות חבילות של מצוות, כמובא בויקרא רבה (כא, ה) "רבי יודן פתר קריה בכהן הגדול, בכניסתו לבית קודשי הקדשים חבילות חבילות של מצוות בידו, בזכות התורה – "וזאת התורה", בזכות מילה – "זאת בריתי אשר תשמרו", בזכות שבת – "אשרי אנוש יעשה זאת", בזכות ירושלים – "זאת ירושלים", בזכות שבטים – "וזאת אשר דיבר להם אביהם. בזכות יהודה – "וזאת ליהודה", בזכות כנסת ישראל – "זאת קומתך דמתה לתמר", בזכות התרומה – "וזאת התרומה". בזכות המעשרות – "ובחנוני נא בזאת" – בזכות הקרבנות – "בזאת יבא אהרן".

ואנו, בעוונותינו, שאין לנו בית מקדש, לא כהן גדול, ולא עבודת יוה"כ לא נותר לנו אלא להתכונן ולהכנס אל יום הדין, רק במה שהורונו רבותינו, בתשובה תפילה וצדקה, כלומר בצום [בגימ' 136] ממון [136] ובקול [136], 136×3=408, בזאת [408] יבוא אהרן אל הקודש.

ר' יצחק אייזנר

...צָלְלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם אַדִּירִים
(שמות טו, י) – פרשנות והלכה

חצי הפסוק הזה, כידוע, מופיע בשירת הים ועל כן הוא נאמר יום יום בסדר התפילה. מבחינה תחבירית, יש ארבע אפשרויות לפרש את חצי הפסוק.

כל אפשרות דורשת פיסוק שונה, ולכן כל האומר את הפסוק, ביודעים או בלא יודעים, מכריע לטובת אחת האפשרויות. ע"י המקום שהוא מפסיק בו, או ע"י אורך הפסקיו. רצוי, אם כן, שהמתפלל ובעל הקריאה יאמרו את המלים לפי המסורת. ואכן, בכל הקשור להפסקים בפסוקים. נמסרו לנו מסורת ברורה ביותר (אם כי, גם מוזנחת ביותר) ע"י טעמי המקרא. אנחנו נדון באפשרויות התאורטיות של פיסוק חצי־הפסוק; נראה התייחסותם של מספר פרשנים במשך הדורות לנידון; ונבדוק איך רצוי לאמר את חצי־הפסוק הלכה למעשה, על פי משפטי הטעמים.

שתי שאלות מתעוררות בבואנו לפסק את חצי־הפסוק.

הראשונה: למה מתייחסת המלה "אדירים"? האם **המים** היו אדירים, או שמא אדירים הוא נושא המשפט, זאת אומרת אדירים (**מצרים**) צללו כעופרת במים.

השאלה השניה: מה מתארת המילה "**במים**"? מקום נפילת **העופרת** (צללו, כעופרת במים); או מקום נפילת **הצוללים** (צללו כעופרת, במים)?

צירוף התשובות האפשריות מספק לנו, כאמור, ארבע מסקנות אפשריות:

אדירים = מה – במים	המים	המצרים
כעופרת צללו	אפשרות א'	אפשרות ג'
	אפשרות ב'	אפשרות ד'

אפשרות א: אדירים = המים; במים = מקום נפילת העופרת.
פיסוק הנדרש: צללו || כעופרת | במים אדירים.

פירוש: צללו |
צללו — איך?
צללו — כעופרת, במים אדירים

אפשרות ב: אדירים = המים, במים = מקום נפילת הצוללים.

פיסוק הנדרש: צללו כעופרת | במים אדירים

פירוש	צללו!	
	צללו	איך?
	צללו	כעופרת!
	צללו כעופרת	איפה?
	צללו כעופרת	במים אדירים! זאת אומרת

"במים אדירים" מודיע לנו היכן "צללו כעופרת", ולא היכן העופרת המדוברת צוללת.

אפשרות ג': אדירים = המצרים; במים = מקום נפילת העופרת.

פסוק הנדרש: צללו | כעופרת במים || **אדירים**

פרוש	צללו	
	צללו	איך?
	צללו	כעופרת במים!
	צללו, כעופרת במים	מי?
	צללו, כעופרת במים	אדירים!

אפשרות ד': אדירים = המצרים במים = מקום נפילת הצוללים.

פיסוק הנדרש: צללו כעופרת | במים || **אדירים**

פירוש	צללו	
	צללו	איך?
	צללו	כעופרת!
	צללו כעופרת	איפה?
	צללו כעופרת	במים!
	צללו כעופרת, במים	מי?
	צללו כעופרת, במים	אדירים!

נראה עתה את התייחסותם של חז"ל ושל פרשנים מאוחרים יותר לחצי־הפסוק הזה[2].

מנחות עג.: יבוא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים". "יבוא אדיר", זה הקב"ה, כדכתיב "אדיר במרום ה' (תהלים צג, ד): "ויפרע לאדירים", אלו ישראל שנ'

1. שיטת הפיסוק שהשתמשנו בה פה, היא שיטת טעמי המקרא. היא מבוארת בפרוטרוט בספרו של הרב מרדכי ברויאר, **טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת**. הוצ' מכללה ירושלים, עמ' 6-8; 329-339.
2. ליקוט הפירושים הזה לקוח מחיבורו של מיכאל פרלמן **חוג לטעמי המקרא** הוצ' זמרת, מחזור ב' מס' 43.

"ואדירי כל־חפצי־בם" (שם טז, ג): "מאדירים" אלו המצרים. דכתיב "צללו כעופרת במים אדירים", "באדירים" אלו מים, שנ' "מקלות מים רבים אדירים משברי ים" (תהלים צג, ד)".

לפי דרשה זאת, פירוש המילה "אדירים" הוא מצרים. אפשרויות ג' ו־ד' מתאימות לדרשה הזאת.

מקשה **בעל חידושים והגהות מספר חק נתן** (מופיע בסוף הגמ' דפוס וילנא): קצת קשה מנ"ל דאדירים קאי על המצרים? אדרבה! פשטיה דקרא משמע, דקאי על המים מדנקוד בית בשו"א (במים), דאי קאי על המצריים הו"ל לנקוד בי"ת בפת"ח?! ויש לומר משום דק"ל אי קאי אמים: וכי אין דרך העופרת לצלול אלא במים אדירים? והלא אפילו במים שאינם אדירים דרך העופרת לצלול! לכן פירש דקאי על המצריים וק"ל עכ"ל.

ההערה הזאת קשה לי מתחילתה עד סופה; גם קושיתה וגם תירוצה. החק נתן קובע שאם אדירים = מצרים, היה צפוי ש"במים" תהיה מיודעת. קטנתי מלהבין למה הדקדוק העברי אינו מאפשר שיִכתב שהמצרים צללו כעופרת במים סתמיים; הן אם נפרש ש"במים" מתיחס למקום נפילת הצוללים (אדירים צללו כעופרת, במים), ובודאי אם נפרש ש"במים" מתאר את מקום נפילת העופרת (אדירים צללו, כעופרת במים) כפי שהחק נתן עצמו סבור, כפי שנראה מיד.

תירוצו של החק נתן קשה גם כן. הוא קובע שעופרת צוללת בכל מים באופן דומה, ולכן אין מקום לדבר על נפילת עופרת, במים אדירים. תירוץ זה מבוסס על ההנחה שהפסוק חייב להתפרש כאפשרויות א' או ג', דהיינו, "במים" היא מקום נפילת העופרת. כנראה נעלמה ממנו אפשרות ב': צללו (כעופרת), במים אדירים. לפי האפשרות הזאת, המלה "אדירים", המתארת את המים שבם צללו, מוסיפה מימד חשוב לתיאור אבדון המצריים – צלילה נוראה ומעוררת התפעלות; צלילה, במים אדירים! (וראה את דברי הרשב"ם, בהמשך).

ספורנו: אדירים: שרים וראשי עם צללו כעופרת במים ומהם היו השלישים על כלו, שמנה פרעה על כל רכב מצרים (שמ' יד, ז).

עד כאן, ראינו פירושים שהבינו שהמלה "אדירים" = המצרים. נעבור עתה לפירושים שהבינו ש"אדירים" זהו תיאור של המים.

מכילתא, בשלח, פרשת השירה, פרשה ז': ד' דברים נקראו אדירים ואלו הן: הקב"ה שנ' "אדיר במרום ה"', ישראל שנ' "ואדירי כל־חפצי־בם", מצרים שנ' "אותה ובנות גוים אדרם" (יחזקאל לב, יח); במים שנקראים אדירים, שנ' "צללו כעופרת בימים אדירים".

לפי דרשה זאת, פירוש המילה אדירים הוא מים. אפשרויות א'ו־ב' מתאימות לדרשה הזאת.

לכן מפרש **האבן עזרא**: "במים אדירים" דבק עם צללו. כאילו אמר "צללו במים

אדירים כעופרת" נראה שראב"ע פירש כאפשרות ב' בלבד, זאת אומרת צללו כעופרת | במים אדירים. ובלשונו "'במים אדירים' דבק עם צללו".

וכן נראה דעתו של **הרשב"ם**: "צללו כעופרת במימות שהן אדירים. במים של ים אע"פ שהן אדירים" (ס"א: כדכתיב "אדירים משברי־ים").

וכן הביאור: "ובמים אדירים" דבק עם "צללו", ששקעו במי הים, שהם אדירים בכוח מרוצתם ומשברי גליהם, כאשר ישקע העופרת במי מנוחות. עכ"ל. דעתו מפורשת כמו אפשרות 2.

ולהלכה, יצויין שאע"פ שבשעת הדרישה והפירוש, שבעים פנים ישנם לתורה, בשעת קריאת הפסוק אין כל שבעים הפנים יכולים להשתמע. לכן הזדהות או הסכמה עם איזה שהוא פירוש, אינו משנה כלל, כאשר אנחנו קובעים איך לומר את חצי־הפסוק בשעת תפילה או קריאה בצבור. כפי שציינו בתחילת דברינו, קביעה זאת נעשתה כבר על ידי מסורה עתיקת יומין, ובא לידי ביטוי **בטעמי המקרא**.

נראה תחילה את דברי **הבאר היטב** (ר' יהודה אשכנזי) א"ח סע' נ"א, ס"ק ו': ויש להפסיק בין במים ובין אדירים.

המשנה ברורה פוסק בעקבותיו ואף מנמק (סע' נ"א, ס"ק י"ז): יש להפסיק בין במים ובין אדירים, שהאדירים קאי על מצרים.

בשער הציון מציין הרב ישראל מאיר מראדין (החפץ חיים) שמקורו **הפרי מגדים**.

וכן **במשבצות זהב** (פירוש **הפרי מגדים** על **הטורי זהב**) סי' נ"א, סק"ג כתוב: כתב בספר דעת חכמה בסי' נ"א מ"כ שיש להפסיק בין במים ובין אדירים, ויש טפחא תחת "במים" וסוף פסוק באדירים עפ"י גמ'. "יבוא אדר ויפרע מאדירים באדירים קאי על מצרים וכ"ה במדרש צללו אדירים כעופרת במים".

הפרי מגדים קובע שיש להפסיק בין במים ובין אדירים מפני הטפחא, ואותו טפחא הוא על פי הגמרא והמדרש. ברוך ה', מאז כתיבת שורות אלה זכינו למחקר רב (יחסי) במשמעות הטעמים וחוקיהם; ואנחנו מסוגלים לקבוע בדיוק מה טיבו של הטפחא הזה, המופיע מתחת למילה "במים".

כבר העיר ר' יצחק בן אריה יוסף דוב (המכונה זליגמן בר) בסידורו **עבודת ישראל**, בפסוקי דזמרא, שירת הים: כתב הב"ח בא"ח סימן נא: יש להפסיק בין "במים" ובין "אדירים". ודבר זה צריך ביאור. ונראה כי סמך על גמרא במנחות שנדרש שם "אדירים" על המצריים, וע"כ כתב שיש להפסיק כדי שתהיה ההבנה, שהאדירים הם המצריים צללו במים כעופרת. וכמו שבאמת פירש הר' ספורנו: אדירים, שרים וראשי עם צללו כעופרת במים.

אמנם במחילת כבודו לא יתכן פירוש כזה לפי התרדפות הטעמים ולפיהם מלת "אדירים" תואר הוא ל"מים", כי תיבת "כעופרת" היא מוטעמת בזקף, ולעולם הזקף מפסיק יותר מהטפחה שלאחריו, וע"כ "מים" דבק עם "אדירים" וכמו שפירש הראב"ע..." עכ"ל.

ר' זליגמן בר מסביר שלעולם כוחו של זקף עולה על זה של טפחא ולכן יש לפסק את הפסוק:

צללו כעופרת | במים אדירים (אפשרות ב')

אך נשארת בעיה אם אין צורך לשום הפסק בין "במים" ובין "אדירים" – שהרי "אדירים" מתארים את המים – למה צריכים טפחא במילה "במים" אע"פ שלמדנו שכוחו של הטפחא פחות מזה של הזקף, תפקידו של הטפחא כטעם מפסיק בעינו עומד. למה לא הוטעם, אם כן:

צללו כעופרת במים אדירים

כפי שהטעמים רגילים לחלק ארבע תיבות 2:2, דוגמת:

ארבעים אלף | **וחמש מאות** (במ' א, לג)

או **נורא תהלת** | **עשה פלא** (שמ' טו, יא)?

ממשיך בעל **עבודת ישראל**: ... ואל תאמר אם כן למה לא נטעם צללו כעופרת במים אדירים, כי זה לא ייתכן ע"פ יסודי הטעמים, כי כאשר תיבת הסילוק (=סוף פסוק) או התיבה שלפניו ארוכה כל כך[3], עד שיש עוד ב' תנועות לפני תנועת הניגון (אַדִּירִים) אז לעולם[4] יבא טפחא לפני הסילוק ולתיבה שלפניו זקף; והמרכא לא יושם לפני הסילוק אלא אם כן אין ב' תנועות לפני הסילוק או לפני תנועת הניגון של תיבה הקודמת לו. (וחָמֵשׁ מֵאוֹת; עֹשֶׂה פֶּלֶא). ודבר זה הוא שהטעה להרב ספורנו[5], שחשב "במים" נפסק מן "אדירים" בעבור שתחתיו טפחא... ודע לך כלל זה. ואחרי הדברים והאמת האלה אין טעם של הפסקה בין "מים" ובין אדירים" אלא שלא יבולעו מים שבסוף "במים" ואלף שבראש "אדירים" זו בזו דוגמת וזכרתם אותו, "זונים אחריהם" עכ"ל.

וכן מסיים הביאור (שתחילת דבריו הובאה לעיל) אחרי שהוא מפרש ש"אדירים" מתארים את המים: ולכך מלת "כעופרת" מועמדת בטעם זקף קטן.

וראה דוגמא נוספת מאלפת לתופעה זאת. בתחילת פרשת שלח ישנה רשימה

3. להגדרה יותר מדייקת למונח "תיבה ארוכה", ראה ר"מ ברויאר הנ"ל עמ' טז.
4. מאז זמנו של בעל העבודת ישראל הוכח שהטפחא לא יבוא **לעולם**, לפני הסוף פסוק בתנאים האלה, אלא רק **עשוי** לבוא. וראה על כך מ. פרלמן **חוג לטעמי המקרא** מחזור ד' מס' 149-151 שטרח להביא דוגמאות רבות להוכיח שיש להחליף את המלים "לעולם יבא" שבדברי ר' זליגמן בר, במלים "עשוי לבא" לדוגמא:
...הַמְכַסֶּה אֶת הַקֹּרֶב (ויק' ז, ג).
...דברֵי צַדִּיקִים (שמ' כג, ח).
וראה ר"מ ברויאר הנ"ל עמ' 109-112.
5. וכן לפרי מגדים. וכן לבאר היטב, וכן למשנה ברורה.
6. מילה מורכבת, מילה שהיא צירוף מילים אחדות המחוברות על ידי מקף, נחשבת כמילה אחת מבחינת הטעמתה.

של ראשי השבטים שנשלחו לתור את הארץ. בכל הרשימה הטעמים הם דוגמת:

לִמַטֵּה רְאוּבֵן שַׁמּוּעַ בֶּן־זַכּוּר

חוץ ממטה אפרים, ששם הטעמים הם:

לְמַטֵּה אֶפְרַיִם הוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן

איך השנוי הזה תלוי באופיו המיוחד של הושע בן נון, אלא בעובדא שרק לו היה אב עם שם בעל הברה אחת, ולכן המילה המורכבת הנוצרה, "בִּן־נוּן", איננה ארוכה על פי הגדרתנו. ואלו לכל שאר ראשי המטות, היו אבות עם שם בעל שתי הברות לפחות, ולכן כאשר נוסף להם מלת המוקפת "בן", נוצרה מילה ארוכה:

בִּן־זַכּוּר, בִּן־חוּרִי, בִּן־יְפֻנֶּה

ויהי רצון שבזכות תפילה וקריאה שייעשו בדייקנות נזכה שהנושף ברוחו, ומכסה ים, הוא ינחה בחסדו עם־זו גאל, וינהלו בעזו אל נוה קדשו.

ר' זאב ח. ארליך

ויעש ירבעם
"עולם" – "שנה" – "נפש" במפעלי ירבעם בן נבט

עניני "עולם", "שנה", "נפש", למדתי עם סבי, ר' יהודה ארליך ז"ל תוך עיון ב"שם משמואל" בסעודות־השבת. הצגת הדברים שבכאן – נראתה לו. נפטר לבית עולמו ב"ז בשבט תשמ"ז. יהי זכרו ברוך.

אחת המשימות הקשות שהוטלו על שכמו של ירבעם בן־נבט – היתה, לקיים את נבואת־האמת שקיבל מאחיה השילוני: לקיים ממלכה ישראלית, על עשרת־השבטים, נפרדת מממלכתו של שלמה בן־דוד, כנאמר במלכים:

"...ויהי בעת ההיא וירבעם יצא מירושלם וימצא אתו אחיה השילוני הנביא בדרך... כי כה אמר ה' אלהי ישראל הנני קרע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרה השבטים... ואתך אקח ומלכת בכל אשר תאוה נפשך והיית מלך על ישראל..." (מל"א י"א, כט-לט)

ירבעם, בתכננו את פעילותו לקיומה של הנבואה ולכינון־ממלכתו, פועל בשלשה צירים מקבילים – בשלשה תחומים, שונים לכאורה, אך למעשה – בשלשה מרחבים המהווים השלמה ואיחוד של כל תחומי־החיים: שלשה תחומים ומרחבים אלו נקראים, בלשון ספרות־הקבלה "עולם" "שנה" "נפש".

עולם – שנה – נפש

מהם שלשה מושגים אלו?

שלשה מושגים אלו באים לציין את המרחבים השונים בהם פועל העולם ויושביו:

א. מרחב המקום – "עולם".
ב. מרחב הזמן – "שנה".
ג. מרחב האדם – "נפש".

א. **מרחב המקום – ה"עולם"** – מציין את השטח הטריטוריאלי, הארצי, המקומי של כל היקום. יש ב"עולם" דרגות קדושה שונות הבאות לידי ביטוי במשנת־כלים "עשר קדושות הן..." ובפירוטן – ארץ־ישראל מקודשת משאר הארצות, ערים מוקפות חומה... ירושלים, הר־הבית וכו'. **הנקודה המקודשת ביותר במרחב־המקום, ב"עולם" – הוא בית־קדש־הקדשים** במקדש בירושלים.

ב. **מרחב הזמן – ה"שנה"** – מציין את משך הפעילות, את זמנם של הארועים והפעולות השונות בכל היקום. כב"עולם", גם ב"שנה", דרגות קדושה שונות

המצוינות ב"מועדי־ישראל אשר תקראו אתם" – אותם – אתם: ימות־החול, ערבי־שבת ומועד, השבת (קביעא וקיימא) חגים ומועדים – ובתוכם ימי חולו־של־מועד. אם יום השבת מקודש הוא כהשלמת ששת־ימי־המעשה ("שבוע החול"), הרי שגם לששת מועדי־התורה (יום הראשון של פסח, שביעי־של פסח, שבועות, יום־הזכרון (ראש־השנה) יום א' דסוכות ושמיני עצרת) קיים "יום שבת" – "שבת שבתון" – "יום הכפורים" (כ"שבת" של "שבוע הקדש"): "**יום הכיפורים הוא המקודש ביותר במרחב הזמן – ה"שנה**".

ג. **מרחב האדם – ה"נפש**". – מציין את הנפשות, האנשים והדמויות, הפועלות בשני המרחבים דלעיל. גם במרחב ה"נפש" קיים דרוג של קדושה: בעלי חיים למינם ומעליהם – האדם, שגם בו – דרגות־קדושה: עמי־העולם, ובהם נביאים, ועליהם עם־ישראל – "עם סגולה". גם בו – דרגות קדושה נוספות: ממזר ואסופי, שתוקי וכיו"ב ומעליהם – ישראל – לוי – כהן. גם במרחב ה"נפש", כבמרחבי ה"עולם" וה"שנה" נקודה מקודשת ביותר – הכהן הגדול מאחיו.

שיאם של שלשה מרחבים אלו, שלשה תחומים אלו – "עולם" – "שנה" – "נפש": מקום – זמן – אדם, הוא בשילוב של שלשתם: **הכהן־הגדול בקדש־הקדשים ביום־הכפורים** – אחוד של שלשת המרחבים בנקודה אחת.

מקורה של חלוקה משולשת זו הוא ב"ספר יצירה" הקדום[1]. אך משך השנים עסקה ספרות הקבלה בצורות שונות בחלוקה זו. גם בעל ספר "הכוזרי" וכן המהר"ל מפראג עשו שמוש נרחב בחלוקה זו. לכדי שיא הגיע השימוש בחלוקה זו בספרות החסידות – בעיקר מבית פשיסחא־קוצק – "שפת אמת" לאדמו"ר מגור "שם משמואל" לאדמו"ר מסאכאטשוב "רסיסי־לילה" לר' צדוק הכהן מלובלין[2].

בעל "הכוזרי" – בדברו על חלוקה זו מציין:

> "...בין אלה – ספר יצירה לאברהם אבינו ע"ה, הכולל ענינים עמוקים שפירושם ארוך מאד. ספר זה מלמד אותנו לראות כי אחדות האלוה ורבונותו נגלים בדברים שמצד אחד רבים הם ושונים ומן הצד השני יש בהם אחדות והתאמה, התאמתם באה להם מידי אחד – מסדר הכל... הוא אשר אמר עליהם כי שלשתם – עולם ונפש ושנה – **עדים נאמנים הם על אחדות האלוה**"[3].

★

1. על מהותו, זמנו ופירושיו של "ספר יצירה" ראה הערך "יצירה, ספר", מאת גרשום שלום, באנציקלופדיה העברית כרך כ', עמ' 192-196.
2. על "עולם שנה נפש" במשנת ר' צדוק ראה במאמרו של הרב ח"י הדרי, "ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן", **סיני**, נ"ו, תשכ"ה, עמ' צ"ו-צ"ז.
3. ספר ה"כוזרי", מהד' אבן־שמואל, ירושלים, תשל"ג, מאמר רביעי, כ"ד.

עולם־שנה־נפש בירבעם בן־נבט

כמצויין לעיל פועל ירבעם בן נבט בשלשה תחומים אלו ע"מ להפריד את ממלכתו – המובטחת לו בנבואת אחיה, – ממלכת שלמה בן דוד.

"עולם" – מרחב המקום

המקום המקודש בימי מלכת־שלמה הוא מקדש ה' בירושלים. אמנם על המשכן עברו גלגולים שונים: מדבר, גלגל, שילה, נב, גבעון. גם הארון – לב־לבו של המשכן – ה"מקדש" שבו – עבר מקומות שונים: גלגל, (שכם), בית־אל, שילה, פלשתים, בית־שמש, גבעה. אולם עם כנונה של ממלכת־שלמה – בונה הוא, במצוות דוד אביו ובחזקת־ה' עליו ביד נביאיו, את מקדש ה' בירושלים "בית זבול לך מכון לשבתך עולמים" ולתוכו מובא הארון – "ויבאו הכהנים את ארון ברית־ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קדש־הקדשים אל תחת כנפי הכרובים" (מל"א ח').

ירבעם פועל לשנוי מקום־קדוש זה –

> "ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית־דוד, אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית־ה' בירושלם... ויועץ המלך ויעש שני עגלי־זהב ויאמר עליהם רב לכם מעלות ירושלים הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. וישם את האחד בבית־אל ואת האחד נתן בדן. ויהי הדבר הזה לחטאת וילכו העם לפני האחד עד דן. ויעש את בית־במות... כן עשה בבית־אל לזבח לעגלים אשר עשה והעמיד בבית אל את כהני הבמות אשר עשה..." (מל"א י"ב, כו-לב)

ירבעם משנה את המקום המקודש לעם־ישראל: במקום בית־ה' בירושלים, מציב ירבעם שני מקומות: בית־אל ודן. בשניהם מקים ירבעם "בתי־במות" ומציב בהם את עגלי־הזהב אשר עשה[4]. מקדשים אלו – מהווים תחליף למקדש־ה' בירושלים. יש להניח שנקראים הם – "מקדש־מלך" – ע"פ דברי אמציה כהן בית אל בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל – "ובית־אל לא תוסיף עוד להנבא כי מקדש־מלך הוא ובית־ממלכה הוא" (עמוס ז, יג). את המקומות להקמת "בתי־במות" – "מקדשי־מלך" אלה, בוחר ירבעם בקפידה: במקומות אלו יש קדושה קדומה, מימי האבות – הרבה לפני ימי דוד ושלמה – כנגדם יוצא ירבעם.

במקומות אלו התגלה ה' לאבות – לאברהם וליעקב ושמו נקרא עליהם. גם אברהם וגם יעקב הקימו בבית־אל מזבח ויעקב אף מציין – "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית־אלוקים" (בר' כח, כב).

4. על משמעותם של העגלים דווקא כנגד הכרובים, וכן על כמותם – שני עגלים ולא עגל אחד כאצל אהרן ומיקומם – בקצות הממלכה, ראה מאמרי – "לבירור הבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה בימי ירבעם בן נבט", בתוך "ספר יעקב לסלוי, ת"א, תשמ"ה (1985), עמ' 216-217. לדברים שנאמרו שם יש להוסיף מתורתו בע"פ של ר' יעקב מידן: ישראל תחת הר־סיני ראו את אלוקי־ישראל ע"ג המרכבה, "רכב אלקים רבתים אלפי שנאן". למעשה ראו את חלקה התחתון של המרכבה – את רגלי החיות – יחזקאל מציין "וכף רגליהם ככף רגל עגל" (יחזקאל א, ז).

ירבעם מקיים כביכול את נדרו של יעקב[5] "אשר נקרא שמו ישראל" דווקא בבית־אל. ושם גם נתבשר יעקב "ומלכים מחלציך יצאו" (בר' ל"ב, יא). גם לדן יש מקום־של־קדושה בתודעת העם. במרדפו של אברהם אחר ארבעת המלכים מצויין "וירדף עד דן" – כאן הצליח אברהם, ועמו "חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש־מאות" (בראשית י"ד, יד) לגבור על ארבעה מלכים אדירים. גם בימי השופטים היה במקום אתר־מקודש, אם כי ל"פסלו של מיכה" (שופטים י"ח).

ירבעם, אם־כן, משנה את המקום־הקדוש – מירושלים לבית־אל ולדן ומציב לעם אלטרנטיבה אחרת ושונה, במרחב המקום – ה"עולם".

"שנה" – מרחב הזמן

גם במרחב הזמן – ה"שנה", משתמש ירבעם בן־נבט לצרכיו. את לוח השנה הנהוג בתחום ממלכתו החדשה, ככל־הנראה לוח־שנה שווה לנהוג בשטחה של ממלכת־יהודה שלאחר ימי שלמה – הוא משנה:

> "ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה עשר יום לחדש כחג אשר ביהודה... בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלבו ויעש חג לבני־ישראל". (מל"א י"ב, לב-לג)

ההסבר הרגיל והמקובל הוא כי ירבעם הוסיף, כביכול, חג בט"ו בחדש השמיני – ט"ו מרחשוון – וחגג בו "כחג אשר ביהודה" – את חג־הסוכות. אולם כבר הרב ראובן מרגליות עמד על כך[6] שלא כתוב בפסוק "בחג אשר בדא מלבו" אלא "**בחדש** אשר בדא מלבו" ואומר "אולם באמת לא חג בדא ירבעם כי אם "חודש", ולכן עלה בידו להטעות את ישראל... לא נפלאת אפוא שירבעם בדא חודש מלבו, כלומר עבר אלול, וע"י זה הועברו החגים שבחדש השביעי לחודש השמיני..." במקום אחר[7] הארכנו להראות כי לא זו בלבד שירבעם עבר חדש אחד וע"י כך הזיז את "חגי־תשרי" – מועדי החדש השביעי, לחדש שאחריו – הנקרא בפי בעל ספר מלכים, ובפי תושבי־יהודה "החדש השמיני", אך לפי בני ממלכת ישראל – ובראשם ירבעם – "החדש השביעי". ירבעם הפך הזזת־לוח־זו לדבר של קבע והצמיד את לוח־השנה של ממלכת ישראל לזה של ממלכת יהודה – אך בהפרש של חדש ימים שלם.

נמצא, ע"כ, שלכל אורך ימיה של ממלכת־ישראל; מתחילתה ע"י ירבעם בן נבט, ועד ימי המלך האחרון בה – הושע בן אלה, נהוג היה בה לוח־שנה אחר, שונה, מזה שביהודה. מועדי־ישראל המצויינים בתורה נהגו ונחגגו בממלכת יהודה במועד אחד ואילו בממלכת ישראל נהגו באותם מועדים – חודש אחד מאוחר יותר. קרוב לודאי

5. עיון מדוקדק בפסוקים מעלה כי יעקב לא הפך את "האבן הזאת" – המצבה, ל"בית־אלהים", כנדרו...
6. ר' ראובן מרגליות, "החדש אשר בדא מלבו", קובץ "בית־הכנסת", ת"א, תש"ח חוב' חשון ושב ונדפס בספרו "המקרא והמסורה", ירושלים, תשכ"ה, עמ' נד-נו.
7. במאמרי בספר יעקב לסלוי (לעיל הע' 4) ובמאמרי בכתלנו, י"ב, ירושלים, תשמ"ז, "הקהל של ירבעם".

שעבור השנה והזזת הלוח הוא הוא הקרוי בלשון הכתוב "חטאות ירבעם".

ירבעם, אם כן, משנה גם את הזמן־הקדוש לחדש מאוחר יותר, ומציב לעם אלטרנטיבה אחרת ושונה במרחב הזמן – ה"שנה"[8].

"נפש" – מרחב האדם

כבמרחבי המקום הזמן – ה"עולם" וה"שנה" – גם במרחב האדם – ה"נפש" – עושה ירבעם בן־נבט שמוש לצרכי מלוי משימתו – ממלכה ישראלית חדשה: אם עד לימיו היו המשמשים בקדש – במקדש ובמערכות השונות שסביבו, וכן כל מערכת מתנות הלוויה והכהונה, המעשרות והתווך בין "ישראל" לאלוהיו – נתונות בלעדית בידי בני שבט הלוי: כהנים במעמדם ולווים בתפקידיהם, הרי שירבעם בא ומשנה גם נתון ידוע זה.

אם עד ימיו היו משמשי־הקדש במקדש־שלמה בירושלים כהנים ולויים – "ויקהלו אל המלך שלמה... ויעלו את ארון־ה' ואת אהל מועד ואת כל כלי הקדש אשר באהל ויעלו אתם **הכהנים והלוים**" (מל"א ח', ג-ה ומקבילתו בדבהי"ב ה', ד-ה), הרי שירבעם בא ועושה מעשה – "ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי". (מל"א י"ב, לא).

הכתוב אף מוסיף ומפרט –

> "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה וישב ויעש מקצות העם כהני במות החפץ ימלא את ידו ויהי כהני במות". (מל"א י"ג, לג)

קרוב לודאי ש"הכהנים מקצות־העם" (בין אם נפרש "מקצות־העם" – מהקצוות הירודים, השוליים, ובין אם נפרש "מן הקצינים שבעם" – מהקצוות העליונים, הקצינים), הם הם "כהנים אשר לא היו מבני לוי" והם הם "כהני־הבמות" ששרתו תחת הנהגתו של ירבעם בבתי־הבמות בבית־אל ובדן. למרבה ההפתעה ידוע לנו גם משך הזמן שארך לירבעם להחליף את מערך הכהונה והלוויה בממלכת ישראל מ"כהנים בני לוי" ל"כהנים אשר לא היו מבני לוי" ול"החפץ ימלא את ידו ויהי כהני במות" – אורכו של התהליך הכללי, או של קורס־ההכשרה להיות "כהן" ארך שלש שנים:

"וישב רחבעם בירושלם... ויהי לו יהודה ובנימן. והכהנים והלוים אשר

8. כאן המקום לציין כי ירבעם עושה שמוש־פסיכולוגי נרחב במרחב הזמן – ה"שנה". את עליתו על המזבח להקטיר בבית־אל הוא מכוון לחג – שנחוג שם "בחדש השמיני, כחג אשר ביהודה", כלומר בחג־הסוכות *שעל־פי חשבונו* – החדש – קרוב לודאי שארוע זה מהווה את חנוכת מקדש־המלך / בית־הבמות שהקים בבית אל. לעם הנוכח במקום זכור בודאי ארוע דומה באותו המועד – חנוכת מקדש־שלמה בירושלים בחג־הסוכות שנת השתים־עשרה למלוך שלמה – עשרים ושמונה שנים בלבד קודם לסוכות – זה של ירבעם. בשני־המקרים ארע המאורע לא בחג־סוכות רגיל אלא במעמד "הקהל", במוצאי שמיטה. וראה מאמרי "הקהל של ירבעם", לעיל הע' 7.

בכל ישראל התיצבו עליו מכל גבולם. כי עזבו הלוים את מגרשיהם ואחזתם וילכו ליהודה ולירושלם כי הזניחם ירבעם ובניו מכהן לה'. ויעמד לו כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים אשר עשה. ואחריהם מכל שבטי ישראל הנתנים את לבבם לבקש את ה' אלהי ישראל באו ירושלם לזבוח לה' אלהי אבותיהם. ויחזקו את מלכות יהודה ויאמצו את רחבעם בן שלמה לשנים שלוש כי הלכו בדרך דויד ושלמה לשנים שלוש". (דבהי"ב י"א, ה-יז)

מאוחר יותר חוזר אביה בנו של רחבעם ומציין מעשה זה של חלופי כהנים בני־לוי ואת הלוים בכהנים ולויים אחרים בנאומו מול ירבעם מעל להר צמרים אשר בהר־אפרים:

"ויקם אביה מעל להר צמרים אשר בהר אפרים ויאמר שמעני ירבעם וכל ישראל... הלא הדחתם את כהני־ה' את בני אהרן והלויים ותעשו לכם כהנים כעמי הארצות כל הבא למלא ידו בפר בן בקר ואילם שבעה והיה כהן ללא אלהים. ואנחנו ה' אלהינו לא עזבנהו וכהנים משרתים לה' בני־אהרן והלוים במלאכת... כי שמרים אנחנו את משמרת ה' אלהינו ואתם עזבתם אתו. והנה עמנו בראש האלהים וכהניו..."
(דבהי"ב י"ג, ד-יב)

יש להניח כי ירבעם בן נבט מרשה לעצמו להחליף את הכהנים והלויים מתוך הכרתו את עצמו ואת תפקידו. ירבעם רואה עצמו כממשיכם של משה ושל אהרן כאחד: הוא מלך – כמשה, והוא כהן – כאהרן. מלכותו ניתנה לו בנבואת־האמת של אחיה השילוני, אך הוא רואה עצמו גם ככהן – "ויעל על המזבח להקטיר" (מל"א י"ב, לב-לג). יתר־על־כן ירבעם רואה עצמו כממשיכו ומתקנו של אהרן הכהן:

- ★ הוא מקטיר על המזבח – כאהרן.
- ★ הוא עושה עגלים – כאהרן, בתקון לשנים (שמות ל"ב, ד)
- ★ לפני העגלים הוא חוזר על פסוקו של אהרן, אם כי בשנוי קל "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמות ל"ב, ד).
- ★ לבניו הוא קורא נדב (מל"א ט"ו, כה) ואביה (מל"א י"ד, א) כנגד נדב ואביהו בני אהרן הכהן העלים אל ה' (שמות כ"ד, א).

על פי תפיסתו־זו את עצמו הרי ממשיך ירבעם ומבין את תפקיד הלויים כמצויין בפסוק –

"וידבר ה' אל משה לאמר. קח את הלוים מתוך בני ישראל וטהרת אותם... כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישראל... ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני־ישראל לעבוד את עבודת בני־ישראל באהל מועד ולכפר על בני־ישראל ולא־יהיה בבני־ישראל נגף בגשת בני־ישראל אל הקדש... ואחרי כן באו הלוים לעבד את עבדתם באהל מועד לפני אהרן ולפני בניו..." (במדבר ח' ה-כד)

כלומר, הלויים נתונים לאהרן ולבניו. אם ירבעם הוא ממשיכו ומתקנו של אהרן

הכהן הרי שהלוים, והכהנים בני־לוי, נתונים נתונים המה לו מתוך בני־ישראל. ע"פ זה מובן גם הלשון "החפץ ימלא את ידו" – כהקדשה לכהונה אצל ירבעם בהתאם לבטוי זה אצל אהרן ובניו – "כי שבעת ימים ימלא את ידכם" (ויקרא ח', לג) ולשון "ימי המלואים", "איל המלואים" ועוד.

ירבעם, אם כן, משנה גם את האדם הקדוש ל"החפץ ימלא את ידו" ומציב לעם אלטרנטיבה אחרת ושונה במרחב האדם – ה"נפש".

העולה לנו מדברינו כי ירבעם בן־נבט, במגמה לקיים בידו את נבואת אחיה פוגע בשלשת התחומים של האדם בעולמו – במרחב המקום ה"עולם", במרחב הזמן – ה"שנה", ובמרחב האדם – ה"נפש". בשלשה מרחבים אלו מציב ירבעם לעם־ישראל אלטרנטיבה שונה מזו הנקוטה בידי רחבעם, בנו של שלמה, מלך יהודה.

★

עיון מדוקדק בפסוקים מעלה כי הכתוב מציין דברים אלו במפורש (מל'א י'ב, לא-לב):

ויעש את בית במות
ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי
ויעש ירבעם חג בחדש השמיני..."

מלת המפתח "**ויעש**" מפנה את תשומת־הלב לנאמר אחריה:

★ בית־במות – במקום המקדש – פגיעה ב"עולם" – במקום.

★ כהנים אשר לא היו מבני לוי – במקום כהנים לויים – פגיעה ב"נפש" – אדם.

★ חג בחדש השמיני – במקום בחדש השביעי – פגיעה ב"שנה" – בזמן.

הפעם הנוספת, אם כי מעט מנותקת משלש "ויעש" אלה שנאמר בה לשון ויעש – בפסוק כח:

"ויועץ המלך **ויעש** שני עגלי־זהב", מהווה כעין כותרת וסכום גם יחד לכל המהלך: פגיעה בנפש־המקודשת, במקום־המקודש ובזמן־המקודש והצבת תכנים אחרים במסגרות יצוקות אלה.

הרב שמואל דריילינ

חיבתה של א"י (לפרשת עקב)

החולשה הגדולה ביותר של עם ישראל היא המאיסה בארץ חמדה, החטא החמור ביותר הרובץ עד היום הזה על כתפי האומה מאז "בגידתנו" בה במדבר, בארץ החביבה מכל, והמזור והמרפא אליה מתעכב.

בפרשתנו זו שוב מזדקרת ארץ ישראל כנושא המרכזי שהכל מכל כל סובב מסביב לציר המרכזי המחיה את הכל.

בפתחה של הפרשה מגלים אנו עובדה מצערת על כי האומה הישראלית אינה מבינה דיו בטיבה ויפיה וסגולתה של הארץ ומעדיפים לכאורה להשאר בארץ "היפיפיה" ארץ מצרים כנאמר: "והיה עקב תשמעון את המשפטים... כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, הרי פרשה זו נאמרה לישראל בשעה שיצאו ממצריים, שהיו אומרים שמא לא נכנס לארץ יפה כזו!

אמר להם הקב"ה: כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה משובחת הימנה"[1].

הקב"ה בכבודו ובעצמו מחוייב לשכנע את ישראל ביציאתם מן הגלות, כי ארץ ישראל משובחת מכל הארצות האחרות ואין זולתה כמותה.

וכן נראה שלרש"י ענין זה כאב מאד, ולימדנו כי "והיה עקב תשמעון. אם המצוות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון ושמר ה', ישמור לך הבטחתו"[2] אם אתה היהודי המיוחד תשמור את המצווה הקלה לכאורה, שהנך דש בה ברגליך כל היום בכל חייך, בהליכתך בכל ארץ ישראל לארכה ולרחבה ותכסוף ללחך את עפרה ותשמע ותבין מה בורא העולם מבקש ממך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך, אז גם הקב"ה ישמור לך הבטחתו. למען מה? כי "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם, ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ה' לאבתיכם"[3] הספרי מונח ליד רש"י ושניהם בגרון אחד זועקים אלינו אנא ראו ישראל מה חשובה מצוה זו שלא נקחנה בקלות כזו כי היא הבסיס לתורה לאומה ולשכינת ה' בארצו.

עומדים ומשתאים למול היחס החביב והמיוחד של האומות כלפי הארץ, שלעולם לא דברו בגנותה, לעולם לא מאסו בה, תמיד דברו בטובתה ובסגולתה.

ואנו! אנא אנו באים. סנחריב מלך אשור אשר חרף וגידף אלקים חיים ללא מורא ובגאוה בעת שניסה לשכנע את יושבי ירושלים על ידי רבשקה שדיבר בשפה

1. ספרי, עקב, יב.
2. דברים עקב. פרק ז' פס' יב, ברש"י.
3. דברים עקב פרק ח' פס' א'.

היהודית שכדאי להם לצאת לגלות מרצון מארץ ישראל. לא דיבר מלה אחת בגנותה של הארץ האהובה. "וכן אתה מוצא בסנחריב כשבא לפתות את ישראל. מה אמר להם? עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם ארץ דגן ותירוש, ארץ לחם וכרמים, ארץ זית יצהר ודבש, וחיו ולא תמותו" (מלכים ב, י"ח) אל ארץ יפה מארצכם אין כתיב כאן אלא ארץ כארצכם, והלא דברים קל וחומר אם משבא לומר שבחה של ארצו לא אמר גנותה של ארץ ישראל, קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל"[4].

במקום שסנחריב הרשע היה צריך לדבר סרה באדמת ישראל כדי לפתות את יושבי ירושלים "לרדת" לאשור, גם במקרה שכזה שמר על כבודה ומקומה של הארץ החביבה והחמודה על אומות העולם. "ואתן לכם ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גויים (ירמיהו ג') ארץ חמדה: ארץ שעשויה חולאות (נחלות) למלכים ושלטונים, שכל מלך ושלטון שלא קנה בארץ ישראל חולאות אומר: לא עשיתי כלום"[4].

כל ממלכה מעונינת וחפצה לקנות לה שם ונחלה בארץ חמדה שהיא גם נחלת צבי לצבאות הגויים, ולכן כל האימפריות האימתניות בעולם היו נלחמות עליה כדי שתקרא על שמם לכבודם ופארם הרב.

ארץ ישראל היתה נקראת בשמות רבים המוחלפים משלטון לשלטון "וכי מה צורך לבאי עולם בכך? אלא שהיו ארבעת המלכויות מתכתשות עליה, זו אומרת תקרא על שמי וזו אומרת תקרא על שמי" כי האומות יודעות ללא ספק שהמרכז והציר שמסובב את העולם הוא כאן בארץ ישראל ועל כן חשובה להן מאד תקיעת היתד לשם ולתפארת הממלכה המהלכת באדמתינו.

"ארץ ישראל שהיא חביבה מכל, נבראת קודם לכל, שנאמר: עד לא עשה ארץ וחוצות (משלי פרק ח')"[4].

קיימת בעולם ארץ אחד והיא ארץ ישראל. שאר הארצות הן חוצות לה וסובבות סביב לה. וכשאנו יוצאים ממנה לעבר חוצותיה נקראת האדמה הזו חוץ לארץ. והיא נקראת "הארץ" היחידה, שהיא חביבה מן הכל וקודמת לכל.

זאת הארץ החביבה, ארץ ישראל לא חסר בה כלום מפני כי "ר' שמעון בר יוחאי אומר: תבל – זו ארץ ישראל, שנאמר: משחקת בתבל ארצו, למה נקרא שמה תבל? שהיא מתובלת בכל. שכל שאר הארצות יש בזו מה שאין בזו. ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום. שנאמר: ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה"[4] ארץ ישראל היא "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש"[5].

"אם אין אנחנו טועים, שבעת המינים האלה מסודרים לפי סדר האקלימים של ארצותיהם, וכל המאוחר מחבירו אקלים ארצו חם ממנו"[6].

4. ספרי, עקב יב.
5. דברים עקב פרק ח' פס' ח'.
6. ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל שם על התורה.

שבעת המינים הם נציגי כל סוגי האקלימים שבעולם לפי סדרי החום העולה, וכולם, כל הפירות מרוכזים במקום אחד קטן והיא אדמת ארץ ישראל ללמדינו כי לא חסר בה כלום לעומת ארצות גוים. וכך מתאר יוסף בן מתתיהו בספרו מלחמת היהודים עם הרומאים בחלק ג' את טובה של הארץ בימי סוף בית שני על פתחה של הגלות הארוכה. "לאורך יאור גינוסר (כינרת) משתרעת ארץ הנקראה גם היא בשם זה (בקעת גינוסר) והיא נפלאה בתכונותיה ויפיה. ואדמת הארץ הזאת שמינה ועל כן לא יחסר בה כל צמח האדמה. ויושביה נטעו כל מיני מטעמים. כי מזג האויר הטוב נוח לצמחים שונים זה מזה בתכונתם. ופה צומחים לאין מספר אגוזים הדורשים להם קרה יותר מכל הנטעים. ועל ידם עולים תמרים היונקים את להט השמש. ובקרבת אלה גדלים עצי תאנה ועצי זית, אשר יפה להם האויר הממוצע עד אשר אמר האומר כי הטבע חגר את כל כוחותיו לחבר פה את כל המינים השונים הנלחמים זה בזה. וגם תקופות השנה מקנאות אשה ברעותה וכל אחת רוצה לכבוש את הארץ לעצמה ואדמת הארץ מצמיחה את הפירות השונים האלה למיניהם בדרך נפלאה ועוד יותר מזה היא שומרת עליהם כל השנה, מלכי כל עצי פרי הגפן והתאנה נותנים את פריים תשעה חדשים רצופים בשנה ויתר פרי העץ הולך ובשל איתם זה אחר זה כל ימי השנה".

זאת הארץ המיוחדת "ארץ זבת חלב ודבש" הנותנת פריה בשפע רב כל זמן שישראל יושבים על אדמתם אבל ברגע שהארץ נכבשת בימי הרומאים, המקדש חרב, העם הוגלה לכל עבר, ביתר נפלה. בר כוכבא הובס והארץ מה היא? שממה! כן! שממה קוץ ודרדר. כפי שמסכם ההיסטוריון הגרמני מינטער: "עתה (אחרי נפילת ביתר) בא הכל תחת עול רומא, אבל פלסטינא היתה לתל שממה".

והשממה, הביצות הקדחת והחדלון נשארו בארץ במשך אלפיים שנות גלותנו, עד בואנו ושובנו לארצנו הקדושה, והיא שוב מתברכת ומתהדרת. הארץ הזו פורחת ונושבת כמו לפני חורבן בית המקדש ונפילת ביתר "זו היא שאמרנו אשר יצאתם מ"שם כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם ולא כעכשיו (גלות) שאין ברכה עליה (אלא שממה)"[7].

כי הארץ שלנו היא, לעולם ולנצח נצחים בשלימותה ולא קרעים קרעים כספר תורה הגנוז. זאת ארץ ירושתנו לעם הנראה לעיניים "חלש" אבל חזק הוא ונצחי, כי עם ה' אנחנו ב"ארץ אשר עיני ה' אלקיך דורש אותה תמיד, עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית השנה"[8].

7. ספרי עקב, סעי' י'.
8. דברים עקב פרק יא פס' יא.

ר' חיים כהן

המשמעות הפרשנית של פרשיות פתוחות וסתומות *

החיפוש במקורות, הניב את המסקנה, שמחוץ לשאלות ההלכתיות הקשורות לפרשות פתוחות וסתומות, לא נגעו הראשונים, כמעט בכלל, בהשלכות הפרשניות שיש לפרשות הפתוחות והסתומות על הבנת הכתוב, כך שלמעשה, נשאר לבאים אחריהם מקום רב להתגדר בו. מאידך, כיון שאין אילנות גבוהים להתלות בהם, קשה להעיז ולקבוע מסמרות בענין. עם כל זה, אני מקוה שההסברים והדוגמאות שיובאו להלן, יספיקו ע"מ לשכנע שיש השפעה רבה לפרשות הפתוחות והסתומות על הבנת הכתוב, השפעה הדורשת עיון מעמיק בנושא.

א. מהי "פרשה" (פתוחה וסתומה)?

בחז"ל לא מצאנו תשובה חד־משמעית לשאלה למה מתייחס מונח זה. במנחות (ל"א ע"ב ול"ב ע"א) איתא:

> "אמר רב חלבו: חזינא ליה לרב הונא דכריך לה (למזוזה) מאחד כלפי שמע, ועושה פרשיותיה סתומות. מיתיבי, אמר רשב"א: ר"מ היה כותבה על דוכסוסטוס כמין דף, ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה ועושה פרשיותיה פתוחות. אמרתי לו: רבי, מה טעם? אמר לי: הואיל ואין סמוכות מן התורה".

ופירש רש"י:

> "אמרתי לו רבי מה טעם – אתה עושה אותם פתוחות והלא בתורה סתומות הן אותו ריוח שלאחר בשערידי (הוא) סתום צד שמאל של שיטה והריוח באמצע שיטה".

מדברי רש"י מובן, שמשמעות המונח פרשה הוא מרווח, דהיינו אותם מרווחים שיש בתורה בין הענינים השונים. רווח סתום או פרשה סתומה הוא אם המרווח אינו עד סוף השורה, דהיינו אם הענין הבא מתחיל באותה שורה בה הסתיים הענין הקודם, ואילו מרווח פתוח או פרשה פתוחה הוא אם הרווח הינו עד סוף אותה שורה.

מאידך, מפרש רש"י בהמשך: "אמר לי, הואיל ובתורה אינן סמוכות – הנך שתי פרשיות, שזו כתובה בואתחנן, וזו כתובה בוהיה עקב...". משמע מדבריו שהשם "פרשה" נאמר על הענין הכתוב ולא על המרווח.

---

* חלק מן המאמר פורסם בירחון אור התורה שבט תש"ן.

1. עיין שיטה מקובצת (שם).

סתירה זו בדברי רש"י, ניתן לפרש באמצעות דברי המהרש"ל. בשו"ת המהרש"ל (סימן ל"ז, ד"ה בן חכם) כתב:

"דע ששם פרשה נאמר על שני דברים: נאמר על הכתב שבא אחר כל הריוח, כאילו תאמר פרשת יקוו המים שהיא באה אחר הריוח של הפתוחה שיש בינה ובין בראשית, וזהו השם השגור בפי כל העולם, ונאמר גם כן על ההוא בעצמו, דהיינו השיעור ההוא המופסק בין בראשית ליקוו".

לפי דברי המהרש"ל משמע, שדרך העולם להשתמש בבטוי "פרשה" לשני הענינים שמשתמש בהם גם רש"י, א. למרווחים שיש בין הענינים השונים. ב. לענינים הכתובים אחר המרווחים.

גם אצל הרמ"ע מפאנו (סימן ק"ו) נמצא שימוש כפול לביטוי זה. בד"ה דע הוא כותב: "דע כי סיום הפרשה גורם לפרשה הבאה אחריה לעשותה פתוחה או סתומה, אבל לפרשה עצמה אינו מעלה ולא מוריד. מכאן שהביטוי פרשה מתייחס לכתוב ולא למרווח. אך מאידך בד"ה ומה שהקשה (שם) הוא כותב: "עין מלת פרשה היא מלשון פרישה, והכוונה שהוא יתברך פרש והפסיק הדבור שהתחיל עם מרע"ה כדי ליתן ריוח להתבונן[2]" דהיינו פרשה הוא המרווח עצמו ולא הכתוב.

ב. מקצת דעות בעניין אופן עשיית פרשות פתוחות וסתומות

על הגמרא במנחות שצטטנו לעיל, כתב רש"י: "אמרתי לו רבי מה טעם – אתה עושה אותם פתוחות והלא בתורה סתומות הן, אותו ריוח שלאחר בשעריך סתום צד שמאל של שיטה והריוח באמצע השיטה". משמע מרש"י זה שההבדל העקרוני בין פרשה סתומה ופתוחה באופן כתיבתן הוא אם משאירים את שאר השורה בו הסתיים הענין הקודם, ריקה עד סופה, או אם ממשיכים לכתוב באותה שורה שהסתיים בו הענין הקודם, גם את הענין הבא לאחר מרווח קטן בתווך.

שיטת התוס' במנחות (ל"ב ע"א) ד"ה והאידנא נהוג עלמא, דומה מאוד לרש"י. לדעתו "סתומה" היא כל שכותב בתחילת שיטה וסוף שיטה, ומניח חלק באמצע כדי לכתוב בו שם של שתי אותיות או יותר וזו היא סתומה. ופתוחה היא: דכשמסיים, מסיים פסוק באמצע שיטה. ומניח עד סוף שיטה כשיעור למשפחותיכם, זו היא פתוחה. ואם לא נשתייר בסוף שיטה כשעור חלק למשפחותיכם, מניח שיטה שניה,

2. וכן מובא בשו"ת המהרש"ל סימן ל"ז ד"ה ואני אומר, וכן ברש"י ויקרא פרק א' פסוק א', ד"ה "ויקרא אל משה" השני, וכן בפסוק י'. ויש להקשות על רש"י מדוע השהה את הסברו למהות מרווחי הפרשות עד שהגיע לחומש ויקרא ולא הסבירו בבראשית? ואולי י"ל שכיון שהמנהג הוא שתינוקות של בית רבן מתחילין לימודם בחומש ויקרא, אזי כאן המקום להסביר לראשונה את מהות הפרשות שיש בהם לפי רש"י גם היבט חינוכי – מה היו ההפסקות משמשות ליתן ריוח למשה... ק"ו להדיוט הלומד מן ההדיוט. ועוד י"ל שכיון שמקורו של רש"י להסביר זה הוא ריש ספרא, הביא אף הוא פירוש זה בראש חומש ויקרא.

ומתחיל וכותב בשלישית. וזו היא פתוחה. (ובראי"ש בהלכות ספר תורה איתא בשיטת ר"ת: איזהו פתוחה, כל שנשאר מסיום הפרשה עד סוף השיטה כשיעור ג' תיבות של ג' ג' אותיות).

הרמב"ם, ב"יד החזקה" הלכות ספר תורה (פרק ח' הלכות א' וב') כותב:

"פרשה פתוחה יש לה שתי צורות; אם גמר באמצע השיטה, מניח שאר השיטה פנוי ומתחיל הפרשה שהיא פתוחה מתחילת השיטה השניה. במה דברים אמורים, שנשאר מן השיטה ריוח כשיעור תשע אותיות, אבל אם לא נשאר אלא מעט, או אם גמר בסוף השיטה מניח שיטה שניה בלא כתב ומתחיל הפרשה הפתוחה מתחילת השיטה השלישית. פרשה סתומה יש לה שלש צורות; אם גמר באמצע השיטה, מניח ריוח כשיעור, ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת מתחילת הפרשה שהיא סתומה, עד שימצא הריוח באמצע. ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הריוח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת, יניח הכל פנוי ויניח מעט ריוח מראש שיטה שניה, ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה שניה, ואם גמר בסוף השיטה, מניח מתחילת שיטה שניה כשיעור הריוח, ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה. נמצאת אומר שפרשה פתוחה תחילתה בתחילת השיטה לעולם, ופרשה סתומה תחילתה מאמצע השיטה לעולם".

הרא"ש, שיטתו שונה באופן עקרוני משיטת הרמב"ם, הט"ז ביורה דעה הלכות ספר תורה (סימן ער"ה ס"ק ה') מפרט הבדל זה:

"שני פלוגתות יש בין רמב"ם לרא"ש; חדא, דאם עושה מקום פנוי בתחילת השיטה כדי ט' אותיות ומתחיל הפרשה באמצע השיטה, זהו הוראה שהפרשה ההיא סתומה להרמב"ם אבל להרא"ש הוה פתוחה. שניה, אם מסיים בסוף השיטה או שיש מקום פנוי, אלא שאין בו כשיעור ט' אותיות, ואח"כ מניח שורה אחת כולה פנויה ומתחיל הפרשה בשורה שאחריה בתחילתה, זהו להרמב"ם פתוחה ולהרא"ש סתומה. ובכלל, להרמב"ם אין פתוחה רק שמתחלת מריש השורה, ואין סתומה אלא שמתחלת באמצע השורה או בסופה".

הלכה למעשה, מסוכם ענין זה בשולחן ערוך (שם סעיף ב') כך:

"בצורת פתוחה וצורת סתומה יש מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש, וירא שמים יצא את כולם. ויעשה בענין שבפרשה פתוחה, יסיים פרשה שלפניה באמצע שיטה וישתייר בסופה חלק כדי תשעה אותיות, ויתחיל לכתוב בראש שיטה שתחתיה. ובפרשה סתומה תמיד יסיים פרשה שלפניה בתחילת שיטה ויניח חלק כדי תשעה אותיות ויתחיל לכתוב בסוף אותה שיטה עצמה. ולא ישנה לעשות צורה אחרת לא פתוחה ולא סתומה ובהכי הוי כשר בין להרמב"ם בין להרא"ש".

למעשה שיטתם של רש"י הרמב"ם ור"ת דומות בעיקרון, ושונות משיטת הרא"ש. הדרישה ביו"ד (סימן ער"ה סוף ס"ק א') כתב:

"...ולא ישנה לעשות צורה אחרת לא לפתוחה ולא לסתומה ובהכי הוי כשר בין להרמב"ם בין להרא"ש... וכתב הרמ"א על זה: ואם לא יוכל לכוין כך לא יסור מדברי הרמב"ם בזה כי עליו סמכו האחרונים **וכתבו שדבריו הם עיקר**"...

ומכיון שזוהי מסקנתם נסמוך אף אנו על שיטת הרמב"ם וסיעתו ונשתמש בה כבסיס להנחותינו.

ג. המשמעות הפרשנית של מרווחי הפרשות

צטטנו לעיל, שיטות שונות בענין אופן הנחת המרווח בפרשה פתוחה ובפרשה סתומה, וסכמנו שכיון שכתב הדרישה בשם הרמ"א שהאחרונים כתבו על שיטת הרמב"ם וסיעתו שהם עיקר, אף אנו נסמוך על שיטה זו לצורך הנחותינו.

לפי שיטת הרמב"ם, מרווח הפרשה הפתוחה תמיד גדול יותר ממרווח של הפרשה הסתומה (במקרים המקבילים). שהרי אם גמר באמצע שורה – בפרשה פתוחה ימשיך בשורה הבאה, ואילו בפרשה סתומה ימשיך באותה שורה, זאת בתנאי שנשאר עד סוף השורה רווח כשיעור. אם לא נשאר רווח כשיעור אזי בפרשה פתוחה ישאיר את השורה הבאה ריקה וימשיך בשורה שלאחר מכן, ואילו בפרשה סתומה ימשיך בשורה הבאה (אם כי עליו להשאיר מרווח בתחילת השורה), ואם גמר בסוף השיטה – בפרשה פתוחה, מניח שיטה שניה בלא כתב וממשיך בשורה שלישית, ובפרשה סתומה, מניח מעט ריוח בשיטה השניה ומתחיל לכתוב באמצע השורה.

ההבדל הקיים בין שני סוגי הפרשות, בגודל המרווח, הוביל אותנו למחשבה שאולי גודל המרווח מציין את הקשר שבין שני הענינים הנמצאים משני עברי המרווח של פרשה פתוחה, ולפיכך גם המרווח של פרשה פתוחה גדול יותר מזה של פרשה סתומה.

לכוון זה של מחשבה יש סיוע מפירושו של רש"י על הגמרא במנחות שהבאנו לעיל, שהרי כתב רש"י ז"ל:

"אמרתי לו רבי מה טעם – אתה עושה אותם פתוחות, והלא בתורה סתומות הן אותו ריוח שלאחר ובשעריך סתום צד שמאל של שיטה והריוח באמצע השיטה. אמר לי הואיל ובתורה **אינן סמוכות** – הנך שתי פרשיות, שזו כתובה ב"ואתחנן", וזו כתובה ב"והיה עקב", לפיכך אני עושה אותם פתוחות", ע"כ.

לפי הנחת השואל (רשב"א), היה על ר"מ להשאיר מרווח של סתומה בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, שהרי הם ענינים קרובים במהותם, אך ר"מ השיב לו

שכיון שבתורה עצמה שתי הפרשות כתובות במקומות שונים הוא השאיר מרווח פתוח ביניהם כדי לציין זאת[3].

וכן כתב באגרות משה חלק יורה־דעה (סימן ק"פ ענף ב' ד"ה והנה מסתבר):

"לסברת מהרש"ל דסתומה ענינה מחוברת לשלפניה, אבל כשיעשה הפסק פתוחה שזהו סימן שאינה ענין לשלפניה, אלא התחלת דברים, הוא שוה לרחוק ממש".

וכנראה כוונתו למה שכתב המהרש"ל בסימן ל"ז ד"ה ואני אומר:

"אכן תדע שיש חילוק בין פרשה סתומה ל... כי פרשה סתומה היא סותמת הענין של הפרשה שלפניה אע"פ שאותה פרשה שלפניה היא פרשה פתוחה. כי בלאו הכי צריכין אנו לחקור וליתן לב מה הפרש יש בין פרשה פתוחה לפרשה סתומה, כי רבותינו הקדמונים לא נתנו סיבה אלא לפרשיות, מה היו הפרשיות משמשות, כדי ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה וכו' אבל בשימוש הפתוחה והסתומה לא הזכירו אם לא תאמר שאין צריך חקירה רק על זה כי הוא מובן מעצמו וכשמו כן הוא שפתוחה אין לה חיבור עם מה שלמעלה והוא ענין חלוק בפני עצמו וכאילו התחיל פה, וסתומה מחוברת לדברים שלפניה ואינה חלוקה אלא ליתן ריוח בין הפרשיות, ואל תשיבני מפ' וכי ישאל, שהיא פתוחה ורבותינו דרשו וי"ו מוסיף על ענין הראשון וילמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון, אין זו קושיא, שיכול להיות שהיא מסולקת ומחולקת בטעמים ובסודות משומרים אל הראשונים, ומה מצריך הפסוק לחברם כזה כדי שילמדו זה מזה לענין פרטי דינים שנאמרו בשניהם. ומי הוא זה היודע כל רזי תורה וחיבורי הענינים וחילוקי הענינים..."

דברי מהרש"ל אלו, תואמים אם כן לדברי הט"ז ולדברי הגמרא במנחות ע"פ פירושו של רש"י, ועל כן נוכל לקבל הנחה זו שסוג הפרשה (המרווח) שבין שני ענינים מצביע על סוג הקשר שבין אותם ענינים.

ד. בקורת על ההנחה שהובאה בסעיף הקודם

מצאנו איפוא, שלושה אילנות גדולים לבסס עליהם את הנחתינו: רש"י,

3. אלא שבשו"ת המהרש"ל (סימן ל"ז) ד"ה בן חכם ישמח וגו' כתב: "...וחפשתי ומצאתי בפסקי הרב רבינו ישעיהו הראשון שכתב בהלכות מזוזה אהא דגרסינן בפ' הקומץ: ועושה פרשיותיה סתומות – פי' שלא היה מניח ריוח בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, שאע"פ שבס"ת יש ריוח בין הפרשיות, התם מפני שעשויות להתלמד בהם, וכדי שיוכל אדם להתבונן בין פרשה לפרשה, צריך ליתן ריוח ביניהן, כדתניא בריש ספרא (סוף פרק א'): ומה היו הפרשיות משתמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פ' לפ', ע"כ. ולפי פירוש זה אין לכאורה ראיה מהגמרא במנחות, אך יש ראיה לכאורה שהפרשות הם כלי עזר לימודי.

המהרש"ל והט"ז. ע"מ להבהיר את משמעות ההנחה, נצרף מספר דוגמאות פשוטות מחומש בראשית. (ע"מ שהדברים והענינים המובאים בדוגמאות שבמאמר זה יובהרו למעיין, מומלץ להשתמש בחומש שבו מוצגים הפרשות כפי שמובא בספרי התורה).

פרק י' עד סופו עוסק בבני נח וצאצאיהם. ובתחילת הפרק הבא מתחיל ענין חדש – דור הפלגה. בין שני ענינים אלו אין קשר, ולפיכך מופרדים הם ע"י פרשה (מרווח) פתוחה. גם לאחר פס' ט' של פרק י"א באה פרשה פתוחה משום שאין קשר ממשי בין ספור דור הפלגה לפרוט הדורות שבין נח לאברהם. לעומת זה נוכל לראות שבין כל דור ודור מעשרת הדורות הנ"ל, בא מרווח של סתומה, זאת משום שהכל רצף ענייני אחד. בסוף פרק י"א בא שוב מרווח של פתוחה משום שבפס' ל"ב מסתיים פירוט עשרת הדורות, ואילו בפרק י"ב מתחיל ענין חדש.

לאחר שקבלנו הנחה הגיונית זו, המבוטאת יפה בדברי המהרש"ל: "אם לא תאמר שאין צריך חקירה רק על זה כי הוא מובן מעצמו, וכשמם כן הוא; שפתוחה אין לה חיבור עם מה שלמעלה..." נגשנו לבדוק כיצד גישה זו משפיעה על הפרשנות של הענינים השונים בתורה. ההפתעה היתה רבה. אמנם בהרבה מן המקרים, הדברים היו פשוטים וברורים וכעין הדוגמאות דלעיל, אך גם בהרבה מן המקרים לא היתה התאמה להנחה. מעט מן הדוגמאות שנביא להלן ידברו בעד עצמן:

יעקב מברך את בניו לפי שמותם ("ויחי"), כאן תתכנה שתי אפשרויות הגיוניות מבחינת החלוקה באמצעות פרשות. א. כל הברכות תכתבנה ברצף אחד, ללא הפסק פרשות. ב. בין כל ברכה של שבט אחד למשנהו תבוא פרשה סתומה משום שכל הברכות הם רצף ענייני אחד. (בדומה לפרשות שבין כל דור ודור מעשרת הדורות שבין נח לאברהם). בפועל אין עקביות, והחלוקה היא כזו: ראובן – פ – שמעון ולוי – פ – יהודה – פ – זבולון – פ – יששכר – ס – דן – ס – גד – ס – אשר – ס – נפתלי – ס – יוסף – פ – בנימין.

השוואת ברכות יעקב לברכות משה (בפרשת וזאת הברכה) מחזקת את התמיה, משום ששם בין כל השבטים פרשות סתומות, להוציא פרשה פתוחה אחת: ראובן – ס – יהודה – פ – לוי – ס – בנימין – ס – יוסף – ס – זבולון – ס – גד – ס – דן – ס – אשר.

השוואה דומה להשוואה בין ברכות יעקב לברכות משה, נוכל לעשות גם בין עשרת הדברות שבפרשת יתרו לבין עשרת הדברות שבפרשת ואתחנן. כאן השאלה היא כפולה: מדוע בכלל באה פרשה פתוחה באמצע עשרת הדברות (שבפרשת יתרו), ואם כן צריכה לבוא, מטעם נסתר, מדוע אם כן לא באה פרשה פתוחה גם בפרשת ואתחנן?

למעשה, תמיהות דומות לאלו נוכל למצוא במקומות רבים בתורה, ומשום שאין ביכולתנו להציג כאן את כולם, נסתפק בהבאת עוד מספר דוגמאות בלבד: בפרק כ' שבחומש במדבר, מסופר על תלונות בנ"י במדבר צין על חוסר במים. כתוצאה מתלונה קשה זו, באים משה ואהרן מפני הקהל אל פתח אהל מועד, וירא כבוד ה'

אליהם, וידבר ה' אל משה לאמר. כל הענין הנ"ל הינו רצף עניני אחד, ולמרות זאת לפני דבריו של ה' אל משה באה פרשה פתוחה, המפסיקה את הענין והמצביעה לכאורה על חוסר קשר בין תלונת בנ"י לדבריו של ה' אל משה.

דוגמא נוספת נוכל להביא מפרק ח' שבחומש דברים. פס' י"ט וכ' שבסוף הפרק, מופרדים הם מדברי משה הקודמים ע"י פרשה פתוחה, זאת למרות הקשר הברור ביניהם: "פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלקיך וגו' – פ – והיה אם שכח תשכח את ה' אלקיך וגו'.

כמדומני שהבקורת שמתחנו על הנחתנו בענין המשמעות הפרשנית של פרשות פתוחות וסתומות (שהיא למעשה גם קושיא על הגמרא במנחות ע"פ פירושו של רש"י, וכן על המהרש"ל, הט"ז ועוד), מערערת לגמרי את ההנחה המגדירה את הקשר שבין הענינים הכתובים בשני צידי הפרשה (המרווח), ואם כן צדקו דברי הרמ"ע מפאנו (והמהרש"ל לעיל) שכתב: "ויש בפתיחת וסתימת הפרשה נפלאות תמים דעים... והרי לימדונו רבותינו; במופלא ממך אל תדרוש".

ה. בחינת הדברים מחדש

המהרש"ל שצטטנו לעיל, כתב שניתן ללמוד על מהותם של הפרשות הסתומות והפתוחות מטעם: "כי פרשה סתומה היא **סותמת הענין** של הפרשה שלפניה..., כי הוא מובן מעצמו **וכשמם כן הוא** – שפתוחה אין לה חיבור עם מה שלמעלה והוא ענין חלוק בפני עצמו **וכאילו התחיל פה**.

לדעת המהרש"ל כאן, אנו מתיחסים בביטוי "פרשה" לענין הכתוב לאחר המרווח, ובשמם טמון מהות הפרשיות; סתומה – סותמת ענין. ובמילים אחרות מחברת ענין. פתוחה – פותחת ענין, ובמילים אחרות מתחילה ענין חדש. אך לפי רש"י במנחות ראינו, שאיננו מתייחסים בבטויים "סתומה" ו"פתוחה" למהות הקשר שבין הענינים שמשני צידי המרווח, אלא לסוג המרווח בלבד; פרשה (מרווח) סתומה היא אם הענין הבא נכתב באותה שורה בו הסתיים הענין הקודם, ואילו פרשה (מרווח) פתוחה היא אם הענין הבא נכתב בשורה שלאחר השורה בו הסתיים הענין הקודם. למעשה דברי רש"י אלו מתאימים להנחתנו ששם הפרשה – פתוחה או סתומה – מתייחס לאופן עשיית המרווח, ולאו דוקא לקשר שבין הענינים שמשני צידי המרווח, בקבלת דברי רש"י אלו אנו מחזיקים בידינו למעשה, את קצהו של הפתרון.

בסעיף ב' צטטנו את דעתם של הראשונים בענין אופן עשיית מרווחי הפרשיות הפתוחות והסתומות, ואת הכרעתו של הרמ"א כשיטת הרמב"ם, שעל שיטתו סמכו האחרונים. לפי דעה זו קל היה לנו להגיע לסברה שגודל המרווח מציין את אופי הקשר בין הענינים, וכדברי הגמרא במנחות. אך ע"מ ליישב גם את דברי הבקורת נצטרך להניח, שמחוץ לאופי הקשר שבין הענינים השונים, באים לידי ביטוי בגודל המרווח גם ענינים נוספים:

אמנם נכון שמרווח גדול (פרשה־פתוחה) נראה כמרחיק בין הענינים, ומרווח קטן (פרשה סתומה) נראה כמקרב בין הענינים, אך הסיבה להרחקה בין הענינים יכולה להיות מטעם אחר, ולאו דוקא ע"מ לציין שיש או אין קשר בין הענינים שבשני צידי המרווח. הטעם יכול להיות משום שלפנינו שני ענינים דומים והתורה רוצה להדגיש את ההבדל ביניהם, ולכן קבעה שביניהם יהיה מרווח גדול (פרשה פתוחה)[4].

או ההפך, אם לפנינו שני ענינים שלכאורה נראה שאין קשר ביניהם, ע"מ להפנות את תשומת לבנו לקשר שביניהם, תקבע התורה ביניהם מרווח של סתומה בלבד או שלא יהיה מרווח כלל וכלל.

כמו כן, אם יש צורך להבליט ולהדגיש ענין או רעיון בתוך ענין שלם, יכול הדבר להעשות ע"י הפרדתו באמצעות מרווחי פרשות (פתוחות או סתומות הכל לפי הענין) לפניו ואחריו.

אם נלך בכוון זה, נוכל למצוא עוד שמושים רבים לפרשות הפתוחות והסתומות המושתתים על העובדה שמרווח (פרשה) של "פתיחה" הוא גדול יותר ממרווח של "סתומה".

ו. יישוב דברי הבקורת שהעלינו בסעיף ד'

נדמה לי, שע"פ הקו שהתוינו לעיל, יהיה קל כעת למצוא פתרונות והסברים לשאלות שהעלינו בסעיף ד'.

ברכות יעקב בהשוואה לברכות משה

אם נעיין שוב בחלוקה לפרשיות שבפרשת ויחי, נוכל לגלות שיש שיטה בחלוקה זו. בין כל בני האמהות יש מרווח של "פתוחה" (חוץ מבין שמעון ולוי הבאים בחדא מחתא מסיבות מובנות), ואילו בין כל בני השפחות או בינם לבין בני האמהות, יש מרווח של סתומה. אין להכחיש את העובדה שלבני הגבירות היה מעמד חשוב יותר מאשר לבני השפחות. ההבדל בחשיבות, מובדל כאן בין היתר ע"י קביעת מרווחי "פתוחה" בין בני־הגבירות, לעומת "סתומה" בין בני־השפחות, אמנם בדר"כ מרווח "פתוחה" מרחיק בין הענינים, אך כאן שמושו של מרווח זה הוא הבלטת הענין ולא הרחקתו דהיינו הבלטת ברכות בני־האמהות מול ברכות בני־השפחות.

נבדוק כעת את ברכות משה ע"פ הרעיון הנ"ל. בברכות משה קיים בין כל השבטים מרווח של סתומה חוץ מאשר בין יהודה ללוי אשר ביניהם מרווח של "פתוחה". בסוף נדודי ישראל במדבר יש לשבט לוי עדיפות מובנת על שאר השבטים, גם כאן באה לידי בטוי עדיפות זו ע"י מרווח של פתוחה לפני הברכה המדגישה ברכה זו. (או שמא גם לשבט יהודה עדיפות ע"פ שאר השבטים, ולכן בין יהודה ולוי פרשה פתוחה, בדומה למבנה הפרשות שבברכות יעקב).

4. עיין לקמן בדברי בעל "הליכות־עולם" בנושא זה (סעיף ז־4).

הסבר זה מסתייע מבדיקת מספר הפסוקים המוקדשים לבני האמהות, מול אלה שהוקדשו לבני השפחות. (18 לבני האמהות מול 6 לבני השפחות) בברכת יעקב, וכן בדיקת הפסוקים שהוקדשו לשבט לוי בפרשת וזאת־הברכה מול כל אחד משאר השבטים (יש לקחת בחשבון שבברכות משה נכללו שני שבטים בברכת יוסף וכן שברכת אשר מסתיימת בפ' כ"ו).

עשרת הדברות

הרמב"ן (שמות פרק כ' פס' ז') כתב על מצות "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא" את הרעיון הבא:

> "...וסדר זאת המצוה אחר אזהרת ע"ז, כי כאשר ראוי ליראה את ה' הגדול והנורא שלא לתת כבודו לאחר, כן ראוי לתת כבוד לשמו, והנושא אותו לשוא, מחללו... וכמו שהחמיר בעבודת אלילים וכתב העונש כי הוא א־ל קנא, פוקד עון אבות על בנים, כן כתב בזה העונש – כי לא ינקה אותו..."

לפי דברי רמב"ן אלו, יש קשר ברור בין המצוות: "אנכי ה'", "לא יהיה", "לא תעשה" ו"לא תשתחוה", לבין מצות "לא תשא". כל המצות האלו קשורות לעבודת ה' ויראתו, ולכן הופרדו הם, משאר המצוות שבעשרת הדברות, ע"י מרווח של פתוחה בתוון. (מצות "לא תעשה" מופרדת מקודמותיה ב"סתומה" משום שבכל זאת אין נשיאת שם ה' לשוא, עבודה זרה), בחומש דברים אין חלוקה כזו, משום ששם מדובר בחזרה בלבד. וכמו שלא מצאנו בשאר המצוות שחזרו עליהם בשלמות, כך גם ענין זה לא חזר בשלמות.

תלונת בני־ישראל במדבר־צין

אנו ראינו, שלמרות הרצף העניני הברור, באה פרשה פתוחה באמצע הענין (לאחר פסוק ו' שבפרק כ'). השוואת מקרה זה למקרים דומים המופיעים בחומש במדבר יוביל אותנו אל מכנה משותף שהוא גם הפתרון. א. לאחר פרק י"ד פס' י' באה פרשה פתוחה למרות הרצף העניני. ב. לאחר פרק ט"ז פס' י"ט באה פרשה סתומה למרות שלפי הרצף העניני היה אפשר לכתוב זאת ללא הפסק כלל. ג. לאחר פרק י"ז פס' ט"ו באה פרשה פתוחה למרות שניתן היה להסתפק בפרשה סתומה. ד. לאחר פרק כ"ז פס' ה', באה פרשה פתוחה למרות שניתן היה להסתפק בפרשה סתומה.

לכל המקרים הנ"ל מכנה משותף כדלהלן:

בפרק כ' פס' ו' נאמר: "ויבא משה ואהרן מפני הקהל אל פתח אהל מועד ויפלו על פניהם וירא כבוד ה' אליהם". ולאחר הפתוחה: "וידבר ה'...".

בפרק י"ד פס' י' נאמר: "ויאמרו כל־העדה לרגום אותם באבנים וכבוד ה' נראה באהל מועד אל כל ישראל". ולאחר הפרשה הפתוחה: "ויאמר ה'...".

בפרק ט"ז פס' י"ט נאמר: "ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אהל מועד וירא כבוד ה' אל כל העדה". ולאחר הפרשה הסתומה: "וידבר ה'...".

בפרק י"ז פס' ט"ו נאמר: "וישב אהרן אל משה אל פתח אהל מועד והמגפה נעצרה". ולאחר הפרשה הפתוחה: "וידבר ה'...".

בפרק כ"ז פס' ה' נאמר: "ויקרב משה את משפטן לפני ה'". ולאחר הפרשה הפתוחה: "ויאמר ה'...".

בכל אותם מקרים מסופר על הגעה או התקרבות אל המקדש בצפיה לדבר ה', ולאחר מכן מפורטים דבר ה', בין ההתקרבות לדבר ה' באה פרשה. בדומה לתפקיד הפרשות בברכות יעקב ומשה (ראה לעיל) גם כאן באה הפרשה לתת חשיבות לדבר ה', כאילו במקום המילים: שימו לב כעת. להבדיל, לפני בוא המלך משמיעים משרתיו קול בחצוצרות וכו' להודיע על התקרבותו ע"מ שיחלקו לו כבוד. כך גם לפני דברי ה' יש הפסק פרשה ע"מ לשים לב ולהתבונן בדבריו, שימת לב זו שייכת במיוחד במקרים הנ"ל שם יש צפיה לדבר ה'. (יש עוד הרבה מה להסביר בענין ע"מ שיתיישבו לקורא קושיות ושאלות שבודאי עולות אצלו כעת, אך אכמ"ל).

ז. דוגמאות נוספות לשמושם של הפרשות

1. מבוא לענין ארוך

כאשר תפתח התורה ענין ארוך במספר פסוקים אשר ישמשו כהקדמה לענין, תצוין לפעמים עובדה זו, ע"י הפרדת הפסוקים הנ"ל מעיקר הענין, ע"י פרשה פתוחה או סתומה, מספר דוגמאות יבהירו נקודה זו.

פסוקים ט'-י"ב שבבראשית פרק ה', משמשים כפתיחה לספור המבול כולו, ולפיכך באה לאחריהם פרשה סתומה, הפסוקים הראשונים של חומש שמות (א'-ז'), הם למעשה חזרה ותמצית של חלק מפרק מ"ו אשר בבראשית (בתוספת נופך: פסוקים ו'-ז'), אך גם מהווים הקדמה לכל הענין, גם כאן באה לאחריהם פרשה לציין עובדה זו, אך בניגוד לדוגמא הקודמת, באה כאן פרשה פתוחה משום שפסוקים אילו משמשים כמבוא לא רק לענין הסמוך אלא לענין כולל הרבה יותר. פסוקים כ"ג-כ"ה שבשמות פרק ב', הם לדעתנו הקדמה להמשך. אם עד פס' כ"ב שבפרק ב' עסקנו בשעבוד וקושי השעבוד, הרי שמפסוק כ"ג חלה תפנית; שועתם ונאקתם של בנ"י עולה אל ה' ה"מחליט" שהגיע הזמן להושיע את ישראל, פסוקים אילו הם למעשה הקדמה למה שהתרחש בסנה – מכיון שיש צורך לגאול את ישראל, ממנה ה' בסנה את משה לשליחו בענין זה.

2. חלוקת ענין ע"י שילוב פרשות סתומות בפתוחות

ההסבר הפשוט למשמעות הפרשנית של הפרשות הוא כפי שפירש רש"י במנחות, שפרשה פתוחה אין לה קשר עם מה שלמעלה ממנה, דהיינו עם הענין הקודם, ואילו פרשה סתומה מראה על קשר עם הענין דלעיל.

אנו הנחנו שעקרון זה, בא ע"פ רוב לידי ביטוי, באופן עשיית הפרשה (המרווח). הפסק חזק יותר – פרשה (מרווח) גדולה יותר, וההפך. ברם, לעיתים יש צורך לחלק

ענין אחד לכמה עניני ביניים, במקרה כזה ישולבו הפרשות הפתוחות והסתומות זה בזה, דוגמא לכך נוכל להראות בפרשת בחוקותי (פרק כ"ו מפס' ג' עד סופו):

פ – ברכות – פ – קללות – ס – קללות – פ

לפני ואחרי הברכות והקללות באו פרשות פתוחות, משום שהברכות והקללות הם בעצם ענין אחד עצמאי, ולכן הופרדו מהשאר ע"י מרווחים פתוחים. בתווך כתובים עניני משנה שאף הם מופרדים זה מזה ע"י פרשות, הברכות מופרדות מהקללות ע"י "פתוחה" ולא "סתימה". גם ע"מ להדגיש את ההבדל בין ברכות לקללות, וגם משום שבתוך הקללות באה כבר פרשה סתומה לחלק את הקללות לשניים (כדלהלן) ולכן דרוש מפסיק "חזק יותר" בין הברכות לקללות.

בתוך הקללות באה פרשה סתומה, משום שאם נתבונן היטב במהלך ותוכן הקללות נוכל לראות שלקללות שלפני הפרשה הסתומה יש תיקון – החזרה בתשובה, שהרי מיד אחריהם נאמר: "ואם עד אלה לא תשמעו לי..." או "ואם תלכו עמי קרי..." וכדו'. אך הקללות שלאחר הפרשה הסתומה, הם קללות שלאחריהם הגלות. כלומר אם לא תשמעו לי בכל הקללות המצויינות לפני הפרשה הסתומה אזי: "ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם" (במצור על ירושלים) "ונתתי את עריכם חרבה והשמתי את מקדשכם" (החרבן) "והשמתי אני את הארץ" (הגלות).

עוד דוגמא לשילוב בין הפרשיות נוכל להביא מסיפור חטאם של אדם וחוה. תחילתו של ענין זה בפרק ב' פס' ד', ולכן לפניו פרשה פתוחה. סופו של עניין זה לדעתנו, הוא בפרק ג' פס' כ"א, ולכן לאחריו פרשה פתוחה, ואילו בתוך פרשות סתומות בין הקללות. באופן זה מודגשים היטב הקללות שקבעו רבות באופי האשה והגבר לדורות.

דוגמא שלישית ואחרונה למבנה כזה של פרשות, נוכל להביא ממעשה יהודה ותמר ומעשה יוסף ואשת פוטיפרע. לפני מעשה יהודה ותמר מסופר על מכירת יוסף לישמעאלים, ולאחר מעשה יהודה ותמר מסופר על הורדת יוסף מצרימה, מעשה יהודה ותמר קוטע אם כן את רצף הענינים, מדוע?

לפי רש"י התשובה נראית פשוטה: "למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף? ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו אתה אמרת למכרו, אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך".

לא"ע דעה אחרת בנושא: "אין זאת העת כאשר נמכר יוסף רק קודם המכרו, וכמו משם נסעו הגדגדה, בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי, ושבט הלוי נבחר בשנה השנית, ונסעו אל גדגד בשנת הארבעים, ובמקומו אפרשנו. ולמה הזכיר הכתוב זאת הפרשה במקום הזה, והיה ראוי להיות אחר והמדנים מכרו אותו פרשת ויוסף הורד מצרימה, **להפריש בין מעשה יוסף בדבר אשת אדוניו למעשה אחיו.** והוצרכתי לפירוש הזה, בעבור שאין מיום שנמכר יוסף עד יום רדת אבותינו למצרים רק כ"ב שנה. והנה נולד אונן שהוא שני לבני יהודה, וגדל עד שהיה לו זרע, וזה לא ימצא בפחות מי"ב שנה, ועוד שירבו הימים, גם הרתה תמר והולידה פרץ, והוא בא אל מצרים ויש לו שני בנים...".

לדעת א"ע, קדמה ירידת יהודה למכירת יוסף, ואם כן נוספה קושיה: לא די שמעשה יהודה ותמר קוטע את רצף העניינים, הוא גם נכתב שלא במקומו מבחינת הסדר הכרונולוגי? התשובה לכך לפי א"ע היא, שרצתה התורה שנשוה בין שני ענינים דומים – בין מעשה יהודה ותמר, לבין מעשה יוסף ואשת פוטיפרע – ולכן הפסיקה באמצע הענין וסמכה את שני הענינים הדומים, למרות שאין מקומו של ספור מעשה יהודה ותמר כאן.

סיוע נאות לפרושו של א"ע נוכל להראות באמצעות החלוקה לפרשות:

מכירת יוסף לפוטיפר – פ – מעשה יהודה ותמר – ס – מעשה יוסף ואשת פוטיפרע – פ – חלום שרי פרעה.

לפי רש"י יש קשר בין מכירת יוסף למעשה יהודה ותמר, ואילו בין מעשה יהודה ותמר למעשה יוסף ואשת פוטיפרע אין קשר, ואילו לפי א"ע הפוך; אין קשר בין מעשה יהודה ותמר למכירת יוסף שהרי מבחינה כרונולוגית הסדר הוא הפוך, אך יש קשר בין מעשה יהודה למעשה יוסף ואשת פוטיפרע – ההשוואה בין המקרים.

מבנה הפרשות אינו מובן לפי רש"י, שהרי אם לא נניח שיש קשר בין מעשה יהודה ותמר למעשה יוסף ואשת פוטיפרע, מדוע אם כן באה לפני מעשה יהודה ותמר פרשה פתוחה, ואילו אחריו פרשה סתומה, והלא לפי רש"י היה צריך להיות מצב הפוך; לפני מעשה יהודה ותמר היתה צריכה לבוא פרשה סתומה, שהרי יש קשר ביניהם, ואילו לאחריו פרשה פתוחה שהרי זה סוף הענין. לעומת זה לפי א"ע מבנה הפרשות ברור. התורה רצתה להפנות את תשומת לבנו להשוואה הזו שבין מעשה יהודה ותמר למעשה יוסף ואשת פוטיפרע, ולכן לפני ואחרי שני המקרים באו פרשות פתוחות ואילו בתוך פרשה סתומה, וזה ע"מ להראות שלפנינו ענין אחד המחולק לשני עניני משנה.

כאן המקום לציין, שהשילוב בין הפרשות הפתוחות לסתומות, יכול להעשות באופנים שונים ומגוונים, הכל תלוי באופי ותוכן הנושאים הסמוכים, ובמסר אותו רוצה התורה להעביר לנו באמצעות הפרשות.

3. הדגשת ענינים ורעיונות באמצעות פרשות

בדפוס המודרני, טכניקות שונות ומגוונות להעברת מסרים נוספים על אלו הכתובים, וזאת ללא צורך בתוספת מילים. בכתיבת ספר התורה (כפי שנכתב כיום) אין אמצעים כאילו, להוציא אמצעי אחד, והוא ה"פרשות". למרווח. הפרשות התכונה להפריד בין ענינים שונים, אך הפרדה זו יכולה בעצם לשמש גם להבלטתו של אותו ענין. נציג מספר דוגמאות:

לצווי מחיית עמלק (שמות סוף פרק י"ז), קשר חזק למסופר לעיל, ולכן היה ניתן להסתפק בפרשה סתומה בין המלחמה בעמלק לבין צווי מחיית עמלק. בפועל באה פרשה פתוחה ביניהם, וזאת אולי משום שצווי זה הוא לדורות וחשיבותו רבה, דבר שבא לידי בטוי גם בבטויים הנחרצים שנכתבו בצווי זה – "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע, כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" – הקפת ענין זה

ב"פתוחות", מבליטה עוד יותר צו זה. דבר דומה ניתן לומר על הציווי "צרור את המדינים" (במדבר סוף פרק כ"ה) ולכן אף הוא מוקף בפרשות פתוחות.

גם פסוקים י'-י"ב שבדברים פרק י"א, נותקו לכאורה מהענין ע"י פרשות ולצורך דומה. בפסוק שלפני כן (ט') נאמר: "ולמען תאריכו ימים על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם ולזרעם **ארץ זבת חלב ודבש**". בפסוקים ז'-י"ב, בא פירוט ה"זבת חלב ודבש", מדוע אם כן באה פרשה סתומה בתווך? הדבר יובן אם נזכור את רתיעתם וחששם של ישראל מפני הכניסה לארץ (אשר לצורך כך הקדיש משה את כל שיחתו שבפרשת דברים, עיין אברבנאל פירוש אמיתי ונכון על כך, ואכמ"ל). הדגשת הטוב שבארץ ישראל ע"י תוכן המלים וע"י "פרשות", באה להגדיל את המוטיבציה לבוא לארץ ישראל, בימים ההם וגם בזמן הזה.

4. הבחנה בין ענינים באמצעות פרשות

כתב בספר "הליכות־עולם" שער ד' פרק ג':

> "דין ההפסקות – הרבה הפסקות בתורה חלוקות זו מזו, כדי שלא יתערב ענין בענין, פרשה לפרשה. **ורוב ההפסקות הם על ידי הריוח שבין פרשה לפרשה או בין ענין לענין**. ויש הפסקות שאין די בריוח, ונותן פסוק מיותר להפסיק יותר עם הריוח כדי שלא יתערב הפרשיות. כגון בסוף פרשת פנחס, דכתיב: "ויאמר משה אל בנ"י ככל אשר צוה ה'". פסוק זה נכתב להפסיק בין נדרי מזבח דכתיב קמיה נדריכם ונדבותיכם, ובין נדרי איסור דכתיב בתריה – פרשת ראשי המטות, שלא ידמו זה לזה כמו שמפורש במקומו".

מדברי בעל "הליכות־עולם" נוכל להביא סיוע לכך שהמשמעות הפרשנית של הפרשות (המרווחים) היא לא רק הצבעה על קשר או אי קשר בין ענינים (כדברי הגמ' במנחות ע"פ פירוש רש"י) אלא גם משמעויות נוספות אשר אחד מהם הוא מציין בספרו: הפרדה בין ענינים למרות הקשר ביניהם, ע"מ שלא נערב בין הענינים.

לעיתים ענינים מסוימים קרובים הם זה לזה, אך מאידך מהווה כל אחד מהם גם ענין עצמאי. מצב כזה נוכל להציג בקלות ע"י פרשות סתומות ביניהם. אך כיצד יוצג מצב אשר בו אחד הענינים הוא גם קרוב לענינים הסמוכים וגם שונה?

פתרון לכך נוכל לראות בדוגמאות שלפנינו:

בפרשת משפטים מובאים דיני שלושת השומרים (שמות כ"ב ו'-י"ד): שומר חינם, שומר שכר ושואל. שלושת השומרים קרובים זה לזה ענינית, אך בכל זאת "שואל" שונה מהאחרים; בו בזמן ש"שומר חנם" ו"שומר שכר" מקבלים את החפץ לשם שמירה בלבד, מקבל השואל את החפץ לצורך שמוש עצמי. זאת כנראה הסיבה שבין שומר חינם לשומר שכר פרשה סתומה בלבד ואילו בין שומר שכר לשואל פרשה פתוחה.

בפרשת שופטים מובא דין רוצח הנס לעיר מקלט (דברים י"ט א'-י"ג). שני חלקים לדין זה. א. רוצח בשוגג הנס לעיר מקלט. ב. רוצח במזיד הנס לעיר מקלט. שני ענינים

אלו קרובים ענינית זה לזה ולמרות זאת מופרדים הם זה מזה בפרשה פתוחה. הטעם לכך יכול להיות משום שהתורה רוצה להדגיש בזה באופן נוסף את ההבדל הגדול שיש בין רוצח במזיד לרוצח בשוגג. כאן המקום לציין שבשתי הדוגמאות הנ"ל יש מכנה משותף, והוא שלאחר שהתורה הפרידה בין הענינים בפרשה פתוחה, חזרה וחיברה את אותם ענינים ע"י וא"ו החיבור, ועל כך ראה לקמן.

5. ענין שאין כאן מקומו

לעיל ציינו, שלפני מעשה יהודה ותמר באה פרשה פתוחה משום שמעשה זה **אין כאן מקומו** (לפי פירוש א"ע) ושדבר זה מודגש בין היתר ע"י ה"פתוחה" שלפניו, מקרים דומים, נוכל למצוא בעוד כמה מקומות בתורה, המקום הבולט ביותר הוא בפרשת בהעלותך (במדבר פרק י' פס' ל"ה-ל"ו).

על הנוני"ם ההפוכים שלפני ואחרי פסוקי "ויהי בנסע הארון", כתב רש"י: עשה לו סמניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן כדי להפסיק בין פורענות לפורענות". בשו"ת המהרש"ל האריך מאוד בענין הנוני"ם ההפוכים. נעתיק לצורך עניננו מתוכן דבריו, ע"פ מה שהובא בשו"ת "נודע ביהודה" קמא יו"ד סימן ע"ה:

> "...והנה רש"ל ז"ל, רצונו לומר דמ"ש רז"ל בפרק כל כתבי: פרשה זו עשה לה הקב"ה סימנין, כוונת הגמרא **על הפסקות פרשיות**, סתומה קודם "ויהי הנסוע", והפסק פרשה אחר "ויהי בנסוע". והיינו שמן הדין לא היה לו להפסיק, שהרי לעיל מיניה כתיב: וארון ברית ה' נוסע..., אלא שבא להראות סימן לרשב"ג כטעמיה ולרבי כטעמיה..."

מדברי המהרש"ל נוכל ללמוד שני דברים א. שאם יש הפסק פרשה במקום שהוא המשך ענין זה אומר דרשני. ב. הפסק פרשה הוא לעיתים סימן להפנות תשומת לבנו לענין מיוחד, ובמקרה הזה של הנוני"ם ההפוכים (לפי הסבר המהרש"ל שהכונה לפרשות) הסימן הוא שפסוקים אלו אין כאן מקומם.

אמנם ה"נודע ביהודה" ואחרים חולקים על המהרש"ל בענין כתיבת הנוני"ם בגוף ספר התורה, אך לא משום שהעקרון שקבע המהרש"ל אינו נכון, אלא מטעמים אחרים שאין כאן המקום להאריך בהם.

יש לציין, שגישה זו, שפרשות לפני ואחרי ענין באים לעיתים לסמן שעניין זה אין מקומו כאן, יכולה לפתור קושיות רבות בחומש, אלא שאין באפשרותנו להאריך בענין זה כאן.

ח. היחס שבין "פרשת־השבוע" לפרשות פתוחות וסתומות

עיון במרווחים (הפרשות) שבין "פרשת השבוע", מעורר את הסברה שהחלוקה ל"פרשות שבוע" לא נעשתה דוקא על בסיס חלוקה־ענינית. בדיקת המרווחים בין פרשות־השבוע מגלה שחלקן פתוחות וחלקן סתומות (חוץ מאשר לפני פרשת "ויחי" שם אין מרווח כלל, ובעקבות זה פירש הרשב"ם שסוף הפרשה הקודמת ותחילת

פרשת "ויחי" הוא ענין אחד, ורק משום שלא רצה לסיים בענין לא טוב התחיל את הפרשה במקום שהתחיל, וכן הובא ב"תורה־שלמה" בשם המאירי שתחילת הענין אינו היכן שמתחילה "פרשת־השבוע", אלא קודם לכן). וכיון שבדר"כ מוסכם שפרשה סתומה מצביעה על שייכות בין שני הענינים שבשני צידי הפרשה, תומכת עובדת מציאת פרשות סתומות בין פרשות־השבוע השונות, בסברה שהחלוקה לפרשות־שבוע אינה דווקא ענינית, ועל אחת כמה וכמה תומכים בזה דברי הרשב"ם והמאירי הנ"ל.

תמיכה נוספת לגישה זו נוכל למצוא בהקדמה לתנ"ך קורן:

"ידוע לנו על חלוקת התורה ל־154 סדרים, לפי מנהג ארץ ישראלי קדום של מחזור שלוש־שנים בקריאת התורה בצבור בשבתות – סדר אחד בכל שבת ושבת, הסדרים בתורה הם "סדרי השבוע" של הקדמונים... התעמקות בתוכן הכתובים מגלה, שהפסוקים "הנוספים" האלה (שבהם מתחיל הסדר) לפני התחלת הענין או אחריו, ואפילו לפני ספר חדש, הם פסוקים בעלי תוכן של טובה ונחמה, והיתה כוונה להתחיל או לסיים קריאת סדר בתנ"ך בפסוק מבשר טובות כפי שאנו נוהגים בקריאה להפסיק בטוב, ונמנעים מסיומים של פורענות. (רעיון דומה נכתב במבוא לספר איוב ע"פ פירוש דעת־מקרא בהוצאת מוסד הרב קוק).

בארץ־ישראל, אם כן, חילקו את התורה כך שתתאים למחזור קריאה של שלוש שנים, חלוקה שהיא לאו דוקא ענינית, ואם כן הסברה, שהחלוקה ל"פרשות השבוע" היא לאו דוקא ענינית, אינה רחוקה מלהתקבל על הדעת. להנחה זו חשיבות רבה בהבנת הכתוב. מכאן נוכל להסיק שעל הלומד בחומש ללמוד לאו דוקא ע"פ פרשות השבוע, אלא על פי החלוקה לפרשות (מרווחים. כמובן שאין כונה ח"ו לדחות את ההלכה של "שנים מקרא ואחד תרגום", אלא שהמעיין בפרשת־השבוע, ישים אל לבו לבדוק אם הענין בו עוסקת פרשתנו השבועית, מתחיל עוד קודם לכן, ואם לעניין בו מסתיימת פרשתנו יש המשך בפרשה הבאה, ועל פי זה ידייק יותר בהבנת והסבר הכתוב.

ט. וא"ו מוסיף על ענין ראשון

כתב רש"י ז"ל בויקרא פרק א' פסוק י': "ואם מן הצאן – וא"ו מוסיף על ענין ראשון, ולמה הפסיק ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה.

רעיון זה של וא"ו מוסיף על ענין ראשון, מובא בחז"ל גם בפרשת משפטים, על הפסוק "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת וגו'" (פרק כ"ב פס' י"ג). לפני הפסוק הזה באה הפסקה של "פתוחה", וכיון שגם רש"י מסכים לרעיון שפרשה פתוחה מצביעה על חוסר קשר בין הענינים, אם כן יש כאן לכאורה תרתי דסתרי; מצד אחד פרשה פתוחה להפסיק ולהפריד, ומאידך וא"ו החיבור לחבר ולהוסיף?!

בעיה זו כבר העלה המהרש"ל בשאלות ותשובות שלו סימן ל"ז (מצוטט גם לעיל):

"שפתוחה אין לה חיבור עם מה שלמעלה, והוא ענין חלוק בפני עצמו... ואל תשיבני מפ' "וכי ישאל" שהיא פתוחה ורבותינו דרשו וא"ו מוסיף על ענין הראשון, ונלמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון. אין זו קושיא, שיכול להיות שהיא מסולקת ומחולקת בטעמים ובסודות משומרים אל הראשונים, ומשום הכי מצריך הפסוק לחברם בזה כדי שילמדו זה מזה לענין פרטי דינים שנאמרו בשניהם..."

תירוצו של המהרש"ל הוא חלקי, מצד אחד כותב המהרש"ל, היה צורך מטעם שאינו ידוע לנו להפסיק בין שומר שכר לשואל בפרשה פתוחה, אך מאידך היה צורך לחבר את הענינים כדי ללמוד זה מזה ולהקיש זה לזה. יתכן ותירוצו של המהרש"ל ניתן להשלימו במה שכתבנו בסעיף ז' בענין הבדלה בין ענינים באמצעות פרשות.

בדיקת מקרים נוספים של וי"ו מוסיף על ענין ראשון מול פרשיות, מגלה שיש עקביות בשיטה. למשל, בפרשת קדושים מחוברים הענינים "וכי תבואו אל הארץ" (י"ט, כ"ג) "וכי יגור אתך גר" (י"ט, ל"ג), לענינים הקודמים, ע"י וא"ו החיבור למרות הפסק פרשה לפניהם, משום שהכל דבור אחד.

וכן פירש רש"י על הפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם": "כל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים, "ואלה" מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני...". לפני פסוק זה באה פרשה פתוחה משום ששם מסתיים ספור מעמד הר סיני, ומצד שני רוצה התורה לרמוז לנו שגם המצוות שנאמרו מפרשת משפטים ואילך אף הם ניתנו מסיני, לכן פתחה בוא"ו החיבור.

דוגמא נוספת נמצא בהמשך פרשת משפטים, שם רצף מצוות אשר ביניהם מרווחי פרשות במבנה כזה:

עבד עברי – ס – אמה עבריה – ס – מכה איש ומת – ס.

החלוקה, באמצעות פרשות סתומות, מציינת קשר שווה פחות או יותר בין הענינים, אך וא"ו החיבור שלפני אמה עבריה מציינת שבין ענין זה לענין הקודם קשר חזק יותר.

★ ★ ★

דוגמאות נוספות רבות היה ניתן להביא כמעט לכל ענין ונושא שהבאנו במקום זה, אך נאמר: ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ואף אנו תפסנו כלל זה.

אנו מקווים שהרעיון המרכזי של מאמר זה – השפעתם של מיקום וסוג

הפרשות על הבנת הכתוב – יתקבל ע"י קוראי המאמר וישפיע על שיטת לימודם, שיטה שפירותיה רבים[5].

5. עיין בירחון "אור תורה" מרחשון התש"ן, עמ' צ"א, בתשובת הגאון הנאמ"ן שליט"א, שציטט דברי הרמב"ם (ברפ"ז מהלכות ס"ת) וז"ל: "מצוות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו, שנאמר: ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות" ע"כ. והביא קושית האחרונים דמאי ראיה היא זו שהרי כותבים פרשיות תפילין ומזוזה לעצמן וכו'. ותירץ הגאון הנאמ"ן שליט"א וז"ל · "ושיעור דברי רבינו, לפי שאין כותבים את התורה להתלמד פרשיות פרשיות אלא כל התורה בשלימות, משא"כ פרשת תפילין ומזוזה, דלאו ללמוד נכתבו אלא למצוה.

ע"פ תירוץ זה של הגאון הנאמ"ן שליט"א מובן שיש חשיבות גדולה להתבונן בעת הלימוד גם בפרשיות, וכן מובן כך מדברי המהרש"ל בשם רבינו ישעיהו הראשון שכתב (עיין הערה 3): "שאע"פ שבס"ת יש ריוח בין הפרשיות, התם מפני שעשויות להתלמד בהם..." משמע בפשטות שתפקיד הפרשיות ללמד דברים נוספים שאינן נלמדים מתוכן הפסוקים.

לזכרו של הרב יחזקאל דולגין ז"ל ב"ר יצחק אייזיק.

★

ר' דוד ליברמן

נבואת יחזקאל: חידושים ומשמעותם

א. נבואת יחזקאל שונה מנבואות קודמיו. שינוי זה מתבקש לאור ההבדל הגדול בנסיבות בהן נאמרה הנבואה. יחזקאל הוא הנביא היחיד שניבא בגולה, וקהל היעד שלו היתה קבוצת גולי יהויכין, החרש והמסגר. הנבואה הקלסית התמקדה בהעמדת אופן הקיום הפגום של ישראל בארצו כנגד הקיום האידיאלי ובצפית האפשרות שפער זה ילך ויתרחב עד שיפסק קיום העם בארצו. לגבי קהלו של יחזקאל הפכה האפשרות למציאות. מה תהיה בשורתו של הנביא מעתה? וכיצד יטפל בעם שקיומו הפיזי והרוחני – נופץ? התמודדות עם מציאות חדשה זו גורמת לשינויים. ברצוני לבחון שניים מהם, על רקע עולמם החדש של בני הגולה.

ב. בפרק ג, יז-כא[1] (ושוב פרק לג, ז-ט) מובא דבר ה' הנאמר ליחזקאל זמן קצר לאחר שהוקדש לתפקידו –

> "בן אדם, צופה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני באומרי לרשע מות תמות ולא הזהרתו...
> ...הוא רשע, בעוונו ימות **ודמו מידך אבקש**! ואתה – כי הזהרת רשע ולא שב מרשעו הוא בעוונו ימות – ואת את נפשך הצלת".

