

הפענו

כתב עת מוצא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשס"ט : בתוכן:

- 1 חיל אחז יושבי פלשת / רבינו יהודה רוזניס זצ"ל
 - 4 על איסור גילוח בחול המועד בזמן הזה / הרב אהרן פולד ז"ל
 - 8 הערות על דברי הרב פולד / הרב אברהם בינג ז"ל
 - 13 הלל בשעת הנס וקביעתו לדורות / אפרים שחור
 - 20 עקירת דבר מן התורה, ועת לעשות לה' / פרופ' יהודה לוי
 - 31 הצלת נפש / פרופ' אברהם ס. אברהם
 - 41 זוטות / הרב קלמן כהנא
 - 47 בירור התאריך של מכתב מרבי עקיבא איגר / אברהם שישא
- הערות ותגובות
- 49 מלקות על אכילת בהמה טמאה / אברהם קורמן
 - 51 כוית פת בכדי אכילת פרס לברה"מ / הרב א' גרינבלט
 - 52 מקומם של טורי אמגון לפי הרמב"ם / שמואל שורק
 - 53 ישוב סתירה ברמב"ם / בני הנשקה
 - 54 על סגירת בתי כנסיות וישיבות בחבל ימית / ה' גוי
 - 55 המבנה המספרי בסוגיות הש"ס / הרב א"י ליכט

בס"ד ירושלים ת"ן ניסן תשמ"ב • כרך כב, גליון ג • המחיר 12,50 שקל

בחוץ לארץ — 10 \$

מנוי שנתי: בישראל — 40 שקל

www.daat.ac.il

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883

זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל עומדת מעל כל התפתחות מדינית. ויתור על חלק מהארץ אינו אלא עיכוב זמני. כאשר נהיה ראויים לכך, הקב"ה מסבב את הסיבות עד שליתור כזה אין עוד תוקף.

בצאת ישראל ממצרים ולפני כניסתם לארץ ישראל עמדו עיכובים שונים לפני עם ישראל, כגון שבועתו של אברהם אבינו לאבימלך מלך פלשתים. כאן מובאים דברי בעל משנה למלך שדברי משה רבינו בסוף שירת הים מוכיחים שהוא ראה בדרך נבואה שהקב"ה יסבב את ביטול העיכובים השונים עד שכל אנשי פלשת, עמון ומואב יאחזמו רעד.

ויהי רצון שנוכה לקיום נבואתו של משה רבינו גם בימנו.

הרב יהודה רוזניס

בעל „משנה למלך“

חיל אחז יושבי פלשת

...עוד אני תמיה בדברי הרב [רבינו אליהו מורחין] דאעיקרא דמלתא אחרי בקשת המחילה הראויה, קושיא ליכא שזה הרב גורר ד„שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת“ (שמות טו, יד) וזיה תיכף ומיד שיצאו ממצרים ונעשו להם אותם האותות והמופתים. פשטיה דקרא לא משמע הכי דכתיב „נחית בחסדך עם זו גאלת ונהלת בעוז אל גוה קדשך שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת“ וגו'. הרי דמשמע שמושה רבינו היה מתנבא ואומר כשנחית בחסדך עם זו גאלת ונהלת בעוז אל גוה קדשך, דהיינו בשעה שה' היה רוצה להכניסם לארץ ישראל, אז שמעו עמים ירגזון וחיל אחז יושבי פלשת ונבהלו אלופי אדום ואילי מואב אחום רעד. ועל זה הקשו במכילתא באותה שעה לא היה להם לירא, שהרי כבר נאמרו שתי אזהרות, אזהרת אדום ד„אל תגרוו במ“ (דברים ב, ה) ואזהרת מואב ד„אל תתגר במ“ (שם, ב, ט) ותרצו מפני האנינות שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל.

ובפרק אלו טרפות (חולין ס, ב) אמרינן: אמר רבי שמעון בן לקיש הרבה מקראות שראוין לישרף והן הן גופי תורה, והעוים היושבים בחצרים עד עזה כפתרים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם“ (דברים ב, כג) מאי נפקא לן מינה, מדאשבעיה אבימלך לאברהם, „אם תשקור לי ולניני ולנכדי“ (בראשית כא, כג), אמר הקב"ה ליתו כפתורים וליפקו מעוים דהיינו פלשתים וליתו ישראל וליפקו מכפתורים: כיוצא בדבר אתה אומר „כי חשבון עיר סחון מלך האמורי היא והוא נלחם במלך מואב ויקח את כל ארצו מידו עד ארנן“ (במדבר כא, כו) מאי נפקא מינה, דאמר להו הקב"ה לישראל „אל תצר את מואב“ (דברים ב, ט), אמר הקב"ה ליתי סחון ליפוק ממואב וליתו ישראל וליפקו מסיחון והיינו דאמר רב פפא עמון ומואב טוהרו בסחון, ע"כ.

ואין ספק שמה שהותרו ישראל לקחת ארץ מואב מיד סיחון הוא מה דכשהזהיר הקב"ה לישראל ואמר, "אל תצר את מואב" הוא משום דכתיב, "לא אתן לך מארצו" (דברים ב, ט) וגבי אדום כתיב, "כי לא אתן מארץ עמון לך ירושה" (שם ב, י"ט) וקי"ל דהאומר קונם לביתך שאני נכנס או קונם לביתי שאי אתה נכנס, מת או שמוכרו לאחרים מותר ליכנס דכל שאני בכנוי דהיינו ביתך או ביתי הוא דוקא כשהבית ברשותו, אבל כל שאין נשם ברשותו מותר להכנס בו. וכן הכא גבי אדום ומואב, שמה שנאסר ארצם הוא בכנוי דהיינו, "ארצם" ו, "ארצו" וכל שבאו אחרים ולקחום מיד אדום ומואב, הותר להם לישראל לקחת אותם.

וכן ארץ פלשתים הותר להם לישראל לקחת אותה מיד כפתורים, שהיו שבועת אברהם אבינו היתה, "אם תשקור לי ולניני ולנכדי" (בראשית כא, ג) והיינו שלא יעשה עמו מלחמה, אבל כיון שבאו כפתורים ולקחו מעוים, הותר לישראל ליקח מיד כפתורים מה שלקחום מעוים.

ובזה נבוא לכוונת הכתובים, "גחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעוז אל נה קדשך. שמעו עמים ירגוון, חיל אתו יושבי פלשת", דהיינו בשעה שאתה היית רוצה להכניסם לארץ ישראל, שמעו עמים ירגוון, דהיינו שכל האומות רגוון, וחזר ואמר דלא מיבעיא האומות שהובטחו על ארצם כגון יושבי נענע דפשיטא שרגוון וחלו מפני ישראל, שהרי כבר ידעו שכל מגמתם של ישראל היתה לכבוש ארץ שבעה עממים, אלא אפילו האומות שהוזהרו ישראל שלא להתגרות בהם, אפילו הכי אחותם רעד. ואמר, "חיל אחז יושבי פלשת" ויושבי פלשת לא היה להם לירא מפני שבועתו של אבימלך דכתיב, "אם תשקור לי ולניני ולנכדי" (בראשית כא, ג) ואמרינן בפ"ק דסוטה (ט, ב), "והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שופטים יג, ה), אמר רבי אדא בר חנינא הוחלה שבועתו של אבימלך, שנאמר, "אם תשקור לי ולניני ולנכדי" ע"כ, ופרש"י הוחלה שבועתו של אבימלך, בוטלה לשון לא יחל דברו (במדבר ל, ג) לפי שהם עברו על השבועה תחלה, ע"כ. נמצא שקודם לכן לא היו ישראל יכולים להתגרות בפלשתים מפני שבועתו של אבימלך, ואם כן מפני מה אחזם חיל יושבי פלשת? אלא לפי שראו שכפתורים לקחו מעוים ארצם וחזרו ישראל ולקחו מכפתורים, אמרו פלשתים אם כן אין לנו שום תועלת משבועתו של אבימלך שאם ה' ירצה להוריש את ישראל ארץ פלשתים, יעשה כדבר הזה שיבאו אחרים ויקחו את ארצנו ויחזרו ישראל ויקחו את ארצנו מידם. ומשום הכי, "חיל אחז יושבי פלשת".

ואמר, "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד", כלומר כשראו אדום ומואב שחיל אחז לפלשתים, אף שהיו בטוחים שישראל לא היו יכולים להלחם בהם מפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך, אפילו הכי אחזם חיל מפני שראו שה' מסבב סיבות שיזכו ישראל בארצם והביא את הכפתורים דליפקו מעוים וישראל יקחו מעוים, אז נבהלו אלופי אדום ואילי מואב יאחזמו רעד ואמרו גם עלינו יעבור כוס כזה, שאף שאנו מובטחים שאינם באים עלינו

לפי שה' הוזהירם ואמר גבי אדום, „אל תתגרו בם” ועל מואב אמר „אל תתגר בם”, מ”מ אפשר שיהיה ה' מסבב סיבות שיזכו ישראל בארצנו, שיקים אחרים שיקחו את ארצנו ויבואו ישראל ויקחו את ארצנו מידם כדרך שעשה בפלשתים ומשום הכי אמר „אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאהזמו רעד”. וחזר ואמר „גמוגו כל יושבי כנען”, שהם האומות שהיו יודעים שעיקר מגמתם של ישראל היא עליהם לרשת את ארצם. וכוונת הפסוק להודיע את ישראל: ראו חבתכם לפני, שאפילו האומות שאינכם רשאים להתגרות בם, אני מסבב סיבות שתזכו בארצם, דהיינו שאני מקים אחרים שיבואו ויקחו את ארצם מידם ואחרי כן תוכלו לירש את ארצם. ואמר „תביאמו ותטעמו בהר נחלתך”.

פרשת דרכים, דרך הקודש, דרוש שמיני.

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו

לפעמים אנחנו מדמים כי שלום לנו מן הגוים, מדברים אלינו טובות וזאת תטיל ספק בנו על מה דאמרו „בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו” והרי בדור הזה מדברים אלינו רק טוב. ולזה בא בעל ההגדה ומביא ראוי מלבן שדיבר ליעקב רק טוב ולמה לא נטשתי לנשק לבני ולבנותי ואשלחך בשירים ובכל זאת תעיד התורה עליו כי בקרבנו שם ארבו ורצה לעקור הכל וזאת תהי' לך לראוי' כי גם אם יתן קולו בדברי פיוס, בל תאמין בו, כי הלכה עשו שונא ליעקב.

רבינו ישראל יהושע מקוטנא: ליקוטי תורה.

על איסור גילוח בחול המועד

לפני יותר ממאה וחמשים שנה התעוררה במערב אירופה בעית איסור הגילוח בחול המועד. רבים הלכו בלי זקן ולכן היה קשה לשמור על איסור גילוח הזקן משך יותר משבוע ימים. כידוע דחו הפוסקים את ההיתר המובא בשם רבינו תם שמותר לגלח בחוה"מ למי שגלח בערב התג. וכן לא נתקבלה הצעתו של בעל גודע ביהודה להתגלח ע"י פועל יהודי שאין לו מה יאכל.

כאן מובא דיון בין הרב אהרן פולד והרב אברהם בינג, אב"ד ק"ק וירצבורג. הרב אהרן פולד היה תלמיד חכם וסוחר בפרנקפורט, ואליו נפנו תשובות בשו"ת חתם סופר (יו"ד, סי' פח, רכד, שיט, שכג). בהקדמה לסי' בית אהרן (פפד"מ תר"ן) מובא שר' אהרן פולד שלח שאלה אל החת"ס בענין גלוח בחוה"מ וכן מובא שם מכתב מרא"פ אל החת"ס בענין גלוח בחוה"מ "כי שקר ענו בי המגידיים כי אנכי התרתי לגלח בחוה"מ". הרב פולד פנה בשאלה זו גם לרבנים אחרים. הרב בינג העיר בשולי השאלה הערות, בהן שלל את נימוקי השואל. כאן מתפרסם מכ"י הצעת ההיתר שהציע הרב פולד.

העתקת השאלה והתשובה נעשתה כנראה ע"י הרב יצחק דב הלוי במברגר אשר מילא את מקום הרב בינג כרבה של וירצבורג. כתב היד אשר לפנינו הוא העתק מאת בנו הרב שלמה הלוי במברגר.

למעשה שמרו חרדים רבים במערב אירופה על איסור גילוח בחול המועד, על אף הקשיים שבדבר. השמירה על איסור זה הביאה לכך שסוחרים יהודים נמנעו ככל האפשר ממשא ומתן עם גכרים בחוה"מ. בימינו חרדים רבים בחו"ל משתדלים לקחת חופשה בחול המועד ואחת הסיבות אי-הנעימות בגלל איסור גילוח. וכך הביאה גזירה זו למיעוט מו"מ ושמירה על קדושת חוה"מ.

הויכות בנידון נמשך עד ימינו, ראה שו"ת חתם סופר, או"ח סי' קנד ; שו"ת ארחות חיים סי' תקלא סוס"ק א' ; שרי חמד מערכת חול המועד ; שו"ת משפטי עויואל, או"ח תנינא סי' ע' ; שו"ת אגרות משה, או"ח סי' קסג ; גועם כרך יב, עמ' פב—ז ; שם כרך יג, עמ' קצג—קצה, עמ' שיח—שכב. וראה עוד שו"ת בסוף גידולי טהרה, שאלה מ ס"ק ה ; שו"ת ר' משה קצנלנבויגן (פפד"מ תרי"ז) ; אגרת תשובה מאת ר' יעקב דה לעהו (רוטרדם תרי"ז) וראה להלן בהערה 27, 30.

י. ע.

הרב אהרן פולד ז"ל

שאלה על איסור גילוח בחול המועד בזמן הזה

נתתי אל לבי בזמן הזה שרוב בני אדם רגילים לגלח פעמים ושלוש שבטת וכששוהים איזה ימים בלא גלוח משחת [מאיש] מראיהם [א] וכשמגלחים ערב הרגל, בתוך ימי החג ולכש"כ ביו"ט האחרון, הם הולכים אט ומתבישים לילך בין הבריות, [ב] וחגם נהפך לתוגה ח"ו, ויש ג"כ חלול השם גדול בין ע"ה לתת דופים בדחז"ל, [ג] וכבר רבים עברו לגלח זקנם, מעט הם אשר

עוד מחזיקים בתומם אחד מעיר ושניים ממשפחה. מהו גלגל בתוך המועד אם גלגל קודם המועד? וזאדון לפני רבותי בקרקע וזה החלי בעה"י.

הנה דעת ר"ת, הביאו טור או"ח סי' תקל"א ובהגהות אשר"י¹, והגהות מיימוני² הביאו ג"כ דעה זו בשם י"א, דאם גלגל קודם המועד מותר לגלגל בחוה"מ וכן משמע ג"כ מלשון רש"י ד"ה ה"ג ושאר כל אדם³: דדוקא מי שלא גלגל קודם המועד אלא שיש לדקדק דס"ל כהגב"י⁴ דגילגל קודם המועד, מטעם מלאכה נאסר. וכתב עליו הטור שקשה הדבר להתיר (לא חלק עליו בהחלט) וכתב שכן משמע בש"ס⁵ דאי ס"ד דשרי לחשוב לי' כמי שאין לו אלא חלוק אחד עיי"ש בטור.

והנה שערי תירוצים לא ננעלו, די"ל דע"כ אין כוונת הטור דלחשיב לי' במשנה דהא ג"כ מי שאין לו אלא חלוק אחד לא חשיב לי' במשנה, אלא צ"ל תני ושייר (עי' פ"א מהל' ביאת מקדש הי"ג ע"י בכ"מ שדברי⁶ מהר"י קורקוס צ"ע דהא מי שאבדה לו אבדה אסרו לגלגל ואפשר כוונתו אאומן וס"ל דבעיין לקולא או דכוונתם על בעל האבועין וצ"ע) אלא כוונתו דלחשיב לי' בש"ס. והנה י"ל ע"פ מש"כ הב"ח⁷ דקושית הטור לא קשה לשיטת התוס' ד' י"ח דמי שאין לו אלא חלוק אחד שרי אפילו לא כבס קודם המועד ע"ש. ולפי דבריו י"ל דר"ת ס"ל כדעת האומר דדוקא כבס לפני המועד וא"כ י"ל דבגלגל קודם המועד שרי דלא צריך למחשבה, דגלגל קודם המועד לא נאסר מעולם ולא חשיב אלא הנהו דלא גלחו קודם המועד, ואם כן ודאי שיש ליישב דברי ר"ת, מ"מ שאר פוסקים חולקים עליו וסתמו ולא חלקו.

והנה הרב הגדול בתשובת גוב"י האו"ח תשובה י"ג בא לדון בדבר חדש דבכל שגילגל קודם המועד אינו אסור אלא מטעם מלאכה דלית בה גזירה שלא יכנס לרגל כו' אלא דנאסר מטעם מלאכה דלית בה צורך המועד כיון שגלגל קודם הרגל, ולפי"ז המציא להתיר ע"י פועל שאין לו מה יאכל אם גלגל קודם המועד עיי"ש ולא הסכימו עמו כל בני דורו. ובאמת התירו תמזה דפועל שאין

- 1 מועד קטן, פרק ג סי' א.
- 2 הלכות יום טוב פרק ז, הלכה ז.
- 3 מועד קטן יד, א "ומאן דמתרשל ולא גילגל מקמי רגל ומטי עליהו לגלגל ברגל החמירו רבנן". כנראה כיון בעל נחל אשכול לרב השואל בכותבו (נחל אשכול, הלכ' מועד קטן ואבלות עמ' 151, סוף הערה יז): שוב ראיתי לחכם א' שמביא רא"י שרש"י ס"ל בגלגל עיי"ט מותר במועד שפי' דף י"ד מאן דמתרשל ולא גלגל מקמי רגל, וזה שבוש ... עיי"ש.
- 4 שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא, אורח חיים סי' יג. וראה שם תנינא סי' צט, ק, קא. מועד קטן, שם.
- 6 צ"ל ודברי מהר"י קורקוס צ"ע והכוונה שלפי מסקנת הגמרא גם כעל אבידה אסור לגלגל בחוה"מ ולכן צ"ע שמהר"י קורקוס סובר ש"תנא ושייר", או כוונתו אאומן וכו'. הכסף משנה הביא את מהר"י קורקוס, אך לא השיג עליו.
- 7 סי' תקלא ד"ה ומ"ש כי היכי.

לו מה יאכל ל"ש ואיכא חשדא לרואה אותו מגולח, ועי' במג"א סי' תקל"ד דאפילו פועל שאין לו מה יאכל אינו מותר אלא בצנעה. בשלמא לשיטת רבינו תם לא קשיא דהאיכא חשדא וכן הקשה בהג"מ די"ל דאדרבה הרואה יתלה בהיתרא שגילח קודם הרגל ומהיכא. תיתי יחשדנו כפושע שנכנס ליו"ט כשהוא מנוול. ועוד שהרי וכל בני עירו ראו אותו שגילח קודם המועד ולאורחים י"ל דלא חיישינן כמש"כ בנוב"י וכאשר נבאר לקמן, והא דאסרי בש"ס אבדה לו אבדה משום שמא יאמרו כל הסריקין כו', שאני התם שראו שלא גלח קודם הרגל. לפי"ז י"ל טעם חדש לחולקים על ר"ת [ד] דכיון דלהם רוב בני-אדם אין מסתפרים בכל שבת וכהן הדיוט מסתפר מל' יום לל', א"כ כשרואים שגלח זקנו במועד יאמרו שבוודאי לא גלח קודם המועד כיון שמגלח עכשיו.

כל זה בימי הראשונים ואפי' בימי הרב הגדול שלא היה צורך המועד כ"כ ולא היה אלא ליפוי בעלמא, אבל בזמן הזה יש לצדד ולהתיר דלטעם הרב נוב"י דגילח קודם המועד ואינו אסור אלא מטעם מלאכה שלא לצורך המועד, אבל לדין אין לך צורך המועד גדול מזה, י"ל דשרי וגם לטעמא דידי' כיון דבלא"ה מסתפרים הרבה פעמים בכל שבת מהיכא תיתי יאמרו מדגלח במועד שלא גלח קודם המועד ואף עקשה לחדש סברות מדעתינו, מ"מ כדאי הם לעשות סניף לדברי ר"ת [ה].

ואף שקשה להכריע בראיות בין בעלי תוס' נראה להביא ראיה קצת לדברי ר"ת להתלמד דקשה מאי בעי ר"ז: אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מאי? ופרש"י שכל בני העיר מצויין אצלו, וקשה אכתי איכא למיחש לאורחים שיבואו בחג [ו], בשלמא אהנך דמתניתין לא קשיא כ"כ דיש לדייק דקלא אית לה, אבל לשיטת ר"ת ניחא דממ"ג לאורחים ליכא חשדא דיתלו בהיתרא שגלח קודם הרגל ובשעת גלוח ליכא למיחש דהא קי"ל דמספר בצנעה וליכא חשדא אלא לבני העיר שראו שלא גלח קודם המועד והם יודעים שאנוס הוא [ז], ולכאורה קשה לחולקים אלא שבתשובת נוב"י כ' דבחוה"מ לא חיישינן לאורחין וחילא דידי' מדכתב הרב מג"א סי' רמ"ד⁸ להקשות על שו"ע, דחייש לאורחין דהא בתוס' יו"ט רפ"ג⁹ דשביעית כתב בשם הירושלמי דלא חיישינן לעוברים ושבים מפני מראית העין, ותי' דשביעית הקילו ע"ש ולמד הרב דכש"כ בחוה"מ. וצ"ע דמשמע מסתימת הפוסקים דאין שבת [דומה] לחוה"מ, אדרבה חמור חוה"מ עי' סי' תקמ"ג. ובאמת אין ראיה משביעית לחוה"מ דשבת ויו"ט וחוה"מ חדא מלחא היא עי' ב"מ ד' צ' תוס' סוף ע"א¹⁰ ואינו ראיה לשביעית. ומכ"ש בתוספת שביעית, כ"כ מהרש"ל¹¹ דט"ס ואף שלקושטא דמילתא דברייה שם אין כאן מקומו, מ"מ האמת שלא נזכר שביעית כלל במו"ק כמש"כ מהרש"ל.

8 משנה א, ד"ה משיפסקו.

10 ד"ה אבל.

11 עי' שם בחכמת שלמה וכן צויין על יד דברי התספות.

אך באמת תי' המג"א צ"ע, דבירושלמי אמר דלא חיישינן לעוברים ושבים מפני מראית העין, אלא נראה לתרץ בענין אחר דודאי כל היכא שגזרו חכמים מפני מראית העין אף אם קרה מקרה שדר לבדו לא פלוג רבנן בתקנתן כיון דאיכא אכתי חששא דאורחין, אבל היכא שלבני העיר ליכא חששא לעולם אלא שהי' לנו לגזור מפני אורחין, לא גזרינן מפני אורחין לחוצא. ולפי דברינן דברי הרב נוב"י חוזרין ונראין דמשום אורחין לא אסרו מפני מראית העין ולפי זה גם קר' הנ"ל על החולקין על ר"ת מיושבת.

