

הפעיון

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

הועתק והוכנס לאינטרנט

www.hebrewbooks.org

ע"י היים תשס"ט

בתוכן

- 3 הסידי אשכנז / הרב קלמן כהנא .
- אם תועיל שאלה בחלה שהפרישה אשת כהן /
- 13 הרב יוסף כהן .
- הנבואה אצל אומות העולם לפי הרמב"ם /
- 16 ד"ר י' לוינגר .
- 23 וא"ו במקום של / פרופ' יהודה לוי .
- 26 על המלים „השוחפים שרצו" / ד"ר וולף בודנהיימר .
- 27 פשט ומשמעותו במשנה / יונה עמנואל .
- הערות לרשימה הביבליוגרפית של ספרי ר' שלמה גאנצפריד /
- 39 גפתלי בן-מנחם .

✱

- תשובה בענין המחלוקת סביב הדפסת ש"ס בסלאוויטא /
- 43 הרב בנימין דסקין וצ"ל .

במ"ד ירושלים ת"ץ תשרי תשל"ב . כרך יב גליון א . המחיר — 3 ל"י
מנור שנתי: בישראל — 10 ל"י
בחוץ לארץ — 4 \$

בס"ד. ירושלים ת"ו, אלול תשל"א

לכל קוראי "המעין", השלום והברכה,

למרות התחזקותה של היהדות הנאמנה בארץ ישראל בשטחים רבים, מורגשת אורה של אכזבה על ריבוי החילוניות, על חילולי השבת, על ירידת הצניעות, על בעיית "מי הוא יהודי", על נתוחי מתים ועוד. אך אולי מקור של האכזבה לא רק בהתנהגותם של אחים תועים אלא בהתנהגות שלנו, בכשלונות שלנו, באכזבה שלנו כלפי עצמנו. האם בוערת בנו עוד האהבה העזה לארץ ישראל כארץ הנבואה, ארץ של קדושה וטהרה, ארץ הנבחרת לחיי תורה שלמים? אולי הטענות המרובות שאנו משמיעים כלפי אחים, אינן אלא הד של הטענות כלפי עצמנו? בתת-הכרה אנו מתבישים על הרדיפה למותרות ועל החיצוניות והגשמיות האוכלות אותנו, וזה דוחף אותנו להופיע כמוכיחים בשער.

שנת תשל"ב הבאה עלינו לטובה היא ערב שנת השביעית, השנה בה נלך לקראת שנת השמיטה תשל"ג. נוסף לבעיות ההלכתיות שבדאי תתעוררנה, אל לנו לשכוח את הרעיונות העמוקים שבכל מצוות התלויות בארץ בכלל ובדיני שמיטה בפרט. טרם נסינו לעורר התעניינות צבורית במצוות אלו, ברעיונותיהן ובפרטי דיניהן. אפשר להתחיל בדרשות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בארגון שיעורים והרצאות על קדושת ארץ ישראל ועל מצוותיה. יש להחזיר את הרעיון של ארץ ישראל כארץ הנבחרת והקדושה אשר עיני ה' בה מראשית השנה עד אחרית השנה.

ארץ ישראל האמיתית איננה מצטמצמת בחפירות ועתיקות וגילוי שרידי תפארתה מימי קדם, אלא בשאיפה מתמדת לארץ ישראל של מעלה — חיי תורה בארץ התורה, שלמות בין אדם למקום ובין אדם לחברו.

כאשר הגאון מוילנא חשב לעלות לארץ ישראל, כתב "ואני ת"ל נוסע לארץ הקדושה שהכל מצפים לראותה, חמדת כל ישראל וחמדת השם יתברך ברוך הוא. כל העליונים ותחתונים תשוקתם אליה ואני נוסע בשלום אליה".

נרענן את השקפותינו ונטהר את עצמינו לאורם של דברים אלה ובהתאם לתקופה

הגדולה בה אנו חיים כיום. בברכת כתיבה וחתימה טובה

מ ע ר כ ת ה מ ע י ן

לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלאות את תלוש ההזמנה בדף זה ולשלוח לנו בהקדם.

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 10 ל"י בישראל, בחוץ לארץ — 4 § (כולל דמי משלוח).

לכבוד מערכת המעין

רחוב צמניה 26

ירושלים

א. נ.

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

השם _____

הכתובת _____

התאריך _____

(חתימה)

חסידי אשכנז

ע"פ דברים שנאמרו במסיבה בת"א לכבוד מורי ורבי מורנו ורבנו הרה"ג ר' משה אויערבך שליט"א למלאות לו תשעים שנה ה' יחייהו וישמרהו עמו"ש.

א.

עם סיומו של האלף הקודם ובראשותו של האלף הנוכחי פעלו בקרב יהדות אשכנז אישים גדולי תורה וחסידות, אשר זכו לתואר חסידי אשכנז. עיקרי דבריהם המאפיינים אותם הועברו לדורות הבאים בעיקר ב"ספר חסידים" וב"ספר הרוקח". ספר החסידים אשר מחברו הבולט הוא ר' יהודה החסיד, בנו של ר' שמואל החסיד, נמצא בידינו בשתי נוסחאות, האחת זו שנדפסה לראשונה בבולגריה בשנת רצ"ח ע"פ כ"י ירושלמי. מנוסחא זו נדפסו רוב רובן של מהדורות ספר חסידים, בצירוף פרשים שונים, והמדויקת שבהם מהדורת הג"ר ראובן מרגליות שבמוסד הרב קוק. הנוסחא השנייה נשמרה בכ"י בספריה בפרמה ונדפסה על פיו ע"י ר' יהודה הכהן ויסטיניצקי בשנים תרנ"א—תרנ"ג, ומחדש בצירוף מבוא מקיף ע"י ר' יעקב פריימן בשנת תרפ"ד. גלגולי כתבי היד של ספר החסידים והעובדא שבין מפרשיו נמנים גדולי ספרד — מהדורת שצ"ט עם פי' ר' סעדיה חלאוונה, תקמ"ט עם הערות והגהות של החיד"א — מראים שהפצתו והשפעתו היתה לאו דווקא בקרב יהודי אשכנז. ספר הרוקח חבר ר' אלעזר מגרמיוזא, מתחיל בהלכות חסידות וכולל עיני תשובה, שבת ומועדים, איסור והיתר, דיני ממונות ועוד.

לאיפיונה של התקופה בה פעלו חסידי אשכנז נשתמש בדברי הרב משה אויערבך בסקירתו, "תולדות ישראל ומשמעותן" (ישרון תרפ"ח):

"בצדק צינו עד כמה מועט רישום השפעתם של מסעי הצלב האיזמים על ספרות המחקר של התקופה ההיא. אמנם פה ושם הוזכרו הרדיפות הבלתי אנושיות והמצב הכללי המדאיב. אך בתוכן הדברים עצמם הם נגעו רק מעט. גבורי הרוח היהודים הבינו להיות נינוחים יותר מאשר גורלם הם, והתגברו עליו ע"י השתעבדות לבורא והתעמקות בלמוד התורה. יהודי אשכנז אשר עונו ונתבנו ע"י נסיכים גסים מוגבלים בדעתם וע"י עמיהם, ידעו לסבול ולדאוב מבלי להפגע פגיעה נפשית. בתפילות קורעות לבבות פנו לאלקיהם מקוננים ומבקשים על נפשם. אך אף האסון הגדול ביותר לא יכול היה להעבירם על דתם. הם עדים למלכות שמים אשר עליה הכריזו פעמים אין ספור אף במלמוליהם העולים מתוך פרפורי גסיסה. בתקופות החשוכות של ימי הביניים הם ההוכחה להתגברות הרוח על העריצות".

טרח רבי יהודה ויסטיניצקי, המהדיר של ספר החסידים, נוסח כ"י פרמה, ואסף מאמרי חז"ל ודברי ראשונים להגדרת המושגים חסיד וחסידות (עי' עמ' 240 בספר החסידים שלו). נסתפק בהבאת הגדרת המושג בהארתו של רש"י

אשר מבית מדרשם של ממשיכי דרכו ותורתו — בעלי התוספות — גדלו חסידי אשכנז.

בפרק ט"ז במסכת שבת דנה המשנה בהצלת מזון שלש סעודות משריפה שפרצה בשבת. וגשנה שם שבעל המזון, אומר לאחרים בואו והצילו לכם" — ואלה, "אם היו פקחין (לישאל שכרן כפועלים — רש"י) עושין עמו חשבון אחר השבת". למשנה זו מקשה הגמרא (דף ק"כ ע"א): "חשבון מאי עבידתיה" — מה מקומו של חשבון כאן — "מהפקרא קא זכו" — הם מהפקר זכו — שהרי הצילו לכם — לצרכיכם אמר להם; ואם פקחים הם יעכבו הכל — היה לו לשנות במשנה (ע"פ רש"י)? "אמר רב חסדא: מדת חסידות שנו כאן" — שמחזירין לו (רש"י). "אמר רבא חסידי אגרא דשבתא שקלי" — חסידים שכר שבת נוטלים? בתמיה, אם חסידים הם יש להם לוותר משלהם בכל דבר שיש בו גנדוד עבירה, ואף על גב דלאוו שכר שבת גמור הוא, שהרי לא התנה ומהפקרא קא זכו, מיהו חסיד לא מיקרי אלא אם כן מוותר משלו — (רש"י). ומסביר רבא שכאן מדובר בירא שמים שמחד אינו רוצה ליהנות משל אחרים מאידך אינו רוצה לטרוח חינם.

הרווחנו הגדרת חסיד על פי רש"י כאן.

והשלמה לכך מדברי רש"י במסכת ראש השנה (י"ז ע"ב): "רב הונא רמי — הטיל כתוב מול כתוב — כתיב צדיק ה' בכל דרכיו, וכתיב וחסיד בכל מעשיו" מסביר רש"י: צדיק במשפט אמת, חסיד נכנס לפנים מן השורה. ומתרתת הגמרא: "בתחילה צדיק ולבסוף — כשרואה שאין העולם מתקיים בדין — חסיד". ומשלימים ומקבילים לאור המאיר של הפרשנותא מאשכנז דברי הגשר הגדול מספרד:

ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה (= מידה) בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רות ביותר נקרא חסיד, וזו היא מידת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם, וזו היא מידת חכמה. ועל דרך זו שאר כל דעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהם מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות: יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון. וזהו לפנים משורת הדין (יד החזקה הלכות דעות פ"א ה"ה). תורתן של אשכנז וספרד כאחת היא. חסיד — הנוהג לפנים משורת הדין, כנכנס לפנים מן השורה ומותר משלו.

ב.

תלמידיהם של רש"י ובעלי התוספות נתנו ביטוי מעשי למידת החסידות. לקט מצומצם של תביעותיהם בהתנהגות כפי שהוא בא לידי בטוי בספר החסידים, יורה לנו מקצת דרכם.

1. הנני מצטט ע"פ מהדורת ר' ראובן מרגליות במוסד הרב קוק = ר"מ, וע"פ מהדורת ר' יהודה ויסטיניצקי ור' יעקב פרימן מקיצי גרדמים — ווהרמן = ר"ו.

הדרושה מת"ח: כתיב (שיר השירים ז' י') וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים — מה דברי תורה תמימים, כך צריך להיות הכלי, — זה תלמיד חכם — יהי כמו תורה: תמימה, נאמנה, ישרים, ברה, טהורה, אמת, צדק (ע"פ תהלים י"ט ח—ט—י), כך העוסק בהם: תמים, נאמן, ישר, בר לבב, טהור, אמת, צדיק (רי"ו תתשצ"ט).

במקום שיש גדולה וכבוד ירחיק עצמו ולא יכלול עצמו עם שאר בני אדם. כיצד? שהיה לפני רבו וזכר קושיא, או תמיה אשר תמה, או תירוץ אשר תירץ אל יאמר לרבו או לחבירו, כך תירצתי, או כך הקשיתי, אלא כך הקשית, כדי שלא יהנה לבבו, ועוד יתן לרבו או לחבירו הכבוד ולא לו... כתוב שאמר הקב"ה לישעיה (ו' ח') את מי אשלח ומי ילך לנו — מכאן לימדה תורה דרך ענוה לרבנים... וצריך שיקדים שם חברו לשמו לכל דבר... וכשיושב בשיבה ויודע קושיא ותירוץ טוב אל יקפוץ לאומרו עד שיראה שלא ישימו על לב או יפתח פיו. וכשהוא שומע שחבירו מדבר דבר אחד והוא ידע אותה כמו כן אל יקפוץ ואל יכנס בדברי חבירו לומר ידעתיו אלא ישתוק וישמענו. (רר"מ ט"ו).

חסידות: חסיד נקרא על שם חסדים. ועוד חסיד נקרא על שם החסידה (דברים י"ד, י"ח) שתרגם אונקלוס וחוריתא: וכתיב (ישעיה כ"ט, כ"ב) לא עתה פניו יחורו — לשון בושת והלבנת פנים. מה שמבישין אותו ומלבינין פניו והוא כחרש לא ישמע, וכאלם לא יפתח פיו, ולא בייש פני אדם נקרא חסיד.

כל דבר חסידות לנהוג בו בכל יום דברים שיצרו קשה עליו (= עיקר החסידות שינהג בכל יום לכוף את יצרו בדברים שקשה עליו — פירוש), כגון רכילות ויצר הרע, דברים בטלים, שלא לדבר שקר, ושלא לראות בנשים, ולדבר דברים חדושים מדברי העולם (= חדשות), ללכת לטייל — שעל הכל יש יצר. וכן לא ישבע כלל. ושלא להזכיר שם שמים לבטלה. וכל כיוצא בזה שנוהג תמיד ויצרו מתגבר עליו. ואין יכול לעמוד בפניהם אלא אם כן מילדותו החזיק בהם (רר"מ י').

ועיקר חוזה החסידות מתחילה ועד סוף אף על פי שמתלוצצים עליו אינו מניח חסידותו, וכוונתו לשמים, ואינו רואה פני נשים, בפרט בין אנשים אחרים שכולם רואים הנשים, כגון שהיה בבית החופה, שהנשים שם מלובשות עדיים והכל מסתכלין והוא אינו מסתכל (רר"מ ט').

אין חסיד אלא מי שעובר על מדותיו. כשבאין בני אדם בפניו, אשר חטאו ועשו לו שלא כהוגן, ועתה מתחרטים ומבקשים מחילתו ממנו, ומה שיש בידם לתקן מהמעוות אשר עשו הם מתקנים, ועל אשר לא יוכלו לתקן מתחרטים ומבקשים מחילתו, ואומרים לקבל דין עליהם ככל אשר יגזור עליהם, וכשרואה זה אשר בידו לעשות להם רעה ולהשיב להם גמולם מוחל להם בלב שלם ואינו עושה עמהם רעה, מפני זה נקרא חסיד. וזה שורש החסידות שצריך לעשות לפניו משורת הדין בכל דבר (רר"מ י"א).

מוכה הרבים: אחד ירא שמים חלה והיה בוכה בחליו. אמר: לא מפני הנאת עצמי אני בוכה, אלא שכל זמן שאני חי אני מוכה את הרבים, וכן משה רבינו לא עבור הנאתו אמר אעברה נא ואראה את הארץ (דברים ג, כ"ה) וכי בעבור

הנאתו היה מבקש, אלא אמר אם אני אהיה בארץ אני אוכה את ישראל. (רי"ן תחת ש"ן, רר"מ תקלד).

מיו"מ באמונה: מעשה באדם אחד שלא היה עוסק בתורה אלא בשבת, כי בכל ימי המעשה היה עוסק במשא ומתן. שאל לחכם איזה דבר שקול כנגד הכל, שיביאהו לחיי העולם הבא. אמר לו: אתה שעוסק במשא ומתן תחיה בטוב עם העולם, והיוהר שלא יהיה ההכרע שלך אלא לחברך (= כלומר ההכרע בכף מאזנים לטובת חבירו) וגם משא ומתן בסבר פנים יפות עם הכל, והכל באמונה. ואל תקפיד כנגד חברך, אל תאמיו לאדם פן תצטרך להשביעו, כמו כן אל תקח באמונה (כלומר אל תקבע דברים במו"מ באמון בלי עדים והוכחות). ואל יהיה משל אחרים (כלומר ממון) בידך ברוח שלך, כי מה שאתה מרויח הוא יכול להרויח. נמצא שכל אותו ריוח גולתו. אף על פי שאמרת לו המתן לי (כלומר עד לתשלום) כסבור כשיהא לך תפרע לו. אם תיוהר באלה יהא חלקי עם חלקך. כשם שאתה צריך להיות נוהג באמונה עם ישראל כך אתה צריך להתנהג עם הגויים. ואם אין בידך אלא משל אחרים אל תתן צדקה, שמא לא יהיה לך במה לשלם (רר"מ שצ"ה).

יהם לגוי: נכרי הוריו בשבע מצוות שנצטוו בני נח הזהר מטעותן, שטעותן אסור, ותשיב לו אבידה, ואל תזלזהו, אלא תכבדהו יותר מישראל שאינו עוסק בתורה (רר"מ שנ"ח).

שפת אמת ורוח נכון: אסור להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי. ולא ידבר אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כפיו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של גוי. ואתן שמחרפין את הגויים בשעת שאלת שלומם והגוי סבור שאמר לו טובה — חוטאים, כי אין לך גניבת דעת גדול מזה... וכן לא יסרהב (= יפציר) אדם בחברו, שיאמר לו אכול והוא יודע בו שלא יאכל. ולא ירבה בתקרובות ויודע שאינו מקבל. וכן לא יפתח חביות הצריכות להיפתח וזה גונב דעתו ואומר כי לכבודו הוא פותחו; אלא יאמר לו: דע, לא בשבילך אני עושה. וכן כל כיוצא בזה, אפילו מלה אחת של פיתוי וגניבת דעת אסור אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עוול הוות (רר"מ נ"א).

כבוד חבירו: יהא זהיר אתם שלא ילבין פני חברו ברבים בלא כוונתו, כגון שישב לפניו עבד בן חורין או בן עבד בן חורין אל ידבר מן כנענים ומן עבדים פן יתבייש, וכל דבר שמתבייש בו האדם אם בני אדם מדברים מאותם דברים אל ידבר מזה (רי"ן צ"ו).

כפוי טובה: אין מדה רעה כמו כפוי טובה. אפילו כנגד הבהמה אמרה תורה אל תהי כפוי טובה, שנאמר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכו אותו (שמות כ"ב ל"ו ע"י רש"י) (רר"מ תרס"ה).

צער בעלי חיים: כל מעשה גרמות שאדם גורם צער לחברו נענש, ואף אם נעשה צער על חינם לבהמה, כגון שמשים עליה משוי יותר מאשר יכולה לשאת, ואינה יכולה ללכת ומכה אותה — עתיד ליתן את הדין. שהרי צער בעלי חיים דאוריהא. (רר"מ תרס"ו).

רהמים על עבד: אדם שיש לו עבד או שפחה טובים והעני לא מאיש אכור, כי יכם על חנם באכזריות (ר"מ תרס"ח).
 קדימה לצדקה: אם ישאלך אדם: הנה יש בידי מעות אתנם לזכות ספר תורה או אתנם לעניים טובים שאין להם מלבושים, אמור לו: ה' אמר (נ"ח, ז) כי תראה ערום וכסיתו (ר"מ תתל"ו).

ההירות: לא תשים דמים בביתך (דברים כ"ב, ח) — מכשול לא שאלא דמים אם יפול אף על פי שלא ימות מעלה עליו הכתוב כאילו שפר: לא יניח אדם בביתו כלי מלא מים, לפי שדרכן של ילדים להסתכל במים דמותם מאי שחיה ויפול בהם. ואפילו אם ינצל מנקיו לו מזכויותיו ומעליו עליו ח"ה חנק אדם (רי"ו ק"ס).

ת"ת לבנות: חייב אדם ללמד לבנותיו המצוות, כגון פסקי הלכה ומה שאמרו (סוטה כ ע"א), שהמלמד לאשה תורה כאילו מלמדה תפלות, זה עומק תלמוד וטעמי המצוות ויסודי התורה, אותן אין מלמדין לאשה ולקטן, אבל הלכות מצוות ילמד לה, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת, וכן כל מצוות, כדי לעשות להזהר במצוות. שהרי בימי חזקיה מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקדשים (ר"מ שי"ג).

ערינות הרגש: בעיר אחת באו איש ובנו, וציוה האב לבנו כשיקרא בתורה שלא ילך על ברכיו לנשק, כי היו הרבה שם שלא היו להם בנים וציוה לבנו כן כדי שלא יהא להם עגמת נפש (רי"ו ק"ב).

מידות החסד, הכרת צלם אלקים שבאדם, ואף של מי שאינו בן גרית, המשתקפים בלקט הקטן דלעיל מוכיחים ברורות עד כמה הנפגעים מה קשות ע"י הרדיפות של הגויים מנעו השפעת הרדיפות האלה על מהותם ודרכם (כפי שהוזכר לעיל בדברים הקצרים של הר"מ אויערבך שליט"א). ומלימוד התורה ומעוסקים בה, בבית מדרשו של רש"י ובעלי התוספות לא זזו כל שהיו. עדות לכך, הקינה שקונן ר' אליעזר בעל הרוקח על אשתו עם הירצחה המראה לנו דמות בית שאין לה תיאור במלים אחרות² (ראה עמוד 8).

ועד כמה היה העסק בתורה ומתן ההוראה בהלכותיה סם החיים שבכל הנסיבות אי אפשר לזוז ממנו יכולה להוכיח פיסקה קטנה בתשובתו של מהר"ם מיניץ אשר חי כמאה שנה לאחר תקופת חסידי אשכנז בימי הגירושים. נודמנה לידו שאלה למעשה שהיה צריך להשיב עליה, וכדרכו בתשובות רבות חתם גם עליה: משה טרוד משה לוי מיניץ — אך טרדתו במקרה המיוחד הזה ברורה וגלויה. עומד הוא לפני גירוש ממש, גירוש יחד עם כל בני קהלתו ובעת זו מוצא אפשרות להשיב תשובה בשאלה הלכותית סבוכה. שכן דבריו: הדבר נחוצ מחמת הגירוש התפיסה בעוונותינו הרבים. לכן עת לקצר, כי כלתה הזמן אשר נתן לנו ההגמון ולא רצה ליתן הרחבת זמן אפילו יום או שעה. (שו"ת מהר"ם מיניץ סוף סי' מ"ט א').

ומצאנו שחסידי אשכנז אף לארץ ישראל הגיעו שלוחותיהם. ר' שמשון ברי אברהם משנץ המפרש לסדר זרעים וטהרות שבבית מדרשו נערכו תוספות

2 על פי ספר גזירות אשכנז וצרפת בהוצאת א. מ. הברמן עמ' קס"ה—קס"ו.

אשת חיל עטרת בעלה בת נדיבים
 אשה יראת-השם המהללת במעשיה הטובים:
 בטח בה לב בעלה, האכילתו הלבישתו בכבוד
 לישוב עסוקני ארץ תורה ומעשים לזכר:
 וקלתהו טוב ולא ירע בלימי היותו עמה
 עשתה לו ספרים מעמלה ושמה נעימה:
 הרשה צמר לבן לציצת טותה בחפץ כפיה
 וסמה לעשות מצות ויהללה כל-צופיה:
 היתה פאניית סוחר להאכיל בעלה להעטיק בתורה
 ראוה בנות ויאשרוה כי טוב סחרה:
 ותמן סרף לביתה ולחם לנערים
 הן כפיה מסכו פלך למות חוטים לספרים:
 זריוה בכל טותה לתפלין ולמגלות ולספרים נירים
 קלה כפיה לכשל לבחורים לעשות רצון המלמידים:
 חגרה בעו סתניה ותפרה בארבעים ספרי תורה
 סבחה טבחה ערכה שלחנה לכל-החבורה:
 סממה טוב קשמה כלות והביאתו בכבודים
 נעימה סרחצת ממים ותפרה להם בגדים:
 ירדה תפרו בגדי תלמידים וספרים קרועים
 הנה מעמלה סחלקים להוגי שעשועים:
 כשה פרשה לעני והאכילה בגיה ובנותיה ובעלה
 עשתה רצון בוראה בחפץ יוקם ונלה:
 לא יבכה בלילה נרה עשתה פתילות
 למקדשי-מעט ולמדרשים ואומרת תהלות:
 משוררת זמירות ותפלה ומדרת מחנוגים
 ויריה בכלי-יום לנשמת כל-חי וכל-מאמינים:
 נואמת פסוה הקבוצת ועשרת הדברים
 בכל-המדינות למדה נשים ומנעימות זמרים:
 סדרי תפלה בבקר ובערב סודרת
 ולבית הנכנסת מקדמת ומאחרת:
 עומרת בכל-יום כפזר ומשוררת ומתקנת הגרות
 השבתות וימים טובים סבבדת לעסקי המורות:
 מיה פתחה בחכמה ואמר וההר יודעת
 את-יום השבת ישבת לרשת בעלה שיעת:
 צנועה מכל ותכמה ונאמת, ברוה סודה,
 בכל-מצות זריוה חסידה וחסודה:
 קנתה חלב ללזקרים והשכירה מלמדים ספרה
 ודיעה ומשפלת ועבדת בראה בשמחה:
 רצו רגליה לבקר חולים ולעשות טעות בוראה
 מאכלת בגיה ודחמס ללמד ועובדת הויה בוראה:
 שמתה לעשות רצון בעלה ולא-הכעיסו מעולם
 נעימה מעשיה וזכר לה צור העולם:
 המזרר נפשה בצרור החיים להתעון
 תנו לה ספרי נדיה בגזעון:

שבידינו להרבה מסכתות, ור' יחיאל מפריז, אשר שמו נזכר הרבה בתוספות שלנו עלו ארצה. ואחריהם ר' משה בן חסדאי תקו, תלמידו של ר' יהודה החסיד מחבר הספר כתב תמים, מוזכר בתשובתו של ר' בצלאל אשכנזי, אשר בה הוא דן בשאלת חיוב הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ארץ ישראל שנגמרה מלאכתן ע"י גוי. ושם (שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ב', מהדורת ויניציאה שנה"ה דף ט"ז ע"ד) הוא כותב: „וכן בכתב תמים וז"ל: ת"ל זכינו לבא לארץ ולקיים בה מצות תרומות ומעשרות בכל יום ובכל שעה אפילו מן מעט ורק הניקח מן השוק, ואף על פי שיש קצת פוסקים מקילין בדבר אנו מן המחמירים.“ עכ"ל. וראוי לציין שר' משה תקו מקום מוצאו אינו ברור. ר' אברהם ברליני (כתבים נבחרים, כרך ראשון עמ' 148) חושבו לכן העיר Tachau שבאשכנז, אך יש מן המזהים אותו (עיין ר' ש. ח. קוק: עיונים ומחקרים ב, עמ' 294/8) עם „החכם הגדול ר' משה בר' חסדאי מפולוניה שיחיה ויאריך ימים“ שנוזכר בחדושי הרמב"ן (לגטין ז ע"ב) וחושבים שמקום מוצאו בפולין. ויש (אורבך: בעלי התוספות עמ' 348) הרואים בשם אביו שאינו שגור באשכנז אפשרות לרמוז על מוצאו מהמזרח.³

אך שם חסידי אשכנז לא הצטמצם רק לקבוצה זו שניסינו קצת לאפיין אותה בדברינו. בתקופה מאוחרת יותר — במאה החמישית לאלף שלנו מוצאים אנו את ר' יהודה החסיד שמוצאו בשידלובצה ע"י גרודנו שבפולין עולה במסע גדול דרך ארצות אשכנז לארץ ישראל בשנת תס"א ומתישב בירושלים במקום הנקרא עד היום הזה חורבת ר' יהודה החסיד.⁴ ועם פעולתו של ר' ישראל בעל שם טוב נוסדה תנועת החסידות והחסידים הפעילה והמסועפת עד ימינו.

ובכן לא נתייחד שם זה רק לקבוצה מסוימת. וזכורני כשוכתי לשמש את מרן בעל החזון איש זצלה"ה דנתי בפניו בשאלת רחיצת כל הגוף בשבת⁵ וכשהערתי שחסידיים מקפידים לטבול בשבת השיב לי מרן זצ"ל: אנו חסידי אשכנז לא!

ג.

ואף בגרמניא עצמה התקמו חסידי אשכנז עד לדור האחרון.

כשהגעתי לפני למעלה משלשים שנה מגולת גליציה לגולת גרמניה היתה בה היהדות התורתית מושרשת ומעוגנת בשיטתם שיטת תורה עם דרך ארץ. זכיתי להכירה לראשונה בגוון שהטביע לה ר' עזריאל הילדסהימר זצ"ל, „הרבי“, כי זה היה שמו וכינויו בסביבה זו של תלמידיו ותלמידי תלמידיו שהמשיכו בדרכו בברלין. בבית המדרש לרבנים, בו פעל שנים רבות וברוכות כמרצה

3 על ר' משה מתקו עיין מלבד בספרות שצוינה לעיל, גם בוו שצוינה „בשרי האלף“ עמ' שו"ה—שי"ט, ב, בעלי התוספות" לאורבך ע"פ המפתח, וב"ערוגת הבושם" להנ"ל ע"פ מפתח, סודר „צלותא דאברהם" לר' יעקב ורדיגר שליט"א עמ' תי"ה—תי"ט.

4 עיין עליו תולדות חכמי ירושלים לר' אריה-ליב פרומקין ח"ב עמ' 141 ולהלן.

5 עיין הוספות בשם מרן זצ"ל „למנוחה נכונה" לר' חיים ביברפלד בסופו, שהחור"א אסר להתקלח כל גופו בשבת אפילו במים קרים.

לתלמוד לדברי ימי ישראל ולפידגוגיה מוהר"ר משה אויערבך שליט"א, קידמה פני-כל הנכנס ובהרבה חדרים על ידי תמונתו של המייסד, „הרבי“, סיסמתו — מרגלא. בפומיה: בכל דרכיך דעהו — והיא היתה הכוונתם של חסידי אשכנז אלה. ועם סיסמא זו נחרתה עמוק בלב ובמוח אותה סיסמא שנתקלת בה בבקורך הראשון בבית רבי יוסף וולגמוט זצ"ל, ראש ביהמ"ד ר' א.ז., „אני וביתי נעבוד את ד'“, מלים אלה הרותות על לוח עץ בכניסה לדירה אמרו רבות. שתוך איריה עוינת, איריה אשר רבים חללים הפילה, נשאר קומץ נאמן לה' ולתורתו הוא קבל עליו אף אם חלילה בוודד יהיה הרי נאמן לתורת ה' יישאר. מעוגן בתורת המוסר: אשר להפצתו הקדיש חלק ניכר מזמנו, בקי בכל הספרות ההומנית של תקופתו, מורה שיעור בשולחן ערוך יורה דעה וממשיך מסורת חסידי אשכנז ומנהיגיהם בנוסח התפילה ובנעימתה בכל פרטיה. והנה, „ספר חסידים“ זה תמצא בו לא מעט ספורים על מעשי כישוף ושדים ובדומה לזה. בעולם המודרני מתיחסים לזה-בלעג ובביטול; כל עוד לא נקרא על כך שם מדעי של פרפסיכולוגיה או בדומה לזה, ואז אפילו פרופיסורה באוניברסיטה יאה לתופעות אלה. אך איש תורה עם דרך ארץ מובהק בדורה, כרבי יוסף וולגמוט, אשר הודהה עם הדרך והשיטה; ראה את אתגרה ומשימתה ותפקידה אך יחד עם זאת את מגבלותיה ומחלליה ובעיקר שאל שאלה אחת: תורה מה תהא עליה אם נתמסר, באמת וברצינות, למדעים ולמחקרים — לכל דרך הארץ. ואותו הומניסטן חדור אמונה תמימה היה: ולא אשכח היאך הורה לנו: מי שאיננו מאמין בשדים איננו כופר. אך אני מאמין במציאותם של שדים, מפני שמשוכנע אני שהז"ל האמינו בכך. אמונת חכמים תמימה.

ואמר מי שאמר פעם שבכימ"ד ר' לרבנים בברלין הרצו תלמוד. אך זכורני „הרצאות“ אלה. שיעור בעמקות ובבקיאות, בהבנה ובאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא של מורנו ורבנו הגר"י וינברג זצ"ל בעל שרידי אש. באיוו התלהבות נאמרו שיעורים אלה; באיוו שכחה של זמן ומקום, ריתחא דאורייתא רתחה במורה ובתלמידיו ולא אחד נכווה בגחלי אש של פלפולא דאורייתא.