תפקידו של יחזקאל מוגדר בבהירות – עליו לדווח לעם על סכנה צפויה. כיון שעשה זאת מלא תפקידו ויצא ידי חובתו. "אתה את נפשך הצלת".

וכשלא מלא תפקידיו "דמו מידך אבקש".

ביטויים חריפים אלה נולדו בעולם רוחני שבו לכל אדם תחום אחריות מוגדר היטב, ואופן פעולה הנגזר מתחום זה. לגבי יחזקאל – תחומו הוא הקישור בין ה' וישראל, ואופן פעולתו – דיווח מדויק. ותו לא.

כדי לעמוד על יחודו של תפקיד זה יש להקבילו לתפקידי נביאים אחרים. בעת הקדשתו של משה אומר לו הקב"ה – "לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שמות ג').

ניסוח הפסוק אינו מאפשר תפיסה מוגבלת של תפקיד הנביא, במסגרת המשימה הכללית. תהליך היסטורי חייב להתרחש, משימתו של משה היא – מימוש תהליך זה, הוצאת ישראל ממצרים. אחריות – טוטלית. לא פלא איפוא שמשה עומד נדהם נוכח האחריות שהוטלה על כתפיו –

> "מי אנכי, כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים?"
> (שמות, שם)

1. מקורות מספר יחזקאל יובאו להלן בציוון פרק ופסוק בלבד.

בשעת משבר ביחסיו עם העם, עתיד הוא להתקומם, כנגד נטל האחריות והיקף התפקיד.

"האנכי הריתי את העם הזה, אם אנכי ילידתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק"?! (במדבר יב, ב)

האוירה שונה מעט בהקדשתו של ישעיהו, בה מנוסחת משימתו בכפל־לשון:

"לך **ואמרת** לעם הזה שמעו שמוע ואל תבינו וראו ראה ואל תדעו" (ישעיה ו, ח)

הפועל "ואמרת", כמוהו בפעלים המופיעים בפרקנו - "ושמעת", "והזהרת", מלמד על תפקיד מוגדר ומוגבל. אך בהמשך -

"**השמן** לב העם הזה, ואזניו **הכבד** ועיניו **השע**" (שם ט)

אותו תפקיד עליו דובר בהתחלה, הטעית העם במתכוון, מנוסח כאן בתהליך שממושו הוא תפקידו של ישעיהו. ממילא היפך התפקיד והאחריות הכרוכה בו - טוטליים. כפועל יוצא של האחריות המוגדרת ניגש הקב"ה להגדיר גם את דרכי פעולתו של יחזקאל וקובע -

"הנה נתנו עליך עבודתם ואסרוך בהם - **ולא תצא בתוכם** ולשונך אדביק אל חכך ונאלמת - **ולא תהיה להם לאיש מוכיח** ובדברי אותך אפתח פיך ואמרת אליהם - כה אמר ה' אלוקים השומע - ישמע, והחדל - יחדל" (ג, כה-כז)

יחזקאל לא יחזר אחרי העם. הוא לא ילך למקומות התכנסותם כדי לשאת דברו למספר רב של מאזינים כדרך שעשה ירמיהו ולא ירבה בחזרות על דבריו כדרך שעשה משה. הוא ישב[2] בביתו וידבר רק כשיצטוה.

הגבלת התפקיד גוררת בעקבותיה גם הגבלת פעילות וצמצום מרחב שיקול־הדעת של הנביא, אף לגבי האופן המעשי של מילוי תפקידו.

ג. יחזקאל דן פעמים הרבה בתורת הגמול. היינו: באופן בו נקבע גורלו של אדם על ידי מעשיו. בדבריו הוא מבשר על שינוי מהותי בשלשה תחומים:

בתחום הפרט

"מה לכם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמור - 'אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה' חי אני נאום ה' אלקים אם יהיה לכם עוד משול המשל הזה בישראל הן כל הנפשות לי הנה - כנפש האב כנפש הבן לי הנה. הנפש החוטאת היא תמות"

2. ראה בעניין זה ח, א; יד, א; כ, א; לג, לא.

העם האמין כי גורלו נקבע בידי אבותיו, שאכלו מפרי הבוסר של החטא. יש לשער שהסתמכו על דברי התורה:

"פוקד עוון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים". (שמות כ')

יחזקאל מעמיד עקרון נגדי – כל נפש נדונה לעצמה, כל פרט – אוטונומי. חז"ל הדגישו את החידוש המופלג שבדברי יחזקאל בענין זה. ראשית, הקבילו את דברי התורה בשמות "פוקד עוון אבות על בנים" לדברים האמורים בס' דברים –

"לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו". (דברים כד, טז)

ואמרו בענין זה:

"הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם" (ברכות ז, ע"א)

הרשב"ם שם בפירושו לס' דברים מדגיש:

"אבל הקב"ה **פוקד** עוון אבות על בנים, כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. וכדכתיב – אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה".

וכשהקבילו את האמור בתורה ליחזקאל קבעו –

אמר ר' יוסי ב"ר חנינא – ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל ובאו ארבעה נביאים **ובטלום**. **משה אומר** 'פוקד עוון אבות על בנים'[3] **ובא יחזקאל ובטלה** 'הנפש החוטאת היא תמות'" (מכות כד, ע"א)

ובדברי מהרש"א שם

"משמע ליה דאיירי אף באוחזין מעשה אבותם בידיהם ובא יחזקאל וביטל גזירת משה"

במישור הכללי לאומי

בתורה נאמר

"וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור" (ויקרא כו)

העם יגאל בזכות אבותיו (כתנאי מוקדם לכך דורשת התורה שם כניעת לבבם. העולה מכך שאין די בכניעת הלב וצריך זכות אבות כדי להשלים אותה).

ואילו ס' יחזקאל, במקומות הרבים בהן דן בגאולה העתידה, אינו מזכיר גאולה בזכות אבות, אלא –

3. כלומר ר' יוסי סובר שנבואת יחזקאל מדברת גם במקרה שאוחזין במעשה אבות.

"ואחמול על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגויים..."
"**לא למענכם** אני עושה בית ישראל **כי אם לשם קדשי**..." (לו, כא-כב)

לענייננו חשוב להדגיש: הבנים **אינם** נגאלים בזכות אבות. כל דור קובע גורלו בעצמו.

הנתקות מהעבר

"צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו...
...ואמרו בני עמך לא יתכן דרך ה', והמה דרכם לא יתכן! **איש בדרכיו** אשפט אתכם" (לג, יב-כ)

כאן משוחרר ההווה מכפיפות לעבר, אף בחיי אדם אחד. זהו שיאו של התהליך שכבר התבטא בתחום הקשר שבין הדורות, ומכאן למדים אנו על כוונו – התרת הקשרים בין עבר להווה וממילא – גם בין הווה לעתיד. עד כה נידון כל פרט בישראל, ועל אחת כמה וכמה – כל דור, כחלק מהיותו חוליה בין עבר לעתיד. עתה חולצו בני דורו של יחזקאל משרשרת הדורות והם מוצגים כשלעצמם ונדונים רק לאור מצבם העכשווי. מהי סיבת שינויים אלה?

ד. קהלו של יחזקאל חי במציאות חדשה כמעט בתולדות ישראל – **גלות**. הגלות היתה אמצעי מקובל באימפריה האשורית והבבלית לשבירת קיומם של עמים מרדנים. לא היה תקדים לכך שעם שגלה – ישוב לאדמתו ויחדש את חייו הלאומיים במולדתו. אך המיוחד במצבם של גולים אלו היה שרוב העם – נותר בארץ. המשמעות שניתנה למצב מיוחד זה על ידי בני הדור היתה[4]

"בן אדם, אחיך אחיך אנשי גאולתך אשר אמרו להם יושבי ירושלים **רחקו מעל ה'**, לנו היא, **ניתנה הארץ למורשה**"! (יא, טו)

הגולים חשו עצמם תלושים ומנודים מארצם ומעמם. עוד נותר להם, בשלב זה המקדש כמוקד כיסופים וכמקור תקוה (וראה תהלים מב המתאר כיסופיו של גולה למקדש) ואולם גם כאן מצטווה יחזקאל לצייר בפניהם מציאות קשה –

"אמור לבית ישראל... הנני מחלל את מקדשי **גאון עוזכם מחמת עיניכם ומחמל נפשכם** ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם – בחרב יפולו" (כד, כא)

עדות ששרדה מתקופת חורבן בית שני מלמדת על עומק הכאב ועוצמת היאוש שנגרם בחורבן –

"אשרי האיש אשר לא נולד או אשר נולד וימות ואנחנו החיים, אוי לנו הרואים במצוקת ציון אתם האיכרים אל תזרעו עוד... ואתם החתנים אל תבואו לחופתכם..." (ספר ברוך הסורי ט, ו-טז)

4. רש"י: גלות שומרון גלות יכניה וכל בית ישראל כשהלכו בגולה.

קטע זה נכתב, ככל הנראה, ע"י יהודי שישב בארצו, יחד עם בני עמו, מעתה צא ולמד מה חשה קבוצה מבודדת הרחק בגולה.

ולא רק כאב ויאוש יש כאן אלא גם חלל גדול שנפער בהויה הרוחנית. ושוב נלמד על כך ממקור מימי החורבן השני:

"א"ר יהושע: אוי לנו על זה שהוא חרב, מקום שמכפרים בו עוונותיהם של ישראל. (אדר"נ נוסח א', פרק ד)[5]

מעתה נבין היטב את דברי הגולים

"חטאתינו ופשעינו עלינו **ובם אנחנו נמקים** ואיך נחיה"? (לג, י)

גולי בבל עומדים עתה לפנינו כשהם תלושים וקרועים מעמם, מארצם, וממקדשם. הרקמה הדתית והלאומית שהיו חלק ממנה – נקרעה מהם.

ה. כאן עלינו לברר שאלה מרכזית: כיצד יתמודדו בני הגולה עם מצבם? אלו ערכי קיום יעלו, תחת אלו שבטלו?

ודאי שעלינו לבדוק, קודם לכל, את תחום היחסים בין העם לבין ה' ונביאו, שהרי זוהי ספירת הקיום הלאומי־דתי היחידה אליה הגולים עדיין מחוברים, ומכאן פתח תקווה להם. גם כאן, לשון העדויות ליחסים אלו, ברורה.

"הראית אשר זקני בית ישראל עושים בחשך... כי אומרים אין ה' רואה אותנו **עזב ה' את הארץ**". (ה, יב)

זקני ישראל אינם כופרים במציאות ה', כפירה כזו אינה אפשרית אותה תקופה, אך הם מתיחסים למציאות ה' כלא־רלוונטית. ובכך הופכים את שאלת היחס אל ה' – אקדמית[5]. הציניות המתגלה כאן היא תופעה ללא תקדים. ציניות זו מתגלה גם ביחס לחזקאל. להלן כמה דוגמאות –

"הנה בית ישראל אומרים – החזון אשר הוא חוזה – לימים רבים ולעתים רחוקות הוא ניבא" (יב, כח)

"ואומר אהה ה' אלוקים המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא" (כא, ה)

"בני עמך הנדברים בך אצל הקירות ובפתחי הבתים ודיבר אחד את אחד, איש את רעהו לאמור בואו ושמעו מה הדבר היוצא מאת ה' ויבואו אליך ושמעו את דבריך ואותם לא יעשו כי **עגבים בפיהם** הם עושים – **אחרי בצעם ליבם הולך**. והנך להם כשיר עגבים יפה קול ומיטיב נגן" (לג, ל-לג)

5. די לעיין למשל בשופטים פרק ב' או במלכי א' פרק יח כדי לראות את היחס הטיפוסי בדורות ההם כלפי ה'. יחס של אמונה בה' המתחלף בנטישתו בשל אמונה באל אחר, שלדעתם הוא חזק יותר, או אמונה בה' ובאלים אחרים יחד, כמקובל באותה תקופה.

בני ישראל אינם בועטים ביחזקאל כפי שבעטו בשמואל, בפרשת מינוי המלך. אינם כולאים אותו כפי שכלאו את ירמיהו ואינם הורגים אותו כפי שהרגו את זכריה, הם רוחשים כבוד לכוחו האמנותי, לעוצמתו הרטורית (שיר עגבים, יפה קול), ואילו תוכן דבריו אינו רלוונטי כיוון שמשמעותו לא ברורה (ממשל משלים), הוא מתייחס לתקופה אחרת (לימים רבים).

נסיונו של ה' ושל יחזקאל שליחו להגיע אל ליבותיהם של בני הגולה מתנפץ על חומה של גנוני כבוד חיצוניים המהווים מסווה לבוז פנימי ואי אמון בסיסי. בני הגולה קרעו קרעים בעולמם הפנימי במקביל לקרעים שנקרע עולמם החיצוני. עתה הם קרועים גם מעל ה' ונביאו – ע"י עצם התיחסותם כלפיהם. הם ניתקו עצמם מכל זיקה שהיא, עומדים ביחידותם המלאה, בחינת עצמות יבשות ששרדו מגוף חי.

הנפשות האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו
ואבדה תקוותנו – נגזרנו לנו" (לז, יא)

ו. מעתה יובנו חדושיו של יחזקאל, בדרך התמודדות עם בעיות היסוד של בני הגולה, על רקע עולמם החדש.

לנוכח יחסם הציני של בני הגולה, אין טעם בכך שיחזקאל יחזר אחריהם וינסה לשאת אותם "כאשר ישא האומן את היונק". הרי לא יניחו לו לעשות כן. שומה עליו להכיר בכך שהעם איבד את תמימות נעוריו. הוא מצוי עתה במשבר גיל ההתבגרות. תפקידו מעתה – לדחוף אותם הלאה. כצעד ראשון לכך עליו להקפיד לא לחזר אחריהם. ולהיות מטרה לחיצי לעג. ואכן, יחזקאל השיג כנראה את שלו. שכן, לכל אורך הספר לא מצאנו שנרדף, כירמיהו בן־דורו, להיפך: זקני ישראל באו פעמים אחדות לשמוע תורה מפיו (ראה לעיל).

כיון שהגולים נדחפו מכוח נסיבות היסטוריות ונפשיות כאחת לעמדה של קרע מעברם, מעמם. כיון שנותרו בודדים, איש איש לנפשו, שומה על יחזקאל לחזק אותם, לטעת בהם אמונה ביכולתם לעמוד ברשות עצמם ולקבוע את גורלם במו ידיהם. לכן בטל יחזקאל את גזירת השייכות, ההמשכיות שגזר משה וקבע – **איש כדרכיו** אשפוט אתכם – כל פרט – לעצמו. תהליך האינדיוידואליזציה שישראל הכל בו הוא בלתי הפיך. בני הגולה נותקו מהארץ, לנוכח אמירתם המתנשאת של בני יהודה –

"רחקו מעל ה' לנו היא ניתנה הארץ".

מכריז יחזקאל –

"כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות ואהי להם **למקדש מעט** בארצות אשר באו שם"

התפיסה בדבר אפשרות הקיום היהודי בגולה, שהתרחבה והתעמקה לאחר חורבן בית שני – ראשית כאן.

וכשעומדים בני הגולה המומים וכואבים נוכח בשורת חורבן המקדש הצפוי פוקד עליהם הנביא – "ולא תספדו ולא תבכו"!!

רבו הפירושים לציווי זה. לענינינו יתפרש כדרישה מהעם להמשיך חייו וקיומו **גם** כשהמקדש איננו, דרישה כזו נשענת בהכרח על ההנחה כי הדבר אפשרי.

יחזקאל עומד נוכח תהליך קשה העובר על בני דורו – אובדן התמימות, אובדן תחושת השייכות הטבעית והאמונה הספונטנית בה' ובנביאיו. אין הוא לוחם בתהליך – הוא משתלב בו ומדבר בשפתו. היחיד, שנותר לעצמו, הוא אבן הפינה לבנין העתיד הוא אדון לגורלו, בכוחו לשוב בתשובה וליצור עולם חדש ממנו יתפרנסו בני דורו

"בשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה, **עליהם הוא חיה יחיה**"
(לג, יט)

In honor of **Rav Bina** and **Malki**
thanks for everything חזקו ואמצו
Carl and Adina Sherer, Avigayil,
Avrahahm, Yaacov and Baruch Yoseff
Passaaic N.J.

ר' יגאל פרנקל

מוקדם ומאוחר

באגדה כבהלכה קיימות דרשות אשר על פיהן נדרש המקרא[1]. הנצי"ב בהקדמתו לפירושו לתורה בתאור הדרך בה התפתחו הדרשות השונות אשר על פיהן נדרש המקרא, כותב:

> "וכמו שיש כללים להוציא הלכות לאור... וכל זה הוציאו מן ההלכות המקובלות שהיו בידם מכבר, לדון במקום אחר שלא היה הלכה ידוע, כך יש להוציא כללים בפירוש המקרא כמו ל"ב כללים[1]... באגדה שהוציא מדיוק המקראות שמצא מקום שא"א לפרש באופן אחר אלא עפ"י זה הכלל, ומזה אנו למדים במקום אחר לעמוד על פירוש המקרא... אבל אחר שעמדנו על אותו הכלל נוח לפרש ע"פ זה הכלל גם אותו מקרא".

א"כ באגדה כבהלכה נוסחו כללים ראשונים אשר נבעו מפירוש הפסוקים באופן מסויים כך שיהוו המקור לדרשה. כללים אמפיריים אלו יושמו הלאה בפירוש פסוקים אחרים וכך התפתחו הלכות או מאמרי אגדה חדשים.

ניתן לדעתי לראות השתלשלות מעין זו של ניסוח כלל ראשוני עקב קושי המתעורר וישומו במקומות נוספים, במידה ל"ב בברייתא דרבי יוסי בנו של ר"א הגלילי "מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות". באנלוגיה לברייתא דרבי ישמעאל אשר בה מובאות דוגמאות לכל מידה, מובאות שתי דוגמאות למידה זו, ושתיהן מן התורה:

א. קדימותה של ברית בין הבתרים כמעשה (אשר נכתבה לאחר מלחמת המלכים) ליציאתו של אברהם מחרן חמש שנים (הרמב"ן בשמות יב, מא־מב אכן מצטט זאת כהסבר לסתירה 430=400 אך מביא הסברים נוספים אשר אינם הופכים את סדר הזמנים).

ב. קדימותה של הפרשה במדבר ז, א "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן", לראש הספר א, א "באחד לחודש השני בשנה השנית".

בבבלי מובאת[2] מידה זו בלשון "זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה" אודות קדימותה של פרשת פסח שני (במדבר ט, א) "בשנה השנית בחודש הראשון", לראש הספר א,א. וכן בספרי (שם פרשה סד) "וללמדך שאין מוקדם ומאוחר". סגנון זה: "זאת אומרת", "וללמדך" יחודי ואינו נזכר במקרים אחרים בה מוזכרת השיטה. יתכן ועקב העובדה שאי הסדר הכרונולוגי במקרה זה נובע מהתיארוך המפורש בכל אחת

1. ברייתא דרבי יוסי בנו של ר' אליעזר הגלילי.
2. פסחים ו, ב.

משתי הפרשיות הרי שאין כל מוצא אחר, זה המקום "שא"א לפרש באופן אחר" ועל כן משמש כבנין אב למידה זו וממנו אנו למדים למקומות אחרים.

הירושלמי הרחיב כלל זה לכתובים[3]. בעלי התוס' מיישמים כלל זה במספר מקרים, הן בתורה[4] והן בנביאים[5]. התוס' בברכות ז, ב מקשים על דברי הגמ' אשר מהם משתמע ש"במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו, ח) קודם בזמנו ל"מה תתן לי" (שם טו, ב) ומתרצים תוך שימוש בכלל של "מוקדם ומאוחר". תוס' אינם מסתפקים בציונו של כלל זה ומוכיחים כרונולוגית שאכן כך הדבר, וזאת בהסתמכם על דרשת חז"ל אחרת במסכת שבת י, ב. מסקנתם היא שלמעשה ברית בין הבתרים (בה אברהם בן 70 כמסקנת הברייתא בדוגמא הראשונה לעיל) קדמה בזמן התרחשותה לזמנה של מלחמת המלכים (בה אברהם בן 73). על כן צדקה הגמ' בכך שצטטה פסוק מברית בין הבתרים כמוקדם לפסוק ממלחמת המלכים. רש"י בפירושו לתורה גם כן משתמש רבות בכלל זה. לעומתו הרמב"ן ידוע כמתנגד חריף לכלל זה "ולמה נהפוך דברי אלוהים חיים" (ויקרא ח, א: ובפירושו לתורה במדבר ט, א מסביר מדוע במקרא זה נכתבו דברים שלא כסדר אמירתן).

שלוש דוגמאות אלו, שתי הדוגמאות של הברייתא ודברי התוס' בברכות, הינן למעשה שלושה סוגים שונים של "מוקדם ומאוחר".

א. אי התאמה כרונולוגית מפורשת בין שתי פרשיות מתוארכות[2] אשר נראית כבנין אב לכלל זה, (בהתאם לדברי הנצי"ב אודות המצאות מקור לכל מידה).
ב. אי התאמה כרונולוגית בין שתי פרשיות אשר תאריכן ידוע מחשבון פשוט מפרשיות אחרות בתורה כדוגמא ב' של הברייתא. במדבר ז, א "ויהי ביום כלות משה" הרי ידוע משמות מ, יז "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן" שיום זה הינו א ניסן ועל כן פרשה זו קודמת לפרשה אשר בראש הספר אשר מתוארכת ל־א אייר. (וכן ברית בין הבתרים אשר קדמה לעלייתו של אברהם ארצה, אם כי ניתן לפרש אחרת תוך הסתמכות על דרשות חז"ל אחרות כדוגמת הרמב"ן).
ג. אי התאמה כרונולוגית הנובעת מדרשות חז"ל אשר מתארכות אירועים אשר אינם מתוארכים בתורה, כדוגמת מלחמת המלכים או דברי ר' לוי (גיטין ס, א אשר מתארכים את זמן אמירת ח' פרשיות הכתובות בתורה במקומות שונים לזמן אחד.

דוגמא נוספת ל־(ג) הינו פרק כ"ד בספר שמות אשר כתוב לאחר מתן תורה אך אודות זמן התרחשותו לפני או אחרי מת"ת נחלקים רש"י ורמב"ן לשיטתם. הנצי"ב (כד, א) מעיר שדברי רש"י מתישבים עם האמור בחז"ל (במסכתות שבת וחגיגה) אשר תארכו את המתואר בפרק זה לפני מת"ת, ומוסיף שני משפטים עקרוניים:

3. א) ר"ה פ"א ה"א. ב) נדרים פ"ז ה"ו.
4. א) ברכות ז, ב. ב) ברכות יד, ב. ג) גיטין ס, א.
5. יומא לח, ב.

1. "וכן דרך התורה לשנות הסדר בשביל סמיכות ענינים".
2. "הכלל:... כיון דסמוכים מן התורה היינו לדרוש זה מזה אין קושיא על שלא נשמר הסדר לפי **הזמן** כי נשמר הסדר לפי **הענין**".

הנצי"ב סובר א"כ שהתורה מסודרת כרונולוגית ובמקום שישנו אי סדר כרונולוגי הרי זה על מנת לדרוש סמוכין. לשם הבהרת הענין אזכיר שהעקרון של דרישת סמוכין נזכר פעמיים בש"ס ובסגנון זהה:

"סמוכין מן התורה מנין שנאמר סמוכין לעד לעולם עשויים באמת וישר".

א. דברי רבי אלעזר אודות סמיכות הלכתית, יבמות ד,א.
ב. דברי ר' יוחנן אודות סמיכות אגדתית, ברכות י, א. סמוכין א"כ הינה מידה לדרישת התורה הן באגדה והן בהלכה ויש להפריש ולסווג את דרשות הסמוכין בהתאם. ניתן אולי אף לאמר שדעתו של ר' יהודה (יבמות ד, א: פסחים כח, ב) אשר אינו דורש סמוכין בכל התורה אלא רק במשנה תורה, הינה בהלכה בלבד, היות ודעתו מוזכרת אך ורק במקום בו דנים בסמיכות הלכתית, אך באגדה בכל מקום דרשינן סמוכין.

נדמה לי שדרשות סמוכין אגדתיות באות בין השאר במקום שבו מתגלה "מוקדם ומאוחר" במקרא (תנאי מספיק אך לא הכרחי). וזאת כי במקרה שכזה עולה מאליה השאלה באם פרשה זו כתובה שלא במקומה הכרונולוגי מדוע נשתלה דוקא כאן? דרשת הסמוכין מספקת את ההסבר. אכן דרשות סמוכין הבאות במקרה של "מוקדם ומאוחר" אינן להלכה (אולי זה ההמשך למסקנת הגמ' בפסחים[2] אשר מדגישה ש"מוקדם ומאוחר" אינו משפיע הלכתית). כך יש להבין את דרשותיהם של בר קפרא ור' אליעזר (סנהדרין ז, א) אודות הסמיכות בין "לא תעלה במעלות" ל"ואלה המשפטים" (שמות כא, א). היות וסמיכות זו הינה בין פרשיות אשר לגביהן ישנו הכלל "מוקדם ומאוחר" (רש"י שם כד, א והרמב"ן חולק) הרי שדרשות אלו אינן להלכה, ואכן המקור לשתי ההלכות הללו שונה[6], (אך נו"כ מצטטים בשני המקרים את הגמ'). סמיכות היא א"כ דואלית במהותה ובכל מקום שדרשינן סמוכין עקב "מוקדם ומאוחר" זו דרשה אגדתית ולא הלכתית.

ניתן ליישם עקרון זה: של דרשת סמוכין כל אימת שמתגלה מוקדם ומאוחר על מנת ליישב חוסר עקביות לכאורה בדרשות חז"ל אודות ברית בין הבתרים. כידוע הסיבה לשעבוד אשר נגזר בברית זו אינה מפורשת במקרא וישנן מספר דרשות המנסות למצוא סיבה. בגמרא בנדרים לב, א נמנות שלוש סיבות:

1. אנגריא בת"ח אשר התרחשה במלחמת המלכים.
2. אי קבלת גרים בתום מלחמת המלכים כהצעתו של מלכי צדק.
3. אברהם "הפריז על מידותיו..." בדבריו "במה אדע כי אירשנה" סמוך לפני ברית בין הבתרים.

6. רמב"ם הל' סנהדריז כ, ז. כה, ב.

כמו כן הרמב"ן בראשית יב, י מונה סיבה אחרת. אך מנגד ישנה הדרשה במס' שבת (י, ב) אודות סדר הזמנים בחיי העיר סדום מיום הוסדה ועד חורבנה ואשר ממנה למדו התוס' שמלחמת המלכים ארעה כשאברהם בן 73. באם נצרף למסקנה זו את דברי הברייתא דרשב"י והעולה ממנה אודות גילו של אברהם בברית בין הבתרים (70 שנה) הרי שדרשות (2;1) אינן רלונטיות לכאורה! היות והמעשים המוזכרים ארעו שלוש שנים לאחר הברית (הסיבה המובאת ברמב"ן ארעה לפחות חמש שנים לאחר מכן!). ניתן לדעתי ליישב קושי זה באם נניח שקדמה דרשת הגמ' בשבת (י, ב) וממנה החשבון של התוס' בברכות[7]. מסקנת התוס' היא שמדובר במקרה של "מוקדם ומאוחר", דהיינו פרשת ברית בין הבתרים ארעה לפי מלחמת המלכים. עקב כך נתעוררה השאלה אם זה לא מקומה הכרונולוגי מדוע הושמה **דוקא כאן**? התשובה הינה על מנת ללמוד עקרונות מסוימים מן הסמיכות[8] ועל כך באות שתי הדרשות. דרשות אלו מבוססות על הופעת מקרה של "מוקדם ומאוחר" ומראות מה הוא בא ללמדנו, אך לא אלו הסיבות האינהרנטיות לשעבוד הנזכר בברית.

7. ברכות ז:

8. בכל מקרה של סמיכות א סמוך ל־ב. בסמיכות הלכתית לפעמים א מלמד על ב ולפעמים ב על א כפי שניתן לראות בשתי הדוגמאות המובאות ביבמות ד, א: 1) א= "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו" ב= "גדילים תעשה לך". 2) א= "לא תחסום שור בדישו". ב= "כי ישבו אחים יחדו" וראה תוס' שם. תופעה דומה קיימת בסמיכות עקב "מוקדם ומאוחר" אשר הינה אגדתית, אך במקרה זה ההתיחסות הינה למיקומה של הפרשה אשר כתיבתה נתאחרה. 1) א= מלחמת המלכים, ב= ברית בין הבתרים (כתיבתה מאוחרת). 2) א= פרה אדומה (כתיבתה מאוחרת אליבא דר' לוי גיטין ס, א) ב= מיתת מרים אשר סמיכותן נדרשת.

in honour of
Rav Aharon and Malka Bina

Dr Morton and Ruth Leibowitz and Family

הרב בן ציון קריגר

שלשה כתרים הם: כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלוכה
(על צורות שלטון ומשטר בישראל)

כמעט כל המשטרים הדמוקרטיים בימינו, בנויים לפי הדגם של שלש רשויות. רשות מחוקקת (כנסת), רשות מבצעת (ממשלה), ורשות שופטת. ההפרדה בין שלש זרועות השלטון היא עיקרון מקודש במישטר הדמוקרטי. ננסה לברר אם גם עפ"י השקפת התורה יש לשאוף לצורת שלטון כזו.

א. כתר כהונה לחוד וכתר מלכות לחוד

הרמב"ן כתב בפירושו על התורה (בראשית מט, י):

"...וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול... אבל כל זרע מתתיה חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע בית דוד...ואפשר גם כן שהיה עליהם חטא במלכותם מפני שהיו כהנים ונצטוו: תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרוכת ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם (במדבר יח, ז). ולא היה להם למלוך רק לעבוד את עבודת ה'. וראיתי בירושלמי מסכת הוריות (ג, ב): אין מושחין מלכים כהנים אמר רבי יהודה ענתוריא: על שם לא יסור שבט מיהודה. אמר רבי חייא ב"ר אבא: למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל. מה כתיב בתריה? לא יהיה לכהנים הלויים (דברים ח, א). הנה שנו בכאן שאין מושחין מלכים מן הכהנים בני אהרן.. ורבי חייא ב"ר אבא פירש שהוא מנוע מן התורה שלא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה במלכות והוא דבר ראוי והגון".

הרמב"ן הורה לנו על חובת ההפרדה בין המלוכה לכהונה. המלוכה היא נחלת שבט יהודה ומשפחת בית דוד, והנוטלה מהם עובר על צוואת הזקן, ועונשו חמור ביותר. נוסף על כך יש איסור מיוחד על הכהנים והלויים להיות מלכים. בהתאם לכך, פנו חכמי ישראל לינאי המלך (קידושין סו) וביקשו ממנו להניח את כתר הכהונה ולהסתפק בכתר המלוכה.

לאור דברי הרמב"ן הללו, פירש אברבנאל (בלא שהזכיר את הרמב"ן) את נבואת זכריה (פרק ג) על מראה יהושע הכה"ג, העומד לפני מלך ה' והשטן לימינו, והוא לבוש

1. הרמב"ם כתב בספר המצוות (מצוה שס"ב) שאסור זה נובע מן הכתוב בפרשת המלך: "לא תוכל לתת עליך איש **נכרי** אשר לא אחיך הוא". ברם ביד החזקה לא הזכיר דבר מאיסור זה.

בגדים צואים, והמלאך מצווה על העומדים לפניו להסיר מיהושע את הבגדים הצואים ולהלבישו מחלצות ולשים צניף טהור על ראשו וכו'.

והסביר אברבנאל, שהשטן הוא אנטיוכוס, העומד לימינו של יהושע הכה"ג, הם בני חשמונאי שהיו ימינו־זרעו של יהושע הכה"ג, ונקראו מלכי יהודה והיו מלכים וכהנים גדולים יחד. ודבר זה נחשב לפני ה' בגדים צואים, כי הבגדים הנקיים להם (לכהנים) הם בגדי כהונה כפי משפחתם.

ועוד כתב שם בהמשך דבריו:

"...ולכן היה מצוה את העומדים לפניו לאמר: הסירו את הבגדים הצואים מעליו, ר"ל שבני יהודה לא יקבלו עליהם מלכות הכהנים ויסירו מהם הבגדים הצואים, שהוא רמז על המלכות כי כהנים הם ולא מלכים...

והנה אומר הנביא, ישימו צניף טהור על ראשו להגיד: שלא קרבו כהני בית שני, בני חשמונאי מזרע יהושע הקדוש להחזיק במלכות, **כי אם לגסות הרוח ולחוסר הדעת**, ולכן היה ראוי שישימו צניף טהור על ראשו שהוא משל לדעת ולגבורה, שאחרי שהם עצמם לא קיבלו דעת ולא שכל בראשם לעזוב כתר מלכות שאינו שלהם, היה ראוי שהשרים והעם ישימו הצניף הטהור והדעת ההוא על ראשם, רוצה לומר: **שיסירו מהם את המלכות**.

וזכר הנביא, שראה עוד בנבואתו שכל זה נעשה ונתקיים בפועל, שהורדוס שם הצניף הטהור על ראשו של זרע יהושע, כלומר שהסיר ממנו גסות רוח המלכות ושם הדעת האמתי על ראשו, להתיחד לעבודת אלוקיו... ומלאך ה' היה עומד על כל זה, כי מאיתו היו הדברים ובגזרת עירין ומאמר קדישין מתו כל זרע חשמונאי באותו עוון שהיו מחזיקים במלכות, כדי שישמר זרע יהושע בצניף טהור ובדעת נכון...".

"גסות הרוח וחוסר הדעת", כך מכנה אברבנאל את נטילת כתר המלוכה ע"י כהני ה' המעוטרים בכתר כהונה וצניף טהור. ע"כ כל בר דעת ובעל שאר רוח ישתדל מאוד שלא לערב מלכות במלכות.

האם עם ישראל נהג על פי הדברים הללו בכל התקופות? כיצד היו פני הדברים בתקופת התנ"ך? להלן ננסה לבחון זאת.

ב. הפרדת רשויות בתקופת המדבר

מיכה הנביא אומר (ו, ב) כי שלשה מנהיגים הלכו לפני בנ"י במדבר והם: **משה, אהרן ומרים**. חלוקת התפקידים ביניהם עפ"י תרגום יהונתן שם, היתה כך: משה ללמד תורה לאנשים, אהרן לכפרה, ומרים להורות לנשים.

גם חז"ל התיחסו למשה, אהרן ומרים כאל הנהגה משולשת כפי שכתוב במסכת תענית (ט, ע"א).

ר' יוסי ב"ר יהודה אומר שלשה פרנסים טובים עמדו להם לישראל ואלו הן: משה, אהרן ומרים. וג' מתנות טובות ניתנו על ידם ואלו הן: באר, ענן ומן.
באר בזכות מרים, עמוד ענן בזכות אהרן, ומן בזכות משה. מתה מרים נסתלק הבאר... מת אהרן נסתלקו ענני כבוד... מת משה נסתלקו כולן שנאמר (זכריה יא): "ואכחיד את שלשת הרועים בירח אחד"[2].

משה, אהרן ומרים נחשבו לשלישיה מנהיגה כבר במצרים, כפי שעולה מדברי חז"ל בשמות רבה (פרק כו):

לא שלותי מגזרה ראשונה שגזר פרעה עלי, וימררו את חייהם. והעמיד לי הקב"ה גואל זו מרים ע"ש המירור. ולא שקטתי מגזרה שניה, "אם בן הוא והמיתן אותו..." והעמיד לי הקב"ה גואל – זה אהרן ע"ש ההריון. ולא נחתי מגזרה שלישית שגזר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" והעמיד לי הקב"ה גואל ע"ש המים – זה משה.

מסתבר לומר, לאור דברי חז"ל אלו, שלמרים היה תפקיד כלל ישראלי (ולא תפקיד מצומצם כהוראת תורה לנשים כדברי התרגום יהונתן) כפי שכתב רבי צדוק הכהן (פרי צדיק פרשת זכור ו'):

"וי"ל שג' גזירות הללו, היו כדי לברר במצרים הג' כתרים ע"י הג' גואלים: כתר תורה ע"י משה, כתר כהונה ע"י אהרן וכתר מלכות ע"י מרים, וכמו שכתוב (סוטה י"א): בתי מלכות, דדוד נמי מרים קאתי"[3].

שלשת הכתרים הללו, שרבנו צדוק הזכירם, מקורם במסכת יומא (ע"ב):

א"ר יוחנן: שלשה זרים הם: של מזבח, של הארון ושל שולחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שולחן זכה דוד ונטלו[4], ושל הארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבוא ויקח.

הנהגה משולשת זו המעוטרת בשלשה כתרים, גם התיצבה בראש הגבעה במלחמת עמלק, כשמשה ואהרן מיצגים את כתרי תורה וכהונה, וחור בנה של מרים את כתר המלוכה. משם יצאה הוראה לדורות, שרק כך, ע"י שיתוף פעולה מלא של שלושת זרועות השלטון, ישראל מתגברים, מתרפאים[5], ומנצחים.

2. המפרשים לזכריה שם (רש"י, ראב"ע, רד"ק ועוד) הסבירו כל אחד לפי דרכו את הסתלקות שלשת הרועים ביום אחד.
3. בחידושי אגדות למהרש"א הסביר כיצד יצא דוד ממרים, ועדיין הדברים זקוקים לביאור ואין כאן מקומם
4. עפי"ז נבין היטב, מדוע כה חרה לשאול כאשר שמע שאחימלך נתן לדוד מלחם הפנים שהיה על שולחן המשכן בנב. שהרי בכך העניק לדוד את כתר המלוכה. וכן מתפרש יפה מדוע ראה שאול באי בואו של דוד לסעודת הלחם שערך – מרידה במלכותו. וכן חז"ל ראו בלחם שהציע בועז לרות: "ואכלת מן הלחם" – סמל למלכות.
5. מלחמה זו גם ריפאה את תחלואי העם שנתגלו ברפידים, היא מסה ומריבה. והם: א.

משה רבינו לא החשיב בתחילת דרכו את הפרדת הרשויות, כאשר ניגלה אליו ה' בסנה וקרא לו: משה משה, הוא השיב: הנני, וכונתו היתה שהוא מוכן לשמש גם ככהן וגם כמלך כפי שדרשו חז"ל (שמות רבה י"ג):

> הנני לכהונה ולמלכות. ביקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים. א"ל הקב"ה: אל תקרב הלום, כלומר לא יהיו בניך מקריבין, שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיך. הלום זו מלכות... א"ל הקב"ה: כבר מתוקן המלכות לדוד, אעפ"כ זכה משה לשתיהן. כהונה, ששימש בז' ימי המילואים, מלכות, דכתיב (דברים נג): "ויהי בישורון מלך".[6]

ג. עלי הכהן, היה מלך וכהן גדול ואב בית דין

למרות כל האמור לעיל. מצאנו שופט והוא עלי הכהן שהיה מוכתר בכל שלשת הכתרים. כך דרשו חז"ל במדרש תנחומא שמיני ב:

> אמרתי להוללים אל תהולו – לפי שאין השמחה ממתנת לאדם שנאמר: לשחוק אמרתי מהולל. ועלי הכהן כמה שמחה שמח – היה מלך, כה"ג ואב בי"ד שנאמר: "ועלי הכהן, **יושב על הכסא, על מזוזת היכל ה'**.
> ועלי הכהן – שהיה כהן גדול. יושב על הכסא – שהיה מלך. על מזוזת היכל ה' – שהיה אב בי"ד. ולא המתין בשמחתו, ויפל על הכסא אחורנית. ומה עלי הצדיק כך? הרשעים על אחת כמה וכמה"

מדוע ריכז עלי בידיו את כל הסמכויות בניגוד לצוואת הזקן ובניגוד לרוח התורה? תשובה לכך מצאנו בדברי חז"ל במדרש החפץ בפרשת מקץ:

> "בשעה שבאו בני יעקב למצרים, נתכנסו כל השבטים ויצאו חוץ לכרך של מצרים, ואמרו: ביד מי תמסר הגדולה בשעה זו? אם ליהודה עדיין לא הגיעה שעתו, שכך ברכו יעקב אביו: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק

רפיון בתורה. ב. מחלוקת פנימית (ריב בנ"י) ג. כפירה בה' (היש ה' בקרבנו אם אין). כנגד שלש מחלות אלו יש לטפל בשלשה מוקדים. במוקד התורני, במוקד החברתי, ובמוקד האמוני (תפילה, קרבנות). לצורך כך התאחדו יחד שלש ההנהגות בישראל ותוך כדי שיתוף פעולה הצליחו לרפא את העם. לעומת זאת כשהתגלו תחלואים דומים בחטא מי מריבה, לא השכילו משה ואהרן להושיעם, כי חסרו את הסיוע של מרים, נושאת כתר המלוכה, שכבר מתה אז.

6. בהמשך נסביר מדוע בכל זאת זכה משה בשלושת הכתרים לשעה. משה רבינו היה מלך להלכה ולמעשה כאשר כתב הרמב"ם (בית הבחירה ו, יא): "אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי מלך... שנאמר ככל אשר אני מראה אותך וכן תעשו לדורות, ומשה רבינו **מלך היה**".

7. כאשר הענישו את עלי בעון בניו, נטלו ממנו את כל שלשת הכתרים כפי שדרשו חז"ל: (אגדת בראשית מ"א): "ועלי שוכב במקומו – שלשה כתרים היו בידו: כה"ג, מלך ואב"ד, ובעוונות בניו ירד מכולן שנאמר: ועלי שוכב – סתם שלא היה כה"ג. במקומו – שלא היה מלך. ועיניו החלו כהות – שלא היה אב"ד..."

מבין רגליו' אימתי לא יסור שבט מיהודה בזמן שיהיו יושבי לשכת הגזית[8], ועד שנושאים ונותנים, בא ענן ונקשר עליהם ונאמר להם: ביד לוי תמסר, שנא': הנגלה נגליתי וכו'. וזה שנאמר: ובחור אותו מכל שבטי ישראל במקומם של הבכורות, שבתחילה היו הבכורות של כל שבט ראויין לכהן, ובשבילו דחיתי את כולם.

נמצאנו למדים, שחובת ההפרדה בין שלש הרשויות החלה רק עם בנית ביהמ"ק והושבת סנהדרין בלשכת הגזית. משעה זו ואילך, נקבעה המלוכה לבית דוד, הכהונה הגדולה למשפחת אלעזר בן אהרן הכהן. (ובני איתמר ירדו מהבמה) וכתר המשפט נותר פתוח לכל עם ישראל, כל הרוצה ליטול יבוא ויטול. איש האלוקים שהוכיח את עלי על מעשיו ומעשי בניו, רמז בדבריו: "והתהלך (הכה"ג) לפני משיחי כל הימים", על התהוותה של מציאות חדשה, שבה הכהן מתהלך לפני המלך[9] ועל האיסור לכהן לשמש בכל שלשת התפקידים בעת ובעונה אחת.

הלקח מתקופת עלי הוא, שריכוז הסמכויות בידי אדם אחד או זרוע אחת היא שלילית ומשחיתה ויש להמנע מכך ככל האפשר. סביר להניח, שלקיחת מתנות כהונה יתרות, בכח הזרוע תוך בזוי הקדשים כפי שנעשה בידי בני עלי, נבעה מהרגשת בטחון יתרה ומכך שהם היו גם מלכים וגם כהנים. כך גם מסביר הכלי יקר את פשר סמיכות פרשת המלך לפרשת מתנות כהונה וז"ל:

"רב המפרשים חתרו למצוא דרך לסמיכת פרשה זו (מתנות כהונה) לפ' של מעלה (פרשת המלך)... ואומר אני: לפי שנאמר בספר שמואל: זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך **עליכם**... ואת שדותיכם וכרמיכם יקח... הורה במילת עליכם לומר, שכבר נרמז בתורה משפט המלך ומעשהו, במ"ש: שום תשים עליך מלך, שיהיה מושל בגופך וק"ו במאודך. על כן סמך לפרשת המלך, שמשפטו ליקח הכל בזרוע, אבל משפט[10] הכהנים אינו כן, אלא שכר שירותו הוא נוטל, כמ"ש לעמוד לשרת וכו'" (דברים יח, א).

8. מכאן גם תשובה לשאלה הנכבדה כיצד נבחר שאול למלך למרות שלא היה משבט יהודה. וגם הרמב"ן סבור כך. אולם המאירי (בית הבחירה, הוריות י"א), ב) סבור שהיה איסור בהמלכת מלכים שלא משבט יהודה גם לפני בחירת דוד למלך. ועיין בספר תורת המועדים לר"ש גורן במאמרים: "מלכות בית־דוד לאור ההלכה", "ומלכות החשמונאים לאור ההלכה".

9. אולי רמזו כאן גם על הקדמת המלוכה ועליונותה על פני הכהונה (חולקים כבוד למלוכה). הד למתיחות שהיתה בענין זה, שמענו בויכוח שהיה בין פנחס בן אלעזר לבין יפתח הגלעדי, ביחס לשאלה מי צריך לבוא אל מי, כדי להתיר את נדרו של יפתח.

10. משפט הכהנים הוא "מאת העם", "מאת זובחי הזבח", הם מקבלים ולא לוקחים ככתוב שם: "ונתן לכהן" ולא שיקח מעצמו, ואילו בני עלי קבעו משפט חדש, "משפט הכהנים **את** העם", "ולקח הכהן", הם לוקחים ולא מקבלים. זהו למעשה משפט המלך ולא משפט הכהנים.

הענשים שהוטלו על בית עלי היו בהתאם ללקחים שהופקו מתקופת שלטונו של עלי. הקב"ה הפקיע בית זה מכל שלש זרועות השלטון כי הם פגעו בכל אחת מזרועות אלו: הם הופקעו לחלוטין ממוסד המלוכה ע"י ההפרדה הברורה בין הכהונה והמלוכה. כן הופקעו הם ממשרת הכהונה הגדולה, ובכך נגדעה זרועם החזקה אשר נטלה מתנות כהונה בחוזקה. כמו כן מנעו מהם את הישיבה בלשכת הגזית במושב סנהדרין ע"י הגזירה שלא יהיו סמוכים בביתם כפי שמובא במסכת סנהדרין י"ד ע"ב:

"ר' חנניא ור' הושעיא הוה קא משתקיד ר' יוחנן למסמכינהו ולא הוה מסתייעא מילתא, הוה קא מצטער טובא, אמרו ליה לא יצטער מר, דאנן מדבית עלי קא אתינן, דא"ר שמואל בר נחמני, א"ר יוחנן: מנין שאין נסמכין לבית עלי שנאמר: ולא יהיה זקן בביתך, מאי זקן? אילימא זקן ממש, והא כתיב, וכל מרבית ביתך ימותו אנשים, אלא סמיכה".

ד. כתר תורה (משפט) לחוד וכתר מלוכה לחוד

כשם שיש להפריד בין כתר כהונה לכתר מלוכה כך יש להפריד בין כתר מלוכה לכתר משפט שהוא למעשה כתר תורה[11].

כך שנינו בברייתא במסכת סנהדרין (י"ח):

"אין מושיבין מלך בסנהדרין ולא מלך וכה"ג בעיבור השנה. מלך בסנהדרין דכתיב: לא תענה על ריב, לא תענה על רב".

רש"י שם הסביר: אינך רשאי לסתור את דברי המופלא שבדיינין, ואי אמר מלך חובה תו לא מצי אינך למיחזי ליה זכותה.

דבר זה נפסק להלכה (רמב"ם סנהדרין פ"ב ה"ד):

"ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין, שאסור לחלוק ולמרות את דבריו, אבל מושיבין כה"ג אם היה ראוי בחכמה".

למרות שהתורה אסרה על ישיבת מלך בסנהדרין בגלל הצורך לשמור על עצמאותה של מערכת המשפט, איפשרו חכמים למלכי בית דוד לדון כדיינים יחידים בסדר דין מיוחד[12], בגלל רגישותם המיוחדת לצדק ולמשפט כפי שכתוב (שמואל ב, ח, טו): "בית דוד, כה אמר ה' דינו לבוקר משפט"[13] (ירמיהו כא).

11. שהרי הסנהדרין הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל.
12. כך הסביר הלחם משנה (הל' סנהדרין פ"ב ה"ה) את הסתירה בין ההלכה הקובעת שאין מושיבין מלך בסנהדרין להלכה הקובעת שמלכי בית דוד דנין ודנין אותם. אמנם התוס' (סנהדרין יט. תוד"ה אבל מלכי בית דוד) הבחינו בין דיני נפשות שמהם הופקע המלך לדיני ממונות שבהן מלכי בית דוד מותרים לדון.
13. מפסוק זה הוכיחה הגמרא (סנהדרין יט.) שמלכי בית דוד דנין ודנין אותם.

כמו"כ איפשרו למלכי בית דוד לשבת בעזרה (סוטה מ': יומא ס"ט: ועוד), דבר שנמנע אפילו מן הסנהדרין שישבו רק בחצי לשכת הגזית שהיתה בחול, כי אין ישיבה בעזרה רק למלכי בית דוד[14].

חכמים לא חששו שהם יטילו מוראם על הסנהדרין כתוצאה מישיבתם בעזרה, כי מלכי בית דוד ישבו שם לפני ה' תוך התבטלות גמורה לבורא עולם, ככתוב (שמואל ב, ז, יח):

"ויבא המלך דוד וישב שם לפני ה'[15] ויאמר מי אנכי אדני ה' ומי ביתי כי הבאותני עד הלום".

כישיבת דוד לפני ה', כך היתה ישיבת שלמה, לפחות בשנתו הראשונה, לפני ה'. כפי שאמרו חז"ל (אסתר רבה א, יב) שכאשר שלמה היה עולה על כסאו בן שש המעלות, היה הכרוז מזהירו על שש המצוות שהמלך מוזהר עליהם, וכשבא לשבת למעלה היה הכרוז אומר: דע לפני מי אתה יושב לפני מי שאמר והיה העולם.

דוד המלך זכה למלכות עולם משום שמחוקק היה בין רגליו (סנהדרין) ואורים ותומים נגד פניו (כהונה). בלעדיהם הוא לא הרים ידיו ורגליו "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי". כששמואל הלך להמליך את דוד וראהו לראשונה, הוא נרתע לאחוריו מפני אדמוניותו, שמא הוא שופך דמים כעשו, אך הוא נרגע והתאושש כשה' הודיעו שכל מעשיו של דוד הם על דעת סנהדרין[16], "ומחוקק מבין רגליו".

באותה שעה גם קטרגו מלאכי השרת לפני ה', על שהוא נוטל את המלכות משאול, שהיה צדיק גמור, ונותנה לדוד שהיה אך בעל תשובה. ונתפיסו כשה' השיבם ששאול לא התמיד בשאלת האורים ותומים כאשר הפלשתים התקרבו אליו, ואמר לכהן: "אסוף ידיך". דוד לעומתו לא מש מהאורים והתומים גם כאשר הפלשתים הגיעו עד ד' אמותיו[17].

ככל שגברה דבקותו של דוד באורים ותומים כך גברה שנאתו לעורים ופסחים[18], על כן דוד יבוא גם יבוא אל הבית אבל עור ופסח לא יבוא שם.

עסוקיו הרבים של דוד במלחמות (שכללו שפיכות דמים לרוב) ובתקונים מעשיים של ממלכתו לא מנעו ממנו לעסוק בתורה יומם ולילה ולשבת לפני רבותיו באימה ויראה בזיע ורעדה (ברכות ג. מו"ק ט"ז. ועוד מקומות הרבה בחז"ל).

דבר זה היה למעלה מהשגתם של ירבעם וסיעתו ושאר מלכי ישראל, ועל כן

14. עיין סוטה מ: תוד"ה והאמר מר אין ישיבה, שהביאו בשם מדרש שוחר טוב שרק לכה"ג היתה ישיבה בעזרה.
15. מפסוק זה הוכיחה הגמרא בסוטה שיש ישיבה למלכי בית דוד בעזרה. רש"י כתב שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלמה.
16. עיין בר"ר סג, ח.
17. שוחר טוב כז, ב.
18. שמואל ב, ה, ח.

התקשו לעכל מלכות זו ויצאו לחלוק עליה וכאשר כתב הראי"ה קוק (אגרות ראיה חלק ג' עמ' ו'):

"...מפני שנחסרה האמונה, שמלך עוסק בתורה וחכמה כדוד ושלמה יוכל לעסוק יפה בעסקי העולם של הנהגת המלכות".

חכמי ישראל התיחסו למלכי ישראל באמות מידה שונות מאשר למלכי בית דוד. הם הפקיעו אותם כליל ממערכת המשפט. אף החליטו שלא ידונו אותם בגלל מעשה שהיה עם ינאי המלך שממנו התברר "שלבם גס בהם ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת" (רמב"ם מלכים פ"ג ה"ז), "ושאין נכנעים לדברי תורה" (רמב"ם סנהדרין פ"ב ה"ה).

הנה כי כן, רואים אנו שמצד הדין יש להפריד הפרדה ברורה בין המלוכה למערכת המשפט, הן מתוך דאגה לטוהר המשפט והן מדאגה לתפארת המלוכה.

יוצאת מהכלל הזה במידה מסוימת, מלכות בית דוד שנמדדת באמות מידה נצחיות, שהן למעלה מן המקום והזמן ואשר פורשת כנפיה לעבר אחרית הימים.

כך כותב הראי"ה זצ"ל (עולת ראיה עמ' תלא-ב):

"זאת היתה המעלה העליונה של דוד, שהיה לבבו שלם עם ה' ועל כן היתה מלכות בית דוד ביסודה דבקה לנבואה ועשתה כל מעשה עפ"י עצת ה' הנשגבה. כי לא ממלכת שעה היא כי אם ממלכת עולמים, ששינויי הזמנים לא ישלטו עליה. "ודוד עבדי נשיא עליהם לעולם".

ה. על מלכים המתפרצים אל כתר הכהונה

ירבעם היה המלך ישראל הראשון שהתפרץ אל ממלכת הכהונה תוך נסיון לקעקע את מוסדותיה ולהרוס את מעמדה המשפחתי. הוא הקים מרכזים חדשים לעבודת ה' בבית־אל ובדן. עשה חג חדש בחדש השמיני (במקום השביעי), בחדש אשר בדה מלבו. העמיד כהנים חדשים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי, ולבסוף נטל לעצמו את כתר הכהונה כשעלה על המזבח בבית־אל להקטיר קטורת ולהקריב קרבנות.

במעשים אלו פרץ ירבעם את כל המחיצות שהקיפו את הכהנים וסדר עבודתם. מאותו יום והלאה הפכו כתרי כהונה ומלוכה לכתר אחד בממלכת אפרים, ושניהם על ראשו של המלך. מה היו המניעים למעשיו הקיצוניים של ירבעם? על כך מסופר בכתוב (מל"א, יב, כו־לג):

"ויאמר ירבעם בלבו, עתה תשוב הממלכה לבית דוד, אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדוניהם, אל רחבעם מלך יהודה והרגני, ושבו אל רחבעם מלך יהודה. ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם רב לכם מעלות ירושלים... ויעש כהנים מקצות העם" וכו'.

מדוע חשש ירבעם כל כך משוב לב העם אל רחבעם? ההיה רחבעם מלך חכם ומרשים כשלמה אביו? ודאי שלא. האם היה צדיק כדוד אביו? ודאי שלא. ממה אם כן חשש ירבעם?

תשובה לכך ניתנה במסכת סנהדרין (קב:):

"אמר (ירבעם), גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, כיון דחזו לרחבעם דיתיבי ואנא קאימנא, סברי, הוא מלכא ואנא עבדא, ואי יתיבנא מורד במלכות הואי, וקטלן לי ואזלו בתריה".

רש"י הרחיב דברי הבבלי בעקבות הירושלמי (ע"ז, פ"א, ה"א) וכתב:

"אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ויהיה הוא יושב ואני עומד, ובמוצאי שביעית בזמן הקהל, יקרא את פרשת המלך, שהוא ראש במדינתו ואני כשאר העם, נמצאתי בזוי".

ירבעם ודאי לא השלים עם הקביעה השרירותית לדעתו, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. לדידו, הוא היה ראוי לשבת בעזרה יותר מרחבעם, שהרי הוא מולך על עשרה שבטים ורחבעם רק על שבט אחד. ועוד שהוא מולך מכח נביא ורחבעם מכח ירושה בלבד.

מי שעוקב אחר מעשיו ופעלוליו של ירבעם, מבין היטב עד כמה צדקו חז"ל בשללם ממלכי ישראל את הישיבה בעזרה. אין מלך בישראל כירבעם אשר רמס ברגל גאוה ומצח נחושה את מוסדות הכהונה והמשפט בישראל. אילו ניתנה לו גם ישיבה בעזרה לאן היה מגיע?

הדברים שכתבנו בפרק הקודם על ליבם הגס של מלכי ישראל ועל אי כניעתם לדברי תורה, יפים ונכונים גם לפרקנו. בגלל תכונות אלו הם השתלטו על מוסד הכהונה וערערו את כל אשיותיו.

מלכי יהודה לעומתם היו בתחילת דרכם הרבה יותר רגישים למערכות הכהונה והמשפט. אולם אורח חייהם של מלכי ישראל השפיע ללא ספק גם עליהם. כך קרה שכעבור מאה וששים שנה ממעשה ירבעם, אנו עדים למלך יהודה ההולך בעקבות ירבעם ומנסה לחקותו.

כך מסופר בספר דברי הימים (ב, כו, טז-כא):

"וכחזקתו גבה לבו (של עוזיהו) עד להשחית, וימעל בה' אלקיו, ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת, ויבא אחריו עזריהו הכהן, ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל, ויעמדו על עזיהו המלך ויאמרו לו: לא לך עזיהו להקטיר לה' כי לכהנים בני אהרן המקדשים להקטיר, צא מן המקדש כי מעלת, ולא לך לכבוד מה' אלקים.ויזעף עזיהו, ובידו מקטרת להקטיר, ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו' וכו'.

כדי להראות עד כמה הושפע עזיהו ממלכי ישראל, נצטט בהשמטות מדבריו של

ההיסטוריון יעבץ (מתוך מאמרו "קטגוריה בין בית דוד לבין בית אהרן") כפי שהובאו בספרו של הרב י. יעקובסון (חזון המקרא, הפטרת תרומה, עמ' 207):

"והנה כל עצם המאורע הזה (רצונו של עזיהו להקטיר) מתחילתו, היה פרי גובה הלב שנכשל בו המלך הטוב הזה. **כחזקתו** – שאמר נאה למלך לשרת למלך הכבוד, כמליצת בעל הפירוש המיוחס לרש"י (דהי"ב כו, טז) מבלי שים לב אל מצות התורה. ואין ספק בדבר, כי לענין זה קנא מלך יהודה זה במלכי אפרים, שהיו כהנים גדולים לאלהיהם (מל"א, יג, א) ובשביל כהונתם הגדולה על מזבח בית־א־ל, נקראה עיר זו "מקדש מלך" (עמוס ז, יג). כי שם **מקדש** לא יכון אלא לבית שמשמשים בו בכהונה ולא לדירת אדם. המאורע הזה לא פסק מלהוליד תולדות רעות בדומה לו ימים רבים... הקלקלה הזאת עלתה עד מרום קצה בימי אחז... המלך הטפש הזה אמר באולתו למצוא מקום, אשר הניחו אבותיו להתגדר בו... עזיהו אבי אביו אמר לשמש בכהונה והשעה נטרפה עליו, ויותם אביו לא אמר לשמש בכהונה אך מנוע מנע רגליו מן המקום הקדוש, אשר הכאיב את לבו, והוא בחוסר לבו לא שעה אל המון לב אביו, ויעתק בעברתו את המזבח העתיק ממקומו ויזניחהו, למען הנקם מן הכהנים אשר קדוש היה בעיניהם. ויעש מזבח חדש כתבנית מזבח אלהי דמשק, וידרוך ברגל גאוה על המזבח הזה... ובאחרונה, "ויסגר את דלתות בית ה'". זאת היתה אחרית תוצאות הקטגוריה שנפלה בין עוזיהו מלך יהודה ובין עזריהו הכהן הגדול, ומי יודע עד כמה ארכה העזובה הזאת לולא קם תחת אחז, מושל צדיק אשר כמעט עלה על כסאו, וישם קץ לדבר הרע הזה הלא הוא חזקיהו המלך...".

ו. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש – האחדות הכוללת

מאמציהם הבלתי פוסקים של מלכי ישראל להרוס אל הקדש פנימה ולהרוס את כל המחיצות שהפרידו בין המלוכה והכהונה, מעוררים מחשבות שמא דחפים אלו נובעים מתחושות פנימיות נכונות, ושרשן ומקורן טהור וקדוש. שמא מלוכה וכהונה בדבור אחד נאמרו וניתנו, ואנו קטני הדעת והמעש שתיים ושלוש שמענו. על מנת להשיב על שאלה זו נברר את פשרם של הכתרים להם זכו בני ישראל במעמד הר סיני ומה הוראתם לדורות.

שנינו במסכת שבת (פח.):

"דרש רבי סימאי, שעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד מישראל, וקשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום. שנאמר: "ויתנצלו[19] בני ישראל את עדים

19. התוס' הסבירו שהמקור לכך שבהורדת הכתרים היו מספר כפול של מלאכים, הוא בכתוב: "ויתנצלו" שמשמעו שתי הורדות. בספרים מדויקים אכן כתוב: "וינצלו" לא

מהר חורב". א"ר חמא ברבי חנינא: בחורב טענו, בחורב פרקו. בחורב טענו כדאמרן, בחורב פרקו, דכתיב: ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. א"ר יוחנן: וכולן זכה משה ונטלן דסמיך ליה: ומשה יקח את האהל. אמר ריש לקיש: עתיד הקב"ה להחזירן לנו שנאמר (ישעיהו, לה): ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, שמחה שמעולם על ראשם".

מדוע נזקקו לפירוק הכתרים למספר כפול של מלאכים מכפי שנזקקו לקשירת הכתרים?[20] המהר"ל (חידושי אגדות למסכת שבת פח.) השיב על כך:

"דבר זה, כי כאשר קשרו בראשיהם, היה מלאך אחד, כי שניהם נעשה ונשמע הם דבר אחד ואין זה בלי זה. ולפיכך אין ראוי שיהיו שני מלאכים רק מלאך אחד לנעשה ונשמע. אבל כשנטלו מהם סוף סוף היו להם שני עטרות, והיה מלאך חבלה לכל כתר, כי אל הלקיחה לא היה חיבור אל שני עטרות אלו, ודבר זה פשוט".

מה שפשוט למהר"ל טעון הסבר לנו. מהן אותן עטרות שעיטרו את ישראל במתן תורה, ומדוע העטרת האחת הפכה לשתיים אחר חטא העגל?

מה שסתם המהר"ל פירש המהרש"א (חידושי אגדות לשבת):

..."שהם (הכתרים) המלכות והכהונה, וזה שאמר במתן תורה, ואתם תהיו לי **ממלכת כהנים** וגוי קדוש, דהיינו כתר מלכות וכתר כהונה... ואמר כולן זכה משה, רצה לומר ששני הכתרים האלו שהם מלכות וכהונה, ודאי תלויים בכתר תורה, שאין לך גדול ממשה בתורה שנקראת על שמו, ולכך זכה למלכות שהיה מלך וזכה לכהונה בז' ימי המילואים כמפורש במסכת זבחים"...

המהרש"א צירף בצדק את הקדמת נעשה ונשמע והכתרים, עם הפסוק ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, והסיק מכך שמדובר בכתרי כהונה ומלוכה, כי אכן קשורים וסמוכים הם זה לזה ככתוב (שמות יט, ו-ח):

"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר ציוה ה', ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה[21]".

נאמר אלא "ויתנצלו", מכאן שהיו מאה ועשרים ריבוא מלאכים.

20. בהתאם לגירסת הגמרא שלנו, וכן גרסו התוס' והמהר"ל בפירושו לש"ס. אולם בתנחומא (שלח, יג) ובאיכה רבתי ב', ובמהר"ל (תפארת ישראל פרק כט) כתוב שגם בקשירת הכתרים היו מאה ועשרים ריבוא של מלאכים.

21. גם התרגום יהונתן פירש בדרך זו וזה לשונו: "ואתון תהון קדמי, מלכין קטורי כיללא, וכהנין משמשין..." וכתב המפרש: ...פירוש שתהיו אחר קבלת התורה מוכתרין בכתר תורה, ואפשר לומר, שני הכתרים שקשרו המלאכים לכל אחד ואחד מישראל.

מצירוף דברי המהר"ל והמהרש"א למדנו, שבתחילה כתרי כהונה, מלוכה ותורה היו כתר אחד, והוא היעוד הנכסף של עם ישראל. רק בגלל התפרקות העם בחטא העגל, התפרק הכתר האחד והפך לשלשה.

כאשר אין הפרש בין נעשה לנשמע, ובין ראיית קולות לשמיעת אור לפידים, "כי כל ההרגשות מתחברות אל מקום אחד" (ראב"ע שם), אז גם אין הפרש בין כתר כהונה לכתר מלוכה וכולם מולכים יחד באהבה רבה. במצב דברים זה, מתבטלת מאליה השאלה, בה התחבטו גדולי עולם, אם תלמוד גדול או מעשה גדול? כי שניהם גדולים כאחד, מעשה מביא לנשמע כשם שתלמוד מביא לידי מעשה.

משה רבינו אשר זכה בכל שלשת הכתרים ואף זכה גם בכתרים של כל ישראל, שימש בכל שלשת התפקידים כאחד, ברשות גבוה. הוא לא ניצל מעמדו לרעה כפי שטען נגדו קרח. גם לא היה חשש שתפקיד אחד יפגום ברעהו, כי במדרגתו העילאית של משה כולם "היו תואמים מלמטה ויחדו יהיו תמים אל ראשו".

כך כתב הראי"ה קוק באורות הקדש (חלק א', עמ' רעו):

> "אמנם יש כשרון עצום בתכונה הרוחנית העליונה לכלול את הכל, אבל זוהי דוקא במידתה של התגלות הנבואה באספקלריא המאירה. על כן משה רבנו עצמו בלבד, עליו נאמר ויהי בישורון מלך. אבל במעמד הדורות, היה מלך לחוד ונביא לחוד. ושמואל הוא שהיה במדה ידועה שקול כמשה ואהרן, היתה לו בהירות רוחנית כזאת, עד כדי למלא גם כן מקום של מלך, בטהרת השפעת נבואתו ועליוניותו הרוחנית בשלמה".

אמור מעתה, הפרדת רשויות היא דבר טוב בעתו. בעלמא דפירודה אין לנו אלא רשויות נפרדות ושלשה כתרים. אבל בעולם שכולו טוב, יש רשות אחת וכתר אחד ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא.

ז. ישראל ואומות העולם

אילו זכו ישראל והיו נשארים במדרגה העילאית של ממלכת כהנים וגוי קדוש, אזי, היחס בין ישראל לעמים היה שונה מכפי שהוא כיום. שהרי אין מלך בלא עם ואין כהן בלי ישראל. מכאן שאומות העולם אמורים היו להיות הישראלים, משרתי הכהנים והמלכים, ובני ישראל מורי התורה והדעת לכל המין האנושי. כפי שהאיר עינינו בזה הספורנו (שמות יט, ו):

> כי תהיו ממלכת כהנים, להבין ולהורות לכל המין האנושי, לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, כאמרו: "ואתם כהני ה' תקראו" (ישעיהו סא, ז), וכאמרו: כי מציון תצא תורה (ישעיהו ב)... וזה כי אמנם, היתה כונת האל יתברך במ"ת לתת להם אז כל הטוב העתיד, ולולי השחיתו דרכם בעגל, כאמרו אז: "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

ומה שהיה הוא שיהיה. לעתיד לבוא יוחזרו הכתרים לישראל ושמחת עולם

תהיה על ראשם. מערכת היחסים בינינו לבין אומות העולם תחזור ותתעלה למדרגתה האמיתית, כימי קדם, ויתקיימו בנו דברי הנביא ישעיהו (סא):

"ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובני נכר אכריכם וכרמיכם, ואתם **כהני ה' תקראו**, משרתי אלקינו יאמר לכם, חייל גויים תאכלו ובכבודם תתיימרו... שמחת עולם תהיה להם... ונודע בגוים זרעם וצאצאיהם בתוך העמים, כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה'".

והסביר שם הרד"ק:

ואתם לא תהיו צריכים לעבוד עבודתכם, כי בני נכר יעשו אותם, ותהיו פנויים לעבוד את ה'. כמו הכהנים שהיו מזומנים ומוכנים לעבודת בית המקדש, כן תהיו פנויים מעסקי העולם, ותתעסקו בתורת אלקים ובדברי חכמה לדעת את ה'... והחכם ראב"ע פירש: **והנה יהיו עכו"ם כנגד ישראל כישראל נגד אהרן הכהנים, על כן חיל עכו"ם כנגד המעשר**.

ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

לעילוי נשמת הרב ישראל גראמה זצ"ל נלב"ע ביום י"א ניסן תשמ"ט.

ד' יהודה שטרנליכט

מזמור שיר ליום השבת – מזמור צ"ג

לכאורה נראה שמזמור זה כרוב מזמורי תהילים הינם פרי יצירתו של נעים זמירות ישראל – דוד המלך. אך רבים המדרשים והפרושים הטוענים שמזמור זה, הוא מימי בראשית ואדם הראשון שר והודה באמצעותו לבורא עולם.

במדרש תהילים מובא כדלהלן:

"כשעבר אדה"ר על צוויו של מקום בערב שבת.... בא יום השבת נעשה לו סניגור ואמר לפני הקדוש ברוך הוא: 'רבון העולמים! בששת ימי המעשה לא נענש אדם בעולם, ובי אתה מתחיל? זו היא קדושתי? זו היא מנוחתי?' ובשביל השבת ניצל מדינה של גיהנום. כיוון שראה אדם כחה של שבת, בא לומר הימנון לשבת – מזמור שיר ליום השבת. א"ל השבת: 'לי אתה אומר הימנון? אני ואתה נאמר הימנון להקב"ה, שנאמר טוב להודות לד'...".

במדרש רבה ה' כ"ב מובא:

"אמר ר' לוי, המזמור הזה אדם הראשון אמרו. פגע אדה"ר בקין, א"ל מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונפטרתי. התחיל אדה"ר מטפח על פניו. אמר, כך הוא גודל כחה של תשובה ולא הייתי יודע. מיד עמד אדה"ר ואמר מזמור.

משני המדרשים שנזכרו לעיל אנו למדים, אפוא, שמזמור זה בו אנו דנים נאמר מפי אדה"ר. זמירתו ושירתו נבעה מהכרת גדולת ד' וחסדיו עם ברואיו בראותו את גודל רחמנותו עם ברואיו על ידי הענקת התשובה לחוטאים.

ועל ידי יצירת השבת בעלת העוצמה הכבירה לחיי הנפש של הפרט ולחיי הרוח של הכלל בעם ישראל.

בפרקי דרבי אליעזר בפרק י"ט נאמר:

"ר' ישמעאל אומר: 'המזמור הזה אדם הראשון אמרו ונשכח בכל הדורות, עד שבא משה וחדשו וכו'".

שוב אנו מבחינים במקור נוסף לקדמוניותו של המזמור דנן. כך מובא גם בזוהר בפרשת תרומה.

מקורות אלו שצויינו לעיל ובמיוחד האמור במדרש תהילים מסבירים לנו ומפרשים את כותרתו של מזמור זה. לכאורה תמוה, מה הקשר בין הפסוק הראשון של הפרק – "מזמור שיר ליום השבת" לבין שאר חלקי המזמור, אשר אינם עוסקים

כלל ועיקר בנושא השבת. לאור האמור במדרש מובן שאין בכוונת מזמור זה להלל ולהודות לשבת, אלא מזמור זה מבטא הודיה לקב"ה מפי אדם הראשון והשבת, שחברו יחדיו למטרה זו.

רש"י מתמודד עם בעיה זו באופן שונה לחלוטין. "מזמור שיר" – של לויים, "ליום השבת" – שאומרים אותו ביום השבת. המזמור לעצמו עוסק בענייני העולם הבא, שכולו שבת. "להגיד בבקר חסדיך" – בעת הגאולה, "ואמונתך בלילות" – ובעת צרת הגלויות גם להאמין בך.

רש"י נמשך בדבריו אחרי המשנה בסוף מסכת תמיד (פרק ז' משנה ד'):

"השיר שהיו הלויים אומרים במקדש... בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

משנה זו אינה עוסקת בביאור הטעמים מדוע נבחר מזמור זה דוקא להיאמר בבית המקדש. הדברים מבוארים בברייתא במסכת ראש השנה (לא.):

"בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת (דברי ר"ע). אמר ר' נחמיה... בשביעי (היו אומרים מזמור שיר ליום השבת) על שם ששבת".

גם הרד"ק מסכים עם דברי רש"י אלו: "ביום השבת היו אומרים זה המזמור בבית המקדש". הרד"ק מוסיף וממשיך להסביר את הפסוק השני במזמור. "טוב להודות לד'" – על חסדיו. יום השבת טוב להודות בו לד' משאר ימי השבוע, כי האדם פנוי מעסקי העולם. ונשמתו נחה מטרדות הגוף ומתעסקת בחכמה ובעבודת האלוקים. טוב לומר "לשמך עליון", כי הנשמה העליונה תמצא מקום לשבח לך שאתה עליון. ביום ובלילות עלינו להגיד החסד שעשית עמנו,... ואחד מן החסדים הוא, שעשית לנו – יום השבת.

רש"י והרד"ק מנמקים לנו את שייכות המזמור לשבת, משום שנאמר בביהמ"ק ביום השבת ע"י הלויים. המזמור גופו שוב אינו עוסק בהודיה לשבת ובשאר הדברים הקשורים לשבת. מזמור זה מביע את תודתנו לד' על חסדיו ומעשיו הנפלאים בעולם, שאחד מהם זו השבת.

תוספת על קודמיו מביא המלבי"ם:

"שיר הזה ידבר בהשגת ד' בעולמו ...עין משכיר יראה בו השגחת ד' ויביט ענשי הרשעים וגמול הצדיקים.

המלבי"ם בא לומר שאנו אף מודים במזמור זה לד' על השגחתו בעולם, כפי שבאה לידי ביטוי מפס' ח' ועד סוף המזמור. המלבים מוסיף:

"הגם שד' הסתיר השגחתו מעין ההמון למען יהיה מקום לבחירה (פס' ו-ז), ויען שיום השבת הוא עדות על ההנהגה ההשגחתית ושהעולם לא נמסר אל הטבע והמקרה... לכן נתייסד שיר זה ליום השבת".

לכשנתבונן ונעמיק בדברי המזמור, נבחין בהם את שני העקרונות עליהן מושתתת השבת – האמונה והחסד. שני מוטיבים אלו הם הנושא לכל המזמור.

הרמב"ם במורה נבוכים בחלק ב' מביא:

"וציוונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ שני העניינים: **האמונת** דעת אמיתי – והוא חידוש העולם המורה על מציאות הא־לו־ה בתחילת מחשבה ובעיון הקל. וזכור **חסדי** הא־לו־ה עלינו בהניחנו מתחת סבלות מצרים וכאלו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון הענין הגשמי".

לפי פרושו של הרמב"ם אנו מבינים היטב את הקשר בין המזמור לבין השבת. במזמור זה מופיעים שני קרני האור המאירות ממצות השבת (טעמי מצוותה), והם מעסיקים את המשורר בתאורם.

לפי גישה זו למזמור ולפי סכומו של הרמב"ם למצוות השבת, האומר לנו ששני מרכיבי השבת הם האמונה והחסד. נתבונן במזמור גופו ונראה איך הדברים הללו משתלבים היטב בדברי המשורר.

מיד אחר הפתיחה – פס' א־ד – אליה נשוב להלן, מביא לנו המשורר את רגשותיו וחוויותיו לאחר התבוננות במעשי ד' ובפועל ידיו, עד שהוא מגיע אל השמחה האמיתית הנובעת מתוך אמונה טהורה בד'.

פס' ה: כי שמחתני ד' בפעלך במעשה ידיך ארנן.
ו: מה גדלו מעשיך ד' מאד עמקו מחשבותיך.

המשורר מסיים חלק זה של המזמור בפסוק המשמש מעבר לחלקו השני של המזמור.

ז: איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת.

כאן המשורר מביע את שמחתו מאמונה בד' הנובעת מהתבוננות במעשיו לעומת הבער והכסיל, שאינם שמים לב לכל גדולת מעשי ד' בעולם, וזאת הסיבה שבעבורה הם מתמידים ברשעם. "ואת פועל ד' לא יביטו ומעשי ידיו לא ראו" (ישעיה ה' י"ב).

בחלק הבא – השני של המזמור מתאר המשורר אגב התבוננות בחברה האנושית את חסדי ד' הגלויים לעין. כיצד נעלמים רשעי העולם, המופיעים בכמויות רבות כעשב, כיצד הצדיקים מחזיקים מעמד ואף גדלים ומתבססים כתמר והארז. ומכאן, אפוא הוכחה ברורה שד' עושה עם ברואיו בעולם.

ח: בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלו און להשמדם עדי־עד
ט: ואתה מרום לעולם ד'
י: כי הנה איביך ד' כי הנה איביך יאבדו יתפרדו כל פעלי און

בכל החלק השני אין אפי' רמז דק ליציאת מצרים, אולם אין ספק שמצוות הזכירה – "וזכרת כי עבד היית... ויוציאך...", כלומר, המוטיב של החסד – נשמעים

היטב בדברים הללו, ע"י ציון העובדה של הכרתת הרשע מהעולם שזה חסד עם יושבי העולם.

בפס' י"א - י"ד מביא המשורר את ההמשך למוטיב החסד בציינו את הגמול הטוב שד' מעניק לצדיקים שבעולם.

בסוף המזמור מסיים המשורר את הפרק בדברי ברכה לאותן הצדיקים העושים את דבר ד', וזאת בכדי שיפיקו את הלקח הרוחני מחויותיהם בעולם, ויספרו לעולם את מעשי ד' וחסדיו.

טו: ועוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו
טז: להגיד כי ישר ד' צורי ולא עולתה בו

הוכחנו שהמשורר במזמורו הושפע מאוירת השבת ומשני יסודותיה העיקריים, ואחרי שמצאנו בדברי הרמב"ם סכום לעניין השבת בהזכירו במפורש את עניני החסד והאמונה נשוב נא אל פתיחת המזמור:

ב: טוב להודות לד' ולזמר לשמך עליון
ג: להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

המשורר שקבע את הפתיחה: "מזמור שיר ליום השבת", התכוון לענייננו של היום הבוקר והלילות הם אפוא בוקרו של יום השבת ולילו. המשורר קורא "להגיד בבוקר חסדך" היינו, שבבוקר יש להזכיר את מוטיב החסד - את החסדים שד' עשה לנו במצרים עד היום. "ואמונתך בלילות" - ההתבוננו במעשי ד' - "כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ - " כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך, ירח וכוכבים אשר כוננת (תהלים ח, ד) - המביאים אותנו לאמונה בד' בענינים אלו יש להתבונן בלילות.

לדברי הרמב"ם יובן היטב מדוע נאמר **מזמור שיר** - כלומר שני שמות לשירה. וזאת כדי להודות לד' על שני היסודות המרכיבים את השבת.

בהקשר לזה נאמר גם **במדרש תהלים**:

"אמר ר' יצחק, כל עיסקא דשבתא כפול. עמר כפול (שמות ט"ו) **שני** העמר לאחד. קרבנו כפול (במדבר כ"א) וביום השבת **שני** כבשים. ענשה כפול (שמות לא) מחלליה **מות יומת**. שכרה כפול (ישעיה נ"ח) וקראת לשבת **ענג** ולקדוש ד' **מכובד**. אזהרותיה כפולות - **שמור וזכור**. מזמורו כפול - **מזמור שיר** ליום השבת.

גם על הפס' השני והשלישי במזמור: "טוב להודות לד' וכו'" ישנם פרושים רבים, בגלל הקושי בפסוקים אלו, נסביר בקצרה את משמעותם של פס' אלו.

"טוב להודות לד'". וכי היה עולה על דעתך שלא טוב להודות ד', א"כ מה משמיע לנו המשורר בפתיחתו זו למזמור. אלא ההסבר הוא שאע"פ שאין האדם הקטן יכול להרבות בשבחיו של מקום מבחינת "ולך דומיה תהלה", בכל אופן טוב להודות לד' ולזמר לשמך במיני שבחים, וזו הקדמה שאומר המשורר לפני הקב"ה לפני שירתו,

שכל מה שהוא בא לשבח זה אפס לעומת מעלתו הייחודית האמיתית של הקב"ה.

בספר **נעים זמירות ישראל** כתב פרוש יפה לפס' זה, טוב להודות לד' ביום כשהכל טוב, והטוב נגלה לעין. וכן להגיד אמונתך בלילות, בלילה שזה סמל לרע גם צריך לספר בשבחי הקב"ה, וזו היא דרגה של אמונה, שאדם מאמין ומשבח את בוראו אף בזמן רעתו.

במדרש תהלים מובא:

"טוב להודות לד'. אדה"ר אמר, בי ילמדו כל הדורות, שכל מי שיודה על פשעיו ועוזב, ניצול מדינה של גהינום שנאמר טוב להודות לד".

ממדרש זה אנו חוזרים לתחלת דברינו האומר שמזמור זה הוא יצירתו של אדה"ר, בו הודה לד' על סלחנותו ומחילתו לעוונותיו של אדה"ר. כפי שמובא במדרש רבה לעיל.

ר' יחיאל שמשוני

"נעשה ונשמע"

"נעשה ונשמע" – הפירוש המקובל והבעיות שהוא מעורר

פרק כ"ד בספר שמות הוא אחד המקומות העיקריים בתורה בו מודגשת המחלוקת הידועה בין שתי גישות פרשניות. גישתו של רש"י שנווט את הכלל "שאין מוקדם ומאוחר בתורה" וגישתו של הרמב"ן שמתמיד בדרכו הפרשנית הטוענת שהתורה נכתבה בהתאם לסדר הכרונולוגי של המאורעות[1]. אין הכוונה לעסוק במאמר זה במחלוקת הזו אך מכיון שהנושא של דברינו הוא "נעשה ונשמע" אי אפשר גם להתעלם ממחלוקת זו. לכן נקדים ונאמר כי אנו מאמצים לצורך הנושא את גישת רש"י[2] וההתייחסות לפרק הזה היא שהוא מתאר מאורעות שארעו ודברים שנאמרו קודם עשרת הדברות בד' סיון.

ובכן בפרק זה בפסוק ז' אומרת לנו התורה "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" דברים אלה של העם "נעשה ונשמע" הפכו לביטוי מפורסם והם נתפסין בפשטות כהתעלות גדולה של העם שהקדים נעשה לנשמע כלומר קבל על עצמו באופן חד משמעי את הציות למצוות ה' עוד לפני ששמע מה למעשה מצווים אותו.

ובאמת בגמרא במסכת שבת מובאות כמה מימרות שקושרות כתרים לעם ישראל על ההתבטאות הזו:

> "דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים רבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלו ופירקום".

ובהמשך הגמ' שם:

> "למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע".

בבחינה יותר מעמיקה של הדברים מתעוררים מספר קשיים:

א. השאלה המרכזית בענין זה היא מהותית ורעיונית אמנם נכון שיש להתפעל מהתעלותם של בני ישראל והסכמתם לקבל על עצמם את כל מצוות ה' באופן מיידי אך האם לא עדיף לעיין קודם בדברים לראות על מה מדובר ולאחר מכן להכריז על

1. מחלוקת זו מופיעה למעשה כבר במכילתא והובאה ברמב"ן שמות כה, א.
2. שמות כד, א, ד"ה ואל משה אמר.

הקבלה והציות. זה אמור להיות הרבה יותר בטוח מבחינת העתיד, מבחינת ההתמודדות עם הקיום היום־יומי של המצוות, כי ברור שאינו דומה מי שמקיים הוראות וציויים שהבין את פרטיהן ומשמעויותיהן לזה שעושה כן רק משום שנצטווה. ואכן שאלה זו נשאלה ע"י צדוקי אחד שאמר לרבא בגמ' שם, "עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפחזותייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא, לא קבליתו. אמר ליה: אנן דסגינן בשלימותא, כתיב בן תומת ישרים תנחם".

הצדוקי טוען שהעם היה פזיז מדי באמירת נעשה ונשמע, היה עליו קודם לשמוע ולבדוק האם ביכולתו לעמוד בדרישות ואח"כ להתחייב, רבא עונה לו תשובה "אמונית" על פי באורו של רש"י "התהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו' כלומר רבא אינו נכנס לדיון רעיוני־לוגי עם הצדוקי אלא עונה לו שאמונת העם בהקב"ה היא אמונה שלימה ולכן היה ברור להם שיוכלו לעמוד בהתחייבות.

ב. שאלה נוספת היא האם מבחינה פרשנית הבעת המלים נעשה ונשמע באופן הזה היא הבנה הכרחית. הרשב"ם שהוא כידוע גדול הפרשנים אומר "נעשה מה שדיבר וגם נשמע מה שיצוונו עוד מכאן ולהבא ונקיים' כלומר הרשב"ם טוען שאין הכרח לבאר את ההתבטאות הזו של העם באופן שמשמעותו היא קודם כל נעשה כל מה שנצווה, לאחר מכן גם נשמע. הרשב"ם מחלק בפירוש בין המלה נעשה שמתייחסת למה **שכבר** שמענו – מה שדיבר ובין המלה נשמע שמתיחסת למה שנצווה בעתיד. גישה זו של הרשב"ם מתחזקת כאשר מעיינים בפסוק ג' למעלה "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה". כלומר המצב הוא לא כפי שניתן להתרשם שבני ישראל אמרו נעשה ונשמע כשאינם יודעים על מה מדובר, בתמימות גמורה. אלא כבר שמעו חלק מהמצוות[3]. כלומר ההתעלות של העם באמירת נעשה ונשמע אינה התעלות מוחלטת מכיון שבסך הכל כבר חלק מה"נשמע" שמתואר בפסוק בזמן עתיד הוא כבר בבחינת שמעו בעבר.

ג. במדרש שיר השירים רבה[4] על הפסוק כתפוח בעצי היער מובאים הדברים הבאים:

> "ר' אחא ב"ר זעירא אמר תרתי. אמר חדא – התפוח הזה מוציא ניצו קודם לעליו כך ישראל **שבמצרים** הקדימו אמנה לשמועה הה"ד[5] "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עניים ויקדו וישתחוו".

3. רש"י שם מציין שמדובר על שבע מצוות בני נח שבת כבוד אב ואם פרה אדומה ועוד כלומר זרו כבר מרכיב די נכבד במצוות ולא דווקא מה"קלות" וה"פשוטות".
4. שהש"ר פרשה ב' ס"ק י'.
5. שמות פרק ד' פס' ל"א.

ר' אחא ב"ר זעירא אמרי חורי – מה התפוח הזה ניצו קודם לעליו כך ישראל **בסיני** הקדימו עשייה לשמיעה שנאמר נעשה ונשמע.

כלומר על פי דברי המדרש אותה רמה של התרוממות והתעלות של הקדמת עשיה לשמיעה היתה כבר במצרים כאשר משה ואהרן באו לעם שהיה בעבדות מוחלטת ובחוסר תקוה ואמרו לו שהם שליחי ה'. וגם שם המדרש מסתמך על כך שבפסוק הנ"ל המילים ויאמן העם מופיעות **לפני** המלה וישמעו.

והנה האבן עזרא בפסוק הנ"ל מתעלם לחלוטין מסדר המילים וכנראה גם מדברי המדרש ואומר שם ויאמן – **אחר** ששמעו כי פקד ה' עמו כי הגיע הקץ האמור לאברהם. כלומר האמונה היתה לאחר השמיעה. התמוה הוא שאותו סגנון של הקדמת נעשה לנשמע ש"מזכה" את העם בתשבחות כה רבות בפרשת משפטים, אינו זוכה כמעט לשום התיחסות בפרשת שמות והרי הקדמת אמונה לשמיעה במצב של בני ישראל בעבדות מצרים צריכה להיות גדלות הרבה יותר משמעותית מזו שבמעמד הר סיני לאחר נסים גלויים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכדו'. אלא שכנראה בביטוי נעשה ונשמע טמון משהו יותר משמעותי מעצם **ההקדמה** של הנעשה לנשמע.

ד. כבר הזכרנו לעיל דרשת רבי סימאי במסכת שבת המתארת ששים ריבוא **מלאכי השרת** קשרו שני כתרים לכל אחד מישראל ולאחר שחטאו ירדו 120 ריבוא מלאכים ופירקום. בהמשך הסוגיה שם במס' שבת אומר רבי אלעזר:

"בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה **שמלאכי השרת** משתמשין בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברישא עושי והדר לשמוע".

אנו רואים שבשתי המימרות הללו יש איזכור של מלאכי השרת שתי המימרות מתארות את התעלותו של העם והאמצעי להדגשת ההתרוממות הזו של העם היא דימוי או קרוב למלאכי השרת אם על ידי קשירת כתרים על העם באמצעות המלאכים ואם על ידי שימוש בתכונה של המלאכים גבורי כח ועושי דברו לשמוע בקול דברו. הנקודה הזו של הדגשת נקודת המלאכים בהקשר הזה של נעשה ונשמע טעונה הסבר נוסף במיוחד כשמדובר במעמד של קבלת עול מצוות ע"י העם שזו למעשה קבלה "אנושית" ולא שמימית כידוע תורה לא ניתנה למלאכי השרת ואלה אין להן יצר הרע. עוד שאלה שיש מקום לדון, מה בהקשר למימרא של רבי סימאי מדוע כאשר אמרו בני ישראל נעשה ונשמע ירדו שישים ריבוא מלאכים וקשרו **שני** כתרים לכל אחד אך כאשר חטאו ירדו 120 ריבוא מלאכים וכל אחד נטל מבני ישראל **כתר אחד**[6].

6. שאלה זו נידונה בתוספות במסכת שבת דף פ"ח. ד"ה ירדו ותוס' מתרצים אותה בשני אופנים.

פתח מתחת ל"ש" זו כמובן צורה נדירה יוצאת מן הכלל שדורשת הסבר

בבראשית פרק מ"ט פסוק ב' אומר יעקב "הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם" המלה ושמעו מופיעה פעמיים ומעוררת קושי בפסוק. אונקלוס תרגם את הפסוק באופן הבא: "אתכנשו ושמעו בני ישראל **וקבילו אולפן** מן ישראל אבוכון" כלומר המלה הראשונה מתורגמת בהוראה הרגילה של שמיעה או הקשבה אך המלה השניה זוכה להגדרה מיוחדת – קבילו אולפן.

נראה שיש הוראה נוספת לפעל ש.מ.ע. ואולי זו איננה ממש הוראה חדשה אלא שהעמקה במשמעות של חלק מההוראות הקיימות. המשמעות היא עיון מדוקדק **ומתמשך**, הבנה לאורך **זמן**, כלומר הפעל מתיחס למשך זמן רחב ולא ליחידת זמן מוגדרת. ונראה שכל המקומות שצוינו לעיל כבעיתיים מבחינת הוראת הפעל הזה מתבארים באופן הזה.

כאשר מצווים את הדיינין אומרים להם שמע בין אחיכם ושפטתם צדק. על מנת לשפוט דין צדק צריך לעיין היטב ולהקשיב לאורך זמן לאשר מתרחש בין אחיכם. אי אפשר להסתפק רק בשמיעת העובדות או הנתונים המתיחסים למקרה זה או אחר וזהו המובן של הפעל שָׁמַע בצורתו המיוחדת בפסוק הנ"ל ולכן בכל יתר המקומות מופיע שמע יחד עם תשמעו, אם תשמע, על מנת ללמדנו באיזה אופן תשמעו באופן של שמע באופן מתמשך מדוקדק עיוני, לא באופן חפוז ורגעי.

באותו אופן נסביר את דברי בני ישראל למשה קרב אתה ושְׁמַע או את הפסוקים בישעיהו: "הטה ה' אזנך ושמע". יש פה פניה מיוחדת המבקשת שמיעה לאורך זמן עיונית מעמיקה כי זה מה שדרוש לעם באותו הקשר.

כן גם נבאר את הפסוק בבראשית "הקבצו ושמעו בני ישראל ושמעו אל ישראל אביכם". ה"שמעו" הראשון זו שמיעה טכנית, הקבצו על מנת להקשיב זאת הקריאה הכללית לעצם ההתכנסות, אבל ה"שמעו" השני הוא במובן של עיינו באופן מדוקדק ומתמשך בדברים שיאמרו לכם.

ב. הפעל ש.מ.ע. במקרא

לפעל ש.מ.ע. במקרא שלשה מובנים מקובלים:

א. שמיעה טכנית כלומר הפעולה הבסיסית של חוש השמיעה, בדרך כלל כאשר ההוראה של הפעל היא במובן הזה יופיע בתרגום גם הפעל שמע, לדוגמא הפסוק וישמע יתרו וכו' מתורגם ושמע יתרו.

2. שמיעה במובן של קבלת הדברים וציות להם. לדוגמא הפסוק המפורסם בשמואל הנה שמע מזבח טוב ושם התרגום הוא לפעל ק.ב.ל. כלומר במשמעות של קבלה.

3. שמיעה במובן של **הבנה** כמו בפסוק והם לא ידעו כי **שומע** יוסף כי המליץ בינותם מבאר רש"י מבין ללשונם.

ישנם כמה מקומות במקרא שהפעל שמע מופיע בצורות בלתי שגרתיות

ובאותם מקומות קשה להלום אותו ולבאר את הפסוקים על פי אחד מהמובנים דלעיל.

בספר דברים פרק א' פס' ט"ז "ואצוה את שופטיכם בעת ההיא לאמר שָׁמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" הפסוק הזה זה המקום היחיד בתנ"ך שבו מופיע הפעל שמע בצורה של שָׁמע באופן עצמאי, כלומר בלי הצירוף של שָׁמע תשמע, שָׁמע אשמע שָׁמע תשמעו וכו'. בדרך כלל, כאשר מופיע בתורה הצרוף של שמע תשמעו או שמע תשמע חז"ל דורשים את הכפילות כמו בפרשת והיה אם שמוע אם תשמע בישן תשמע בחדש וכדו'.

גם רש"י וגם אבן עזרא מעירים ומזכירים את הדמוי למלה זכור כלומר שימוש בהווה או שם הפעל לצורך צווי. אך ברור כי צורה ייחודית זו של הופעת הפעל דורשת הסבר.

בדברים פרק ה' פסוק כ"ד אומרים בני ישראל למשה "קרב אתה ושְׁמע". במדבר פרק כ"ג פסוק י"ח "קום בלק ושְׁמע". במלכים ב' ובישיעהו "הטה ה' אזנך ושְׁמע".

ויש עוד שתי דוגמאות לצורה הזאת של ושְׁמע בחטף וזו כוונתו של אונקלוס במילים וקבילו אולפן.

על פי אותה דרך יבואר הביטוי נעשה ונשמע באופן אחר מהמקובל. ועל ידי זה יוסרו הקשיים שהעלנו בחלקם הראשון של הדברים. המלה נעשה שהוקדמה לפועל נשמע, כוונתה היתה לבאר שהפעל נשמע שמופיע כאן מופיע בהוראה של שמע של עיון מדוקדק ומתמשך בדברים. מהי הדרך לעיין באופן מדוקדק ומתמשך במצוות, הדרך היא דרך העשיה דרך הקיום בפועל. כלומר בני ישראל אומרים להקב"ה אנחנו נשמע כל מה שנצטווה בדרך של נעשה, בדרך של רצף והתייחסות לכל פרט. תפקידה של המלה נעשה בביטוי הזה הוא להסביר את הוראתה המיוחדת של המלה נשמע. ההתעלות של העם והתשבחות שזכה להם הם לא כפי ההבנה הפשוטה והמקובלת על הציות הסתמי שקודם לשמיעה, אלא על ההבנה שלהם, שכאן דרושה שמיעה מיוחדת ממושכת ורצינית והנעלה שבהתעלות זו, היא ההבנה שלהם שזה אפשרי רק תוך כדי עשיה[7].

על פי הבנה זו יש לומר שבפס' ג' בפרק כ"ד באמת נאמרו לעם כל דברי ה' וכל המשפטים, והעם קיבל באופן עקרוני ואמר כל הדברים אשר דבר ה' נעשה, זאת אמרו באמת מתוך אמונה כפי שהסביר רבא לצדוקי אבל בפסוק ז' העם מבהיר שהשמיעה למה שעוד יצטוו בעתיד כפי שהסביר הרשב"ם תתבצע באופן מיוחד תוך כדי עשיה כי זו השמיעה הראויה לספר הברית שמשה קרא באזניהן.

7. יש לשים לב שבפס' ז' מודגש ויקרא **באזני** העם לעומת פס' ג' שכתוב ויספר לעם. הדבור באזני משמעותו פרט יתר והדגשת יתר. יעויין בנצי"ב בריש פרשת ויגש "ידבר נא עבדך דבר **באזני** אדוני".

דרך זו מבארת היטב את המדרש בשיר השירים ואת הפסוק בשמות ד' ל"א. שם באמת כל מה שיש לפנינו זו הקדמה טכנית של המילים ויאמן העם למילים וישמעו ולכן האבן עזרא לא מתייחס לזה ונוקט בדרך פרשנית מקובלת שאומרת האמינו לאחר ששמעו. גם המדרש שכן התיחס, הבין שיש הבדל בין פסוק זה לפסוק במשפטים בו נאמרו המלים "נעשה ונשמע" ולכן יש במדרש שתי דרשות כשהשניה היא דרגה מעל הראשונה. בדרשה הראשונה מודגש בלשון המדרש "הקדימו **אמנה** לשמיעה", וכאן כוונתו לעצם ההקדמה במילים, אז אפשר לדרוש אך אפשר גם להתעלם כפי שעשה האבן עזרא. אבל בדרשה השניה המדרש מדגיש הקדימה **עשיה** לשמיעה כאן כבר אי אפשר להתעלם כי כאן ההדגשה אינה על **ההקדמה** אלא על **העשיה** כאשר לשמיעה מוקדמת עשיה דוקא, היא מורה לנו כל ההתעלות הגדולה שבהבנת הדרך הנכונה של השמיעה.

רמה זו של התרוממות שבה מבינים בני ישראל שהעשיה היא היא הדרך לחיזוקה ולליבונה של השמיעה, הגישה ששוזרת כל הזמן עשיה מעשית עם שִמַע עם לימוד זוהי גישה שמזכה את העם בקירוב ובדימוי למלאכי השרת. ההתמדה בעיון מדוקדק ומתמשך בדברי ה' תוך כדי עשיה ממשית זו דרישה מאד קשה מבשר ודם, ולכן זה רז שמסור למלאכי השרת. מכאן גם נבין טוב יותר מדוע בקשירת הכתרים יש מלאך אחד לכל אדם מישראל ובנטילתם לאחר החטא יש שני מלאכים. כשהעם מבין שהנעשה הוא חלק בלתי נפרד מהנשמע, שאלו שני כתרים שקשורים ושזורים זה בזה מלאך אחד יכול לקשור את שניהם. אבל כשיש חטא כשיש פרידה מהנעשה אז אין חיבור בין שני הכתרים ואז צריך מלאך לכל אחד מהכתרים[8].

8. ויעויין בדברי המהר"ל בחידושי אגדות שם.

נדבכי מחשבה

נדבכי מחשבה

הפלה – עיון מחשבתי גולדשטיין שלמה
ברית, תוכחה ומלכות שמים גושן־גוטשטיין אלון
מנוחה וזכירה בתורת השבת דרייפוס יאיר
ויהי ד' את יוסף – פרק בהלכות השגחה זינגר דב
על הזיקה בין תשעה באב לחג הפסח יעקבי רפאל

הרב שלמה גולדשטיין

ה פ ל ה

"יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה..."
"מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ..."
"כי יפול לא יוטל כי ה' סומך ידו" (תהלים ל"ז)
"כי שבע יפול צדיק וקם" (משלי כ"ד, ט"ז)

הפלת עובר מצטיירת כאסון. כארוע מצער וקשה לגופה ולנפשה של האם ולכל משפחתה. תחושת ההחמצה והכשלון עזה היא. כביכול הברכה נהפכה לקללה, הפקידה נהפכה לשכחה, ואכן מתחזקת הרגשה זו לאור דברי המלך החכם במגילת קהלת:

"אם יוליד איש מאה, ושנים רבות יחיה, ורב שיהיו ימי שניו ונפשו לא תשבע מן הטובה, וגם קבורה לא היתה לו, אמרתי **טוב ממנו הנפל**. כי בהבל בא ובחשך ילך ובחשך שמו יכסה. גם שמש לא ראה, ולא ידע נחת לזה מזה".

ובספורנו שם פירש:

"אמרתי טוב ממנו הנפל" – שלא הצטער כלל.
"כי בהבל בא" – כי אמנם הנפל בא בהבל שאין בבואו ובלידתו השגת שום תכלית נאות.
"ובחשך שמו יכסה" – שלא בא לכלל מציאות ראוי לשם.

משמע מהדברים שלנפל אין כל משמעות של חיים. "בהבל בא ובחושך ילך, ובחושך שמו יכסה". במה עדיף הוא על האדם שחי הרבה? בכך שלא סבל, לא הצטער ולא אבד מאומה. **אבל** האם סבלה את צער ההריון וצער ההפלה עם כל הכרוך בכך...

בישעיהו ס"ו נאמר: "האני אשביר ולא אוליד יאמר ה'?" והנה כאן השבר ישנו ולידה – אין.

הדברים הבאים במאמר זה – מטרתם להשקיט את סערת נפשה של האם המפילה, ויחולקו לשלשה ענינים:

א. משמעות החיים של העובר.
ב. הסיבות לנפילתו של העובר, ועתידו.
ג. ההפלה במשמעותה הכלל־ישראלית.

משמעות החיים של העובר

שנינו בתלמוד במסכת חגיגה דף יב ע"ב:

"אמר רבי יהודה – שני רקיעין הן... ריש לקיש אמר שבעה. ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. ערבות: שבו צדק, משפט וצדקה גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים.
נשמתן של צדיקים – דכתיב "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך". רוחות ונשמות שעתיד להיבראות – דכתיב "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי"[1].

עוד שנינו במסכת עבודה זרה דף ה' ע"א:

א"ר יוסי – אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, שנאמר: "כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי".
ופירש רש"י שם: "אוצר יש ושמו גוף, ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להיוולד, ונתנם לשם[2]".

הנה למדנו על מקורן של הנשמות באוצר החיים אצל ה' ית' – מקור החיים, ומשם ניתנת היא הנשמה בגופם של תינוקות מזרע ישראל.

בתלמוד במסכת סנהדרין דף צא ע"ב מובא:

"אמר לו אנטונינוס לרבי: "נשמה – מאימתי ניתנת באדם, משעת פקידה או משעת יצירה? אמר ליה – משעת יצירה. אמר ליה – אפשר לחתיכה של בשר עומדת שלושה ימים בלא מלח ואינה מסרחת? (פירש רש"י: וכי אפשר לחתיכה שתתקיים אפילו ג' ימים בלא מלח שאינה מסרחת? **והכי נמי** אילו לא היתה נשמה נתונה עד שעת יצירה. האין

1. בסידור הגר"א בפירוש "יעלה ויבוא" עמ' קי"ט:
"ויפקד ויזכר" הוא ברקיע הנקרא ערבות – שם אוצר הנשמות כמו שנאמר "ועל נשמותינו הפקודות", והוא בסוד "וה' פקד את שרה" וגו' כי זכירה ופקידה אחת היא. כי הנשמה היא המעלה זכרוננו ופקודת מעשינו.
2. ובתוס' שם – ואומר הר"ר אלחנן דנשמות של ישראל ושל עובדי כוכבים אינן בגוף אחד. ועוד כתוב "שקודם דור הפלגה היו כל הנשמות כולן, טהורות ובלתי טהורות, יוצאות מאוצר אחד, ומדור הפלגה ואילך שנבחר אברהם אבינו לחלקו יתברך, כל הנשמות הטהורות של האומה הישראלית יוצאות מאוצר אחד לבדן, וכל נשמות ע' אומות מאוצר בפני עצמו" – (החיד"א).
ויש להסביר ש"הגוף" הוא גופו של אדם הראשון שבו אצורות כל הנשמות. ולכן הנשמות של הדורות הראשונים היו בבחינת ראשו של אדם הראשון ולכן היו גבוהות כדוגמת האבות, משה ואהרן, ואילו הנשמות של הדורות האחרונים הן מעקבו של אדה"ר ולכן נקראת תקופתנו **עקבתא דמשיחא**, ומכל מקום הגוף כולו עומד על העקבים ולכן דוקא בימיהם תתגלה הישועה. (ויש להאריך).

תתקיים הטיפה שלא תסריח במעיה וכיון שטיפה מסרחת שוב אינה מולדת") – אלא משעת פקידה". אמר רבי – דבר זה לימדני אנטונינוס ומקרא מסיעו, שנאמר: "ופקודתך שמרה רוחי".

א"כ מצאנו מחלוקת – מאימתי מתחילים החיים האמיתיים של העובר. אפשרות אחת – משעת יצירה. וברש"י – "שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות". אפשרות שניה, והיא האמת כמסקנת הגמרא – משעת פקידה. וברש"י – "משעה שהמלאך פוקד הטיפה ומביאה לפני המקום. מה תהא עליה כדאמרינן בפרק כל היד במסכת נידה ט"ז ע"ב שם נאמר:

"יאבד יום איולד בו והלילה אמר הורה גבר". לילה ניתן להריון ויום לא ניתן להריון... דדריש רבי חנינא בר פפא: אותו מלאך הממונה על ההריון – לילה שמו. ונוטל טיפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבש"ע טיפה זו מה תהא עליה? גיבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני ואילו רשע או צדיק – לא קאמר, כדרבי חנינא, דאמר רבי חנינא – הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"[3].

נראה שהמקור בתורה לענין זה הוא דרשת רבי אבהו במסכת נידה לא ע"א:

"דרש רבי אבהו – מאי דכתיב "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל" מלמד, שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותיהם של ישראל, מתי תבוא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע אמר – מי שהוא טהור וקדוש ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה? מיד נסמית עינו, דכתיב "נאום הגבר שתום העין"[4,5].