ועתה באתי לדון אם יש לסמוך על ר"ת שהוא יחיד במקום רבים בשעת הדחק כזה. בתחילת גזון אם גלוח בחוה"מ יש בזה לתא דאורייתא, ע"י בב"י (סי' תקלא) דכתב דבעי' דאומן פסקו לחומרא והקשה דהא הרמב"ם והרא"ש ס"ל דמלאכת חוה"מ דרבנן ע"ש וצ"ע דהא אפי' למ"ד [דאורייתא] הא איסור גלוח דרבנן, ולכאורה נראה דלמ"ד דאורייתא והכתוב מסרו לחכמים, מה שלא התירו נשאר באיסור דאורייתא, אך זהו דוחק. אלא העיקר כמש"כ במק"א דלמ"ד דאורייתא החמירו בחוה"מ אפילו היכא¹², מלאכה כלל כמו הושבת תרנגולים על הביצים. עוד יש לצדד דכל גלוח דרבנן, ע"י בנקודות הכסף [י"ד סי'] קצ"ח למ"ד מלאכה שאין צריך לגופה דרבנן אך במג"א סי' ש"ג ס"ק כב כתב בשם הריב"ש דאורייתא הוי ע"ש. וכמדומני שכן השיג בתשובות חכם צבי¹³ אבל כבר כתבו דמלאכת חוה"מ דרבנן לדעת רוב הפוסקים ואפילו למ"ד דאורייתא, גלוח לצורך המועד דרבנן, ולכש"כ ע"י גכרי דליכא אלא שבות ואף דמסייע, מסייע אין בו ממש לדעת הש"ך שם. ואף שאין להזניח דברי הט"ז שכן גם בחידושי הריטב"א מכות דף כ"ף¹⁴ כתב דלא ברירא לי ע"ש, מ"מ יש לצרף גם דעה זו. וכיון שכן דליכא אלא איסור דרבנן כבר כתב הרב בש"ך בסי' רמ"ו¹⁵ דבהפסד מרובה סומכין איחיד במקום רבים. וכי עוד¹⁶ דלכבוד יו"ט הוי כהפסד מרובה ולכ"ש לדעת בתוס' גדה¹⁷. וע"י ב"ח כללי הוראה¹⁸ משמע דלא ל"צ¹⁹ אלא שעת הדחק לחוד [ח] ודברי

12 כאן חסר וצ"ל דאינה.

13 שו"ת חכם צבי סי' פב.

14 חידושי הריטב"א, מכות כ, ב וראה ערוך לנר שם וחדושי חתם סופר שבת צג שהראשונים חולקים במחלוקת זו בין הט"ז והש"ך. וראה מש"כ בחוברת "פרשנים ופוסקים אחרונים בפירושו של הרב ש"ר הירש על התורה", ערך נקודות הכסף ושם הערה 23.

15 צ"ל סי' רמב, הנהגת הוראות באיסור והיתר.

16 שם בקיצור הנהגת הוראות איסור והיתר ס"ק ג.

17 גדה, דף ו, ב ד"ה בשעת הדחק.

18 ב"ח, פסק בהנהגות הוראה דאיסור והיתר (נדפס אחרי קונטרס אחרון, סוף יורה דעה).

19 המלה אינה ברורה ואולי הכוונה דלא צריך.

רשב"א בתשובה²⁰ באמת דצריך עיון ואין כאן מקומו. והכא הא איכא שעת הדחק שחלול השם גדול [ט] וכבוד יו"ט [י] ואין לומר דהא עכ"פ הוי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, זה אינו דלאו משום שקבלו עליהם דברי החולקים אלא דדינא הכא הוי דיחיד ורבים הלכה כרבים. ובאמת י"ל אם אירע מקרה שעת הדחק וכבוד יו"ט היו סומכין על ר"ת כדין, ואף הא עדיין יש מחזיקין באסור גלוח והוי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם אסור, י"ל כיון דאיכא אסורא ג"כ [יא] לכנס ליו"ט אחרון כשהוא מנוול שלא כדת וגם חוזה"מ חייב לכבדו מותר וצריך להתירו בפניהם כדאיתא בפסחים ד' גא ע"א.

עוד יש לדון זקן שלנו כדיון שפה דשרי במועד אפילו אינו מעכב [יב] ועוד הרא"ש גריס כבה"ג, הנחה"כ"מ שמעכבת ע"ש ועי' בריטב"א מה שפירש בשם הר"ן ופי' שם כרנב"י דלדידי' דאנינא דעתי' כולה כשפה המעכבת דמי ואנן אנינא דעתין.

עוד יש לדון כיון שמתבזה בין הבריות, משום כבוד הבריות [יג] שדוחה ל"ת שבתורה ונראה שזהו טעם שהתירו נעילת הסנדל לאבל בט"ב לדר בין הנכרים בשו"ע סי' תקנ"ד סי"ז מפני שמלעיגים עליו. מכל הלין טעמי ג"ל דיש לסמך על ר"ת לגלח בתוך הרגל למי שגלח קודם הרגל ומכביד עליו זקנו עד שמתגנה בין הרגל. אם אפשר ע"י גוי מוטב ואם לא ע"י ישראל בחנם אבל לא בשכר עי' סי' תקמ"ד.

הכותב בחפזון כדן בקרקע וקא /מעשה עד שיסכימו רבותי.

אהרן פולר.

תשובת הרב אברהם בינג ז"ל

תשובה מהנאון אמו" אברהם בינג נר"ו אשר העתקתי מכתובת ידו הרטה.

[א]. בלא גלוח משחת מאיש מראיהם זהו שהם מצטערים אם לא יגלחו, הלא קטן הנולד במועד דמותר לגלחו הביא ריטב"א²¹ דברי רש"י ד"ה דאיירי שהשערות גדולים ומצערו וקלסו ע"ש וא"כ דדווקא בנוול במועד אבל בגדול אינו מהגי מה שמצערו אם גיוול, דחכמים גזרו איסור אפילו בגלח קודם הרגל. [ב]. הם מתביישים לילך בין הבריות, כבר כתב רמ"א סי' א ס"א ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם עכ"ל. ואדרבה זהו כבודו שמקיים דברי חז"ל.

20 שו"ת הרשב"א ח"א סי' רנג. וראה סם בביח (ראה למעלה הערה 18) עיון בדברי הרשב"א.

21 מועד קטן יד, א ד"ה אמר שמואל.

[ג]. מי הוא המחלל, אותם מבזים ופורעים פיהם לדבר נגד דברי תנאים ואמוראים ונגד דברי ראשונים רי"ף ורמב"ם ושאר פוסקים ומבזים את המועדות, אבל מה חילול השם יש אם מכבד את המועדות ואם כוונת השואל שנתיר כדי שלא יעשו הם חלול השם, הלא אין. אומרים חטא בשביל שיזכה חברוא²¹ ואדרבה אם הם מקילין לעצמן במה שיאמרו להקל הוא לכבוד ר"ת, זה אינו דגם ר"ת אם ה' רואה שרוב, ממש כל, הפוסקים נגדו (וכמש"כ גוב"י עצמו), יהי מוכרח ג"כ להחמיר וגם הכל מבינים שלא לכבודו עשו כן, רק מקלו יגיד לו ב²², ואדרבה אם מקילין לעצמן מטעם ר"ת אשר מנהג מעולם לפסוק ככל הפוסקים והם יסכימו לר"ת. אז עוברים אלאו דלא תתגודדו—לא תעשו אגודות אגודות וכמש"כ רמ"א לענין מנהג ל"ג בעומר²³ וכ"ש כאן דהא עיקר הדין.

[ד] חשובת המשיב הוא לצאת הדבר חדש שהוא דכולם מחדים דעיקר הגזירה דשלא יכנס וכו' הוא דוקא באינו מולח פודם המויד. רק אחר דזורו בלא גילח ממילא אסור גמי בגילח שבוודאי לא גילח כיון שמגלח עכשיו ולכן אסור מפני מראית עין וזה חמיה דא"כ ה"ל גזירה לזוירה דרבנו כדאמריו ביצה י"ח ותו' שח היכרחו לתרץ לא גזרינו יו"ט אינו שרת לעינו מרילח כלים דזה ה"ל גזירה לזוירה. שבת אמן וימא ישרירו ויו"ט אמן שבת. אלא דיו"ט ושבט אחד הוא ורשוזרו אשבת זה יו"ט הכלל וה"ל הדי גזירה וא"כ אי גימא דגלח אינו כמו דלא גלח וכו' ר"ת²⁴ אם בו אינו ברלל גזרה אחת רק ערשיו דאסור בלא גלח משום שלא יכנס, גזרו גמי בגלח משום חשד זה ה"ל גזירה לגזירה וקושית הגהות אושרי שהקשו הנ"ל קושיתו היא ע"כ דחכמים סברו שהוא אחת ובכ"ע אסרו אפילו בגלח שייך ג"כ שלא יכנס דאי לאו הכי, א"כ נבוא לידי חשד וכיון שלא הזכירו גזירה השניה מוכח דגם בגלח אסור משום שלא יכנס לרגל, כך פ"י קושיתו ולא דסברי כס' ר"ת רק טעם אחר לאסור א"כ ה"ל לכל הפחות להזכיר גזירה הלן כמו כביצה שם בכמה אופנים פרשה גמ' עצמה למה נאסרו ולמה גתרו ע"ש וכן ריש ביצה בגולד ביו"ט משום פירות הנושרים או משום משקין שזבו צריך גמי לתרץ כולא חדא גזירה היא וע"ש ברש"י ד"ה והתניא ד' ב' ע"ב. וכיון דגמ' לא פירש כאן דגזירה אחת היא ממילא מוכח דאסור בגילח משום גזירה ראשונה עצמה שלא יכנס.

[ה] לפי דבריו הנ"ל בא לחלק בין דורות הראשונים דחייש לחשד, אבל עכשיו דכו"ע (אין) מגלחין אין חשדא דוודאי יאמרו שגלח. ומלבד דבר חדש כזה, לחלק אענין גזרה לפי הזמן אשר בכל הש"ס הוא מנגד לזה ואין ב"ד

21א שבת ד, א.

22ב ע"פ דברי רב יוסף, פסחים נב, ב. עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד, יב) — כל המיקל לו מגיר לו.

22 סי' תצג, סי' ב בהגה.

23 שתי מלים אלו כנראה אינן שייכות כאן.

יכול לבטל דברי ב"ד חברו וכו' משנת עדויות ב²³. ודווקא בענין גלוי יש חלוק ע"י יר"ד סי' קט"ז בטוש"ע אבל בענין זה אין כח בנו לבטל גזרתם משום דאין שייך הגזירה וא"י נימא כן א"כ דאין רשות הרבים אצלנו נתקע שופר וגיטול לולב וטבילת כלים הכל יהא מותר בשבת וכן קריאת המגילה וכה"ג²⁴.

ועוד אדרבה כיון דאסור לכיין מלאכתו בחוה"מ ומ"מ גזרו אחוה"מ שמא יכיין מלאכתו, א"כ אחר דשרינהו בגלח ערב יו"ט דלא חישישין לחשוד, א"כ הדר יש לחוש שיכיין מלאכתו. אחוה"מ ולא יגלח ערב יו"ט ויגלח במועד דלא נחשד בינינו.

וגם מדברי רמב"ן מוכח דלא סבר כר"ת שהטור יר"ד סי' שצ"ט כתב ורגל עולה למנין ל' שהרי דין ל' הדיינו גיהוץ ותספורת נוהגין ברגל וכת' הרמב"ן ולא מתורת רגל לבד אסור בהן אלא אף מתורת אבל שהרי מתורת הרגל מותר ללבוש בגדים מגוהצים חדשים ולבנים ונוטל צפרניו במספרים ושמח שמחת מריעות והבא ממדיגת הים ומבית השביה ומשאר דרכים שמנו חכמים מותרין לספר ולכבס ומדין אבילות אסורין בכולן כמו בחול עכ"ל (וכן פסק בשו"ע). הרי דוקא מה שמנו חכמים ולא חשיב נמי בגילח קודם הרגל מותר מצד הרגל ולא באבל, ש"מ דלא כסברת ר"ת. וט"ז כתב שם ס"ק ב דהרא"ש סבר דתספורת הוי דברים שבפרהסיא וכ' ורמב"ן סבר שהוא דברים שבצנעה והוא הסכים לרמב"ן ע"ש (ובאמת לי נראה דגם רא"ש סבר דהוי דברים שבצנעה וגם מודה דאבל אסור בדברים הללו רק מדברים שבצנעה אין ראייה דאסור משום אבל רק דיש לו קולות שברגל וא"כ הוא אז ה"י זה נגד דעת הטור) ובגדים גהוץ הוי בצנעה אם אין לובשין זה אסור משום אבלות ורק מה שאסור ברגל כמו גיהוץ עצמו ותספורת, זה אינו אסור רק משום רגל, ומ"מ עולה. עכ"פ לפי דברי המש"ב ה"י בזמן הזה דין לפרהסיא וא"כ כמו שמורת בחוה"מ יהא נמי מותר באבל תוך ל' דאבל וחוה"מ אחת הן לענין פרהסיא וזה לא שמענו משום פוסק.

ואם נאמר כן, א"כ ה"י נמי מותר לגלח קודם הרגל סמוך לרגל כמו שמותר לו סמוך ליו"ט ואם ערב יו"ט בשבת שהוא יום ששי לרגל יה"י מגלח בחוה"מ. [ו]להנ"ל ה"י מותר אם ערב יו"ט הוא יום שביעי שלו לגלח ערב יו"ט דמותר ולשיטת ר"ת הנ"ל ועכ"פ מותר ממה-גפשך אי מותר באבל ערב הרגל, מותר גם בחוה"מ ואי אינו מותר, מותר בחוה"מ.

[ו] שוב הקשה אבע"י דרב זירא באומן, הלא אף דמפורסם מ"מ ליחוש לאורחים ומוזה רצה להביא ראי' לדבריו שלמעלה. אמנם לפי הנ"ל דלא סלקא אדעתן דגזרינן משום מראית העין לחשדא דהוי ל' גזירה לגזירה בחו"ל,

²³ פרק א, משנה ה.

²⁴ ראה ביאור הלכה סי' שג סעי' יח ד"ה והשתא דלית לן ר"ה גמור ושית התעוררות תשובה סי' רכז וסי' קפ"ז.

רק ר"ז מסופק אם הוא זה בכלל הגזירה כיון דהוא אנוס ואין לו דומה לקושית כל הסריקין א"כ אינו בכלל גזירה הראשונה ולא קשיא מדי דלא אסרו כלל משום חשדא.

[ז] בלא"ה יש לתלות שהי' מאחד המותרין לגלח במועד ובפרט שמא נשאל על נדרו ברגל ואדרבה ראי' לדבר דהא השו"ע פוסק באומן לגלח בצנעה ע"פ התוספתא. ולכאורה קשה הא כל מקום שאסרו חכמים אפילו בחדרי חדרים אסור ועי' מג"א סי' ש"א ס"ק נ"ו ובט"ז סי' של"ו ס"ט דלחד תי' שם לא קשה כ"כ דהוי אסור דרבנן אבל מג"א התעורר על תי' הג"ל, אבל להנ"ל אתיא שפיר דבאמת מותר בכלל רק לגלח ברה"ר ה"ל כמו בזיון למועד ולכן יעשה בצנעה. שוב האריך להביא ראי' שהוא איסור דרבנן להחולקין אר"ת דלא הוי איסור דאורייתא אפי' למ"ד דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא דאורייתא יקושי' שלו כבר הקשה אלי' רבא סי' תקל"א.

[ח] ש"ב כתב דהוי שעת הדחק וזה לא הבנתי, מאי דחק יש כאן דאין כאן רפואה, דאם יש רפואה כבר כתב ריטב"א²⁵ אדין קטן שנולד דלא איירי שיש רפואה דרפואה ודאי מותר רק שבקטן מצטער וא"כ אינו אלא צער וזה אינו שעת הדחק, היינו ליש שני בצורת ועי' תוס' נדה י' ע"ב לחלק אם עסק בטהרות לפני הוראת ואחר הוראת היתר או עסק בטהרות הרבה או שהשואל הלך לו וטורח גדול לרדוף אחריו שטעה בהוראתו גם סי' רמ"ב בהוראת אסור והתר שלו שכתב גמי לכל הפחות צריך להיות הפסד מרובה ומעיקר הדין היה מותר רק אנו מחמירין ואז בהפסד מרובה הקיל רמ"א, והש"ך רוצה להתיר מטעם שעת הדחק אפי' לדעת האוסרין.

[ט] כבר כתבתי לעיל חלול השם הוא להפך שבוה גזירת חכמים.

[י] צורך המועד וכבוד יו"ט, אדרבה כבוד יו"ט הוא לכבוד יו"ט ולא לעשות גלות ומלאכה וכנ"ל. ותוס' מר"ק י"ד ע"ב ד"ה [ממנעי משמחת יו"ט] כתבו מה שהוא מצוה לצורך יו"ט קרינן ליה (פי' ולכן קטלי' דמצות ובערת הוי צורך יו"ט), וה"ג המצוה הוא שלא לגלח וזהו צורך יו"ט כאן.

[יא] כאן יצא חוץ לשיטה דברים המהרסים, דפסק דצריך להתיר להם ועוד מביאים לידי לא תתגודדו.

[יב] דן כל הזקן לאסטניס ולא הבנתי.

[יג] גדול כבוד הבריות וכו' והולך בין העמים א"כ. להיתר הג"ל מותר גמי לגלח בט"ב או לפחות בשבוע שחל ט"ב.

[יד] אמת הדבר שהטור כ' ור"ת פי' כיון שזה הטעם א"כ אם גלח קודם מועד וכו' ולשון פי' הוה לי למימר פוסק. אכן תמיה לי מאין הי' לו להטור דברי ר"ת ולא שום ראשון מביא דבריו הללו; הרא"ש לא הביאו כלל ורי' ירוחם גמי לא הביאו דין הג"ל וגם שאר פוסקים ראשונים. רק המרדכי

25 חידושי ריטב"א מועד קטן, יד, א.

כתב כן בשם י"א יש מי שאומר וגם הגהות מיימון בשם יש שרצה לומר²⁶ ולא כתבו כן בשם ר"ת, וכתבו עליו וטעות הוא בידם. והגהות מיימון הם תלמידי מהר"מ רוטנבורג והם בעת הטור ואילו ר"ת הי' אמר כן, לא היו כותבים בלשון טעות אדברי בעלי התוספות וגם המרדכי הי' בזמן הלז מקצת זמן אחר הרא"ש²⁷. וגם לשון הר"ת כפי שהביא הטור כיון שזוהו הטעם, א"כ אם גלח קודם המועד לגלח במועד עכ"ל וזה אינו לשון פסק רק הי' בדרך קושי.

והנה הפוסקים שהביאו דין הנ"ל הם הגהות אשרי בשם א"י והגהות מיימון והמרדכי והטור ואחריו השו"ע וכלם חולקים אהיתר הנ"ל, וכבר כתב תשובת חוות יאיר²⁸ כיון דמאביי ואילך הלכה כבתראי א"כ אם הש"ך בחוש"מ חולק אסמ"ע והדיין פסק כסמ"ע אין זה טועה בשקול דעת אלא כטעה בדבר משנה אלא אם הדיין רואה שהש"ך עבר הדרך ויש בידו להשיג עליו, אבל אם בלי טעם רק הם חולקים בשקול הדעת והוא פסק כסמ"ע בלי טעם אז הוי טעות בדבר משנה וא"כ בכאן כל הראשונים וגם אחרונים פסקו לאיסור לא אוכל להבין להתיר פומבי ולצרפו בפרהסיא. להלכה למעשה פסוקה. (אש"ל²⁹ עיין גם בספר זכרון אברהם סי' ...³⁰ תשובה קטנה הנדפסת מהגאון הנ"ל ומו"ה אברהם בינגא וצללה"הן ע"ש בענין).

26 וכן בשיטה על מועד קטן לתלמידו של רבינו יחיאל מפריש, מועד קטן יה, א. יש שהיו רוצים להתיר... ולא נהיר, ע"ש.

27 וראה יד דוד מועד קטן שהביא כבר ספק בגרסא שלפנינו בטור, כאילו רבינו תם התיר, וכן מובא בנחל אשכול ה"ל מועד קטן. עמ' 150 וראה שדי חמה, מערכת חול המועד סעיף א ד"ה אמנם לדינא. וראה להלן הערה 30.

28 שו"ת חות יאיר סוף סי' קסה (בדפוס ראשון בהשמטות בסוף הספר) ועי' שם בסיום דבריו.

29 אש"ל — כנראה אמר שלמה לוי, הרב שלמה הלוי במברגר.

30 „ספר זכרון אברהם, חידושים והגהות על ש"ע איח להרב הגאון מוהר"ר אברהם בינג הלוי זצ"ל אב"ד ורי"מ דק"ק וגליל חירצבורג יע"א, יו"ל ע"י הרב יצחק הלוי במברגר, שחערזענק, תרנ"ב. ושם בהלכות חול המועד (עמ' סג) מובאת תשובת הרב אברהם בינג וז"ל:

ובדבר תספורת מלבד השגת בנין אריאל בבית התלמוד דף ל' השב מן אב"ד דא"ד וגם מאב"ד דק"ק ברלין זצ"ל גם אני כתבתי לאיסור לגמרי אבל אין דעתי לכתוב שו"ת בכתב אם לא פאיפ, רק דבר אחד מוכרח להודיע והוא אמת הדבר שהטור כ' ור"ת פי' כו', לשון פי' הל"ל פוסק וכן תמיה לי מאין לו הטור דברי ר"ת ולא שום ראשון מביא דבר, הרא"ש אביו לא הביא, בעל ר' ירוחם תלמידו לא הביאו, גם שארי פוסקים ראשונים רק מרדכי כ' בשם יש אומרים, והפוסקים שהביאו דין הנ"ל הם הניא בשם א"י והג"מ והמרי והטור וכלם חולקין אהיתר וגם המרדכי לא הביא בשם ר"ת והגהות מיימון ג"כ לא כתבו בשם ר"ת וכתבו על דין הנ"ל וטעות הוא בידם והג"מ הם תלמידי מהר"ם ב"ב והי' בעת הטור ואלו ר"ת הי' כ' כן לא הי' [כותב] לשון טעות אדברי בעלי תוסי' וע"כ דחיבת ר"ת בטור הוא טעות של הרב המהדיר.

הלל בשעת הנוש וקביעתו לדורות

א. בגמרא ערכין דף י. מובא: אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוודק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, שמונה ימי החג, שמונה ימי חנוכה ויום טוב ראשון של פסח ויום טוב של עצרת.

בהלכות גדולות מנה תשע עשר מצוות עשה מק"א עד קי"ט וז"ל: לגמור הלל שמונה עשר ימים ולילה אחד.

הרמב"ם בשורש ראשון מספר המצוות השיג על דברי בה"ג וכתב שאין ראוי למנות במנין המצוות של תורה מצוות שהם מדרבנן, וכתב שם שטעו בו רבים ומנו גר חנוכה ומקרא מגילה מכלל מצוות עשה ואיך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל מנין המצוות. אמנם היות נאמר למשה שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו להדליק גר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו.

