

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 2 'ונתתי לכם לב חדש' / העורך
- 4 המרבה לספר משובח - ב'מגידי' או ב'שולחן עורך'? / הרב יצחק דביר
- 13 'מי שהיה נשוי שלוש נשים' - ביאור שיטות רב האי גאון והרי"ף / הרב יוסף שריקי; תגובת פרופ' ישראל אומן
- 33 שיטת רב האי גאון בשלוש נשים ובשלושה שותפים / פרופ' ישראל אומן
- 45 הברכה על מאפה או תבשיל המכיל מיני דגן - מנהג והלכה / הרב אהרן בק
- 60 סירוס בעלי חיים לצורך פיטום / פרופ' זהר עמר

תגובות והערות

- עוד בעניין קניית החזקת לפסח עבור החזו"א בשמיטת תש"ה / הרב אליעזר רייכמן; הרב יהושע בן מאיר
- 71 'יבוא הנס מכל מקום' - שיטת מרן הרב קוק זצ"ל / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

על ספרים וסופריהם

- 75 על ספר 'דרכי טהרה' / הרב אורי רדמן
- 97 על הספר 'אבוא ביתך' / הרב אריה כץ
- 108 נתקבלו במערכת / יואל קטן
- ii תקציר המאמרים באנגלית

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 225 • ניסן תשע"ח [נח, ג]



המשתתפים בגיליון זה:

פרופ' ישראל אומן, שדרות בן מימון 39, ירושלים 9226223. aumann@mail.huji.ac.il

הרב יהושע בן מאיר, הרב חיים ויטל 27, ירושלים 9547027. rybenmeir@gmail.com

הרב אהרן בק, משעול ביל"ו 9/4, שדרות 8711823. aharonbeck3@gmail.com

הרב יצחק דביר, ת"ד 341, אלון מורה 4483300. itshak.slotin@gmail.com

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, דרך מצפה נבו 56, מעלה אדומים 9841041. warhafi@neto.net.il

הרב אריה כץ, מבוא חורון 9976500. adcatz@gmail.com

פרופ' זהר עמר, נוה צוף 7194500. amarzoh@gmail.com

הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il

הרב אורי רדמן, עמק איילון 16, שוהם 6083516. wired@walla.com

הרב אליעזר רייכמן, נוף איילון ב 9978500. neomi56@neto.net.il

הרב יוסף שריקי, גינת אגוז 8, בית אל 9063100. shyossy@gmail.com

* * *

'המעין' - כתב עת היוצא לאור ע"י מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

מיסודו של מוסד יצחק ברויאר' שע"י פועלי אגודת ישראל

מייסד (תשי"ג) ועורך: פרופ' מרדכי ב"ר יצחק ברויאר
עורך אחראי (תשכ"ד-תשס"ב): ר' יונה עמנואל
תנצב"ה

המערכת: ד"ר שמעון בולג, ירושלים | הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות
הרב מיכאל ימר, שעלבים | הרב בועז מרדכי, מבוא חורון | פרופ' זהר עמר, נוה צוף
יהודה פרוידגר, ירושלים

העורך: הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400

טל': 08-9276664; פקס: 1538-9276664; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il

למינויים, וכן למינויים אלקטרוניים ללא תשלום, נא לפנות למכון שלמה אומן

© כל הזכויות שמורות

'ונתתי לכם לב חדש'...

הפטרת פרשת כי תשא מסתיימת בזעקתו של אליהו הנביא, 'איש אשר קינא לשם הא-ל', הכוללת טענה וטרטוריה כלפי שמיא: 'ואתה הסיבוק את ליבם אחורנית! אין לימוד זכות גדול מזה על עם ישראל, שהקב"ה כביכול 'אשם' בהידרדרותו, בנטייתו אחר הבעל, עד שרק אש שיורדת מהשמים גורמת לעם, זמנית, להפסיק לפסוח על שני הסעיפים. בשבת שאחריה קראנו את הפטרת פרשת פרה, ושם מבשר לנו הנביא יחזקאל שהקב"ה כביכול קיבל את טענת-בקשת אליהו, ובמקום להסב את לב העם אחורנית - הוא יתן להם לב חדש כדי לעבוד את ה' באהבה וביראה. נראה שבדורנו המיוחד אנו רואים במקביל את שני המהלכים האלו - לפעמים אנו תמהים על הניסיונות הרבים שבהם הקב"ה מנסה את הדור הצעיר, ומה יעשה הבן ולא יחטא - ולפעמים אנו מתפעלים מרוח הטהרה שיורדת מן השמים על רבים וטובים שמתקרבים אל ה' מעל ומעבר למה שניתן היה לחלום. ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואלו ואלו מעשי אלוקים חיים, ולנו לא נותר אלא לפעול עם א-ל בלב חם ובראש גדול לקראת הגאולה השלמה העומדת אחר כותלנו ואף מציצה כבר מן החרכים.

גיליון חודש האביב הזה קצת 'כבד' מהמקובל בגיליונות 'המעין', גם בתוכנו וגם באורכו. הרב דביר, מרבני אלון מורה וארגון 'כושרות', מציג לנו את סדרי העדיפויות הנכונים בסידור ותכנון סיפור ההגדה בליל הסדר, פרופ' אומן מירושלים והרב שריקי מבית אל דנים שוב, בהרחבה ובעמקות, בשיטות הראשונים בחלוקת העיזבון של שלוש הנשים והמסעתף, הרב בק מיישיבת ההסדר בראשון לציון מציג לנו נקודות מבט חדשות בענייני הברכה על מיני מזונות שנראה היה שכבר אין מה לחדש בה, פרופ' עמר מתאר לנו בשלמות, כדרכו, את ההלכה והמעשה וההיסטוריה של סירוס בעלי חיים לצורך האדם - בימינו מדובר בעיקר בבעיית חיות המחמד שמתרבות מעבר לסביר, הרב רייכמן, לשעבר רב צבאי בכיר והיום חקלאי תושב נוף אילון, מתווכח עם הרב בן מאיר האם אכן סמך החזו"א בשעת הדחק על 'היתר המכירה' נגדו נאבק כל ימיו, הרב ד"ר איתמר ורהפטיג מציג מקורות נוספים לגישת הרב קוק לגבי השאלה מה זה עשה ה' לנו שעבריינים מובילים את ראשית צמיחת גאולתנו, הרב רדמן, רב קהילה בשוהם וראש כולל בפתח תקוה, סוקר בהרחבה את הספר המפורסם 'דרכי הטהרה' של הראש"צ הרב אליהו זצ"ל, הרב כץ, איש מבוא חורון ומרבני מכון פועה, מבקר את ספרם החדש של הרבנים סתיו בענייני הלכות משפחה, ואני הקטן חותם את הגיליון עם סקירת ספרים ארוכה מהרגיל. גיליון מלא וגדוש ומעט כבד, כבר אמרנו...

ועוד חידוש: לאחר בירורים ודיונים הוחלט לצרף למערכת ארבעה: הרב מיכאל ימר, הרב בועז מרדכי, יהודה פרוידגר ופרופ' זהר עמר. בהצלחה לכולנו.

פסח כשר ושמח ובשורות טובות לכלל ולפרט, הק' יואל קטן

גיליון זה של 'המעין'
מוקדש לעילוי נשמתו של שכננו חברנו אהובנו
חיים גיל בן שאול שלום **ויסמן ז"ל**

איש משפחה, איש ספר ואיש הר הבית
איש של תורה ומדע ואיש של חסד
איש חם ואוהב ואיש אשכולות

ידיד קרוב של ישיבת שעלבים ושל מכון שלמה אומן
וקורא ותיק של 'המעין'

נולד במעברה בחוף השרון ב"ז באייר תשכ"א
נלקח לבית עולמו לפתע פתאום במיטב שנותיו
בליל א' דר"ח אדר תשע"ח
כשהוא משאיר משפחה כואבת ואבלה
וחברים המומים ודואבים

ת.נ.צ.ב.ה

ברכת נחמה מקרב לב לאלמנתו ולאמו
ולששת בניו בוגרי קרית חינוך שעלבים



הרב יצחק דביר

המרבח לספר משובח - ב'מגיד' או ב'שולחן ערוך'?

פתיחה

- א. ארבע קושיות במבנה הסדר
- ב. המצוה - לקצר באמירת ההגדה
- ג. הסדר שבלייל הסדר
- ד. תוספת - סיפור יציאת מצרים

פתיחה

בליל הסדר, ליל היציאה מעבדות לחירות, מצווים אנו לנהוג כבני מלכים. גם את האלמנטים החומריים הכלולים בכך לא הזניחו חז"ל, ולכך אנו מוצאים ביטויים שונים: "ויסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות" (טור סי' תעב); "ואחר כך נמשך בסעודה, ואוכל כל שהוא רוצה לאכול, ושותה כל שהוא רוצה לשתות" (רמב"ם חמץ ומצה ח, ח); ו"כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" (שם ז, ח), ועוד ביטויים ומנהגים שונים המעצבים את מהלכו של ליל הסדר.

מאידך, את ההגדה אנו פותחים במעשה שלאורו אנו שואפים לנהל את סדר הפסח שלנו:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם 'רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית!'

לאור סיפור זה, והקביעה שלפניו כי "כל המרבח לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", נוהגים רבים להאריך בקריאת ההגדה ככל הניתן. כתוצאה מכך תדמיתו של ליל הסדר נתפסת אצל רבים כ'אתגר' משפחתי וחינוכי, והקושי, לא רק אצל ילדים, להתאפק עד להגשת המאכלים ב'שולחן ערוך', הוא משמעותי. החובה לסיים את אכילת האפיקומן עד חצות הלילה גורמת לכך שגם לאחר שכבר הגיעו ל'שולחן ערוך', משפחות המהדרות ומאריכות בקריאת וסיפור ההגדה נאלצות בסופו של דבר לוותר על תחושת החירות והנעימות ולסעוד במהירות כדי לעמוד בזמנים.

האם ייתכן שישנה סתירה בין מצות סיפור יציאת מצרים לתחושת המלכות והחירות שעלינו לחוש בלילה זה?

א. ארבע קושיות במבנה הסדר

מלבד שאלת החירות, מעלה המנהג להאריך זמן רב בסיפור ההגדה קשיים נוספים בהבנת מבנה הסדר שתיקנו חז"ל:

1. תענית בכורות

בשולחן ערוך (או"ח סי' תע סע' א) נאמר: "הבכורות מתענין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם".

כיצד חכמינו תיקנו לבכורות להתענות בערב פסח כאשר עיקר המצוה הוא להאריך בסיפור יציאת מצרים ולאכול בשעה מאוחרת? האם תענית שמסתיימת כה מאוחר אינה עלולה לפגוע בתחושת החירות?

2. אכילה קודם הלילה

חכמינו ז"ל גזרו להמעיט באכילה בערב הפסח, כדי שיוכל לאכול בליל הסדר את המצה לתיאבון, וכך כותב השולחן ערוך (סי' תעא סע' א): "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון. אבל אוכל מעט פירות או ירקות, אבל לא ימלא כריסו מהם". ועוד קודם (סי' תע סע' ג): "האיסטניס מתענה בערב פסח כדי שיאכל מצה לתיאבון".

מדוע חששו כל כך שמא לא יהיה בו כח לאכול את המצה לתיאבון, והרי מגיעים לאכילת המצה רק בשעות המאוחרות של הלילה!

3. טיבול הכרפס

הטעם המובא לאכילתו וטיבולו של הכרפס הוא כדי שישאלו התינוקות. הב"ח (סי' תעג) מציין מה עלינו להשיב להם על כך:

והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם סעודה הוא דרך חירות, כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאוות המאכל. כ"כ קצת מפרשים.

טיבול הכרפס מתבצע בתחילת הלילה, ואילו הסעודה מתחילה זמן רב לאחר מכן, האם דרכם של בני מלכים לעורר את תאוות המאכל, ובפועל להתאפק ולא לאכול עד זמן רב אחר כך?

1 בשו"ת מהרי"ל (סי' צד) אף כתב שבפסח יש להחמיר בכך יותר מבכל יום טוב משום ש"רגילין להמתין הרבה במוצ"ש ליו"ט אחר חשיכה קודם שיאכלו ויקדשו, כי אינו מוכן כל דבר, מה שאינו כן בליל פסח שצריך למהר בשביל התינוקות והאפיקומן". וכן העתיק גם החק יעקב סי' תעא ס"ק א.

גם הטעם הנוסף המובא בדברי הב"ח אינו מובן:

ולו נראה דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן סעודה, דבעינן למימר תחילה אגדתא והלילה, על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה, שלא להשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר.

כלומר, הכרפס בא כדי להשקט את הרעב למשך זמן אמירת ההגדה. האם באמת מעט כרפס (לרוב הדעות - פחות מכזית, כדלהלן) ישקט את הרעב עד קרוב לחצות הלילה?

4. ברכת המרור

הראשונים נחלקו מדוע אין מברכים על המרור ברכת בורא פרי האדמה. יש הסוברים שטעם הדבר משום שהמרור נאכל בתוך סעודת המוציא (תוס' פסחים קטו, א), ויש הסוברים שהמרור נפטר בברכתו של הכרפס (רשב"ם פסחים קיד, ב). כדי לחשוש לדעה השניה פסק השולחן ערוך (סי' תעג סע' ו) לאכול מן הכרפס פחות מכזית, וכך לא יצטרך לברך עליו ברכה אחרונה וברכתו תפטור את המרור.

בכך ישנו קושי, שהרי לחלק מן הדעות ברכה ראשונה פוטרת רק מאכל הנאכל בתוך זמן שיעור עיכול (שעה וחומש), כיצד אם כן תפטור ברכת הכרפס בתחילת ליל הסדר את המרור הנאכל זמן רב לאחר מכן?

ב. המצוה - לקצר באמירת ההגדה

הגרמא במסכת פסחים (קט, ב) מתארת את ההתנהלות בליל הסדר:

תניא, רבי אליעזר אומר: חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו. תניא, אמרו עליו על רבי עקיבא, מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש, חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים, בערב פסח - בשביל תינוקות, כדי שלא ישנו.

יש להעיר שקושיא זו קשה רק לשיטת המגן אברהם (סי' קפד ס"ק ט) שכתב ששהיית שיעור עיכול מחייבת ברכה ראשונה מחדש, מאידך המשנה ברורה (שם ס"ק כ) נקט שאין חובה לברך שנית ברכה ראשונה, וכן כתב גם בבאור הלכה (סי' קצ ד"ה אחר). אולם מכך שליל הסדר לא הובא כראיה לשאלה זו משמע קצת שלא נפגשו בבעיה זו בלילה זה. הגרש"ז אוריבך בהליכות שלמה (פסח עמ' רמו) התקשה בשאלה זו, והוסיף להקשות שלכאורה היה מקום לחייב גם ברכה אחרונה על כוס הקידוש מטעם זה. ולפיכך חידש "ונראה דבנידון דידן כיון דמה ששוה היינו ע"י זה שהוא עסוק באמירת ההגדה שהוא מחויב בה והוי נמי צורך הסעודה, לכן אין זה חשיב הפסק אע"פ שעובר שיעור עיכול". ובחשוקי חמד (פסחים קט, א) כתב שלא להאריך באמירת ההגדה יותר משיעור 72 דקות בין כוס ראשונה לכוס שניה.

את דברי רבי אליעזר 'חוטפין מצות בלילי פסחים' ביארו רבים מהראשונים³ כהדרכה למהר את אמירת ההגדה על מנת להגיע לסעודה בזריזות, וכן נפסק למעשה בשולחן ערוך (סי' תעב סע' א): "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך, ואף אם הוא בבית המדרש יקום, מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו".

בעל המשנה ברורה (שעה"צ ס"ק ב) מבאר את הסיבה למהירות זו:

יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת. ואף על גב

3 רש"י פסחים קט, ב, וכו' שם תוספות רי"ד, ריב"ן, ספר המכתם, פסקי ריא"ז, רב"ד חמץ ומצה ז, ג, ראב"ה סי' תקכה, תוספות רבינו פרץ פסחים שם, ומרדכי השלם סי' קט. כך הבינו גם הכלבו סימן נא, ארחות חיים סימן לח, אברבנאל בפירושו על ההגדה ובפירוש הרשב"ם על ההגדה, ובפירוש רבינו יונתן על הרי"ף שם, בשו"ת מהר"י ווייל סימן קצג, במנהגי מהר"ל סדר ההגדה סי' ג, וכן גם בשו"ת מהר"ל סימן צד, וכן העתיק גם החק יעקב סי' תעא ס"ק א, וכן בתו"ט פסחים י. ו. לעומתם באור זרוע (ח"ב פסחים סי' רנו) מצאתי: "לחטוף - למהר קודם שיטעמו, ועוד דמצוה למהר אכילתו קודם חצות", משמע שהבין שהמהירות נועדה כדי להספיק לאכול קודם חצות, ולא בתחילת הלילה.