3. ובתוס' שם: "אבל על לידה אין שום מלאך ממונה כדאמר בריש תענית:
"ג' מפתחות בידו של הקב"ה – של חיה ושל גשמים ושל תחית המתים"
פיתוחי חת"ם – קודש לה'. חת"ם – ר"ת חיה תחיה מטר (הגר"א).
וע"ע בבעלי התוס' בפר' מטות עה"פ "ומקנה רב" (ל"ב פס' א') חכמה וגבורה ועושר... וזהו שאמר הכתוב "אל יתהלל חכם בחכמתו, שהרי נגזר עליו מיום שנוצר, כ"א בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי, שזה לא נגזר עליו, שזה בידו הוא. והשלשה הללו, בזמן שאינן מאת הקב"ה סופן ליפסק ממנו, עי"ש.

4. ועיין בזוה"ק פר' תזריע דף מ"ג ע"א (בפירוש הסולם בתחילת פר' תזריע אות י"ד). וע"ע בספר אורות הקודש כרך ב', הטוב הכללי – ט"ו (עמ' תפ"ב). וי"ל שבקיום מצות עונה, ישנו קטרוג מועט הנמשך מחטאו של אדה"ר, וכמו שאמר דוד "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תהלים נ"א וע' במדרשים).
ובלעם הרשע שהוא בעל עין הרע, מסתכל דוקא על מיעוט זה, ורואה בו **שהכל רע**, וכרמיזת הגמ' (סנהדרין ע"ז) שיודע לכוון הרגע שהקב"ה כועס, וכמה זעמו? – רגע שנא' "כי רגע באפו", מיעוט של קטרוג לצורך התיקון, ועל דבר זה נסמית עינו שרואה הכל רע. אולם תלמידיו של אברהם אבינו, בעל עין טובה, נפש שפלה ורוח נמוכה, יודעים שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותיהם של ישראל, והכל קודש קדשים ומיעוט הרע יבוער ואיננו "ובימים ההם ובעת היא נאם ה' יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאינה כי אסלח לאשר אשאיר" ירמיה נ'.

5. וכאן מקום לצטט את דברי הגמרא בנדה ל' ע"ב:

מכל האמור לעיל נמצאנו למדים שהעובר נחשב לחי וניתנת בו נשמה משעת פקידה ובודאי שבמקרה של הפלה יש כאן אבדן חיים ונפילה.

הסיבות לנפילתו של העובר; ועתידו

שנינו בגמרא סנהדרין קי ע"ב:

"אתמר קטן מאימתי בא לעולם הבא? ר' חייא ר' שמעון בר רבי. חד אמר משעה שנולד וחד אמר משעה שסיפר. מאן דאמר משעה שנולד שנא' "יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה" – ופירש בעיון יעקב "אעפ"י שאין לו זכות מעצמו מ"מ כה"ג (– במקרה כזה) שאין לו זכות עצמו אבא מזכה ברא".
"ומאן דאמר משעה שסיפר – דכתיב "זרע יעבדנו יסופר לה' לדור". – ופירש רש"י – "זרע המסופר יעבדנו לה' לדור ודור שיחזור לו ויחיה. ובעיון יעקב שם "ומאן דאמר משעה שסיפר – כדאיתא בסוכה דף מב – התחיל לספר אביו מלמדו "תורה צוה לנו" וגדול שכר הבל תינוקות של בית רבן"[6].

ובהמשך הגמרא:

"איתמר רבינא אמר **משעה שנזרע** דכתיב "זרע יעבדנו" וברש"י שם – משעה שנזרע – משעה שנקלט הזרע במי אישה **אפילו הפילה אמו** ונמחה, יש לו חלק לעתיד. דכתיב "זרע יעבדנו". והכי אמרינן במסכת כתובות דף קי"א "יחיו מתיך נבלתי יקומון" – לרבות נפלים.

הרי למדנו שהנפל יבוא לחיי עוה"ב כמו כל זרע ישראל. ואם כן במה פחותה חשיבותו מהאיש הישראלי?

עוד כתב האלשיך הקדוש בספר קהלת פרק ו' פס' ו': "מה שאין כן הנפל שע"י צער גלגולו שבא והיה נפל נוכה מאשמותיו ויש לו נחת על אשר היה לו מתחילה".

ומכל הנ"ל נראה לומר שהריון העובר והפלתו גם היא צורת חיים קצרה של

"דרש רבי שמלאי – למה הולד דומה במעי אמו? – לפנקס שמקופל ומונח ידיו על שתי צדעיו... ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, שנאמר "בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך..." ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו. ומהי השבועה שמשביעין אותו – תהי צדיק ואל תהא רשע ואפילו כל העולם כולו אומרין לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע. והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא. אם אתה משמרה בטהרה – מוטב. ואם לאו – הריני נוטלה ממך.

6. וע"ע במדרש תנחומא פר' כי תשא עה"פ "מתוקה שנת העובד אם מעט אם הרבה יאכל"... – אינו מדבר אלא בצדיקים ובעמלי תורה, כיצד אדם שכל שנותיו שלושים שנה... ואדם אחר חי שמונים שנה... לפיכך אני אומר אם מעט ואם הרבה יאכל; היינו שמחזן שכרן שוה.

הופעת נשמה בעוה"ז וחזרתה לעולם הנשמות. גם כאן ישנו מכאוב, כפרה ותיקון, וחזרה לחיי העוה"ב. וכשם שאין מי שבא בסוד ה' לדעת את משך חייו של כל יהודי, כך לא נדע מדוע חיי הנפל בעוה"ז כה קצרים היו?.

ומ"מ כדי להפיס דעת האם המפלת אצטט עוד מספר מרגליות הים למסכת סנהדרין דף ק"י ע"ב סימן י"ט:

"עיין מדבר קדמות להגחיד"א (מע' ז' אות ד') שהביא מזהר: אר"ש לעולם יקיים אדם מצוות עונה אף שהיא עקרה וזקנה – אינם הולכים לאבוד, אלא ה' מצוה למלאך הממונה שישמרם לעתיד לבוא ויהיה לכל אחד גוף ויהיו לו בנים רבים ויכיר כל אחד אביו ואז תאמר בלבבך: מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה, שהייתי חושב שהולכים לאיבוד, ואלה מי גידל, יש מדור אחד שמתגדלים שם טיפות קדושות שלא נעשו באיסור כולם הם גנוזות בהיכלא חד דמלכא..."

ועוד שם משו"ת עונג יו"ט:

"מכל מקום כיון שמתעברת מקרי ראויה להוליד, אף שבודאי לא יהא הולד בן קימא מ"מ מקרי הקמת שם, ויש סמך לזה מסוגיא דכיון שנזרע במעי אמו אפילו הפילה אמו ונמחה, יש לו חלק לעוה"ב, אפשר דגם זה מקרי הקמת שם לאחיו".

ובספר "מגלה עמוקות" עה"ת בפר' ויצא (עמ' מ"ב ד"ה או יאמר, עה"פ "ויחר אף יעקב ברחל") כתב:

"ג' מיני בנים יש: הא' – עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשיהם הטובים, הב' – בנים כפשוטו. הג' – הן חכמי אמת הגידו שהצדיקים אף שהם עקרים, מולידים נשמות. וזה טעם כל השנים שהי' אברהם ושרה עקרים, עשו הנפש אשר בחרן, והולידו נשמות גרים, וכן יצחק מבן מ' עד ס' הוליד גרים, וכן יעקב כל אותן שנים, שהיתה רחל מושיבי עקרת־הבית, לכן ילדה בנים למעלה... לכן כשבאה רחל ואמרה ליעקב "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" – לכן חרה אף יעקב ברחל, שעד הנה לא היה ח"ו זיווגם לבטלה, רק למעלה למעלה, להוליד נשמות ורוחות, לכן א' התחת אלקים אנכי, וכי רע בעיניך להוליד רוחות אלקים אשר מנע ממך פרי בטן, הלא מאחר שאין לך פרי הבטן למטה – בזה העולם, א"כ בלי ספק יחוד וזיווג שלנו עולה למעלה למעלה – תחת אלקים וכו'".

ומדברים אלו ילמד כל זוג להתחזק באמונה ובבטחון בה' ית', לדעת שאין דבר הבא במקרה וההשגחה הפרטית באה לידי ביטוי יותר בדברים מקודשים אלו,

7. ובדרך רמז יש לומר – הפלה בגימטריא 120, שהיא מקבילה ל־120 שנות חיי אדם בעוה"ז. ובכל הנ"ל יש להאריך ולהעמיק יותר.

הקשורים לפקידה וזכירה, הריון ולידה, חיים ונשמות. ורק ה' יתּ – אדון כל הנשמות – יודע מהי הסיבה שנשמה זו של העובר הגיעה לאם זו דווקא, ועליה הוטל לגרום את תיקונו. והנה למדנו שאפילו בקיום מצוות עונה ללא הריון, ישנם ענינים גבוהים, קדושים ונוראים מאוד. ולכן, במקרה של הפלה, יש להתחזק מתוך שמחה, שלוה, ואף הודאה לה' יתּ על כי בחר בנו להיות "כלים" לתת לנשמה זו מציאות של חיים הראויים לה עד שתבוא על תיקונה[8].

אמנם, מחובתינו להדגיש שקיום מצות פריה ורביה הוא דווקא בלידה ממש, ובהעמדת זרע של קימא, כנא' "לא תהו בראה לשבת יצרה". ובחז"ל על הפסוק: "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל" – "ת"ר: ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל, הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, וזה שלא עסק בפריה ורביה, נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל". (יבמות סד ע"א).

ובמסכת ב"ק פג ע"א:

> "דריש רבי דוסתאי... הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, והיתה אשה מעוברת ביניהם, וראויה להשלים, ונבח בה כלב **והפילה**, נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל, מכאן אמרו לא יגדל אדם את הכלב אע"כ קשור בשלשלאות".

א"כ חסרון של נשמה אחת מישראל, אפילו ע"י הפלה, גורם לשכינה שתסתלק מישראל, כי מותנה היא השראתה במציאות של חיים שלמים בישראל, וקיום תורה ומצוות. אך עם זאת בהיבט הפרטי של נשמת העובר ומולידיו יש כאן לידת נשמה לחיי העוה"ב.

ההפלה במשמעותה הכלל־ישראלית

בפרק זה נבאר את מציאותה של ההפלה במשמעות הרחבה המתייחסת לכלל ישראל ולעולם כולו.

שנינו במסכת נדה דף י"ג ע"ב:

> "תנו רבנן הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח... משחקין בתינוקות מאי היא... דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי נינהו[9], דאמר ר' יוסי אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, שנאמר: "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי". – וברש"י: "שבגוף – חדר, כי גוף שם מקום המיוחד לנשמות העתידים להיות נולדים, כי רוח – הרוחות שלפני שגזרתי להיות נולדים קודם, יעטוף[10], מעכב את הגאולה".

8. דברים אלו הם ללא קשר להסברים הרפואיים להפלות, ולגישות המדעיות המסבירות, שרוב ההפלות ענינן "בעיבור בלתי מוצלח", שעלול היה לגרום להולדת ולד פגום.
9. שהם נושאים לנשים קטנות שאינן בנות־לידה ועי"כ בטלים מפריה ורביה.
10. יעטוף – הוא לש' איחור (עיין רש"י פר' ויצא ד"ה "ובהעטיף הצאן") והכוונה שהאיחור

הנה למדנו מגמרא זו שהגאולה תלויה באופן ישיר בקיום מצות פריה ורביה, ובהבאת כל הנשמות ש"בגוף" ללידה ולהתגלות בעוה"ז על מנת שתגענה לתיקונן. כל עוד ישנן נשמות שלא הגיעו לשלמותן, לא יוכל העולם להיגאל, אם כן האיחור בהולדת הנשמות האלו מעכב את הגאולה.

ומנקודה זו יכולים אנו להתקדם ולומר: פעמים רבות מצאנו בנביאים שהגאולה נמשלה ללידה: "בטרם תחיל ילדה, בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר. מי שמע כזאת, מי ראה כאלה, היוחל ארץ ביום אחד אם יולד גוי פעם אחת כי חלה גם ילדה ציון את בניה. האני אשביר ולא אוליד יאמר ה', אם אני המוליד ועצרתי אמר אלקיך". (ישעיה סו).

וכן: "כי ילד יולד לנו בן ניתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום"[11]. (ישעיה ט').

העולם כולו נמצא, כביכול, בהריון וממתין לגאולתו היא הלידה. הנסיונות של ה' ית' להביא גאולה לעולם נחשבים להריון וממילא ההחמצות שאירעו לאחריהם משולות להפלה. אילו הם הריונות שהסתימו ללא ולד, והם נמשלים להפלה[12].

לאור דברים אלו נוכל להבין את דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף צו ע"ב:

> "אמר ליה רב נחמן לרב יצחק מי שמיע לך אימת אתי בר נפלי, אמר ליה מאן בר נפלי? אמר לו משיח. ומשיח בר־נפלי קרית ליה? אמר לו אין (כן). דכתיב: "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת". וברש"י – מלכות דוד שנפלה להכי קרי משיח בר־נפלי.

הנה ראינו שמלך המשיח נקרא בר־נפלי – נפל.

ועוד מצאנו בזוהר פר' וישלח (בדף קסח ע"א; בסימנים נב-נג בפירוש הסולם. הדברים מובאים כאן בעברית):

ר' שמעון אמר – למדנו שדוד המלך טרם שבא לעולם לא היו לו חיים

בהבאת רוחות ונשמות אלו לעוה"ז מעכב את הגאולה.

ובתוס' ע"ז דף ה' ע"א ד"ה "כי רוח" – "משיח נקרא רוח כדכתיב: רוח אפינו משיח ה'" והכי פירושו דקרא: המשיח מלפני יאחר כמו העטופים ללבן ע"י נשמות אשר עשיתי.

11. עיין ישעיהו פרקים ז' ח' ט' ובמפרשים.

12. הנסיונות לגאולה – כגון: ההליכה לארץ ישראל בפרשת בהעלותך, ואח"כ הכשלון במתאוננים, במתאוים ובמרגלים. מלכות דוד ושלמה שנסתיימה בפילוג מלכות ישראל. ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח ונסתתם. ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא... אלא שגרם החטא. ויש להאריך. וע' במשך חכמה בפר' ואתחנן על הפס': "ויתעבר ה' בי למענכם" שהביא הספרי – "כביכול כאשה המתמלאה מעוברה". ופי' שמשה רצה להיכנס לא"י ולעשות גמר התיקון לבנות את בית המקדש, וכמו שאמר וארא... הלבנון – זה בית המקדש. והראה לו כביכול שעדיין לא הגיע הזמן. וכאילו באמצע ימי ההריון שעדיין לא נעקר הולד, האם טוב להוליד או?! כך עדיין לא הגיע גמר התיקון.

כלל, מלבד שאדה"ר נתן לו משלו 70 שנה... "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד".
"חיים שאל ממך" – זהו דוד המלך, כי כשברא הקב"ה את גן העדן, והטיל בו הנשמה של דוד המלך, הסתכל בה וראה שאין לה חיים משלה כלום, וכך עמדה לפניו כל היום. כיון שברא את אדם הראשון אמר, זהו ודאי חייו של דוד, ומאדם הראשון היו אלו 70 שנה שדוד המלך חי בעולם.

ובספר מרגליות הים בסנהדרין שם כתב – ע' מגלה עמוקות פר' ויצא – שלכן נקרא בר־נפלא משום **שראוי היה דוד להיות נפל** אלמלא נתנו לו שנות חיים. ורמז נוסף מובא בניצוצי זוהר שם – "בר נפלי" בגימטריא "בן ישי"[13].

שמא יש להסביר דברים אלו עפ"י הידוע שאדם ר"ת **אדם דוד משיח**.

אלמלא חטא אדה"ר, היה זוכה לחיות אלף שנה, הבריאה היתה נשארת בשלימותה, ולא היה צורך לתקנה ע"י דוד ומלך המשיח. ולכן כשהוטלה נשמתו של דוד לגן עדן, עדיין לא נתנו לה חיים משלה, אולם, לאחר שחטא אדה"ר נגרעו ממנו 70 שנה (והוא חי 930 שנה) וניתנו לדוד, שתפקידו להשיב את העולם כולו בתשובה. וע' ע"ז דף ד' ע"ב: "נאום דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה".

הנה רואים אנו שככל שמעמיקים בסוגיא זו של ההפלה, נגלים לנו ענינים עמוקים וחשובים המלמדים אותנו שההפלה אינה רק בגדר תאונה ביולוגית או בעיה רפואית גרידא, אלא, יסודה בהררי קודש, ברצון ה' ית' ובהשגחתו הפרטית בהנהגת עולמו – "ריבון כל העולמים אדון כל הנשמות".

במסכת ברכות דף ד' ע"ב נאמר:

"אמר רבי אלעזר בר אבינא כל האומר תהילה לדוד שלש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא".

ושתי סיבות מובאות לכך בגמרא: א. משום שהמזמור בנוי על־פי סדר הא"ב. ב. משום שיש בו תפילה על הפרנסה "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון".

"אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמרה 'נ' באשרי? מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, שנאמר: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל". במערבא (בארץ ישראל) **מתרצי לה הכי**: נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, **קום – בתולת ישראל**! אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקודש, שנאמר: "סומך ה' לכל הנופלים".

13. עוד הביא שם במרגליות הים: "ויעוין בערוך ובמתורגמן ערך נפל שבארמית נפל היינו כוכב, ויתכן שלכן כינו את המצביא טרם שהתאכזבו בר כוכבא דהיינו בר נפל". והנה המשיח נמשל לכוכב: "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" וידוע, שבכוכבים יש ענין של נפילה, כוכב שביט, מטאורים וכו'.
וע' באור החיים פר' בלק: "גם רמז לכוכב היוצא באמצע השמים לנס מופלא כאמור בספר הזוהר וכו'".

מאמר זה נתבאר ע"י המהר"ל בספר "נצח ישראל" פרק י"ג:

"אבל בשביל שמזמור אשרי הוא גדול מאוד... ולפיכך כל אשר משבח הקב"ה בשבח הזה שהוא "פותח את ידיך..." הוא דבק בחיים הבאים מן השי"ת, ובזה הוא דבק בעוה"ב אשר שם החיים באמת... וכאשר השבח הוא באלפ"א בית"א, מגיע החיים עד החיים הפשוט הבלתי גשמי, כי אלו כ"ב אותיות יש בהם הפשיטות הגמור... שחיי עוה"ב הוא חיות נבדל פשוט בלתי גשמי... ולכך אמר: האומר ג' פעמים "תהלה לדוד" בכל יום הוא בן עוה"ב".

ב"עין יעקב" שם האריכו המפרשים לבאר מדוע לא נאמרה "נון" באשרי, ותמצית דבריהם: "ר"ל מה שחסרה הנו"ן הוא רמז כאילו **הנפילה חסרה ואינה גמורה**, כדמתרצי לה במערבא". ועל כך הוסיף לבאר ר' נחמן בר יצחק שבמקומו הוא מוכרע, שלא תהיה ח"ו נפילה גמורה לישראל, שאמר אח"כ "סומך ה' לכל **הנופלים**, היינו שמצד זכותה של בתולת ישראל – נפלה ולא תוסיף קום, אבל" מחסד אלקי, ברוב חסדיו סומך **ה'** לכל הנופלים גם שאינם ראויים לכך". מהרש"א שם.

וכך בפירוש הכותב שם "כי רצה לרמוז ברוח הקודש העליה מן הנפילה – בלי זכר אל הנפילה עצמה הרמוזה באות הנו"ן".

המהר"ל שם ביאר מדוע האות נו"ן יש בה רמז לנפילה:

"כי כל האותיות באלפא ביתא אין להם נפילה חוץ מן הנו"ן, והטעם הוא שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפא־ביתא, יהיו י"ג אותיות לפניהם וי"ג לאחריהם ותהיה האות נו"ן אות י"ד עומד באמצע כזה:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת ם ן ץ ף ך

וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו ואין לו סמך כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל. ועוד מצד אחר – אין אל הנו"ן החבור והצרוף כי כל האותיות הם מתחברות.

(המהר"ל רואה את המספרים 10 ו־100 כמספרים השלמים. למספרים אלו נגיע אם נצרף סכומן של אותיות שונות כמו י+צ=ק, כ+פ=ק. ואילו נ+נ=ק – מתחברת רק לעצמה.וכן ל־"ה" יש סגולה זו א+ט=י, ב+ח=י ה+ה=י).

וע"ז נאמר "**הן** עם **לבדד** ישכון", שזה נאמר על ישראל שהם אומה יחידה שאין לה חבור אל שום אומה רק לבדד ישכון, כמו מלת הן[14], שיש בה ה"א ו־נו"ן".

14. ועיין מס' שבת לא ע"ב: דאמר ר"י משום ר"א אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד שנאמ': "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'" וכתיב "ויאמר לאדם **הן** יראת ה' היא חכמה וגו' שכן בלשון יוני קורין **לאחת** – **הן** וברש"י **יחידה היא היראה בעולם**". וה"ה כאן ביחס לישראל.

אצל הגוים אפשר ליחס הפסוק "טובים השנים מן האחד" כי אם יפול האחד השני מקימו, משא"כ אצל ישראל. כל חיותם וקיומם מהשי"ת, ולכן אם חטאו נפלו לא תהא להם תקומה מעצמם, רק מהשי"ת "ומפני זה משמש אות הנו"ן אל הנפילה, והוא בראש התיבה (בשורש) כמו אטע, יטע, ונקרא האות הזה אות נופל אצל המדקדקים".

כדי להשלים ביאור הענין נעיין בקושית הרשב"א (בתשובות סי' מ"ט) שהובא ב"עץ יוסף" שם: אם בני מערבא תירצו את הפסוק בעמוס נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת־ישראל" א"כ מדוע לא אמרו דוד באשרי – לנו"ן? ותירץ ה"עץ יוסף" שיש להקב"ה ב' הנהגות עם בניו – הטבעית והניסית. כל עוד יכול האדם, ויכולה האומה לעמוד ולהתקיים בדרך הטבע – אין צורך לנס. רק כאשר ישנה נפילה וירידה כ"כ עד שא"א יותר, אז יקימנה הקב"ה ע"פ ההנהגה הניסית, למעלה מן הטבע.

לאור כל זאת נבאר כדלהלן:

האלפא־ביתא מורה על הסדר הטבעי הקבוע בבריאת העולם – הכל מסודר ע"פ חוק, דבר דבור על אופניו וסדריו – סדר הא"ב; במסגרת זו מסמלת הנו"ן את ייחודן של ישראל, ואת אפשרות נפילתן דוקא מצד מעלתן (עי"ש במהר"ל ובעוד מקומות), ולכן לא נאמרה נו"ן באשרי, כי עפ"י הטבע קרובים ישראל לנפילה, אך אפילו הכי חזר דוד (שלעיל ראינו שנקרא בר־נפלי, שראוי היה להיות נפל) וסמכה ברוה"ק ללמד שע"פ ההנהגה הניסית השי"ת הוא מעצמו יקימנה "סומך ה' לכל הנופלים[15].

והנה בספר הזוהר פר' ויקרא[16] הובא ענין זה ביתר הדגשה, שהרי בעמוס פרק ה' פס' א'־ב' נאמר: "שמעו את הדבר הזה אשר אנכי נשא עליכם **קינה** בית ישראל, נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה אין מקימה". א"כ בפרשה זו קינה נאמרה, ומקרא הזה מוכיח כך כפשוטו שהיא קינה, ולא כפירושם של בני מערבא.

והביא הזוהר שם משל למלך שכעס על המלכה והשליכה מהיכלה לזמן ידוע. כשהגיע זמן ההוא מיד היתה באה המלכה (מעצמה) וחזרה לפני המלך. כך היה פעם אחת, ושתים ושלש פעמים. בפעם האחרונה נתרחקה מהיכל המלך והשליך אותה המלך מהיכלו לזמן ארוך. אמר המלך פעם הזאת אינה כשאר פעמים, אלא **אני** אלך עם כל בני היכלי ואבקש אותה.

"ועתה בגלות הזה אינו כן, אלא הקב"ה יאחז בידיה ויקים אותה ויתרצה אליה, וישיב אותה להיכלו. ובוא וראה שכך הוא, שהרי כתוב, נפלה לא תוסיף קום **מעצמה** וע"כ כתוב (בסיום ספר עמוס – דייקא) "ביום ההוא **אקים** את סוכת דוד הנופלת,

15. עפ"י דברים אלו מתורצת קושית הרשב"א. ע"פ סדר ה־א"ב, ההנהגה הטבעית, אין תקומה לישראל, לכן לא נאמרה נו"ן ב"אשרי", אבל תירוצם של בני מערבא הוא ע"פ ההנהגה הניסית. (ע"ע בס' בני יששכר, מאמר חודש מרחשון, מאמר א' סי' ו' ולקמן).
16. דף ו' ע"א, סי' עה-פג בפי' הסולם, עמ' כה-כח.

היא לא תוסיף קום כבזמנים אחרים, אלא אני אקים אותה ולא תקום מעצמה וע"ז כתוב ביום ההוא **אקים** את סוכת דוד הנופלת, **אני אקים** את סוכת דוד, מי סוכת דוד – הוא בתולת ישראל...

א"ר יוסי עתיד הקב"ה להכריז על כנסת ישראל ויאמר התנערי מעפר **קומי** שבי ירושלים... כך הקב"ה יאחז בה ויאמר התנערי קומי". (תרגום הסולם שם).

מדברים אלו תשאב עידוד כל אם בישראל שנפלה והפילה, וכל יהודי במשבר שיש בו נפילה וכשלון, ההפלה והנפילה יש בה משמעות כלל ישראלית, ניתן לומר שכל תולדות ישראל סובבו סביב ציר זה של נסיון להקמה – ונפילה, אפשרות לגאולה והחמצתה.

אין בפרט אלא מה שבכלל, דיו לעבד שהיה כרבו. חובה להתגבר – מתוך אמונה ובטחון בהשי"ת – על כל נפילה, הפלה, משבר או כשלון, ואז יתקיים בנו: "המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד" (תהלים כ').

מנקודה זו בה אנו עומדים מפליגים אנו, להעמיק יותר בענין ההפלה, גם מתוך הבטה לחכמה הפנימית. הדברים נכתבים בדילוגים תוך ציטוט בעיקר מדברי הגר"א, במה שניתן להבין עפ"י עניות דעתנו והשגתנו.

הגמרא במסכת שבת דף קטז:

> ת"ר ויהי בנסוע הארון ויאמר משה, פרשה זו עשה לה הקב"ה סמניות מלמעלה ומלמטה לומר שאין זה מקומה.

בהמשך הסבירה הגמרא שזו דעתו של רשב"ג:

> דתניא רשב"ג אומר: עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותיכתב במקומה, ולמה נכתבה כאן, כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה. רבי אומר לא מן השם הוא זה (רש"י לא זה השם – הסיבה – של טעמי הסימניות דמקומה הוא בפרשה זו) אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו[17]. כמאן אזלא הא דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: חצבה עמודיה שבעה – אלו שבעה ספרי תורה, כמאן – כרבי.

היינו כיון שפרשת ויהי בנסוע הארון נחשבת לספר בפ"ע, הרי שחומש במדבר מתחלק לשלשה ספרים. עד פר' ויהי בנסוע, ויהי בנסוע, ומפר' ויהי בנסוע עד סוף החומש.

והנה סימניות אלה הן נוני"ן הפוכים, והמהרש"א שם פירש מדוע דוקא סימן זה:

17. עי' בפי' הכלי־יקר עה"ת שם "וכי יפלא ממך... הרי עיקר התורה למצוותיה נתנה, ובספר זה אין רמז לשום מצוה? אענה אני חלקי ואומר שלמצוות פריה ורביה עשה ספר בפ"ע כי במצוה זו תלוי קיום העולם. לכך עשה ספר מיוחד במצווה זו לומר שהשראת השכינה בישראל צריך כ"ב אלף, וממילא ידע כל איש בישראל להיות זהיר במצוות פריה ורביה למלאת המספר, עיי"ש.

למ"ד שאין זה מקומה אלא כדי להפסיק בין פורענות לפורענות יש לכוון. כי הנו"ן מורה על פורענות כמו שאמרו בפ"ק דברכות שעל כן לא נכתב נו"ן באשרי לפי שהיא מורה על הנפילה ועל כן הם **הפוכים** שיתהפך הנפילה לטובה ע"ש סומך ה' לכל הנופלים.

ויש לבאר כוונתו שבנסיעה זו לא"י, שהיו אמורים להכנס לה מיד, ללא מלחמה ומשרע"ה היה בונה המקדש, והיה נעשה התיקון הכללי והשלם, ענינה הפנימי הוא: **קום** בתולת ישראל הפסקת הנפילה של חטא העגל, וכל השלילה שנגמרה על ידו ולכן מסומנת הפרשה בנוני"ם ההפוכים, אלא שלא זכו, וסרו מאחרי ה', ועיין במפרשים בבמדבר שם, והדברים ארוכים ואכ"מ.

וממשיך המהרש"א: ולמאן דאמר – ספר חשוב בפני עצמו ע"ש חצבה עמודיה שבעה, באו הנוני"ן בספר זה שהוא קטן שבספרים שאין בו רק ב' פסוקים – לרמוז שגם ספר הזה כולל נ' שערי בינה, והם הפוכים שהם מתהפכים מדעת בן אדם שלא יוכל לעמוד עליהם, וגם משה הנזכר בשני פסוקים אלה, לא זכה רק למ"ט פנים כמ"ש ותחסרהו מעט מאלוקים כדאמרינן במסכת נדרים.

כבר רמזנו לעיל, שלנפילה ולקימה ישנה משמעות כלל ישראלית, לכל תולדות ישראל, הגלות היא הנפילה, והגאולה היא הקימה ממנה. ולאור זאת נבין את דברי הגר"א המובאים בשמו בסידור הגר"א בנגלה ובנסתר: (עמ' מה ע"ב ד"ה כלל התפילה, עמ' סד ע"א ד"ה לא נאמרה נו"ן באשרי, עמ' קמ ע"ב ד"ה ויהי בנסוע, עמ' קמג ד"ה ע' תיבין מלמנצח, עמ' קמד ע"ב ד"ה ענין כלל התפילה).

"לא נאמר נו"ן ב"אשרי" כי נו"ן הוא סוד נפילה... ונון כפופה ראשו של מטה רחב שראשו העליון כזה: נ והיה צריך להיות בהיפך כזה: נ – ראשו הרחב למעלה, והקצר למטה. כמו שנאמר: "וההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו ודומה לארי שנאמר "הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד". מה הארי צר מאחוריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו".

נמצא צד הרחב הוא רישא דילה וצריך להיות למעלה אלא שבגלותא רישא שכיבת לעפרא וזנבא מדבר. כמ"ש בזוהר במדבר ולכן הוא נו"ן כזה – נ אבל לעתיד לבוא בעת קימה מגלותא יתהפך הנו"ן ראשו למעלה כזה: נ וזהו "קומה ה' וינוסו משנאיך מפניך" כי צד הרחב הוא פניך... וזהו טעם על הפיכתה למעלה (כי אצל ויהי בנסוע הארון יש נוני"ן הפוכים) ואז "ויפוצו אויביך" דכיון דנפלה ואסתלקה נ' אז אתחברו מ' ו־ס' (מלכותך מלכות כל עולמים, סומך ה' לכל הנופלים)... שמשם נאחז ס"מ, וכיון שקם הנו"ן ביניהם אתבררו ס"מ זה לכאן וזה לכאן וינוסו משנאיך מפניך כי צד הרחב הוא פניך.

וכאן הוא סוד כל התפילה: כי ג' משריין בתפילה והשכינה נוסעת דרך ג' ימים... בקרבנות ובזמירות (פסוקי דזמרא) ובברכות קריאת שמע, וזהו וארון ברית ה' נוסע לפניהם דרך שלושת ימים לתור להם מנוחה. בתפילת י"ח כידוע, בשים שלום שם ניחא דכולא ואז קומה ה' וכו' ואז

קמים בתפילה קדם מלכא כידוע, ואז וינוסו משנאיך מפניך... בסוד הפיכת וקימת הנו"ן. ואח"כ נפילת אפים בסוד נפילת הנו"ן ומוסרים נפש בשבילה לסומכה ולהקימה ואומרים "אשרי" אח"כ לסומכה – סומך ה' לכל הנופלים. ואומרים יענך (יענך ה' בעת צרה) ע' קלין דצווחת איילתא על בנהא[18].
וקדושא דסדרא לקיימא עלמא[19]. ואלמלא חטאו ישראל לא נפלה הנו"ן עוד. אבל בחטאם כו' ואין קימה בגלותא רק בתפילה, כי אחר התפילה היא חוזרת כידוע... ובנחה הוא בסוד תפילת י"ח ששם נייחא בסוד והוא יהי' איש מנוחה ואז גם הנו"ן קמה בתוך א"ב. ואמרו אין השכינה שורה פחות מב' אלפים וב' רבבות וכו'... וזהו בהיות הנו"ן בתוכה... ור"ל שובה הנו"ן במקומו שלא יחסר הנו"ן מא"ב ברבבות כו' (ור"ל ב' רבבות, וב' אלפים הם כ"ב אלפים נגד כ"ב אותיות א"ב).

א"כ למדנו מדברי הגאון על מהותה הפנימית של התפילה.

קרבנות, פסוקי דזמרא וברכות ק"ש הן הכנות לקראת העמידה בתפילה לפני ה', פנים בפנים, בבחינת **קום** בתולת ישראל, היא הגאולה והתקומה. אולם בעת הגלות ניתן לנו אך ורק בתפילה להרגיש את הקימה[20].

ולכן, מיד לאחר התפילה, **נפילת אפים**, אח"כ מתפללים אנו שהשי"ת יקימנו מנפילתנו וזאת על ידי תפילת אשרי – "סומך ה' לכל הנופלים" שבכל יום, ובאמירת "ויהי בנסוע... קומה ה'..." שבקריאת התורה בימים שני וחמישי.

אח"כ אומרים אנו את מזמור כ' "למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה" שהוא מכוון כנגד המעוברה העומדת לפני לידתה, ועל דבר הסוד מתפללים ללידת הגאולה והקימה.

לחביבות הדברים נצטט עוד מפי' הגר"א שם:

"ע' תיבין (70 תיבות) מלמנצח עד סוף המזמור, שהן רומזים על ע' שנין חבלי משיח, דצווחת איילתא ע' קלין (70 קולות) שהן ימי צרה, ומתוכן יגאלו. וקודם הגאולה יכבד הגלות יותר מכל הגלות כמ"ש בגלות מצרים תכבד העבודה וכו' וזהו למהר הגאולה כמ"ש אגרא דכלה – דוחקא. והוא שחרות השחר, שקודם שמתחיל להאיר היום הוא מחשיך יותר מכל הלילה. ולכן נקרא שחר. וע' קלין הן ע' שנה. והן נקראין חבלי משיח שכל הגלות דומה להרה שמתקרבת הלידה כל יום, והגאולה

18. ע' תהלים פ' כ' ובילק"ש שם שדרשו חז"ל את המזמור על אישה עוברה בעת לידתה.
19. סוטה מט ע"א "מיום שחרב ביהמ"ק... אמר רבא בכל יום ויום מרובה קללתו משל חברו ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא (קדושת ובא לציון) ואיהא שמיה רבא דאגדתא".
20. וכן הוא בשבת קודש, קמתי אני לפתוח לדודי בשבת, וכד נפיק שבת אתמר דודי חמק עבר, ר"ל וזהו ענין הבדלה, פי' הגר"א לשה"ש, שם עמ' נא ע"ב.

דומה ללידה, כמ"ש: "היולד..." וכו'. (מי שמע כזאת, מי ראה כאלה, היוחל ארץ ביום אחד, אם יולד גוי פעם אחת, כי חלה גם ילדה ציון את בניה, ישעיהו סו).
וכשמתקרבת לילד אז כואבת יותר מכל ימי הריונה כמ"ש הרבה ארבה עצבונך והרונך, צער הריון שהוא הגלות, וכשיושבת על המשבר זהו חבלי משיח. וכמו שהיושבת על המשבר תקוה לילד מהרה, כן יקוו באותן זמן לגאול מהרה".
אח"כ משלימים באמירת קדושה דסידרא, דעליה קאי עלמא, ורומזים שאע"פ שלא זכינו עדיין לגאולה, בכ"ז גם בגלות קאי עלמא אקדושא דסידרא וכו'[21].

דומני שבדברים אלו ניתן לאם המפילה, להביט מעט אל עומק ענין ההפלה, שהיא ודאי מעין נפילת אפים, החמצה קשה, כהחמצת הגאולה, אך עם זאת באמירת למנצח מזמור לדוד, תתפלל לישועה, להריון נוסף שתהיה בו לידה וברכה – המה כרעו ונפלו, ואנחנו קמנו ונתעודד".

ומתוך קולות עידוד אלו, ברצוננו לסיים בתפילה למען כל האמהות בישראל, כתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים שמתפלל בהיכל תפילה קצרה סמוך לפרוכת.

וכך היתה תפילתו של כהן גדול:
יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתהא שנה זו הבאה עלינו ועל כל עמך בית ישראל בכל מקום שהם אם שחונה גשומה, ואל יכנס לפניך תפילת עוברי דרכים לענין הגשם בשעה שהעולם צריך לו, ושלא יצטרכו עמך בית ישראל בפרנסה זה לזה, ולא לעם אחר.
שנה שלא תפיל אשה פרי בטנה.
את פרי בטננו ופרי אדמתנו תברך....

21. ועיין עוד בפי' הגר"א למגילת אסתר על הפסוק: "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותיפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו... ותקם אסתר ותעמוד לפני המלך..." (פ' ח' פס' ג-ד), שפירש "ותוסף אסתר – הוא פסוקי דזמרא. ותדבר – הוא ק"ש... ותיפול הוא נפילת אפיים. ותבך – הוא תפילה. כי שם צריך כוונת הלב ועיקר הכוונה הוא בדמע... ותתחנן לו – בתחנונים של אחר התפילה ששם הוא כל הבקשות ליחיד... ותקם אסתר – הוא "אשרי" שאחר נפילת אפיים" ותעמוד לפני המלך – הוא ב"קדושא דסידרא" שעל זה הוא עומד כל העולם כמו שאמרו חז"ל: "על מה קיימא עלמא על קדושא דסידרא". עיין שם.

ד"ר אלון גושן גוטשטיין

ברית, תוכחה ומלכות שמים

רעיון הברית הוא אחד האופנים הבסיסיים ביותר לתיאור הקשר שבין ישראל ואלקיו. הברית היא התקשרות חוזית בין ישראל לאלקיו, בדומה להתקשרות שבין עם לבין מלך. על מרכיביה השונים על התקשרות זו יכולים אנו לעמוד מתוך המשל הבא, המובא במכילתא, מסכתא דבחדש, פרשה ה:

> אנכי ה' א־להיך – מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה? משלו משל למה הדבר דומה:
> למלך שנכנס במדינה.
> אמר להם: אמלוך עליכם?
> אמרו לו: כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו?
> מה עשה – בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות.
> אמר להם: אמלוך עליכם?
> אמרו לו: הן הן.
> כך המקום – הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלו, עשה להם מלחמת עמלק.
> אמר להם: אמלוך עליכם?
> אמרו לו: הן והן.

מעמד הר סיני מתואר כאן כרגע ההתקשרות שבין ישראל לאלקיו. התקשרות זו היא היא מהותה של תורה. מדוע אפוא טורחת התורה לספר לנו סיפורים שונים קודם לתיאור הברית?[1] התשובה לשאלה נעוצה בהבנת אופיו של מעמד הר סיני. מעמד הר סיני הוא מעמד קבלת מלכות שמים. בדומה לדרשות תנאיות אחרות, אף כאן מבואר הביטוי "אנכי ה' אלהיך" – כקבלת עול מלכות שמים. קבלת המלכות מתוארת על דרך ההתקשרות בברית. חירות הרצון היא ממהותה של התקשרות זו. הברית אינה כפויה. עובדה זו עולה יפה מן המשל. מי שנכנס במדינה יכול להציע את מלכותו, אך לא לכפות אותה. עובדה זו משמעותית כפליים אם נניח שהמשל מתאר מלך הכובש מדינה, ורוצה להטיל עליה את מרותו, כדומה למשלי מלכים אחרים הגזורים ממנהגותיהם של קיסרי רומי. מכל מקום, על המלך להוכיח את אופיו ואת טיב כונותיו. רק לאחר שהמלך מוכיח את עצמו באה ההסכמה החפשית לקבל את

1. בדומה לשאלת התנחומא המובאת בפירוש רש"י על הפסוק הראשון בתורה. ניתן לזהות, כמובן, את שאלת המכילתא כאן עם שאלת התנחומא. גם את שאלת המכילתא ניתן להבין כאילו מהותה של התורה, לפחות במבט ראשון, היא ההלכה. עם זאת, ניתן להציע הדגשים אחרים לשאלת המכילתא. בהקשרנו יכולה השאלה לשקף גם את התפיסה שמהותה של התורה הם עשרת הדברות, ואכמ"ל.

עול מלכותו. כך נקרא אפוא הפסוק הראשון בעשרת הדברות: "אנכי ה' אלהיך" – קבלת מלכות שמים, מבוססת על "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – ההוכחה העצמית של המלך קודם לקבלת מלכותו.

חירותה של מלכות שמים נמדדת באפשרות לסרב לה. השלב הראשון המתואר במשל הוא בעצם דחיה של הצעת המלכות, אם כי דחיה לצורך קבלת הוכחות נוספות. הגיון החורין של מלכות שמים בא לידי ביטוי בהמשך הפיסקא במכילתא, שם מתוארת הצעת התורה לאומות העולם. על פי האמור שם, התורה ניתנת לישראל, ולא לאומות העולם, כיון שהללו דחו אותה, בעוד שישראל קיבלו אותה. אף תיאור זה מבוסס על החירות לקבל ולדחות מלכות שמים. הביטוי המובהק לחירות לדחות את מלכות שמים, ובנידון דידן: את תנאיה של קבלת מלכות שמים, נמצא לנו בהמשך הקטע שהובא לעיל. בדרשה שלאחר המשל שציטטנו, מפרשת המכילתא את לשון יחיד שבפסוק "אנכי ה' א־להיך":

> רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל,
> כשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה.
> השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה.
> ולא עוד, אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה.
> ולא על הנגלות בלבד נגלה הקב"ה עליהם לכרות ברית עמהם, אלא אף על הסתרים.
> אמרו לו: על הגלויים אנו כורתים ברית עמך, ולא על הסתרים.
> שלא יהא אחד ממנו חוטא בסתר, ויהא הצבור מתמשכן, שנאמר: הנסתרות לה אלהינו והנגלות לנו ולבנינו.

הברית נכרתת עם ישראל רק כאשר הללו הופכים להויה אחת. משמע – הברית נכרתת עם ישראל בכלל, ולא עם פרטי האומה. לשם כך צריכים הם להשוות לבם ודעתם לקבל מלכות שמים. לפיכך נוקטת התורה לשון יחיד – "אלקיך" – ללמדך שהקב"ה פונה לאומה כהויה אחת, ולא כריבוי פרטי. אחדות זו של ישראל במעמד הברית אף לובשת פנים נוספות. לפנינו לא רק אחדות בכונה לקבל מלכות שמים, אלא אף התקשרות של אחריות הדדית וערבות בכל הנגוע לתוצאותיה של מלכות שמים, ולמקרה של הפרת תנאי הברית. מעמד הברית בהר סיני הוא אפוא מעמד נעלה בו הגיעה האומה לכלל אחדות, אשר איפשרה לה להתקשר בברית עם אלקיה.

המשכה של הפיסקא מבהיל מבחינת תוכנו. על פי המתואר בהמשך יש פער בין כוונתו של הקב"ה בשעת כריתת הברית לבין מה שנכונים היו ישראל לקבל על עצמם. לפיכך, מתוארים ישראל כמי שדוחים את הצעתו של הקב"ה לכרות ברית אף על הסתרים. כאן לפנינו מימוש קיצוני של הנחות רעיון הברית. חירות הברית מאפשרת לישראל לדחות את הצעת הקב"ה, והברית נכרתת אך ורק על פי התנאים שישראל מוכנים לקבל.

המדרש מנמק את דחית תנאי הברית באמצעות דרשה על דברים כט. בפרק זה

מתואר מעמד של כריתת ברית. הפרק פותח בפניה לעם ישראל: "אתם נצבים היום כולכם... לעברך בברית ה' אלקיך". על רקע זה יש להבין את הפסוק החותם את הפרק. הפרק כולו נקרא כהצעת הברית בידי הקב"ה. הפסוק האחרון שבו נקרא על ידי המדרש כתשובת העם. בתשובתו מקבל העם על עצמו את הברית רק על הנסתרות – מעשים שבסתר, אך לא על הנגלות. למרות שהפסוק נאמר במשנה תורה בהקשר הברית בערבות מואב, קוראת המכילתא פסוק זה כבר בהקשר של ברית סיני. תופעת הברית נבחנת כאילו בשלימותה, ומה שנאמר לגבי ברית אחרונה תקף גם לגבי ברית ראשונה[2].

בהקשר זה עלינו לנסות ולתהות על עמדותיהם של שני הצדדים במעמד הברית. עמדתם של ישראל הדוחים כריתת ברית על הסתרים מנוסחת בפירוש במכילתא: "שלא יהא אחד ממנו חוטא בסתר, ויהא הצבור מתמשכן". על פי הבנה זו, ההבדל שבין נסתרות לנגלות הוא באפשרות הפיקוח והכפיה. על דברים שבגלוי מוכנים ישראל לבוא בכלל ערבות כיוון שניתן להטיל עליהם פיקוח, ולאכוף את תנאי הברית. כיון שאין בידם לאכוף את הסתרים, דוחים הם את הצעת הקב"ה לברית ולערבות אף על מעשים שבסתר. אלא שבדיוק בנקודה זו עלינו להבין מה סבר הקב"ה, אליבא דמדרשנו, בהציעו כריתת ברית על הסתרים. דברי ישראל הם לכאורה דברי טעם?

נראה לי להציע שמתוך מדרשנו עולה הבנה אפשרית נוספת של רעיון הערבות וההשפעה ההדדית – אפשרות אשר איננה מבוססת על מערך בקרה וכפיה, והיא המוצגת כעמדתו של הקב"ה במעמד זה. על פי אפשרות זו נראה שההשפעה על הזולת היא כמעין קרינה או השפעה המתרחשת ממילא. שמירת רמה רוחנית נאותה מקרינה מניה וביה, בלא צורך בהתערבות חיצונית, על סביבתה. ההשפעה הרוחנית היא אם כן אוטומטית, ומבחינה זו אין להבחין בין סתרים לגלויות. משל למה הדבר דומה, למי שנכנס לבית חולים באישון ליל. האם צריך אותו אדם לשלט אשר יורהו שלא להרים קול? ההקשר בו נתון האדם מקרין את התביעות הנתבעות הימנו גם בלא אומר ודברים. יתר על כן, ההקשר לא רק מקרין את התביעה, אלא אף מעניק את הכח והאפשרות לקיומה, כפועל יוצא של התנהגותה הראויה של הסביבה.

נמצאת אומר, שתי רמות הן במלכות שמים – הגלויה והמסותרת. שתי רמות אלו משקפות רמות שונות של אחדות והתקשרות בין מקבלי מלכות שמים, ומתוכן נגזרות שתי השקפות חינוכיות ומעשיות שונות. על פי ההשקפה האחת מלכות שמים היא הקבלה הקולקטיבית של דברי הברית. החרדה למלכות שמים, והערבות ההדדית המלווה אותה, מביאים לנסיון האקטיבי להשפיע על מעשי הזולת. לעומת תפיסה זו משתקפת רמה גבוהה יותר, המוצגת כתביעתו של הקב"ה, אשר נדחית בידי ישראל. עצמת ההתקשרות ההדדית של מקבלי הברית גבוהה יותר, ובאופן

2. חכמים הבחינו כמובן בין הבריתות ההיסטוריות השונות שנכרתו עם ישראל. ר' מכילתא, מסכתא דנזיקין, פרשה כ: כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל. ההבחנה בין הבריתות ההיסטוריות אין בה כדי למנוע העברת אלמנטים מברית אחת לחברתה, על מנת ליצור תמונה אחידה של הברית, כמקובל בספרות המדרש.

פרדוקסלי היא פותחת פתח להבנה פאסיבית יותר, או לפחות אגרסיבית פחות, של מחויבות הברית. ביסודה של הבנה זו מצויה ההכרה שהשפעה רוחנית היא בבחינת חום וחום המתפשטים מאליהם ממקור האש. אין מנגנון האכיפה מעלה ולא מוריד. עצמת הקרינה הפנימית היא המפתח למלכות שמים.

על פי מדרשנו נראה שישראל במעמד הר סיני נכשלים ביכולתם ליישם את הרמה הגבוהה של מלכות שמים. שבחם של ישראל המתואר במכילתא הוא רק חלקי. לשבח גדול בהרבה היו ראויים אילו יכלו לעמוד במלוא דרישתו של מקום. למרות תיאור דחיה זו של תנאי הברית, דומה שאין ההבנה העקרונית המנוסחת במכילתא דחויה מכל וכל. בדור אחר ובמסגרת אחרת נתנסחה הבנה דומה בבית מדרשו של ר' נחמן מברסלב. בליקוטי מוהר"ן, ח"א, תורה נו, מוצאים אנו דיון בשאלת התוכחה המוטלת על כל אחד להוכיח את מי שתחת ממשלתו ומי שנשמע למרותו – אם נרצה: מלכות שמים בזעיר אנפין. בדיונו מציג ר' נחמן תפיסה של תוכחה והשפעה על הזולת הקרובה למה שהצענו לעיל בתיאור המכילתא את הצעת הברית בידי הקב"ה. ההנחות עליהן מתבסס דיונו של ר' נחמן הן כדלהלן:

> כי יש בכל אחד מישראל בחינת מלכות, וכל אחד לפי בחינתו, כן יש לו בחינת מלכות. יש שהוא שורר בביתו, ויש שהוא מושל ביותר, וכן יש שהוא מושל על כל העולם. (נו, א)
>
> ובחינות המלכות הזאת שיש בכל אחד היא באתגליא ובאתכסיא. באתגליא היינו הממשלה שיש לכ"א לפי בחינתו שהוא מושל על אלו האנשים באתגליא, כפי בחינת המלכות שלו כנ"ל. ובאתכסיא הוא כי גם יש לכל אחד לפי בחינתו בחינת מלכות באתכסיא. דהיינו שאף שבאתגליא נראה שאין לו שום ממשלה על אלו האנשים, עם כל זה באתכסיא ובהעלם גדול, הוא מושל על אלו האנשים, כי נשמתם הם תחתיו. (שם)
>
> כל אחד לפי בחינת המלכות שיש לו הוא בחינת צופה, שמוטל עליו להזהיר ולהוכיח את האנשים שהם משרשו, שיש לו בחינת מלכות עליהם. ואם הוא מזהיר ומוכיח אותם, אזי הוא עושה את שלו ומציל את נפשו. כמו שנאמר (יחזקאל ג) צופה נתתיך לבית ישראל וכו', ואתה, כי הזהרת רשע ולא שב מרשעו וכו', הוא בעונו ימות ואתה את נפשך הצלת. אבל אם אינו מזהיר ומוכיח אותם, אזי העונש עליו, ועל כן הרבנות מקברת את בעליה. (נו, ג)

הצירוף של ההנחות דלעיל מציב בעיה קשה בנוגע לתוכחה. אם בחינת המלכות יכולה להיות באתכסיא, כיצד ניתן להזהיר ולהוכיח בתנאים אלו:

> אך איך אפשר לו להזהיר ולהוכיח אותם, כי אינו יודע מה שצריך להם, וגם אינם אצלו להוכיח אותם?

התוכחה מציבה בעיה הנוגעת במישרין לבעל השררה. חובתו להוכיח מתוארת כענין של חיים ומות. מאידך, אין הוא יכול להגשים את מצות התוכחה כפשוטה.

הקשר שבין בעל השררה ומקבלי תוכחתו הוא קשר נשמתי, אשר אינו חייב לבוא לידי ביטוי גלוי. אם השררה יכולה להיות באתכסיא, אף התוכחה חייבת ללבוש פנים דומות. בתשובתו מתאר ר' נחמן תהליך השפעה על הזולת המתרחש ממילא. תהליך זה מקורו בתודעתו של המשפיע. מכח הרחבת דעתו, והקרינה שהוא מקרין, יכול הוא להשפיע לזולת מבלי להשתדל במישרין, ומבלי לערב עצמו במגע ישיר עמם. מבלי להיזקק לכל פרטי התהליך המתואר על ידי ר' נחמן. נוכל לציין שהעקרון הבסיסי הוא שהרחבת תודעתו של בעל השררה – בחינת הדעת לה זוכים על ידי עסק התורה – מאפשרת תהליך אוטומטי אשר מכחו התורה עצמה, או המשכת הדעת לה זוכה המוכיח – משפיעה על מקבלי התוכחה. הללו מקבלים את הארת הדעת ללא מעורבות אישית של נותן התוכחה. תפקידו של נותן התוכחה כאן הוא להמשיך את בחינת הדעת. משזו הומשכה לעולם, הרי היא פועלת ככח עצמאי:

> וזה בעצמו בחינת התוכחה שמוטל עליו להזהיר ולהוכיח כנ"ל, כי גורם על ידי הדעת שהתורה תוכיח אותם כנ"ל. וע"י התוכחה הזאת הוא ממשיך אריכות ימים לתוך המלכות, שלא תהיה בבחי' הרבנות מקברת את בעליה, שזהו כשאין מוכיח את האנשים שיש לו ממשלה עליהם... אבל על ידי עסק התורה הנ"ל, שע"ז ממשיך חיים ואריכות ימים, בחינת דעת וכו', עד אשר אורייתא מכרזת קמייהו, ומוכיח אותם, נמצא שיוצא ידי תוכחה. אזי אין הרבנות והמלכות מזקת לו. (נו, ג)

הצד השוה בהצעת הברית בידי הקב"ה ובתפיסת התוכחה של ר' נחמן היא האפשרות של השפעה שלא באופן ישיר – נסתרות שבאתכסיא. במכילתא נתפסת אפשרות זו כאפשרות אידיאלית שלא זכינו לה. ר' נחמן, לעומת זאת, מלמד אותנו כי זוהי הדרך הנורמטיבית לקיום מצות התוכחה.

ההכרה החינוכית שמצאנו במקורות שונים אלו נראית כבעלת ענין רב במיוחד בדורותינו. הדורות האחרונים ראו התמוטטות גמורה של כל מושגי מלכות שמים במובן הקלאסי. אם מלכות שמים נתגשמה באומה השומרת בכללותה על תנאי הברית, נמצא שהתרחקות מאורח החיים התורני בעת החדשה פגמה במלכות שמים. עומק ההגיון הדתי העומד מאחורי נסיונותיהם של חוגים דתיים שונים להביא את כלל האומה לשמירת תורה ומצוות באמצעות חקיקה דתית וכיו"ב הוא הגיון הברית ומלכות שמים. מלכות שמים מתגשמת בקבלת הברית בידי האומה בשלימותה. מעמד הברית כולל ערבות למעשי הזולת. לפיכך, מוטל על כל אחד לדאוג לקיום תנאי הברית בידי זולתו. ולאו – עתידים להיפרע ממנו כערב. קשיי הסתגלותה של דרך מחשבה זו לתנאי המציאות הרוחנית החדשה שקופים, אך מאידך – עד אשר תימצא הבנה מחודשת של משמעות מלכות שמים, כלום ניתן להשתחרר מן ההשלכות המעשיות של החובה המוסרית כלפי הזולת וכלפי עצמנו? אי מילוי חובת התוכחה מהוה לא רק סכנה רוחנית לזולת, אלא אף סכנה למוכיח שלא עמד בתפקידו. כך עולה הן מרעיון הערבות, והן מדבריו המפורשים של ר' נחמן.

ממרן הרב קוק למדנו כי תמורות העתים נועדו לפלס דרך להבנה רוחנית גבוהה יותר. ההתרחקות מקיום המצוות המסורתי נועדה לאפשר שיבה להבנה רוחנית

מלאה יותר של התורה. נראה כי הדברים אמורים לא רק במי שסרו מן הדרך, אלא אף בנאמני הדרך, המתאמצים לבסס את מלכות שמים. התשובה יכולה להיות לא רק תשובתם של היוצאים, אלא אף תשובתם של הנותרים. תשובה זו יכולה להביא לגילוי גבוה יותר של משמעות מלכות שמים, וחזרה לתנאי הברית המקוריים שהוצעו בידי הקב"ה. ערבות על הנסתרות משמעה תפיסת מלכות שמים הממומשת באמצעות הקרינה והתפשטות הדעת, ולא באמצעות הכפיה והתוכחה המצומצמת. תפיסה מעין זו – המתוארת פעם כאידיאל דחוי, ופעם כהוראה למעשה – יש בה כדי להעניק זוית ראיה רוחנית מחודשת למעמד צבור כורתי הברית כולו, ולאופן השפעתם של מי שמלכות שמים נוגעת בלבם. הבסיס לכל השפעה אפשרית חייב להיות תמיד אותו הקשר הנפשי, ואותה האחדות הרוחנית ששררה בעת כריתת הברית המקורית. עצמת האחדות הנפשית היא המאפשרת את ההשפעה הרוחנית המסותרת, המגלה את מלכות שמים, לא בעיני בשר ודם, אלא בעיני שמים.

תרומת לאה (ליברמן) וישעיהו טישלר לזכר האח והגיס אליהו הכהן ליברמן הי"ד אשר נפל במלחמת יום הכיפורים בכ"ג תשרי תשל"ד.

★

הרב יאיר דרייפוס

מנוחה וזכירה בתורת השבת

א. בירור בגדרי מנוחת השבת

א. כתוב בפרשת נח (בראשית ח, כב):

"עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו."

בגמרא סנהדרין נח ע"ב נאמר:

"אמר ר"ל: עובד כוכבים ששבת חייב מיתה, שנאמר: 'ויום ולילה לא ישבתו'.

ושם בהמשך:

"אמר רבינא: אפילו שני בשבת". פרש"י, ד"ה "אמר רבינא":

"לא תימא שבת, דקאמר ר"ל לשם חובה קאמר וליכווין לשבת, כגון שהוא יום שביתה לישראל או אחד בשבת ששובתין בו, אלא מנוחה בעלמא קאמר להו, שלא יבטלו ממלאכה, ואפילו יום שאינו בר שביתה וכו'".

הגוי הוא חלק של מערכת הטבע, ואסור לו לשבות, שכן מנוחה מעמל היא שיבוש מהלכי הטבע ופגיעה בסדרי בראשית. אין כאן עברה "דתית", אלא קביעת מציאות: כשם שיום ולילה לא ישבותו, כך הגוי יעמול כל ימיו.

הדברים מתאימים למימרא אחרת שם בסנהדרין:

"אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'עובד אדמות ישבע לחם' (משלי י"ב)? אם עושה אדם עצמו כעבד לאדמה, ישבע לחם. ואם לאו לא ישבע לחם". פרש"י שם, ד"ה "כעבד לאדמה": "לעסוק בה תמיד לחרישה והשקאה וניכוש ועידוד".

עניינו של האדם בעולם הוא לדבוק בעמלו בכל כוחו, והצו לעבוד את האדמה הוא מהותי לאדם (והדברים אמורים גם לגבי יהודי, ובהמשך יבורר עניין מנוחת השבת בקשר לחובת העמל התמידי).

ב. ברמב"ם, הל' מלכים פ"י, ה"ט כתוב:

וכן עכו"ם ששבת, אפילו ביום מימות החול, אם עשהו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר, אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמו מדעתו, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע וכו".

מדברים אלה ברור, שגוי ששבת עובר עברה "דתית" של בדיית דת מלבו. זאת

לעומת הדברים שהבאנו לעיל, הדנים בעצם מהות האדם מצד שייכותו לסדרי הטבע.

ג. זיקתו של הגוי ושל אורח חייו לטבע, מוצאת בטוי בחידוש של הראי"ה קוק זצ"ל (הדברים התפרסמו במשפט כהן, תשובה ח', בקונטרס "עץ הדר", ולאחרונה בחוברת "מאור", בהוצאת מכון "פרי הארץ"). מרן הראי"ה חידש בדיני בן נח, שציווי התורה מחייב את הגוי רק במסגרת הכללית של המצווה, אולם פרטי המצווה ייקבעו לא על פי ההלכה, אלא על פי חכמי הטבע. מקור הדברים בגמרא חולין, בדין איבר מן המפרכסת, שאסור לבן נח ומותר לישראל, והגמרא מבארת, שאצל ישראל בשחיטה תליא מילתא, ואצל בן נח במיתה תליא מילתא. זאת משום מושגי המוות והחיים אצל היהודי נקבעים על פי אמות המידה של ההלכה, ואילו אצל הגוי נקבעים המושגים האלה לפי אמות המידה של המדע. אשר על כן, בהמה שנשחטה ועדיין מפרכסת, מבחינת היהודי היא מתה, ומבחינת הגוי היא עדיין חיה.

על פי זה חידש הראי"ה, שבאיסור הרכבת כלאיים באילנות, שנאסר גם על בן נח (וכך ברמב"ם ובשו"ע למעשה), יהיה הבדל בין יהודי לגוי בשאלה מה נקרא "מינים" לעניין כלאיים: היהודי ידון על פי טעם הפרי, על פי צורתו ועל פי צורת העלים (על פי התוספתא והירושלמי בכלאיים), ואילו הגוי ידון על פי חכמי הבוטניקה.

ד. במושב בית יתיר עלתה שאלת הרכבת שני מיני אלה – אלה אטלנטית (כנה) ואלה ארץ ישראלית (רוכב), שזו הדרך לגדל את פרי הפיסטוק (הנקרא, אליבא דפרופ' פליקס נ"י, "בוטנים" בלשון התורה, וכדברי רש"י המסביר ש"בוטנים ושקדים" הם "אפסתקין", והוא הפיסטוק שלנו). השוואת הטעם של פרי האלה האטלנטית עם טעם הפיסטוק שבאלה אמיתית העלתה ספק אם יש ביניהן זהות גמורה. בהתייעצות עם הגאון הגר"ש ישראלי שליט"א נקבע למעשה, שמספק־יהודי לא יוכל להרכיב זאת, ואף שלפי טענת הפרופ' פליקס מבחינה בוטנית שני מיני האלה הם מין אחד.

המסקנה למעשה הייתה, שגוי ירכיב את האילנות על פי העיקרון של הראי"ה זצ"ל, שבמקום שיש מחלוקת בין הרב לאיש המדע, היהודי הולך אחר ההלכה והגוי הולך אחר הטבע (וכך נהגנו למעשה במטע הפיסטוק, וב"ה עלו ההרכבות יפה).

ה. עוד כתב הראי"ה זצ"ל להדגים את העיקרון שייסד, שגוי ששבת ממלאכה חייב מיתה, והכוונה למלאכה שעל פי תפיסת הטבע היא מלאכה, קרי טורח ועמל. על כן רק גוי אשר יעבוד את עבודתו הרגילה יוצא מכלל "גוי ששבת", ואין להסתפק בכתיבת שתי אותיות בלבד, לפי שמבחינת התפיסה הכללית מעשה זה אינה מוגדרת כמלאכה. (אמנם בפועל פוסקים מורי ההוראה שדי במלאכת שבת רגילה, כגון כתיבת שתי אותיות, ולא כחידוש הראי"ה זצ"ל).

ו. הרמב"ן חידש בדרשת ראש השנה, שיש איסור לאו לעשות מלאכות של טורח ועמל, אף על פי שאין בהן אחת מל"ט במלאכות. וכך לשונו שם:

אבל העיקר כך הוא, שהוזהרנו במלאכות שבת בלאו וכרת ובחיוב סקילה, וכל

העושה מלאכה אחת, אפילו קטנה שבקטנות שהיא אב או תולדה, ענוש כרת ונסקל. והטרחים והעמל כשאין בהם אב מלאכה או תולדה, הוזהרנו בהם בעשה דשבתון וכו', ובאו חכמים והוסיפו בשבתון שלא יטלטל אפילו אבן קטנה. וכן תרגם אונקלוס "שבתון: נייחא". כלומר שינוח וכן ב"שבת שבתון יהיה לארץ", שבת של מנוחה, שתנוח הארץ, שלא יחרוש ולא יעבוד אותה כלל. לעומתו כתב הרמב"ם בסוף פרק כ"ד מהלכות שבת, שדיני מוקצה הם מדרבנן, ולא חלק בין טלטול של טורח ועמל ובין טלטול של עצמים קטנים. וכך לשונו שם, בהלכה יב: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת, כדרך שהוא עושה בחול וכו', שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו, ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה, "למען ינוח".

ועוד כתב הרמב"ם בפרק כ"א ה"ד:

"נאמר בתורה "תשבת". אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהם דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה."

מדברים אלה מוכח, שבדברים הראשונים שהבאנו, כוונת הרמב"ם היא שעניין "שבתון" איננו מדאורייתא, אלא רמז בעלמא לחכמים לתקן תקנות. זאת בניגוד לרמב"ן, שכתב ש"שבתון" הוא דאורייתא. (מפרשי הרמב"ם שם התחבטו בהבנת דבריו).

ז. הגאון הרוגוצ'ובי חקר בדין מנוחת שבת, אם היא העדר עשייה או שהיא מציאות חיובית אקטיבית, והביא ראיה מדברי חז"ל (שהובאו ברש"י לבראשית ב') – "מה היה העולם חסר? מנוחה: באה שבת, באה מנוחה: כלתה ונגמרה המלאכה" – שהמנוחה היא מציאות לעצמה, ואיננה פועל יוצא של העדר המלאכה.

לאור דבריו אלה נראה, שיש מחלוקת מהותית בין הרמב"ם לרמב"ן בביאור מצוות מנוחת השבת, וכל אחד הולך לשיטתו בפרטים רבים, וכפי שיפורט לקמן.

ח. שיטת הרמב"ן – מצוות השבת ניתנה בתורה באיסורי "לאו" מצד אחד, ובמצוות "עשה" דשבתון מצד שני. מה שגילתה תורה בציווי "שבתון" הוא שהשבת היא מציאות חיובית אוביקטיבית, שגילויה ויציאתה מן הכוח אל הפועל הוא על ידי העדר העשייה. וכשם שעינוי הנפש ביום הכיפורים הוא מצוות "עשה", מציאות חיובית שנוצרת על ידי העדר האכילה. (בתוספות ישנים, יומא פב ע"א, מבואר, שמצוות "ועניתם את נפשותיכם" היא מצוות עשה ונ"מ לשיטת ר"א ממיץ שחינוך ילדים אינו אלא במצוות עשה, וכך בתו' נזיר כח, ע"ב. ואם כן, מצווה לחנך ילדים לצום יום הכיפורים, כמבואר שם בסוגיא יומא פב ע"א. וכן כתב הרוגוצ'ובי בעניין המצווה לחנך ילדים למנוחת שבת לשיטת תוס' הנ"ל, שאם המנוחה היא חיובית, יש לחנך ילדים; מה שאין כן אם כל דיני שבת הם איסורים, אין מצווה למנוע אותם מאיסורים).

ביאור העניין: האדם רק נושא בתוכו את השבת, ועל ידי שביתתו ממלאכה הוא נותן למציאות זו להתגלות ולצאת אל הפועל. וכן ביאר הרמב"ן דין שביתת האדמה בשנת שמיטה, שהארץ לא תיעבד ולא תיזרע כלל באותה שנה. כלומר: על ידי אי העבודה של האדם יכול להיווצר מציאות עצמית אוביקטייבית של שביתת אדמה, שבת לה', כלשון הכתוב בפרשת "בהר".

ט. שיטת הרמב"ם – מצוות השבת נאמרה בלשון איסור מלאכה. המטרה היא באדם שישבות כחלק מההויה הדתית־הסוביקטיבית שלו. זו היא בעצם השבת הישראלית כפי שאנו מכירים אותה בדרך כלל. עיקר המנוחה היא שביתת האדם מעשייה, ולא המנוחה הנוצרת **כתוצאה** של אי עשייה.

בגמרא ביומא דף פה, נחלקו אמוראים בטעם של היתר חילול שבת במקרה של פיקוח נפש. שיטת ר"ש בן מנסיא: "'ושמרו בני ישראל את השבת' אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה". שיטת רב יהודה: "אמר שמואל: "'וחי בהם' ולא שימות בהם". (יש שרצה לפרש בדברי ר"ש בן מנסיא, שאין להציל אדם שאין סיכוי שיחיה, שהרי לא ישמור שבתות הרבה. ואין הדברים נכונים, אלא יש לומר, שר"ש בן מנסיא חידש, שגם במקום שאין סכנת נפשות יש עיקרון של "חלל עליו שבת אחת", וכגון בהולך מדבר, כפי שיבואר לקמן).

בדברי אמוראים אלה ניתן למצוא ביטוי לבעיה אם העיקר הוא שהשבת תישמר או העיקר הוא האדם המקיים. מדברי ר"ש בן מנסיא רואים, שהאינטרס הוא שהשבת תישמר, והצלת האדם כפופה להשגת המטרה הזו. לעומת זאת, לדעת רב יהודה העיקר הוא הצלת האדם, ללא קשר לתוצאות הלוואי של הצלתו.

י. בגמרא, שבת סט, בעניין הולך מדבר, סובר רב הונא שמונה שישה ימים ומשמר יום אחד, וחייא בר רב סובר שמשמר יום אחד ומונה שישה. ומבארת הגמרא את מחלוקתם בכך, שרב הונא סובר כברייתו של עולם, וחייא בר רב סובר כאדם הראשון. המחלוקת היא בעצם בשאלה אם השבת היא מציאות שצריכה להתגלות בעולם כמציאות לעצמה, או שכל עניין השבת הוא ביטוי למנוחת האדם ולהעדר מלאכה מצדו. רב הונא סובר, שהשבת היא חלק מסדרי הטבע, ומופיעה אחרי שישה ימים, ואלו חייא בר רב סובר, שהשבת קשורה לאדם, ועניינה לגלות את מנוחתו.

יא. בסוגיא שהזכרנו לעיל, כתבו התוספות והרמב"ן שאף על פי שבכל יום עושה רק כדי פרנסתו משום ספק חילול שבת, יכול ללכת כמה שירצה, שאם לא כן לעולם לא יגיע למקום יישוב. ברמב"ם, דין זה אינו מוזכר ונראה שהוא חולק על הרמב"ן.

יש לתלות את המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בשיטתם העקרונית בהבנת עניין השבת. הרמב"ן הולך לפי שיטתו, שהשבת היא יצירה אובייקטיבית, חלק מסדרי הטבע, וצריך להשתדל לשמור אותה כערך עצמי, ולכן יש להתיר לחלל שבת אפילו באיסור דאורייתא (למ"ד תחומין דאורייתא) כדי להביא את האדם לשמירה מלאה

של שבת כאשר יגיע למקום יישוב. מבחינת האינטרס של מציאות השבת, כדאי להתיר הליכה במציאות שתיארנו, כדברי ר"ש בן מנסיא, "חלל עליו שבת אחת וכו'". לעומת זאת הרמב"ם סובר, שהדיון הוא סביב קיום המצוות של האדם, ולכן איננו מתיר ללכת למקום יישוב אם יש לעבור על איסור תחומין, שהרי אפשר להתקיים גם במדבר, וכך עושים את המתחייב מהמציאות שנמצאים בה.

יב. לאור הנאמר לעיל, יש לבאר את העניין של גוי ששבת. לדעת הרמב"ן, עמל הגוי בשבת מקביל לשביתת היהודי ושניהם, דבקים בסדרי הטבע, אלא שהגוי דבק בעמל החיצוני, ויהודי מגלה פן אחר בסדרי הטבע – עולם המנוחה. לא העדר עשייה יש כאן, אלא בריאה ברמה פנימית יותר. גם על היהודי וגם על הגוי חל העניין של "לא ישבתו". ובזה חזרנו ליסוד של הראי"ה קוק זצ"ל, שמסגרת המצוות אחת היא, אלא שבפרטים היהודי פונה לתורה והגוי יונק מהטבע.

והנה מצווה "לא ישבתו" ומצוות "שבתון" אחת הן (כך נראה לפרש את דעת ריש לקיש בסנהדרין נח ע"ב) אלא שזו ליהודי, וזו לגוי, ושתיהן לדבר אחד נתכוונו: התדבקות בסדרי בראשית וקיום העולם במדרגותיו השונות.

הרמב"ם לשיטתו סובר, שכל עניין שמירת השבת אצל היהודי הוא בניית עולמו הדתי־הסובייקטיבי, ולכן הוא קבע שגוי ששבת דינו כמי שבדה דת מלבו.

ב. מצוות זכירת שבת

א. כתוב בתורה "זכור את יום השבת לקדשו". ודרשו חז"ל במדרש הלכה: "זכרהו בדברים". ומכאן מקור לקידוש בדברים מדאורייתא. ברמב"ם הלכות שבת, מבואר שכשם שמקדשים בכניסתה, כך מבדילים ביציאתה, ויש אחרונים שדייקו בדברי הרמב"ם שהבדלה היא דאורייתא.

ב. הרמב"ן כתב (בדרשת ראש השנה), שיש מצווה למנות את החודשים במספרים, והחודש הראשון הוא ניסן. לפי הרמב"ן זוהי מצווה דאורייתא: "החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה". וטעם הדבר – שנזכור את גאולתנו ממצרים.

בהמשך דבריו כותב הרמב"ן, שהשמות "תשרי", "מרחשוון" וכו' הם שמות פרסיים, וכמבואר בירושלמי, "שמות חודשים עלו עמנו מבבל". והזכרתם היא לזיכרון גאולתנו בשיבת ציון, בימי עזרא ונחמיה. וכך כותב הרמב"ן:

"מתחילה לא היו להם שמות בישראל, עד שיצאנו מבבל והעלינו השמות משם. והסיבה בזה, לפי שמתחילה נצטוינו למנותם בזיכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוינו לא לאמר עוד "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", כי אם "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון" (ירמיהו ט"ז), חזרנו לקרות חודשינו לגאולת צפון. ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים, אבל שנצרף שם שמות בבל, להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה'".

והדברים תמוהים, שהרי בגמרא, ברכות יב, ע"ב, בעניין מחלוקת בן זומא וחכמים אם מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, מבואר שהפסוק בירמיהו מוסב על גאולת העתיד, ולא על שיבת ציון ומניין לו לרמב"ן שיש להזכיר את השמות הפרסיים לזיכרון הגאולה בשיבת ציון?

וביאור הדברים הוא שירמיהו אמר דברים דומים בשני פרקים. בפרק ט"ז (פס' יד) כתוב:

"לכן הנה ימים באים, נאם ה', ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שמה, והשיבתים על אדמתם אשר נתתי לאבותם".

ובפרק כ"ג (פס' ה):

"הנה ימים באים, נאם ה', והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל וכו'".

ושם בפס' ז:

"לכן הנה ימים באים, נאם ה', ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם, וישבו על אדמתם".

ואם כן, יש ליישב את דברי הרמב"ן בכך, שהוא ראה בשתי הנבואות האלה חזון לתקופות השונות: בפרק כ"ג מדובר על המשיח, ולכן פשוט שהדברים מוסבים על העתיד לבוא. וזה הפסוק המצוטט בגמרא, ברכות יב ע"א. לעומת זאת, הפסוק בפרק ט"ז מוסב על גאולת צפון בימי עזרא. ואת הכתוב "לא יאמר" פירש הרמב"ן "לא יאמר" כעיקר אלא כטפל, בביאור הגמרא בברכות, בעניין הזכרת יציאת מצרים לעתיד לבוא אליבא דחכמים. ולכן מזכירה מגילת אסתר בכמה מקומות גם את מספר החודש ביחס לניסן וגם את שמו הפרטי; למשל: "בחדש השלישי, הוא חדש סיון", "בחדש העשירי הוא חדש טבת" וכו'.

עוד כתב הרמב"ן שם, שמספרי החודשים עד פרשת בא הם למניין בריאת העולם מתשרי, כר' אליעזר שסובר שבתשרי נברא העולם, ורק מפרשת "החדש הזה לכם" מספרי החודשים הם זכר לגאולת מצרים.

נמצאנו למדים, שיש שני מנייני חודשים: מניין היסטורי־כרונולוגי לבריאת עולם ומניין לאומי־דתי שעניינו הזכרת גאולתנו ממצרים.

ג. הרמב"ן שם כתב, שכשם שמצווה למנות את החודשים סביב ניסן, כך מצווה למנות את הימים סביב השבת, ולכן אומרים "ראשון", "שני", "שלישי", והכוונה לראשון בשבת ולשני בשבת וכו'. ומצווה זו נלמדת מהפסוק "זכר את יום השבת לקדשו".

כתבו אחרונים בדעת הרמב"ן, שאולי מניית היום בשבוע לפי ייחוסו לשבת היא מצווה מדאורייתא, ודנו לפי זה שיש מקום לציין את היום ביחוסו לשבת באיגרות ששולחים, וככל שמרבים בהזכרה זו יש בכך טעם לשבח. וכן בעניין הזכרת מספר החודש ביחסו לניסן כתבו אחרונים, שעל פי הרמב"ן אין להסתפק רק בהזכרת השם הפרסי של החודש, אלא יש לציין גם את מספרו ביחס לניסן.

ד. על פי דבריו אלה, רואים שיש במצוות זכירת השבת שני עניינים: האחד בכל השבוע והשני בשבת עצמה (קידוש בדברים).

העניין הראשון הוא זיכרון של "תודעת רקע", שעניינה שלא ימוש זיכרון השבת ממוחו של יהודי אפילו לרגע אחד. לכן צריך להיזכר בכל יום במציאות השבת כתודעה של "אש תמיד" שלא תכבה. והעניין השני עניינו "זיכרון הממשות". לא די בידיעה של השבת, ויש לעשות ולפעול כדי לחיות את קדושת השבת על ידי סילוק מחשבות חולין, ושאר מעשים שתכליתם לממש בפעל את קדושת השבת. וזה ענין קידוש בדברים, שעל ידי הדיבור הופך דמיון לממשות, הכרזה בפה שהגיעה שבת. וזה שורש מנהג המקובלים לקבל שבת ביציאה להרים ולומר בפה "בואי כלה" לאור זאת מובן היטב מנהג הספרדים, שאינם אומרים בשבת "היום יום שבת קודש", ורק בחול אומרים זאת. וכעין זה מצינו ברמב"ם, הלכות תשובה פ"ב ה"ב, שאחר ג' חלקי התשובה – עזיבה, קבלה וחרטה – צריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו. וכן כתב שם בתשובה על עברות שבין אדם לחבירו, ששבח גדול לשב שיתוודה ברבים. וביאור הדברים הוא שאינו דומה מי שמהרהר בתשובה למי שיש לו האומץ והתעוזה להוציא את הדברים בשפתיו, שזה נותן מימד ממשי ואובייקטיבי לתהליך הפנימי.

ה. כיוצא בזה מצאנו בעניין זיכרון יציאת מצרים. ר' חיים מבריסק כתב, שיש להבחין בין מצוות זכירת יציאת מצרים, שהיא מצווה תמידית, כל השנה, לבין מצוות סיפור יציאת מצרים, שעניינה בליל הסדר.

ההבדל שבין זכירת יציאת מצרים לסיפור יציאת מצרים הוא כהבדל שבין "תודעת רקע" ל"זיכרון הממשות". יש מצווה לזכור בכל יום, כל החיים, את גאולתנו ממצרים, וזה חלק אורגני של אישיותו של כל יהודי, בדיוק כשם שהזיכרון התמידי של השבת הוא חלק מהותי מאישיותו של כל יהודי. רק תינוק שנשבה בין העמים מכונה בתואר "אינו יודע עיקר שבת", שזה הניתוק הגמור מעצם היהדות. מצוות הזכירה כלולה במצוות רבות: שבת, תפילין, מזוזה, ציצית וכו'.

בליל הסדר יש מצווה לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, ולכן, "אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים וכו'", מצווה עלינו לספר. אין כאן עניין לחדש מה שאינו ידוע, אלא להפוך את הידוע מדמיון לממשות (יש קהילות שנהגו להמחיש בפועל ממש את יציאת מצרים). וסדר הסיפור ביציאת מצרים הוא דווקא בשאלה ותשובה, ואם אין לו בן, אשתו שואלתו; אין לו אשה, שואל בינו לבין עצמו. וכל זה כדי לפתח הרגשה ממשית שעכשיו יוצא ממצרים.

ו. גם במצוות מחיית עמלק מצינו "זכור – לא תשכח", בפה ובלב. דין אחד הוא לא לשכוח, ועניינו בתודעה מתמדת, ודין שני עניינו מחייה בפה בקריאת פרשת "זכור" ובקריאת מגילת אסתר, שמוחה את עמלק בפיו ובהכאת המן.

ז. בגמרא, שבת סט, בעניין "הולך במדבר", יש מחלוקת אמוראים אם מונה שישה ימים ומשמר יום אחד (רב הונא) או מונה יום אחד ומשמר שישה (חייא בר רב). וטעם המחלוקת הוא אם מונה כברייתו של עולם או כאדם הראשון. ושם אמר רבא, שבכל יום עושה לו כדי פרנסתו משום פיקוח נפש ואינו מחלל שבת, ספק שמא שבת היום. (וכתבו אחרונים, שאין הולכים אחר רוב ימי חולין, לפי שספק היום הוא קבוע – מובא במג"א סימן שד"מ).

וכך לשון הגמרא שם: "וההוא יומא במאי מידכר ליה? בקידושא ואבדלתא". ורש"י כותב שם, בד"ה "בקדושא ואבדלתא": "לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו." דברי רש"י ברורים לנו עתה: אסור שיעבור על יהודי שבוע ללא זיכרון שבת, ולכן מי שאיבד את חשבון השבוע, יעשה זיכרון בעלמא על ידי קידוש והבדלה פיקטיביים ובלבד שיישמר המבנה של שישה ימי חול ויום אחד שבת. ואף שאין כאן הזכרה של ממש, על כל פנים יש כאן שמירה על תודעת שבת רצופה, שמקורה אולי, לדעת הרמב"ן, ב"זכר את יום השבת לקדשו". ולפי זה דין שמירת שבת להולך מדבר הוא דאורייתא, וצ"ע בזה.

הרב דב זינגר

ויהי ה' את יוסף (פרק בהלכות השגחה)

"ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף העוד אבי חי – ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו"[1] ומבאר רש"י שם "מפני הבושה", וכמובן שאף התדהמה והדאגה סיבות הן לבהלה. ברם, סיבה נוספת לבהלתם הגדולה של האחים.

"משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ" (תהלים לג)

א) חשבון נפש נוקב, מאפיין את תגובת האחים למאורעות הפוקדים אותם. מפרשים הם את המאורעות לא חלילה כמקריות המשטה בהם, אלא כמונחים בידי מכוון הסיבות. מיד בצאתם משלושת ימי המאסר מגיבים הם" ...אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו **צרת** נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו – על כן באה אלינו **הצרה** הזאת".[2]

ובהדגשה יתרה בדברי ראובן "...וגם דמו הנה נדרש" יודעים הם לתלות בדיוק את **צרתם, בצרת** נפשו של יוסף, את אטימותו של המשנה למלך לטענותיהם, באטימותן לתחנוני אחיהם. בהמשך הסיפור לאחר מציאת הכסף באמתחת אחד מהאחים, תולים הם את הקורה אותם כבר בשם המפודש – "מה זאת עשה אלוקים לנו"?[3] אביהם מקוה ש"אולי משגה הוא"[4] ומבקש רחמים מאל שדי, אך הם יראים כי מכירים הם את דרכי השגחתו של האלוקים – "...ויראו את צרורות כספיהם.. ויראו"[5] תהליך זה של כניעה וקבלת הדין מגיע לשיאו לאחר מציאת הגביע. כאן משתפים הם בוידויים גם את יוסף "מה נאמר לאדוני מה נדבר מה נצטדק, האלוקים מצא את עוון עבדיך"[6] ברורה להם העובדה כי מכירת יוסף **לעבד** הביאתם עד הלום ולא גניבת הגביע, וממילא אין על מה להתנצל. "מדה כנגד מדה" מחייבת את היותם הם **לעבדים** "הננו עבדים לאדוני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו".[7]

ב) "ויאמר יוסף אל אחיו – אני יוסף"

המסך הנופל מעל פניו של המשנה למלך ומגלה את יוסף האח הפשוט מכסה וקובר את כל פרשנותם האמונית של האחים – וזו הסיבה העקרית לבהלתם הגדולה.

1. בראשית מה־ג.
2. שם מב־כא.
3. שם מב־כח.
4. שם מג־יב.
5. שם מב־לו.
6. שם מד־טז.
7. שם.

לא אלוקים מסובב הסיבות משגיח עליהם ומענישם – מבינים הם פתאום – **אלא** טבעו הזדוני של יוסף, מתעלל בהם.

לא "אלוקים מצא את עוון עבדיך" **אלא** יוסף נקם את נקמת עבדיך.

לא "מה זאת עשה אלקים לנו" **אלא** מה זאת עשה יוסף לנו?

ואף **לא** "משגה הוא", **אלא** פרי תכנון מדוקדק.

אין זו רק טעות בפרשנותם את המאורעות, אלא יוסף בעצמו טווה סביבם את קורי האשליה. הוא בעצמו זהה עצמו עם האלוקים – נזכרים הם, שהרי לאחר שצווה לשים את הכסף באמתחת האחים, והם מובאים מפוחדים לביתו, מרגיעם שליחו של יוסף באמרו "אל תיראו **אלוקיכם ואלוקי אביכם** נתן לכן מטמון באמתחותיכם"[8].

למי התכוון יוסף באמרו אלוקיכם ואלוקי אביכם, אין זאת כי אם שיאה של המהתלה שהתל בהם יוסף, לשטות בהם ולומר פתי באמונתו יחיה וערום יבין לאשורו – "אני יוסף" "ויוסף הוא השליט על הארץ"[9] אני הוא היודע מי הוא אותו אלוקים "שמני אלוקים לאדון לכל מצרים"[10]. "כי כמוך כפרעה"[11] אמר יהודה וידע למה הוא מתכוון, כאותו פרעה האומר "לי יאורי ואני עשיתיני"[12] זהו יוסף המתגלה לאחיו וגדולה תדהמתם ובהלתם.

ג) "ולא עמד איש אתו בהתודע יוסף אל אחיו"[13].

"וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבוא לכפר בקודש..."[14]

"ד"א בהתודע יוסף אל אחיו בזמנא דקב"ה אתי לאיזדווגא בכנס"י"[15]

אין המסך הנופל מעל פני יוסף מכסה את האלוקים כמחשבת האחים, אלא נהפוך הוא זהו שיאו של הגילוי, עד שמשווה הוא להתגלות ה' בקודש הקדשים אחת לשנה.

להתועדות באוהל מועד, מושוות **התועדותו** של יוסף לאחיו.

אחי יוסף מבינים את פעולתו של הקב"ה בעולם כהתערבות חיצונית של הבורא בקורה בתוכו, מעין משיכה בחוטים של מפעיל תיאטרון בובות, ולכן ברגע שאחת הבובות פועלת באופן עצמאי, נקרעים החוטים. מעין זה מצאנו בהל' שליחות "דתניא שליח שלא עשה שליחותו שליח מעל, עשה שליחותו בעה"ב מעל"[16] יוזמתו

8. שם מג־כג.
9. שם מב־ו.
10. שם מה־ט.
11. שם מד־יח.
12. יחזקאל כט־ג.
13. בראשית מח.
14. ויקרא טז.
15. הזוה"ק רח:
16. קידושין מג.

העצמאית של השליח נתקה אותו מהמשלח ובלשון רש"י שם "שבדבר זה אינו שלוחו". אם יוסף עצמו תכנן את ההתעללות בהם הרי אין זאת יד ההשגחה, זו אמנם מדה כנגד מדה אך לא הקב"ה הוא המודד אלא אחיהם השנוא, ועל כך גדולה בהלתם.

יוסף החש במצוקת אחיו קורא להם "גשו נא אלי" ופותח בדברי תשובתו "ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה **שלחני** אלוקים לפניכם... **וישלחני** אלוקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ"[17] אתם חשבתם עלי רעה שבערמומיות תפסתי את מקומו של אלוקים בהנהגת העולם, ומהתל אני בכם – "אל תיראו כי התחת אלוקים אני"[18] לא רק שאיני תחת אלוקים אלא בשליחותו אני פועל, כפי שמדגיש יוסף פעמיים, וכפי שלמעשה כבר הצהיר לפני פרעה – "בלעדי אלוקים יענה את שלום פרעה"[19] אין ידיעתי מפקיעה את השליחות אלא אדרבה מאירה היא אותה. הגילוי האלוקי עובר בדוקא דרך הפעילות הבחירית האנושית. מובן זה של השגחה בא לידי ביטוי אף בלשון התורה בדברה על יוסף ועל הצלחתו לא כעל עזרת ה' ליוסף אלא בביטוי מיוחד "ויהי ה' **את יוסף**" "באשר ה' **אתו**"[20] אין זה סיוע חיצוני ליוסף, אלא זהות, גילוי של ה' יתברך דרך יוסף.

"ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם", אין לחשוש שמא פגם בתפיסה האמונית יש כאן שהרי נהפוך הוא – רגע של התגלות וגילוי הוא זה, יוסף לא רק משנה למלך מצרים, אלא הוא המשנה למלך מלכי המלכים "בהתודע יוסף אל אחיו – בזמנא דקב"ה את לאיזדווגיא בכנס"י."[21]

מעתה יכול יוסף להמשיך בדברי הרגעתו לאחיו המגיעים לשיאם באמרו "לא אתם שלחתם אותי הנה כי אם האלוקים"[22] אל לכם להתעצב שהרי לא רק שמעשי המודעים מעשי אלוקים המה, אלא אף מעשיכם הרעים שנמשכו מתוך צרות עין ומתוך אטימות לב לתחנוני, אינם מנותקים מההשגחה האלוקית, אף שנראה לכם שאתם שלחתם אותי הנה "לא אתם שלחתם" אלא אף אתם **בשליחות האלוקים פעלתם**. על דרך הדרוש נסיים ונאמר, בפגישתם הראשונה של האחים עם יוסף אומר להם זה "מרגלים אתם את ערות הארץ באתם לראות"[23] אין זאת סתם אשמת שוא שמטיל בהם יוסף אלא לרמוז לבאות מתכוון הוא, התגלגלתם הנה למצרים לגלות את הלוט מעל ערות הארץ, היא תפיסתכם הארצית. גם כשחלמתי וטענתם נגדי "המלך תמלוך עלינו"[24] לא למלכות כהבנתכם התכוונתי אלא לאותה מלכות דלית לה מגרמה כלום, אותה מלכות המהוה כלי לגילוי השכינה.

"אלוקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב".[25]

17. בראשית מה־ד/ה.
18. שם נ־יט.
19. שם מא־טז.
20. שם לט־כא.
21. ע' לעיל הערה 15.
22. שם מה־ח.
23. שם מב־ט.
24. שם לז־ח.
25. שם נ־כ.

רפאל יעקובי

על הזיקה בין תשעה באב לחג הפסח
[עיונים בלוח השנה ובמשמעויותיו]

מקובלנו שדברים גדולים אינם קורים במקרה, כיון שכך, ייקל עלינו להבין שגם הנסיבות שסביב אותם מאורעות אינן מקריות, אלא מכוונות במדוייק[1]. משמעות גדולה יש לזמן התרחשותם של מאורעות, ומחמתה אנו חוגגים את המועדות שהם זכר לארועי העבר, באותם תאריכים בהם התרחשו המאורעות עצמם.

התהוות נס כלשהו בזמן פלוני, או התרחשות ארוע בתאריך אלמוני, אינם תופעות מקריות, וגם הדרישה להזכירם בעתיד באותו מועד אינה רק בבחינת ציון ותמרור לבל יישכחו; אלא, ברגע שמתרחש ארוע הוא מטביע חותמו ורישומו על הזמן, והופך אותו לישות מטפיסית חדשה ושונה מזו שהיתה קודם לכן.

אין אנו נכנסים כאן לכל אותן גישות בעניין הגדרתו של המושג "זמן"[2], אך גם ללא עיסוק זה, נוכל להגות בסוגיות שעניינן לוח השנה העברי.

מחזוריות הזמן ומשמעותה לעניין תאריכי המועדים בלוח העברי

הלוח בו אנו משתמשים מורכב יחידות־יחידות, וכל יחידה מורכבת אף היא מחלקים קטנים הימנה. התקופה הארוכה ביותר שאנו מונים היא זו של חמישים שנה – מניין של יובלות, ולמטה ממנה מניין של שמיטין, בו כל יחידה כוללת שבע שנים. המניין השגור והשגרתי יותר הוא זה המורכב משנים, חדשים, שבועות וימים.

המאפיין העיקרי של לוח זה הוא, שאין הוא לינארי־קווי, כזה הפותח בנקודת מוצא של ראשית ימות עולם וממנה מותח קו אחד ארוך ורצוף עד סוף כל הדורות; אלא תנועתו מעגלית, ותופעת המחזוריות היא השלטת בו: עם סיום כל פרק זמן של חמישים שנה מוכרז היובל, ומכאן ואילך מתחיל מנין חדש[3]. עם סיומן של שבע שנים

1. ראה מהר"ל, **תפארת ישראל**, פרק כה־כו; וראה גם ב**חידושי אגדות** למהר"ל, חלק ב, עמ' צח. אפשר שזהו העומד ביסוד קריאתו של הרמב"ם: "מכלל מה שצריך לחקור עליו, קושרו השגת המרכבה בשנה ובחודש. וביום, וקושרו במקום, שזה מה שצריך לבקש לו עניין, ולא ייחשב שהוא דבר ריק, אין עניין בו" (**מורה נבוכים**, חלק ג, פרק ז. וע"ע רד"ק, יחזקאל כ, א). וראה גם דברי בעל "שם משמואל": "כי קבלה בידינו... שמלחמת גוג ומגוג תהיה בסוכות; ובודאי לא במקרה הוא. כמו שכתב המהר"ל, שהדברים הגדולים לא ייתכן שיהיה עניינם במקרה כלל" (**שם משמואל**, מועדים, עמ' קפו; וראה שם, עמ' קצז).
2. ראה לעניין זה במקורות שציין הרב ח.י. הדרי, "סדרי סליחה", **שנה בשנה** תש"ן, עמ' 246, הערה 32.
3. ואין משמעות לשאלת מחלוקתם של ר' יהודה וחכמים אם היובל נמנה כשנה הראשונה במחזור החדש, או שהוא חותם את מחזור חמישים השנה, ותו לא (נדרים סא, א; ערכין כד, ב).

– בשלהי השמיטה, נחתמת יחידה זו, ומתחילה יחידה חדשה. כך גם לגבי השנים, המתחילות מחדש בראש השנה, וגם לגבי החדשים, השבועות והימים.

גם איתני הטבע מסייעים לקביעה זו, בהיותם מתנהגים על פי עקרונות אלה: היום והלילה – המושפעים מן הזריחה והשקיעה; הלבנה – המתחדשת בכל חודש מחדש; והחמה – שכדור הארץ סובב סביבה, ומבצע הקפה מלאה במשך כשלוש מאות שישים וחמישה ימים, שהם שנת חמה[4].

4. מכאן יובנו גם המונחים הלשוניים הקשורים לענייננו: ה"תקופה" – שעניינה הקף, סיבוב ומחזור (מנדלקורן **בקונקורדנציה**: "הוראתו על הסיבוב ביחס הזמן והמקום". וע"ע **דעת מקרא** איוב א, ה; ישעיה כט, א; דברי הימים ב כד, כג). ה"חודש" – הקרוי על שם ההתחדשות התמידית של הירח (ראב"ע, שמות יב, ב; **ספר השרשים** לרד"ק ולר"י אבן ג'אנח: חדש), על פיו נקבעים הירחים – החודשים (וראה רש"ש, ביצה טז, א: "וכן באיזו לשונות לועזיות נקראת הלבנה בשם שנקרא בו חודש". וע"ע תהלים פא, ד, על המושג "כסה", ושם בפירוש **דעת מקרא** ובסיכום המזמור וראה גם **עולת ראיה**, חלק א, עמ' קסה). **גם לגבי ה"שבוע"** יש מי שציין מימד זה: "שמספר שבעה מורה על הקפה; וכמו שכתוב (איוב א, ה) 'ויהי כי הקיפו ימי המשתה'. כי מספר ששה הוא שש קצוות, והשביעי כנקודה בתוך ההיקף, והוא השלמת העניין לשוב אל מקורו ולהתחיל מחדש, וזהו שם השביעי שבת בימים" (**שם משמואל**, דברים, עמ' קפה; וע"ע **אור החיים**, בראשית ב, ג; הרב ח.י. הדרי, **שבת ומועד בשביעית**, עמ' 371, הערה 60). כך קובע ר' צדוק לגבי החודש והשבת: "שיש בכל חודש התחדשות קדושה, שכן נקרא מולד הלבנה חדתותא דסיהרא, שבכל חודש מקבלת אור מחודש מהחמה... וכן בשבת, יש בכל שבת קדושה מחודשת... בכל שבת יש קדושה חדשה" (**פרי צדיק**, שמות, עמ' 240). מעניין מאד מושג ה"שנה", המציין באופן כפול ודיאלקטי, מחד גיסא את ההישנות – שנה ששונה על קודמתה, ומאידך גיסא את השתות – היותה של השנה החדשה שונה מזו שלפניה ושלפני פניה. ראה י. אבן שמואל, מבוא **למורה נבוכים**, חלק ב, עמ' פ: "הלשון העברית רמזה לתופעה מפליאה זו". ראה ראב"ע, שמות יב, ב, **וספר השרשים** לר"י אבן ג'אנח: "שנה – מלשון הישנות וחזרה", **ופרי צדיק**, דברים, עמ' 165: "ובכל שנה הוא שונה על היקף השנה"; וראה לעומתם **שפת אמת**, דברים, עמ' 180: "השנים נקראים על שם השינוי" (וראה גם **שם**, ויקרא, עמ' 201) **ובאגרת הקודש** לבעל התניא, פרק יד: "ובכל שנה ושנה יורד... אור חדש ומחודש שלא היה מאיר עדיין מעולם" (ומעין דבריו אלה גם **בלקוטי תורה**, נצבים, נד, ע"ג-ע"ד) **ובשפת אמת**, דברים, עמ' 128: "בכל שנה יש הנהגה מיוחדת", ובעקבותיו אצל נכדו: "בכל שנה נתחדש הבריאה. שנה – לשון שינוי (**בית ישראל**, דברים, עמ' 106) ראה גם **עולת ראיה**, חלק א' עמ' קסה, וראה עוד שמואל ב יא, א ושם בפירוש **דעת מקרא** על המושג: "תשובת השנה".

מכאן מקום גם להבנת האמור בעניינו של עבד עברי: "יעבדו לעולם" (שמות כא, ו), שנתפרש במסורת תורה שבעל פה: "עד היובל... מגיד שחמישים שנה קרויים עולם" (רש"י שם ע"פ המכילתא והגמרא קידושין כא, ב; וכך גם **בקדמוניות היהודים** לפלאביוס, ספר רביעי, פיסקה 273 [תרגום שליט, עמ' 136]) – על פי מושגיה של התורה – יחידת הזמן הארוכה ביותר שנמנית היא זו של חמישים שנה (ראה ראב"ע ורמב"ן לשמות, שם), ולפיכך, בהשתמשה במינוח זה היא מביעה גם את הפן הרעיוני של אופן המניין ושל התחדשותו התדירית. בנוסף לכך ולפן הרעיוני האמור לגבי העבד, שאין אדם מישראל נמכר לעבד לצמיתות (ראה גם הרב מ. ברויאר, **פרקי מועדות**, עמ' 16 ואילך), הרי מודגשת בכך קריאת התורה להתחדשות אחת לכמה זמן – כערך מרכזי בעבודת ה' (ראה מקורות **בשבת ומועד בשביעית** [לעיל, הערה 4], עמ' 102, הערה 2).

משמעותה של תופעת מחזוריותו של הזמן מבחינה מטפיסית־קוסמית, והשלכותיה על הצד האתי – על עבודת ה' של האדם, נוסחה בכלל מקיף שכלל הרמח"ל: "ושורש כולם הוא סדר שסידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו"[5].

5. יש לציין, שהתחדשות זו, שהיא צורך טבעי אצל האדם, "נשאלה" גם ע"י הנצרות, שאף בה נקבעו שנים שונות ומחזורי ספירה שונים, שבסיומם מגיעה שנת "יובל" בעלת משמעות של חתימת תקופה ופתיחת דף חדש (ראה **אנצ' עברית**, כרך יט, עמ' 283). **דרך ה'**, חלק ד, פרק ז. מעין זה גם ב**לב דוד** לחיד"א, פרק כט, ושם מבאר עניינים נוספים בעקבות קביעה זו. והשווה לנצי"ב, שמות יב, ב; וראה רמב"ן ויקרא כג, מ על המושג "חג": "וזה טעם וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה, שתחוגו שבעת הימים עם השנה, עניין סיבוב והקפה מלשון 'וחוג שמים' (איוב כב, יד) 'ובמחוגה יתארהו' (ישעיה מד, יג)...". והשווה: **רסיסי לילה**, לר' צדוק הכהן, עמ' 138: "כל קדושת הזמנים הוא שבאיזו זמן נקבע אותו אור וקדושה שהאיר בו מאז, נשאר הרשימו שבו בהעלם קבוע וקיים כל ימי עולם". וראה גם **מחשבות חרוץ** להנ"ל ראש סימן כ, **ושפת אמת**, ויקרא עמ' 82: "כי אלה הג' מועדות עושים רשימות בזמן", **ומכתב מאליהו**, חלק א, עמ' 103; חלק ב, עמ' 21, ושם עמ' 28 בשם רבו, ר' צבי ברוידא, ושם עמ' 153. סייעתא הלכתית לכוון זה ניתן להביא מהגמרא שבת קכט, ב, הקובעת שאסור להקיז דם בערב שבועות, כיוון שבערב מתן תורה יצא שד, שאילו לא היו בני ישראל מקבלים את התורה היה טובח בהם. וכך הביא ופסק הרמ"א, אורח חיים, סי' תסח, ס' י. ושם ב**מחצית השקל**: "ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו עניין מה, כשיגיע זמן ההוא, שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר ועניין ההוא". והיה מי שתלה ענין נוסף בנידון דידן: "הבריאה של עולמנו התחילה בארץ ישראל. אם כן, התחלת הבריאה היא גם התחלת הזמן, וקצב הזמן הוא קצב הבריאה. הזמן התחיל עם הבריאה ונקצב על פי שלביה. וכיוון שהבריאה התחילה בארץ ישראל התחיל בה גם הזמן, ובשובו במחזור הקבוע של הימים, השבועות וכו' הוא שב ומעלה את קצב הבריאה... קצב הזמן מתאים להתהוות המציאות על פי רצון אלוקים ומצותו! הדבר בא לידי ביטוי עיקרי בשבת. השבת נכנסת בארץ ישראל בדיוק בגבולות הזמן שבו שבת אלוקים בפעם הראשונה. זהו הזמן המקודש המתאים למצב הבריאה. הוא הדין בכל יתר החגים והמועדים. הוא הדין גם בשמיטות וביובלים בארץ ישראל, ובה בלבד, מתאים הזמן השב וחוזר על עצמו לזמן הבריאה. מכאן קדושת זמנה" (א. שבייד, **מולדת וארץ יעודה** [תל אביב; תשל"ט], עמ' 64. על קדושת הזמנים בארץ ישראל דווקא, ועל כך שארץ ישראל היא המקום שממנו מתחילים את מדידת הזמן ראה גם **כוזרי** ב, כ; וראה רמב"ם, **ספר המצוות**, עשה קנג, על כך שקידוש החודש וקביעת הזמנים נעשים בארץ ישראל, וגם כשהדבר נעשה בחוץ לארץ, הכל נעשה על סמך קביעת בני ארץ ישראל).

ניתן להרחיק לכת עוד יותר, ולקבוע שעוד קודם להתרחשות המאורעות עצמם כבר "נברא" הזמן המסוגל לאותה התהוות, והתגשמותה בעולם העשייה בו אנו חיים היא רק בבחינת הוצאה מן הכוח אל הפועל של אותו פוטנציאל שהיה טמון וגנוז בו, באותו זמן. כזוהי כנראה תפיסת המדרש המספר על לוט שאפה מצות למלאכים כי "פסח היה" (בראשית יט, ג וברש"י שם וראה **תורה שלמה** בראשית יט, אות כח ובהערות) ולגבי יעקב שלקח שני גדיי עיזים ש"אחד לפסח" (בראשית כז, ט ורש"י שם, ומקורו ב**פרקי דר' אליעזר**, פרק לב. וראה גם זוהר תולדות קמב, א; **תורה שלמה**, בראשית כז, אות מג ובהערות; **ופרי צדיק**, ויקרא, עמ' 15; **שבת ומועד בשביעית**, עמ' 321. אמנם, ראה גם מ. זילברג, **כך דרכו של תלמוד** [ירושלים, תשכ"ד], עמ' 4). עקרון זה נוסח בדברי ר' צדוק הכהן: "כל קדושה שעתידה להיות, כבר יש בה רושם לפניה גם כן" (**מחשבות חרוץ**,

בהמשך דבריו מפרט הרמח"ל את משמעותם ביחס למועדים המסויימים: "והנה, על פי זה נצטווינו בחג הפסח בכל העניינים שנצטווינו לזכר יציאת מצרים, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו, וכמו שזכרנו למעלה, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון. ועל כן נתחייבנו באותם העניינים כולם. ועל דרך זה חג השבועות למתן התורה, וחג הסוכות לעניין ענני הכבוד... וכן חנוכה וכן פורים. ועל דרך זה היו כל ימי מגילת תענית (שבת יג)"[6].