ועוד קשה, הרי לפי דברי הרמב"ן על התורה יש בקביעות מועד חדש איסור בל תוסיף, שכן כתב על הפסוק „לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם היום“ (דברים ד, ב) לפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחודש שבדה מלבו כירבעם עובר בלאו, עכ"ל. ואם כן מדוע לא עוברים בבל תוסיף כשמתקנים מועד חדש ואמירת הלל בחנוכה ובפורים.

בהסבר לשיטת הלכות גדולות יש לומר ע"פ הגמ' במגילה דף יד.: תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר ר' היא בר אבין אמר ר' יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן (ביציאת מצרים אמרו שירה על הים — רש"י), אי הכי הלל נמי נימא (שהיא שירה — רש"י), לפי שאין אומרים הלל על הגס שבחז"ל. ר' נחמן אמר קרייתא זו הלילא, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה (שהרי יצאו לחרות — רש"י), אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן (ולא נגאלו אלא מן המיתה — רש"י).

על פי דברי הגמרא האלו, מה מעבדות לחרות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, אומר הרמב"ן בהשגותיו לשורש שני מספר המצוות (עמוד כח) למדו אותנו בזה כי כל התקנות וההגדרות אינן תוספת, אבל הם גדר וסייג לתורה. אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות, אלא שסמכו על חיובה בקל-יחומר הוזה על כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר, עכ"ל.

וכונת הרמב"ן לומר שבמקור קריאת המגילה סמכו על הק"ו במגילה דף יד. שהבאנו לעיל ועל כתיבת המגילה מן הרמז כפי שאמרו במסכת מגילה

דף ז. רב ורבי יוחנן [ר' יונתן] ורב חביבא מתנו שלחה להם אסתר לתכמים כתבוני לדורות שלחו לה, „הלא כתבתי לך שלשים“ שלשים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר, „כתוב זאת“, מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, „זכרון“ מה שכתוב בנביאים, „בספר“ מה שכתוב במגילה, עיי"ש.

הלמוד מפסוק זה נמצא גם בירושלמי. ולדעת הרמב"ן נרמזה כאן כתיבת המגילה. דברי הרמב"ן מדויקים בגמ'. בתחילה לפני המאמר הנ"ל אומרת הגמ' שם אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לתכמים קבעוני לדורות שלחו לה קנאה את מעורת עלינו לבין האומות, שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי פרס ומדי (קבעוני — ליו"ט ולקריאה להיות לי לשם — רש"י). ואח"כ מובאים דברי הגמ' שחיה להם אסתר לתכמים כתבוני לדורות, ולא כתבו עד שמצאו רמז, „כתוב זאת זכרון בספר“.

למדנו שקביעת הלל על הנס דאורייתא הוא מקל וחומר ובכך מצאנו מקור מן התורה להלל בחנוכה ולמגילה בפורים.

ב. ואלה דברי החתם סופר בתשובותיו, יו"ד סי' רל"ג: קביעת יום מועד ביום עשית נס הוא קל וחומר דאורייתא ולפענ"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם. ואפשר קריאת הלל ומגילה הינה ק"ו דאורייתא, לומר שירה כמו שדינה בפסח לספר יציאת מצרים בפה, הכא גמי ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא. ואח"כ יוצדקו קצת דברי בה"ג שהאריכו בו רמב"ן ורמב"ם, אלא עכ"פ לא היה לו למנתו למצות עשה בפני עצמו כיון שהוא כלול בכלל ספור יציאת מצרים.

החתם סופר מוסיף חידוש לומר שסיפור יציאת מצרים הוא המקור להלל, שירה על הנס. אמנם רש"י במגילה יד. למד הק"ו משירת הים עיי"ש (והאריכו בדבריו טורי אבן והעמק שאלה, שאילתא כ"ו).

וגראה שמקור לאמירת שירה על הנס נלמד מן הפסוק המדבר ביציאת מצרים, „והגדת לבנך“. וכדברי תחת"ס מדויק במשנה פסחים קטז: וז"ל המשנה: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור לעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים“. לפיכך אנחנו חייבים להודות, להלל, לשבח, לפאר לרומם וכו' (למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו ויציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט ומאפלה לאור גדול וגאמר לפני שירה חדשה הללויה).

בתחילה המשנה הביאה את הפסוק המחייב ספור יצ"מ ואח"כ כתבה לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו', כלומר מסיפור יצ"מ אנו לומדים חיוב לומר לפניו שירה חדשה על הנסים שעשה לנו. וזהו מקור לכל ההלל שאנו אומרים ביי"ח ימים ובנסים שנעשו ויעשו לנו, וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתם“.

ג. רש"י במגילה דף יד. למד שהק"ו מעבדות לחרות אמרינן שירה, מיתה לחיים לא כל שכן, הכונה מעבדות לחרות ביציאת מצרים, שאמרו שירה

על הים. והטורי אבן הקשה שם דשירת הים לא הוקבעה לדורות ועוד הנס שעל הים לא מעבדות לחרות הוא, אלא ממיתה לחיים, ועוד האריך להקשות וכתב שם: ולי נראה דהכי פירושו, מה מעבדות לחרות אמרינן שירה אהלל קאי דאמרינן ביום ראשון של פסח שהוא יום יציאת מצרים וס"ל כחכמים דאמרו בפרק י' דפסחים נביאים שבהם תקנו לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.

החתם סופר הלך בדרכו של הטורי אבן שאין מדובר בשירת הים אלא שכלל אותו בכלל ספור יציאת מצרים ואם כן הלל זה שלומדים ממנו בקל וחומר הלל של לילי פסחים הוא ולא הלל של יום א' דפסח. הרי לנו שלוש שיטות בהסבר המקור לקל וחומר שבגמרא. לרש"י גלמד משירת הים בשביעי של פסח, לטורי אבן גלמד מהלל ביום ראשון של פסח ולחתם סופר גלמד מהלל של לילי פסחים (ועיין בהעמק שאלה, שאילתא כ"ו שכתב כדברי רש"י, יובאו דבריו להלן).

ד. לעיל הבאנו דעת הרמב"ן בספר המצוות דמחלק בין מצות קריאת המגילה לדורות שהיא מק"ו ובין צרוף המגילה לכתבי הקודש, שזה גלמד מן הרמז. „כתוב זאת זכרון בספר“. אך מצאנו לרמב"ן בתחילת חידושו למגילה שיטה אחרת. הרמב"ן מסביר שם מדוע נקבעו שני ימים, האחד לפרוים והשני למוקפים. ובדבריו שם: שבשנה הראשונה כשנעשה הנס עשו כולם יום משה ושמחה וכו' ושל מוקפים עשאו ג"כ ממחרת הנס שלהם. וזה היה בשנת הנס בלבד. ולאחר מכן בשנים הבאות עמדו פרוים ונהגו בעצמם לעשות יום הארבע עשר שמחה ומשה ויו"ט, אבל מוקפין לא עשו כלום לפי שהיה הנס גדול בפרוים ויהיה עליהם הסכנה יותר. אחר זמן, לאחר שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרוים שראו הנס לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולם היו בספק. והו שכתב וקבל היהודים אשר החלו לעשות' כלומר שקבלו מה שהחלו הפרוים לעשות מעצמן, עכ"ל הרמב"ן.

לשון שמשתמש בו הרמב"ן „עד שהאיר הקב"ה את עיניהם" הוא לשון הירושלמי מגילה פ"א ה"ה: „שמונים וחמישה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר וכו', אמרו אין גביא רשאי לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זוו משם נרשאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה נביאים וכתובים, הדא הוא דכתיב ויאמר ה' אל משה „כתוב זאת זכרון בספר“. דרשה דומה למש"כ בבבלי ז, ולפי שהסביר הרמב"ן בספר המצוות. דרשה זו „כתוב זאת זכרון בספר" היא על כתיבת המגילה ולא על קביעת חג עצמו, ויו"ט נקבע מכוח הק"ו ואילו כאן בחידושו כתב הרמב"ן שהחג נקבע מכוח הרמז מן הפסוק.

ולדבריו קשה להבין כיצד נקבע חנוכה, הרי לא מצאנו רמז מן המקרא לחג זה. ומדוע החכמים לא חששו לבל תוסיף; בשלמא אם גלמד מן הק"ו

שפיר, אלא אם כדעת הרמב"ן בהידושיו למגילה שקביעת פורים נלמדת מן הפסוק, בחנוכה דליכא פסוק יש איסור של בל תוסיף.

ועוד קשה דהרמב"ן במגילה אומר שפרזים נהגו מעצמם יו"ט עוד לפני שמצאו חכמים רמז מן המקרא; וקשה כיצד נהגו מעצמם הרי לדבריו בפירושו על התורה הם עברו בבל תוסיף.

ה. בגמ' בערכין שהבאנו לעיל נאמר י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל ולשון זה שק יחיד בהלל נזכרה בברכות י"ד ובתענית כ"ח:

הרמב"ם פירש הגמ' כפשוטה (הלכות חנוכה פ"ג ה"ז) דבי"ח ימים גם היחיד גומר בהם את ההלל ומברך ואילו בר"ח ובשאר ימי הפסח קוראין הציבור בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המגנה והיחיד לא יקרא כלל. ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקורין הציבור". כדבריו האחרונים פירש את הגמ' בתענית כ"ח: תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר.

הרמב"ם פוסק שבי"ח ימים גם היחיד וגם הציבור מברכים ואילו בר"ח (וימי פסח האחרונים) אין מברכים על ההלל אפילו הציבור, אלא שקורים הלל והיחיד לא חייב אפילו בקריאה.

והרי"ף חולק וסובר שהציבור מברך אלא שהיחיד אינו מברך. אבל קורא בלא ברכה. רבינו תם בכמה מקומות (בברכות יד. בערכין י. ובתענית כח:): פוסק דמברך על הלל גם יחיד הקורא אותו בימים שאין גומרים אותו ודיוקו מדברי רבא ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל בין פרק לפרק פוסק, באמצע הפרק אינו פוסק, ואם איתא שאינו מברך כיון שאינו אלא קריאה בעלמא למה לא יפסיק לכל דבר. אך לדבריו קשה מהו הפירוש ימים שהיחיד גומר בהם, מה אהא לאפוקי הלשון „יחיד" וע"כ בא רבנו תם להסביר ענין יחיד וציבור בדרך חדשה. וברבנו יונה לברכות יד. הביא דבריו וזה לשונו:

„כך הוא הענין שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבוא על הציבור שבשעה שהי' לכל ישראל צרה והי' הקב"ה עושה עמהם גס היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל והיו חייבים לברך על קריאתו אע"פ שלא היו גומרים אותו. ועיקר התקנה לא היתה אלא בגס שנעשה לכל ישראל דכתיב וכי תבוא מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו' אבל בגס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל ומה שאמר יחיד לא התחיל, רצה לומר בשנעשה גס שלא בכנופיא דכל ישראל לא יתחיל לברך על הלל ואם התחיל וברך מתחילה חותם ג"כ בברכה ואומר דאפילו ציבור נקראו יחיד דכל היכא דלא הוי בכנופיא וכל ישראל יחיד מקרו וכן נמצא כתוב בהלכות גדולות, בסוף ה' לולב.

לפי דבריו מבואר שהלל שאנו אומרים בימים טובים נקרא הלל יחיד וצבור נקראים אף הם יחידים ומה שנאמר יחיד גומר בהם, הכונה אלו הימים שהיחיד והציבור קוראים בהם הלל בקביעות ויש הלל גוסף הנאמר בשעה שכל ישראל נמצאים בכנופיא ונאמר רק באותה שעה וזהו הלל של ציבור.

וגם הרא"ש בדף י"ד פרק ב' סימן ה' בברכות הביא דברי בה"ג ימים שהיחיד גומר בהם הלל לאו דוקא יחיד אלא אפילו ציבור נקראים יחיד כל זמן שאין כל ישראל מקובצים יחד כמו בערבי פסחים ובענין שתקנו נביאים ראשונים שאמרו על כל צרה שנגאלים ממנה כל ישראל ביחד, עכ"ל. הרא"ש הדגיש שישראל מקובצים יחד שהלל זה במס' פסחים דומה להלל של ערב פסח שנאמר ע"י כל ישראל כשמקובצים יחדיו.

שני סוגי אמירת הלל מצאנו, האחד הנאמר בקביעות בכל שנה ושנה והשני הנאמר בכנופיא בשעת קרבן פסח ובשעת הנס.

ו. יש להעיר לדברי רבנו תם שאמר שהלל של ציבור נלמד מן הפסוק וכי תבוא מלחמה על הצר הצורך אתכם והרעותם" (במדבר י"ט). לכאורה פסוק זה מדבר לפני היציאה למלחמה ואילו רבנו תם למד מכאן חיוב הלל בברכה לאחר הנס.

אך גם בדברי הימים ב, כ, במלחמת יהושפט בעמון ומואב לאחר בשורת הנביא על הישועה העומדת לבוא ועוד לפני המלחמה נאמר, "וישימו בבקר ויצאו למדבר תקוע ובצאתם עמד יהושפט וכו' ויעמד משוררים לה' ומהללים להדרת קודש בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו. ובעת החלו ברינה נתן ה' מארבים על בני עמון מואב והר שער הבאים ליהודה וינגפו".

מן הפסוקים אנו למדים שההלל, "הודו לה' כי לעולם חסדו" נאמר בשעת המלחמה או לפנייה. הלל זה מוזכר בתוס' ר' יהודה החסיד (נביאו לקמן) שהוא הלל, שירה של ציבור הנאמר בכנופיה אליבא דרבנו תם וכאן לא היה זה לאחר הנס אלא בשעת הנס.

הרמב"ם בהלכות חנוכה פרק ג' ה"ה כתב אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וכו'. ושם בהלכה ו': ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל.

ובהשגות הראב"ד: א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהי לכם (ישעיהו ל, כ"ט) ובמגיד משנה כתב על השגת הראב"ד: ובאמת שבפרק ערבי פסחים אמרו שנביאים תקנו להו לישראל על כל צרה שנגאלין ממנה אבל לאומרו בימים קבועים, מדבריהם הוא ואע"פ שהביאו בערכין י' אותו פסוק אינו אלא לסמך ודמיון והוא הנראה, עכ"ל.

כאמור מחלק המגיד משנה ואומר שהלל בי"ח ימים שתקנו הוא מדרבנן והפסוק המובא בערכין השיר יהי לכם כליל התקדש חג הוא סמך ודמיון, אך יש הלל גוסף והוא הנזכר בגמ' פסחים שנביאים תקנוהו לומר על כל צרה שישראל יגאלו ממנה.

ועל זה כתב הגרי"ז הלוי בחדושי לרמב"ם שם שיש שני סוגי הלל, הלל של שירה והלל של קריאה. הלל בי"ח ימים — הלל של קריאה הוא ומדברי

סופרים שתקנו לדורות. אבל ההלל המדובר במסכת פסחים שנביאים שבהם תקנתו — הלל של שירה הוא שנאמר רק בשעה הגם, וכמו בהלל של ליל פסח שעליו נאמר „והשיר הזה (של הגאולה) יהיה לכם כליל התקדש חג (הפסח), והלל זה של שירה הביאו הרמב"ם בדין ליל פסח בהל' חמץ ומצה פ"ח ויש הבדל בהלכה בין הלל של שירה להלל של קריאה שבהלל של קריאה מברכים ובהלל של שירה אין מברכים.

וכן כתב רב האי גאון, הובאו דבריו בר"ן סוף ערבי פסחים, וז"ל: שאין מברכים על הלל שבליילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכן שנינו ר' גמליאל אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנחנו חייבים לתודות ולהלל וכו' לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו, עכ"ל. ובתוספות ר' יהודה החסיד ובתוס' הראש לברכות דף לה כתב על הא דאמרינן שם אין אומרים שירה אלא על היין וז"ל: הרבה שירות מצינו בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים וכו' וכן בליילי פסחים ובמלחמה כדאשכחן ביהושפט, עכ"ל. ואומר ע"ז הרב מבריסק, לכאורה מאי שנא הני תלתא הלל דנקטי, הלא איכא י"ח ימים שגומרים את ההלל, אלא ודאי הדבר מבואר כמש"כ דשאני הני תלתא הלל דיסודם הוא דין אמירת שירה ולא ככל הלל של י"ח ימים שיסודו הוא דין קריאה. ולא שייך כלל להך מילתא דאין אומרים שירה אלא על היין.

ח. לסיכום יש להדגיש שתוס' ר"י החסיד, רב האי גאון והרמב"ם לדעת הרב מבריסק, כוללים הלל של לילי פסחים בהלל של שירה. וכתבו רב האי והרמב"ם דאין מברכים עליו, אך הרא"ש שהבאנו לעיל בסימן ה' לא מזכיר הלל של לילי פסחים כהלל של ציבור, אלא רק הלל של ערבי פסחים בשעת הקרבן. ולדעת רבנו תם מברכים על הלל זה.

ונפקא מינה לדעת החתם סופר שהבאנו לעיל בסימן ב', דהחתם סופר למד מהלל של לילי פסחים קל וחומר לדורות ואם הלל של שירה הוא, אי אפשר ללמוד ממנו ק"ו לדורות, אלא רק מהלל של יום ראשון של פסח.

והמאירי בפסחים ק"ו כתב: כל יחיד ויחיד שארעתהו צרה ונגאל ממנה רשאי לקבוע הלל לעצמו מאותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו וכן הדין בכל ציבור וציבור. כן היה יסוד נביאים לאמרו על כל צרה כשנגאלים ממנה, עכ"ל. לא נחית כאן המאירי לחלק בין הלל של שירה והלל של קריאה.

ט. דין זה של אמירת הלל של שירה על הגם בשעתו מצאנו בשאלות דרב אחאי גאון שאילתא כ"ו וז"ל: דמחייבין בית ישראל לאודווי ולשבוחי קמי שמיא בעידא דמתרחיש להו ניסא דכתיב „הללו את ה' כל גוים שבחותהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו".

הנצי"ב בהעמק שאלה דייק מדברי השאלות שדוקא בעינא דמתרחיש להו ניסא הוא חיוב דאורייתא לאודווי ולשבוחי קמי שמיא וכמו שמצאנו בשירת הים ומשם נלמד הק"ו לאודווי ולשבוחי בשעת הגם. ורק בשעת הגם

החיוב הוא דאורייתא מן הק"ו, אבל לקבוע הלל לדורות זוהי תקנת חכמים בלבד. וכך מסביר את דברי הגמ' במגילה שלחה להם אסתר לחכמים קבעונו לדורות ולמה לא למדו מק"ו, אלא שלדורות אין למדים מהקל ותומר שעיקרו נאמר רק על הלל בעידנא דמתרחש ניסא. ומה ששאלה הגמ' במגילה יד. הלל גמי גימא, והכונה לדורות, זהו שיאמרו מתקנת חכמים אבל לא מדין תורה. ומ"מ לא נקרא שהוסיפו מצות עשה כדברי הרמב"ן עה"ת, כיון שיש לדבר עיקר מן התורה וכמו שמצאנו בתפילה שחכמים קבעו להתפלל שלש פעמים בכל יום, כיון שיש עיקר מן התורה, אין בזה משום הוספת מ"ע. וא"כ בחנוכה ופורים כיון שבשעתם היו מדאורייתא שוב ראו חכמים לקבועם לדורות ועי"ש שדייק מלשון הרמב"ן בספר המצוות כן.

ונמצינו למדים מהנצי"ב דהלל בשעת הנס דאורייתא והלל לדורות ביכולתם של חכמים לקבוע, ומצותו מדרבנן, ואילו לדעת החת"ס מצות הלל לדורות על הנס היא דאורייתא, אלא שכמובן שחכמים הם שקובעים מתי מחייב הק"ו קריאת הלל מן התורה.

ועצם לא תשברו בו

בעשיית הפסח גילו בני ישראל מסירות נפש בלקיחתו, בהקרבתו ובאכילתו, כי לקחו את תועבת מצרים, הוא השה אשר המה סוגדים לו, ושחטוהו לקרבן ואכלוהו במצות ה' עליהם.

וציוותה התורה עליהם עוד דלאחר שיאכלו את בשרו ישאירו את העצמות שלמים כמו שהם, כדי שיהא ניכר שהן עצמותיו של השה שנאכל בתורת קרבן והוזהרו ישראל לא לשברו, ואפי' אם נשברה עצם, לא לשבור עוד שבר אחר שבר, כדי שיהא גלוי ומפורסם כי השה שהוא תועבת מצרים נאכל, ואלו הן עצמותיו.

הרב משה ליב שחור ז"ל: אבני שהם, שמות יב, מו.

עקירת דבר מן התורה ו"עת לעשות לה"

א. מבוא

התורה צותה, ושמרתם את משמרתה — עשו משמרת למשמרתה (מ"ק ה.) ובוהו¹ נתנה התורה לחכמים כח, ואף הטילה עליהם חובה, לעשות משמרת לתורה על ידי תקנות וגזירות. ביבמות (פ"ט.צ—צ:): דנה הגמרא אם הם יכולים לתקן גם נגד דיני התורה, דהיינו לגזור גם באופן שעל ידי כך הם עוקרים דבר מן התורה. ומסיקה שם הגמרא שיש להם כח זה, בהגבלות ותנאים מסויימים, אבל לא מעבר להגבלות אלה.

עוד מצינו שחז"ל בטלו מצוות באמרום, „עת לעשות לה, הפרו תורתך“.
עוד מצינו שחז"ל פסקו הלכות בשם „הוראת שעה“, הלכות אשר לכאורה הן נגד דין תורה.

והדבר תימה. הרי הקב"ה נתן לנו תורה, לנו ולבנינו, ודאי אינו רוצה בשינויה כלל: „לא יחליף הא-ל ולא ימיר דתו“², הניחא להוסיף תקנות וגזירות, על זה צוה בפירוש בתוך התורה עצמה, אבל לתקן לעקור דין מפורש בתורה, מנין כח כזה?

ועוד תימה בדבר שכן שלושת הסוגיות הנ"ל הן נפרדות לגמרי. בסוגיא של „כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה“ לא הוזכר, לא „עת לעשות לה“ וגם לא הוראת שעה. וכן כל מקום שהללו נזכרים בש"ס, לא הוזכר זה בענין חברו ולא „כח ביד חכמים וכי“ על יד אחד מהם. אתמהא.

אולי על ידי בירור גדרי שלושת הסוגיות הנ"ל נראה חלוקיהן וגם נבין יותר טוב מהו כח חכמים.

לכאורה שייך כאן גם מה שדרשו (ר"ה כה.): „אשר תקראו אותם — אתם ואפילו מזידים“. הרי שבי"ד יכולים לקבוע ראש חדש ביום שונה ממה שצריך להיות מדינא, ובוהו הם עוקרים לפעמים דבר מן התורה בקום ועשה.

1 מהגמרא שם אין הדבר ברור שהצוי הוא כללי, אבל הרמב"ם (הקדמה ל"ס זרעים ד"ה והחלק הרביעי) וכן הרמב"ן (פי' דברים ה, ב בסוף) למדו מכאן מצוה על החכמים לתקן תקנות משום דבר.