והעברת מפעלו הפרשני של ר' דוד צבי הופמן זצ"ל ע"י מורנו ר' שמואל גרינברג זצ"ל לדורות הבאים — כל אלה יחד חברו לאווירה בה פעל, חינך, לימד והורה דרך ר' משה אויערבך שליט"א, יבדל לחיים ארוכים וטובים.

ביתו שלו, ושל ביתו זו אשתו, בת רבה של הומבורג הרב קוטק ז"ל — ששימש את ר' יצחק אייזיק הלוי בחקר דברי ימי חכמינו ז"ל — בית זה היה לרבים מאתנו הבית הראשון בו נפגשו ונקלטו בבואם לבירה הגדולה וההומיה. ושם: הכרנו. אישיותו של בעל היובל ולמדנו ממנו.

נצר למשפחת רבנים מפוארת בגרמניה, המפוארת ע"י ר' צבי בנימין אויערבך בעל נחל אשכול, הלוחם האמיץ נגד הריפורמה ונגד שיטת הסמינר בברסלוי, שיטה שהטיפה להתפתחות בהלכה ע"י ראיית ההלכה כיציר היסטורי תקופתי. ובראש „ספר ברית אברהם — סדר המילה“ (פרנקפורט דמיין, תר"כ) הקדשה: לכבוד אדוני אבי ומורי הגאון החסיד מו"ה אברהם אויערבך זצ"ל אשר מסר נפשו

על המילה בעיר שטראסבורג בשנת תקנ"ד: עת אשר פקדו ראבעספירעררע וחבריו להעביר דת הכרית והמצוות ולאבד זכרון. ויצילהו. ה' ברחמיו.

מסורת של קידוש השם ומסירת נפש במאבק למען ד' ותורתו. חתן היובל שלנו אשר קבל הינוכו בבית אביו, הרב בהלברשטט ובבית מדרש לרבנים שבברלין, אשר לפני מלחמת העולם הראשונה. ובתקופתה עשה כמחנך ומייסד התחלתו של חינוך יסודי חרדי במושבות הארץ, מחוץ לירושלים, אשר נקרא לפולין לעזור בהקמת חינוך תיכון לבנות, פעל כמורה למורים בסמינריון בקלן ומצא מקום פעלו העיקרי בבית מדרש לרבנים בברלין הבין להאציל מרוחו מהבנתו מלמדו ומדרכו לתלמידיו. לא אשכח רושם שעשה עלי ספורו היאך היה הכרח לשחוט עוף לחולה בשבת, באיוו דחילו ורחימו ניגשו לזה. אמנם כשספירתי על כך למורי ורבי בלבוב, הג"ר שלמה שרייבר שליט"א (כעת ר"מ בשיבת חיי עולם), אמר לי: אנו החסידים ניגשים בשמחה לקיים מצוה זו של ונשמרתם מאד לנפשותיכם. אבל אין ספק שבמידת החסידות יש צורך במיווג שתי ההרגשות האלה כאחת בחינת וגילו ברעדה.

למדנו אצל מורנו ורבנו דרכה של אגודת ישראל, המקורית המעמיקה, זו שביטוי נתן לה ר' אברהם אלי' קפלן זצ"ל, בראותו באגודת ישראל כור ההיתוך, קיבוץ ומיווג גלויות, של כל הטוב והנעלה שכל גלות וגלות פיתחה מצדה וכל אלה בהרמוניה אחת מתאחדים ומתאגדים לשבחו של הבורא יתברך ועמו. לקט ואוסף ואיגוד נצוצות הקדושה מכל גלות וגלות.

ומתוך ההוויות הרבות של ההרצאות על דברי ימי ישראל ששמענו מפי מחנכנו ומורנו אזכיר, מתוך רשמים שאחרי רבות בשנים עדיין פועלים, רק אחד או שניים. לא נשכח פתיחתו להרצאה על המחלוקת שבין היעב"ץ ור' יונתן אייבשיץ. אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר היו המלים הראשונות. ומה רב היה המאמץ להסביר דרכו של הגר"א מול החסידות וצדקתה של החסידות כאחת. ומה רב היה הרושם שנתרשמו שכאשר היה צורך להזכיר לגנאי פורשים מני דרך: בחר: המרצה להזכיר שמות ספריהם מאשר שמותם הם עצמם.

והוטבעה בנו אהבתה של ארץ ישראל. זכורני ביקורו בברלין של הג"ר רפאל קצנבלוגן שליט"א ויבלח"ט, עם חותנו הראב"ד בירושלים זצ"ל. ר' רפאל הרצה לפני חוג מצומצם וסיפר לנו משהו על פעלו של ר' משה אויערבך באר"י בפרוץ מלחמת העולם הראשונה. סיכום דבריו היה ששלשה היו שהצילו את היישוב הירושלמי מרעב בתקופה זו: הרב ר' יונתן הורוביץ, ד"ר וולך ויבלח"ט ר' משה אויערבך. ואנו כה רבות שמענו בבית זה על ארץ ישראל. על האישים הגדולים שבה, אשר הועמדו זה כאילו מול זה, אבל הרב אויערבך מצא אוון ושפה משותפת עם שניהם ושיתוף פעולה עם שניהם: ר' יוסף חיים זוננפלד ור' אברהם יצחק קוק זכר צדיקים לברכה. בבית זה לראשונה ראינו הפרשת תרומות ומעשרות מפירות הדר שהגיעו ישר מארץ ישראל כשי לפורים ומפרי עטו קבלנו לראשונה סדר הפרשת תרומות ומעשרות עם הסבר והנמקה שפרסמו ב,,עלי הנוער האגודתי", התנועה החלוצית שהוקמה לא מעט בהשראתו של ר' משה אויערבך.

רבות ראינו; רבות שמענו, רבות למדנו ותקצר היריעה מהכיל כל מה שיש בלבנו עם יום הגגנו מלאת תשעים שנה למורנו ורבנו.

במה נברכהו. כבוד ויקר ללא דוגמא זכה בהם מאת כל מכיריו. אהבה ללא מצרים מלב ללב מצד כל אלה שבאו במגע עמו. נברכהו בשניים. יהי רצון ונוכה, כל אלה שחסינו וחוסים במחיצתו ללמוד מדרכיו וללכת בהם. ויהי רצון ונוכה כולנו יחד אתו ומונחים על ידו, והוא בראש כולנו, לצעוד קוממיות גאולים לבית קדשנו בבוא משיח צדקנו במהרה בימנו.

**מתוך נאום פרידה לכבוד הרב משה אוירבך שליט"א בבית המדרש
לרבנים בברלין לרגל עלייתו לארץ ישראל.**

והנה מתהווית אצלנו פרצה גדולה שקשה לסתום אותה. ברם לא נתן לכאב לדכא אותנו. כאב זה על פרידתנו מאוירבך יהא לנו מקום לרוח, דמותו של אוירבך יהא לנו למופת, את מפעלו כאן נמשיך ברוחו וכפי מחשבת לבורהוא. ולבסוף ודוי אישי: אוירבך היה לי ידיד וריע נאמן, מסור ונקי מכל פניה אישית. גם אני השתדלתי לנמול לו מדה כנגד מדה, ועכשיו כוון שהגיעה שעת פרידה, הכרתי וידעתי שבלכתו חסר לי יותר מחבר וידיד. גם מורה הולך ממני. על זה אני מתודה קבל עם ועדה. מורי היה בלי שנתכוון לכך ובלי יודעים, ומה שקבלתי ממנו הלא הוא חלק יקר בהוני הרוחני.

פעולתו של אוירבך בבית המדרש מעין רוח של חג ממושך היה שורה עליה. כל אותו זמן הוד של קדושה היה חופף עליו, הכל נקדש בקדושת אישיותו, מהודו האציל על כל מה שעסק בו ומאצילותו העניק לכל מי שבא במגע אתו.

הרב יחיאל יעקב וויינברג זצ"ל: לפרקים עמ' שכד—ה

תשובה אם תועיל שאלה בחלה שהפרישה אשת כהן

על דבר השאלה באשת כהן שהפרישה חלה ונתערבה בעיסה,
אם מותר לה להשאל על החלה.

בראשונה נתחיל בעיקר הבעיא, אם כהן שהפריש לעצמו תרומה אי הוי כהגיע ליד כהן שלא יועיל בה שאלה.

א) הנה לפי הטעם של הנובי"ת יור"ד סי' נג בתרומה שהגיע ליד כהן שאי אפשר להשאל הוא משום שהכהן יאמר לו איני מאמינך, בודאי שבכהן המפריש תרומה לעצמו לא שייך טעם זה (גם לדעת הנובי"י שיטת הרמב"ם בזה כהר"א ממיץ).

וכל הבעיא היא רק להטעם שכתב ר"ב אשכנזי בשם חדושי הרשב"א בפ' גט פשוט הביאו הש"ך חו"מ סימן רנה ס"ק ח' שהשוה שם דין שאלה לענין הקדש לשאלה בתרומה, דאם אתי לידי הגזבר אין מועיל שאלה, והטעם הוא דע"כ לא מצינו דשאלה מהני בנדר רק מה שחל ע"י דבורו דע"ז גזרה התורה,, הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים" (דאתי דבור ומבטל דבור) אבל אם מסרם ליד גזבר או ליד כהן לא יהא כח הקדש קל מכת הדיוט, וכמו בהדיוט אין אחר קנין כלום, כן בהקדש ותרומה כשבא ליד הגזבר או הכהן שוב מהני מטעם קנין ולא מהני שאלה.

אולם המעיין שם בדברי הש"ך יראה שלא בקנין וזכיית המקבל בלבד תלוי הדבר. ולא הקנין וזכיית המקבל מונע את המפריש שלא יכול להשאל על הפרשתו. אלא מעשה הנתנה של המפריש שהקנהו לו היא שמונעתו מלהשאל, משום שאין מועיל שאלה אלא כשלא היה מעשה מצד המפריש אלא דבור גרידא, דאו אמרינן אתי דבור ומבטל דבור, משא"כ כשיש מעשה נתינה מצד המפריש שהקנהו, לא אתי דבור ומבטל מעשה, שכך הוא לשון הש"ך שם: ואין להקשות אמאי כשמסר ליד גזבר אינו יכול להשאל עליו הא [גם לפני שבא ליד הגזבר קיי"ל] אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט וכו' וקנה לי' קנין גמור והוי כמסירה ואפ"ה יכול הוא להשאל עליו, א"כ כשמסרו נמי למה לא יועיל שאלה, ומביא שם דברי הר"ב אשכנזי ומסביר דבריו דנהי דבאמירה לגבוה קונה הזוכה אבל סוף כל סוף לא נעשה מעשה מצד הנודר אלא דיבור גרידא, ואם כי ע"י דבור זה קנה המקבל, אבל מכיון שלא נעשה מעשה הקנאה מצד הנודר שפיר י"ל אתי דבור ומבטל דבור.

ובהנחה זאת שלא בקנין המקבל תליא מילתא אלא במעשה הנתנה וההקנאה של הנודר, יתיישבו שפיר דברי הרשב"א שלא יסתרו אהדדי, שהרי המקור של הש"ך בשם רבי בצלאל אשכנזי הם דברי הרשב"א בחדושיו בפ' גט פשוט וכו' והרשב"א בעצמו ס"ל בנדרים פה ע"א שהאוסר פירותיו על עצמו והרי הם מופקדים ובאו אחרים ואוכלים ושוב שאל על נדרו הוי גזל בידם, ולכאורה איך

מועיל שאלה הרי כבר קנו האחרים והוי כאתי לידי הגובר וע"כ שלא בקנין וזכיית המקבל תליא מילתא אלא „במעשה“ ההקאה והנתינה של הנודר ובאוסר פירותיו לא הי' כל מעשה מצד הנודר אלא דבור גרידא ומצאתי בחת"ס יור"ד סימן רמג שכתב כעין זה.

ולפי"ן י"ל כן גם בכהן המפריש לעצמו, ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ן בספר המצות שורש יב דס"ל שבכהנים המפרישים לעצמם אין כאן נתינה כלל משום שלא רבתה תורה בכהנים כי אם מצות הפרשה בלבד (שהוכיח שם דאיכא נמי מצות הפרשה אף בכה"ג דפטור ממצות נתינה מזה שהכהנים חייבים בהפרשת תרו"מ) וכן הסכים עמו בזה המגילת אסתר שם, אלא אפילו להמרגינתא טבא והלב שמה שם שכתבו שבוה שמפריש הכהן לעצמו השובה כאילו נותנה לכהנים אחרים. י"ל שמ"מ לענין שאלה הוי כדבור דאתי דבור ומבטל דבור מכיון שלא נעשה"ה „מעשה נתינה“ מצד הכהן, ולא בקנין ובזכייה של המקבל תלוי הדבר אלא במעשה הנתינה של התורם. ובכהן התורם לעצמו אין כל „מעשה נתינה“ וגם זכייה וקנין לא נתחדש כאן שגם מקודם הי' שלו, ובפרט בזה"ו שהחלה הולכת לאיבוד דלא שייך בה כל זכייה.

ובענין שיטות הרמב"ן והמרגינתא טבא אי אמרינן לענין כהנים המפרישים לעצמם שלא רבתה תורה רק מצות הפרשה בלבד. שהזכרנו בנידון דידן יש להוסיף דברי מוח"ז מרן הרב זצ"ל ב„הר צבי תרומות סי' א' וב„כרם ציון“ ח"א שמצדד לומר שיתכן שלדעת הריטב"א והריב"ן בתורם מן הטמא אפילו הי' לו שעת הכשר, אינו מקיים מצות נתינה ובטלה מצוות נתינה אפילו בישראל המפריש לעצמו ויעוין בסימן שלא טעיף כה שאם הי' טעון כדי יין וראה שמשתכרין ואמר הרי"ן תרומה לא אמר כלום ומפרש שם הש"ך בס"ק נא משום שאינו יכול לקיים מצות נתינה, והנה המתברר מסיים שם וז"ל: ונ"ל שבוה"ו שלאיבוד אולא מפני הטומאה תרומתו תרומה. (משום שבוה"ו בין כך א"י לקיים מצות נתינה) ובביאור הגר"א שם מחלק בין דבר שאזיל לאבוד שא"א להדליקה לבין שמן שאפשר להדליק. ולפי"ן בנ"ד בחלה טמאה דלא חזי להדליקה לכו"ע לא שייך בו מצות נתינה.

הראנו לדעת שגם לטעמו של הר"ב אשכנזי בשם הרשב"א בהא דאתי ליד כהן או הגובר אין מועיל שאלה כפי שהסבירו הש"ך והחת"ס וגם לטעמו של הגוב"י, אין כל מניעה שבכהן המפריש לעצמו לא יועיל שאלה, וכך מקובלני ממוח"ז מרן הרב זצ"ל. עמוד ההוראה, ויש לי ראייה על זה ממעשר שני שגם הישראל הוא מפריש לעצמו, ודומה לכהן המפריש הרוכה לעצמו, ומ"מ מועיל שאלה במעשר שני כמבואר בתוס' פסחים מו ע"ב ועוד.

(ב) אמנם בספר חלקת יואב בקבא דקשייתא קושיא לג נראה שסובר שגם בכהן המפריש לעצמו אין מועיל שאלה שהקשה שם על הש"ס עירובין דף ל' דפריך אסומכוס תרומה נמי אפשר דמיתשיל, הרי בעירוב צריך שיהי' משלו וע"כ דאתי ליד כהן וכו' ולכאורה אפילו כהן שהפריש תרומה לעצמו נראה דהוי בתרומה הבא לידיו כהן דל"מ שאלה עכ"ל אבל מתוך חומר הקושיא שהקשה

על הש"ס הרי לכאורה יש ראייה מהש"ס להיפך שבכהן המפריש תרומה לעצמו מועיל שאלה.

ובספר אבני נזר יור"ד סי' ר"צ כתב טעם חדש בהא דלא מהני שאלה באתי לידי כהן והוא משום דבאמת לא היה צריך להועיל שאלה בתרומה שהרי תרומה לא נקרא דבר הנדור משום דפיו לא אסר אלא התיר ועיקר הטעם דמהני-שאלה הוא לא מפאת האיסור שיש על התרומה לזרים רק מחמת חיוב הנתינה לכהן שנתחדש בהפרשתו ועובר עליו בכל תאחר אלא שממילא מועלת השאלה להפקיע גם האיסור ומה"ט באתי ליד כהן שמצות נתינה כבר אודא לי ולא נשאר רק האיסור לכן לא מהני שאלה ע"כ. אולם מתוך דברי הרשב"א והר"ב אשכנזי שהשוו דין שאלה בהקדש דאתי לידי גזבר לתרומה דאתי לידי כהן מוכח בעליל שלא כדבריו, ולדבריו יש לעיין גם מתרומה בזה"י שהולכת לאבוד מפני הטומאה ובפרט כחלה טמאה שאינה ראויה להדלקה דלא שייך בה חיוב נתינה לכהן כמבואר לעיל, שגם בישראל שהפריש ולא אתי ליד כהן לא יועיל שאלה.

ג) בנידון דידן יש יתרון מיוחד הואיל ואשתו של הכהן היא שהפרישה את החלה ויעוין ב,הר צבי"ע על הטור יור"ד סי' שכח וב,הר צבי"ע אור"ח סי' קמב שהאר"ד לענין אשה גשואה שתורמת אם זה מדין שליחות והביא דברי המל"מ תרומות פ"ד הי"ב ובקריית ספר שם מפורש דבן כשאוכל עם אביו האשה בעיסתה תרומתן תרומה דהו כשלוחין, ויעוין בפתחי השובה יור"ד סי' שלא לענין שאלה במפריש ע"י שליח, שהביא שם דברי החת"ס סימן ש"כ שפשוט הדבר דשניהם יכולים לשאול השליח והכעה"ב אאל אם השליח שואל על נדרו ומתחרט מעיקרא על מה דיהיב דעתיה להפריש ונעקר הנמר מעיקרא וכו' משא"כ כשבעה"ב מתחרט צריך הוא להתחרט על עיקר מה שנתן דעתו על דעתו זה של השליח וע"כ ממילא בטל שליחות קמייתא וצריך לחזור ולמנות שליח מחדש ואע"ג דבעלמא אחר שנעשה השליחות תו לא מצי לבטל השליחות מ"מ בעושה שליח שנתן דעתו על דעתו זה השליח וא"כ ממילא בטל שליחות קמייתא וכו' ומהיות טוב שיתירו להם נדרים שניהם גם השליח וגם בעה"ב עכ"ל.

הנה מבואר בחת"ס שפשוט לו שגם בעה"ב וגם השליח יכולים להשאל ושאלה של אחד מהם בלבד מועילה לבטל את החלה או התרומה (לא כהמשג"ח שמסתפק בזה אם בעה"ב יכול להשאל וכדברי החת"ס שבעה"ב המשלח יכול להשאל מפורש ברדב"ן תרומות פ"ד ה"ט) ומבואר בחת"ס שגדר השאלה של בעה"ב המשלח הוא לא כגדר השאלה בתרומה דעלמא שהשאלה בבעה"ב המשלח הוא מתורת בטול השליחות, ומכיון שהוא מתורת בטול השליחות מסתבר שהיא תועיל אפי' באתי ליד כהן שהרי בין כך השליחות כבר נעשתה ומ"מ מועיל בזה שאלה לבטל את השליחות.

ולפי"ז בני"ד שמהיות טוב מתירים לשניהם, הרי ההתרה של הבעל שהיא מתורת בטול השליחות מועילה גם בבא ליד כהן, ומן הדין הרי בהתרה לבעל בלבד סגי.

העולה מכל הנ"ל שהשאלה בזה שרירה וקיימת ולית דין צריך כושש.

ירושלים ז"ך אדר תשל"א

הנבואה אצל אומות העולם לפי הרמב"ם

בהלכות מלכים פ"ה הי"א אומר הרמב"ם כבר לפי הדפוסים הקדומים ביותר של משנה תורה: „כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו ע"י משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהן".

גוססה זו של הרמב"ם בהלכות מלכים הביאה את שפינוזה לגזור ממנה לא על דעתו של הרמב"ם בלבד בעניין מעמדה של החכמה האנושית שאינה נובעת מהתגלות האלוקית אלא על דעתם של היהודים בכלל. בפרק החמישי של המאמר התיאולוגי—המדיני שלו טוען שפינוזה, שמי שמגיע לדרכי אמת ואפילו בלי אמונת טיפורים (כלומר במה שכתוב בכתבי הקודש) זוכה להצלחה. ולטענה זו הוא מוסיף:

„אמנם דעת היהודים היא בהיפך גמור. שכן הם אומרים שהשקפות אמתיות ואורח חיי אמת אינם מועילים כלום, כל זמן שבני אדם בוחרים בהם על פי האור הטבעי בלבד, ולא כתורות שנגלו למשה בנבואה. הרמב"ם מעו להגיד דבר זה בפירוש, וזה לשונו בהלכות מלכים פרק ח', הלכה י"א: „כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מהסידי אומות העולם ויש לו חלק בעולם הבא: והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו ע"י משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם".¹

נדמה שגוססה זו בהלכות מלכים פ"ח הי"א היא גם שגרמה להתמרמרותו הגדולה של ר' משה מנדלסון על הרמב"ם במכתבו לר' יעקב עמנון מה-25 באוקטובר 1773:

„ולי הדברים קשים מצור חלמיש. וכי כל יסוכני ארץ ממזרח שמש עד מבואו זולתינו ירדו לבאר שחת והיו דראון לכל בשר? — ומה יעשו האומות אשר לא זרה עליהם אור התורה כלל? — וכי בטרונ"י בא הקב"ה ח"ו על בריותיו להאבידם ולמחות את שמם, על לא חמס עשו? הלזה יקרא סברא נכוחה?"²

אולם נראים הדברים שכל השקפה הזאת על הרמב"ם עומדת על טעות אחת, אמנם קטנה מאד מבחינה טכנית אבל גדולה ומכרעת מבחינה עניינית, שנפלה בהעתקת דבריו של הרמב"ם בהלכה זו. בשני כתבי היד העתיקים ביותר שנשתמרו

¹ לפי המאמר התיאולוגי-המדיני שבתרגומו של ת. וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 62.
² 16 Gesammelte Schriften) III, Hebräische Schriften, M. Mendelson 2, 1929, דבריו האחרונים, „הלזה יקרא סברא נכוחה?" מתייחסים לדבריו של הכסף משנה להלכות מלכים שם האומר, „נראה לי שרבינו אומר כך מסברא דנפשיה ונכוחה היא".

לנו מהלכות מלכים, שהגיעו לידי במקורם או בצילומם, ואשר יש להם קולופון עם שנת העתקה — כ"י עץ חיים 6 שמשנת 1282 וכ"י קויפמן 77 שמשנת 1295-6 — מוצאים אנו את לשונו של הרמב"ם בהלכה זו:
 „אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהן“.

נוסחה חשובה זו שכבר נתגלתה במאה שעברה על ידי מ. יואל כמצויה בכתבי יד קדומים אבל עד כה הרבו לערער על מהימנותה, יכולה להיחשב כיום, לאחר המיצאותה לפחות בשני כתבי יד מהמאה ה-13 ושארין להטיל כל ספק בנאמנות הקולופון שלהם, כנוסחה המקורית ללא ספק. ואמנם גם הסברה נותנת שהרמב"ם לא טען סתם שפלוגי אינו נמנה על „חכמי אומות העולם“, לפני שהקדים לפרש לנו מהותו של אותו מושג; ולכן מתקבל על הדעת, שבדבריו אלה שבהלכות מלכים אמנם רצה לפרש לנו מה הם „חכמי אומות העולם“ לעומת „חסידי אומות העולם“. יתר על כן. מאז שנת 1935 כבר נתגלה לנו מקורו התלמודי של הרמב"ם לפסק ההלכה שלו, ש„חסידי אומות העולם“ נחשבים רק בני נח שמקיימים את שבע מצוותיהם כמצוות אלוקיות „מפי הגבורה“, ומקור זה אינו מזכיר את „חכמי אומות העולם“³. גם עובדה זו מחזקת את הסברה, שבסיומה של ההלכה הנ"ל מהלכות מלכים התכוון הרמב"ם להגביל עמדת חז"ל זו רק ל„חסידי אומות העולם“ לעומת „חכמיהם“⁴.

עכשיו אפשר להעלות את השאלה, האמנם, לדעת הרמב"ם, יוכלו אומות העולם להגיע גם למעלה מזה? האמנם יוכלו להגיע גם למעלת הנבואה, שהיא לפי דברי הרמב"ם במקומות שונים בכתביו, המעלה האנושית הנעלה ביותר? תופעה מעניינת היא, שתשובה ברורה ומפורשת לשאלה זו יקשה לנו למצוא באף אחד מחיבוריו הגדולים, אם כי אולי ייתכן להסיק מהם תשובה לשאלתנו. הפרק השביעי של הלכות יסודי התורה פותח במלים „מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם“. שימושו של הרמב"ם כאן בביטוי „בני אדם“ נראה שאינו מקרי כלל, שהרי הפרק החמישי שם פותח במלים „כל בית ישראל מצוין על

3 מדרש רבי אליעזר, הוצאת ה"ג ענלאו, תרצ"ד, עמ' 121. — העמיד על מקור זה לראשונה ר"ש ליברמן והובא בשמו ע"י ב"מ לוינ במאמרו בקובץ הרמב"ם שבעריכת י"ל פישמן, ירושלים תרצ"ה, עמ' ק"ב בהערה. והשווה לכך תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, כרך א', תשי"ח, תשובה קמ"ח.

4 למסקנה זו, ואמנם לפי הנראה מטעמים שונים, הגיע לאחרונה גם י. כ"ץ במאמרו ב„ציון“ כ"ג—כ"ד (תשי"ח—ט') עמ' 175 וראה האסמכתאות שלו לפי הערה 8 שם.

5 לא נעמוד כאן על שאלת ההגעה ל„עולם הבא“, מונח פרובלימאטי למדי במשנת הרמב"ם. אבל יש להדגיש בכל תוקף, שהנוסחה של כתבי היד הנ"ל אינה מפרשת כלל אם יש ל„חכמי אומות העולם“ חלק לעולם הבא ואם לאו. ובכך שגה כמדומני ר' יוסף בן שם טוב בספרו כבוד אלהים, שהנוסחה שהיתה לפניו בהלכ' מלכים דומה לזו שבכתבי היד הנ"ל ושלל על סמך נוסחה זו מאריסטו ש„התפלסף ונתחסד במעלותיו“ את חלקו בעולם הבא. ראה כבוד אלהים, פיררא שט"ו, בדף שלפני האחרון ע"א.

קידוש השם" וברי ששימושן של הרמב"ם שם בביטוי „בית ישראל" לא בא במקרה, אלא מתכוון להוציא את הנזכרים, שאמנם גם הם אסורים בעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, אבל אינם מצווים על קידוש השם ולפיכך אינם חייבים ליהרג על איסורים אלה⁶. גם תיאורו הכללי של הרמב"ם את הנבואה במשנה תורה ובמורה נבוכים אינו מניח איזו תכונה אנושית מיוחדת לישראל בלבד, הגדרשת להגיע למעלה זו. ואמנם במורה נבוכים ח"ב פמ"ה מונה הרמב"ם את בלעם בקבוצת האנשים שהגיעו למעלה של „רוח הקודש" — „בעת שהיה טוב" — אבל זו אינה אלא מעלה שלפי הרמב"ם קרובה לזו של הנבואה והיא מדרגה למטה ממדרגות הנבואה האמיתיות. אכן נדמה, שלפי הרמב"ם אין כל מניעה לכך, שגם נזכרי שאינו יודע דבר מתורתנו יכול להגיע למלת הנבואה אבל דברים מפורשים בשאלה זו אינם נשמעים לא ממשנה תורה ולא ממורה הנבוכים.

מקום אחד ויחיד שבו שומעים אנו דברים מפורשים מפי הרמב"ם בשאלה העומדת לפנינו הוא ב„איגרת תימן". באיגרת זו אומר הרמב"ם לפי התרגום העברי של ר' שמואל אבן תיבון ז': „ואולם היותנו בלתי מאמינים בנבואת עמר וזיד אינו מפני היותם מזולת ישראל כמו שיחשבו ההמון, עד שנצטרך ללמוד מאמרו מקרבך מאחך, כי איוב וצופר ובלדד ואליהוא כולם אצלנו נביאים ואף על פי שאינם מישראל. וכן בהמשך הדברים שם לפי התרגום העברי הנ"ל⁷: „ואם כן, אם יעמוד נביא מישראל או מאומות העולם ויקרא אל תורת משה רבנו ויזרו עליה ולא יוסיף עליה, ולא יגרע ממנה, כישעיה וירמיה וזולתם, נבקש ממנו מופת, ואם יתנהו נאמין בו ונגדילהו הגדלת הנביאים, ואם לא יוכל לתת נהגהו". ואמנם קביעות אלה שבאיגרת תימן מתיישבות יפה עם התפישה שהשתקפה לנו גם מחיבוריו הגדולים של הרמב"ם וגם לא מצאנו טעם להטיל ספק בכנותם בשל אופייה המיוחד של איגרת זו. אדרבה, מסתבר שקביעה זו, שהנבואה אינה מיוחדת לישראל אינה הולמת את האינטרסים הכלליים שלהם נועדה האיגרת. אלא שקביעה זו נראית כבלתי מתיישבת עם דבריו של הרמב"ם עצמו באותה איגרת, שורות מועטות לפני הציטטה הראשונה. שהרי כך הוא אומר לפי התרגום העברי הנ"ל⁸:

„אחר כן באר קלות העניין ואמר, כל נביא שאשלח לכם וייגד לכם העתיד אמנם יהיה מקרבכם עד שלא תצטרך לשוטט מארץ אל ארץ וללכת דרך רחוקה אחריו. זהו עניין אמר מקרבך. אחר כן הודיענו עניין אחר ואמר, שעם היותו קרוב

6 הש' הלכות מלכים פ"י, ה"ב. — אלמלא כוונה זו לא היה מקום להזקק לביטוי „בית ישראל", שהרי הנחת יסוד של ס' משנה תורה היא, שהרי"ג מצוות אינן פונות אלא לישראל.

7 אגרת תימן, מהדורת א"ש הלכין, גיריורק תשי"ב, עמ' 51—53. — תרגום זה נראה לי כמתאים יותר למקור מהתרגום הנפוץ של ר' נחום המערבי. והשוה עם המקור הערבי המופיע באותה מהדורה.

8 שם, עמ' 57.

9 שם, עמ' 49—51.

לכם ומקרבכם יהיה מכם גם כן, כלומר מישראל, עד שתהיה זאת המעלה שהיא הקדמת הידיעה בעתידות מיוחדת בכם, ולזה חיזק העניין ואמר כמוני". והנה אם גם דברים אחרונים אלה עשויים להתפרש כדברי עידוד לגידיתי תימן וכאמצעי למנוע מהם את האמונה בנבואתם של זיד ועמר הנזכרים לעיל, הרי ייקל גם למצוא בכתבי הרמב"ם האחרים משפטים המעידים לכאורה על עליונות אישית מוחלטת של האדם מישראל על הנכרי.

נראה את הדבר בשתי דוגמאות:

א. בבבא קמא ל"ז ע"ב אומרת המשנה: „שור של ישראל שנגח לשור של נוכרי פטור ושל נוכרי שנגח לשור של ישראל משלם נזק שלם". — אפלייה זו בין הישראלי והנוכרי במשנה זו מנומקת על-ידי הרמב"ם: „ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי החיים אע"פ שלא עשו שום רע, לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם, והדיבור על עניין זה צריך ספר מיוחד"¹⁰. — מכאן עכ"פ נראה, שהרמב"ם רואה את הנוכרי סתם כמוחזק לאיש נחות מבחינת תכונותיו האישיות.

ב. במורה נבוכים ח"ב פ"ל¹¹ מייחס הרמב"ם חשיבות נעלה ביותר לאחת הדרשות התמוהות ביותר שבספרות התלמודית, בבבלי שבת קמו, ע"א וש"נ, וזה לשונו: „ומהמאמרים גם כן הנפלאים אשר פשוטיהם בתכלית הריחוק, וכשיובנו פרקי זה המאמר הבנה טובה תפלא מחכמת זה המשל והסכימו למציאות. הוא אמר, משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן והנהגת זה גם כן". פירושה של המובאה האחרונה ברור ומוסכם על ידי כל פרשני מורה הנבוכים והוא כבר מוביל אותנו לפתרון שאלתנו ועמדתו של הרמב"ם על מעמדו של הנכרי ואפשרותו להגיע לשלמות האנושית העליונה. „הנחש" שהוא לפי הרמב"ם בפרק זה הכוח המדמה, הכח המשמש ל„ניחוש", השתלט על „האשה", שהיא לפי פרק זה ושאר פרקים במורה נבוכים הסמל ל„חומר". השתלטותו של הכוח המדמה על החומר (המתבטא גם בפסוק „ותרא האשה כי טוב העץ למאכל", בראשית ג', ו', והש' מו"ב ח"א פ"ב) החדירה בו רעל, שבו הוא מרעיל את „האישה", המסמל את הצורה האנושית שהיא השכל. ישראל שעמדו על הר סיני וניתנה להם תורה המלמדת אותם דעת והמרסנת את יצריהם, פוסקת זוהמתם על ידי התורה; אבל גויים שלא עמדו על הר סיני ואין להם מצוות המרסנות אותם, זוהמתם אינה פוסקת¹².