סימן טז), ובמקום אחר ביתר פירוט: "וכן קדושת המועדים, שבאמת היו הימים מתוקנים לגאולה מששת ימי בראשית. פסח – דכתיב 'ליל שימורים לה'' (שמות יב, מב). וכבר מימי אברהם הוכן הלילה... וכן הוכן יום ז' דפסח לקריעת ים סוף, וכמו שאמרו (סוטה יב, ב) שאמרו המלאכים מי שעתיד לומר שירה על הים ביום זה... וכן ו' סיון, מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ביום זה... וכן כתיב במעשה בראשית 'יום הששי', המרמז על ו' סיון (כמו שאיתא עבודה זרה ג, א)" (**פרי צדיק**, ויקרא, עמ' 165). בעל שפת אמת כרך הכל כאחד: "המתנות הקדושות שנתן לנו הקב"ה נותנים ברכה וקדושה לפניהם ולאחריהם" (**שפת אמת**, שמות, עמ' 16) ובמקום אחר: "כי כל ענייני הקדושה נשאר מהם ברכה לאחריה, ולפניה גם כן יכולין להרגיש מעין הקדושה העתידה להיות אז" (**שם**, עמ' 219). וע"ע הרב ח.י. הדרי, "ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן", **סיני** נו (תשכ"ה), עמ' פד ואילך. והשווה למה שכתב בעל "שם משמואל" בעניינו של המקום: "קודם שנבנה לא היה נראה לעיני בשר שום רוחניות במקום הזה [בהר המוריה – ר.י.]. ומכל מקום, האבות במראה הנבואה ראו מעלת המקום, כפי עוצם כוח מעלת הנבואה שהיתה להם... ותחת אשר עד אברהם היה המקום ההוא מוצנע ולא נראתה בו שום מעלה, בכוח נבואתו ראה את המקום במעלה יתירה מיתר המקומות, והמשיך לתוכו כוח רוחני עד שתהיה מעלתו נראית" (**שם משמואל**, מועדים, עמ' נב; וע"ע **עולת ראיה**, חלק א' עמ' פז).

6. דרך ה', חלק ד, פרק ז. אמנם, לגבי ענני הכבוד, שלזכרם הוקבע חג הסוכות (ראה סוכה יא, ב; **תורה שלמה**, פרשת בוא, פרק יב, אות תקעה; בשלח, פרק יג, אות רפא) כתב: "אף על פי שאינו אותו הזמן בפרט, אלא שקבעה התורה חג זה לזכרון עניין זה וכמו שכתוב 'כי בסוכות הושבתי' וכו'". אלא, שיש מי שמדבריהם גם חג הסוכות לא במקרה נקבע לתאריך בו אנו חוגגים אותו. כך עולה מ**באור הגר"א לשיר השירים** א, ד: "סוכות שהוא זכר להיקף ענני כבוד שהיה תלוי בבניין המשכן כידוע. ובזה יתורץ מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיוון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף העננים?! אבל נראה, לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים, ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן. ומשה ירד ביום הכפורים, ובמחרת יום כפור ויקהל משה, וצווה על מלאכת המשכן, וזה היה בי"א תשרי, וכתיב והעם הביאו עוד נדבה בבוקר בבוקר, ב' ימים, הרי י"ג בתשרי; ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במניין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד. ולכך אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי". וראה גם **שפת אמת**, דברים, עמ' 203-204 ו**משך חכמה**, שמות כג, טז ודברים ה, טו. וע"ע רש"י, ויקרא ט, כג; **תורה שלמה**, כי תשא, פרק לב, אות ריא; **שיר השירים עם פירוש שפת אמת (מהד' תש"ם), בהשמטות; שפת אמת**, ליקוטים, חלק א, עמ' 155; אלשיך, **תורת משה**, ויקרא כג, לג; **ערוך השולחן**, אורח חיים, סי' תרכה, ס' ה. על זיקה מיוחדת בין סוכות לענייני השראת שכינה ראה גם **פרי צדיק**,דברים, עמ' 259; **שם משמואל**, מועדים, עמ' קמח-קנ.

מערכות יחסים בין המועדים בלוח העברי

אם נכונות ההשערות לגבי התאריכים בעלי המשמעות ההיסטורית, המרכיבים את לוח השנה העברי, ואם נצרף גורמים נוספים שהשפיעו על קביעתו, ביניהם בולט הנושא החקלאי: פסח – חג האביב, שבועות – חג הקציר, וסוכות – חג האסיף[7], נוכל לדבר גם על יחסים שונים בין המועדים המרכיבים את הלוח: בין א' בתשרי לא' בניסן – הפותחים כל אחד מחצית שנה אחרת; בין חג הסוכות בט"ו בתשרי לחג הפסח – בדיוק מחצית השנה לאחריו[8]; בין ט"ו בשבט, המהווה סיומה של תקופת החורף[9] לט"ו באב – בסיום הקיץ[10], בדיוק ששה חודשים לאחר ט"ו בשבט, ועוד[11].

אחת ממערכות קשרים אלה היא זו המובאת בטור, על קשרים בין ימי הפסח לשאר המועדות שבלוח: "סימן לקביעת המועדים – א"ו, ב"ש, ג"ר, ד"ק, ה"צ, ו"פ. פירוש: ביום א' של פסח יהיה לעולם ט' באב, וסימן 'על מצות ומרורים יאכלוהו'; ביום ב' – שבועות; ביום ג' בו – ראש השנה; ביום ד' בו – קריאת התורה, פירוש שמחת תורה; ביום ה' בו – צום כפור; ביום ו' – פורים שעבר"[12].

על מערכת סימנים זו ניתן להשקיף כעל סימנא בעלמא – לצורך נוחות החישובים, ותו לא. אך ניתן גם לשוות לה מעמד מהותי יותר: ניסן שהוא ראש חדשים, ופסח, החל בו, שהוא ראש השנה לרגלים, מקפלים בתוכם באורח סמלי את כל לוח השנה הישראלי: "וזהו ראש השנה לרגלים, שכל קדושת המועדות כלולות ברגל דפסח. וזהו שנאמר: 'החודש הזה לכם ראש חדשים', שנכלל בו קדושת כל המועדות שבכל החדשים"[13].

7. מי שניסה לקשר בין המשמעות ההסטורית לזו החקלאית הוא המהר"ל **בגבורות ה'**, פרק מו, ובעקבותיו הלך הרב י. הוטנר **בפחד יצחק**, ראש השנה, עמ' עז ואילך. וע"ע **שבת ומועד בשביעית**, עמ' 279 ואילך. וראה גם הרב מ. ברויאר, **פרקי מועדות**, עמ' 492 ואילך.
8. על כך עמדו חז"ל בדרשם גזרה שוה בין שני חגים אלה, לפיה, חובה לאכול פת בסוכה בליל חמשה עשר לחודש השביעי, כדרך שחובה לאכול מצה בליל חמשה עשר לחודש הראשון (סוכה כז, א). וראה הרב מ. ברויאר, **פרקי מועדות**, עמ' 575: "כי ההקבלה של התאריכים מורה על הקבלה של תכנים".
9. שעד אז "יצאו רוב גשמי שנה" — ראש השנה יד, א, וראה רש"י שם.
10. "מחמשה עשר באב ואילך תשש כחה של חמה" — תענית לא, א.
11. דוגמאות נוספות ראה ש. הכהן ויינגרטן, "ההקבלה שבין החגים", בתוך **ספר היובל לכבוד הרב מרדכי קירשבלום** (ירושלים, תשמ"ג), עמ' קמ ואילך.
12. אורח חיים, סי' תכח. הרשימה הובאה **בשולחן ערוך**, אורח חיים, סי' תכח, ס' ג, והושלמה בתקופתנו בצרוף ז"ע — יום העצמאות, שלעולם יחול ביום בו חל שביעי של פסח. ראה הרב מ.צ. נריה, **סדר התפילות ליום העצמאות**, עמ' 13, בשם ר"ר פלטנר.
13. **פרי צדיק**, שמות, עמ' 238. וראה **פרי צדיק**, ויקרא, עמ' 87: "וכל קדושת המועדים מסתעפין מחג הפסח", **ושם**, עמ' 51: "ולכן נקרא 'ליל התקדש החג', שכל קדושת החגים מסתעפים מליל זה", ובעמ' 54: "ובכל ליל פסחים מופיעה הקדושה לכל החג ולכל המועדים הבאים, שרגל זה ראש השנה לרגלים", **ושם** עמ' 53: "ומשום הכי קורין בפסח כל פרשת המועדות... והפסח — שורש כל קדושת המועדים".

הקשר המיוחד בין פסח לתשעה באב

בין אם נקבל את ההשערה שהעלינו לעיל לגבי הסימנים כולם, ובין אם לאו; דומה, שלגבי אחד מהם לא תהיינה הדעות חלוקות, ואף בדברי הטור עצמם נתבצר לו מקום מיוחד; הכוונה לקשר הקיים בין היום הראשון דפסח לבין תשעה באב. בניגוד לסימנים האחרים טרח הטור לציין סימן לסימן: "וסימן – על מצות ומרורים יאכלוהו". הערה זו לא מליבו חידש אותה הטור, אלא שאובה היא ממקורות קדומים שלא התייחסו למערכת סימני הא"ת ב"ש כולה, אלא רק לקשר בין פסח לתשעה באב, ובעיקר לקשר בין ליל יציאת מצרים לליל תשעה באב.

על האמור באיכה "השביעני במרורים, הרווני לענה" (ג, טו) דרשו חכמים: – "'השביעני במרורים' – זה יום טוב הראשון של פסח, דכתיב ביה 'על מצות ומרורים'; 'הרווני לענה' – מה שהשביעני מרורים בליל פסח, הרווני בליל תשעה באב לענה; הוי – ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל תשעה באב"[14].

יש שהתייחסו לקשרים רעיוניים מבלי לציין במפורש את הזיקה התאריכית: כך בפתיחתא דאיכה רבתי: "אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה (שמות יב) 'ליל שימורים הוא לה'"; ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'בכה תבכה בלילה' (איכה א, ב)"[15]. ומדרש אחר: "בוא וראה, משה מקלסם ב'מי יתן', שנאמר 'מי יתן והיה לבבם זה להם', וירמיהו אומר 'מי יתן ראשי מים... וכשיצאו ממצרים אמר משה 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל, וכשיצאו ישראל מירושלים אמר ירמיהו: 'נתנני ה' בידי לא אוכל קום' ...כשיצאו ממצרים בשירה יצאו, שנאמר: 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה', וכשיצאו מירושלים אמר ירמיהו 'בכה תבכה בלילה ודמעתה על לחיה'"[16].

מן האמור לעיל, קצרה הדרך להשרשת מנהגים שיסמלו את אותה מערכת קשרים. ואכן, בקינות לתשעה באב מצינו כאלה המבוססות על הניגודים בין ליל יציאת מצרים לליל החורבן. כזו היא הקינה האשכנזית, שמחברה אינו ידוע, "בצאתי ממצרים" לעומת "בצאתי מירושלים"[17], ודומה לה הקינה הספרדית "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?", הפותחת: "אליכם עדה קדושה אשאל מכם שאלות: מה

14. **איכה רבה** ג, ה, ופתיחתא יח. וב**תורה תמימה** (איכה ג, אות כט): "שלעולם באותו יום שחל יום טוב ראשון של פסח חל גם ט' באב". וראה **נפש חיה** לר"ר מרגליות, סי' תקנד, ס' כד, שהוסיף קשר תאריכי נוסף: "עיין בתוספתא סוף נגעים, שרמזו כי ביום ט' באב יחול ראש חדש ניסן, תחילה וראש לפדיון נפשנו". אמנם, אף על פי שהעובדה כשלעצמה נכונה, לא מצאתי לה רמז במקור אותו ציין.
15. וראה שם במהרז"ו, וב**מרגליות היום**, חלק ב, עמ' עה, ו**תורה תמימה**, איכה א, אות מא. וראה **שבלי הלקט**, סימן רסט (מהד' בובער, דף קכט, א): ובמנהגות מגנצא מצאתי... שנוהגין לומר לאחר התפילה בשחרית למנצח, ואומר תתקבל צלותהון, וטעם שלהן שעיקר אבלות ט' באב אינו נוהג אלא בלילה...".
16. **איכה זוטא**, יט; **ילקוט שמעוני**, חלק ב, רמז תתרכו.
17. **קינות לתשעה באב**, מהד' גולדשמידט, עמ' קיב. וראה דברי הגר"י הוטנר: "בנצח ישראל אין הבדל אם זה בצאתי ממצרים או בצאתי מירושלים" (**ספר הזכרון לגר"י הוטנר**, עמ' פד, וראה שם עמ' קו).

נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? מדוע בליל פסח אוכלים מצות ומרורים, עתה הלילה הזה שבענו בוז ומרורים?"[18]

ולא רק אזכורו של פסח בתשעה באב מצינו, אלא גם להיפך:

"נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים זכר לאבילות; ונראה לי הטעם, משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח"[19].

נסיונות לבאור הקשר המיוחד בין פסח לתשעה באב

דומה, שעדיין צריך לפנים אותו קשר מיוחד בין פסח – עת הגאולה המסוגלת לישועות, לבין תשעה באב – הזמן המועד לפורעניות.

ניתן לומר שהקשר בא על דרך ההנגדה: המצב המרומם בליל יציאת מצרים, לעומת שיא השפל בליל תשעה באב. אם כך הוא – יש משום הגדלת והגברת האבל כשזוכרים את תקופת השגשוג והפריחה, שהרי "הכל לפי המתבייש", ואינה דומה בת מלך שירדה מגדולתה, לפונדקית או לבת אחד הריקים שהוסיפה על נפילתה עוד. וכן להיפך: השמחה גדולה אם מודעים גם לאפשרות של אבל ושל צער[20].

למרות שהסבר זה אפשרי, נראה שלשם באור פנימי יותר של התופעה צריכים אנו למושג: "שבירת הכלים".

שבירת הכלים

מושג זה מתאר מצב בו אין הכלי מסוגל לשמש מסגרת ובית קיבול מתאים לתוכן הננסך לתוכו, התוכן גדול בהרבה מן הכלים הערוכים כדי לקולטו; ועל כן,

18. **חמש תעניות**, מהד' מנצ'ך, עמ' קנג. הובאה אצל י"ט לוינסקי, **ספר המועדים**, כרך ז, עמ' 326-327, ושם מציין כמקור לה את **סדר ארבע צומות**, ונציא, תצ"ו. המשכה של קינה זו הוא קושיות נוספות באותה הרוח. רעיון דומה למובע בקינה זו מצוי גם אצל ר' יצחק אבן גיאת בקינתו "מה נשתנה יום זה?", שם פונה המשורר: "אליכם עדה קדושה אשאל מכם טענה... מדוע בליל פסח מתפללים בקול ערב; עתה בעוונותינו קול יללה כעורב... מדוע ביום פסח כל ישראל שמחים; עתה בעוונותינו אבלים ונאנחים" (הובא ב**ספר המועדים**, הנ"ל, עמ' 405, ושם מציין כמקורו את **סדר חמש תעניות**, ליוורנו, תרכ"ז).

19. הגהת הרמ"א, אורח חיים, סי' תעו, ס' ב, בשם מהרי"ל. ראה שם ב**באור הגר"א** שמציין המקור לכך. וראה מקורות נוספים ב**הגדה שלמה**, עמ' 66.

20. ראה פסחים קטז, א: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ובמהר"ל, גבורות ה', פרק נב (עמ' רכד:) "כי השבח שקודם לו גנות – יותר שבח". השווה: ש"י עגנון, **תמול שלשום** (שוקן, תשלט), עמ' 7: "כבני אדם שזוכרים בשעת שמחה ימים של צרה, ונהנים כפליים מן הטובה". וראה בבא מציעא עה, ב: "חלילים לכלה או למת" ו**מאמרי הראי"ה**, עמ' 184. וע"ע **בראשית רבה**, פרשה סג, על עדשים שהם מאכל אבילות ושמחה, ושם במפרשי המדרש; ר' צדוק הכהן, **ישראל קדושים**, עמ' 77; **קומץ המנחה** להנ"ל, עמ' 56. וראה גם ש. ליברמן, **יוונית ויוונות בארץ ישראל** (ירושלים, תשכ"ג), עמ' 79, ושם בהע' 91; ט. פרידמן, "מאבל ליום טוב", **הגות עברית באמריקה**, כרך א (תשל"ב), בעמ' 385-386, ובמקורות שצויינו שם.

בנסותו להכנס לתוכם הוא פורץ את דפנותיהם, והם משתברים ומתנפצים.

כזה הוא המצב ביחסי הגוף והנפש: אין הנפש הנתונה בגוף יכולה לפעול במלוא עוצמתה "עד אשר תיפרד הנפש מן הגוף"[21]; וכזה הוא המצב גם ביחסי ההווייה עם הטוב העליון: "עולם התוהו ושבירותיו ותיקוניו מורים לנו שעוצם הרצון לתיקון, לשכלול, להווייה – שהם הטוב הגמור – פועל הוא בכוח מלא מאד מאד. אין ההווייה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהות העליון... ההווייה החלקית מתמסמסת מרוב הטוב... משתברת היא מרוב שאיפתה... למה באה השבירה? לפי שהאלוקות נותנת היא לפי כוחה, והמקבל מוגבל הוא..."[22].

על פי עקרון זה נתבאר לו לר' צדוק הכהן מה שנאמר על מקומות, על זמנים ועל נפשות מסויימים, שהם מועדים לפורענות. השאלה המתבקשת מאליה היא: "ואיך יצוייר שמוכן מתחילת בריאה לרע, חס וחלילה, והלוא מפי עליון לא תצא הרעות"?!; וכדי להשיב עליה הוא מבאר, ש"פורענות' היא מלשון "פרעון", ועל פי זה: "ומה דשכר מצווה בהאי עלמא ליכא, היינו משום דהקב"ה נותן מלוא עומסו (סנהדרין ק, א), ואי אפשר בעולם הזה לקבל רוב הטובה ההוא כלל; ובאותו מקום, זמן, נפש שנשפע הפרעון ושכרו של ה' יתברך, מצד ריבוי שפע, נעשה חס וחלילה פורענות לרע, כידוע בסוד שבירתן של כלים זוהי מיתתן, על ידי ריבוי האור"[23].

האורות הגנוזים בתשעה באב

במקום אחר זקק ר' צדוק את עניין שבירת הכלים לסוגיית החורבן: "בעת כשלון האדם יידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר טוב, ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד... וכן בעת החורבן נולד משיח (כמו שכתוב ירושלמי ברכות, פרק ב, הלכה ד[24]) – כי אותו עת היה מוכן אם זכו לביאת משיח ובניין בית המקדש הנצחי וקיים לעד"[25]. ברוח דברים אלה ניתן לבאר גם סוגיות נוספות

21. **מורה נבוכים** חלק ג, פרק נא. והשווה: רמח"ל, **דרך ה'**, חלק א, פרק ג.
22. **אורות הקודש**, חלק ב, עמ' תקכו-תקכז.
23. **צדקת הצדיק**, סימן קעא. וע"ע **שם**, סימן רא, רו, רטו, רמו.
24. על משיח שנולד בעת החורבן ראה גם **במדבר רבה** יג, ה; **איכה רבה** א, נא; וע"ע סנהדרין צח, ב.
25. **צדקת הצדיק**, סימן עו. שם מבאר על פי קו זה את דברי **הזוהר** (פנחס רטז, א), שלדור המבול ניתנה הזדמנות לקבל את השפע של מתן התורה (וראה גם **שמות רבה** ל, יג), אלא שהחמצת ההזדמנות הביאה עליהם שפע מקביל של מי המבול, שגרם לחורבנם ולאובדנם. דומה שבכוון זה שהסביר ר' צדוק הכהן, כבר קדמו המגיד ר' דב בער ממזריטש, שכתב: "כמו שאמרו ז"ל, אור גדול שמכהה את הראות ואינו יכול לראות, שנתגלה הבהירות עד שאין השכל משיגו. ובאמת ה' יתברך הוא בראן; רק התלבשותו אינו נראה. כמו חורבן הבית, שהיה חסד גדול, כמו שכתב האלשיך (איכה, פרק ב) נטה קו ויאבל חיל וחומה – נטה קו על בניין העתיד. פירוש: שלא היה יכול להתגלות הבהירות הגדול שיתגלה כשיבוא משיח, לפיכך נחרב הבית" (**מגיד דבריו ליעקב**, סימן מ; מהד' שץ, עמ' 61, וראה שם במקורות שציינה). והשווה למהר"ל, **נצח ישראל**, פרק כו; **אורות הקודש**, חלק ג, עמ' רנא. וע"ע **פרי צדיק**, ויקרא, עמ' 57.

הקשורות במקדש ובחורבנו: פרשת נביאי השקר שהתנבאו בסמוך לחורבן הבית[26], ופרשת הכרובים[27].

אפשר שאותו פוטנציאל מופלא שהיה מתוקן לו לתשעה באב אילו רק היו זוכים, הוא שהביא לכך שראשונים רבים נתנו לתשעה באב מעמד של מועד[28], ואף גזרו מכך השלכות מעשיות לדינא: "אין אומרים תחנון, ולא סליחות בט' באב, ואין נופלים על פניהם, משום דמיקרי מועד"[29] – שיא האבל קרוי מועד!

חודש אב שנברא באות טי"ת

אותו מעמד מיוחד, של "מועד" פוטנציאלי שהפך לתענית ולמספד, לא נתבצר אך ורק ליום תשעה באב, אלא לחודש אב כולו. "כל חודש יש בו אור מיוחד בפני עצמו כפי האותיות שנבראו בו, כמו שכתוב בספר יצירה"[30]. חודש אב נברא באות טי"ת[31], אשר עליה כבר אמרו: "טית – אוצר הטוב מתמלא... סמל הטוב הגנוז... שטובה נעלם בפנימיותה וביטוייה גם כן נעלם מכל הוראה מאתנו אף כי בטח יש להצלצול הוראה כמוסה. אבל מתאים הוא גם כן עילום השם בתור ביטוי גלוי למהות התוכן החבוי של הטי"ת"[32]. מה רבה מידת ההתאמה בין האות טי"ת לחודש

26. "וזה היה טעות אנשי ירושלים ונביאי השקר: שהיו חושבים כי אדרבא ייטיב ה' להם, שראו העת מוכן לכך אם זכו" – **צדקת הצדיק**, סימן עו. על נסיונות נוספים להסבר טעותם של נביאי השקר ראה **פרי צדיק**, דברים, עמ' קכח; **שם משמואל**, ויקרא, עמ' קיא; **מכתב מאליהו**, חלק א, עמ' 238.
27. בספר שמות נאמר על הכרובים: "ופניהם איש אל אחיו" (כה, כ), ולעומת זה, בדברי הימים ב ג, יג נאמר: "ופניהם לבית". סתירה זו מיישבת הגמרא: "לא קשיא: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום; כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום" (בבא בתרא צט, ב, וראה רשב"ם שם). ואמנם, הגמרא מספרת במקום אחר: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגוללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים, שהיו מעורין זה בזה, והיו אומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום, כחיבת זכר עם נקבה" (יומא נד, ב. וראה **נפש החיים**, שער א, פרק ח, על כרוב אחד כנגד ישראל, וכרוב אחד הרומז כנגד השכינה). אלא, שהמשכה של גמרא זו: "בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל מצאו כרובים המעורין זה בזה... שנאמר: 'כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערוותה'" עורר קושייא: "הקשה הרב בן מגאש ז"ל, דהא בבבא בתרא אמרינן שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום?!" (ריטב"א, יומא נד, ב. וראה נסיונותיו לתרץ, וכן במהרש"א שם; **תורה תמימה**, איכה א, אות קד; **בני יששכר**, תמוז־אב ג, א; **פרי צדיק**, דברים, עמ' 15; **פרי צדיק**, שמות, עמ' 133). נקודה זו אף היא יכולה שתהא מוסברת על פי הקו בו אנו נוקטים: "ולכן אמרו ז"ל, שמצאו כרובים מעורים אף על פי שלא היו עושין רצונו של מקום, כי אז היה תוקף ריבוי שפע האור" (**צדקת הצדיק**, סימן קעא. מעין זה גם **בשם משמואל**, דברים, עמ' כה־ז. וראה גם **שם משמואל**, במדבר, עמ' תח).
28. ראה רשימת מקורות אצל הרב ש"י זוין, **המועדים בהלכה**, עמ' תכט. והסמיכו דבריהם על האמור באיכה א, טו: "קרא עלי מועד".
29. **שולחן ערוך**, אורח חיים, סי' תקנט, ס' ד. וראה **המועדים בהלכה** (לעיל, הערה 28), שם, דינים נוספים הנובעים מכך.
30. **רסיסי לילה**, עמ' 176; וראה גם **מחשבות חרוץ**, סימן ד, ועוד.
31. "המליך אות ט'... וצר בו אריה בעולם ואב בשנה" – **ספר יצירה**, פרק ה, משנה ב.
32. **ראש מילין**, עמ' יד; ושם עמ' קג־קד: "הטי"ת מבטא את הטוב הגנוז". מקור הדברים

אב שנברא בה: כאות ט"ת, כן גם חודש אב – שפע רב צפון ומזומן לחודש אב, שאם זוכים לו – מה טוב; ואם לאו הכלים משתברים, וחורבן הוא נושא בכנפיו: "דהנה באמת החודש אב שנוצר באות ט"ת הוא מבחינת אור כי טוב, שנברא בששת ימי בראשית... רק מפני שלא היה העולם כדאי נגנז אותו האור. וכן חודש אב היה מוכן בעצם להתגלות אור הזה... אמנם, לאחר הקלקול נעשה טוביה גניז בגוויה, וזהו הענין שממעטין בשמחה, מפני שהוא בהסתר ובהתכסות עד עת קץ לעתיד לבוא"[33].

חודש אב – חודשו של שבט שמעון

לא רק באות ט"ת נברא חודש אב. שנינו: "המליך אות ט"ת בשמיעה... ואב בשנה"[34], והראב"ד, המצמיד את החדשים, על בחינותיהם השונות, לשבטי ישראל השונים, על התכונות המאפיינות אותם[35], כתב: "שמיעה לשמעון, שנאמר: 'כי שמע

בזוהר, חלק א, דף ג, א: "טובך סתיר בגווך וצפון בגווך"; **ושם** חלק ב, דף רל, א: "אות ט' גניז וטמיר"; וראה גם **זוהר** חלק ב, דף קנב, א. וראה גם **אותיות דר' עקיבא**: "טי"ת" – על אות זו, כמסמלת או טוב או מוות; ש. ליברמן, **יוונית ויוונות בארץ ישראל** (לעיל, הערה 20), עמ' 147; ושם עמ' 206, והערה 219. גם בתורה הנגלית יש שרשים לרעיון זה: ראה בבא קמא נה, א, ושם ברש"י, ד"ה "ופתח בו": "טית שכתובה ראשון בתורה, נאמרה טובה"; **תשובות הגאונים** (גינזבורג), עמ' 246; ועיין היטב **קדושת השבת**, לר' צדוק הכהן, עמ' 40, **ופרי צדיק**, במדבר, עמ' 234-237. על האות טי"ת ראה עתה גם א. ליפינר, **חזון האותיות – תורת האידיאות של האלפבית העברי** (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 462 ואילך. על המשמעויות הקוטביות של האות טי"ת – **שם** 463 ואילך.

33. **פרי צדיק**, שמות, עמ' 127. השווה: **שם משמואל**, במדבר, עמ' תח: "שבאמת הוא [חודש אב] גם כן חודש של חסד, ועוד יותר נעלה מניסן, אך באשר החודש הזה הוא תכלית החסדים כנ"ל, היה צריך להתלבש בלבוש של דין; ועל כן נעשה בו החורבן, שבחיצוניות היה נראה דין ובפנימיותו הוא מלא רחמים, כאמרם ז"ל (**איכה רבה** ד, יד) כילה חמתו בעצים ובאבנים".

על כך שלאחר החורבן מקבל כל החודש מעמד של אבלות אנו למדים מהגמרא (תענית כו, ב): "משנכנס אב ממעטין בשמחה", ויש פרטי דינים מיוחדים לימים שמראש חודש אב ואילך. ראה **המועדים בהלכה**, עמ' תי־תיא שיטות שונות בנושא; וראה ב**פרי צדיק** הנ"ל הסבר לשיטות השונות לעניין מיעוט השמחה בחודש אב, על פי דרכו. כך יש גם דעה לפיה אין מברכים ראש חורש אב (ראה **אנצ' תלמודית**, כרך א, עמ' ט; כרך ד, עמ' תנג), ויש מי שסובר שכל חודש אב אין לנהל דין עם עכו"ם (**מגן אברהם**, אורח חיים, סי' תקנא, ס"ק ב. אמנם, ראה ב**קרבן נתנאל**, תענית, פרק ד, סימן ה, הסובר שאין לנהל דין עם עכו"ם רק עד תשעה באב). השווה למה שנאמר לגבי חודש אדר: "החודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב" (אסתר ט, כב), ולכן כבר "משנכנס אדר מרבין בשמחה" (תענית כו, ב), והירושלמי מסיק מכך גם מסקנה הלכתית לפיה "כל החודש כשר לקריאת מגילה" (מגילה, פרק א, הלכה א; וראה ברמ"א, סי' תרפח, ס' ז: "והכי נהוג"); וראה ב**לבוש**, סי' תצב, על תענית בה"ב שלאחר פסח שאינה בניסן, מפני שאין מתענים בכל החודש, ולאחר סוכות אין היא בסוף תשרי שאף בו אין מתענים בשל ריבוי החגים (וע"ע ראש השנה יא, א; **שמות רבה** טו, יב, ועוד).

34. **ספר יצירה**, פרק ה, משנה ב.

35. על תכונותיהם השונות של השבטים השונים ראה הרב ח.י. הדרי, "איש כברכתו", **כתלנו** ח (תשל"ו), עמ' 9 ואילך; ר. יעקובי, "נפתוליו של נפתלי" **שמעתין** 88-89 (שבט־ניסן תשמ"ז), עמ' 10 ואילך.

ה' כי שנואה אנוכי'" (בראשית כט, לג)[36].

לא לחינם הלך שבט שמעון אצל חודש אב: כשם שחודש אב – פניו הנגלות כעוסות וחמורות סבר – קינים והגה והי, אבל ופורענות למראית עין; אך שפע אור וטוב גנוזים בחובו, כך גם שמעון. על פניהם כל מעשיו, שלו ושל בני שבטו, ממשיכי דרכו, אינם רצויים: הוא הנוקם בשכם, למורת רוחו של יעקב[37]; הוא מתנגדו העיקרי של יוסף, ועל כן בשעת זעם, עת נשלח יוסף אל אחיו, מבקש שמעון להרגו[38], ואחר כך בעצה אחת עם לוי: "ויאמרו איש אל אחיו... לכו ונהרגנו"[39]. בהמשך אותו ארוע, הוא זה שדוחף את יוסף לבור, ומצווה להשליך עליו אבנים גדולות להרגו[40], ויש שמייחסים לו גם את פעולת המכירה של יוסף[41]. בשל מאבק עז זה שבין שמעון ליוסף – שמעון הוא שנאסר על ידי יוסף כערבון עד שיובא בנימין[42].

שמעון הוא זה שבברכת יעקב מוטחת בו בקורת חלף ברכה, וייתכן שכבר בברכת יעקב נרמז שבעתיד לא יזכה שמעון לנחלה משלו: "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל"[43]. הוא השבט שכל כ"ד אלף המתים במגפה על דבר פעור – ממנו הם[44], שכן נשיא בית אב שלהם הוא החוטא עם בת מדיין[45]. ואם בכל אלה לא די, יש מי שרוצה לתלות בשמעון גם את קולרו של חטא המרגלים: "'בסודם אל תבוא נפשי' – אלו מרגלים"[46], ובמהרש"א שם: "ואולי קבלה היה בידם שהמרגל משבט שמעון הוא היה בעל המעשה ביניהם". שמעון הוא גם השבט היחיד הנעדר מברכת משה[47].

36. פירוש הראב"ד ל**ספר יצירה**, פרק ה, משנה א. סדר זה הוא על פי סדר הדגלים שבמדבר, והוא המקובל גם על האר"י. ראה **שערי אורה**, שער ה, דף סה, ב; **בני יששכר**, תמוז אב א, ג; **פרי צדיק**, דברים, עמ' 50. וראה **תנחומא** ויחי, טו: "ואלו שבטים על סדרו של עולם... וכן המזלות והחדשים וי"ב אבני האפוד", וטור, אורח חיים, סי' תיז. על מערכות המקבילות לשבטים ראה הרב ח.י. הדרי, לעיל הערה 5, בעמ' צד ואילך; ד. נוי, "י"ב המזלות וי"ב השבטים"; **מחניים** צ (תשכ"ד), עמ' 128 ואילך; **אנצ' עברית**, כרך כ, עמ' 193-194.

37. בראשית לד, כה-לא. וראה **ספר הישר**, וישלח, על כך ששמעון הוא שיעץ להחליש את אנשי שכם ע"י המילה. וראה **תורה שלמה**, בראשית לד, אות נב.

38. **תורה שלמה**, בראשית לז, אות קכה.

39. בראשית לז, יט-כ. **תורה שלמה**, בראשית לז, אות קכו. וראה חשבונו של רש"י, בראשית מט, ה.

40. **תורה שלמה**, בראשית לז, אות קמב.

41. **תורה שלמה**, בראשית מט, אות עג. ומצאו רמז למכירה בדברי יעקב: "כלי חמס מכרותיהם".

42. בראשית מב, כד. **תורה שלמה**, בראשית מב, אות פג; **תורה שלמה**, בראשית לז, אות קמב; רש"י, בראשית מט, ה.

43. בראשית מט, ז; וראה **תורה שלמה**, בראשית מז, אות צה; **אדרת אליהו**, יהושע יט.

44. ראה **תורה שלמה**, בראשית מט, אות צג, ורש"י, במדבר כו, יג, שכולם משמעון. בכך מוסברת העובדה שבמפקד בשנה השנית מונה השבט 59,300 איש (במדבר א, כג), בעוד במפקד שבשנת הארבעים אינו מונה אלא 22,000 (במדבר כו, יד).

45. במדבר כה, יד. וראה סנהדרין פב, ב: "שלומיאל בן צורישדי הוא זמרי בן סלוא", וראה **בחרושי אגדות** למהר"ל שם על השמות השונים.

46. סנהדרין קט, ב.

47. דברים לג. וראה רש"י, דברים כז, כד, ששמעון שלא ברכו, לא אמר ארור כנגדו. **וראה שם**

בנוסף לכל מה שמנינו לעיל, ואולי בעקבות זאת, אף כי "אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט"[48], הרי "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים, ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך"[49]

★

לזהירות רבה נקראים אנו בגשתנו אל הקודש – לדון בסוגיית חטאיהם של בני דורות הראשונים. מחד גיסא נדרשים אנו שלא להשקיף עליהם כעל מלאכי השרת שאינם טועמים טעם חטא כלל; אך מאידך גיסא שומה עלינו להכיר מעלתם וממילא לבחון את חטאיהם באספקלריא מתאימה[50].

מזווית ראיה שכזו עלינו לבחון את מעשי שמעון, ואת אלה של בני שבטו, שאפילו אם מעשיהם אינם רצויים, כוונתם ודאי רצוייה היא: כזוהי הקנאות כנגד בני שכם, שוודאי יסודתה בהררי קודש, ולא בחולשה רגעית שהביאה אותו לשילוח כל רסן באותה שעה[51]. כזהו המאבק עם יוסף – על רקע אידיאולוגי, ולא מחמת קנאה קטנונית[52]. כך גם בחטא בנות מואב – כוונות פנימיות מיוחסות לו לזמרי[53]. מכאן קרבים אנו לעמידה על פנימיותו של שמעון, המסבירה גם מדוע לא העמיד השבט מלך ושופט: "ועל כן לא העמיד מלך ולא שופט", כי אין שייכות לו ממשלה בישראל בעולם הזה. שהממשלה מצד התגלות כוח המיוחד והמעלה שיש בו, דבכל שבט יש מעלה מיוחדת שכאשר היא מתגלית באיזה נפש פרטית מאותו שבט, הוא מתנשא בו על עם ה'; ומעלת שבט שמעון אין מתגלית בפועל בעולם הזה"[54].

מכל הפרטים דלעיל בוקעת ועולה המסקנה "כי שורש כוח קדושת שבט שמעון נעלם מאד בעולם הזה, כי הוא שורש עלמא דאתכסייא"[55], ומכאן שאף אם על גישתו

משמואל, דברים, עמ' קנו, **ושם**, עמ' קסח.

48. תוספתא, סוטה, פרק א (מהד' ליברמן, עמ' 258). הובאה בגמרא סוכה כז, ב.

49. **ילקוט שמעוני**, חלק ב, רמז מב בשם **מדרש תדשא**. וראה **שם**, חלק א, רמז תתק"נ.

50. ראה **מכתב מאליהו**, חלק א, עמ' 161 ואילך; הרב ד. כץ, **תנועת המוסר**, חלק א, עמ' 35. וראה במקורות הנמרצים שהביא המלבה"ד בספרו של הרש"ר הירש, **במעגלי שנה**, חלק ב, עמ' לג. וראה גם ש"י עגנון, **תמול שלשום** (שוקן, תשל"ט), עמ' 586: "רצונך למצוא צדיק – לך ובקש אותו בין רשעי הדורות שעברו".

51. ראה **פרקי דר' אליעזר**, פרק לח; **תורה שלמה**, בראשית לד, אות סז; **מי השילוח**, עמ' יט, קל; **בית יעקב**, חלק ד, עמ' 22.

52. ראה ר' צדוק הכהן, **תקנת השבין**, עמ' 54-55.

53. ראה **תקנת השבין**, עמ' 39, בשם **תפארת יהונתן**, פרשת פנחס: "דחלילה לחשוד זמרי ושאר דור המדבר, דור דעה, אוכלי מן שיחטאו בתאוות מגונות, רק כל חטאים שלהם היה לשם שמים על ידי איזה טעות ושגגה שהיה להם" על כונתו של זמרי ראה **שם**, עמ' 38-39, ושם עמ' 51; **מי השילוח**, עמ' יט, קד; **שם משמואל**, בראשית, כרך ב, עמ' שכה-שכז; במדבר, עמ' שנח, שפ; **מגלה עמוקות**, פנחס, עמ' מג; **דובר צדק**, עמ' 79-80; **מחשבות חרוץ**, עמ' 14.

54. **תקנת השבין**, עמ' 55.

55. **שם**, עמ' 51, וראה **שם**, עמ' 54: "שכל שמיעותיו אינן אלא... מצד המעמקים, ולא כפי ההתגלות; שדבר זה אינו נגלה בעולם הזה כלל". וראה **בית יעקב**, חלק א, עמ' רלה.

ודרכו יכולים אנו לומר שדברי אלקים חיים הם, אף על פי כן, אין הלכה כמותו, בעולם ההווה בו אנו נתונים, ועל כן נותר הוא בגניזו ובאתכסיא[56].

שמעון ויהודה; חודש אב וחודש ניסן

ואמנם, את חיותו בעולם הזה יונק שמעון משבט יהודה. כשם שחודש אב קשור בעבותות לחודש ניסן, כך גם שמעון, שחודש אב כנגדו הוא, צמוד ליהודה, שהוא כנגד חודש ניסן[57]. בהזדמנויות מרובות נטפל שמעון ליהודה, ונסמך על שולחנו. כך בברכת משה האומר: "שמע ה' קול יהודה"[58] ובכך "רמז ברכה לשמעון מתוך ברכותיו של יהודה, ואף כשחילקו את הארץ נטל שמעון מתוך גורל יהודה"[59]. לכן ברשימת הנשיאים אשר ינחלו את הארץ נמנה שמואל בן עמיהוד הנשיא לבני שמעון אחרי כלב בן יפונה מיהודה[60]. ובשלב הביצוע: "ויצא הגורל השני לשמעון... ויהי נחלתם בתוך נחלת בני יהודה" (יהושע יט, א), ובהמשך: "מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון... וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם" (שם, שם ט), ומכאן להשתתפותם של בני שמעון עם בני יהודה בכיבוש נחלתם[61], ולתופעות נוספות ששורשן נעוץ בנחלה המשותפת[62].

כשמעון כן גם חודש אב: בעולם הזה הוא בגדר פוטנציאל מכוסה ועלום, שגילוייו החיצוניים הפכיים לסגולותיו הפנימיות ומביאים לשבירת כלים, להרס, לצרות ולחורבן; אך מצפה הוא כל העת לבוא שעתו הגדולה.

56. ראה מהר"ל, **דרך חיים**, לאבות פרק ה, משנה יז. עניין זה דומה למחלוקות שבין בית הלל לבית שמאי: **הזוהר** מאפיין את שיטותיהם, ואומר שבית הלל הם מצד מידת חסד ורחמים, ובית שמאי – דין וגבורה (חלק ג, דף רמה, א). ועל כן, בעולם הזה הלכה כבית הלל. אף על פי כן, "גם דברי שמאי יש להם שורש למעלה, ועם שאין הלכה כמותם בעולם הזה, סופה להתקיים לעתיד, וכמו שכתב האר"י ז"ל... שלעתיד בזמן המשיח, תהיה הלכה כבית שמאי" (**מקדש מלך** לר"ש בחגלו, במהד' הזוהר עם הוספותיו דף צג, א; וראה **לקוטי תורה** [חב"ד], קורח, עמ' 108). והסברם של דברים: "וכן נמי ההלכה כבית הלל, שידוע שמידת בית שמאי היא מידת הדין, ומידת בית הלל היא מידת הרחמים. אך הנה ידוע מה שכתב האר"י ז"ל, שלעתיד יהיו הגבורות יותר במעלה מהחסדים, ועל כן תהיה אז הלכה כבית שמאי" (**שם משמואל**, בראשית, כרך ב, עמ' רפז; וראה גם **פרי צדיק**, שמות, עמ' 214-215; הרב ש"י זוין, **לאור ההלכה**, עמ' שב ואילך, **ושם** עמ' שט).

57. על פי הראב"ד, לעיל הערה 36; **שערי אורה**, הנ"ל, שם.

58. דברים לג, ז.

59. רש"י, שם, על פי הספרי על פסוק זה ועל דברים לד, ג; וראה **מחשבות חרוץ**, עמ' 42.

60. במדבר לד, יט-כ. וכן מנוי שמעון עם יהודה בין השבטים שעמדו על הברכה בהר גריזים (דברים כז, יב).

61. שופטים א. וראה **באר משה** (אוז'רוב), שופטים, פרק א, ד"ה: "עלה אתי", על תלות שמעון ביהודה.

62. כך השם "נגב יהודה" (שמואל א כז, י, וראה פירוש **דעת מקרא** שם. וראה גם שמואל ב כד, ז), ו"באר שבע אשר ליהודה" (מלכים א יט, ג. ושם ברד"ק: "ולפי שנחלת בני שמעון בתוך נחלת בני יהודה, מנה אותו עם יהודה"). ועוד מובנת ההפרשה המשותפת של ערי

י"ז בתמוז – חג לה' מחר

לאותה הזדמנות להישגים גדולים שניתנה והוחמצה, עדים אנו גם בכל שקשור לי"ז בתמוז, שאף הוא קשור קשר תאריכי לפסח: "שלושה שבועות אלו, מן י"ז בתמוז עד ט' באב, חל תמיד יום ראשון ואחרון ביום שחל בו א' דפסח, כידוע"[63].

בשעה שעם ישראל מצפה לרדת משה מהר סיני ולוחות האלקים בידו[64], וסופו שהוא חוטא בעגל, מכריז אהרן: "חג לה' מחר"[65]. דומה שאין זו רק אמתלא ורצון לדחותם בדברים[66], אלא שאהרן נתכוון לאפשרות שאמנם ירד משה מן ההר ויחוגו את מתן לוחות האלקים. "אמר ר' לוי: בכל חודש וחודש שבקיץ ביקש הקב"ה ליתן לישראל מועד. בניסן נתן להם הפסח; באייר נתן להם פסח קטן; בסיון נתן להם עצרת. בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול, ועשו להם את העגל, ובטל תמוז ואב ואלול..."[67], ור' צדוק הכהן אמר: "ולולי הקלקול היה אז חג לה', שאז היה צריך להיות יום שמחת לבו של הקב"ה כמו במתן תורה... ואם לא היה הקלקול בעגל ולא נשתברו הלוחות, היה אז בי"ז בתמוז החג לה', שהוא יום שמחת לבו"[68].

ההזדמנות שהיתה באותה עת לחוג חג לה' בי"ז בתמוז, ולא נוצלה בשל חטא העגל, אינה יורדת לטמיון ולאבדון. כך מקובלנו מבית מדרשו של האר"י ז"ל: "תימה גדול בזה... החג הזה [חג לה' מחר] מה נאמר בו, ואיך התורה כתבה זה?! ואמנם, הסוד הנמרץ בזה, שהלא העגל נעשה בי"ז בתמוז ונשתברו הלוחות, ועתיד הקב"ה להפכו ליום טוב, ונמצא חג לה' מחר בעצם; ומחר זה לאחר זמן"[69].

חודש ניסן וחודש אב – המשמעות שייחסו להם בתקופת שיבת ציון

אם האר"י ז"ל מצא לאותו חג שיהיה לעתיד לבוא ביום י"ז בתמוז רמז בתורה, הרי שמן המקראות עצמם מצינו עדות לכך ואף הבטחה על כך בנביאים: בתקופת שיבת ציון, לאחר חידוש עבודת הקרבנות, ובשעה שבית המקדש מצוי בשלב מתקדם של בנייה, מגיעה משלחת אל הנביא זכריה ושואלת: "האבכה בחודש

הלויים משני השבטים כאחד (יהושע כא, ט ושם, טז; דברי הימים א ו, נ) וראה ר' צדוק הכהן, **קומץ המנחה**, עמ' 17.

63. **פרי צדיק**, במדבר, עמ' 188.
64. ראה תיאורה של אותה ציפייה **בכוזרי** א, צז.
65. שמות לב, ה.
66. ראה רש"י, שמות לב, ה.
67. **פסיקתא דרב כהנא**, פיסקא כח (מהד' מנדלבוים, חלק ב, עמ' 419).
68. **פרי צדיק**, דברים, עמ' 39. ר' צדוק הכהן לא ציין שהוא מבסס דבריו על דברי הפסיקתא דרב כהנא.
69. **לקוטי תורה מהאריז"ל**, פרשת כי תשא; הובא בשם **נחל קדומים** לחיד"א **בתורה שלמה**, כרך כא, עמ' 94. וראה **בני יששכר**, תמוז־אב ב, א. אמנם, על פי דברי ר' צדוק דלעיל (ליד ציון הערה 68) אין התמיהה גדולה כל כך. וע"ע הרב ח"י הדרי, "חג לה' מחר", בתוך **אשי מועד** (ירושלים; תשמ"ד), בעמ' 66-67.

החמישי, הינזר כאשר עשיתי זה כמה שנים?"[70]. ותשובת הנביא, לאחר נאום ארוך שעיקרו דברי מוסר וכיבושין: "כה אמר ה' צבאות: צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים"[71].

ואמנם, אין הנביא זכריה אך ורק כמוסר נבואה מחודשת לתקופה שלאחר בניין הבית, או לעתים שלעתיד לבוא, אלא הוא מציין מסורת קיימת ומקובלת אצל שבי ציון: חודש ניסן מוכר להם כחודש הגאולה, ועל כן הם קובעים בו ארועים חשובים, ולגבי חודש אב – יש ברצונם לציינו כחודש שנהפך מיגון וחורבן לשמחה ולגאולה, ועל כן גם בחודש זה מתבצעות פעולות משמעותיות ומהותיות:

עזרא עוזב את בבל עם מחנהו יומיים לפני הפסח[72]. זאת ודאי לא מתוך כוונה לחלל את קדושת החג, אלא כנראה מתוך מגמה לעבור את נהר הפרת בליל ראשון או שביעי של פסח, שהם זמנים המסוגלים לפעולות מעין אלה; ואילו כניסתו לירושלים מתבצעת בראש חודש אב[73].

מחרה – מחזיק אחרי עזרא גם נחמיה, השומע על המצב הקשה בארץ ישראל בחודש כסלו[74], אך מחכה עד חודש ניסן כדי לבקש את האישור לבניין ירושלים[75]. בהמשך פעילותו מגיע נחמיה לירושלים, גם כן בראש חודש אב, ולאחר ימים מספר מתחיל בבניין החומה[76].

70. זכריה ז, א-ג. התאריך שבפרקנו: "בשנת ארבע לדריוש". ראשית הבנייה היתה עוד בימי כורש (עזרא ג, ח; ושם ה, ב); חידושה, לאחר הפרעותיהם של צרי יהודה בשנת שתים לדריוש (עזרא ד, כד; חגי א, טו), והשלמת הבניין כולו – בשנה השישית לדריוש (עזרא ו, טו). וע"ע בפרוש **דעת מקרא** לפסוקים המצויינים.

71. זכריה ח, יט. וכוונתו לתקופה שלאחר בניין הבית – בעת שלא יהיה עוד צורך בצומות (ראה רד"ק, שם). וראה ראש השנה יח, ב, ושם בראשונים ובמפרשי המשנה: הדעה הרווחת היא שבימי בית שני לא צמו בתעניות אלה, לרבות תשעה באב. אמנם, ראה ברמב"ם, בפירוש המשניות לראש השנה, שם: "ובבית השני לא היו מתענין לא בעשירי בטבת ולא בשבעה עשר בתמוז... והיו מתענין תשעה באב". כבר תמה התשב"ץ (חלק ב, סימן רעא) על הרמב"ם. וראה **שפת אמת**, בחידושיו לראש השנה שם, כיצד יישב דברי הרמב"ם. וראה עוד מה שהביא הרב מ.צ. נריה, "עצמאות ישראל בהלכה", **תורה שבעל פה** יא (תשכ"ט), בעמ' קה. וע"ע ג. אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, חלק א, עמ' 166, ושם בהערה 206. יותר מהם הרחיק לכת ר"י עמדין, **בסידור בית יעקב** אשר לו: "זכר יום טוב שהיה בזמן בית שני. כי על כן אז היו אוכלין ושותין ומשתכרין בט' באב עצמו, לפי שבזמן שלום כל הארבע תעניות הם יום טוב" (עמ' 312). וראה גם **פרי צדיק**, דברים, עמ' 18-19. והשווה מגילה ה, ב: "רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בי"ז בתמוז ובקש לעקור ט' באב", ושם בתוספות, ברשב"א ובריטב"א.

72. עזרא ח, לא-לב.

73. עזרא ז, ח-ט. וראה **בני יששכר**, תמוז-אב א, ט על עליית עזרא בניסן ובואו לירושלים באב, על רקע הקשר בין שבטי יהודה ושמעון, שכנגדם חדשים אלה, כמוסבר לעיל.

74. נחמיה א, א.

75. שם ב, א.

76. ראה נחמיה ו, טו. על החשבונות המביאים לתאריכים אלה ראה שם בפירוש **דעת**

המצב לעתיד לבוא

דברי הנביא זכריה בעניין הצומות, האמורים כלפי התקופה שלאחר בניין בית שני, נדרשו בפי חז"ל ביתר תוקף ועוצמה כלפי ימות המשיח. וכך חותם הרמב"ם את הלכות תעניות, במסקנה הבוקעת ועולה מאותם מקורות: "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה. שנאמר: 'כה אמר ה' צבאות: צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו'"[77].

אם לגבי ימי הפסח, בהם התרחשה הגאולה ממצרי מצרים, שהיא השורש לכל הגאולות, נקל לנו להבין שכוחם עומד להם לימות עולם, עד שגם על הגאולה העתידה נאמר: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"[78], ו"בניסן עתידין להגאל"[79], הרי שלגבי הפיכת ימי התעניות לימי ששון ושמחה עדיין צריכים אנו לצפות לעת אשר בה לא יהיה עוד פער בין טעם העץ לטעם הפרי, בין המטרה לבין האמצעים, ובין האורות לכלים[80], ושוב לא יהיו אלה ימים הנתונים במצָרים, אלא

מקרא. וראה גם פירוש **רעת מקרא** לעזרא ז, ח־ט; ולעזרא ח, לא ובמבוא לעזרא ונחמיה, עמ' 12-13. וראה גם **שיחות במקרא (רשות השידור; ב. צביאלי, עורך), נביאים אחרונים, עמ' 373; הרב י. יעקובסון, חזון המקרא**, חלק ב, עמ' 193.

77. הלכות תעניות, פרק ה, הלכה יט. המקור לדברי הרמב"ם בתוספתא תענית, סוף פרק ג (מהד' ליברמן, עמ' 342). ב**תוספתא כפשוטה** (עמ' 1121) ציין כמקבילות **פסיקתא רבתי**, סוף פרשה כח (הוצ' רמא"ש, דף קלו סוף עמ' א ואילך) **ואיכה זוטא**, סי' כח (מהד' בובער, עמ' 74). וראה גם **פרי צדיק**, ויקרא, עמף 57. כנגד אותם ימים שעתידים לבוא ביקש אבודרהם לייסד הנהגה כבר בימינו, אנו: "בשבת שקודם לצומות הללו אחר קריאת ההפטרה, קודם אשרי, צריך שיכריז ש"צ להודיע לקהל באיזה יום **יחול** הצום, ואומר: אחינו ישראל, שמעו, צום פלוני, יום פלוני, יהפוך אותו הקב"ה לששון ולשמחה, כמו שהבטיחנו בנחמות, ונאמר אמן" (**אבודרהם השלם**, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנד. הובא גם ב**בית יוסף** לטור, אורח חיים, סי' תקנ).

הבטחות אלה לעתיד ניצל בזמנו שבתי צבי שעה שהתחזה למשיח, בעת שהכריז על ימי התעניות כעל ימי משתה ושמחה. ראה ר"י ששפורטש, **ציצת נובל צבי**, מהד' תשבי, עמ' 49. וע"ע **אנצ' עברית**, כרך לא, עמ' 442; **מועדי הראיה**, עמ' תקמד; **המועדים בהלכה**, עמ' תז; ש"י עגנון, **הכנסת כלה**, עמ' רמה; **ספר המועדים** (לעיל, הערה 18), עמ' 148-149, **ושם** עמ' 375-376. על ביטול צומות בשעת תחייה לאומית ראה גם **אגרות הראיה**, חלק ד, עמ' 10.

78. מיכה ז, טו. וראה **שפת אמת**, בראשית, עמ' 214.

79. ראש השנה יא, א. וראה **פרי צדיק**, ויקרא, עמ' 49: "ודא ז' יומי דפסחא דגלותא קדמאה, וז' ימי דפסחא דגלותא בתראה, והיינו, דכמו שהיה ביציאת מצרים ז' ימים דפסח... כן לעתיד בניסן עתידין להגאל, ויהיו ז' ימים דפסח דגלות בתראה", ועיין גם שם, עמ' 87. וראה גם **דרשות הר"ן** (מהד' פלדמן), עמ' מז, ושם עמ' קכט.

80. וכבר מובטחים אנו שעת כזו אמנם תופיע. ראה **אורות הקודש**, חלק א, עמ' לב: "וסוף

יחול עליהם ובהם השפע המזומן להם, ללא מגבלות ומצרים. "ועל כן חודש זה... עוד עתיד להתהפך מרע לטוב, ויהיו הצומות לששון ולשמחה. ובודאי יתחיל המועד מי"ז בתמוז ויימשך עד ט' באב, והימים שבינתיים יהיו כמו חול המועד"[81].

הכבוד הגדול לבוא... יתאחדו העולמים, יתמזג הגלוי והנסתר... יתקשרו האורות והכלים".

81. **שם משמואל**, במדבר, עמ' רנז. וראה גם **שם**, עמ' שעה. המודל לאותו "חול המועד אריכתא" הוא כנראה דברי הרמב"ן על ימי ספירת העומר: "ומנה ממנו תשעה וארבעים יום... והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד" (פירוש הרמב"ן לויקרא כג, לו).

נדבכי מנהג ומחקר

נדבכי מנהג ומחקר

המעבר מחיים למוות / אבישר עלי
מנהגי הקריאה וההפטרה של בני א"י הקדומים בחג הפסח / אליצור בנימין
ראשיתם של כללי הפסיקה / ברנדס יהודה
פתיחתן וחתימתן של ברכות בתקופת התנאים והאמוראים / דוידסון י.י.
עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה" להרמב"ם / הכהן אביעד
העיטוש בחז"ל / וייס שמואל
הנצי"ב ויחסו לישוב ארץ ישראל / ליפשיץ הדר
הערות "ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין / פוקס עוזיאל
מנהג כפרות / שוקרון שמואל

ד"ר עלי אבישר

המעבר מחיים למוות

הרבה הלכות תלויות בהבהרת המצבים של חיים ומוות.

הלכות טומאת מת כמובן תלויות בידיעה הראשונית שהאדם אכן מת, והחלטה אם אנשים או חפצים נטמאו תהיה תלויה בידיעת ההבדל בין חיים ומוות.

כמו"כ דיני ירושה וכן דיני היתר נישואין לאשה לאחר מות בעלה תלויים בהבהרת המצבים של חיים ומוות.

כמובן שגם דיני פיקוח נפש תלויים בידיעה הראשונית, האם האדם שמחללים עליו את השבת הוא חי או מת וכן דינים רבים הנוגעים לטיפול בגוסס ודיני קבורה.

היום נושא זה אקטואלי גם מכיוון שהדיון ההלכתי על השתלות לב וכבד תלוי בין השאר בקביעת המצב המוקדם ביותר של מוות שבו אפשר להוציא אברים מן הגוף על מנת להציל חיים.

בנושא זה של קביעת המצבים של חיים ומוות אנו מוצאים מקורות רבים ולכאורה יש סתירות רבות ביניהם לבין עצמם וכן ביניהם לבין הידע הרפואי שלנו.

הראשונים וגם האחרונים עוסקים בשאלות אלו ומנסים ליישב את המקורות אחד עם השני.

ננסה לסקור את המקורות ההלכתיים בסוגיה סבוכה זו ולהצביע על כמה קוים מנחים בהבנת הנושא.

במשנה במסכת אהלות פרק א' משנה ו' כתוב:

"אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו".

ז"א שבשביל לדעת מתי מתחילה לחול טומאת המת יש צורך לדעת מתי יצאה הנפש או במלים אחרות מתי היה המוות.

והמשנה שם מנסה לבאר נושא קשה זה ע"י כמה דוגמאות: "ואפילו מגוייד" – (מחותך) "ואפילו גוסס זוקק ליבום ופוטר מן היבום מאכיל בתרומה ופוסל בתרומה" אבל מאידך "הותזו ראשיהן, אף על פי שמפרכסין, טמאין – כגון זנב של לטאה שהיא מפרכסת".

לעומת זה במשנה במסכת נדה דף ס"ט ע"ב כתוב:

"הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא עד שימוך הבשר".

במקרה זה הטומאה שהיתה חלה עליהם בחייהם ממשיכה לחול עד רקבון הבשר והגמרא מסבירה שם שמחכים עד שימוך הבשר "שמא נתעלף" היינו שכל זמן שאין רקבון בשר, יש עדיין ספק חיים ואין מוות ודאי וא"כ לכאורה גם אם הותזו ראשיהן א"א לדבר על מוות ודאי כל זמן שאין עדיין רקבון בשר.

המשנה במסכת שמחות פרק ח' נותנת עוד פן נוסף למצבי חיים ומוות וכן כתוב שם:

"מבקרים על המתים עד שלשה ימים, פעם אחת חי אחד אחר שכבר נקבר כ"ה שנים והוליד בנים".

מדובר שם על בקור של הקבר במשך שלשה ימים ראשונים לאחר הקבורה כדי לוודא שאכן הנפטר מת ולפי מה שהמשנה מספרת כבר היה מקרה שאחר שנקבר הסתבר שהאדם חי, ולכן במשך שלשה ימים לאחר הקבורה עדיין אין ודאי מות וזאת בלי קשר למצב הגופה.

בשו"ע יו"ד סימן של"ט כתוב:

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר, אין קושרין לחייו ואין סכין אותו ואין מריחין אותו ואין פוקקין את נקביו ואין שומטין הכר מתחתיו... ואין מעמצין עיניו עד שתצא נפשו, וכל המעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים".

וכן כותב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות אבילות הלכה ה':

"וכל המעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים אלא ישהה מעט שמא נתעלף".

מההלכות האלה משמע מצד אחד שכל זמן שהוא גוסס הוא עדיין נחשב כחי ומאידך כל אותם דברים שאסור לעשות אותם בגוסס הנמצא במצב שלפני יציאת הנפש, הופכים למותרים לאחר שישהה מעט לאחר זמן יציאת הנפש. זאת אומרת שאז הגוסס הפך למת שהרי כל זמן שהיה גוסס היה אסור לעשות את כל הפעולות המוזכרות שם בהלכה "שמא יקרב מיתתו" ואם כן ברור שלאחר ששהה מעט הוא כבר מת ואפשר לעשות את אותם פעולות.

בשהייה מעטה זו ברור שאין הכוונה לשלושה ימים וברור גם שאין הכוונה לרקבון הבשר.

הגמרא במסכת יומא דף פ"ה עמוד א' דנה בסוגיה של מי שנפלה עליו מפולת בשבת וצריכים לפקח את הגל ולחלל את השבת מדין פקוח נפש בכדי להציל את הנפגע. בדיון שם ישנו נסיון להגדיר באיזה מקרים אפשר להגדיר את הנפגע כמת ואז ממילא אסור להמשיך בפעולות ההצלה כי כבר אין כאן ענין של הצלת נפשות. וכך כתוב שם:

"תנו רבנן עד היכן הוא בודק? עד חוטמו. ויש אומרים: עד לבו".

ובהמשך שם:

"אמר רב פפא מחלוקת ממטה למעלה אבל ממעלה למטה כיון דבדק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך דכתיב 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו".

ישנה פה מחלוקת בברייתא בין תנא קמא לבין היש אומרים. תנא קמא טוען שבודקים בחוטם את הנשימה. אם אין נשימה סימן שהוא מת. לעומת זה היש אומרים טוענים שצריך לבדוק את פעולות הלב ואם הלב אינו עובד זהו סימן למוות.

רב פפא מבאר את המחלוקת בין תנא קמא ליש אומרים ולפי דבריו יוצא שאם בזמן פקוח הגל נתקלים תחלה בראשו של הפצוע כולם יודו שבהעדר נשימה בלבד ניתן לקבוע מצב של מוות ומפסיקים את פעולות החילוץ, אבל אם נתקלים ברגלי הפצוע תחילה אזי ישנה מחלוקת:

לפי תנא קמא – אעפ"י שאין פעילות בלב צריך להמשיך לפקח את הגל עד שיהיה אפשר לבדוק נשימה בחוטם.

ולפי היש אומרים – אם אין פעילות בלב ניתן לקבוע מצב של מוות ומפסיקים את פעולות החילוץ.

הרי"ף על הסוגיא הביא את המחלוקת בין תנא קמא לבין היש אומרים לפי פירושו של רב פפא וכן הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה י"ט, וכן כתוב ברמב"ם: "בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשימה מניחין אותו שם שכבר מת". היינו בדיקת הנשימה מספיקה בין מלמעלה למטה ובין מלמטה למעלה וזה כדעתו של תנא קמא אליבא דרב פפא. ומבואר בכסף משנה במקום, שהרמב"ם פוסק כתנא קמא משום דספק נפשות להקל ולכן גם אם פגע ברגליו תחילה ואין פעילות בלב ממשיכים לבדוק עד החוטם כדי להיות בטוחים שאין נשימה והפצוע באמת מת.

מהסוגיא במסכת יומא וכן מהראשונים יוצא שהעדר נשימה לבד מהווה מצב של מוות ודאי בלי שום ספק ולא צריכים לשהות מעט ובודאי שלא צריך לחכות לרקבון הבשר או לשלושה ימים כדי להיות בטוחים במוות שאם לא כן הרי היה צריך להמשיך לפקח את הגל בשבת.

החתם סופר בשאלות ותשובות חלק יורה דעה סימן של"ח דן בנושא של מצבי חיים ומוות בנוגע לחוק שהיה אז שאסר לקבור מתים במשך שלושת הימים הראשונים שלאחר המוות.

הוא מסביר שם שבודאי שצריכים לקבור מיד ואין להעלות על הדעת להלין מתים אלא שיש הבדל בין בקיאים לבין העם הפשוט. אנשים בקיאים כגון חברה קדישא קובעים את מצב המוות ע"י היעדר נשימה... והיעדר דופק ולעומת זה במקרים של טומאה החמירו מגזירת חכמים בשביל המוני העם שאינם בקיאים באבחנת מצבי המוות וגזרו המשך טומאה עד שיופיעו סימנים של רקבון הבשר. לגבי ביקור הקבר במשך שלושה ימים כותב החתם סופר שזה רק כדי לבדוק אם קרה נס והמת קם לתחיה.

בולטת בדברי החתם סופר, ההוספה של היעדר דופק לקביעה של מצב מוות שהרי לא מצאנו לכך מקור בגמרות או בראשונים, והחתם סופר בעצמו מסביר את הדרישה הנוספת הזו וטוען שידוע שיכולה להיות הפסקת נשימה לזמן קצר עם המשך דופק ואח"כ הנשימה תחזור, וכמו כן תתכן הפסקת דופק בלי הפסקת נשימה ולאחר חזרת הדופק החיים ימשכו, ולכן חייבים לחפש גם הפסקת נשימה וגם היעדר דופק.

הרב שמואל הלוי וואזנר בתשובה שכתב בנושא השתלות לב מבאר את הבדיקה של החוטם שבסוגיא במסכת יומא כבדיקה של נשימה באף ובמקביל בדיקה של דופק ברקות ובצוואר.

גם הרב משה פיינשטיין באגרות משה יורה דעה סימן קמ"ו קובע שמצב מוות צריך להקבע רק לאחר הפסקת נשימה וכן הפסקת דופק ואפילו אם שני התנאים נתמלאו הרי שבימינו שיש אלקטרוקרדיוגרם אזי אם עדיין ישנה פעילות חשמלית בלב לפי הא.ק.ג. אין עדיין מצב של מוות.

למרות כל ההסברים הנ"ל קשה להבין מדוע הגמרא ביומא מדברת על היעדר נשימה בלבד וכך פסקו כל הראשונים כולל הרמב"ם.

כמו כן קשה להניח שהרמב"ם לא ידע שתיתכן הפסקת נשימה ללא הפסקת דופק שלאחריה ממשיכים החיים שהרי הרמב"ם בעצמו כותב במורה נבוכים חלק א' פרק ל"ט: "אם ינוח הלב כהרף עין – ימות ויבטלו כל תנועותיו וכוחותיו".

יתר על כן אם מתחשבים בידע הרפואי של היום אזי גם הפסקת נשימה והפסקת דופק וכן קו ישר בא.ק.ג. אינם מגדירים בודאות מצב של מוות שהרי אם מבצעים מיד החיאה יעילה, ימשכו החיים וקשה להניח שבמצב כזה ההחיאה גרמה לתחיית המתים שהרי הרופאים אינם נביאים ומחוללי ניסים אלא הם מחזיקים בחיים את החיים.

ממילא יוצא שכיום אין לנו בכלל הגדרה של מצב מוות לא ע"י הפסקת הנשימה, לא ע"י הפסקת הדופק, ולא ע"י היעדר פעילות בא.ק.ג.

על מנת להבין את כל הסוגיות שהובאו לעיל נראה שצריך להסביר שהמקורות ההלכתיים שלנו אינם מתיימרים להצביע על נקודה מדוייקת במעבר בין חיים ומוות שממנה והלאה נקבע מוות ודאי ולפני נקודה זו ישנם חיים כי אז בסוגיות השונות מוגדרות נקודות שונות בקביעת המוות הסותרות זו את זו.

צריכים לבאר אם כן שההלכה קבעה במקרים שונים קריטריונים שונים המגדירים מצב מוות, הכל לפי הנסיבות. הסיבה לכך היא שההלכה ידעה שאי אפשר לקבוע בודאות את רגע המוות ולכן דנים בכל מקרה לגופו.

במקרה של טומאת זב אפשר להחמיר ולדרוש ודאות כמעט מוחלטת של מוות על מנת שהגוף יפסיק לטמא ולכן צריך פה סימני רקבון בבשר.

כמו כן אפשר לדרוש שיבקרו שלושה ימים על המתים כדי לקבל ודאות כמעט מוחלטת של מוות.

מאידך אנחנו לא רשאים להלין מתים ולכן לאחרי יציאת הנפש היינו הפסקת הנשימה והדופק צריך להשתהות מעט כדי לקבל סבירות גבוהה של מוות ורק אז מעמצים את העינים ועושים הכנות לקבורה אבל לא מחכים לרקבון בשר וגם לא שלשה ימים אף על פי שיש קצת פחות ודאות של מוות, כיון שלא רוצים להלין את המת.

כמו כן כאשר צריכים לקבוע מתי תחול טומאת המת עדיף להחמיר לצד השני ובלבד לא לעבור על איסורי טומאה ולכן כשהותז ראשו אף על פי שעוד מפרכס והלב דופק, הגוף הזה מתחיל כבר לטמא גם אם אין עדיין ודאות גמורה של מוות.

המצב נהיה קיצוני עוד יותר כאשר מחללים שבת בשביל להציל את הנפש. במקרה זה קבעה הגמרא שברגע מסויים סבירות החיים כבר נמוכה כל כך שאפשר להפסיק את פקוח הגל והרגע הזה היא הפסקת הנשימה לפי תנא קמא ולפי היש אומרים רגע זה הוא הפסקת נשימה או הפסקת דופק לפי הקודם מבין שניהם והראשונים פסקו כתנא קמא משום ספק נפשות להקל כדי להגביר יותר את סבירות המוות.

בודאי שגם הרמב"ם ידע שהפסקת פעילות הלב מובילה למוות אלא הוא דרש לבדוק גם את הנשימה. הסיבה היא אולי שבבדיקה חיצונית של הלב בזמן פקוח הגל קשה להיות בטוח שהלב אינו פועם אבל מאידך בזמן הפסקת נשימה יש מספיק ודאות של מוות כדי להפסיק חלול שבת.

מרכז הנשימה נמצא במוח להבדיל מפעילות הלב שאיננה קשורה במוח והלב ממשיך לפעום גם בזמן נתוק מהמוח.

בזמן הפסקת נשימה, אם הפסקה זו לא נבעה מהשפעה חולפת של תרופות, בא לידי ביטוי נזק נרחב מאוד למוח שפגע גם בחלקים הבסיסיים ביותר שלו.

אם ההסבר שלנו נכון הרי שהגמרא במסכת יומא קבעה שהפסקת נשימה, או במילים אחרות: נזק נרחב למוח, מהווה סבירות גבוהה מספיק למוות כדי להפסיק לחלל את השבת בשביל החולה.

הגר"א באליהו רבא על המשנה במסכת אהלות מבאר את ההבדל בין המושגים: גוססין מגוייד, והותז ראשו. והוא כותב שם:

> "ואפילו מגוייד – שאינו יכול עוד לחיות, אינו מטמא משום דדעתו צלול. ואפילו גוסס – שאין דעתו צלול אינו מטמא משום שיכול עוד לחיות".

וכתב הרב מרדכי הלפרין במאמרו באסיא (תמוז תשמ"ה) שיוצא מכאן שבמקרה שהותז ראשו הסיבה שהוא מטמא הוא שנתמלאו בו שני התנאים: א. אינו יכול עוד לחיות; ב. אין דעתו צלול.

הרמב"ם בפירוש המשניות עוד מוסיף שהותז ראשו מדובר אף על פי שראשו עדיין מעורה בעור הגוף וכן כותב שו"ת המהרש"ם בחלק ו' סימן צ"א בהותז ראשו, וזה לשונו:

"זה מוכרח דמה שאין רוח בחוטם כשהותז ראשו הוא מפני שאין לחוטם עוד קשר עם איברים הנמשכים ואין מזה הוכחה על אפיסת החיות, אלא דמכל מקום כיון שנשברה המפרקת הוי כמת".

יוצא מכאן שלשיטת הרמב"ם והמהרש"ם הותז ראשו אין הכוונה דווקא להותז ראשו ממש אלא כל שיש נתק בין המוח לגוף, ואם כן אותו מקרה ש"הותז ראשו" שמטמא כיון שאינו צלול וגם אינו יכול עוד לחיות מתיחס גם לנזק מוחי נרחב עד כדי חוסר כל תפקוד מוחי.

אם נתבונן שוב במהרש"ם נראה שהוא קשר את ענין התזת הראש לנושא הנשימה היינו: הפסקת הנשימה שהיא ביטוי להפסקת פעולת המוח היא הסימן החיצוני ל"התזת ראש" פנימית, ומצב כזה הינו מצב של סבירות מספקת של מוות בכדי להפסיק פעולות הצלה או בכדי להחל טומאת מת.

מכל זה יצא אולי שחוסר פעילות מוחלטת במוח יהיה מצב של ודאות מספקת של מוות בכדי להוציא לב או כבד למטרת הצלת חיים של חולה ודאי.

הערה: דיון זה הינו לשם שקלא וטריא בלבד ואין כוונתו לפסוק הלכה בנוגע להשתלות אברים, קודם כל מפני שבנושא זה ישנם עוד צדדים רבים שלא נדונו כאן ושנית מפני שכבר נכתבו פסקי הלכה רבים בין להיתר ובין לאיסור ע"י גדולי הרבנים.

ד' בנימין אליצור

מנהגי הקריאה וההפטרה של בני ארץ ישראל הקדומים בחג הפסח

פתיחה

מנהגי הקריאה בתורה וההפטרה בנביא פשוטים ומקובלים היום בעם ישראל לכל עדותיו השונות כמעט ללא חילוק. אבל משאנו באים לברר את מקורותיהם של מנהגים אלו, מתברר שעד שנתמסדו עברו עליהם גלגולים שונים במשך למעלה מאלף שנים.

ביסודם של מנהגינו היום עומדים מנהגי בבל שסוכמו באופן מסודר רק לקראת סוף תקופת הגאונים על ידי רב עמרם גאון ואחריו על ידי רב סעדיה גאון בסידוריהם. מלבד מנהגים "בבליים" אלו, היו קיימים בארץ ישראל בתקופת התלמוד והגאונים מנהגי קריאה נפרדים, ובמקרים רבים — שונים מן המנהגים הבבליים המוכרים יותר, ואלו ברובם שקעו ונשכחו, כפי שקרה למנהגיהם של בני ארץ־ישראל גם בתחומים אחרים[1].

המקורות העומדים לרשותנו כשאנו באים לדון בנושא הם מקורות ישירים ומקורות עקיפים. מקורות ישירים הם קודם כל דיונים הלכתיים ברורים שלא באו אלא ללמד על נושא זה של הקריאה בתורה וההפטרה בנביא. הקדומים שבהם הם המשנה[2] והתוספתא[3], התלמוד הירושלמי[4] ובמדה מסויימת גם התלמוד הבבלי[5],

1. על מנהגי א"י בכלל ראה למשל: ספר המעשים לבני א"י, ת"א תשל"א; הלכות א"י מן הגניזה, מ' מרגליות, ירושלים תשל"ד (ושם דוגמאות רבות למנהגים שנשכחו). על מנהגי תפילה בא"י ראה למשל: ש' אסף, מסדר התפילה בא"י, ספר דינבורג, ירושלים תש"ט עמ' 131-116; ולאחרונה ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ־ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח.
2. מנהגי הקריאה בתורה הנזכרים במשנה באים ברובם כציונים כלליים לקריאות ידועות ומפורסמות, כגון: 'בפרשת מועדות' (פסח), 'בקרבנות החג' (סוכות) וכד' (מגילה ג, ה). גם ציונים הלקוחים מן הפסוק הראשון שבקריאה, כגון: 'זכור', 'פרה אדומה', נראה שלא באו אלא משום שכך נשתגר שמה של הפרשה. ציונים כלליים אלו מקשים לעתים על השחזור המדויק של מנהגי הקריאה הנרמזים, ובעיקר במקומות שבהם אין המנהגים מתועדים במקורות מאוחרים יותר. המשנה מתייחסת לקריאה בתורה בלבד. ציונים מפורשים להפטרה בנביא אינם מוזכרים בה, אם כי המנהג להפטיר בנביא נזכר כמה פעמים (מגילה פ"ד א־ה, י).
3. התוספתא מרחיבה את הקריאות המצויינות במשנה ומוסיפה עליהן, כגון המנהג לקרוא קריאות שונות בימים השונים של חג הפסח, והקריאות של חול המועד סוכות ושמיני עצרת מתוך פרשת 'קרבנות החג'. בניגוד למשנה, בתוספתא נזכרות גם הפטרות, אך רק לארבע הפרשיות.
4. הירושלמי לא מביא קריאות נוספות על האמור במשנה ובתוספתא, והפטרות אינן נזכרות בו כלל (כפי שכבר הראה א' אפטוביצר ראבי"ה ח"ב עמ' 192 הע' 3).

כולם בפרק השלישי ממסכת מגילה. מקור חשוב נוסף הוא מסכת סופרים[6]. מקורות ישירים מאוחרים יותר, כסידורים הקדומים – סדר רב עמרם גאון וסידור רב סעדיה גאון, וספרי הלכה שונים[7], משקפים לרוב את המנהגים הבבליים. נוסף על כך מצויים בידינו רשימות של קריאות והפטרות שנערכו בתקופה קדומה ועלו מן הגניזה הקהירית, וביניהן רשימות המשקפות מנהגים ארצישראליים[8].

המקורות העקיפים הם מקורות מדרשיים ומקורות פייטניים. באלו ובאלו יש בידינו טכסטים שאין ספק במקורם הארצישראלי, ואלו ואלו לא באו ללמד על מנהגי קריאת התורה, אלא לפאר ימים מסויימים בדרשות ובתפילות מפוייטות – תוך זיקה לקריאת היום או להפטרה, כפי שהיו נהוגות במקומם של הדרשנים והפייטנים.

המדרשים שנוצרו לכבוד ימים אלו וקריאותיהם הם המכונים 'פסיקתות'. ראשון וחשוב שבהם הוא ה'פסיקתא דרב כהנא' המשקף נאמנה את הקריאות וההפטרות הארצישראליות, והמשמש בדרך כלל כאישור לשימוש מעשי של המצוי כענין תיאורטי במקורות ההלכתיים[9].

כנגד זה, מסובכות הבעיות שמעורר המדרש הארצישראלי ביסודו, שהוא מאוחר יחסית ובלתי אחיד בצביונו, זה המכונה 'פסיקתא רבתי'. מדרש זה מכוון גם הוא לקריאות התורה וההפטרות, אלא שכידוע הוא מורכב ממקורות שונים[10]. הקשר אל קריאות התורה מפורש בפסיקתא רבתי, אמנם רק בקטעים הפותחים –

5. בתלמוד הבבלי בא פירוט גדול של הקריאות וההפטרות שבכל השבתות המצויינות והחגים. התלמוד (מגילה לא ע"א) מביא ברייתא ארוכה המונה ימים אלו על קריאותיהם והפטרותיהם. הברייתא נקטעת מדי פעם על ידי התלמוד, המוסיף בצד המנהג המובא בה גם את הקריאות הנוהגות למעשה, בלשון – 'והאידנא נהוג עלמא' וכיו"ב. בולטות במיוחד כמה מחלוקות אמוראים, כגון מחלוקת אביי ורב פפא בעניין הקריאות בפסח (ראה להלן). מנהגי הקְרִיאה וההפטרה המובאים בבבלי שלא לימים טובים של גליות אין לדעת היכן נקבעו ומתי נוצרו. לפחות לגבי חלק מהם ברור שהם שונים מן המנהג שהיה נפוץ בא"י (כמו הקריאה בחוה"מ פסח או בשבתות חוה"מ פסח וסוכות), אולם קשה לקבוע שבא"י היה מנהג אחיד, ובפרט בתקופת האמוראים. גם מוסרי המנהגים בתלמוד הבבלי ייתכן שמוסרים מנהגים שנהגו גם בא"י (כמו אביי, ראה להלן הע' 22).
6. במסכת סופרים (בעיקר בפרקים י־יב, יז) שנתחברה בתקופת הגאונים אין תוספות מרובות על המשנה. יש בה פירוט נוסף במועדים מסויימים, וכמה הפטרות ארצישראליות הידועות ממקורות חוץ־הלכתיים (מדרשים ופיוטים) מתאשרות על פיה.
7. כגון: אבודרהם, ספרי דבי רש"י, ראבי"ה ועוד הרבה.
8. ראה נ' פרידמן, הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי יניי ושאר פייטנים קדומים, סיני סא (תשכ"ז) עמ' רסז הע' 4.
9. יוצאת מן הכלל רק הפיסקה לראשון של פסח וקריאת 'עשר תעשר' בשבת חוה"מ (ראה להלן). תוספת חשובה נוספת היא מציאותן של שתי חטיבות לשבתות המצויינות בהפטרותיהן המיוחדות – תלתא דפורענותא ושבעא דנחמתא, והוא מנהג ארצישראלי שנתפשט לכל תפוצות ישראל.
10. כגון פיסקאות מן הפסדר"כ, מדרשים מסוג 'ילמדנו' ומסוג 'זהו שנאמר ברוח הקודש' ועוד. ראה צונץ – אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 118.

'ילמדנו רבנו', באמצעות הטרמין: "מנין – ממה שקראו בענין...", או: "מנין – ממה שהשלים בנביא..." הרומז לקריאות או להפטרות באופן שאינו משתמע לשתי פנים[11]. אבל, למרות הקשר הברור של הפסיקתא רבתי לקריאות בתורה ובנביא, נתקלים אנו כאן בפיסקאות רבות שאין מנהגי קריאת התורה הידועים לנו מתיישבים עימן[12]. הפסיקתא רבתי מוכיחה באופן חד משמעי את הגיוון הרב שהיה קיים במנהגי הקריאה, ובעיקר ההפטרה של בני ארץ־ישראל. בצד המנהגים המרכזיים בארץ ישראל היו קיימים מנהגי קריאה והפטרה פחות נפוצים – אך חשובים דיים בזמנם ובמקומם כדי לבנות עליהם דרשות בציבור.

אם השימוש במדרשים מחייב זהירות ואיננו חד־משמעי, הרי השימוש במקורות הפייטניים מחייב זהירות כפולה ומכופלת. למן התקופה הקלאסית של הפייטנות המזרחית, היא תקופת פעולתם של יניי ור' אלעזר בירבי קליר, מצויים בידינו פיוטים רבים הרומזים לקריאות בתורה ולהפטרות. פייטנים נהגו לשלב בקדושתאות את הפסוק הראשון של הקריאה בתורה בראש שרשרת הפסוקים שאחרי המגן, ולעתים קרובות גם את הפסוק הראשון שבהפטרה – אחרי המשלש[13]. גם במערכת היוצר באים לעתים קרובות פסוקי הקריאה בתורה כסיומות מקראיות של הסטרופות, ואילו בזולת משמשים כסיומות מקראיות פסוקי ההפטרות[14]. הפיוטים עשויים איפוא לשמש לנו מקור חשוב למנהגי קריאה והפטרה מגוונים – ולעתים תמוהים.

יש להבחין בין מנהגי קריאה הרמוזים בקדושתאות קדומות, שהם בדרך כלל מנהגים ארצישראליים טהורים, לבין אלו הרמוזים ביוצרות, שכן נראה, כי יוצרות של חג לא נשתעבדו לקריאות בתורה ובנביא, אלא בתקופה שבני ארץ ישראל כבר הושפעו השפעה מכרעת מבני בבל. על כל פנים, מנהגים מיוחדים של קריאות בתורה ושל הפטרות, יש שלא נודעו לנו אלא מן הפיוטים בלבד.

כאן המקום לציין, כי בחגים נשתמרו מנהגי ארץ ישראל יותר מאשר בשאר הימים. דרך משל, גם כאשר עברו בני ארץ ישראל לקרוא את הפרשות ה'בבליות', הם הוסיפו לשמור על מנהגיהם המקוריים במועדים במשך תקופה ארוכה[15]. גם מחוץ לארץ ישראל נשתקעו מנהגים ארצישראליים דווקא בחגים[16].

11. ראה שי"ר, ערך מלין, ע' 'אפטרתא', ורשה תרע"ד עמ' 343; הרד"ל במבוא לפירושו לפסיקתא רבתי, ורשה תרמ"ג עמ' 11 סי' ה', ועוד.
12. לצידם של רמזים להפטרות שלא נודעו אלא ממדרש זה, מצויות פיסקאות לפסוקים מן הכתובים אשר ייעודן הליטורגי הקדום איננו ברור, כמו – 'על נהרות בבל', 'אשרי נשוי פשע' ועוד. מקובל לראות פיסקאות אלו כמכוונות לשיר של יום. ראה שי"ר שם עמ' 347, הרד"ל שם ורמא"ש בפירושו לפס"ר דף ד ע"ב סי' א'.
13. ראה ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה עמ' 141-144.
14. ראה ע' פליישר, שם עמ' 223, 228; והנ"ל, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד עמ' 215-219, 289-292.
15. ראה ע' פליישר, עיונים במנהגי הקריאה של בני ארץ ישראל בתורה ובנביאים, ספונות טז (תש"ם) עמ' 26-28; והנ"ל תפילה ומנהגי תפילה (לעיל הע' 1) עמ' 323.
16. רמז לכך הגר"ש ליברמן ז"ל, תוספתא כפשוטה ברכות עמ' 81 הע' 26 בקשר למנהגם של בני הגולה לנהוג ביום טוב על פי טופסי א"י של הברכות.

קריאת התורה בראשון של פסח

לגבי קריאת התורה בראשון של פסח נשתמרו שתי מסורות יסודיות: האחת – קריאה בפרשת מועדות שבויקרא (פרק כג או קצת לפניו), והשניה – קריאה בענין יציאת מצרים (בשמות פרק יב). ברור ששתי המסורות משקפות מנהגים שהיו קיימים בארץ ישראל, אבל לענין מרכזיותה של אחת המסורות והעדפתה על פני חברתה יש חילוק בין המקורות. מן המקורות ההלכתיים והפייטניים משתמע שהקריאה בויקרא עיקר, וכמעט אין בהם זכר לאפשרות אחרת, ואילו מן הפסיקתות נראה שדווקא הקריאה בשמות היתה המרכזית – אם כי גם לקריאה בויקרא היתה נוכחות בשטח. ונפרט את דברינו.

במשנה (מגילה ג, ה) נקבע ש"בפסח קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים"[17]. גבולות הקריאה לא נקבעו למעשה במשנה[18], אך ברור שמרכזה בפסוק המתחיל ב"אלה מועדי ה'" (ויקרא כג, ד) והפיסקה מתוך הענין המתאימה ליום המסויים (כך פסוקים ה־ח לראשון של פסח, או פסוקים ט־יד לב' דפסח, יום הנפת העומר). מתוך המקורות המאוחרים יותר המתייחסים לקריאה זו, ברור שתחילתה נקבעה קצת לפני תחילת פרשת המועדות עצמה – בפסוק "שור או כשב או עז כי יוולד" (כב, כו ואילך). הקריאה ב'שור או כשב' מופיעה כמנהג כמעט יחיד בפיוטים שונים לראשון של פסח, ובראשם בקדושתאות 'אשמורה זאת אשמור נצח' ליניי[19], ו'אסירים אשר בכושר שעשת' לרבי אלעזר בירבי קליר[20]. רק אצל פינחס הכהן נמצא זכר לקריאה

17. גם בתוספתא (מגילה ג, ה) נזכרת הקריאה בויקרא, אך ברוב המסירות בלשון המוזרה: "פרשת הנף שבתורת כהנים" (רק בכת"י ערפורט מובא: "פרשת מועדות" ומסתבר שהוא תיקון על פי המשנה. וראה י' היינימן, פרשות בויקרא רבא שמקוריותן מפוקפקת, תרביץ לז (תשכ"ח) עמ' 349). הלשון 'פרשת הנף' תמוהה במקום זה והוצעו לה פירושים שונים ששוברם בצידם. נראה, שהמשנה והתוספתא באו לעקור מנהג אחר של קריאה שהיה נהוג בראשון של פסח (כנראה הקריאה בשמות יב). ייתכן שהקריאה בויקרא כג שהיתה נהוגה בכל המקומות בשני של פסח – משום הנפת העומר, נתכנתה פרשת הנף, וכאשר באה התוספתא להחיל קריאה זו על ראשון של פסח, השתמשה בשם המקובל בפי העם – "פרשת הנף", והשווה להלן הע' 48.

18. ייתכן שגם היום המדוייק לא נקבע במשנה, ויש כאן קביעה כללית שבכל ימי הפסח קוראים פסוקים אלו או אחרים מויקרא כג. וראה לענין זה דברי ר"מ איש שלום בפירושו לפס"ר עמ' פה הע' א ור"ל גינצבורג בפירושים וחידושים בירושלמי ח"ג עמ' 136 הע' 151. ועיין עוד י' היינימן, שם, עמ' 348 הע' 35. וראה עוד להלן בדיון בחוה"מ פסח.

19. מ' זולאי, פיוטי יניי, ברלין תרצ"ח עמ' רסא ואילך.

20. י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, נויארק תרפ"ה, א 6937. קדושתא זו נקבעה במנהגות המאוחרים ברוב קהילות האשכנזים בקדושתא לשני של פסח, משום שהתאימה לקריאתם ביום זה. ועל פיה אף חשבו שהקליר ודאי בן חוץ לארץ היה – שכן הוא כביכול כתב קדושתא ליום טוב שני של גליות (ראה שי"ר, תולדות ר' אלעזר הקליר, ורשה תרע"ג, עמ' 197 הע' 1). אבל כבר הוכח ללא צל של ספק שהקליר בן א"י היה, והקדושתא נכתבה לראשון של פסח. ראה ר' וולף היידנהיים במאמרו "הפיוטים והפייטנים" במבואו למחזור לשמיני עצרת, וסיכום המחקר אצל אלבוגן־היינימן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ה, עמ' 235. דיון מחודש

בשמות יב, ועל פי תחילתה ה'בבלית' דווקא, כפי שיבואר בהמשך. על פי המשנה והפיוטים נמצאת איפוא קריאת פרשת מועדות שבתורת כהנים – ותחילתה ב'שור או כשב' – המנהג המרכזי (וכמעט היחידי) של בני ארץ ישראל.

אבל משאנו באים לבחון את הפסיקתות מתגלה תמונה שונה לחלוטין. בצד פיסקאות ל'שור או כשב', הנעות בשתי הפסיקתות (ודווקא במקומות בלתי צפויים), באות בקביעות פיסקאות לקריאה בשמות יב, ותחילתה בפסוק כט – "ויהי בחצי הלילה". כאן יש לציין שהמנהג המובא על ידי אביי (בבלי מגילה לא ע"א) הוא אכן לקרוא בשמות יב בראשון של פסח, אבל להתחיל את הקריאה כמה פסוקים קודם לכן – בפסוק כא: "משכו וקחו לכם" וכו'. לקריאת 'משכו' מכוונת גם הקרובה של ר' פינחס הכהן שהזכרנו[21], וכבר שיער י' היינימן בעקבות ר"מ איש שלום[22] שמסורתו של אביי משקפת מנהג ארצישראלי קדום. התחלה שונה של הקריאה בשמות יב מופיעה בסדר רב עמרם גאון (ב, פח), הקובע שקוראים כבר מפסוק יד ("והיה היום הזה לכם לזכרון"). התחלה דומה נזכרת גם באור זרוע (ח"ב סי' שצ) בשם רב סעדיה גאון, כמיוחדת לפסח שחל בשבת. אבל מן הפסיקתות עולה רק ההתחלה ב'ויהי בחצי הלילה'. דומה שכמעט אין מקום שבו מרובים כל כך החילוקים בין כתבי היד בסידרן של הפיסקאות בשתי הפסיקתות, כמו בנקודה זו של חג הפסח. משום מורכבותם של הדברים נסכם תחילה את סידרן של כל הפיסקאות השונות לפסח בפסיקתא דרב כהנא ובפסיקתא רבתי על פי כל המסורות שבידינו, ורק אחר כך נוכל להסיק מהם את הנוגע לענייננו:

בבעיה ראה אצל ע' פליישר, לוח מועדי השנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קליר, תרביץ נב (תשמ"ג) עמ' 224 ואילך.

21. ראה מ' זולאי, לתולדות הפיוט בארץ ישראל, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, (ברלין – ירושלים תרצ"ט) עמ' קכא.

22. לעיל בהע' 18. ואכן אביי קיבל הרבה מתורת א"י באמצעות ה'נחותי'. ראה א' היימן בתולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, ע' "אביי" עמ' 78-79.

פסיקתא דרב כהנא[23]					
צפת	אוקספורד	כרמולי	א 2	א 1	גניזה[25]
		ויהי בחצי הלילה	ויהי בחצי הלילה	ויהי בחצי הלילה	ויהי בחצי הלילה
	העומר	העומר	העומר	העומר	העומר
	שור או כשב				
	עשר תעשר				
ויהי בשלח	ויהי בשלח	ויהי בשלח	ויהי בשלח	ויהי בשלח	ויהי בשלח
		[שבועות]	[שבועות]	[שבועות]	
		[אחרי מות]	[את קרבני לחמי]	[פורענות ונחמה]	
		שור או כשב			
עשר תעשר		עשר תעשר	עשר תעשר**	עשר תעשר**	

פסיקתא רבתי[24]		
דפוס ראשון	פרמא	קאז (ודרופסי)
ויהי בחצי הלילה	ויהי בחצי הלילה	ויהי בחצי הלילה
העומר	העומר	העומר
	[שהש"ר]	
	שור או כשב*	שור או כשב
	ויהי בחצי הלילה*	
	עשר תעשר*	עשר תעשר*
ויהי בשלח*	ויהי בשלח*	ויהי בשלח
[שבועות]		
עשר תעשר*		

** הפיסקה האחרונה של המדרש בכתב יד זה

* פיסקאות מסוג מדרשי 'ילמדנו'

23. על המסירות של הפסדר"כ ראה במבואו של ד' מנדלבוים לפסדר"כ, ניו יורק תשכ"ב, עמ' ח־יג.

24. המסירות של הפס"ר הן: הדפוס הראשון נדפס בפראג בין השנים תיג־תטו, כת"י פארמא 1240 נכתב בשנת 1270, כת"י קאזאנאטנזה 66 נכתב בשנת 1387 וכת"י דרופסי־קולג' 22 כנראה הועתק מכת"י קאז. בשנת 1531 אלא שהוא שלם ממנו.

מן הטבלה שהבאנו ברור ששלוש פיסקאות בלבד קבועות כמעט בכל המסירות: 'ויהי בחצי הלילה', 'העומר' ו'ויהי בשלח'[26]. הפיסקאות ל'העומר' ול'ויהי בשלח' נועדו לשני של פסח ולשביעי בו (וראה עוד להלן). הפיסקה ל'ויהי בחצי הלילה' נועדה ללא כל ספק, לראשון של פסח. קביעותה בראש כל הפיסקאות לפסח כמעט בכל המסירות מבליטה איפוא מנהג קריאה זה כמנהג מרכזי[27]. אבל ברור שמנהג זה לא היה יחיד. פיסקאות ל'שור או כשב' מופיעות גם הן בחלק מן המקורות בין הפסקאות לפסח, אם כי לא בראשן[28].

מקומה של הפיסקה בכתבי היד תמוה: בין פרשת 'העומר' ל'ויהי בשלח'. אבל ברור שמדובר פה בפיסקה ניידת מאד, שכן בכתב יד כרמולי של הפסיקתא דרב כהנא היא מופיעה דווקא בראש הפיסקאות לסוכות. הופעתה של הפיסקה בכתב יד אוקספורד אחרי 'העומר' תמוהה שבעתיים, משום שבכתב יד זה אין כל פיסקה אחרת לראשון של פסח. מכל מקום, גם משום ניידותה של הפיסקה וגם משום הופעתה שלא במקומה, נראה שהיא איננה מקורית כבר בפסיקתא דרב כהנא, והיא נשאלה לשם כנראה מן הויקרא רבא (כמו כל הפיסקאות בפסיקתא דרב כהנא שיש להן מקבילות בויקרא רבא)[29], ולכן ענייני מועדות אינם נזכרים בה כלל. עצם מציאותה מתבאר דווקא מתוך התפוצה המרובה שהיתה לקריאת 'שור או כשב' בראשון של פסח. היא נכנסה לפסיקתא במקומות שקראו פרשה זו וביקשו להצמיד את הדרשה לקריאה, כנהוג. כתב יד כרמולי משקף נסיון דומה לגבי ראשון של סוכות. בכתב יד פרמא פותחת הפיסקה 'שור או כשב' סידרת פיסקאות חדשה לפסח, מן ה'ילמדנו', אחרי קיטוע[30].

25. קטע הגניזה מס' 3 במהד' מנדלבוים — T-S16/93 (פורסם ע"י נ' אלוני וא' דיאיס מאצ'ו בלשוננו כג (תשי"ט) עמ' 57-71). יש להביא בחשבון שמקטע זה שרדו רק הפיסקאות 'העומר' ו'ויהי בשלח' כשהן רצופות, ואין לדעת בבטחה היכן מקומה של פיסקת 'ויהי בחצי הלילה'. כמו כן אין אנו יודעים מה היה סידרן של יתר הפיסקאות לפסח בקטע זה, אם בכלל היו.

26. בפסדר"כ הפיסקה 'ויהי בחצי הלילה' חסירה רק בכת"י אוקספורד ובכת"י צפת. בפס"ר שתי הפסקאות הראשונות מובאות בכל המסירות מן הפסדר"כ, ואילו האחרונה — 'ויהי בשלח' — מובאת מן ה'ילמדנו' (ועי' להלן הע' 30). כת"י צפת של הפסדר"כ הוא חריג — אין בו כל פיסקה לראשון של פסח, וגם פיסקאות סמוכות נוספות (פרה והחודש) חסירות בו.

27. העובדה שלפנינו אכן מנהג של קריאה בתורה מוכחת לא רק מעצם קיומה של הפיסקה, אלא גם מן הטרמין "ממה שקראו בענין" המופיע בפיסקה השניה ל'ויהי בחצי הלילה' שבכת"י פרמא (רמא"ש עמ' קצו).

28. בין כתה"י של הפסדר"כ מופיעה הפיסקה בהקשר זה אמנם רק בכת"י אוקספורד, אך אפשר לראות בנקודה זו גם בכת"י קאז. של הפס"ר (וכן, כמובן, בכת"י דרופסי שהועתק כנראה ממנו) — כת"י של הפסדר"כ, שכן עד לפיסקה זו מופיעות בו פיסקאות מן הפסדר"כ בלבד (ואכן מנדלבוים במהדורתו השתמש בו ככת"י של הפסדר"כ! ראה במבואו עמ' ט).

29. ראה ח' אלבק, מדרש ויקרא רבה, ספר היובל ללוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' לו ואילך. לגבי 'שור או כשב' בפרט ראה גם י' היינימן, פרשות בויקרא רבא (לעיל הע' 17) עמ' 344.

30. סדר הפיסקאות בכת"י פרמא מוזר. נראה שהמעתיק החל בהעתקה מן הפסדר"כ,

על פי עצם מציאותן של הפיסקאות וכן סידרן הקדום – במידה שהוא ניתן לשיחזור – נראה איפוא שקריאת 'ויהי בחצי הלילה' היתה נהוגה בארץ ישראל והיתה כנראה בתקופות מסוימות, גם מרכזית למדי. העדות המשתקפת מן העריכות השונות של הפסיקתות מצביעה על ערעורו של מנהג זה והשתלטותה הגוברת והולכת של הקריאה בויקרא – 'שור או כשב', עדות העולה בקנה אחד עם מה שלמדנו מקדושתאותיהם של חשובי הפייטנים.

ההפטרה בראשון של פסח

על פי הבבלי (מגילה לא ע"א) הפטירו בראשון של פסח ב'פסח גלגל', כלומר ביהושע פרק ה. הפטרה זו היתה נהוגה גם בארץ ישראל, כמשתמע מן הקדושתא 'אשמורה זאת אשמור נצח' של יניי[31], ותחילתה על פיו בפסוק ב שם – 'בעת ההיא' וכו'. התחלה זו מתועדת גם ברשימת הפטרות ארצישראליות מן הגניזה[32] ובמקורות נוספים[33]. בקטע גניזה אחר[34] מופיעה ההתחלה 'ויאמר יהושע אל העם התקדשו' (יהושע ג, ה), הנזכרת גם בסדר רב עמרם גאון[35]. התחלות אחרות של ההפטרה ידועות ממקורות שונים, אך אין להם קשר למנהגי ארץ ישראל דווקא[36]. להפטרה הבבלית (בבלי שם) ביום טוב שני של גליות – 'בפסח יאשיהו' (מלכים ב כג, א), לא מצאנו כמובן זכר בארץ ישראל.

הפטרה שונה לגמרי ביום זה, והיא ארצישראלית מובהקת, עולה מן הקדושתא הקלירית 'אסירים אשר בכושר'[37], והיא בישעיה לא, ה – "כצפורים עפות כן יגן ה'... גנון והציל פסוח והמליט". מעניין לציין שהפטרה זו ידועה כהפטרה הארצישראלית

ומשסיים את פרשת העומר עזב לגמרי את העניין והעתיק את מדרש שיר השירים רבה. אחרי הפסקה זו חזר להעתיק פיסקאות לפסח – למעשה קטעי 'ילמדנו' – למן ההתחלה. ליום הראשון הובאו כאן קטעים על פי שני מנהגי הקריאה – 'שור או כשב' ו'ויהי בחצי הלילה'. וייתכן ששני הקטעים באו כאחד כבר בקובץ המקורי של מדרשי 'ילמדנו' שהיו לפני המעתיק. לאחר מכן הובאו פיסקאות לשבת חוה"מ – 'עשר תעשר' ולשביעי של פסח – 'ויהי בשלח' (ראה להלן).

31. לעיל הע' 19.

32. כת"י אוקספורד 2603/19 עמ' 57 וכת"י קיימברידג' T—S6H5/1.

33. סדר רב עמרם גאון (מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב) ב, פח (וראה להלן הע' 35); סידור רב סעדיה גאון (מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א) עמ' שסט בנוסח – "ויש מתחילין – בעת"; מחזור טורין (כת"י ביהמ"ד לרבנים בניו יורק Mic 8402) עמ' 118.

34. רשימת הפטרות (של פרשות ולא של סדרים!), כת"י אדלר 2164.

35. בכת"י מ ובכת"י ז של סדר רע"ג (לעיל הע' 33) – כתוספת מיוחדת לשבת, ונראה על פיהם שקראו ביהושע ג פס' ה־ו ואחרי כן דילגו והמשיכו מ'בעת ההיא', כרגיל. אך כת"י א מביא התחלה זו כהתחלה הרגילה ובלי לציין כל דילוג.

36. כך למשל נזכרת בסדור רס"ג ההתחלה ביהושע ה, ט – "ויאמר ה' אל יהושע". על התחלות נוספות, ביהושע ד, כ "למען דעת" וכו'. ושם ה, א – "ויהי כשמוע" וכו'. ראה באנציקלופדיה תלמודית ע' 'הפטרה', כרך י עמ' יא ובהערות שם.

37. לעיל הע' 20.

לסדר 'כי יקרא קן צפור' (דברים כב, ו)[38]. ניתן אולי לקשור את הפטרתו של יניי בראשון של פסח – "בעת ההיא", לעומת הפטרתו של הקלירי בישעיהו, במנהגי הקריאה שלהם בשבתות, שהיו כנראה שונים: יניי קרא סדרים כמוכח מפיוטיו, והקליר כנראה קרא פרשות[39].

חול המועד

גם במנהגם של בני ארץ ישראל וגם במנהג "בבל" המיוצג על ידי אביי בבבלי (מגילה לא ע"א)[40], נקבעה קריאה שונה לכל אחד מימי חול המועד פסח. לחלוקה זו אין זכר במשנה, וחכמים שונים אכן ניסו ללמוד מפשט לשון המשנה שהקריאה "בפרשת מועדות שבתורת כהנים" שנזכרה שם כקריאת הפסח, היא למעשה הקריאה בכל ימי הפסח ולא בראשון שבו בלבד[41]. אבל, כאמור, אין כל ראיה למעשה על קריאה אחידה לפסח כולו. ולהפך: כבר בתוספתא נקבע שבימי חול המועד "מדלגין מעניינות הפסח הכתובין בתורה" (מגילה ג, ה). ומעניין שגם לבני ארץ ישראל וגם לבני בבל היו סימנים מיוחדים לזכירת סידרן של קריאות הימים השונים[42]. הקריאות כולן לקוחות מפרשות שונות העוסקות בעניין הפסח בתורה. והרי הקריאות, כפי שסוכמו בבבלי מחד גיסא, ובתעודה ארצישראלית, המאוששת על ידי פיוטיהם של פינחס ומשה, כפי שהוכיח מ' זולאי[43], מאידך גיסא:

	"בבל" (אביי)	ארץ ישראל
ב' דפסח	[תורא] שור או כשב (ויקרא כב, כו)	כי תבואו אל הארץ (ויקרא כג, י) [=פרשת העומר]
ג' דפסח	[קדש] קדש לי כל בכור (שמות יג, א)	זאת חוקת הפסח (שמות יב, מג)
ד' דפסח	[בכספא] אם כסף תלוה (שמות כב, כד)	במדבר סיני (במדבר ט, א)
ה' דפסח	[פסל] פסל לך (שמות לד, ד)	שמור את חודש האביב (דברים טז, א)
ו' דפסח	[במדברא] וידבר... במדבר סיני (במדבר ט, א)	אם כסף תלוה (שמות כב, כד)

38. ראה מ' זולאי, פיוטי יניי עמ' רמו. הפטרה זו מאושרת עתה גם עפ"י רשימת הפטרות, ראה י' עופר, סדרי נביאים וכתובים, תרביץ נח, ב (תשמ"ט) עמ' 188-189. [תודתי למחבר על שנתן לי לעיין במאמר זה בהגהותיו].
39. ראה ע' פליישר, לוח מועדי השנה (לעיל הע' 20) עמ' 243 ואילך, והנ"ל תפילה ומנהגי תפילה (לעיל הע' 1) עמ' 317 ועמ' 321 הע' 113.
40. וכבר שיערו חוקרים שאביי מייצג מנהג ארצישראלי קדום. ראה לעיל הע' 22.
41. כך כדבריהם של ר"מ איש שלום, ר"ל גינצבורג וי' היינימן שהובאו לעיל בהע' 18.
42. לבני בבל – סימנו המפורסם של אביי – משך תורא וכו'. ושל רב פפא – מאפ"ו (על סימנים נוספים בכת"י ראה להלן בהע' 45), ולבני א"י הסימן – כזבש"א שנועד לימי חול המועד בלבד, כפי שנראה להלן בפנים.
43. לתולדות הפיוט בא"י (לעיל הע' 21), עמ' קמט.