2 לשון הפיוט „יגדל אלקים חי“. וז"ל רמב"ם בייג עקרון (פיהמ"ש פי' חלק, יסוד ט'): „התורה הואת... ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע... שנא לא תוסיפו עליו ולא תגרעו ממנו... ובהל' ממרים (כ, ט) פירוש דהיינו „לקבוע הדבר לעולם שהוא מן התורה“. ומאיך? בהל' יסודי התורה (ג, ט): „ואם אמר שהדבר נעקר לעולם, מתתו בחנקה שהתורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם“.

אבל כאן הרי זה גזירת הכתוב בקדוש החדש ואין זה שייך לדינים אחרים. ועוד, עיין בערוך לנר (שם) ובתורה תמימה (ויקרא כג, ט"ק יט) שמקשים איך יתכן שבית דין יזידו בדבר, בערוך לנר דחק לישב שלא מיירי במזיד ממש, אלא במוטעה ואח"כ נודע; ובתורה תמימה הוא מאשר גרסת הספרא (אמור פרק י ה"ג), והיא גם גרסת הרמב"ם (הל' קה"ח ב, י), ששם גרסו, „אנוסים“ במקום „מזידים“.

ב. כח כיד בית דין לעקור דבר מן התורה

ביבמות שם פליגו אמוראים אם יש לחכמים כח לעקור דבר מן התורה. מסקנת הסוגיא כדעת רבה, שאין להם כח זה אלא בשלושה אופנים³:

א. עקירה על ידי שב ואל תעשה אינה נחשבת עקירה.

ב. הפקר בית דין הפקר, על פי גזירת הכתוב.

ג. למגדר מילתא יש להם כח לעקור לפי שעה, אבל לא לדורות, דבר הנלמד מגזירת הכתוב.

בסוגיא שם מקשה רב חיסדא מכמה הלכות שבהן לכאורה כן עוקרים דבר מן התורה, ובכולם מתרצת הגמרא שאין כאן עקירה; מהן שאין בהן שום עקירה, ומהן שנעקר רק דין דרבנן, מהן בשב ואל תעשה (שלא נחשב עקירה), ומהן משום הפקר בית דין הפקר, ומהן למגדר מילתא לפי שעה. ונשארו רק שתיים, שבהן לכאורה נעקר דבר מן התורה ממש.

א. יתומה קטנה שנשאמת ומתה בקטנותה, בעלה כהן מיטמא לה. ומקשה:

מדאורייתא אביה מיטמא לה, ומדרבנן מיטמא לה בעלה? ומתרצת הגמרא: דהויא לה מת מצוה.

ב. השולח גט לאשתו וביטל את הגט לפני בית דין עד שלא הגיע לידי אשתו, תיקנו חכמים שלא יהא מבוטל, משום תיקון עולם. ומקשה: מדאורייתא הגט בטל, וקא שרינן אשת איש לעלמא? ומתרצת הגמרא: מאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין. ואם קדש בביאה, שויה

3 כך הסיקו הראשונים, ראה במיוחד את הריטב"א (יבמות שם) ואת המאירי (שם על המשנה) שמונים את שלושת יוצאים מן הכלל הגיל. ועיין גם דברי רי"ט אלגזי (קהלת יעקב ח"א תספות דרבנן, ריש סי' שיד) שמביא כמה ראשונים שהסכימו כך אבל מסיק שמדברי התוספות בכמה מקומות אין הדבר ברור. ועיין בהערה הבאה בענין זה. בשו"ת הרשב"א (סי' קכז) כתב: „דהא אשכחן בכמה דוכתי דדחי חכמים בידים אפילו לאו הבא מכלל עשה לצורך, כרי אליעזר ששחרר עבדו להשלימו לעשרה (גטין לה)... ומשני מצוה שאני. ועיין שם עוד. ומשמע מדבריו שיחיד יכול לדחות מצוה דאורייתא לצורך מצוה, וצ"ע מנא ליה הא. אבל ר"ן (שם ד"ה כל המשחרר) בתב: „משמע ולא עשה גמור הוא דבגמ' פרכינן מיתבי מעשה ברי' אליעזר שנוכנס לבניה... ומפרקינן: מצוה שאני ואי עשה בגמור הוא, היכי דחינן עשה שבתורה. משום האי מצוה.“

רבנן לבעילתו בעילת זנות (גיטין לב).

וצריכים לברר למה לא נחשבו שתי תקנות אלה כעקירת דבר מן התורה. בעלי החוספות (יבמות פט: ד"ה כיון) מוכיחים בכמה ראיות שהקטנה איננה מת מצוה ממש. ומפרש שם ר"י „שיש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה כדפירשתי לעיל, דכיון דלא ירתי ליה, דומה למת מצוה". ושם (שם פח. תד"ה מתוך) מפרש ר"י את דבריו יותר וו"ל: „ואין זה עקירת דבר מן התורה, כיון שדומה הדבר הגון להאמין, כמו שאפרש לקמן בפרקין, שבדבר שיש קצת טעם וסמך, לא השיב עוקר דבר מן התורה". לשונם „דומה" וכן „קצת טעם וסמך" צריכים ביאור, שאם נקה אותם כפשוטם, שתמיד כאשר יש קצת טעם לעקור דבר, מותר להם לעקור — יהיה התנאי הזה מיותר, שהרי תמיד הוא קיים, וכי חז"ל גוזרים גזירות בלי „קצת טעם" ? ולפי זה גם קשה לשון החוספות שבדבר הדומה אין זה עקירת דבר מן התורה; היה להם לומר שאז מותר לעקור.

לכן ברור שיש לפרש דבריהם כמו שרמזו הם בעצמם: „בדבר הדומה" — „דומה למת מצוה", דהיינו שבדבר הדומה הוא דבר הדומה לדין תורה, וכן קצת טעם וסמך" היינו טעם וסמך שדין תורה כך הוא. וכוונתם כדלהלן.

יש דברים שלגביהם התורה קובעת הלכות אבל איננה קובעת את גדיהם באופן מוחלט, ובאלה יש כח ביד חכמים לקבוע את הגדרים המדויקים, ואחרי שקבעום, יש בגדרים אלה תוקף של דאורייתא, שהרי לא חדשו כאן החכמים דין חדש, אלא רק פירשו מהי משמעותו המדויקת של דין התורה. למשל, התורה קובעת: „ורחץ במים — במי מקוה. את כל בשרו — מים שכל גופו עולה בהן... ושיעורו חכמים מי מקוה בארבעים סאה" (חגיגה יא.). ואמרו על זה ועל הדומה לו: „כל מדות חכמים כן הוא: בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב, אינו יכול לטבול בהם..." (ר"ה יג.). הרי שיש ואין הגדרים נמסרים לידי כל אחד ואחד, אלא לחכמים. ואע"פ שמתוך כך גדרי החכמים קובעים את קיום המצוה מן התורה, אין בכך כלום, שהתורה מסרה להם את הכח הזה.

לפי זה אפשר להסביר את דברי החוספות הנ"ל. מת מצוה הוא מת במצב שאם המוצא לא יקברנו, לא יקבר; ודאי שהכוונה שלא יקבר עכשיו, אלא לאחר זמן (שאם לא כן, ילך הכהן למקום אחר וידיעם על המת, והם יקברוהו). אלא ודאי די בדחיית הקבורה לעשותו מת מצוה. ובכמה תדחה הקבורה ויהיה מת מצוה? זה לא נקבע בתורה, ואם כן ניתן בידי חכמים לקבוע. ואפשר לומר באשתו הקטנה, שאם לא יקברנה הוא, ודאי יהיו ויכתוים בינו ובין משפחתה, ועל ידי זה תדחה הקבורה מעט, ויש כח ביד חכמים לקבוע שדי בדחיה זו לעשותה מת מצוה.

וכן במי שמקדש בביאה, אע"פ שהוא אומר שמקדשה בביאה זו, איך גדע שאמנם התכוין כך? ובמי שעושה דבר הנוגד תיקון העולם, גם חכמים „עושים עמו שלא כהוגן" (לשון הגמרא יבמות קי.) ואינם מאמינים לו שלשם קדושין

בעל, וממילא נעשית בעילתו בעילת זנות, והרי זה מאותו כח החכמים שנותן בידם קביעת הגדרים שלא נקבעו בדיוק בתורה. וזה מה שכתבו התוספתו: „כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה“. הרי אשתו הקטנה דומה למת מצוה, והרי בעילת המקדש בביאה דומה לבעילת זנות, ובכאלה נתנה תורה לחכמים לקבוע את הגדר, אע"פ שמתוך כך יהיה דין תורה בטל ממילא, ואין זה עקירה ממש של דבר מן התורה.

כעין זה כתבו התוס' גם גבי עיקור בהמות הבאות משוק עכו"ם (ע"ז יא. ד"ה אמר אביי): „דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור“, ונראה לפי הנ"ל שכוונתם למה שבאמת מובא בשמם (איסור והיתר כלל נט סי' לז; פסקי התוס' ע"ז יא, ד"ה עוקרין; תה"ד חלק פו"כ סי' קה): „שצער בעלי חיים אינו אסור אלא כשמצערה בלי רוח“, וכן כתב מהרא"י (תה"ד שם): „אין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצרכיו ולתשמישו“, וכאן יש, במדת מה, צורך האדם בהתרחקותו מע"ז, ואולי יש כח ביד חכמים להכניס את הצורך הזה לגדר צורכיו⁴.

וכן כתבו התוס' בגטין (לב. ד"ה מהו) בשולח גט לאשתו ומהדר עליה לבטלו ולא בטלו מפרש עד שהגט הגיע לידיה, אין בטולו ביטול, „דכיון שקצת דומה לדברים שבלב [שאינן דברים] לא חשיבא עקירת דבר מן התורה“. משמע שלאמיתו של הדבר, על ידי ריצתו לבטל את הגט יצא מידי „דברים שבלב“, אבל עדיין דומה להם ולכן יש כח ביד חכמים לעשותם כדברים שבלב ממש, אע"פ שעל ידי זה הם מבטלים דבר מן התורה בקום ועשה.

ולפי זה אפשר לומר שלכולי עלמא אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה לדורות בקום ועשה חוץ מדין הפקר בית דין הפקר, דהיינו בעניני

4 כ"ל משמע דעת התוס'. ולפ"ז דבריהם בכמה מקומות צ"ע.

(א) אצל אומנים שמברכים אחרי המזון רק שתי ברכות (ברכות טז. ד"ה וחומם) כתבו: „אע"ג דמדאורייתא הם, יש כח ביד חכמים לעקמה"ת הואיל וטרודים במלאכת בעה"ב. וצ"ע איזו עקירה של דברי תורה יש כאן? הרי, לפי סוגית הגמרא שם מוכירים תוכנן של כל שלושת הברכות שהן מדאורייתא, ומה שמשינים מטבעת הברכות, הוא ודאי איננו מן התורה (ע"י מאירי ברכות מה, ריש ע"ב). ואם נניח שאמנם יש כאן עקירה, איך די בטרדתם לעקור דבר מן התורה, ואם אמנם יש בצורך מועט כזה די, אילו דברים נשארו שירצו חכמים לעקור ואין להם כח לזה. מ"מ משמע מכאן שסברו התוס' שיש כח ביד חכמים לעקמה"ת.

(ב) גם צ"ע מה שכתבו התוס' (ב"מ כ. ד"ה שובר) סתם: „יש כח ביד חכמים לעקמה"ת. ואולי גם שם שייך „דבר הדומה“, וכן בכתובות (יא תד"ה מטבילי), ובב"ב (מת: תד"ה תנח) כתבו גם כן סתם דאתאי כמאן דאמר „יש כח ביד חכמים לעקמה"ת, אבל שם מיירי באפקעת קדושין שלגביה כבר ראינו שהוא „דבר הדומה“. ואולי יש לומר שהם חוס' מחולקים, ועג"כ ביבמות (קי. תד"ה לפיכך) שמשמע שריי עצמו מסופק בדבר.

ממונות. וראה את דברי ריטב"א (קדושין דף מו סוף ע"ב) שלדעתו אפילו רב חסדא אינו סובר שיש להם כח כזה, ומה שסבר שאינה תרומה כלל. היינו משום „שהפקר בית דין הפקר, ורבנן אפקעינהו לפירי מיניה... והוה לה תרומה שלא בבעלים, ואינה תרומה”⁵.

ג. למגדר מילתא

בהמשך הסוגיא ביבמות (צ): „ת"ש אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצוות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לך. שאני התם דכתיב אליו תשמעון. וליגמר מינה, מיגדר מילתא שאני”. ובהמשך: „ת"ש... שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה, ומעשה באדם אחד... ושוב מעשה באדם אחד... ותלקוהו. לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכא לכך. מיגדר מילתא שאני”.

והסוגיא צ"ע וז"ל הריטב"א (שם): „וא"ת ולמה ליה, דאדרבה, שאני התם כדקאמר לפי שעה, שהוא הוראת שעה בעלמא, הא לתקן לדורות כן, אין שומעים לו, וז"ל דהשתא קס"ד דגקט, לפי שעה לומר שהנביא או בית דין מורין כן אפילו לדורות, לצורך שום תיקון משום סייג לתורה, לאפוקי שלא יאמרו חזר בו הקב"ה ממצוה זו, שזה בכלל ולא תגרע ממנו. ונגמר מיניה. ופרקינן מגדר מילתא שאני... כלומר לעולם שפיר גמרינן מינה, ותרין הכי, דהתם מיגדר מילתא לשעה, אבל לעקור דבר מן התורה לדורות לא. וכן הלכתא, דשב ואל תעשה ב"ד עוקרין, או אפילו לא תעשה לצורך השעה, או הפקר ממון לעולם, אבל לעקור לדברי תורה לדורות אין להם רשות”. (וכעין תירוצו תירצו גם רמב"ן וריטב"א שם). לפי זה היתה אמנם הוה—אמינא שמה שאמרו „מגדר מילתא” יתכן גם לדורות, אבל המסקנא איננה כן. וכן משמע גם מן הסוגיא כולה, שכל מה שדחו לעיל — מהמפריש תרומה מן הטמא על הטהור, ועד הזורק דם שנטמא — כולם הם „למגדר מילתא” במדת מה, אלא ודאי כוונתם בדרשת „אליו תשמעון” היינו חמיד רק לשעה בלבד. וכן כתב גם רמב"ם, שלמגדר מילתא היינו לשעה דוקא, וז"ל (הל' ממרים פ"ג, ה"ד וט'):

„כיי"ד שראו לחזק הדת, ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין ועונשין שלא כדיו, אבל אין קובעין הדבר לדורות, ואומרים שהלכה כך הוא”⁶.

5. ולע"ד דבריו בזה אענם ברורים לי כל הצורך, שהרי מהמשך הסוגיא משמע שרב חסדא גא בא מכה הפקר בית דין הפקרי, אלא מתוך יש כח ביד חכמים וכו'". ואולי בזאת ריטב"א שרב חסדא אמר דבריו מתוך קבלה וחשב שטעם הדבר משום „כח ביד חכמים” ובאמת הטעם משום הפקר בית דין הפקר.

6. ולאור הנ"ל צ"ע דברי כ"מ (הל' גזרים פ"ג סוה"ט; וכעין זה בכ"י א"ח סי' ת"ח ד"ה מיהו) שכתב: „כל מידי הוהו חיזוק לדבריהם, הוה כמו מגדר מילתא”. וכן:

ד. עת לעשות לה'

לאור כל הנ"ל צ"ע מה שמצינו כמה פעמים שחז"ל עקרו לדורות מצוה בקום ועשה, בהסתמכותם על המקרא (תהלים קיט, קכו): „עת לעשות לה' הפרו תורתך". ואלה הן התקנות הללו:

א. התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, משום עת לעשות לה' (משנה סוף ברכות, לפירוש רש"י ורע"ב שם) או שכל חותמי ברכות שבמקדש יהו אומרים מן העולם ועד העולם (לפי הערוך, ערך עת).

ב. התירו לכתוב ספרא דאגדתא, כלומר תושבע"פ, משום עת לעשות לה' (תמורה יד:).

ג. התירו לקרוא מתוך ספרא דאפטריתא משום עת לעשות לה' (גיטין ס:).

ד. קצת דומה להנ"ל, מה ששמעון הצדיק יצא לקראת אלכסנדר מוקדון בבגדי כהונה למדינה מפני עת לעשות לה' (לפי אב"א יומא טז). אע"פ ששם לכאורה לא היה שייך „מגדר מילתא", וכנראה גם פקוח גפש לא שייך שם, דאם לא כן פשיטא וקרא למה לן.

והפלא, שבאף אחד מאלה לא אשתמיט אחד מן האמראים להקשות ממה שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

ובעל הערוך רמו לפתרון הפלא, וז"ל (ע' עת): „ובשביל כבוד המקום הפרו התיקון שהיה, והוסיפו ועד עולם". וכתב על זה הר"ש סיריליו (הובא גם במלאכת שלמה ברכות ספ"ט): „ר"ל דאע"ג דאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, ותקנה ראשונה נביאים הראשונים הוא דתיקון, והיכי אתי עורא זסיעתו לבטלה. ומשני, משום צורך שעה דכבוד המקום בטלוה".

לדבריהם אלה הדרשה „עת לעשות לה'" שייכת דוקא בביטול תקנות חכמים ובכלל לא בעקירת דבר מן התורה. והנראה לי לע"ד בזה, כך הוא:

הנה, במה שאמרו אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין (עדיות א, ה), נחלקו הראשונים (רמב"ם וראב"ד, ממרים ב, ב; מאירי ביצה ה) כאשר בטל טעם הגזירה, אם צריכים בזה גם כן בית דין גדול בחכמה ובמנין. אבל בדבר שהגדר נעשה יותר על העיקר ויקצץ בנטיעות, כלומר כאשר יצא שכר התקנה בהפסדה, בכעין זה הסברא

חיוזק דברי חכמים בכל מה שדברו בו, אע"ג דלא להוי ביה מגדר מילתא, צורם לקיים דבריהם במגדר מילתא, שאם היו מזלזלים באחד מדבריהם, אתי לזלזולי בכולהו, אשר מדבריו משמע למעשה שכל תקנות חכמים מותר לעקר בשבילה דברי תורה, אפילו בקום ועשה. וזה קשה מאד לאור הסוגיא ביבמות שם כמו שיבארונו בפנים.

ונתנת שבית דין יכול לבטל דברי חברו אע"פ שאיננו גדול ממנו. וכנראה שלכעין זה דרשו את הקרא „עת לעשות לה' הפרו תורתך".⁷

כך לע"ד משמעות דבריהם. הבה נבדוק אם אמנם כל הבטולים הנ"ל הם בגזירות ותקנות הז"ל בלבד, וגם אם אצלם נעשה הגדר יותר על העיקר. ונעיין בהם אחד אחד.

(א) לדעת הערוך מדובר על נוסח חתימת הברכה, שפירוש דעתו שהוא מדרבנן. לדעת רש"י ורע"ב מדובר בשאילת שלום חברו בשם. ונראה שלא היה בזה איסור דאורייתא. והנה, לרש"י עצמו לא היה בזה איסור כלל, אלא „דבר הנראה אסור", „שנראה כמזלזל בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות" (לשון רש"י, ברכות גד. סוף המשנה); אבל אפילו לפי פירוש רבו (מכות כג: ד"ה ושאילת) שכתב „שהתירו" לשאול, שמשמע שהיה בזה איסור מקודם, מכל מקום ודאי ששאילת שלום חברו מצוה היא, ולפעמים אף מפסיקים בין פרקי קריאת שמע בשבילה, ואם כן אין זה הוצאת שם שמים לבטלה ממש, ולא שייך בכעין זה אלא איסור דרבנן.⁸

(ב) איסור כתיבת ספרא דאגדתא דרשו מקרא „כי על פי הדברים האלה — דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב". ונראה שלרוב ראשונים האיסור אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא⁹, טעם הדבר כתב רמב"ם

7 אמנם מלשון כמה מן הראשונים משמע שלא דקדקו בדבר והוכירו את הקרא „עת לעשות לה' גם על ענינים של מגור מילחא. כגון רש"י (ברכות סג ד"ה מסיפיה) וראב"ד (הלי ממרים ב, ט).

8 אם שייך איסור תורה בהוצאת שם שמים לצורך שאינו חובה, לכאורה הרי זה קשור לשאלת המברך ברכה שאינה צריכה אם הוא עובר איסור דאורייתא (הערת הר"ג פרידלר נ"י) ובשאלה זו נחלקו הראשונים. רובם סברו שאין האיסור אלא מדרבנן, אבל דעת רמב"ם היא שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא מן התורה (תש' רמב"ם הוצ' ירושלים התשי"ח סי' קכ"ד), אבל ממה שכתב בהל' שבועות (יב, יא): „אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה, ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה", משמע לע"ד שהלאו של לא תשא שייך רק בברכה ולא בכל הזכרת שבח של רשות.

9 בסי' יריאים (סי' קכח; סי' רסח בהוצ' ר"א גאלדבלום) כתב: „ואין לתמוה... הלא מן המקרא למדנו... דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרו על פה, ושעל פה אי אתה רשאי לאמרו בכתב. הא לא קשיא. דקראי אסמכתא נינהו ומדרבנן נינהו, שאם היינו אומרים דברים שבכתב על פה היו מתאישים מלכתבן וגם לא היו מאמינים עמי הארץ בתורה כל כך". ובתוס' ישנים (יומא ע. ד"ה ובעשור) כתבו: „אומר רבי דמזוה מן המובחר הוא לקרות אותו שבכתב, בכתב, ושבעל פה, בעל פה", ובהמשך שם מביא ראיה מהגמרא (תענית כח:): דגבי מעמדות במנחה היו קוראים התורה בעל פה, שהאיסור אינו אלא במוציא אחרים. וגם מחלק שאם אינו אלא תפלה ושבח לה' לא שייך האיסור. ומכל הנ"ל נראה ברור שגם לדעתם האיסור אינו אלא מדרבנן. הראב"ן (סי' ראב"ן סי' מב)

(מורה נבוכים ח"א פע"א) משום, רוב הספקות הנופלים בלשון המחובר בספר", להרי זה כעין דברי ריטב"א (גטין ס:) ור"ן (מגילה פ"ד אחר משנת ,,הקורא בתורה") וז"ל הר"ן: ,,דברים שבעל פה הם פירוש לדברים שבכתב, וכשאינן נאמרים אלא בע"פ, אי אפשר לעמוד עליהם אלא מפי מלמד שיפרש לו הפירוש יפה, ואילו היה נכתב, אפשר שיסתפק בו שלא יבין הלשון" ¹⁰. ואחר שנחמטט הלב, נמצא שעל ידי תיקון זה תרבה השכחה ח"ו ונמצא שכר התקנה יוצא בהפסדה, דרשו ,,עת לעשות לה" ובטלו את התקנה.

ג) ספרא דאפטרותא, מאחר והוא דברי נביאים, כמדומני שאיסור כתיבתו לא יתכן שיהיה מדאורייתא. [כן משמע גם מדברי תוס' (תמורה יד: ד"ה דברים) דאין להקפיד אלא על מה שכתוב בחומש].