10 לפי תרגומו של הרב י. קאפח. משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, סדר גזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' כ'. — את המלים „ואין תכליתו אלא לאדם" מפרש הרב קאפח שם בהערה 8: „כלומר שכל עצמם מציאותם של אלו אינו אלא בעבור האדם השלם", ונדמה שפירש יפה.

11 מהדורת י' אבן-שמואל, תש"ו, ע' ש"ג בפסקה שלפני אחרונה.

12 ראה פירושיהם של גרבוני, אפוסי, שם טוב וקרשקש לפסקה זו, ולא מצאתי עד כה פירוש אחר.

להבהרתה של פונקציה זו שיש לה לתורה להשתלמותו של האדם ולהגעתו למעלתו העליונה נסכם בראשי פרקים מהותה של מעלה עליונה זו ואת התרומה שחורמת התורה להגיע אליה. הנבואה, המעלה האנושית העליונה, היא שלמותו השכלית של האדם, כשאליה מצטרפת גם שלמות הכח המדמה¹³. שלמות השכלית עושה אותו לפילוסוף ושלמות הכח המדמה המצטרפת אליה עושה אותו לנביא¹⁴ המסוגל גם לראות "בחלום" ו, "במראה" את התכנים האינטלקטואליים באופן חזוטי¹⁵, מה שמאפשר לו לשמש מורה להמון, תפקיד המחייב לדבר במשלים ובחידות¹⁶, ומה שכנראה גם מאפשר לו להגיע באמצעות "כח המשער", ברגעי השראה מיוחדים, לקליטת סמלים של תכנים אינטלקטואליים שבדרך הלימוד הדיסקורסיבי הרגיל לא היה יכול להגיע אליהם¹⁷. להגעתה של מעלה זו משמשת לפי הרמב"ם, השלמות המוסרית אמצעי הכרחי. מתכונות הנביא לפי הלכ' יסודי התורה פ"ו ה"א, שיהא "גיבור במידותיו, שלא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר שבעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד", טענה שהוא מפרש אותה בהרחבה במורה נבוכים ח"ב פל"ו¹⁸. רק שלמות מוסרית, שהיא לפי הרמב"ם השתלטות גמורה של השכל על היצרים ועל הכח המדמה, מאפשרת לנביא שלא יראה בחלום ובמראה דברי הבלים מהבלי העולם הזה אלא, "עניינים אלוקיים נפלאים מאד ולא יראה זולת האל ומלאכיו ושלא ישער ולא תהיה לו ידיעה אלא בעניינים הם דעות אמיתיות והנהגות כוללות לתיקון בני אדם קצתם עם קצתם"¹⁹.

לתכלית זו תורמת התורה תרומה נכבדה ביותר. בניגוד לחוקים האנושיים שאינם מיועדים אלא להסדיר את ענייני החברה, דואגת התורה האלוקית גם להשתלמותם האישית של המשתעבדים לה²⁰. שתי תכליות יש לה לתורה: "תיקון הגוף" ו, "תיקון הנפש"²¹. "תיקון הנפש" הוא בהחדרת דעות אמיתיות בלבות המאמינים בדרך הקבלה, כגון מציאות ה' וייחודו, ו, "תיקון הגוף" הוא בתיקון סדרי החברה ובמתן מצוות המיועדות לדאוג לבריאותו ולריסון יצריו²². למשל כל הלכות מאכלות אסורות, הלכות נדרים ונזירות נועדו לרסן את יצר

13 ר' הגדרת הנבואה של הרמב"ם במו"נ ח"ב ראש פל"ו.

14 ר' שם פל"ו.

15 ר' פל"ו. מהד' אבן שמואל תש"ו, הפסקה הפותחת שם בעמ' שכ"ו.

16 ר' לעניין זה מאמרו של ליאו שטראוס Die Philosophische Begründung des Gesetzes בקובץ מאמריו (1935) Philosophie und Gesetz עמ' 87-122.

17 ר' מאמרי ,נבואת משה רבנו במשנת הרמב"ם", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך שני, תשכ"ט, עמ' 337-338.

18 בפסקה הנרמזת לעיל הערה 15.

19 שם בסוף הפסקה.

20 מו"נ, ח"ב פ"ב.

21 שם, ח"ג פכ"ו.

22 ראה שם שם.

האכילה והשתייה של האדם²³. כל הלכות איסורי ביאה נועדו לרסן את יצריו המיניים של האדם²⁴. ממילא היהודי שגדל על ברכי התורה והנאמן למצוותיה, כבר נתונים לו הנחיות לאמיתות עיוניות וכבר ניתן לו אמצעי יעיל לא להיות משועבד לתאוותיו.

בזה הגענו, כמדומה, לפשר הפרדוקס של הרמב"ם על עמדתו של הגוי שאין לו תורה ומצוות ורק עשוי מתוך „הכרע הדעת“ להגיע למעלות מידותיות ושכליות. מסתבר מכלל השקפותיו של הרמב"ם, ולא דווקא מדבריו המפורשים באיגרת תימן, שבאופן עקרוני יכול גם הנכרי הזה להגיע לשלמות האנושית העליונה. יתר על כן, מכלל דבריו של הרמב"ם נראה, שהתעלות עצמאית זו של אברהם אבינו ובעקבותיו של משה רבנו, היא ששימשה יסוד לתורה זו, שבשבילנו היא כבר משהו נתון. אולם הגוי שלא עמד על הר סיני ולא ניתנה לו התורה, סיכויי להגיע לשלמות האנושית קלושים לאין שיעור מאלו של היהודי. לכן סתם גוי יכול להחשב כמי ש„אינו אדם באמת“, כמי „שלא נשלמו לו התכונות האנושיות“, ובדיני ממונות שראוי בהם ללכת ע"פ הרוב וע"פ המצוי יהא צידוק לאפלייה עקרונית בין יהודי ונוכרי. הסתברות קלושה זו של הנוכרי להגיע לנבואה היא כנראה זו שלפי הרמב"ם, באיגרת תימן, עומדת ביסוד ההבטחה שהוטחה לנו על-ידי משה רבנו, שכל נביא שיקום לנו להורות לנו את הדרך נלך בה, יהיה מישראל. ואכן, דבריו של הרמב"ם שם על נביא „מאומות העולם“ שיקרא בני אדם „אל תורת משה רבנו ויורו עליה ולא יוסיף עליה ולא יגרע ממנה“, אינם מביעים אלא אפשרות היפותטית ולא מציאות שעשויה להתקבל על הדעת למעשה. נביא כזה הקורא בני אדם לדתו של משה רבנו היה מן הסתם מאמין בעצמו בדתו של משה רבנו ולכן מן הסתם גר צדק שכבר אינו „מאומות העולם“ אלא בהתאם לדעתו של הרמב"ם במכתבו המפורסם לר' עובדיה גר צדק, כישראלי גמור לכל דבר²⁵.

בסיכומם של דברים נוכל לומר, אם אמנם צדקנו בהסברתנו זו על מעמדו של הנוכרי ואפשרותו להגיע לדרגת הנבואה — הרי היה הרמב"ם הוגה הדעות הראשון בתולדות הפילוסופיה היהודית של ימי-ביניים, שראה בנבואה תכונה אנושית כללית, שבאופן עקרוני יהודים וגויים שווים לגביה. הן ר' סעדיה גאון, הן ר' יהודה הלוי והן ר' אברהם אבן דאוד, עם כל דמיונו הרב לרמב"ם בתורת הנבואה שלו, ראו בנבואה סגולה מיוחדת לישראל. תפישה זו של הרמב"ם על הנבואה כשותפת לכל בני האדם גם מבהירה לנו את המעמד המיוחד שהוא העניק לנבואת משה, שאינו רק נביא גדול מכל הנביאים, אלא גם שנבואתו שונה במהותה מנבואת שאר הנביאים²⁶, דבר שלא נטען לפני הרמב"ם בצורה קיצונית כזו. תפישה זו גם מתרצת לנו את הקושיה שהרבו להתקשות בה, מה ראה הרמב"ם למנות את נבואת משה רבנו כעיקר בפני עצמו בין שלושה עשר

23 שם, ח"ג, פמ"ח.

24 שם, ח"ג פמ"ט.

25 ראה תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, כרך ב', תש"ך, תשובה רצ"ג.

26 מו"נ ח"ב פל"ה, והש' מאמרי הנ"ל המצויין לעיל הערה 17.

עיקרי האמונה. התשובה לכך היא, שהיות ולפי דעתו גם גוי יכול להגיע לנבואה, מניחה שיטתו מקום לטענתם של המוסלמים, שמשה היה אמת ותורתו היתה אמת עד שבא „הותם הנביאים“ הוא מוחמד וביטל את תורתו. טענה זו שהרמב"ם לא היה יכול לשלול אותה שלילה עקרונית אלא רק מתוך חקירה בביוגרפיה של מוחמד, שאליה הוא רומז בסיומו של פרק ארבעים מהחלק השני של מורה נבוכים — היא זו שכנראה הניעה אותו להעמיד את משה רבנו במעמד אישי מיוחד שונה מכל יתר הנביאים, והיא בוודאי גם זו שהניעה אותו בפירושו למשנה לקבוע את נבואתו המיוחדת של משה רבנו כעיקר בפני עצמו מעיקרי האמונה.

נתקבל במערכת

שו"ת פרח שושנה שאלות ותשובות על ארבע חלקי שלחן ערוך וחיידושים וביאורים בשני התלמודים, מאת הרב מאיר בלומענפעלד, רב בנוארק, ארצות הברית. ניו יורק תשל"א.

דרכי חיים הערות והגיונות מוסריים על התורה, מאת הרב חיים אלעזרי, רב בקנטון, ארצות הברית. ירושלים תשכ"ח.

תפארת למשה מחקרים ומאמרים על הלכות קדוש החדש וקנוטרס לולב בירושלים בזמן הזה, מאת הרב יצחק אייזיק סנדר, שיקגו, ארצות הברית. ניו יורק תשל"א.

זכרון משה אודים מוצלים מאש, מאת הרב משה טאראשצאנסקי זצ"ל. יוצא לאור ע"י בן המחבר, הרב שלמה טרשנסקי, ניו יורק. ברוקלין תשל"א.

עצי שדה על קו התאריך וזמני תפלה. ביאורים הלכתיים על מקום התחלת מנין הימים וביאורים והערות על עלות השחר, האיר המזרח, מנחה גדולה, נעילה וערבית, מאת הרב שמואל דוד הלוי סיגל, בלטימור, ארצות הברית. בלטימור תשל"א.

תנובת השדה ביאור שיטות הפוסקים בזמן בין השמשות, שיעור הנשף, י"ב שעות היום ועוד, מאת הרב שמואל דוד הלוי סיגל בלטימור, ארצות הברית. בלטימור תשכ"ח.

וא"ו במקום של

הוי"ו בתחלת התיבה משמש להרבה דברים — וביניהם שהוי"ו מציג סמיכות, כלומר הוי"ו נכנס במקום המלה 'של'. וז"ל הרי"צ מקלנבורג ז"ל בספרו הכתב והקבלה (ויקרא כ"ב ח'): נבלה וטרפה. נבלת עוף טהור שיש במינו טרפה (ערש"י) לפי"ז הוא"ו הוראתו כמלת של כמו בנו בעור, בנו צפור שהוי"ו הסופי כמלת של וכן וחיחו ארץ בבראשית, למעינו מים כמש"ש, ככה תורה וי"ו שבתחילת התיבה, וטעמו נבלה של טרפה כלומר של מין שנהוג בו ענין הטרפיות וכן (פ"ז מ"ג דנזיר) אוהל ורובע עצמות שפי' אהל של רובע עצמות, ובכלאים (פ"ט מ"ז) הבאים מחוף הים וממדינת הים פי' בירושלמי חוף הים של מדינת הים, ובתענית (פ"ב מ"ה) בשער המזרח ובהר הבית, פי' של הר הבית. ויש מבעלי לשון האחרונים שפי' הרבה ארבה עצבונך והרוגך הוי"ו כמלת של וטעמו עצבונך של הרוגך ר"ל צער הריון, והראו דוגמתו בלשון ערבי, ועמ"ש בזה בפ' אחרי י"ו ט"ו, ועשית עמדי חסד ואמת (ר"פ ויחי) פירש"י חסד של אמת, וע"ש רא"ם: עכ"ל הרי"צ מקלנבורג.

הרופא הרב ד"ר יוסף מילר ז"ל הביא הרבה דוגמות נוספות בשני מאמרים ב„המאור“, נוא יארק (כרך ב' מס' 1 ע' 12, תשרי תשי"א; וכרך ד' מס' 2 ע' 17, מרחשון תשי"ד).

נוסף על אלו נמצאות הרבה דוגמות בדברי המפרשים וחשבתי לאסוף פה כל אלו שליטת הרב מילר יחד עם אלו שמצאתי בע"ה. יש ביניהם כאלו שמסבירות יותר טוב את הפירושים המקובלים ויש גם כאלו שמבהירים מקראות סתומות. בסוף הוספתי גם מערכת של פירושים של הר' מילר על מקראות, שנראים שגם הם מסוג זה, אף שלא מצאתי בין המפרשים המקובלים המפרשים כן. א. והארץ היתה תהו ובהו [בראשית א' ב']... שאדם תהיה ומשתומם על בהו שבה [רש"י שם]... וי"ו ובהו במקום ביי"ת כוי"ו ה' אלהים שלחגי ורחו, כאלו אמר תהו ובהו [רא"ם שם] [ואני בעניות דעתי לא הבנתי כונת הרא"ם — מה זה תהו ובהו? אמנם אם נפרש תהו של בהו — תמיה של בהו — אז פרש"י אולי יותר מפורש בקרא.]

ב. * הרבה ארבה עצבונך והרוגך [בראשית ג' ט"ז] עצבון הרוגך. שאם לא כן ברכה היא רבוי ההריון [הרכסים לבקעה שם] [ועי' בקטע מתוך הכתב והקבלה הנ"ל].

ג. אל ארצי ואל מולדתי [בראשית כ"ד ד'] אל ארצי ואל מולדתי ארצי ששם מולדתי [רמב"ן שם ז'] [המלה מולדת נמצאת בתנ"ך לרוב יחד עם מלת ארץ (או בסמיכות מפורשת או בוי"ו). ובכל המקרים האחרים אין לה המובן של מקום כמו פה. לכן מאד סביר לפרש כמו הרמב"ן].

* דוגמות המסומנות בכוכב הובאו במאמרו של הרב מילר. ובכמה מהם לא ראה את דברי המפרשים כמוהו, וכיון דעתו לדעתם.

ד. * ועשיה עמדי חסד ואמת [בראשית מ"ז כ"ט] חסד לאחר מיתתי הוא חסד של אמת. [מדרש ר' תנחומא שם. וכן פרש"י שם].

ה. * מקוצר רוח ומעבודה קשה. [שמות ו' ט] מחמת קוצר רוח של עבודה קשה... וי"ו דומעבודה קשה יתרה וטפלה. [חוקוני שם]. [כנראה החוקוני אינו מכיר בוי"ו הסמיכות אע"פ שהוא מפרש כפיו. ועי' גם בדוגמה הבאה.]
ו. * לא תעשה לך פסל וכל תמונה [שמות כ' ד'] וי"ו יתירה פי' לא תעשה לך פסל של כל תמונה. [חוקוני שם]

ז. וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה [ויקרא י"ז ט"ו]... ועי' מה שכתבתי בזה בפרשת אמר. [הכתב והקבלה] [הובאה באות הבא]

ח. נבלה וטרפה לא יאכל [ויקרא כ"ב ח'] נבלה וטרפה. נבלת עוף טהור שיש במינו טרפה (ערש"י) לפי"ו הוא"ו הוראתו כמלת של [הכתב והקבלה. שם]

ט. ממכר בית ועיר אחוזתו [ויקרא כ"ה ל"ג] פירש"י... ולא ידעתי איך משכחת לה שיהיה לבן לוי אחד כל הערי' לאחוזת... ולולי פירש"י הייתי אומר שאין הקרא מדבר כלל ממכירת עיר רק ממכירת בית אשר בעיר, ואין אות וי"ו במילת ועיר וי"ו המחלקת כ"א וי"ו המשמשת במקום מלת של שהוא אחת מהוראות הוי"ו (כמש"כ באמר כ"ב ח') [הובא בהקדמה] וטעם ממכר בית ועיר אחוזתו בית של עיר אחוזתו... [הכתב והקבלה. שם]

י. ארץ נחלי טים עינות ותהומות [דברים ח' ז']... ושיעור הכתוב עינות ועינות תהומות כמו בעוזו עינות תהום, מעינות תהום רבה [רמב"ן. שם] [ואע"פ שפי' זה שונה במקצת מן האחרים הוא קרוב להם].

יא. ואזן ותרפים הפצר [שמואל א' ט"ו כ"ג] [ע"ד זכריה י' ב' התרפים דברו און]... און ותרפים, און התרפים [אברבנאל, שם]

יב. * נושא עון ועובר על פשע [מיכה ד' י"ח] למי נושא עון למי שעובר על פשע [מגילה כ"ח]. [כנראה רבא מפרש כאן שה' נושא עון של עובר על פשע].

יג. וילק ואין מספר [תהלים ק"ה ל"ד] ורשונא לית מנין [תרגום. שם] [כנראה מתרגם כאילו כתוב ילק אין מספר].

יד. בביתו ובמלכותי [דה"י א' י"ז י"ד] בבית המלכות ולתוספת ביאור אמר במלכותי [מצודת דוד, שם].

טו. והגלות והכותרות [דה"י ב' ד' י"ב] הגולות של הכותרות [מצודת דוד. שם]

טז. * אחרי הדברים והאמת האלה [דה"י ב' ל"ב א'] אחרי וכו'. ר"ל אחר הדברים הטובים האלה שעשה יחזקיהו באמת [מצודת דוד. שם] [כנראה הכונה היא לפרש כאילו כתוב דברי האמת האלה].

הרב מילר מביא כמה דוגמות נוספות למקראות סתומים שמפורשים יפה ע"י הכלל הזה:

יז. הוא אבי יושב אהל ומקנה [בראשית ד' כ']... הלשון קשה דהא אבי פירושו — הראשון, וא"כ חסרת פה המלה בעלי... ול"נ דאהל ומקנה היינו אהל של מקנה... בדברי הימים ב' י"ד י"ד נמצא, וגם אהלי מקנה הכו"ה הרי

לנו אהל ומקנה בסמיכות בצורה הרגילה...

יח. מארצך וממולדתך [בראשית י"ב א'] מארץ מולדתך. [ע"י לעיל אות ג].
 יט. גר והושב אנכי עמכם [בראשית כ"ג ד'] גר תושב.
 כ. את כל עמלי ואת כל בית אבי [בראשית מ"א נ"א] את כל עמל בית
 אבי בסמיכות כלומר יוסף הצדיק שמח ששכח את כל הצרות שסבל בבית אביו
 מאחיו. [הרבה מפרשים התלבטו בפירוש הקטע הזה. ע"י אלשיך, אברבנאל,
 ור' ש"ר הירש — ובפי' זה הכל יוצא בפשטות.]
 כא. ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה [שמות כ"ד י"ב] כל תרי"ג
 מצות בכלל עשרת הדברות הן (רש"י) גם ע"י בראב"ע שכתב, „כי התורה הדבור
 הראשון והחמשי והמצות השמונה דברים" ולכאורה קשה לפירושם לשון הכתוב.
 ונ"ל שה"וו" של והתורה היא „וו" סמיכות וכאלו היה כתוב לחות האבן של
 התורה והמצות ומובנים היטב דברי רש"י והראב"ע.
 כב. ואמלא אותו רוח אֵ-לִיקים בהכמה ובתבונה וברעת וכל מלאכה [שמות
 ל"א ג'] וימלא אותו בהכמה בתבונה וברעת וכל מלאכה [שם ל"ה ל"א] נ"ל
 שה"וו" של ובכל-מלאכה (מחוברת במקף וכמלה אחת נחשבות) היא „וו" הסמיכות
 וכאלו נכתב וברעת של כל מלאכה כלומר הבנת ועשיית כל מלאכה. ועיין במלכים
 א' ר' י"ד וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת לעשות כל מלאכה.
 הרב מילר רצה לחדש שנוסף על הצורה הרגילה של וי"ו הסמיכות לפעמים
 גם השמות מוחלפים — נוסף על מה שהם מחוברים ע"י וי"ו הסמיכות. ומפני
 שלא מצאתי סמך לזה במפרשים העתיקים לא הכנסתי לתוך הרשימה את הדוגמות
 שהוא הביא לזה. אעפ"כ אני מציגם פה בקצרה. ישרים ועדה [תהלים קי"א א']
 הטעם עדת ישרים. מבכורות צאנו ומחלביהן [בראשית ד' ד'] הטעם מחלבי
 בכורות צאנו. וישע ה' אל הכל ואל מנחתו [שם] הטעם אל מנחת הבל. ממעשנו
 ומעצבון ידינו [שם ה' כ"ט] הטעם מעצבון מעשה ידינו.

על המלים „השותפים שרצו”

הגמרא בהתחלת בבא בתרא דנה בבעיה אם מחיצה היא גודא, כותל או חלוקה. הבעיה המרכזית היא להתאים את פשט המשנה עם המלה „השותפין שרצו” והגמרא מפרשת: „רצו אין, לא רצו לא”, ו”א הגמרא מניחה שלמלה „רצו” המובן הסכימו, וזה לא לפי השימוש של היום „התכוונו”. גם בתרגומי המשנה והגמרא באנגלית ובגרמנית מתרגמים (Danby) would make a partition; eine Abteilug machen wollen (Hoffman, Goldschmidt).

לפירוש זה למלה „רצו” אפשר כעת להביא סמוכין מהשטרות שפרופ' יגאל ידין מצא במערות ע”י ים המלח. בספרו החדש „בר־כוכבא” מביא פרופ' ידין שטרות המוכיחות ש„רצו” היא המלה ל„הסכימו”, וכך לשון השטר, שם בעמוד 176;

„בעשרים ושמונה למרחשון שנת שלוש לשמעון בן כוסבא נשיא ישראל בעין גדי רצו חלקו בינותם מן רצונם היום הזה וכו'”.
למילה „רצו” בשטר אין מובן אחר מ„הסכימו”.

לפי הנ”ל אפשר להבין את דברי הגמרא כתובות עד, ב ועה, א: הא רבי מאיר דאמר אדם רוצה שתתכוה אשתו בבית דין. רבי מאיר בודאי לא התכוון לומר שאדם מעונין בכך שאשתו תתבוה בבית דין, אלא שאדם מסכים לכך. וכן „כופין אותו עד שיאמר רוצה אני”, הוונה „מסכים אני”.

והנה חכמי התלמוד הרבו לדקדק בלשון בעלי אסופות חכמי המשנה והוציאו מזה כמה דינים וכפי המצוי בלשון הגמרא “מתניתין נמי דיקא”, אע”ג שאינו מבואר אלא דקדוק לשון בעלמא, והרגש חכמי התלמוד היה חזק וגם כח היה בהם להחליט מטעם ההרגשה שלזה היו חכמי המשנה מכוונים.

הנצי”ב מוולאזין: קדמת העמק פרק ב סעיף יב

פשט ומשמעותו במשנה

פרק א

מנהיגי תנועות הרפורם השונות השמיעו בשעתם קולות של זלזול וביטול כלפי התורה שבעל פה, ובמיוחד הובעה כפירה במקור האלוקי של התורה שבעל פה. אמנם נשמעו קולות דומים כבר בעבר, אבל לפני כמאה וחמישים שנה הוחרפה הבעיה והתקפות בלתי מרוסנות נשמעו נגד המשנה והתלמוד, כאילו בספרים אלו סולפו דברי התורה שבכתב. נגד רוחות מזיקות אלו קמו גדולי ישראל והעשירו אותנו בספרות פרשנית מגוונת, אשר מטרתה היתה להוכיח את הקשר הפנימי בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה. כך נוצרו היצירות הפרשניות הגדולות של המלבי"ם, הרב יעקב צבי מקלנבורג, הרב שמשון רפאל הירש והרב דוד צבי הופמן.

בדורות האחרונים הועלתה בעיה נוספת: היחס בין המשנה והתוספתא מצד אחד ובין התלמוד מצד שני. גם זו איננה בעיה חדשה וראשי הרפורם זלזלו בשעתם גם בפירושים שהאמוראים נתנו לדברי המשנה. החרפת הבעיה בדורות האחרונים באה כחוצאה מהתפתחות המחקר התלמודי. מחקר זה על הספרות התלמודית אינו עומד בדרך כלל על יסודות נאמנים מבחינת היהדות התורתית ומכאן שראשי המחקר לא ראו כל דופי לדחות את פירושי האמוראים למשנה ולזלזל בגישה ה„בלתי מדעית“ של האמוראים.

משום מה לא קמה ספרות תורתית נאמנה בעקבות ההתקפות הקשות על פירושי הש"ס לדברי המשנה. מעטים, כמעט רק יחידים ראו צורך להשיג על הטענות החדשות על האמיתות המדעית של המחשבה התלמודית. והדבר מעורר פליאה. כל יהודי הלומד גמרא נתקל בפירושים דחוקים לכאורה של האמוראים בפירושיהם למשנה. לא כל לומד ש"ס נתקל בסתירות, לכאורה, בין דברי המקרא ודברי המשנה, אבל כל למדן נתקל כל יום בבעיה של „הכא במאי עסקינן“ ו„לא שנו אלא“, כאשר האוקימתא של הגמרא איננה מתאימה כל כך עם ההבנה הפשוטה במשנה. האם יש לקבל כל פירוש דחוק מתוך אמונה בלתי מעורערת בסמכות התורה של האמוראים? יש להשיב בחיוב על שאלה זו, אבל גם תשובה זו איננה פוטרת אותנו מלנסות להבין את פירושי הגמרא מבחינה הגיונית. גם המלבי"ם והרב הירש לא השיבו בשעתם שכל הבעיה איננה אלא בעיה של אמונת חכמים, אלא נגשו לברר, להסביר ולהוכיח את הקשר בין הכתב והקבלה. הדומני שהבעיה של אוקימתא דחוקה היא יותר קשה מפירוש קשה של תורה שבעל פה על תורה שבכתב. במקרה האחרון יש להסתמך על מסורת עתיקה שנמסרה גם בסיני, ואילו לגבי אוקימתא או „לא שנו אלא“, אין ודאות שיש כאן הסתמכות על מסורת (ראה שדי חמד, כללים, מערכת הלמ"ד סוף סי' פז בשם סי' לב שומע כלל כ"ב וסי' אהל ישרים כלל כ"ד). כעין זה ב„שני לוחות הברית“ חלק ד, תורה שבעל פה, כלל למד: „זה הוא כלל התרצן שדי לו בלימוד בעלמא לומר 'הכא במאי עסקינן' ואין צריך אות ומופת וראיה דבריו“.

בין היחידים שהקדישו תשומת לב לבעיה זו של פירושי התלמוד לדברי המשנה, נמנה הרב יחיאל יעקב וויינברג זצ"ל. נוסף לספרו, "מחקרים בתלמוד" כתב הרב וויינברג מאמרים אחדים, "לחקר המשנה" ועל, "הפרשנות התלמודית למשנה". בתוקף דוחה הרב וויינברג את דברי איזיק הירש ווייס ב, "דור דור ודורשיו" שהעיון לכתוב, "שיש פירושים בתלמוד אשר כל שכל בריא יודה, שאינם אמת ולא השיגו כוונת המשנה על אמתתה". על זה הוא משיב: "לקטרוגים אלה אין ממש ואין יסוד, וכי כל הדברים האלה אינם אלא פרי בוסר של מלחמתו נגד האדיקות במסורה, ראה דבריו של ווייס שם, שריח מלחמה נודף מהם". (שרידי אש, חלק ד, עמ' רלז) ¹.

מאידך מודה הרב וויינברג שחסר לנו עיון בפירושי התלמוד למשנה: "אמנם, ענין הדרש התלמודי למשנה צריך למחקר מקיף ומפורט, ועדיין לא עמדו עליו חכמים לחקרו חקירה יסודית ושיטתית. הוא עודנו בבחינת קרקע בתולה; עדיין לא בררו כהוגן את דרכי הסגנון של המחשבה התלמודית ולא התמתו בהעתקתה לשפת המחשבה של זמננו. לימוד זה, אם יבוא בזמן מן הזמנים עשוי הוא לגלות לנו ערכים חדשים, שלע"ע הם בבחינת גנוזי נסתרים" (שם).

במאמרו על, "הפרשנות התלמודית למשנה" פותח הרב וויינברג זצ"ל פתח להבנה בפרשנות התלמודית. הוא מסביר שבזמני האמוראים היה תפקידם של גדולי ישראל להשתית את ההלכה דוקא על יסודות המשנה: "אל לנו לשכות, כי מלבד תפקידם הפרשני הוטל על האמוראים גם תפקיד של הוראה ודין בכל הליכות החיים, תפקיד של קביעת חוקים, תקנות ומנהגים בביהכ"נ, בבית ובמשפחה, בציבור ובחברה, ובכל הענינים שבין אדם לחברו, אבל באלה לא היו צריכים, ולא היו רשאים, להתחיל הכל מחדש, שהרי העיקרים, היסודות והכללים כבר נקבעו במשנת-התנאים ולהם נאסר לשנות ממטבע שקבעו חכמי המשנה,

1 בהתקפותיו על האמוראים לא ידע ווייס גבול, ולמרות שהוא כביכול חובע את כבוד התנאים, אין ביכולתו לא לפגוע בתנאים וכותב: "הן אמת כי לא יוכחש שגם התנאים סרו הרבה מן היסוד והפשוט בדרישתם במקרא אבל לא יוכחש גם כן כי מה שהתנאים נטו אחת, האמוראים נטו שבע והלכו עד הקצה האחרון" (דור דור ודורשיו, חלק ג, ווילנא הרס"ד עמ' 19). ווייס מתקיף בהמשך דבריו את האמוראים במיוחד על כך שהתוכחו על בעיות בלתי מעשיות ואף כמעט בלתי מציאותיות, אך כאשר הוא רוצה להוכיח שבאשמת לימוד כזה נכנס הלימוד התלמודי למבוי סתום, מסתמך ווייס דוקא על דין מציאותי ביותר: "כי משלש מלות פשוטות וברורות אשר במשנת רבי 'נקבה הריאה טרפה' נתגלגלה ונשתלשלה ספרות גדולה מפורדת ומפורדת בספרות התלמודית, אשר אם נאספנה ונחבירנה יחד תהיה מכילה בכמותה יותר מכמות כל התלמוד הבבלי והירושלמי" (שם, עמ' 25). אגב, השנאה נגד העיונים הרבים בהלכות טריפות והאדיקות בקיומן היא תופעה נפוצה בין האידיאולוגים של היהדות השמרנית. ד"ר גרץ כותב בוכרונותיו על אכזבתו לראות את הרב ש"ר הירש בקי בדיני, "מחט שנמצא בעובי בית הכסות" ואף לראותו נוהר בדרכים לשתות רק קפה שחור, בלי חלב (ראה מרדכי ברויאר: פרקים בחולדות רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל, "המעיון", מנחם אב תשס"ז עמ' 44—45).

אולם המשנה, מפאת קיצורה וצימצום לשונה וסתמיות דבריה הוצרכה לפירוש מסביר, מגדיר ומרחיב, ולא די לה בביאור לשוני-איכסיגיטי בלבד" (שם).
בהמשך המאמר מסביר הרב וויינברג שמשעה שנחתמה המשנה היא נתקבלה כבעלת סמכות עליונה לכל עניני החיים. לאמוראים לא היה כח של הכרעה עצמית. הם היו כפופים למשנה ולא נשארה להם דרך אחרת אלא הפרשנות, כלומר, "פרשנות שתכליתה היא להכשיר את ההלכה המסורה בשביל השמוש המעשי, להפעילה בכל שטחי החיים, לכל מסיבותיהם ולכל מאורעותיהם" (שם, עמ' רלט).