הקריאות הארצישראליות מתועדות במקורות מועטים, הקשורים בהוראה (הקטע שפירסם זולאי[44]). או בשימוש מעשי (הפיוטים), ומשום כך איננו יודעים על חילופי מנהגים או מחלוקות. כנגד זה, בבבלי בשעת הבאת המנהגים תוך דיון רחב, מובאים בשם רב פפא גם חילוקים קטנים[45].

החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל למעשה אינם מרובים. לגבי היום השני הכל מסכימים שעיקר קריאתו בפרשת העומר שבויקרא כג, וההבדל הוא רק בנקודת ההתחלה של הקריאה[46]. לקריאה בפרשת העומר בשני של פסח גם נתייחדה פיסקה בפסיקתות[47]. נראה שגם בארץ ישראל, שבה לא נוהג יום טוב שני של גלויות, נהגו בשני של פסח כמין חג, יתר על שאר ימי חול המועד, משום ייחודו כיום הנפת העומר[48]. גם ביום השלישי של פסח הקריאה בארץ ישראל ובבבל דומה, ולמעשה גם ביום זה המחלוקת היא רק לגבי נקודת ההתחלה. קריאות היום הרביעי והששי שוות בשני המנהגים – אלא מה שנהגו לקרוא בארץ ישראל ברביעי של פסח נהגו בבבל בששי בו, ולהיפך. רק לגבי היום החמישי של פסח אנו שומעים על קריאות שונות לחלוטין.

שבת חול המועד

הקריאה לשבת חול המועד פסח וסוכות על פי כל המקורות הבבליים היא 'ראה אתה אומר אלי' (שמות לג, יב), וההפטרה, בסוכות, בחזון גוג שביחזקאל, ובפסח בחזון העצמות היבשות (יחזקאל לז, א ואילך). גם לקריאה זו וגם להפטרות אלו אין כמעט זכר במקורות ארצישראליים[49]. כנגד זה, מנהג מיוחד לבני ארץ ישראל הנרמז

44. וראה לגבי מנהגו של בעל הקטע המציין את הקריאות לפי מקומן בפרשות הבבליות מה שכתבו י' היינימן, פרשות בויקרא רבה (לעיל הע' 17) עמ' 348 הע' 37, וע' פליישר במצויין בהע' 15 לעיל.
45. למעשה המחלוקת היחידה היא בקריאה בג' דפסח: לדעת רב פפא קוראים ביום זה 'משכו' (שמות יב, כא) – היא הקריאה שלדעת אביי נהגה בראשון של פסח. בכתה"י יש סימנים שונים לדברי רב פפא (בכת"י מ־פפי): בכת"י קולומביה – אשפ"ו (כלומר – אם כסף, קדש לי, פסל לך, ויעשו בני ישראל [=וידבר... במדבר סיני]), ובהגהה שם – "שאפ"י – קדש לי, אם כסף, פסל לך, ויעשו בני ישראל", וכך גם בכי"ו ומינכן (ויש לתקן בדק"ס שם!) – שאפ"י (בכי"מ שם נוסף לפני הסימן: "משכ"ו אם כסף פסל לך" כלומר, ה־ש' פורשה כ'משכו' ולא כ'קדש לי'). בכת"י אוקספורד וגטינגן – שאפ"ו.
46. מנקודת ההתחלה של בני ארץ־ישראל אפשר אולי ללמוד על סיומה של הקריאה בראשון של פסח. בא"י הרי קראו ברוב המקומות, כפי שראינו למעלה, ב'שור או כשב' בראשון של פסח, וסביר שהפסיקו קריאתם משסיימו את ענין היום הראשון, ומנקודת סיום זו פתחו את קריאתם למחרת – בפרשת העומר. על שיטתם של בני ארץ ישראל לקרוא בשני ימים סמוכים בפרשות הסמוכות זו לזו בתורה, ראה ע' פליישר, עיונים במנהגי הקריאה (לעיל הע' 15) עמ' 47 והמצויין שם בהע' 62.
47. ראה לעיל בטבלה את קביעותה של פיסקת 'העומר' הלקוחה מן הפסדר"כ בכל המסירות של הפסיקתות.
48. ולא לחינם נקרא יום זה במשנה בשם מיוחד – 'יום הנף' (סוכה ג, יב; ר"ה ד, ג; מנחות י, ה). במדרש תדשא (פרק ו) נזכר "חג העומר" בין "שבע מועדות".
49. ועי' ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה (לעיל הע' 1) עמ' 321 הע' 110.

במקורות מדרשיים ופייטניים ונתברר כבר בפירוט במחקר, הוא לקרוא בשבת חול המועד פסח וסוכות את פרשת 'עשר תעשר' (דברים יד, כב), ולהפטיר במלאכי (ג, י) 'הביאו את כל המעשר'[50]. פיוטים רבים נועדו לקריאה זו, וחלקם מכוונים באופן חד משמעי לגמרי לפסח או לסוכות. פיסקת 'עשר תעשר' שבפסיקתא דרב כהנא ובפסיקתא רבתי כוונה כנראה לשבת חול המועד פסח[51], אבל ייתכן כמובן שהפיסקה נועדה גם לשבת חול המועד פסח וגם לשבת חול המועד סוכות ונועדה אפוא מתחילה לשני מועדים[52].

שביעי של פסח

קריאת התורה בשביעי של פסח היא בענין שירת הים, גם על פי הבבלי (מגילה לא ע"א) וגם על פי הפסיקתות[53] ופיוטים שונים[54], ותחילתה – "ויהי בשלח" (שמות יג, יז). ברשימת הפטרות ארצישראלית מן הגניזה[55] נזכרה תחילת הקריאה דווקא ב'ויושע ה'" (שמות יד, ל), כלומר בשירת הים ממש ללא סיפור קריעת ים סוף הקודם לה. סיוע מה לתחילת הקריאה ב'ויושע' בחלק ממנהגות ארץ ישראל ניתן משמו של היום המופיע בכותרות בגניזה כיום 'ויושע', וסתם פיוטים ליום זה נזכרים בכותרתם בפיוטים ל'ויושע'[56]. על אפשרות להישרדותו של מנהג זה בתקופה יותר מאוחרת

50. ראה נ' פרידמן, הערות למחקרי א. יערי על תפלות "מי שברך", קרית ספר לז (תשכ"ב) עמ' 514 הע' 17 (לגבי שבת חוהמ"ס), ובפירוט רב – ע' פליישר, פרשת 'עשר תעשר' וקריאתה בימות חג לפני מנהגות ארץ ישראל, תרביץ לו (תשכ"ז) עמ' 116-155.
51. שם מקומה בכתה"י של הפס"ר ובכת"י אוקספורד של הפסדר"כ. בדפוסי הפס"ר ובכת"י צפת של הפסדר"כ העבירוה מעתיקים האמונים על מנהג בבל לימים שבהם נוהגת קריאת 'עשר תעשר' במנהגים אלו: יו"ט שני של שבועות או יו"ט אחרון של פסח. בכת"י כרמולי של הפסדר"כ באה הפיסקה בהקשר של סוכות דוקא. בחלק מכתה"י (א2 ו־או [שם קטע זה הוא תוספת]) באה פיסקת 'עשר תעשר' בסופם, דבר המראה על התלבטות המעתיקים במיקום הפיסקה. וראה בהערה הבאה. ועי' ד' מנדלבוים במבואו לפסדר"כ עמ' טו. ופליישר שם עמ' 121.
52. דבר זה מסביר עוד יותר את ניידותה של פיסקת 'עשר תעשר' בכתה"י, ואמנם בכת"י כרמולי מופיעה הפיסקה בין הפיסקאות לסוכות ובחלק מכתה"י בסוף המדרש כולו. וראה דעתו של נ' פרידמן (הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי יניי ושאר פייטנים קדומים, סיני סב (תשכ"ח) עמ' נ הע' 117) שקריאת 'עשר תעשר' בשבת חוה"מ פסח היתה מצומצמת יותר מקריאתה בסוכות, ושהקריאה בכלל לא היתה נהוגה בכל הקהילות בא"י. אבל עי' גם בדיונו של פליישר בעניין, לוח מועדי השנה (לעיל הע' 20) עמ' 244 הע' 48.
53. ראה לעיל בדבר קביעותה של הפיסקה 'ויהי בשלח' בסוף הפיסקאות לפסח גם בפסדר"כ וגם בפס"ר בכל המסירות.
54. כך למשל בקדושתא של יוסף בירבי ניסן – 'אגמונו שילחף'. ראה מ' זולאי, לתולדות הפיוט בא"י (לעיל הע' 21) עמ' קסה.
55. לעיל הע' 32.
56. ראה למשל בראש השבעתא לשביעי של פסח שבפיוטי יניי (עמ' שסה) את הכותרת: 'מוסף ויושע'. בראש פיוט אנונימי מן הגניזה כתוב: 'ברכת מזון לויושע', ראה צ' מלאכי, בנועם שיח, לוד תשמ"ג, עמ' 29.

ניתן אולי ללמוד מיוצר לשביעי של פסח המיוסד על פסוקי 'ויושע'[57]. ואולי גם מדרש 'ויושע' מכוון ליום זה[58].

הפטרת היום על פי מנהגי בבל (בבלי שם) היא בשירת דוד (שמואל ב כב, א ואילך). בארץ ישראל נראה, אמנם על פי מקורות בודדים בלבד, שהפטירו בשירת דבורה דווקא (שופטים ה, א), כמשתמע מן הקדושתא של יוסף בירבי ניסן ליום זה[59]. הפטרה זאת נזכרת – בצמוד לקריאת "ויושע" גם ברשימת ההפטרות שהזכרנו, ועדות מה להשתמרותה במאה התשיעית או העשירית עולה מזולתות לשביעי של פסח המיוסדים עליה[60].

סיכום

כפי שראינו קיים קושי בקביעה חד משמעית של מנהג ארצישראלי אחד וברור. בכמה וכמה מקומות העלינו מנהגים מקבילים של בני ארץ ישראל, הרמוזים במקורות שווי ערך ואין כל ספק במקורם הארצישראלי. כך למשל, שתי ההפטרות לראשון של פסח, אשר אחת מהן מופיעה אצל יניי וחברתה אצל הקליר. במקרים אלה אין ספק שאכן היו שתי הפטרות שונות לאותו יום עצמו, ואפשר בהחלט שהן מייצגות את מנהגיהן של קהילות שונות – קהילתו של יניי לעומת קהילתו של הקליר. מכל מקום, מחזקתו של מנהג ארצישראלי אחד וברור כבר יצאנו. גם בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל נאמר לגבי קריאת התורה בשבתות ש"פרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה"[61].

בצד המנהגים המרכזיים העולים מרוב המקורות, מופיעים לעתים מנהגים הנראים נידחים יחסית, ומכל מקום אין להם ציון אלא במקור בודד זה או אחר. כגון ההפטרה 'כצפרים עפות' בראשון של פסח שכנראה נהגה בקהילתו של הקליר. במקום אחד ניתן אף להצביע על מעין מאבק בין שתי קריאות של חג: בניגוד לקריאת 'שור או כשב' בראשון של פסח, המובאת כבר במקורות תנאיים, עולה מן הפסיקתות קריאה אחרת – 'ויהי בחצי הלילה' – כקריאה המרכזית לכאורה של

57. ראה י' דוידזון, גנזי שכטר ג, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 119 סימן 2.
58. כפי ששיער א' ילינק, בית המדרש א, לייפציג תרי"ג, עמ' XVII.
59. הפסוק 'ותשר דבורה' מופיע אחרי סטרופת הסיום האחרונה שלאחר המשלש שם. ראה מ' זולאי (לעיל הע' 54) עמ' קסח.
60. כך בזולת לשלמה שהדפיס י' דוידזון בגנזי שכטר ג עמ' 123 סימן 8, ובזולת אנונימי נוסף בכת"י המוזיאון הבריטי 5557H4. אבל ראה זולת אחר בגנזי שכטר שם עמ' 126 סימן 10, המיוסד על ההפטרה בשמואל דווקא. שני הזולתות באים בזה אחר זה בתוך מערכת כלאים מקיפה לשביעי של פסח, ונראה שלמעתיק לא הפריעו המנהגים השונים המשתמעים מן הקטעים שציטט.
61. ראה מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 88 סי' מח בנוסח ה"ים של שלמה", ועיין שם עמ' 169.

יום זה. עם זאת, כבר מן הפסיקתות עצמן, וכן אף מן הפיוטים, מתברר שהשתלטותה היחסית של קריאת 'ויהי בחצי הלילה' לא החזיקה מעמד, וקריאת 'שור או כשב' חזרה להיות הקריאה המרכזית.

בעיה שעלתה מתוך הדיון היא שאלת 'בבליותם' של מנהגי בבל. האם כל מנהג הנזכר לראשונה בתלמוד בבבלי ואיננו בא ברוב המקורות הארצישראליים הקדומים, הוא אכן מנהג שנוצר בבבל? באיזו מידה היו תלויים בני בבל במסורות ארצישראליות בשעת ההתהוות הבסיסית של מנהגיהם? מנהגים הנזכרים למשל בשם רב ואינם נקבעים בסופו של דבר כמנהגי בבל – האם משקפים הם מציאות שנתקל בה רב בבבל, או שמא ירדו עמו מארץ ישראל?[62] משום כך לא נוכל לקבוע בבטחון שמנהג המופיע בתלמוד הבבלי לא היה ידוע בארץ ישראל, בין אם צמח בה ובין אם היה מקורו בבבל. מובן שתיתכן גם השפעה בבלית על בני ארץ ישראל. ואכן, השפעה זו אשר הולכת ונעשית מקיפה עם מרוצת השנים, מוסיפה עוד ערפל לתמונת מנהגיהם של בני ארץ ישראל. כאן ברור אמנם שבשבתות פשוטות נתפשטו מנהגי הקריאה של הפרשות בארץ ישראל יותר, גם בשעה שעדיין נהגו בקריאותיהם המקוריות בחגים[63]. אך נראה שלקראת סוף תקופת הגאונים חודרים המנהגים ה'בבליים' גם לחגים. עם הידלדלות היישוב היהודי בארץ ישראל בעקבות מסעי הצלב, נעלמת והולכת השפעתם של מנהגי ארץ ישראל, עד שכמעט לא נותר לה זכר. אבל ראוי לציין שבכמה מקרים בכל זאת נתפשטו מנהגים ארצישראליים מקוריים ונתקבלו ברוב תפוצות ישראל, ובראשם המנהג לציין בהפטרות מיוחדות את שבתות הפורענות והנחמה[64].

במקומות הבודדים שבהם נשתמרו המנהגים לדורות, מחזיר העיון בסוגיית קריאותיהם והפטרותיהם של בני ארץ ישראל עטרה ליושנה, ומעמיד מנהג בחזקת מקום היווצרותו.

62. וכך שיערו לגבי אביי. ראה לעיל הע' 22. והשווה הע' 5 לעיל.
63. ראה במצויין לעיל בהע' 15.
64. ראה לעיל הע' 9.

ר' יהודה ברנדס

ראשיתם של כללי הפסיקה

פתיחה

את כללי הפסיקה שבש"ס, ניתן לחלק לשלש קבוצות עיקריות. האחת: הכללים ה"נוהליים". ביסודם עומד הכלל: "יחיד ורבים הלכה כרבים". מוצאו של כלל זה עוד בימים שבהם נפסקה ההלכה בבית הדין הגדול שבירושלים, ועמדו למנין: "רבו המטמאים טמאו, רבו המטהרים טהרו". ומקורו בכתוב: "אחרי רבים להטות". (שמות כג, ב). בקבוצה זו יש להחשיב גם כללים נוספים, כדוגמת הכלל: "הלכה כסתם משנה", המוסבר בכך שרבי סתם במשנה כדעת הרבים. כללים נוהליים אחרים הם הכללים של פרק "מקום שנהגו": חיוב לנהוג כמנהג המקום, משום "לא תתגודדו", או כמנהג אבות: משום "אל תטוש תורת אמך", והם תקפים במקומות שבהם אין הכרעה כוללת, הכרעת רוב.

קבוצת כללים שניה היא כללים ענייניים, בהם הכרעת ההלכה קשורה לסוג הבעיה הנידונית. כלל מרכזי בקבוצה זו הוא הכלל: בדברי תורה הלך אחרי המחמיר ובדברי חכמים הלך אחרי המקל. ומזה מסתעפים כללים כדוגמת: הלכה כדברי המקל בעירוב, והלכה כדברי המקל באבל.

קבוצה שלישית של כללים, היא קבוצת הכללים ה"אישיים". דהיינו: ר' פלוני ור' אלמוני הלכה כרבי פלוני, או הלכה כר' פלוני מחברו. הכלל הראשון בקבוצה זו הוא הכלל: "הלכה כבית הלל". ואחריו באה רשימה ארוכה של כללים כאלה[1].

שיטת כללים זו, שלפיה נפסקת הלכה כשיטת חכם יחיד בכל מחלוקותיו, אינה מסתיימת עם כללי ההלכה שבין התנאים והאמוראים, אלא היא נמשכת גם בדורות מאוחרים יותר. דוגמה ידועה לכך היא דרך הפסיקה של בעל השלחן ערוך — להכריע בין שניים משלשת עמודי ההוראה של הראשונים: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. בדרך כלל, רואים את פסיקתו כמעשה של פסיקה עפ"י הרוב. אולם, יש כאן "טעות אופטית". אמת הדבר, שבין השלשה יש פסיקה של רוב, אולם עצם בחירתם של שלשה אלו בנציגי התקופה, היא קביעה אישיותית. שהרי יכול היה המחבר להחליט, לכאורה, שגם הראב"ה והסמ"ג הם "עמודי ההוראה", והיה מהפך את מבנה הרוב לגמרי, שכן במקום רוב ספרדי מובהק, היה מתאזן היחס בין ספרדים לאשכנזים, ואף היתה נטיה מעטה של כף המאזנים לכוון האשכנזי. עצם הפיכתו של השו"ע לספר הלכה מחייב, בצירוף הגהות הרמ"א, מה שלא עלה בחלקם של ספרים אחרים שנתחברו סמוך לזמנו, כדוגמת ספר הלבושים, משקפת תופעה דומה: סמכותו של

1. סקירה ממצה של הכללים — בערך הלכה באנצ. תלמודית. כרך ט', בעיקר עמ' רנ"ה — שכ"א.

מהר"י קארו כפוסק נתקבלה יותר מסמכותו של הר"מ יפה בעל הלבושים. והתופעה מתבררת יותר לפי שיטתו של הגר"ע יוסף, הסובר שיש לפסוק בכל דבר כבית יוסף, כיון שהוא "מרא דארעא דישראל"[2].

כל מושג ה"כללים" בפסיקה מצריך ביאור. לכאורה, מן הדין היה שידונו בכל בעיה לגופה, ויכריעו ההלכה לפי שיקולים ענייניים: מתוך נסיון לברר מהי האמת, מהו הפירוש הנכון בסוגיה, וכדומה. ניתנו הסברים רבים לצורך הכללים. ובקצרה ניתן לומר, שהכללים משמשים להכרעה במקום שבו לא ניתן לברר מהי "האמת" מתוך דיון בעצם הבעיה, ולפיכך יש להזקק לדרכים חלופיות לקביעת ההלכה.

והנה, בעוד שבשתי הקבוצות הראשונות, הכללים ה"נוהליים" והכללים ה"ענייניים" אפשר, באופן כללי, להבין את המקור והטעם לצורת הפסיקה הכוללת, קשה יותר לפרש כיצד נוצרו ומה תוקפם של הכללים ה"אישיים". ניסוח יפה של הבעיה מצוי בשאלה שנשאלה מבעל "חוות יאיר":

"... לא אוכל עצור ברוחי מלשאול שאלה כללית בפסקי רז"ל בש"ס. והוא מה שאמרו בכמה מקומות בדרך כלל גדול "הלכה כפלוני", שכולל כל דבריו, בכל מקום שהם. כמו שאמרו: "הלכה כר' עקיבא מחבירו", וכן בר' יוסי וכן ברבי. ואיך יתכן זה שיהיה אדם מוצלח בכל דרכיו, ומכוין אל מרכז האמת בכל דבריו, ונגד כל לשון אשר יעמוד אתו למשפט מכל אדם מי ומי שיהיה ירשיע, ודברי כל החולקים עליו ועמו יהיו אין ואפס שוא ושקר. אחר כי הטעות והשגיאה כוללת כל מין אנושי, עד שמבחר הנביאים טעה, ואיך יזכה ילוד אשה לזה? כל שכן מי הגיד לחז"ל בש"ס שזכה זה למעלה זו? ..." (חוות יאיר, סי' צ"ד).

מטרת מאמר זה להציג את ראשית התהוות של דרך הפסיקה על פי כללים, ולנסות להסביר, עפ"י מקורות ראשוניים: תנאים ואמוראים, את השרשים מהם צמח ונסתעף במשך הדורות האילן רב הפארות של כללי ההלכה[3].

2. עי' מ. אלון, המשפט העברי. ח"ב פרקים ל"ו – ל"ז, על מפעלו של השו"ע והתקבלותו.
3. המאמר עוסק בתקופת ההתהוות הראשונה של הכללים, ומנסה להסביר הסטורית ועניינית את שרשיהם. המקורות המצוטטים בו שימשו את כל חוקרי ההסטוריה של תקופת המשנה והתלמוד ואת חוקרי תולדות תורה שבעל פה. כמו כן, שימשו מקורות אלו את הפרשנים וההוגים בכל הדורות כמוצא לדיון הגותי אמוני בעניין מסורת תורה שבעל פה. אילו באנו לצאת ידי חובת מדעיות, היה עלינו לפרט בכל שלב ושלב את כל הנוסחאות והפירושים הקיימים לכל מקור שהובא, ולסקור את שיטות החוקרים המסכימות ומתנגדות עם כל טיעון. כדי לצאת ידי חובת ביסוס ובירור אמוני, היה צורך לסקור את המקורות בראשונים ובאחרונים שתומכים בדעות המובאות כאן, ולהסביר אילו דעות נדחו ומדוע. מגבלות המסגרת אינן מאפשרות לצאת ידי חובת כל אלו. לפיכך, הוצגו כאן רק הרעיונות הכלליים והמקורות העיקריים התומכים אותם. ובע"ה, ימצא הזמן והמקום לפתח ולפרט כנדרש.

פרק ראשון: מהלכה אחידה, לשימור המחלוקת

א. בית דין הגדול

כל עוד היתה סדורה הפסיקה בתוך מערכת של בתי דין, המסודרים זה על גבי זה, ובראשם בית דין הגדול שבירושלים, היתה הכרעת ההלכה מסורה ביד בית דין. ובידם כלל אחד מן התורה "אחרי רבים להטות".

> א"ר יוסי: בראשונה לא היו מחלוקות בישראל, אלא בבית דין של שבעים בלשכת הגזית ושאר בתי דינין... נשאלה שאלה, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדין למנין, רבו המטמאין טימאו, רבו המטהרין טיהרו. משם היתה יוצאת הלכה ורווחת בישראל[4].

בימים שסנהדרין ישבה בלשכת הגזית, היו בידה אמצעים לאכיפת הלכה אחידה בכל ישראל. קביעתו של ר' יוסי שמשם הוראה יוצאת ורווחת בכל ישראל, הסתמכה גם על הלכות זקן ממרא, שחייבו את כל החכמים להשמע להוראות בין הדין הגדול. קיימות עדויות שהיו מחמירים בדין זקן ממרא, לפחות בירושלים.

> אמר רבי יאשיה שלשה דברים סח לי זעירא מאנשי ירושלים: בעל שמחל על קינויו קינויו מחול, בן סורה ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו מוחלין לו. וכשבאתי אצל חבירי שבדרום, על שנים הודו לי, על זקן ממרא לא הודו לי. כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל[5].

האמרואים סבורים היו שאף חכם גדול כעקביא בן מהללאל ראוי היה שיהרג, כאשר לא רצה להשמע להוראת בית הדין.

> ואם תאמר מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל? מפני שלא הורה הלכה למעשה[6].

4. תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט. ומקבילותיה: תופסתא סנהדרין, פ"ז ה"א. יר' חגיגה פ"ב ה"ב ע"ז ע"ד. סנהדרין פ"א ה"ד, י"ט ע"ג. בבלי סנהדרין ל"ז א ופ"ח ב. ועי' גם תוספתא סוטה פי"ד ה"ט. תפיסה זו נתקבלה כעובדה היסטורית ע"י הראשונים: רס"ג רש"ג באגרת, עמ' 22 במהד. לוין, נו' ספרדי ושם גם עמ' 10 ו־12 כך גם דעת הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה, עמ' ל"ט במהד. רמב"ם לעם, י"ם תשכ"א. הראשונים שהתמודדו עם הקראות נזקקו לחזק את אחדות ההלכה הקדומה כהגנה מפני טענות הקראים כנגד תורה שבע"פ. עי' מ. צוקר, במאמרו "לבעית המחלוקת במסורת" סה"י לש. בארון חלק עברי י"ם תשל"ה. ובמאמרי "חקיו ומשפטיו לישראל", "כתלנו" י"ב עמ' 342 ואילך, ושם בהע' 11. לצורך דיוננו כאן חשובה העובדה, שגם אם היו מחלוקות בתוקפה הקדומה הזו הן לא הוכרו כלגיטימיות, ולכן לא נשתמרו ולא נתקבלו.

5. ספרי דברים פי' רי"ח עמ' 251, ומקבילות בירושלמי סוטה פ"ד ה"ח י"ט ע"ג, ששם הוא קטוע, ובסנהדרין פ"ח ה"ו כ"ו ב, בבלי סנהדרין פח ע"א וסוטה כה א. והובא גם בשאילתות נשא ק"כ.

6. מחלוקת ר' כהנא ור' אלעזר בבבלי סנהדרין שם, מדוע לא נהרג עקביא בן מהללאל. ושניהם תולים זאת בסיבות צדדיות. אך מעיקר הדין היא ראוי לו ליהרג לדעתם.

משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית, בטלה האפשרות להשתמש בעונש, וממילא בטל כוח ההרתעה.

> על הורית בין דין הגדול שבירושלים חייבים מיתה, ואין חייבים מיתה על הורית בין דין שביבנה[7].

כמובן, עדיין התקיימה הכרעת בין דין ברוב, ומסתבר שעדיין מרבית החכמים שנמנו על בית דין קיבלו את דעת הרוב בבית הדין עליו נמנו. אולם, בהעדר אכיפה מרכזית, הלכה והתרופפה משמעת הפסיקה בבתי הדין. במקביל לכך, התחילה להתרחב התופעה של המחלוקת.

ב. התהוות המחלוקות

ראשית המחלוקות מיוחסת לתלמידי שמאי והלל.

> משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צרכן, הרבו מחלוקות בישראל[4].

אמנם, קדמה להם מחלוקת אחת, היא מחלוקת הסמיכה, שנחלקו בה חמשה הדורות של הזוגות.

> יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך... שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך, הראשונים היו נשיאים ושניים להם אבות בתי דינין[8].

כבר בימי שמאי והלל עצמם, הזוג האחרון, "רבתה מחלוקת" יחסית, שהרי הם נחלקו כבר בשלש מחלוקות נוספות.

> אמר רב הונא, בג' מקומות נחלקו שמאי והלל[9].

בימי תלמידיהם רבו המחלוקות עד שנעשתה תורה כשתי תורות. ההסבר הניתן לכך במשנה אינו לגמרי מחוור. אך מובן שהביטויים "לא שמשו כל צרכן", ו"נעשתה תורה כשתי תורות", מעידים שהתרבות המחלוקות והשתמרותן נתפסה כתופעה לא חיובית, הקשורה בירידת הדורות שלאחר שמאי והלל.

לפני ר' שרירא גאון הסיבה היא חיצונית: "ומשום הנך מהומות ושמדים ושבושים שהיו באותו זמן לא שמשו התלמידים כל צרכן ונפישו מחלוקות" (אגרת עמ' 11-10) ואילו מדברי הרמב"ם משמע שפירש שהסיבה היא פנימית: "רפתה

7. ספרי דברים קנ"ד, סנהדרין פי"א מ"ד. ועי' גם ירושלמי הוריות פ"א מ"א, מ"ה ע"ד בבלי סנהדרין יד ב ופז א, שכך הוא הדין גם בהוריית טעות וגם בעגלה ערופה. כיון שדורשים: "וקמת ועלית אל המקום – מלמד שהמקום גורם".
8. חגיגה פ"ב מ"ב. תוספתא שם פ"ב ה"ח. ירושלמי שם, פ"ב ה"ב, ע"ז ע"ד. בבלי שם טז ב'. ושבת, יד ב' וטו א'.
9. בבלי שם. עדויות פ"א משניות א-ג. ירושלמי חגיגה שם.

שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי ורבותיהם". (הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רמב"ם לעם, ירושלים תשכ"א. עמ' ל"ט).

משנתערערה המערכת של בתי הדין, ונתבטלה האפשרות להביא ספקות להכרעת הסנהדרין, עתידות היו להווצר דרכים אחרות לקביעת ההלכה בישראל. דבר זה לא נעשה ביום אחד ולא בהחלטה חד פעמית. בהמשכו של פרק זה ננסה לבחון, מה היו הדרכים שננקטו בשנים הראשונות שלאחר התרחבות תופעת המחלוקות.

1. אכיפה בכח

גם משהתבטלה ההוראה האחידה של בית דין הגדול, ונתרבו המחלוקות, לא חדלו מנסיונות להחזיר עטרה ליושנה ולהגיע לקבלת החלטה אחידה. בתחילה, לא היו עדיין כלים חילופיים. הימים היו ימי האנדרלמוסיה של שלטון הנציבים הרומיים ומאבקי הקנאים והמרד. האוירה בארץ בכלל ובירושלים בפרט, השפיעה גם על בית המדרש.

> אמר ר' יוחנן בן נורי, בוא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל, אם לקיים דברי בית שמאי, הולד ממזר, כדברי בית הלל. אם לקיים דברי בית הלל, הולד פגום כדברי בית שמאי. אלא בואו ונתקן שיהא צרות חולצות ולא מתיבמות. ולא הספיקו לתקן את הדבר עד שנטרפה השעה. (תוספתא יבמות פ"א ה"ח ואילך)

מכיוון ש"נטרפה השעה", לא הצליחו להגיע להכרעה מסודרת גם בשאלות חשובות ביותר. קביעת ההלכה במחלוקת הראשונה והקדומה של הסמיכה, נעשתה, עוד בימי הבית, בטרם יצאה בת קול שקבעה הלכה כבית הלל. אך לא על ידי דיון ומנין, אלא על ידי מעשים של התלמידים.

> מעשה בהלל הזקן שסמך על העולה בעזרה. חברו עליו תלמידי בית שמאי. אמר להם בואו וראו שהיא נקבה, צריכני לעשותה שלמים. הפליגן בדבר, יצאו והלכו להם. מיד גברה ידן של בית שמאי ובקשו לקבוע הלכה כדבריהם. היה שם בבא בן בוטא מתלמידי בית שמאי והיה יודע שהלכה כדברי בית הלל, הלך והביא כל צאן קדר והעמידן בעזרה, ואמר להן כל מי שצריך להביא יביא ויטול ויסמוך. באו ולקחו את הבהמה והעלו עולות וסמכו עליהן, בו ביום נקבעה הלכה כדברי בית הלל ולא היה אדם עורר על הדבר. (תוספתא חגיגה פ"ב ה"א)

ישנן עדויות ברורות לכך שהיו גם נסיונות להכריע במחלוקת הבתים בכח הזרוע.

> תנא ר' יהושע אוניא: תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל. תני, ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות ורמחים". (ירושלמי שבת פ"א, ג' ע"א)

כדי להוציא מדעת הסוברים שאין זו אלא מליצה בעלמא, יש לצרף עדות ממקום אחר: בפרק הנוסף למגילת תענית מופיע יום ט' אדר כיום תענית, שבו "נפלה מחלוקת בין תלמידי שמאי והלל ואבד מהן הרבה". והוא יום ד' אדר ברשימת הצומות שנמצאה בגניזה. ("הלכות א"י מן הגניזה", מ. מרגליות, עמ' קמב שו' 3).

לפיכך, אפשר להבין את חששם של חכמים בדור החורבן מלהכריע במחלוקת הבתים.

> אמר ר' שמעון בן גמליאל: מה נעשה לצרות הראשונות? שאלו את ר' יהושע, בני צרות מה הן? אמר להן למה אתם מכניסים אותי בין שני הרים גדולים, בין בית שמאי ובין בית הלל שיריצו את ראשי.
>
> (תוספתא יבמות שם)[10]

ג. עמידה למנין

בראשית ימי התרחבות המחלוקות, ניסו להכריע את המחלוקת על ידי עמידה למנין, אף אם לא בבית דין.

> ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון שעלו לבקרו. נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל וי"ח דברים גזרו בו ביום[11].

דרך הכרעה זו לא הועילה ברוב המקרים, והמחלוקת נתקיימה. לא זו בלבד, אלא שאף נתעמעמו מסורות בדבר מנינים שהיו, ולפעמים גם עצם הדבר – האם היה מנין להכרעה המחלוקת – הוטל בספק.

> המניח כלים תחת הצנור. אחד המניח ואחד השוכח כדברי ב"ש, וב"ה מטהרין בשוכח. אמר רבי מאיר: נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ומודים בשוכח בחצר שהוא טהור. אמר רבי יוסי: עדיין מחלוקת במקומה עומדת[12].

העמידה למנין נתקיימה גם בדורות מאוחרים יותר, אך לאו דווקא לשם הכרעת מחלוקת. היתה חשיבות למנין החכמים גם כאשר לא היתה מחלוקת, ומנין החכמים שהשתתפו במעמד ההוראה חיזק את ערך הוראתם. תקנות והוראות מחודשות, לא היו נעשות בדרך כלל על דעתו של יחיד, אלא על ידי חבורה של חכמים, אשר היו נמנים ממש מספרית, ובכך היו נעשים למושב של בית דין.

10. ואולי יש לצרף לכך גם את דברי ר' טרפון בענין הטיה בק"ש, שאמרו לו שראוי היה לעונש מן שמים על שעשה כדעת ב"ש. ברכות פ"א מ"ז.
11. שבת פ"א מ"ד, אפשר שמנין זה היה עוד בימי הלל עצמו כמשתמע מהתאור בבבלי יז א. אף כי אחורו וסגנונו של התאור מוכיח עליו שהוא תאור אגדי, ואין לו סמך ממקורות התנאים.
12. מקואות פ"ד מ"א, ובבלי שבת טז ב.

אמר ר' שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום. (מו"ק ג' ע"ב). רבותינו נמנו באושא: אתרוג אחר לקיטתו למעשר ולביעור.
(תוספתא שביעית פ"ד הכ"א)

ר"ש בן לקיש בשם רבי יהודה בן חנניה: נמנו באושא שיהא אדם זן את בניו קטנים, אמר ר' יוחנן: יודעין אנו מי היה במיניין.
(ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח, כח ע"ד ובבלי שם נ' ע"א).

רבי הושיב בית דין ונמנו שאם שהתה בפני סיקריקון שנים עשר חדש כל הקודם ליקח זכה אבל נותן לבעלים רביע. (גיטין פ"ה מ"ו)

חשיבותו של מנין החכמים נובעת גם מן הכלל שאין בי"ד רשאי לבטל דברי בי"ד חברו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין. (ביצה ה, ע"א) ואם כן, חשוב היה למסור את מספר המשתתפים במנין, כדי להגביל את ביה"ד שיוכל לדון בביטול תקנה זו.

המניינים המוזכרים התקיימו במקום מושב בית הדין המרכזי. אולם נראה שהיה גם בית דין נפרד של הנשיא.

אצל רבי היתה מסגרת קבועה של בית דין, ששימשה לקביעת תקנות והלכות. ונקראה: "מניינא דרבי".

אמר רב: אנא הואי במניינא דבי רבי ומינא דידי מנו ברישא. והאנן תנן דיני ממונות... מתחילין מן הגדול... אמר רבה בריה דרבא, ואיתימא ר' הלל בריה דר' וולס, שאני מנינא דבי רבי דכולהו מניינייהו מן הצד הוו מתחילין. (גיטין נט ב, סנהדרין לו, א)

גם אחרי ימיו של רבי, עוד התקיים מנין הקובע הלכות, אצל נכדו, ר' יהודה נשיאה.

רבי יהודה ובית דינו התירו שמן של גוים במנין.
(תוספתא ע"ז פ"ד הי"א)

אולם, לא תמיד היה המנין קבוע במקום בית הדין המרכזי. לפעמים, היה המנין נעשה במקום אקראי, כאשר נתעוררה בו שאלה לפני החכמים, בעת בקורם שם.

מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טביא והניחום באויר בית הכנסת בלוד ונכנס תיאודורוס הרופא וכל הרופאין עמו, אמרו אין כאן שדרה ממת אחד ולא גלגלת ממת אחד. אמרו הואיל ויש כן מטמאין ויש כן מטהרין נעמוד למנין. התחילו מר' עקיבא וטיהר. אמרו לו הואיל ואתה שהיית מטמא טיהרת יהו טהורין. (תוספתא אהלות פ"ד ה"ב)

מעשה ברבי ור' ישמעאל בר' יוסי ור' אליעזר הקפר ששבתו בחנות של פזי בלוד. והיה ר' פנחס בן יאיר יושב לפניהם. אמרו לו אשקלון מה אתם בה... אמרו לו אם כן בואו ונמנו עליה לפוטרה מן המעשרות[13].

13. תוספתא אהלות פי"ח הי"ח. ועי' יר' שביעית פ"ו ה"א ל"ו ע"ג ויבמות פ"ז ה"ב ח' ע"א.

במקרה הבא מובאת גם הסיבה וגם התאריך של המנין המיוחד:

העיד ר' יהודה בן יעקב מבית גוברין, ויעקב ברבי יצחק מבית גופנין. על קיסרי שהחזיקו בה מעולם. והתירוה שלא במנין... אמר ר' זריקא בחמשה באדר השני נמנו עליה עשרים וארבעה זקנים והתירוה שהיו הכל נכנסין לתוכה. (תוספתא אהלות פי"ח, הט"ז)

יש והובא מעשה לפני חבורת חכמים, והם הורו הלכה, לאו דווקא בהתיחסות למחלוקת.

א"ר ינאי: נמנו שלשים וכמה זקינים: מנין שאין קידושין תופסין ביבמה. ת"ל לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר שלא יהא לה הוייה אצל אחר[14].

ובדומה לזה ההלכה בפרה ששתתה מי חטאת:

וכבר הלכה זו נשאלה לפני שלשים ושמונה זקנים בכרם ביבנה וטיהרו את בשרה[15].

במנינים אלו לא השתתפו כלל החכמים, ולפעמים נמנו רק מעטים:

גוזל שנפל לתוך הבור של גת חשב עליו לאשפה טמא ולכלב טהור דברי ר' עקיבא. ור' יוחנן בן נורי מטמא. זה היה מעשה ונמנו עליו חמשה זקנים וטמאוה. (תוספתא טהרות פ"ד הי"ד)

היו בו שתי שערות בריסי עיניו מלמטה ונקבן והוציאן בריסי עיניו מלמעלה. זה מעשה ונמנו עליו חמשה זקנים בלוד וטמאוהו.
(תוספתא מקוואות פ"ז (ח) הי"א)

מי שלא הסכים להלכה שנקבעה במנין, לא תמיד ביטל דעתו מפני דעת הרבים. יציאתו מן החבורה ואי השתתפותו במנין, הביעה את אי הסכמתו לקבלת החלטה.

מעשה ברבי ור' ישמעאל בר' יוסי ור' אליעזר הקפר ששבתו בחנות של פזי בלוד. והיה ר' פנחס בן יאיר יושב לפניהם. אמרו לו אשקלון מה אתם בה... אמרו לו אם כן בואו ונמנו עליה לפוטרה מן המעשרות. ולא נמנה עמהם ר' ישמעאל ב"ר יוסי. כשיצא אמר רבי מפני מה לא נמנית

ופירושה בר"ש לאהלות פי"ח מ"ט.

14. ירושלמי יבמות פ"א ה"א, ב ע"ג. ובמקבילות: סוטה פ"ב ה"ה י"ח ב'. קידושין פ"ג ה"ה, ס"ד ע"א. במקבילה בבבלי (יבמות צב ב') מופיע הביטוי "נמנו בחבורה". ר' יוחנן העיר לדברי ר' ינאי, שיש לדבר כבר רמז במשנה. ור' ינאי הודה לו. הרי שאין כאן ממש חידוש של הכרעת הלכה במנין בזמנו של ר' ינאי, אלא זו מעין הוראה שיצאה מחבורת לומדים.

15. ספרי במדבר, פי' קכד, עמ' 158, וראה בתוספתא מקוואות פ"ז (ח) הי"א. ששם המנין מחזק דעה במחלוקת, ור' טרפון מתפעל ממספר החכמים שהשתתפו במנין שהורה כדעתו.

עמנו אמר לו על טומאה אחת שטימאתי טיהרתי ולא מעשרות, מתירא אני מבית דין הגדול שמא יריצו את ראשי[13].

רבי בא רבי אמי הוון יתיבין בצור אתא עובדא קומייהון והורי רבי אילא ישפכו פירותיו. א"ר בא אני לא נמניתי עמהם בעלייה. נפקין ושמעון ר' יונה ור' יצחק בר טבליי בשם רבי לעזר אין מחדשין על הגזירה. ר' יוסי רבי יצחק בר טבליי בשם ר' לעזר אין מוסיפין על ההלכה.

(ירושלמי מעשר שני פ"א ה"א, נב ע"ג)

סכומו של תהליך זה הוא, שמערכת בתי הדין המסודרת הפכה לסידרה אקראית של מניינים, שנעשו לצורך הוראות מסוימות ובאופן חד פעמי. מושג הרוב כבר לא ייצג באמת את רוב החכמים. ואכן, חכמים לא ראו עצמם מחויבים לקבל את הכרעות המנין. יכולים היו שלא להשתתף בו, ואפילו לפרוש ממנו כשראו שאין ההלכה או התקנה המובאת בו מקובלת עליהם. מתוך כך, נתפרדה החבילה, ונהיו מנהגים מנהגים.

במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל. במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב.

(יבמות יד, א. שבת קל, א. חולין קטז, ב)

נראה שעל ימים אלו אמרו החכמים שנתכנסו ביבנה:

"שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא". (תוספתא עדויות, א, א)

ד. אמצעים חברתיים – הלכתיים

הזמן הראשון, שבו ניתן היה לחזור ולמסד את בית הדין הגדול, ולהגיע מחדש למצב ש"משם הלכה יוצאת ורווחת בכל ישראל" הוא בית הדין ביבנה. ואמנם, מתקופת יבנה יש עדויות רבות על מגמה לכפות דעת הרוב, או את דעת בית הדין, על כלל החכמים. מי שפעל בצורה חד־משמעית ביותר לקראת ביטול המחלוקות, היה רבן גמליאל דיבנה. שהביטוי "שלא ירבו מחלוקות בישראל" נראה כמעט כסמל שיטתו. רבן גמליאל אילץ חכמים, אף גדולים שבדור, להשמע להוראות בית הדין שביבנה.

שלח לו רבן גמליאל (לר' יהושע) גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. (ר"ה פ"ב מ, ז־ט)

רבי יהושע, קיבל עצתם של ר' דוסא בן הרכינס ור' עקיבא ונשמע להוראותיו של רבן גמליאל, אף שלא סבר כמותו, מתוך הכרה בסמכות בית דינו.

ר' יהושע עצמו עמד כנגד ר' אליעזר בפרשת תנורו של עכנאי (ב"מ נט, ב) ותבע ממנו לקבל דעת הרבים. ואולי משום כך קרא לו רבן גמליאל "רבי ותלמידי", (ר"ה

שם). רבי בחכמה לא רק ככלל, אלא גם בענין המסוים הזה, שיש לפסוק הלכה כרבים. ולא כר' אליעזר חברו ובר פלוגתתו, שהקפיד לשמר את מסורותיו[16].

למרות שר' יהושע עצמו קבל את תביעתו התקיפה של רבן גמליאל להכרה בסמכות בית הדין של יבנה, לא תמיד, נתקבלו "גזרותיו" של רבן גמליאל כפי שקבלן רבי יהושע.

יש שנזקק רבן גמליאל ל"קנתור".

> וכך היתה מדתו של רבן גמליאל, כשהיה נכנס [לישיבה] ואומר: שאלו, בידוע שאין שם קנתור. כשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו, בידוע שיש שם קנתור. (ספרי דברים ב, עמ' 26)

דוגמה של קנתור היא כנראה העמדתו של ר' יהושע על רגליו כדי שיעידו בו שהוא מודה שתפילת ערבית חובה.

> אמר ר"ג לרבי יהושע את הוא אומר רשות? אמר ליה לאו. אמר לו עמוד על רגליך ויעידוך. והיה ר"ג יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו. (יר' ברכות פ"ד ה"א ז, ע"ג)

רבות במיוחד העדויות אודות הערות חריפות לר' עקיבא.

> מעשה שעברו יותר מארבעים זוג (של עדי החדש בשבת) ועיכבן ר' עקיבא בלוד, שלח לו ר"ג אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבוא. ... וכל המעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה צריך נדוי. א"ר יהודה הנחתום ח"ו לא נתנדה ר"ע אלא ראש גדר היה ושלח ר' גמליאל והעבירו מראשיתו. (ר"ה פ"א מ"ו וירושלמי שם נז, ע"ב)

> מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים שעל יד הדרך הביאו לפניהם ירק קפץ ר' עקיבא ועשרן ודאי, אמר לו ר"ג היאך מלאך לבך לעבור על דברי חבריך, או מי נתן לך רשות לעשר? ... (תוספתא דמאי פ"ה הכ"ד)

> ומעשה בר"ג ושזקנים שהיו מסובין ביריחו, הביאו לפניהם כותבות, קפץ ר' עקיבא וברך אחריה ברכה אחת. אמר לו ר"ג: עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלוקות... (תוספתא ברכות פ"ד הט"ו)

לא הכל קבלו את קנתורי ר' גמליאל בסובלנות כר' יהושע וכר' עקיבא. בקורת על הקנתור נשמעת בדיונם של חכמי הדור על התוכחה.

> אמר ר' טרפון העבודה אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח, א"ר אלעזר בן עזריה העבודה אם יש בדור הזה מי שיכול לקבל תוכחות, א"ר עקיבא העבודה אם יש בדור הזה שיודע היאך מוכיחים. אמר ר' יוחנן בן נורי

16. על ר' אליעזר בן הורקנוס ומשנתו, עי' בספרו של ר"י גילת: משנתו של ר"א בן הורקנוס.

מעיד אני עלי שמים וארץ שיותר מחמשה פעמים נתקנתר על יד עקיבא לפני רבן גמליאל ביבנה שהייתי קובל עליו והיה מקנתרו. וכל כך יודע אני שהיה מוסיף בי אהבה... (ספרי דברים א, עמ' 3)

בדרגה חמורה יותר מן הקנתור, שימש הנדוי לאכיפת ההלכה. בראש כולם, מעשה הנדוי של ר' אליעזר בן הורקנוס. במעשה זה הפעיל רבן גמליאל בשיא העצמה את נשק הנדוי כדי לחייב את אחד מגדולי הדור החשובים ביותר, להכנע לדעת הרוב.

עמד (רבן גמליאל) על רגליו ואמר רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל[17].

היו גם מעשי נדוי, שהוצנעו או נעלמו לגמרי. כדוגמת נדויו של עקביא בן מהללאל.

עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים. אמרו לו עקביא חזור בך... ונעשך אב בית דין לישראל. אמר להן: מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום. שלא יהיו אומרים בשביל שרה חזר בו...
הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת, אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם דוגמא השקוה, ונדוהו ומת בנדויו.
(עדיות פ"ה מ"ו)

17. דיון בהשוואת נוסחת הסיפור בבבלי ובירושלמי עי' אצל א.גומטן, ב H U C A 20 (1947) מ. אברבך, דן בשאלה אם היה זה ר' גמליאל דיבנה שנידה את ר' אליעזר: J Q R 54 (1964) במשמעויות ובסיבות של הנדוי עסק בהרחבה גילת, בספרו על ר' אליעזר בן הורקנוס, ובפרושים השונים למעשה תנורו של עכנאי, דן י. אנגלרד, בשנתון המשפט העברי א' (תשל"ד). האופי החריף מאוד של מעשה נידויו של ר' אליעזר מתבטא בכמה אופנים: קיימות מסורות על ארועים קשים בזמן הנידוי: "א"ר ירמיה, חכך גדול נעשה אותו היום" (ביר' מו"ק פ"ג). בבבלי מדובר על תופעות טבע: לקה עולם בחטים שעורים וזיתים, ובצק שבידי אשה לקה. בירושלמי מודגשת פגיעתו של רבי אליעזר: "כל מקום שנתן עיניו בו נשרף". גם התרופפות כתלי ביהמ"ד מוצגת בירושלמי כתוצאה של הנדוי ולא כחלק מהויכוח, וזה יכול לסמל גם התרופפות רוחנית. אפשר שאלו ביטויים אגדיים למעשים ארציים לגמרי שארעו באותו היום, מעין אלו שנזכרו במחלוקת בית שמאי ובית הלל. "והיה נקרא תנור של עכנאי שעליו רבו מחלוקות בישראל". (תוספתא עדויות, פ"ב ה"א) בשה"ש זוטא, (מהד. בובר, עמ' 26) דרשו את הפסוק "כלם אחוזי חרב": "ביום שישב רבי אליעזר בן הורקנוס, שבו ביום שמו איש חרבו על ירכו". גדולי החכמים, חבריו ותלמידיו, נמנעו מלבקרו וללמוד ממנו על אף הערכתם לגדולתו העצומה בתורה: (אדר"נ פכ"ה, בבלי סנהדרין סח א). הלכותיו נדחו מבית המדרש, וגם בדברים שסברו שהלכה בהם כמותו, נמנעו להורות כמוהו, ורק אחרי מותו החזירו הדבר ליושנו. (בבלי נדה ז' ע"ב, וכעין זה גם בירושלמי פ"א ה"ג. אמנם עי' שם בתוספתא פ"א ה"ה שהמעשה מופיע בהיפוך). הנדוי גם לא היה לזמן קצוב, ורק ביום מותו הכריז ר' יהושע "הותר הנדר" (בבלי סנהדרין שם).

מדבריו לבנו משמע שאכן נתנדה:

> בשעת מיתתו אמר לבנו בני חזור בך בד' דברים שהייתי אומר... אמר לו: אבא, פקוד עלי חבירך. אמר לו איני מפקיד. אמר לו שמא עילה מצאת בי? אמר לו: לאו, מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך.
>
> (עדיות פ"ה מ"ז)

לאחר מכן סברו שיש להסתיר את הנידוי, משום כבודו של עקביא בן מהללאל:

> אמר רבי יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. ואת מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בטהרת ידים. (עדיות, פ"ה מ"ו)

ר' יהודה אינו סבור שעקביא לא נתנדה, אלא שאין לפרסם זאת, וראיה לכך מהמדרש הבא:

> ויפן מצרעתו: שנפנה מצרעתו. רבי יהודה בן בתירה אומר עתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר נתנגע אהרן. אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה עליו ועתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר צלפחד מקושש היה אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה עליו ועתיד ליתן את הדין כל מי שאומר עקביא בן מהללאל נתנדה.
>
> (ספרי בהעלותך פי' קה עמ' 103)

כפי שהמקושש היה צלפחד ואהרן נתנגע, אלא שהקב"ה כיסה עליו. כך סבור ר' יהודה בן בתירה, וכמוהו כנראה ר' יהודה במשנת עדויות, שיש לכסות על עקביא בן מהללאל. אפשר אם כן שגם בפרשת עדי החדש שעוכבו, היה זה אמנם ר' עקיבא שנתנדה ע"י ר' גמליאל, ודאי לזמן קצוב, אלא שהמעשה הוצנע[18].

גם לגבי ר' אלעזר בן עזריה נמצא רמזים לנדוי. הוא נהג כדעתו, נגד דברי חכמים:

> פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים. (משנה שבת ספ"ה)

לפחות לדעת אחת בין האמוראים אכן נהג כך ראב"ע למעשה.

> א"ר יוסי בי רבי בון: שהיה מתריס כנגדן.
>
> (ירושלמי שבת ספ"ה, ז' ע"ג, וש"נ)

ויש רמזים בדברי האמוראים לנדוי:

> תני רבי יודה בר פזי דברדלייה: אמרו לו או עמוד מבינותינו או העבר רצועה מבין קרניה.

18. יצויין, שבכל שלשת המקומות מדובר בר' יהודה, אלא שאינם זהים: בעדיות סתם ר"י, בספרי: ר"י בן בתירה, ובקדוש החדש: ר' יהודה הנחתום.

אמר ר' חנינה: פעם אחת יצאת והשחירו שיניו מן הצומות[19].

בכוחם הרב של הנדוי והחרם טמונה גם חולשתם. אם משתמשים בו במקרה נדיר וחריג, כדוגמת פרשת רבי אליעזר – הוא עשוי להצליח ולהרשים. אולם אם מתרבים המקרים שבהם יש צורך להפעילו – ערכו פוחת.

מענין לציין לגבי ר"ג עצמו, אף על פי שפעל בצורה הנמרצת ביותר להחזרת מעמד בית דין הגדול ולכפית דעת הרוב על היחידים. יש הרבה מקרים שבהם דווקא הוא נהג למעשה שלא כדעת חכמים.

פעמים נמצא, שרבן גמליאל היה נוהג לעצמו אחרת מכפי שהורה לאחרים, מסיבות מיוחדות לו. דבר זה אמנם איננו מהוה סתירה של ממש לעקרון של קבלת דעת הרבים, ובכל זאת יש בו פתח לפירצה, במיוחד אם מי שנוהג כך הוא מנהיג הדור שהכל עוקבים אחרי מעשיו:

> חתן פטור מקריאת שמע... מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא, אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שחתן פטור... אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת.
>
> רחץ לילה הראשון שמתה אשתו, אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שאבל שאסור לרחוץ, אמר להם איני כשאר כל אדם אסטניס אני.
>
> וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים, אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה. (ברכות ב, מה)

במקומות אחרים נוהג ר' גמליאל אחרת ולא מפני מעמדו המיוחד, אלא מפני המסורת המקובלת עליו. לרבות מקומות שבהם מסור בידיו כדרך בית שמאי:

> שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי... ואין אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין, אמרו לו מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל להיות אופין פתין גריצין וחרי.
>
> (ביצה פ"ב מ"ז)
>
> אף הוא אמר ג' דברים להקל, מכבדין בין המטות, ומניחין את המגמר ביום טוב, ועושין גדי מקולס בלילי פסחים. וחכמים אוסרים.
>
> (שם מ"ח)

כנגד רבן גמליאל אי אפשר היה, כנראה, להפעיל את נשק הנדוי. ולא רק נגדו. גם תודוס איש רומי, היה מוגן מפני הנדוי, מפני שהיה מפרנס חכמים.

19. לאור המגמה להצניע מעשי נדוי, יש יותר תוקף להשערה שבמקום שנשתמר רמז לקיומו של נדוי, אכן היה נדוי, אלא שיש שהצניעוהו. כך יש להסביר את כ"ד מקומות של הנדוי שנזכרו בברכות יח ע"א, והגמרא לא מצאה מקורם מפורש אלא מכללא. ידוע היה שנדו על כבוד בית הדין ביותר מקרים מכפי שנתפרסם ונשתמר עד ימי האמוראים.

תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להיות לוקחין טלאים ועושים אותן מקולסין בלילי פסחים, אמרו לו אף הוא קרוב להאכיל קדשים בחוץ מפני שקוראין אותן פסחים. (תוספתא שם הט"ו)

שלחו לו: אלמלא תודוס אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ. (בבלי, פסחים נג, א – וש"נ)

שהיה מפרנס חכמים. (ירושלמי ביצה שם)

אם על תודוס כך, על אחת כמה וכמה שאי אפשר היה לנדות את רבן גמליאל, מנהיגו התקיף של הדור. יתכן שנסיונו של רבן גמליאל לאכוף את משמעת בית הדין ביבנה נכשל בסופו של דבר לא רק מפני ההתנגדות הצבורית לתקיפותו היתרה, אלא גם מפני שגרם להחלשתו של החיוב לציית לדעת הרוב, באותם מקרים שבהם הוא עצמו לא עשה כדעת המרובים.

ה. המפנה בימי ר' אלעזר בן עזריה

אי הצלחתו של רבן גמליאל לבנות ביבנה מחדש את בית דין הגדול, שממנו יוצאת ורווחת הלכה לכל ישראל הגיע לשיאו באירוע הדרמטי שבו הודח מתפקידו.

עד שריננו כל העם ואמרו לרבי חוצפית התורגמן הפטר את העם. ...עמדו כל העם על רגליהם ואמרו כי על מי לא עברה רעתך תמיד. הלכו ומינו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה[20].

דרכו התקיפה של רבן גמליאל לא נתקבלה, ור' אלעזר בן עזריה נתמנה תחתיו. ר' אלעזר בן עזריה הביא עמו שיטה חדשה לבית המדרש ביבנה. עיקר דרכו של ר' אלעזר בן עזריה היתה בכינוס הדעות ולא בהכרעה ביניהן. סימנים רבים יש לשינוי, מהם חיצוניים מהם תכניים. הספסלים בבית המדרש נתרבו:

אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים להכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש.

וכמה ספסלין היו שם רבי יעקב בן סיסי אמר שמונים ספסלים היו שם של תלמידי חכמים חוץ מן העומדין לאחורי הגדר, רבי יוסי בירבי אבון אמר שלש מאות היו שם חוץ מן העומדין לאחורי הגדר.

מתוארת אוירה של מתינות ופיוס.

תמן תנינן זה מדרש דרש ר"א בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אילו תלמידי חכמים שהיו עשויין שורות שורות ככרם. מיד הלך לו ר"ג אצל כל אחד ואחד לפייסו בביתו...

20. יר' ברכות פ"ד ה"א ז' ע"ג.ובבלי ברכות כז ע"ב – כח ע"א.

ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. דתנן: בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם לבית המדרש, אמר להם מה אני לבא בקהל, אמר לו ר' גמליאל אסור אתה לבוא בקהל, א"ל ר' יהושע מותר אתה לבא בקהל, א"ל ר"ג והלא כבר נאמר... א"ל ר' יהושע... מיד התירוהו לבא בקהל...

בראש בית המדרש עמדו שני החכמים,

אף על פי כן לא הורידו אותו (את ראב"ע – אחרי שפייסם ר"ג והחליטו להחזירו) מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין.

דבר הגורם בהכרח לגוון בדרכי ההוראה ובדעות.

... אמרי היכי נעביד? נעבריה – גמירי מעלין בקודש ואין מורידין, ידרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא, אתי לקנויי, אלא לדרוש ר"ג תלתא שבתי וראב"ע חדא שבתא. והיינו דאמר מר, שבת של מי היתה, של ראב"ע היתה.

גם סגנון הדיון שנמצא במשניות המיוחסות לזמן שלאחר הדחת ר' גמליאל הוא סגנון נינוח ומתון יותר מזה שראינו בימי ר"ג:

בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית? גזר ר"ט מעשר עני, וגזר ראב"ע מעשר שני. א"ר ישמעאל, אלעזר בן עזריה – עליך ראיה ללמד שאתה מחמיר, שכל המחמיר עליו ראיה ללמד. אמר לו ראב"ע, ישמעאל אחי, אני לא שיניתי מסדר השנים טרפון אחי שינה, ועליו ראיה ללמד. השיב ר' טרפון... השיב ראב"ע... אמר ר' טרפון... אמר לו ראב"ע... אמר ר' יהושע הריני כמשיב על טרפון אחי אבל לא לענין דבריו... נמנו וגמרו, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית[21].

21. משנת ידיים פ"ג, מ"ד. ושם שאר משניות שנאמרו בו ביום. והוא יום המינוי של ראב"ע, כמאמר הגמ' בברכות שם. בכמה מקומות במשנה מצינו "בו ביום". ואי אפשר לכלול ולומר שתמיד מדובר ביום המינוי, שכן יש מהם שמתיחסים לתקופה אחרת לגמרי, כגון: "ושמונה עשר דבר גזרו בו ביום" (שבת פ"א מ"ד) שכבר ראינו שהתרחש בזמן מוקדם – ודאי עוד בימי הבית. יש להחשיב רק את אלו "בו ביום" המתיחסים אל משנה קודמת בה צוין היום של מינוי ראב"ע. קבוצת "בו ביום" שכאלה, יש רק במקום אחד, וזו משנת ידיים ספ"ג ופ"ד, ומקבילותיה, שאליה כנראה כוונו התלמודים בציינם למשניות שנשנו בו ביום. "אמר ר' שמעון בן עזאי, מקובל אני מפי ע"ב זקן, ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה, ששיר השירים וקהלת מטמאים את הידים. אמר ר"ע, חס ושלום, לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידיים, שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל כתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים.. בו ביום נמנו וגמרו על עריבת הרגליים... בו ביום אמרו כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים..." (ידיים ספ"ג ורפ"ד) כבר העיר ר"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 427, שמחלוקת ר"ע והחכמים בדבר מה שנמנו ביום שהושיבו את ראב"ע, נתקיימה מאוחר יותר. אולם, נראה שהמשניות הבאות באמרן "בו ביום" מכוונות ליום עליו דיבר בן עזאי, היינו יום שהושיבו בישיבה. שאם לא כן – אין טעם בציון מיוחד של היום הזה. גם אם

ביטויים כמו: "אחי", "הריני כמשיב על דבריו" – משקפים אוירה שונה לגמרי מזו שמתוארת בעימותים בין ר"ג ור"ע, שנדונו לעיל.

חכמי הדור עוסקים בכינוס המחלוקות, בסדורן, ולאו דווקא בבירור ההלכה המכרעת. באותם ימים החלו ביבנה בעריכת המשנה.

תנא: עדיות בו ביום נשנית. (בבלי ברכות שם)[22]

יחודה של מסכת עדויות היא בכך שהחלו בה את כינוס הדעות בשל רבוי המחלוקת. עדיין אין היא סדורה בסדר נושאים אלא פותחת ממחלוקות שמאי והלל והולכת וכונסת עדויות חכמים בעניינים שונים. תאור התהוותה של המסכת מתאים להפליא לאותה מגמה שהנהיג ראב"ע.

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא... שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. אמרו נתחיל מהלל ושמאי...

(תוספתא עדיות רפ"א)

אין הכרח לומר שכל עדויות נשנתה ממש בו ביום. אולם אותו היום נתפס כיום המפנה:

וכל היכא דאמרינן בו ביום – ההוא יומא הוה.

ולא היתה הלכה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה.

זהו יום ההתחלה של השיטה החדשה. השיטה שהיא יסוד משנת רבי: חיבור שאיננו מונה הלכה קצובה בלבד, אלא מביא בכל ענין וענין את המחלוקות העיקריות. משנת רבי היא תולדת בית מדרשו של ר' עקיבא, אבי ספרות התנאים כולה: "וכולהו אליבא דרבי עקיבא". ר' עקיבא עצמו הוא מן החכמים המרכזיים בדור הצעיר של יבנה, דורו של ראב"ע.

ביטוי נוסף לאותו הלך רוח, הוא תאור שבחם של חכמי הדור ההוא. חכמי הדור של ראב"ע ביבנה משתבחים בכך שהם מכנסים גדולים, בשוני מובהק מכפי שהיה בדור הקודם. זקני יבנה הם תלמידי ר' יוחנן בן זכאי. ועליהם נאמר:

אין הכוונה לאותו יום ממש, הרי יש לפרש זאת על התקופה שאחרי מינוי ראב"ע. גם ציוני זמן בחז"ל שאינם מדוייקים, משקפים תהליכים או אוירה, המיוחסים בהקשר הסטורי נכון. עי' מ.ד. הר, "תפיסת ההסטוריה אצל חז"ל". דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, כרך ג' ירושלים תשל"ז.

22. רי"נ אפשטין מוכיח שיש במשנה זו מאמרים מאוחרים לימי יבנה, ומאידך, עדויות מדורות שלפני יבנה. אך גם הוא מודה שהכינוס היסודי של המשנה הזו אפשר שנעשה באותה תקופה. סכום דעות המחקר בנושא ראה אצל ר"ח אלבק, מבוא למשנה, נספח א עמ' 257. הקושי שהיה לחוקרים בהבנת ההתחלה ביבנה נובע מכך שלא הובהר החידוש שבכינוס די הצורך. אם כי רי"נ אפשטין כבר הצביע על הכוון המוצע כאן, במבואות לספרות התנאים עמ' 426-428.

חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, לכלן קרא להן שמות. לאליעזר בן הורקינוס קרא בור סיד שאינו מאבד טיפה, קנקן זפותה שמשמרת את יינה. ליהושע בן חנניה קרא לו חוט המשולש לא במהרה ינתק. וליוסי הכהן קרא לו חסיד שבדור. ולשמעון בן נתנאל קרא לו גרועה שבמדבר שמחזקת מימיה. אשרי תלמיד שרבו מודה לו ומעיד עליו. ואלעזר בן ערך קרא לו נחל שוטף ומעיין המתגבר שמימיו מתגברין ויוצאין לחוץ לקיים מה שנאמר יפוצו מעיינותיך חוצה ברחובות פלגי מים. (אדר"נ נו"א פי"ד)

לעומתם נמנים שבחיהם של חכמי הדור השני, דורו של ראב"ע, בהדגשה ברורה של יחודם כמכנסים.

וכנגדן היה רבי יהודה הנשיא מונה שבחן של חכמים של רבי טרפון של רבי עקיבא ושל רבי אלעזר בן עזריה ושל רבי יוחנן בן נורי ושל רבי יוסי הגלילי.

לרבי טרפון קרא לו גל של אבנים ויש אומרים גל של אגוזים. כיון שנוטל אדם אחד מהן כלן מתקשקשין ובאין, זה על זה. כך היה רבי טרפון דומה בשעה שתלמיד חכם נכנס אצלו ואמר לו שנה לי, מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות והגדות. כיון שיצא מלפניו היה יוצא מלא ברכה וטוב. לרבי עקיבא קרא לו אוצר בלום, למה רבי עקיבא דומה לפועל שנטל קופתו ויצא לחוץ מצא חטים מניח בה מצא שעורים מניח בה, כוסמין מניח בה, עדשים מניח בה, כיון שנכנס לביתו מברר חטים בפני עצמן שעורים בפני עצמן פולין בפני עצמן עדשים בפני עצמן. כך עשה ר' עקיבא ועשה כל התורה טבעות טבעות. לרבי אלעזר בן עזריה קרא לו קופה של רוכלים. ולמה היה רבי אלעזר דומה לרוכל שנטל קופתו ונכנס למדינה ובאו בני המדינה ואמרו לו שמן טוב יש עמך, פולייטין יש עמך, אפרסמון יש עמך ומוצאין הכל עמו. כך היה רבי אלעזר בן עזריה בזמן שתלמידי חכמים נכנסו אצלו, שאלו במקרא אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו. כיון שיצא מלפניו הוא מלא טוב וברכה. ולרבן יוחנן בן נורי קרא לו קופה של הלכות. ולרבי יוסי הגלילי מלקט יפה בלא גסות הרוח שאחז בה מדת חכמים מהר סיני והיה משנן בה כל חכמי ישראל.
(אדר"נ נו"א פי"ח)

ראב"ע עצמו, בדרשותיו, מרחיב ומבאר את הרעיון של הכינוס ושימור הדעות השונות כתפקיד של החכמים בבית המדרש. בשונה לגמרי מתפיסת בית דין הגדול, שממנו צריכה לצאת הלכה אחת פסוקה שרווחת בכל ישראל.

כלל זה דרש: אתם נצבים היום כלכם טפכם נשיכם – וכי מה טף זה יודע להבין בין טוב לרע אלא ליתן שכר למביאיהם לרבות שכר עושי רצונו, לקיים מה שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר.
(מכילתא בא טז, עמ' 58-59)

עומק חידושו של ר' אלעזר הוא ברעיון שהכל באים ללמוד ולשמוע. הוספת הספסלים היא רק ביטוי חיצוני למהות: יש מקום לריבוי תלמידים ורבוי דעות.

> ועוד דרש: דברי חכמים כדרבונות, מה דרבן זה מכוון את הפרה להביא חיים לעולם, כך דברי תורה מביאין חיים לעולם. אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין, ת"ל וכמסמרות נטועין, לא חסרין ולא יתרין? תלמוד לומר נטועין. בעלי אסופות – אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור. לא יאמר אדם בעצמו הואיל ואלו אוסרין ואלו מתירין למה אני למד, תלמוד לומר נתנו מרועה אחד. רועה אחד קבלן, אל אחד בראן. אף אתה עשה לבך כחדרי חדרים והכנס בו דברי מטמאין ואת דברי המטהרין. אמר להם אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.
>
> (תוספתא סוטה פ"ז ה"ט ומקבילות)

התלמידים הכירו בגודל החידוש וחששו שלא יתקבל בפני זקני הדור:

> כבר שבתו תלמדים ביבנה ולא שבת שם ר' יהושע. וכשבאו תלמידיו אצלו אמר להם: מה דברים היה לכם ביבנה? אמרו לו אחריך רבי. (במקבילות: אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים). אמר להם ומי שבת שם? אמרו לו ראב"ע. אמר להם אפשר ששבת שם ראב"ע ולא חידש לכם דבר?

ר' יהושע, מזקני הדור, שומע לבסוף את דרשתו של ראב"ע, ומקבל את החידוש בהתפעלות יתירה:

> אמר להם: איזה דבר חדש יתר על זה? הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום, אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עזריה יצא מחלציך. אין הדור יתום שראב"ע שרוי בתוכו.

ו. הכשרת המחלוקות

הבעיה העיקרית שבשיטה החדשה, היא שאין יוצאת ממנה הלכה פסוקה. אמנם היו דברים שנמנו עליהם וגמרום גם בבית מדרשו של ראב"ע. אולם, עיקר שיטתו איננה במנין ופסיקה אלא בכינוס ואיסוף. קושי זה נרמז כבר בדרשת ההקהל:

> "לא יאמר אדם בעצמו הואיל ואלו אוסרין ואלו מתירין למה אני למד". (תוספתא סוטה שם).

מי שהיה רגיל בכך שמעשי בית דין נמסרים באופן פסקני ומוחלט, מתקשה להתמודד עם השיטה המונה את דברי המטהרין והמטמאין כאחד, ואפילו את דברי היחיד בין המרובים.

אם זאת, ביבנה מתפתחת שיטה, המצדיקה עקרונית את קיומן של המחלוקות, ואת שימורן.

א"ר אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שאין בדורו של רבי מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים.

תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים. א"ר אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן. והלכה כבית הלל[23].

(עירובין י"ג ב)

נחזור אם כן ונדון בתוספתא שביבמות, בענין צרת הבת, ונראה שניתן להבחין יפה בין התקופות השונות.

הלכו צרות הללו ונשאו: בית שמאי אומרים הן פסולות והוולד פסול, בית הלל אומרים הן כשרות והוולד כשר. נתייבמו: בית שמאי אומרים הן כשירות והוולד כשר, ובית הלל אומרים הן פסולות והוולד ממזר.

אמר ר' יוחנן בן נורי בוא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל אם לקיים דברי בית שמאי והוולד ממזר כדברי בית הלל אם לקיים דברי בית הלל הוולד פגום כדברי בית שמאי, אלא בואו ונתקן שיהא צרות חולצות ולא מתייבמות. ולא הספיקו לתקן את הדבר עד שנטרפה השעה.

אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה לצרות הראשונות, שאלו את ר' יהושע בני צרות מה הן אמר להם למה אתם מכניסין את ראשי בין שני הרים גדולים בין בית שמאי ובין בית הלל שיריצו את ראשי... אמר ר' טרפון תביאני שתהא לי צרת הבת ואשיאנה לכהונה.

כל החכמים הללו מבקשים להגיע להכרעה במחלוקת. הם יודעים שאם יגיעו להכרעה – יגרום הדבר לפסלות אצל הבית החולק. אין כאן שום זכר לאמת ושלום בין הבתים, ולאפשרות ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים".

אולם בהמשך:

אמר רבי אלעזר: אע"פ שנחלקו ב"ש כנגד ב"ה בצרות, מודים שאין הולד ממזר... אע"פ שנחלקו ב"ש וכנגד ב"ה בצרות ובאחיות... לא נמנעו ב"ש

23. למקורות נוספים עי' מאמרי: "חקיו ומשפטיו לישראל" כתלנו י"ב. מה שנתחדש בדברינו כאן הוא קביעת הזמן שבו הוחל בהדגשת הפן הזה על פני החשיבות שבהצגת עמדה הלכתית אחת. יש לציין שהביטוי "תלמיד ותיק ביבנה" מעיד על יבנה כמקום השיטה. מסדר הסוגיה בערובין שאכן היתה זו שיטה: ר"מ, סומכוס תלמידו, ו"תלמיד ותיק ביבנה". לאחר מכן ניתן צידוק עקרוני לגישה זו. עפ"י דברינו מתברר שבת הקול שיצאה ביבנה (כמבואר להלן) חידשה שני דברים, לא רק שהלכה כבית הלל, אלא גם את הרעיון ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים"!

לישא נשים מב"ה, אלא נהגו אמת ושלום ביניהם ולא בית הלל מבית שמאי לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו. ואף על פי שאלו אוסרין ואלו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אילו על גבי אילו לקיים מה שנאמר כל דרך איש זך בעיניו ותוכן לבות ה'.

(תוספתא יבמות פ"א מ"ח ואילך)

ניכר בתוך הברייתא הבדל בהדגשים: התנאים הראשונים מציגים את המחלוקת כבעיה, רבי אלעזר מציג אותה כאידיליה. וגישתו זו מתאימה לגישה שנתפתחה ביבנה מימות ראב"ע ואילך[24].

מכאן ואילך כבר מוצגת המחלוקת כמצב שגרתי ואפילו רצוי – וניתנים הסברים מדוע יש צורך בה, מעיקר נתינת התורה.

שרש לדבר נמצא עוד בימי שלטונו התקיף של ר"ג דיבנה. טרם ההדחה.

הלך (ר' יהושע) ומצאו ר' עקיבא מיצר. אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל ר' דוסא בן הרכינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו".

(ר"ה פ"ב מ"ז)

עיון מדויק במשנה זו, מורה על ההבדל בגישה בין ר' דוסא בן הרכינס לבין רבי עקיבא בתפיסתם את חובת הציות לרבן גמליאל.

ר' דוסא בן הרכינס, מן "הדור הישן", נותן סיבה טכנית לחובת הציות לר' גמליאל. הוא מניח שאפשר שר"ג טועה, אלא שחייבים להשמע לו, כדי לא לערער את מוסדות הדין. רבי עקיבא משתמש בנימוק אחר, שהופך את עמדתו של רבן גמליאל ל"לכתחילה": הסמכות ניתנה ביד החכמים. וממילא – אין כאן שאלה ביד מי האמת.

24. בתלמודים דנו בארוכה כיצד יתכן הדבר שהבתים לא הקפידו לנהוג כל אחד הלכה כדבריו, ותירצו באופנים שונים. ר"ש ליברמן מסכם את הדברים כך: "ואין ספק שלמעשה נזהרו יראי ב"ש לעשות מעשה נגד הרוב, וכמו שאמרו בירושלמי מודים ב"ש לב"ה לחומרין... ומסתבר שלא היו רבים אפילו מפשוטי העם או מתקיפיהם שסיכנו את בניהם להקרא ממזרים על ידי הרוב, ולפיכך אמרו ש"המקום משמר ולא אירע מעשה מעולם", כלומר, שלא פגעו בממזרים בלתי ידועים שנשתקעו במשפחות. ... ואשר לענייני איסור והיתר וטומאה וטהרה בוודאי ובוודאי שנהגו בית שמאי כשיטתם... והשלום והאחוה שנהגו זה בזה הוא ש"משבא מעשה אצל בית הלל לא היו בית שמאי נוגעין בו"... ולשיטת הבבלי נהגו באמת ובשלום שאמרו את האמת והודיעו אחד לשני אם יש כאן פסול לשיטת השני ובסתם לא היו נמנעין שסמכו על כך שאחד לא יכשיל את השני..." (תוספתא כפשוטה, יבמות עמ' 8) נלענ"ד, דגם אם אשינויי ניקום ונסמוך, ונקבל שנהגו במידה מרובה של אמת ושלום, עדיין ברור, שבהרבה דברים נבדלו שני הבתים במנהגיהם ואורחות חייהם ההלכתיים. והתאור של השלום המופלא מתאים יותר לתקופה המאוחרת, ולא לימי הבית.

על בסיס דברי ר' עקיבא, יכלה להתפתח בימי ראב"ע, בדורות עריכת ספרות התנאים, ואחר כך במדרשי האמוראים בהרחבה התפיסה שהשמים כפופים לארץ, וממילא אין לדבר על צד צודק וצד שוגה במחלוקת, אלא על אפשרויות שונות לתפיסת המציאות והתורה, שקיימות גם בשמים.

בעקבות חידושו של ראב"ע ביבנה, הפכה המחלוקת לדבר מותר ואף רצוי. מעתה יש ערך לקיים ולשמר את הדעות השונות. זהו, כאמור, היסוד המחודש ששימש בסיס לחיבור המשנה. שהרי, כל עוד התקיימה התפיסה שהלכה אחת יוצאת ורווחת מבית דין הגדול, גם אם לא הצליחו להגיע לכלל הלכה אחת, לא היה מקום לשימור רשמי של המחלוקות. משעה שניתנה הרשות לריבוי דעות, לכנוסן ושימורן, התחייבה מכך פעולה של איסוף. ומכאן שינוי של ממש במסורת ההלכה. במקום הלכה אחת היוצאת ורווחת מבית דין הגדול, מוסרים את הדעות השונות שהועלו בדיון בבית המדרש. מובן אם כן מדוע דווקא לאותו הדור מייחסים את עריכתה העיקרית של ספרות התנאים. החל מרבי עקיבא, המשך בתלמידיו, וכלה במפעל העריכה של רבי – המשנה, והעורכים האחרים של ספרות התנאים.

כמובן, אין זאת אומרת, שביבנה בטלו את הצורך בהלכה פסוקה והחליטו על "פלורליזם" ביהדות. מה שקרה ביבנה הוא שהכירו בחוסר האפשרות להמשיך ולהכריע הלכה בסגנון של בית דין הגדול, ונצרכו לפתח גם דרכים חדשות לפסיקת ההלכה. בפרק זה החלו להווצר כללי ההלכה החדשים.

פרק שני: יסודות כללי הפסיקה

א. הלכה כדברי המרובין

מימי תפארתו של בית הדין נשתייר רק כלל אחד ויחיד, כלל היסוד של כל בית דין בישראל: "אחרי רבים להטות". תהא זו טעות לזהות נוהל עבודה של בית הדין, עם הכלל: יחיד ורבים הלכה כרבים". מפני שכלל זה לא נאמר לגבי "מנין". כפי שראינו לעיל, לא נחלק אדם מעולם שבמקרה שנתכנסו חכמים למושב של בית דין, ועמדו ונמנו – הלכה כדברי המרובין. לכל היותר, היו שלא השתתפו במנין ולא ראו עצמם חייבים להשמע לאותו בין דין. אולם הכלל "הלכה כרבים" משמש במקום שאין מנין רשמי. הוא נאמר על מצב שבו קיימת מחלוקת בין החכמים בעלמא, ורובם סוברים כצד אחד. המעבר מבית הדין אל הכלל הרחב אינו פשוט כל עיקר.

לדוגמא, אם בבית דין הגדול יהיה רוב בעד שיטה אחת, ואילו מרבית חכמי ישראל בשאר בתי דינים יסברו כדעה השניה. אז לא נאמר הלכה כרבים, אלא נאמר – "ככל אשר יורוך", חובה לציית לרוב שבתוך בי"ד הגדול, אע"פ שהם מיעוט בכלל החכמים.

באופן אחר: כיצד בכלל נקבע מושג זה של רבים, אם אין מנין? הרי במשנה נוסחה דעת רבי פלוני כדעת יחיד, ודעת אחרים ברבים. האם נערכה ספירה של כל הנסמכים להוראה בישראל על מנת לקבוע במשנה דעת רבים בסתם? והלא ידוע

שרבי ראה דעות להלכה ושנה אותן בסתם כדי שיתקבלו להלכה – אם כן ודאי הוא, שמושג ה"רבים" בתקופת המשנה, שונה לחלוטין ממושג הרוב בתקופת בית דין הגדול!

בבואנו לברר, כיצד נתפתח כלל הפסיקה מתוך כלל בית הדין. נמצא שוב, שהסביבה בה מופיע לראשונה המושג בצורתו החדשה, היא יבנה של רבן גמליאל, ראב"ע, ר' עקיבא, וחבריהם.

יש סימן לשינוי התפיסה, בשימוש הלשון של הכלל. צורת הפסוק: "אחרי רבים להטות" משמשת בדרך כלל לסדרי בית הדין.

על כל דבור שהיה אומר הקב"ה למשה היה אומר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, אמר לפניו רבונו של עולם עד מתי נעמוד על בירורו של דבר, אמר ליה אחרי רבים להטות, רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור. (שוח"ט י"ב, ומקבילות, צוינו שם במהד' בובר עמ' 108).

ואילו צורת הכלל: "הלכה כדברי המרובין" וכן: "יחיד ורבים הלכה כרבים". מופיעה רק מאוחר יותר, ומשמשת עבור כלל הפסיקה שאינו בבי"ד. בתחילה, עדיין לא קיימת צורה "קפואה" ורשמית של כלל, אלא לשון של עצה טובה, והמלצה לעשות כדעת רוב החכמים.

> בשעת מיתתו אמר לבנו בני חזור בך בד' דברים שהייתי אומר. א"ל ולמה לא חזרת בך? אמר לו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים, אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמעותן. אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובין, מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובים. (עדיות פ"ה מ"ז)

נוסח מוגדר יותר של העדפת הרוב, אך עדיין לא ככלל פסיקה מסוים:

> תני: אחד אומר שמעתי מפי שנים ושנים אומרים שמענו מפי אחד. יפה כח האחד ששמע מפני שנים מכח השנים ששמעו מפי אחד.
> (ירושלמי נדה, פ"א ה"ג, מ"ט א)

רק בימי ר' עקיבא וראב"ע וחבריהם, מתמסד העקרון של הרוב שמחוץ לבית הדין, כרוב קובע הלכה.

> קפץ ר' עקיבה ובירך אחריה ברכה אחת אמר לו רבן גמליאל עקיבה מה לך מכניס ראשך בין המחלוקות אמר לו רבי לימדתנו אחרי רבים להטות. אף על פי שאתה אומר כך הלכה כדברי המרובים[25].

25. בתוספתא ברכות פ"ד הט"ו. ודומה לו המעשה ביום טוב, שצויין לעיל. אין ספק, שמעשים אלה של ר' עקיבא נעשו כאשר עדיין לא הוכרעה והתפרסמה הלכה באותו נושא. כך משמע מדו השיח ביניהם: ר"ג סבור שהוא "מכניס ראשו בין המחלוקת" הקיימת, וודאי לא היה אומר כך אילו נמנו על כך בבית דינו. ר' עקיבא עצמו איננו אומר

ודאי אין מדובר כאן שנמנו וגמרו, אלא שר' עקיבא מרחיב כאן את הכלל הרגיל בפי ר' גמליאל: "אחרי רבים להטות". הוא כלל הפסיקה בבית דין, שעל פיו השתדל ר' גמליאל למסד הנהגתו שנכשלה. ר' עקיבא מעבירו למקום שבו עדיין לא עמדו למניין, אלא שהוא מעריך שזוהי דעת המרובים! ר' עקיבא הוא הראשון המשתמש בכלל של ההליכה אחרי הרוב, שלא במשמעות של פסיקה בבית דין. וחידוש זה מבוטא בחילוף הלשון: במקום "אחרי רבים להטות" שלימדם ר' גמליאל, "הלכה כדברי המרובים"[26].

הכלל הזה מובא בראש מסכת עדיות, הנחשבת למסכת הראשונה של המשנה, במתכונתה החדשה, שמימי סדור עדויות. חכמי יבנה הם שקבעו את הכלל הלכה כרבים מחוץ לבית דין, כאשר דרך הפסיקה בבית דין לא יכלה לשמש עוד את כלל ישראל. החידוש הזה היה נחוץ, כדי לאפשר פסיקה למרות שימור המחלוקת. אולם אין הוא כלל תקיף כהלכה היוצאת מבית דין הגדול. שהרי משמרים גם את דעות היחיד. יש אומרים כדי להבהיר את בטול דבריו של היחיד:

> ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלן? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם.
>
> ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.
>
> א"ר יהודה: אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלן, שאם יאמר האדם כך אני מקובל, יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת.
>
> (עדיות פ"א מ"ה)

אולם קיימת גם האפשרות שדברי היחיד יונהגו למעשה:

> ר' יהודה אומר לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן. (תוספתא עדיות פ"א ה"ד)

שכך נמנו וגמרו, אלא שכך היא דעת המרובין, ועל כן נהג לפיה. ומעשים אלו של ר' עקיבא היתה להם חשיבות מרובה לקביעת ההלכה, כמבואר ב"מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים שעל יד הדרך". כאשר "קפץ ר' עקיבה ועשרן ודאי". והתמם: "וכי הלכה קבעתי בישראל?" אמר לו רבן גמליאל: "תדע שקבעתה הלכה בישראל שעישרתה ירק שלך". (תוספתא דמאי פ"ה הכ"ד). וראה גם בפסחים קב א' על חשיבות המעשה הפומבי בקביעת ההלכה. וסכומו של רע"צ מלמד: "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני כרך מ"ו, תש"ך.

26. יש לשים לב: ר' יהושע בפרשת תנורו של עכנאי עדיין לא השתמש בכלל זה, אף לא בניסוח שבפי רבי עקיבא. ר' יהושע רק אמר "לא בשמים היא", והפירוש לדבריו ניתן רק בבבלי ע"י האמורא ר' ירמיה בר אבא: "שכבר כתבת בתורתך אחרי רבים להטות". ובאמת, הגמרא תולה בר' יהושע בכל מקום רק את הדעה ש"אין משגיחין בבת קול", אך לא את הקביעה שיש ללכת אחרי המרובים.

ב. כללים נוהליים ועניניים נוספים

העובדה שהכלל אינו מוחלט, ולא תמיד ניתן לדעת מהי דעת המרובין, מותירה את האפשרות לקיומן של דעות שונות להלכה ולמעשה זו בצד זו. בימי בית דין הגדול, הלכו מבית דין מקומי לגדול ממנו, עד שהגיעו להכרעת הלכה אחת בסנהדרין. עתה, שאין רוב מוחלט שכזה, הדעת ניתנה גם על פתרונות וכללי התנהגות במצבים אלו. מה יעשה אדם ההולך ממקום שנהגו כדעה אחת למקום שנהגו בדרך אחרת, או מה יעשה אדם ששמע הוראות מנוגדות משני חכמים.

> נישאל לחכם אחד וטימא לו לא ישאל לחכם אחר נשאל לחכם וטיהר לו לא ישאל לחכם אחר היו שנים אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר אם יש חכם אחר נשאלין לו ואם לאו הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל[27].

במקרה כזה, אין מדובר בפסיקה כוללת, אלא בדרך התנהגות לאדם יחיד. אולם, מתוך עקרונות אלו נתפתחו גם כללים רחבים יותר. כדוגמת הכללים: "הלכה כדברי המקל באבל", "הלכה כדברי המקל בעירובין".

ג. בכל זאת בשמים היא

ביבנה נתחדש חידוש נוסף, בכללי ההלכה, שהוא מתרחק עוד יותר מ"אחרי רבים להטות". ביבנה יצאה בת קול והכריזה: "הלכה כדברי בית הלל".

> תני יצאתה בת קול ואמר' אילו ואילו דברי אלקים חיים הם אבל הלכ' כב"ה לעולם. באיכן יצאת בת קול. רב ביבי בשם ר' יוחנן אמ' ביבנה יצאת בת קול. (יר' סוטה פ"ג ה"ד יט א, וש"נ)

קביעה זו לא היתה מוסכמת ומוחלטת מיד. נמצאות עדויות לכך שלא הכל קבלו הלכה זו במלואה.

> לעולם הלכה כדברי בית הלל, והרוצה להחמיר על עצמו ולנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל על זה נאמר הכסיל בחשך הולך. והתופס כקולי בית שמאי וכקולי בית הלל הרי זה רשע. אלא או כדברי בית שמאי כקוליהון וכחומריהון או כדברי בית הלל כקוליהון וכחומריהון. (תוספתא יבמות א, יג)

לא זו בלבד, אלא שנשתמרה שיטה שלא קבלה את בת הקול, והיא שיטתו של ר' יהושע, שהתנגד לבת הקול גם בפרשת תנורו של עכנאי.

27. תוספתא עדויות, פ"א ה"ה. זו מתארת כמובן מציאות שונה לחלוטין מן המתואר בתוספתא חגיגה שהובאה בראש המאמר: שם, בכל מקרה של ספק היו עולים לבית דין מערכאה גבוהה יותר, עד לבית הדין הגדול. ומצב מקוים של מחלוקת לא היה אפשרי. גם אם היו קיימות מחלוקות, לא היו אלא בדיעבד, ולא היה מקום לכלול כללים כיצד להתמודד עמהן.

יצאה בת קול ואמרה הלכה כאליעזר בני. א"ר יהושע לא בשמים היא.
(יר' מו"ק פ"ג ה"א פ"א ע"ד)

פרוש דעת ר' יהושע בפי ר' ירמיה:

מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות. (בבלי ב"מ נ"ט ב)

דברי ר' ירמיה נחלקים לשניים. כל משפט מתחיל ב"שכבר". הראשון: נתנה תורה בהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול. השני: שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות. ואפשר שטמון כאן כפל משמעות: ל"שכבר הראשון" אין משגיחין כלל בבת קול, ולשני – במקום שהיא מתנגשת עם דעת הרוב לבד.

יש שתי שיטות בהבנת דברי ר' יהושע. השיטה המרחיבה, שאין משגיחין בבת קול באופן מוחלט, מכיון שהתורה כבר ניתנה מסיני. ושיטה מצומצמת יותר: רק במקום שבת הקול מתנגשת בדעת הרוב, חייבה התורה לפסוק כרבים. לפי אחת האוקימתות בסוגיית יבמות, יוצא שלבית הלל היה רוב.

רב אומר לא עשו ב"ש כדבריהם ושמואל אמר עשו ועשו. אימת, אילימא קודם בת קול מ"ט דמ"ד לא עשו, ואלא לאחר בת קול מ"ט דמ"ד עשו. איבעית אימא קודם בת קול ואי בעית אימא לאחר בת קול. אי בעית אימא קודם בת קול וכגון (במקרים) דבית הלל רובא. למאן דאמר לא עשו דהא בית הלל רובא ומאן דאמר עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא בית שמאי מחדדי טפי. ואי בעית אימא לאחר בת קול. מ"ד לא עשו דהא נפקא בת קול, ומאן דאמר עשו רבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. (בבלי יבמות יד, א)

לפי האוקימתא האחת, "כגון דבית הלל רובא" מכיון שבמחלוקת ב"ש וב"ה לא היה רוב ברור לב"ש קבלו את בת הקול, ואילו בפרשת תנורו של עכנאי התנגדו בגלל הרוב. אולם, אם נאמר שהפירוש בדעת ר' יהושע הוא שלעולם אין משגיחין בבת קול, הרי לפיו לא קיים גם הכלל "לעולם הלכה כדברי בית הלל". ולדעה זו מוצאים תימוכין במקומות אחדים.

הא גופא קשיא. אמרת לעולם הלכה כדברי ב"ה והדר תני והרוצה לעשות כדברי ב"ש יעשה. ...ואיבעית אימא, הא והא לאחר בת קול ורבי יהושע היא דלא משגח בבת קול. (בבלי חולין מד, א וש"נ)

בכל אופן, בסופו של דבר, פוסקים "לעולם הלכה כבית הלל", ובצורה קיצונית: "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה".

ומשתמע בפשטות: דעתו של ר' יהושע לא נתקבלה, אלא באותה פרשה מיוחדת של ר' אליעזר, ובדרך כלל "משגיחין בבת קול".

בסך הכל, שתי בנות קול היו. אחת שהורתה כר' אליעזר ולא נתקבלה. אחת שהורתה כבית הלל, והתקבלה על דעת חכמי יבנה, ונפסקה במשנתם.

יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. (ב"מ נט, ב)

יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, והלכה כבית הלל. (ערובין יג, ב)

המשותף לשתי בנות הקול הוא שיש בהן כלל הלכה, ולא פסק הלכה. דהיינו, אין הן מופיעות כדי לפסוק הלכה במחלוקת אחת, אלא כדי להכליל ולומר ש"הלכה כפלוני בכל מקום". גם בת הקול של ר' אליעזר, שבאה במקרה המסוים של תנור החוליות, איננה פוסקת את הדין במקרה זה, אלא קובעת ככלל שהלכה כר' אליעזר.

קביעה כזאת יכולה היתה להופיע רק אחרי שנתחדש ביבנה, ששיטת קביעת ההלכה איננה בעמידה למנין בבית הדין וקבלת דעת הרוב תוך בטול הדעות האחרות. פסיקת ההלכה מבית מדרשם של ראב"ע וחכמי יבנה איננה כרוכה בקביעה "מי צודק", ואיננה שוללת את ערכה של הדעה הדחויה. אין היא אלא כלל התנהגות, שהוא הכרחי כדי למנוע הווצרות "שתי תורות". אך גם הדעה הדחויה נשמרת, ואולי אי פעם תתקיים למעשה. כבר בגמרא תמהו כיצד אם אלו ואלו דברי אלקים חיים הלכה כדברי בית הלל. והשיבו "מאחר שנוחים וענוותנים היו". קשה לומר, שענוותנותם גרמה לכך שצדקו יותר, שאם כן, מבטלת התשובה את ההנחה הקודמת, ש"אלו ואלו דא"ח", ואין מי ש"צודק" יותר. יש לפרש, שהקביעה הלכה כב"ה איננה נגזרת מתכני המחלוקת, ואיננה קובעת מי "צודק", אלא מתיחסת לאישיותם הרוחנית הכוללת ומעדיפה את משנת בית הלל על משנת בית שמאי. וכך גם לגבי ר' אליעזר, שלא נתקבלה. בת קול הורתה ללכת בדרכו של ר' אליעזר משום גדולתו האישית, שכן גדול הדור היה. אולם החכמים התנגדו לו. לדרך הנהגתו, ולא לפרטי הלכותיו. ועל כן נודה והוצא מן החבורה. הוא ומשנתו.

לפנינו אם כן צעד נוסף בסדר התפחתות הכללים. תחילה היה המעבר ממנין מוגדר, לקביעה של "הלכה כדברי המרובין". מכיון שלא תמיד יש "מרובין", נוצרו כללים אחרים. כללי נוהל וכללי עניין. ועתה מתחדשת, על ידי בת הקול שיטת כללים חדשה: הלכה כשיטה. "לעולם הלכה כבית הלל" – בלא התחשבות ברוב, בלא התחשבות בקולא וחומרא.

האם היו בנות קול נוספות שהורו שהלכה כר' עקיבא מחביריו ואת כל שאר הכללים האישיים? האם יצאה בת קול והכריזה שהלכה כבית יוסף בכל מקום? אין על כך עדות במקורות. אולם יתכן שבמובנו הרחב של המושג "בת קול" אכן יש לומר ש"בת קול" היא שקובעת בכל מקרה הלכה כחכם פלוני. בת קול איננה בהכרח שמיעת האזן מן השמים. פעמים שהיא מציינת רמז ואות המתפרשים כבאים מן השמיים[28].

28. עי' תולדות הפוסקים לרב צעיר, ח"ג עמ' 331-332 פלא התקבלותו של השו"ע, והנבואה שבמגיד מישרים שספרו יתקבל. מספר חוקרים עסקו בתאור רוחב המשמעות של המושג

לפיכך ניתן להבין, שתחושת החכמים והציבור בדבר גדולתו האישית של חכם פלוני הרי היא כבת קול. וכיון שניתנה הרשות לפסוק הלכה כשיטה, ללא דיון מקומי בכל הלכה והלכה, ולפעמים אף בלא בירור דעת הרוב – נפתח הפתח הרחב לשמוע את קול הציבור כבת קול מן השמיים, ולפסוק הלכה כחכם יחיד שדעת האומה נוטה לקבל דבריו יותר מאחרים.

זוהי תשובה לשאלה שנשאל החוות יאיר. אמת נכון הדבר, שהדרך המקורית והרצויה לפסק הלכה היא דיון ענייני בכל נושא בבית ד'ין הגדול, וקבלת הכרעה אחת. גלות הסנהדרין וביטולה יצרו צורך לבנות מערכת פסיקה אחרת. יסוד החידוש במערכת זו הוא שאין החלטה פסוקה המבטלת את דברי המיעוט. למעשה, כל פסיקת ההלכה היא "זמנית" – שמא יבוא בית דין מאוחר ויסמוך על השיטה האחרת. פסיקת ההלכה כיום מניחה ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", ויש צורך לפסוק הלכה כדי ש"לא תעשה תורה כשתי תורות".

על בסיס הנחה זו, מתאפשרת פסיקת הלכה עפ"י כללים ולאו דווקא מתוך דיון בעניין לגופו, יש כללים הנובעים מן הכלל המקורי של בית דין: אחרי רבים להטות. אולם אי אפשר ליישם במלואו את עקרון הרוב כשאין בית דין מרכזי, ולפיכך, נוצר מקום לכללים אחרים. סוג מיוחד שבהם הוא הכללים הלכה כפלוני, שבהם כלל אין הלכה כרבים, אלא הלכה כ"בת קול". באופן מסוים אפשר לומר – משנתבטל בית הדין הגדול, החזירה כנסת ישראל את ה"מנדט" לשמיים, ולפחות בחלק מן המקרים – נסתלקו מהכרעה שעל בסיס דיון ענייני והסכמת הרוב, והלכו בעקבות "רוח הקודש", ההולכת בשיטתו של חכם יחיד.

בברכת השבת שופטינו שבתפילת העמידה, גנוזה אם כן גם התקוה לשיבת המשפט המקורי על כנו: משפט שבו בית דין הגדול עומד בראשות המערכת השיפוטית, ומקיים את דברי התורה: הדבר הקשה יביאון אל משה.

סיכום

פתחנו בשאלה כיצד נוצרו כללי ההלכה

דרך הלוכנו הואר קצת הרקע ההיסטורי של התקופה שבה החלו להתהוות הכללים. אלו הימים של ביטול בית הדין הגדול שבירושלים, חורבן הבית, אנדרלמוסיה בעם כולו ובעולם החכמים בפרט.

אחר שנכשלו כל הנסיונות לשוב ולאכוף הלכה אחידה, על ידי בנין מוסד מרכזי להוראה ביבנה, שיחליף את סנהדרין שבלשכת הגזית, החלו ניצניה של שיטה חדשה במסורת ההלכה והפסיקה.

"בת קול", ותפקידה בהלכה, בחז"ל ומאוחר יותר: עי': ר"ר מרגליות, הקדמה לשו"ת מן השמים: בעיקר עמ' כ"ז-ל"ו. ראי"א אורבך, "הלכה ונבואה" תרביץ תש"ז. ור"ש ליברמן: נספח ל"יוונות ויוונות באי"י, עמ' 294-298.

חכמי הדור השני ביבנה החליפו את מלאכת הפסיקה במלאכת הכינוס. הם נתנו ערך ראשון במעלה לאיסוף משנת חכמים, והבאת דעות חלוקות אלו בצד אלו, ושימורן. גישה זו הניחה את היסודות למשנה. ואף את היסודות לדרך החדשה בפסיקת ההלכה.

בפסיקת ההלכה נוצר צורך חדש: להגיע להלכה למרות שאין מנין.

הצורך הזה, יחד עם ההשקפה ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", פתחו את האפשרות ליצירת עקרונות פסיקה כלליים, שאינם מכוונים בדווקא ל"אמת". כיון שזו מצויה בכל הדעות.

הכלל הראשון מהכללים החדשים, מופיע בראש מסכת עדיות, הוא הכלל הלכה כדברי המרובין, ששונה באופיו מן הכלל "אחרי רבים להטות" שבבית דין, אולם הוא כמובן מבוסס עליו ומהווה המשכו הישיר. מן הכלל הזה נתפתחה מערכת עניפה על פסיקה וכללים – בחלקם ספרותיים ובחלקים ממשיים.

הכלל השני שבראש מסכת עדויות משקף סוג אחר של כללים – הנגזרים לפי הענין. ומוצאם מהלכות הוראות ושאלת חכמים. הוא הכלל הלכה כמחמיר בדברי תורה. אף ממנו נוצרה מערכת של כללים עניינים.

הכלל השלישי, והוא אולי המחודש והמפתיע מכולם, הוא הכלל הלכה כדברי בית הלל. כלל שנלמד מבת קול, והיה ליסוד מערכת הכללים של "הלכה כשיטה". דרך פיתוחם והופעתם של כל הכללים המפורטים, בשלהי תקופת התנאים ובימי האמוראים, הוא נושא למחקר גדול, שמאמר זה משמש לו מבוא בלבד. ויה"ר שאזכה להשלימו בזמן קרוב.

עו"ד יצחק דוידסון

פתיחתן וחתימתן של ברכות בתקופת התנאים והאמוראים

פתיחתן וחתימתן של ברכות, דהיינו זו שאנו פותחים "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם..." וחותמים "ברוך אתה ה'...", יש להן תולדות ארוכות ומסובכות. נוסחים אלה לא הומצאו במעמד אחד, אלא התגבשו במשך תקופות שונות. התקופה החשובה ביותר להתפתחותם של נוסחים אלה היתה תקופת התנאים והאמוראים: זו התקופה שבה אדון במאמר זה. ראשית מבחינה **עובדתית**, ולאחר מכן מבחינה **השקפתית**. זאת אומרת, קודם אשאל איך פתחו וחתמו את ברכותיהם במשך תקופת התנאים והאמוראים, ואח"כ מה ראו חכמינו ז"ל לברך כמו שבירכו בכל תקופה ותקופה.

1. התקנה היסודית בדבר מטבען של ברכות

במשנה[1] הובאה מפי התנאים הראשונים[2] או קודמיהם[3] הלכה סתומה בדבר אורכן של ברכות, המבוטאת בלשון זה: "אחת ארוכה ואחת קצרה". הפירוש המקורי[4]

1. משנה ברכות א ד.
2. קראתי את התנאים שחיו בתקופת יבנה בשם "התנאים הראשונים", ואילו את אלה שחיו אחרי כן בשם "התנאים האחרונים".
3. כי התוספתא המפרשת את המשנה כוללת מאמר של רבי יוסי הגלילי, אחד התנאים הראשונים.
4. לפי התוספתא, ההלכה "אחת ארוכה ואחת קצרה" אינה קשורה להלכה שלפניה במשנה, בדבר מספר ברכותיה של קריאת שמע, כי אם כוונת המשנה היא שברכה מסוימת מברכות קריאת שמע הינה ארוכה וברכה אחרת מהן הינה קצרה, איזה קושי יש בדבר זה, ואפילו אם יש קושי בדבר, תשובת התוספתא צריכה לומר למה הברכה האחת צריכה להיות ארוכה ולמה הברכה השניה צריכה להיות קצרה, ואין התוספתא דנה בשאלות אלו בכלל. וכך הובא פירוש אחד של רבינו תם בחידושי הרשב"א (ופירוש אחר של רבינו תם הובא גם שם ובתוספות — ראה בהמשך) והוא שההלכה "אחת ארוכה ואחת קצרה": לא קאי אלעיל אלא מילתא באפי נפשה היא עכ"ל, כלומר כמו שמפורש בתוספתא. ואע"פ שהרשב"א דחה את הפירוש הזה, מטעם שיש ברכות אחרות חוץ מאלה המנויים בתוספתא שמאריכים בהן וכו', מ"מ ראה מה שכתבתי למטה בסעיף 2 שלענ"ד אין זו סתירה כלל לפירוש זה. וכן כתב רבינו המאירי: ומתוך כך נראה כפירוש אחרוני הרבנים (רבינו תם) שפי' שאף זו של אחת ארוכה ואחת קצרה שלא על ברכות שמע הוא חוזר אלא על שאר ברכות והתחלה הוא למשנת מקום שאמרו וכו' עכ"ל. וכל זה כדעת התוספתא וכן לענ"ד עיקר פירוש המשנה.

אולם הראשונים פירשו בזה פירושים שונים: רש"י פירש שארוכה היא אמת ואמונה וקצרה היא השכיבנו. ר"ת בתוספות (פירושו השני שהובא בחידושי הרשב"א) דחה פירוש רש"י ופירש שההלכה "אחת ארוכה ואחת קצרה" מתיחסת לאמת ואמונה בלבד,

להלכה זו הובא בתוספתא[5] (וקטע ממנו מופיע גם במשנה)[6], שם פירשו את דברי המשנה והרחיבו עליהם:

> למה אמרו "אחת ארוכה ואחת קצרה" מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום[7] אינו רשאי שלא לחתום ושלא לחתום אינו רשאי לחתום לפתוח בברוך אינו רשאי שלא לפתוח בברוך ושלא לפתוח בברוך אינו רשאי לפתוח בברוך".

המשנה דברה רק לגבי אורכן של ברכות, אולם התוספתא הוספיה ודנה גם בפתיחתן וחתימתן, שהן **לכאורה** ענין אחר לגמרי. התוספתא[8] גם פרטה מתי מאריכים בברכות ומתי מקצרים בהן, מתי פותחים בהן בברוך ומתי חותמים בהן בברוך:

> אילו ברכות שמקצרין בהן המברך על הפירות ועל המצוה ברכת הזימון וברכה אחרונה שבקריית שמע.
> אילו ברכות שמאריכין בהן ברכת תעניות וברכות של ראש השנה וברכות של יום הכיפורים מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא אם תלמיד חכם הוא.
> אילו ברכות שאין חותמין בהן בברוך המברך על הפירות ועל המצות בברכת הזימון וברכה אחרונה שבברכת המזון רבי יוסי הגלילי היה חותם בברכה אחרונה שבברכת המזון ומאריך בה.