טעם איסור כתיבתו לא מצאתי מפורש, כנראה הוא לשמור על כבוד הנביא. באיסור הקריאה בו כתב ריטב"א (גטין ס:), ,,דלא ניתן ליכתב. והרי הוא כקורא דברים שבכתב, בעל פה", ובאיסור אמירה בע"פ של דברים שבכתב כתב (שם ע"ב): ,,משום דבקריאתם ע"פ איכא הפסד, דליכא למדרש חסרות ויתרות וכמה ציונים הנדרשים..."

על כל פנים, האיסור היה כדי לשמור על דברי הנביא, וכאשר הגיעו דברים לידי כך שהשמירה הזאת הביאה לידי ביטול הקריאה עצמה (שהרי

כותב שכל מקום שאי אפשר מקילים לומר בעל פה, והיינו גם באי אפשר משום כבוד הצבור (כמו בקריאה ביום כפור) ובאי אפשר משום שלא הביאו ספר תורה (כמו במעמדות במנחה). ולעיד גם החילוקים האלה מראים שסובר שאין האיסור מדאורייתא. באבן שלמה (על הראב"ן שם) מביא ראייה גם מנתינת טעם של ריטב"א ור"ן (עין בפנים בהמשך) שהם סבורים שהאיסור אינו אלא מדרבנן. וכאשר חפש בין הראשונים מי סובר שהאיסור הוא מדאורייתא, לא מצא אלא תשב"ץ (ח"א שא ב), ובס' חי העמודים (על ס' ייראים שם) כתב שכן גם דעת ר"ח כמוכא בתוס' (סוטה לג, ד"ה כל התורה) וגם שלדעת ר' ישעיהו הראשון האיסור מדרבנן. בס' ארעא דרבנן (מיד סי קסב) כותב בשם ס' מקראי קודש (דף קכד) דאין האיסור אלא מדרבנן, וכן הרחיד"א (ברכי יוסף או"ח סי מט), אע"פ שמביא דעות מחולקות בזה, מצדד כאלה שסבורים שהאיסור הוא מדרבנן, וכן במחזיק ברכה (שם), ומביא כמה ראיות לזה, עיי"ש. מאידך, בס' החרדים (מ"ע התלויים בעינים פ"ב) מונה את האיסורים הללו כמדאורייתא. וכן סבר גם חת"ס (ש"ת חו"ד סי רנ"ד; חאו"ח סי רח). ועיין שדה חמד (כללים, מע' ד, פאת השולחן כלל ד').

10 מספר טעמים נאמרו באיסור כתיבת תורה שבעל פה, נוסף על הדעות שהבאנו בפנים. במדרש ר' תנחומא (וארא ו): ,,בקש משה שתהא אף המשנה בכתב וצפה הקב"ה שעתידין אוה"ע לתרגם את התורה... שמשנה מסתורין של הקב"ה". וכעין זה בסמ"ק (סי קה) ,,כדי שלא יהפכו למינות" (פרקי דר"א מוכא בשליה מס' שבועות, סוף פ' גר מצוה ד"ה כבוד). מהרש"א (גטין ס:) הסביר: ,,[תשב"ץ] נראה בזה שלא ניתן לכתוב [כדי] שלא יסמוך האדם על הכתיבה ולא ילמד יותר, ובודאי שאי אפשר לכתוב את כל הדברים שהפה יכול לדבר בדברי תורה".

„אין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביא שלם. רש"י, הרי נעשה הגדר יותר על העיקר. ויש מקום לבטל דברי ב"ד הראשונים מטעם „עת לעשות לה'“.

ד) על מעשה של שמעון הצדיק כתב בערוך (שם): עת לעשות וכי כלומר עת סכנה היא ואין למדים הימנה (והם דברי הר"ח שם ביומא). ואם כן לא כלל הערוך את המקרה הזה עם השאר, ואע"פ כן אפשר לפרש גם בו כמו בשאר המקרים, שכן איסור בגדי כהונה במדינה גם הוא איננו אלא מדרבנן, מאחר ובגדי כהונה מותרים בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה ואיסור במדינה אינו אלא משום שנוהג בהם דרך חול (רש"י יומא סט: ד"ה למדינה. ויש חולקים¹¹) דהיינו כדי לשמור על כבוד המקדש. וכשתגלגלו הענינים עד שאיסור זה עלול לגרום למקדש עצמו שיחרב ח"ו, אז ודאי ראוי לבטלו משום „עת לעשות לה'“.

גם לשון הדרשה עצמה אפשר לפרש כנ"ל: לכאורה הפסוק תחלתו בנסתר וסופו בנוכח, והיינו אם נפרשהו „תורתך“ דהיינו תורת ה'. אבל אם נפרש „תורתך“ היינו תורת חז"ל — וכדרשתם: „טובים דודך מין — טובים דברי סופרים מיינה של תורה.“ (ע"ז לה. ורש"י שם) — הרי מדובר כאן על בטול דברי חכמים לצורכי ה'. והיינו בדיוק כמו שהעלנו לעיל. ולפי זה מובן גם לשון הפרה שלכאורה קשה קצת שיהיה מותר להפר תורה למען ה'; התיבה ביטול תורה, שמצינו לטובה כאמרם (מנחות צט): „פעמים שבטולה של תורה זהו יסודה“, שכן שייך בדבר המבוטל שיחזור וניעור; מה שאינו כן בהפרה (וסימנך הפרת גדרים), אבל לפי פירושו „תורתך“ היינו דברי סופרים, ואלה באמת יתכן ויבטלו לגמרי, ודברי תורה חוזרים לאיתנם כבזמן נתינתם מסיני.

ואם אמנם צדקנו בפירושו זה, כבר מובן למה לא הזכירו חז"ל את השאלה של כח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה, אף פעם בהקשר לדרשת „עת לעשות לה'“.

ה. הוראת שעה

יש עוד דברים שבהם הלכו הנביאים וחז"ל לכאורה נגד ההלכה והם מכונים „הוראת שעה“, ועלינו לעיין במה שונה הוראת שעה מכל הנ"ל, שהרי מצינו הרבה כאלה שאין בהם משום מגדר מילתא כלל, ועם כל זה הם בקום ועשה.

יש מהם שהיו כנראה על פי הדבור. כגון חטאת אהרן ששרפוה בו ביום שנפסקה (פסחים פב:) ופרות פלשתים שהעלו עולות לה' ולא חששו לספק גרבעת (ע"ז כד:) ומנוח שהקריב על הצור (זבחים קח:) ובנשיאים העלו קטורת יחיד על המזבח החיצון (מנחות ג.). וכנראה, בכל אלה לא שייך מגדר מילתא

11 גם נכתבא בשם ר"ה. פירש כרש"י שהאיסור לא היה אלא מדרבנן ונביא גם מפרשים שהאיסור מדאורייתא ואינו מפרט לאיזה איסור התכוונו לחלק בין במקדש לבמדינה. ושעטנו אינו מפורש שם שלבש.

כלל. במקומות אחרים עברו על דברי תורה בהוראת שעה בדברים שהיו לטובת הצבור, כגון הזכרת השם המפורש בגבולין של עזרא (יומא סט:) ומה שהקריבו בימיו קרבן חטאת אף על המזיחים (הוריות ו) וכן חבישת המגדף (סנהדרין עח:) וסקילת המקושש עצים (סנהדרין פ:) וגם בכל אלו רק בדוחק אפשר לומר שהיו מעין למגדר מילתא ושהשיבו על ידי הוראות אלו את ישראל מעברות חמורות.

בהוראות שעה שהורו חכמי התלמוד גם כן לא נראה ששייך בהם למגדר מילתא, לא בתינוקת שנאנסה והתירוה לכהונה (כתובות טו.) ולא בפסול מי חטאת שהכשירו (פרה פ"ז מ"ו וז') ולא בריבה שהפסיקה וטיהרה בדיה שעתה כר' אליעזר (ירוש' גדה א, ד). ובכולם אמרו בפירוש שהתירו בהוראת שעה.

וראיתי בכתבי מהר"ץ חיות (תורת נביאים פ"ג—ו') שהרגיש במקצת קושיות הג"ל ופירש שכל הוראות שעה, במצוות לאחרים, היו במגדר מילתא וכשהנביא עושה לעצמו אינו זקוק למגדר מילתא. ולע"ד דבריו אלה נאמרו בדוחק גדול. ולפי פירושו צריכים לומר שמה שהקריבו קטורות הנשיאים במזבח החיצון היה מיגדר מילתא, וכן בהוראות שעה של התנאים שהבאנו לעיל קשה מאד להגדירם כמגדר מילתא — ובהם לא אמר מהר"ץ חיות ולא כלום. ועוד קשה קצת לפי דבריו שקבל מה שכתבו התוס' (יבמות צ: ד"ה וליגמר) שאין נביא יכול לחדש דבר, אפילו לשעה, אם לא שיש כח כזה גם לבית דין, ואם כן על כמך מה מותר לנביא כאשר הוא עושה בעצמו נגד התורה?

ולעד"נ פשוט שהוראת שעה כנוי להוראה שהיא אמנם על פי כללי ההוראה, ובלי יציאה מגדריה כלל, אלא שהיא ייחודית, שהיא נעשית בתנאים מיוחדים שאינם קיימים בדרך כלל. עקב הייחודיות הזו, אי אפשר ללמוד מהוראה זו על מקרה אחר.

לפי הג"ל הוראות שעה מתחלקות לשתי קבוצות:

(א) הוראת שעה שעשו על פי הדבור, על פי נביא, כגון אלה שזכרו לעיל. מאחר וחיובים על פי הלכה לשמוע אל דברי הנביא, שעה הוא מדבר בשם ה', יש באלה חיוב על פי הלכה ולכן יאה להם הכנוי „הוראת שעה“. צווי כזה שייך גם בלא מגדר מילתא.

וכאשר נעין בהוראות שעה של חכמי הש"ס נראה שכולן היו שעת הדחק וכדי ואולי כולן היו גם באיסורים דרבנן. בהך של התינוקת שנאנסה והתירוה כתב רש"י (סם): „צורך שעה היתה, או ראו שם שאר צדי היכר דברים להתיר, אבל לדרורה הרי רובי בעינן [משום מעלה עשו ביוחסין]“. ובוו של הריבה שהפסיקה גי עונות וטהרה, פירש פני משה ששעת הדחק היתה, ולכן דנו אותה בדיה שעתה. במשנה בפרה שהכשירו מי חטאת פירשו (ר"ט, רא"ש,

רע"ב) ששעת הדחק היתה. אקגמשת אממשת לא צורכור אם פסולה מדאורייתא או מדרבנן¹².

היוצא לנו מהג"ל שהוראות שעה של חכמי הש"ס גם הן היו על פי הלכה, רק שהנסיבות של אותן הלכות אינן שכיחות כלל, ולכן ההלכה איננה אלא לשעתה.

לפי זה אין צורך בקרא להתיר הוראת שעה וכן אין צורך במצב של למגדר מילתא, ואין ההוראה אלא לשעתה¹³.

וכן יוצא מהסוגיא ביבמות (צ:): שגדרי הוראת שעה אינם שייכים למגדר מילתא. ההלכה הגלמדת מהקרא „אליו תשמעון“ שנביא יכול לעקור דבר מן התורה למיגדר מילתא, היינו בלי צווי מפורש מאת ה', והיא שייכת בבית דין כמו בנביא, וכן כתבו מפורש בתוספות (סנהדרין פט: ד"ה אליהו; וכן משמע גם מדברי ר"י בתוס' ביבמות צ: ד"ה וליגמר)¹⁴, והיא גם הלכה קבועה ואפשר ללמוד מהוראה כזו, ולכן לא שייך בה הכנוי „הוראת שעה“. מה שאין כן בדברים שגשעים על פי רוח הקודש או בשעת הדחק בלי למגדר מילתא, כשהם ייחודיים יותר.

12 לדעת רמב"ם (הל' פרה אדומה, ז, א) פסול עשיית מלאכה בהבאת מי חטאת הוא מדברי קבלה. לדעת הראב"ד (שם ה"ג) הוא משום היסח הדעת שפסולו הוא מדאורייתא (יומא מב), אבל אפילו להראב"ד לא ברור שבהבאת החבל, שמירי בה התם, יש בו היסח הדעת ממש.

13 רק בדין כלות קטנות שנחלפו שמחזירין אותן מיד, ואמרו על זה שהוא כהוראת שעה (יבמות לה), ונראה שכונתם בזה שאין למדים מהלכה זו להלכות אחרות.

14 אולי סמך לזה ממה שהקרא „אליו תשמעון“ כתוב קודם לקרא „ונתתי דברי בפיו“, והעונש של עובר על דברי נביא נכתב רק אחרי כן (דברים יח, טו—טז), משמע קצת שמצות אליו תשמעון נוהגת בלי על פי הדבור.

הצלת נפש

הובא בגמ' ¹: גופא, מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעד. וכן נפסק להלכה ברמב"ם ² ובשו"ע ³. ויש לברר עד כמה חייב המציל לטרוח ולסכן, בין בגופו ובין בממונו כדי לקיים את המצוה, שהרי כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא ⁴.

ספק סכנה למציל

האם אדם חייב או צריך להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו שנמצא בודאי סכנה? מרן כותב ⁵ בשם הגהות מיימוניות שלמד מהירושלמי, שצריך אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. ומוסיף מרן, שנראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק וכל המקיים נפש מישראל כאילו קיים עולם מלא. וכותב העמק שאלה ⁶ שכוונת ההגהות מיימוניות הוא להירושלמי בתרומות ⁷: רבי אימי איתצד בטיפסיפה (ניצוד במקום סכנה הרבה — פני משה), א"ר יונתן יכרך המת בסידנו (כלומר שנתייאש הימנו ואין לו אלא להכין לעצמו תכריכי המת — פ"מ), א"ר שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשויזיבב ליה בחיילא (ושמע רשב"ל ואמר או אני אהרוג או אני נהרג, אני אלך ואציל אותו בכח — פ"מ), אזיל ופייסון ויהבוגיה ליה (הלך ופייס לאותן הגולנים והניחיהו ונתנו אותו לידו — פ"מ). ועיין גם בשו"ת חות יאיר ⁸, וכ"כ התפארת ישראל ⁹ כדעת הירושלמי.

אולם גם מרן וגם מור"ם השמיטו את הדין הנ"ל בשו"ע, וכותב הסמ"ע ¹⁰ דכיון שהרי"ף, הרמב"ם הרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהם, משום הכי השמיטו

1 סנה' עג ע"א.

2 הל' רוצח פ"א הי"ד.

3 חו"מ ס"י תכו.

4 סנה' לו ע"א; ב"ב יא ע"א.

5 כסף משנה הל' רוצח שם ובב"י חו"מ שם.

6 שאלתא קמו ס"ק ד.

7 סוף פ"ח.

8 ס"י קמו.

9 פאה פ"א ס"ק ה.

10 חו"מ שם ס"ק ב.

הם גם כן. ובפ"ת¹¹ מביא בשם הספרים האגודות אזור שכתב, שהטעם שהראשונים לא הביאו דברי הירושלמי להלכה משום דס"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי בהא. והביא האגודת אזור¹² שני מקורות בבבלי. האחד מגדה¹³: הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול בפשא, אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה לטמרינן מר, אמר להו היכי נעביד אי לא אטמריכו חזו יתייכו, אטמרינכו קא אמרו רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי, זילו טמרו נפשיכו. וכתב התוס' והרא"ש שם בשם השאילתות, למיחש מבעיא, אם הרגתם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחים. וכותב האגודות אזור דמדכתב השאילתות שמא הרגתם וכו' מבואר שאם יצאו זכאין שלא הרגו, לא היה שום חשש סכנה לר' טרפון מהטמנה זו, וכל החשש הוא רק אם יצאו חייבין, ואם איתא שמחויב להכנס בספק סכנה בשביל הצלת חברו היה מחויב להטמינם בממה נפשך, שאם יצאו זכאין שלא הרגו, אין אפילו חשש סכנה לר' טרפון בהטמנה זו וכל החשש הוא רק שמא יצאו חייבים שהרגו, אכתי היה לו להטמינם משום שאז הם בודאי סכנה והוא בספק שמא לא יתגלה הדבר שהטמינם, עכ"ד. אולם כל זה רק לפי השאילתות, אבל לשיטת רש"י והמאירי דשמא הרגתם ואסור להציל אתכם (ע"פ דין תורה ולא ע"פ דינה דמלכות¹⁴), אין ראייה מהגמ'. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר¹⁵ שדוחה את ראייתו של האגודת אזור מהגמ' הנ"ל. וכ"כ לי הגרש"ו אויערבאך שליט"א שאפשר לחלק דשאני בני גלילא שבעצמם גרמו לכך, משא"כ בסכנה של טובע בים או מפולת וכדומה. ותו בהתם גם ההצלה אינה ודאי שהרי יתכן שידוע שהטמינו אותם ואז יהרגו כולם.

ועיין בהעמק שאלה על השאילתות¹⁶ שכותב שאינו מוכרח דדעת התוס' והרא"ש הוא מעיקר הדין אלא מדת חסידות בלבד, והרוצה להחמיר על עצמו רשאי. ובמקום אחר מביא העמק שאלה¹⁷ גם ראייה מהגמ' בנדרים¹⁸ שאין להכנס בספק סכנת נפשות בשביל ודאי פקוח נפש של חברו עיי"ש. ועיין גם בשו"ת חות יאיר¹⁹.

11 שם ס"ק ב.

12 דרושים דף ג ע"ב ודף לח ע"ב בהשמטות.

13 סא ע"א.

14 ועיין בספר חסידים ס"י תרפג שכותב, אדם עשוק בדם נפש עד בור יטס אל יתמכו בו (משלי כח: יז), אם בורח רוצח אליך אל תקבלהו, בין יהודי בין גכרי, כמעשה דר' טרפון בגדה.

15 ח"ט ס"י מה.

16 סוף פ' שלח לך שאילתא קכט ס"ק ד.

17 שאילתא קמו ס"ק ז.

18 פ ע"ב.

19 ס"י קמו.

אחר דעת - חכללת הרצוג
 אמנם המקור השני שמביא האגודה או"ב הוא מהגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל²⁰. הגמרא ממשיכה: והא מהכא נפקא מהתם נפקא, אבידת גופו מניין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשית אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל. והאגודת או"ב מדייק דמכיון שהגמ' הו"ל למימר דקמ"ל דאפילו בספק סכנת נפשות נמי חייב להצילו, משמע שדוקא מיטרח ואגורי הוא דמחייב, אבל להכניס את עצמו לספק סכנה לא. וכ"כ הספר חסידים²¹ שאם אדם טובע בנהר והוא כבד, אל יעזור לו פן יטבע עמו. וכן משמע מהאור"ה שכתב²², שאם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו, אין לו לסכן גופו מאחורי שהוא חוץ מן הסכנה, אע"פ שרואה במיתת חברו כי דרשינן וחי אחיך עמך, ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית עכ"ל. ועל אף שמשמע ממה שכתב, "שאם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו" שדוקא בודאי אבל בספק סכנה שלן צריך להציל את חברו שנמצא בודאי סכנה, אמנם ראה בזר זהב שם, שלמד מסוף דברי האור"ה, "ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית" שאפילו בספק סכנה עצמית אין לו להציל חברו, וכן הביא גם השו"ע הרב²³ את דברי האור"ה.

והמנחת חינוך²⁴ כתב לתמוה על ההגמ"י וז"ל: כיון דהוא רק לאו ואינו עושה מעשה כלל בהעברת הלאו, למה יתחייב להכניס עצמו בספק סכנה, והלא וחי בהם כתיב ופקוח נפש דוחה הכל ואפילו ספק פקוח נפש, ואי משום פקוח נפש דאידיך, זה דוקא בעושה מעשה... ה"ה בספק סכנה ג"כ אינו צריך למסור עצמו היכי דלא עביד מעשה וצ"ע, אך באמת דין זה מביא בשם הירושלמי, צריכין אנו לקבל באימה ומ"מ למעשה צ"ע דין זה, ונ"ל דע"כ השמיטוהו הראשונים דלא ס"ל כן.

שאלו את הרדב"ן, האם מותר לאחד שיסכים שיקצצו ממנו אבר שאין הנשמה תלויה בו תמורת שלא ימיתו חברו. ובסיכום דבריו הוא כותב²⁵: ותו דכתיב דרכיה דרכי גועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, איך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה, ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספקא דידיה עדיף מודאי דחבריה.

ולכאורה אפשר להביא ראייה לשיטת ההגמ"י מגמ' דתובות²⁶: אממר ומר זוטרא ורב אשי הוה קא יתבי אפיתחא דבי אזגור מלכא, חליף אטורנגא

20 עג ע"א.

21 סי' תרעד.

22 כלל נט דין לח.

23 הלי נוקי גוף ונפש סעי' ה.

24 מצוה רלו ס"ק ב.

25 סי' אלף גב (תרכז).

26 סא ע"א.

דמלכא (מושיב המזון לפני השרים — רש"י). חזית רב אשי למר זוטרא דחורר אפיה (פניו זועפים שנתאוה למאכל). שקל באצבעתיה אנח ליה בפומיה. א"ל (אטורנגא לרב אשי) אפסדת לסעודתא דמלכא. אמרו ליה (שוטרי המלך) אמאי תיעביד הכי, אמר להו (רב אשי) מאן דעביד הכי פסיל למאכל דמלכא (העושה מאכל כזה אין ראוי שיאכל המלך מאכל מידו). אמרו ליה אמאי, אמר להו דבר אחר חזאי ביה (בשר של חזיר מצורע)... בדקו אשכחו (גס נעשה לו). אמרו ליה רבנן מ"ט סמכת אניסא, אמר להו חזאי רוח צרעת דקא פרחת עילויה (דמר זוטרא), ע"כ. ועיין במהרש"א שגם כותב: דהך סכנה להפסיד סעודת המלך היא יותר סכנה לרב אשי מסכנת מר זוטרא. וכן מצאתי בחידושי חת"ס שכותב שמבואר מזה דמחוייב לסכן עצמו משום הצלת חברו²⁷, ומתמה על הרדב"ז שכתב שזה חסידות של שטות. אולם בסוף דבריו הוא כותב שקיטוע ע"י מכת חרב נראה. כהרדב"ז ולזה נוטה דעת הש"ך ביו"ד סי' קנב סוס"ק ג, אמנם ע"י סם מספקיה ליה. ובשמעתין ג"ל דסכנת רב אשי אצל המלך היה לקטוע אצבעו ע"י סם ומשו"ה סמך אניסא להציל מר זוטרא מרוח צרעת שהוא סכנת כל הגוף, ועדיין צריך אני לעשות לי רב בכל הנ"ל, עכ"ל של החת"ס.

אמנם במקום אחר כותב הרדב"ז²⁸ שאפילו יש בו קצת ספק סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל... שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממונו, אבל להציל נפש חברו או שלא יבא על הערוה, אפי' במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי. ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפילו. בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי, אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל, עבר על לא תעמוד על דם רעך.