יסוד נאמן לדברי הרב וויינברג יש למצוא באגרת רב שריירא גאון בהסברו על התועלת שבאיסוף הברייתות: „זמהן יוצאים כל ענינים עמוקים שאומרים אנו במשנתנו בלשון קצר וברמזים ובכללים, ויוצאין מהן ענפים וחדושים ותולדות, כי לא חבר להן רבי אלא עקרים שלהן, ולא פירש הדמויים שיש להן". וכעין זה כותב רב שריירא גאון על לימוד האמוראים „והיו מחדשים גם כן שהיו עושים מעשים בשאלות ששאלו ממנו ונשארו ונתנו".

אך נדמה לי שבדברי הרב וויינברג אין תירוץ מספיק לאחת מהבעיות העיקריות של הפרשנות התלמודית למשנה. בודאי היה תפקידם של האמוראים לקבוע הלכה בבית ובמשפחה, בציבור ובחברה ולכן הגדירו והרחיבו את דיני המשנה לכל שטחי החיים, לכל מסיבותיהם ולכל מאורעותיהם. אין חולק בדבר שהאמוראים למדו דבר מתוך דבר, קבעו הלכות על פי עיוניהם בדברי המשנה ובדרך זו הרחיבו את כללי ההלכה שבמשנה למקרים אחרים. אבל אין בהסבר זה להסביר את הקשיים בהבנת פירושים רבים של האמוראים לדברי המשנה. אמנם למדו דין מתוך דין, וכך הרחיבו את חלות המשנה על מקרים דומים, אבל דוקא בפירושים הרבים של „הכא במאי עסקינן" רואים אנו ההיפך, כאן בדרך כלל מצמצמים האמוראים את דברי המשנה למקרה בודד בלבד, כאן אין הרחבה אלא צמצום. בעשרות מקומות מצמצמים האמוראים את דברי המשנה ואין כאן זכר להרחבה? דינים שנמסרו במשנה באופן כללי קבלו בהסברים שבגמרא מובן מוגבל ביותר. תופעה זו נמצאת בכל הש"ס, בדיני גשים ובדיני קדשים, בדיני טהרות ובדיני זיקין; אוקימתות רבות בש"ס מגבילות את הדין המובא במשנה למקרה מיוחד של „הכא במאי עסקינן", למקרה פלוני בלבד. על האוקימתות הדחוקות האלו קמו מעררים—מקטרגים שונים, כאילו האמוראים נתנו פירושים למשנה בניגוד לכוונה האמיתית של המשנה. לא על הרחבת המסגרת עיקר התמיהה,

2 הערה זו על מאמריו של הרב י"י וויינברג וצ"ל איננה באה להפחית בערכם הגדול של מאמריו בנושא זה. יש להצטער על כך שהסבריו היפים על דרכי הלימוד התלמודי לא זכו לעיון הראוי להם. הוא מוכיח את השיטה המדעית של האמוראים בפירושיהם למשנה. בטויים כמו רישא רבי עקיבא סיפא רבי יהודה, תרי תנאי אליבא דחד תנא, מי ששנה זו לא שנה זו וכיו"ב הוכחה על גישתם המדעית של האמוראים שדגו בכבוד ראש בסתירות המתגלות תוך עיון במשנה, וזה בניגוד גמור לזלזול של חוקרים מסוימים, ו, במקום שוויים מוצא את גנותם של חז"ל, שם אנו מוצאים את גדלותם בשיטת המחקר שהיא מדעית לכל זהרה" (שם עמ' רמד).

אלא על הקצוצים כביכול שבפירושי האמוראים למשנה. גם מחלוקות כלליות במשנה מצטמצמות פעמים רבות בגמרא למחלוקת קטנה.

פרק ב

אפשר להסביר את התופעה הזו של צמצום המשנה למקרים בודדים, מתוך הדגשה על ההבדל בין הפשט במשנה והמשמעות המעשית של אותו הפשט. לשם כך נעמוד על אותו הבדל בפשט הכתוב, התורה שבכתב.

נקדים איפוא עיון בהבנת הפשט במקרא ובמשמעות המעשית של אותו הפשט. במתן תורה נאסרה לעם ישראל עשיית מלאכה ביום השבת: לא תעשה כל מלאכה, אתה ובנך ובתך וכו' (שמות כ, י). איסור זה ניתן בלי שום הגבלה. בהסבר לאיסור זה נתן נותן התורה ית' פירוש מקיף לאיסור זה: כל המלאכות הדרושות להקמת המשכן, היינו ל"ט אבות מלאכה עם תולדותיהם. גם פירוש זה לאיסור, "לא תעשה כל מלאכה" ניתן בלי שום הגבלה, וכך חלים ל"ט אבות מלאכה עם תולדותיהם על כל אחד בישראל, אחד אנשים אחד נשים, בכל מקום ובכל זמן וכו'.

במקומות אחרים בתורה מתברר לנו שיטת הגבלות לאיסור הנ"ל. "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ויקרא יב, ג) - אפילו בשבת (שבת קל"ב, א); "וביום השבת שני כבשים" (במדבר כה, ט); בעשיית מלחמת חובה נאמר, "עד רדתה" (דברים כ, כ) אפילו בשבת (שבת יט, א). במקומות אחרים מלמדת התורה שפקוח גפש דוחה את השבת (יומא פה, ב ע"פ שמות לא, טו, ויקרא יח, ה וכן סנהדרין עד, א). שחיטת קרבן פסח דוחה את השבת (פסחים עו, א ע"פ במדבר ט, ב). גם בקידוש החודש מותר לחלל את השבת, "אשר תקראו אותם במועד" (ראש השנה כא, ב ע"פ ויקרא כג, ד).

לפי כל ההגבלות האלו יש לומר שהאיסור, "לא תעשה כל מלאכה" אינו כה אבסולוטי, משמעות המעשית של הציווי, "לא תעשה כל מלאכה" איננה כה מקיפה כמו הפשט הראשון. וכך נגיע לפשט אחר באיסור זה: אמנם נאמר בהר סיני לא-תעשה חמור על שמירת השבת, אבל התורה עצמה נתנה לנו הגבלות שונות לחלות האיסור. כל מי שיבוא ויטען שהתורה נתנה לאו של איסור מלאכה בלי שום יוצא מן הכלל, אינו אלא טועה ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה. כוונת נותן התורה ית' באיסור זה אינה למצות מילה ביום השמיני, לפקוח גפש או עדות החודש וכו'. אכן, המשמעות המעשית של, "לא תעשה כל מלאכה" משנה את הבנתנו הראשונה בפשט הפסוק³.

כך אנו רואים שקיים יותר מפשט אחד בפסוק. ישנו פשט המראה את המובן הנכון של דברי התורה תוך הסתכלות בפסוק זה, אבל רק בפסוק הזה - אבל יש פשט אחר הנובע מהבנת דברי התורה תוך התחשבות בדברי התורה

3 חז"ל אמרו, "מחלליה מות ימות וביום השבת שני כבשים - שניהם דביבור אחד גאמר" (מכלתא שמות כ, ח מובא שם בפירוש"י, ירושלמי שבועות פרק ג הלכה ח) ומכאן שבזמן שנאמר העונש על חילול שבת, נאמר גם ההגבלה על דין זה, אבל בזמן שנאמר בעשרת הדברות, "לא תעשה כל מלאכה" כנראה טרם נאמרה שום הגבלה.

בפסוקים אחרים. אין כאן הבחנה בין פשט לדרש אלא בין פשט לפשט. כאן ישנה התנגשות בין הפשט ה"סתמי" והפשט ה"מעשי", כאשר הפשט ה"מעשי" דורש התחשבות במשמעות המעשית לפני שנקבע את פשוטו של מקרא. גם במשנה אנו רואים כעין זה. רבינו שמשון מקינון, מגדולי בעלי התוספות, מביא בספרו, "ספר כריתות" (חלק ה', לשון למודים, שער שני סי' לג) שלפעמים אומרת המשנה שדבר זה מותר, אבל זה אינו מותר לגמרי, אבל הוא מותר מצד אחד ואסור מצד אחר, כגון בפרק ב' דבכורים. משנה ז, "ודם שרץ אין חייבין עליו", רצונו לומר מותר משום דם, אבל חייבין עליו משום שרץ דדמו כבשרו, וכן כל כיוצא בזה. הכלל הזה מובא גם ב"הליכות עולם" (שער ב, פרק א), ובספר כללי הגמרא על הליכות עולם ממרן רבי יוסף קארו מובאות דוגמאות נוספות, וכן ב"שני לוחות הברית", חלק רביעי, תורה שבעל פה (כלל רבי). בשו"ת חכם צבי סי' א (ד"ה וראיתי) מביא הרב צבי אשכנזי הכלל הזה עם דוגמאות אחרות וכיוון לדברי הגדולים הנ"ל. הכלל מובא גם ב"קיצור כללי התלמוד" שחיבר הרב יהודה אריה ליב, דיין בפסד"מ (נדפס ברוב דפוסי הש"ס מסביב "מבוא התלמוד" לרבי שמואל הנגיד) ובהגהות הרב יעקב עמון (שם) מובאות עוד דוגמאות.

הדוגמאות השונות מוכיחות שיחזקו הגבלות על דין מסוים עד שלפעמים מובא במשנה שהדבר מותר, אבל למעשה הדבר נשאר אסור מטעם אחר. בין הפוסקים האחרונים ישנם דיונים נוספים אם הכלל הנ"ל גם חל על ספרי הפוסקים, ז"א אם יתכן שאפילו בספרי הלכה מובא היתר שאינו אלא היתר מטעם דין מסוים, אבל למעשה הדבר אסור מטעמים אחרים⁴. ובכך, הדין העקרוני לתור, והמסגרת המעשית לתור.

פרק ג

לפי הדברים הנ"ל נבין את קיומו של יותר מפשט אחד במשנה. ישנם כללים רבים הקובעים את כללי המצוה. בסיני קבל עם ישראל הסברים למצוות התורה והסברים אלה מתוים הכללים הראשיים של המצוה. אך גם בהבנת הסברים אלה יש שוב מקום לשתי דרכים: הבנת כללי המשנה במובנם המקומי — ולהבנת כללי המשנה במובנם המעשי, ומכאן האפשרות לשני פשטים.

כל מי שלומד גמרא נתקל בתופעה שהאמוראים נותנים פירוש "מזור" לדברי המשנה. לפעמים מסתמכים האמוראים על מסורות אחרות (כגון ברייתא) כדי להוכיח שאין לקבל את דברי המשנה כפשוטם, אבל במקומות רבים אין לסעון שכך היתה קבלה בידי האמוראים, במיוחד כאשר רבות הדעות בין האמוראים

⁴ ראה שו"ת חכם צבי סי' א; "יעיר און" לרבינו חיד"א, מערכת מ, אות טוב; שדי חמד, כללי הפוסקים סי' טז, סייק יד; שם, כללים, מערכת המ"ם אות ה. אנב, בשני מקומות אלה מייחס בעל שדי חמד את הכלל הנ"ל של ר"ש מקינון לבעל השליה, וכנראה שדבר זה נעלם גם מריעב"ץ בהגהותיו על קיצור כללי התלמוד, ואילו גם אביו החכם צבי כתב מסברא דנפשיה, נקוט מיהא לפום פשטא דתלמודא: קתני במתני' מותרות אעפי' שאינו מותרות לגמרי".

בהבנת המשנה, כל אחד מביא פירוש אחר ולבסוף נתקבל הפירוש האחרון שנאמר בבית המדרש אחרי דחיית כל הפירושים הקודמים.
נביא דוגמה:

במסכת מכות ח, א אומרת המשנה: „הזורק אבן לרשות הרבים, הרי זה גולה“. על דברי המשנה מקשה הגמרא „לרשות הרבים מזיד הוא“, כלומר ואין זה שוגג, „אמר רב שמואל בר יצחק: בסותר את כותלו“. על זה מקשה הגמרא „איבעי ליה לעיוני“ ומתמצת הגמרא „בלילה“. גם תירוץ זה דוחה הגמרא ולבסוף מפרש רב פפא: „לא צריכא אלא לאשפה העשויה ליפנות בה (פירש"י — ליפנות בה בני אדם לגקביהם) בלילה ואין עשויה ליפנות בה ביום, ואיכא דמקרי ותיב, פושע לא הוי דהא אינה עשויה ליפנות בה ביום, אונס נמי לא הוי דהא איכא דמקרי ותיב“. לפי הפירוש הסופי הוה מדברת המשנה בבית שימוש המיועד רק ללילה ואם זרק לשם אבן ביום והרג אדם, אין כאן פשיעה אבל גם אונס אין כאן שהרי לפעמים משתמשים במקום הזה גם ביום. לפי מסקנת הגמרא זאת היא כונת המשנה, „הזורק אבן לרשות הרבים, הרי זה גולה“. וכך גפסק להלכה ברמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ו הלכה ו: „הזורק אבן לרשות הרבים והרגה... הרי זה קרוב למזיד ואינו נקלף מפני שזו פשיעות היא שהרי היה לו לעיין ואחר כך יזרוק“. בהמשך דבריו מביא הרמב"ם את ההלכה של מקום אשפה וכו'. איך אפשר להבין את דברי הגמרא? האם זאת כוונת המשנה שמדובר כאן רק באשפה העשויה ליפנות בה בלילה; האם זה פשט המשנה שזרק את האבן רק למקום כזה ולכן רק במקרה זה הוא גולה לעיר מקלט? כאן מצטמצם פשוטו של המשנה למקרה מיוחד ומשונה.⁵

נבין דברי הגמרא באוקימתא זו כאשר נתייחס למשנה כמסורת עתיקה של תורה שבעל פה שנמסרה יחד עם התורה שבכתב. התורה מדברת על „ככל אבן אשר ימות בה בלא ראות ויפל עליו וימות“ וכו' (במדבר לה, כג), אבל התורה לא הגדירה באיזו רשות מדובר כאן, רשות הרבים או רשות היחיד. לכן באה התורה שבעל פה ומוסיפה שהכוונה לרשות הרבים. הוכחה לכך גם מפסוק אחר, „ואשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים ונדחה ידו בגרון“ וכו' (דברים יט, ה), וההגדרה של יער כדאי רשות הרבים, אשר גם ההורג וגם הנהרג מותרים ללכת שם. כמוכן יתכן שגם לרשות היחיד יינתן לנהרג להיכנס שם, ואז יש לרשות היחיד זה דין רשות הרבים, „מה יער רשות ליניוק ולמזיק ליכנס לשם, אף כל רשות ליניוק ולמזיק להכנס לשם“ (משנה מכות ח, א). עיקר הדין של שוגג מדבר איפוא ברשות הרבים, וכך מהוים דברי משנה „הזורק אבן לרה"ר, ה"ו גולה“ פירוש מקובל מדור דור לדברי התורה שבכתב.
כאשר הגמרא דנה על דין זה, אין כוונתה לשנות ח"ו דין זה שהזורק לרה"ר גולה לעיר מקלט. מאידך דנים האמוראים על המשמעות המעשית של הדין, על הלכות הדין, וכאן מתעוררת השאלה באיזה מקרה של שוגג ברשות הרבים

5 בומן כהיבת המאמר הזה שאלתי לכמה לומדי תורה — רובם לומדי כוללים שונים — איך להבין אוקימתא כזו של „אשפה העשויה ליפנות בה“. רובם ענו לי שהתנא כדאי ידע שהכוונה רק למקרה זה, אך אין דרכו של התנא לפרט ולפרש את דבריו.

מדובר כאן. האם יתכן שכל הריגה ברשות הרבים נחשבת לשוגג, האם אפשר לומר שבכל רשות הרבים אין לדרוש זהירות בזריקת אבנים? ומאידך אולי זה אפילו לא שוגג אלא אונס ו"יש ספקות הרבה דלמא היא רציחתו קרובה לאונס, דהרבה דקדוקי הלכות יש בדין גלות" (חזון איש, חו"מ סי' יז סק"א). אמנם מדברת התורה על רשות הרבים, אבל החלות המעשית של שוגג בהריגה כוון אין להגדיר לכל רשות הרבים, ובודאי לא לכל רשות הרבים בשטח מיושב. לכן דנה הגמרא בכמה אפשרויות זוריקת אבן ברשות הרבים נשאת בגדר של שוגג, עד שמצאה דוגמה ברורה של הריגה ברשות הרבים בשוגג. יתכן שכאשר נמסר מדור דור בקיצור רב שמדובר ברשות הרבים, לא דברו או בכל דור ובכל בית המדרש על החלות המעשית של הדין, אלא על המסגרת העקרונית של הלכה זו. דיון על החלות המעשית הוא מישור אחר לגמרי וזה היה כתפקידים של גדולי התנאים והאמוראים.⁶

לפי הג"ל יש לומר שאוקימתא קשה המובאה בגמרא איננה באה לשנות את פשט המשנה, אלא להגדיר את החלות המעשית של הכלל שנאמר במשנה. אין כאן פשט המשנה מצד אחד ומצד שני איזה פירושי־דרש על המשנה. הפשט הראשון נשאר בתקפו כהגדרה כללית של הדין, ואילו האוקימתא של האמוראים מגדירה ולפעמים אף מצמצמת את החלות המעשית של ההלכה.⁷

לפי הג"ל יש ויש מקום לפשט במשנה שאיננו זהה עם דברי הגמרא. ויותר מזה. הפשט ה"ראשון" יראה לנו הגדרות חשובות שהן מועילות להבנת הפשט השני, הפשט המעשי. מאידך, איזו זהירות דרושה כאשר ניגש לפרש הפשט ה"ראשון" במשנה. רבים ניסו לפרוץ אל המשנה פנימה ונכחו ונפעו, חשכו שרק

6 ישנן משניות בהן מבואר רק הכלל וישנן משניות בהן מובאות הגדרות דוגמאות מעשיות לכלל הראשי. במשנה הראשונה של פרק שני דמכות מובא הכלל, אלו הן הגולין ההורג נפש בשגגה" וגם כמה דוגמאות, היה מעגל במעגילה, היה משלשל בחבית, היה יורד בסולם ועוד. במשנה, הוורק אבן לרשות הרבים" אין דוגמאות ולכן מובן שהאמוראים דנים על הפסגרת המעשית של הכלל הראשי. אגב, אם נומר שהמילים, ההורג נפש בשגגה" הוא הכלל הראשי ואילו בהמשך המשנה מובאות דוגמאות, אפשר לתרץ את קרשיתו של ה"פני יהושע" (ד"ה במשנה אלו הן הגולין) שהקשה איזה חידוש יש במלים אלו.

7 הרב דוד צבי הופמן וצ"ל בפירושו לכדר נויקין מפרש את המשנה הג"ל לפי מסקנת הבבלי; וכן א. הלוי ופנחס קהתי. פרוש' חנוך אלבק נ"י מפרש את המשנה ע"פ הירושלמי, כגון שסותר את כותלו הגטוי ועומד ליפול ונפלה אבן לרשות הרבים", אך אינני כבין למה בהר דוקא בפי' הירושלמי שהוא לא לפי פשט המשנה, גם לא לפי המסקנה בבבלי ובניגוד להלכה. אפשר לפרש את המשנה כפשוטה, עם או בלי הוספה של המשמעות המעשית של הדין, אבל למה לפרש את המשנה שלא כפשוטה אלא כאוקימתא דחיה בבבלי, זה בלי הסבר למה מעדיפים דוקא אוקימתא זו על אחרת. האם הפירוש של נפילת אבן בזמן סתירת הכותל העומד ליפול יותר הגיוני מפירוש האספה העשויה ליפנות? בספרי, מבוא למשנה" (295 עמ') ו"מבוא לתלמודים" (694 עמ') מאת פרוש' חנוך אלבק לא נצאתי הסברים לדרכו בפירושו למשנה.

הם מבינים את דברי המשנה ודחו מתוך לגלוג את פירושיהם של גדולי האמוראים. מלומדים שלמדו בצעירותם משנה ותלמוד מצאו כאן הזדמנות נוחה להראות למדנות ובקיאות שקופה וחשבו לפתוח את שערי המשנה תוך סגירתם של שערי התלמוד. אך נסיונות מבאישים אלה אינם סותרים את העיון התורני הוהיר בפשט הראשון של המשנה.

ואולי מותר לצעוד עוד צעד. אין כוונת האמוראים באוקימתא מסוימת לטעון שזה המקרה היחיד של חלות דברי המשנה. אחרי משא ומתן ואף אחרי דחיית אוקימתות אחרות, באו האמוראים למסקנה שבמקרה פלוני חל דין המשנה, אבל אין זה סותר קיומם של מקרים אחרים. על פי המסגרת המשפטית-המעשית של האוקימתא של הגמרא, אפשר לחפש מקרים נוספים. די לאמוראים שמצאו מקרה „חלק“ של חלות המשנה, ואיך זיל גמיר. האמוראים הראו לנו איך להחשב בנתונים הלכתיים אחרים בחלות המעשית של המשנה, אבל אין הכרח לומר שבאוקימתא זו נבעלו כל שערי האוקימתות⁸.

במשנה נמסרו לנו הכללים הראשיים של דיני התורה ותקנות חו"ל, ואילו בגמרא נדונות המסגרות המעשיות של דברי המשנה, נוסף לדיונים על טעמי המשנה, מקורותיה וכו'.

גם במשנה עצמה אנו רואים כבר אוקימתא המצמצמת את חלות הדין. במסכת נדרים, פרק ב, משנה ג מובא: „יש גדר בתוך גדר ואין שבועה בתוך שבועה. כיצד, אמר הריני נזיר אם אוכל הריני נזיר אם אוכל ואכל, חייב על כל אחת ואחת“. למרות הכלל הרהב „יש גדר בתוך גדר“ מביאה המשנה כדוגמה לכלל רק החלות של נזירות על נזירות. התוספות (שם יז א ד"ה יש גדר) מסבירים שניירות נקראת גם גדר, אך ממשיכים: „אבל מ"מ אמאי שבק סתם גדר ופתח בזה [בנזירות], ויש לומר משום דבנדרים לא משכחת גדר בתוך גדר דאי אמר ככר זה עלי קונם ככר זה עלי קונם לא חייל דאין איסור חל על איסור“ וכו'. לפי התוספות באה הדוגמה ללמד שלמעשה ישנה הגבלה גדולה לכלל היסודי „יש גדר בתוך גדר“ והמסגרת המעשית של הכלל נמצאת רק לגבי נזירות. לפי התוספות באה כאן המשנה ומסבירה „הכא במאי עסקינן“ ומצמצמת את המסגרת המעשית של הדין. אמנם יש פירושים אחרים כגון הרמב"ם (הל' גדרים

8 אחרי שהגמרא דוחה אוקימתא מסוימת, מביא אמורא אחר אוקימתא אחרת המתחשבת בקושי הגמרא. בעל האוקימתא הראשונה בודאי יסכים לאוקימתא השניה, אך אין הוא רואה צורך לפרש את המשנה דוקא לפי האוקימתא השניה — זאת אומרת שיש מקום לאוקימתות שונות. במקרה שלנו בעל האוקימתא של „בסותר את כותלך“ יסכים לאוקימתות האחרות שבגמרא, אבל אין הוא זקוק להן, אבל הוא לא יטען שאין אפשרות לאוקימתא אחרת.

בספרים על כללי התלמוד כגון ספר כריתות, הליכות עולם, כללי הגמרא למרן יוסף קארו, יבין שמועה, מבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד ולמהר"ץ חיות, של"ה כללי תורה שבעל פה, יעיר און לרבינו חיד"א, כללי הש"ס לרמח"ל לא מצאתי כללים או הסברים על „הכא במאי עסקינן“ או על המושג „אוקימתא“. בס' יד מלאכי ס"י שנהיו ישנם עיונים ב„לא שנו“, אבל בדבריו לא דן בהגדרת המושג.

פרק ג הלכה ב) והריטב"א, אבל גם לפי שיטתם ישנה הגבלה מעשית על הכלל „יש נדר בתוך נדר“.

פרק ד

נעיון בדוגמא שניה, וכאן נראה איך האמוראים וגדולי הראשונים יחד מגבילים את המשמעות המעשית של המשנה. דומני שדוקא הצמצום ע"י ההגדרה של המסגרת המדויקת של המשנה, אופינית היא לעיונים של האמוראים במשנה. העיונים האלה מביאים לפשט אחר במשנה. דור אחרי דור מסרו גדולי ישראל את דברי התורה שבעל פה, הגדרות קצרות ופירושים קצרים נלוו כך את התורה שבכתב. אחרי חתימת המשנה יכולו גדולי ישראל להפנות לעיונים נוספים על ההגדרה המעשית של הכללים הראשיים שבתורה שבעל פה. תלמידי האמוראים ותלמידי תלמידיהם, גדולי הראשונים המשיכו את דרכי האמוראים וגם הם דגו וחפשו את החלות המעשית של דיני התורה שבעל פה. וכך יתברר לנו שגם עיוניהם של הראשונים הביאו להגדרה מדויקת של הפשט בדברי המשנה.

בריש פרק רביעי דכריתות (יו, א—ב) מפרשת המשנה מתי יש חיוב להביא אשם תלוי: „ספק אכל חלב, ספק לא אכל... שבת ויום חול ועשה מלאכה באחד מהן ואינו יודע באיזו מהן עשה, מביא אשם תלוי“.

ניסוח המשנה בצורה כללית וכוללת. התוספות (שם ד"ה ספק אכל) מסבירים שכל החיוב של אשם תלוי רק אם בשעה שאכל (או שעשה מלאכה) היה סבור שאין כאן איסור, אבל אם בשעת המעשה היה לו כבר ספק, אי אפשר להביא אשם תלוי. פירוש זה מצמצם כבר את חלות המשנה. הגמרא מביאה מחלוקת אם המשנה מדברת בחתיכה אחת שיש עליה ספק, או בשתי חתיכות, אחת של היתר ואחת של איסור. לפי הדעה של „שתי חתיכות“ אין חיוב אשם תלוי אם הספק התעורר כלפי חתיכה אחת. הגמרא מביאה כמה הסברים לדעה שהחיוב רק בשתי חתיכות, או מפני שיש לימוד מיוחד, או שיש צורך שיש אפשרות לברר אחר כך ע"י בדיקת החתיכה השניה מה היתה החתיכה הראשונה, או שרק אצל שתי חתיכות „איקבע איסורא“ שהרי רק במקרה זה היתה כאן חתיכה אחת ודאי של איסור. לפי דעה זו שהמשנה מדברת רק בשתי חתיכות — וכן נפסק להלכה — ישנה טוב הגבלה נוספת במשמעות המעשית של המשנה ולפי דעה זו הפשט במילים „ספק אכל חלב ספק לא אכל“ שהיו לפניו שתי חתיכות ואכל מאחת מהן, אבל אין הפשט במשנה שהביאו לפניו חתיכה אחת, שנתברר לו אחר כך שאולי זה היה חלב. ואכן הגמרא מביאה את שתי הדעות בהבנת פשט המשנה, ומסבירה איך כל צד מפרש את המשנה לפי דרכו.

9 גם בפירש"י (ד"ה ואפילו אכל ד"ה אכל אחד מהן) משמע שמדובר שבזמן האכילה חשב שזה סומן, אבל בכריתות חתם סופר, חו"מ סי' כט מבואר „דמי שאכל חתיכה שהי' ספק חלב וספק סומן אין חילוק בין ידע שהי' בו ספק ואכלו ובין טעה וסבר שהוא ודאי סומן, לעולם מיתיי אשם תלוי אף עפ"י שהזיד לאכול ספיקא דאורייתא“, וכבר תמה בעל הפארת יעקב על דברי החת"ס, וכן ב„זרע אברהם“ ח"ב סי' ט, טובא ב„מעיני התלמוד“ על כריתות מהרב יצחק רלב"ג ג"י (ירושלים תשל"א) עמ' קנ.

התוספות (ד"ה מרסיפא) דנים בשאלה איך להבין את המציאות של „שתי חתיכות“ לגבי המשך המשנה: „שבת ויום חול ועשה מלאכה באחד מהן“. התוספות מתרצים: „וגבי שבת ויום חול נמי מצינו למשכה שתי חתיכות, כגון שעשה מלאכה בין השמשות דספק יום או לילה וגם איקבע איסורא שעשה מלאכה בבין השמשות קרוב למוצאי שבת דאיקבע איסורא כל היום, וגם אפשר לברר איסורא שיוכל לראות לפי ענין המלאכה שפעל בשבת לפי מה שיש, כמה עבר מן הלילה ולא עבר ממנה רק מעט ופעל מלאכה רבה, אם כן פעל קצת מן היום“. לפי פ"י התוספות ישנה מציאות של „שתי חתיכות“ זה על יד זה לענין עשיית מלאכה ואינו יודע אם זה היה שבת או יום חול. אם הספק רק במוצאי שבת ישנה מציאות של איקבע איסורא, שהרי כל היום שעבר היה איסור מלאכה¹⁰; ישנה גם אפשרות שאפשר לברר לפי כמות המלאכה שעשה אם התחיל כבר בשבת, דהיינו אפשר לברר איסורו. לפי פירוש זה מצטמצם מאד הפשט המעשי במשנה של חיוב אשם תלוי בעשיית מלאכה ואינו יודע אם זה היה שבת או יום חול, אך אין כאן מן התימה כלל. התוספות ממשיכים כאן את דרכי האמוראים ואחרי שהאמוראים הסבירו את המשנה „ספק אכל חלב ספק לא אכל“ לגבי שתי חתיכות, מובן שהתוספות ממשיכים ומגדירים גם את המשך המשנה לפי „שתי חתיכות“. אם זאת המסגרת המעשית של הדין, יש צורך — ולא רק רשות — לפרש גם את המשך המשנה לפי המסגרת המצומצמת הזאת. ומאידך, אם הרישא מדבר ב„חתיכה אחת“ אפשר לפרש את המשך המשנה באופן רחב ואז המסגרת המעשית של המשנה נשארת רחבה וכמעט בלי הגבלות. רבים הדיונים בפירוש התוספות הג"ל, אבל לית מאן דפליגי שיש צורך למצוא את הפשט הנכון בהמשך המשנה ע"פ המסגרת ההלכתית המובאת בגמרא יו. המשנה גאמרה בצורה קצרה, כללית וסתמית ויש לפרשה בדרכים שונות ואף הגמרא מביאה פירושים אחדים המשנים את הפשט במשנה, כל פירוש לפי המשמעות שלו.

10 הרב חיים שאול גריינמן שליט"א בס' חידושים ובאורים למס' כריתות סי' ד ס"ק א נוטה לפרש את דברי התוספות שגם בין השמשות של ערב שבת איקבע איסורא, אבל זה נגד משמעות דברי התוס', אך ראה אור שמח, הל' שבת פרק ה הלכה ד. 11 לפי הרמב"ם משמע שגם בין השמשות של ערב שבת נקרא איקבע איסורא (להם משנה הל' שגגות פרק ה הל' ב) וכן מבואר בתוספתא כריתות פרק ב, י: „עשה מלאכה בהשמ"ש של שבת בין מלפניו ובין מאחוריו ה"ו חייב“, אבל ב„ערוך לנר“ כריתות יו, ב (ד"ה בא"ד, בין השמשות) מובא הוכחה לשיטת התוספות מברייתא בתורת כהנים, ויקרא ה, יז (פרשה יב): „שבת ויום חול עשה מלאכה באחת מהן בין השמשות ואינו יודע באיזה מהם עשה“ ומכאן משמע שהספק בבין השמשות של מוצאי שבת. ב„ערוך לנר“ לא נזכרה התוספתא הג"ל. וראה רש"י שבת לה, א ד"ה בשלמא הלכה כר' יהודה: „ובערב שבת אמר שאם עשה מלאכה מביא אשם תלוי“, וראה בס' אור הישר ומעיני התלמוד, כריתות יו, ב דיונים רבים ב„איקבע איסורא“, „שתי חתיכות“ ו„אפשר לברר“. רוב הדיונים קובעים את המסגרת המעשית של המשנה הג"ל.

ההסבר המובא למעלה דן ביחס בין הפשט בהגדרה של דין תורה במשנה והמשמעות המעשית וחלותו המוגבלת כפי שזה מתבטא בדברי האמוראים. גדמה לי שהבחנה זו קיימת גם בפירושי הגמרא לתקנות חז"ל. במשנה נמסרו לנו תקנות רבות שהונהגו בחיי עם ישראל, ואילו בפירושי האמוראים לתקנות אלו אנו שוב נתקלים לפעמים בפירוש „דחוק“ למהות התקנה הנמסרת במשנה. גם פירוש כזה יש לראות כפירוש מעשי לדברי המשנה, בלי שיש הכרח לראות כאן הפירוש הבלעדי לתקנה הקדומה.

„ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון“ (ברכות, פרק ו, משנה ה: מב, א). בגמרא מבואר „לא שגו אלא בשבתות וימים טובים, הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס“. לפירוש זה לא ניתנה הוכחה מהתוספתא או ברייתא אחרת. פירוש זה מצמצם את דין המשנה רק לשבתות וימים טובים (ולמקרים מיוחדים כגון היוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם). מאידך המשנה אינה מחלקת בין ימי חול לימי שבת וחג, ואיך נקבל הפירוש החדש של האמוראים?

ויש לומר שגם כאן נתנו האמוראים הפשט המעשי של תקנת חז"ל. בזמן האמוראים בבבל היתה המשמעות המעשית של הדין במשנה רק בימי שבת וחג, כאשר רק בימים כאלה היתה דעתם לשתות יין אחר המזון ולכן הברכה של היין של לפני המזון פטרה את היין שלאחר המזון. האמוראים קבעו איפוא הפירוש המעשי של המשנה, בלי שטענו שזה היה הפשט הבלעדי לדברי המשנה. לכן הגיוני שבתקופה אחרת שוב חזרו לפשט הראשון של המשנה. הרא"ש, הטור ועוד מביאים את דברי הראב"ד „דוקא במקום שאין היין מצוי להן, אבל במקום שהיין מצוי כגון מקומות הללו אין הפרש בין שבתות לימות החול“. כאן חוזרים אנו לפשט הראשון למשנה, וכן מבואר בתוספות (שם מב, ב ד"ה ורב ששת אמר), „ומה דקט שבתות וי"ט לאו דוקא, דהוא הדין אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול“¹².

לפי פירושי הראשונים הנ"ל יש פשט ראשון למשנה ואילו האמוראים נתנו פירוש מעשי לדברי המשנה, שלא בא לסתור את הפשט הראשון שבמשנה. אנו רואים איפוא את חשיבותו של עיון זהיר בפשט הראשון במשנה שגם הוא נשאר בתקפו שהרי הוא היסוד הנצחי.

נגענו כאן רק באחת הבעיות שבפירושי האמוראים למשנה. ברור שהפתרון שהוצע כאן טעון עוד בדיקה נוספת וכל מטרת המאמר לעורר את לומדי התורה להקדיש תשומת לב לבעיה זו — וזה יהיה שכרי.

12 רבי עובדיה מברטנורה מפרש את המשנה ע"פ הגמרא וז"ל: „הני מילי בשבתות וימים טובים שרגילים לקבוע על היין לאחר המזון“. ה,תפארת ישראל אינו מוכיר את התנאי של שבת ויו"ט, וזה כנראה בהתאם לפירושי הראשונים הנ"ל שכיום שוב רגילים לשתות כל יום יין בסעודה. שני הפירושים מפרשים את המשנה לפי משמעותה המעשית, ויתכן שבפירושו חזר ה,תפארת ישראל לפשט הראשון של המשנה.

אתר דעת - מכללת הרצוג
מכתבים למערכת

בחוברת האחרונה של „המעין” (תמוז תשל”א) עמ’ 19 מתייחסת הערה 3 ל„שמעתין” וזה לשונה:

„...לאחרונה התנהל וויכוח מעל דפי „שמעתין” (גליונות 27, 28, 29) על כשרות ה„גישה האוניברסיטאית” לתלמוד לבא בקהל; הפרופ’ י”ד גילת תבע את עלבונם מאת כמה רבנים שהשיגו עליה ועל כשרותה, והמערכת („דבר המערכת” גליון 29, אדר—ניסן תשל”א עמ’ 4) — אולי בגלל יחסים טובים ועדינים — טמנה ראשה בחול של מלמולים על יישומי אמצעי מחקר חדישים בספרות התלמודית.... (שמא מחשבים ומיקרוסקופים אלקטרוניים?) עכ”ל”.

ב„דבר המערכת” המותקף נאמר, בקטע הגדון בהערה, כדלקמן:
„הפרופ’ גילת מייצג בשיטתו את האסכולה האונברסיטאית אשר אינה נרתעת מליישם שיטות מחקר, המקובלות בשאר המקצועות, גם לגבי לימוד התלמוד. לדעת משיגו (ראה מאמרו של הרב חיים צימבליסט בגליון זה), „גישה זו של „התפתחות ההלכה” זמורת זר היא בכרם בית ישראל והיא עומדת בניגוד ובסתירה למקובל בידינו מדורי דורות”.

לצערינו, חטא כותב המאמר הנכבד ב„המעין” כלפי מערכת „שמעתין” בשתיים:

(א) ייחס לנו גישה, בה הגדרנו את עמדת פרופ’ גילת.
(ב) הרמוז המשתמע מההערה „אולי בגלל יחסים טובים ועדינים — טמנה ראשה בחול” הוא חמור ביותר ביחס לאישיותם של חברי מערכת „שמעתין”.
אנו מצטערים מאד שדברים אשר אינם כדת נפלטו מעטו של ת”ח מובהק. כיון שהדברים הונצחו בדפוס נאלצים אנו להתריע עליהם בזה, כדי שנהיה נקיים מה’ ומישראל.

בברכת התורה

כתיבה וחתימה טובה

מערכת „שמעתין”

הערת טערכת „המעין”:

ב„דבר המערכת” ב„שמעתין” הנ”ל מוזכרות שתי הגישות ולכן היה מן הראוי שמערכת „שמעתין” תקבע את עמדתה היא מעל דפי „שמעתין” — ומכאן שלא היתה שום כוונה לפגוע באישיותם של חברי מערכת „שמעתין”.

הערות והשלמות

לרשימה הביבליוגרפית של ספרי ר' שלמה גאנצפריד ז"ל

של הרב יהודה רובינשטיין

(המעין, כרך יא, גל' ד)

[1] קסת הסופר, אפען תקצ"ה. [2], לא דף.

בטופס שראיתי: [2], לב דף.

מהדורה תנינא, אונגוואר תרל"א. ר"י רובינשטיין רושם: קלח דף. בטופס שלפניי: [4], קלח דף.

הרב פנחס יעקב הכהן רשם עוד מהדורה אחת ב„קריית ספר“, כרך כה, תש"ט, עמ' 215, מס' 191: מונקאטש תרס"ב. 4. אחריו ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, ג' עמ' 915, מס' 39. עיין גם: סיני, כרך מב, תשי"ח, עמ' קסט. אגב: מהדורה זו, מונקאטש תרס"ב, נזכרה על-ידי ר"י רובינשטיין בפרק א של מאמרו (המעין, כרך יא, גל' ג, עמ' 3).

[2] פירוש על התפילות. הרישום הנכון הוא:

סדר תפלה עם דרך ההיזב הוא אסיפת דינים השייכים לסדר התפלה נלקטו בטוב טעם ודעת מש"ע א"ח ט"ז מ"א א"ר ופ"מ ע"י הרב... מו"ה יעקב זצ"ל אב"ד ליססא יע"א. ועתה הגה נספח...

Wien, תקצ"ט, 1839. [4], שצו, [5] דף.

במהדורה ראשונה זו אין אלא הסכמה אחת, של ר' מאיר א"ש, תקצ"ח.

[3] פני שלמה, זאלקווא תר"ו. רובינשטיין רושם: 44 דף. באמת נמצאים בספר: [1], מח, [2] דף. מעניין שגם פרידברג (בית עקד ספרים, ג, עמ' 839, מס' 459) רושם 44 דף בלבד.

רובינשטיין רושם גם מהדורה שנייה שיצאה בירושלים תשט"ו, אבל ספירת העמ' שם לקוייה. הנכון: [5], רצו, ה, [1] עמ'.

[4] תורת הזבח. שם הספר הוא: תורת זבה. נדפס בשנת תר"ט, 1848. רובינשטיין רושם בטעות תר"ח. הספר כולל [5], מו דף. 4.

[5] אפריון... מהדורה חדשה... אונגוואר תרל"ו. הנכון תרל"ח, 1877. רובינשטיין נגרר כנראה אחר פרידברג (בית עקד ספרים, א, עמ' 98, מס' 2478), שאף הוא רושם תרל"ו.

„סוואליווע תרע"ב“. הנכון תרע"ג, 1913.

ברוקלין תשט"ז הוא דפוס-צילום של סוואליווע.

[6] אהלי שב, אונגוואר תרל"ח. רובינשטיין רושם 126 דף. פנחס יעקב הכהן רושם ב„קריית ספר“, שנה כד, תש"ז—תש"ח, עמ' 279: [2], 124 דף. שמואל

ווינער, קהלת משה, פטרבורג תרנ"ג, עמ' 42, מס' 342: [1], 126 דף. פרידברג (בית עקד ספרים, א, עמ' 35, מס' 845): 127 דף. גם ברוך שטראוס, אהל ברוך, לונדון תשי"ט, עמ' 10: 127 דף. בטופס שלפניי: [1], קנד דף. מהדורת לבוב תרס"ז יצאה על-ידי ר' יהושע צבי ווילף מלבוב ובאו עליה בהסכמה ר' שלום מרדכי הכהן [שוואדראן], ברעזאן, ר' ארי' ליבש הלוי איש הורוויץ, סטאניסלאב, ר' משה גרינוואלד, חוסט, ור' אליעזר דייטש, באניהאד.

[7] שם שלמה, ס.—וואראהל תרס"ח. רובינשטיין רושם: 4, 125 דף. הנכון: [5], קד.

[8] מפגרת השלחן ולחם הפנים. לובלין תרמ"ח. רובינשטיין אומר (עמ' 67): „הוצאה ראשונה זו של פ"י לחם הפנים לא הייתה לפניי". אני ראיתי את הספר ורשמתי:

...ספר קיצור שלחן ערוך מהדורא חדשה וסביב לו ספר מסגרת השלחן (והוא תקונים והוספות על ספר קיצור שלחן ערוך) והפירוש החדש הנקרא... לחם הפנים (שמראה פנים וטעם להחידושי דינים). הספרים... האלו כבר נדפסו כמה פעמים... נדפסו כעת ביחד עם הרבה תקונים והוספות... גם נתוספו הרבה הגהות וחיידושים מכמה רבנים (יגעתי וקבצתי... חיים ישעיה הכהן [הלבערסבערג])... חלק [א]—ב.

לובלין, דפוס יעקב הערשענהארן ומשה שניידמעסער, שנת שמור הלכה זו וזיה [תרמ"ח], 1888. 248; 203 עמ'. 80.

הסכמות: ר' מנחם א"ש, אונגוואר, [הועתקה מן ההוצאה הראשונה]; ר' ישראל יהושע [טרונק], קוטנא, כד סיון תרל"ה; ר' חיים אלעזר וואקס, קאליש, כו סיון תרל"ו; ר' אפרים מאציוב, טוריסק, כג אייר תרל"ו; ר' שלמה גאנצפריד, אונגוואר, יח תמוז תרל"ה [הועתקו ממסגרת השלחן, שנדפס בלובלין תרל"ז. מהסכמת ר' שלמה גאנצפריד נשמט קטע, שבו אוסר על הדפסת ספרו יחד עם מסגרת השלחן. המסכימים הבאים התירו את האיסור לאחר פטירתו של ר' שלמה]; ר' חיים אלעזר וואקס, פיעטרקוב, כו תמוז תרמ"ז; ר' מאיר יחיאל הלוי, סקערנעוויטץ, א תשא תרמ"ז; ר' אברהם רויטענבערג, זאוויחואסט, כב אב תרמ"ז; ר' יהודה ליביש ליכט, פשעדבארו, ו ראה תרמ"ז.

בהוצאה זו הוסיף ר' חיים ישעיה הכהן מראי-מקומות לשלחן ערוך הגדול, ב„לחם הפנים" כלולות הערותיו של ר' שלמה גאנצפריד, שנדפסו קודם לכן בשולי העמודים; הגהות מר' ישראל יהושע טרונק ומר' אפרים, שבחלקם נדפסו בספר „מסגרת השלחן" בשולי העמודים; הגהות ר' יהודה ליביש ליכט; כמה הגהות מר' יעקב מרדכי, אב"ד בילגורייא, מר' אלימלך הכהן, אב"ד ראחוב, ומר' ישראל יוסף, מו"צ טריסק.

[9] עמודי השלחן, מפגרת הזהב, פאת השלחן (עמ' 69). בעמ' 350: הננו מודיעים ומראים גלוי... מאה ושלוש הוספות... אישר הוסיף... המחבר... גם בגוף הס'... הזה... לא היו עוד בכל הקודמים עד זה... מובן כי עי"ז השמטנו... הגהות וחיידושים... מספר מסגרת השלחן... אחרי אשר המחבר בעצמו תיקנם. כל ההוספות

כבר באו ב„מהדורא חדשה“ של המחבר ועל-פיה נדפסה חוצאה זאת. ספר פאת השלחן אינו אלא הערות המחבר שבאו בהוצאה הנז' בשולי העמודים. הספר כולל שני חלקים: [4], 192; [2], 193 — 352 עמ'.

[10] מנוחת שבת (עמ' 71—71). בעל „מנוחת שבת“ העלים את שמו, שהפירוש כולו לקוח מתוך „מנוחת שבת“ על קיצור שלחן ערוך, מאת ר' שמואל הכהן בארשטיין, ווארשא תרס"ס. עי' לעיל 69—70 [רובינשטיין רושם שם בטעות: תרס"ה. ובמקום 354 עמ' שציין רובינשטיין תקן: [2], 45; [1], 312 עמ'].

[11] מנחת יום טוב על הלכות יום טוב. מהדורות נוספות: ווארשא [תרס"ג], שם תרס"ה.

[12] מעדני שמואל על הלכות פסח. רובינשטיין רושם 451 עמ'. הנכון: 8; [10], 32—11, 451; [1] עמ'.

מהדורה שנייה, [ווארשא] תר"ע.
הוצאה שליטת, לאדו [תרפ"–]. בהוצאה זו נשמטו ההסכמות; תפארת אבות וקונטרס בית אביגדור.
הוצאה רביעית, אלתר-ברגמן ודב גינצבורג, תל-אביב [תשי"–].

[13] קצור שלחן ערוך... עם מראה מקומות וביאור המלים הקשות מאת ר' חיים אליהו ב"ר יהודה גולדין, ניו-יורק תרפ"ח.
בספר ארבעה חלקים: א: [11], 154; ב: 150; ג: 121; ד: 137 עמ'.
נדפס על-פי הוצאת לעמבערג 1891 בהשמטת הערות המחבר שבאו בה בשולי העמודים.
מהדורה חדשה: ניו-יורק, היברו פאבלישינג קאמפאני, [אחר תרפ"ח].

[14] קיצור שלחן ערוך השלם. מהדורה שנייה, לאדו תרצ"ג. בשולי השער מקום הדפוס: ירושלים, תל-אביב.

[15] תמימי דרך על דיני תפלת הדרך (המעין, עמ' 73), קליינווארדיין תרצ"ה.

„תוצאה שניה עם הוספות רבות“ נדפסה בסאטמארנעמעטי תש"א והוצאה שליטת, דפוס-צילום, בגרמניה.

[16] קצור השלחן הערוך, מהדורת ר' מנחם מנדל ברעסלויער (המעין, עמ' 74—73).
לא נרשמה מהדורת תל-אביב תש"ך, 1960. תלח, [5] עמ'.

[17] מיצנת דר' אליעזר. הספר כולו הובא לדפוס על-ידי ר' יוסף הכהן שווארטץ וב„משנת אליעזר“ שקועות הערות רבות משלו. עיין מה שכתבתי על ספר זה ב„מספרות ישראל באונגאריה“, ירושלים תשי"ח, עמ' 368—369. שם גם רישום ביבליוגראפי מדויק.

[18] קצור שלחן ערוך עם סיפורים חסידיים (המעין, עמ' 75). הרישום משובש. ארשום אותו שנית:

קצור שלחן ערוך עם סיפורים ומאמרים חסידיים באר יעקב חיים; שיעורים בהלכה נערכו ע"י יעקב חיים רוטר... חלק א—ד.
ירושלים, הוצאת המכון לחקר החסידות, תשי"ח—תש"ך [1958—1960]. 8.
חלק א: סימן א—לד בו מובאים 1.080 סיפורים ומאמרים (מאבי זצוק"ל...
ר' יחזקאל רוטר שהי' רב ומנהיג דקהל יראים בעיר קלוזנבורג), תשי"ח. [14],
[ט]—רפד עמ'.

הסכמות: הרב יוסף אדלר מטורדה, ירושלים, ג מנחם-אב תשי"ז; ר' עובדיה הדאיה, ירושלים, י מנחם-אב תשי"ז; ר' צבי קינסטליכר, ירושלים, יג אלול תשי"ז; ר' יעקב שכטר, ירושלים, כ סיון תשי"ז.
עד סי' יז שלובים הסיפורים והמאמרים בתוך הטכסט. מסי' יח ואילך הם באים מתחת לטכסט.

[חלק ב] קיצור שלחן ערוך עם סיפורים חסידיים שיעורים בהלכה ובחסידות...הלכות שבת ופירוש על תפילות של שבת ועוד. כולל 1461 סיפורים חסידיים. תשי"ט. [16], ט—ר; סט, [3] עמ'.

כולל סי' א—מה. סי' א—לד אינם לפי סדר הסימנים בקיצור שלחן ערוך. סי' לח—מה הם הסימנים שבקיצור שלחן ערוך. מעבר לשער: מהדורא שניה, הכוונה כנראה „חלק שני". בעמ' האחרון: המקורות על הסיפורים והמאמרים... הם: מאבי...רבי יחזקאל רוטר.

[חלק ג] הלכות אישות וכו'... כולל אלף וארבע מאות סיפורים ומאמרים חסידיים, מהדורה שניה [?], תש"ך. יב, [5], ייקך; [4], סה—רכו, [2] עמ'.
כולל סי' א—עא. סי' א—מה הלכות אישות אינם לפי סדר הסימנים בקיצור שלחן ערוך. הספירה השנייה, עם שער קצר, חלק שני, היכל הברכה, סי' מו—עא, הם הסימנים שבקיצור שלחן ערוך, המשך הספירה השנייה בחלק ב.
[חלק ד] ימים טובים... כולל אלף וחמש מאות סיפורים ומאמרים חסידיים, מהדורה שניה [?], תש"ך. יב, [5], י—רעט, [1] עמ'.

סי' א—לו אינם לפי סדר הסימנים בקיצור שלחן ערוך.
בחלק ב—ד הועתקו ההסכמות והקדמת המחבר מחלק א.
במעטפה של א—ב: סיפורים חסידיים מסודרים לפי קיצור שלחן ערוך. של ג—ד: קיצור שלחן ערוך מסודר עם סיפורים חסידיים; שעורים בהלכה ובחסידות. ראיתי גם מהדורה שלישית של חלק א: ירושלים, תש"ך [1960]. דפוס סטיריאוטיפי.

[19] שערים מצויינים בהלכה... חברתי... שלמה זלמן בראון, חלק א—ד, ניו-יורק תש"ט—תשי"ב. חלק א: תשי"א. ב: תש"ט. ג: תשי"ד. ד: תשי"ב.

[20] קצור שלחן ערוך מנוקד עם דיני ארץ ישראל, הוצאת מוסד הרב קוק, הפרטים הביבליוגרפיים לקויים. עיין עכשיו: ג' בן-מנחם, ספרי מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ל, עמ' 57—58.
הדפסה תשיעית, ירושלים תשל"א.

תשובה בענין המחלוקת סביב הדפסת הש"ס בדפוס סלאוויטא-ווילנא והורדנא (בשנת תקצ"ה-ו)

בין כתי"ק של רבנו הגה"צ הגרי"ל דיסקין זצ"ל, נמצאים גם כתי"ק של אביו הגה"צ רבי בנימין זצ"ל, ואמנם הם מפורדים ומפוזרים, ועבודה רבה זקוקה למצוא את הקשר שביניהם ולחברם יחד. עפ"י רוב, הכתבים הם על חושן המשפט, ויש גם על סוגיות הש"ס, אולם, כולם הם במצב כזה שכמעט אי אפשר לחברם יחד, מפני הפיזור והפיורוד, וגם הכתיבה היא מלפני בערך כמאה וארבעים שנה. וחלק גדול מהכתבים הם כבר בגדר שקשה לקרותם מטשטוש המלים.

והנה בתוך הכת"ק האלה נמצא גם קונטרס, המדבר בענין החרם על הדפסת הש"ס בסלאוויטא, שהרעיש בשעתו את עולם הרבנים שבדור ההוא, ומכיון שהקונטרס הזה הוא מסומן באותיות, אמרתי שאולי יהא זה קל יותר למצוא את הקשר. בקשתי מנכדי היניק וחכים רב הכשרון, ומחונן בע"ה גם בכשרון של הסדר, שיקדיש מזמנו קצת וישתדל למצוא את כל הקונטרס בין מאות הניירות המפוזרים, והנה הצליח ח' דרכו ואחרי עבודה מרובה עלה בידו ומצא את כל הקונטרס, וחבר את האהל להיות אחד. זכותו של אותו צדיק עמדה לו לעזר ולסיוע. כמו"כ פיענח נכדי את ראשי התיבות, וגם ציין את המקורות שהגה"צ רמז על זה. וחושבני, שזכות גדולה היא ל"המעין" שדפיס את זה.

עיה"ק ירושלם תובב"א ער"ח אלול תשל"א רפאל הלוי קצנלנבוגן

שאלה יי"ה יתעלה שרי אלהים יב רמ"ה עם הברכה וסלאוויטא, וסוף לערבים.
ע"י רמ"ה הלוי הסכומים יבוא אל הברכה של וסוף הערבים וסלאוויטא
ויניק יהו"ו זר"ל ויק סוף הסכומים לז' או ית הברכה של הערבים לז' תקפה וסוף
יניק כ' להסכומים החלום אלא זכרי כ' יבוא הקצנים היל' וערבים. בינינו היל'ינו
המורה אכפת יכר הסלאוויטא יאט ה'אסין לז' הוור להם וסוף. —

תשובה וכוונתו בקצרים פ' י"ה. ב"טו יוניר קום יעל אלה האוטט לז'אלי א' יאם יט
או/עלה תלכה ווגר א'לז'נה. ונכחור ק'חלז'י ה'ס'כו כל הפסיקים
בזורה כמלה עינו כרפת. וכוונתו ב'א'ו פ'י לז'א' לז'ו יתס'ל. דע'ן ה'ט'ס' א'ז'ר יתב'ט
אם ג'י'ן ה'פ'ר. וסכ'ז'ר וסוף ה'ל'ס' ופסיקים ב'כ'ז'י ה'ז'ו זכ'ל'י'ן ב'ל ז'ה'א'ג'י
ט'פ'י'ה א'ר'ק'ים ק'ס'ל ה'ט'ס'ים ב'ל' ה'פ'ר. ע'ר א'ה'ק'ל' וסוף י'א'ז'י' ל'ז'ו'ם י'א'ז'י' ק'ו'ם א'ל'ה'ב'ו כ'ס'ר'ה
ה'א'ר'ב'ו י'א'ז'י' ז'ם נ'ט'פ'י'ט א'מ'כ', וז'א' א'מ'ר'ן ב'מ'ל'ה נ'ז'ו ו'א'ז'ו'ם ה'ז'ו' כ'ס'ר'ה ז'ה'ר'כ'ו

צילום השאלה ותחלת התשובה

ה ק ד מ ה

בראשית המאה הקודמת בשנת תקי"ח, באשמת אחד ממומרי ישראל הוצאו לשריפה אלפי כרכים מהתלמוד הבבלי, האסון הכבד ליהדות הותיר אחריו מספר מצומצם של ספרי קודש בכלל ותלמוד בבלי בפרט. עשרות שנים נמשך המצב הקשה, ובמשך הזמן הלך ודל מספר מועט זה של ספרים שנשארו ללומדי התורה.

גדולי ישראל החליטו לחפש עצות כדי להדפיס מחדש את הש"ס כולו בהידור, ובשנת תק"ע החל ר' משה שפירא נצר מגזע קדושי אשפירה, בהכנת הדפוס בעיר סלאוויטא (עיר קטנה בפלך ווולינייה שברוסיה) ואז פנה ר' משה לגדולי ישראל והם הסכימו והכריזו שבמשך עשר שנים אסור למי שהוא לחזור ולהדפיס לבד ממדפיסי סלאוויטא.

בשנת תקע"ו החל דפוס ק' קאפוסט (עיר קטנה בפלך מוהילב שברוסיה) להדפיס את הש"ס וקבל הסכמות מגדולי רייסן על אף שהוא תוך הזמן של ההסכמות שהיו לסלאוויטא משום שכבר נמכרו כל הש"סין דסלאוויטא, גם המדפיס דסלאוויטא החל להדפיס שנית בתקע"ז וסיים בשנת תקפ"ב בהידור רב ואף עתה קבל הסכמות למשך חמש עשרה שנה.

בשנת תקצ"ה נגש ר' מנחם מן ראם (אבי משפחת ראם — מדפיסי ש"ס ווילנא) להדפסת התלמוד מחדש בעיר ווילנא והורדנא. אז קמו מדפיסי סלאוויטא וטענו שעדיין הסכמת הדפסתם בעינה ומשיג גבולם הוא המדפיס מוויילנא, אך זה האחרון טען שכבר נמכרו כל האקסמפלרים של דפוס סלאוויטא ולכן מותר לו להדפיס את הש"ס מחדש. שני המדפיסים אספו הסכמות מגדולי הרבנים והשיגו כל אחד קרוב למאה הסכמות וכך פשט הריב למחלוקת גדולה. ובפתחי תשובה יו"ד סי' רל"ו ח"ל, „ושמעתי אשר על פי מעשה שהי' נחלקו בזה עמודי התוך הגאונים גדולי דורינו נרם יאיר ולא נודע מי צנח את מי ואיך יפול דבר“, עכ"ל.

בין ראשי האוסרים היו הגר"י אורנשטיין ובנו הגרמ"ז וכן הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות (שאיתו מפלפל בפנים). וכל רבני ווולינייה ורוב רבני פולין. בין המתירים היו רבני גאוני ליטא ובראשם הגאון רבי עקיבא איגר, הגאון בעל החתם סופר, הגאון ר' שלמה איגר, הגאון ר' יעקב אבד"ק קרלין בעל משכנות יעקב, והגאון ר' לייב קצנלבונג זצ"ל. שאלה זו הובאה אף לפני הגאון ר' בנימין דיסקין זצ"ל שהצטרף בהסכמתו להמתירים.

ר' בנימין זצ"ל הי' בנו של הגאון ר' יהודה לייב חסיד זצ"ל תלמידו של הגר"א, ואביו של הגאון מבריסק ר' יהושע לייב זצ"ל. ר' בנימין כיהן ברבנות ואב"ד בהורדנא ובואל-קוביסק ובסוף ימיו בלאמזא, שם נפטר בהיותו בן מ"ו שנים בחודש אדר תר"ד ונטמן שם. כבר בצעירותו התפרסם בגדלותו ופקחותו המופלאת, ובשחר ימיו בטרם מלאו לו עשרים שנה כיהן פאר כראש ביי"ד וריש מתיבתא בעיר הורדנא, עיר חכמים וסופרים, אשר גאוני עולם עיטרוה ברבנות ובהוראה.

היה מורם ורבים של גאונים ואדירי עולם של דור הדעה בזמנו וביניהם בניו, הגאון ר' יהושע לייב הרב מבריסק, הגאון ר' ישראל אברהם שמואל בעמח"ס לבני בנימין אבד"ק בלונסק ואח"כ בוואלקאוויסק, הגאון ר' זרח ראב"ד הורדנא והגאון ר' נח יצחק ראב"ד לאמזא זצ"ל. ומגדולי תלמידיו היו הגאון ר' יצחק אלחנן אב"ד קובנא, הגאון

ר' שמואל אביגדור מחבר ספר תנא תוספאה, הגאון ר' ברוך מרדכי ליפשיץ אב"ד
ונבהרדוק, והגאון ר' שבתי מפיעסק ועוד רבים.

בנו הגאון ר' אברהם שמואל זצ"ל בהקדמה לספרו, "לבני בנימין" כותב על אביו
ר' בנימין שחלש ודל כח היה ותשישותו מנעה ממנו מלעלות את חידושי הרבים על
הכתב, במכתב משקלאוו בשלח הגרי"ל לאחיו בענין הדפסת כתב יד אביהם ר' בנימין
מיום ה' י"ב טבת תרל"א כותב וז"ל, "האמנם זאת חובתינו להפיץ יפעת שמש תורתו
אשר שקעה שלא בזמנה בעוה"ר ואם חלילה גם המעט אחד מאלף ממש מחידושי תורתו
הנעימים אשר השאיר בכתובים גם המה לא יראו אור הדפוס הלזה יאמר ח"ו צדיק
מה פעל", עכ"ל.

קונטרס זה הנוחר בין שארית הפליטה, נדפס כעת לראשונה, נשמר כיוכל שנים
אצל בנו הגאון רי"ל זצ"ל, וזקיני ירושלים מספרים שכשעבר הרב מבריסק דירה לא
הניח את חידושי אביו וחידושיו בין שאר מטלטליו, כ"א הפקידם ביד שמשו הנאמן,
ובדרך חזר כמה וכמה פעמים באזהרה אל שמשו שיבחין בין חידושי לחידושי אביו לבל
יניח ח"ו את חידושי מ על חידושי אביו.

בתשובה זו שנכתבה לערך שנת תקצ"היו בהיותו בן ל"ז שנים, ניכרות חריפותו
ובקיאותו המקיפה ושיטת לימודו העמוקה בש"ס בכלי ירושלמי ובפוסקים. מברר ומלבן
הוא בענין תנאי כפול ונדר ומקח טעות, את ההבדל והשוויון ביניהם ולאחר פלפול
מעמיק ורחב גם בענין דבר שבמינין צריך מנין אחר להתירו, פוסק להתיר למדפיסי
ווילנא להדפיס את הש"ס מחדש להגדיל תורה ולהאדירה.

התשובה נעתקה מכתב יד קדשו, וציוני המקורות הוספתי בסוגרים עגולים ().