4 יש להעיר שהמשנה ברורה עצמו מסתפק האם כוונת הגמרא והשולחן ערוך למהר את אכילת כל המסובים, או שמא למהר את תחילת הסדר כדי להגיע במהירות ל'מה נשתנה'. פירוש נוסף הביא בשם הרשב"ץ במאמר חמץ ש"ממהרים להאכילם כדי שלא יישנו", משמע שרק את התינוקות מאכילים מוקדם. אולם בדבריהם של ראשונים רבים מפורש שכל המסובים ממהרים לאכול: כך ברב"ד (חמץ ומצה ז, ג) "ממהרין לאכול כדי שלא ישנו". ובראב"ה (סי' תקכה) "וחוטפין מצה וממהרין לאכול כדי שלא ישנו התינוקות וישאלו", ובתוספות רבינו פרץ (פסחים שם) "ועוד נראה שחוטפין מצה שאוכלין במהרה, ומתוך כך לא יישנו שלא יתעכבו כל כך", וכלשון זו גם במרדכי השלם (סי' קט) ובריב"ן (פסחים שם): "חוטפין מצה - ממהרין לאכול, שמא התינוקות ישניו ולא ישאלו". ובפסקי ריא"ז (שם): "וחוטפין מצה בלילי פסחים שממהרין בעשייתן ובאכילתן בשביל התינוקות שלא יישנו כדי לקיים מצות והגדת לבנך", ובמנהגי מהר"ל (סדר ההגדה סי' ג): "ממהרין בכל היכולת לאכול בשביל שישאלו התינוקות, דהתורה העידה על ככה, כדדרשינן כנגד ארבעה בנים דברה תורה. ושינויים טובא עבדינן היכר לתינוקות שישאלו". כך מוכח גם מפירוש רבינו יהונתן (על הרי"ף שם): "חוטפין - ממהרין לאכול... רוצה ר' עקיבא שיתעכבו התלמידים שלומדים עמו בערב הפסח עד שתחשך מאוד מאוד חצי שעה או שעה, כדי שלא ישנו התינוקות שלהם בתוך הסעודה, אלא תכף בצאת הכוכבים היה רוצה שיתחילו לאכול מצה". וכדבריו שממהרים באכילת המצה עם צאת הכוכבים כתב גם מהר"י ווייל (סימן קצג): "בתחילת הלילה מיד מתחילין הסדר כדי שלא ישנו התינוקות". וכן משמע גם משו"ת מהר"ל (סי' צד) שכתב שאכילה בערב הפסח חמורה יותר מבערב שבת משום שממהרים את אכילתם בלילה, וכן מהחק יעקב (סי' תעא ס"ק א) שהעתיקו. וכן גם משמע מהכלבו (סי' נא), ארחות חיים (סי' לח), אברבנאל והרשב"ם (על ההגדה) שהסבירו משום כך שהחכמים סיפרו ביציאת מצרים לאחר אכילתם.

דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחילת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו.⁵

מלבד הערך שבערונות התינוקות, בדברי התוספתא (פסחים ב, כב) אנו מוצאים שהקדמת הסעודה משובחת גם בכדי להזדרז בקיום המצוה:

מאימתי אוכלן? משתחשך. לא אוכלן משתחשך - אוכלן כל הלילה, לא אוכלן כל הלילה - לא יאכלם.

משמע שרק בדיעבד אוכלן בהמשך הלילה.

ג. הסדר שביליל הסדר

מן האמור ניתן להסיק שסדר פסח אמור היה להיות קצר בהרבה מן הסדר הנהוג בימינו. יש להבין אם כן כיצד מתיישב הדבר עם המצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים, ועם השאיפה לעסוק בו "כל אותו הלילה"?

התשובה לשאלה טמונה במעשה שאותו אנו קוראים בתחילת ההגדה, במבט ראשון מובן ממנו שהחכמים המסובים בבני ברק האריכו ב'מגיד' עד לעלות השחר, אך האם מרוב דבקותם לא קיימו את מצות אכילת מצה ומרור? אם כך היה על תלמידיהם להסב את תשומת ליבם על ביטול מצוות הלילה עוד לפני שהעירו להם על ביטול קריאת שמע של שחרית!

לאור קושיא זו מבאר בספר הכלבו (סימן נא):⁶

מעשה ברבי אליעזר - **וזה ודאי היה אחר אכילה**, דאי קודם אכילה הא אמרינן חוטפין מצה בלילי הפסח בשביל שלא ישנו.

5 כטעם זה משמע מדברי הריב"ן (שם) והראב"ה (שם) שכתבו "כדי שלא ישנו וישאלו". ובדומה לכך גם מדברי הרי"א ז"ל (שם) שכתב "שלא יישנו כדי לקיים מצות והגדת לבנך". ובמנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה ג) כתב: "ממהרין בכל היכולת לאכול בשביל שישאלו התינוקות, דהתורה העידה על ככה כדרשינן כנגד ארבעה בנים דברה תורה ושינויים טובא עבדינן היכר לתינוקות שישאלו". יש להבין האם כוונתו כראשונים הללו שיש למהר באכילה כדי שיראו התינוקות את השינויים שבמשך הסדר, או שמא כוונתו שהתינוקות יתעוררו וישאלו על עצם מהירות האכילה. טעם נוסף למהירות זו מובא בדברי רבינו יונתן על הרי"ף שם: "ממהרין לאכול כדי שלא ישנו התינוקות ויגמרו ההלל עמנו"...

6 וכן כתב גם בארחות חיים (סימן לח), וכן מפרש גם האברבנאל בפירושן 'זבחי פסח' על ההגדה על הפסיקה "מעשה ברבי אליעזר". וכן גם בפירוש המיוחס לרשב"ם על ההגדה. ובפירוש הריטב"א להגדה ס"ג א"כ "ועוד יש לומר כי החכמים הללו לאחר שסיימו ארבע כוסות האריכו בענין יציאת מצרים", ובהמשך כתב טעם "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" - "לפי שאין לנו לאכול שום דבר אחריו כדי שישאר טעמו בפינו, ומתוך הטעם נזכיר טעמי המצוה ונספר בה כל הלילה". יש להעיר שבכלל המסובים בבני ברק היו רבי אליעזר ורבי עקיבא, שהם בעלי המימרא בגמרא בפסחים המצריכה למהר את הסדר כדי שלא ישנו התינוקות.

כעת אנו מבינים שבקביעת סיפור המעשה בתחילת ההגדה כיוונו חכמים להורות שבסיפור יציאת מצרים יש להאריך לאחר אכילת המצה והמרור.⁷ לכך הסמיכו חכמים הדרכות נוספות: לאלו שאלות עלינו לעורר את הילדים, על מי מוטלת המצוה ('ואפילו כולנו חכמים'), וכיצד עלינו להשיב לכל בן ובן כפי הבנתו ('כנגד ארבעה בנים'), ובכך הבהירו חז"ל שנוסח ההגדה הינו רק פתיחה לסיפור יציאת מצרים, שעליו להתבצע באריכות באופן עצמאי לאחר אכילת המצה והמרור.⁸

וכך מסופר על אחד מגדולי דורנו, רבי יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל בעל 'קהילות יעקב' (ארחות רבינו פסח סע' כה):

כל השנים מו"ר זצוק"ל קרא את ההגדה בנחת ולא אמר פירושים, כדי להזדרז עם אכילת מצה. בתוך הסעודה היו אומרים דברי תורה ופירושים על יציאת מצרים. שנה אחת אמר מו"ר הטעם שמזדרז באמירת ההגדה - שיש מפרשים 'חוטפים מצה בלילי פסחים' דהיינו שממהרים באמירת ההגדה כדי להזדרז באכילת מצות.

ד. תוספת - מיקוד סיפור יציאת מצרים

הרצון המקובל להאריך בסיפור יציאת מצרים במהלך קריאת ההגדה הביא לעיסוק רב בנוסח ההגדה והנאמר בה: מדוע דווקא ארבעה בנים? מה התשובה לבן החכם? למה חמשת החכמים ערכו את ליל הסדר דווקא בבני ברק? מדוע אנו מזמינים את האורחים דווקא בארמית? וכדומה.

7 וכן מובא בפירוש ההגדה המיוחס לרשב"ם על המילים 'ואפילו כולנו חכמים' - "ויש לנו לספר כל העניין, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ובוה יצאנו ידי חובתנו. אך כל המספר ביציאת מצרים אחר אכילתו הרי זה משובח". וכן הוא גם בדברי הכלבו (סימן נא) ובפירוש הארחות חיים על ההגדה על משפט זה. לעומתם הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ד) כתב "וכל המוסף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", משמע קצת שהאריכות היא בעת אמירת ההגדה עצמה, אף שאפשר שכוונתו להאריך בעת הסעודה בדרש פרשה זו.

8 מדוע אם כן תוקן לומר נוסח ההגדה לפני האכילה? נראה שבבילי זה אנו מחויבים בסיפור יציאת מצרים מן התורה, וככל מצוה דאורייתא - אסור לאכול לפני שמא ימשך באכילתו ולא יקיים את המצוה. כך ניתן להבין זאת מדברי הב"ח שהבאנו לעיל: "שעדיין לא הגיע זמן סעודה, דבעינן למימר תחילה אגדתא והלילא", ובהמשך לענין עקירת השולחן כתב: "ישאלו למה עוקרין את השולחן ועדיין לא אכלנו, וישיבו להם כי צריך לספר ביציאת מצרים קודם אכילה". ובדומה לזה המהר"ל בגבורות ה' ריש פרק נב. ישנם שני טעמים נוספים לאמירת ההגדה קודם האכילה: האחד לצורך המצה, כמובא בגמרא במסכת פסחים (קטו, ב): "לחם עוני - לחם שעוני עליו דברים הרבה". והשני לצורך ההגדה, שכך דרש מחבר ההגדה את הפסוק "בעבור זה" - "לא אמרת אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

לעיתים נדמה כי ישנו פער בין קושיות אלו, העוסקות בדיני סיפור יציאת מצרים, ובין סיפור יציאת מצרים המתואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנז):

הציווי שנצטוונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מה שיוסיף לספר ולהאריך בדברים, בהגדלת מה שעשו בנו, ומה שעינו אותנו המצרים, ואיך נפרע לנו ה' מהם, ולהודות לו יתעלה על כל החסד אשר גמלנו, הרי זה משובח...

מלשונו נראה שעיקר דין סיפור יציאת מצרים הוא בסיפור הניסים והודאה לה', ולא ההתעסקות בדיני ליל הסדר המובאים בתחילת ההגדה. כך גם ניתן לדייק מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז, ד) שדייק וכתב "כל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו (=ארמי אובד אבי ואילך) הרי זה משובח", משמע שאין המצוה להאריך בעיסוק בהלכות המובאות בתחילת ההגדה, אלא במדרשים המתארים את השיעבוד והיציאה.

ישנם שני מקורות מרכזיים שמהם משמע שהלכות הפסח כלולים גם הם במצות ההגדה:

א. התוספתא (פסחים י, ח) כתבה: "חייב אדם לעסוק **בהלכות** הפסח כל הלילה", וכעין זה פסק השולחן ערוך (סי' תפא סע' ב) "חייב אדם לעסוק **בהלכות** הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה"⁹.

החתם סופר בדרשותיו (ח"ד עמ' סה) מחלק בין סיפור יציאת מצרים, שמצוותו עד חצות, לבין המצוה לספר ביציאת מצרים כל אותו הלילה¹⁰, כמנהגם של החכמים המסובים בבני ברק: "דעד חצות עסקו בסיפור יציאת מצרים, ולאחר חצות עסקו בהלכות פסח. ובוה מובן דברי המחבר שכתב דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות וכו', וכוונתו דעד חצות יספר ביציאת מצרים, ואחר חצות יעסוק בתורה בהלכות פסח..."

להסבר זה דברי הרמב"ם מכוונים לחלקו הראשון של הסדר, שבו יש להאריך בסיפור השיעבוד וניסי היציאה בלבד, ורק לאחר חצות אפשר לשלב גם את הלכות הפסח.

9 מראה זו הביאו בשם הגרי"ז והגרי"ח מבריסק שניתן לקיים את המצוה בסיפור ההלכות, וכן כתב גם הגרי"פ פרנק במקראי קדש פסח סימן מב, ובשו"ת אור לציון חלק ג, טו, י. בהגהות הגרי"א על התוספתא שם תיקן את הגירסא "חייב אדם לספר ביציאת מצרים"..." משמע שהוא סובר שהעיסוק בהלכות אינו בכלל סיפור יציאת מצרים אולם על דברי השו"ע לא העיר מאומה.

10 כעין חילוק זה הובא בשם הגרי"ז אוירבך בהליכות שלמה, פסח פ"ט הערה 223.

ב. כתובה לבן החכם השואל "מה העדות והחוקים" מייעדת ההגדה את הלכות הפסח: "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח - אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". משמע שבכלל מצות הסיפור בלילה זה כלול גם העיסוק בהלכות הפסח.

ר"י אברמסקי זצ"ל ב'חזון יחזקאל' (תוספתא פסחים י, ח) עמד על כך שדווקא ממקורה של שאלה זו בפסוק יש להוכיח להיפך: "השואל כנראה הוא תלמיד חכם, ובא לעמוד על עיקרי דינים, כנראה משאלתו 'מה העדות והחוקים והמשפטים', והתורה מצוה אותו 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה', ולא עתה השעה לפלפל עמו על עיקרי ההלכות"...

לאור זאת יש לבאר שגם כוונת ההגדה אינה לענות לחכם על כל שאלותיו "מה העדות והחוקים והמשפטים" לפרטיהן, אלא להשיב בקצרה על שאלותיו בהלכה, ולהודיעו שלאחר אכילת האפיקומן, כאשר אין עוד מצוה לאכול מן הפסח - אז ניתן ללמוד את הלכות הפסח אותן הוא מבקש¹¹.

שינוי מהלך הסדר, והתמקדות בסיפור יציאת מצרים בעת 'שולחן ערוך' במנותק מאמירת נוסח ההגדה, מעניקים לנו הזדמנות לשנות את מיקוד סיפור יציאת מצרים שאליו הורגלנו, ומאתגרים אותנו להכין מראש סיפורים ומדרשים העוסקים ביציאת מצרים עצמה ובהודאה לריבוננו של עולם על שהוציאנו ממצרים והגיענו ללילה הזה. כחתימה ראיתי לצטט כאן מדברי שני אחרונים בני דורנו שעוררו על מיקוד הסיפור בניסי יציאת מצרים.

הגר"מ אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ב או"ח סי' לח) כתב:

וצריכים להדגיש שלדעת הרמב"ם אם אדם ילמד הלכות קרבן פסח בליל פסח או הלכות חמץ או אפית מצה **לא קיים מצות עשה מן התורה לספר ביציאת מצרים**¹².

11 לכך יש להוסיף את דברי הריטב"א בפירושו להגדה, שהטעם להלכה שאין אוכלים אחר האפיקומן - כדי שנמשיך לספר ביציאת מצרים לאחר מכן.

12 ושם הוסיף: "ולפי זה מובן מה שחלקו חז"ל בפסחים דף קט"ז ע"א מהיכן מתחילה ההגדה אם מתחילה עובדי ע"ז או מעבדים היינו, ולכאורה מאי נפ"מ מהיכן מתחיל? אולם לסברת שמואל שאומר מעבדים היינו לפרעה במצרים היינו מצוה לספר נסים ונפלאות של יציאת מצרים ולא מה שקדם לכך, אע"פ שהם נסים ונפלאות ה', אולם לסברת רב מתחיל מתחילה עובדי ע"ז, והטעם כלשון הרמב"ם שם ומתחיל בגנות ומסיים שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו, היינו שזה חלק מיציאת מצרים, ולא רק שחרור גופני הצלה משעבוד בלבד - אלא קבלת עול תורה ומצוות מאפילה לאור גדול, זה קיום תורה ומצוות שהבדילנו מן התועים וקרבתנו אליו, זה חלק מנס סיפור יציאת מצרים".

ובכך האריך הרב אביגדור נבנצאל (הגדת ירושלים במועדיה עמ' סו):

ראיתי לעורר ולהעיר, צריך לדעת שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא הסיפור על השיעבוד והניסים שנעשו בארץ מצרים, הן בשעת השיעבוד והן לכשהתחילה הגאולה בשליחות משה ואהרן. ומשם ואילך כל הדברים המפורשים בתורה ובדברי חז"ל, וכן ההתבוננות בהלכות פסח מצה ומרור כדלהלן. אמנם בכל הפלפולים והערות שאומרים בנוסח ההגדה, שאין משתמע ואין נלמד מהם עניין השיעבוד והגאולה ואף לא הלכות פסח מצה ומרור - אין יוצאין בזה כלל ידי מצות סיפור יציאת מצרים¹³. ואף שגדולי ישראל אמרו פירושים רבים בנוסח ההגדה, אפשר ורצוי לפלפל בפירושים אלו בחוה"מ וביו"ט, שהרי גם גדולי ישראל לא כתבו את ההגדה ופירושיה בלילה זה. אך בלילה זה המצוה היא לספר לבנים את סיפור יציאת מצרים עצמו.

סיכום

ראשונים רבים כיוונו את האריכות בסיפור יציאת מצרים לזמן שלאחר אכילת המצה והמרור. על עורך הסדר לבחון בחיוב אפשרות זו, כאשר להערכתו יהיה ניתן ליישם זאת בפועל, ומשתתפי הסדר יהיו קשובים לסיפור יציאת מצרים גם בעת הסעודה ולאחריה. סדר זה מעניק הזדמנות למיקוד סיפור יציאת מצרים במדרשי חז"ל ופירושים העוסקים בשיעבוד ובניסי היציאה, תוך מיעוט העיסוק בהלכות הפסח המופיעים בתחילת ההגדה.

13 החתם סופר (דרשות לפסח, תקפא) מבאר מדוע החובה בלילה זה היא לספר בתיאורי הניסים ולא בפלפול בהלכות: כי ענין סיפור יציאת מצרים אינו לפלפל בהלכה, כי הפלפול הוא בירור הקליפות מהקדושה, ולילה הזה הוא ליל שימורים ואין אחיזה לקליפה, ולכן מיוחד אך ורק לספר בניסי ה' ונפלאותיו. ולכן בכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה, כי חמץ בגימטריא חלק, רמז על המחלוקת, הפלפול שעל ידו נעשים כאויבים בשער, על מנת להיעשות מצה, דהיינו שלום לבסופו, מצה גימטריא קהל - היפך המחלוקת, כי בסוף נעשים אוהבים זה לזה. אמנם הלילה הזה כולו מצה ושלום.

הרב יוסף שריקי

'מי שהיה נשוי שלוש נשים' - ביאור שיטות רב האי גאון והרי"ף

מבוא

א. הסוגיה

ב. דעת רב סעדיה גאון

ג. דעת רב האי גאון

ד. הסבר הרי"ף

ה. הסברו של פרופ' ישראל אומן

ו. מדוע לא הציע הרי"ף להסביר את דברי רבי נתן כרס"ג ורה"ג?