וסברא זאת שמחלקת בין חשש סכנה וספק שקול מחד גיסא ובין ספק קטן מאידך גיסא, מצאנו גם במהר"ם שיק²⁹ שכותב, תמוה לי הא משום סכנת נפשות הותר אפילו לחלל שבת מקרא דוחי בהם, דהיינו שהתורה לא ציוותה מצוה במקום שיש ספק סכנה, ואיך אפשר שציוותה התורה לא תעמוד על דם רעך להכניס עצמו לספק סכנה, הרי במקום סכנה לא ציוותה התורה... אמנם כעת ג"ל דגם הירושלמי לא קאמר בחשש סכנה ממש וספק השקול אלא דאיכא חשש עפ"י המיעוט אבל עפ"י הרוב ליכא ספק נפשות, וסובר הירושלמי כרב בפ"ק דכתובות וביומא דף פה, דאזיל גם בדיני נפשות בתר רוב ולכך סובר דחייב להציל חברו גם בכה"ג בכלל לא תעמוד על דם רעך, אבל לשמואל

27 וק"ל מגין ליה שמחוייב, ואולי רק מותר. ואפשר לומר שלא היה רב אשי מכניס א"ע לסכנה שהיא אפילו יותר גדולה מו של מר זוטרא אא"כ היה חייב בדבר ולא רק רשות בעלמא.

28 לשונות הרמב"ם סי' אלף תקפב (ריח).

29 על תריג מצות, מצוה דלה. ועיין גם בתפא"י ברכות פ"א מ"ב.

דגם מיעוט הוא בכלל וחי בהם, אא"כ ע"פ אפולוניה קרא מיעוט פעמים חשש סכנה אינו מחייב... ובוזה מיושב קושית הסמ"ע דלמה לא הביא הטור וש"ע לדינו דירושלמי דעכ"פ ש"ס דידן על כרחך פליג עליו, דאי ס"ל כירושלמי לא היה פריך כלל וגם לא היה מוכרח כלל. הדין דצריך למטרח ולמיגר דזה מוכח רק מכת יתורא, והרי איצטרך לדין דירושלמי. והרי דין זה דצריך למטרח ולמיגר פסקו כל הפוסקים ועל כרחך דלא קיי"ל כירושלמי וצ"ע על הסמ"ע שהביא דין זה להלכה עכ"ל³⁰. ועיין בשו"ע הרב, הל' נזקי גוף ונפש³¹, אמנם בהל' שבת³² סתם כעדת האו"ה שאין לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, וכן מובא גם בא"ר³³.

וכתב לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א שבכה"ג שהחשש הוא רק מכת מיעוט, עיין בקובץ שיעורים להגר"א וסרמן וצ"ל שכתב בפסחים אות לב אהא דכתב רש"י בברכות לג, דנחש לא חשיב סכנה משום דרוב נחשים אין ממיתק, דשמעינן מזה דאע"ג שאין הולכין בפיקו"ג אחר הרוב, מ"מ יש לסמוך בכה"ג אהא דשלוחי מצוה אינן ניוקין ולא חשיב בכה"ג כשכיח היוקא, וא"כ בגד"ד הרי הצלת נפש אין לך מצוה גדולה מזו. אולם לענ"ד דבריו צ"ע, ורבים כתבו דמ"ש רש"י אינו כ"כ בדוקא. אגב, כתב מהרש"א בקידושין כט ע"ב דאביי סמך על חסידותו ותפילתו שלא יהיה ניווק ובכה"ג סמכינן אניסא אע"ג שהיה שם ממש ספק סכנה, עכ"ד.

ועיין במעשה דר' חנינא בן דוסא (ברכות לג ע"א) ובעיון יעקב שם שכותב: מה שמקשה מהרש"א איך סמך עצמו על הנס, י"ל שאני ר' חנינא ב"ד שהיה מובטח בעצמו שהצלה מצויה על ידו... וה"נ סיכן בעצמו כדי להציל שאר הצבור מסכנה והיוק, וזכות רבים תלוי בו, ולהציל מסכנה רבים שאני, והוא שעמדה לו שהוא ניצל, עכ"ל.

אגב, מעניין דברי המשנה³⁴ על רוצח בשוגג שאסור לו לצאת מעיר מקלטו: ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם שנאמר אשר נס שמה, שם תהא דירתו שם תהא מיתחו וכו'. ומתמה התפארת ישראל³⁵, והלא מותר לעבור על כל עבירה שבעולם כדי להציל חברו, ואיך לא יהיה מותר לזה לעבור על איזה עשות כדי להציל כל ישראל אם הוא כיואב בן צרויה וכדומה, ודוחק לומר שמכיון שמותר לגואל הדם להרגו אינו מחוייב וגם אינו רשאי להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה והוי איסור דרמי עליה, ליתא, דמלבד שהדבר מודחק בפני עצמו דבמשנה לא

30 ועיין גם בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קנה.

31 סעי' ז.

32 סי' שכט סעי' ה.

33 שם.

34 מכות פ"ב מ"ז.

35 בועז סוף אות ב.

קאמר הך טעמא, בלא זה קשיא גמי, וכי אינו מחויב להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל כל ישראל, וכי אסור לישראל לסגור הדלת בעד גואל הדם עד שיציל הלה כל ישראל וצ"ע, עכ"ל. ועיין גם דבריו³⁶, שאפילו אמרו הרופאים שהאוויר שם מסוכן לו, גם אסור לו לצאת משם.

ומה שהיה דחוק להתפארת ישראל היה פשוט להרמב"ם לפי פירושו של האור שמח. כותב הרמב"ם³⁷, אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו. ומסביר האור שמח וז"ל, הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח גפש דוחה כל מצות שבתורה ומכ"ש פקוח גפש דכל ישראל ואסתר תוכיה, רק דגד הטבע אין לנו להוסיף אחר מצות יוצר הטבע חוקר כליות ולב, הוא אמר כי אם יחם הגואל להרגו אין לו משפט מות, תו אין יכולים ב"ד להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם, אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנת ודאית, כן נראה. ומוכח מזה דלא כהגמ"י בשם הירושלמי דתרומות שהובא בכס"מ פ"א, דחייב להכניס עצמו לספק סכנה, ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו עכ"ל. ובספרו משך חכמה³⁸ הוא כותב: מוכח דאם הו"ו חיים המבקשים את גפשו (של משה רבינו), לא היה צריך לילך להוציא בני"ו ממצרים אעפ"י שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה, עיי"ש בדבריו. אולם עיין בשרידי אש³⁹ שדוחה את דברי האור שמח וכותב שהאיסור כאן הוא משום גזירת הכתוב. והג' חשק שלמה⁴⁰ כותב דאינו אסור לצאת להצלת ישראל, אלא דמחוייב לשוב אח"כ לעיר מקלטו, ומ"ש אינו יוצא לעולם הפירוש שהיציאה אינה עולמית אלא חוזר אח"כ. וכותב הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א⁴¹ שהטעם שאין הרוצח רשאי לצאת מעיר מקלטו ואפילו על מגת להציל את כל ישראל, הוא מפני שאינו ראוי שתנתן תשועה על ידו, מאחר שאירעה תקלה על ידו והרג בשוגג. וגם אם יצא למלחמה לא תבא תשועה לישראל על ידו שמגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב, וז"ש בשמואל א יד, מה, היונתן ימות אשר עשה את הישועה הגדולה הזאת וכו', והסביר הרמב"ן (סו"פ בחוקותי) שאילו היה רשע לא היה נעשה נס ע"י שאין הקב"ה עושה נסים ע"י רשעים. ועיין גם במשפט כהן א'⁴² ובספר לאור ההלכה ב'⁴³.

36 יבין אות נא.

37 ה' רוצח פ"ו ה"ח.

38 פ' שמות ה' יט.

39 ח"א עמ' שד—שו, שיד, וישא.

40 מכות יא ע"ב.

41 תורה שבעל פה כרך יט תשל"ז.

42 סימנים קמב—קמד.

43 המלחמה סי' א.

והפ"ת⁴² כותב עוד, גם- בשם האגודת אוזב דאולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה, ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרנו ס"פ אלו מציאות⁴³ גבי שלך קודם לכל אדם, שכל המדקדק בעצמו כך, סופו בא לידי כך. וכ"כ בשו"ע⁴⁴: מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידתו ובאבידת חברו, אם יכול לחזור את שתייהן חייב להחזירם, ואם לא יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינו מאפס לא יהיה בר אביו, ואעפ"כ יש לו לאדם ליכנס לפניו משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם אם לא בהפסד מוכח, ואם תמיד מדקדק פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לברייתו. והערות⁴⁵ שכותב⁴⁵, ומיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי, ובזה נאמר ושם אראנו בישיע אלוקים זהו ששם אורחותיו⁴⁶, וכל המקיים נפש מישראל כאילו קיים עולם מלא.

וכותב האגרות משה⁴⁷: אין לחייב לאדם ליכנס בספק סכנה להצלת חברו מודאי סכנה... אבל יהיה מותר לו לעשות כן דעכ"פ יוצל נפש מישראל. וכן פוסק הציץ אליעזר⁴⁸ שאם לפי אפשרות סבירה, לא יצא מזה נזק לבריאות שלו, מותר לאדם לנדב אבר מאיבריו כדי שישתלו את האבר בגופו של חברו הנמצא במצב מסוכן, וגם למצוה גדולה מאד של הצלת נפש מישראל תיחשב לו. ולכן השתלת כליה ממתנדב חי ובריא לחברו המסוכן, תהיה מותרת אם החליט צוות של רופאים מומחים, אחרי עיון מדוקדק בדבר, שאיננה כרוכה בסכנת נפשות למתנדב⁴⁹, וכן פוסק הראש"ל הגר"ע יוסף⁵⁰. אולם עיין בשו"ת מנחת יצחק⁵¹ שאוסר.

ולגבי רופא, כותב הציץ אליעזר שיכול לסכן א"ע כדי להציל חולה עם מחלה מדבקת ואפילו למצוה רבה יחשב לו⁵², ולפי מה שכתבנו לעיל בשם הרדב"ו והמהר"ם שיק אתי שפיר, כי כאן לא נקרא סכנה ממש ומוכרך, ומותר לו לרופא לסמוך על הקב"ה שיגן עליו, כי זהו דרכו של עולם. וכן שמעתי ממור"ר הגרי"י נויבירט שליט"א.

וכל זה כשמדובר בחיים רגילים, אולם בשעת מלחמה בשדה הקרב, לא חל הכלל של חייד קודמים, וכל אחד ואחד, גם חייל וגם רופא, חייב למסור את

42 חו"מ סי' תכו.

43 לג ע"א.

44 חו"מ סי' רסד ע"א.

45 חו"מ סי' תכו ע"ד.

46 ועיין במויק"ה ע"א.

47 יריד חי"ב סי' קער ענף ד.

48 ח"י סי' כה פ"ז.

49 שם ח"ט סי' מה.

50 יחווה דעת ח"ג סי' פד.

51 ח"ו סי' קב.

52 ח"ח סי' טו פ"י ס"ק יג ויח"ט סי' יז פ"ה.

נפשו כדי להציל את חברו מודאי סכנה ואפילו כשמכניס א"ע על ידי זה לספק סכנה.⁵⁵

כשקיים בזיון למציל

החכמת שלמה מחדש⁵⁴ דדוקא אם אינו דרך בזיון להמציל, או מחויב להצילו בגופו, אבל אם הוי הצלה דרך בזיון למציל אם אינו יכול לשכור לאחרים להצילו, אז אינו מחויב להצילו בגופו אם הוי לו בזיון או טרחה יתרה שהוא זקן או כדומה, והטעם כיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו וכו', א"כ כיון דמטעם השבת אבדה הוא כמו אבדה, קיי"ל והתעלמת, פעמים שאתה מתעלם, כמו שדרשו חז"ל כגון זקן ואינו לפי כבודו, א"כ ה"נ מהשבת גופו פטור כה"ג. ועיי"ש שמסיק דגם מהלאו דלא תעמוד פטור במקום דההצלה היא דרך בזיון. ועיי"ן בשו"ת לב אריה⁵⁵ שמתמה עליו כי כמו דאמרינן בפקוח נפש של עצמו נידחו כל דיני התורה מוחי בהם, כמו כן להציל חיי חברו זהו ג"כ דין של פקוח נפש, ולא שייך כלל הפטור של זקן ואינו לפי כבודו דאין זה רק מצוה של השבת אבדה אלא דין של פקוח נפש, ובמקום של פקוח נפש, נדחה הכל. והציץ אליעזר כותב.⁵⁶ בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א דמה שייך בכאן הפטור של זקן ואינו לפי כבודו, הא הרי דינא הוא דכל שבשל מחזיר בשל חברו נמי מחזיר, ובחשבת גופו הרי דאי מחזיר בשלו אילו קרה בכזה לאשתו ולבניו וכדומה.

הוצאה כספית

למדנו מהגמ'⁵⁷ שחייב אדם למיטרח ומיגר אגורי כדי להציל את חברו מסכנה, וכותב רש"י (על הרי"ף), אם אין יכול להציל לבד יטרח להשכיר שכירים לסייע לו.⁵⁸ אולם עד כמה צריך אדם להוציא מכספו כדי להציל את חברו מסכנה. ולכאורה על אף שמדובר כאן על מצות לא תעשה (של לא תעמוד על דם רעך) וצריך ליתן את כל ממונו כדי לא לעבור על לאו⁵⁹, אולם מכיון שמדובר כאן על לאו שאין בו מעשה, א"כ יהיה תלוי במחלוקת רעק"א⁶⁰ וההוות יאיר⁶¹. וז"ל רעק"א: הנה מדברי תשובת חות יאיר מבואר

53 שם חייב סי' נו.

54 חו"מ סי' תכו.

55 ח"א סי' מב.

56 ח"ט סי' יז פ"א סי' ק ב.

57 סנה' עג ע"א.

58 ועיי"ן ביד רמה שכותב דעד כאן לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגורי אבל לאצוליה בממוניה לא.

59 או"ח סי' תרגו בהגה.

60 יו"ד סי' קנז סעי' א.

61 סי' קלט ועיי"ן גם בסי' קמו.

אתר דעת - תכלית הציג
דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה ואינו צריך ליתן כל ממונו, ועיין במשבצות זהב⁶². ואולם בשו"ת הריב"ש⁶³ מבואר דכל שהוא עובר על לאו אף באין בו מעשה, צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור, עכ"ל. אמנם ראה בפ"ת⁶⁴ שמביא בשם הפמ"ג⁶⁵ ופוסקים אחרים שהחליטו כדברי החות יאיר.

וחשבתי שמסתברא שצריך אדם להוציא כל ממונו כדי להציל נפש מישראל מסכנה ודאית כי גדולה המצוה מכל מצוות התורה. והנה ראיתי מה שכותב המרחשת⁶⁶ וז"ל: מעתה הא דאמרו בסנהדרין אבל מיטרח ואגורי לא, באמת י"ל שהו"א שאינו מחוייב להוציא כלל ממונו ע"ז, כיון דנפקא לן מוהשבותו לו לרבות השבת גופו, א"כ לא חמיר מהשבת ממונו כו', הכ"נ במצות השבת גופו אמרינן דשלך קודם לכל אדם, ולזה קמ"ל מקרא דלא תעמוד דבהצלת נפשות מחוייב להוציא גם ממונו ע"ז עכ"ל. ואז, בהבאת דברי הריב"ש⁶⁵, הוא קובע שגם כאן, אחר דנפקא לן מקרא דל"ת על דם רעך, באמת מחוייב להוציא את כל ממונו ע"ז ועל אף שהיא בשב ועל תעשה. ועיין גם בשו"ת מהרש"ם⁶⁷.

וכותב המנחת חינוך⁶⁸, ואפשר כיון דהתורה גילתה דמחוייב אף למטרח ולאגורי מלאו הזה, א"כ הדר עובר בעשה ג"כ דמהעשה עצמה לא ידעינן זה, אבל השתא דנפקא ליה מפסוק זה, עובר ג"כ בעשה חוץ הלאו אף במטרח ואגורי.

ובמפורש פוסק בעל החפץ חיים וצ"ל⁶⁹ וז"ל: הא דאמרינן אל יבזבו יותר מחומש, ונראה דמיירי באופן שאין נוגע לפקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפקוח נפש ממש, כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבונו, אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ⁷⁰ רק דחיינו קודם לחיי חברו, אבל דעשרו קודם לחיי חברו לא מצינו, עכ"ל.

והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא להצלתו דאין אדם מחוייב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממונא לגיצול⁷¹, אבל אם אין לו במה

62 סי' תמו ס"ק ו.

63 סי' שפז.

64 יו"ד סי' קנו ס"ק ד.

65 או"ח סי' תרנו א"א ס"ק ת.

66 ח"א סי' מב.

67 ת"ה סי' נד.

68 מצוה רלו.

69 אהבת חסד ח"ב פ"כ ענין חומש ס"ק ב.

70 סב ע"א.

71 רא"ש סנהדרין פ"ח סי' ב.

לפרעו לא ימנע בשביל זה, ואם ימנע יצטרף אל לא תעמוד על דם רעך.⁷² ועיין
בלשון הטור⁷³ שכותב, מיהר אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לזה
ע"כ, ולפ"ז יש לעיין אי בעינן דוקא שיהיה לו ממון בשעת הצלה אבל לא
אם בא לו ממון אח"כ או לא שגא. ובמשנה⁷⁴ מובא, בעל הבית שהיה עובר
ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר שני יטול וכשיחזור
לביתו ישלם דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים עני היה באותה שעה ע"כ.
וכן גפסק: להלכה ברמב"ם⁷⁵ ובשו"ע⁷⁶ כחכמים. אמנם עיין בפ"י המשניות
להרמב"ם וכן בתפארת ישראל שכתבו שישלם ממידת חסידות, ועיין שם
בתוספת רע"ק שמקשה על הרמב"ם מר"פ הזורע ומסכם שהוא פטור גם
ממדת חסידות, ועיין בבוועז שם. אולם גם הערוה"ש⁷⁷ וגם המהרש"ם⁷⁸ פסקו
שישלם ממידת חסידות.

72 ב"ר חו"מ סי' תכו וסמ"ע שם; יו"ד סי' רנב סעי' יב בהגה; קיצור שו"ע סי' קפד
סעי' ה; שו"ע הרב הל' גזקין גוף ונפש סעי' ז.

73 חו"מ סי' תכו.

74 פאה פ"ה מ"ד.

75 הל' מתנות עניים פ"ט ה"טו.

76 יו"ד סי' רנב סעי' ד.

77 שם סי' יא.

78 דעת תורה שם.

למה שבנא וסיעתו רצו להשלים עם סנחריב?

כאשר סנחריב בא וצר על ירושלים שלח לו שבנא פתק. שבנא וסיעתו השלימו
(סנהדרין כו, א). חזקיה וסיעתו לא רצו להשלים, אף על פי ששבנא וסיעתו הו
מרובים. דאג חזקיה ואמר דלמא חס ושלום גטיה דעתיה דקוב"ה בתר רובא וכו'.
בא נביא ואמר לו: לא תאמרו קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר (ישעיה ה, יב),
כלומר קשר רשעים הוא וכו'.

למה רצה שבנא להכנע לאויב, הלא חכם היה עם שלשה עשר אלף תלמידים.
לפני שנים אחדות זכינו לאורו של פירוש בעלי תוספות, חקמי אנגליה והם פרשו
"שבנא וסיעתו השלימו – לשון תשלומין".

זוטות

הנהת מעיני יהושע בשנות אליהו

בערלה פ"ב מ"א חלוקים תנא קמא ר' שמעון ור' אליעזר בכך, אם ערלה וכלאי הכרם מצטרפין זה עם זה, ז"א אם נפלו יחד לתוך חולין אם צריכים מאתים נגד שניהם יחד כדי לבטלן, או דסגי אם יש בחולין כדי לבטל כל אחד בפני עצמו.

ובירושלמי שם כלפי סופה של ה"א (דפוס ווילנא סוף דף י" ע"ב) איתא: מה פליגין וכו'. ובבאורי הגר"א לירוש' ובשנות אליהו (בדפוסים שלפנינו) גורס ומפרש: מה פליגין? שנפלו ג' קבין ערלה וג' קבין כלאי כרם כאחת [פ"י, שמהוים יחד סאה ונפלו למאה סאה חולין; לדיעה שמצטרפין אין כאן מאתים, כדי לבטלם, ולדיעה שאין מצטרפין יש מאתים חצאי סאין בחולין, כדי לבטל חצי הסאה של ערלה בפני עצמה, וחצי סאה כלאי הכרם בפני עצמן]. אבל אם נפלו ג' קבין ערלה ואח"כ ג' קבין ועוד כלאי הכרם הותר. למה? ועוד בטל בג' קבין, וג' קבין בטלים במאה [פ"י] ג' קבין של ערלה שנפלו לראשונה בטלין במאה סאה המהוים מאתים מול ג' קבין, ויש כאן מאה סאה וחצי של היתר. וכשנפלו לשם ג' קבין ועוד כלאי הכרם, אם ה"ועוד" של כלאי הכרם אינו יותר מחלק אחד ממאתים בחצי סאה, הרי הוא בטל באותן ג' קבין, וג' קבין בטלין במאה סאה]. אבל אם נפלו ג' קבין ועוד ערלה ואח"כ ג' קבין כלאי הכרם אסור. [פ"י] ג' קבין ועוד ערלה שנפלו לא בטלו שאין במאה סאה מאתים נגדם והכל נאסר, וכלאי הכרם שנפלו אף הם נפלו לתוך איסור]. נפלו ג' קבין ערלה ואח"כ ג' קבין של ערלה מהו? כמו שנפלו ג' קבין ערלה וג' קבין כלאי הכרם כאחת, או כמו שנפלו ג' קבין ערלה ואח"כ ג' ועוד כלאי הכרם [פ"י], אם אנו אומרים שכיון שמדובר באותו איסור שנפל פעם שניה, הרי חוזר הכל וניעור, או שג' קבין ראשונים בטלו והם אף מועילים לבטל ג' קבין שניים. ולא איפשיטא]. פשיטא שידיעתו מתירתו [פ"י], אם ידע בין נפילה לנפילה אין זה נחשב לנפלו בבת אחת]. ידיעת חבריו מה שתתירו וכו'.

והנה על פירוש זה של הגר"א איתא בחזון איש ערלה סי' ה' ס"ק י': בשנ"א וביהגר"א כתוב דמבעי ליה בנפלו ג' קבין ערלה ועוד ג' קבין ערלה, ואי אפשר שאמרן רבנו ז"ל, שהרי תנן הערלה מעלה את הערלה ע"כ. וכוונתו שבמ"ג שנינו: הערלה מעלה את הכלאים והכלאים את הערלה והערלה את הערלה — ולפי זה אין מקום לאיבעיא מה הדין אם נפלו ג' קבין ערלה ולאחריהן ג' קבין שניים של ערלה.