כלומר שאם רוצה להאריך בה יאריך ואם רוצה לקצר בה יקצר. רבינו יעקב (הובא בשיטה מקובצת ובחידושי הריטב"א) גם דחה פירוש רש"י ופירש שההלכה "אחת ארוכה ואחת קצרה" מתיחסת לשתי ברכות אחרי קריאת שמע, כלומר שבשתיהן אם רוצה להאריך יאריך ואם רוצה לקצר יקצר. ודברי רבינו תם ורבינו יעקב הינם היפוכם של דברי התוספתא, כי לפי התוספתא הכלל "אחת ארוכה ואחת קצרה" פירושו שאסור לקצר כשאמרו חכמינו להאריך ואסור להאריך כשאמרו חכמינו לקצר, ואילו לרבינו תם ורבינו יעקב פירוש הכלל "אחת ארוכה ואחת קצרה" פירושו שאסור לקצר כשאמרו חכמינו להאריך ואסור להאריך כשאמרו חכמינו לקצר, ואילו לרבינו תם ורבינו יעקב פירוש הכלל "אחת ארוכה ואחת קצרה" הינו שמותר לאדם להאריך או לקצר כמו שהוא רוצה. והרמב"ם בפירוש על המשניות פירש שהארוכה הינה הברכה הראשונה לפני קריאת שמע והקצרה הינה הברכה השניה לפני קריאת שמע. לפי כללו של הרמב"ם "שכל ברכה שיש בתחלתה ברוך ובסופה ברוך נקראת ארוכה ושאינה כן נקראת קצרה". אולם דברי הרמב"ם סותרים את דברי התוספתא (ברכות א ח) שמנה, בין היתר, את ברכות ראש השנה (דהיינו מלכיות זכרונות ושופרות) בין הברכות הארוכות, ואלה אין פותחים בהן בברוך, כי כל אחת סמוכה לחברתה היא. ולדעת הגר"א, חזר הרמב"ם מדעתו (ראה שו"ע או"ח סי' סח ס"ק א).

5. תוספתא ברכות א ה.
6. ונראה לענ"ד שהתוספתא היא המקור, וחלק ממנה אח"כ התעתק לתוך המשנה, שאם לאו כבר נמצא פירוש ההלכה "אחת ארוכה ואחת קצרה" בתוך המשנה עצמה, ולפיכך אין צורך לתוספתא לשאול "למה אמרו אחת ארוכה ואחת קצרה".
7. שמשמעו לחתום בברוך, כמו שברור מהמשך התוספתא.
8. תוספתא ברכות א ו־ח.

אילו ברכות שפותח בהן בברוך כל הברכות כולן פותח בברוך חוץ מן הברכה הסמוכה לקרית שמע וברכה הסמוכה לברכה אחרת שאין פותח בהן בברוך.

התוספתא מביאה כלל בדבר מתי פותחים בברכות בברוך[9], אבל אין בה כללים בדבר מתי חותמים בהן בברוך, מתי מאריכים בהן ומתי מקצרים בהן. לשאלות האלה התוספתא נותנת הוראות ייחודיות בלבד. אבל מתוך מה שאמרו התנאים בתוספתא[10] ניתן ללמוד כלל לגבי חתימתן של ברכות. ובירושלמי[11] נאמר כלל זה במפורש:

א"ר יודן מטבע קצר פותח בהן בברוך ואינו חותם בהן בברוך מטבע ארוך פותח בהן בברוך וחותם בברוך.

מכלל זה רואים אנו כי שתי השאלות, מתי חותמים בברכות ומתי מאריכים או מקצרים בהן, הינן באמת שאלה אחת. אורכה של ברכה קובע האם חותמים בה או לא. לפיכך הרחיבה התוספתא בדבר פתיחתן וחתימתן של ברכות בפירושה על המשנה, אע"פ שהמשנה עצמה **לכאורה** לא דנה בפתיחתן וחתימתן של ברכות, כי אם באורכן.

סיכומו של דבר הוא שבתוספתא קבעו התנאים הראשונים נוסח **מחייב**

9. יש לפרש ש"ברכה הסמוכה לברכה אחרת" פירושה ברכה שמדינה סמוכה היא לאותה ברכה ראשונה, אולם ברכה שפעמים אומרים אותה לבד ופעמים אחרי ברכה אחרת אינה נקראת סמוכה לחברתה לענין זה. וכן כתב הרשב"א בחידושיו (על המשנה "אחת ארוכה ואחת קצרה" — ברכות י"א.) וז"ל: ותירצו לפי שאינן סמוכות מדינן אלא יכול הוא לפזרן ולאומרן כל אחת בפני עצמה עכ"ל.

מ"מ יש לסייג את הכלל הזה. אמרו ש"כל הברכות כולן פותח בברוך חוץ מברכה הסמוכה לברכה אחרת". במה דברים אמורים? כששתי הברכות הינן ברכות ארוכות, אז אין פותחים בברכה השניה בברוך. אולם אם אחת מהברכות הינה קצרה, אז פותחים בשניה בברוך. כך למשל בברכות חתנים, הברכה "יוצר האדם" הינה סמוכה **מדינה** לברכת "שהכל ברא לכבודו", מ"מ פותחים בה בברוך, כי שתיהן קצרות. וכן ברכת "אשר יצר את האדם בצלמו", אע"פ שהיא **מדינה** סמוכה לברכת "יוצר האדם" ועוסקת ממש באותו ענין עד כדי כך שיש לשתיהן אותה סיומת, מ"מ פותחים בה בברוך, כי הברכה שלפניה קצרה היא. וברכת "אשר ברא ששון ושמחה", אע"פ שהיא ארוכה, והברכה "שמח תשמח" שלפניה גם ארוכה היא, מ"מ פותחים בברכה "אשר ברא ששון ושמחה" בברוך, כי פעמים אין אומרים כל שבע הברכות כי אם ברכת "אשר ברא ששון ושמחה" בלבד, כגון אחרי יום הראשון אם אין פנים חדשות, ומשבעה עד שלושים, ומכאן ואילך אם אמר מחמת הילולא (בבלי כתובות ח').

10. כך משמע משני מקומות בתוספתא:

א. ברכות א ז: אלו ברכות שאין חותמין בהן בברוך המברך על הפירות ועל המצות ברכת הזימון וברכה אחרונה שבברכת המזון ר' יוסי הגלילי היה חותם בברכה אחרונה שבברכת המזון ומאריך בה;

ב. ברכות ג ז: אמר רבי אלעזר בר צדוק אבא היה... ועל הכוס היה אומר אשר קידש את יום השבת ואינו חותם.

11. ירושלמי ברכות א ה.

לפתיחתן ולחתימתן של ברכות (אם כי נוסח זה היה בן מלה אחת בלבד, דהיינו "ברוך"[12]), וכן קבעו מתי פותחים וחותמים בנוסח זה. לגבי החלק העיקרי של הברכה, אע"פ שקבעו אם להאריך ואם לקצר בו, השאירו התנאים הראשונים את הנוסח בידי המברך, תוך אזהרה ש"מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא ואם תלמיד חכם הוא"[13].

2. גמישות באורכן של ברכות

ענינה של התוספתא הנ"ל הוא שהתנאים הראשונים או קודמיהם קבעו מתי להאריך ומתי לקצר בברכות, מתי לפתוח בהן בברוך ומתי לחתום בהן בברוך. אם תקנו התנאים כן, נצפה שאפילו מיעוטם של התנאים, שלא הסכימו מלכתחלה לתקנה זו, היו חייבים לנהוג כתקנת הרוב. אולם מכמה מאמרים של התנאים הראשונים עצמם נראה **לכאורה** שתקנת התנאים בדבר אורכן של ברכות לא היתה כל כך מחייבת. כי כמה מהתנאים נהגו לפי שיקול דעתם בדבר אורכן של ברכות, ואם כן ניתן להקיש שגם תקנת התנאים בדבר נוסח פתיחתן וחתימתן של ברכות לא היתה כל כך מחייבת. בתוספתא הנ"ל עצמה, על הברכה האחרונה שבברכת המזון ("הטוב והמטיב"), נאמר שאין חותמים בה, ואילו רבי יוסי הגלילי כן חתם בה. כמו כן, על התפלה וקידוש בלילי שבתות נאמר בתוספתא[14]:

> אמר רבי אלעזר בר צדוק אבא היה מתפלל תפלה קצרה בלילי שבתות "מאהבתך ה' אלקינו שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה' אלקינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה" ועל הכוס אומר "אשר קידש את יום השבת" ואינו חותם.

מכאן משמע שרבי צדוק היה מקצר בתפילה ובקידוש של לילי שבתות, ואילו אחרים היו מאריכים בהם. וממקרה נוסף הנזכר במכילתא[15] גם נראה **לכאורה** שתקנת התנאים בדבר אורכן של ברכות לא היתה כל כך מחייבת:

> "ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ": מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני רבי אליעזר וקצר בברכותיו אמרו לו תלמידיו רבי ראית פלוני שקצר

12. האסמכתאות למסקנה זו שהתנאים הראשונים פתחו וחתמו את ברכותיהם במלה "ברוך" בלבד, ולא בנוסחים "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם" בפתיחה ו"ברוך אתה ה'" בחתימה יובאו בהמשך המאמר.
13. לכאורה ניתן לטעון שחכמינו השאירו רק את הנוסח בברכות ארוכות בידי המברך, כי האזהרה בתוספתא ש"מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא אם תלמיד חכם הוא" נאמרה אחרי פירוט הברכות הארוכות. אולם במקום אחר בתוספתא (ברכות ד טז) וכן במכילתא (על שמות יד כב – פרשת ויהי בשלח מסכתא ב פרשה הדה"מ ויבאו בני ישראל) בדבר נוסח הברכה לפני שתיית מים בימי רבי טרפון משתמע שבימי התנאים הראשונים גם נוסח החלק העיקרי של הברכות קצרות לא היה קבוע, כי אחרת איך לא ידעו התלמידים כיצד תקנו לברך על המים.
14. תוספתא ברכות ג ז.
15. מכילתא על שמות טו כה – ויהי בשלח פרשת ויסע משה מסכתא ד פרשה א דה"מ ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ. וכן הובא המעשה בתלמוד הבבלי ברכות לד..

ברכותיו והיו מלעיגין עליו ואומרים עליו תלמיד חכם קצרן הוא זה אמר להם לא קצר זה יותר ממשה שנאמר "קל נא רפא נא לה"[16] שוב מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני רבי אליעזר והיה מאריך ברכותיו אמרו לו תלמידיו רבי ראית זה שהאריך ברכותיו והיו אומרין עליו מאריכן הוא זה אמר להם לא האריך זה יותר ממשה שנאמר "ואתנפל לפני ה' בראשונה וגו'"[17] שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך.

לענ"ד אין בכל המקורות הנ"ל סתירה לתקנת התוספתא בדבר אורכן של ברכות. ראינו שלגבי פתיחתן וחתימתן של ברכות יש כללים, אם בתוספתא אם בתלמוד. אולם לגבי אורכן של ברכות לא נזכר בשום מקום כלל כלשהו, כי אם הוראות ייחודיות בלבד. הסיבה לכך לענ"ד היא שלא תקנו התנאים הראשונים בדבר אורכן של כל הברכות, כי אם לגבי ברכות מסוימות בלבד, דהיינו אלה שנזכרות בתוספתא. אולם לגבי אורכן של שאר הברכות, כגון הברכה האחרונה שבברכת המזון[18], הברכה האמצעית של תפלה וקידוש בלילי שבתות והברכות שבתפלה של חול, לא אמרו התנאים דבר, אלא השאירו בידי המברך להאריך או לקצר בהן כרצונו[19]. לפיכך, במחלוקת בין רבי אליעזר ושאר תנאים במשנה[20] בדבר תפלה של חול, כשהתנגד רבי אליעזר לקביעת מספר הבקשות בתפלה של חול, לא תקנו שאר התנאים הראשונים דבר לגבי אורכן של הברכות, כי אם לגבי מספרן. שיטה זו של התנאים הראשונים מופיעה גם במחלוקת בדבר מספר הברכות שלאחר האכילה[21], וגם שם לגבי אורכן לא אמרו דבר.

סיכומו של דבר הוא שהתנאים הראשונים לא קבעו דבר לגבי אורכן של כל הברכות כי אם לגבי אורכן של כמה ברכות בלבד, דהיינו אותן שמפורשת בתוספתא.

3. גמישות בנוסח של ברכות

במקום אחר בתוספתא[22] נזכר שהתקיים דיון בין התנאים האחרונים אשר **לכאורה** סותר לדברי התוספתא הנ"ל כי בימי התנאים הראשונים היה נוסח **מחייב** לפתיחתן וחתימתן של ברכות. תוספתא זו אומרת:

16. במדבר יב יג.
17. דברים ט יח.
18. יש גירסא של התוספתא שכוללת את הברכה האחרונה שבברכת המזון בברכות הקצרות. אולם אין זו נראית לי עיקר הגירסא, שאם כן למה לא הובאה דעתו של רבי יוסי הגלילי שם בענין אורכה של הברכה ולא בענין חתימת הברכה. עיקר הדעה של רבי יוסי הגלילי היתה להאריך בברכה האחרונה שבברכת המזון, ורק מאחר שהיה מאריך בה ממילא חתם בה, לפי הכלל שברכה ארוכה חותמים בה בברוך.
19. ולפיכך לענ"ד אין שאלת הרשב"א בהערה 4 למעלה עומדת, כי יש ברכות **שנוהגים** להאריך בהן, אע"פ שאין חיוב להאריך בהן.
20. משנה ברכות ד ג־ד.
21. משנה ברכות ו ח.
22. תוספתא ברכות ד ד־ה.

ר' מאיר אומר אפילו ראה את הפת ואמר ברוך שברא פת זו כמה היא נאה זו היא ברכתה ראה תאנים ואמר ברוך מי שברא את התאנים הללו כמה הן נאות זו היא ברכתן ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה לא יצא ר' יהודה אומר כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו יצא.

רבי מאיר אומר שהמברך לפי נוסח שאינו "המטבע שטבעו חכמים" יצא, ומהמלים "זו היא ברכתן" משמע שיצא לכתחילה. האם משתמע מזה שרבי מאיר לא ראה את התוספתא היסודית של התנאים הראשונים כמחייב? לענ"ד אין הדבר כן. דעתו של רבי מאיר אינה סותרת את תקנות התנאים הראשונים לגבי אורכן, פתיחתן וחתימתן של ברכות כלל. ה"מטבע" שעליו דברי רבי מאיר ורבי יוסי מתייחס לחלק העיקרי של ברכות, לא לפתיחתן ולא לחתימתן[23]. לפיכך רואים אנו שגם בדוגמאות, אותן הביא רבי מאיר, של ברכות שלא לפי המטבע שטבעו חכמים, המברך אכן פותח במלה "ברוך". כמו כן, אין דברי רבי מאיר סותרים את התקנה שבתוספתא שמקצרים בברכת הפירות, כי שתי הברכות שהוא הזכיר קצרות הן.

4. גירסת המשנה והתוספתא

לא ראינו עד כה לא במשנה ולא בתוספתא **הוראה** כלשהי המחייבת את המברך להזכיר מרכיב אחר, בנוסף ל"ברוך", בפתיחתן וחתימתן של ברכות. אולם יש גירסא במשנה[24] האומרת:

ר' יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה אומר הושע השם את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך ברוך **אתה ה'** שומע תפלה.

וכן בכמה מקומות אחרים, הן במשנה והן בתוספתא, מצינו גירסאות בחתימתן של ברכות בנוסח "ברוך אתה ה'". מגירסאות אלה, אם הן נכונות, משתמע כי בימי התנאים חתמו ב"ברוך אתה ה'" ולא ב"ברוך" בלבד, דבר שאינו משתמע מהתוספתא היסודית הנ"ל. לענ"ד גירסאות אלה אינן מקוריות; המלים "אתה ה'" הוספו על ידי סופרים בתקופות מאוחרות יותר, שהניחו שמעולם ברכו חכמינו "ברוך אתה ה'". ויש ראיות אחרות שמעידות על כך. למשל, בתוספתא[25] על המשנה הנ"ל, הגירסא

23. מחלוקת זו של רבי יוסי, רבי מאיר ורבי יהודה הינה במסגרת תקנות התנאים האחרונים בדבר נוסח החלק העיקרי של ברכת הפירות. כך משמע מהמשנה בפרק ו של ברכות, שם מופיע שמו של רבי יהודה כמה פעמים לגבי נוסח ברכת הפירות וכן בתוספתא ברכות ד ד. הנוסח של רבי טרפון, אחד מהתנאים הראשונים, שהובא בסוף פרק ו של המשנה, אינו אלא התייחסות למעשה של רבי טרפון (ראה הערה 13 לעיל) בדבר הברכה על מים, שם ברור שלא כיון רבי טרפון לתקן נוסח מחייב לברכה אלא ללמד נוסח חכם.

24. משנה ברכות ד ד. יש גם קטע מהגניזה באוקספורד שמשמיטה את המלים "אתה ה'", וכן הגירסא שהובאה במאירי.

25. תוספתא ברכות ג ז.

בחתימה של כל התפלות הקצרות של שאר התנאים (דהיינו רבי אליעזר, רבי יוסי, רבי אלעזר בר צדוק ו"אחרים") היא "ברוך שומע תפלה" בלבד, ללא הזכרת השם ו"אתה". בנוסף לזה, נראה למטה כי האמוראים חלקו בשאלה האם אדם צריך לומר "אתה" בברכות, ולא יתכן שהאמוראים חזרו וחלקו בדבר שהתנאים קבעו. ולגבי הזכרת השם נראה למטה שמשתמע מדברי התנאים האחרונים שישראל אינו צריך להזכיר את השם בברכותיו, ואפילו כי לכתחלה אין מזכירים את השם. לפיכך סבורני כי הגירסא במשנה שמשמיטה את המלים "אתה ה'" היא הגירסא הנכונה של המשנה, ויש להקיש שהדבר כן גם בשאר המקומות במשנה ובתוספתא שקיימת גירסא "ברוך אתה ה'". בכל מקרה, אין ללמוד מגירסת הברכות שהובאו במשנה ובתוספתא אם הזכירו את השם בברכותיהן או לא, כי לאחר שהאמוראים תקנו להוסיף מרכיבים נוספים בפתיחתן וחתימתן של ברכות, יש להניח שהסופרים שהעתיקו את המשנה והתוספתא ראו במלה "ברוך" קיצור לשון של "ברוך אתה ה'" או "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם", ולא נמנעו מלכתוב "ברוך אתה ה'" במקום "ברוך". כמו כן יש להניח שבמשך השנים לא נמנעו הסופרים מלכתוב "ברוך" בקיצור לשון של "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם".

סיכומו של דבר הוא שאין ללמוד מגירסת הברכות במשנה והתוספתא דבר לגבי נוסח פתיחתן וחתימתן של ברכות בימי התנאים.

5. נוסח הברכה הראשונה שבתפלה

המשנה[26] במסכת ביכורים מקישה הלכה מענין הבאת ביכורים לענין נוסחה של תפלה ואומרת:

> אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו"[27] ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר "אלקי אבות ישראל" וכשהוא בבית הכנסת אומר "אלקי אבותיכם" ואם היתה אמו מישראל אומר "אלקי אבותינו".

מכאן אנו רואים שהמלים "אלקי אבותינו" כבר היו נוסח קבוע במטבעה של הברכה הראשונה שבתפלה בימי התנאים. יש לשאול איפוא האם זאת אומרת שגם הנוסח שלנו "ברוך אתה ה' אלקינו..." היה קבוע בימי התנאים? לענ"ד אין ללמוד זה מזה, היות ושני הענינים שונים הם. המלים "ברוך אתה ה' אלקינו" בנוסח שלנו הינן מפתיחתן של ברכות, ואילו המלים "אלקי **אבותינו**" במשנה הינן מהחלק העיקרי של הברכה הראשונה של התפלה, שהיא ברכת **אבות**. מסיבה זו אין אנו מוצאים בשום ברכה אחרת שאומרים "אלקי אבותינו" סמוך לפתיחתה. כמו כן בברכות המסתיימות "אלקי דוד ובונה ירושלים"[28] ו"אלקי דוד ומצמיח ישועה"[29] בתלמוד

26. משנה ביכורים א ד.
27. דברים כו ג.
28. ירושלמי ברכות ד ה; ר"ה ד ו.
29. ירושלמי ר"ה ד ו.

הירושלמי, אין המלים "אלקי דוד" חלק מהנוסח הקבוע לחתימתן של כל ברכה וברכה, אלא הן הסיומת של הברכה, שהיא ברכת דוד. ועוד, לפי המשנה אומרים "אלקי אבותינו" ולא "ואלקי אבותינו". כך משמע שבנוסח ברכותיהם של התנאים לא אמרו "אלקינו", בוודאי אין מקום ללמוד ממשנה זו שהזכירו התנאים את השם בברכותיהם.

6. ברכות שבמקדש

מה שלא ראינו, לא במשנה ולא בתוספתא, הינה הוראה **מחייבת** בדבר המרכיבים האחרים בפתיחתן וחתימתן של ברכות לפי מנהגינו, דהיינו בפתיחה "...אתה ה' אלקינו מלך העולם" ובחתימה "...אתה ה'". אולם יש התייחסות במשנה ובתוספתא למרכיבים נוספים בחתימתן של ברכות, וזאת בדבר ברכות במקדש. המשנה אומרת[30]:

> כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים "מן העולם" משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים "מן העולם ועד העולם".

הנוסח המדוייק לחתימתן של הברכות במקדש, שהוא במקורו נוסחו של דוד המלך בהודייתו אחרי שארון ה' הגיע לירושלים[31], הובא בתוספתא[32]:

ובמקדש מה הן אומרים "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם"...

בשני המקורות האלה מדובר בחתימתן של ברכות **במקדש**, ואילו לגבי ברכות **מחוץ למקדש** לא נאמר דבר. מאידך גם אינו מפורש שהמלים "ה' אלקי ישראל" היו מיוחדות לברכות שבמקדש.

אולם מזה שאמרו "ה' אלקי ישראל" בברכות שבמקדש לא ניתן לענ"ד להקיש וללמוד שהתנאים אמרו "ה' אלקינו" בברכותיהם מחוץ למקדש. חתימותיהן של ברכות שבמקדש היו שונות משבשאר מקומות, בכך שכללו לפחות מרכיב אחד נוסף המיוחד להן, דהיינו "מן העולם (ועד העולם)". המשנה והתוספתא הנ"ל אינן אומרות שהמרכיב "מן העולם ועד העולם)" היה המרכיב **היחיד** שהיה מיוחד בברכות שבמקדש, אלא רק שמרכיב זה עבר שינוי בנוסחו כתוצאה מקלקולם של המינים וכתגובה אליו[33]. אדרבה, לפחות ניתן לומר שהתנאים לא חתמו בברכותיהם "אלקי

30. משנה ברכות ט ה.
31. דברי הימים א טז לו.
32. תוספתא תענית א יא.
33. דברי המשנה קשים, כי דוד המלך כבר השתמש בנוסח "מן העולם ועד העולם" (דברי הימים א טז לו). וכן מצינו בתהלה מא יד ותהלה קו מח, וכן בימי נחמיה ט ה. ובאמת לא מצינו בכל התנ"ך ברכה שברכו בנוסח "עד העולם" ולא אמרו "מן העולם". וכמו כן בהמשך המשנה, ששם מיד אחרי ההלכה בדבר חותמי ברכות שבמקדש נאמר (משנה ברכות ט ה):

ישראל" או "אלקינו", כי מלים אלה אינן מופיעות בשום חתימה (של ברכה מחוץ למקדש) הנזכרת במשנה או בתוספתא. בנוסף ניתן להקשות: אם התנאים כללו את המלה "אלקינו" בחתימת ברכותיהם, למה אין אנו ממשיכים לנהוג כמוהם?

לענ"ד ניתן ללמוד כי גם הזכרת השם בברכות היתה מרכיב מיוחד במקדש, וזאת משלושה מקורות:

א. התוספתא[34] אומרת:

> ובמקדש מה הן אומרים "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם" ואין עונין אמן במקדש[35] ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר[36] "קומו וברכו את ה' אלקיכם מן העולם ועד העולם ויברכו שם כבדך ומרומם על כל ברכה ותהלה".
> והן עונין אחריו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

למה ענו על ברכות שבמקדש מענה מיוחד, דהיינו "ברוך **שם כבוד מלכותו** לעולם ועד", ולא "אמן"? לענ"ד נראה מפני שבמקדש גם ברכו ברכה מיוחדת, עם הזכרת **שם כבוד מלכותו**. כך משמע גם מהפסוק, שבמקדש היה לא רק מענה שהתייחס להזכרת השם, שנאמר "ויברכו **שם כבודך**", אלא גם ברכה שהזכירה את השם, שנאמר "קומו וברכו את ה' **אלקיכם** מן העולם ועד העולם"[37].

ב. ניתן ללמוד שרק במקדש הזכירו את השם בברכות, ולפיכך רק במקדש ענו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", גם מעבודתו של כהן גדול ביום הכיפורים, המתוארת במשנה[38]:

> והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם שנאמר "והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' (רות ב ד)"...
מכאן משמע שכבר בימי בועז היו צריכים לתקן תקנות כדי לחזק את עיקרי האמונה. וזה שהשתמשה המשנה בלשון מינים, מלה שלא מצינו בימי התנ"ך במובן זה ובדרך כלל מתיחסת לתקופת הבית השני, לענ"ד אינו מלמד כלום, כי כל מי בתולדות עם ישראל שלא האמין בעולם הבא ניתן לקוראו מין אע"פ שבאותו זמן לא קראו לו מין. ואינו נראה לענ"ד שניתן להניח שעד תקופת הבית השני לא טעה איש ישראל טעות זו, כי מאחר שעבודה זרה היתה כל כך נפוצה בימי השופטים יש להניח שגם היו כופרים בעולם הבא.

34. תוספתא תענית א יא, יג.
35. אע"פ שענו אמן להודיה של דוד המלך כשהוא אמר "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם": דברי הימים טז לו.
36. נחמיה ט ה.
37. ראה את המכילתא על שמות יג ג — פרשת בא מסכתא דפיסחא פרשה טז בסוף דה"מ ויאמר משה אל העם. וכן ראה גם את הספרי על דברים לב ג — פיסקא שו דיבור שני המתחיל כי שם ה' אקרא.
38. משנה יומא ו ב.

ג. דבר אחרון שמראה שלא הזכירו התנאים מרכיבים אחרים, בנוסף ל"ברוך", בברכותיהם הינו הנוסח בתוספתא של ברכת רבי מאיר הנזכרת למעלה, דהיינו "ברוך מי שברא את התאנים הללו"[39]. לא יתכן שלשון זה הינו לשון קצר בלבד, ובאמת היו כוללים בברכה זו את השם, "אלקינו" או "אתה", כי אינו ניתן מבחינת דקדוק עברי לומר "ברוך ה' אלקינו מי שברא..." או "ברוך אתה מי שברא..."! המלה "מי" הינה כינוי סותם[40] ואין היא יכולה לעמוד יחד עם כנוי הגוף[41] או שם עצם. כך המלה "מי" מעידה שלא הזכירו התנאים מרכיבים נוספים בפתיחתן וחתימתן של ברכותיהם.

7. הזכרת השם בברכות בימי התנאים האחרונים

מה שכתבתי לעיל אינו בא לומר שלא עלה על דעת התנאים לכלול את הזכרת השם בברכות מחוץ למקדש. והלא רוב הברכות שבתנ"ך מזכירות את השם[42], ויש מהן שנאמרו מחוץ למקדש[43]. אולם לא מצינו שנסו חכמינו ז"ל ללמוד דיני ברכות מהברכות שבתנ"ך[44]. בנוסף התייחסו התנאים במפורש להזכרת השם בברכות בשתי הלכות בתוספתא:

א. יש הלכה במשנה[45] בדבר מתי אדם יכול לענות אמן לברכה כשלא שמע את כולה. ההלכה היא:

39. תוספתא ברכות ד ד.
40. Indefinite or impersonal pronoun.
41. Personal pronoun.
42. כל אחת מארבעת הברכות שבחמישה חומשי תורה כוללות אחד משמותיו של הקב"ה:
א. ברכתו של נח: "ברוך ה' אלקי שם" (בראשית ט כו);
ב. ברכתו של מלכי צדק: "וברוך קל עליון אשר מגן צריך בידך" (בראשית יד כ);
ג. ברכתו של עבד אברהם: "ברוך ה' אלקי אדני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני בדרך נחני ה' בית אחי אדני" (בראשית כד כז);
ד. ברכתו של יתרו: "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים" (שמות יח י).
בנוסף רוב הברכות בספרי הנביאים והכתובים פותחים במלים "ברוך ה'..." (שמואל א כה לב; לט; ב יח כח. מלכים א א מח; ה כא; ח טו; נו. זכריה יא ה. רות ד יד. תהלה כח ו; לא כב; מא יד; עב יח; קו מח; קכד ו; קלה כא; קמד א. עזרא ז כז. דברי הימים א טז לו; ב ב יא; ו ד).
יש שתי דוגמאות של ברכות שמתחילות ב"ברוך אתה ה'". האחת היא בתהלה קיט יב, ששם "ברוך אתה ה'" היא הברכה כולה, וההמשך תפלה היא. השנית היא ברכתו של דוד בדברי הימים א כט י-יג:
"ברוך אתה ה' אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם. לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש. והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל. ועתה אלקינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך".
43. כגון ברכת הנשים בבית לחם המתייחסת לנעמי: "ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום..." (רות ד יד).
44. כמו שלמדו דיני תפלה מתפלת חנה (בבלי ברכות ל:) וכו'.
45. משנה ברכות ח ח.

עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר הכותי המברך עד שישמע כל הברכה.

בתוספתא[46] הוסיפו והבחינו בין גוי לבין כותי, ואמרו:

גוי המברך בשם עונין אחריו אמן כותי המברך בשם אין עונין אחריו אמן עד שישמע כל הברכה.

בתלמוד הירושלמי[47] הוסיפו האמוראים וסייגו את ההלכה של התוספתא:

עכו"ם שבירך את השם עונין אחריו אמן בשם אין עונין אחריו אמן א"ר תנחומא אם בירך עכו"ם ענה אחריו אמן דכתיב[48] "ברוך תהיה מכל העמים".

אין בכל הנ"ל הוראה **מפורשת** המחייבת את הגוי או את הכותי לברך בשם. הצורך בהזכרת השם אינו אלא כדי לאפשר לשומע לדעת אם הברכה כשרה היא, ולפיכך עליו לענות אמן. כך לכ"ע יש לענות אמן כשגוי מברך **את השם**, כלומר שאין צורך לשמוע מהגוי יותר מ"ברוך ה'..." כדי לענות אמן. אבל כשגוי מברך את ישראל **בשם** ואומר "יברכך ה'", לדעת תנא קמא בתלמוד הירושלמי אין עונים אמן, כי יתכן שהגוי סובר כי אלוהות הרבה יש, והשם מברך את ישראל כמו שאלהיו של הגוי מברך את אומתו של אותו גוי. על דעה זו חולק ר' תנחומא האומר שהואיל והגוי לא הזכיר בברכתו כי אם את ה', יש לענות אחריו אמן[49].

מאידך, לדעת התוספתא, כשכותי מברך את השם, לא די לשמוע "ברוך ה'..." כדי לענות אמן. הכותי צריך **גם** לברך בשם **וגם** להשמיע את כל הברכה כדי שישראל יוכל לענות אחריו אמן.

כך רואים שגם לגוי וגם לכותי יש יתרון כשהם מזכירים את השם בברכותיהם, ולפיכך ניתן להסיק שראוי לגוי ולכותי לעשות כן. אבל כל זה אינו שייך בישראל הכשר, כי לגביו קיימת חזקה שברכתו לה' אלקינו היא, לפיכך אפשר לענות אמן לברכתו של ישראל אפילו אם אינו מזכיר את השם[50] ואפילו מבלי לשמוע את כל הברכה. אם כן, יוצא שברכה ללא הזכרת השם ברכה היא, ואין ללמוד מכאן שעל ישראל להזכיר את השם בברכותיו.

46. תוספתא ברכות ה כא.
47. ירושלמי סוכה ג י; מגילה א ט.
48. דברים ז יד.
49. מדברי הגמרא הזאת משמע שכל ברכה שאדם מברך את חברו ואין בה זכר לקב"ה אינה ברכה, כי אחרת מה ההקשר בין דברי רבי תנחומא להלכה שלפניהם. יוצא שאם אדם אומר לחברו "שלום יהיה לך" או כיוצא בזה לא אמר כלום עד שיתייחס לקב"ה בברכתו ויאמר "הקב"ה יתן לך שלום" או כיוצא בזה.
50. וכך משמע, למשל, כשמזמנים בפחות מעשרה ואומרים "ברוך שאכלנו משלו...", ואע"פ שאין מזכירים את השם, סתם ברכת ישראל לה' היא ולפיכך כשרה.

ב. התייחסות נוספת לענייננו נמצאת בתוספתא אחרת[51], שדנה בהתייחסות להקב"ה בפתיחתן וחתימתן של ברכות. התוספתא אומרת:

> הפותח ביו"ד (ו)ה"א וחותם ביו"ד (ו)ה"א הרי זה חכם באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד (ו)ה"א הרי זה בינוני באל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד הרי זה בור ביו"ד (ו)ה"א וחותם באל"ף למ"ד הרי זה דרך אחרת [52].

גם כאן אין הוראה **שמחייבת** לברך עם הזכרת השם, כי אם דין **שאם** מזכירים את ה' אלקינו החכם מזכיר את השם, היינו יו"ד ה"א, או אדנות, היינו אל"ף דל"ת[53], ומי שאומר אלקינו, היינו אל"ף למ"ד אינו חכם כי אם בינוני, בור או מין. אולם לא נאמר בתוספתא שברכותיהם של בינוני, בור ומין אינן ברכות, אע"פ שאינן ברכות **שמלכתחלה** ראוי לברכן. תוספתא זו הינה עוד דוגמא של שיטת התנאים שראינו למעלה, דהיינו ש"מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא ואם תלמיד חכם הוא". הזכרת השם לדעת תוספתא זו הינה **מותרת**. והיא בכלל החלק של הברכה שאינו קבוע ושממנו רואים אם המברך "בור הוא ואם תלמיד חכם".

שתי התוספתות הנ"ל הינן לענ"ד מדברי התנאים האחרונים, כמו שאני אבאר למטה, בע"ה.

8. תקנות האמוראים

ראינו כי אין בנמצא הוראות **כלליות ומחייבות** בדבר המשך פתיחתן וחתימתן של ברכות מימי התנאים. הוראות כאלה קיימות רק מימי האמוראים[54], והן מתייחסות לשלושה מרכיבים נוספים בברכות, דהיינו אמירת "אתה", הזכרת השם ומלכות. כל אחד משני התלמודים דן בשנים מתוך שלושה מרכיבים אלה. התלמוד הירושלמי[55] מחייב את המברך לכלול מלכות בברכותיו ומביא מחלוקת בדבר אמירת "אתה":

> רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר רבי תנחומא אנא אמר טעמא "ארוממך אלקי המלך" רב אמר צריך לומר אתה ושמואל אמר אינו צריך לומר אתה.

51. תוספתא ברכות ז כ.
52. וכן הגירסא בירושלמי עם שינוי בסדר (ברכות ט א). ויש גירסא אחרת בתוספתא: הפותח ביוד הי וחותם ביוד הי הרי זה חכם באלף ולא בדלת וחותם ביוד הי הרי זה בינוני ביוד הי וחותם באלף ולא בדלת הרי זה בור באלף ולא בדלת וחותם באלף ולא בדלת הרי זה דרך אחרת.
53. לפי הגירסא האחרת בתוספתא – ראה ההערה הקודמת.
54. וכן הובאו בשמותיהם של האמוראים. ואין נלענ"ד לומר כי האמוראים לא תקנו תקנות אלה אלא כבר תקנו אותן קודמיהן והם רק חזרו עליהן, כי אם כן למה הובאו בשמות האמוראים ולא בשמות קודמיהם, ואיך חלקו בדבר אמירת "אתה" אם כבר תקנו לברך כן, ולמה חזרו על דברים על הצורך לברך עם הזכרת השם ומלכות אם כבר מזמן תקנו לעשות כן.
55. ירושלמי ברכות ט א.

גם התלמוד הבבלי[56] מחייב את המברך לכלול מלכות בברכותיו ומוסיף חיוב להזכיר בהן גם את השם:

> אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ורבי יוחנן[57] אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ורבי יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו[58].

כאן רואים מהפכה במחשבת חז"ל, שכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה כלל, ואילו התנאים הראשונים לא היו מזכירים את השם ומלכות כלל. לתקנות אלה היו גם השלכות חשובות. כך מצינו דין בתלמוד[59]:

> ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום "לא תשא"[60].

אין פלא בדבר שאותו דור ראשון של האמוראים, דהיינו רב, רבי יוחנן, ריש לקיש וחבריהם, שתקנו להזכיר את השם בברכות, גם דברו על התוצאות החמורות של "ברכה שאינה צריכה", דבר שלא היה קיים בימי התנאים[61]. רק כתוצאה מתקנתם של האמוראים לברך עם הזכרת השם, נוצרה הבעיה של "ברכה שאינה צריכה", המזכירה את שם שמים לשוא.

9. מלכות מהי?

מהי המלכות שצריכים לומר בברכות? לכאורה מלכות זו היא שאומרים "מלך העולם", אולם אפילו בימי הראשונים[62] עדיין היו דנים בנוסח זה. לענ"ד מלכות במובנם של רב ורבי יוחנן לא היתה "מלך העולם" ואף לא "מלך" ולא "מלכנו" בלבד, כי אם "אלקינו". כבר בימי התנאים חלקו רבי יוסי ורבי יהודה בדבר מהי מלכות: לדעת האחד[63] "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" ופסוקים כיוצא בזה ענינם מלכות.

56. בבלי ברכות מ:.
57. בתלמוד הירושלמי רב הוא המלמד את החיוב לומר מלכות. אולם בתלמוד הבבלי רבי יוחנן הוא שמלמד חיוב זה ורב מלמד את החיוב להזכיר את השם. כל המסורת בענין זה אינה ברורה, כמו שמשמע גם מהקטע בתלמוד הבבלי הנוגע לענין זה שצטטתי בהמשך, ששם נאמר שהלכה מסוימת נאמרה בשם רב, ר"ל ורבי יוחנן. מה שברור הוא שהדור הראשון של האמוראים תקן את הדברים האלה.
58. מדרש זה מופיע גם במשנה (מעשר שני ה יא) ובספרי על (דברים כו יג – פיסקא שג): ולא שכחתי – לא שכחתי מהזכיר שמך ולברכך. אולם במשנה ובספרי אין המדרש מתייחס לענין של ברכות כי אם לענין מעשרות.
59. בבלי ברכות לג.
60. שמות כ ז.
61. גם ההלכה בדבר השתחויות בתפלה שכורעים ב"ברוך" וזוקפים בשם הובאה בשם רב, לאחר שתיקן להזכיר את השם בברכות (בבלי ברכות יב.).
62. ראה דברי ר"י בתוספות על ברכות מ:, דה"מ "אמר אביי".
63. הגירסאות חולקות בדבר איזה תנא תמך באיזו דעה.

ואילו לדעת השני אין ענינם מלכות[64]. רבי[65] קיבל את הדעה ש"אלוהות" מלכיות הן[66], בהיותו סומך את החיוב לומר מלכיות בתפלה של ראש השנה על הכתוב "אני ה' אלקיכם", ורבי יהושע בן קרחה ורבי יוחנן אחריו ראו בפסוק "שמע ישראל" את הדוגמא היסודית ביותר של מלכות. כך משמע מתיאורו של רבי יהושע בן קרחה במשנה[67] שקריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים, דהיינו הפרשה שמבטאת את ענין מלכות שמים יותר מכל פרשה אחרת, השקפה שהתקבלה גם אצל רבי יוחנן[68], למרות העובדה כי אין כל לשון של מלכות נזכר בה.

אם "אלקינו" היינו מלכות, ניתן לפתור שתי שאלות קשות. שאלת בעלי התוספות[69] בדבר למה אין מלכות בברכה הראשונה של תפלה נפתרה, לא מפני ש"אלקינו ואלקי אבותינו וכו'" הוא "**כמו** מלכות"[70] אלא מפני שהוא **עיקר** מלכות. וכן השאלה, כיצד האמוראים חשבו להכניס מרכיב לברכות מחוץ למקדש שלא היה קיים אפילו במקדש, גם נפתרה, כי בחותמי ברכות שבמקדש היו אומרים "אלקי ישראל"[71], היינו "אלקינו".

כך ראינו שהאמוראים תקנו להוסיף את המלים "אתה ה' אלקינו" בברכות. המלים "מלך העולם" והמנהג לחזור ולומר "אתה ה'" גם בחתימה של הברכה אינם מפורשים בתלמוד, כי לא היתה באלה הוספה מהותית, ויתכן שנכנסו לנוסח של ברכות לא ע"פ תקנה אלא בדרך של מנהג.

10. השקפת התנאים הראשונים

עד כאן ראינו איך השתנה נוסח פתיחתן וחתימתן של ברכות בימי התנאים

64. ר"ה תוספתא ד ז; ירושלמי ד ז; בבלי לב: וראה גם המחלוקת בבבלי ברכות יב: בדבר החתימה "הקל הקדוש" בעשרה ימים בין ר"ה ליוה"כ, וראה גם הירושלמי בנדון — ר"ה ד ו, שגם בזה יש גירסאות חולקות בדבר מה היו דעותיהם של האמוראים.
65. בבלי ר"ה לב.
66. ובעקבותיו ובעקבות האמוראים אנו אומרים את הפסוק "שמע ישראל" במלכיות של ראש השנה.
67. משנה ברכות ב ב.
68. בבלי ברכות יד:־טו..
69. ברכות מ: דה"מ "אמר אביי".
70. כך לשון בעלי התוספות שם.
71. תוספתא תענית א יג. ונראה לענ"ד שבמקדש היו אומרים "אלקי ישראל" ולא "אלקינו" לא משום שיש בזה משמעות אחרת, כי שניהם פירושם "אלקי ישראל", אלא מטעם "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים", כלומר שגם שאר האומות יש להם להתפלל לה' בבית המקדש, ואם יבוא גוי וישמע שמברכים "ה' אלקינו" שמא יטעה ויחשוב שהפירוש של "אלקינו" הינו "אלקי כל האומות'. ואין הדבר כן, כי מאחר ובני ישראל קבלו על עצמם עול מלכות שמים יותר משאר האומות בכך שקבלו את התורה, הרי ה' הוא "אלקי ישראל" יותר משל שאר האומות, כלומר לא שה' מושל על ישראל יותר משאר האומות, "כי לה' המלוכה ומשל בגוים" (תהלה כב כט) אלא שהיחס בין ה' לישראל קרוב יותר מהיחס בינו ית' לשאר האומות, שנאמר "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אליו כה' אלקינו בכל **קראנו** אליו" (דברים ד ז), ובענין תפלה נאמר.

והאמוראים. עכשיו נעבור לדון בהשקפותיהם של חכמינו ז"ל באותן תקופות אשר גרמו להתפתחויות אלה.

הדבר הבולט ביותר שעולה מהמשנה והתוספתא הוא העדר הוראה מחייבת מאת התנאים בדבר שלושת המרכיבים הנוספים הנ"ל בפתיחתן וחתימתן של ברכות, דהיינו הזכרת השם, מלכות ו"אתה". לענ"ד זה מעיד שלתנאים היתה השקפה שונה מזו של האמוראים בנושא זה. את השקפת התנאים הראשונים ניתן ללמוד מהמשנה[72], בה שנינו:

> כיצד מזמנין בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך (ל)אלקינו בעשרה והוא אומר ברכו במאה אומר נברך (ל)ה' אלקינו במאה והוא אומר ברכו באלף אומר נברך (ל)ה' אלקינו אלקי ישראל באלף והוא אומר ברכו ברבוא אומר נברך (ל)ה' אלקינו אלקי ישראל אלקי הצבקות יושב הכרובים (על המזון שאכלנו) ברבוא והוא אומר ברכו כענין שהוא מברך כך עונין אחריו ברוך ה' אלקינו אלקי ישראל אלקי הצבקות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הן מברכין שנאמר "במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל"[73] אמר רבי עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה' ר' ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך.

שיטת ראשוני התנאים היתה שבפחות מעשרה אין מזכירים "אלקינו", ועל אחת כמה וכמה את השם, כדבר שנאמר "במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל". הזכרת השם ו"אלקינו" הינן דברים שבקדושה, ולדעת התנאים הם בכלל הדברים שאין אומרים בפחות מעשרה[74]. לפיכך לדעת התנאים הראשונים יחיד פותח וחותם בברכותיו ב"ברוך" ותו לא, כמו שראינו בתופסתא היסודית לעיל.

11. השקפת התנאים האחרונים

לקראת סוף תקופת התנאים, השתנתה עמדת חכמינו ז"ל. כבר התירו ליחיד מחוץ למקדש לברך בשם, כנאמר בתוספתות של "גוי המברך בשם" ו;"הפותח ביו"ד ה"א". מאידך לא מצינו שחייבו התנאים את ישראל להזכיר את השם.

את השקפת התנאים האחרונים ניתן ללמוד גם מהמשנה[75]:

> ...והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר "והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמר לו יברכך ה'"[76] ואומר "ה'

72. משנה ברכות ז ג.
73. תהלה סח כז.
74. משנה מגילה ג ב.
75. משנה ברכות ט ה.
76. רות ב ד.

עמך גבור החיל"[77] ואומר "אל תבוז כי זקנה אמך"[78] ואומר "עת לעשות לה' הפרו תורתך"[79] רבי נתן אומר הפרו תורתך עת לעשות לה'.

מכאן ניתן ללמוד שהתנאים האחרונים[80] לא ראו בהזכרת השם בברכת הדיוט דבר לכתחילה כי אם בדיעבד, משום "עת לעשות לה'". ועוד, הלכה זו הובאה בסוף מסכת ברכות כשענין ההלכות שלפניה הוא ברכת שמים ולא ברכת הדיוט, ואין המשנה מבחינה בין ברכת גבוה לבין ברכת הדיוט. לפיכך נראה לענ"ד שבענין הזכרת ה' אין הבדל בין ברכת גבוה לבין ברכת הדיוט. יוצא מזה שהתנאים האחרונים גם לא ראו בהזכרת השם בברכת גבוה דבר לכתחילה כי אם בדיעבד, אולם הם ראו צורך בימיהם להנהיג מנהג כביכול "להפר תורתך" כדי לחזק את הדת, צורך שלא היה קיים כנראה בימי התנאים הראשונים.

התנאים האחרונים לא חייבו להזכיר את השם בברכות אולם הם חלקו על התנאים הראשונים בכך שאם אדם מתייחס בברכה לקב"ה במפורש, הוא צריך להזכיר את השם ולא "אלקינו", ואילו לדעת התנאים הראשונים מזכירים "אלקינו" רק בעשרה, ואין מזכירים את השם בכלל[81] או מזכירים את השם רק במעמד מאה אנשים[82].

הגורם לשינוי זה בעמדת חכמינו לענ"ד היתה בעיותיהם עם המינים. המינים נזכרים בכל מקום שדברו התנאים האחרונים על הזכרת השם, דהיינו:

א. במשנה בדבר התקנה של שאילת שלום בשם (משקלקלו המינים);
ב. במשנה בדבר עניית אמן אחרי ברכה בשם (ברכת כותי);
ג. בתוספתא בדבר הצורך לפתוח ולחתום בשם ולא ב"אלקינו", שאם עשה להיפך "הרי זו דרך אחרת", כלומר דרכם של המינים שרוצים להסתיר את מה שהם מאמינים.

יוצא מכל אלה שכך היתה השקפתם של התנאים האחרונים: כל זמן שאין המינים מקלקלים את הדת, אין צורך להזכיר את השם, כי באמירת "אלקינו" מובן לכולם שמדברים בשם אלקינו ולא באחר. כמו כן יש חזקה שברכת ישראל לה' היא. אבל בזמן שהמינים מנסים לקלקל את יסודות אמונתנו, אי אפשר לומר "אלקינו" כי אין מלה זו חד משמעית, והמינים יכולים לפרשה כרצונם. לפיכך הוצרכו התנאים האחרונים לומר שמזכירים את השם ולא "אלקינו" כדי לדחות את טענותיהם של המינים; וכדברי רבי נתן "הפרו תורתך" – "עת לעשות לה'".

77. שופטים ו יב.
78. משלי כג כב.
79. תהלה קיט קכו.
80. דורו של רבי נתן הנזכר במשנה.
81. זו דעתו של רבי עקיבא במשנה ברכות ז ג, שאין חילוק בין עשרה למספר יותר גדול.
82. זו דעתו של רבי יוסי הגלילי שם.

12. השקפת האמוראים

לא עברו ימים רבים עד שראשוני האמוראים קבעו את הזכרת השם חובה בכל ברכה וברכה. לא זו בלבד, אלא רב אמר "כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה". עוד תקנו שצריך לומר מלכות ואמרו ש"כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה". ועוד תקנו שצריך לומר "אתה", אולם לא מצינו שאמרו שברכה שאין בה "אתה" אינה ברכה. בכך הפכו האמוראים על פניה את השקפת התנאים שמוטב שלא להזכיר את השם, ואם עושים כן, אין זה אלא בדיעבד.

הסיבה שתקנו האמוראים את הדברים האלה אינה מפורשת בתלמודים. לפיכך אך ורק בזהירות רבה ראוי להציע הסבר לתקנות אלה.

תקופת התנאים, למרות חורבן הבית שקדם לה, היתה אולי התקופה החשובה ביותר בכל תולדות עם ישראל לענין תלמוד תורה. כך עולה מדברי האמוראים שראו את תורתו של רבי עקיבא כעולה על תורתו של משה רבינו[83]. לפיכך במות רבי ראו תלמידיו את "פני הדור כפני כלב"[84], והוסיפו ואמרו "ועל מי יש לנו להשען על אבינו שבשמים"[85]. אבל בית תפארת אלקינו היה חרב, חלק גדול מעם ישראל ישב בגלות, ותקופת התנאים הגיעה לקיצה. קשה היה להרגיש את הקירבה הלאומית של הקב"ה לישראל כפי שהרגישו בימי התנאים. היה צורך לחזק קירבה אישית בין היהודי לבין הקב"ה, כדי שיוכל היהודי "להשען" על אביו שבשמים. לפיכך האמוראים לא ראו אפשרות להמשיך ולברך בנוסח של התנאים, בו אין היחיד מזכיר את השם ומלכות ומברך רק בלשון נסתר. היו זקוקים לברך בשם ובמלכות ובלשון נוכח, שהוא הלשון של קירבה. בכך היו האמוראים מלמדים שאפילו בגלות הקב"ה הוא קרוב לכל יחיד ויחיד בישראל והוא ית' נשאר אלקינו. הוא הדבר שנאמר:

> ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם[86].

ה' – היינו הזכרת השם; **אלקיהם** – היינו מלכות.

13. חריגות במערכת הברכות

השינויים בהשקפותיהם של חכמינו ז"ל גרמו לכמה חריגות לא הגיוניות במערכת הברכות הנהוגה בימינו, ואלה הן:

א. בניגוד להוראותיהם של האמוראים ש"כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה" ו"כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה", בברכה שנקראת היום "ברכת הזימון", דהיינו זה שאנו עונים "ברוך (בעשרה: אלקינו) שאכלנו משלו ובטובו

83. בבלי מנחות כט:.
84. משנה סוף מסכת סוטה.
85. שם.
86. ויקרא כו מד.

חיינו"[87], לעולם אין מזכירים את השם בעל ארבע אותיות. ונוהגים אנו עדיין לפי הוראת התנאים לומר "אלקינו" רק בעשרה.

המקור לברכת הזימון זו אינו ברור, כי בגירסת המשנה שבירושלמי לא מצינו הקטע "כענין שהוא מברך...". אולם המושג "ברכת הזימון" היה ידוע בימי התנאים, כי "ברכת הזימון" נזכרה בתוספתא.

במכילתא[88] ובתוספתא[89] מצינו שמדובר על ברכה בברכת המזון בשם "ברכה ראשונה". בתוספתא עצמה ברור ש"ברכת הזימון" ו"ברכה ראשונה" שני דברים שונים הן, כי נאמר שם:

"...ואכלת ושבעת וברכת" זו ברכת הזימון "את ה' אלקיך" זו ברכה ראשונה...

אולם בתלמוד הירושלמי מצינו ששאלו:

אי זו היא ברכה ראשונה דבית רב אמרו זו ברכת הזימון רבי זעירא בשם רב ירמיהו זו הזן את הכל רב חלבו בר חנן בשם רב זו הזן את הכל[90].

איך באו האמוראים לידי מחלוקת כזאת בדבר שהוא מפורש בתוספתא? לשאלה זו, אציע בע"ה פתרון שתואם את המקורות בתלמוד, אם כי לא מצאתי מקור מפורש לפתרון זה. פתרון זה גם יסביר שני דברים אחרים:

1. מניין השם "ברכת המזון"?
2. למה לא קראו התנאים את הברכה הראשונה בשם מהותי, אלא "ברכה ראשונה" בלבד?

הברכה "הזן את הכל" לא נזכרה לא במשנה ולא בתוספתא. שם נזכרו רק "ברכת הזימון", "ברכה ראשונה", ברכת הארץ, "בונה ירושלים" ו"הטוב והמטיב". מאידך בתלמודים נזכרה ברכת "הזן את הכל" במקום "ברכה ראשונה". כך, למשל, מצינו גירסת התלמוד הירושלמי[91] לתוספתא הנ"ל:

..."ואכלת ושבעת וברכת' זו ברכת הזימון "את ה' אלקיך" זו הזן את הכל...

לענ"ד משתמע מכאן כי הברכה שאותה קראו התנאים "ברכה ראשונה" לא היתה ברכת "הזן את הכל" אלא ברכה אחרת. נוסח אותה ברכה ראשונה בימי התנאים היה "ברוך על המזון שאכלנו", כמו שמצינו במשנה[92], דהיינו, המענה ל"נברך...". ברכה זו היא "ברכת המזון" כי היא מברכת "על המזון שאכלנו". אולם

87. הנוסח לפי המשנה ברכות ז ג הינו "ברוך (אלקינו) על המזון שאכלנו".
88. מכילתא על שמות יג ב – פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה טז דה"מ ויאמר משה אל העם.
89. תוספתא ברכות ה כד; ז א.
90. ירושלמי ברכות ז א.
91. ירושלמי ברכות ז א.
92. משנה ברכות ז ג.

לאחר שקראו לכל הברכות ביחד בשם "ברכת המזון"[93], התחילו התנאים לקרוא לברכת המזון "המקורי" בשם "ברכה ראשונה".

אם "ברוך (אלקינו) על המזון שאכלנו" או "ברוך (אלקינו) שאכלנו משלו וכו'" הינה ברכת המזון, איזו ברכה לדעת התנאים הינה "ברכת הזימון"? נלע"ד שברכת הזימון לדעת התנאים היתה זאת שאומרים "נברך...". לכאורה נראה שזו אינה ברכה כלל. אולם לפי גירסת המשנה בתלמוד הבבלי ברכה גם ברכה היא, כי שנינו שם[94]:

> כענין שהוא מברך כך עונים אחריו ברוך... על המזון שאכלנו.

"כענין שהוא מברך" – זהו "נברך...", ולדעת התנאים הראשונים ברכה היא – "ברכת הזימון".

נמצא שלתנאים לא היתה ברכת "הזן את הכל". אם כן, מניין לנו הברכה הזאת? נראה לענ"ד כי האמוראים תקנו ברכה זו כי העדיפו ברכה רחבה לברכה צרה. "ברוך על המזון שאכלנו" יש בה כדי להטעות, כאילו הקב"ה המקור ל"מזון שאכלנו" אנו, אבל לא למזון שאכלו אחרים. לפיכך ראו חכמי האמוראים ז"ל לתקן ברכת "הזן את הכל", כדבר שאמר דוד המלך:

> עיני כל אליך ישברו ואתה נתן להם את אכלם בעתו. פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון[95].

בהוספת ברכת "הזן את הכל", לא ראו האמוראים צורך לוותר על ברכת "ברוך... על המזון שאכלנו", כי ברכה זו הינה המענה הטבעי ל"נברך...". לפיכך כדי שלא יוסיפו על הברכות שנקבעו בימי התנאים ולפניהם, לא כללו במענה לזימון הזכרת השם ומלכות, ובכך שללו האמוראים ממנו מעמד של ברכה, כי לדעת האמוראים "כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה", ו"כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה". כך הברכה "ברוך... על המזון שאכלנו" – או בנוסח שלנו "ברוך שאכלנו משלו..." – הורדה מדרגת ברכה (לדעת התנאים) לדרגת מענה (לדעת האמוראים), והושוותה למענה שהיו עונים במקדש על כל ברכה וברכה[96]: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ב. נשארו מימי התלמוד עד היום גם ברכות שאין בהן אף אחד משלושת המרכיבים שהוסיפו האמוראים, דהיינו הברכות "ברוך אומר ועושה" ו"ברוך גוזר ומקיים". ברכות אלה נזכרות בשני התלמודים[97] מתוך הברכות שאדם

93. כמו שהשם "ברכת חתנים", שהוא מעיקרו השם של הברכה "אשר ברא ששון ושמחה" בלבד, גם השתמשו בו אח"כ כשם כולל של כל הברכות האחרות המצורפות לה.
94. משנה ברכות ז ג.
95. תהלה קמה טו־טז.
96. תוספתא תענית א יג.
97. ברכות ירושלמי ט א; בבלי נז: – בגירסת הבבלי הן ברכה אחת "ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים", ואילו בירושלמי הן כתובות כשתי ברכות אולם אינן עולות אלא לברכה אחת מתוך חמשת הברכות שאומר הרואה את בבל.

אומר כשהוא רואה את בבל. ברכות אלה, יחד עם ברכות אחרות שאינן נזכרות בתלמוד, נכנסו לסדר פסוקי דזימרה, בתקופת הגאונים רק בשבת[98] ואח"כ גם בשאר ימות השבוע.

ג. יש גם שתי ברכות שאין חותמים בהן "ברוך אתה ה'" כמו בשאר ברכות, כי אם "ברוך" בלבד, דהיינו ברכת "בורא נפשות" וברכת "מודים דרבנן". בתלמוד הירושלמי הגירסא בשתי ברכות האלה הינה עם חתימה "ברוך אתה ה' חי העולמים"[99] ו"ברוך אתה ה' קל ההודאות"[100]. אולם בתלמוד הבבלי אין לברכות האלה חתימות כלל[101]. ורבינו סעדיה גאון[102] והטור והרא"ש והגר"א[103] פסקו שצריך לומר כמו בתלמוד הירושלמי, ואילו האבודרהם והרשב"א[104] לא היו חותמים כלל. ואמרו בעלי התוספות[105] שיש לחתום "ברוך חי העולמים" וכן בשו"ע, ופירש הב"י שיש לעשות כן משום שאין מזכירים את השם מספק, ונהגו רוב ישראל כדבריו.

לכאורה אין בחריגות האלה סתירה לדברי רב ש"כל ברכה שאין עמה הזכרת השם אינה ברכה", כי יש הזכרת השם בפתיחת הברכה, ולא מצינו הוראה בתלמוד שצריכים להזכיר את השם גם בפתיחה וגם בחתימה, ואם לאו אינה ברכה. אולם צריך עיון אם מי שפותח בשם ואינו חותם בשם הינו בינוני, בור או מין, לפי הכלל בתוספתא לעיל[106]. ועוד צריך עיון אם בחתימה בלי הזכרת השם מבטלים את ההזכרה בתחלת הברכה, מטעם שהכל הולך אחרי החתימה.

ד. כל הברכות בימי התנאים היו בלשון נסתר, כגון "שהכל נהיה בדברו"[107] "שברא מאורי האש"[108], "ברוך **שעשה** נסים לאבותינו במקום הזה"[109], כל ברכות המצוות – "אשר קדשנו...", וכו'. אולם בימי האמוראים הורה רב ש"צריך לומר אתה". לענ"ד לפי שיטת רב חייבים להמשיך את כל הברכה בלשון נוכח. ולא

98. כי בימי הגאונים היו מתחילים בימי השבוע מ"ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הקל האב הרחמן..." ורק בשבת התחילו מ"ברוך שאמר...": ראה סידור רבינו סעדיה גאון – סדר פסוקי דזימרה לימי השבוע וסדר פסוקי דזימרה לשבת: עמודים לב ו־קיח במהדורה שיצא לאור ע"י ישראל דודזון, שמחה אסף ויששכר יואל – הוצאת ראובן מס בע"מ, ירושלים תשמ"ה.
99. ירושלמי ברכות ו א.
100. ירושלמי ברכות א ח.
101. בבלי ברכות לז. בענין ברכת "בורא נפשות": סוטה מ. בענין מודים דרבנן.
102. בסידורו.
103. ראה פירוש הגר"א על שו"ע או"ח סימן רז.
104. בתשובותיו ח"א סי' קמט וסי' תתכג. וזה לשונו: אני לא שמעתי ולא ראיתי מי שחותם בה (בורא נפשות).
105. ברכות לז.
106. תוספתא ברכות ז כ. וראה סעיף לב לעיל.
107. משנה ברכות ו ח.
108. משנה ברכות ח ה.
109. משנה ברכות ט א.

בלשון נסתר כפי שעשו התנאים, כי ההגיון של הדקדוק אינו מאפשר לומר "ברוך **אתה** שהכל נהיה בדברו", ועוד זה נראה כאילו מברכים לשתי רשויות, דהיינו שמברך את ה' כי הכל נהיה בדברו של אחר.

וכתב הריטב"א[110]: וצריך לומר אתה ובה סוד גדול מסתרי תורה, לפיכך מתחיל לשונה בנגלה וגומר בנסתר עכ"ל. וכן כתב הרשב"א[111], אולם דבריהם קשים לי כי מצינו בתנ"ך שאחרי "אשר" או "ש..." הכתוב ממשיך באותו גוף, כגון "**אנכי** ה' אלקיך אשר הוצאתיך..."[112] וכן בברכות בתנ"ך כגון ברוך **אתה** ה' אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם. **לך** ה' הגדלה..."[113]. ואיך לא ידעו הקדמונים את הסוד הזה? וכן לא נזכר בשום מקום בתלמוד דבר על תקנת הסוד הגדול הזה.

ועוד יש כמה חתימות של ברכות בלשון נוכח, כגון "הטוב שמך ולך נאה להודות", ו"שאותך לבדך ביראה נעבוד", ואילו רוב חתימותיהן של ברכות הינן בלשון נסתר, כגון "אוהב עמו ישראל", "המחזיר שכינתו לציון" וכו'. יש גם שאומרים "על כל מה שבראת..." בברכת "בורא נפשות", למרות שנוסח זה הינו בניגוד למה שכתוב בשני התלמודים[114]. לפיכך נראה לענ"ד שלא כיון רב לברך "ברוך **אתה**... שהכל נהיה בדברו" וכיוצא בזה, כי אם הכל בלשון נוכח.

ה. האמוראים הורו להאריך בברכת "הטוב והמטיב" בברכת המזון[115], כמנהג רבי יוסי הגלילי ולא כשאר התנאים[116]. אולם אין אנו נוהגים לחתום בה, וזאת בניגוד למעשה רבי יוסי הגלילי ובניגוד לכלל שחותמים בכל הברכות הארוכות.

14. סיכום

החריגות הנ"ל הינן תוצאה של ביטול בית הדין הגדול בירושלים בלשכת הגזית, שלו ולו בלבד הסמכות מן התורה[117] לתקן מערכת הברכות ולבטל את המנהגים שסותרים האחד את השני. מי יתן ונזכה בעיני ה' לראות את אותו היום הגדול והנורא, בו ידע כל בשר "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"[118], בו נאמר בלב שלם "עמדות היו רגלינו בשעריך ירושלים"[119].

110. הלכות ברכות ו י.
111. בתשובותיו ח"ה סי' נב.
112. שמות כ ב.
113. דברי הימים א כט י־אי.
114. ברכות ירושלמי ו א; בבלי לז.
115. בבלי ברכות מט.
116. תוספתא ברכות א ז.
117. שנאמר "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך" (דברים יז ח־יג).
118. ישעיה ב ג.
119. תהלה קכב ב.

הערה כללית: מספור סעיפי (ולפעמים גם פרקי) המשנה, התוספתא והירושלמי משתנה ממהדורה למהדורה. המספור שמופיע להלן הינו לפי המהדורות הבאות:
משנה – ברכות – עם שינויי נוסחאות בעריכת הרב ניסן זק"ש הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם ירושלים תשל"ב.
תוספתא – ע"פ כתבי יד ערפורט ווינה מאת הרב משה שמואל צוקרמאנדל עם תשלום תוספתא מאת הרב שאול ליברמן הוצאת ספרי ואהרמן ירושלים תשל"ה.
תלמוד ירושלמי – הוצאת ויניציאה שנת רפ"ב.
תלמוד בבלי – הוצאת וילנא.

ר' אביעד הכהן

עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה" להרמב"ם*

לשונו של הרמב"ם ב"משנה תורה", כמו רובי תורתו, משכה את עינם של חכמים שביקשו לחשוף את צפונותיה, לעמוד על מאפייניה, ומתוך כך – לנסות ולמצות ממנה ובה כללים שיבארו ויבהרו את הדרך שהלך בה ה"נשר הגדול" בחיבורו. ואף־על־פי־כן, עדיין חסרים אנו מחקר כולל המקיף את מכלול התופעות העולות מן החיבור. העושים במלאכה בחרו להם פרטים ופרטי־פרטים ומהם ביקשו לבנות בניין שלם. מתוך כך נתברר, שלא תמיד עומדים כללים היפים למקום פלוני בחיבור אף להלכה אלמונית, וכבר היו שניסו לפקפק בעצם קיומם של כללים היפים לחיבור כולו[1]. מכל מקום, ידי ספק לא יצאנו, ומאחר ונאמנה עלינו עדות רבינו על מידת הזהירות שנהג בתלמודו – שומה עלינו לפשפש בו, עד כמה שידנו, יד כהה, מגעת, ולנסות למצות מתוכו את שניתן.

במאמר זה אבקש לנסות ולהתחקות אחר היבט אחד ב"משנה תורה", שעד עתה לא ניתנה לו תשומת־הלב הראוייה, והוא: מידת ואופן שימושו של הרמב"ם בלשון המשנה, היא "לשון חכמים". לתוצאות בירורו של עניין זה השלכות החורגות מההיבט הלשוני הצר, ובמקרים מסויימים יש בהן כדי פתרון והבנה **מהותיים** של כמה הלכות מוקשות־לכאורה ב"משנה תורה", ומציאת מקורן (כפי שיודגם להלן).

האבחנה בין "לשון תורה" ל"לשון חכמים", שזכתה בדורות האחרונים לעיון ולימוד מקיפים[2] מוצאת את ביטוייה במציאות החיים הריאלית בארץ־ישראל, כפי שהיא משתקפת בדברי התלמוד (חולין קלז, ב):

> כי סליק איסי בר היני אשכחיה לר' יוחנן דקא מתני ליה לבריה "רחלים". אמר ליה: אתנייה "רחלות!". אמר ליה: כדכתיב "רחלים מאתים". אמר ליה: לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן".

אבחנה זו הלכה ונתחזקה בתורתן של ראשונים[3] שפעמים מצאו בה יישוב

*) פרק מתוך חיבור על דרכי הרמב"ם בספר "משנה תורה". ראה גם מאמרי: "ציווי חכמים" – פרק בלשונות הרמב"ם בספר משנה תורה, **שנתון המשפט העברי** יד־טו (תשמ"ח־תשמ"ט) עמ' 113 – 120.

1. ראה: י' לוינגר, "על העיון והדקדוק בדברי הרמב"ם ומגבלותיהם", **בר אֵילן** (רמת־גן, תשכ"ג) 246־269; י' לוינגר, "דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם" (ירושלים, תשכ"ה) עמ' 13־33; וראה מאמרי הנ"ל. מכל־מקום, גם לשיטתו של לוינגר, טרם הועמדה על מכונה אותה אמת־מידה שתבור את הלשונות השונות ותורה לנו איזו מהן טעונה דקדוק ואיזו מהן – לשם סגנון בלבד, מכלל דלא בעי "דרישה".
2. בעיקר על־ידי ח' ילון וי' קוטשר ז"ל, ויבדלחט"א מ' בר־אשר, תלמידיהם ותלמידי־תלמידיהם.
3. החומר הרב המצוי בכתבי הראשונים, המאיר את יחסם לרבדיה השונים של לשון־

לבעיות שנתקלו בהן אגב הילוכם בפרשנות המקרא או בסוגיות התלמוד, והשפעותיה ניכרות אף במישור ההלכה הצרופה.

עדותו של הרמב"ם

הרמב"ם מקדיש מקום מיוחד לדרך הסגנונית בה נקט בכתיבת "היד החזקה". מדבריו, ניתן ללמוד על החשיבות שייחס ללשון ולסגנון בחיבור "היד החזקה"[4]. בהקדמתו ל"משנה תורה" הוא כותב:

> וכן ראיתי לנכון שלא אחברנו (– את משנה תורה) בלשון כתבי הקודש, כיוון שאותו הלשון המקודש מצומצם מדי בשבילנו היום להשלים בו על עניני הדינים. גם לא אחברנו בלשון התלמוד, כיוון שאין מבינים אותו היום מבני עמנו אלא יחידים, ומילים רבות זרות וקשות אפילו לבקיאים בתלמוד; אלא אחברנו **בלשון המשנה** כדי שיהא קל לרוב בני אדם.

מהקדמה זו למדים אנו על מידת הדיוק שביקש הרמב"ם להעמיד ביסוד חיבורו[5]. הרמב"ם מאבחן את שלשת רבדיה של הלשון: "לשון כתבי הקודש", דהיינו: לשון המקרא; "לשון התלמוד" – הארמית (ואפשר שאף העברית שבפי האמוראים בכלל זה, ראה להלן); ו"לשון המשנה" – היא־היא "לשון חכמים", בה ביקש לעשות שימוש, כדי שיהא הספר "קל לרוב בני האדם".

מודעותו של הרמב"ם לרובד הלשוני שמייצגת לשון המשנה, השונה מלשון המקרא אינה צריכה לפנים. כבר בשחר ימיו, עת עסק בפירוש המשנה, מקדיש הוא מקום לבחינת אופייה המיוחד של לשון־חכמים. הדוגמא הידועה מפירושו לריש משנת תרומות (מהד' קאפח, עמ' קסז) מבטאת זאת בצורה חדה ובהירה:

הקודש טרם זכה למחקר ממצה. אי"ה אוביל ואדון בו במקו"א.

4. ראה את רשימת המאמרים שהובאו ע"י נ' רקובר, **אוצר המשפט** (ירושלים, תשל"ה) עמ' 105, מס' 2850-2860; מ' אלון, המשפט העברי, 997-1001; ר"י טברסקי הקדיש לנושא זה פרק מיוחד במבואו (האנגלי) המקיף ל"משנה תורה" (1980) עמ' 324-355; וכן: ב"ז בכר, בסוף ספר "**ערכי מדרש**" (ת"א, תרפ"ג) עמ' 324-341. וראה עוד את רמיזתו של י"ל זלוטניק, **סיני** יט (תש"ו) עמ' עז.

5. על מגבלות השימוש בעדות מחבר על יצירתו הוא, ראה את דבריו של הר"י קנפנטון, "דרכי הגמרא" [וינה תרנ"א, עמ' 15]; "לעולם בכל ספרי מפרש או מחבר אשר תעיין, הוי משתדל לדעת תחילה דרכי המפרש ההוא שמוליך בדבריו, ואח"כ הוי מעיין בו וראה אם הולך לשיטתו בדברים ההם ובענייניו". הדברים הובאו ע"י הר"י טברסקי, במאמרו: "ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו", **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים** ה, עמ' 15. עוד לענין זה ראה במבואו הנ"ל (לעיל, הערה 4) לספר "משנה תורה" (1980) עמ' 20 ואילך (שם צויינה ספרות נוספת לעניין זה); ובמאמרו על פועלו הקודיפיקטיבי של ר' יוסף קארו, שנדפס ב־JUDAISM כרך 1967 (16) עמ' 151 והערה 30 שם. ולאחרונה: ד' הנשקה, "כלום נאמן הרמב"ם להעיד על נוסח ספרו?", **סיני** קד (תשמ"ט) עו-פ.

אמרם בכל המשנה **תרם ותורם ויתרום**. מקשים עליו הבלשנים החדשים[6] ואומרים שהעיקר **הרים ומרים וירים**. ואינו קשה באמת, כיוון שהעיקר בכל לשון חוזר למה שדברו בו בעלי אותו הלשון ונשמע מהם, ואלו בלי ספק עבריים בארצם כלומר בארץ ישראל, והנה נשמע מהם תרם וכל מה שהופעל ממנו (= כלומר: הטיות השורש ת.ר.ם. על צורותיהן השונות). וזו ראיה שזה אפשר בלשון, ושזה מונח בכלל המונחים העבריים. **ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שחושב מן החדשים שלשון המשנה אינו צח ושהם עשו פעלים שאינם נכונים באיזו מלה מן המלים. והיסוד הזה שאמרתי לך נכון מאד אצל המלומדים השלמים המדברים על העניינים הכלליים הכוללים כל הלשונות כולם.**

על הערכתו את לשון המשנה ניתן ללמוד גם מהדברים שכותב הרמב"ם אגב ארחו, בתיאור דמותו של ר' יהודה הנשיא. בין שאר תכונותיו של רבינו הקדוש, מדגיש הרמב"ם את היותו "**צח לשון ובקי בשפה העברית יותר מכל אדם**"[7].

שאלת הלשון הראוייה לכתיבת חיבוריו שבה וטרדה את מנוחתו של הרמב"ם עד ערוב ימיו. בתשובתו לרבי פנחס, הדיין מצור[8] מסיח הרמב"ם בפני עמיתו את צערו על כך שחיבר את ספר המצוות ב"לשון ערבי":

"וניחמתי הרבה על שחיברתיו **בלשון ערבי** מפני שהכל צריכין לקרותו ואני מחכה עתה שאעתיק אותו **ללשון הקדש** בעזרת ש־די".

רוח דומה עולה גם מתשובתו של הרמב"ם לחכמי לוניל, שפנו אליו בבקשה שיתרגם להם את ספרו "מורה נבוכים"[9]:

...נר לרגלינו דברו ואור לנתיבותינו ודרכינו, הרב המופלא, החכם המעולה, ככתם טהור לא תסולה, רוח אפינו ורוח חיים בקרבנו, פרשינו ורכבנו, משנה למשה רבינו, הרב המובהק הגאון רבינו משה איש האלהים בן כבוד החכם הרב הדיין רבינו מימון זצ"ל... הנה החילות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה (= ספר "משנה תורה"),

6. הכוונה היא לדברים שכתב מנחם בן סרוק בהקדמה למחברתו. ראה הערת הר"י קאפח שם, הערה 2.
7. הקדמה לפירוש המשנה, מהד' קאפח (ירושלים, תשכ"ג) ט, רע"א. מעניין להשוות תיאור זה עם דברי השבח שתלה ר' מנחם בן ר' אהרן בן זרח, בהקדמתו לספרו "צדה לדרך" (ורשה, תר"מ) ברמב"ם עצמו ובחיבורו "משנה תורה": "... **ומי ישיג צחות לשונו בעברי, קצר הבנין ורחב הענין**".
8. א"ח פריימן, **תשובות הרמב"ם** (ירושלים, תרצ"ד) סימן שסח, עמ' 334-335; י' בלאו, **תשובות הרמב"ם** חלק ב (ירושלים, תשמ"ו) סימן תמד, עמ' 724-725.
9. התשובה נתפרסמה לראשונה על־ידי א' קופפר, **תרביץ** לט (תש"ל) עמ' 178-180; ושבה ונתפרסמה על־ידי בלאו, במהדורת "תשובות הרמב"ם" שלו, חלק ד (ירושלים, תשמ"ו) עמ' 30-34.

אשר יעשה כמעשיך וכגבורותך, כי הנה הגדלת והוספת לעשות טובה לבני עמך על כל אשר היו לפניך. להבין ולהשכיל ללמוד וללמד. ועתה נא הואלנו לדבר אל אדונינו, ותיקר נא נפשיך ונפש עבדיך אלה בעיניך, ומחסדך הגדול הוסף ידך שנית לקנות את שאר עמך, כיד אלהינו הטובה עליך לחבר משאר ספרי חכמתיך הנמצאים עמך, לשלחם אלינו ולהשכילנו בהם... ודבר אתה עמנו ונשמעה ולא בעמקי שפה, ובלשון טהרה תדבר אל העם הזה למען יאמינו, ויבינו, וישכילו לקול האות האחרון (= "מורה נבוכים") כאשר עשו לקול האות הראשון (= "משנה תורה") ותכתוב לעם ולהמונם ככתבם וכלשונם (= ראה אסתר ח, ט: "ואל היהודים ככתבם וכלשונם", כלומר: בלשון־הקודש), והיה לך ליד ושם טוב, שם עולם אשר לא יכרת..."

והרמב"ם משיבם:

מי זאת העדה הנשקפה כמו שחר, יפה כלבנה (= רמז לעיר לוניל, שפירושה: "עיר הירח") ברה כחמה, איומה כמגדלות, היא העדה הקדושה, האבן הראשה, אשר על לוח לבם התורה חרושה, וקשתה במלחמה נטושה, ולהם לבדם היא היום למורשה, עדת לוניל... ואשר שאלתם שעתיקנו (= שאעתיקנו, והכוונה ל"מורה נבוכים") לכם **בלשון הקודש**, מי יתנני כירחי קדם לעשות שאלתכם בזה הספר ובשאר הספרים שחברתי לכם **בלשון קדר**, אשר הקדיר שמשה, כי עם אהליהם שכנתי, ושמחה גדולה היה לי בזה להוציא יקר מזולל ולהשיב האבידה לבעליה, אבל סיבות הזמן סבבוני, ואפילו **הפירושים**[10] שעשיתי וכמה עניינים שחברתי **בלישנא דרבנן**, שהם עדיין אפלות, לא נשאר לי פנאי לדקדק אותם ולהגיהם עד שיצאו לאור העולם, וכל שכן להעתיק מלשון ללשון... ואל תשענו על מלחמתי, אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא, וכבר זקנתי ושבתי לא מרוב השנים, אלא מטבע הגוף שהוא ידוע חולי והבורא יתברך יסייע על ידכם לשים אתכם לשם ולתהלה בקרב הארץ.

הנה כי כן, גם כאן הרמב"ם מבחין בין סוגי הלשונות השונים, אם כי בשני המקורות האחרונים, עיקר האבחנה בדברי הרמב"ם היא בין הלשונות הזרות ("לשון ערבי", "לשון קדר") ללשון העברית ("לשון הקודש", "לישנא דרבנן") וקשה להסיק מהן בוודאות מהי האבחנה, אם בכלל ישנה כזאת, בין "סתם" "לשון הקודש", ובין "לישנא דרבנן".

בחינה אמיתית של הגדרת הרובד הלשוני בו בחר הרמב"ם לעשות שימוש

10. דברי הרמב"ם מכוונים ככל הנראה כנגד פירושיו לתלמוד. על סוגייה זו, שעסקו בה חכמים שונים, ראה לאחרונה: י' תא־שמע, "פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ודרך פתרונה", **שנתון המשפט העברי** יד־טו (תשמ"ח־תשמ"ט).

ב"משנה תורה" מחייבת עיון מדוקדק בכל פרט ופרט לשוני המתגלה בחיבור, תוך כדי נסיון למצות הימנו שיטה כוללת (שוודאי ומתלווים אליה לעיתים יוצאים מן־הכלל, כבכל מערכת לשונית שהיא). עבודה מעין זו עדיין מצפה לפועלה. נסתפק כאן בהצבעה על מקצת דברים שצדו את עינינו בשעת הילוכינו בדרכי ה"יד החזקה".

נוסח הרמב"ם

התפוצה הרבה לה זכה "משנה תורה"[11] הביאה עימה מאות רבות של "תיקונים", קטנים וגדולים עליהם מעיד הרמב"ם עצמו, בתשובות שהשיב לשואליו, בנוגע ל"טעויות" שנפלו בחיבור, כמו גם חכמים הראשונים שחיו סמוך לזמנו של הרמב"ם[12]. בכלל אלו, תיקונים בלשון שאינם משנים את העניין, אך משבשים את הלשון המיוחדת שביקש הרמב"ם לשוות לחיבורו. לפיכך, כל עיון **לשוני** ב"משנה תורה", מן הראוי לו שיבקש אחר הנוסח הקרוב ביותר לזה שיצא מתחת ידיו של הרמב"ם. חשיבות מיוחדת יש ליתן לכמה קטעים מ"משנה תורה" שנכתבו בעצם ידו של הרמב"ם[13]. אמנם, גם בשימוש בכתב־יד זה יש לנקוט זהירות מרובה קודם שבאים להסקת מסקנות ביחס ללשון שבחר לו הרמב"ם לחיבורו. ופירוש המשנה יוכיח. בין נוסח המשנה שחלקו הגיע לידנו כתוב ומונח בחותם כתב־ידו של הרמב"ם, ובין פירושו למשנה החונה עליו מצויים חילופי לשון לא מעטים[14].

11. בנוסף לעדויות שונות שהגיעו אלינו, המתעדים את סדרי הלימוד בישיבות, ואת המקום שתפסו חיבורי הרמב"ם במסגרתם, נתפרסמו בדור האחרון עשרות רשימות ספרים עתיקות (חלקן נמצא בגניזה הקהירית וחלקן במקומות אחרים) בהן מאוזכרים עשרות טפסים של ספרי "משנה תורה", לעומת מספר טפסים קטן בהרבה של התלמוד והלכות הרי"ף. באוצרות הגניזה בקיימברידג' ואוקספורד ובספריות שונות בעולם מצויים עשרות של **טפסים שונים** מ"משנה תורה" בכתב־יד. עובדה זו כשלעצמה מאשרת את תפוצתו הרחבה של החיבור. על מספר כתבי־היד שנמצאו, מחיבור מסויים, כעדות **מסייעת** למידת תפוצתו של אותו חיבור, ראה: יעקב ש. שפיגל, "ספר 'מגיד משנה' שעל 'משנה תורה' לרמב"ם, **קרית־ספר** מו (תשל"א) עמ' 556, הערה 5; ד"ש לוינגר, "רבי שם טוב בן אברהם בן גאון", **ספונות** ז (תשכ"ג) עמ' כד-כה; שימוש יפה במתודה זו עשה ר"ח סולובייצ'יק, במאמרו על "הראב"ד מפושקיירא" (באנגלית), בקובץ: **פרקים בתולדות** החברה היהודית (ספר היובל לי' כ"ץ, ירושלים, תש"מ) עמ' 9.

12. וכבר עמדו חכמים שונים בהרחבה על תופעה זו. ראה לדוגמא: רמ"מ כשר, "הרמב"ם ברפוס ובכתב־יד", **סיני** יח (תש"ו) עמ' א־ח; עג־עט; קנב־קסב; רעט־רפד; י' יואל, "נוסח מקובל ונוסח מוגה בספר 'משנה תורה להרמב"ם'", **קרית ספר** יט (תש"ב־תש"ג) עמ' 140-143; ועוד.

13. פורסמו על־ידי ש' אטלס תחת הכותרת: "קטעים מספר יד החזקה לרבנו משה בן מיימון ז"ל", לונדון ת"ש; ועל־ידי מ' לוצקי, בסוף "משנה תורה", מהד' שולזינגר, ניו־יורק, תש"ז. א' הורביץ, "שרידים נוספים מספר משנה תורה כתובים בעצם כת"י של הרמב"ם מגניזת קהיר", **הדרום** לח (תשל"ד) עמ' 4-44.

14. ראה: ת' צורבל, "לשון המשנה באוטוגרף פירוש המשנה לרמב"ם" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשמ"ו) עמ' 21.

אף ההנחה, המתקבלת על הלב, שאותם קטעי "אוטוגרף" שהגיעו לידינו אינם אלא "הנוסחה הילדה" (כניסוח הרמב"ם) של "משנה תורה"[15], מחייבת אותנו בזהירות יתירה בדרך הסקת המסקנה בהילוכנו בסוגייה סבוכה זו בה אנו עומדים.

בנוסף לקטעי ה"אוטוגרף", יש ליתן את הדעת לכתב־יד נוסף, הכולל את הספרים "מדע" ו"אהבה", שעל־גביו מצויה עדותו של הרמב"ם: "**הוגה מספרי אני משה בן מימון זצ"ל**"[16]. עדי־נוסח נוספים, שעברו – **באופן יחסי** – הגהות מועטות הם כתבי־היד התימניים הקדומים, והדפוסים הראשונים[17].

עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה"

כבר עמדנו לעיל על הדרך הישרה שיש לבור בבחינת שימושו של הרמב"ם בלשון המשנה כבסיס לחיבורו "משנה תורה", דרך הצריכה זהירות רבתי: כבר העיון הקל בלשון החיבור מגלה שרבה בו השפעת לשון חכמים המאוחרת, היינו: העברית שבפי **אמוראי** א"י ובבל. ואין זה מפליא: הרמב"ם מדגיש, שוב ושוב, את הסתמכותו על דברי התלמודים כבסיס לחיבורו, ועובדה זו בולטת מכל פינה בחיבור[18].

15. ראה את ביקורתו של ש' אסף על מהדורת אטלס, **קרית ספר** יח (תש"א-תש"ב) עמ' 150-156.

16. כתב־היד מצוי בספריה הבודליאנית באוקספורד. כתב־היד כולו פורסם על־ידי רמ"ח חיימזאהן, ניו־יורק תרצ"ז־תש"ט. חילופי גירסאות מספר המדע הועתקו ברמב"ם, מהד' מוסד הרב קוק, תשכ"ד. נוסח ספר "אהבה" שב ופורסם בשניה, על־ידי רנ"א רבינוביץ, בלוויית פירושו "יד פשוטה", ירושלים תשד"ם (וראה הערתו שם, עמ' 9). ראה עוד: ש"ז הבלין, **דעות** לב (תשכ"ו) עמ' 114, 117 ואילך. על כתבי־יד נוספים שהוגהו בחתימת הרמב"ם, ראה ד"ש לוינגר במאמרו הנ"ל (הערה 11) עמ' כד-כה.

17. יש לציין במיוחד את עבודתו המונומנטלית של הר"י קאפח, המוציא לאור "משנה תורה" (קרית־אונו, תשד"מ–) על־פי נוסחם של כתבי־יד תימניים, בלווית תמצית ממאות ספרי הפירושים והחידושים החונים עליו. לנוסחם של הדפוסים הראשונים, יחסם זה לזה וערכם ראה: רי"ל מימון, מבוא לצילום "משנה תורה" דפוס רומי (ירושלים, תשט"ו); רש"ז הבלין, הקדמה להוצאה הפקסימילית של "משנה תורה" דפוס קושטא; ר"ש פרנקל, הקדמה לספר "זמנים" בהוצאתו (ירושלים־בני־ברק תשל"ח) ושם, בהקדמה לילקוט שינויי הנוסחאות, עמ' תשכט־תשלא. תרומה חשובה בנושא זה, היא הופעתם של שרידי דפוסי ספרד שמלפני הגירוש, שנמצאו בגניזת קהיר ובכריכות ספרים. דפים אלו נתפרסמו ע"י א' הורביץ (ניו־יורק, תשמ"ה) בלווית שינויי נוסחאות מהדפוסים הראשונים, ומבוא רחב.

18. מבחינה מתודית מן הראוי, איפוא, שבחינה מקיפה של דרך שימוש הרמב"ם בלשון המשנה תיערך תוך כדי אבחנה בין מקומות, והן רוב החיבור, המיוסדים על מקורות מקראיים, אמוראיים או בתר־אמוראיים, בהם יש מקום רב יותר להגררות אחר ניסוח ולשון המקור, ובין מקומות שהן פרי ניסוחו של הרמב"ם עצמו.

עובדה זו, המשמשת מסד ל"משנה תורה" כולו, העסיקה מאות בשנים את לומדי הרמב"ם ופרשניו, שניסו לחשוף את המקורות מהן שואבים הדברים, ולגלות את יחסו של הרמב"ם אליהם. לביטוי מנוסח להפליא, מודגש ומודגם זכתה לבוא בדורנו במשנתו המחקרית של הרב"ז בנדיקט, הנמסרת, מגילות־מגילות על־פה, מזה עשרות שנים. חלק ממנה הופיע לאחרונה במרוכז, בספרו: "**הרמב"ם – ללא סטיה מן התלמוד**" (ירושלים, תשמ"ה).

לעיתים, כלאי הלשון עליהם רמזנו לעיל, ניכרים היטב בנוסחי הדפוסים של משנה תורה. אמנם, **לא** ניתן לומר בוודאות כי כל היוצא־מן־הכלל – לא ללמד על הכלל כולו יצא, אלא על עצמו בלבד.

נפתח בהודייה תחילה. בלשון חכמים המקורית שימשה לשון "**הודייה**", תחת לשון "**הודאה**" המאוחרת, הן בהיותה נסמכת תדיר לשבח, והן בהקשרה המשפטי כתיאור הסכמה לטענה הבאה מפיו של התובע. הודייה־הודאה זו, על שתי משמעויותיה מופיעה ב"משנה תורה" עשרות פעמים. עיון בדפוסים המאוחרים, המצויים בידי הלומדים, מגלה כי לעיתים נשתמרה בצורתה הקדומה (ראה לדוגמא הלכות תפילה א;ב, ד;ה, י; ברכות ב, ג; י, א; יא,א; שופר ג,ז; חנוכה ד, יב; שכירות ב, ח; טוען ונטען ג, ח; ז, א; ועוד), ולעיתים נשתמרה בצורתה המאוחרת (תפילה ב, יג; יד, ג; שבועות ח, ח; זכיה ומתנה י, ד; ועוד).

עירוב הלשון בולט בעיקר במקום בו מופיעות שתי הצורות זו בצד זו. בהלכות ברכות (א, ג) כתב הרמב"ם: "...וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח **והודיה** ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד", ולהלן שם (הלכה ד): "נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים ברכות **הנייה**[19] וברכות מצוות וברכות **הודאה** שהן דרך שבח **והודיה** ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". פתח וסיים **בהודיה** ומיצע **בהודאה**!

עיון בכתב היד הנ"ל, שהוגה מספרו של הרמב"ם ו"נחתם בטבעת המלך", מגלה כי **בכל עשרות המקומות** ב"משנה תורה", למעט אחד (אותה הלכה שהובאה לעיל, בדבר "ברכות ההודאה") תמיד מופיעה צורת הלשון הקדומה, "**הודיה**"[20]. אמור

19. על צורה זו, ומקבילתה המאוחרת – "הנאה", ראה להלן.

20. וראה גם הנוסחאות מדפוסים קדומים של "משנה תורה", (לעיל הערה 17) עמ' 86. יש לציין, כי במקום אחד אף נשמטה לשון "הודאה" כליל מנוסח כתב־היד, והשמטה זו אומרת דרשני. בהלכות תפילה (ב, יט) מונה הרמב"ם את ההוספות שיש להוסיף בתפילת העמידה בעשרת ימי תשובה: "**יש מקומות** שנהגו להוסיף בעשרת ימים אלו בברכה ראשונה "זכרנו לחיים" וכו', ובשנייה "מי כמוך אב הרחמים" וגו', **ובהודאה** "זכור רחמיך" וכו' ומוסיפין בברכה אחרונה "בספר חיים" וכו'...".

אמנם, בכתב היד שהוגה מספרו של הרמב"ם חסרה כליל תוספת התפילה של ברכת ההודאה, ואף התוספת בברכת השלום לא היתה בגוף כתב היד המקורי ונתלתה בין השורות. גם בנוסח שפירסם הר"י קאפח מכתבי־יד תימניים, הידועים בהשתמרותו היחסית של נוסח החיבור בהם, נעדרת התוספת של ברכת ההודאה. הלא דבר הוא! קרוב לודאי שבמקומות שהזכיר הרמב"ם לא נהגו כלל להוסיף בברכה זו, ומעתיקים מאוחרים שבמקומם או בזמנם נהגו בתוספת זו "עדכנו" את נוסחו של הרמב"ם. תופעה זו נפוצה לרוב בכל קטעי התפילה ב"משנה תורה", וממנה ובה מודעה רבה לתורת הרמב"ם: כל עיון בקטע מעין זה מצריך משנה זהירות ושיקול־דעת מרובה קודם שבאים לקבוע בו גופי הלכות ביחס לנוסח התפילה של הרמב"ם, ובזה של בני תימן המשתלשל הימנו (וראה לענין זה: ד' גולדשמידט, "סדר התפילה של הרמב"ם עפ"י כת"י אוקספורד", **ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים**, כרך ז (תשי"ח) עמ' 185-213. "הגהות" מעיו אלו חשובות ביותר אף לאפשרות לקבוע בעזרתן את מקומם וזמנם של כתבי־היד, או סופריהם, ואכמ"ל. על תוכנם של דברים בהלכה מסויימת זו,

מעתה: קרוב לודאי שלשון "הודיה" היא שהיתה בנוסח המקורי, אלא שברבות העיתים, נשלחה בה ידם של סופרים ולומדים שהמירוה בהודאה המורגלת על לשונם.

אף בקרדום, הוא ה**קורדום** בלשון חכמים המקורית[21], ניתן לחפור על מנת לגלות מקצת צפונותיה של לשון חכמים ב"משנה תורה".

כלי זה מופיע עשרות פעמים בחיבור, וברבות מהן נשתמרה צורתו המקורית: **קורדום** (תשובה ד, ד; שבת כה, ז; שביתת יום־טוב ד, י (3); ח, ה; כלים יא, כא; יב, ו־ז; מקוואות ג, ט). מכל מקום, בספרי ה"יד החזקה" שנלמדו באופן יחסי, יותר מן האחרים, ניכרת "שחיקה" בשימוש הלשון המקורי, ומעבר ללשון הנפוצה יותר. לעיתים, מבט ראשון קורא למעיין להורות באצבע על התהליך. בפרק הששי מהלכות מעילה מוזכר הכלי ארבע פעמים: בשלש הראשונות כ"**קורדום**", אבל ברביעית – "**קרדום**"!

לכאורה, אף במקום ש"קרדום" לפנינו, ניתן היה לשער, שאינו מקורי. בדפוסים המאוחרים מופיע בהלכות תלמוד־תורה (ג, י) ציוויים של חכמים: "ועוד **צוו ואמרו** אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא **קרדום** לחפור בהן".

"ועוד צוו ואמרו" – לשון **ציטוט** היא. במקרה דנן, מקורה כמובן ממשנת אבות (ד, ז). בכתב־יד עתיק יחסית (ראה הקדמת הר"י קאפח לפירוש המשנה, סדר נזיקין שבההדרתו), שם: "קורדום". היה זה אך סביר לומר, שאף לפנינו היה כן, אלא שגרם חטאם של מעתיקים. לא זו אף זו: בדפוס הראשון של "משנה תורה" (רומי, לפני שנת ר"מ) במקום זה: "**קורדום**"! אף טעם הגיוני ניתן היה לתלות בחילוף זה: שכיחותה של המסכת, והשתגרותה על־פיהם של לומדים ומגיהים, בנוסחיה המעובדים, הם שהביאו להגהתה ולהגהת התלויים בה כלאחר יד[22].

ואף־על־פי־כן: משבאים אנו אל אדון השמועה, אל הרמב"ם עצמו, הרי שמוצאין אנו בכתב־יד, בריש הלכות שאילה דווקא את צורת "**קרדום**" המאוחרת[22א]. מכאן אתה למד: עד שבאים לקבוע מסמרות בעניין כלשהוא, יש לשקול היטב כל שניתן. לעיתים עולה האפשרות שצורות לשון המשקפות לשון חכמים אינן אלא צורות שנשתמרו במסורות **סופרים** ולאו דווקא במסורתו של הכותב. כאמור לעיל,

ראה מש"כ הר"י קאפח והר"נ רבינוביץ בפירושם על אתר. על שיבוש בנוסח התפילה מעין זה, העיר רש"ז הבלין, במאמרו הנ"ל (הערה 16) עמ' 116-117.

21. ראה: מ' בר אשר, "פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה", **עדה ולשון** ו (ירושלים, תש"ם) 19 ושו"נ. [להלן: בר־אשר, פרקים].

22. מסיבה זו, יש לנקוט בכל הנוגע למסכת אבות, במידה גדושה של זהירות קודם שבאים לקבוע בה גופי הלכות. לנוסח לשון חכמים במסכת זו, ראה: ש' שרביט, "נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת־גן, תשל"ו).

22א. אם כי, כמובן ניתן לטעון כאן שאין זה אלא חילוף התלוי **בכתיב** מלא וחכר, ואף קרדום־קורדום הוא, אלא שנכתב בכתיב חסר.

בסוגיה שלפנינו הדברים סבוכים יותר, שכן כמות החומר שנשתמרה מכתיבת־ידו של הרמב"ם מועטה ביחס, ואף היא, לדעת כמה חכמים, פרי נוסח ראשון של החיבור, כך שאין למהר ולקבוע מכוחה מסמרות. מעיון ראשוני בלשון החיבור, עולה לעיתים הרושם שהרמב"ם נטה לקבוע את לשונם של מקורותיו בנוסחם כפי שהיה לנגד עיניו. ממילא, במקום שעשה שימוש במשנה כמקור – יש יסוד להניח ששימר את נוסח המשנה שהיה לפניו, ואילו במקום שעמד בפניו מקור ששימר צורות לשון מאוחרות יותר – נכנס זה לעיתים לחיבור מבלי שיעבור "תרגום" ללשון המשנה בטהרתה. קביעה מעין זו היא בעלת חשיבות מרחיקת לכת אף לעניין הנסיון לדלות מנוסח "משנה תורה" את נוסח הספרים שעמדו לפני הרמב"ם, ועדיין צריכה היא עיון רב. מכל מקום, אם כנה היא, הרי שאין לדבר על "לשון המשנה" בה ביקש הרמב"ם לנסח את חיבורו, כעדות עצמו, כתואמת לחלוטין את לשון **המשנה**, אלא יש כאן תיאור **כללי** בלבד, המבטא את הרצון להינתק מן הלשון המקראית ומן הארמית התלמודית.

לאור סייגים אלה, שראוי כי יונחו דרך־קבע נגד עיני המבקש אחר עקבותיה של לשון חכמים ב"משנה תורה", בחרנו להביא מספר דוגמאות נוספות המדגימות את השתמרות צורותיה הקדומות של לשון המשנה ב"משנה תורה".

למעלן, למטן – למעלה, למטה: הן לצורות המקוריות בלשון חכמים, "למעלן, למטן"[23], והן לאלו המאוחרות שהומרו בהן – "למעלה, למטה" קיימות מספר היקרויות ב"משנה תורה". אמנם, בעוד שהאחרונות מופיעות במאות מקומות בחיבור, הרי שצורת הלשון המקורית מתועדת בעיקר באותן קובצי הלכות ב"יד החזקה" שנלמדו, באופן יחסי, במידה מועטת. יש להניח כי עובדה זו, שכבר עמדנו עליה לעיל, היא שסייעה לשימורן של צורות־הלשון המקוריות עד לדפוסים אחרונים.

כך, לדוגמא, בהלכות עבודת יום־הכיפורים (ד, ב): "ועל כולן הוא נותן **מלמטן למעלן**, חוץ מן האחרונה שהיתה לפניו שהוא נותן **מלמעלן למטן**". וכן בהלכות בית הבחירה (ה, ט): "עזרת הנשים היתה מוקפת גזוזטרא כדי שיהיו הנשים רואות **מלמעלן** והאנשים **מלמטן**".

כדוגמת ההלכה שהובאה לעיל, מנוסחת בדפוס ראשון של "משנה תורה" (רומי, לפני שנת ר'מ) הלכה מהלכות טומאת מת (ו, ח) בלשון כלאיים:

> ... היתה הארון החקוקה בסלע רחבה מ**למטה** וצרה **מלמעלן** והמת בתוכה הנוגע בה **מלמטן טהור ומלמעלן** טמא שהרי הצדדין **מלמעלן... היתה** הארון רחבה **מלמעלן** וצרה **מלמטן**... מטפח הסמו(ך) לקרקעיתה **ולמעלה** טמא(ה) מטפח **ולמטה** טהור".

23. י' קוטשר, "**מחקרים בעברית ובארמית**" (ירושלים, תשל"ז) עמ' נה. על תמורה מעין זו, שחלה בנוסחו המעובד של הרש"ס לתלמוד הירושלמי, רמזתי במאמרי: "ירושלמי פאה – המה ראו כן תמהו", **עלון שבות** (לבוגרי ישיבת הר עציון) גליון מס' 6 (אלול תשמ"ח) עמ' 56.

הדעת נותנת שהצורה המקורית היתה מלמטן־מלמעלן לכל אורך ההלכה[24] אלא שחלו בה ידים שבקשו ל"תקן" ונמצאו מעברים צורתה המקורית של לשון החיבור[25].

תופעה זו, של השתמרות צורות לשון קדומות בחלקי חיבור שנלמדו באופן מועט יחסית לשאר חלקיו ידועה היטב מכתבי־היד של המשנה, והיא מתאמתת פעמים רבות אף בעניין שאנו עסוקים בו. כדוגמא נוספת, ניתן להביא את החילוף **טיבור־טבור**: בנוסח הדפוסים של "משנה תורה" נשתגרה דרך־כלל לשון "טבור" המאוחרת[26] (יסודי־התורה ב, ט; ד, ב; שבת ב, יא; כא, לא; שחיטה ט, ז). אמנם, בהלכות שלימודן לא היה שכיח כל־כך, נשתמרה – אפילו בדפוסים המאוחרים – צורת הלשון המקורית "טיבור" (ראה כלי המקדש ח, יח; י, א; ביאת מקדש ח, ט; וע"ע שבת ב, יד; איסורי ביאה י, יא; כא, כג).

שכיחותה של הצורה המקורית נותנת מקום לחשד שאף בשאר מקומות, מקצתן או בכולן שלטה צורה זו, אלא שהומרה בצורה הנפוצה ממנה. סיוע לכך ניתן למצוא בכתבי היד הטובים של "משנה תורה". כך, לדוגמא, בהלכות תפילין ג, יב בדפוסים: "וכיצד עושים הרצועות... ותמתח שתי הרצועות מכאן ומכאן עד שיגיעו **לטבור** או למעלה ממנו מעט". אבל בכתב־היד ש"הוגה על־ידי הרמב"ם": "עד שיגיעו **לטיבור**".

דות־חדות: על הקושי בהכרעה ברורה וחד־משמעית בכל מקרה ומקרה ניתן לעמוד מתוך עיון בלשון אחת, שהכל מבקשין לירד לתוכה בעת האחרונה, ומתוך כך זכתה לעיון מעמיק[27]: כוונתנו **לדות** ולחליפתה **החדות**. בפירושו למשנה נוקט הרמב"ם לשון חדות, ואף משכתב דות במהדורה קמא – כנראה בעקבות השתגרות "לשון אחרון" – שב ותיקן במהדורא בתרא כנוסח לשון חכמים במשנה – "חדות"[28]. וכאן הבן שואל: מהי הלשון שברר לו הרמב"ם בערוב ימיו לקובעה ב"משנה תורה"?

עומדים אנו כאן, כמו במקרים אחרים, נבוכים בפני העולה לנו מן ההלכות: בנוסח הדפוסים, ראשונים כאחרונים, כל שנסמכת אצל הבור – הריהי **דות** (שבת י, יד; מכירה כד, טו; כה, ב־ג (*5); כו, ד; טומאת צרעת טז, ט). אמנם, כשעומדת היא

24. נוסח "מנומר" זה כשלעצמו, משתנה בדפוסים האחרונים מדפוס לדפוס, אך בכולן נותרים "כלאי הלשון" בעינם. קשה להניח שנוסח מעין זה הוא מקורי. לכן יש לשער, שאף כאן, כמו ברוב המקומות, תקף הכלל של "קשה עדיף", ויידחה תדיר מפני שאינו תדיר.
25. צא ולמד: בחלק מן הדפוסים המאוחרים הוסיפו ו"תיקנו" בהלכה זו כל המקומות, "למעלה, למטה", פרט לאחד (!). וראה תופעה דומה בהלכות טומאת מת טז, ג.
26. בר־אשר, פרקים (לעיל, הערה 21) עמ' 18 וש"נ.
27. בר־אשר, פרקים (לעיל, הערה 21) עמ' 28; י' אליצור "חדות־דות – מלה שהשתבשה או נוסחאות מקוריות שונות?", **לשוננו** מח־מט (תשמ"ז־תשמ"ז) עמ' 132-141; מ"ע פרידמן, "לענין חדות־דות", **לשוננו** נ (תשמ"ו) עמ' 72, ותגובת י' אליצור, שם, עמ' 73-76; ס' הופקינס, "על דות־חדות בפירוש המשנה לרמב"ם", **לשוננו** נג (תשמ"ט) עמ' 124; ד' טלשיר, "עוד לענין דות־חדות", שם עמ' 125; ותגובת י' אליצור, שם.
28. ראה הערתו הנ"ל של הופקינס (לעיל, הערה 27).

ב"רשות עצמה", בהלכה מהלכות **טהרות** (טומאת מת כא, ז־ח) הריהי **חדות** (תריסר פעמים!), ועדיין מאזני לשון זו מעויינים, וצריכים הכרע.