סיכום

תגובת פרופ' אומן

מבוא

לפני שנים רבות פרסם פרופ' אומן הצעה לביאור דעת רבי נתן במשנה בכתובות, הדנה בחלוקת עיזבון בין שלוש נשים שהיו נשואות לאיש אחד והוא מת. במאמר זה נציע שיתכן לומר שהסברו של פרופ' אומן בדעת רבי נתן תואם להסברו של רב האי גאון, המסביר את דברי ר' נתן במשנה 'על דרך שניים אוחזין'. אמנם הרי"ף הסביר את דעת רה"ג על פי עיקרון החלוקה של שניים אוחזין ההלכתי ודחה את דבריו, אך במאמר זה נראה שגם את האפשרות השנייה להסבר דעת רה"ג, שהיא גם מה שהציע פרופ' אומן מדנפשיה, שדברי רבי נתן במשנה הם כפשטם ומבוססים על עיקרון החלוקה התואם או על דרך שניים אוחזין, לא ניתן לקבל מכמה סיבות שיפורטו במאמר. המאמר מתמקד בשיטות רה"ג והרי"ף ומבאר את דבריהם בשיטת רבינא, ולא מתייחס לראשונים נוספים ולאוקימתא של שמואל בסוגיה, כדי לא לחרוג מהנהקודה המרכזית שבו, והיא ביאור שיטות רה"ג והרי"ף.

1 המאמר מבוסס על לימוד משותף של המאמרים והתגובות עם אחי הרב אליהו שליט"א. להלן מובא מאמר נוסף של פרופ' אומן בהסבר שיטת רה"ג בסוגיא, אך אין התייחסות בדבריי למאמר זה.

א. הסוגיה

המשנה² דנה במי שהיה נשוי לשלוש נשים ומת, כתובתה של זו מנה ושל זו מאתים ושל זו שלוש מאות. היא קובעת שכאשר העיזבון הוא מנה הן חולקות בשווה. היה העיזבון מאתיים, של מנה נוטלת חמישים, ושל מאתיים ושל שלוש מאות נוטלת שבעים וחמישה דינרי כסף כל אחת. היה העיזבון שלוש מאות דינרי כסף, בעלת המנה נוטלת חמישים, של מאתיים נוטלת מנה (=מאה) ושל שלוש מאות נוטלת מאה וחמישים.

על פניה משנה זו כפשוטה מעלה שתי תהיות:

א. אין התאמה בשיטת החלוקה של עיזבון הבעל המת בין שלושת הבנות. הבבא הראשונה מדברת על חלוקה שווה בין שלושתן, ואילו הבבא האחרונה מדברת על חלוקה יחסית (לפי גודל הכתובה). כך שלא ברור מה היא אכן שיטת החלוקה המוצעת במשנה, האם זו שמחלקת שווה בין כולן או באופן יחסי.

ב. שיטת החלוקה בבבא האמצעית אינה ברורה. היא אינה לא חלוקה שווה ולא חלוקה יחסית.

הגמרא מסבירה שהתנא של משנתנו הוא רבי נתן, ומעמידה את דעתו בשתי הבבות האחרונות באוקימתות. הוי אומר, לא ניתן להבין את דבריו כפשוטם, וכדי למצוא שיטה אחידה בדבריו יש להעמיד את שתי הבבות האחרונות באוקימתא של שתי תפיסות³.

במסקנתה הביאה הגמרא את דברי רבי, שחולק על דברי רבי נתן וסובר שבכל המקרים חולקות בשווה.

ב. דעת רב סעדיה גאון

רס"ג⁴ מציע הסבר לדברי ר' נתן במשנה כפשוטם ללא אוקימתות, וזה לשונו: 'וששאלתם: מי שהיה נשוי שלש נשים כתובתה של זו מנה ושל זו מאתים ושל זו שלוש מאות וכו'. אף על פי שיודעין אנו שהלכה כרבי ולא כרבי נתן, ואף על פי ששמואל מעמידה בכותבת זו לזו ולפצותה מדין ודברים וכי רב יעקב משמיה דרבינא מעמידה בשתי תפישות, אף על פי כן מקום הניחו לנו גם אנו. ויכולנו להעמידה

2 כתובות צג, א.

3 על פי רבינא.

4 שו"ת שערי צדק (חלק ד שער ד סימן נב) ובאוצר הגאונים כתובות סימן תשכא (עמ' 310).

בתנאי בית דין על הממון הנמצא למת. כל אשה שהוא פחות מכתובתה לא תעדיף על שלפניה, ושהוא יתר על כתובתה תיטול כאשר הוא עד כדי כתובתה בשווה, והנשאר לפי חשבון. לפיכך: בהיות שם מנה, שהוא פחות מכתובת השנית והשלישית, לא יעדפו על כתובת הראשונה, ולכן יחלקו שלושתן בשווה. ובהיות שם מאתים, הראשונה נוטלת מאתים לפי שהוא יתר על כתובתה נוטלת שלשים ושלשה ושליש שהוא בשווה מן המנה האחד ומן המנה השני ששה עשר ושני שלישים שהוא שתותו לפי חשבון, ושלישית לא תעדיף על השנית אלא תיטול כל אחת שבעים וחמשה. ובהיות שם שלש מאות, הרי אין פחות מהגדולה שבכתובות ולפיכך יטלו לפי חשבון, ראשונה חמשים ושניה מאה ושלישית מאה וחמשים⁵.

נראה כי רס"ג עושה 'פשרה' (בדעת רבי נתן) בין החלוקה השווה לחלוקה היחסית, בהתייחס לגובה הכתובה. כאשר העיזבון קטן או שווה לכתובה הקטנה ביותר, ניתן משקל גדול יותר לכתובות הקטנות והחלוקה אז תהיה שווה בין כל הנשים (כדוגמת הבבא הראשונה של המשנה), הואיל ובחלוקה יחסית לא ישאר הרבה לכתובה הקטנה. כאשר העיזבון גדול או שווה לכתובה הגדולה ביותר, ניתן משקל גדול יותר לכתובות הגדולות והחלוקה אז תהיה יחסית בין כל הנשים (כדוגמת הבבא השלישית של המשנה), הואיל ובחלוקה שווה ההפסד לכתובה הגדולה יהיה גדול יותר. כאשר העיזבון נע בין הכתובה הקטנה לגדולה, את החלק שעד גובה הכתובה מחלקים בשווה (בין כל הכתובות שעונות לקריטריון זה), ואת החלק שמעל לגובה הכתובה, מחלקים יחסית.

בהבנה זו של דעת רס"ג למעשה יש שלושה סוגי חלוקה. כשגובה העיזבון נמוך החלוקה תהיה שווה בין כל הנשים, מעל גובה זה החלוקה תהיה משולבת, חלק (עד גובה הכתובה) יהיה בחלוקה שווה והנותר בחלוקה יחסית, וכשגובה העיזבון גדול החלוקה תהיה יחסית בלבד. לפי הבנה זו, יתאפשר מצב בו חלקה של בעלת הכתובה הקטנה בעיזבון, במקרה בו העיזבון קטן, יהיה גדול יותר מחלקה במקרה אחר בו העיזבון גדול יותר, והסיבה לכך היא שבעיזבון גדול יותר עוברים לשיטת חלוקה יחסית בלבד, בניגוד לחלוקה משולבת (שווה ויחסית), ומכאן שחלקה של בעלת הכתובה הקטנה יקטן. מצב זה יכול להתקבל על הדעת, כיון שזה חלק מתנאי ב"ד אותו הגדיר רס"ג, ששיטת החישוב תשתנה לפי גודל העיזבון כנ"ל⁵. לחילופין ניתן להסביר את דעת רס"ג, שעד לנקודה (בגובה העיזבון) בה עוברים מחלוקה משולבת

5 הגיון דומה קיים גם בתחומים מעשיים בימינו, כדוגמת מס הכנסה שמשלם אדם על הכנסה משכר דירה, כאשר התשלום הוא על כל גובה שכר הדירה. לפי התקנה אדם שמשכיר דירה עד 5000 ₪ פטור ממס, מעל מחיר זה הוא חייב במס של כ 10%. מכאן שאם יגבה אדם שכר דירה בסך 5000 ₪ לא ישלם כלום, אך אם יגבה שכר דירה בגובה 5001 ישלם 10% שהם 500 ₪, ובפועל יקבל פחות למרות ששכר הדירה גבוה יותר.

(שווה ויחסית) לחלוקה יחסית בלבד, יוגבל חלקה של כל אחת מהנשים עד לגובה היחסי שלה ולא יותר (לדוגמה בכל סכום של עיזבון עד לגובה 300, בעלת המנה לא תקבל יותר מ-50 שהוא חלקה היחסי). לפי הבנה זו לא יתאפשר מקרה בו חלקה של בעלת הכתובה הקטנה בעיזבון במקרה בו העיזבון קטן, יהיה גדול יותר מחלקה במקרה אחר בו העיזבון גדול יותר.

הסברה העומדת מאחורי שיטת חלוקה זו היא, חלוקה הוגנת וצודקת בין הנשים. כאשר גובה העיזבון נמוך (היינו פחות או שווה לגובה הכתובה הקטנה ביותר) חלוקת העיזבון תהיה לפי חלוקה שווה כדי שגם בעלות הכתובות הקטנות יוכלו ליהנות מנתח משמעותי יחסית מן העיזבון, ולכן במקרה זה ניתנת ההעדפה לבעלות הכתובות הקטנות על ידי חלוקה שווה. כאשר גדול העיזבון הוא מספיק גדול, היינו שגודל העיזבון גדול או שווה לגודל הכתובה הגבוהה ביותר, תינתן העדפה לבעלות הכתובות הגדולות על ידי חלוקה לפי חשבון, כיוון שגם בעלות הכתובות הקטנות מקבלות נתח משמעותי באופן יחסי, ולכן במקרה זה נעדיף לפצות יותר את בעלות הכתובות הגדולות שאצלן גודל ההפסד יותר מורגש. כאשר גדול העיזבון הוא בין גובה הכתובה הקטנה ביותר לבין גובה הכתובה הגבוהה ביותר, שאז הנתח לחלוקה הוא לא גדול מספיק וגם לא קטן מדי, החלוקה תהיה משולבת: עד גובה הכתובה החלוקה תהייה שוויונית (כדי לתת ביטוי לבעלות הכתובות הקטנות), ומעל גובה הכתובה היא תהיה על פי חשבון (כדי לתת ביטוי לבעלות הכתובות הגדולות), כאשר ניתן להסביר, כאמור לעיל, שבכל שיטת חלוקה יוגבל חלקה של כל אחת מהנשים עד לחלקה היחסי בעיזבון כולו.

ג. דעת רב האי גאון

הרי"ף בסוגיה מביא את דעת רה"ג. וזה לשונו: 'ואף רבינו האי גאון ז"ל... עיין בה איהו נמי, ומסתברא ליה על דרך שניים אוחזין בטלית, והוה סבירא ליה הכי כמה שני, ושמייע לן דהדר ביה מיניה לסוף שניה כד איגלי ליה דלא סליקא שמעתא כהוגן'. מדברי הרי"ף אנו למדים שרה"ג רצה להסביר את דברי רבי נתן במשנה על דרך החלוקה המובאת במשנה הפותחת את מסכת בבא מציעא בדין שניים אוחזין בטלית. שם כאשר אחד טוען כולה שלי והשני טוען חציה שלי, הרי שבחצי טלית מודה זה שאומר 'חציה שלי' שאין לו חלק בה, וממילא מקבל אותו זה שטוען 'כולה שלי' ללא צורך בדין ודברים. לגבי חציה השני של הטלית ששניהם טוענים לבעלות עליה הדין הוא שחולקים ביניהם, ומכאן שזה שטען 'חציה שלי' יקבל רבע וזה שטען 'כולה שלי' יקבל שלושה רבעים. מקושיות הרי"ף על הבנה זו של רה"ג (שיפורטו לקמן אות ו) ניתן להסיק שהרי"ף הבין שדעת רה"ג שעיקרון החלוקה בסוגיית שניים

אוחזין ההלכתית מבוסס על חלוקה של ממון המוטל בספק, ומכאן שניתן להשליך עיקרון זה על משנתנו העוסקת בחלוקת עיזבון בין שלושת הנשים. לפי הבנה זו, לא נוטים ממהלך הסוגיא בה מוסברים דברי רבי נתן במשנה באוקימתות, ולא מתייחסים אל דבריו כפשטם.

אפשרות נוספת להסביר את דברי רה"ג בכוונתו 'על דרך שניים אוחזין' היא שכוונתו לחלוקה הוגנת בין הנשים, כאשר אופן החלוקה בין כל זוג נשים דומה לחלוקה של שניים אוחזין אבל היא אינה מתבססת על היסוד ההלכתי שלה. אפשרות זו להסבר דברי רבי נתן במשנה הוצעה על ידי פרופ' אומן מדנפשיה⁶, לה קרא חלוקה 'תואמת שניים אוחזין'. על פי הבנה זו, בפני שלושת הנשים עומד עיזבון שאינו מספיק לכסות את שלושת הכתובות, וצריך למצוא חלוקה הוגנת ביניהן. החלוקה שמציע רבי נתן לפי הבנה זו ברה"ג מבוססת על עיקרון החלוקה השווה של הסכום השנוי במחלוקת, שהיא על דרך החלוקה של שניים אוחזין.

על פי אפשרות זו, דברי רבי נתן במשנה מובאים כפשטם ללא אוקימתות, והחלוקה בפועל תתבצע באופן הבא: כאשר העיזבון שווה מנה, דנות הראשונה (כתובה מנה) והשניה (כתובה מאתיים) על סכום שני שליש מנה. והואיל ושתיהן משעבדות סכום מינימלי של מנה, הרי שכל הסכום העומד בפניהן שנוי במחלוקת, ולפיכך הן מחלקות אותו בשווה, שליש לכל אחת. כך בדיוק תהיה החלוקה בין הראשונה (כתובה מנה) לשלישית (כתובה שלוש מאות), ובין השניה (כתובה מאתיים) לשלישית (כתובה שלוש מאות), ונמצאת החלוקה הסופית שליש מנה לכל אחת מן הנשים. זו החלוקה המובאת בבבא הראשונה של המשנה.

כאשר העיזבון שווה מאתיים, דנות הראשונה (כתובה מנה) והשניה (כתובה מאתיים) על סכום של 125. ולפי עיקרון החלוקה על דרך שניים אוחזין, 25 הוא מעבר לגובה כתובתה של הראשונה שהיא מנה, ולכן תקבל אותם זו שכתובתה מאתיים. את המאה הנותרים תחלקנה שווה בשווה (על פי עיקרון החלוקה השווה של סכום השנוי במחלוקת). נמצא שהחלוקה ביניהן היא חמישים לראשונה ושבעים וחמישה לשניה. אותה החלוקה בדיוק תיעשה בין הראשונה (כתובה מנה) לשלישית (כתובה שלוש מאות). כאשר השניה והשלישית תחלקנה ביניהן סכום של 150, והואיל ושתיהן תובעות את כל הסכום, שהרי כתובת שתיהן גבוהה מסכום זה, תחלקנה שווה בשווה ביניהן, שבעים וחמישה כל אחת. ומכאן החלוקה שבמשנתנו (בבבא האמצעית): חמישים, שבעים וחמישה ושבעים וחמישה.

באופן דומה נמצא את העיקרון מופעל גם כאשר העיזבון הוא 300 (הבבא השלישית במשנה).

6 עיין לקמן אות ה.

ד. הסבר הרי"ף

כתובה, בדומה לבעל חוב, משעבדת את נכסי הבעל לטובת תשלום הכתובה, לכן חלוקת העיזבון בין הנשים חייבת לקחת בחשבון את השיעבוד שמשעבדת כל אחת מהנשים בעיזבון, שאם לא כן אין משמעות לשיעבוד והוא אינו בא לידי ביטוי. לפי זה, יסוד המחלוקת בין רבי נתן לרבי הוא האם השיעבוד שיש לכל אשה בעיזבון הוא לפי גודל כתובתה: לדעת רבי נתן, או לפי רבי כל עוד לא קיבלה כל אחת מהנשים את מלוא סכום כתובתה, יש לכל אחת חלק דומה בשיעבוד כמו שאר חברותיה, או במילים אחרות - השיעבוד של כל אחת מהנשים הוא על כל הסכום שבעיזבון.

מכאן שלדעת רבי, בכל המקרים שבמשנה, בין בעיזבון בגובה מנה, מאתיים או שלוש מאות, הואיל ובחלוקה שווה (שליש לכל אחת) לא קיבלה אף אחת מהן את מלוא סכום כתובתה, הסכום יתחלק שווה בשווה בין שלושת הנשים. ולכן בעיזבון מנה כל אחת מהנשים תקבל שלוש ושלושה ושליש. בעיזבון בגודל מאתיים כל אחת מהנשים תקבל שישים ושישה ושני שלישי. ובעיזבון של שלוש מאות כל אחת תקבל מנה.