במאמרנו „לחקר ביאורי הגר"א" שבסוף ירושלמי שביעית עם הגהות וביאורי הגר"א (ירושלים תש"מ, עמ' ר"כ) הערנו כבר שבשנות אליהו מהדורא

ראשונה משנת תקנ"ט ישנן בסופו השמטות, אשר במהדורות שלאחר מכן הוכללו בתוך הפירוש, אע"פ שעל "השמטות" אלו נאמר, שהשמיט אותן הגר"ח מוולוז'ין, והן הוצגו ע"כ בצד. והנה בקשר לפיסקא שלפנינו מתברר שבמהדורא קמא (למברג תקנ"ט) היא שונה לגמרי מאשר במהדורות שלאחר מכן. במהדורא קמא נאמר: מה פליגינן? שנפלו ג' קבין ערלה וג' קבין כלאי כרם, אבל אם נפלו ג' קבין ועוד ערלה ואח"כ ג' קבין של כלאי כרם אסור. נפלו ג' קבין ערלה ואח"כ ג' קבין ערלה פשיטא שידיעתו מתירתו, ידיעת חבריו מה שתתירנו.

לפי מה שגורס בשנו"א מהדורא קמא קובע הירושלמי בפשיטות, שנפלך ג' קבין ערלה ואח"כ עוד ג' קבין מעלה הערלה את הערלה. האיבעיא היא רק אם בידיעת חבריו נחשב כנפלו השניים אחר כך, או כנפלו בבת אחת. — וכמובן שאין כאן מקום לקושית החזון איש.

אכן הפירוש שאמרנו הנו בביאורי הגר"א לירושלמי ערלה. אך ביאורים אלה הודפסו לראשונה במהדורת ווילנא תרפ"ב. בדקתי מהדורות שונות אליהן ווילנא תקצ"ב, אלטונא תר"ב, וורשא תר"כ, ברלין תרכ"א ובכולן נמצאת הפיסקא הנידונה בשנות אליהו, כמו שנמצאת במשניות מהדורת ראם. רק שנות אליהו מהדורת ווילנא הורודנא תקע"ח (צוינה ע"י רי"י דינסטג ברשימה ביבליוגרפית של כתבי הגר"א מס' 63) לא הצלחתי למצוא, אך כנראה היא זהה למהדורת תקצ"ב, שהודפסו שתיהן ע"י אותם מדפיסים ובאותו מקום. והנה מהדורות אלה כולן שבאו לאחר המהדורא הראשונה צויין עליהן: הוגה היטב... ע"י... מו"ה יהושע העשיל כ"ץ זצ"ל מהוראדנא.

והנה ר' יהושע העשיל כ"ץ זצ"ל (נפטר תקע"ג) חיבר ספר מעיני יהושע (נדפס ווילנא תרמ"ח). ועיין עליו במאמרי לחקר ביאורי הגר"א עמ' רל"ג. ובספר מעיני יהושע, שהנו מביא ביאור שוטף לשנות אליהו הודפס בדף ל"ה טור א': בכתבי תלמיד החסיד [הכוונה היא להגר"א] מגיה בירושלמי וז"ל... — ושם נמצאת הגהת הירושלמי כפי שהודפסה בשנות אליהו במהדורות שלאחר הראשונה. אין לפי זה כל מקום להסתפק בכך, שר' יהושע העשיל כ"ץ בהגיהו את המהדורות הבאות של שנות אליהו צירף את דברי "תלמיד החסיד". דברי שנות אליהו במהדורות שלפנינו במשניות תובעות מתוך כך השוואה עם המהדורא הראשונה של שנת תקנ"ט.

„תחילת צמיחה" — לדעת חזון איש

בירושלמי ערלה פ"ב (דפוס ווילנא ה"ח, ט"ו ע"ב) מובאת תוספתא (תרומות פ"ח ה"ט): שאור של תרומה ושל שביעית שנפלו לתוך העיסה... בזה כדי לחמץ ובזה כדי לחמץ ונצטרפו וחמיצו אסור לזרים ולכהנים. ר' אליעזר מתיר [לכהנים ואסור]¹ לזרים. ומקשה שם ר' אבהו בשם ר' יוחנן מה בין

1 כך מגיהים הרא"ם, באורי הגר"א ובעקבותיו החו"א (ערלה ח' ח'). וע' תוספתא כפשוטה עמ' 432 שלדעתו זו גם הגהת פני משה; ובנדפס ט"ס.

תרומה אצל הזרים, מה בין שביעית אצל הכהנים. כלומר מה הבדל ביניהם, למה תרומה אצל זרים אוסרת ושביעית אצל כהנים אינה אוסרת לדעתו של ר' אליעזר ב"ר שמעון. בין השאר מתרץ ר' אבא מרי, שראבר"ש בשיטת אביו אמר, כמה דר' שמעון אמר כל הספיחין מותרין כן ר' אבר"ש אומר כל הספיחין מותרין. מקשה הגמרא: דילמא אמר ר' שמעון אלא בספיחי ירק דילמא בספיחי זרעים — כלומר, אולי התיר ר' שמעון רק ספיחי ירק ולא ספיחי זרעים, והרי ראבר"ש מתיר בשאור של ספיחים, והיא תבואה. ומשני: וקמת (רא"ף: וקיימה, כלומר משווי להו להדדי) הוא ספיח ירק היא ספיחי תבואה.

בחזון איש ערלה ח' ח' דן לאלה ספיחים מתכוון ר' אבא מרי לומר שהתירן ר' שמעון. ומפרש במסקנתו שלר' אבא מרי מתיר ר' שמעון (שדבריו חובאו בריש פ"ט דשביעית) ספיחין שנכנסו משישית לשביעית וגדלו ונלקטו בשביעית. ולדעת ר' אבא מרי התיר ר' שמעון אפילו זרעים היוצאים משישית אבל אנו סבירא לן דבורעים-אולינן בתר שליש כדאמר בירושלמי מעשרות פ"ה ה"ב.

הסבר הדברים הוא שלדעת הר"ש (ריש פ"ט דשביעית), הרמב"ן (ויקרא כ"ה ה'), הרא"ש (ריש פ"ט דשביעית) ור"י בתוס' (פסחים ג"א ע"ב), ירקות שתחילת גידולן היתה בשישית ונגמרו ונלקטו בשביעית, אם כי יש בהן קדושת שביעית, שבירקות הולכים בתר לקיטה, אך לא גזרו בהן חכמים איסור ספיחים. ומפרש החזון איש שזהו מה שאמר ר' שמעון כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב. ושם אמרו חכמים כל הספיחים אסורים. ולמאי דקיימא לן דספיחים דרבנן קיימא לן דספיחים היוצאים משישית מותרים כר' שמעון. ואנו פוסקים דין זה רק בספיחי ירק ולא בספיחי זרעים. אך ר' אבא מרי סובר שר' שמעון התיר גם בספיחי זרעים.

והנה בתשרי תשכ"ו פרסם הגרש"ז אויערבך שליט"א מאמר בירחון „קול תורה“ בו דן בשאלה מהו תחילת גידול הירקות בשישית. לדבריו צ"ע במה שרבים נוהגים להקל ולחשוב נביטת הירק כתחילת צמיחה, ולדעתו אין להקל אלא באלה שהגיעו בשישית לעונתן למעשר. ולכן הירקות שדרכנו להיאכל עליו, סגי במה שצמחו מעט בשישית, ואלה שמוציאים פירות כמו קישואין ודלועין בעינן דוקא שיצא תחילת הפרי בשישית, ורק אז הוה ליה כהבאת שליש בתבואה, אבל לא בפחות מזה. והוסיף וכתב הגרשז"א שגם מה שתולים הוראה זו דסגי בנביטת הצמח במרן בעל החזו"א וצ"ל צריך עיון, כי בספרו אין הוכחה לכך. והנה אחרי דיון שהתקיים אז ושפורסם ע"י הגרשז"א במעדני ארץ — שביעית בסופו, כתב הגרשז"א שכיון שהעידותי שהיתה הוראה ברורה ומפורשת ממרן בעל החזו"א וצ"ל ללכת אחר נביטה הרי למעשה כבר הורה זקן². ועיין גם בחדושים וביאורים להגר"ש גריינמן שליט"א ספר שני סי' ט' ס"ק י"א סוף ד"ה ויש לעי', שדן אף הוא בשאלה מהו תחילת הצמיחה,

2 ע' משנת יוסף ח"ד עמ' ס"ו שאין זו שמועה גרידא.

וכותב, ששמע בשם מרן זללה"ה שאפילו טרם צמח הפרי עצמו כל שנשרש בשישית אין בירק משום ספיחין.

והנה בהסבר דעתו של ר' אבא מרי ע"י החזון איש זכינו ובפירוש נאמר בדבריו, ולא מפי השמועה, שתחילת גידול אינה עונת המעשרות, אלא התחלת צמיחה כל שהוא. שהרי לר' אבא מרי, כפי שפירש דבריו החזון איש, גם ספיחי זרעים היוצאים משישית אין בהם איסור ספיחים, אבל משמע שהם פירות שביעית. והנה אי אוליגן בחר עונת המעשרות, הרי זרעים שהגיעו לעונתן בשישית הם פירות השנה השישית, שבזרעים אוליגן לענין קדושת שביעית בטרם שליש גידול. ומכיון שלר' אבא מרי גם בזרעים ישנה מציאות של יוצאין מששית לשביעית לענין ספיחין, הרי מן ההכרח לומר שהכוונה לתחילת צמיחה בשישית ולא לעונת המעשרות. ובוהו הדברים מפורשים בחזון איש. ואין היא מבוססת רק על שמועה, אף שהשמועה כרוה ומבוררת.

„ספר המדע“ — „מנין המצוות“

כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מל"ח שג"ג: וראיתי לרב בחבורו הגדול שכתב בספר המדע בלאו הזה שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גילוי ערוה, כגון חיבוק ונשוק ורמיזה וקפיצה, שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה. מפי השמועה למדו שזו אזהרה לקריבה המביאה לידי גילוי ערוה. וכי. בספר לב שמח (שם) הביא דברי הרמב"ן האלה באריכות והוסיף: והנה מזה שכתב משם הרב בס' המדע לא נמצא לו כן, לא בס' המדע, ולא בשום ספר אחר מספריו.

ספר המדע הנו הספר הראשון של משנה תורה לרמב"ם. ואם כי הדברים המובאים ע"י הרמב"ן לא נכתבו בספר המדע עצמו, הרי הם כתובים במנין המצוות אשר בראש ספר משנה תורה. והרמב"ן התכוון בכתבו בס' המדע לדברים שקדמו לספר המדע.

חלות ההפרשה ע"י תנאי בשבת

ב„שמירת שבת כהלכתה“ מהדורה חדשה (ירושלים תשל"ט) כותב הרה"ג רי"י נויבירט שליט"א בפרק י"א סעיף י"ח על הפרשת תרומות ומעשרות בשבת ע"י תנאי שהתנה מערב שבת, והנו מסתמך על הכרעתו של מרן בעל חזון איש זללה"ה (דמאי סי' ט' ס"ק י"ג בתקנה שלישית). נאמר שם, שיכול להתנות בערב שבת ויאמר נוסח ההפרשה המובא שם להלן, „ויוסיף שכוננתו היא כי העתיד להיות מופרש... יחול שמם עליהם... בשבת בשעת הפרשתם...“ „הוספה“ זו על התנאי, שלא צויין לה מקור, מוסברת בהערה ע"ד האומרת: ראה בספר דיני מצוות התלויות בארץ ע"פ פסקי החזו"א זצ"ל, נספח לקצשו"ע הוצאת אשכול, מאת הרב קלמן כהנא שליט"א, סי' י' סע' ב', דיחשוב שלא יהא חל עכשיו כלל. (ולדבריו עין החזו"א זצ"ל עברה על כל מה שכתוב שם). אמנם המעיין בפנים החזו"א ה' דמאי סי' ט' ס"ק ל' ד"ה ויש וס"ק י"ג ד"ה

התקנה הג' יראה שלא כן דבריו שם, וז"ל: צריך שיאמר שעושה עכשיו
הוה כאילו חייל מע"ש ובוה התירו השבות, אבל אם אומר שיחול בשבת לא
מהני תנאי, ע"ש, וכן שמעתי מהגרשו"ו אויערבך שליט"א, שדברי הרב ק.
כהנא שליט"א צ"ע."

מחובתי להבהיר: לא הטלתי אף פעם לא בכתב ולא בעל פה את האחריות
על כל מה שכתוב בנספח לקיצור שולחן ערוך על מרן זללה"ה. מה שאמרת:
הוא שמה שכתוב בקונטרס הג"ל בענין הפרשה בשבת ע"י תנאי ראה אותו
מרן זללה"ה לפני ההדפסה. זכיתי בשנת ת"ש לערוך לראשונה סדר הפרשת
תרומות ומעשרות ע"פ פסקי מרן בעל חזון איש ולהדפיסם בסוף הלכות
כלאים וערלה. שם בעמוד האחרון ישנו גוסס התנאי להפרשה בשבת ובסוגריים
מרובעים גוסף: ויחשוב שלא יהא חל עכשיו כלל. בעמ' מ"ט של הלכות כלאים
וערלה נאמר שהוספנו לקונטרס, סדר הפרשה ע"פ פסקי מרן בספריו שנערכו
ע"י מסדר החוברת ותוקנו ע"י מרן (שליט"א)". בזכות מרן זללה"ה התקבל
סדר הפרשה זה על כל שכבות מפרישי תרומות ומעשרות בארץ.

וכעת לענין. בס' י" ס"ק י"ג מוסברת, התקנה הג' שיתנה מע"ש כדי
להתיר הפרשה בשבת". ושם נאמר: והחלות הוא בשבת ע"י עשייתו בשבת,
ומה שאומר עכשיו הרי הוא אינו כלום מעיקר הדיון, שאם חייל למפרע אין
עשייתו בשבת כלום, וכיון שאינו עושה עכשיו אלא זה שנעשה בשבת הרי
מתנה דבר שאי אפשר, שזה שנעשה בשבת אי אפשר שיעשה גם עכשיו, ומ"מ
התירו חכמים השבות ע"י תנאי זה ע"כ. הרי מפורש כאן שאין החלות אלא
בשבת. ומס' י" ס"ק י"ג וודאי שלא היה להריי"ג להעיר כלום על מה שנאמר
בסדר הפרשה, שיחשוב שלא יהא חל בעו"ב שבת כלל. אלא להיפך יש ראיה
שאכן כך סובר מרן.

ובס' ט' ס"ק י' ד"ה ויש אמנם כתובות המלים שמביא אותם הריי"ג
מתחזו"א, אבל שגה ברואה והן הועתקו בחוסר הבנה. החזו"א דן שם בהצעה
ש, יכול להפריש שיחול מעשרו בשבת בשעת הפרשה". ואין זו ההפרשה של
תקנה ג' ששם מפריש בשבת, ואף שהפרשה בשבת אסורה משום שבות התירו
לו חכמים להפריש בשבת ע"י שמתנה בע"ש שיפריש בשבת. אבל כאן מדובר
על כך שהוא מתנה מחול בע"ש שיחולו המתנות בשעה שיפרישם בשבת. והם
שני דברים שונים. והחזו"א סובר שדרך הפרשה זו לא הותרה. והגו מסביר
ההבדל שבין שתי הדרכים. "התקנה הג'" המותרת מוגדרת, "שצריך להתנות
שזה שאני עתיד להפריש מעשר מעכשיו, ואע"ג שאיננו חל כלל, משום דין
אין ברירה, מ"מ תנאי המתיר צריך שיאמר שעושה עכשיו, והוה כאילו חייל
מע"ש, ובוה התירו השבות". זהו הסבר התקנה הג' ותנאי המתיר. ולא נמצא
כאן שום רמז, או צילו של רמז, שההפרשה תחול שלא בשבת, אלא להיפך
נאמר שאיננו חל כלל בערב שבת, ומה שממשך, "אבל אם אומר שיחול בשבת"
לא מהני תנאי, זהו ההסבר למה הדרך האחרת (מתנה בערב שבת) שיחול
מעשרו בשבת בשעת הפרשה) אינה מתקבלת, וכמו שממשך ואומר, וזה
לשונו: אבל אם אומר שיחול בשבת לא מהני תנאי אם נימא שאף שאומר
שיחול למחר חשיב ברירה וכו'.

וברור ללא כל ספק שהמליצה, אבל לא האומר שיחול בשבת לא מהני תנאי מתיהסות להצעה אחרת, ואין להן כל קשר עם התנאי המתיר את השבות דהפרשה בשבת. ובהפרשה ע"י תנאי המתיר (,,התקנה הג'") וודאי החלות בשבת כאמור.

וכשהערת על הדברים לריי"ג כתב לי שאכן טעה בהעתקת הדברים מסי"ט ס"ק י'. ואעפ"כ מחזיק בדעתו שכיון שאמר החזו"א בס"ק י' שהתנאי המתיר צריך שיאמר שעושה מעכשיו והוי כאילו חייל מע"ש, הרי אף שכתב בס"ק י"ג דהחלות הוא בשבת ומה שאומר עכשיו אינו כלום מעיקר הדין, צ"ל שכוונת החזו"א דמ"מ בעינן גם שתחילת החלות תהיה בע"ש, דאם אין בדבורו בע"ש ולא כלום מה הוא אומר שם.

הנהגה בחזו"א לא הוזכר בשום מקום התחלת חלות בע"ש. ובפירוש כתב שהחלות בשבת ורק דבריו מתפרשים כאילו חייל מע"ש. והסבר דבריו של החזו"א נתן החזו"א עצמו בכתבו: שאף שמה שאומר עכשיו (פי' בע"ש) הרי הוא אינו כלום מעיקר הדין (הפירוש הפשוט הוא שאין בהם שום חלות) מ"מ התירו חכמים השבות ע"י תנאי זה. והתנאי אינו בא לעשות שום מעשה אלא להתיר שבות. וזהו מה שיש בדבורו בע"ש ולא יותר מזה.

ללכת יומם ולילה (שמות יג, כא)

על דרך הפשט מרוב חפצם וריוזותם לקבל התורה ביום חמשים הין ממהרים את דרכם והיו הולכים ביום ובלילה, לא כשאר הולכי דרך שהם יגעים ביום ונחים בלילה.

דבינו בחיי

לכירוד תאריך המדויק של מכתב אחד ממרן הגרעק"א והמסתעף מזה

בשנת תרצ"ז הדפיס ד"ר אברהם חיים פריימן הי"ד¹ מכתבים אחדים של מרן הגרעק"א שמוענו להרב ר' מיכאל מיכל בהגאון ר' יואל זצ"ל רבה של ליפנא². מכתב אחד מעניין במיוחד כמקור חשוב לידיעות פרטים משפחתיים, בעיקר לתולדותיה של הצדקת מרת שרל בתו השני של הגרעק"א מזיווגו הראשון³. תאריך המכתב כאשר העתיקו ד"ר פריימן וכאשר גדפס — מש"ק כ"ו מרחשון תקס"ז אינו נכון. באותו שנה חל כ"ו חשון בעש"ק ולא במוצש"ק. ועוד יותר מתמיה פרט תולדותי היוצא מתוך המשך דברי המכתב, כסותר לכל מה שאנו יודעים מתולדותיה של נושא המכתב, בתו של מרן הנ"ל⁴. מרן מצטער במכתב הזה שבתו שהיא כבת י"ג שנים בשעה שכתב מכתבו, עוד לא מצאה זיווגה — ואם נקבל את התאריך כמו שנדפס עלינו לקבוע שנת לידתה שנת תקנ"ד⁵. הן, אנו יודעים שהיא נשאת להרה"ג ר' אברהם משה קאלישער זצ"ל בשנת תקס"ג⁶ — האם כבת עשרה שנים נשאת? היא נתאלמנה צעירה מאד, ודודה, אחי אביה הרה"ג ר' בונם איגר זצ"ל רבה של

1. מגנני רבי עקיבא איגר זצ"ל, אזכרה, מחלקה ג' ירושת"ו תרצ"ז עמ' מ—מא.
2. שם משפחתו זק"ש, היה רבה של ליפנא בפרוסיה. היה בנו של הגי' ר' יואל מי שהיה דומ"ץ בברלין, ראה אודותיו L. Lewin: Geschichte der Juden in Lissa, Pinne, 1904 p. 280. — לד"ר פריימן נתחלף האב בבוך — המוען הוא הרה"ג ר' מיכאל רבה של ליפנא ולא הבן ר' דוב יואל (שנקרא על שם סבו), רבה של לאבושין.

מתוך טומוס של מכתבים זה הדפיס ד"ר יעקב פריימן, אבי ד"ר. א. ח. פריימן מכתבים מקצ"ו הגרעק"א, החוות דעת ומחוגם ב"המאור" שי"ל בברלין ובתליאביב תרצ"ג—צה (כמצויין על ידי ד"ר פריימן בהערה מס' 1). חלק מן האוצר הזה נכנס לספר-תשובות רבי עקיבא איגר מכתב יד", ירושת"ת תשכ"ה, שההדיר הרה"ג ר' נתן גשטטנר שליט"א. כנראה הגיעו הכי"י מעזבונו של ראה"ח פריימן לרשותה של הספרייה הלאומית. כידוע שני בנים ושלוש בנות נולדו למרן מזיווגו הראשון.

4. עלינו לנמק ששם הבת שאודותיה מדובר במכתב אינו מופיע — בכל זה אין ספק שד"ר א. ח. פריימן צדק בניהויו.

5. תקס"ז פחות י"ג נשאר תקנ"ד. פריימן שם מקבל תאריך הזה להנכון, ודוחה התאריך היוצא מתוך מכתבו של דודה הרה"ג ר' בונם איגר זצ"ל — דבריו יכולו בהקשר לדברינו — באומרו "יפה עזות האב מעדות הדוד".

6. ר' מרדכי חייץ הי"ה, עטרת פז, קאליש, תר"צ עמ' ל"ז. הוא היה בנו של הרה"ג ר' ליב קאלישער דומ"ץ בליסא, בעל יד החזקה, ברעסלוי, תק"פ שנפטר כ"ז ניסן תקפ"ב (ל. לויין שם עמ' 280) כתובת שמעל המצבה העתיק הרה"ג ר' נתן גשטטנר בספר הג"ל הערה 2, פתח דבר עמ' י"ז הערה נ"ח (על פי לאנדסהוט).

מאטרסדארף דיבר בה נכבדות עם מרן הח"ס זי"ע שגם הוא נתאלמן, באותו פרק זמן. במכתב בעל התאריך כ"ה מנ"א תקע"ב כתב הרה"ג ר' בונם שבת אחיו היא, כ"ד—כ"ה שנים לערך" — זאת אומרת ששנת לידתה תקמ"ז/מ"ה בערך.⁷ יש גם מסורת משפחתית שהיא נפטרה בהיותה רק ארבעים וארבע שנים, והיא נפטרה בשנת תקצ"ב.⁸ ואם בכל זה אין די, לפי דברי עד נאמן היה רשום בפנקס ק"ק ליסא שבשנת תקס"ד היתה בת ח"י שנים.⁹ כל זה מעיד שגולדה בשנת תקמ"ז מעדה-מטה. מכל האמור תאריך המכתב הג"ל אי אפשר לקבלו לנכון.