הוניה־הונאה: הצורה המאוחרת, "הונאה", חדרה הן לדפוסים ראשונים והן לאחרונים (להלן נצטט על־פי מהדורת ורשה, תרמ"א הנפוצה): "קנה ומחזיר הונאה" (הלכות מכירה יג, ב), אבל מיד בסמוך לה, תוך כדי דיבור: "בעל הבית שמכר כלי תשמישו – אין לו **הונייה**". ולהלן, שם (הלכה ג): "האומר לחברו על מנת שאין לך עלי **אונייה** יש לו עליו **הונייה**". וכן שם, בהלכה יז־יח: "השוכר את הכלים... יש להם **אונייה**... ואם יש בה **הונייה**... נראה לי שהקבלן יש לו **הונאה**... הרי זה יש לו **הונייה**". מכל מקום, בולט כאן מספר הפעמים הרב, בו נשתמרה דווקא הצורה הקדומה (השולטת בכ"י קויפמן למשנה). אגב, ערבוביה מוחלטת זו, בחילוף הונייה־אונאה־אונייה מצוייה אף בנוסח המשנה של הרמב"ם, על כתבי־ידותיו (בעיקר, בפרק הרביעי מבבא־מציעא).

הנייה־הנאה: קרוב לו הן מבחינת הצליל, והן מבחינה לשונית הוא החילוף בין הנייה והנאה. אף כאן נשתמרה הצורה הקדומה[29] בדפוסים: "בין יש לו **הנייה** בעדותו בין אין לו **הנייה** בעדותו" (שחיטה י, יד); "ויפגום באותה **הנייה** בשוה פרוטה" (מעילה ו, א); "שאין זו **הנייה** הניכרת" (שם, ח); לצד הצורה המאוחרת: "אם נתחככה בכותל **להנאתה**" (נזקי־ממון א, י); ועוד כהנה וכהנה.

גודל־אגודל: הצורה המקורית בלשון חכמים היא **גודל**, ורק במקורות מאוחרים הוספה לראשה האל"ף[30]. ב"משנה תורה" מופיעה תמיד הצורה המקורית. כך, לדוגמא, בההלכות דעות (ה, ח): "ולא יהלך עקב בצד **גודל** בנחת" (אבל בכת"י טיבינגן־ברלין A7 כבר: אגודל); הלכות ספר תורה (ט, א): "אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על היקפו... שהם ארבע ועשרים אצבע ברוחב **הגודל** של יד"; הלכות ספר תורה (ט, ט): "רוחב **הגודל** האמור בכל השיעורין האלו..."; הלכות ציצית (א, ו): "כיצד עושין את הציצית... ואורך החוטין השמונה אין פחות מארבע אצבעות... וכל האצבעות **בגודל**"; הלכות שבת (יז, לו): "האצבע שמשערין בה בכל מקום היא רוחב **הגודל** של יד", ועוד.

כתחילה־בתחילה: הצורה המקורית של לשון חכמים היתה "**כתחילה**", ונשתנתה ל"**בתחילה**"[31] בדפוסים המאוחרים. נפוצה ביותר היא צורת השימוש המושפעת מלשון התלמוד הבבלי – "**לכתחילה**". הצורה המאוחרת, מצוייה לרוב בעשרות מקומות בנוסח הדפוסים (ראה, דרך משל: דעות ד, ו־ז; תלמוד־תורה ב, ב;

29. שתי הצורות מופיעות מאות פעמים בחיבור, פעם בכה ופעם בכה.
30. בר־אשר, פרקים (לעיל, הערה 21) עמ' 18 ושו"נ.
31. י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה** ב(ירושלים, תשכ"ד) עמ' 1260-1261. השווה לענין זה נוסח ההגדה של פסח: "**מתחילה** עובדי עבודה זרה היו אבותינו", וכו'. הירושלמי (פסחים פ"י ה"ה, לז ע"ד) בנוגע לסוגייה זו גורס: "**מתחלה** צריך להתחיל בעבר הנהר ישבו אבותיהם" וכו'; אבל בגירסת הרשב"א (יבין שמועה, מ, ב): "**בתחלה** צריך להזכיר"; וראה דברי הרמ"מ כשר, **הגדה שלמה** (ירושלים, תשכ"ז) עמ' 13.

תשובה ו, ה; תפילה ה, י; ז, יד; תפילין ד, ח; ועוד כהנה וכהנה). מכל מקום, עובדה ראוייה לציון היא שבשלושה מקומות נשתמרה אף בדפוסים צורת הלשון המקורית. בהלכות שביתת יום־טוב (ז, ב): "אבל משקה הוא (= בחולו של מועד) מן המעין, בין שהיה בין שיצא **כתחלה** ממשיכו ומשקה בו"[32]. וכן בהלכות שמיטה ויובל (א, ט): "ועושין את אמת המים **כתחלה**". ובהלכות נחלות (י, ב): "מי שצוה בשעת מיתתו שיתנו לפלוני דקל או שדה מנכסיו... ואחר כן חוזרין וחולקין **כתחלה**".

תופעות לשוניות

נשילת ל' הפועל בפעלי ל"א: העלמות (או האלמות) ל' הפועל בפעלי ל"א ונטייתה על דרך גזרת ל"ה האופיינית ללשון חז"ל, היא תופעה מצוייה בכתב־היד שהוגה על־ידי הרמב"ם:

יסודי התורה פ"ה ה"ו: "**ומתרפין** בכל איסורין שבתורה" (לעומת: ומתרפאין בנוסח הדפוסים); ושם בהמשך בהלכה ז: "**לרפות** נפש אחרת" (לעומת: לרפאות בדפוסים). הוא הדין להלכות קריאת־שמע: בדפוסים המאוחרים הוכתרו ההלכות "הלכות **קריאת שמע**", אבל בכתב־היד שהוגה על־ידי הרמב"ם: "הלכות**קרית־שמע**", כנוסחה המקורי של לשון חכמים[33]. וכן להלן שם בהלכות: "לקרות קרית שמע... ומקדימין **לקרות** פרשת שמע". אמנם, שוברו של שטר זה בצידו, שהרי להלן שם: **קוראים**" (ולא: קורין!) קרית שמע... **קוראין** אותה בלילה". ונמצאו מידות הלשון בלולות ופתוכות זו בזו. תופעה זו חוזרת על עצמה גם בהטיותיו השונות של שורש י.צ.א. ועד לדפוסים אחרונים הגיעה: "הקורא ש**יצתה** ממנו רוח" (קריאת־שמע ג, יד); "וכן אם **יצתה** בראשה פרוע" (אישות כד, יג); "שמעת שטבלה וקבלה מצות **יצתה** מכלל העכו"ם" (איסורי־ביאה יב, יד). אבל גם: "ולא במנעל חדש שלא **יצאה** בו שעה אחת מבעוד יום" (שבת יט, טו); "שלא **יצאה** טומאה עדיין עליהם (תרומות ז, ט). ועוד. הצורה הרווחת בפועל זה (עשרות פעמים) היא **יצאת**: "ואם **יצאת** בה פטורה" (שבת יט, ד); "אלא **יצאת** מזיבות קטנה" (איסורי ביאה ו, טז); "ואם **יצאת** טריפה מתחת ידו" (שחיטה י, יד), וכיו"ב.

"של" הזיקה: בכתב היד שהוגה על־ידי הרמב"ם סמוכה תמיד "של" הזיקה לתבה שלאחריה, בדומה לכתבי היד הטובים של המשנה[34].

לא ניתן לטעון שצורת כתיבה זו משקפת אך ורק את דרכו של סופר כתב־היד, ולא את זו של הרמב"ם עצמו. בדיקת קטעי האוטוגרף שהגיעו לידינו מאשרת את ההנחה שאכן היתה זו דרכו של הרמב"ם לילך בדרכם של ראשונים בצרוף תיבת "של" הזיקה לזו הסמוכה לה[35].

32. כן גירסת הדפוס הראשון, רומי ר"מ; וכך במהד' הר"י קאפח המבוססת על כתבי־היד התימניים. אבל בדפוסים מאוחרים כבר: **לכתחילה**!
33. י' קוטשר, מחקרים (לעיל, הערה 23) עמ' צח־קא.
34. ח' ילון, **מבוא לניקוד המשנה** (ירושלים, תשכ"ד) עמ' 26־27.
35. ראה: ש' אטלס (לעיל, הערה 13) בצילום קטעי המקור: "שליום", "שללילה" (עמ' 6 שורה

שימור לשון קדמונים

כפי שנרמז לעיל, יש רגליים להשערה שהרמב"ם ביקש לשמר, במידת האפשר, את צורת המקורות מהן שאב את אבני הבנין לחיבורו, והדברים יפים אף לאותן מקורות ארמיים שאותם הלביש מחלצות עבריות. אמנם, לעיתים לא הבינו תלמידים מעתיקים מאוחרים את שלפניהם, והמירו צורות לשון מקוריות בצורות אחרות שהיו קרובים אצלם. כך, לדוגמא, נקבעה בכל כתבי היד הטובים של "משנה תורה" ההלכה (הלכות תלמוד תורה ג, יג) ש"אין **גורנה** של תורה אלא בלילה, שנאמר (איכה ב, יט): 'קומי רוני בלילה'". מקורה של הלכה זו במדרש שיר השירים (ה, יט). המעתיקים המאוחרים שלא ירדו לסוף דעתה של לשון חכמים זו, המירוה בצורה הקלה יותר[36]: "אין **רינה** של תורה", התואמת את הלשון המאוחרת המופיעה בהקשרים שונים ביחס לתפילה.

תלמיד חכמים

משבאנו לכאן נחזור לענין שפתחנו בו. פעמים שיש בכוחם של עיוני לשון להבהיר סתומות ולפענח נעלמות. כתב הרמב"ם בהלכות עבודת יום־הכיפורים (א, ח):

> כל לילי יום הכיפורים כהן גדול יושב ודורש אם היה חכם. **ואם היה תלמיד דורשים לפניו.**

נושאי כליו של הרמב"ם לא ציינו את מקורם של הדברים שנשנו בסוף ההלכה: "ואם היה תלמיד – דורשים לפניו". מכל מקום, ברי הוא שמקור ראשם של הדברים שנשנו בהלכה זו הוא במשנת יומא (א, ו). דומה, שמעיון ראשון בנוסחה של המשנה כפי שהוא לפנינו ("אם היה חכם – דורש, ואם לאו – **תלמידי־חכמים דורשין לפניו**") עולה המסקנה שלפני הרמב"ם עמד נוסח שונה.

באמת אמרו: נוסחה של משנה, כמות שהוא, מוקשה הוא. מהדבק הדברים ומהקשרים למדים אנו שמשנה זו – בימי מקדש שני נשנתה, "שהיו בו כל הענינים בלתי מושלמים, כמו שידעת, והמלכים לא היו הולכים לפי המסורת הישרה והיו מעמידים כהנים גדולים בכח, אע"פ שאינם ראויים לכך ועליהם אפשר לומר שמא לא למדתה" (לשון הרמב"ם בפירוש המשנה, יומא פ"א). רק לאור רקע היסטורי זה

1); "משלאביהם", "משלשמים", "בשלהקדש" (עמ' 12); "שלגוי", "שלישראל" (עמ' 13). אמנם, במקום אחד "של דבריהם" (עמ' 8) נראית מילית השייכות פרודה מתבה שלאחריה!

36. מ' מרגליות, בהערותיו למדרש ויקרא־רבה שבההדרתו (ירושלים, תשי"ד), עמ' תטז שורה מס' 1, מבכר את הנוסחה ה"קלה", ותומך יתדותיו בדברי קבלה. עם זאת, דומה שבמקום זה יאה לומר: "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן", ואין להמיר "גרנה של תורה" המקויים מנוסח כתבי־היד הטובים (כ"י לונדון של ויק"ר; מדרש שיר־השירים, ועוד), ומחוזק בעדותן של ראשונים כסמ"ג, עשין יב; נוסח הרמב"ם בכל כתבי־היד הטובים כאן בנוסחה "קלה", אפילו "רנה" שרוייה בה.

ניתן להבין כיצד ייתכן שהכהן הגדול ש"לא יהיה באנשי דורו מן הכהנים יותר מושלם ממנו בחכמה וביראה בנוי בעושר ובכח" עליו העיד בורא עולם (ויקרא כא, י): "הגדול מאחיו" (פירוש המשנה, שם), לא יגיע למידת חכם היושב ודורש, היודע לקרות באיוב ובעזרא ובדברי הימים, עד שנזקק הוא לסיועם של היושבים לפניו[37].

מכאן יסוד למסורת המשנה[38] ששנה הרמב"ם: "אם היה חכם", בעצמו, הריהו דורש. ואם טרם הגיע למעלה זו, והיה רק "תלמיד חכמים" – הריהו נזקק **לאחרים** שידרשו לפניו.

ביטוי זה, "**תלמיד חכמים**", הוא הביטוי המקורי המופיע תמיד בנוסח המשנה של הרמב"ם[39]. ואף כאן: "אם חכם הוא דורש. ואם **תלמיד חכמים** הוא דורשין לפניו". דורשין, ולא פירש מהותן של דרשנין אלו. קרוב לודאי, שחבריו של אותו כהן גדול שלא שנה ולא למד אלא קנה משרתו בצרור זהובים לא נמנו על תלמידי חכמים שבדור, ולפיכך לא הכתירום בתואר של כבוד. דומה, שמעתיקים מאוחרים שהורגלו לצורת הלשון המאוחרת – "תלמיד חכם" – נתקשו בפירוש פשוטה של משנה, והגיהו: "אם היה חכם – דורש. ואם (לאו) תלמיד(י) חכמים (הוא) דורשין לפניו".

בין כך ובין כך, ברי הוא שממשנה זו מקור הרמב"ם ב"משנה תורה", ולשון חכמים שנשתמרה כאן תוכיח. "תלמיד חכמים" זה מופיע עשרות פעמים[40] ב"משנה תורה", וכמעט בכולן נתעלה והיה ל"תלמיד **חכם**". אף כאן, עיון בכתבי היד הטובים של "משנה תורה" מגלה לנו את הלשון המקורית, ומעמידנו על אמתתה.

סוף דבר

במאמר זה בקשנו לתור אחר עקבותיה של לשון חכמים ב"משנה תורה". עיון זה, ברכה צפונה בו הן למחקרה של לשון חכמים, והן לחשיפת פן נוסף בתורתו של ה"נשר הגדול". דרך הילוכנו בנתיבות החיבור חשפנו מספר תופעות ומטבעות לשון מקוריות בלשון חכמים שנשתמרו בו, ונמצינו למדים מהי מידת הזהירות שיש לנקוט בה כל אימת שמבקשים להסיק מסקנות מתוך לשון החיבור, כפי שהגיעה לידינו. חשיפת תופעות לשוניות אלו, כטיפה מן הים הגדול, ממחישה פעם נוספת את הסגנון המיוחד שאומץ על־ידי הרמב"ם ב"משנה תורה". אגב כך נמצינו נשכרים,

37. בשעת הגהה, נקרה לידי קונטרס נדיר, בשם "אוצר החכמה והמדע לספרות ישראל" (ניו־יורק, תרנ"ד) בו הופיע מאמרו של ר' מאיר איש־שלום (פרידמן), "ירידת הכהונה הגדולה בבית שני", שהרגיש בקושי וניסה ליישבו על־פי דרכו.

38. על הנוסחאות השונות למשנה זו, העיר כבר רר"נ רבינוביץ', בעל "דקדוקי סופרים". חשובה ביותר הערתו בסוף דבריו, שמציע הוא לתקן נוסח המשנה שבדפוסים כנוסח הרמב"ם שבהלכות, לפי "**שידוע שדרכו להעתיק בלשון הגמרא**"!

39. בר־אשר, פרקים (לעיל, הערה 21) עמ' 32, וש"נ.

40. כך עולה מבדיקת הממצאים במחשב. השימוש בכלי חדשני זה, מאפשר להכריע על־נקלה מחלוקות שהתעוררו בעבר – בין חכמים. ראה, לענין ביטוי זה: א' דרום, "ביקורת או קנטור", **דעות** לג, 197; וש"ז הבלין, "תשובה לתגובה", שם, עמ' 200.

במידה מסויימת, אף לעניין פתרון השאלה הקשה הנוגעת להערכת טיבם וטבעם של כתבי־היד ודפוסיו של החיבור. בשיטה אחרונה נסינו להראות כיצד יכול עיון מעין זה, להעמיד את הלומד על מקורן של הלכות, ולהקל על הבנתן.

כפי שהדגשנו בראשית הדברים, אין בהם כדי למצות, ולו במעט, את מידתה של סוגיה זו. ולואי ויבוא אחרים, וישפיעו לנו במדה גדושה.

ד"ר שמואל וייס

העיטוש בחז"ל

מאז ומעולם היתה ההתעטשות מאורע לא מובן, שיחסו לו משמעויות מעבר למה שהוא באמת. (רפלקס המנקה את דרכי הנשימה העליונות, כתגובה לגרוי שלהם).

בפרקי דרבי אליעזר (פרק נ"ב) מובא:

> "**מופת רביעי**. מיום שנבראו שמים וארץ, לא היה אדם חולה, אלא אם היה בדרך או בשוק, **היה עוטש והיתה נשמתו יוצאת מנחיריו**. עד שבא יעקב אבינו וביקש רחמים על זאת ואמר לפניו: רבון כל העולמים, אל תקח את נפשי ממני עד שאצוה את בני ואת בני ביתי ונעתר לו, שנאמר: "ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה" (בראשית מ"ח, ה'). ושמעו הדברים כל מלכי הארץ ויתמהו, שלא היה כמותו מיום שנבראו שמים וארץ, לפיכך חייב אדם לאמר בעטישתו, חיים, שנהפך המות הזה לאור".

רואים שהתעטשות היא מאורע המסמל מות, כיון שעד תקופתו של יעקב היו מתים בדרך זו. אלא שמאז יעקב שביקש רחמים על הנושא, כדי שהאדם לא ימות באופן פתאומי, אלא יחלה כדי שיוכל לעשות הכנות לפני המות (עיין סנהדרין קז:) כבר לא מתים בצורה כזו.

הרעיון שהמות בא ע"י יציאת הנשמה דרך הנחיריים נעוץ היה בשורשים עמוקים יותר, והוא, כיצד נוצרים החיים. בבראשית (פרק ב', פסוק ז') "ויפח באפיו נשמת חיים" מבאר בעל התורה־תמימה: "ונראה בטעם הדבר משום דהנשמה יוצאת מן האדם בדרך שבאה, וכיון שתחילת ביאתה דרך האף כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים ולכן סופה לצאת גם־כן דרך האף". לכן בזמן עיטוש יש מצב בו הנשמה יכולה לעזוב את הגוף.

הפחד מאפשרות של "בריחת הנשמה מגוף בזמן עיטוש" חדר כל־כך עמוק, שבעם השתרשו כל מיני ברכות בהן ברכו, את מי שהתעטש ולא מת. יתרה מזו, מי שנתעטש ראו אותו כחולה שזקוק לרפואה, מכאן ביטויים כמו: "מרפא", "אסותא", "חיים", "חיים־טובים".

גישה שונה, מוצאים במקומות אחרים בחז"ל שם מוזכר העיטוש באור חיובי. בברכות כ"ד. "המתעטש בתפילתו סימן יפה לו, כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושים לו נחת רוח מלמעלה" ומבאר רש"י במקום: "שהעיטוש נחת רוח לאדם". יתרה מזו אנו מוצאים בהמשך (שם נז:) שהעיטוש הוא אפילו מסימני הרפואה לחולה "ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש... עטוש דכתיב "עטישותיו תהל אור". ומעניין לציין בהקשר מאמר בעיתון רפואי משנת 1893 בו דיווח רופא בשם יהונתן הטצ'ינסון שהוא מעולם לא ראה חולה קשה שמתעטש.

לגישה זו אין מה לברך את המתעטש כיון שמדובר בתופעה לא מסוכנת, אלא אדרבה חיובית שהיא בבחינת "נחת רוח לאדם".

סיכום 2 ־גישות אלו הוא בדברי התוספתא (שבת, ח', משנה ב'). שם נכתב: "האומר מרפא הרי זה מדרכי האמורי, ר' אלעזר ברבי צדוק אומר: אין אומרים מרפא מפני ביטול תורה..."

הדעה הראשונה בברייתא התייחסה לעיטוש כתופעה פיזיולוגית בריאה, ולכן דרשה לאסור אמירת מרפא משום שיש בזה מדרכי האמורי. **לדעת ר' אלעזר ברבי צדוק**: אכן התופעה מסוכנת ויש מקום לאמירת מרפא, אלא אם אמירה זאת מתנגשת בתלמוד תורה אין מקום לאמרה מפני ביטול תורה. אפשר לאמר שחז"ל עמדו בפני מציאות שבציבור השתרש הנוהג לברך את המתעטש. או שנוהג זה חדר מהעמים סביב (יוונים, רומאים ועוד), או שמקורו בפחד שהזכרנו. לכן הם לא אסרו אותו לגמרי, אלא רק סייגו אותו במקרים מסויימים כמו בזמן תלמוד־תורה.

להלכה: בשולחן ערוך (יו"ד, רמ"ו, י"ז) נפסק: "אין משיחין בבית־המדרש אלא בדברי תורה, אפילו מי שנתעטש אין אומרים לו רפואה בבית־המדרש". דהיינו: יש מקום לאמירת "מרפא", אלא שאמירה זו לא דוחה תלמוד־תורה.

הלכה נוספת בה אנו מוצאים גישה דומה המתייחסת לעיטוש כמחלה וכסכנה מופיעה במגן־אברהם (או"ח, סוף סימן ר"ל). "מי שמתעטש וחברו אומר לו אסותא, יאמר לו ברוך תהיה, ואחר־כך יאמר לישועתך קויתי ה'. דהמתפלל על חברו נענה תחילה". פרוש: המתעטש יענה לחברו שאומר לו "אסותא", כי על־ידי־כך הוא (שלמעשה זקוק כאן לעזרה) יענה קודם, מדין המתפלל על חברו הוא נענה תחילה.

נסיים באנקדוטה ביחס לכוחו של העיטוש המעורב גם בתחיית־מתים.

בספר מלכים ב' (ד', ל"ה) מתוארת ההחיאה של בן־השונמית על־ידי אלישע "ויגהר עליו ויזורר הנער עד שבע פעמים ויפקח הנער את עיניו". מסביר רש"י (שם) "ויזורר – נתעטש" דהיינו אחרי 7 התעטשויות הנער פקח את עיניו. מכאן שאם הנשמה עוזבת את הגוף בזמן עיטוש, היא מסוגלת לחזור לגוף בזמן עיטוש.

הדר ליפשיץ

הנצי"ב ויחסו לישוב ארץ ישו

הקדמה*

חוקרי ההיסטוריה רואים את ראשית התנועה הציונית בשנות המ' של המאה שעברה. (תרמ"ב). הלבוש הארגוני הראשון היו אגודות חובבי ציון שהחלו להתארגן אז בקהילות השונות מראשית הקמתה ניכרו בציונות ההבדלים בין נאמני תורת ישראל לעוזבי מקור מים חיים. בועידת דרוזגניק (תרמ"ז) הציע הרב אלישברג זצ"ל אב"ד דבויסק, לבחור ששה גבאים אשר שלשה מהם יהיו רבנים מפורסמים ושלשה מהם – אנשים נכבדים מפנות העם, ועמם יתייעץ הד"ר פינסקר (ראש חובבי ציון) בכל דבר הנוגע לישוב הארץ. הצעתו התקבלה, ונוסף לו נבחרו הרב נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל ראש ישיבת וולוז'ין. והרב שמואל מוהליבר זצ"ל אב"ד ביאליסטוק. הפעיל ביניהם בענין היה הרב מוהליבר. הנצי"ב מוולוז'ין היה "עמוס בעבודת הישיבה הקדושה", אך בשל גדלותו היתה לחברותו בתנועה משקל מיוחד, באגרותיו היה מראשוני גדולי ישראל שהתייחסו למיוחדות התקופה, היחס לשאינם שומרי תורה ומצוות ושיתוף הפעולה עמם, נושאים העומדים בכבשון המאמין עד ימינו.

בחבור זה אביא מדבריו בסוגיות אלו.

כעין נבואה – להושיב נשמות הארץ

הנצי"ב ראה בהתיישבות בָּארץ בתקופתו חלק מ"ביאה שאחר הגלות"[1] דברים אלו נראים כסותרים דברי הרמב"ם כפי שהביאם[2].

> "אם בימי משה לא נתבשר סדר הגאולה עד בא העת, מכ"ש בגאולה העתידה... אי אפשר לחשוב מצד השכל, היאך יעשה הקב"ה... ויפה הורה לנו... הרמב"ם: וכל אלו הדברים וכיו"ב לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו... אין סדור הויות דברים אלה ולא דקדוקיהם עיקר בד"ת, ולעולם לא ישימם עיקר... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".

* ר' בצלאל לנדוי שליט"א פירסם שני מאמרים מקיפים "הנצי"ב במערכה למען ישוב ארץ-ישראל וקדושתה" בתוך ניב המדרשיה, תמוז תשל"ד, עמ' 251-278 ו"המעיין", ניסן תרל"ד עמ' 11-24 ותמוז תשל"ד עמ' 27-46. כאן ענייננו בהתיחסותו הרעיונות לבעיות התקופה.

1. המגיד, 1885, גליון 47.
2. המעיין, ניסן תשל"ד, עמ' 6-10 (הובא ע"י ר' בצלאל לנדוי שליט"א).

נוכח זה תמוהה מוחלטות הנצי"ב בהתיחסותו לישוב הארץ.

קול דודי דופק בהמון ישראל להושיב נשמות הארץ."[3]

"עלינו להקיץ לקול רצון ה' הנשמע בקצה העולם ועד קצהו."[2]

הנצי"ב הסביר כיצד הגיע למסקנות מחודשות אלו. לא מתוך סדור האגדות ודקדוק בהם נתבשר על העתיד. דרך התבוננות נוקבת בדורו הבין מקור המתהווה.

"עתה כי אנו רואים שבא התעוררות להושיב נשמות הארץ, יש לנו להבין כי קול המון כקול ש־די בדברו ואין לנו לחשוב תכליתם וטעמם כי אם כך רצון ה'".[4]

"רואים אנו כי כך החלה ההשגחה העליונה יתברך להושיב ע"י בניה נשמות הארץ, כי הלא בימי גלות שפניא ופורטוגל היתה השעה יותר מוכשרת מצדנו להאחז בארץ, והתוגר מושל הארץ פתח לבני ישראל שערי ארצו בזרועות פתוחות, ובכל זאת לא עלה על דעת גדולי ישראל וחכמיהם להאחז בארץ אבותיהם, ומזה אנו רואים כי אז לא הגיע עוד הרצון מלפניו יתברך להושיב את הארץ. ועתה, אם כי התועלת אלינו לא גברה כ"כ, כי מה יכולים אנחנו בהשתדלותנו להציל כושלי ישראל, אבל עלינו להתחזק בזה מצד שאנו רואים כי כך סבב בעל הסבות יתברך עלינו להשכיל."[5]

כיצד נשמע 'קול דודי'? ברצון גדולי ישראל והעם כולו להושיב את הארץ. מדוע דוקא דור זה זכה לכך? "הנסתרות לה' אלוקינו". למרות שטעם הדבר מכוסה,

"הנגלות לנו כי אחרי שנתעורר הרעיון בקרב ישראל מקצה העולם ועד קצהו, בכל מקום אשר אנחנו מפוזרים וקול המון כקול ש־די בדברו ע"י נביאיו, וע"כ עלינו להמשך אחרי קול דבריו זה לבטוח בו ית' שיגמור אחרינו".[5]

שתוף עם "משכילים" בישוב הארץ

בתקופת הנצי"ב החל להתפשט מגרמניה רעיון הקהילות הנפרדות. הנצי"ב התנגד לו בחריפות.

"בדור החי שרבו אפיקורסות שבושי דעות באמונת התלמוד... הורו והוא עצה להיות נשמר מדור זה, להפרד זה מזה לגמרי כמו שנפרד אברהם מלוט... עצה זו קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה."[6]

3. שיבת ציון, אברהם יעקב סלוצקי ורשה תר"ס, עמ' 17.
4. המליץ, 1890, גליון 76.
5. שיבת ציון עמ' 9-5.
6. "על ימין ושמאל" מופיע בשו"ת "משיב דבר" סי' מ"צ.

בתנועת חובבי ציון התעוררה הבעיה במשנה תוקף. האם יש ליזום פעילות התנדבותית עם שאינם שומרי תורה ומצוות. היו מגדולי ישראל שהציעו להקים ארגון לישוב הארץ על טהרת החרדים (ביניהם הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל בעל "בית הלוי") הנצי"ב חלק עליהם, ואף ראה זכות בשתוף פעולה זה בגלל אחדות ישראל כלל ובתקופה זו בפרט.

"הסגולה השניה (בתנועת חו"צ) היא ההתאחדות הרוחנית של הרבה דעות שונות למרכז אחד, אשר היא תל תלפיות לכל פזורי עם ה', הן במקומות מפוזרים, הן בדעות ששונות בהליכות עולם של ישראל, וזכינו שזה הענין של ישוב הארץ, הוא הבריח התיכון המבריח את ישראל מקצה העולם ועד קצהו לדעה אחת בזה הענין ובשעה שכל ישראל מאוחדים נקראו כולם חברים, כדאיתא במסכת חגיגה כ"ז דבשעה שכולם כאיש אחד הרי כולם חברים, אהובים וברורים, ובקרבם אלקים ישכון וישפוט במישרים".

"כמו שהיה בימי עזרא הסופר שקבץ איזה אלפים בבבל מכל סוגי בני אדם, גדולי תורה ויראי ה' וגם מאותם האנשים נושאי נשים נכריות, אשר היו מורגלים בחילול שבת ולא ידעו את התורה כלל, כל אלה נתקבצו והכינו ישוב הארץ בערים עד שאח"כ נתמלאה הארץ מבניה".[5]

הנצי"ב מבין לליבם של המתנגדים לחובבי ציון "כונתם לשם שמיים" אך תוקף התנגדות זו בחריפות.

"ואת אשר שמע מעלתו כי מדברים סרה על יושבי הארץ כי מחללים שם שמיים לפי ידיעתי ע"פ החקירה הוא דבת שקר. ולמודים אנחנו להשמט מישוב הארץ בטענה זו כמש"כ בשה"ש רחצתי את רגלי איככה אטנפם". ואי' במדרש רבה ע"ד שלא רצו לשוב בימי כורש לא"י שאמרו רחצתי את רגלי מטינופת ע"ז ר"ל, שאותו מקום משיאני לע"ז. וידוע שהיו תרעומות רב על אותו הדור, ככי הנראה מסדור אותו השיר ובגמרא יומא כ."

למרות הקלקולים הנאלצים משתוף פעולה עם חילוניים, שהנצי"ב היה ער להם, תמך בענין.

"אמנם יש טעם נכון (בדברי המתנגדים) באשר רואים שהענין בכלל מתהלך ומתנהג ע"י אנשים שאין מהם תקנה שיוציאו בידם מתוקן כל צרכו, ואני ידעתי מזה, וגם הנני חושש לדבר... ובכל זאת חשבתי כי טוב לעשות מצוה שלא כהוגן, משלא לעשות כלל, וכדאיתא במנחות דף מ"ח אומרים עמוד וחטא בשביל שתזכה באותו ענין."[7]

7. ניב המדרשיה, ירושלים, תמוז תשל"ד, עמ' 271. (הובא ע"י ר' בצלאל לנדוי שליט"א).

הנצי"ב כגבאי בחובבי ציון

הנצי"ב היה ראש המדברים למען אגודות חו"צ, למרות זאת, כשהוצע לו להתמנות כאחד משבעת הגבאים הראשיים התלבט אם לקבל את התפקיד. בישיבת וולוז'ין, חיי רוחו, היה עמוס בעבודה. "איני מופנה למצוה אחרת אשר אפשר להתקיים בידי אחרים". כתב "חלילה להיות מתרפה בעסק הגבאות, ולהיות נקרא בזה חבר לאיש משחית."[8]

התרפות "גדולי ושלומי אמונת ישראל במדינת ליטא וזאמוט' במצוה זו, הניעה את הנצי"ב "לקרא שמו על האגודה". כך, קיוה, יגבר אמונם בתיקון התנועה. אכן, תמיכת ראש ישיבת וולוז'ין. בחובבי ציון אינה מצוה היכולה להעשות בידי אחרים. אולם, תנאי התנה הנצי"ב לראשי חו"צ[9].

"אם לא יתוקן זה הדבר אין לי לשלוח אצבע בזה, ומה גם להפריע איזה שעות מעבודת הישיבה הקף חיי רוחי אלקים יכוננה עד עולם[10].

פעילות הנצי"ב היתה בהתאם למגמתו, הוא פירסם כרוזים ומאמרים התומכים באגודת חו"צ, יחד עם זאת נאבק בחריפות לתיקון רוחני. על תלונת ה'משכילים', מדוע הוא דורש מהמתיישבים הקפדה יותר מהנדרש מיושבי חו"ל*, ענה, כי היה דורש זאת מיושבי חו"ל אך אין בכוחו, לעומת המתיישבים התלויים בהם. "על מנת כן (שידקדקו במצוות) אנו עושים צדקה וחסד עמהם". כאשר נאמר לנצי"ב על מתיישכי גדרה כי הם "פוקרים ומחללי שבת" הציע לפצותם בכסף ולהחזירם לחו"ל[13] בלהט המאבקים שקל פרישה מחובבי ציון[14].

שורשי מאבקי הנצי"ב לקיים מצוות במושבות ארץ ישראל, מרובים יותר, מהפעילות הקבועה של גדולי ישראל בגולה לתקון העם. היחוד בהם מבואר ב"העמק דבר".

"השפעת טוב הארץ תלוי אך בהשגחת ה' ובמעשה תורה ועבודה וגמ"ח."[15]

* מ.ל. לילנבלום כתב, באירוניה, לאוסישקין. הגאון מוולוז'ין עודנו מאריך במוסרו והצעותיו, וכפי הנראה יחפוץ לעשות את הקולוניות למקומות של תורה כוולוז'ין". ד"ר פינסקר התפלמס עם הנצי"ב אם היו הגבאים הגאונים מסכימים עמי ועם חברי שאין עלינו לאכשורי דרא, כמו שאנו מסכימים עמם לאפרושי מאיסורא".

8. כתבים לתולדות חיבת ציון, א' דרויאנוב, אודסה תרע"ט, 679.
9. עיין מאמריו של בצלאל לנדוי שליט"א המתארים פעילות הנצי"ב בחו"צ.
10. כתבים 739.
11. שם 721.
12. שם 709.
13. שם 699.
14. דברי הנצי"ב בענין לא מצאתי, אך עולה כך מדברי הרב מוהליבר לנצי"ב "איך עלה על דעת כת"ר להסתפק בדבר שאול. נקבל יותר שכר על הפרישה". אגרות ציון ו', בתוך "ספר שמואל", ירושלים, הסתדרות המזרחי, תרפ"ג, עג' פ"ה.
15. העמק דבר שמות, ג', ו.

את הפסוק "ארץ אשר עיני ה' אלוקיך בה"[16] מפרש הנצי"ב.

"הוסיפה תורה לומר דגם בזה אינו שוה לכל המדינות, אע"ג שנדרשים לגשם להשקות השדות מכ"מ אין להם דאגה מזה, בטבע המדינה להיות גשם בעתו, משא"כ א"י ה' אלוקינו דורש אותה, אינו נותן גשמים אלא ע"פ חקירה לפי המעשים".

הנצי"ב מגדיר את "המעשים הנחקרים".

"בא"י אשר עיני ה' בה בגידולי השדה ותלוי בשמירת המצוות התלויים בארץ כמו שביעית ותרו"מ."

דבריו אלו לא היו רק בחינת דרוש וקבל שכר אלא הוראה מעשית למנהיגי הישוב היהודי בא"י. מכוחם הזה"ר את פינסקר, ראש חובבי ציון.[12,13]

"בזה האופן (אי הקפדה על מצוות) ירעש כל בנין פרי השתדלותנו גם לפני ה' אשר עיניו בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, ואנו נצרכים ליורה ולמלקוש בעתו. ולא ככל מדינות חוץ אשר מניעת הגשמים אין שכיח, ומכש"כ לשתיה אין צורך לגשם כלל, אבל בא"י אם ח"ו גשמים נעצרים אין מים לשתות."

בנו, הרב מאיר בר אילן, סיכם פעילות הנצי"ב.

"לא כנגד עוברי עבירה בתור שכאלה כתב ודרש שישנו את מעשיהם, כי אם באשר הם מבוני הארץ וממציבי צורת החיים".

סכום

התבוננות בדברי הנצי"ב מתמיהה. הוא טוען בעקבות הרמב"ם "דבר זה לא נדע איך יהיה עד שיבא" אך קובע "קול דודי דופק", למרות זאת, היסס אם להשתתף בתנועת חובבי ציון. גם כאשר נשא עול הגבאות על שכמו, שקל לפרוש ממנו כשנראה לו שמאבקיו אינם נושאים פרי.

העיון מבהיר מורכבות יחסו. אין לעסוק במדרשי הגאולה לצפות העתיד, אך "קול המון כקול ש־די בדברו ע"י נביאיו" להושיב נשמות הארץ. לא המדרשים לבדם מובילים למסקנה זו. הנצי"ב שמע את קול דודי הדופק, עתה, על פתחינו. אין ציווי, כעין נבואי, זה אומר לזנוח החזקת התורה. מצות ישוב הארץ, אם יכולה להעשות בידי אחרים, פטור ממנה הנצי"ב. אולם, את תמיכת ראש ישיבת וולוז'ין, רק הנצי"ב, כמו כן, יכול להביא, עם 'נדוניה' זו, עליה שמחו בחו"צ כמוצאי שלל רבי כרוכה פעילותו כגבאי. אך השתתפותו "על תנאי" שיתוקן הענין, למען ישוב הארץ התלוי בשמירת מצוות, אם לא יעלה בידיו לתקן הענין, לא יפריע לעצמו בעבודת הישיבה הקדושה, היא חיי רוחו של ראש ישיבת וולוז'ין.

16. דברים י"א י"ב.
17. שם שמות י"ב כ"ז.
18. הרב מאיר בר־אילן, רבן של ישראל, הסתדרות המזרחי באמריקה, ניו יורק, תש"ג.

ר' עוזיאל פוקס

הערות "ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין

התעוררתי לבדיקת ההערות ה"ביקוריתיות"[1] של ר' צדוק כבר לפני כמה שנים, בעקבות הערה קצרה של מו"ר הרב ח"י הדרי: "דבר זה לא מנע ממנו (מר' צדוק, ע"פ) את הדיוק בדרך הנקראת 'מדעית', עיין ישראל קדושים עמ' ד', על הנוסחאות הספרדיות והאשכנזיות שבתלמוד"[2]. לאחר מכן מצאתי שאף הר"ש ליברמן כתב ביחס לד' צדוק: "הרב היה מחונן בחוש ביקורתי שלא היה מצוי בין גאוני הדור ההוא"[3], והוא הולך ומונה כמה וכמה הערות ביקורתיות שלו.

הבדיקה כללה את כתביו הנדפסים של ר' צדוק[4] (למעט את "פרי צדיק", שנכתב בידי חסידיו על פי תורות ששמעו ממנו, כנודע).

★

עלינו להבחין בין שני טיפוסים ביקורתיים שונים:[5]

א. אדם המפרש, או הלומד מתוך תפיסה המוגדרת כ"ביקורתית".
ב. אדם המפרש, או הלומד בצורה "תמימה", לא ביקורתית, אך יש בלימודו או בפרשנותו שימוש במתודות "מדעיות", "ביקורתיות" (עי' להלן).

השוני הוא גדול. אצל הפרשן הראשון כל מגמת העיסוק היא ביקורתית. זו מגמה "מחקרית", ולא מגמה "לימודית". לאדם כזה חייב להיות מרחק ממושא

1. השימוש במילה "ביקורת" הוא רק במובן המקובל כיום במדעי הרוח בקשר לפרשנות טקסטים, בעיקר עתיקים, לרוב באמצעים פילולוגיים והיסטוריים, במנותק מן הפרשנות המסורתית.
2. שני כהנים גדולים, סיני נז [תשכה] עמ' שז [=קובץ הראי"ה, ירושלים תשכו, עמ' קסה].
3. ספרי זוטא, נ"י תשכח, עמ' 3 הע' 3.
4. רשימת ספריו מצויה בסוף ספרם של ש.ז. שרגאי וא. ביק, בהיכל איזביצא לובלין, עמ' 123-125, ועיי"ש עמ' 111.
לגבי ספר הזכרונות – זהו ספר על תרי"ג מצוות, שאת חלקו הראשון החל ר' צדוק לכתוב בילדותו (חלק זה נדפס בתרפ"ט בוורשא עם קונטרס משיב הטענה) והוא המשיך לכתבו בזקנותו (חלק זה נדפס עם ס' דברי סופרים, לובלין תרע"ג. הציונים לס' הזכרונות מכוונים לחלק זה, אא"כ מצויין אחרת).
5. מובן מאליו כי – כבכל ניתוח טיפולוגי – הטיפוסים כאן הינם אידיאליים. בין שני טיפוסים אלה ישנם גוונים וגווני גוונים. בכל אופן ישנו גם טיפוס שלישי שהוא כעין "רצוא ושוב" בין שני הטיפוסים הנ"ל. אצלו קיים בזמן הלימוד ניתוק מוחלט בין הלומד, חוקר לבין מושא לימודו, כאשר המגע הנפשי, הרוחני בין ה"משכיל" ל"מושכל" קיים רק בעקבות (או: על גבי) הלימוד האוביקטיבי, המנוכר. [מצב זה הפוך מן המצב אותו מבקש הלל צייטלין למצוא אצל חוקרי הדת, שם הוא מבקש מחקר אוביקטיבי לאחר הדבקות הדתית, עי' בספרו בין שני העולמות, עמ' 9 ואילך].

לימודו. אין הוא יכול להיות מעורב ישירות בחומר, מחקרו צריך להיות משוחרר לחלוטין מדעות קודמות, ללא פניות ומתוך נכונות לקבל כל מסקנה העולה מן המחקר.

הלומד השני, ה"תמים" אינו חוקר ביקורתי. למרות שהוא יודע להשתמש בכלי מחקר המוגדרים ל"ביקורתיים", אין אלה לגביו אלא דרך פרשנית מסוימת, אחת מתוך רבות. לומד ופרשן שכזה יכולים להשתמש בחדא מחתא בדרך לימוד "ביקורתית" ודרשנית, בדרך בלשנית ובדרך המבוססת על גימטריאות ונוטריקונים מבלי לחוש שיש בכך סתירה[6]. ההפנמה של הדרך הביקורתית, ההופכת את הלומד לחוקר, למבקר, היא הבדל ב"עצם". כמות השימוש בדרך הביקורתית, ובעיקר ההכפפות לדרך זו הופכים אותה לאיכות שונה. הלימוד והטיפוס הלומד משתנים לחלוטין.

מבחינה זו מגוחך להתיחס לרוב חכמי ישראל מן הדורות שעברו כאל לומדים (או: חוקרים) "ביקורתיים". גם לגבי ה"ביקורתיים" שבהם לא היתה ה"ביקורת" אלא כלי פרשני, אחד מני רבים, המעוגן היטב בעולם רוחני דתי – לא ביקורתי, ולעיתים אף, בעולם מיסטי־קבלי[7].

ר' צדוק בוודאי שייך לקטיגוריה זו. כל המדפדף בספריו חש באמונה העולה מהם, ולא באוירה ביקורתית, מנוכרת. ר' צדוק היה מצוי בהויה היהודית־רבנית־מסורתית שאפיינה את מזרח אירופה במאה שעברה, הן בתחום ההלכתי[8] והן בתחום ההגותי. אין בדבריו שמץ של מגמות משכיליות[9] או מגמות ביקורתיות.

6. עי' למשל במאמרו של ב' דה פריס על רי"צ דינר [בהקדמת חידושי הריצ"ד], הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' 31]: "...אך לפעמים מתקבל הרושם, שבתמימותו [=של דינר, ע"פ] בטוח היה, שאין כאן שום בעייה ושאין לו אלא דרך לימוד משלו, אמנם מנוגדת לפילפול ולשיטות המקובלות, אך דרך לימוד ליגאלית לגמרי ושאף הרמב"ם ...הלך לפעמים בדרך זו. כאן נתחלפו לו דרך לימוד פשטנית והגיונית, ועמדה עצמאית יותר כלפי הסוגיה הבבלית – בשעה שיש מקורות גלויים בירושלמי או במדרשי הלכה, כפי שמתגלה מתוך היד החזקה – בדרך ביקורתית היסטורית...".

7. כמדומה, שדוגמא אופיינית של חכם שהפכוהו ל"חוקר תלמודי" הוא הגר"א. עי' למשל ל' גינצבורג, פירושים וחידושים לירושלמי, מבוא עמ' קכו. אכן, כבר נזהר בכך רע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד עמ' 530: "ברם התענינותו של הגר"א בתלמוד ירושלמי נובעת מן גישתו הביקורתית – אם מותר לומר כך – לספרות התלמוד". וע"ע ע' אטקס, "הגר"א וההשכלה – תדמית ומציאות", פרקים בתולדות החברה היהודית, לכבוד י' כץ, ירושלים תשמ, עמ' קצב ואילך.

8. דוגמא טיפוסית היא התנגדותו לשינוי הלכות וגזרות דרבנן בעקבות שינויי הזמנים "...כי כל דברי חז"ל באיסורים שזכרו וכ"ש שלמדום מן המקרא הם חיים וקיימים לעד ולעולם ואין לתלות היתרו בשינוי הזמנים" – ספר הזכרונות לו ע"ג. וע"ע תפארת צבי ח ע"ג.

9. אף אחת מן העמדות שקובע ע' אטקס ["לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה", תרביץ נז, תשמח, עמ' 98-99] כמאפינות את ההשכלה אינה מקובלת על ר' צדוק. ניסיתי לראות אם יש בכתביו הד לקריאה בכתבים של משכילים או של אנשי חכמת ישראל והעלתי חרס בידי.
אמנם מצאתי שימוש רב בספרי הראשונים שנדפסו בזמנו, שחלקם נדפסו ע"י משכילים

נהפוך הוא, הוא מבקר את האבן עזרא על שהוא מבקר את חז"ל[10], הוא תוקף את ר"י אברבנאל במצאו אצלו דברים הקרובים לביקורת המקראי[11], הוא שופך קיתונות של רותחין על "המלעיגים על דברי חז"ל"[12], וגם בפסיקת ההלכה שלו אין הוא נוטה ממסורת הפסיקה המקובלת של האחרונים[13].

גישתו הלא ביקורתית עולה בבירור גם מתוך הנחות היסוד הפרשניות שלו: מתוך היחס לתושבע"פ בכלל (עי' להלן), מתוך העדר הבחנה חד משמעית בין מקורות שונים (פירושים חסידיים־דרשניים למקורות חז"ל[14], פירוש דברי חז"ל ע"פ הזוהר[15]), ומתוך הנסיון לתת משמעות גם לדברים הנראים מקריים בספרות התלמודית[16] (משמעות זו באה לידי ביטוי במציאת טעמים למיקומן של אגדות

(למשל, פי' הראב"ד לתורת כהנים שנדפס ע"י אייזיק הירש וייס, עי' תפארת צבי ח"ב מו ע"א). דבר קיצוני קצת יותר מצוי שם בדף סא ע"ב, ובו מצוטטים דברי החכם הרפורמי הקיצוני ר' קירכהיים (שמו אינו נזכר), בפירושו למסכת כותים, ועל כך כותב ר' צדוק: "וכ' דברים כמלעיג עד"ח וכאלו הם לא עמדו על אמיתות כונת ד' ר"ח לפי שלא ידעו הך ברייתא כמו שיעו"ש בד' והלך בד' פריצי זמנינו ההולכים בשרירות לבם לכתוב נגד ד' רז"ל...".

10. עי' שיחת מלאכי השרת יח ע"ב: "וראיתי להראב"ע כתב... ואני אומר אל תשים לבך אל דברי החכם ודברי הגאון הם דברי רז"ל ולפלא בעיני על החכם הזה שהביא הדברים בשם גאון ולא בשם רז"ל ואם בעבור ההעלם והלא דרכו לבלתי נשוא פנים גם לחז"ל שארי לי' מארי'". ועי' אור זרוע לצדיק כה ע"ג.

11. אור זרוע לצדיק כה ע"ב: "וראיתי למהרי"א בהקדמה [=לס' יהושע, ע"פ] כתב וכאשר עיינתי בפסוקים ראיתי הדעת הזה שיהושע כתב ספרו רחוק מאוד כו' ומפני זה כולו חשבתי אני שיהושע לא כתב ספרו אבל שמואל הנביא כתבו ע"כ... הנה לא אכחד כי היטב חרה לי עליו ז"ל בזה ששכח את מי הוא מדבר וחשב כאלו ידבר עם חביריו ואשר למדו אתו יחד בבית הספר אחד... ושכח כי את חז"ל בעלי התלמוד הוא מתחרה אפר [צ"ל: אשר, ע"פ] כל דבריהם כגחלי אש... ואיך יערב לבב אנוש בשכלו להשיג עליהם...". [עם זאת משתמש ר' צדוק בהקדמה זו, עי' קומץ המנחה לו ע"ב].

12. עי' שיחת מלאכי השרת יח ע"ב: "ואין רצוני להאריך בזה ולפרשם כי לא באנו להשיב לאותם המלעיגים על דברי חז"ל ובלתי מאמינים בחכמת החכמים ז"ל...ואין אנו אחראים לשוטים שקלקלו וכפרו בתורה שבע"פ שכבר אירע כן בימי בית שני בכת הצדוקים ועדין מרקד השטן בינינו ה' ישלח עזרו ויכלה קוצים מכרמו". ועיי"ש לג ע"ג-ע"ד: "מכאן מצאו קצת מפקרים מקום לאמר כי שמות המלאכים מחודש בידם מבבל מה שקבלו מן הבבליים והפרסיים אשר הם שנהגו בזה וישראל קבלו מהם. והוסיפו פשע ורשע בדברים כאלו אשר אין אנו רשאים להשיב עליהם כלל כמשפט לאפיקורסי ישראל...".

13. מובן שעניין זה בא לידי ביטוי בכתביו ההלכתיים. עי' תפארת צבי (חידושים ליו"ד, בילגוריי 1909) כא ע"ד: "...אלא שאיני כדאי לחלוק ארמ"א במקום שכל אחרונים שתקו לי'"; שם לז ע"א: "אלא שאין לנו להרים ראש כנגד הש"ע וכל האחרונים", ועוד.

14. עי' למשל רסיסי לילה סט ע"ב; פד ע"ד.

15. עי' למשל פוקד עקרים כב ע"ב; לפשרה בין התלמוד לבין תורת הנסתר עי' רסיסי לילה סג ע"א; ליקוטי מאמרים פ ע"א.

16. הנסיון למצוא משמעות במה שנראה מקרי יסודו בתפיסה שאין דברים מקריים בעולם בכלל ולא בס' התלמודית בפרט ובכך שיש בס' התלמודית התגלות של תושבע"פ (ועי' הערה 20).

שונות בתלמוד[17], במציאת טעמים למספר הפרקים של המסכתות[18], ואפילו במציאת טעם למספר הסימן שבו מופיע עניין מסוים בשולחן ערוך[19]).

לאמור, העובדה שגישתו אינה ביקורתית, אוביקטיבית, עולה באופן ברור ביותר מתוך התייחסותו לתורה שבע"פ. גישתו – למרות החידוש שבה – נטועה במסורת. אאריך בכך מחמת חשיבות העניין.

ר' צדוק מתיחס להבדל שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב כאל הבדל מהותי. לדבריו, התורה שבע"פ – שלא כתורה שבכתב – היא "חכמה אנושית". אמנם, אין ר' צדוק מתכוין למובן המקובל של מילים אלה[20] אלא לקול חוזר[21] מקולו

לתפיסה זו יש השלכה גם בתחום הפרשני של התלמוד: "וידוע דאפי' הס"ד דגמרא והוא אמינא הנדחה הוא אמת ג"כ מצד דדבר שאינו – לא נזכר בתלמוד שהוא תורת אמת ודבר שאינו אמת אינו תורה..." – תקנת השבין פא ע"ד. ועיי"ש מט ע"ד; פוקד עקרים טז ע"ב; דובר צדק נג ע"ג; ישראל קדושים כא ע"א; דברי סופרים ז ע"ד (עיי"ש!). וע"ע תקנת השבין מח ע"ב; מחשבות חרוץ צו ע"א.

17. ישראל קדושים כד ע"ב: "...וקיבלתי דכל המאמרים בגמ' אע"פ שכפי הפשט נ' דנמשלו אגב גררא מ"מ על האמת יש להם שייכות גמור להמקום שנקבעו שם". וע"ע צדקת הצדיק לא ע"א; רסיסי לילה נח ע"א.

18. דובר צדק מד ע"א: "וכל מס' ע"ז הוא לברר הבירורים וההבדלים שבין ישראל לעכו"ם ולכך היא חמשה פרקים כנגד חמשה חומשי תורה".

19. מחשבות חרוץ נז ע"ג: "ונראה לי דסימנא מלתא הוא מה שנזדמן לבעלי הטור ושו"ע לכתוב מצוה זו [=כתיבת ס"ת, ע"פ] בסימן ע"ר, וכבר העיר בתומים בקיצור תקפו כהן על הש"ע דמאחר שנתקבל בכל ישראל ודאי רוח ד' דבר בו והכל בכתב מיד ד' עליו השכיל אף מה שהוא לא כיון כלל לזה ע"ש, וכן בזה הגם דהם ודאי לא כיונו בכך מ"מ מאחר שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק עד שכל דבריהם אצלינו תורה שלימה ובכלל התורה שבע"פ נוכל לרמז בהם גם מה שלא כיונו כבכל תורה שבע"פ... ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן...". וע"ע דובר צדק מז ע"ב: "ליכא מידי בזוה"ק דלא רמיזי בתלמוד וחמש פרקי ספרא דצניעותא רמוזים בחמשה פרקי מס' תמיד...".

20. עי' למשל אור זרוע לצדיק, דף ח ע"ד: "...ועוד טובן שגלו בתושבע"פ את הסתום בתורה שבכתב בענין... והנה אדום הוא ההפוך מתורה שבע"פ כמו שנאמר והאבדתי חכמים מאדום ש"מ שיש בהם כמו שאמרו ז"ל, והיינו שאומרים ידם רמה בחכמות אנושיות ותורה שבע"פ גם היא חכמה אנושיות שנבעה מלבות בני אדם אבל מלבות שלימות אשר כל ישעם וחפצם לעשות רצון קונם ומכירים כי הוא הנותן חכמה בלבם...". (וע"ע רסיסי לילה דף מו ע"ד). וכעי"ז ברסיסי לילה, דף פב ע"א: "...ובו הוא עיקר ההבדל בין חכמת ישראל לחכמת או"ה בענין התחלת המצאת החכמה, שאצל או"ה גם זה מלבם מתחכמים איך להמציא חכמות וע"כ הכל הבל, אבל בנ"י כל חכמתם הוא מהשי"ת ומתורתו שהוא היסוד לכל חכמת תושבע"פ". יע"ע אור זרוע לצדיק דף ה ע"א; ז ע"א; יא ע"ב; פוקד עקרים ה ע"א; כג ע"ד; רסיסי לילה ז ע"ד; מב ע"א; נח ע"ד; סד ע"ב-ע"ג; קומץ המנחה מ ע"ד; דברי סופרים יג ע"ג ועוד.
נראה לי שיש קשר הדוק בין תפיסת התושבע"פ של ר' צדוק לבין אותו "דטרמיניזם" שמקובל לראות בדברי רבו, האדמו"ר מאיזביצא. בשניהם מוצגים מושגים אנושיים (רצון, חכמה אנושית) ושניהם נשללים מתוך תפיסה שהכל הוא למעשה חלק מן האלוקות. [ועי' י' וייס, תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיזביצא, ספר היובל לי' בער, ירושלים תשכא, עמ' 447 ואילך].

21. עי' דובר צדק עב ע"ב: "...אבל חכמי ישראל החכמה נובעת מלב עצמם רק שהוא קלא

וחכמתו של הקב"ה, לחכמה שהקב"ה נוטע בלבות בני אדם. את חכמה זו ניתן להשיג רק מתוך הזדהות והתבטלות[22], מתוך ידיעה שאין זו ידיעה מנוכרת, אלא הד של חכמת נותן התורה. מובן מאליו שבגישה כזו אין מקום לגישה ביקורתית, הרואה את מושא הלימוד כאוביקט מנוכר.

[בקשר לתפיסת התושבע"פ של ר' צדוק יש להעמיד על כך שלדבריו אין התורה שבעל פה מסורה כולה ע"פ אלא שיש בה פיתוח, כנ"ל, של חכמי ישראל. עיקרה של התחלה זו בימי אנשי כנה"ג[23], פיתוחה הגדול בתקופת ר' עקיבא, שהוא לדבריו "יסוד תורה שבע"פ"[24] וסיום התגלותה עם חתימת התלמוד הבבלי[25]. כאמור, רואה ר' צדוק גם תורה "אנושית" זו כהתגלות. אע"פ ש"משכיליות" וביקורת אין כאן – גישה מהפכנית, המנוגדת לשיטת (רוב) הראשונים יש כאן[26].

למרות זאת יש אצל ר' צדוק עיון ודקדוק "שלא היה מצוי אצל גאוני הדור ההוא" בתחומים המוגדרים כיום כ"מדעיים": עיון מדוקדק בנוסח (דבר שאינו מיוחד לר' צדוק אלא בכמותו ובשיטתיותו) הן בתחום של ביקורת הנוסח[27] והן בתחום של

דהברא מקול השי"ת דע"י קול השי"ת נולד בהם אותו קול דדברי חכמה... ובכלל התושבע"כ הוא קול השי"ת... והתושבע"פ הוא הקלא דהברא מקול דתושב"כ".

22. עי' למשל ליקוטי מאמרים מה ע"ב-ע"ד.

23. עי' למשל אור זרוע לצדיק ה ע"א; רסיסי לילה מב ע"א.

24. עי' למשל ליקוטי מאמרים מא ע"ב.

25. רסיסי לילה פג ע"א. [השוה לנפש החיים, סוף שער א. לגבי משמעות החתימה של התלמוד הבבלי, עי' ש"ז הבלין, "על החתימה הספרותית", מחקרים בספרות התלמודית (לכבוד שאול ליברמן), ירושלים תשמ"ג, בעיקר בעמ' 162 ואילך].

26. משיטה זו מוסברת היטב תופעת המחלוקת במשנה ובתלמודים שעליהם הקשו כל מבקרי התושבע"פ מימי הקראים ואילך. עי' פוקד עקרים כג ע"ד: "וע"כ יש מחלוקת בתושבע"פ זה מצד חכמתו משיג בע"א והכל דא"ח כי אין דעתן של בנ"א דומה זל"ז וכך ברא הש"י חילוק בהשגת חכמה של התחתונים...". [ועי' בהרחבה בענין זה מש"כ י' ברנדס, חוקיו ומשפטיו לישראל, כתלנו יב [תשמז], ובפרט בהערות 2, 10].

27. איני מונה כרוכלא את כל מאות המקומות בהם יש התיחסות לענייני נוסח בכתביו, אעמיד רק על מאפיינים מרכזיים.
א. **תיקוני נוסח**. למשל קומץ המנחה ז ע"ג: "במדרש קרח ס"ת שיש בה רע"ח פרשיות [ט"ס וצ"ל רפט פרשיות ור"ל...]". או למשל במשיב צדק כח ע"ג: "...והקרוב בעיני דמלות דבר אחר... ט"ס וצ"ל רב אמר שכן הוא בירושלמי בשם רב, והיה כתוב בר"ת ר"א ברי"ש ונחלף לפני איזה מעתיק בטעות הר' בד' והבין שהוא ר"ת דבר אחר...". וע"ע שו"ת בדין טומאת אוהל כב ע"א: "ובחזר בעיני דמלת בעינא לה ט"ס וצ"ל נמי לא והבקי בכת"י קדמונים ידע דבקל להתחלף נ' ב' ומ' בע' לפני איזה מעתיק והבא אחריו הוסיף ניקוד על מלת בעי' לסימן ר"ת ונשתבשו הספרים ע"י זה. תיקונים כעין אלה יש למכביר.
ב. ר' צדוק נעזר בראשונים באופן שיטתי לבירור הנוסח. עי' למשל משיב צדק ב ע"ג. [כמו"כ השתמש בעין יעקב והבחין (האם באופן שיטתי?) בטיבם של הדפוסים הראשונים של ספר זה, עי' תקנת השבין נב ע"א].
ג. ר' צדוק השתמש בדקדוקי סופרים. עי' משיב צדק כ ע"ד; שו"ת בדין טומאת אוהל כ"א ע"ב; שם מד ע"א.
ד. ר' צדוק השתמש בכמה ספרים ישנים וכת"י. עי' תקנת השבין סג ע"א (סמ"ק כת"י ישן ע"ק משנת ק"ט"); שם עה ע"ב (רא"ש דפוס ישן); [כ"י של ספרי (??? – עי' ישראל קדושים

חקר הנוסח[28], הפרדה מסוימת בין המקורות התלמודיים[29], שימוש נרחב ב'כללי התלמוד'[30] קביעת כללים מתודולוגיים בספרות התלמודית[31], קביעת כללים מתודולוגיים בדברי הראשונים[32] והאחרונים[33], תיקון דברי אחרונים ע"פ דברי

י ע"ג)]; שו"ת בדין טומאת אוהל כו ע"א (רמב"ם דפוס ו' רפ"ד); תפארת צבי ט ע"א (גליון כת"י ישן על הרוקח שבידו).

28. בחקר הנוסח הכונה לבדיקת הנוסחאות מתוך מתן לגיטימציה לנוסחאות השונות. הדוגמא הבולטת ביותר היא טיפולו בברייתא דרבי פנחס בן יאיר, הנלוות לסוף משנת סוטה. עי' ישראל קדושים ג ע"ד ואילך, בדיון שיטתי זה קבע (בעקבות הראשונים) ש"אין להגיה הספרים בקל כ"כ", ולכן הוא מסרב להעדיף את נוסח הירושלמי על פני נוסח הבבלי; הפריד בין נוסח עין יעקב והרי"ף, שהם נוסח ספרד, לבין נוסחות הספרים שלנו, שהם נוסחת אשכנז (לברייתא זו ע"ע תקנת השבין לד ע"א; דובר צדק כה ע"ב). וע"ע פר"צ ח"א, ר"ח כסלו סי' ז: "שני הגירסאות אמיתיים". במקומות מסויימים מתלבט ר' צדוק בין נוסחאות של מקבילות בתוך הספרות התלמודית, עי' למשל תקנת השבין עח ע"ב (סדע"ר, תוספתא, בבלי).

29. עי' למשל בהערה הקודמת. ועי' תקנת השבין סב ע"א-ע"ב, פירוש הירושלמי בניגוד לבבלי, תוך תמיהה על מפרשי הירושלמי שנדחקו לפרשו אליבא דהבבלי; משיב צדק ג ע"א, הבחנה בין שיטת המדרשים שהיא שיטת א"י לבין שיטת התלמוד הבבלי, ועוד.

30. איני מפרט את כל הכללים המתודולוגיים, הפרשניים וההלכתיים שבהם משתמש ר' צדוק. ראוי לציון דיונו הארוך בכלל "הלכה כבתראי מאביי ורבא", האם אביי ורבא עצמם נחשבים כבתראי או לא, עי' אור זרוע לצדיק לג ע"א (וע"ע תפארת צבי לו ע"ב; דובר צדק צג ע"ג).

31. בהוספות ללבושי צדקה דף כב ע"א קובע ר' צדוק כי המשנה והתלמוד משתמשים בפסוקים לשם קישוט לשוני אף כשאין זיכה לתוכן הפסוק; קובע שרוב ה"הלכתא" שבתלמוד הם מאחרוני האמוראים "ככל סתם דגמ'" (משיב צדק ג ע"ב, והשוה ד' הלבני, מקורות ומסורות לס' מועד, עמ' 6 ואילך); "דרך התנחומא בכמה דוכתי כן לפתוח בילמדנו דלא שייך לענין המקרא דפתח ורק אח"כ מסיים לענייננו" (שם, שם ע"ד); "וידוע דרך חז"ל לחשוב בכל דבר עד המחצה כמתחיל ומאחר המחצה כגמור" (קומץ המנחה טו ע"ד); "ויש הרבה בירושלמי דמקשה ונשאר בקושי ולא מתרץ כידוע לרגיל בו" (תפארת צבי נט ע"ב).
בתפארת צבי, ח"ב, עמ' 122 כולל ר' צדוק את הכלל המפורסם לגבי דרך התוספתא: "ודרך התוספתא כ"פ להתחיל לשון המשנה ומתחיל ואין גומר וחסר מלת כו' והוא כמו הציונים שבגמ' על איזה מלות מלשון המשנה ומפ' עלה וכן ההיא בבריי' ציון על לשון המשנה". בכך כיון לדברי רבנו תם, ועי' ר"ש ליברמן, תשלום תוספתא, עמ' 21; מבוא לתוספתא כפשוטה, סדר זרעים, עמ' כב.

32. בשו"ת בדין טומאת אהל טו ע"ד מדייק ר' צדוק – שלא כאחרונים – ממקום שהמרדכי מאריך ומבאר: "דכל דבריו שם קיצור פסקי דינים להלכה... ולא כתב שם טעם וראיה ומה ראה להוסיף בזה ולהביא ראיה ולתקן"; הרמב"ם השתמש גם בדברי הגאונים להלכה (אור זרוע לצדיק מא ע"ג); הרא"ש נגרר אחרי לשון התוספות למרות שהיה לו נוסח שונה בתלמוד (תפארת צבי מד ע"ב); דרך הרשב"א בתשובותיו ללבן את הענין מכל צדדיו (תפא"צ סה ע"ד); רש"י נגרר בפירושי מילים בעניני זרעים וטהרות אחרי הערוך (שו"ת בדין טומאת אהל ו ע"א); דרך הר"ש ועוד ראשונים להעתיק דברי קודמיהם מבלי לציין את מקורם (שם ט"ו ע"א); משיב צדק ט"ז ע"ג: "והנה ידוע דגאון סתם שמביאים הראשונים כוונתם לרב האי גאון"; לגבי הרמב"ם הוא כותב "...ובאמת אין לנו לחפש הוכחות על זה בתלמוד כי ידוע מה שכתב הרמב"ם יראה לי מסתברא לי' מדנפשי' הכי" (ס' הזכרונות, ורשה תרפט, כ ע"ב; קונטרס משיב הטענה, עב ע"ב); לגבי

ראשונים ואחרונים שהם לא הכירו[34], הערות ביבליוגרפיות שונות[35], זיהוי מחברים של ספרים שיוחסו בטעות למחבר אחר[36], ועוד הערות מסוגים שונים[37].

בעל הילקוט שמעוני הוא כותב: "ונראה דהי' לפניו ב' הנוסחות ודרכו בכמה דוכתי להעתיק הנוסחות השונות" — שו"ת בדין טומאת אהל מא ע"א. ושם מ"ב ע"ב כתב "...דהקרוב בעיני שבעל הילקוט הוסיף זה בעצמו מלשון התו"כ מתוך המכילתא".

33. דרך הפוסקים להשמיע אף דברים המפורשים במקרא (לבושי צדקה ו ע"א); אין להקשות על הגר"א מדברי הראשונים שדרכו לקבוע דרך לעצמו (שו"ת בדין טומאת אהל ח' ע"ג).

34. עי' משיב צדק כב ע"ב (מעיר על דברי האחרונים שלא הכירו את חי' הריטב"א); שם כד ע"ד (מצטט דיוק של הברכי יוסף והקרבן נתנאל בדברי רש"י "והם לא ראו פרדס הגדול לרש"י ואנו זכינו לאורו ושם זכיתי למצוא מפורש..."); לבושי צדקה יד ע"א (בעל הלבוש לא הכיר את דרכי משה לרמ"א); שם טו ע"א (משיג על הש"ך מכח העובדה שהוא לא ראה תשובת רשב"א במקורה, אלא מכלי שני).

35. הלכות בשו"ע שאין להם מוצא בבית יוסף יתכן שנלקחו מבדק הבית למרן, אלא שהספר שלפנינו חסר (לבושי צדקה כב ע"א); ספר הלכות גדולות שבידינו משובש, ועדיף להסתמך על נוסח הראשונים המצטטים אותו (תפארת צבי יז ע"א); בעל הכרתי ופלתי השתמש בפר"ח (תפארת צבי נ ע"ד); האחרונים מכנים את הגהות הסמ"ק בשם סמ"ק (שם צא ע"ד); פירוש המשנה שר"י בעל התוס' מצטט יתכן שהוא פירוש הר"י מסימפונט (שו"ת בדין טומאת אהל יד ע"ד); פירוש המהר"ם הנדפס לנגעים אינו שלם (וציטוטי התוי"ט משלימים אותו) כיון שהוא כולל רק את ההוספות של המהר"ם בעת תפיסתו במגדל (שם ג ע"א, יז ע"ג); ועי' שו"ת בדין טומאת אהל מז ע"ד, הבחנה בין מהדורה קמא ובתרא של פיה"מ לרמב"ם.

36. במקורות הבאים מציין ר' צדוק לספרים שיחוס מחבריהם מסופק או מוטעה:
א. תשובות הרשב"א המיוחסות על ידי הב"י לרמב"ן (תפארת צבי סה ע"ד).
ב. לגבי ספר הפרדס המיוחס לרש"י הוא כותב "והגם דלדעתי ברור מכמה ראיות דאין ספר ההוא מרש"י עצמו וכניכר ג"כ מתוכו בכמה דוכתי וכן מביא כמה פעמים מרבינו שלמה והוא רש"י, וגם מלשונו ניכר למבין שאינו כסגנון לשון רש"י כלל מ"מ תלמידיו יסדהו..." (משיב צדק כד ע"א).
ג. הוא דוחה את יחוס חידושי שבת לריטב"א: "ובחידושים המיוחסים להריטב"א — אך לדעתי חי' אלו הם להר"ן כמו שנתברר אצלי מכ"מ שם וכמה הוכחות לזה... וכן נהירנא שראיתי בחבור אחד חדש ע"מ סנהדרין מאחד מחכמי תוגרמא שמו פני מבין שכ' ג"כ על חי' ריטב"א שבת שאינו מהריטב"א רק מהר"ן (תפארת צבי ח"ב נה ע"ב (ועיי"ש ע"ד), וכן הוא דן בזה בשו"ת טומאת אהל ושם הוא מציין לפני מבין דף קצר ע"ב. (והשוה ש' אידלברג, סיני מ' [תשיז] מו הע' 13). ועי' תפארת צבי ח"ב נה ע"ד: "גם בחידושים המיוחסים להר"ן (אבל באמת אינם לו כי חי' הר"ן שבת הם המיוחסים להריטב"א כמש"ל וגם מתוכו ניכר מתוכם שאינם לו אבל הם לחכם מחכמי פרובינציע כמדומה דע"כ מביא תדיר מפי' הר' יונתן הוא מלוניל שבפרובינציע ואיננו מחכם ספרדי כלל כפי השערתי. ועכ"פ זה ברור בעיני שאינו להר"ן...)". [והשוה סיכומו של ל"א פלדמן לענין, במבואו לפירוש הר"ן על התורה, עמ' 54-56].
ד. הוא מסתייג מייחוס המפרש לנזיר לרש"י (שו"ת בדין טומאת אוהל כב ע"א).
ה. לדבריו חידושי סוכה לרשב"א הם לריטב"א "וככתוב בתחילת החידושין, וטעות הוא מה שייחס המדפיס בשער הספר כולם להרשב"א. וכן כתב מהר"ר חיים יוסף דוד אזולאי..." (קונטרס משיב הטענה, דף נט; וע"ע תפארת צבי ח"ב מז ע"ג; נח ע"ג).
ו. בשו"ת בדין טומאת אהל מב ע"ד הוא מוכיח כי הרמב"ם קורא לספרי זוטא "מכילתא" (ושם ל' ע"ב הוא מביא מן הרא"ש שמצטט ס"ז בשם תו"כ, עיי"ש). ולהלן הוא מונה את הראשונים המצטטים מז הס"ז ואת דרך ציטוטם.

כמו כן יש אצל ר"צ התעניינות בתחומים שמחוץ לד' אמות של הלכה: פילוסופיה של חכמי ישראל בימה"ב[38], מדעי הטבע (מתמטיקה, גיאומטריה[39],

ז. שם בדף כז ע"ב-ע"ג מנויה רשימה של יחוסי ספרים:
תוס' שאנץ על מס' עדויות (כיון שהוא מצטט ראב"ד, והשוה י' ליפשיץ, מבוא לתוספות שאנץ לסנהדרין, עמ' 26 ואילך).
פירוש הר"ש משאנץ על תו"כ אינו לר"ש [ועי' ר"ש ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 3 הע' 3]. הוא מציין לציטוטי הראב"ד בתוספות [מתוך רשימת רעק"א בגליונו בתענית כה, והוא מוסיף עליה] ומעמיד על כך שבמסכתות שבהן מצטטים תוספות את הראב"ד התוספות הן מאוחרות: תוס' תענית הן המאוחרות ביותר [והשוה א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 615-616], תוספות יומא הן למהר"מ מרוטנברג [וכן כתב אורבך שם, עמ' 610], תוספות ע"ז הן מרבינו פרץ [אורבך שם, עמ' 654 כתב שהם לתלמיד רבינו פרץ], לגבי תוספות מעילה הוא משער שהם מתלמידי ר"מ מאיבירא [ועי' לעומת זאת אורבך שם, עמ' 673].
ח. התשובה שבשו"ת מהר"י ברונא סי' רמז [רמח במהד' הרשלר] כתשובה שאינה של מהרי"ב (תפארת צבי ח"ב יד ע"א).
ט. זיהוי תשובת רשב"א שבב"י כתשובת הר"ש משאנץ ע"פ מקבילות (תפארת צבי כג ע"ב).

ספרי קבלה

א. הוא מסתייג מייחוס ספר התמונה "המיוחס לר' ישמעאל כהן גדול" (שיחת מלאכי השרת מ ע"א).
ב. לגבי ספר מעין חכמה המיוחס למרע"ה הוא מציין "וכמדומה בעיני דחובר בימי אחרוני הגאונים או סמוך להם...".
ג. לגבי ספר רזיאל המיוחס לאדם הראשון הוא קובע: "...חברו בעל הרוקח וכמ"ש בהקדמת הספר שהוא הי' חתום בו ושקיבל מעשה מרכבה מר"י החסיד שקיבל מאביו כו' ומלשון שקיבל כו', מבואר שהוא המחבר לא כמו שחשב בעל ההקדמה שהוא המעתיק, והרואה בפנים הספר בענייני המוסר שורש חסידות ויראת ה' כו' ימצא דברים ככתבן וכלשונם בספר הרוקח וכן ניכר בכמה מקומות שהוא חברו...".

37. עי' למשל משיב צדק י ע"ד, שם מובאים דברי הריטב"א המציין לס' המדע לרמב"ם וע"כ הוא מעיר "וכפי הנראה שכיון לדבריו בהלכות ממרים הנ"ל ואגב שיטפיה כתב בס' המדע..."; שם יח ע"א, הוא מתקן מראה מקום בדברי החתם סופר תוך הסבר כיצד נוצרה הטעות; "ועיין בספר ברית מנוחה מעתיק מלשון החכם והוא התנא ר"ש בן יוחאי יעו"ש בכמה מקומות פירש כן ובכל מקום הוא כסגנון לשון הזוהר שלפנינו אלא שלא נמצא בספר הזוהר לפנינו" (שיחת מלאכי השרת מא ע"א); באגרת לאדמו"ר מראדזין (נדפסה לאחר ס' תקנת השבין, פה ע"א ואילך) הוא מברר את התרגומים השונים לשמות האלוקות וההויה באונקלוס. לשם כך הוא משתמש בדפוסים ישנים והוא מברר את כל יוצאי הדופן בתרגום [עי' לאחרונה מש"כ בענין זה ר"ב פוזן, "פרשגן", מוריה שנה שש עשרה, גליון ז-ח (שבט תשמ"ט) עמ' פז-פח]; ועי' ישראל קדושים לב ע"ד על הוספת הברייתא דרפב"י לסוף משנת סוטה, ועוד הרבה.

38. הוא מצטט את רב סעדיה בס' האמונות (ליקוטי מאמרים קה ע"ג); את הרמב"ם במו"נ (במקומות רבים, עי' למשל אור זרוע לצדיק י ע"ב ואילך; באגרת לאדמו"ר מראדזין, תקנת השבין פו ע"ב); את מפרשי המו"נ (רש"ט, נרבוני — עי' אור זרוע לצדיק כג ע"ד); את שמונה פרקים לרמב"ם (דובר צדק מז ע"ג); את הכוזרי (דובר צדק כח ע"ג). נראה לי שלא הכיר ספרי פילוסופיה כללית באופן ישיר, למרות דבריו: "...כאשר ראיתי במוסרי הפילוסופים שהם חכמי או"ה ובמאמרים המשובחים והמסולתים שבהם..." (פוקד עקרים ד ע"ב), שכן בהמשך דבריו הוא מצטט "וקדמוני המתפלספים מבנ"י העתיקו

תכונה[40], ועוד[41]) ודקדוק עברי[42], אך כבגישה המסורתית רואה ר"צ את חכמות אלה כ"רקחות וטבחות" לתורה[43]. העיסוק בהן אינו לשמן אלא לשם הבנת התורה. דבר

מאמר חכם או"ה הנזכר כאילו הוא דבר חכמה באמר...", ונראה שמשם מקורו. לגבי יחסו לפילוסופיה. ביחס לכמה עניינים הוא מקבל את מסקנותיה (כמו למשל יחסו החד משמעי ליחוד השם ולשלילת ההגשמה, עי' אור זרוע לצדיק כ ע"ג; ס' הזכרונות כח ע"ב), בדברים אחרים הוא רואה את הפילוסופיה כלבוש חיצוני לחכמות הפנימיות (למשל ליקוטי מאמרים קד ע"ב). ועי' ס' הזכרונות, ורשה תרפט, מו ע"א: "ואין צריך למה שנתייגעו הראשונים ז"ל... להביא מופתים על מציאות הבורא... ועיין בספרתם שהאריכו... והלכו בזה בעקבות אריסטו ימ"ש...". בין כך ובין כך הוא מתנגד ללימוד פילוסופיה לנערים. לדבריו הדבר מזיק לאמונה ולא מחזק אותה כפי שיש טוענים, עי' ס' הזכרונות כה ע"ג; ליקוטי מאמרים קיט ע"א.

39. בהקדמה לספר שיחת מלאכי השרת כותב המהדיר: "וגם תלי"ת יש תחת ידי כמה חיבורים... וגם איזה קובצים בחכמת התכונה ובחכמת האלגברה וההנדסה שכתב בכתי"ק בשנת ת"ר...". ועי' דובר צדק ח ע"ג: "...והם נגד ד' המספרים הנ"ל שהם ד' שמות הידועים לחכמי ההנדסה שהם נקודה קו ושטח וגשם"; קומץ המנחה יא ע"א: "בחשבונות יש חשבון השקר שאינו יכול להגיע לאמת אלא כשיתפוס כמה שקרים מקודם והם דרך להגיע ע"י לאמת...".

40. עי' בתחילת ההערה הקודמת. בס' הזכרונות ורשה תרפט, כו ע"א ואילך יש דיון והסבר ארוך בעניני תכונה (ביחס לקידוש החדש), וגם בקונטרס משיב הטענה (הנדפס בס' הנ"ל יש דיון נרחב בכך. באוצר המלך ה ע"א מציין ש"פילוסופי זמנינו... מצאו מחדש כוכב אחד אוראנוס שמו...".

41. תקנת השבין נא ע"א: "ונראה שטעם דרך שכיבתו על בטנו בפשוט לפי מה שראיתי בספר אוצר החיים ובפירוש דברי הרמב"ם דהוא עוזר ומסייע העיכול"; דובר צדק עב ע"א: "כידוע בחכמת הטבע שבמקום אשר יפסוק הקול ויפגוש באיזה דבר קשה הקול מכה בו וחוזר ומשמיע קול הברה כאותו קול. וחכמי הטבע בנו מגדלים שיהי' מחזירים הקולות זה לזה"; שם צד ע"ג: "וכן הרופאים יכירו מקרי הגוף מהשתן ג"כ כי הוא תמצית המתמצה מכל הגוף כמו טיפת זרע"; קומץ המנחה א ע"א: "מחלוקת פילוסופים הקדמונים אם זיקי הראות יוצאים אל המוחש או שצורת המוחש נכנסת אל העין".

42. עי' אור זרוע לצדיק טז ע"ג; כ"א ע"ב ואילך (קונטרס בענין חילופי עיצורים ושימושי האותיות); לה ע"ג (הערה שהמילה 'מדינה' מובנה גם: עיר); תפארת צבי מג ע"ד (כיווץ = קיבץ); תפארת צבי ח"ב עמ' 9 ("ובאמת פרוזדור בלשון יוני פי' שוה לבית החיצון בלה"ק... וגם בלא"ה בכמה מקומות תמצא במשנה דזימנין אמר אותה מלה בלשה"ק וזימנין בארמי וזימנין ביוני"); ישראל קדושים נה ע"ב ("ופרוז ג"כ לשון פרוץ בחילוף ז' בצ' כמו עלז עלץ..."), ועוד.

43. עי' בהקדמת המהדיר לשיחת מלאכי השרת: "ופ"א בימי חורפו אמר רבינו הק' ז"ל להחסיד... שעיסקו בחכמות ומדעים שהם לרקחות ולטבחות לתוה"ק הי' רק במקום ובזמן שאין רשאי להרהר בד"ת...". והדברים עולים להדיא מאופי שימושו בידיעות אלה להבנת התורה או להסברים רוחניים שונים. אופייני הדבר, שבמקום של התנגשות בין "חכמות או"ה" לבין התלמוד הוא כותב: "ובאמת אומר אני כי גם אם נראה מופתי חכמי האומות ויהיו נראים חזקים, כל שנמצא משמעות מדברי חכמינו ז"ל הקדושים היפך דעתם לא נאבה להם ולא נשמע להם, אבל נעמול ונטריח לדחות מופתיהם ואם לא נמצא הנה לא נחשוד... אבל נאמין כי דברי רז"ל כנים" (משיב הטענה, סה ע"א, ועיי"ש סח ע"ב). וע"ע תפארת צבי טו ע"ב לענין ערעור על דברי חכמים בענין הנדסי, ועיי"ש ח"ב מו ע"ג בו דוחה ר' צדוק את דברי הגאונים שלא קבלו את דעת חז"ל בעניין אסטרונומי.

זה מתאפיין גם במקורות הידע שלו שהיו ככל הנראה ספרי סיכום בעברית, דוגמת ספר הברית ומעשה טוביה[44].

לגבי תפיסת ההיסטוריה של ר' צדוק: למעשה אין תפיסתו אלא תפיסה היסטוריוסופית, שאין בה מקום למקריות[45], ושבה אירועי העבר מובנים מתוך רבדים רעיוניים־רוחניים. שיטה זו קשורה לתפיסתו הכללית, שבה אין מקום למקריות, והיא מוצגת אצלו כ"מהלך" חסידי[46]. עם זאת ביחס לפרטים היסטוריים שונים, מצויה אצלו עין בוחנת הנעזרת בבקיאות מופלגת ובחריפות.

הוא מעיר לגבי סדר דורות של התנאים והאמוראים[47], בנעוריו חיבר ספר על הביוגרפיה של חכמים המוזכרים בתנ"ך ושל חכמי ישראל בימי הביניים[48], וכן פזורות בספריו הערות שונות במקצוע זה[49]. במקום אחד אף מצוי תיאור ארוך של תהליך הדפסת ספרי הקבלה של האר"י על הקשיים והאיסורים שהיו קשורים בכך[50]. עם זאת ברור שגישתו אינה "היסטורית" במובן שמקובל במחקר ההיסטוריה המודרני[51].

44. תפארת צבי נב ע"ד: "...דנהירנא כד הוינא טליא מס' הברית... מביא דהכדור הנזרק מכלי תותח הוא ממהר מהלכו כשיעור פרסה א' במשך ח' מינוטין..."; תפארת צבי ח"ב כד ע"א: ועי' בס' מעשה טובי' מרפואות שהאריך אודותם"; כן השתמש בס' אוצר החיים, עי' תקנת השבין נא ע"א. נראה לי שגם שאר הידיעות המצוינות בהערות הקודמות שאובות מספרים אלה, אך הדבר צריך בדיקה. [לגבי זיקתו של ר' נחמן מברסלב לס' הברית, עי' מ' פיקאז', חסידות ברסלב, עמ' 193-196].
45. עי' לעיל סוף הע' 16.
46. עי' הר"י הדרי, פורים במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, סיני מו, [תשכ] עמ' שו; שיר של יום בתורת ר' צדוק הכהן, סיני נג [תשכג], עמ' עה; שני כהנים גדולים, קובץ הראיה, עמ' קסג ואילך. לדוגמאות בעלמא: בכמה מקומות מתיחס ר' צדוק להבדל בין בני בבל לבני א"י, בדיון זה הוא עוסק בשינויים פיזיים, שינויי מאכל, דרכי לימוד ועוד. עי' למשל שיחת מלאכי השרת ד' ע"ג; הדיונים ההיסטוריוסופיים על החגים ברסיסי לילה, ועוד.
47. בישראל קדושים יח ע"ד מצוי דיון לגבי זמנו של ר' פנחס בן יאיר; אור זרוע לצדיק לז ע"ג על זמנו של רבן יוחנן בן זכאי; שם מא ע"ד הוא מסיק שהיו שני אמוראים בשם ר' חייא בר אבא [דיוק שאינו הכרחי].
48. תחילתם של שני ספרים אלה נתפרסמו בסיני כא, תשכז עמ' א-כה. ועי' למשל משיב צדק כד ע"ד-כה ע"א, בו מצוטטת פיסקה מס' הפרדס ור' צדוק משלים הערות על החכמים הנזכרים שם.
49. תקנת השבין יב ע"ב ("והנה הלל היפך עזרא ואנשי כנה"ג ששקדו להוסיף סייגות והזהירו על זה"; שם כח ע"א (הערה לגבי שכיחות השמות שמעון בא"י ויוסף בבבל); בס' הזכרונות ישנה הפרדה ביקורתית מובהקת בין סוגי הקבלה השונים ובין הסגנונות השונים של ספרי הקבלה, עיי"ש לד ע"ב ואילך; בס' הזכרונות, ורשה תרפט, כד ע"ד הוא מקשה על דברי הרמב"ם שבנ"י הובטחו שלעולם ארץ ישראל לא תעזב מיהודים "וכדומה שבספרי הקורות נזכר כמה פעמים שלא הי' שום יהודי בארץ ישראל..."; בתפארת צבי ח"ב עמ' 121 הוא מעדיף מסורת של הירושלמי על פני זו של הבבלי "כיון דהפלוגתא הוא בדבר הנעשה בא"י" (עיי"ש).
50. עי' ס' הזכרונות, ל ע"ג ואילך.
51. יש לו הנחות מוקדמות בגישתו לפירוש מאמרים היסטוריים בתלמוד, עי' למשל שיחת מלאכי השרת לג ע"ג-ע"ד (התנגדות לפירוש "שמות המלאכים עלו בידם מבבל"

ניתן לסכם, כי למרות שר' צדוק אינו חכם "ביקורתי" מן הסוג המאפיין "משכילים" או חוקרים מודרניים, פזורות אצלו הערות "ביקורתיות" בשפע. לשם דיוק בקביעה זו יש צורך בהגדרה מדויקת מהי "ביקורת", מהם התחומים שבהם "הביקורת" היא תוצר לואי של לימוד "תמים" ומהם התחומים שמהם תוגדר כחורגת מלימוד שכזה, מה הסיבה לכך שבמסגרת הלימוד ה"תמים" יש חכמים בעלי נטיה "ביקורתית", בניגוד לחכמים אחרים ועוד. הגדרות אלה יצאו ללמד גם על הרמזים ל"בקורת המקרא" שבתלמוד, על הגישה הביקורתית של גאוני בבל לנוסח התלמוד ולבעיות עריכה שלו, על בעית בקורת המקרא של הראב"ע, על גישה ביקורתית כללית אצל ראשונים ואחרונים אחרים, ועוד. והמלאכה מרובה.

כמתכוין להשפעה בבלית או פרסית); היסטוריה מעורבת אצלו במסורות חסידיות (למשל, רסיסי לילה סב ע"ב: "וקיבלתי דהסנהדרין וכל אנשי כנה"ג שבאותו דור ידעו האמת שהוא רק גזירה לפנים ולא עשו חשבון מזה כלל ורק מרדכי דנעלם ממנו הוא שזעק והזעיק על הענין כך שמעתי").

הרב שמואל שוקרון

מנהג כפרות

א. מקור המנהג

המקור הקדום ביותר הנמצא בידינו, שעוסק בהיבט המעשי של מנהג הכפרות הוא בתשובות הגאונים המוזכרות בדברי ראשונים ואחרונים.

בתשובה[1] בשם רב ששנא גאון ז"ל כתב: "וששאלתם, האי שאנו רגילים לשחוט ערב יוה"כ תרנגולים...", ובהמשך התשובה דן בטעם השמוש בתרנגול דוקא[1א], ולעצם עניינו מהווה תשובה זו מקור ברור לכך שבתקופת הגאונים קיימו בפועל מנהג זה.

וכן מובא בשם רב נטרונאי גאון[2], ובתשובת הגאונים[3] למס' שבת דף כ' ע"א כתב: "...וכל אחד ואחד מאותן תינוקות לוקח את החותלת ומסבבה על ראשו שבע פעמים ואומר: זה תחתי זה תמורתי זה חליפי ומשליכה לנהר". זהו מקור נוסף לעיקרו של מנהג בתקופת הגאונים ואמנם בצורה אחרת[1א]. וכן הוא ברש"י לשבת דף פ"א ע"ב בד"ה 'האי פרפיסא' המביא בשם תשובת הגאונים שנהגו לעשות 'כפרות' ע"י חותלות וזרעים[4]. וכן ברא"ש למס' יומא שהביא מנהג זה בשם תשובת הגאונים[5] ובמרדכי שם[5א].

מענייניים ומאלפים דברי המהר"ל[6] בביאורו למעשה דר' עקיבא[7], וז"ל: "...ובא השונרא ואכל התרנגול ודבר זה הוא תמורת נפשו וכפרתו... ומזה **ראיה גמורה** מן הגמ' ליקח תרנגול לכפרה על נפשו בערב יוה"כ ודבר זה ידוע" עכ"ל.

העולה מדבריו, שיש מקור ברור למנהג הכפרות מן הגמ', אולם אין ראיה מדבריו שבתקופת התלמוד נהגו מנהג זה למעשה ומה גם שלא הוזכר בתלמוד. ושמא י"ל שאם כדבריו מקור זה בגמרא הוא 'ראיה גמורה' למנהג אפשר שבדעתו לומר שכבר אז נהגו בו, וצ"ע[8].

1. תשובות הגאונים שערי־תשובה סי' רצ"ט. ובאוצה"ג ליומא עמ' 62 סי' רט"ז.
1א. התשובה במלואה להלן בפרק ב'.
2. תורתן של ראשונים ח"א עמ' 50.
3. אוצה"ג לשבת עמ' 20 סי' נ"ג. ובאוצה"ג ליומא עמ' 62 סי' רט"ו.
4. עי' שם והשוה למקור הקודם.
5. עי' בלשונו, נראה שהיא תשובת רב ששנא גאון.
5א. סי' תשכ"ג.
6. נתיבות־עולם נתיב הבטחון פ"א.
7. ברכות דף ס' ע"ב.
8. ושמא לא נהגו המנהג למעשה משום סיבה חיצונית כגון: חשש מ'דרכי האמורי'.

נמצא שמנהג זה קדום הוא כבר מימי הגאונים ומקורו אף קדום יותר והוא מדברי גמרא כמובא במהר"ל דלעיל.

ב. טעמו של מנהג

מנהג זה של הכפרות בצורתו, שחיטת בע"ח, ובאמירה המלווה אותו, חליפתי תמורתי כפרתי, בהכרח מצביע על קרבה לענין הקרבנות שאף בהם מצינו שחיטת בע"ח ואמירה שהיא הוידוי על הקרבן. רבותינו אשר התייחסו לטעמו של המנהג אכן מצאו לו הקבלה לעניין הקרבנות וטעמיהן המובאים בדברי ראשונים[9].

בשו"ת תורה לשמה סי' קנ"ה כתב וז"ל: "שאלה – הכפרות שעושים בערב יוה"כ, יש אומרים על זה קודם שחיטה: יהר"מ שתועיל כפרה זו כמו שעיר המשתלח – אם יש לפקפק בזה שנמצא בזה חושב אותה קרבן. תשובה – אם אתם מפקפקים על לשון – כפרה – שאומרים בפיהם, אין משמעות זה כמו כפרת קרבן[10], אלא כאן קורים אותם 'כפרות' לשון – כופר נפש. ואם אתם מפקפקים בשביל שאומרים כמו שעיר, כי לא היה קרב ע"ג המזבח אלא עניינו לפי הפשט הנגלה היה ג"כ כמו כופר נפש[10א].

זאת ועוד לפי סודן של דברים אלו שגילה רבינו הגדול האר"י זצ"ל, הנה תמצא כי באמת ענין זה הוא דוגמת הנעשה בשעיר המשתלח[11], וכמ"ש בספר הכוונות[12]... ע"כ תמצא כי זה האומר יה"ר שתועיל כפרה זו כמו שעיר המשתלח לא טעה בזה. שכן באמת הכוונה שכזה יהיה מיתוק הגבורות כמו עניין מיתוק הנעשה בשעיר, וזה הוא דוגמת זה" עכ"ל[13].

העולה מדבריו, שהכפרות עניינם הוא כופר נפש כענין שעיר המשתלח שאינו קרבן אלא הוא כופר נפשם של ישראל, ומכאן שכפרת הקרבן בטעם אחר יסודה[14], וכל זה לפי הפשט והנגלה כדבריו אבל 'לפי סודן של דברים – ענין הכפרות כשעיר המשתלח שהוא מיתוק הגבורות. וביאורן של דברים אצל יודעי חן"[15].

9. מורה נבוכים מאמר ג' פרק מ"ו. וברמב"ן עה"ת ויקרא א' ט'.
10. עי' ברמב"ן שם באמצע דבריו: "...ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם...".
10א. וכן כתב מחזור ויטרי עמ' 373: "ויהא כפרתו, כמו כפרת שעיר המשתלח...".
11. עי' ברמב"ן לויקרא טז, ח', שבאר דברי הראב"ע ע"פ דברי פרקי דר' אליעזר שכתב: 'לפיכך היו נותנים לו לסמאל שוחד ביוה"כ שלא לבטל את קרבנם. וברבינו בחיי לויקרא ט"ז, ז' באר הענין.
12. "המנהג של הכפרה הנזכר בספרי הגאונים היה מורי ז"ל נזהר מאוד לקיימו וכו' וסוד הדבר הוא לכפות את הדין... וע"י השחיטה נכנעים ונמתקים גבורות היסוד הנזכר וכנגדו הוא שעיר המשתלח ביוה"כ...".
13. וכן כתב הרא"ש למס' יומא פ"ח אות כ"ג – שהוא משום תמורה וכופר, וכן כתב המרדכי ליומא תשכ"ג. וכן כתב הטור סי' תר"ה והב"ח שם.
14. עי' בהערה 10, ובתולדות יצחק ובצרור המור ריש ויקרא, וכן בתורת העולה ח"ב פ"א משם הראב"ע.
15. ושמא שני הטעמים חד הם, וצ"ע.

בשו"ת מהר"י ווייל סי' קצ"א דן במנהג הכפרות ובטעמו וז"ל: "יעשה כפרות ויאמר חת"כ ראשי תיבות – ח'ליפתי ת'מורתי כ'פרתי. זהו שם החותך חיים לכל חי[16], ויחשוב בלבו שהוא חייב מיתה כמו זה וזורקו לארץ כעין סקילה, שוחטו – הרג, תפסו בידו בצואר היינו חנק, שורפו היינו שריפה, **והיינו טעם הקרבנות**"[17], עכ"ל.

הנראה מדבריו כי טעם הכפרות כטעם הקרבנות, שע"י פעולות ומעשים הנעשים בבע"ח ידמה ברוחו האדם הבא להתכפר, כאילו באו על גופו כפי שראויים היו לבוא עקב חטאיו, וע"י כך יהרהר בתשובה[18] ומכאן תבוא כפרתו וייחשב לו כאילו קיבל עונשו.

אולם בתשובה בסי' קצ"ב כתב טעם אחר וז"ל: "הכפרות משום דאם נגזר מיתה על האדם כשיבטל הגזירה צריך ליתן למלאך המות כופרו"[19] הה"ד: פדעהו משחת מצאתי כופר[20]. וכתוב: צדיק מצרה נחלץ וגו'[21] והיינו איל של יצחק **והיינו סוד הקרבנות**" עכ"ל.

מדבריו אלה עולה שטעם הכפרות הוא משום כופר נפש וכן הוא אף טעמם של הקרבנות, ונראים הדברים סותרים דעתו בתשובה הקודמת סי' קצ"א דלעיל שכתב טעם אחר.

לענ"ד נראה לומר שאין בזה סתירה ושני הטעמים אמת. אלא שיש בזה שתי בחינות – האחת – בחינת האדם הבא להתכפר הבא לידי תשובה ע"י מעשים שעושים בקרבן וכנגדו בכפרות, שהם כעין ד' מיתות ב"ד אשר היו ראויין לבוא עליו. והשנית – בחינת הנהגת הבורא יתברך את עולמו ע"י מלאכיו[21] עושי דברו והוא ענין כופר הנפש למלאך המות וכעניין שכתב בשו"ת תורה לשמה בשעיר המשתלח[19].

16. עי' בשו"ע או"ח סי' נ"א סעי' ז' שכתב: צריך לכוין בפסוק 'פותח את ידיך', ועיין בכף־החיים שם שהביא דעות הפוסקים בענין באות ל"ד וכתב: ומיהו בפסוק פ'ותח א'ת י'דיך, יש לכוון כוונה פשטית שר"ת פא"י וסופי תיבות חת"ך ו'משביע' גימ' – חת"ך עכ"ל.
17. ברמב"ן לויקרא א' ט' כתב כעין זה בטעם הקרבנות וז"ל: "...שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה...".
18. ברמב"ם הל' מעשי הקרבנות פ"ג הל' ט"ו כתב: "כיצד מתוודה – אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה וזו כפרתי". ובהל' תשובה פ"א הל' א' כתב: "בעלי חטאות... אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה".
19. עיין היטב בדברי רבינו בחיי לויקרא ט"ז ז' שהסביר בארוכה להציל מדעות כוזבות.
20. איוב ל"ג כ"ד.
21. משלי י"א ח' וסיפיה דקרא: "ויבוא רשע תחתיו". עיין שם בראב"ע וברלב"ג ובמצודות שכתבו שהוא משום כופר. וז"ל המצודות: "כשנגזרה צרה על הצדיק ובעבור הזכות בטלה הגזרה או כשנחלץ הצדיק מן הצרה יבוא רשע במקומו אל הצרה ההיא **כי אין מידת הדין מתפייס עד יבוא אחר תחתיו**" ודו"ק.

במה נהגו – בתשובת הגאונים[3] למס' שבת דף כ' ע"א ד"ה 'חותלות' כתב: "...וכעשרים יום או כחמישה עשר יום קודם ר"ה קולעין חותלות הרבה ועושין חותלת אחת על שם כל קטן וקטנה[22] שבבית וממלאין אותה עפר וזבל בהמה וזורעין בהן זרעונין של חטין ושעורין ופול המצרי או מיני קטניות וקורין אותן פרפיסא, וצומחין אותן זרעונין כטפח כשני טפחים וכל אחד ואחד מאותן תינוקות לוקח את החותלת ומסבבה על ראשו שבע פעמים ואומר: זה תחתי זה תמורתי זה חליפי ומשליכה לנהר".

וכן כתב רש"י שבת דף פ"א ע"ב ד"ה 'האי פרפיסא' בשם תשובת הגאונים.

מכאן משמע שנהגו לעשות המנהג בגידולים מן הצומח[23] ולא מבעלי חיים, ועל טעמו של דבר מצאתי שכתב הרב יעב"ץ בסידורו[24]: "...יקח עציץ עם זרע או נטע ומחזירו סביב ראשו כי האדם עץ השדה משתתף עמו בנפש הצומחת".

אולם בתשובה מרב ששנא גאון ז"ל שהוזכרה לעיל לא הזכיר המנהג לעשות בזרעים וצמחים ואף הביא טעם לעשות המנהג דוקא בתרנגול, ואם בדבר אחר יבוא לעשות יעשה בבעלי חיים, וז"ל שם[1]: "וששאלתם[25] שאנו רגילין לשחוט ערב יוה"כ תרנגולין ואין אנו יודעים מנהג זה למה, אי משום תמורה מאי שנא תרנגול מבהמה וחיה.

הא ודאי קושיא היא[26], ויש לומר שיש בה שני טעמים. אחד – שתרנגול מצוי בביתו של אדם מבהמה וחיה. ועוד יש במקומנו עשירים שעושים תמורה אילים, ועיקר מבעלי קרניים דמות אילו של יצחק אבינו[27]. לפיכך לא דבר קבוע הוא. ועוד שמענו מחכמים ראשונים שאעפ"י שיש מי שעושה תמורה בבהמה שדמיה יקרים, תרנגול מובחר לפי ששמו גבר כדאמרינן (יומא כ' ע"א-ב') מאי קריאת הגבר אמר רב קרא גברא, דבי רב שילא אמרי קרא תרנגולא ותניא כותיה דרב שילא: היוצא קודם קריאת הגבר דמו בראשו, וכיון ששמו גבר, תמורת גבר בגבר טפי מהני ומעלי", עכ"ל.

ובדרך זו הלך המהר"ל[6] דלעיל שה'כפרה' היא בתרנגול וכתב: "הגוף החמרי הוא מתייחס לחמור ועליו רוכב הנפש והנפש מתייחס אל התרנגול **שנקרא גבר ואיש**[28] וידוע כי הנפש הוא צורה אשר הצורה נקרא איש כמו שידוע והחומר נקרא אשה כמו שהתבאר פעמים הרבה ולכך אמר שהיה לו חמרא ותרנגולא".

במחזור ויטרי[29], מתלמידו של רש"י, הזכיר המנהג בתרנגולין וז"ל: מנהג אבותינו

22. לא מוזכר שעשו אף לגדולים.
23. שמא חששו משום דרכי האמורי.
24. סידור בית יעקב עמ' 337.
25. עי' מרדכי ליומא תשכ"ג שכתב שהשואלים חששו משום ניחוש.
26. עיין פרישה סי' תר"ה.
27. וכן כתב שו"ת מהרי"ו סי' קצ"ב דלעיל: "...והוא אילו של יצחק...".
28. יומא כ' ע"א-ב'.
29. עמ' 373.

תורה היא. וכך היא בפסיקתא, ערב יוה"כ מביאין תרנגולין... ונוטל בעל הבית לכל אחד מבני ביתו תרנגול אחד בידו, ויהא תרנגול זה תחת זה וחילופו ותמורתו... ותהא שחיטתו כפרתו וכופר נפשו... וכן נהגו בפרווינצא ונרבונא" עכ"ל.

אף בלבוש[30] הזכיר המנהג וכתב טעם למה שנהגו לעשות בתרנגולים דוקא וז"ל "ומה שמדקדקים ליקח תרנגול ולא עוף אחר או בהמה הוא משום דתרנגול נקרא בלשון הקודש גבר והאדם ג"כ נקרא גבר וא"כ גבר בגבר טפי מהני ומעלי". ובהמשך דבריו כתב שאפשר לקיים המנהג אף בבע"ח אחרים ואפי' בדגים, וז"ל: "מיהו אם אין לו תרנגול לוקחין מין בעל־חיים אחר כגון: אווזים ותורים ובני יונה וי"א אפי' דגים".

הגדיל מכולם האר"י ז"ל כמובא בשמו ע"י תלמידו המהרח"ו בשער הכוונות שכתב שם: "המנהג של הכפרה הנזכר בספרי הגאונים היה מורי ז"ל **נזהר מאד לקיימו וכו'** וסוד הדבר הוא לכפות את הדין כי הנה התרנגול נקרא גבר..." ובהמשך הסביר הענין ע"ד הסוד.

העולה מן הדברים שלנוהגים מנהג זה של כפרות עיקר המנהג הוא בתרנגול הנקרא גבר, ויבוא גבר תמורת גבר, אך יש שנהגו אף בדברים אחרים כגון: עציצים וצמחים וכן בבע"ח אחרים. הצד השווה לכולם שהם חיים ובעלי נפש[24] הבאים לכופר נפשו של המתכפר.

עם זאת נתפשט המנהג לעשות ה'כפרות' במעות ע"י שמסבבים המעות מעל הראש ואומרים: זה חליפתי זה תמורתי זה כפרתי זה הכסף ילך לצדקה וכו'. והזכיר הדבר הרב חיי אדם[31] וכתב: "ואי לדידי צייתי ואינם רוצים לבטל מנהג זה יותר טוב היה לסבב על ראשיהם **במעות**". ובזה המנהג, לעשות במעות, לא שייך הטעם של נפש תחת נפש השייך בבעלי חיים וצמחים[24].

ועם כל זאת מצינו אסמכתא מן הגמ' שיש מעות הבאים לכפרת האדם, וזאת בגמ' במכות דף ב' ע"ב בברייתא המביאה מחלוקת בין רבנן לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה בענין בעלי שור שהרג אדם שעליו אמרה תורה "ונתן פדיון נפשו" ונחלקו האם משלם שיעור דמי מזיק או ניזק וסברא הגמ' לומר שנחלקו בשאלה האם 'כופרא כפרה' – וישלם דמי עצמו או 'כופרא ממונא' – וישלם דמי הניזק. דחתה הגמ' וקבעה שלכו"ע 'כופרא כפרה' אלא שנחלקו בענין אחר עיין שם. וברש"י ד"ה 'כופרא כפרה' כתב וז"ל: "לכפר על עצמו שחייב מיתה בידי שמים לפיכך יתן די עצמו". אם כך מצינו כפרת נפש בממון וכן הוא לענייננו שנתפשט המנהג לקיים ה'כפרות' במעות ובזה לכפר על הנפש ועל כעין זה יאמר: פוק מאי עמא דבר והנח להם לישראל.

30. או"ח סי' תר"ה.
31. כלל קמ"ד דין ערב יוה"כ סעי' ד' וכן כתב המשנה ברורה סי' תר"ה.