ירוש"ו. אלול תשל"א. אברהם משה בהרי"ג הלוי קצנלנבונן

אשר נקראת אמת אביסם על ימיהן אאז חסיהן בקדו חסות והש"ס כפי אש כליטן קראת

השורה האחרונה של התשובה

ש א ל ה

ע"ד שנתעצמו מדפיסי מדינתנו עם המדפיס מסלאוויטא, בנידון שמדפיסי מדינתנו השיגו הסכמות רבות על הדפסת הש"ס וטען המדפיס מסלאוויטא איך שהוא עדיין תוך משך הסכמות שיש לו על הדפסת הש"ס הנגמר שנת תקפ"ב וממילא אין כח להמסכימים החדשים לבטל דברי ב"ד חברי הקדמים הנ"ל ומדפיסי מדינתנו השיבו שמאחר שכבר מכר הסלאוויטר את הש"סין שלו הותר להם ממילא. —

ת ש ו ב ה

מבואר בנדירים פ' ר"א (דף סה ע"א) דאי אמר קונם עלי אשה פלונית שאבי רע, אם מת או עשה תשובה מותר לישאנה, ומבואר בירושלמי הובא בכל הפוסקים (ר"ן רא"ש ריטב"א רמב"ן) דהוה כתולה נדרו בדבר, והוה כאילו פ"י להדיא שאם יתבטל ענין הטעם שאמר יתבטל גם גוף הנדר, ומבואר מלשון הש"ס והפוסקים דכללא הוא דכילינן דכל דקאמר טעמא לנדירים בטל הטעם בטל הנדר, עד שהקשו אמאי באם אמר קונם אשה זו כעורה חל הנדר אף אם נתיפית אח"כ, ולא אמרינן דתולה נדרו רק אם היא כעורה, והוצרכו לדחוק בזה יע"ש. והנה צריך להבין דבהא דאמרינן פ"ב דקידושין (דף מט ע"ב) דהאי מאן דובין ארעא אדעתא למיסק לארעא דישאל דלא מהני רק מטעם דברים שבלב, אבל היכא דפרט להדיא דאדעתא דהכי הוא דמובין אם לא יוכל אח"כ לעלות הדר זבינן, כתבו שם הפוסקים דאין זה אלא בקרקעות, דאין אדם עשוי למכור קרקעותיו, אבל במטלטלין שפיר הוי זבינן (כ"מ פ"א הל' מכירה ה"ח וברא"ש קידושין פ"ב ס"י ט"ו ובהג"א כתובות פ"א ס"י ט'), אף בכה"ג מבואר דאף דקאמר בשעת המכירה טעמי' דמשום הכי הוא דמובין אעפ"כ לא אתי דבור זה ומבטל מעשה המכירה הרי דלא כללא הוא דכל היכא דמפירי טעמא המעשה תלוי בטעמי'. גם התוס' והפוסקים כמה דוכתי כתבו ג"כ בפשיטות דלא בכל מקום גילוי דעתא מהני (תוס' גיטין לב. ד"ה מהו כתובות עד: ד"ה משום ש"ר. שם צו. ד"ה זבין וברא"ש שם) ומבואר מדבריהם דהאי גילוי דעתא ר"ל דקאמר טעמא דהא מילתא ואעפ"כ לא בכל גווני מהני רק במקום דאמדינן דעתי' בהא ולא הזכירו מהך דנדירים כלל דמוכח איפכא דכללא הוא וכנ"ל, והנה לפי הנראה ההבדל מבואר בפשיטות, דשאני הך דקונם אשה פלונית שאבי רע לבין הך דמכירת מטלטלין, דלפי המבואר מדברי התו' והפוסקים שם דמצד הסברא הוה פשיטא להו דלא מהני גילוי דעתא כלל, דלא עדיף מאלו התנה בהדיא דאינו עושה המעשה רק אדעתא דהכי דלא הוה מהני דהא בעינן תנאי כפול, ועל זה הא דכתבו ואעפ"כ איכא דוכתא דמהני וכל זה בעסקי מקח וממכר דסוגיא דעלמא אצל הפוסקים דבעי תנאי כפול וכל דיני תנאי, משא"כ בנדירים דלא בעינן תנאי כפול כמבואר בהג"ה ביו"ד ס"י רך' ס"ק ט"ו, שפיר איכא למימר דכללא הוא דגלוי דעתא מהני, דהוי כפירש תנאי רק שלא כפליתא לתנאי. והנה הרמ"א כתב זאת דלא בעינן תנאי כפול מטעמא דאולינן בתר כוונת הנודר, ואינו מוכרח למעיין דיחלוק טובא,

גם מה שהביא רא"י מסוף סי' רל"ב עיין מה שאכתוב לקמן אות זיין בזה, אבל באמת לידי טעמא אחרינא איכא במילתא, דכל עיקר מאי דילפינן כל דיני תנאי מתנאי דב"ג וב"ר היינו רק מגזירת הכתוב, דלולי גזירת הכתוב לא הוה ידעינן כל דיני תנאי דליתי דיבורא דירי' לבטל מעשה נתינת הגט או קידושין או חפץ וכדומה, ורק משם הוא דיליף דתנאה מהני לכך בעא דומיא דשם כמבואר כל זה בפוסקים (תוס' כתובות נו. ד"ה הרי זו), ומה שאין כן בנדרים דאין כאן מעשה, וכל עיקר ענינא רק דיבורא הוא, ומאי אולמא דהגדר מהתנאי, ובמקום אחר הארכתי בזה ויש לפלפל הרבה בזה, וכמדומה שמצאתי כבר כעין זה, ואכ"מ. גם מדברי הרמ"א סי' רך' הנ"ל מבואר ג"כ דהריעותא בגילוי דעתא היא מצד דלא הוה תנאי כפול, שהרי כתב דבגדר לא בעי תנאי כפול כמבואר ס"י רל"ב, וכיון להך דבתולה נדר בדבר, דבטל הגדר כשיחבטל הטעם.

ב.

אם אמנה בעיקר הענין מה שהכריח להפוסקים למימר דרק מצד האומדנא דאין אדם מוכר וכו' הוא דאתנין עלה לבטל המכירה, וגילוי דעתא לחוד לא מהני מחמת דפשיטא להו דלא עדיף זה מתנאי שאינו כפול והוצרכו לדחוק מחמת זה דבכמה דוכתי דמשמע דגלוי דעתא מהני רק מטעם אומדנא הוא, תמה הייתי לכאורה דשפיר יש לחלק, ולא דמינן להדי כלל, דמה ענין גילוי דעתא לתנאי, דבסתם תנאי שהוא מתנה אינו מגלה דעתו שזהו עיקר הסיבה דמהאי טעמא הוא עושה כן, ודרך משל, מי שמגרש אשתו על מנת שתתן לו מאתיים זו, עיקר סיבת הגירושין לא קמפרש עתה כלל ושפיר איכא למימר דסיבת הגירושין הוא ענין אחר לגמרי, איבה ותחרות והקדיחה תבשילו וכדומה, ואלו לא הי' צריך עתה להמאיתיים זו, או אלו היתה עני' שאין לה מאתיים זו הי' מגרשה באמת בכל גוונא מבלי שום תנאי מחמת הסיבה הנ"ל ועכשיו שהוא חפץ במאיתיים זו ואם לצעורה או להרווחא לכל חד כדאית לי', והיא גם היא יכולה ליתן, מתנה הוא תנאי זה בכדי להוציא ממנה מאתיים זו לצעורה או להרווחא ונמצא שאין הצטרכות המאיתיים זו סיבה להגירושין, ונהפוך הוא, אילולי המאיתיים זו היה מגרשה בכל גוונא, ועכשיו אינו מגרשה רק באופן שחתן, וכש"כ בשארי תנאי דאיכא למימר הכי דאין התנאי סיבה להגירושין, דוק היטיב.

וכן בתנאי ב"ג וב"ר שהתנה עמהם שאם גם הם יכבשו את הארץ יותן להם גלעד לאחוזו, דלא שייך בזה לומר דסיבת הקדמת החלטת ארץ גלעד לבני גד הוא מטעם כבישת הארץ, דאכתי מאי עדיפותיהו בזה משאר כל השבטים, אלא נהפוך הוא דסיבת נתינת גלעד הוא מחמת מקנה רב, רק אחר שכבר ניתן הארץ להם, שוב יש לחוש שמא לא ירצו עוד לישא עוד עול כיבוש הארץ, ובאמת לא רצה למחול להם זה, לכך הוא דהתנה עמהם שאם לא יעשו כן לא יותן להם הארץ, ולולי הי' חפץ שיעזרו הם בכיבוש הארץ, הי' נותן להם גלעד מבלי שום תנאי וכל כה"ג הוא דילפינן מתנאי דב"ג וב"ר ובעינן כל דיני תנאי, משא"כ היכא דמגלה דעתו דכל עיקר המעשה הוא שעושה מחמת כן כגון מחמת דצריך לוויי הוא מוכר או מחמת דבעי למיסק לארעא דישאל, כיון דכל זה

הוא סיבת המכירה, גם בסברא ידעינן בטל הסיבה בטל המסובב, ואין צריך למילף מקרא כלל כל כהאי גוונא, וממילא דלא בעינן דיני תנאי כלל ואי הוי אמרינן הכי הוה אתי שפיר גם הך דנדירים ולא הוי צריכין לחלק בכל מה שנתבאר באות הקודם. אלא דלכאורה אין זה מספיק דהא קי"ל (גיטין מה:): דהמוציא אשתו משום שם רע משום נדר לא יחזיר, ומוכח שם בסוגיא דכל עיקר החשש רק משום לעז, ולמאן דס"ל בעינן תנאי כפול גם כאן בעינן כפלי' לתנאי, דאף דאמר להדיא דמהאי טעמא הוא דמגרשה דהיינו עיקר גילוי דעתא אעפ"כ בעינן דיני תנאי וכן כתבו התו' שם בסוגיא, ובסוף המדיר (כתו' עד:): גבי הא דמיייתי לה הש"ס שם, דע"כ רק משום לעז הוא דמפסיל אבל בעיקר דינא לית מאן דחייש להא כלל. הן אמת לדידי גם מהא לא מכרעיא מילתא, ויש לדבר מזה הרבה ולא רצייתי להאריך עתה בזה.

ג.

עוד יש לנו לומר בישוב מה שהתחלנו בגוונא אחרינא באונס זה דמבואר שם בהאי דלא מצי למיסק לארעא דישאל באונסא דלא שכיחא מיירי, בפרט לפי מה שכתבו התוס' שם אח"כ (קידושין ג.) דלחד לישנא דרב אשי שם דמיירי דהי' באונס כל כך דאף תיור לא הוה מהני, ולפי מה שכתבו הפוסקים דלכך בהאי דאסר עליו אשה כעורה ונתיפית, אף דמפרש בהדיא דכעורה היא אף על פי כן אסורה עליו ולא אמרינן דהוה תולה בדבר, דכיון דמילתא דלא שכיחא היא כלל לא אסיק אדעתיה דאם תתיפה יהא מותר בזה, וע"כ רק טעמא בעלמא למילתיה הוא דקיהיב וה"ה כאן כיון דלא שכיחא, ע"כ לא אסיק זה אדעתיה ולא שייך בזה תנאי דבריו, ואעפ"כ במקרקעי שפיר אמרינן דכל שפירש אדעתא למיסק הדר זביני' טעמא אחרינא איכא במילתא, דהא וודאי פשוט דע"כ לא אמרינן דכל דלא שכיחא לא אסיק אדעתיה למשוי מילתא תנאה, רק במקום דאין כאן מקח טעות בעיקר המכירה, וכל עיקר השקלא וטריא הוא רק מצד דיבורו דאיהו הוא דלא רצה באופן אחר, לכך בעינן גוונא דאיהו אסיק אדעתיה ושיהי' דעתו לבטל באם ישתנה הענין כדין כל תנאי מה שאין כן כל היכא דאמרינן דהוי מקח טעות לא שמענו מעולם במום במקח, וכדומה, דבעינן דווקא מום דשכיח ושבאם לא שכיחא המקח קיים בכל גוונא, תדע דלפי' ר"ת פ"ק דקידושין יא, א, ופ' אעפ"י נח, א, דהא דאמרינן דלא הייש בעבדים ללסטים מזוין ונכתב למלכות משום דקלא אית להו, ר"ל דהוה מילתא דלא שכיחא ולא חיישינן להכי לענין אכילת תרומה, וכן הא דקחשיב בפ' האומנין (ב"מ פ:): שפחה זו שוטה היא ניכפית היא דלפי' ר"ת ע"כ ס"ל הני לא שכיחא ואעפ"כ הוה מקח טעות, אלא דמשם אין רא' דכיון דבפירש לא קמיירי לא שייך לומר לא אסיק אדעתיה, וע"כ לא אמרינן אלא כיון דחזא דחדא מן המומין שחושב ליתנהו בה סבור דגם הא ליתיה בה, אבל עכ"פ הא אסיק אדעתיה מום זה דאם יש בה אינו זוכה במקחו וגם זה דחוק, וכן מוכר שור לחבירו ונמצא נגהן דקי"ל בפרק המניח (ב"ק לג:): תורא נגחנא קלא אית לי. ואעפ"כ קי"ל דהוי מקח טעות, מזה קשה לפירש"י בסמפון בעבדים הנ"ל דלכך לא חיישינן ללסטים מזוין ונכתב למלכות משום

דקלא אית להו וסבירי וקבילי. דלפי זה אמאי בנמצא שור נגחן הוה. מקח טעות, הא גם שם אמרינן דקלא אית לי, ואף שיש לרחות כ"ז, דע"כ לא אמרינן דכל דלא שכיחא לא אסיק אדעתיה לבטל היינו מילתא דלא שכיחא לגמרי, אבל היכא דשכיחא קצת שפיר אסיק אדעתיה לבטל, תדע דהא בהך דקונם שאב"י רע דאמרינן אמ מת אב"י דמותר בה אף דקי"ל מיתה לא שכיחא דמהאי טעמא בהך דאין פותחין בגולד השבינן גם מיתה לגולד (בדריס סד:), וע"כ דלא דמי לא שכיחא דמיתה ללא שכיחא דכעורה וייפיה ותרי גווני לא שכיחא הוה. וכדאמרינן בכמה דוכתי בכה"ג קצת יש לדחוק דאולי מיתה בצירוף עשה תשובה שכיחא ויש לפלפל בענין צירוף זה ואין כאן מקומו.

וכן מתבאר מדברי התו' ריש כתובות (ג.) ופי' מי שאחזו (גיטין עג.) דמיתה הוה שכיח ולא שכיח דהרי אוקימנא התו' לפלוגתא דהני תרי לישנא דרבא בגוונא דשכיח ולא שכיח וכל הסוגיא שם מפלפל בהך דמיתה ואעפ"כ הנה יש לדון בזה לפי מאי דמסקי האחרונים בא"ע ריש סי' קמ"ד דשב"י הוה אונסא דשכיח ולא שכיח, ואעפ"כ אמרינן ריש פרק השואל (ב"מ צד:) דשבו"י אונסא דלא מסיק אדעתיה הוה, וכן קי"ל באמת בממון דגם בשכיח ולא שכיח לא אסיק אדעתא דוברי האחרונים הנ"ל מוקשין קצת בעיני דאי נימא דשב"י הוה שכיח ולא שכיח הרי דמי שב"י למיתה, דגם מיתה צ"ל שכיח ולא שכיח כנ"ל, והרי בריש פרק השואל (ב"מ צד:) מחלק בין מיתה לשב"י דבמיתה אסיק אדעתיה ושב"י לא אסיק אדעתיה, דחוק לחלק דגם ענין שכיח ולא שכיח גופא לתרי גוונא והנה יש הרבה לדבר בזה, אבל אין צריך להאריך בדבר הפשוט מצד עצמו דלא מצאנו לחלק במקח טעות בין שכיחא ללא שכיחא, והינו מטעמא דלא בעינן שיבטל הוה בפירוש מצד מקח טעות, ולא מצד זה הוה דאתינן עלה, רק כל היכא דאנן סהדי דאלו הוה ידע לא הוה נתרצה לא מקרי רצון מה שנתרצה עתה כשלא ידע מזה, ולכך בקרקעות כיון דאמרינן שאין אדם עשוי למכור קרקעותיו דמי שפיר מקח טעות אף דלא אסיק האונס אדעתיה כלל כיון דאנן סהדי, לא מקרי רצון כנ"ל ואף דגם בהא רק מצד דיבור הוה דאתינן עלה לבטל זביני' דהא אי לא אמר אדעתא למיסק הוה זביני' זביני', שאני התם דכל שלא אמר ולא נודע מאיזה טעם מכר, לא הוה מקח טעות כלל, וכמו מוכר שור סחם שלא פי' לחרישה אף שנמצא נגחן לא הוה מקח טעות וה"ה כאן אף דשם איכא גווני דמהני גם היכא דלא פי' לחרישה לבטל המקח, כיון דהוה גברא דובין לרדיא, וכאן אמרינן אף דגודע דהי' דעתו למיסק כל שלא פי' בשעת מכירה אינו יכול לבטל המכירה, הא לא דמי כלל דשם כך הוה דרכו ולא צריך לפרש כלל משא"כ הכא אף שגודע מ"מ אם לא פי' דמחמת זה הוה מוכר הוה דברים שבלב, דו"ק, אבל כל שנודע טעמו שוב הוה אצלינו שפיר מקח טעות אף זולת תנאי דהא אינו עשוי למכור, ובמאי דכתיבנא א"ש דברי התו' והפוסקים, דשפיר י"ל דגם הם נחתו לחלק בין תנאי לגלווי דעתא וכנ"ל באות הקודם רק הא חזינן דגם בגילוי דעתא גופי' ע"כ לא מהני לבטל רק היכא דהאונס שכיח קצת עכ"פ מה שא"כ בלא שכיח כלל אמרונן כיון דלא אסיק אדעתיה הרי לא הי' דעתו לבטל, ולפי מ"ש התו' שם (קידושין ג' ע"א ד"ה דאתיליד) להלן בתרי לשני דרב אשי דלחד לישנא צ"ל דמיירי דאתיליד אונסא דאף ע"י תיור לא הי' יכול לעלות ולפי הנראה דכל כי האי

גוונא לא שכיתא הוא שוב ליכא למימר מחמת גילוי דעתא ולזה הוצרכו לומר דאנן סהדי דלא זבין אלא אדעתא למיסק וכו' כיון דאנן סהדי שוב הוה בגדר מקח טעות, ושוב לא איכפת לן שכיה או לא שכיה.

ד.

עוד יש ליישב באופן אחר דלא תיקשי מהך גדרים להך דזבין אדעתא למיסק, דהנה יש להבין במאי דאמרינן פ"ק דחגיגה (י.) היתר גדרים פורחין באויר, הא מבואר סוף פרק הגוול (ב"ק קי:) דפריך הש"ס שם יבמה שנפלה לפני מוכה שחין נימא אדעתא דהכי לא קידשה נפשה ומשגי טב למיתב טן דו וכו' והקשו בתו' לקח פרה ונטרפה נימא אדעתא דהכי לא קנה, ותירצו דהמוכר וודאי לא נחרצה להכי עיי"ש. ולפי זה תיגח היכא דתולה בדעת אחרים מה שאין כן בגדר דבדידי' תליא מילתא ואדעתא דנפשי' קעביד הלא שפיר נימא אדעתא דהכי לא נדר אם נחתדש איזה דבר אח"כ שיתכן לומר וכגוונא דאמר התם, וכיון דכל עיקרו של התרת נדר הוא דהחכם קאמר לי' אלו ידעת שסופו כך כלום היית נודר והוא אומר לאו, והיינו דאדעתא דהכי לא נדר, וא"כ הלא שרש התרת נדר בנוי ע"פ הד"ת והסברא, ואמאי קאמר שהוא פורחין הלא יסודתו בהררי קדש, הן אמת גם במתנה לא מצינו דנימא דאדעתא דהכי לא עביד ואף דבמקבל בלא"ה מסתמא לא שייך אדעתא דהכי לא קיבל אבל בהנותן הרי הוא שייך לומר דאדעתא דהכי לא יהיב, מקצת ה"י נראה דזה תלי' בהא דתו"מ סי' רמ"ו ס"ג, ואכמ"ל דאף למאן דמתיר בחרטה לבד מ"מ הא מכל חרטה יכולין לעשות פתח דאי הוה ידיע שיתחרט לא ה"י נודר, א"כ גם בחרטה בגוונא דמהני הרי הוא סברא ע"פ ד"ת, ומאי האי דקאמר פורחין באויר, ואדרבא עפ"י הסברא אין צריך התרת חכם כלל, כל היכי דידיע בנפשי' דאדעתא דהכי לא נדר.

והנראה דלא ק' מידי דכיון דעכ"פ קרא קאמר לא יחל דברו, ואי נימא דכל דאיכא למימר אדעתא דהכי לא נדר נדרו בטל, לא יחל דברו איך משכחת לה, דאף היכא דליכא פתח לנדרו ומתחרט בפשוט, הא בחרטה לבד איכא למימר עכ"פ אדעתא דיתחרט לא נדר וגם זה פתח הוא כנ"ל ואף בגוונא דמבואר סי' רכ"ח ס"ד היכא דגם עתה חפץ הוא במה שנדר מעיקרא שהי' לו עוד תועלת ממנה, רק בנידון ועובדא דא הוא דרוצה לחלל נדרו ליכא התרה לנדרו, מ"מ נראה דגם בכי האי גוונא ליכא לאוקמי קרא, דבלאו הכי יש להבין אמאי קאמר שם דליכא התרה הא נהי דגם עתה חפץ הוא במה שנדר או, דעל ידי נדרו שלא יאכל דחה קרוביו שהיו מסרבהים בו שלא יוסיפו להפצירו, אכתי הרי ה"י בידו לדור דלא יאכל רק בפעם הזאת וכדומה באופן שהנדר לא ה"י חל על המעשה של עתה ויתיר עתה נדרו ע"י פתח וחרטה שנדר סתם ולא פירש באופן זה, וכן ק' בהא דר"פ ארבעה גדרים (כב, ב') דקאמר לי' ר"ג לרס"ח זיל לקילעך שלא מצא לו פתח לנדרו, וכן שארי תנאי התם, ופירשו שם התו' דמיירי דלא ה"י מתחרט מעיקרא רק מכאן ולהבא וכהאי גוונא כתב שם הר"ן בשם י"מ, וש להבין אכתי הא ה"י לו פתח דהא ה"י צריך להתחרט על מה שלא נדר רק עד אותו הזמן ומכאן והלאה לא יחול, ושפיר ה"י יכול לעשות כן ולמה לא יהי' בכאן

חרטה והתרה. והנראה הכרח בזה דאף דמבואר בירושלמי (גדרים פ"ט ה"א) הביאווה הפוסקים (הרא"ש והרמב"ן גדרים סד.) דחרטה אף דהוא מילתא דרתא לא הוי גולד מטעם דחרטה עצמה שכיחא, מכל מקום אין זה אלא שהדרך להתחרט לגמרי על מה שגדר אבל כל שצריך לעיקר גדרו, רק שהי' יכול לבטל מקצת ולקיים מקצת זה שפיר מקרי גולד, והנראה דזהו ביאור דברי הרשב"א הובא בב"י (סי' רכח ד"ה ומה שכתב בשם הרא"ש) בקהל שגידו אחד ואחר זה חזר בו ונתחרטו על הגידוי וכו', אבל אם יאמרו טוב בעינינו שנידחהו, רק כיון שחזר בו אנו מתחרטין זה גולד הוא ואין פותחין בגולד, וכנראה שנתכוין למה שבארנו אף שאולי יש לפרשו באופן אחר, מ"מ זהו הקרוב לפשוט וכל זה דוקא גדר הניתר ע"י חכם, כיון דקי"ל גדר שהותר מקצתו הותר כולו, אף היכא שלא החליף דבריו להכרעת רוב אחרונים רסי' רכ"ט, מה שאין כן לס"ד אי הוה נימא דאדעתא דהכי לא גדר לא הוי בעי היתר חכם כלל, ודמי לשארי גדרי טעות דקי"ל סי' רל"ב אף היכא שלא החליף דברו עיקר גדרו קיים, ולא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו — והרי' כל מקצת ומקצת כגדר בפני עצמו דמי כיון דלא תליא הד מקצת בחברי' אם כן שפיר נימא דיכול הוא להתחרט על פרט זה מבלי להחליף דבריו דהוה אמר חוץ מפרט זה וכדומה, ועל פרט זה הוא מתחרט לגמרי על מה שגדר דהא חרטה שכיחא ומה בכך קיים מקצת וביטל מקצת לא שכיחא, על כל פנים חרטה חיילא שפיר על מקצת זו לבד, דוק היטיב. ועל כל פנים כיון דבכל פעם שהוא חפץ, יוכל להתיר, הרי לא משכחת לה לא יהל דברו כלל, ואף דעדיין יש לפלפל הרבה במה שכתבנו, ואין הזמן גורם לברר הענין לתכליתו או אף דנימא דגם על פרט אחד אולי יש למצוא גוונא דלא יתחרט מעיקרא מ"מ בלא"ה פשיטא דכל כי האי גוונא לא אמרינן שבקי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשי' רק הדברים ככתבן דגזירת הכתוב הוא דלא יתל דברו ולא מהני חרטתו ואחר שנתברר דגזירת הכתוב הוא ולא מהני לי' סברא זו אדעתא דהכי לא גדר, שוב אמרינן ממילא דגם אחרים אין יכולים להתיר דמאי שנא, ועל זה אמרינן דהיתר זה פורח באויר, וילפינן זה מלא יתל, אבל אחרים מוחלין לו וא"ש.

ה.

והנה עיקר הך דתולין גדרו בדבר דאמרינן דתנאי היו דבריו מתחילה גם זה הוא בכל מאי דאמרינן אדעתא דהכי לא גדר, וקי"ו הוא מהיכא דלא פירש ולא גילה דעתו כלל דאדעתא דהכי לא הוה חפץ ואף על פי כן אמרינן הכי כל שיש מקום קצת לתלות בכך, וכש"כ כאן שגילה דעתו בזה שגם הוא טעמי, וכיון שמסתברא לן דאדעתא דהכי לא גדר, ממילא למה לא נימא דגם איהו מעיקרא אסיק אדעת' דאם יתבטל הטעם, יתבטל גם הגדר וממילא אתי שפיר דלא צריך בכי האי גוונא התרת חכם כלל, אף דגם זה עיקרו ויסודו בנוי על סברא זו דאדעתא דהכי לא גדר, מ"מ ע"כ לא גילה רחמנא לאסור, רק לא יתל דברו מה שאין כן כאן כיון דמצד סברא זו אמרינן דמעיקרא תנאי היו דבריו, והרי אין כאן חילול דבריו כלל, ואדרבה מחמת דיבורו הוא דמתירין לן. וכ"ז הוא רק

בגדר דבדידו' לבד הוא דתליא, ושייך לומר אדעתא דהכי לא גדר וכנ"ל, מה שאין כן מוכר ולוקח דלא שייך כל סברא זו כלל, וכדברי התו' דהשני לא נתרצה לזה, ממילא אף דגלי דעתי ופירש טעם מכירתו אכתי מנא לן דנתכוין זה לתנאי גמור, דלמא נהי דזה הוא באמת טעם מכירתו מחמת דצריך למיסק לארעא דישראל, או אף מחמת דצריך לזווי אכתי מ"מ אולי מחמת ספק זה הוא מוכר לגמרי אף באופן אם אחר כך לא יתקיים מחשבתו ולא יוכל למיסק או לא יצטרך לזווי, ולכך אינו יכול לבטל המכירה אלא בקרקעות דאיכא אומדנא דמוכח דמעיקרא לא נחית נפשי' לספיקא.

ה.

אף שנתבאר כמה גווני, מ"מ העיקר נראה בביאור הענין ובישוב מה שהתחלנו, דהנה הא דאמרינן דכל שנתבטל הטעם שפירש בדברי שמת אבי' או שעשה תשובה הדבר בטל, מ"מ נראה פשוט דע"כ לא אמרינן הכי אלא דאחר שעשה תשובה היא מותרת לו, אבל מ"מ אין ר"ל שאם יעשה תשובה או ימות האב בחיי בתו, יהי הנדר בטל מעיקרא למפרע, והי' כלא הי' מעולם, דמנא לי' כל אלה לבטל בזה כל עיקר הנדר, והיינו לומר דאחר שיתבטל הטעם יתבטל הנדר מאז והלאה אבל למפרע מנא לי', ונפקא מינה לדינא שאם נשאה ואח"כ עשה אבי' תשובה לקי שפיר על מה שעבר על גדרו, וצריך לנהוג איסור כימים שעברו, ומלבד דפשטות הסברא כן הוא, אף גם כן משמע גם לשון הפוסקים (ר"ן ריטב"א) שכתבו, דתלינן דכל זמן שאבי' רע קאמר אף דאיכא לפרושי דכל זמן שאבי' רע אסור בה משום ספק שמא לא יעשה תשובה אבל דיעבד אם עשה תשובה הותרה לו מעיקרא, מ"מ מי מכריחנו לפרצה דחוקה זאת, והדברים ככתבן לא משמעות הכי, גם קצת משמע כן מדברי הרמב"ם ריש פרק ח' (הלכה ב') מהלכות גדרים, דכלל הך דאבי' רע עם קונם דלביה זה שאינו נכנס שהכלב בתוכו, ושם נראה בפשיטות דלא מהני מה שיצא הכלב אח"כ להתרת הנדר למפרע, ואף דלא מיכרעא כ"כ, דאולי לא בהדא מחתא מחתיגהו, מ"מ זכר לדבר איכא, ועיין לקמן אות יו"ד דשוב מצאתי כן בריב"ש להדיא וראיתי להמש"ל רפ"ח שם שהביא תשובת ראנ"ח דאף דאמרינן דאם עשה תשובה מותר בה, אבל מ"מ אם חזר לסורו חזרה ונאסרה עליו, ודומה זה למאי דקי"ל בקונם לביתך שאני נכנס דאף אם מכרה לאחר מותי לנכנס בה מ"מ אם חזר וקנאה הדר לאיסורו והי"ה כאן והמש"ל דחה זה, דשאני החם הדבר הנאסר הוא שאינו עתה בעולם, וכל שחזר לעולם חזר האיסור, מה שאין כן כאן שהנדר נתבטל איך יחזור ויתחדש, והנראה דס"ל להמש"ל הענין כפשוטו כל שנתבטל הענין נתבטל הנדר ר"ל דהי' כלא הי', ולכך כתב לחלק בהכי, ובלי ספק חילוק כזה לא הי' נעלם מעיני הראנ"ח אלא דסבירא לי' כדכתיבנא דגם אחר שעשה תשובה לא נתבטל הנדר מעיקרא כלל וכנ"ל, ועיקר הנדר האידנא אחר התשובה הוא רק כדמעיקרא לא גדר אלא כל זמן שאבי' רע, ולפי זה לפי הנראה דאין מקום לחלק בהם, דמאי שנא כל זמן שבית זה שלך או כל זמן שאבי' רע, ואף שעדיין יש קצת לחלק לא נהירא כלל.

ולפי מאי דכתיבנא נראה דמה דכתב הרמ"א סי' ר"ך הובא לעיל דבנדר לא בעינן תנאי כפול כמבואר בסי' רל"ב, והיינו הך דתולה נדרו ליתיה, ואין משם ראי' כלל דלא ליבעי בנדר דיני תנאי, דשאני התם דכל עיקר הא דבעינן דיני תנאי היינו דזולת זה לא אלים כח התנאי לבטל המעשה וכל זה לא שייך רק כל היכא דהתנאי סותר המעשה שמתנה עליו שאם לא תתן מאתים וזו לא יהיו הגירושין חלים דהרי מבטל מעשה הגירושין באופן זה אם לא תתן, משא"כ באומר שאבני' רע, דאף אם יעשה תשובה אח"כ לא יתבטל הנדר למפרע ואין כאן סתירת המעשה לגמרי, ואף דמודינא דהיכא דהתנה שאם יקיים התנאי חל המעשה מעתה לצמיתות ואם לאו לא יחול רק עד לאחר שלשים יום ומשם והלאה יתבטל דשפיר בעינן בכי האי גוונא דיני תנאי אף דגם שם לא נתבטל המעשה לגמרי גם מבלי קיום התנאי מ"מ שאני התם שהרי יש מציאות להמעשה גם אחר שלשים יום, וכמו דפירש להדיא בגוונא דיתקיים התנאי ממילא בגוונא דיתבטל התנאי הוא סותר להמעשה, מה לי אם סותר להמעשה כולה או מקצתה אין כח לדיבור לבטל המעשה, מה שאין כן כאן דאחר שיעשה אביה תשובה שוב אין כאן מעשה כלל, ולפני זה המעשה קיים לגמרי, ומעיקרא לא נעשה המעשה רק עד שיעשה אביה תשובה וזהו כל המעשה בשלימות ולכך פשוט לדעתו דכל כי האי גוונא דאין כאן מציאות ושייכות לכל דיני תנאי כלל, ולפי הנראה דגם איהו אויל בשיטת המ"ל וכמו שנחבאר אבל כבר כתבתי דליתיה.

ה.

אחרי כל אלה נראה עוד בפשיטות דעיקר מה שהתחלנו לא ק"מ, ואין ענין כלל הך דזבין אדעתא למיסק וכו' להך דקונם אשה פלונית שאבני' רע דעד כאן לא אמרינן דכללא הוא כל היכא דקמפרש טעמא בנדרו תנאה הוה, אלא היכא דע"פ נוכל לומר דכל זמן שהטעם קיים יתקיים הענין, ובזה שפיר הוא דאמרינן דאם יתבטל הטעם יתבטל הענין, ולא בעינן כלל דיני תנאה בזה, מה שאין כן במקום דאנו צריכין לומר דאם יתבטל התנאי יתבטל הענין מעיקרא ונתבטל המעשה לגמרי, והרי התנאי סותר להמעשה, וכל כי האי גוונא הלא דיני תנאי בעינן והרי אין כאן תנאי כפול, ולכך במוכר מטלטלין דלא שייך לומר שמוכר לו עד אותו הזמן אם לא יעלה לארעא דישראל, אף דאולי יש מציאות לזה כמבואר בחו"מ סי' רי"ב (ס"ד) מ"מ אומדנא דמוכח דלא להכי איכווננו כלל, וגם המוכר וודאי דלא נתן דמי המקח רק על קיום המעשה היינו על קנין החפץ לחלוטין ולא על מכירה לזמן אף היכא דהי' יכול להנות ממנו גם בזמן זה — ונמצא בגוונא דביטול התנאי אין כאן פיסוק דמים, וממילא המכירה בטילה לגמרי, וכזה מבואר בכמה דוכתי, ואם באנו לומר דטעם זה שפירש בממכרו לקפידא איכוון ע"כ היינו לומר דכיון לתנאי גמור, היינו דאם לא יעלה לא"י המכירה בטילה מעיקרא, וזה לא אמרינן כל שלא הי' דיני תנאי, וכן בהך דגיטין (מה:): דאם אמר משום נדר משום שם רע אני מגרשיך דכיון דקי"ל אם אמר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, כיון דפסקא פסקא והרי לא יתכן לומר שהוא מגרש

רק עד אותו הזמן שיותר נדרה, ולאחר כך לא יתבטל הגירושין רק מיום או והלאה, ורק שאם יותר נדרה או יתברר שהשם רע הוא שקר, יתבטלו הגירושין מעיקרא, ובכי האי גוונא כל דיני תנאי בעינן, לדברים אלה נראה דמאי דמבואר בתשובת פרח מטה אהרן סי' א', אינו בידי כעת וראיתו זה רבות בשנים, דמאי דאמרינן דכל דאמר בשעת מכירת הקרקעות דרק משום למיסק לא"י הדר זביני, דוקא במכירה הוא דאמר הכי מטעם דאין דרך למכור קרקעותיו, אבל אם השכיר הקרקעות אף שפירש כן אין כאן אומדנא כלל ודמי למטלטלין ושפיר הוי שכירות עכ"ד לית' לכל זה, אלא נהפוך הוא, דאף במטלטלין אם השכיר לו ויגלה דעתו בשעת השכירות דמשום דבעי למיסק הוא דקמשכיר אם נתבטל אח"כ ולא יכול לעלות הדרא שכירות למרא, דעד כאן לא אמרינן דבמטלטלין כיון דליכא אומדנא אף שפירש טעמא ונתבטל אף על פי כן הענין קיים רק במכירה דנצטרך לומר שיתבטל הענין מעיקרא, ובעינן דיני תנאי, מה שאין כן בשכירות כיון דנוכל לומר דהשכירות חל שפיר עד ההיא שעתא רק מההיא שעתא ואילך הוא דהדר סודר למרא, וכיון דכל כי האי גוונא לא נתבטל המעשה למפרע, ולא בעינן בזה דיני תנאי וכנ"ל שוב ילפינן זה שפיר מהך דגדרים דכללא כילינן שם דכל שביאר טעמו הוה תולה נדרו בזה הטעם, וה"ה כאן דמה מקום יש לחלק ביניהם.