מכתב זה נעתק לתוך קובץ „שו"ת והידושי רבי עקיבא איגר". מאסף לכל המחנות שאסף מבלי לרשום המקור ממנו לקח, העתיקן ללא אבחנה עם הבעיות והטענות.¹⁰ לאחרונה שוב נדפס המכתב הזה במחברת „אגרא דכלה"י.¹¹ המכתב המקורי הגיע לידינו של ש"ב ר' ישראל שטרן, אבל גם הוא, על אף שהמקור בידו, העתיק רק את מה שהדפיס קודמו ללא תיקון. ולא עוד הוא העיר „שמדברי רבינו במכתבו יוצא שבתו מרת שרל נולדה בשנת תקמ"ז-מ"ח...", הוא מוסיף ואומר „ולפי זה צדקו דברי הגר"י שטרן וצ"ל בדרשות ח"ס דף שפ"ו ששנות חייה היו מ"ד שנים וכו'". האם באמת? הלא אדרבא, מכאן ראייה לסתור. אם בשנת תקס"ז היתה בת י"ג שנים אי אפשר שהיתה בשנת תקצ"ב בת מ"ד שנים, רק בת ל"ח שנים. צא והשוב!

אכן טובה עשה ר' ישראל שטרן, יחד עם העתק המכתב הדפיס גם צילומך של האבטוגרף — וסקירה קלה בצילום תישר את כל הקמשונים. תאריך בראש המכתב הוא מש"ק [=מוצאי שבת קודש] כ"ו מרחשון תק"ס ל[פ"ק]. באותו השנה חל תאריך הזה במוצש"ק. ואם ננכה י"ג שנים מני או, נמצא תאריך לידתה תקמ"ז מעדה-מטה והכל עולה יפה — זת"ע.

הרה"ג ר' אברהם משה קאלישר זצ"ל, חתן מרן, היה רבה של שניידעמיהל פילא. (לוינ שם) ונתקבל לאבדק"ק פרויניקרכען (שה"ג מארץ הגר), אבל נפטר בקוצר ימים טרם שהלך לשם, בליסא, ביום ב' סיון תקע"ב.

7 הר"ר שלמה סופר, חוט המשולש הוצ' ירושת"ו תשכ"ג עמ' ס"ט—ע. שם נדפס האגרת של הג' ר' בונם זצ"ל. ראה לעיל הוצ'ה 5 השערת פריימן, שאי אפשר לקבלה.

8 הרה"ג ר' יוסף נפתלי שטרן זצ"ל. דרשות חתם סופר, חלק ב' גראסווארדיין תרפ"ט עמ' שפ"ו בהערה (ושם גם צוואת הרבנית שרל). היא נפטרה בפרעסבורג ח"י אדר-שני תקצ"ב. ראה הרה"ג ר' יצחק ווייס, אבני בית היוצר, הוצ' ירושת"ו, תשל"י י"ח עמ' ב' העתק הכתובת שעל המצבה ובדפים ע"ו—ע"ז אשר שם מדובר עליה.

9 ווייץ שם עמ' מ' בסוף הערה ב'. כמובן התאריכים אינם מדויקים מיום אל יום, ואף לא מחדש לחודש. וד"ל. אבל היוצא ברי הוא שגולדה בין סוף שנת תקמ"ז לתחילת שנת תקמ"ח.

10 „ערך ומלוקט בעזרי ע"י דוד בלאאמור" הגר"ש גריינמן, ירושת"ו תש"ז, סי' מ"ג (גם שאר המכתבים שפירסמם פריימן נדפסו שם).

11 „אגרא דכלה"י אוסף אגרות קודש בעניני שידוכין עם צילום הכתיב ע"י ישראל שטערן... לונדון. ג' אדר שני-תשמ"א. עמ' 4—5, והערות למכתב בעמ' 16.

בעניין מלקות על אכילת בהמה טמאה

בעקבות מאמרו של הרב נפתלי הרץ שטיינמץ הי"ד (המעין, טבת תשמ"ב) ברצוני להעיר, שאיסור אכילת בהמה טמאה אינו גובע מק"ו למרות הביטוי בתורת כהנים, "ודין הוא...", המצוטט במאמר הנ"ל. המונח "ודין הוא" במקרה זה ובמקרים נוספים בא רק לשם הבהרה וכפי שהגמרא מכנה זאת, "גילוי מלתא בעלמא הוא". בתורה אין כל זכר על איסור חיי אישות עם בת. אביי ורבא נחלקו בדעותיהם על מקור האיסור, רבא סבר, שיש על כך גזרה שוה ואילו אביי אמר, שהאיסור גובע מק"ו, שאם בת הבת אסורה, לא כל שכן הבת. על כך שואלת הגמרא כיצד אפשר לגזור דיני מיתה על הבא על בתו והרי, "אין עונשין מן הדין?" והתשובה היא, שאין זה אלא משום, "גילוי מילתא בעלמא"¹. הרמב"ם השתמש בביטוי אחר ובמקום, "גילוי מילתא" כתב, "שתק הכתוב", כלומר, הדבר כל כך ברור, שהכתוב ראה לנכון לשתוק ולא להזכיר: "הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת, אותה הבת ערה עליו משום בתו. ואע"פ שלא נאמר בתורה 'ערות בתך לא תגלה', (אולם) מאחר שאסר בת—הבת, שתק מן הבת ואסורה מן התורה ואינו מדברי סופרים..." (הלכ' איסורי ביאה, פ"ב, ה"ו).

הרמב"ם חוזר על רעיון זה גם בנוגע לאכילת בשר וחלב וזה לשונו: "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה, אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת-הבת" (הלכ' מאכלות אסורות פ"ט, ה"ב). שוב לא במושג ק"ו מדובר, אלא במושג חדש, "ואין צריך לומר", כלומר ההיגיון הפשוט מצביע על כוונת התורה בנושא הנידון. הרמב"ם חוזר על כך פעם נוספת בעניין טומאת מת במשא, למרות שאינו כתוב על זה בתורה: "ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת, לפי שאסר בפירוש בת-הבת, ושתק מאיסור בשר בחלב לפי שאסר אפילו בישולו, כך שתק מטומאת משא במת, לפי שטימא בפירוש אפילו טומאת אהלו כש"כ משאו" (הלכ' טומאת המת פ"א, ה"א).

כאן לא מדובר באיסור הנובע מק"ו עם ההגבלות הכרוכות בכך, אלא באיסור מפורש, למרות שאינו מפורש. באיסורי ביאה לא הזכיר הרמב"ם מדוע "שתק הכתוב" ב"בשר וחלב" כפי שהזכיר בבשר וחלב את איסור הבת ובטומאת המת את שניהם. הרמב"ם לא חשב לנכון לחזור בנושא איסור בשר בהמה טמאה, שהק"ו הוא מעין, "גילוי מילתא" כהגדרת הגמרא, או "שתק

1 סנהדרין ע"ו, א ראה תוספות שם ד"ה "אמר" שגם אביי גילף מגזרה שוה. אולם, עובדה היא שהגמרא מגיבה שהק"ו הוא "גילוי מילתא בעלמא" (ראה גם סנהדרין ג"ה, א שהבינו מכך שאביי סבר שאכן "עונשין מן הדין").

הכתוב" כהגדרתו, כי האיסור בדין ממלא ארפאי שהוא אומר בהתחלת ההלכה "מכלל שגאמר וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלה גרה' שומע אני שכל שאינו מעלת גרה ומפרסת פרסה אסורה, ולא הבא מכלל עשה עשה הוא". רק בנוגע לאיסור לאו הוא מצביע על הק"ו. אך מה שלא ציין כאן, העיר על כך בספר המצוות (לא תעשה קע"ב): "הוהירגו מלאכול בהמה טמאה וחיה טמאה והוא אמרו יתעלה 'את זה לא תאכלו ממעלי הגרה' וגו'. ואולם שאר בהמה טמאה לא בא עליה לאו בביאור... אבל הוא לאו הבא מכלל עשה שהתברר שהוא עשה, והשורש אצלנו לאו הבא מכלל עשה עשה ואין לוקין עליו. ואמנם נאסר לנו שאר בהמה וחיה טמאה ואנו חייבין על אכילתן מלקות מקל וחומר, שאנו אומרים כשהחזיר והגמל שבו סימן טהרה אחד לוקין עליו ק"ו לשאר בהמה וחיה טמאה שאין להם סימן טהרה כלל, שלוקין עליו. ולשון ספרי... נמצאת מצות עשה שהן מן הכתוב (בפירושו) נמצאת לא תעשה מקל וחומר, אבל הקל וחומר זה אמנם הוא לגילוי מלתא בעלמא כמו שזכרנו לא תעשה של"ו בבת... ודע זה".

שתיקת הכתוב" אינה מצביעה על אי-איסור. ישנם דברים אלמנטריים שהתורה לא ראתה כלל צורך לכתוב על כך. לפי הרבה פוסקים² אין כלל איסור תורה על אכילת בשר אדם חי. היעלה על הדעת לפסוק למי שאחזו בולמוס ולפניו בשר טרף ואדם חי, לנגוס בשר אדם ולא לאכול בשר שאיסורו המפורש חמור יותר?³ על בשר אדם לא היה צורך לצוות, כי אפילו הגויים היו זהירים מאכילת בשר אדם⁴. כיוצא בזה אין בתורה הוראה מפורשת לקבור מתים והדעות אכן נחלקו אם קבורת מת היא מדאורייתא. התורה ציוותה זאת רק כלפי הרוגי בית דין, כי במקרה כזה עלול היה מישהו להעלות על הדעת, שמותר להתעלל בגופת המת, כפי שרבים מהעמים נהגו עם הרוגי מלכות. לכן ציוותה התורה, "לא תלין", ו"קבור תקברנו". אולם, מובן מאליה, שכך יש לנהוג כלפי כל אדם. ישנן דוגמאות נוספות, אך קצר המצע מלהשתרע.

2 בתורת כהנים (ויקרא י"א, ד) רק נאמר "ואין בשר מהלכי שתיים בלא תעשה על אכילתו". לא דנו שם על עצם האיסור. הרמב"ם סבר, שיש בכך לפחות איסור "עשה" (הלכ' מאכלות אסורות פ"ב, ה"ג). כך סבורים גם הר"ן והריטב"א (לכתובות ס"א, א) ושו"ת הרשב"ש סי' תקי"ח. לא כן סבורים הרמב"ן, הרא"ש והמאירי (לכתובות שם). הרשב"א (שו"ת סי' שס"ד). ישנן דעות שאפילו איסור דרבנן אין על אכילת בשר אדם (ראה יו"ד סי' ע"ט ובהערות "צבי לצדיק" סי' ג שם). אולם, היעלה על הדעת שמאן שהוא סבר שמותר לאכול בשר אדם? (ראה הערה הבאה).

3 בעל "ערוך השולחן" (יו"ד שם) כבר העיר, שגם המתירים (הם אמרו שאין איסור מפורש) מדברים רק מבחינה ראות הלכתית ולא מבחינת הלכה למעשה. אולם גשאלת השאלה על סמך מה? לא בכדי הבית יוסף לא הזכיר כלל את הדעות הסוברות שאין איסור תורה על אכילת בשר אדם.

4 חז"ל שבתו את האומות המקפידות לפחות על שלושה דברים: "שאין כותבים כתובה לזכרים; ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין; ואחת שמכבדים את התורה" (חולין צ"ב, א-ב).

כזית פת בכדי אכילת פרס לברכת המזון

ב"המעין" חוברת ניסן תשמ"א כתב הרב זאב ויטמן ג"י שיש לאכול כזית פת בכדי אכילת פרס כדי להתחייב בברכת המזון. ובחוברת תשרי תשמ"ב כתב הרב אברהם נחשון ג"י להעיר עליו ודעתו דיכול לברך אפילו אם שהה יותר.

והנה, אין בדבר זה כי אם מה שפסק לי מורי ורבי פוסק הדור מו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א ונדפס בספרו שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן מ"א, שיאכל פת בכדי אכילת פרס והוא בשלושה רגעים כדי שיוכל לברך ברכת המזון. וכן כתבתי תשובה ארוכה בזה בספרי שו"ת רבבות אפרים אורח חיים חלק א' (תשל"ה) בסימן קמ"ה דבעי שיאכל בכדי אכילת פרס. וא"כ נראה דיש לו לבעל המאמר ההוא שרב לחזור ולשנות דבריו, שהרי צדקו דברי הרב ויטמן, אף שרבים אינם נוהגים להקפיד על זה.

נתקבל במערכת

רבינו אלעזר מטרשקין, פסקים וחליפת שאלות ותשובות עם רבותיו בפרובנס. יוצא לאור בפעם הראשונה ע"פ כמה כ"י עם מקורות והערות מאת דה. הולצר, ירושלים. תשמ"א.

אוצר מפרשי התלמוד על מסכת סוכה, חלק א ועל מסכת בבא קמא, חלק א. מפעל אוצר מפרשי התלמוד שע"י מכון ירושלים. בעריכת הרב אליעזר גולדשמיט. מכון ירושלים, תשמ"א.

שערי תלמוד תורה על מצות תלמוד תורה, דרך הלימוד, לימוד התורה וקיום המצות, תורה ודרך ארץ, התורה והחכמות. מאת פרופ' יהודה לוי. הוצאת ספרים פלדהיים, ירושלים תשמ"א.

מעשר כספים הלכות מעשר כספים תוך בירור בעיות מעשיות עם פוסקי דורנו. בשפה האנגלית ובלשון הקודש. בעריכת פרופ' יחיאל דומב. ארגון אנשי מדע חרדים, ירושלים, ניו-יורק, לונדון. הוצאת ספרים פלדהיים, ירושלים תשמ"מ.

על מקומם של טורי אמנון לשיטת הרמב"ם

הערות למאמרו של ר' יעקב שטרנפלד

בגליון „המעין” – תשרי תשמ"ב

אינני נכנס לדיון במקורות למאמרו הנ"ל, אבל נראה לי שמבחינה גיאוגרפית לא אוכל לקבל את הצעת המחבר.

ברור שהרמב"ם הכיר את הגיאוגרפיה של ארץ ישראל ועל כן „טורי אמנון” צריך להיות מקום ברור ובולט שממנו אפשר למשך את הקו המסמן את הגבול המערבי של ארץ ישראל. בנגוד לכתוב בהערה 37, לא קיימת רצועת הרים מג'בל מע'רה שבמערב עד ג'בל הארון המסומן במפות בדרך כלל כהור ההר. ג'בל מע'רה הוא רכס בודד אשר במזרחו ובצפונו נמצא עמק גחל אל-עריש המבדילו מסביבתו. נוסף לכך ג'בל הנ"ל נמצא יותר מ-80 ק"מ מערבה מאזור קדש (בלי להכנס למקומה המדויק של קדש), רחוק מגבול אדום בדרך ממצרים. על יד הור ההר התנהלה המלחמה עם מלך ערד שהוא לכל הדעות ישב בדרום – מזרח של ארץ ישראל, ולא בדרום-מערב. על כן הור ההר, בו מת אהרן, אינו יכול להיות ג'בל מע'רה.

גם רכס ההרים השני שבאזור, ג'בל חלל. שהוא נמצא כ-5 ק"מ מזרחה, מרוחק עדיין מרחק ניכר מערבה מקדש. נוסף לכך, הקו ממנו צפונה כגבול ארץ ישראל אינו עובר בים.

בסכום, במערב סיני אין שום הר בולט שנוכל לזהותו כדרוש, ועל כן לדעתי אין נקודת אחיזה למסקנת המאמר.

על יישוב סתירה ב"יד החזקה" של הרמב"ם

במאמרו של הרב י' קופרמן שליט"א, "המעין" טבת תשמ"ב. הועלתה סתירה בין דברי הרמב"ם בהל' תלמוד תורה (פ"ג הי"י) לדבריו בסוף הל' שמטה ויובל (פ"ג הי"ג). הסתירה לדעת הרב קופרמן היא מן האמור בהל' ת"ת שם ש, המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את השם וביוז, את התורה, ואילו בסוף הל' שמטה שם כתב הרמב"ם ש, כל איש ואיש מכל באי עולם. ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים. ה"ו נתקדש קדש קדשים ויהיה ד' חלקו ונחלתו. ויזכה לו בעולם הזה המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים". מן ההלכה האחרונה מסיק הרב קופרמן שלדעת הרמב"ם אדם המצוי בדרגה רוחנית מסוימת רשאי שלא לדאוג לפרנסתו, שלא כפי שעולה מהל' ת"ת שם.

לאמתם של דברים אין כאן סתירה כלל: (א) הרמב"ם לא התיר ל, מי שפרק מעל צוארו עול החשבונות וכו' לסמוך על הנס כלל וכלל; הרמב"ם אמר כאן שמובטח לו לאותו אדם שהקב"ה יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק; אך הוא מבחינתו לא הופקע מחובותיו של כל אדם, ובכללן — החובה לדאוג לפרנסתו המבוארת בהל' ת"ת. קטע סיום זה של הל' שמטה ויובל אינו בא לחדש הלכה, ובודאי לא הלכה שמקומה בהל' ת"ת; אין כאן אלא דברי עידוד על יכלתו של כל, איש ואיש מכל באי עולם" להגיע לדרגתו הרוחנית של שבט לוי, וכדרך הרמב"ם לסיים הלכותיו בדברי מוסר והשקפה. מאליו מובן שאין כל השלכה מדברים אלו על חובת השתתפותו של אותו אדם במלחמה (ראה הע' 47 במאמרו של הרב קופרמן), כשם שאין להעלות על הדעת שנאסר בנחלה כשבט לוי, או שזכאי בתרומות ומעשרות.

(ב) הרב קופרמן מפנה (הע' 49) למפרשי הרמב"ם על אתר הדנים בסתירה. ברם, היחיד ממפרשי הרמב"ם על אתר (ובהל' ת"ת אין המפרשים מפנים כלל להל' שמטה) שדן בנושא הוא הרדב"ז, וזו לשונו: „ודקדקתי בדבריו ז"ל שכתב ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו, שהקב"ה יזכה לו להרויח בעוה"ז דבר המספיק לו, ולא שישליך עצמו על הציבור". הרי מפורש שלא הותר כאן כל היתר, ואין כאן אלא הבטחה, ואין איפוא כל סתירה לאמור בהל' ת"ת. כל האמור לעיל אינו ענין, כמובן, לעצם רעיונו של הרב קופרמן במאמרו.

למה אין צער על סגירת בתי כנסיות וישיבות

בחבל ימית ?

במאמר מערכת ב"המעין", תשרי תשמ"ב נאמר לגבי הנסיגה בחבל ימית: אפילו אם מוכרחים לוותר, — למה לא נשמעים קולות של חרדה יהודית אמיתית על פינוי ישובים בארץ ישראל, על העברת בתים, שדות ופרדסים לידי גויים... למה אין קריאות צער על סכנה של סגירת בתי כנסיות וישיבות בחבל ימית, על איום נפילת יישוב עצמונה ועל תלמידי הישיבה הלומדים שם תורה מתוך הדחק.

חוששני שמאז פרסום הדברים הנ"ל בתחילת השנה, לא נשתנה דבר לטובה. ראשי היהדות הנאמנה הצטרפו בקולי קולות למחייבי הנסיגה ואינם מראים שום סימני צער על החזרת שטחים מארץ ישראל לערבים.

כידוע ישנן חילוקי דעות אם על פי ההלכה מותר להחזיר שטחים מארץ ישראל תמורת שלום, אך אפילו אם מחזירים או מכריחים להחזיר, יש לעשות זאת עם גילויים של כאב יהודי כלפי שממת בתי כנסיות ובתי מדרשות, אפילו אם חובשי בית המדרש בחבל ימית חובשים כיפות סרוגות. ובודאי צער וכאב, כאשר ראשי השלטון מתירים חלול שבת כדי לזרז את הפינוי, להוציא נשים וילדים מבתיהם על אדמת הקודש.

מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור... דבר זה מדרכי התשובה הוא... אבל אם לא יזעקו ולא יריעו... הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים" (רמב"ם, הלכות תעניות, פרק א).

נדמה לי שמערכת המעין אינה יצאת ידי חובתה בפרסום הדברים הנ"ל בגליון תשרי ש"ו. יש לברר ולחקור למה היהדות הנאמנה הגיעה ללא איכפתיות כזו.

רבותי, קצת עמידה יהודית אמיתית וקצת פחות פוליטיקה.

הכותב בדמע

ה' נוי

על המבנה המספרי בסוגיות הש"ס

בקשר למאמרו של הרב אריה כרמל שליט"א, "מבנה מספרי בסוגיות הש"ס" ב, "המעין" טבת תשמ"ב, ארשה להעיר:

- (א) בבבא מציעא פרק ב' משנה א' אלו מציאות שלו — 10 פריטים.
 (ב) שם פרק ב' מ"ב: ואלו חייב להכריז — 12 פריטים.
 (ג) במס' פסחים בפתיחת המסכת בברור משמעות המילה, "אור" מובאים 7 פסוקים ו-8 מאמרים ממשניות ומברייתות.

(ד) בשבת דף. עך—ב:
 אמר רבא: האי מאן דעבד חביתא חייב משום 7 חטאות
 האי מאן דעבד תנורא חייב משום 8 חטאות

אמר אביי: האי מאן דעבד תלתא חייב משום 11 חטאות
 ואי חייטיה לפומיה חייב משום 13 חטאות

הערת הכותב: סך הכל חטאות 39 חטאות
 כנגד 39 מלאכות בשבת.

המספרים הנ"ל 7, 8, 11, 13 מתאימים למספרי החוליות שאנו נזהגים
 לעשות בציצית. והם בגימטריא, "ה' אחד".

בטוחני שהמחפשים ימצאו מטמונים בש"ס כהנה וכהנה.
 ולכב' הרב אריה כרמל, "ישר כח!"

אחר יציאת מצרים יש עוד צורך בקריעת ים סוף

יציאת מצרים היה בנס שלא ע"פ זכות בני ישראל, רק ע"י השבועה, והי זה
 הכנה שיוכלו אחר כך בני ישראל לתקן במעשיהם עד שזכו בקריעת ים סוף לנס
 ע"פ מעשיהם.

שפת אמת, פרשת בשלח

בית מדרש גבוה להלכה בהתישבות החקלאית
ירושלים – שעלבים

ביום שלישי, כ"ז ניסן תשמ"ב בשעה 4 אחה"צ

יתקיים בס"ד

י ו ם ע י ו ן

בהלכות ערלה ובעיות מעשיות בימינו

המקום: אולם יד תמר, רחוב הארי 5, ירושלים

המשתתפים כגליון זה:

הרב אפרים שחור, רח' הברון הירש 20, ירושלים

פרופ' יהודה לוי, רח' בית וגן 46, ירושלים

פרופ' א"ס אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים

הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים

אברהם שיסא, 10, The Ridgeway, London NW11 8TB

אברהם קורמן, רח' דובנוב 19, תל אביב

הרב א' גרינבלט, 5556 Barfield Road, Memphis, USA

שמואל שורק, קבוץ חפץ חיים

בני הנשקה, רח' סמולנסקי א 7, חיפה

הרב א"י ליכט, רח' ישעיה א 20, ירושלים