ג. זמנו

לגבי זמן קיומו של מנהג הכפרות, לכל הדעות הוא מתקשר לימי הסליחות והרחמים ימים שמעיינים בדינו של אדם בבית דין שלמעלה. אלא שנמצאו חילוקי מנהגים לגבי זמן קיום המנהג בתוך הימים האלה, אם מעיקרו של מנהג ואם מסיבות חיצוניות כפי שיבואר להלן.

בתשובת הגאונים שהוזכרה לעיל[32] וברש"י[33] שהביא התשובה כתב וז"ל: "...ובערב ראש השנה[33א] נוטל כל אחד שלו ומחזירו סביבות ראשו שבע פעמים...". ערב ראש־השנה שהוא יום הדין שימש זמן מתאים לקיום המנהג בתקופת הגאונים שהסמיכו המנהג ליום הדין ובזה תקל כפרתם של העומדים לדין.

אולם מסתבר כי באותה תקופה יש שנהגו בזמן אחר, בערב יוה"כ, קודם היום המכפר והמטהר[34] ולפני חיתום הדין למען ייטיב להם החתימה. וכך מובא בתשובה מרב ששנא גאון ז"ל[35] "וששאלתם האי שאנו רגילין לשחוט ערב יום־הכפורים תרנגולין...".

מנהג מעניין לקיים 'מנהג הכפרות' בליל הושענא־רבא מובא 'בנהר מצרים'[36] וז"ל: בענין שחיטת הכפרות בעיוה"כ, רבים נותנים כפרותיהם לעניים לצדקה, ויש פודין אותם בכסף ומחלקין הכסף לצדקה והוא יותר נכון דחזינן דהעניים מוכרים אותם בחנם כמעט לפי ריבוי הכפרות הניתנים להם. וכמ"ש רא"ג בס' נוה שלום יעו"ש". ויש שאינם עושים הכפרות בערב יוה"כ ושוחטים כפרותיהם ליל הו"ר ליל החתימה, ומנהגם יפה הוא ג"כ... ליל הושענא רבא, כראש השנה ויוה"כ, אף הוא מתקשר לענין הדין וחיתומו. וכך כתב מרן בשולחנו הטהור[37]: "ביום שביעי שהוא הושענא רבה נוהגים להרבות במזמורים כמו ביו"ט ומרבים קצת בנרות **כמו ביוה"כ**". ובכף החיים שם אות ב' הביא בשם פע"ח שער כ"ט ריש פ"ד ז"ל: "והלא צריך לדעת למה ג' זמנים אלו שבהם נידונים בני־אדם א' – בר"ה, ב' – ביוה"כ, ג' – בליל הושענא רבה, אז"ל כי בר"ה נכתבין ובנעילת יוה"כ נחתמין **ובליל הו"ר נחתמין פעם ב'**"...[38]

נמצא ששלשת המנהגים יסוד אחד להם באשר הם ימי הדינים וחיתומן.

ויש מרבותינו האחרונים שכתבו להקדים מנהג הכפרות מספר ימים לפני ערב יוה"כ מחמת הדוחק השורר אצל השוחטים בערב יוה"כ עד שעלולים לבא לידי

32. אוצה"ג לשבת עמ' 20 סי' נ"ג. אוצה"ג ליומא עמ' 60 ס' רט"ו.
33. שבת דף פ"א ע"ב ד"ה 'האי פרסיסא'.
33א. וכן כתב בספר שבלי הלקט סי' רפ"ג וז"ל: ובערב ראש השנה שוחטין כל אחד ואחד שבבית תרנגול... ואומר יהי כופר נפשנו". וכן כתב בספר התניא סי' ע"ב.
34. "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם..." (ויקרא ט"ז, ל').
35. תשובות הגאונים שערי־תשובה סי' רצ"ט ובאוצה"ג ליומא עמ' 60 סי' רט"ז.
36. הל' יו"כ סי' ב'.
37. או"ח סי' תרס"ד סעי' א'.
38. ועיין שם בסוד הענין.

מכשול של אכילת נבלות וטריפות ערב היום הקדוש. וכך כתב בעל 'אשל־אברהם' וז"ל: ובמקום דחק ויש לחוש לשחיטה שאינה הגונה טוב יותר לשחוט יום או יומיים קודם ערב יוה"כ וכן ראיתי נוהגין וערש"י שבת פ"א ב' פורפיסא ער"ה מחזירין סביב ראשו, עיין פר"ח יע"ש, אלמא בערב ר"ה נמי עושין כן **והוא הדין בעשרת ימי תשובה**" עכ"ל.

וכעין זה כתבו עוד אחרונים[39] שהתריעו על חומר הדברים וכתבו להקדים קיום המנהג.

לסיכום: ראויים ומסוגלים ימי הדין והחיתום, ער"ה עריו"כ וערב הו"ר, לקיום המנהג וכמותם ראויים כל ימי התשובה שבין כסה לעשור, באם יש חשש למכשול בשחיטה בערב יוה"כ שרב בו הדחק. וכבר הזכרתי דברי האר"י ז"ל מתלמידו שיש עניין מיוחד בקיום המנהג בערב יוה"כ באשמורת הבוקר והוא ע"פ הסוד שאז הרחמים גוברים.

החולקים והמחייבים

יש מן הראשונים שחלקו על מנהג הכפרות שעושים בתרנגול בערב יום הכיפורים. הרשב"א בתשובה סי' שצ"ה כתב: "אני מצאתי מנהג זה פשוט בעירנו עם שאר דברים שהיו נוהגין כיוצא בזה שהיו שוחטין תרנגול זקן לכפרה על הנער היולד וחותכים ראשו ותולים הראש בנוצתו בפתח הבית עם שומים והבלים הרבה שנראו בעיני כדרכי האמורי ודחקתי על זה הרבה ובחסד עליון נשמעו דברי ולא נשאר מכל זה ומכיוצא באלו בעירנו מאומה. אע"פ ששמעתי מפי אנשים הגונים מאד מאשכנז היושבים עמנו בבית המדרש שכל רבני ארצם עושין כן בערבי יוה"כ ושוחטין לכפרה אווזין ותרנגולין. גם שמעתי כי נשאל לרבינו האי גאון, ואמר שכן נהגו, ועם כל זה מנעתי המנהג הזה מעירנו".

ובאורחות חיים[40] כתב בשם הרמב"ן לאסור את המנהג משום דרכי האמורי וכך פסק מרן בסי' תר"ה סעי' א' וז"ל: מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יוה"כ לשחוט תרנגול על כל בן זכר ולומר עליו פסוקים[41] יש למנוע המנהג". והפרי חדש בסי' תר"ה כתב: "ומ"מ אין ספק שראוי לבטל המנהג משום חשש דרכי האמורי וכתיב תמים תהיה עם ד' אלהיך" עכ"ל.

ולענ"ד נראה שמה שאסרו הרשב"א והרמב"ן ומרן שפסק כמותם, לא את עצם המנהג אסרו אלא לעשותו בתרנגול כפי שכתב הרשב"א בתשובתו וכפי שהזכיר מרן בהלכתו. וכך מצינו בגמ' ע"ז דף י"ג ע"ב במשנה: "אלו דברים אסורים למכור

39. כנה"ג יו"ד סי' י"ח אות נ"ח. חיי אדם כלל קמ"ד ד'. ועיין שדי־חמד מערכת יו"כ סי' א' אות ב'. ועיין שו"ת יחוה דעת ח"ב סי' ע"א שהאריך בחומרת הענין.

40. הל' עיוה"כ אות א'.

41. עיין מחזור ויטרי עמ' 3 ובראי"ש ליומא אות כ"ג, ובמרדכי שם תשכ"ג ובכולהו סי' ס"ח, ובלבוש סי' תר"ה ועוד. ודו"ק שיש חילוקים בפסוקים הנאמרים ובזמן אמירתם – לפני שמסבב הכפרה או לאחריה – ועיין בכף החיים תר"ה ג. ואכמ"ל.

לעכו"ם... ותרנגול הלבן[41א]". אבל בדברים שלא שייך בהם 'דרכי האמורי' כגון: צמחים וזרעים כמוזכר ברש"י דשבת בשם תשובת הגאונים המוזכר לעיל, או במעות כפי שנתפשט המנהג לא אסרו. אמנם מדברי הפרי־חדש דלעיל נראה שסבר שאף בענין אחר אסור, שכתב דבריו לבטל המנהג לאחר שהזכיר מנהג הגאונים בצמחים המובא ברש"י אבל אין זה מוכרח והנראה לענ"ד כתבתי.

ובשו"ת הרדב"ז[42] כתב וז"ל: ועל ענין שחיטת התרנגולין ערב יוה"כ לכפרה על הנערים, העולם נהגו בו היתר אבל הרשב"א אסר. ומסתברא לי שאם נותנים התרנגולים לעניים שאפילו הרב מודה **שאין בזה שום דרכי האמורי** ודמיא להא דתניא סלע זה לצדקה כדי שיחיה בני[43] וכו' ולא ראיתי בכל חכמי הדור מי שמיחה בדבר" עכ"ל.

משמע מדבריו שאף לשיטת הרשב"א יש היתר למנהג אם נותנים התרנגולים לעניים[44] וכך נהגו רבים לעשות כדי להרבות בצדקה ערב היום הקדוש ובזה יצאו ידי כל הדעות.

עם כל זאת שפסק מרן לאסור כבר התקבל המנהג גם אצל הספרדים כדעת הגאונים שהוזכרו לעיל וכן ראשונים ואחרונים שכתבו שקיימו המנהג והזכירו דרכי עשייתו ואמירתו והם כתובים לעיל במאמר ובהערות, ועוד רבים שלא הוזכרו כגון: לקט יושר ח"א (או"ח) עמ'/עניין קל"ה/א', ובתשב"ץ סי' קכ"ה, ובשו"ת חתם־סופר ח"ב (יו"ד) סי'י"ג, ושו"ת משיב דבר ח"ב סי' י"א.

והרמ"א בהגהתו סי' תר"ה סעי' א' שכתב: "...ואין לשנות כי הוא מנהג ותיקין", ובמשנה ברורה שם.

סיכום: מנהג זה יסודתו בהררי קודש מימי רבנן ומרנן הגאונים ז"ל ומנהג ישראל תורה היא וטעמים לו בנגלה ובנסתר ונתפשט בכל קהילות ישראל בצורותיו השונות.

עם כל זאת ישנם נושאים נוספים הנוגעים למנהג שלא הבאתים בחבורי כגון: לשון האמירה על הכפרות וסדר המנהג, ענין כסויי הדם, ענין זכר לזכר ונקבה לנקבה ודין מעוברת, עניין סמיכה ושחיטה ושחיטת קדשים בחוץ וכן מנהג שזורקין בני המעיים על הגגות ובחצר, כמובא בספרי הפוסקים ובתשובות. ועוד חזון למועד.

41א. כיון שמשתמשים בהם לעבודתם. ובב"ח סי' תר"ה ובמ"א כתבו שלא יחזר אחר תרנגול לבן דוקא משום דרכי האמורי ובאורחות חיים כתב בשם ספר אדני פז: כיון דלבנים הם טובים יותר לאכילה מצד הרפואה (כמ"ש לו רופא מומחה) א"כ לית לן בה דכל דבר שהוא משום רפואה אין בו משום דרכי האמוריים, א"כ יכוין הוא נמי משום רפואה, ותו לית לן בה.

42. ח"ב סי' תש"מ.

43. פסחים דף ח' ע"א.

44. וצ"ע אם יועיל ההיתר לשיטתו אף אם פודין הכפרות במעות ומחלקים אותם לעניים כמובא בלבוש ובעוד פוסקים.

נדבכי ציבור — חינוך

נדבכי ציבור – חינוך

היבט פסיכודידקטי בהוראת הגמרא / גרוס אריאל
המחנך ותלמידו בבית החינוך / ממן דוד
מגרש ולא פינה – הרהורים בסוגיית החינוך התורני / פרידמן יעקב
על פעילות מכון ש"י / רט אברהם
תורת החסד והמעורבות החברתית / שמואלי צבי
תקשורת המונים וכבוד הציבור / סדן רמי

הרב אריאל גרוס

היבט פסיכודידקטי בהוראת הגמרא

"היא (תורה שבעל פה) קשה ללמוד שיש בה צער גדול שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול" (תנחומא נח ג). כל העוסק בגמרא ער לקשיים שבלימוד וכל העוסק בהוראה יודע עד כמה תלמידים מתקשים. יש צורך איפוא לנסות להתמקד בקשיים השונים להתחשב בהם ובהתאם למצוא שיטות הוראה מתאימות.

סוגיה זו איננה חדשה, רבים המאמרים והפרסומים הדנים בקשיים המתעוררים בהוראת הגמרא[1] ואף כי חלקים דנים בצד הדידקטי של הבעיה, נדמה עם זאת שמעטים נוטים לדון ולהעמיק בצדדים החשיבתיים בהוראת הגמרא ובדרכי הוראה מיוחדות לתחום זה.

בתוספת ללשון מסובכת ולתכנים שבמקרים רבים אינם נמצאים בתוך חוגי המושגים המוכרים על ידי התלמוד, גם הדרך והדיון התלמודי, המשא ומתן, אופני המחשבה והויכוח התלמודי מצריכים למידה מיוחדת ע"מ להפיק את המקסימום, וכל אלו דורשים זמן ואמון ממושך.

הוראות הגמרא מדריכה איפוא מצד המורה, הבנה בתהליכי החשיבה, הכרה בפונקציות הכרתיות התורמות להבנת החומר והכרה באותן פונקציות העלולות להיות פגומות ומהוות מחסום בין הלימוד לבין החומר הנלמד.

מכאן לענ"ד צומחת חשיבותה המיוחדת של תאורית ההשתנות המבנית[2] אשר להערכתנו יכולה לספק כלים נכונים ויעילים על מנת להתגבר על המכשולים השונים שלימוד הגמרא מעורר. תאוריה זו שהינה בעלת גישה פסיכודידקטית מרכזה בלמידה מתווכת תוך כדי הבנה בפונקציות קוגנטיביות האחראיות לתהליך הפעולה המנטלית.

גם אנחנו מעונינים להתמודד בבעיה מתוך נקודת זוית של החשיבה, השאלה המרכזית הינה במה גופא לשים את הדגש בבואנו לעסוק בהשתנות קוגנטיביות ובטיפוח דפוסי חשיבה. התפתחות המבנה הקוגנטיבי באורגניזם נתפסת כתוצר של שתי אופנויות נבדלות של פעילות גומלין של האורגניזם לבין סביבתו.

* מאמר זה הינו חלק מעבודה מקיפה העומדת להתפרסם בקרוב.

1. כץ יעקב, על בעיות לימוד התלמוד סיני ט"י, פדרבוש שמעון השיטה המדעית בתלמוד שם כ, כב, — משה מונק על הוראת התלמוד י"ם תשכ"ח, שלזינגר יצחק, ממדים של סיבוך הדיון דו"ח מוגש למשרד החינוך ירושלים תשל"ב ועוד.
2. שיטה שפותחה ע"י פר' פוירשטיין, רנד ומילר המסבירה את ההבדלים בין אנשים באשר לתפקודם השכלי כביטוי לסוג ולאיכות האינטרקציה בין האדם וסביבתו. התאוריה רואה בתווך את הגורם האבולוציוני של השתנות האדם.

האופנות הראשונה הוא המפגש הישיר בין הגירויים[3] הסביבתיים לבין התלמוד. אופנות זו אמנם ישירה מידית ומקיפה מאד אך אין ביכולתה להסביר ההתפתחות הקוגנטיבית הדיפרנציאלית של היחיד. לעומת זאת קיימת אופנות שונה המסבירה חלק רב של ההתפתחות האינדיבידואלית וזו ההתנסות של למידה מתווכת.

למידה מתווכת מאופינת בכך שהמורה מציב עצמו בין הגירויים שמקורם בסביבה לבין התלמיד ומתווך אותם עבורו באמצעים שונים. תווך זה חשוב הוא לא רק בשלב הקלט תוך כדי זה שהמורה ימיין, יארגן, יסנן וימקד את הנתונים וכמו כן יווסת התנהגות הלומד, אלא גם בשלב העיבוד כאשר המורה יציב עצמו בין האורגניזם לבין התגובה הרצויה ויעצב עבור הפרט את סוג התגובה, עוצמתה וסדר הופעתה.

בהתאם לתאוריה זו יש לבודד את הפונקציות ההכרתיות הפגומות העלולות להיות בשלבים השונים של הפעולה השכלית (קלט, עיבוד, פלט) ובמקביל לבודד שורה של קריטריונים המגדירים את האכות של פעילות גומלין הבאים לתת תשובה לליקויים אלו והמבחינים בין פעילויות מתווכות לבין אינטרקציות אחרות.

כעיקרון ניתן להציג את הפונקציות העלולות להיות פגומות ב־4 קבוצות:

– ליקויים הכרתיים בשלב הקלט – אלו ליקויים בשלב אסופת הנתונים כאשר התלמיד נפגש עם בעיה ורוצה לפתור אותה.
– ליקויים הכרתיים בשלב העיבוד – אלה גורמים המעכבים לעשות שימוש יעיל בנתונים שנקלטו בשלב הקלט.
– ליקויים הכרתיים בשלב הפלט – אלו הגורמים המוליכים למסירה בלתי נאותה של תוצאת תהליכי העיבוד.
– גורמים ריגושים מוטיבציונים – גורמים המצטרפים לגורמים הכרתיים במצבים רבים.

לא ניתן במסגרת מאמר זה לנתח את כל האפשרויות וע"כ נסתפק במספר עקרונות.

פונקציה בסיסית ביותר אשר מהווה תנאי מוקדם הכרחי לישום פעולה היא ראשית כל **היכולת לתפוס קיומה של בעיה ולהגדיר אותה**. במקרה זה, פונקציה זו תהיה פגומה לא כשיחסר נתון כל שהוא אלא כשאין צורך בנתון וקיים חוסר רגישות לקיומה של בעיה – הגמרא, כולה בנויה מסדרת בעיות ומחלוקות וראשית כל על התלמיד להיות מודע לקיומן. חוסר שווי משקל קוגנטיבי הוא שיוצר קיומה של הבעיה ע"י התלמיד בכך שקשר קיומו של יחס מסויים (לפחות 2).

כל פעילות או כל תנועה, מחשבה או רגש עונה על צורך מסוים "הילד לא יותר מהמבוגר אינו מבצע כל פעולה חיצונית וכן גם לגמרי פנימית אלא אם הוא מונע ע"י

3. גירוי כמינוח פסיכולוגי הינו כל מצב או אירוע הניתן לתיאור אוביקטיבי הגורמים לתגובה (בין בתוך ובין מחוץ לאורגניזם).

מנוע ומנוע זה מתורגם תמיד בצורת צורך"[4] (צורך יסודי או אינטרס או שאלה וכו'). הצורך הוא תמיד ביטוי לחוסר איזון, דהיינו קיומו הינו בנמצא כאשר דבר מה מחוץ לאורגניזם או בתוכו הפיסי או הרוחני השתנה וחייבים לסגל מחדש את ההתנהגות בהתאם לשינוי זה.

לאחר שאמנם נקלטה הבעיה בגמרא ואף הוגדרה ע"י התלמיד יש לבחור **באלמנטים רלוונטיים** לצורך פתרונה. העדר יכולת לבחור בנתונים רלוונטיים היא אחת הבעיות הקשות של החשיבה. החשיבה הוגדרה לא פעם לא כאקט חיובי אלא דוקא שלילי. יכולת המנגנון החשיבתי להרחיק מזרם התודעה את כל הדברים שאינם דרושים לתהליך הנקבע ולמטרה שהוצבה (אחד הגורמים הקשורים לחוסר יכולת בחירה משמעותית היא ההיפרפרוסקסיה Hyperprosexia המתארת מצבו של האדם אשר ברגע שקלט גירוי כלשהו אינו מסוגל לוותר עליו ולא יכול לעבור לגירוי הרלוונטי במהירות הדרושה – חוסר סלקטיביות בזיקה לגירוי)[5].

בחירה בנתונים המשמעותיים הינו סעיף הקשור לכל **מערכת התכנון** וליקוי בתכנון עלול לבוא לידי ביטוי בשלבים המוקדמים. פעילות תכנון היא בעצם פיתוח אצל הלומד לעצור לפני כל פעולה ולבדוק את התאמתה למטרה ולמיקומה ברצף הפעולות. מהלך התכנון יתבצע החל מהמפגש הראשוני בין הלומד לבין הסוגיה, ימשיך בזיהוי מרכיבים שיש בהם כדי לסייע לפתרון, יבדקו ההצעות הרלוונטיות תוך כדי השוואה להצעות נוספות ולבסוף יתבצע ניפוי ראיות ורעיונות שאינם תורמים להשגת הפתרון.

תופעה מאד שכיחה ע"י תלמידים הוא החיפוש האמפולסיבי הבלתי שיטתי והבלתי מתוכנן. הגירוי הראשון שנקלט מקבל תגובה, אימפולסיבית קונצפטואלית שנובעת מתוך העדר חיפוש אחר אלמנט תפיסתי ואין חיפוש אחר הכלל המארגן את הדברים. לא אמפולסיביות הנובעת בגלל תגובה מהירה (שגם היא יכולה להיות)[6] אלא העדר מודעות לגבי מידת ההשקעה הדרושה כדי להגיע להחלטה מתאימה.

מתפקידי המתווך הוא לעשות ברירה בגירויים. יתירה מזו, הרי שבכל תהליכי סינון וסידור הגירויים, עדיפויות בזמן במקום או בהתאמתם לילד, מונח כל תהליך החינוך. ישנה חשיבות רבה מה לתת ומה לא לתת לילד, ומתי. מיון הגירויים הוא החלק השלילי אך ההכרחי בתהליך המיקוד. עצם המיקוד הוא מיון. המיון למרות שנראה כשלילי יש בו צד חיובי והוא ההבטחה שגירויים מסויימים אכן יופיעו ומתפקידי המתווך להבטיח אלו יקלטו ואלו לאו[7].

4. ג. פיאג'ה אשר כתב רבות על ה"פריודיזציה" של החשיבה וקבע שקיימים שלבים מוגדרים בחשיבה בגילים השונים. עיין "שש מסות על ההתפתחות הנפשית", ספרית פועלים מרחביה 1969.
5. ועיין עוד אצל פרנקנשטיין "שיקום האינטלגציה החבולה" שכן ש.י. "ליקויי למידה ותיקונם", מ. כספי "החשיבה".
6. להוציא אימפולסיביות אפקטיביות המתבטאת בצורך מתן תגובה כפונקציה של ערך הקיים בתגובה.
7. להוציא מגישות אינדיבידואליסטיות על פיהן זכותו של הפרט לברור חויותיו ותגובותיו.

כמו כן מתפקידי המתווך, המורה, לווסת ולבקר התנהגותו של התלמיד. מתברר שמידת הצלחתן של משימות שונות ובעיקר מנטליות הינן פונקציה של ויסות שעל ידה הולכים ומתארגנים כל מערך הפעילויות והתגובות. יש צורך הכרחי להקנות מודעות להתנהגות שקולה מאורגנת ומתוכננת להביא לידי שיקול דעת פנימי אוטונומי.

פעילות התכנון בכלל ומבנה הגמרא בפרט דורשים מצד הלומד מיומנות בסיסית של **השוואה ספונטנית** – במידה ודברים לא באים לידי השוואה, כל דבר יתפס בנפרד ואין שלמויות ולא נוצרות אחדויות, תוצר ההשוואה אינו מצוי באוביקטים עצמם אלא מונח שלישי שנוצר ע"י האקט של המשווה דהיינו פעולה רצונית. תהליך השוואה בגמרא הכרחי ומתבקש ברוב הסוגיות. על המורה לפתח תהליכי חשיבה השוואתיים וככל שחשיבה זו תקבל תוך, סיכוייו של התלמיד שהשוואות אלו תעשנה במרוצת הזמן, על ידו ובאופן ספונטני. ההשוואה תאפשר לתלמיד ליצור מערכת קשרים בין גורמים שונים השונים בצורתם ודרכה ילמד לבנות שלמויות[8].

אחת מהבעיות הקשות של התלמידים בגמרא (ואולי לצורה הויזואלית של דף הגמרא השפעה לכך וכן המעבר מסוגיה אחת לחברתה) היא ההתיחסות אל נתונים "כאן ועכשיו' מבלי להתיחס למה שקדם בסוגיה. חוסר רצף אלא יחידה עצמאית, מאופנות בכך גישה פסיבית להתנסות. יתכן אמנם מיקוד על כל נתון ונתון אך אין כאן סיכום של המציאות. אין טוטליות וחיבור בין הנתונים, כל עובדה קיימת כעומדת בפני עצמה, קיים אמנם ידע פיסיקלי אך אין כאן ידע לוגי. לא הידע חסר אלא ארגונו של הידע, ההמצאות ביחד של העובדות יחד עם ההתיחסויות אליהן כמשלימות זו את זו[9].

היכולת הזאת לחבר ולקשר בין נתונים שונים היא המעבר מאספקט אחד לשני בלי לאבד ראיית האספקט הראשון. זהו בעצם שלב בסיסי של ההפשטה ע"מ לאפשר מאוחר יותר יצירת אחדויות וסינתזות.

יכולת השוואה היא בהכרח היכולת להתיחס לשני מקורות אינפורמציה בעת ובעונה אחת. מחקרים מסויימים הוכיחו שילדים בגיל צעיר מתקשים להגיע לשיפוט נכון בקשר למושגים פיסיקליים ומתמטיים כגון כמות משקל אורך שטח זמן וכו'... ועוות המשפט נובע מנטייתו של הילד לרכז תשומת לבו למימד אחד של הגירוי ולהתעלם מאספקטים חשובים אחרים. ניתן לדבר על עמדה מוחשית ועמדה מופשטת – העמדה המוחשית באה לידי ביטוי בסגנון חשיבה ובהתנהגות המכוונים ע"פ תביעות מידיות אך אינה מביעה פעילות מודעת בצורת שכילה הקשית. בעמדה המופשטת ישנה התעלות מעל המצב הנתון והפשטת תכונות

8. וכדברי הגמרא ירושלמי ברכות "מפני מה תקנו הבדלה בחונן הדעת? שאם אין דעה הבדלה מניין".
9. ועיין עוד אצל בארטלט "החשיבה כמיומנות" אצל מ. כספי "החשיבה".

משותפות לתכונות פרטיות. סוג חלוקה וכו'. עמדה מופשטת זו משמשת בסיס לנתינת דעת על אספקטים שונים בעת ובעונה אחת.

ביכולת זו של תפיסת אלמנטים שונים במסגרת בעיה אחת, המעבר בין הפעילות שבשלב הקלט לבין אלו שבשלב העיבוד. כל עוד עוסקים במקור אחד אין אנו עדיין עוסקים בחשיבה ממשית, אנחנו תופסים משהוא ולוקחים בחשבון קיומו של האוביקט. נתינת שם לדבר כלשהו הוא בעצם למצוא תחליף אך עדיין לא מתבצעות אופרציות מחשבתיות של ממש. ברגע שיוצרים קשר בין שני מקורות מידע אזי נוצרת מציאות חדשה חשיבה של ממש באה לידי ביטוי ביכולת הכללה והפשטה וביכולת סיכום החלקים הרוחניים של האוביקט ניתוק מזיקתו אל המסויים והרחבה אל האין סופי (דהיינו יצירת ה"מושג")[10].

רוב השקלא וטריא בגמרא סובבת ביחוד על הנתוח ההגיוני איך לנתח את המושג הפנימי של הדברי[11]. המידות שהתורה נדרשת בהן בחלקם מבוססות על לוגיקה פשוטה וידועה ואחרות מבוססות על מבנים הגיוניים מסובכים יותר. בכל מקרה יש צורך בתווך מתאים מצד המורה לצורת חשיבה יעילה ונכונה.

התווך מצד המורה צריך להיות שקול עניני ומתאם לרמת החשיבה המתבקשת. אך מעל לכל, ברמה החינוכית, ישנו צורך מצד המלמד לדאוג לכך שתלמידיו יתמודדו עם אתגרים חדשים ומורכבים. קיימת לפעמים אצל תלמידים שמרנות חשיבתית המתבטאת במידה רבה של המנעות מפגש משמעותי אופרטיבי עם ענינים חדשים. אין בנקודה זו פגם מוחי אלא פסיכולוגיה פשוטה, בצורך לשמור על הקיים כאמצעי זיהוי מבלי לסכן ולערער את הקיים. יש כאן ערך משמר כעמדה כללית וזהו גורם שמפריע לאותן האפשרויות של התלמיד להשתנות כל עוד זה מותנה בעימות עם החדש והלא מוכר גם פעולה מחשבתית ובודאי מעמיקה דורשת מאתנו שינוי, מחד קיים הצורך להשאר כפי שאנחנו ומאידך הצורך והרצון להשתנות, להתקדם, מאבק המאפיין את החיים אשר לעתים הוא המקור לחרדה. למעשה כל חיינו מסתובבים מסביב לשני צרכים ראשונים – ההשרדות וההשתנות. ההשרדות זהו הצורך בקיום המכיל בו את הדרוש לנו, את הציפיות המאחדות את האפיזודות והארועים הבודדים לישות אחת קיומית. על ידי הבטחת הרציפות של הקיום אנו מבטיחים את הזהות מעבר לשינויים של הזמן והמקום בו אנו חיים. במילים אחרות, צורך הקיום מבטיח לנו שלא נשתנה. לעומת זאת ובצורה פרדוקסלית קיים צורך של השתנות, גורם שני בחיינו שעל מנת לחיות האורגניזם חייב ברמות שונות להשתנות בכל המישורים. אדם חש לפעמים שהוא חי ולא מתפתח או ההיפך מתפתח במהירות רבה מדי עד שאינו חש שהוא זהה עם עצמו (גיל ההתבגרות), הבעיה היא האינטגרציה בין שני הצרכים. כאשר ישנן תקופות התפתחותיות אצל האדם בהן האחת גוברת על השניה. בתקופות אלו הנטיות לא תמיד הולכות באותו קצב וכוון ולכן נוצרת תחושת קונפליקט כשהגורם המרכזי שעוזר לאדם לדעת היכן הוא עומד

10. עיין עוד י. גלנץ "הגיון במבחן פסיכולוגי" בר אילן תשל"ה.
11. ועיין "המידות לחקר ההלכה" הרב מ.א. עמיאל.

ומהוה גשר בין הנטיות השונות הוא הגורם הקוגנטיבי. התלמיד נוטה שלא לעמוד באתגרים חדשים המסכנים את קיומו החשיבתי, ישנו צורך בתווך יסודי בסיסי ושיטתי מצד המורה ליצור נכונות להתמודדות פעולה אמיצה ואחראית.

לסיכום:

לא באנו במאמר זה לחדש אלא למקד. הוראת הגמרא מצריכה מצד המלמדים הבנה בתהליכי חשיבה של תלמידיהם. חלקם בודאי ערים לכך ופועלים בצורה אינטואיטיבית אך ספק גדול אם די בכך.

להערכתנו יש לגשת לקראת נושא מורכב זה בצורה מקצועית דהיינו להכשיר מורים ורמי"ם בהבנת תהליכי חשיבה בגילים השונים, לתת כלים יעילים ובדוקים, דרכי התמודדות ואמצעים מתאימים[12].

12. לענ"ד אחת מהבעיות בהוראת הגמרא היא תחילתה בשנים מוקדמות מידי של הילד, שלב שמספר רב של ילדים עדיין לא מגיעים לרמת חשיבה נדרשת.

הרב דוד ממן

המחנך ותלמידו בדרך החינוך*

"חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה"
(משלי כב, ו)

חינוך – דרך ומטרה

במובאה זו נאמרו על רגל אחת דרכו ומטרתו של החינוך. הדרך הנכונה לחינוך הנער היא "על פי דרכו" ואם כך תעשה, תושג המטרה – "גם כי יזקין לא יסור ממנה". מתי אנו רואים את פירות החינוך? רק כאשר התלמיד בעולמו הפרטי, באין רשות אחרים עליו, אזי נותן החינוך אותותיו, שכן בשעה שרשות אחרים עליו פועל התלמיד את פעולותיו מכוח הציווי – או לכל היותר מכח ההרגל שנעשה אצלו טבע. ציווי והרגל הלא טובים הם גם לאלוף בעלי־חיים. וא"כ במה מותר האדם מן הבהמה?

ידועה ומפורסמת המחלוקת בין ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל לכומר אחד באשר למהותו של החינוך. הכומר טען שהחינוך הנו אלוף ולמוד עקביים עד להקניית הרגלים. לעומתו טען ר' יהונתן שהחינוך הנו הקניית ידע, השקפה ודרך התנהגות שעל התלמיד להמשיך ולפתח. להוכחת צדקתו אילף הכומר – חתול, לשמש כמשרת בארוחות. ר' יהונתן הוזמן אז לארוחה חגיגית שבה אמורים היו לדון על החינוך. כאשר התכונן ר' יהונתן ללכת לארוחה זו, הבחין כי עכבר מצא לו מקום בתיבת הטבק שלו. מבלי משים לב לקח את התבה ובתוכה העכבר ונחפז לבית הכומר. השולחנות היו ערוכים והאורחים ישובים והחתול־המלצר משרת באמונה כשהוא לבוש בבגדים מהודרים כיאות לתפקידו. והנה הגיע עת המנה האחרונה, אז יצא החתול כאשר בידו מגש עמוס גביעי זכוכית מלאים בלפתן לאורחים הנכבדים. הכומר היה מרוצה. – הנה הוכחה חיה וניצחת לשיטתו. אולם בהתקרב החתול לרבי יהונתן, פתח הוא את קופסת הטבק והעכבר קפץ מתוכה. החתול – בראותו זאת – שמט לפתע את כל המגש העמוס, והחל לרוץ על השולחנות ולקפץ בין האורחים. נקל לשער מה התחולל אז בביתו של הכומר. עתה הוכחה צדקת דרכו של ר' יהונתן. אכן טובים הם הציווי וההרגל אף לחינוך האדם – אולם כאמצעי עזר בלבד. שכן בעוד שכוחם יפה לעת אשר יש מצוה ויש מרגיל – כגון הורים ומורים וכדומה – הרי שהחינוך האמיתי משוחרר הוא מתנאים חיצוניים, וגם בהעדרם איננו משתנה.

* המאמר ערוך על פי "שיח עם המלמדים ואבות הבנים" שהיא הקדמה לספר "חובת התלמידים" של האדמו"ר הרב קלונימוס קלמיש שפירא זצ"ל הי"ד.

כך ניתן לפרש כוונת שלמה המלך ע"ה – "גם כי יזקין" – גם כאשר יתבגר הנער ויהיה ברשות עצמו – "לא יסור ממנה" – מהדרך בה חונך.

חינוך – מהו?

מהו אם־כן מובנה של המילה "חינוך" ומהי אוצרת בתוכה? במקרא מופיעה מילה זו בהטיות שונות. בדברים כ, ה נאמר כי אחד מהחוזרים מעורכי המלחמה הוא: "מי אשר בנה בית ולא חנכו" מפרש רש"י בקצרה "חנוך – לשון התחלה". לכאורה פירוש לא מובן. שכן האם נכון לומר במקום "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" – "מחנך בגנות" וכו'? ודאי שלא. דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר וכך גם ברש"י. בבראשית יד, יד, מרחיב רש"י ביאורו על הפסוק "וירק את חניכיו" וכו' – "שחנכו למצוות. והוא לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה. וכן חנוך לנער, חנוכת המזבח, חנוכת הבית". מתוך הרחבת דברים זו, ברור שקודם החינוך צריכים לדעת למה מיועד ומסוגל התלמיד, ומדוייק הדבר בלשונו הזהב של רש"י – "אדם או כלי". כשם שכלי א"א לחנך במובן האנושי של המלה, אלא פשוט להתחיל להשתמש בשמוש המיועד לו, כך באדם. יש לדעת את ערכו וסגולתו ואז לעזור לו להתחיל במה שהוא. וזו לשונו הפיוטית של האדמו"ר: "וכיוון שאיש הישראלי עוד בילדותו רוח ה', נשמת ש־די טמונה וגנוזה בו, צריכים לגדל ולחנך אותו להוציאה ולגלותה ולהפריחה והיה ליהודי נאמן עובד את ה'. בתורתו מעצמו יחפץ. ומדרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה".

דברים ברוח דומה נשא מרן הרב קוק זצ"ל בהרצאתו בעת פתיחת בית התלמוד־תורה ברחובות. בדברו על תפקיד המחנכים אמר: "על כן זאת היא חובתנו לשמור בכל עוז את תומת הילדות וטהרתה ולהעבירה לאטה עם כל זהרה ונקיונה של תקופת הגדלות". כלומר חובה עלינו להאמין שבילד יש כבר תכונות טובות, ולדאוג לשמורם ובד בבד להתפתחותם בכיוון הרצוי. בהקשר למטרת החינוך אמר הרב: ליסד החינוך... על יסוד כזה שנהיה בטוחים שהילד היהודי יהיה על ידו כשיגדל איש יהודי שלם, טוב לעצמו, גם טוב לעמו, ונאמן לארצו באמונת אמת". אחריות גדולה – אם כן – מוטלת על כתפי המחנכים, להוציא יקר מזולל וסיגים מכסף טהור.

שיטת החינוך

כבר הזכרנו לעיל את הדרך אותה התווה לפנינו שלמה המלך. השיטה היחידנית שלא מכבר באה לעולם, ידועה היתה לו, וקפלה הוא במילה "כדרכו". הורה ומורה הבאים לחנך צריכים תחילה להכיר את נפש הבן, התלמיד. אומנם מי שרוצה רק לצוות ולהרגיל עבודה קלה יעשה לעצמו – כי אז יכול הוא לצוות ולהרגיל כתה שלמה מבלי לדעת מהותו של כל תלמיד. אך ידע כי חוטא הוא לנפש התלמיד, הוריו וכל עם ישראל. המחבר שם דגש על כל תלמיד כפרט לעצמו ולכן הוא מייעץ ש"המחנך שרוצה לגלות נשמת התלמיד הטמונה וגנוזה בו, לגדלה ולהבעירה באש של מעלה, ...מוכרח הוא להרכין עצמו אל התלמיד המתחנך על ידו, ולחדור אל תוך קטנותו ונמיכיותו".

על דמות כזו מספרת לנו הגמ' במסכת עירובין נד:

רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר. יומא חד בעיוה למילתא דמצוה. תנא ליה ולא גמר. א"ל: "האידנא מאי שנא?" א"ל: "מדההיא שעתא דאמרי ליה למר איכא מילתא דמצוה אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא השתא קאי מר, השתא קאי מר". א"ל: "הב דעתיך ואתני לך". הדר תנא ליה ד' מאה זימני אחריני. נפקא בת קלא וא"ל: ניחא ליך דליספו לך ד' מאה שני, או דתיזכו אַת ודרך לעלמא דאתי" אמר: "דנזכו אנא ודרי לעלמא דאתי". אמר להן הקב"ה תנו לו זו וזו".

[תרגום: לרבי פרידא היה תלמיד שרק אחר חזרה של 400 פעם היה מבין. יום אחד בקשו את ר' פרידא לדבר מצוה בזמן שלמד את אותו תלמיד. אחר שהבטיחם שיבוא המשיך ר' פרידא את חזרותיו עד 400 פעם. אולם התלמיד לא הבין. שאל אותו ר' פרידא: "מה השתנה יום זה משאר ימים שאינך מבין"? אמר לו התלמיד: "מרגע שבקשו אותך אותם אנשים, הסחתי דעתי וכל רגע הייתי אומר – עכשיו יקום רבי וילך". אמר לו רבי פרידא: "תן דעתך ואלמדך שוב". ואכן לאחר שלמדו שוב 400 פעם הבין התלמיד. באותה שעה יצאה בת קול ואמרה: "האם נוח לך שיפסקו לך מן השמים 400 שנות חיים, או שתזכה אתה וכל דורך לחיי עוה"ב". אמר להם: "נוח לי שאזכה אני ודורי לחיי עוה"ב". אמר להם הקב"ה: "תנו לו זו וגם זו].

אכן על המחנך לסגל עצמו ליכולת התלמיד ולא ההיפך. תמונת המורה העומד על גבי מרום הקתדרא ומשם צועק ומצוה לתלמידיו, מאוסה היא ומרחיקה את התלמיד. על כן קורא הרב המחבר למחנך לרדת מפסגת ידיעותיו, ערכו וקדושתו אל הדיוטא התחתונה בה מצוי התלמיד. הוא עצמו היה נאה דורש ונאה מקיים. בתולדותיו המובאים בספר "אש קודש" נאמר:

"כולם ביחד וכל אחד ואחד מהם (מהתלמידים) זכה לטיפול מסור... ומלבד השגחתו הכללית היתה עינו צופיה בכל תלמיד ותלמיד לחדור לנבכי נשמתו ולהכיר את תכונותיו וכשרונותיו". כר' עקיבא שהבחין בין אלפי תלמידיו כי תלמיד אחד נעדר והלך לבקרו ומצאו חולה וכבד ורבץ לפניו – כן היה הרב – "כאב רחום עם בניו אהוביו... תלמיד שחלה הריהו מכניסו לביתו ומטפל בו בעצמו" וכו'.

זו הדוגמא האידיאלית של המחנך המזכירה לנו דמות אחרת מלפני אלפיים שנה – דמותו של רב שמואל בר שילת, עליו מסופר במסכת ב"ב ח:

"דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בגינתא. א"ל: שבקתיה להימנותך?" (שהיית רגיל ללמדם באמונה וללמד ולישב על גבם תמיד – רש"י). א"ל: הא תליסר שנין דלא חזיא לי והשתא נמי דעתאי עלייהו

(י"ג שנה לא בקרתי בפרדסי וגם עכשיו שאני מטייל דעתי על התינוקות).

משום מסירות נפש זו זכו המלמדים שיקראו עליהם את הפסוק "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".

הצפיה לפירות החינוך

"האדם עץ השדה" אמרה התורה. וכן היא חינוכו. לא לחינם סידר רבי סדר זרעים ראש וראשון לששה סדרים. כוונתו לרמוז בזה שכשם שהזורע זקוק לאמונה וסבלנות גדולה – כן הלומד והמלמד בשעה שבאים הם בשערי הלמוד. המלמד הבא במטרה נשגבה לחנך את הילד למדות טובות, לקיום מצוות ללמוד תורה חייב לדעת בראש וראשונה כי לא ביום אחד נחנך ולא על רגל אחת. רק את הזרעים מניחים אנו עכשיו ואם את הפירות נרצה לקטוף – עלינו להתאזר בסבלנות גדולה. מחנך אשר מקווה להשיג תוצאות מידיות אחר שיעור מרתק, מלא במוסריות צרופה נכון הוא למפח נפש בראותו את תלמידיו בהפסקה מתנהגים כאילו מעולם לא היה שיעור כזה. אם החינוך הוא שדה וגן הרי שהמחנך הוא הגנן אשר שמו ה' לעבוד ולשמור ולגדל את פירות הגן הנאים והנחמדים – הלא הם ילדי ישראל. וכי מטרת הגנן, בשותלו עץ, הם רק עלי העץ ויופיו? וודאי שלא. ממתין הוא לפירות אשר הם התכלית בעבודתו, מאין לו כח להמתין כל כך הרבה? התשובה פשוטה וידועה לכל עובד אדמה. בשעה ששותל הוא את השתיל הרך באדמה – כבר בעיני רוחו עץ גדול הוא ועמוס פירות יפים ונאים.

כך אתה "המלמד והאב צריך לדעת, שאת בני ה' וגדולי ישראל עליהם לחנך ולגלות. ואת הנערים אשר לפניהם יראו לנשמות גדולות אשר עודן באבן, ועליהם להצמיחן ולהפריחן". אם יחשבו כי רק נערים לפניהם ובהתאם לזה יחנכום, רעה גדולה יעשו לעצמם ולעם ישראל.

שוב נזקקים אנו להשוואה לדברי הראי"ה קוק בהרצאתו הנ"ל. אכן, אמר שם הרב קוק אם מטרת החינוך הינה להוציא אדם שידע להסתדר בחיים אזי "אין זכות לילדות מצד עצמה. כי אם הילד הוא לפי זה גולם יפה שאפשר לחוק ממנו כלי מעשה חזק ועובר לסוחר". אולם לא זוהי התפיסה על פיה אנו באים לחנך – "על פי ההכרה האידיאלית המערכת את החיים לפי הטוב והחסד והתום הנמסך בקרבם... יעלה לנו ערך הילדות לא רק בתור הכשר לאישות וגדלות כי אם חטיבה יקרה בחיים מצד עצמה". על כן על המחנך לחפש את היקר אשר בחטיבה זו – "כמה קדושה ותום, כמה טהרה ומדות נעלות נמצא בנפש הנקיה והאהובה... כל זמן שטומאת שוק החיים לא השביתה את החן וההוד של פרח שושן זה, כמה קדוש וטהור הוא".

שני גדולי דור אלה בלא שראו זה את זה מכוונים דבריהם למלמדים שידעו כי שתיל רך ונחמד ניתן בידם ואם ישתלו אותו כראוי לתכונותיו ויטפלו בו לאחר מכן יזכו לפירות נאים. הרב בהרצאתו אומר "התינוק **כשיחונך כראוי** – ביחוד **התינוק**

העברי – כמה **קדושה** ותום... נמצא בנפש הנקיה וכו". והרב המחבר כותב בספרו: "כל נפש **ילד ישראל** אוצר של **קדושה הוא, רק שצריכים לדעת איך לפעול בה"**.

המצב בדורנו

לפי כל האמור לעיל היינו מצפים א"כ לנערים שבהיותם לאנשים יתנו פירותיהם, ינהגו ברוח ישראל סבא, ישקיעו זמנם בלימוד תורה ויצמיחו גדולי ישראל. אולם על כך מקונן המחבר:

> "זה היה בדורות שעברו, אבל דורו־דורנו ירד פלאים. הדור הצעיר יצא לתרבות רעה של שתים רעות. הלכו לשתות מבורות נשברים של אוה"ע ואת מקור מים חיים, תורת ישראל עזבו, ולא עוד אלא שמבזים הם אותה בראש חוצות, אותה ואת מחזיקיה ולומדיה. הוא פונה בכאב לראשי הישיבות המתנחמים בתלמידיהם "יושיטו נא את ראשם... ויראו נא את ההמון הגדול, החופשים ר"ל... בתי מדרש שהיו מלאים לומדי תורה נתרוקנו ותחתם נתמלאו אגודות אשר מטרתם כפירה ומאיסה של תורה ר"ל".

בדורות קודמים גם אם לא זכה אדם להשאר בישיבה ולגדול לבן תורה, מ"מ מכלל יהודי טוב ונאמן לא יצא. קבע עתים לתורה, התפלל בדבקות ונשא ונתן באמונה, אולם כיום אפילו בבחורי הישיבה אין כבר בטחון שימשיכו בתלם שחרשה הישיבה למענם. אסור לנו להרשות שמצב כזה ימשך "ולמה זה נעזבהו (את הדור הצעיר) מבלי קשור אותו ואת נפשו לה' ולתורתו **בילדותו** ויתקיים גם **עד עת זקנתו**"?! ובשאלה זו הוא חוזר למעשה על דבריו של שלמה המלך ועל דרכו החינוכית – "חנוך לנער" – לדור הצעיר – "על פי דרכו" – בילדותו – ואז "גם כי יזקין לא יסור ממנה".

הסיבות לכשלון החינוך

א. אשמת המחנכים

הרב נוקט כדברי חז"ל "קשו והתקוששו" קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים. על כן מאשים הוא תחילה את המחנכים שהתייאשו מיד מן הנוער והאשימו אותו בכך שהוא אינו מעוניין לקבל מהם תורה. הם האשמים – ואנו המחנכים נקיים מכל רבב. אך לא כן הוא. החינוך – מסורת היא מדור לדור – מאברהם אבינו אשר העיד עליו הקב"ה לאמר "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו... ושמרו דרך ה'". מסתמא בכל דור היו פושעים ובנים סוררים ומורים שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות, אבל מחנכי הדור ההוא ביודעם את תפקידם לצוות לבניהם אחריהם דרך ה' השכילו לטפל בהם ולהפכם לפחות ליהודים נאמנים. על כן לא היתה תופעה כזו על הפקרות והתפקרות כמו בימינו. המחנכים אז לא הסתגרו בד"א של הלכה. א"כ לא נופלים אנו מהם וגם עלינו מוטל בדורנו לחפש ולדרוש אחר שרשי הבעיות ולמצוא פתרונות לזה.

תמיהה גדולה תמה הרב: "הלא כל הנוער אשר מתפקר, בידינו נמצא בנערותו ובחדרינו נתגדל!" יש לדאוג לא רק לנוער שכבר נמצא ברחוב אלא גם לזה החובש את ספסלי הישיבה. ואם לא כך נעשה "האם יכולים אנו לומר במנוחת הנפש – ידינו לא שפכו את הדם הזה של נשמות ישראל לבאר שחת"?!

ראשית המעשה של המחנכים הוא הכרה באשמה כי הם נושאים בחלק מהסיבות אשר הביאו למצב זה – שהרי הם לא חקרו ודרשו בתחילתה של התופעה – למה ומדוע היא מתפתחת? בזה גרמו הם להיותה תופעה נרחבת ומקיפה. שנית עליהם לדאוג את דאגת הדור לכאוב את כאבו ולצפות לעתידו.

ב. מחלת הדור ותוצאותיה בשדה החינוך

אכן לא רק המחנכים אשמים, גם בנוער יש אשמה. אולם שאלה גדולה בפנינו. מה הביא דווקא את הנוער בדורנו להתנהגות זו? מדוע לפני דור או שנים לא היה צורך במאמץ מיוחד כדי שילד יהודי כשיגדל ידע לפחות לשמור מצוות, אם לא להיות גדול בתורה? התשובה והסיבה העיקרית כפי שרואה אותה רבינו היא: "שהנוער קם וחושב את עצמו לאיש בטרם באו מועדו" כלומר הנוער בימינו מתבגר טרם זמנו. אין זו תופעה ישראלית, אלא כללית וכבר הודיעונו חז"ל כי "בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא" ואין לך חוצפה גדולה מזו שנער אשר טרם ידע בין טוב לרע חושב את דעתו למכרעת ואינו מתחשב באחרים בעלי חכמה ונסיון הגדולים ממנו.

מטיב לבטא תכונה רעה זו ירחמיאל שקד ז"ל – איש חינוך ותיק שפעל כ־35 שנה בארץ בתחומי חינוך שונים. ואף הוא כרבנו עבר את מוראות השואה בצעירותו – בדברו על הילדים כשותפים בחינוך כתב: "מקטנותם לומדים ילדים רבים להיות גדולים וחשובים בעיניהם" (מתוך ספרו שטרם יצא לאור "עת לחנך באמונה" פרקים ממנו התפרסמו בעלון ביהמד"ר באלון מורה). התוצאות הבלתי נמנעות מזה הינן שתים לדעת המחבר: **א.** כל אב, רב, מחנך ומדריך נראה בעיני התלמיד כאדם רע שבא לשלול את חרותו ודעתו האישיים. הרב כופה ומכריח אותו לעשות דברים היפך מה שהוא חושב. "מין התנגדות אף שנאה מתעוררת בקרב הנער פנימה אל מלמדיו ואביו". מדוע הם תמיד הצודקים ולא אני? כן יטען התלמיד בן זמננו. ממילא אין לבו נכון לקלוט ולשמוע דברי רבותיו ומחנכיו. מובן שבמצב כזה אין ערך לחינוך שהרי ברגע שיוכל הילד להשתחרר מעול זה של מחנכיו, יבחר בדרכו שמאז החזיק בה. **ב.** בדורות קודמים המצב היה ש"מן נייר חלק היה הילד. בנפש טהורה לקבל את הצורות והדבורים שירשמו עליו רבותיו" ממילא גם כאשר גדל הילד והיה לאיש, המשיך להתפתח כפי שחנכוהו רבותיו בלא חשש שיסטה לדרך אחרת. אולם כיום מכיון שהילד מרגיש אשיות חשובה בעצמו, הוא גם מגבש לו דעות משלו שהרי למחנכיו אין הוא מוכן לשמוע. אך מכיון שבמציאות הוא נער קטן, חסר דעת עצמית ממילא הדעות והחקירות שעושה לעצמו הינם מסוכנים כפרי הבוסר. הוא מרשה לעצמו להתבונן גם בדברים האסורים לו. הוא מתרגש ומתפעל מכל יופי חיצוני. מכאן לא רחוקה הדרך להשתרשות של השקפות פסולות בקרבו של הנער, שבבוא העת מוצאות הן ביטוי בפריקת עול והשלכת כל היקר אחר גוו.

התקון לדורנו

חז"ל למדונו ש"אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש". הם דייקו בלשונם ולא אמרו השאר אותו בחוץ ורק אתה תכנס ותלמד כי אז הוא יחכה לך כשתצא ושוב יפגע בך. התקון האמיתי הוא להכניס גם אותו וללמדו כביכול תורה ואז להכריעו – אם אבן הוא מתפוצץ וכו'. כך נוקט רבינו ביחס לבעית חינוך הדור, בואו נקח את המדה הרעה הזו ונשתמש בה עצמה כדי לחנך את הנער. נתאים אנו – המחנכים את עצמנו אליו – "צריכים אנו להרכין עצמנו אליו ולדבר כלשונו כמעט להתהפך אז לילד ולדבר עמו כדעתו וכערכו" (הרבי עצמו אמר פעם "לא התחלתי בכתיבת פרקי "חובת התלמידים עד שראיתי דמות של תלמיד לפני עיני רוחי והתעמקתי בבעיותיו" – מתוך הספר "אש קודש").

עלינו לשמוע אל שלמה המלך שאמר "חנוך לנוער על פי דרכו" – כי כל דור וכל נער יש לו דרך משלו. ובדורנו שדרכו של הנער להרגיש בעל דעה כבר בקטנותו א"כ נחנך אותו בדעה זו. נציב בפניו אתגר ונאמר לו כי הוא עיקר המחנך של עצמו ויכול הוא לעשות זאת. שהרי הוא גדול בעיני עצמו. וכדי שלא ירגיש שאנו כופים אותו – נאמר לו כי תפקידנו הוא רק לעזור לו לממש מטרה זו. מכיון שהוא קטן ועדיין לא למד הרבה. העיקר – כותב רבינו – "להכניס בלבו דעה זו שידע שהוא, הנער בעצמו הוא עיקר המחנך, לא קטן ונער הוא רק נצר מטע ה' בכרם ישראל, ועליו הטיל ה' חוב זה לגדל ולחנך נצר זה".

שתי תועליות תצאנה מדרך זו, **האחת** – משידע התלמיד כי הוא ברשות עצמו, ועליו לחנך עצמו, לא יטפח בלבו שנאה כלפי הוריו ומחנכיו. אדרבא רק תודה יכיר להם על כך שהם באים לעזרתו במלאכה זו שהוטלה על כתפיו הרכות. מתוך כך ישמע אליהם וילך בדרך אשר יורוהו. **התועלת השנית** – גם התלמידים שעד כה התרפו והתרשלו בלמודים – מעתה ביודעם שעליהם ואך עליהם מוטל עול החינוך של עצמם יתחזקו ויתעוררו לחזק עצמם כדי להצדיק את האמון שנותנים בהם. מעתה לא יסמכו יותר על האב או המלמד שיעשו למענם את העבודה – ואילו הם יתרשלו בה, "וכשישכיל לדעת שהחוב עליו ורק הוא בעצמו המדריך והמחנך, יתאמץ ולא יתרשל".

בנוסף לזה עלינו למשוך את נפש הנער ליופי המצוי במצוות התורה, בשבת, בחגים שמהם תתפעל נפשו. אע"פ שהתפעלותו עתה הינה חיצונית בכל זאת בעתיד יתן הדבר פירות והתפעלותו תהפוך לאמיתית. אזי יקיים גם דברים שלא בהכרח יבין ויחפש בהם התפעלות, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה.

עצות חינוכיות

לסיום השיח עם האבות והמלמדים משיא הרב מספר עצות מאלפות:

א. ע"מ לגשר על הפער בין הרב והתלמיד, צריך הרב להשתדל לקנות לבו של התלמיד בשמחה, כי לעצבות אין מקום בלבו של הילד וכעס ורוגז רק ירחיקוהו.

כראיה מביא את רבה האמורא ש"מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא".

ב. בחינוך התלמיד למדות יש לנהוג כפי שפירש השל"ה הקדוש את הפסוק "אל תוכח לץ פן ישנאך, הוכח לחכם ויאהבך" כלומר בבואך להוכיח אדם בזמן הזה אל תאמר לו: לץ אתה, כי על ידי כך ישנאך. אלא אמור לו חכם אתה ולא מתאים לך לעשות כך וכך ואז יאהבך. כן הדבר ביחס לתלמיד. אל תדגיש את השלילה שבו אלא חפש ומצא את מדותיו הטובות ובהם שבח אותו ועודד אותו, ע"מ שיוסיף ויתאמץ ויתקן גם את אילו שאינן בו.

ג. ללמוד עם התלמידים מדרש או עין יעקב ויקרא בהם משבחי ישראל וסגולתם. ובזה ימשך לב התלמיד להתמלא בשבחים אילו וגם מתוך הגדות יכיר את מי שאמר והיה העולם.

ד. ירבה במשלים שעליהם הזהירו חז"ל "אל יהי המשל הזה קל בעיניך שע"י המשל הזה אדם יכול לעמוד בדברי תורה". גדולה חשיבותו של המשל והשמוש התמידי בו מבטיח אוזן קשובה של התלמיד והבנה נרחבת. אך צריך המחנך לדעת שבספרו משל, עליו לספרו בצורה חיה מאין כמותה, שכאשר התלמיד שומע אותו, יהא בעיניו כאילו הדברים מתרחשים למול עיניו באמת ובתמים. אע"פ שהתלמיד יודע שרק משל יש כאן, בכ"ז בשמעו אותו עשה בו רושם גדול יותר מן הנמשל. על כן ראוי לכל מחנך לנצל כלי יקר זה. רבנו בעצמו מרבה במשלים וסיפורים כדי למשוך לבו של התלמיד ועל כן הוא מביא דוגמא למחנך מעצמו "וכן בקונטרס הזה בפרק ג' הארכנו קצת בסיפור המשל אף שאינו נחוץ כ"כ לגוף הנמשל וציירנו הנהגות הסנדלר עם תפילתו, באופן שיתפעל הנער ממנו". ובספר "אש קודש" כתבו אודות רבינו בענין זה: "משליו ותיאוריו החיים קורמים בשר, גידים ועצמות, המעיין בכתביו ב"חובת התלמידים" או בספריו האחרים, ממשש במו ידיו את זיווה של שבת המלכה" וכו'.

לסיכום

דומה שאין טוב לסכום מאמר זה מאשר ציון דברי חז"ל ש"כל המלמד בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" זהו השיא שאליו אפשר וניתן ואף חובה להגיע. מדרגת המחנך והתלמיד שבה קיימת מערכת של יראה אנו מגיעים לדרגה הגבוהה של אב ובנו שם מערכת היחסים היא – אהבה המושתתת על אמון הדדי ומטרה משותפת שבסופה אמירת המחנך לתלמידו" בני! אם חכם לבך, ישמח לבי גם אני" (משלי כג, טו).

הרב יעקב פרידמן

מגרש ולא פינה
הרהורים בסוגיית החינוך התורני

סוגיית החינוך התורני, בעיקר בגיל הרך וביה"ס היסודי, חוזרת ונעורה כמעט לקראת כל פתיחת שנת לימודים חדשה בהקמתן של מסגרות חינוך פרטיות, חצי פרטיות, לגליות או חצי לגליות ובשותפיות שונות, לעיתים גם משונות.

למעשה, עלה הנושא לסדר היום הציבורי דתי לאומי לפני למעלה מעשור ומחצה של שנים, עת הקימו אברכים בני "מרכז־הרב" את בית־הספר התורני נעם בירושלים. מערכת החמ"ד יצאה למיגננה שהטקטיקה העיקרית שלה היתה התקפה על נעם, דרכו, אישיו, אופניו וכד'. טענות רבות הושמעו כנגד נעם על בריחה מאינטגרציה – אי שילוב העדות והמעמדות בבית חינוך ולימוד אחד במטרה לצמצם את הפערים, על יצירת תחרותיות שאינה בריאה, על הוצאת "הטובים" ממערכת החמ"ד, על גרימת ירידה ברמה על בתי־הספר האחרים, על לימודי חול ברמה נמוכה, על "התחרדות" ועוד כהנה וכדומה.

ננקטו, מצד החינוך הממ"ד, גם פעולות של הגנת עצמית כמו הקמת "ועדת השמונה" של שמונה בתי־ספר ממ"ד בירושלים אשר כגוש אחד החרימו את נעם על תלמידיו ומוריו, לא איפשרו מעבר הדדי של תלמידים, לא קיבלו לעבודה מורים/מורות שילדיהם לומדים בנעם ועוד.

המערכה היתה קשה מזו המתנהלת מול החינוך העצמאי, "החרדי" מתוך מחשבה כי נעם כבית־ספר בעל השקפה ציונית, מסכן יותר את החמ"ד ועלול לערער את מעמדו.

המלחמה היתה בתחילה בכל האמצעים כולם, הפגנות, עצומות, מכתבים, כלי תקשורת, פניות לבתי־משפט, מאבק במשרדי ממשלה, באמצעות העיריה ובכל דרך.

עם השנים הפך בית־הספר נעם בירושלים לעובדה קיימת, והמאבק נגדו באופן ישיר וספציפי דעך במעט אמנם, בפרסומים שונים, בכנסים, בסימפוזיונים בעניני חינוך וציבור, הועלה הנושא שוב ושוב, בעיקר ע"י אנשי "תנועת נאמני תורה ועבודה" אלא שהמלחמה היום־יומית שכחה, הציבור הירושלמי התרגל ונוצרה במשך הזמן, מעין הסכמה של בדיעבד, על התפלגות התלמידים הירושלמים בין בתי הספר השונים, כשנעם בתוכם. מצב זה התאפשר עקב הגידול העצום, בלעה"ר, במספר תושבי ירושלים ובעיקר הדתיים שבהם, כך שנוצרה הרגשה שאין בית־הספר נעם "חי על חשבון" בתי הספר הממ"ד האחרים בעיר.

אלא ש"השקט התעשייתי" בתחום זה לא נמשך זמן רב.

עם התרבותם, ב"ה, של משפחות בוגרי ישיבות בעלי השקפה לאומית ופיזורם ברחבי הארץ, חזרה על עצמה התופעה במקומות רבים, כמעט ככתבה וכלשונה.

הנושא שב ועלה שוב ושוב, בכל חומרתו והדגשיו. עיתים הביאה המחלוקת בעניני החינוך התורני גם למחלוקת חברתית עמוקה ולהתפלגות בתוך הקהילות עצמן, בבתי־הכנסת, במתנ"ס, בחברה, ברבנים, ואפילו בפוליטיקה, בעיקר זו, המקומית.

לאחרונה התפרסמה ברבים קריאתו של ר' דב הלברטל בוגר ישיבת הר־עציון, המשמש כיו"ר הדור הצעיר במשמרת הצעירה של המזרחי העולמי, להקמת רשת חינוך עצמאי תורני לאומי. קריאה זו זכתה לפרסום ולתגובות מכוונים ומגוונים שונים.

הרב יהושע נוימן המפקח הארצי על החינוך התורני במשרד החינוך יצא, בין שאר המגיבים, להגן על כבוד החינוך הממ"ד והגיב על הצעות הלברטל במאמר ב"הצפה", שעיקרו הגדרת יעדי החינוך הממלכתי דתי ומהותו, הקשיים ההיסטוריים המרובים שעמדו בפני הקמתו וביצורו של החמ"ד ועל חלקו הנכבד של החמ"ד בעיצוב אופיה של המדינה, מאז הקמתה.

אכן, גדול עד מאוד חלקו של החמ"ד באיחוד שבטי ישראל, בקליטת הגלויות השונות ובהישגים הנכבדים והרבים שהשיגו מערכות החמ"ד בחינוך תלמידיהן ובשילובם של בוגריהן בכל מערכות החיים בישראל. אני ירא להעלות על הדעת איך היתה נראית מדינת ישראל ללא החמ"ד וללא השגיו, אלה ונוספים. אשר על כן יש על כל איש ואיש מעמנו, לפי יכולתו, תפקידו, מעמדו והשפעתו להמשיך ולעשות כל מאמץ לחזק את מערכות החמ"ד, לעמוד לימין קברניטיו, להעניק להם את כל סוגי המשאבים ואת כל הסיוע והעידוד והגיבוי הנדרשים כדי לעמוד ולהמשיך להצליח במשימה הקדושה.

אבל...

אי אפשר עוד להתעלם מההתפתחויות שהביאו עימן השנים. קיים היום, בקרב מחננו, ציבור גדול, גדל והולך משנה לשנה, של הורים בני־תורה, בעלי השקפה ציונית־לאומית מוצקה וברורה מצד אחד ותורנית־דתית חזקה ועמוקה מצד שני, שאינו מוצא את מקומו בביה"ס הממ"ד הממוצע.

אתם, יורשה לי, דור ההורים, שלחתם אותנו ללמוד במערכות החמ"ד, חנכתם אותנו על ברכי תורה ועבודה, והפניתם אותנו (כן, אתם!) לישיבות התיכוניות. השתדלנו למלא רצונכם וללמוד היטב, להקשיב לכל מה שנאמר לנו ולכן הגענו גם לישיבות גבוהות ולישיבות הסדר וגם שם "לקחנו את הענינים ברצינות" (כך חנכתם אותנו!!) השתדלנו להעשות לבני־תורה – במובן המלא והיפה של המושג ומבלי לפגוע אף כמלוא נימה בכל הקשור לנאמנותנו השלמה והיסודית־בסיסית להשקפת עולמה של הציונות־הדתית. אדרבה רובנו התחזקנו עד מאוד גם בכך במהלך לימודנו/חינוכנו בישיבות.

היום, בבואנו להעניק לילדינו את החינוך הנראה לנו כמתאים וכנכון, עפ"י הדרך וההשקפה הזו, יש מכם, המבקשים לגלגל את ההסטוריה בחזרה ומנסים, מי בדיבורים מי במעשים, למנוע זאת מאתנו.

תהליך כזה, מלבד היותו בלתי צודק ובלתי נכון, להשקפתנו, הינו גם בלתי אפשרי. ההתקדמות הינה בלתי הפיכה והמנסים להודפה עלולים להוציאנו "אל מחוץ למחנה". ההפסד והנזק יהיו של כולנו, של היחיד והרבים, של הציבור הדתי־לאומי גם כתנועה אידיאולוגית, גם כתנועה פוליטית, כגורם משפיע, ובסופו של דבר, למרות רצוננו, גם של המדינה כולה.

יש דוגמאות מספר מאירועי השנים האחרונות להתפתחויות שכאלה בתחומי החינוך התורני־לאומי. די לנו בזאת אם נזכיר את נטילת החסות – הבעלות והאחריות על ביה"ס התורני "אחינועם" בירושלים העתיקה ע"י החינוך העצמאי האגודאי. נזכיר לשוכחים כי למעלה מ־90% מתלמידי "אחינועם" הם ממשפחות בעלות השקפה דתית־לאומית, (רבים מהם בוגרי ישיבת הכותל), אשר נדחקו שלא ברצונם, בזמנו, לפינה הזו בגלל לחצם ועיקשותם של קיצוניים מן הצד האחר אשר בקרבנו.

היום, בפריחתו של "אחינועם" (ידע אישי!!) ישנם נסיונות מצד גורמים שונים לקטוף את הפירות המשובחים שלו ולהעבירם לגנו של החמ"ד, אבל זה כמובן מעשה אשר לא יעשה ובודאי שלא באיחור רב שכזה, אלא שיש לפחות להסיק את המסקנות של, "מכאן ולהבא".

צריך לעקור מן הלב ומן הראש את אקסיומת הטעות שמנסים מי שמנסים, להחדיר לנו בראש, כי כביכול הקפדה בקיום מצוות ושמירה על קלה כחמורה, מתוך עיון, לימוד והבנה, הינם הקצנה, הינם חרדיות (במובנה הפוליטי, המקובל של המילה) **אין זה נכון!! זהו עיוות!!** אדרבה, היא היא הציונות־הדתית האמיתית אליבא דמיסדיה הרעיוניים שהיו מהם, כידוע לכל, גדולי עולם, בתורה ובמידות, בהלכה ובמעשה...

לולי דמיסתפינא הייתי אומר שיש מאותם "הוגי דעות" החוששים שההקפדה תגיע בסופו של דבר גם אליהם הביתה, יותר משהם חוששים לעתידה של הציונות הדתית...

עם כל האמור לעיל, והכבוד והאהבה למערכת החינוך הממלכתית־דתית וידיעת חשיבותה, ביה"ס הממלכתי־דתי הסטנדרטי, הממוצע והמצוי היום אינו יכול, ברוב המקרים, לענות על צרכי הציבור התורני. לצערנו, לא כל המורים בחמ"ד מתאימים לנורמות ההתנהגות הדתיות שקיבל על עצמו ציבור זה. לא בכל בתי־הספר מתאימה האוירה לזו שהוא שואף אליה ומחנך אליה בבית ועוד ועוד, וזאת מלבד נושא כמות השעות התורניות ואיכותן.

בוודאי ש"הגישה הפלגנית האומרת תנו לי פינה לחינוך ילדי הפרטיים ותו לא אינה גישתה המסורתית של המזרחי", (כדברי ר' י. נוימן, שם) אלא שהתנועה

הדתית־לאומית התיימרה, ובמרבית המקרים גם הצליחה, להתייחס לכלל הבעיתיות שבכל נושא ונושא ולמצוא פתרונות כלליים־ממלכתיים. גם בנדון דנן אין הפתרון של דחיקת רגלי חפצי החינוך התורני החוצה יכול להחשב בבחינת פתרון השקפתי, אידיאולוגי, ממלכתי...

למעשה מה שנובע מקביעה כזו הוא שאין מקום ל"כאלה" ("לישיבה־בוחרים") בתוך החמ"ד – ואם כן זוהי הרי הפלגנות בשיאה... לזה פלורליזם יקרא?!

עלינו לבנות מערכת כזו שתענה על כל היבטיה של הסוגיה, וניתן, לא בנקל, לעשות זאת.

אני מפנה את תשומת לבם של הקוראים, למסמך "הכרעת שר החינוך והתרבות בענין ביה"ס נעם בקרית־אתא", מסמך שיצא מלפני שר החינוך והתרבות דאז, נכבדנו, מר זבולון המר, שיש בו מלבד קביעת מסמרות והכרעה לקרית־אתא גופה גם, ובעיקר קביעת עקרונות כלליים בענין החינוך התורני־לאומי. אצטט משפטים בודדים ממסמך זה, שיש בו לענ"ד, חשיבות הסטורית, אם ישכילו אישי החמ"ד להסתייע בו. המבקש להעמיק בסוגיה זו, יעיין נא במסמך המקיף והיסודי כולו, ואל יסתפק במסר שורות אלה:

"... אני מצדד, אפוא, ביזמה של מחנכים והורים להעמקה וליחודיות של תכנים ומסגרות בחנוך.
במסגרת זאת ועל־פי תפיסה זאת, אני תומך גם ביוזמת הורים בחנוך הממ"ד להגביר את הלימודים התורניים של ילדיהם, ולקיים ולבנות בתי־ספר תורניים ראויים לשמם מכל הבחינות. יחד עם זאת, אני תובע ממערכת החנוך תודעה – עמוקה של מעורבות ואחריות לכלל הציבור והישוב...
...השאלות שהתעוררו בקרית־אתא שבאו לאחר מאבקים דומים בישובים אחרים בארץ מחייבת "לקרוא את המפה" של החמ"ד, לגבש עמדות ולקבל החלטות מקדימות באשר לעתיד. נראה לי שאגף החנוך הדתי והמועצה לחמ"ד צריכים להערך בתחומי היוזמה, התפיסה, התכנון, הפיקוח וההדרכה, על־פיהם יגבר רצון ההורים להיות מעורבים בשיפור החנוך של ילדיהם, ותתחזק השאיפה להשתתף בעיצוב בית־ספרם, אם כבית־ספר תורני יחודי, אם כבית־ספר בו מוגברים הלימודים התורניים כתפיסה מקיפה ורחבה. אם כבית־ספר בו מתקיימות זו בצד זו המגמות השונות, כל אלו צריך שתתקיים בהם מחויבות ואחריות לאינטגרציה בחנוך.
כאמור, מחייב הדבר הערכות מחשבתית מחודשת, מבנה ארגוני מתאים ותנופה ויוזמה רבה". (ע"כ הציטוט).

המסמך, ובעיקר, החיים "השוטפים" בנעם קרית־אתא, ובעקבותיו גם ברחובות, עפ"י עקרונותיו של המסמך, **עם כל הקשיים**, מוכיחים כי אכן ניתן למצא נוסחאות טובות של מסגרות חינוך **ממלכתיות דתיות־תורניות** על מורכבותן.

לאחרונה נעשה במעלה־אדומים נסיון לשלב מגמה תורנית עצמאית בתוך ביה"ס הממלכתי־דתי המקומי, כחלק אינטגרלי של ביה"ס תחת קורת גג אחת ובניהולו של מנהל אחד. יש לאפשר לנסיון מיוחד זה להתפתח ולהתקדם ואולי יהיה בו כדי להוות דגם למקומות נוספים. אגב, עתירה לבג"צ נגד נסיון זה – נדחתה ע"י ביהמ"ש העליון.

בדרשנו חינוך תורני לילדינו איננו מבקשים "פינה ותו לא" (כדברי ר' י. נוימן, שם), אדרבה, אנחנו מבקשים מגרש שלם, גדול, מסודר, חוקי וממלכתי, כדי לאמן בו את ילדינו לקראת היותם ל"אנשים" – טובים, נאמנים לה' ולתורתו, ומועילים לעם, לארץ ולמדינה. כך מתחייב מאמונתנו ומהשקפתנו, קרי: ממשנת הציונות הדתית, כפי שאנו מבינים אותה מתוך לימודה בעיון, כדרכה של תורה.

אלא שיש לעשות זאת כאמור, מתוך ראיה ממלכתית־כללית ותוך מניעת כל פגיעה אפשרית בחינוך הממלכתי־דתי הבסיסי, תוך מחויבות מעשית לשמירה על עקרונות שילוב כל העדות כולן וקליטתם של תלמידים מכל שכבות הציבור כולל טיפול בתלמידים בני משפחות במצוקה.

בכל מקום בו מתעורר, בבחינת "איתערותא דלתתא" הצורך בהקמת מסגרת חינוך תורנית־לאומית והנתונים העובדתיים בשטח מצדיקים זאת – יש לעשות הכל כדי לסייעה ולקיימה כמסגרת ממלכתית־תורנית, לקרבה, לתת לה לגיטימציה, עידוד ומשאבים.

הטכניקה לביצוע נכון ויעיל של מגמה זו היא אמנם נושא חשוב וכבד – אך לא היא הקובעת. אחרי שהעקרון יוסכם ציבורית־השקפתית יש להסכים גם על הדרך לביצועו, אם יהיה זה אגף נפרד במשרד החינוך או שתהיה זו יחידה עצמאית של החמ"ד או זרוע משנית שלו או כל רעיון ארגוני אחר.

אכן, שיפור עצום חל בכל תחומי העשיה בחמ"ד. חלקו הגדול קשור בדרישה לחינוך תורני מגובר, והקמת מסגרות חינוך דוגמת "נעם", בחינת "קנאת סופרים תרבה חכמה" ושיפור משמעותי עוד יותר יהיה בס"ד אם נקדם את המהלך, כאמור לעיל, ולא נעצור בעדו.

ר' אברהם רט

על פעילות מכון ש"י

"ארבעת הפרקים, שהחינוך של הדור שנתרחק מקדושתה של תורה, צריך שיתקרב על ידם אל מקור הקודש – הם: כבוד הדת, חיבת הדת, הכרת הדת, קיום הדת. אין שום אדם מישראל יכול לסלק את עצמו מכל מה שנוגע לכבודה של דת ישראל, שאיך שיהיה נשקע בדעות זרות ורחוקות, הלא בתור בן לאומה חייב הוא בכבודה, על פי הכרתה הכללית שהוא מאוחד בה עם כבוד דתה, שכל אוצר הכבוד שלה ספון בקרבה. אחרי שחובת הכבוד תתמלא, יבוא התור לפתח את רגש החבה לדת, אשר הוא דבר נמנע אם הכבוד לא יהיה קודם לה. ואחרי שהכבוד והחיבה יבואו, אז יבוא זמן לעסוק בהכרת הדת, שלא תוכל להביא את התועלת הרצויה, כל זמן שהכבוד והחיבה לא יצאו מן הכח אל הפועל. ורק אחרי ההכרה שתבוא אחרי הכבוד והחיבה, יכולים אנחנו לקוות לקיום הדת, לאור של תשובה שתופיע על כל אחינו מקרוב ומרחוק, לשוב לצור ישעם ומשגבם, ובזה המפתח של הגאולה הוא גנוז. אשרי איש שיקח חלק בהרצאתם של פרקי התשובה הללו, שאור ה' עליהם יראה". (אורות התשובה, למרן הראי"ה קוק זצ"ל, עמ' קל"ט)

יש, ובצמתים הפזורים לאורך חייו של האדם, צמתים בהם נדרש הוא לקבל החלטות מהותיות, ערכיות, ועקרוניות, חש הוא כיצד כח נשגב, מושך אותו בציציות ראשו, ומובילו פסיעה אחר פסיעה, מנקודת זמן אחת למשנה, וממקום למקום. כך זכיתי אף אני לחוש, כי אותם ארועים והחלטות שונות, הפזורים לאורך שנים – כאשר כל אחד בפני עצמו נדמה כיד המקרה – שזורים וחוברים הם למסכת גדולה של השגחה פרטית – הנמשכת לאורך השנים.

לאחר סיום לימודי בישיבה, שימשתי כר"מ בישיבה תיכונית, ובמקביל סיימתי לימודי עבודה־סוציאלית. חשתי וידעתי, שצרוף זה, יש בכוחו לאפשר לי לפעול באותה מגבה חינוכית, כפי שהתווה אותה הרב קוק זצ"ל.

הבחירה לעסוק במכון ש"י – פירושה להיכנס לגוב האריות, ולעמוד יום יום בחזית הקשה והשוחקת של העם היהודי.

לעסוק בעניני מכון ש"י פירושה – להתמודד עם המציאות הישראלית, עם בני הנוער וילדים חפים מידע, מנותקים מכל חויה יהודית, להתמודד עם חיילים וסטודנטים שאש המרד, השאלה והתהיה קודחת באפם, ומובילתם אלי יערות ברזיל והרי נפאל בחיפוש אחר זהותם. להתמודד עם מבוגרים – זוגות נשואים וקשישים, אסירים ו"עמך" – המחפשים דרך, תוהים, ורצים אחר הבלתי מושג.

בחרנו במכון ש"י להיכנס, ולהכניס עצמנו ללוע הארי. לעמוד מול כתה של שמיניסטים בגימנסיה, עדויי עגילים באוזן וקרחות משונות – ושם ללמדם יהדות.

להלך ברחובות תל־אביב וגוש־דן, צפופי האוכלוסין והמסחר, הביטוי והבידור – ושם לאורך הנתיבים – להדליק פנסים ואורות – המובילים ומוליכים בית ה'. משתדלים שתחת הסרפַּד יעלה הדס, ותחת הקוף יפרח הפרח. ולשם כך אנו זקוקים לכוחות של תורה, ולפעילותם של בני תורה שמתוך עולמה של תורה יעלו ויבואו לעמוד בחזית זו.

פן אחד של העבודה במכון, הוא הפעילות בקרב בתי ספר יסודיים־כלליים. בחרנו להתמקד במספר בתי ספר ואזורים, ובאמצעות בנות שרות לאומי וצוות המכון, אנו מעבירים שעורים במקצועות היהדות השונים, תוך שימת דגש מיוחד לגילאי הבר־מצוה. מנסים אנו להפגישם עם עולמה של היהדות ומושגיה – ככל שמשגת ידינו.

עיקר העבודה והמאמץ מופנים לעבודה אותה אנו עושים עם תיכונים כלליים ברחבי גוש דן. במשך שנה אנו מקיימים כמאה ימי עיון בנושאי יהדות וזהות יהודית לתלמידי כתות י'־י"ב בכל יום עיון נוטלים חלק כשמונים תלמידים. צוות המכון – דן איתם, ומציג בפניהם תכנים ומסרים, ערכים ומידע בנושאים שונים.

אין הדבר קל כלל ועיקר. המציאות הישראלית הקשה – בה כל יום עיון נתפש כנסיון לחזרה בתשובה, וקיים קושי גדול בעצם העובדה שהתלמידים הסכימו להגיע ליום עיון – קיומם של מאה ימים כאלו – לאו מילתא זוטרתא היא. יש צורך בעבודה אינטנסיבית ומאומצת עם המפקחים, המנהלים, המחנכים, המורים וההורים – כדי שבסופו של דבר נצליח להגיע ולדבר עם הנער עצמו.

גם המתודה של שיחה ויום עיון זה, צריכה להיות מתוחכמת ומרתקת דיה – כדי ליצור מתח רוחני, ואוירת רצינות והקשבה, דבר שדי רחוק מהויתם היום־יומית של בני נוער אלו.

המטרה בימי עיון אלו – היא להגיע לרמת מידע ומודעות לנושא הזהות היהודית לשאול שאלות קיומיות ראשוניות בדבר מהות הבריאה, ותכלית הקיום, מטרת וחובת האדם בעולמו, מסגרת תרבותו וזהותו האישית והיהודית זיקתו אל העם היהודי, אל גדולי ישראל, תורתם ומורשתם.

כל יום מחדש. כל קבוצה ומאפייניה. דור דור ודורשיו. כך לאורך השנה, למעלה מ־10,000 תלמידי תיכון העוברים בשערי המכון, מתוך תקוה, שבסיומו של יום עיון – זכינו בס"ד לקיים את השלב הראשון בדרכו של הרב זצ"ל – כבוד הדת.

במהלך השנה והפעילות, אנו ממשיכים לשמור על קשר עם אותם תלמידים, הבאים בשעות אחה"צ למכון, באופן עצמאי. בפעילותנו זו איתם, אנו מנסים להגיע לשלב השני והשלישי בדרך הרב – חיבת הדת, והכרת הדת.

פעילות טובה וענפה אנו זוכים לקיים במסגרות החינוך השונות בצה"ל.

שותפות בהכנתם והעברתם של סדרות חינוך – בעיקר סדרות החינוך של קורס קצינות וקורס קצינים, מעורבות ושותפות בבנית התכנים, המתודות, והעברה בפועל. פעילות זו מצריכה ימים ושעות, שבתות ומועדים. נסיעות רבות ומסירות נפש – בכדי ליצור את הדיאלוג עם אוכלוסיה חשובה ואיכותית זו.

ב"ה זכינו בשנים האחרונות – להדים חיוביים, ולהידוק והרחבת הקשר בין המכון ובין זרועות החינוך הצה"ליות, ואין הברכה שורה...

למדנו במשך השנים לדעת, שהעובדה שאדם הינו בן תורה ובוגר ישיבה, ואולי אף רב מפורסם ותלמיד חכם, אינה מספקת ליצירת הקשר עם העולם והרחוב עליו אני מדבר. יש צורך בכשרון מיוחד וטכניקה טובה – לדעת לתרגם ולצמצם את הגלום בך – לשפה מובנת ונעימה, שתשמע ברורה ובהירה גם לאוזנים ערלות, רחוקות מהוית אביי ורבא. יש צורך בהכשרה מיוחדת של כח אדם. וללמדו מה לומר, ומה לא לומר, איך לומר ומתי לומר – בכל הקשר החינוכי הזה, הנרקם עם הציבור החילוני, וזאת על מנת שלא יצא שכרו בהפסדו.

באגף הפעילות עם הציבור המבוגר – בחרנו לירות בכל התותחים ולכל הכיוונים אנו מקיימים מידי ערב הרצאות ושעורי תורה במכון. הפתוחים לציבור הרחב, אנו מקימים סמינרים וסופי שבוע, ערבי חויה ולימוד, במות רעיונית ומסיבות ראש־חודש, מרצים אורחים ולילות שימורים – כל זה באזורים שונים בארץ, ותוך הפעלת מערך מסובך של תאום וארגון, מרצים וציוד, פרסום וכדו'. המטרה היא להגיע לכמה שיותר אנשים ונשים. זוגות ומבוגרים, לצורך זה אנו משתמשים בפרסום נקודתי. דיוור ישיר, מודעות רחוב, ופרסום בעתונות, המגמה היא שמתוך האלפים הרבים העוברים בשערי המכון – יתמידו וימשיכו את הקשר. משפחות רבות, מתוכם יזומנו לשיחות אישיות, לשבתות אצל משפחות ועוד, ובע"ה ימשיכו ויגיעו עד השלב הרביעי והאחרון בדברי הדת – קיום הדת. זו הדרך הקשה העולה בית־אל.

מקוצר היריעה ודוחק הזמן – לא הזכרנו ופירטנו פעילות בקרב מתנסי"ם ומועצות פועלים, בתי אבות ובתי כלא, ארגונים ומועצות. זוגות צעירים לקראת נישואים, וזוגות צעירים – בהדרכה לקראת חינוך ילדיהם לאור חז"ל. עבודה עם תלמידי מוסדות עלית הנוער, ואחינו עולי אתיופיה וברה"מ, עבודה עם תלמידי תיכון דתיים – וחיזוק גאותם הדתית, אמונתם וחוסנם. עבודה עם תנועות נוער כלליות. צוותי ההדרכה והחינוך שלהם – תוך נסיון להחדיר ולשבץ יהדות בכל פעילות וענף, תוך נסיון לתקוע יתד של יהדות וחברות בין ובתוך חלקי העם.

אולי, מתוך עולמה של הישיבה – אין הדברים נראים. ואולי אף נראים הפוכים. מתוך עולמה של ישיבה נראה שהציבור לא רוצה, מתרחק מתנכר. אומנם, ואולי – תחת השמש – אין יתרון, אבל למעלה מן השמש – ומתחת לפני השטח רוחשים ורוגשים דברים. יש תנועה ותזוזה רוחנית, שכל המצוי בה, חש אותה היטב. המצויד בסייסמוגרף רגיש הצופה רעידות ותנודות חברתיות – חש בהלכי הרוח. הלואי ונשכיל לפענחם היטב. הלואי ונשכיל לקרוא את המפה החברתית והרוחנית. הלואי

ולא נזדקק שוב לומר מבויישים ונכלמים – "פשטתי את כותנתי איככה אלבשנה, רחצתי את רגלי איככה אטנפם".

בימים גדולים והיסטוריים אנו חיים. מעצמות ומשטרים קורסים, תרבויות ועמים פושטים ולובשים צורה. מנהיגים משנים פני תבל, ובתוך כל המערבולת הכלל עולמית והישראלית, מתהלכים אנו בתוככי הגן – שומעים – אַיֵּכָה, ומשמיעים – אַיֵּכָה.

ולואי ונדע לקום ולעמוד, להבין ולהשכיל, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולומר – הנני!

הרב צבי שמואלי

תורת החסד והמעורבות החברתית

בתחילת פר' ויצא עומדים חז"ל על הצורך שראה הכתוב לחזור על יציאתו של יעקב מבאר שבע באמרם:

"מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה".
(רש"י בראשית כה, י)

הדגשת הכתוב על הרושם שעושה יציאתו של יעקב מעמידה אותנו תמהים מדוע אין הדגשה דומה אצל אברהם המסמל יותר מכל את היציאה והמעבר ממקום למקום: "לך לך מארצך ממולדתך ומבית אביך"?

יתכן שסיבת הדגשת רושם היציאה אצל יעקב ולא אצל אברהם נעוצה בתכונות המאפיינות כל אחד מהם.

הנביא מיכה אומר בסוף נבואתו:

"תתן אמת ליעקב חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)

אברהם הוא איש החסד ויעקב איש האמת. האמת תכונתה לחתור לשלמות ללא כל פשרה ולפיכך כאשר ישאל הקב"ה את מידת האמת האם לברוא אדם תהיה התשובה חד משמעית: אל יברא שכולו שקרים (בר"ר ח, ה).

בכוחה של אמת זו נלמד את דעתו של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי האוסר פשרה בדין ו"כל הבוצע הרי זה חוטא" (סנהדרין ו, עמ' ב) משום שפשרה אינה הדין האמיתי.

איש האמת מעניק לזולתו ולחברה הסובבת אותו את כל המגיע, לא יחסיר דבר, אולם לא מעבר למגיע.

איש האמת כל עוד הוא בחברה, החברה תהנה ממנו, יפרוש ממנה: יציאתו עושה רושם – חסרונו מורגש.

עיקר תכונתה של מדת החסד היא לתת מעבר למגיע, שהרי בנתינת המגיע אין כל חסד.

אמת הוא הדין, חסד הוא לפנים משורת הדין.

איש החסד נותן ומעניק לזולתו מעבר למגיע בדין; נותן אף את השייך לו, לזולתו.

נתינה זו מכניסה במקבל חלק מאישיותו של הנותן (ראה בהרחבה פרקי החסד לרב דסלר – מכתב מאליהו חלק א').

איש החסד גם כאשר יצא מהחברה בה היה, חלק מאישיותו נשאר במקום

ממילא יציאתו לעולם לא תהא מושלמת ולפיכך אינה משאירה חלל – לא עושה רושם.

לאור האמור לעיל, מרכיב הכרחי לחסד הינו המעורבות עם הזולת ללא מעורבות זו אין מקום ומשמעות ליסוד החסד.

החנוך לחסד חייב ללכת בד בבד עם החנוך למעורבות חברתית, המציבה לא מעט בעיות חינוכיות שכן הנותן והמעורב בחברה חשוף גם לקבל, חשיפה כזו בחברתנו לא תמיד **הברכה בצידה**.

הבעיתיות הזו מודגשת במתח שבין הצווי קדושים תהיו במובן של פרושים תהיו לבין הצווי ואהבת לרעך כמוך, המופיע באותה פרשה ובנגוד לפרישות מצווה על מעורבות ונשיאה בעול עם הזולת.

ביטוי לישום של שני צווים אלו, נותן הרמב"ם בדרכו ובתורתו כפי שנראה בדברים הבאים:

הרמב"ם במורה הנבוכים מסביר את טעם הקורבנות בכך שהמצרים והכשדים היו עובדים לבקר ולצאן ולפיכך צוו ישראל להקריב מן הבקר והצאן:

> "... כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים (המצרים והכשדים) כי הם תכלית העבודה, הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו מעוונות כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוי וכל חולי לא יתרפאו כי אם בהפכן".

הרמב"ן בפרושו לתורה – ויקרא פרק א' פס' ט' – תוקף הסבר זה של הרמב"ם בלשון חריפה ביותר וטעוניו העיקריים הם שניים: –

א. כיצד יתכן שקורבנות שעליהם התורה אומרת: עולה אישה ריח ניחוח לה' אינם אלא להוציא מלבן של רשעים וטפשי העולם הרי בכך כאילו ועשינו את שולחן ה' מגואל שכן כל מעשה הקורבנות אין בהם תועלת אלא לשלול עבודה זרה?

ב. שיטתו של הרמב"ם אינה מסתדרת מבחינה עובדתית שכן נח בצאתו מן התיבה מקריב קרבן, שעליו נאמר וירח ה' את ריח הניחוח, ואז עדיין אין מצרי וכשדי בעולם! וכן הבל מקריב מבכורות צאנו כשאין מצרי וכשדי בעולם, וכן בלעם מקריב פר ובקר שלא על מנת לשלול ממנו אמונות ורעות.

בנוסף לדברי הפרשנים השונים המנסים לתרץ שאלותיו של הרמב"ם, אולי ניתן לנו לומר ולחפש הסבר שונה למצב שדחק את הרמב"ם להסביר כך את טעם הקרבנות למרות ידיעתו את העובדות על קורבנותיהם של הבל, ובלעם שקדמו להמצאות מצרי וכשדי בעולם.

הרמב"ם באישיותו בתלמודו ובדרך חייו דוגל בדרך של מעורבות בחברה ואי התנתקות ממנה.

הרמב"ם משמש כרופא בחצר המלוכה, הרמב"ם עוסק בלמוד תורות

פילוסופיות שונות של חכמי אומות העולם כאריסטו. הרמב"ם יוצא כנגד ההופכים תורתם קרדום לחפור בה ומתפרנסים ממנה והרמב"ם הוא זה הקובע: דע ושמע האמת ממי שאמרה (הקדמה למס' אבות).

דווקא אדם כהרמב"ם הדוגל במעורבות הגדולה, יודע את הסכנות שבה, יודע שצריך לשים בה תחנות ודגלים של פרישות שבלעדיהם עלולה חלילה המעורבות להפוך לטמיעה ולאבוד כל יחוד.

מסיבה זו למרות כל העובדות מנצל הרמב"ם בימה זו של נושא הקרבנות לחשיבות הדגשת השוני בין המצרי והכשדי לבין ישראל.

עולם חסד יבנה, כדי לעסוק בחסד צריך לעסוק בבנינו של עולם, צריך להיות מעורבים בעולם, אולם להדגיש ולהרבות בספיגת הערכים התורניים כדי לא להפוך מעורבות זו לאבדן דרך ולטמיעה כי אז: "חסד לאומים חטאת"; החסד והמעורבות שבו ישמרו על גדלם וחשיבותן כל עוד לא תשכח תורת ישראל, אם יהפך חלילה לחסד שאין שם ישראל בו – חסד לאומים הרי שמעורבות זו חטאת היא.

יתן ה' ויצליח דרכנו החינוכית להנחות לחסד של אמת ללא ויתור על ערכינו התורניים בבחינת: חסד ואמת נפגשו (תהילים פה. יא).

ר' רמי סדן

תקשורת המונים וכבוד הציבור

מכונת הדפוס שהומצאה במאה ה־15 חוללה מהפכה בעולם. אינפורמציה לסוגיה השונים הפכה להיות נחלת הכלל. יחד עם התפתחות הדפוס התפתחה העיתונות, עד למימדים ולכוח השפעה בו היא אוחזת כיום.

כוחם של כלי התקשורת, עיתונות כתובה ואלקטרונית, פרסומות ועוד היא רבה. יחד עם זאת, ברור כיום ממחקרים שונים כי כוחם של אלו בשינוי עמדות דעת הקהל, מוגבל ביותר.

משהו מוזר קורה לה לתקשורת. היא מונעת מתוך רצון לשרת את האינטרס של זכות הציבור לדעת ויחד עם זאת היא מושמצת, ואף שנואה ע"י הציבור. עובדה זו מעלה שאלות ותהיות באשר לגורמים השונים המביאים לניגוד בולט שכזה.

היה זה קשה מאד, כרקע לכתיבת מאמר זה, למצוא מקורות מסודרים ואמינים הדנים בשאלות האתיקה בתקשורת. יש להבחין הבחנה ברורה, בין דיון העוסק במערכת כללים שנקבעה במהלך השנים מתוך צבירת נסיון ובדרכי יישומם, ובין בירור מלכתחילה של היסודות המוסריים המחייבים או שוללים את קיומה של תקשורת חופשית ודרכי פעולתה, שמהם יש לגזור את כללי פעילותה של התקשורת.

לבירור יסודותיה המוסריים של פעילות תקשורתית יש לברר את אחד מעקרונותיה החשובים של הפעילות התקשורתית הוא עקרון כבודו של הציבור וזכות הציבור לדעת.

בשמו של עיקרון זה פועלת התקשורת, כגורם מרכזי בהנעתה, תוך שימוש בו לצרכים והיתרים עצמיים שונים. האם אכן יש מקום לראיית ערך זה כערך אינהרנטי העומד בפני עצמו, ובמידה שכן, האם הוא דוחה ערכים כלשהם אחרים?

הדרכה בנושא זה לכלל ישראל יצאה ממקור ההוראה של הרבנות הראשית לישראל.

הרב הרצוג זצ"ל כתב ביום ח' כסלו, תש"י, מכתב בו הוא מציע לא רק חיוב להנמקה של פסקי דין בבתי דין רבניים אלא אף לחייב לפרסם את פסקי הדין ע"י ריכוזם ובהפצתם כדי שאלו יוכלו להיות מונחים בפני כל מי שיזדקק להם. עוד קודם לכן חייבה הרבנות הראשית לישראל, בשנת תש"ג, בנשיאות הרבנים הרצוג ועוזיאל זצ"ל מתן הנמקה לכל פסק דין היוצא לפני בית דין (תקנה א' לתקנות הדיון בבתי דין רבניים). אחד השיקולים המרכזיים שהינחו את הרבנים הראשיים בהחלטתם דאז, היתה הערך של "כבוד הציבור".

בטיוטה של נוסח תקנות הדיון משנת תש"ג, השמורה בארכיון ב"היכל שלמה",

מודגש כי הן אושרו גם ע"י נציגי הקהל: "התקנות... נתקבלו באסיפת משרדי הרבנות ובאי כח הקהלות ונתאשרו ע"י הרבנות הראשית והועד הלאומי בארץ ישראל". במעשה זה יש משום המשך לקיום שיטתו של מייסד הרבנות הראשית לישראל, מרן הרב קוק זצ"ל, שכתב: "בחיינו הלאומיים החדשים בארץ ישראל יהיה לנו ודאי לפעמים צורך גדול לתקן תקנות גדולות, שכל זמן שתהיינה מוסכמות מרוב חכמי ישראל המומחים לרבים ומקובלים אחר־כך על הקהל, יהיה להם כח של דין תורה" (ציטוט המובא ב"משפט העברי" / אלון, עמ' 82).

מהו אותו ערך של כבוד הציבור והאם הוא אכן מחייב ליידע את הציבור על פעולות הרשות?

הגמרא בברכות י"ט, עמ' ב', מציגה לנו כמושג ערכי בעל משקל הלכתי משמעותי את כבוד הציבור: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". שם מובאת הפסיקה בהקשר לדיני אבילות, ומשמע ממנה כי "כבוד הבריות" אכן מהוה מונח הלכתי ספציפי ומוכר בתוך המערכת ההלכתית.

מה טיבו וחיובו של מונח זה?

לכתחילה נראית האימרה כי היא עוסקת בהערכה כללית בתחום האגדה ולאו דוקא בקביעה הלכתית נורמטיבית המופיעה ככלל לפעולה מעשית. משהו מעין דברי המשנה: "איזהו מכובד? המכבד את הבריות". (אבות, ד', א'). אם כן, מה פירוש "שדוחה לא תעשה שבתורה"? לכאורא יש כאן, לשון כללית ביותר ואולי אף כוללת ביותר. האם הכוונה שכל "לא תעשה" נדחה לעומת כבוד הבריות ומותר יהא לעבור על כל עבירה שבתורה ורק שלא יתחלל כבוד האדם?

הגמרא מלמדת אותנו לפי דברי ר' יוסי (ולפי נוסחאות אחרות, לדברי רבן יוחנן בן זכאי) כי התורה צוותה על החזרה ממערכות המלחמה של הבונה בית חדש, נוטע כרם, ומארס אשה כדי שלא יתבזה האיש "הירא ורך הלבב" החוזר אף הוא, ומכאן "בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות". (ספרי דברים, קצ"ב וסוטה משנה ח', ה').

כותב על כך הרב ריינס זצ"ל כי יש כאן לשון צורנית המופיעה גם באימרת חז"ל: "גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה", בה המדובר ב"לא תעשה" ספציפי ולא בדחיית כל לא תעשה שבתורה למען התשובה. (סיני, כרך כ"ז, תש"י, עמ' קסא). נראה אם כן כי לגבי מגמתה החינוכית של האמרה די אם יתברר כי ישנה מצוה בתורה הנדחית מפני כבוד הבריות כדי שניווכח בתוקפה של האימרה.

מתוך בירור נוסף, מסתבר כי המשמעות אינה רק באגדה, אלא גם להלכה למעשה:

1. באופן מעשי מצינו כי כהנים מלווים אבל בחזרה מקבורת מתו, גם אם הוא עובר במקום טמא, (רמב"ם, הלכות אבל, פרק ג') וכן, נאמר בכהנים כי: "מדלגים היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל", כדי לכבד את המלך. בשני מקרים אלו, מדובר בדחיית טומאה שגזרו חכמים בלבד. ונראה

שטומאה דרבנן נדחית גם בנסיבות אחרות כמו יציאה לחו"ל כדי לשאת אשה או ללמוד תורה וכד'.

2. פירוש מעשי נוסף הוא במקרה של זקן שרשאי להימנע ממצווה דאורייתא של השבת אבידה אם אינה לפי כבודו. אולם, גם כאן יש להדגיש כי ההיתר הוא בדין שמשמעותו ממונית גרידא ולא יהא כן כאשר יש התנגשות בין כבודו של אדם ובין כבוד שמים, כפי שמצינו בגמרא: "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאיים בבגדו פושטן אפילו בשוק." (ברכות י"ט, ב) ומשמעה של הלכה זו שאדם חייב לפשוט בגדו אפילו בשוק כדי להימנע מעבירה על דיני התורה.
3. רב נחמן בר יצחק התיר להעביר בשבת גופת מת מרשות היחיד לכרמלית, כדי להימנע מבזיון הגופה, תוך הסתמכות על הכלל ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". גם שם בדברי הגמ' מודגש כי כלל זה מוגבל לדחיית תקנות חז"ל ולכן הותרה ההוצאה לכרמלית בלבד.
4. רב חסדא מתיר למתפנה להעלות אבנים לגג בשבת כדי לקנח את עצמו מטעם ההיתר של "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". (גמ' שבת, פא, ב)
5. מר בר רב אשי הסביר שבדין לא התפשט מבגד שנותקו ציציותיו בשבת, כיון ש"גדול כבוד הבריות" ואין לו להוריד את בגדו לעיני הרבים". (גמ' מנחות ל"ז, ב)

בכל המקרים נראה בבירור כי "כבוד הבריות" יכול לדחות במקרים מסוימים, איסורי דרבנן ולא איסורי תורה והדבר מפורש בהלכת רב נחמן בר יצחק. רש"י מרחיב את היריעה ומכליל: "דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות" (רש"י, ברכות, כ', א) וכדוגמא: תקנת חכמים לשאול בשלום חבר בשם ה', תוך ביטול איסור הוצאת שם שמיים לבטלה. (רש"י. ברכות, נ"ד, א, ד"ה שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם).

באותה הסוגיא מדגיש רש"י כי ביטול חיובים דאורייתא באופן מועיל של "קום ועשה", מפני כבוד הבריות הוא רק בדיני ממונות. (רש"י, ברכות כ', א', ד"ה שב ואל תעשה שאני).

העיקרון של הכללת הערך של כבוד הבריות דורש, כבכל פסיקה־הלכתית שיקול דעת של תלמיד חכם, ובולטת בכך הכרעתו ההלכתית של מרן הרב קוק זצ"ל שפסק להתיר לנשים לתפור יריעות של ספר תורה משום "כבוד הבריות", אך לא היה מוכן להתיר לנשים להשתתף בבחירות מטעם זה. (שו"ת דעת כהן, קס"ט) וברור מכאן כי המדובר במרכיב אחד בלבד מתוך מכלול מורכב ביותר הדורש הכרעת תלמיד חכם.

ברור עם כן כי העיקרון של "כבוד הבריות" הוא ערך ממשי ומעשי המחייב פעולות שונות כמו פרסום דברים שונים בפני הציבור ושנדחים מפניו דברים אחרים, תוך הגבלות ברורות.

נראה כי מידת הלחץ המירבי שעשוי עיקרון "כבוד הבריות" להשפיע על חיובים הלכתיים אחרים מסוייג כדלהלן:

א. במקרים מסוימים דחיית תקנות חכמים ודרבנן למיניהן.

ב. מצוות התורה בתחום הממון.
ג. כל מצוות עשה, אם רק בצורה פאסיבית.

מכל האמור לעיל ברור ראשית לכל כי יש לעשות ולפעול מתוך ראיית העיקרון של "כבוד הבריות".

עיקרון זה אינו מתבטא רק בזכות הבריות/הציבור לדעת, אלא קודם לכל, ברצון אמיתי וכנה בטובתם ושמירת כבודם של הבריות דומה כי העובדה שבירורים אתיים יסודיים בשדה התקשורת מועטים כל כך אומרת דרשני.

ברורים אלו שאמורים להוות אבני יסוד בדרכה של התקשורת, מחייבים בירור פנימי אצל העוסקים בכך באשר למידת רצונם לפעול למען טובת הבריות או רצונם האישי להתחרות זה בזה ב"סקופ" טוב יותר או בסיסמא פרסומית מקורית יותר, אף אם אלו אינם בהכרח לטובת הבריות.

אם אכן תינתן תשומת הלב והמחשבה הנדרשת למיסוד יסודות מוסריים איתנים לפעילות התקשורת, תוך הגדרת גבולות ומיגבלות ברורים ושמירה על גופי הלכות הקשורות ללשון הרע, מלכות, כבוד הבריות ועוד, תזכה התקשורת למוצר מועיל יותר וליחס חיובי יותר מן הקהל שאותו היא משרתת.

במקום חתימה

על שפת הנהר
ברגע של אמת,
הכל נראה רגוע ואצילי
חן בריאתך נסוכה כאן בהוד והדר.

ולבי סוער –
ונשאתי תפילה אליך, בורא עולם:
חנני ורצה מאור עיני
ושמור לי צרור האברים
שאוכל לעמד בכל המשברים והגלים
בכל ימי חיי החנונים,
שאוכל לעמד בעבודה שבלב
ועמל כפים.
חנני בדעת ותבונה להשמר
מכל מחשבת פגול ופסול,
בדלות קרבנינו ומנחת עָנִי
שיהיו מוגשים ומוקטרים –
במיטב מחשבותינו
הגיוני תלמודינו
חלבי תפילותינו
ונסכי עינינו
עד עת קץ

וכאשר הגוף יתעטף בלבנים
לנוח בשלום בין רגבי עפר, מעמל שנים,
והנשמה תתיצב לעבודה –
לאין קץ.
וכבר יבש העץ,
ורק הפירות נשארים
לעשות מהם קרן
ומהקרן פירות.
ומה דלה המשאת
של עמל שנות אדם
לכלכל חיים
של שנות נצח
אך לישועתך קויתי...
אסק שמים שם אתה...
אציע שאול הנך...