ט.

ואין לפקפק ולומר דאולי אדעתא דהכי לשכור על מקצת הזמן לא נתרצה השוכר, דלא נתרצה רק על הזמן שהתנה דווקא, וממילא הוי מקח טעות לגמרי, דז"א, דנראה דכל כהאי גוונא לא אמרינן דהוי מקח טעות, דאם לא כן השוכר בית ונשרף תוך הזמן וכדומה טובא כהאי גוונא דבטל השכירות ולא שמענו מעולם שיהי' בזה מקח טעות מעיקרא ונפקא מיני' טובא לדינא לענין פיסוק דמים, שאם היו דמי השכירות ביוקר או בזול יותר מן השער דלא לצטרך לשלם רק כפי השער, ואדרבא מבואר להדיא בסי' של"ג (ס"ד) בבעל הבית החוזר או בפועל וקבלן החוזרים דמאי דעבד כבר צריך לשלם לפי ערך מלאכתם עיי"ש פרטי דינים, ולא אישתמיט לומר שישלם לו כפי השיווי האמתי מערך מלאכתו שעשה וכל הציורים שציירו שם הכל ע"פ המקח שנשכרו, וברש"י ריש פרק האומנין (ב"מ עו:) גבי הא דשמין להם מה שעשו כתב שם להדיא איזה פעמים שמין להם מה שעשו לפי התנאי, דנראה לעין דשמין שלא נימא שמין להם כפשוטו והרגיש רש"י ז"ל דזה לא שייך הכא שהרי ה'י' כאן קציצה לכך פי' דגם כאן ר"ל השומא לפי ערך התנאי, ואי נימא דכל היכא דנתבטל זמן השכירות מכפי המדובר דהוי מקרי מקח טעות, ממילא דהאי שמין להם אתי כפשוטו השומא כפי שווי' כפי המקח שהי' בזמן שעשו, דכיון דבחזרו בהם עסקינן כאן הרי הוי מקח טעות, דנהי דיכולין לחזור בהם, מ"מ מה שייך לבעה"ב איהו לא נתחייב רק אדעתא שיגמרו כפי מה שהתנה עמהם וכיון דהוי מקח טעות הרי נתבטל הפיסוק דמים ומשלם שפיר כפי שווי' האמיתי לא כפי התנאי אלא על כרחיך כדאמרן דכל כה"ג לא מקרי מקח טעות, ושפיר היילי השכירות עד הזמן של עכשיו, הן אמת הש"ך בסי' של"ג ס"ק כ"ב דעתו דאם הוול אח"כ משלם לו בעד

מה שעשה כפי המקח של עכשיו ופי' כן דברי הירושלמי והתוספתא, ושלדעת הפוסקים הסוברים שצריך לשלם בעד העבר בשלימות צריך לפרש התוספתא, דמיירי שגם מתחילה הוקיר הוא להם השכר יותר מכפי השער ועתה שחזרו משלם להם רק כפי השער, משמע קצת איפכא, וכעת אין הפני משה גזיקין ת"י, אבל הש"ך יחידאה הוא שם ולגרמ"י הוא דעביד, וכש"ד כן מוכח בדוכתא טובא תדע דאלת"ה הא דק"ל (ב"מ קב) לגבי משכיר בדינר לחודש י"ב זה' (זהובים) לשנה דלכ"ע עכ"פ בא בתחלת החודש כולו למשכיר דקרקע בחזקת בעלי' עומדת, וכבר הרגיש השיטה בשם הר"ן דמה בכך הא עכ"פ השוכר מוחזק במעות ותירץ כיון דחיובו של השוכר ברור שהרי הוא נתחייב ב"ב דינרים איך שיהי' ובחיובו של המשכיר הוא שנוולד הספק אם יב"ח או יג"ח צריך הוא לשלם בעד י"ב חדשים י"ב דינרין [וע' תומים בקיצור תקפו כהן (סי' מ"ד מ"ה) שהביא רא"י ברורה לזה לדעת התרומת הדשן דאף תפיסה ברשות אינה מועלת] והשתא אי נימא דכל שלא נשאר אצלו כל הזמן כפי המדובר מעיקרא הוי מ"ט (מקח טעות) למפרע, וכיון דעיקר מאי דמספקא לן הוא אי תפוס לשון ראשון או לשון אחרון ואי נימא תפוס לשון אחרון הרי כשם דמספקא לן כמה חייב לו י"ב או י"ג דינרין כן מספקא לן ג"ז על כמה הי' השכירות מעיקרא דאי תפוס לשון אחרון הרי שכר על שנה שלימה כדק"ל (ב"מ ש"ט) גבי כור בשלשים סאה בסלע דאי תפוס לשון ראשון יכול לתזור בו עד סאה אחרונה וכיון דאינו דר בו רק יב"ח והרי מספקא לן אם הי' השכירות שכירות כלל ואיך שייך לומר כיון דחיובו ברור והרי גם החיוב בכלל הספק ומאי חיובו ברור יש כאן והי' לן למיזל בתר המקח כפי השער עכ"פ ובשלמא אי נימא דהשכירות כדקימא קיימא ונתחייב לו מתחלה ככל הסך י"ב זה' ושפיר הוה החיוב ברור משא"כ אם כל ענין השכירות בעצמותו ספק הרי יש כאן ספק בעיקר השכירות והחיוב.

ואין לדחות ולומר כיון דלפי הנראה אויל הר"ן בשיטת הסוברים דשכירות ליומא ממכר הוא לכל מילי דאל"כ מה חיובו ברור יש כאן הלא לא נתחייב רק בעד מה שידור וכיון שאינו דר בו הרי הוא ספק אם נתחייב כלל וכיון דשכירות ליומא ממכר הוא א"כ שפיר הוא נתחייב לשלם י"ב זה' ואף אם אח"כ איהו הוא דאינו מניחו לדור אין זה אלא תורת גזילה דמי למוכר קרקע דאף אם יגזול ממנו הקרקע אח"כ אעפ"כ חיוב דמי המכירה לא נפקע מן הלוקח רק מתורת תפיסה הוא דיכול לתפוס עד חזרת הקרקע, דז"א דהא נוסף על קנין פירות קרקע היקנה להשוכר גם תורת חיוב איתנהו על המשכיר דהא ק"ל אף בבית זה אם המשכיר סתרה בע"כ של השוכר חייב להעמיד לו בית אחר ולא אמרינן דהוה מזיק בעלמא וישלם לו בעד הזיקו וכמבואר כל זה בשיטה ובאחרונים, וכיון דאינו מקיים חיובו נימא דהוה מקח טעות למפרע.

דאף דנפסק הדבר תוך הזמן אין זה מבטל הענין מעיקרא וממילא הדרן לענינא דכל היכא דגילה דעתו בשעת השכירות מאיזה טעם הוא משכיר ונתבטל הטעם אח"כ בטל השכירות מכאן ולהבא.

ואכתי יש מקום לכאורה לפקפק בזה לפי מה שנתבאר למעלה אות ד' שיש מקום לחלק בין היכא שהענין נעשה בין אדם לחבירו, ובין אם עושה בינו לבין עצמו, ע"ש שהארכנו קצת בזה. ולפי זה אין הענין מוכרח עדיין לדמות שכירות לגדרים, דנהי דמצד חלוק של דיני תנאי שנתבאר אות א' אין כאן מקום לחלק ביניהם, דכבר נתבאר דגם בנידון זה דשכירות גם כן אין צריך דיני תנאי, מ"מ הא אכתי יש לומר דע"כ לא נאמרו כל הדברים רק בנדרים שהוא בינו לבין עצמו דבדידי' תליא, משא"כ בנידון דידן שנעשה בינו לחבירו אולי אף בגוונא דאיכא למימר דנתכוין לומר שיהי' הענין קיים עד אותו זמן של קיום התנאי, אעפ"כ לא מהני כל שלא פירש כן להדיא, אלא דיש להוכיח בפשיטות דהאי דינא דמבואר בנדרים דכל שפירש טעם הנדר עיקר הנדר בטעמא תליא, שייכא אף היכא דהעסק נעשה בינו לחבירו, דהא מבואר בריב"ש סי' קצ"ה וטיו"ד סי' רי"ח גבי סופר שביקש מן הקהל למנותו לסופר העיר ועוד אחר נער עמו והקהל הסכימו, ואח"כ העבירו את הזקן שנמצא בו עול וביקשו הקהל לאמר שיכולין שוב לסלק גם את הנער, כיון דמתחילה לא נתמנה רק בעבור סיוע הזקן, והשיב נהי דהזקן הוא שביקש כן שהנער יהי' רק טפל לו, מ"מ מנ"ל שגם הקהל כיונו לזה, דילמא לא בעבור בקשת הזקן לבד הוא שנתרצו לזה דלא אזלינן בתר כונה רק בינו לבין עצמו עיי"ש, מבואר דאילו היינו אומרים דרק אדעתא דבקשת הזקן עבדו כן מתחילה שפיר הי' הנער מסולק, והיינו ע"כ מטעם כיון דסיבת התמנות הנער הי' רק כדי לסייע להזקן ועתה שנתבטל הטעם ממילא התבטלה גם התמנות, וכן מבואר שם עוד באותו תשובה לענין מה שמבואר שם שהקהל עשו כהוגן שסילקו להזקן, כתב שם שהרי מבואר בכתב שעשו לו הקהל מפני שהוא איש הגון ולא נמצא בו עול ועתה שנמצא בו עול דמי להך דקונם שאבי' רע הרי מבואר. להדיא דאף בנדר בינו לחבירו אמרינן גם כן הך דתולה נדרו דבטל הנדר בבטול הטעם ואחרי שבאנו לידי מדה זו דאין חילוק לענין בין בינו לחבירו ובין בינו לב"ע ממילא דשוב אין מקום לחלק בין עסק הנדר למקח וממכר לשארי ענינים, דמהיכי תיתי לחלק דמצד תנאי כפול ודיני תנאי כבר כתבנו דבכהאי גוונא גם במקח וממכר לא בעינן, וכיון דהמעשה חל שפיר עד אותו הזמן, ואין כאן ביטול מעשה כלל, ומצד דבנדר אזלינן בתר כוונת הנודר ובעינן פיו ולבו שווין אין לחלק ג"כ דכבר נתבאר דכל קולא זו וכיצא בזה לא שייך בנדר לחבירו כדכתב הריב"ש להדיא, ואף עפ"כ הלא אלו הוה קיהיב טעמא לנדרו שפיר הוה אמרינן אלו נתבטל טעמי' בטל נדרי', והנה אף דמה שכתבנו נראה עיקר מ"מ יש ליישב דברי בעל פרח מטה אהרן דיש מציאות לדבריו בגוונא דאירע לו אונס דלא שכיח כלל, ובכי האי גוונא לא שייך גילוי דעתא וכמו שביארנו בזה למעלה אות ג', והא דאעפ"כ בטל השכירות מטעם אומדנא דמוכח, דמטעם זה לא הוי איכפת לן דאין לחלק בכה"ג בין שכיה ללא שכיה וכמו שנתבאר שם, ולכך קאמר דע"כ לא אמרינן אומדנא רק במכירת קרקעות דאין דרך בני אדם למכור, אבל בשכירות לא אמרינן הכי, ואין הספר בידי לעיין בו, והנה בגילגול דברי הריב"ש שם מבואר להדיא דהא דקונם שאבי' רע דמת או שעשה תשובה מותר בה אעפ"כ עד זמן התשובה או המיתה שפיר אסור עיי"ש, וזהו כמו שכתבתי

למעלה אות ו', ודלא כדמשמע מדברי המ"ל, ולפי הנראה גם מדברי הרמ"א שאחר שעשה תשובה הנדר בטל למפרע.

יא.

ועפ"י מה שכתבנו א"ש ג"כ מאי דמבואר בני"י פרק השואל (ב"מ ק"א ב) בהך עובדא דהאי גברא שקידש איתתא מהא שמעינן דמי שהשכיר ביתו לחבירו ואמר לו מפני שהוא אוהבו ואח"כ נעשה שונאו בטל השכירות והובא גם בהגהות שו"ע סי' ש"ב (סעיף ט') ובספר קצות החשן סי' שי"ט (ס"ק א') הרבה לתמוה בזה דגילוי דעתא הא לא מהני רק היכא דאיכא אומדנא דמוכח ע"ש שהאריך בזה, והביא דברי המהרי"ק סי' קפ"א שכתב גבי שלשה רופאים שעשו שותפות ביניהם ואחד מהם רוצה לחזור מצד שמבואר בכתב שהשותפות נעשה לאהבת השלום והשלום לא ה"י מתמיד, וכתב המהרי"ק דזה לא מהני דלא ה"י אלא גילוי דעתא ולא מהני בלא אומדנא מבואר להדיא איפכא, ולכך דחה שם זה מהלכה, גם בספר נתה"מ סי' ש"ב (ס"ק ז') אוקי לה בגוונא רחיקא ע"ש, ולפי מה שכתבנו הדברים הנ"ל מוכרחים דכיון דבשכירות מיירינן בה ואיכא למימר דעד זמן זה קימא בחזקת השוכר ומכאן ואילך הדרא שכירות למרא, כל כה"ג שפיר מהני גילוי דעתא, ואף דגם בעובדא דמהרי"ק דמיירי בענין קיום וביטול השותפות שייך ג"כ שותפות לזמן, ואעפ"כ לא זיכה לו המהרי"ק לחזור בו מכאן ואילך, דשאני התם דע"כ לא ה"י דעת השותף שלא לבטל השותפות, רק מאז והלאה מטעמא דכיון דשוב אין שלום נתבטל השותפות דהא יודאי אינו דכיון דכבר כתבינן לעיל אות ו' דהעיקר דאף היכא דנתבטל הטעם דאמרינן דנתבטל גם הנדר מ"מ אם חזר הטעם גם הנדר הדר לדוכתי' ודלא כהמש"ל, א"כ כאן דנעשה השותפות לסבה תכליתית שיהי' שלום מה בכך דהשלום לא ה"י מתמיד, והיינו דה"י עת מלחמה ועת שלום, אכתי במה נפטר עתה מחיובו ומגדרו במה יודע איפה, דילמא מאז והלאה יהי' הכל שלום על ישראל, ומאי ראי' וחזקה הוא מזמן העבר על העתיד, ועוד לפי הנראה אף משום מקצת זמן השלום, על כל פנים מתחייב הוא ג"כ בשותפות, ומהיכא תיתי לומר עוד דמכאן ולהבא יהי' הכל עת מלחמה, ועוד דא"כ מה זה שכתב המהרי"ק שם מקודם לבטל טענה זו גם מטעמא אחרינא שהרי מפורסם ונודע לכל העמים דכיס אחד גורם שלום, וגם אצלם איהו הוא דגרם הקטט במרמה עכ"ד, דראי' זו מן המפורסמות אין מוכן לפי זה כלל, דמה בכך אעפ"כ אצלם עכ"פ נולד מחלוקת, וכי ס"ד דליכא במציאות כלל שותפים דפליגי טובא אהרדי, אלא ע"כ דשותף זה שרצה לבטל השותפות טעמו שמחמת העדר התמדת השלום השותפות בטל מעיקרא והיינו דעיקר יסוד השותפות הוא לסיבת השלום, וכיון דנתברר אח"כ דכמה פעמים ה"י קטטות ביניהם הרי נגלה לעין שהטעם ה"י שקר מעיקרא והיינו או שהכלל הוא שקר לגמרי שאין שותפות גורם לשלום כלל, או שאצלם הוא יוצא מן הכלל איך שיהי' הרי ה"י הטעם בטעות מעיקרא וממילא בטל כל הענין זהו תוכן טענת השותף ועל זה הוא שמשיב המהרי"ק חדא דזהו נגד המפורסם ונודע לכל דשותפות ודאי הוא גורם לשלום, וגם אצלם איהו הוא דגרם הקטטא, ולולי פציעתו ומרמה דידי' בכדי

לבטל השותפות גם אצלם הי' שלום, וממילא הטעם הוא באמת מבלי כל טעות כלל, ועוד אף דנימא שהטעם שקר הוא ובלתי מועיל אכתי לא בהטעם תליא עיקרא דמילתא, ולא הוי רק גילוי דעתא דלא מהני זהו המוכרח בביאור הדברים, וכש"ד דמטעם ממ"ב אתינן עלה, בין אם יהי' הכוונה דבעינן בטל מעיקרא הא ליתיה דלא הוה רק גילוי דעתא בין אם ירצה לומר דהענין קיים לזמן הרי עדיין לא נפטר שמא יתקיים להבא גם הטעם וכנ"ל, מה שאין כן בהך דמשכיר מחמת אהבה ונעשה שונא שפיר נימא דלא נתקיים השכירות רק כל זמן קיום האהבה, והנה אין זה ענין למאי דמבואר סוף סי' רמ"ו (סעיף כ"ב) בשם תרומת הדשן, דהיכא דנתן לו מתנה מתחילה, ואח"כ נעשה קטטה לא יוכל לתבעו דשתי תשובות בדבר, חדא דשם לא הותנה מתחילה כלל דמשום דהוא באהבה וחיבה עמו הוא דנותן לו המתנה, וכל כיוצא בזה פשיטא דבכל גוונא לא הוה רק דברים שבלב, ועוד דשם בנתן לו מתנה לא שייך למימר דלא נתן לו רק עד הקטט ויש לי הרבה לפלפל בזה ובהך דנדונית חתנים, אלא שלקצר אני צריך בכל אלה לרוב הנחיצה והטרדא.

יב.

ע"פ הדברים האמורים עד הנה נראה בפשיטות דגם בתקנ"ח כל היכא שנת' בתקנתם גם טעם הגזירה הוה קול ושוברו עמו, ולא נאסר רק כל זמן דשייך הטעם, דתנאי היו דבריהם מעיקרא, דלכל האופנים שכתבנו אין מקום להסתפק בזה, דאי נימא דכל עיקרא דמילתא רק בתנאי כפול לחוד הוא דתליא, כמו שנת' אות א', פשיטא דלא שייך זה בתקנ"ח כלל, וכ"ש אי הוה אמרינן ע"פ האופן שנת' אות ג' דסברא זו דכל שגילה הטעם תנאי והי' דבריו מתחילה כללא הוא דבכל מקום אמרינן הכי, רק במוכר אדעתא למיסק לארעא דישראל טעמא אחרינא איכא במילתא דאונסא דלא שכית הוא, דכ"ש דאין כאן מקום ספק, ועמש"כ באות שאח"ז דבתקנ"ח אף בכי האי גונא דלא שכיחא לא אמרינן דלא אסקו חכמים אדעתיהו — וכן אי נימא דעיקר חילוקא הוא בין היכא דעושה בינו לבין עצמו בין דברים שבין אדם לחבירו, כמו שנת' אות ד', ה', א"כ ה"ה כאן, דעיקרא דמילתא החכמים עצמן הם המתקנים, ורק בדידהו תליא מילתא, וכן לפי מה שנת' העיקר בעיני דאף במקום דבעינן דיני תנאי, מ"מ כל היכא דאיכא למימר דלא קיומי מעשה עד זמן התנאי נתכיון כיון דאין המעשה מתבטל הא גם בזה לא בעינן דיני תנאי, וממילא אם נתבטל התנאי נתבטל עכ"פ המעשה מאז והלאה, וה"ה כאן דפשיטא דתקנ"ח קיים כל זמן דאיתא לטעמא עכ"פ, כש"ד אין מקום לספק בזה דכל שהטעם מבורר בתוך התקנה כל שנתבטל הטעם גם התקנה לא שייכא בהא, ואף דקי"ל כל דבר שבמנין צמא"ל (צריך מנין אחר להתירו), ע"כ עד כאן לא אמרינן הכי אלא היכא דלא גילו עכ"פ טעם הגזירה בתקנתם, אבל היכא דגילו דעתם עיקר הגזירה בהא תליא, ותנאי הי' דבריהם מעיקרא, — והנה הרא"ש בתש' כלל ב' (אות ח') הובא במ"א ססי' ט' גבי טלית וציצית של פשתן כתב דאף להפוסקים האוסרים, מ"מ כיון דנדודע עיקר הגזירה משום תכלת, והאידינא הא ליכא תכלת, וכיון דבטל הטעם בטלה הגזירה, ואף דקי"ל דבר שבמנין צמא"ל הני מילי היכא שאין הטעם ברור כ"כ, אבל בזה שנודע

הטעם בבירור אצמא"ל וחילוק זה טעמא בעא, דמאי שנא אם הטעם גלוי או נסתר, סוף סוף כיון דנודע עכ"פ אמיתות הטעם נזייל בתר טעמא, וכן מכירת בתים לנכרים (ע"ז כ"א א) ומכירת בהמה גסה (שם ט"ו א) וכמה דיני ע"ז וסתם ייגם מבואר טעמם הטיב בפוסקים וכן גבינות עכו"ם (שם ל"ד ב') לדעת יחידית התוס' ובשם ר"ת כתבו להתיר דדמי למים מגוהלים — ולא דמי למה שכתבו הפוסקים בשם ר"ת הובא בב"י סי' קט"ו לחלק בין מים מגולין לבין גבינות עכו"ם, דגבי מים הטעם נודע לכל משא"כ בגבינות, היינו כדמסיק שם כיון דלא נודע איכא למגור אטו שאר מקומות, שהרחש מצוי, משא"כ בזה כיון דליכא תכלת האידנא כלל מ"ש נודע מלא נודע, ולמאי דכתיבנא אי"ש, דבוה ודאי הא דאמרינן כל שאמר קונם פלונית שאב"י רע, כל זמן שאב"י רע קאמר, אין ר"ל שוה יהי' ביאור דבריו ע"פ פשוטו, דהא ודאי אין זה בכלל דבריו כלל, כנודע, ועוד דאי נימא דזהו ביאור דבריו ממש, הי' מקום לפקפק בסברת הפוסקים בהך דכעורה וייפוה דלכך לא מהני אף דפירש טעמא מחמת דכעורה היא משום דלא שכיחא ולא אסיק אדעתיה, דהא נהי דסתמא דמילתא דלא אסיק אדעתיה, אבל עכ"פ שפיר יתכן דאעפ"כ אסיק אדעתיה, וא"כ אם אמר אח"כ דבאמת אסיק אדעתיה והרי פירש להדיא דאם חתופה יהא מותר בה מותר באמת, דלמה לא יהי' נאמן בזה, ודברי הפוסקים לא משמעין הכי כלל, אבל פשוט דר"ל כיון שגילה דעתו שזוהו טעמו, ממילא לא הוצרך לגלות כלל דעיקרא דמילתא רק בזה הוא דתליא אצלו, דסתמו כפירושו דכיון דגילה דזהו הטעם בסור הסיבה יסוד המסובב, ולא איצטריך לפרושי, וממילא כל היכא דלא שכיחא דתלינן דלא אסיק אדעתיה לא מהני אף אם יאמר דאסיק אדעתיה, דמ"מ אין זה אלא דברים שבלב, כיון דאין זה מבואר מדיבורא דידיה — ומה"ט פשוט, דה"ה היכא דהטעם ברור ונודע לכל אף שלא גילו החכמים הטעם בגזירתם אנו אומרים דלרוב הפשיטות לא הוצרכו לגלות הטעם מחמת שהדבר ידוע מעצמו ודמי לאילו גילו, משא"כ אם אין הטעם ברור לכל אף דנתודע אצלינו אמיתות הטעם, מ"מ אי ס"ד שהי' דעתם דכל היכא דלא שייך טעם זה לא יהי' הגזירה חל הי' להם לפרש כן בהדיא, ולכל הפחות הו"ל לגלות הטעם עכ"פ, ומדקאמרי סתמא ש"מ דלא פלוג רבנן בתקנתיהו, ואין לגמגם דאכתי אף היכא דנודע הטעם כיון דעכ"פ איכא דוכתי טובא דהי' דעת החכמים דלא ליפלוג בתקנתיהו כמבואר ג"כ פ"ב דע"ז (לה). במערבא לא מגלי טעמא עד תריסר ירחי שתא, א"כ מה בכך דהטעם נודע ומפורסם, דילמא עכ"פ החכמים הם שרצו כן דבכל גוני יהי' התקנה קיימת, ו"א דעד כאן לא אמרינן הכי דלא פליג רבנן רק היכא דמוכחא מילתא, אבל זולת זה מהיכא תיתי לומר כן, תדע כמה יגיעות יגע הש"ס למילף דכל דבר שבמנין צמא"ל, ולא הוכיח כפשוטו מדאשכחן כמה דוכתי דלא פלוג רבנן בתקנתיהו, וע"כ כנ"ל דבעינן דוקא דמוכח, וזולת זה באמת לא אמרינן הכי, רק כל היכא דקאמרי סתמא ממילא משתמע בכל גוני, — וזהו עיקר מאי דילפינן בדבר שבמנין דלא נימא דסתמא דמילתא כך הוא, דתקנ"ח לא הוא רק במקום דאיכא טעמא, רק אמרינן כל שלא גילו לא פלוג רבנן בתקנתיהו.

יג.

כש"ד עד כאן לא אמרינן דבר שבמנין צמא"ל רק במקום שאין כאן טעם ברור, כגון הך דאמרינן פ' ע"פ (פסחים קח.), רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלן יומא דפיסחא, וקס"ד שם דקסבר כבן בתירא דכל היום כשר להקרבת הפסח וכל זמן הקרבתו אסור באכילה עד שתחשך, וכ' התוס' שם אף דרב ששת שלא בזמן הבית הוה, מ"מ אסור מחמת דבר שבמנין, וכן ר"פ מקום שנהגו (פסחים נב.) לענין איסור מלאכה כתבו הפוסקים אף דעיקר טעמא מחמת הקרבן והאידינא הא ליכא קרבן אעפ"כ הוה דבר שבמנין, וסמכו על הך דרב ששת דפ' ע"פ הנ"ל, — וכן כל ענין גט"י לפת הנתקן משום דרך תרומה, ונוהג גם אצלינו, וכן בהך דכרם רבעי וכל הנך המובאים פ"ק דביצה (דף ה') בסוגיא שם, דכתב הרא"ש בתשובה הנ"ל דאין הטעם ברור ונודע. מכאן משמע דס"ל להרא"ש דאף היכא דאין זה שכיח כלל שיתבטל הטעם אעפ"כ לא אמרינן דלא אסקו החכמים אדעתיהו לבטל תקנתם בביטול הטעם, והיינו או דלא ס"ל להרא"ש עיקר החילוק בין שכיח ללא שכיחא, ובהך דכעורה ויפה ס"ל להרא"ש כתירוץ השני של הר"ן שם, ע"ש, או דס"ל דבתקנ"ח לא שייך זה, והחכמים בתקנתייהו אסקו הכל אדעתיהו, דאל"כ למה הוצרך לדחוק בהך דכרם רבעי משום דאין טעמו ברור לימא בפשיטות דלא אסיק אדעתיהו דחכמים דחרב ביהמ"ק, כדקי"ל בגדרים ונזיר (ל"ב:) דחורבן הבית מילתא דלא שכיחא היא, דקרינן ל' נולד לענין אין פותחין בנולד, — אלא דיש לדחות דשני תשובות בדבר, חדא דאולי ע"כ לא אמרינן רק דלא אסיק אדעתיה דבימים אלו יחרב הבית, עד שהנזיר והנודר יהי צריך לחוש לזה, אבל באחרית הימים נודע לחכמים שהי' עתיד ליחרב, כמבואר במדרשות דוכתי טובי, ועוד דכבר הוכחנו לעיל אות ג' דהאי לא שכיחא דקמייירינן כאן לענין תולה נדרו בדבר ע"כ הוא יותר לא שכיח מהנך דקחשיב לענין אין פותחין בנולד, אבל גם זולת זה מוכרח לומר בדעת הרא"ש כן דלא איכפת ל' לענין תקנ"ח בין שכיח ולא שכיחא מדמתיר האידינא ציצית וטלית פשתן משום דליכא תכלת, ומטעמא דהטעם מפורסם וברור, אף דאין לך לא שכיחא ולא אסיק אדעתא יותר מזה, שבזמן שהי' נוהג מצות תכלת לומר שיבאו ימים אשר לא יהי' בהם חפץ במצוה זו במציאות כלל, והיינו דבכל הני לא נתגלה טעמם כלל בשעת גזירה, וצ"ע על התוס' פ"ב דגיטין (יח.) דמקשו לר' יוחנן דעיקר טעמא דתקנת זמן בגיטין הוא משום בת אחותו א"כ למה בזמן הזה בעינן זמן, ויישבו בדוחק, ולא מטו בה בפשיטות משום דבר שבמנין, ומהיכא תיתי שם להקל האידינא הא שם לא נתגלה טעמו, וגם תקנה קבועה היא, ואולי ס"ל דכל כה"ג לאו תקנה וגזירה היא, רק חששא בעלמא, וכיון דבטלה החששא בטל הטעם והגזירה וכדכתבו התוס' והרא"ש גבי האידינא דאיכא חברי חיישינן דבפ"ק דביצה, (ו.) ע"ש, ואין דעתי נוחה מזה, ואין הזמן גורם לברר הענין, — אבל היכא דנודע הטעם בבירור, ובפרט היכא דמוכח מתוכו כגון שגילו הטעם להדיא, או דמפרטי הדינים גופייהו מוכח דרק מה"ט הוא, או ודאי מותר כשנתבטל הטעם, וכמו גילוי, דלא לבד כל פרטי הדינין המבוארים במשנה פ"ח דתרומות ובפוסקים מורים באצבע דרק מחשש ארס נחש הוא דנאסר, אף גם כל עיקר הגזירה מורה להדיא ע"ז, דאל"כ מ"ש מגולין ממכוסין — וזה יש לדחות קצת — וכן מה"ט נראה שהתיר הרמ"א בא"ח סי' רל"ב

(סעיף ב') לאכול האידנא קודם מנחה מטעם כיון דהשמש מכריז ליכא למיחש דילמא לאמשוכי, ולא חייש לה משום דבר שבמנין דהא היא תקנה וגזירה ממש, והיינו שהטעם ברור ומוכח מתוכו, דכל עיקר הגזירה משום פשיעת תפילת המנחה הוא דנגע בה שהרי לא נאסר לאכול רק עד שיתפלל, ומחמת זה הוא דחלוק שפיר מהך דרב ששת דערבי פסחים הנ"ל דשם שאני דאף אחר ההקרבה אסור ג"כ עד שתחשך וכדכתבו התוס' שם (פסחים קז.) ד"ה סמוך למנחה גדולה, משא"כ כאן כיון דאחר התפלה אוכל והולך ככל אות גפשו, הרי הטעם מוכח מתוכו, ושוב לא חיישינו לדבר שבמנין — וכן הא דלא נהגינן האידנא ריבית לעכו"ם אף גזירה דרבנן היא מ"מ לא מיבעיא לחד סברא דהפוסקים (ב"מ ע: תוד"ה השיר) דהאידנא הכל הוא כדי חיינו, וכל בכדי חיינו הרי לא גזרו מתחלה אלא אפילו לאיך סברא דהאידנא כל משא ומתן שלנו בלתי אפשר רק עמהם ולא שייך למיגזר בריבית יותר מכלל משא ומתן והיינו דהגזירה לא שייכא האידנא אעפ"כ לא אסרינן משום דבר שבמנין דהא חוינן דהיכא דלא שייכה הגזירה לא אסרו מתחלה דהא התירו לת"ח (שם עא.) מטעמא דלא אתי למיסרך — וכן הא דחולצין האידנא במנעל גם לכתחלה לרוב הפוסקים ולא חיישינן למנעל מרופט והצי מנעל (יבמות ק"ב א') היינו דפוסקים אלו מן הירושלמי הוא דקילפי דכל היכא דאינו מצוי סנדל חולצין לכתחלה במנעל, ומסתמא מעיקרא כן תקינו רבנן — וכן הא דס"ד דרמ"א בא"ע סי' סו (סעיף ג') להקל בכתיבת כתובה בזה"ז מטעם דלא שייך האידנא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה מחמת תקנת ר"ג ולא חייש לה לדבר שבמנין פשיטא דאיכא טעמא דמתחלה לא תקנו כתובה רק במקום דשייכא סברא זו שלא תהא קלה דהא אונס באמת אין צריך כתובה, אבל מצד שהוא דבר שבמנין לא סגי כאן דע"כ לא כתבו התוס' פ' האשה רבה (יבמות עט:) הובא במ"א סי' ת"ק רק דלא אמרינן בהא אין ב"ד יכול לבטל וכו', אבל עכ"פ שפיר הוה דבר שבמנין — וכן בתקנה דבתולה נשאת ליום הרביעי אמרינן (כתובות ג.) ג"כ דהיכא דב"ד יושבין בתמידות בכל יום ואין נוהגין בתקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום, שם הטעם מבואר במשנה שפעמיים בשבת וכו', — ומסתמא כן הי' גם לשון התקנה —, וגם הענין מוכח מתוכו, דאל"כ מ"ש בתולה מאלמנה, וכן בהך דחבראי דריש ביצה (נ.) דעיקר האיסור הי"ש"ס הוא דקגזור עליו, והרי מבואר טעמי דחיישינן לחבראי, והתוס' והרא"ש הוסיפו בזה דלא הוה תקנה רק חששא וכן לרבה פ"ק דגיטין (ב:) דס"ל דתקנת בפנ"כ בפנ"ח הי' משום לשמה דבני מה"י לא בקיאי בהא, דמבואר שם בסוף הסוגיא (ה.) דלאחר שלמדו הוה שרינן להו בלי אמירת בפנ"כ אי לאו משום גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו, וגם לקושטא דמילתא היכא דנשתתק השליח ואינו יכול לומר בפנ"כ שרינן לי באמת אחר שלמדו, ולא חיישינן לדבר שבמנין, והיינו דלא מיבעיא לפירש"י שם דשיילינן לי לשליח אם נכתב לשמה, וע"כ דלפ"ז כן הי' התקנה מתחלה, והרי נתברר להדיא טעמא דמילתא, אלא אף לשארי מפרשים דהשליח מעצמו יבין דזהו עיקר השאלה משום לשמה, והיינו שהוא מעיד שראה שנכתב ולמעוטי דלא ינמצא באשפה, איך שיהי' הרי נודע טעמו — וכן ההיא דפ' כל הכלים (שבת קכג:) דמתחלה נאסרו כל הכלים בטילטול בשבת אף לצורך גופו ומקומו, ולבסוף התירו וחזרו והתירו, ונראה ג"כ דמתחלה הקילו הרבה בשבת כדקאמר בסוגיא

שם בימי נחמי' בן חכלי' נשנית משנה זו, רק דאז היו מקילים בשבת טובי, כמבואר בקרא, והרי הטעם מפורסם ונודע, או אולי פירשו כן להדיא בשעת הגזירה, ואח"כ אכשר דרא ובטל הטעם, וממילא בטלו גם הגזירה, ולא חיישינן לדבר שבמנין ואין לפקפק מה בכך דאכשר דרא, והיינו שלא הקילו עוד כ"כ אכתי הלא לא בטיל טעמא עדיין דהא כל עיקר עשיית משמרת למשמרת היינו דעיי הגזירה הוא דלא יוסיפו להקל כ"כ, וזהו כל דבר חפץ ותכלית הגזירה, א"כ אם אח"כ לא הקילו, דילמא באמת כאשר פתר כן הי', ומחמת הגזירה הוא דמחמרי עכשיו, ואם יתבטל הגזירה יחזור דבר לקילקולו, דזה אינו, ומאי קשה לן אי נימא דירדו החכמים לסוף דעת הצבור דלא יוסיפו להקל אף בביטול הגזירה, וכי אין כח בי"ד יפה באומדנא קלה כזו, —

יד.