לדעת רבי נתן, במקרה בו העיזבון נמוך מגובה הכתובה, עד גובה העיזבון אנו מתייחסים לכתובה כדין מלוה בשטר שהוא משעבד את נכסי הלוה, לעומת הסכום העולה על גובה העיזבון שיש לו דין מלוה על פה שאינו משעבד. לפיכך, כאשר יש בעיזבון מנה בלבד, כיון שבעלת המנה (שהיא הכתובה הנמוכה בין השלושה) משעבדת עד גובה כתובתה, נמצא שיש לה חלק בשיעבוד העיזבון כמו לכל שאר הנשים (המאתיים והשלוש מאות), ולכן מתחלקות בשווה, וכל אחת מקבלת שליש מהעיזבון. כאשר סכום העיזבון הוא מאתיים, את המנה הראשון מחלקים שווה בשווה בין שלושתן, אולם את המנה השני מחלקים לשניים, בין בעלת המאתיים והשלוש מאות, מהסיבה שהמנה השני לא משועבד לראשונה שכתובתה היא מנה, כיון שהשיעבוד הוא עד לגובה כתובתה, ובעלת השלוש מאות לא משעבדת יותר ממאתיים שהוא גובה העיזבון בפועל (כי המנה השלישי שהיא תובעת נחשב למלוה בעל פה). נמצא, שהראשונה תקבל שלוש ושלושה ושליש, והשניה והשלישית תקבלנה שמונים ושלושה ושליש כל אחת. כאשר העיזבון הוא שלוש מאות, את המנה הראשון יחלקו שלושת הנשים שיש כל אחת, את המנה השני יחלקו השניה והשלישית חצי כל אחת, ואת המנה השלישי תקבל בעלת השלוש מאות לבדה. ומכאן שהראשונה (בעלת הכתובה של מנה) תקבל שלוש ושלושה ושליש, השניה (בעלת הכתובה של מאתיים) תקבל שמונים ושלושה ושליש, והאחרונה תקבל מאה שמונים ושלושה ושליש. במקרה בו סכום העיזבון הוא 400, הואיל ואין לאף אחת מהנשים שיעבוד בגובה זה, חוזרים המאה היתרים להתחלק בין שלושת הנשים שווה בשווה.⁷

7 היינו לפי גובה השיעבוד החדש, הראשונה בעלת המנה שהשיעבוד שלה כעת הוא 66 ושני שלישי

אולם במשנה נראה, כי הסכומים המפורטים בשתי הבבות האחרונות אינם מתאימים לחישוב הנזכר בדעת רבי נתן, לפיכך העמידה הגמרא את דעתו במשנה לא לפי עיקר הדין אלא באוקימתות. רבינא מסביר, שהבא השניה והשלישית מתייחסות לשתי תפיסות, כלומר הסכום של העיזבון התקבל לא בבת אחת אלא בשתי פעמים. בעיזבון של מאתיים התקבלו בחלק הראשון שבעים וחמישה דינרים. והואיל וסכום זה קטן מגודל הכתובה של הקטנה ביותר, לפיכך חולקות בשווה וכל אחת תקבל עשרים וחמישה. בחלק השני התקבלו מהעיזבון מאה עשרים וחמישה הנותרים, והואיל והראשונה בעלת המאה כבר קיבלה בחלוקה הראשונה עשרים וחמישה גובה השיעבוד שלה כעת הוא שבעים וחמישה בלבד, ולכן סכום של שבעים וחמישה יתחלק שווה בשווה בין שלושת הנשים - עשרים וחמישה כל אחת, והחמישים הנותרים יתחלקו בשווה בין השניה והשלישית, ומכאן נובע יחס החלוקה של חמישים, שבעים וחמישה ושבעים וחמישה שהובא בבא השניה בדברי רבי נתן. בדומה לכך הבא השלישית מתייחסת לשתי תפיסות, הראשונה של שבעים וחמישה והשניה של מאתיים עשרים וחמישה.

ה. הסברו של פרופ' ישראל אומן

פרופ' אומן⁸ הציע פירוש, אליו הגיע דרך ניתוח של מודל מתמטי מורכב, להבנת דעת רבי נתן במשנה כפשוטה ללא צורך באוקימתות, הדומה לזו של רה"ג כפי שהועלתה לעיל אות ג, באפשרות השניה להסבר רה"ג, לפיה חלוקת סכום העיזבון בין כל זוג נשים תעשה בדרך של שניים אוחזין, ומכאן שמה "תואמת שניים אוחזין". הסברא העומדת מאחורי הסבר זה היא, שחלוקה צודקת בין כמה בעלי דין תלויה במושג הצדק עבור כל שני בעלי דין. אם כל שני בעלי דין מחלקים ביניהם בצורה 'הוגנת' את הסכום שאותה חלוקה מקציבה לאותם שניים, אז החלוקה בכללותה היא צודקת.

מלבד העובדה שפרופ' אומן העלה מדנפשיה הסבר להבנת דברי רבי נתן התואם את הסברו של רה"ג (לפי ההסבר השני שהבאנו באפשרות הבנת דבריו), הרי שמאמרו של פרופ' אומן נתן ערך מוסף לכך שבחלוקה התואמת שניים אוחזין בין כל זוג נשים מוכרחה להיות תוצאת חלוקה אחת בלבד, ולא תתכנה אפשרויות חלוקה נוספות על

תקבל מהמנה הרביעי 22 ושתי תשיעיות.

8 בקובץ 'מוריה' טבת תשנ"ט. זהו מאמר לקהל הלמדני, המבוסס על מאמר מורחב באנגלית לקהל המדעי-כלכלי.

9 לפי שיטת חלוקה מסוימת, במקרה זה שניים אוחזין. אין באמירה הזו להכריח שיטת חלוקה אחת 'צודקת' או 'הוגנת' מחברתה, אלא כל עוד עיקרון החלוקה הנבחר נשמר אצל כל זוג, הוא צודק והוגן גם ביחס לכלל.

פי עקרון חלוקה זה. הוכחה זו חשובה, משום שאם אכן היו שתי אפשרויות לחלוקה על פי עקרון התואם שניים או חזין, כי אז לא הייתה אפשרות להכריח שזו החלוקה שהנחתה את רבי נתן, וגם אם כן - היה עלינו להבין מדוע הועדפה חלוקה אחת על פני חברתה. לצורך ההוכחה כי אכן קיימת אפשרות חלוקה אחת בלבד על פי עיקרון חלוקה התואמת שניים או חזין השתמש פרופ' אומן במודל הנקרא 'כלים שלובים'.

באשר להצעתו של פרופ' אומן להעמיד את דברי ר' נתן כפשטם בניגוד לסוגיית הגמרא המעמידה את דבריו באוקימתות, כבר קדמו רב סעדיה גאון ז"ל. ואם נקבל את האפשרות השניה שהצענו בדברי רה"ג, גם לדעת רה"ג¹⁰ ניתן להסביר את דברי רבי נתן כפשטם ללא אוקימתות. ומכאן, ששיטה המעמידה את רבי נתן כפשטם ללא אוקימתות אינה חידוש של פרופ' אומן - אלא הוצעה מכבר בזמן הגאונים. ובאשר לטענה שרבינא לא העמיד את דברי רבי נתן כפשטם אלא העמידם באוקימתא של שתי תפיסות, על כך משיב רב סעדיה גאון "אף על פי כן, מקום הניחו לנו גם אנו..."

1. מדוע לא הציע הרי"ף להסביר את דברי רבי נתן כרס"ג ורה"ג?

לעיל אות ג הבאנו שתי אפשרויות להסביר את דעת רה"ג 'על דרך שניים או חזין'. הבנה אחת - אותה הבין הרי"ף, שרצה הרה"ג להשליך את עיקרון החלוקה ההלכתי של שניים או חזין על החלוקה במשנתנו, בהנחה שלדעת רה"ג היסוד ההלכתי עליו מבוססת סוגיית שניים או חזין היא חלוקת ממון המוטל בספק, וממילא ניתן להשליכו על דברי רבי נתן במשנתנו המציע גם הוא לחלוק לפי העיקרון של חלוקה שווה של סכום השנוי במחלוקת.

ברם, לדעת הרי"ף לא ניתן לקבל הבנה זו בסוגייתנו, משום שלדעתו לא ניתן לפרש את סוגיית שניים או חזין ההלכתית על יסוד ממון המוטל בספק, וממילא לא ניתן להשוות בין שתי הסוגיות. בדין שניים או חזין ההלכתי כל אחד מהצדדים מוחזק בחלק הטלית אותו הוא תופס, ולפיכך כאשר אחד טוען כולה שלי והשני טוען כולה שלי אנו סהדי שכל אחד הוא הבעלים של החצי שהוא תופס, וכל אחד מקבל את החלק שהוא מוחזק בו, ואין כאן כל שיטת חלוקה. וכן במקרה שאחד טוען כולה שלי והשני טוען חציה שלי, על החצי הראשון שהשני לא טוען אין ויכוח שהוא שייך לזה שטוען כולה שלי, ועל החצי השני חזרנו לדין הדומה למקרה של זה טוען כולה שלי וזה טוען כולה שלי, ונמצא שהטוען כולה שלי מוחזק בשלושה רבעים והטוען חציה שלי מוחזק ברבע, ובפועל כל אחד מקבל את מה שהוא מוחזק בו, ולא מצד שבית הדין יצר חלוקה כלשהי ביניהם.

10 לפחות בהוה-אמינא, לפי עדותו של הרי"ף שהוא שמע שרה"ג חזר בו מפירושו להעמיד את דברי רבי נתן על דרך שניים או חזין.

מעיון בסוגיות הדנות בשניים או חזין עולה שדין שניים או חזין ההלכתי אינו עוסק בחלוקת סכום השנוי במחלוקת או בחלוקת ממון המוטל בספק, אלא אנו סהדי שכל אחד מוחזק במה שהוא טוען עליו¹¹. ולכן, כששנים אדוקין בטלית כל אחד מוחזק במה שהוא מחזיק, ובמה שאף אחד מהם לא מחזיק שניהם טוענים למוחזקות באותה מידה. וכן הדין בדין המשנה אותו מעמידה הגמרא שניהם או חזים בכרכשתא: שניהם טוענים למוחזקות בכל הטלית אף שבפועל הם לא מחזיקים בה, ומכאן שכל אחד מקבל מה שהוא מוחזק בו ולא מה שהוא מחזיק בו, כי אם נאמר שהחלוקה היא מצד ממון המוטל בספק, והמוחזקות נובעת ממה שמחזיק כל אחד בפועל, מדוע אם כן כשה טוען כולה שלי וזה טוען חציה שלי, ומיירי ששניהם או חזים רק בכרכשתא¹², מדוע החלוקה אינה שווה, הרי כל אחד מהם מחזיק בפועל רק בכרכשתא, אז מדוע זה שטוען כולה שלי יקבל יותר? אלא ודאי אנו סהדי שהוא מוחזק במה שהוא טוען למרות שבפועל הוא לא מחזיק במה שהוא טוען. והחלוקה אינה מצד ממון המוטל בספק אלא מדין מוחזקות.

זאת ועוד, אי נימא שסוגיית שניים או חזין עוסקת בחלוקה שווה של הסכום השנוי במחלוקת, מדוע כשכל אחד או חז בכרכשתא מחלקים בשווה ולא אומרים 'כל דאליים גבר'¹³, או לחילופין בדין ארבע נאמר גם כן שיחלוקו בשווה, מדוע שם אומרים כל דאליים גבר. אלא ודאי סוגיית שניים או חזין ההלכתית מבוססת על מוחזקות, ולא על חלוקה הוגנת של סכום השנוי במחלוקת.

ומכאן שלא ניתן להסביר את דין שניים או חזין ההלכתי על פי עיקרון חלוקה שווה של ממון השנוי במחלוקת, וממילא לא ניתן להשליך עיקרון חלוקה המבוסס על מוחזקות על משנתנו העוסקת בשיעבודים.

סיבה נוספת מדוע אי אפשר להשליך את עיקרון החלוקה ההלכתי של שניים או חזין על משנתנו הוא, שאם נאמר כן נמצא שרבי חולק על רבי נתן בשניים או חזין ההלכתי, והרי רבי לא חולק על משנת שניים או חזין ההלכתית אלא מסכים עמה, כמו שהוכיח הרי"ף מקושיית הגמרא¹⁴ "ולית ליה לרבי הא דתנן שניים או חזין בטלית". כמו

11 ב"מ ב, א תוד"ה ויחלוקו. כך הם דברי הרי"ף (העקת פירוש הרי"ף מלשון ערבי בסוגיה במי שהיה נשוי שלוש נשים) בפירוש: "וזה לפי ששניים או חזין בטלית מחוייב להיות הדין בו כך, לפי שכל אחד מהם מחזיק במה שבידו..." (וכן דעת תוס' רא"ש, תוס' רבינו פרץ וראשונים נוספים. וכן דעת הרמב"ם שהביא את דין שניים או חזין בפרק ט העוסק בחזקת ודאי ולא בסוף פרק י או בפרק טו העוסקים בהלכות ספק בממון).

12 ב"מ ב, א תוס' הרא"ש ד"ה זה אומר. ועוד.

13 והיא היא קושיית התוס' שם ב, א ד"ה ויחלוקו.

14 בבא בתרא קע, א.

כן, קשה לומר שרבי לא חולק על רבי נתן בדין שניים או חזין אך חולק עליו בשלושה או חזין ההלכתי, שהרי כך אנו מכריחים קיומה של מחלוקת שלא מצאנו לה יסוד במשנה או בגמרא. בפרט, לפי האמור לעיל, שדין שניים או חזין נובע מהמוחזקות שיש לכל אחד מהם ולא מדין ממון המוטל בספק, אם כן חלוקת שלושה או חזין אינה יכולה להיות כפי החלוקה במשנתנו, אלא כפי שהביאה המהרי"ל ד"סקין זצ"ל¹⁵.

ויתכן, שמסיבה זו העיד הרי"ף ששמע שרה"ג חזר בו מדעתו לבאר את משנתנו על דרך שניים או חזין.

ההבנה השניה שהעלינו כאפשרות להסבר דברי רה"ג היא, שיתכן לומר שרה"ג אכן מסכים לכך שסוגיית שניים או חזין ההלכתית עוסקת במוחזקות ולפיכך אין לדמותה לסוגייתנו, אך החלוקה במשנתנו מבוססת על חלוקה הוגנת של העיזבון בין שלושת הנשים לפי עקרון הדומה לחלוקה של שניים או חזין, ובשל כך הגדיר אותה רה"ג 'על דרך שניים או חזין'.

ברם, גם הבנה זו אינה מתיישבת עם משנתנו מכמה סיבות:

הראשונה: כאשר באים לחלוק ממון עלינו להתייחס למהות התביעה הממונית. בסוגיות הש"ס אנחנו מוצאים כמה סוגים של חלוקה. כאמור לעיל, כששניים או חזין בטלית החלוקה היא באופן של שניים או חזין כי ישנה התייחסות למוחזקות. כאשר ישנה חלוקה בין מספר שותפים שהשקיעו כל אחד מכספו והרוויחו (או הפסידו) החלוקה תהיה יחסית. כאשר החלוקה היא בין בעלי חוב בעל פה ללא שטר, להם אין שעבוד, והסכום לחלוקה אינו מספיק לכולם, צריך למצוא חלוקה הוגנת ביניהם. במקרה זה, חלוקה על דרך שניים או חזין שהציע רה"ג (וכן הציע פרופ' אומן מדנפשיה) יכולה להתקבל על הדעת כאפשרות חלוקה הגיונית (כמו גם חלוקה יחסית ביניהם או חלוקה שווה).

אולם, משנתנו דנה במקרה של כתובות הדומה לבעלי חוב עם שטר, כשלכל אחת מהן יש שעבוד בעיזבון. אשר על כן, לא ניתן להשליך על נדון משנתנו חלוקה הגיונית כזו או אחרת (כמו למשל במקרה של בעלי חוב בע"פ שאין להם שיעבוד), אלא כל חלוקה חייבת להתייחס לשיעבוד שיש לכל אחת מהנשים, אחרת ביטלנו את משמעות השיעבוד. לכן גם שיטת רה"ג חייבת לקחת בחשבון את נושא השיעבוד שיש לכל אחת מהנשים, כי כתובה משמעותה שיעבוד, והדבר ברור מאליהם גם אם נושא השיעבוד לא נכתב להדיא במשנה.

ברם, אם נתייחס לחלוקה המוצעת בדעת רה"ג 'על דרך שניים או חזין', נושא

15 על פי עיקרון הנלמד מהמהרי"ל ד"סקין זצ"ל החלוקה (בבבא השלישית במשנה) צריכה להיות 20/36, 11/36, 5/36, ולא כפי שהובאה במאמרי המתנגדים לשיטתו של פרופ' אומן - הרבנים סגל ופרלמן בקובץ 'בית אהרון וישראל' [תשס"ז], והרב פלאם בקובץ 'אור ישראל' [תשע"א].

השיעבוד לא יבוא בחשבון. אם נאמר שכל אחת מהנשים משעבדת את כל סכום העיזבון, חלוקה התואמת שניים או חזין בין כל זוג נשים אינה הוגנת, שהרי כל אחת משתי הנשים תבקש לעצמה חצי מהסכום, הואיל וכל אחת מהן משעבדת בשווה את כל העיזבון כל עוד לא קיבלה את מלוא גובה כתובתה. ואם באנו לדמות דין משנתנו לשניים או חזין, הרי שהואיל והשיעבוד הוא על כל העיזבון, בעלת המנה (בעיזבון שלוש מאות) טוענת למעשה 'כולה שלי' ולא רק 'שליש שלי', וכן שאר הנשים. גם בהוכחה שהביא פרופ' אומן במאמרו עם מודל 'הכלים השלובים' נראה בבירור בחלוקה 'התואמת שניים או חזין' שאין כל אחת מהנשים משעבדת את כל העיזבון, שהרי הצינורות הדקים של הכלים משמעותם שאין לאותה אשה חלק בו. ומכאן שלא יתכן להחיל עיקרון חלוקה התואמת שניים או חזין אם נאמר שהשיעבוד של כל אחת מהנשים הוא על כל העיזבון.

ואם תמצי לומר שגם אליבא דרבנו חננאל (שסובר בדעת רבי שחלוקה שווה הכוונה ליחסית) ורס"ג (לעיל אות ב) הסוברים שלמרות שהשיעבוד הוא על כל העיזבון החלוקה בפועל בין הנשים אינה שווה, אין זה דומה לחלוקה על דרך שניים או חזין, שלדעת ר"ח ורס"ג אף על פי שכל אחת מהנשים משעבדת את כל סכום העיזבון אין החלוקה צריכה להיות שווה, אלא כל זוג וזוג בעיזבון צריך לבוא לידי ביטוי בחלוקה. מה שאין כן בחלוקה על דרך שניים או חזין, שהחלוקה היא לפי זוגות, אין כל אחת מהנשים מקבלת חלק מכל השיעבוד, שהרי כאשר העיזבון הוא 300 לדוגמא, הדיון בין הראשונה (בעלת המנה) לשניה (בעלת המאיתיים) הוא על סכום של 150, בעלת המאיתיים טוענת שלבעלת המאה אין טענה על ה-50 העודפים על המנה ואת המנה יחלקו ביניהן, ונמצא שבעלת המנה מקבלת 50 ובעלת המאיתיים מנה. אולם, אם השיעבוד הוא על כל העיזבון, בעלת המאה לא תקבל את הטענה של בעלת המאיתיים שאין לה חלק במה שעודף על המנה ולא תהיה מרוצה מחלוקה זו, שהרי היא משעבדת את ה-150 בדיוק כמו בעלת המאיתיים. נמצא שכל ה-150 הנידונים ביניהן שניים במחלוקת. ומכאן שעל החלוקה להיות שווה בשווה או יחסית (כדעת ר"ח) או משולבת (שווה ויחסית כדעת רס"ג), אך לא על פי העיקרון של שניים או חזין, כיון שבכך החלוקה מתעלמת מקיום השיעבוד.

ואי נימא שכל אחת מהנשים משעבדת רק את הסכום השווה לגובה כתובתה, בחלוקת עיזבון של 300 לדוגמא, הרי שלבעלת ה-300 יש מנה שהיא משעבדת לבדה, ואם היא תקבל 150 בחלוקה הכוללת נמצא שבמאיתיים הנותרים (אותן היא משעבדת) היא מקבלת רק 50 כמו בעלת המנה, לעומת בעלת המאיתיים שמקבלת 100. ואם תמצי לומר שהשיעבודים לא חלים בהדי הדדי ואינם חופפים, ומכאן שהמנה השלישי לא משועבד לבעלת השלוש מאות לבדה, מכל מקום חלוקה

על דרך שניים או חזין לא תסתדר עם הבבא השניה במשנה בה גובה העיזבון הוא מאתיים. במקרה זה, ישנה אפשרות אחת בלבד להחלת השעבודים, והיא שהם חופפים שווה בשווה, והחלוקה המוכרחת להתקבל היא החלוקה שהציע הרי"ף, בה המנה הראשון משועבד לשלושת הנשים ומתחלק שווה בשווה, ואילו המנה השני משועבד לאשה השניה והשלישית ומתחלק ביניהן חצי מנה לכל אחת. יוצא אפוא, שכאשר השיעבודים חלים בהדי הדדי (כדוגמת הבבא השניה) אין אפשרות לחלוקה בין כל זוג בנפרד, כיון שהשיעבוד חופף (היינו שאת המנה הראשון שלוש הנשים משעבדות ולכן הוא חייב להתחלק בין שלוש, ואת המנה השני משעבדות השניה והשלישית והוא מתחלק ביניהן).

זאת ועוד, אם השעבוד הוא בגובה הכתובה, יוצא בחלוקה על דרך שניים או חזין שבעלת ה-200 פעם משעבדת 125 (כשהיא טוענת מול בעלת המנה) ופעם 150 (כשהיא טוענת מול בעלת השלוש מאות), וזה מוזר שבאותו עיזבון יש לה שני שיעבודים שונים.

הסיבה השניה: תוצאות החלוקה במשנתנו נוגדות את היגיון החלוקה הצודקת של רבי נתן עצמו במקרה אחר. בסוגיה בב"ק נג, א (הסוגיה מוזכרת גם בתגובתו של פרופ' אומן) הדנה בשור תם שדחף את חברו לבור, לדעת רבי נתן בעל השור משלם רבע ובעל הבור משלם שלושה רבעים מהנזק, ומבאר רבא את דעתו ('רבי נתן דייןא הוא ונחית לעומקא דדינא') שבעל השור ובעל הבור כל אחד מהם עשה היזק שלם לשור, ולפי זה היה ראוי שיתחלקו בתשלום חצי הנזק כל אחד. אלא הואיל ומדובר בשור תם שמשלם רק חצי נזק, טוען בעל השור לבעל הבור, מה הועילה לי השותפות שלך בתשלום הנזק. כי גם אם היה השור מזיק לבדו את שור חברו היה משלם חצי נזק, אז עתה כשיש שותף נוסף - בעל הבור, בעל השור ישלם אותו דבר? זה לא מתקבל על הדעת, שותפותו של בעל הבור לא באה לידי ביטוי. לכן מכריע רבי נתן שבעל השור משלם רבע. ואין לומר שכוונת רבי נתן במילה 'שותפות' לומר שיש כאן שותפות מעשית בנזק, וללא הבור לא היה כאן נזק, שהרי מפורש בגמרא בדעת רבי נתן 'לעולם קסבר האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד', כלומר כל אחד מהם עשה נזק שלם כשלעצמו. אלא הכוונה שישנה שותפות בתשלום ובחיוב שלהם כלפי בעל השור שהזק. נמצא, שלדעת רבי נתן חייב להיות הבדל בגובה תשלום הנזק כאשר אנו באים להשוות בין מקרה בו בעל השור הוא המזיק היחיד, לבין מקרה בו ישנם שני מזיקים - בעל השור ובעל הבור.

מכאן¹⁶, שאם באנו לחלק עיזבון של מאתיים בין שתי נשים שיש להן כתובות

16 בדין החלקה בין שלוש הנשים (במשנתנו) סובר רבי שהחלוקה היא שווה, ומסביר הר"ח שהכוונה לחלוקה יחסית (לפי מעות) ולא שווה ממש. ראייתו היא מהסוגיה בב"ק לו, א: שור

מנה ומאתיים, הייתה החלוקה (לפי עיקרון התואם שניים או חזין) 50 לבעלת המנה ו-150 לבעלת המאתיים. ברם, אם נחלק את אותו עיזבון של מאתיים בין שלוש נשים

שווה מאתיים שנגח שור שווה מאתיים ואין הנבלה יפה כלום, זה נוטל מנה וזה נוטל מנה. חזר אותו שור ונגח שור אחר שווה מאתיים, האחרון נוטל מנה ושלפניו זה נוטל חמשים זה נוטל חמשים. חזר אותו שור ונגח שור שווה מאתיים, האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים זה נוטל חמשים הראשונים דינר זהב. ובדומה לסוגיה זו בה חלוקת הנזק היא יחסית (כל אחד ואחד לפי מעותיו) הוא הדין בחלוקת העיזבון לדעת רבי, החלוקה תהיה יחסית (כל אחת ביחס לגובה כתובתה). על ראייה זו מקשה הרא"ש שאין לדמות בין הסוגיות, בסוגיה בב"ק השותפות היא בחפצא - בגוף השור, היינו הניזק והמזיק שותפים בשור שהזיק, לעומת הנשים שאין ביניהן שותפות בחפצא, אלא שלוש מתחלקות (או 'שותפות') עיזבון אחד והחלוקה בניהן היא לפי השיעבוד שיש לכל אחת מהן. יוצא אפוא, שלדעת הרא"ש יש לחלק בין שותפות בגוף הדבר עצמו - השור המזיק, לבין מקרה בו יש לכל אחד מהנוגעים שיעבוד בחלק משותף - הוא העיזבון במקרה של הנשים. לפי זה במקרה המובא בסוגיה בב"ק נג, א הדנה בשור תם שדחף את חברו לבור, גם הרא"ש יודה שניתן לדמותו לסוגייתנו, כי בשני המקרים אין שותפות בחפצא, אלא בתשלום הנזק שהוא שיעבוד לכל דבר. ומכאן שבין לדעת הר"ח ובין לדעת הרא"ש הסוגיות (שור ובור שהזיקו שור, ודין הנשים במשנתנו) דומות, ובשניהם דנים בחלוקה בין כמה גורמים שמשעבדים משהו משותף (חוב או עיזבון). בהמשך לכך, ננסה להבין מהי החלוקה המוצעת על ידי רבי נתן בסוגיה בשור ובור שהזיקו שור. לא ניתן לומר שהחלוקה ביניהם יחסית, כי אז החלוקה הייתה צריכה להיות שליש ושני שליש, ולא רבע ושלושה רבעים, הואיל ובעל הבור יטען גם הוא 'מה הועילה לי שותפותך' (יעיין בדברי תלמיד רבינו פרץ בסוגיה), וכמו שבעל השור משלם רק חצי מהנזק (של שור תם) בגין טענת 'מה הועילה לי שותפותך', כך בעל הבור יטען שגם הוא צריך לשלם חצי מהנזק מאותה טענה של 'מה הועילה לי שותפותך' (הגם שבתשלום שלושה רבעים יש לבעל הבור תועלת בשותפות, עדיין באופן יחסי לבעל השור יש יותר תועלת, כי הוא משלם רק 50% מחובו לעומת בעל הבור שמשלם 75%). והואיל ורבי נתן לא חילק כך, משמע שסברת החלוקה שונה. אי נימא שהחלוקה היא על דרך שניים או חזין, ולכן בעל השור משלם רבע ובעל הבור שלושה רבעים (בדומה לזה אומר חציה שלי וזה אומר כולה שלי), נמצא שבמקרה בו ישנם שלושה מזיקים - שור תם, שור מועד ובור, החלוקה (במקרה בו לדוגמה השור הניזק היה שווה מאתיים) הייתה אמורה להיות 50 לבעל השור התם, 75 לבעל השור המועד ו-75 לבעל הבור. ואם כך אכן הייתה החלוקה, הייתה טענת 'מה הועילה לי שותפותך' של בעל השור התם קיימת ועומדת, שהרי גם במקרה בו השור התם והבור שניהם לבד הזיקו (שור ששווה מאתיים) היה משלם בעל השור התם 50, וגם במקרה בו בעל השור המועד הוא חלק מהמזיקים השור התם משלם 50, אם כן מה הועילה לבעל השור התם שותפותו של בעל השור המועד בתשלום הנזק. יוצא אפוא, שהחלוקה בסוגיה זו לדעת רבי נתן אינה על דרך שניים או חזין אלא לפי גובה השיעבוד של כל אחד בנזק. ולכן במקרה בו ישנם שלושה מזיקים (תם, מועד ובור) החלוקה (בניזק שווה מאתיים) תהיה 33 ושליש (לתם) ו-83 ושליש למועד וכן 83 לבעל הבור. ויש ביטוי לטענה של בעל השור התם 'מה הועילה לי שותפותך', שכעת הוא משלם 33 ושליש במקום 50 (במקרה בו התם והבור הזיקו שור ששווה מאתיים). והואיל ובין לדעת הר"ח ובין לדעת הרא"ש סוגיה זו דומה למשנתנו, כי השותפות היא לא בחפצא אלא בשיעבוד משהו משותף (חוב או עיזבון), יוצא אפוא שחלוקה לפי שיעבודים היא זו שהנחתה את רבי נתן גם במשנתנו.

חצי כתובתה - בראשון ההגבלה חלה על התקבול, ובשני על ההפסד.

אולם, אם נאמץ עיקרון זה של פרופ' אומן להגביל את כל אחת מהנשים לחצי גובה כתובתה, מה מכריח אותנו להסביר בדעת רבי נתן (מעבר לעובדה שתוצאת החלוקה תתאים לחלוקה התואמת שניים או חזין) שכאשר סכום העיזבון קטן או שווה למחצית סכום הכתובות ההגבלה תהיה ברווח, ואילו מעל לסכום זה ההגבלה תהיה בהפסד? ניתן להסביר, שלדעת רבי נתן גם כאשר גובה העיזבון גדול ממחצית סכום הכתובות ההגבלה תהיה ברווח ולא בהפסד. אם אכן נסביר כך, תוצאות החלוקה תהיינה זהות למקרים המודגמים במשנתנו, אך במקרים בהם גובה העיזבון גדול ממחצית סכום הכתובות דעת רבי נתן לא תהיה ברורה.

יוצא אפוא, שמלבד חלוקה על דרך שניים או חזין, ישנן לפחות עוד שתי שיטות (השיטה הנ"ל ודעת רס"ג) להסביר את דברי רבי נתן במשנה כפשטם ללא אוקימתות, אך כל אחת תניב תוצאות חלוקה שונות במקרה בו סכום העיזבון גבוה ממחצית סכום הכתובות או במקרה בו למת היו יותר משלוש נשים.

נמצא שבמקום שרבי נתן יבוא לפרש, הסתום בעקבות דבריו נותר רב על הנגלה, ולא נדע על פי דבריו מה היא החלוקה הנכונה לדעתו במקרה כדוגמת ארבע נשים או יותר¹⁹. אם נחפש למצוא 'שיטה' להסבר דברי רבי נתן כפשטם, נמצא שרבי נתן במשנה לא לימד אותנו כלל ברור אותו נוכל ללמוד משלושת הדוגמאות שהביא, כדי שנוכל ליישמו במקרים אחרים. היה נכון יותר אפוא שרבי נתן יביא כדוגמא שלישית מקרה בו סכום העיזבון הוא 400, ובזאת היה מכריח אותנו להבין שדרך חלוקתו היא על דרך שניים או חזין או רווח והפסד כפי שהציע פרופ' אומן, ולא כשיטת רס"ג למשל. בפרט, כפי שראינו לעיל, שהסבר דברי רבי נתן על דרך שניים או חזין כשלעצמו הוא הסבר יפה מאוד, אך הוא מתאים למלוה על פה בו אין שיעבוד, ומשכך אינו יכול להתאים למשנתנו העוסקת בשיעבודים (כתובות), לעומת הסברו של רס"ג ששיטתו מתייחסת לנושא השיעבודים ולוקחת אותו בחשבון.

אמנם פרופ' אומן בתגובתו אז²⁰ העיר, שלכאורה גם בביאורו של הרי"ף ישנו חוסר בהירות באשר לסברה העומדת מאחורי עיקרון החלוקה של רבי נתן, שגם לפי עיקרון החלוקה של הרי"ף (לה קרא 'שיטת השיעבודים') אין ודאות כיצד לחלק במקרה בו העיזבון עולה על הטענה המירבית (או במילים אחרות - סכום העיזבון גדול ממחצית סכום הכתובות).

19 אם ניקח לדוגמא ארבע נשים בעלות כתובות של מנה, מאתיים, שלוש מאות וארבע מאות, עם עיזבון של מאתיים, לפי שיטת רב סעדיה גאון החלוקה תהיה 35 לראשונה ו-55 לשלושת האחרות, ולפי שיטתו של פרופ' אומן החלוקה תהיה 50 לכל אחת.

20 'המעין' תמוז תש"ע אות ה נקודה 6.

שיש להן כתובות מנה, מאתיים ושלוש מאות, החלוקה תהיה (והיא הבבא האמצעית במשנה) 50, 75, 75. נמצא שהראשונה בעלת המנה מקבלת אותו דבר בדיוק בשני המקרים, בין אם העיזבון מתחלק בין שתי נשים ובין אם אותו עיזבון מתחלק בין שלוש נשים. בהשוואת המקרים יוצא, שתוצאות החלוקה בשני המקרים - המקרה בו רק שתי נשים מחלקות עיזבון של מאתיים והמקרה בו שלוש נשים מחלקות את אותו עיזבון, הוא שבעלת המנה מקבלת אותו דבר, ובעלת המאתיים (בדומה לבעל השור) תטען מה הועילה לי שותפות השלישית אם בשני המקרים בעלת המנה מקבלת אותו דבר, ונטל ה'הפסד' הנגרם מכך שיש אשה שלישית התובעת מהעיזבון אינו מתחלק בין שתי הנשים הראשונות אלא נופל על כתפה של השניה בלבד. לעומת זאת לפי שיטת הרי"ף, החלוקה תהיה 33 ושליש, 83 ושליש ו-83 ושליש, ונמצא שהביטוי לשותפה השלישית הדורשת חלק בעיזבון מורגש אצל שתי הנשים הראשונות, ולא אצל השניה בלבד.

הסיבה השלישית: פרופ' אומן¹⁷ הציע הסבר נוסף לדברי רבי נתן והוא 'גם רווח וגם הפסד', שמבאר את דברי רבי נתן כפשטם במשנה. הסברו מתחלק לשני מקרים. כאשר סכום העיזבון נמוך או שווה למחצית סכום כל הכתובות כל אחת מהנשים תקבל חלק שווה בעיזבון, ובלבד שלא תקבל יותר מחצי כתובתה. ברם, במקרה בו סכום העיזבון עולה על מחצית סכום כל הכתובות, החלוקה תהיה על פי עיקרון בו כל הנשים מפסידות את אותו הסכום (מהסכום הכללי של הכתובות), ובלבד שאף אשה לא תפסיד יותר מחצי כתובתה¹⁸. לפיכך, אם סכום העיזבון הוא 400, את השלוש מאות הראשונים חולקים כדלעיל, ואת המאה הנותרים חולקים באופן בו השלישית מקבלת 75, השניה מקבלת 25 והראשונה לא מקבלת כלום. החלוקה הסופית תהיה אפוא: 50 לראשונה, 125 לשניה ו-225 שלישית. בסיכום, כשסכום העיזבון קטן ממחצית סכום הכתובות יש העדפה לבעלת הכתובה הקטנה יותר, אך העדפה זו מתהפכת כאשר סכום העיזבון גבוה ממחצית סכום כל הכתובות, והקדימות ניתנת לבעלת הכתובה הגבוהה ביותר, כך שבהסתכלות כוללת החלוקה הוגנת. לדעת פרופ' אומן, הסברא לכך שכאשר סכום העיזבון נמוך או שווה למחצית סכום כל הכתובות כל אחת מהנשים תקבל חלק שלא עולה על מחצית כתובתה, תמונה בעיקרון של "רובו ככולו". ולכן בשני המקרים, ההגבלה של כל אשה היא של

17 קובץ 'המעין' (תמוז תש"ע) אות ד.