הא דהאידינא אסור אצלינו כרמלית אף דלכמה רבוותא האידינא ליכא ר"ה, ושם הרי טעם תקנת כרמלית ברור ומוכת מתוכו דהוא גזירה אטו רשות הרבים, דבכל גונא היכא דברשות הרבים שריא, כל שכן דשרי בכרמלית, — דאף דקיימא לן פרק קמא דעירובין (דף ה ע"א) ובפוסקים סי' שס"ה (סעיף ד') בין לחיים ותוך הפתח חמור כרמלית מרשות הרבים, מ"מ אין גראה לומר דמחמת זה לא יחוד לא יהא ניכר דכרמלית גזירה דר"ה היא, ובפרט דשם טעמא איכא מצא מין את מינו וניעור, ועוד יש לדחות, מ"מ אינו ענין לב"ד, דשם לא נתבטל הטעם כלל, דגם האידינא שפיר איכא למיגור אטו עיר שיש בה ששים רבוא, וכמבואר במ"א סי' שג"ז לענין שפיכת מים בשבת לביב היוצא לכרמלית, — וכן הא דכפית המטה אינו נוהג האידינא (מו"ק כ"ז א') דחד מהטעמים שכתבו הפוסקים (ע' רא"ש שם) הוא מחמת שהמטות שלנו עשויות באופן אחר ואינן ראויות לכפותם ולישב עליהם אין לו ענין לכאן דשם הכונה כיון שעשויות באופן אחר אין כפית המטה שלנו מסכים להתקנה, ואין התקנה יכולה להתקיים אצלינו כלל.

טו.

עוד איכא דוכתי דלא נהיג האידינא, ולא חיישינן לדבר שבמנין כמו במים אחרונים שכי' התוס' (חולין קה.) והפוסקים דלא נהגי האידינא בהו דאין מלח סדומית מצוי אצלינו, ולא חיישי בהא לדבר שבמנין, וכן טיבולו במשקה לשיטת התוס' דעיקר טעמו משום דסתם ידים שניות הם, ויטמא למשקה, והאידינא אין אנו נזהרין למלטמאות עצמינו, וכן הא דאמרן סוף פרק מפנין (שבת קכט:) כיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה', משמע דקודם לכן היו נזהרין הוה אסור, וכן מבואר בא"ח סי' ג' גבי קינחא בחרס דלפי דינא דש"ס הוה אסור, והד"מ שם לימד זכות מה"ט דדשו בה רבים וע' מ"א שם דהאידינא לא חיישי לכשפים בכל הגך וכיוצא במ דגם זולת דהטעם ברור ונודע לא חיישינן לדבר שבמנין, דבכל כה"ג כתבו התוס' והרא"ש פ"ק דביצה (דף ר' א') גבי מת בי"ט דהיכא דאיכא חבראי חיישינן, דאין זה אלא חששא, וכל שבטל החששא בטל הגזירה ור"ל דלא נתקן כאן תקנה חדשה, רק שנאסר דבר מצד הראוי לאסור, ולא כיונו החכמים לחדושי

בה מילתא, וכמה פוסקים כתבו טעם זה גם בגילוי, דאין כאן תקנה, דבלא"ה אסור מפני הסכנה. וכן הוא הד דחברי דהענין אסור מצד עצמו להכניס עצמו לגרם חילול יו"ט, דאף שזה יהי' כפי' שיכפום החבראי, עכ"ו לכתחלה אסור כה"ג ודמי למאי דקי"ל (שבת יט.) אין מפליגין לכתחלה בספינה פחות מג' ימים קדום, שאח"כ יתבטל מעונג שבת, ולשיטת רז"ה אולי יהי' או איזה פקוח גפש ועתה הוא גורם לזה, וכ"ש כאן כל שיש לחוש שעי"ז יכפו חבראי לחלל יו"ט פשיטא דלכתחלה אסור לעשות כן, ואין כאן גזירה חדתא — ואני תמה על הב"י סי' של"ט שהרגיש על התוס' (ביצה דף ל' א') שהתירו האידנא סיפוק וריקוד מטעם דאין אנו בקיאים בכלי שיר הלא הוה דבר שבמנין, ופריק איהו לגפשי' דלא הוה רק חששא, דלדבריו נוכל לומר כן בכל דבר שבמנין, ויש לדחוק בזה.

טו.

עתה נשובה לשאלתינו ע"ד ההדפסה, לפי מאי דמבואר בכל הסכמות, כדי שלא יהיו שלוחי מצוה ניוזקין, ושלא ישיגו גבולו, לכן מטילין גודא וכו', אף אם גם באיזו הסכמה לא נתבאר כן להדיא הא פשיטא דכל כה"ג דנין לא נכתב כנכתב, ואשתמוטי הוא דקמשתמיט לי' להמסכים דברים אלו בכתיבתן, או סמך על הידוע. והרי טעמו מפורש ומבואר ולפי הנראה דמוכת גם מתוכו דכל היכא דלית' לטעמא לא גזרו מתחלה כלל, שהרי כמעט בכל ההסכמות אין אוסרין רק על המדפיסין של אותו מדינה, אבל אין אוסרין על מדפיסים של מדינות אחרות, וכמדומה דהוא מטעמא לפי שהדפסה דשם אינה השגת גבול למדינתנו כ"כ, כי בלא"ה קשה להוליך ספרים ממדינה למדינה, אף דאין לדמות זה למאי דכ' המ"א סי' תס"ח (ס"ק א') עוד טעם להתיר גילוי דגם מעיקרא לא נאסר בכל המקומות, וה"ה כאן דשאני התם דמקום זה שאין בו נחשים לא נאסר מעולם משא"כ כאן דנהי דלא נאסר מתחלה בכל מקום, אבל עכ"פ אותן המקומות שנאסרו מתחלה אולי הם בכלל דבר שבמנין לאסור גם עכשיו, איך שיהי' עכ"פ הא מוכח מתוכו מפרטי האיסור דלא נאסר מתחלה רק במקום דשייך הטעם, וכל כה"ג אין חוששין לדבר שבמנין כלל. הן אמת יש לדחות קצת דמאי דלא אסרי על כל המדינות טעמא אחרינא איכא ע"פ דמבואר באחרונים דאין כח ב"ד יפה לגזור על מדינות אחרות אם לא ב"ד גדול שבדור, מ"מ לא משמע הכי, וכבר נתבאר בארוכה דכל היכא דפירש טעם לדבריו ויתכן לומר דהכונה הי' כל זמן שיתקיים הטעם יתקיים הענין דמי למפרש דכשיתבטל הטעם יתבטל הענין, ואף אי נימא דכאן כיון דהמסכימים נתנו זכות זה להמדפיס הרי זה כענין הנעשה בין אדם לחבירו, ולא דמי לשאר תקנות חכמים, דרק לגרמייהו הוא דעבדו, אם אמנה באמת לא נהירא כן, וכי המסכימים הם בע"ד או נוגעים בזה או יש להם איזה זכות בהדפסה או עד שהם יתנו הזכות להמדפיס, הלא אין זה אלא שהם גדולי הדור לגדור פרץ, והכח להם לאסור איסר בהשגת גבול, ועל סמך זה שהם אוסרים לאחרים להדפיס ימלא מדפיס זה את ידו לגשת אל עבודת הקודש, אבל אין כאן ענין בינו לחבירו כלל, אך אף לו יהי' שכן הוא, כבר נתבאר דכל כה"ג שהמעשה יוכל להתקיים עכ"פ אף היכא דהוה בינו לחבירו ממש אעפ"כ שפיר אמרינן דהוה כמפרש כן להדיא.

זולת כל מה שנתבאר אצל ד"ר חנה בן-שלמה נראה דהנך הסכמות על הש"ס
הנדפסים בסלאוויטא שנת תקפ"ב לא חיילי מעיקרא כלל שהרי נדע שבשעת
מעשה ה' מחלוקת או בין המדפיס מסלאוויטא ובין המדפיס מקאפוסט מנידון
שערער או הסלאוויטר שהוא תוך משך זמן הסכמות מן הש"ס הנדפס שנית שנת
תק"ע וכיון דנדוע דחכמי הדור לא לבד שהתירו או להקאפי' להדפיס ולא חשו
להסכמות של הנדפס שנית כמבואר בדבריהם, ועכ"פ זה בפשיטות שלא חשו
להסכמות האחרונות עצמן שהרי הדפיסו או שניהם בזמן אחד, אבל גם כתבו
קצתם דאסור לאחר להדפיס, והנה הרואה יראה שהמסכימים מקאפוסט גדולים
בחכמה ומנין מן המסכימים דסלאוויטא וגם הרי נמכר הש"ס דקאפוסט בכל עיר
ועיר ונתפש בכל הארץ ואין לך לא קיבלו עליהם הציבור יותר מזה וממילא
כל ההסכמות הנ"ל בטלין מעיקרא — אלא שיש לפקפק קצת בזה ולומר דנהי
דחכמי רייסן לא הסכימו להסכמות דסלאוויטא וגם כל הארץ לא שמעו להסכמות
האלו שהרי קנו הש"ס דקאפוסט, אעפ"כ כיון דבתקנת הקהל וכדומה לא אמרינן
בטל מקצתה בטל כולה, א"כ נהי דלא קבלו עליהם הציבור תקנה זו י"ל ע"כ
לא מיאנו הציבור אלא מטעמא דהקאפוסטער כבר הכין עצמו והתחיל בשוה
עם הסלאוויטער לא עדיף כוחו, משא"כ לענין מדפיס אחר, אולי עדיין י"ל
דהסכמות של המדפיס דסלאוויטא קיימים —.

ובעיקר הענין ה' מקום להאריך הרבה ולברר האומדנא דמוכח דלא כיונו
הגאונים המסכימים לאסור ההדפסה אף אחר שימכור עד תומו אלא שכבר
האריכו בזה כמה חכמי הדור בש"ס דק' קאפוסט ויש להוסיף קצת בראיות אבל
הדבר בקצרה נראה בפשיטות איך שיהי' לא גריעי כל הנך חכמים מעדים עכ"פ
והרי אינהו הוא דאסהדי דאם יהי' האיסור אף אחרי נמכר אין זה תקון הדור אלא
קלקולו כמבואר שם בדבריהם א"כ ממנפ"ש אם הי' כונתם רק קדם המכירה
הרי פשיטא להיתר, ואם כיונו גם אח"כ הרי אין כאן תקון הדור וכל כה"ג
פשיטא דלאו כל כמיניהו דאיוה יחידים לאסור איסור על כל הדור ובפרט היכא
דאיכא ביטול ת"ת דרבים ח"ו ואין לומר כיון דעיקר ההסכמה ניתן להמדפיס
בכדי שימלא את ידו להדפיס דלולי זאת לא הי' ספק בידו לקרבה אל המלאכה
לעשות אותה אולי לא רצה המדפיס להדפיס באופן אחר רק בגוונא שיאסרו
איסר גם בכה"ג ולכן הוכרחו הגדולים לנענע ראשם גם באלה דמלבד דלא נחשדו
ח"ו ישראל להיות אץ להעשיר כ"כ וליתן ענין בממון אחר שנים רבות הא
חזינו קמן שגם המדפיס דקאפוסט הדפיס ש"ס ופשיטא שאם לא הדפיס המדפיס
דסלאוויטא הלא עוד יתאזר כח המדפיס דקאפוסט ביתר שאת ברב אונים ואמיץ
כח — וממילא אין מקום לפקפק גם מצד מאי דקי"ל כל דבר שבמנין צמא"ל
גם מטעם ממ"ג כנ"ל. דנראה דעיקר הסברא הוא רק דמנ"ל דבכלות הטעם דעתן
להתיר דלמא מטעם לא פלוג נמנו וגמרו לאסור הדבר לגמרי וכ"ז היכא דהנך
דגורו אית להו כח לגזור בכל גונא משא"כ בני"ד דלא שייך כ"ז כיון דאמרינן
דאף אי הוה גורי בהדיא אף אם יכלה הטעם גזירה לא יכלה לאו כל כמיניהו
בהכי, וכ"ש היכא דגורו סתמא הרי נשאר הממנפ"ש הנ"ל —.

י.

והנה הובא בנידון זה קונטרס של הרב הגאון המנוח מהר"ז מרגלית מבראד שהאריך מאד בזה, (מביאו בפתחי תשובה יו"ד סי' רל"ז ס"ק א' וז"ל ובתשובה כ"י מש"ב הגאון המפורסם מהר"ר אפרים זלמן מרגליות וצ"ל ראיתי שאין דעתו אם דאף אחרי נמכר עדין יש לו כל הזכות עד תום הזמן האריך בראיות עכ"ל). ואבא על סדר קונטרסו כפי ההשקפה, כי הכביד הרבה באריכות דבריו לבדוק אחריו בכל פרט. מתחלה כתב לבטל דברי המתירים ההסכמות מצד אומדנא דמוכח, והאריך הוא ז"ל בטעויות ואמתלאות שאין האומדנות מוכרחות — ולפי מה שכתבנו אין מקום לזה, אחרי שאנו אומרים דאיהו הוא דפירש הטעם, ומה לנו ולאומדנות, ואין לנו לדון כלל דברים שבלב, וכמו דלא שקלינן וטרינן בהך דקונם פלוגית שאבי רע מאיזה טעם הוא דעשה זאת או ענינים אחרים, רק אמרינן כל שפירש טעמו תנאי הי דבריו כל זמן שאבי רע קאמר ודמי ממש לאלו פירש כן, וה"ה כאן איצ אומדנות כלל. רק דמי לאילו פירשו כל זמן שיהי להם השגת גבול ע"י הדפסה אסור להדפיס כדי שלא יהיו ניווקין — ואף דגם השתא יתכן דבזה שהותר לאחר להדפיס יהי לו גרם היוק, מ"מ הרי אין זה אלא מניעת הרוח היינו דלולי ההיתר היו נותנים לו תרקבא דדינרי, אבל גרם היוק והשגת גבול מאן דכר שמי ואף אי הוה אמרינן שאולי מהדפסת של אז הססיד באמת ועתה אם יתנו לו תרקיבי דדינרי יצא שכרו עתה בהפסדו שהי לו אז, אעפ"י הדפסה של עתה שידפיס האחר אין לו מקום להפסד, דעכ"פ עתה שוב אין כאן רק מניעת ריוח, לא הפסד וגרם היוק, דכל אלה לא שייכי רק היכא דאית לי לחברי ממונא דאית בי ממשא ואיהו הוא דגרם לו בזה איהו הפסד וחסרונו, או עכ"פ אפחתו מכספי, משא"כ אם אין לחבירו שום דבר כלל מה חסרי ומה הזיקו, ובמה השיג גבולו, ואף אם ירצה הוא עצמו לחזור ולהדפיס תוך משך השנים אעפ"י אין לחוש מצד השגת גבול וגרם היוק שיהי לו עתה, דז"א דהלא כה הוא נוסח הסכמה מאחר שזה נתן אל לבו להדפיס ספר פלוגי, רק שירא להתחיל במלאכת הקדש שלא יהי ניווק ע"י אחר ששיג גבולו, ולזה החרימו שלא ירים איש לעשות כן, והנה כאן לא יתכן לומר כדברי ריב"ש הובא לעיל אות (יו"ד) דמגלן שהקהל לבקשת הזקן הוא שעשו כן, דכאן מבואר להדיא דרק למורא דיד"י הוא דקיהבי איסורא וגורי גזירה, והדבר ברור דלא עלה מורא על ראשו על הדפסת ש"ס חדש שירצה לחזור להדפיס, דמאי שייטי הכא, ואי הכי יתנו לו נקיטת שוקא באיזה מסחר ליפציק צור וצידו, וכיון דההסכמה סובב הולך רק על קוטב זה, הרי מבואר דעיקר האיסור שלא לגרום לו היוק רק בהדפסת של אז דווקא, וכל שכבר מכר הרי עכ"פ שוב אין בהדפסת ש"ס של אז שום גרם היוק כלל — עוד בא בהאמתלאות של הגאון הנ"ל דאם הי מותר לאחר להדפיס תוך המשך היו נמכרים הש"ס שהדפיס מקודם בזול, שהרי יתכן שיהי עוד בנמצא, משא"כ אם לא יודפס בשום אופן תוך המשך קפיצי זביני יותר אז על הש"ס עכ"ד, ואף אם נודה לו בכל אלה שכנים דברים מ"מ אחר דאנן בתר טעמא דמילתא בעינן למיזל, וצריך לדרוש לשון הדיוט של הטעם, ועד כאן אין לחוש לזה אלא אי הוה נוסח ההסכמה שעל יד היתר הדפסה יוגרם לו היוק ושע"כ אסרו איסר, או הי מקום לדברים האלה, לומר שמה"ט אסרו בכל גונא

ואף אם ימכור באמת ולא הי' לו הפסד היינו רק מצד האיטור, שאסרו הם, ואילו לא הי' אסור לחזור להדפיס אחר מכירה הי' מגיע לו אז הפסד מקודם במכירתו, וכיון שכך הי' כונת החכמים בהסכמתם ממילא שוויה חתיכא דאיטורא, ואסור באמת אף אח"כ, משא"כ כאן שהאיטור הוא מחמת חשש שמא ידפיס אחר ש"ס ושמההדפסה הוא שיוגרם היוק לזה, ממילא אין אנו צריכין להשיגו רק שבהדפסה עצמה לא יהי' ג"ה (גרם היוק), שוהו עיקר הטעם, ואחר מכירתו של זה דשוב אין כאן גרם היוק בהדפסה נפסק האיטור ממילא.

ח.י.

עוד הביא הגאון ז"ל ראי' מהא דקי"ל פרק מי שאחזו (גיטין עד): בהאי דפסק תילתא לאריסיו שידלה ד' לסוף אתא מיטרא דאעפ"כ שקיל תילתא דאף דלא דלה ולא קיים התחייבותו, מ"מ הא לא איצטריך לדלות, ולא אמרינן עכ"פ אילו הוי ידע דסוף אתא מיטרא לא הוה מקני לי' תילתא, וע"כ דלא מבטלינן ענין מפורש מחמת אומדנא כזו, וה"ה כאן לא אמרינן אומדנא אלו ידעו דמובין הספרים תוך הזמן לא הוה יהבי לי' זמן כ"כ, זהו תורף דבריו, ובכל זה אויל לטעמי' דכל עיקר שיש בנ"ד מתורת אומדנא הוא דאתינן עלה, ולפי מה שבארנו כל זה אינו, דאנן בתר טעמא גרירין, וכמו שנת', ושאיני התם דתוכן דברי הפוסקים שם שהאריס נעשה שותף בהקרקע אחר שהבעה"ב נתן לו שליש פירות, וממילא דמי ממש האריס כלוקח, אחר שהקנה לו הקרקע לפירותיו, ומה שהאריס לא קיים תנאי התחייבות דידי' אין זה ריעותא דהא לא איצטריך ופשיטא דלא נתחייב לדלות רק אם יצטרך, ואי משום דלא הוי מקני לי' אדעתא דהכי אם לא יצטרך, הא ליתי' דהא לא כפלי' לתנאי, ואין מבטלינן מקח ברור זה מחמת זה אף אם פירש דמה"ט הוא שנותן לו תילתא כל שלא הי' כאן דיני תנאי, כנודע, וכל זה באריס, דלא שייך למימר בי' שלא הקנה לו הפירות רק עד אותו הזמן כל עוד שלא יתראה ממנו ביטול התחייבותיו דהא הפירות גמר כל העבודות הם ואם נרצה לומר דהתחייבות של האריס היתה קפידא אצל הבעה"ב בהקנאת הקרקע לפירותי' ליכא למימר באופן אחר, כי אם דאדעתא דהכי לא הקנה לו מעיקרא כלל, וכל כה"ג כל דיני תנאי בעינן, משא"כ בנ"ד מ"מ כיון דכל עוד שיתקיים הטעם שפיר חלים הדב' ולא בעינן כל דיני תנאי, וגם זולת זה לא בעינן בכאן דיני תנאי, דאין זה אלא גזירת חכמים כמו שנת' שפיר אי אמרינן דאחר ביטול התנאי נתבטל גם הענין דאף אי יהיבנא לי' להגאון כל דעתו דזהו זכות ממש שנתנו לו המסכמים מלוא הפנים, — מה שבאמת אין הדעת סובלתו, ואין זה אלא גזירת חכמים על המדפיסים רק שעל סמך גזירה זו מילא מדפיס זה את ידו.

י.ט.

עוד הביא הגאון ז"ל טעם לאסור הדפסה אף אחר המכירה, מדברי התוס' ס"פ מי שאחזו, (גיטין ע"ו: ד"ה דהא) גבי הא דאמרינן דאם אמר הרי זה גיטיך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש, — וה"ה לרבותינו גם אי לא אמר מעכשיו רק סתמא אם לא באתי וכל דינו כמעכשיו — ומת תוך יב"ה, דמיבעיא

ל" שם אי מותרת האשה לינשא תוך יב"ח, או דוקא אחר יב"ח כשנתקיים התנאי, ותמהו התוס' מאי ס"ד לאסור כיון דברור שיתקיים התנאי ולא יבא עה, והרי מגורשת מעכשיו, ותירצו דגזרינן אטו לא מת, דהעולם לא ידעו שמת, ומה"ט פסק התה"ד, — הובא בהגהת יו"ד סי' רך' (סעיף ט"ו) — באחד שנדר להתענות ב' וה' עד שיהא בנו בר מצוה, ובתוך המשך מת הנער, אף דעיקר טעמו הי' כדי שיזכה לגדלו עד ב"מ, ועל מה ימתין, מ"מ יש לגזור מת אטו לא מת וממילא ה"ה בני"ד אף דכבר נמכר מ"מ כיון דאכתי לא כלו משך השנים הקצובות. גזרינן נמכר אטו לא נמכר, עכ"ד, — והנה רבים השיגו עליו, וכי כללא הוא גזירה מת אטו לא מת, א"כ ניגזור בא"א שמת הבעל אטו לא מת וכן אחות אשתו אחר מיתת אשתו נגזור אטו בחייו, ומינקת שמת הולד לא תהא מותרת לינשא גזירה אטו לא מת הולד, וכדומה טובי. — וקצתם נדחקו לפרש דברי התוס' בדרכי' תמוהים, — ודברים כאלה אין להם שחר, דיותר הי"ל להקשות דהא אם אמר מעכשיו אם מתי ומת פשיטא דמותרת כל שמת, כנודע בש"ס וכל הפוסקים, ואמאי לא גזרינן אטו לא מת, ומ"ש מעכשיו אם לא באתי ומת ממעכשיו אם מתי, וע"כ דהא ודאי לא שייך לגזור, דכשיראו שמתירין אותה לינשא ודאי דיאמרו מסתמא נתקיים התנאי, כמו בכל תנאי דלא שייך לגזור שמא לא ידעו שנתקיים, דאדרבה פשיטא דיתלו לומר שנתקיים, דלולי זאת לא היו מתירין אותה, וכדאמרינן בעלמא דקו רבנן במילתא, וה"ה מעכשיו אם מתי מסתמא נתקיים שכבר מת, וכ"ש היכא דנפקע גוף האיסור כגון אלמנה מהיכא תיתי לומר דלא אסקו אדעתיהו למימר שמת בעלה ונפקע ממנה איסור א"א, וה"ה במניקה תוך כד"ח למה לא יתלו לומר שנפקע ממנה גוף האיסור דשוב אינה מניקה כלל שמת הולד משא"כ מעכשיו אם לא באתי דכיון דע"כ בדאיכא יבם קיימינן דהמיתה לא מהניא להפקיע האיסור, והתנאי שהי' לאחר יב"ח הא פשיטא דלא נתקיים, ואמתת הטעם שאנו מתירין אותה מצד שמת אף דלא נתקיים עדיין התנאי בפועל, מ"מ הא ודאי יתקיים לעתיד עכ"פ, כל האי לא אסקו אדעתיהו, והלא בלי ספק זהו פשוט כונת התוס'.

כ.

והנה באמת קצת הייתי מפפק על עיקר תמיהת התוס' מהו כל החרדה, דבכל דוכתי אמרינן שמא יבא אליהו וכו' ומה"ט הוה אסרינן (פסחים יג.) לשרוף תרומה תלויה בע"ש י"ג ניסן דשמא עדיין יבא אליהו ויטהרם, אי לאו מטעם דאין אליהו בא בע"ש ועי"ט, א"כ כיון דאמרינן תחיית המתים מן התורה, א"כ מנ"ל לתוס' דלא ניחוש שמא בשנה זו יהי' תחיית המתים, ועדיין אולי יבא תוך יב"ח — ואם אמנם אולי אין חשש זה מסכים ע"פ המדרשים והאגדות, כבר הורה לנו הרמב"ם סוף הל' מלכים דאין פרטי הדברים ידועים כ"כ, — ובאמת כעין זה מבואר בירושלמי דפרקין (מי שאחזו הלכה ג') דאיבעיא דהש"ס אי מותרת לאלתר או אחר יב"ח נשנית שם בפלוגתא דר' חגי ור' יסא מבואר שם טעמא דמאן דאסר אני אומר שמא נעשו לו נסים והי' — הן אמת לשון הירושלמי אינו מורה לומר מטעם תחיית המתים, דבוה לא שייך למימר נעשו לו נסים עכ"פ איך שיהי' כיון דבירושלמי מבואר טעמא אחרינא, ולפי הנראה דהתוס' לא ראו דברי הירושלמי,

ולפי הירוש' אין מקום לחוש אחר קטובת כל עם ישראל — גם מדברי הרמב"ם פ"ח מהל' גירושין הל' כ"ב דכ' ג"כ גבי קיום תנאי היכא דשוב ליכא לקימא תנאה כגון שהתנה עליו שחתן לו מאתים וזו בלא קביעות זמן אף שמת אסורה להתייבם, שעדיין לא נתבטל התנאי, דכתב זה"מ שם דמדמה לה להך דאם לא באתי לאסורה להינשא כל שלא נתקיים התנאי בפועל, וה"ה כל שלא נתבטל בפועל ע"כ לא מטעם גזירה אטו שמא לא ידעו העולם שמת הוא דאתא, דא"כ מה שיך התם למיגזר, דכיון דמסתמא במקום יבם קיימינן למה תהא אסורה להתייבם, הא לא שיך למיגזר כלל, דמי שידע שמת יבמת ע"כ אסיק אדעת'י שמת, וע"כ כנ"ל מטעם הירושלמי, דחיישינן שמא חיי בנס, וה"ה לענין קיום התנאי דישי לחוש כה"ג יממש, — והנה הפני משה שם סוף פרקין שגה מאד שכתב דמש"כ הרמב"ם בהא דמעכשיו אם לא באתי דאם מת ונפלה זולת יבם צריכה היא להמתין, דלפי סברת הירושלמי דחיישינן שמא נעשו לו נס וחיי א"צ לציוור כלל שהיי כאן יבם, דאף זולת יבם צריכה היא להמתין עד הומן תזרא טעות גדול, דכל שמת הבעל מיתה מתורת מגזירת הכתוב, וכיון דפסקא פסקא, ואף אם יחזור ויחיי לא איכפת לו כלל, תדע דאלת"ה א"כ למ"ד זה דחיישינן להא מיתה הבעל איך משכחת לה, שמא יעשו לו נסים —

לאשר נקראתי גם אני להסכים על ידיהם לא עברתי על דברי חברי והנני מסכים גם אני בנימך בהרב"י

המשאיתפים בנליין הזה :

- הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים.
- הרב יוסף כהן, רחוב עמוס 24, ירושלים.
- ד"ר יעקב לוינגר, קרית ישמח משה ע"י קרית אונן.
- פרופ' יהודה לוי, בית וגן, ירושלים.
- ד"ר וולף בודנהיימר, רח' יותם 9, ירושלים.
- נפתלי בן-מנחם, רח' קק"ל 8, ירושלים.
- אברהם משה קצנלנבוגן, רח' רד"ק 9, ירושלים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