18 במילים אחרות, אם גובה העיזבון הוא 400, אנו רואים כאילו כל אשה קיבלה את מלא כתובתה, סך כולל של 600, ואת ההפסד של 200 (שהוא ההפרש בין סך הכתובות לסכום העיזבון) נחלק שווה בשווה עד מקסימום הפסד של חצי הכתובה לכל אחת, ומכאן שהראשונה תפסיד 50 (והואיל וכתובתה 100 היא תקבל בפועל 50), והשניה והשלישית תפסידנה 75 כל אחת ותקבלנה 125 (75-200) ו-225 (75-300) בהתאמה.

לטענה זו נוכל להשיב, שביאור הרי"ף בדברי רבי נתן מבוסס על כך שרבי נתן במשנה בא ללמד אותנו בשלושת המקרים כלל ברור ממנו נוכל לגזור על מקרים נוספים. אין טעם לנסות ולמצוא 'שיטה' בדברי רבי נתן כפשטם (הגם שהיא מבריקה כשלעצמה) אם זאת תרחיק אותנו מעיקרון מנחה וברור בדעתו של רבי נתן במקרים אחרים, ובפרט שאינה לוקחת בחשבון את נושא השעבודים שהוא מהותי במשנתנו, כי משמעות הכתובה היא בשעבוד שלה. אלא יסוד המחלוקת בין רבי נתן לרבי הוא פשוט: האם השעבוד הוא לפי גובה הכתובה (דעת רבי נתן) או (לדעת רבי) כל עוד אחת מהנשים לא קיבלה את מלוא סכום כתובתה חלקה בשעבוד העיזבון שווה לשאר הנשים (אף אותן שכתובתן גדולה משלה). זהו יסוד המחלוקת המודגם בשלושת הבבות. הכלל הנלמד הוא ברור, ולגבי שאר המקרים (ארבעה נשים או יותר, או גודל עיזבון שונה) - זיל גמור.

אם כך הם פני הדברים, יש לשאול מדוע בחר רבי נתן להביא את דבריו בדרך של אוקימתות, ולא פירש במשנה את החלוקה על פי עיקר הדין לשיטתו? על כך נשיב ונאמר 'מילתא אגב אורחא קא משמע לן': לו היה רבי נתן מביא את החלוקה כפשטה, היינו מסתפקים באותו ספק שהעלה פרופ' אומן בדברי הרי"ף: מנין לרי"ף שכאשר סכום העיזבון גדול ממחצית סכום הכתובות לא מפעילים את עיקרון החלוקה בדיוק באותו אופן, וכל אשה משעבדת שוב את כל גובה כתובתה? מדוע הרי"ף מסביר שבמקרה בו העיזבון 400, במנה הרביעי גובה השעבוד של הראשונה אינו מנה כבתחילה אלא 66 ושני שלישי, שהוא סכום גובה כתובתה פחות ממה שכבר קיבלה בחלוקה הראשונה? אשר על כן בא רבי נתן והביא את דוגמאותיו באופן של אוקימתא, ללמדנו שלכלל הנלמד יש יוצא מן הכלל, והוא השוני בין תפיסה אחת לשתי תפיסות (גם במקרה בו סכום העיזבון נמוך ממחצית סכום הכתובות), ומזה נבין שאת המנה הרביעי (מקרה בו סכום העיזבון גבוה ממחצית סכום הכתובות) אנו דנים כתפיסה חדשה, בה השיעבוד הוא רק על החלק אותו לא קיבלה האישה בתפיסה הקודמת²¹.

יוצא אפוא, שרבי נתן לא הביא במשנה כלל פשוט, אלא דוגמאות המכריחות אוקימתות בדבריו, כדי שנוכל מחד ללמוד את הכלל הנגזר מדבריו, ומאידך להבהיר את חוסר הבהירות שטען לה פרופ' אומן, כיצד יופעל עיקרון החלוקה כאשר העיזבון עולה על הטענה המירבית.

בהמשך לאמור לעיל נחدد ונאמר, שכמו שרבי הגדיר כלל ברור של חלוקה בשווה,

21 על פי האוקימתא שהובאה בשם רבינא. בסוגיה ישנה אוקימתא נוספת אליבא דשמואל, אך היא דורשת מאמר בפני עצמו, והיא גם אינה נדרשת להבנת עיקר שיטתו של הרי"ף ומדוע לא בחר להעמיד את דברי ר' נתן כדעת רה"ג על דרך שניים אוחזין.

שאף שבראשונים יש מחלוקת כיצד להגדיר את ה'שווה' מכל מקום הכלל ידוע וברור, ולכן בא רבי והעמיד את דבריו ככלל ולא פירט דוגמאות מהן עלינו לגזור את הכלל, כך גם היינו מצפים מרבי נתן לפי הסבר רה"ג על דרך שניים אוחזין, הרי עיקרון החלוקה של שניים אוחזין ידוע, אם כן די היה אפוא לרבי נתן ללמד שבניגוד לחלוקה השווה של רבי יש להפעיל עיקרון התואם שניים אוחזין על כל זוג נשים. במקרה זה הדוגמאות רק יצרו חוסר בהירות מיותר לכאורה, הואיל וניתן לגזור מהם כללים שונים. לעומת זאת, שיטת השיעבודים של הרי"ף היא עיקרון מחודש ולא ידוע שמנסה ללמד אותנו רבי נתן, אם כן מובן אפוא מדוע העדיף רבי נתן להסבירו בדוגמאות ולא רק באמירה כללית²², כאשר תפקיד האוקימתות הוא ללמד אותנו בחדא מחתא את הכלל (גם כאשר סכום העיזבון עולה על הטענה המירבית) ואת היוצא מן הכלל שהם שתי תפיסות (שדינו זהה למצב בו סכום העיזבון עולה על הטענה המירבית). למרות שניתן לחלוק על הכלל במקרה בו סכום העיזבון עולה על הטענה המירבית (שיטת הר"ן²³), אין זה שונה ממחלוקת הראשונים בהבנת הכלל של רבי, בניגוד לעיקרון המסביר את דברי רבי נתן כפשטם בהתבסס על דוגמאות היוצרות חוסר בהירות, ולא על הכלל הברור התואם שניים אוחזין שהיה ידוע לחכמי הגמרא.

והכל שריר ובריר ואמת ויציב ונכון וקיים, ונמצאו דברי הרי"ף ראויים למי שאמרם, וכדבריו: 'ואנן עיינינן ביה טובא ואיגלי לן טעמיה שפיר בסייעתא דשמיא, ופרישנא לה למתניתין ולגמרא דילה, וברירנא עיקרא דילה מדברי רבותינו ז"ל בפירוש מעליא ומילי נהירין, ולית בהון ספיקא. וכד מעיינת בהון מתברר לך דודאי הוא דעתא דתנאי ואמוראי בלא ספק, וליכא למיחש לחזור מיניה, דאיהו דינא דקושטא והלכה למשה מסיני'.

סיכום

המשנה בכתובות מביאה את דברי רבי נתן באופן חלוקת עיזבון בין שלוש נשים. הגמרא מעמידה את דברי רבי נתן באוקימתות ולא כפשטם במשנה. פרופ' אומן הציע בזמנו לבאר את דברי רבי נתן כפשטם ללא אוקימתות, בשיטה שקרא לה

22 הואיל ולדעת רבי נתן (בניגוד לרבי) החלוקה השווה היא עד גובה השיעבוד, מכאן שלא די באמירת כלל כמו אצל רבי, אלא יש צורך בדוגמאות ללמד על היוצא מן הכלל, כדוגמת שתי תפיסות, או כאשר גובה העיזבון גדול ממחצית סכום הכתובות.

23 לפי מה שהבין בדבריו פרופ' אומן ('המעין' תמוז תש"ע 61 ובהערה 21). אולם נראה שאין דעת הר"ן שונה מדעת הרי"ף, שהרי נקט בלשון הזהה לדברי רי"ף בסוגיין (שעל פניה נראית כך, אך מבוארת אחרת בהעתקת פירוש הרי"ף מלשון ערבי).

'תואמת שניים אוחזין' (או 'גם רווח וגם הפסד', שמניבות את אותן תוצאות חלוקה). במאמר זה הצענו, שהסברו של פרופ' אומן אפשר ויתכן שהיא דעתו של רב האי גאון ז"ל, שהציע לבאר את דברי רבי נתן 'על דרך שניים אוחזין'. הרי"ף אמנם הסביר את דברי רב האי גאון ז"ל על פי דין שניים אוחזין ההלכתי ודחה אותו, אך במאמר ראינו שגם האפשרות השניה להסביר את דברי רבי נתן על דרך שניים אוחזין, היינו עיקרון החלוקה של שניים אוחזין, הגם שהיא חלוקה יפה ומתאימה לתוצאות החלוקה המובאות במשנתנו, עדיין לא ניתן להעמידה בדעת רבי נתן, משום שהיא אינה מתיישבת עם הדין המהותי במשנה העוסקת בשיעבוד, והיא גם נוגדת את דרך חשיבתו של רבי נתן עצמו בסוגיה אחרת. לעומת זאת לפי הסבר הרי"ף ניתן להבין ביתר בהירות מהו יסוד מחלוקתם של רבי נתן ורבי, ומהו ה'כלל' העומד ביסוד דברי רבי נתן וכיצד ליישמו במקרים נוספים שאינם כתובים בפירוש במשנה, ואין צורך להכריח שקיימת מחלוקת בין רבי נתן לרבי בדין שלושה אוחזין, קביעה שנראה שאין לה יסוד בש"ס.

* * *

תגובת פרופ' אומן

1. חן חן להרב יוסף שריקי על ביאורו את שיטת הרי"ף בסוגיית שלוש הנשים; בפרט, על היחס לרבינו האי גאון (רה"ג) את שיטת החלוקה "תואמת שניים אוחזין" (תש"א) לביאור המשנה כפשוטה, ללא אוקימתות. במאמרי הקודמים על סוגיה זאת תיארתי את שיטת תש"א, וכן הבאתי את דברי הרי"ף שרה"ג עיין בסוגיתנו 'ומסתברא ליה על דרך שנים אוחזין בטלית'; ואף הערתי שיוצא שלפי רה"ג יש קשר רעיוני והלכתי אמיץ בין שלוש נשים לשנים אוחזין. אך משום מה לא קישרתי ישירות בין שיטת תש"א לשיטת חלוקה 'על דרך שנים אוחזין' (עדש"א) של רה"ג. בשנים האחרונות אמנם כן נדלק לי האור שהחלוקה עדש"א קרוב לודאי זהה לחלוקה תש"א, וכן אמרתי בשיעורים שנתתי על נושא זה; אך לא פירסמתי תובנה זאת. זכות הבכורה לפירסום, אם כן, שייכת להרב שריקי, ואני אסיר תודה לו על כך. ואני מודה לקב"ה שהנחני בדרך אמת לכוון לדעת ענק.

2. כמעט כל המאמר של הרב שריקי - או אף כולו - מוקדש לאישוש שיטת הרי"ף. אך גם רה"ג אינו קטלא קניא, ויש ליישב גם את שיטתו. ואולי הוא פשוט לא מקבל את הטיעונים שהרב שריקי מיחס לרי"ף, ואינו מסכים עם המקורות המובאים לביסוסם. לדוגמא, בדיון על ההבדל בין מחזיק

למחזק מביא הרב שריקי (תחילת אות ו והערות 11-12) את התוספות, את תוס' הרא"ש ואת הרמב"ם; אך רה"ג חי מאות שנים לפנינו ואינו מחוייב לדעתם²⁴. ואמנם, הרב שריקי כותב (תחילת הפסקא השלישית באות ו) '**לדעת הרי"ף** לא ניתן לקבל הבנה זו בסוגייתנו; משמע שיש מקום לדעות אחרות. בקיצור, כאן יש מחלוקת בין הרי"ף לרה"ג, לא ויכוח בין הרב שריקי לישראל אומן.

אין כאן מקום להתייחס בפרוטרוט לכל אחד מהטיעונים הרבים שהרב שריקי מייחס לרי"ף; נסתפק בעוד שניים.

3. באמצע אות ו, בפסקא המתחילה 'הסיבה השנייה', מביא הרב שריקי גמרא בב"ק נג, א בעניין שור תם שדחף את חברו לבור. הגמרא מתייחסת לשותפות בין בעל השור לבעל הבור, והרב שריקי מבקש לדמות שותפות זאת ל"שותפות", כביכול, בין הנשים בסוגיין. והוא ממשיך: 'ואין לומר שכוונת רבי נתן במילה 'שותפות' לומר שיש כאן שותפות מעשית בנזק, וללא הבור לא היה כאן נזק. שהרי מפורש בגמרא בדעת רבי נתן... 'האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד'; כלומר כל אחד מהם עשה נזק שלם כשלעצמו.

זאת אומרת, הרב שריקי טוען בשם הרי"ף שהגמרא שם מתעסקת במקרה שהשור לא רק דחף את חברו לבור, אלא שגרם לו נזק קטלני בדחיפה בלבד, גם אם בכלל לא היה שם בור. וגם הבור, בעצם היותו שם, גרם נזק קטלני לשור הנזק, גם אם השור המזיק לא היה דוחף אותו - כגון שהשור הנזק היה שוטה או מהלך בלילה, ועמד ליפול לבור כאשר השור המזיק דחף אותו. ואמנם כך משתמע מרש"י, שכותב (בד"ה אי קסבר) 'הואיל דבלאו בור נמי מיית הוי כאילו המיתו כולו, וכן גבי בור הואיל ובלאו מכת נגיחות השור הוי מיית כאילו המיתו כולו'.

אך ייתכן שרה"ג חולק על רש"י, והבין את הגמרא אחרת: שבאמת השותפות היא מעשית; השור לא נגח את חברו, אלא דחף אותו לבור. בלי הבור לא היה נגרם נזק כלשהוא, וכמו כן בלי השור. כוונת האמירה 'האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד' היא **שהלכתית** נחשב כל שותף לאחראי לכל הנזק; לא **שמעשית** הנזק היה נגרם גם בלי השותף השני. וכן כתב הרא"ה (בשיטה מקובצת על אתר): 'אי קסבר כוליה הזיקא עבד וכו', כלומר דשני מזיקין שהזיקו כאחד, **אע"פ שלא היה אותו נזק... נעשה אלא בסיוע שניהם**, חשבינן להו כמאן דעבד כל חד כוליה הזיקא'. הסברא לכך היא שמבחינת

24 על אחת כמה וכמה שרה"ג אינו מחוייב למהרי"ל דיסקין, שחי כאלף שנה אחריו (ראה אות ו במאמר הרב שריקי, הע' 15).

פרופ' ישראל אומן

שיטת רב האי גאון בשלוש נשים ובשלושה שותפים

- א. מבוא
- ב. שיטת רב האי גאון
- ג. הגמרא של שלוש נשים
- ד. שיטת רה"ג בשותפים¹
- ה. סיכום: עיקרי שיטת רה"ג
- ו. סוף דבר

א. מבוא

במשנה כתובות צג, א: 'מי שהיה נשוי שלוש נשים ומת, כתובתה של זו מנה ושל זו מאתיים ושל זו שלוש מאות, ואין שם אלא מנה, חולקין בשווה ($\frac{1}{3}$ - $\frac{1}{3}$ - $\frac{1}{3}$) - $\frac{1}{3}$). היו שם מאתיים, של מנה נוטלת חמישים, של מאתיים ושלוש מאות, שלושה שלושה של זהב² (75-75-50). היו שם שלוש מאות, של מנה נוטלת חמישים, של מאתיים מנה, ושל שלוש מאות שישה של זהב (150-100-50). וכן שלושה שהטילו לכיס, פיחתו או הותירו, כך הן חולקין³.

הכלל המנחה את החלוקה בין שלוש הנשים אינו ברור. ברישא חולקין בשווה; בסיפא לפי מעות (ז"א יחסית לכתובות); במציעתא לא כך ולא כך. רה"ף על אתר כותב: 'הא מתניתין וגמרא דילה שקלי וטרו בה קמאי ז"ל ולא סלקא להון כל עיקר... ואף רבינו האי גאון... עיין בה איהו נמי, ומסתברא ליה על דרך שנים אוחזין בטלית'³.

מטרת מאמר זה היא להסביר את שיטת רה"ג - מה בדיוק הקשר בין משנתנו לשנים אוחזין (ש"א) - וגם לבאר את הגמרא על פי שיטה זו⁴.

- 1 סימן זה משלב את עניין השותפים בדיון. קריאתו אינה נחוצה להבנת החומר הקודם, על נשים.
- 2 דינר של זהב שווה 25 דינרי כסף (רש"י על אתר).
- 3 והוא מוסיף, 'והוה סבירא ליה הכי כמה שני, ושמייע לן דהדר ביה מיניה לסוף שניה כד איגלי ליה דלא סליקא שמעתא כהוגן'. יש לציין שהרה"ף מביא את דברי רה"ג המקוריים ('על דרך ש"א') ללא סיג, אך על החזרה המשוערת הוא אומר 'ושמייע לן', מה שמרמז שאינו בטוח שאמנם חזר בו. בכל אופן, מאמר זה מבאר את שיטת רה"ג המקורית, לפני שחזר בו (אם חזר בו).
- 4 ליתר פירוט, ראה 'סוף דבר' (אות ו להלן).

השור המזיק, הבור הוא פשוט חלק מהסביבה; כאילו שהשור המזיק דחף את השור הניזק לנהר, והטביעו. כמו כן, מבחינת הבור, השור המזיק הוא חלק מהסביבה; זה כאילו שרוח חזקה דחפה את השור הניזק לבור. העובדה שמעשית הנזק לא היה נגרם בלעדי שניהם אינה פוטרת כל אחד מהם מאחריות מלאה.

יוצא שיש שותפות מעשית בין השור והבור, ובצדק זועק בעל השור 'שותפותאי מאי אהניא לי'? בעוד שבין הנשים אין שותפות כלשהי²⁵.

לחליפין, אפשר להגיד שרה"ג מסכים עם רש"י, אך בכל זאת סובר שמושג השותפות שייך אצל השור והבור ולא אצל הנשים. והוא גם רואה כמה וכמה הבדלים חשובים נוספים בין הסוגיות, שבגללם אין להשליך אחת על השניה, ואכמ"ל.

4. בנושא השיעבודים, תמה הרב שריקי (אות ו) שבדעת רה"ג על דרך שנים אוחזין, נושא השיעבוד לא יבוא בחשבון. זה אמת ויציב; לרה"ג ולרי"ף יש גישות שונות לשיעבודים. לית מאן דפליג שכתובת אשה יוצרת שיעבוד על נכסי הבעל. אך הרי"ף סובר שלכל אשה יש שיעבוד משלה, ולאור זה נקבעת החלוקה; בעוד שרה"ג סובר שהשיעבוד הוא של כולן ביחד, ולכן שיקולי שיעבודים אינם שייכים לקביעת החלוקה. יש לזכור שעקרונית שיעבוד הוא לא פחות ולא יותר מערובה לתשלום חוב; החוב נגבה מהנכס המשועבד, וחוב קודם נגבה קודם. סוגייתנו היא המקור, בה"א הידיעה, לחובות שנוצרו בו-זמנית; ורה"ג סובר שבכגון דא גובים קודם את כל החוב, ורק אז מחלקים אותו.

5. בסיכום, במאמרו ביסס הרב שריקי את שיטת הרי"ף. אך רה"ג סובר אחרת, ויש לנסות להבין גם את שיטתו. את זאת עשינו במאמרינו הקודמים על סוגיין. להלן (גיליון זה עמודים 44-33) אנו מפרסמים עוד מאמר בנידון, שמסכם את עיקר שיטת רה"ג, וגם מבאר את נושא השותפים - 'שלושה שהטילו לכיס' - לפי אותה שיטה.

ולבסוף, אנחנו שוב מודים ומצדיעים לרב שריקי על היחוס של שיטת תש"א לרב האי גאון.

25 גם הע' 16 של הרב שריקי מסתמכת על הרא"ש ועל אחרים שאיתם אין רה"ג חייב להסכים. הוא אמנם כן מחוייב לגמרא, ולכן התייחסנו דוקא לנקודה זאת במאמר הרב שריקי. אך מפשטות הגמרא אין קושיא על רה"ג, כפי שראינו.

ב. שיטת רב האי גאון

1. **שנים אוחזין בטלית.** במשנה ב"מ ב, א: 'שנים אוחזין בטלית... זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי... זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביעי'. רש"י מסביר שהאומר חציה שלי 'מודה... שהחצי של חברו, ואין דנין אלא על חציה; הלכך... מה שהן דנין עליו... נוטל כל אחד חציו'. העיקרון כאן הוא **חלוקה שווה של הסכום המוטל בספק**. חצי הטלית אינו מוטל בספק; לדברי הכל הוא מגיע לזה שאומר כולה שלי. לפיכך קודם כל נותנים את החצי האחד לזה שאומר כולה שלי. החצי השני מוטל בספק, ולכן מחלקים את אותו החצי לשני חלקים שווים, שכל אחד מהם הוא רבע הטלית. יוצא שהאומר כולה שלי מקבל ס"ה $3/4$ הטלית, והאומר חציה שלי מקבל ס"ה רבע הטלית, כדברי המשנה⁵.

2. **שתי נשים.** היות ומשנתנו (בכתובות) מסתברת לרה"ג על דרך ש"א, סביר להניח שאם יש רק שתי נשים, אז לשיטת רה"ג⁶ חולקין כמו ש"א: חלוקה שווה של הסכום המוטל בספק. למשל, אם לאשה אחת כתובה של 200, ולשניה של 100, ויש שם 200, אז חולקין $3/4 - 1/4$ (150-50), בדיוק כמו בש"א. ואם יש שם 125, הסכום השנוי במחלוקת הוא 100, וחולקין 75-50. וכן אם לאשה אחת כתובה של 300, ולשניה של 200, ויש שם 250, אז הסכום המוטל בספק הוא 200, וחולקין 150-100.

3. **שלוש או יותר נשים.** כעת נשאלת השאלה, מה היא החלוקה הראויה כאשר יש שלוש או יותר נשים? סביר להניח שחלוקה היא 'ראויה' כאשר לאף אשה אין תרעומת מוצדקת נגדה, ורק אז. כדי לברר מתי תרעומת הנה 'מוצדקת', הבה נדמיין שיחה בין דיין שפסק חלוקה מסוימת, לבין אשה עם תרעומת על אותה חלוקה.

הדיין: הנה החלוקה שאני פוסק לכן.

שרה: לא הוגן! לא ראוי! לא צודק! מגיע לי יותר!

הדיין: גב' שרה, הרי מה שאני מוסיף לך, אצטרך להוריד מאשה אחרת, או מנשים אחרות. ממי אוריד?

שרה: בסדר, קח מרבקה ומרחל.

הדיין: בין היתר, את מציעה שאוריד סכום מסויים מרחל.

5 עקרון זה מופיע גם בכמה וכמה מקומות אחרים בש"ס, בהקשרים שונים. ראה מאמרי 'תגובה בענין מי שהיה נשוי שלוש נשים', המעין, סבת תש"ע [נ, ב], אות ח, עמוד 8.

6 הכוונה היא לשיטת רה"ג לביאור המשנה, שאינה בהכרח דעתו להלכה. וכן כל התייחסות לשיטת רה"ג' בהמשך.

שרה: נכון.

הדיין: זאת אומרת, את טוענת שמגיע לך יותר על חשבון רחל; שחלוקת הסכום שפסקתי לך ולרחל ביחד אינה ראויה.

שרה: נכון, זאת טענתי. ויש לי טענה דומה כלפי רבקה.

מהנ"ל יוצא שיש תרעומת מוצדקת על חלוקה כאשר - ורק כאשר - יש שתי נשים שאינן חולקות ביניהן בצורה ראויה את הסכום שאותה חלוקה מקציבה לאותן שתיים ביחד. בניסוח חיובי: חלוקה הנה ראויה כאשר - ורק כאשר - **כל שתי נשים חולקות ביניהן בצורה ראויה את הסכום שאותה חלוקה מקציבה לאותן שתיים ביחד.**

יוצא שככלל, אופן החלוקה בין שלוש או יותר נשים תלוי באופן החלוקה בין שתי נשים. למשל, אם בין שתי נשים החלוקה השווה נחשבת לראויה, אז גם בין יותר נשים החלוקה השווה היא ראויה; שהרי החלוקה השווה בין כמה נשים היא בדיוק זאת המחלקת שווה בשווה בין כל שתיים. ואם בין שתי נשים החלוקה לפי מעות נחשבת לראויה, אז גם בין יותר נשים החלוקה לפי מעות היא ראויה; שהרי החלוקה לפי מעות בין כמה נשים היא בדיוק זאת המחלקת לפי מעות בין כל שתיים.

4. **חלוקה על דרך שנים אוחזין בין שלוש או יותר נשים.** בדומה, אם בין שתי נשים, החלוקה לפי ש"א נחשבת לראויה - וזאת אמנם שיטת רה"ג - אז ראוי שבחלוקה בין שלוש או יותר נשים, כל שתי נשים תחלקנה ביניהן לפי ש"א את הסכום שאותה חלוקה מקציבה לאותן שתיים. חלוקה כזאת בין כל הנשים תיקרא 'על דרך שנים אוחזין' (עדש"א).

נעיר שכל החלוקות במשנתנו הינן עדש"א. במציעתא, למשל, בעלת המאתיים מקבלת 75 ובעלת המנה 50, לכן שתיהן ביחד מקבלות 125. ואמנם, אם הן חולקות 125 ביניהן לפי ש"א, אז כפי שראינו לעיל (סוף ב2), נקבל חזרה חלוקה של 75-50; זאת אומרת, אין לאף אחת משתי נשים אלה תרעומת מוצדקת על השניה.

וכן בסיפא, בעלת השלוש מאות מקבלת 150 ובעלת המאתיים 100; יוצא ששתיהן ביחד מקבלות 250. אם את ה-250 האלה הן חולקות ביניהן לפי ש"א, נקבל חזרה חלוקה של 150-100 (ראה לעיל, סוף ב2). זאת אומרת, אין לאף אחת משתי נשים אלה תרעומת מוצדקת על השניה.

וכן הוא לכל זוג נשים בכל הבבות של משנתנו, כפי שקל לבדוק.

ומה אם העזבון שונה, ו/או הכתובות שונות, ו/או יש יותר נשים? האם תמיד אפשר למצוא חלוקה עדש"א? ואם כן, האם יש רק אחת כזאת? התשובות לשאלות אלה אינן כה פשוטות, אך הן חיוביות. מסתבר כי לכל מספר נשים וגודל עזבון וסכום

כתובות יש בדיוק חלוקה אחת עדש"א. הוכחת עובדה זאת⁷ אינה מיידית, אך אין ספק שהיא הייתה בהישג ידם של חז"ל, של רה"ג, ושל הרי"ף. ככל הנראה, מהות שיטת רה"ג במשנה היא החלוקה עדש"א המתוארת לעיל.

ג. הגמרא של שלוש נשים

1. האוקימתות. הגמרא פותחת בקושיא על המציעתא של המשנה: 'של מנה נוטלת חמישים? תלתין ותלתא ותילתא הוא דאית לה! בתגובה, מעמידים את המשנה בשתי אוקימתות חילופיות, של שמואל, ושל רב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבינא; אך האמוראים לא מפרטים את עיקר הדין⁸. הרי"ף מפרש שלעיקר הדין לפי בעלי האוקימתות יש לכל אשה שיעבוד על העזבון בגובה כתובתה. לכן את המנה הראשון חולקות כל שלושתן שווה בשווה; אם יש מנה שני, חולקות אותו בעלת המאתיים ובעלת השלוש מאות שווה בשווה; ואם יש גם מנה שלישי, נוטלת אותו בעלת השלוש מאות לבדה.

לשיטת חלוקה זאת נקרא 'שיטת השיעבודים'. כהסבר לדעת בעלי האוקימתות לעיקר הדין, היא התקבלה על ידי כמעט כל המפרשים, או אף כולם. ובאמת, הסבר זה עולה בבירור מהאוקימתות.

2. הברייתא. אחרי האוקימתות, הגמרא ממשיכה: 'תניא, זו משנת רבי נתן; רבי אומר, אין אני רואה דבריו של רבי נתן באלו, אלא חולקות בשווה'. הרי"ף מפרש, ראשית, ש'חולקות בשווה' פירושו שווה ממש; ושנית, שמשנת רבי נתן זה שיטת השיעבודים. למעשה, הוא סבור שהברייתא מסכימה עם בעלי האוקימתות שאין לפרש את המשנה כפשוטה.

כאן כבר כן יש חולקים על הרי"ף - ביניהם רבינו חננאל (ר"ח), רש"י, ר' ישעיה די טראני (הרי"ד) והראב"ד - גם באשר לפירוש דעת רבי, וגם באשר למשנת רבי נתן.

ר"ח (מובא בתוס' ד"ה רבי) חולק על הרי"ף בשני העניינים. ראשית, הוא מפרש 'חולקות בשווה' שחולקות לפי מעות, ולא שווה ממש. שנית, הוא סבור שאמנם יש לפרש את המשנה כפשוטה, שהרי הוא כותב: 'וזה שאמר רבי אין אני רואה דבריו (של רבי נתן) באלו, בבבא דרישא ובבבא דמציעא; אבל בסיפא, דתנן היו שם שלוש מאות של מנה נוטלת חמישים ושל מאתיים מנה ושל שלוש מאות ששה של זהב, לא חלק רבי'. מהקביעה שרבי אינו חולק על החלוקה לפי מעות בסיפא, נובע שרבי

7 ראה מאמרי 'בענין מי שהיה נשוי שלוש נשים', מוריה, שנה עשרים ושנים, גליון ג-ד (רנה-רנו), טבת תשנ"ט, שערים ד-ה, עמודים קב-קג. ההוכחה היא פרי עבודה משותפת עם פרופ' מיכאל משלר ז"ל.

8 הדין כאשר נסיבות האוקימתות אינן קיימות.

בדעה שלעיקר הדין רבי נתן התכוון למשנה כפשוטה, ולא לשיטת השיעבודים; שהרי דברי רבי ש'חולקות בשווה' (דהיינו לפי מעות) הינם בוודאי לעיקר הדין.

גם הרי"ד מביא את דברי ר"ח, ואף קובע במפורש ש'אין צורך להעמידה בכותבת אליבא דרבי'; זאת אומרת, שרבי דוחה את האוקימתות, ומבין את המשנה כפשוטה. רש"י מסכים עם הרי"ף ש'חולקות בשווה' פירושו שווה ממש, אך חולק עליו בפירוש 'משנת רבי נתן'. בד"ה 'אין אני רואה דבריו של ר' נתן באלו' הוא כותב: 'שאין זה דומה לשלושה שהטילו לכיס, דהתם שבח מעות שהשביחו מעותיהן שקלי, הלכך כל אחד יטול לפי מעותיו; אבל הכא... שלוש המנים משועבדים לבעלת מנה כשאר חברותיה... לפיכך חולקות בשווה'. מכאן יוצא, ראשית, ש'חולקות בשווה' פירושו שווה ממש; ושנית, שרש"י מבין שהמילה 'כך' במשנה ('שלושה שהטילו לכיס... כך הן חולקין') מתיחסת רק לסיפא, שהרי רק בסיפא חולקין לפי מעות. יוצא שרש"י, כמו ר"ח, סבור שרבי תופש את הסיפא - ולכן גם את כל משנת רבי נתן - לעיקר הדין, ולא לפי האוקימתות.

הראב"ד⁹, בהיפוך מרש"י, חולק על הרי"ף בפירוש 'חולקות בשווה', ומסכים איתו בפירוש 'משנת רבי נתן'. לדעתו, 'חולקות בשווה' פירושו חולקות בשווה בכל מנה שעליו יש להן שיעבוד; דהיינו, לפי שיטת השיעבודים. ואת 'משנת רבי נתן' הוא מפרש כמו הרי"ף, דהיינו שיטת השיעבודים. לשאלה במה אם כן חולק רבי על רבי נתן, הוא עונה שלפי רבי הן חולקות לפי שיטת השיעבודים גם אם מתקיימות נסיבות האוקימתות¹⁰.

לסיכום: חלק מהמפרשים, ביניהם הרי"ף והראב"ד, סוברים שרבי מסכים עם בעלי האוקימתות שהמשנה כפשוטה אינה לעיקר הדין, ושלעיקר הדין ר' נתן פוסק לפי שיטת השיעבודים. וחלק מהמפרשים, ביניהם ר"ח, רש"י, והרי"ד, סוברים שרבי סובר שהמשנה היא כן לעיקר הדין, ואין צורך באוקימתות. ככל הנראה, רה"ג מסכים עם דעה אחרונה זאת, שרבי תופס את המשנה כפשוטה לעיקר הדין¹¹; ואת ההגיון הפנימי בה הוא מבין עדש"א.

9 בהשגותיו על הרי"ף.

10 לשם הדיוק: הראב"ד מסכים עם הרי"ף שלדעת רבי, דעת רבי נתן לעיקר הדין היא שיטת השיעבודים, ולא המשנה כפשוטה. אך בפירוש המילים 'משנת רבי נתן' בברייתא, הראב"ד חולק על הרי"ף. לפי הרי"ף, פירוש מילים אלה הוא שיטת השיעבודים; לפי הראב"ד, פירוש מילים אלה הוא שכאשר מתקיימים הנסיבות של האוקימתות, הנשים חולקות לפי הכתוב במשנה.

11 אין זה אומר שלהלכה, רה"ג מסכים עם המשנה; יש להניח שהוא פוסק כרבי, לפי מסקנת הגמרא. וייתכן שכמו הראב"ד, רה"ג סובר שרבי פוסק לפי שיטת השיעבודים; ראה מאמרי במוריה (מובא בהע' 7 לעיל), שער ט, עמוד קז, וגם מאמרי הראשון בהמעין (מובא בהע' 5 לעיל), אות ד, ס"ק 3.

3. מחלוקת רה"ג-רי"ף בנשים. יסוד המחלוקת נעוץ במושג השיעבוד. לית מאן דפליג שכתובת אשה יוצרת שיעבוד על נכסי הבעל. אך מה אם השיעבודים חלים בו-זמנית, ואין מספיק בנכסי הבעל לכסות את כולם?

יש לזה שתי גישות. לפי גישה אחת, שיעבוד הינו פשוט ערובה לתשלום חוב: החוב נגבה מהנכס המשועבד, וחוב קודם נגבה קודם. במקרה דנן, אין חוב אחד קודם לרעהו; לכן כולם ביחד נחשבים לחוב אחד, ויוצרים שיעבוד אחד. יוצא שהחלוקה אינה תלויה בשיעבודים; היא נקבעת ע"י שיקולים אחרים, כבבעיות חלוקה כגון שנים (או יותר) אוחזין, שותפות שפחתה או הותירה, וכדומה, שאין בהם שיעבודים.

ככל הנראה, זאת הגישה שרה"ג מיחס לר' נתן אליבא דרבי.

הגישה השנייה היא שלכל אשה יש שיעבוד משלה, ויחסי הגומלין בין שיעבודים אלה קובעים את חלוקת התשלום. כך מפרש הרי"ף גם את משנת ר' נתן אליבא דרבי וגם את דעת רבי עצמו¹³. שוני זה בין הרי"ף לרה"ג בתפישת מושג השיעבוד היא כנראה יסוד המחלוקת ביניהם לגבי פירוש משנת ר' נתן אליבא דרבי.

ד. שיטת רה"ג בשותפים¹³

1. מחלוקת רה"ג-רי"ף בשותפים. בסוף משנתנו, 'וכן שלושה שהטילו לכיס, פחתו או הותירו, כך הן חולקין', מה כוונת המילה 'כך'? איך, בדיוק, חולקין השותפים?

ככל הנראה, יש גם בזה מחלוקת¹⁴ בין רה"ג לרי"ף (ובעקבותיו רש"י ורוב המפרשים). רה"ג מפרש 'כך הן חולקין' לפי הפשט הפשוט של המילים, שהשותפים חולקין כמו הנשים: עדש"א¹⁵, בהתאם לשיטתו. יתרה מזו, הוא סובר כך אף להלכה¹⁶. לעומת זאת, הרי"ף כותב במפורש ש'כך' משמעותו 'לפי מעות, כדאתמרי בבבא דסיפא דמתניתין'¹⁷. זאת אומרת, המילה 'כך' מתיחסת רק לבבא האחרונה של

12 ייתכן שגם רה"ג מיחס גישה שנייה זאת לרבי עצמו. ראה לעיל הע' 11, בה שיערנו שייתכן שרה"ג סובר שרבי פוסק לפי שיטת השיעבודים. אם כך, רה"ג תופש את המחלוקת העקרונית במהות מושג השיעבוד כיסוד המחלוקת בין רבי לר' נתן. וכן גם רש"י, שאמנם סבור שרבי פוסק חלוקה שווה ממש ולא שיטת השיעבודים; אך גם חלוקה שווה ממש מבוססת על כך שלכל אשה שיעבוד משלה.

13 סימן זה משלב את ענין השותפים בדיון. קריאתו אינה נחוצה להבנת החומר הקודם, על נשים.

14 לשם הדיוק, המחלוקת היא בדעה שרבי מיחס לר' נתן.

15 ראה סוף סעיף 5 להלן.

16 שלא כמו בנשים; ראה הע' 11 לעיל.

17 דף נ"ב ע"א בדפי הרי"ף. נעיר שבעוד דעת הרי"ף היא מפורשת הרי דעת רה"ג משוערת בלבד. אך מהסיבות המתוארות להלן סביר מאד להניח שזאת אמנם דעתו, בשותפים כמו בנשים. ותו, הרי

המשנה, בה בעלות ה-100, 200, וה-300 חולקות 50-100-150; וזה לפי מעות.

2. יסוד המחלוקת. מסתבר שדעת כל צד בשותפים מתאימה לדעת אותו צד בנשים.

בנשים, רה"ג מפרש את כל הבבות במשנתנו - כולל האחרונה - כפשוטן, לפי שיטה אחת: עדש"א. לכן אך מקרה הוא שהחלוקה בבבא האחרונה היא גם לפי מעות; הרי היא גם עדש"א, וזאת כוונת ר' נתן. יוצא שאפילו אם תופסים את המילה 'כך' במשנתנו כמתיחסת רק לבבא האחרונה, גם אז חלוקת שותפים היא עדש"א; ובוודאי אם תופסים אותה כפשוטה, כמתיחסת לכל הבבות.

לעומת זאת, בנשים הרי"ף מפרש את משנתנו לפי האוקימתות, ולעיקר הדין לפי שיטת השיעבודים. לא האוקימתות ולא שיטת השיעבודים שייכים בשותפים; אין שיעבוד בשותפות. לכן להרי"ף אין קשר ענייני בין נשים ושותפים, ואין גם קשר ענייני בין הבבות השונות של משנתנו. לכן אך טבעי הוא לפרש את המילה 'כך' כמתיחסת לבבא האחרונה בלבד; ואז גם טבעי לפרש שהכוונה היא שהשותפים חולקים לפי מעות.

יוצא שלפי הרי"ף אין קשר בין נשים לשותפים. משנת ר' נתן קובעת שנשים חולקות לפי שיטת השיעבודים, ושותפים חולקים לפי מעות; ר' נתן הכניס את שניהם למשנה אחת מפני שלפי האוקימתות בבבא האחרונה התקבולים יוצאים - במקרה - לפי מעות.

ביאור זה של מחלוקת רה"ג-רי"ף בשותפים מתאים לגמרי לביאור לעיל (ג) של מחלוקת רה"ג-רי"ף בנשים. הרי"ף סבור שלכל אישה יש שיעבוד פרטי משלה על נכסי הבעל, והחלוקה נקבעת ע"י שיעבודים אלה; לשותפים אין שיעבודים, והחלוקה נקבעת ע"י שיקולים אחרים. רה"ג סבור שכל הכתובות ביחד יוצרות שיעבוד אחד; לכן השיקולים הקובעים את החלוקה אינם תלויים בשיעבודים, והם שייכים גם בשותפים.

3. הגמרא של שותפים. מיד אחרי הברייתא של רבי, הגמרא ממשיכה 'וכן שלושה שהטילו: אמר שמואל, שנים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתיים, השכר לאמצע. אמר רבה, מסתברא מלתיה דשמואל בשור... לחרישה; אבל בשור... לטביחה, זה נוטל לפי מעותיו וזה נוטל לפי מעותיו. ורב המנונא אמר, אפילו שור... לטביחה השכר לאמצע. מתיבי, שניים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתיים, השכר לאמצע; מאי לאו, בשור... לטביחה, ותיבתא דרבה? לא, בשור... לחרישה... נתן, וכן שלושה שהטילו לכיס, פחתו או הותירו, כך הן חולקין; מאי לאו, פחתו - פחתו ממש, הותירו - הותירו ממש?... לא. הותירו - זוזי חדתי; פחתו - אסתירא דצונתא'.

הרי"ף כותב 'רבינו האי גאון... עיין בה איהו נמי, ומסתברא ליה עדש"א'. כאן המילה 'בה' מתיחסת למשנתנו - ככל הנראה, כל המשנה - כולל הקטע על שותפים.

ההבדל בין שור לחרישה לבין שור לטביחה¹⁸ הוא, שבשור לחרישה 'אין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום', בעוד ששור לטביחה 'מתחלק לאבריו' (רש"י).

לכאורה תמוה שבגמרא מקשים ממשנתנו; שהרי זו משנת ר' נתן, ובברייתא רבי דוחה את משנת ר' נתן וקובע הלכה שונה. לכן צ"ל שרבי דוחה רק את אותו חלק של המשנה המתעסק בנשים, ולא את הקביעה ששותפים 'כך הם חולקין'. זה מסתבר גם מלשון הברייתא 'אין אני רואה דבריו של ר' נתן באלו', המילה 'אלו' לאפוקי מאי? מסתבר שהכוונה היא 'אלו הנשים, לאפוקי שותפים, שלגביהם רבי כן רואה דבריו של ר' נתן. ועוד, לשון הברייתא היא 'חולקות בשווה'; אם היה מדובר גם בשותפים, היה צ"ל חולקין.

מכאן שהמשנה היא להלכה לגבי שותפים.

4. ביאור הגמרא לפי הרי"ף

'השכר לאמצע' פירושו שאת הרווח - או ההפסד - מחלקים שווה בשווה בין השותפים (הר"ן על אתר ברי"ף). אין קושיא משמואל של האוקימתות לשמואל של השותפים, שהרי לפי הרי"ף אין קשר בין ההלכה בנשים להלכה בשותפים (סעיף 2 לעיל). את קושיא הגמרא ממשנתנו מבאר הרי"ף לפי שיטתו ש'כך' משמעותו לפי מעות; 'ותיבתא דשמואל'. ואת תשובת הגמרא הוא מבאר בלשון זו: 'לא שהותירו ממש ופיחתו ממש, אלא שהותירו ופיחתו מחמת שינוי טיבעא (ערך המטבע) וממונא כדקאי קאי. אבל אם פיחתו ממש או הותירו ממש, הלכה כשמואל, ואליבא דרב המנונא...; דסתמא קאמר שמואל השכר לאמצע, לא שנא לקחו... לחרישה, ל"ש לקחו... לטביחה. ומתניתא (ברייתא) מסייע ליה, דתניא שנים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתיים, השכר לאמצע. ואע"ג דאוקמה רבה כשלקחו שור... לחרישה, שינויא הוא, ולא סמכינן על שינויא; זאת אומרת, האוקימתא היא רק לדעת רבה, וזאת לא כוונת הברייתא.

5. ביאור 'השכר לאמצע' לפי רה"ג

בהיפוך מהרי"ף, רה"ג סובר שיש קשר הדוק בין נשים לשותפים: למעשה, שלדעת ר' נתן אליבא דרבי שותפים חולקים עדש"א, כמו נשים; ושזאת גם ההלכה (סוף 3ד). לכאורה, אין זה מתיישב עם המימרא של שמואל ש'השכר לאמצע', שהרי אם פחתו ב-200 מתוך ההשקעה הכוללת של 300, ומורידים חצי הפחת מהשקעת כל שותף, אז יוצא שהשותף הגדול נוטל את כל המאה הנוותרים; בעוד שעדש"א מחלקים אותם

18 בלשון הגמרא, בין 'שור לחרישה ועומד לחרישה', לבין 'שור לחרישה ועומד לטביחה', ואכמ"ל בזה.

50-50! לכן י"ל שרה"ג הבין את הכלל 'השכר לאמצע'¹⁹ קצת אחרת, כדלהלן:

לכאורה, פירוש המונח 'שכר' הוא הסכום שהשותפות הרוויחה או הפסידה: נכסי השותפות (בסוף), פחות השקעות השותפים. אך ייתכן גם פירוש אחר. ההגיון של הכלל 'השכר לאמצע' הוא, שלפני שמפרקים שותפות ומחלקים את נכסיה יש להחזיר לכל שותף את השקעתו. אך אי אפשר להחזיר יותר ממה שיש; **החזר הנדרש** ע"י כל שותף הוא השקעתו, ובלבד שאינה עולה על נכסי השותפות. לפי הגיון זה, 'השכר' הוא ההפרש בין נכסי השותפות לבין החוזרים הנדרשים. אם הותירו, השכר הוא המותר (הרווח). אך אם פחתו, הוא **אינו** הפחת (ההפסד).

ניקח למשל שנים שהטילו לכיס, ראובן 300 ושמעון 200, ופחתו ב-250. אם את הפחת מחלקים בשווה ומורידים את החלק של כל שותף מהשקעתו, אז ראובן יקבל 175 ושמעון 75. כאן נכסי השותפות הם 250+300=200, דהיינו 250. לכן החזר הנדרש ע"י ראובן הוא 250, מפני שאי אפשר לדרוש יותר ממה שיש; בעוד שהחזר הנדרש ע"י שמעון הוא 200, מפני שזה הסכום שהשקיע, ובנכסי השותפות יש יותר. לכן החוזרים הנדרשים מסתכמים ב-450. 'השכר' הוא ההפרש בין נכסי השותפות (250) לבין החוזרים הנדרשים (450); במקרה זה, הפסד של 200. הפסד זה מחלקים לאמצע בין השותפים, ומורידים את החלק של כל שותף - דהיינו 100 - מהשכר הנדרש על ידו. יוצא שראובן מקבל 100-250, שהם 150, ושמעון מקבל 100-200, שהם 100.

וכן שנים שהטילו לכיס, זה מאה וזה מאתיים, ופחתו במאתיים, כך שנשארו 100 בנכסי השותפות. כל שותף דורש את ה-100 האלה, ולכן החוזרים הנדרשים מסתכמים ב-200. לכן 'השכר' הוא הפסד של 100, ולכן כל שותף מפסיד 50, כך שאת נכסי השותפות מחלקים 50-50.

לסיכום: 'נכסי השותפות' הם הנכסים בעין בסוף - סך כל ההשקעות, שעליהם הוסיפו את הרווח, או שמהם גרעו את ההפסד. 'החזר הנדרש' ע"י כל שותף הוא השקעתו, ובלבד שאינה עולה על נכסי השותפות. 'השכר' הוא ההפרש בין נכסי השותפות לבין סך החוזרים הנדרשים. החלק של כל שותף בחלוקה הוא החזר הנדרש על ידו, שעליו מוסיפים - או ממנו גורעים - חצי השכר.

לא קשה להיווכח שחלוקה זאת היא בדיוק החלוקה של ש"א: נכסי השותפות מתאימים לטלית, והחוזרים הנדרשים מתאימים לחלקי הטלית הנתבעים ע"י שני האוחזין²⁰. ככל הנראה, כך מפרש רה"ג את הביטוי 'השכר לאמצע': לפי ש"א. וכפי

19 שמופיע בכל הש"ס רק פעם אחת נוספת (ב"ב דף יג), והופעתו שם מתיישבת עם הבנת רה"ג כאן.

20 שותפים שהותירו מתאימים למצב בו האוחזין בטלית תובעים ס"ה פחות מהטלית, כגון אם זה אומר חצי שלי וזה אומר רבע שלי; אז הרבע הנשאר מוטל בספק ומחלקים אותו לאמצע, והחלוקה הסופית היא 3/8 - 5/8.

שכתבנו לעיל (1ד), את המילה 'כך' במשנה הוא מפרש עדש"א: כל שני שותפים חולקין ביניהם לפי ש"א - דהיינו, עם השכר לאמצע.

6. ביאור המשך הגמרא לפי רה"ג

הרי"ף והרמב"ם והטור והשו"ע כולם פוסקים לפי רב המנונא, ויש לשער שכן דעת רה"ג להלכה. וכן משמע מהברייתא; אפשר אמנם ליישב את רבה בכך שמעמידים את הברייתא בשור לחרישה, אך בלשון הרי"ף (4ד לעיל) 'שינויא הוא, ולא סמכינן על שינויא'.

בהקשות מהברייתא, הגמרא מציינת 'תיובתא דרבה'; אך בהקשות ממשנתנו, היא אינה מפרטת למי מופנית הקושיא. הרי"ף כותב (שם) 'תיובתא דשמואל'; וזה לשיטתו, שפירש 'כך הן חולקין' לפי מעות. לכן הוא חייב להעמיד את המשנה באוקימתא של הגמרא ('זוזי חדתי', 'אסתירא דצוניתא'), שלא לפי מה שכתב אצל הברייתא 'שינויא הוא, ולא סמכינן על שינויא'; והוא גם נוטש את העקרון של 'סתמא', בזה שהוא מעמיד את המשנה באוקימתא צרה, בעוד שהיא מנוסחת בסתמא.

לעומת זאת, רה"ג פירש 'כך הן חולקין' עדש"א, ולכן אין קושיא מהמשנה על שמואל. הקושיא היא דווקא על רבה, שאומר שבשור לטביחה, מחלקין לפי מעות; בעוד שהמשנה קובעת בסתמא שהחלוקה היא עדש"א - זאת אומרת, השכר לאמצע (ראה 5ד).

לפי הבנה זאת בקושיית הגמרא, ק"ק התירוץ שמדובר בשינויים בערך המטבע; שהרי לכאורה, דווקא אז יותר סביר לחלוק לפי מעות. אך תירוץ הגמרא אתא שפיר לפי התוספות ד"ה 'הותירו', וז"ל: 'שלדעת כן נשתתפו יחד, שאם לא יריוחו אלא חילוף המעות, שבשביל רווח מועט כזה לא יקפידו'. ז"א, מלשון הגמרא 'מאי לאו, פחתו - פחתו ממש, הותירו - הותירו ממש', יוצא שהמקשה מניח שהמשנה עוסקת בסתמא, גם כאשר הרווח (או ההפסד) ניכר. ומתרצים שזה לא נכון; המשנה עוסקת רק במקרה שהרווח (או ההפסד) זניח, ואז 'לא יקפידו'.

נשאלת השאלה, מה נובע מכך שלא יקפידו? התוספות אומרים 'לא יקפידו, אלא כל אחד ואחד יקח חשבון מעותיו'. זה אמנם מתאים לשיטת הרי"ף, אך מבחינת הסברא זה לא נהיג; הרי אם לא יקפידו, יותר סביר שיחלקו בשווה מאשר שיעשו חשבונות של יחסי השקעות. לכן לרה"ג אתא שפיר; ליישב את רבה, הגמרא מאמצת את האוקימתא של רווח מועט, ומסיקה שלא יקפידו, אלא שיחלקו את השכר לאמצע.

כל זה בא רק ליישב את רבה; אך 'שינויא הוא, ולא סמכינן על שינויא'. המשנה מנוסחת ב'סתמא', בכלליות גמורה; וההלכה היא לפי שמואל אליבא דרב המנונא

שהשכר לאמצע, בין בשור לחרישה, בין בשור לטביחה, בין בפחתו או הותירו ממש, בין בפחתו או הותירו מעט²¹.

ה. סיכום: עיקרי שיטת רה"ג

1. הברייתא של רבי חולקת על האוקימתות, ותופסת את המשנה - 'משנת רבי נתן' - לעיקר הדין (2ג). רבי חולק על משנת רבי נתן.
2. לפי המשנה, נשים חולקות עדש"א (4ב).
3. לפי המשנה, שותפים, כמו נשים, חולקין עדש"א (1ד).
4. לגבי שותפים, המשנה היא להלכה (3ד).
5. בשני שותפים, 'השכר לאמצע' פירושו החלוקה של ש"א. בפרט, אם הותירו, מחלקים את הרווח שווה בשווה (5ד).
6. בע"ב, קושיית הגמרא מהמשנה היא על רבה, לא על שמואל או על רב המנונא. והאוקימתא ('זוזי חדתי', 'אסתירא דצוניתא') באה רק ליישב את רבה, ואינה להלכה (6ד).

השורה התחתונה היא שרה"ג מבין את כל המשנה והגמרא כפשוטם כמקשה אחת, בלי אוקימתות למסקנא, כך שיש קשר רעיוני הדוק בין כל חלקי המשנה.

1. סוף דבר

למאמר זה - הרביעי שלי על סוגייתנו בספרות התורנית²² - יש שלוש מטרות עיקריות:

הראשונה והחשובה - היחוס לרה"ג של שיטת עדש"א. במאמרים הקודמים קראתי לשיטה זאת 'תואמת שנים אוחזין' (תש"א). הייתי ער למימרא של רה"ג על ש"א, ואף דנתי בה בהרחבה; אך משום מה, לא עלה על דעתי ליחס את שיטת תש"א לרה"ג, אם כי יחוס זה מאד מתבקש. אני אסיר תודה להרב יוסף שריקי, שהינו

21 ובוזה אתא שפיר מה שהקשה הריטב"א (מובא בש"מ על אתר, דף קלב, ב) על שיטת הרי"ף שקושיית הגמרא ממשנתנו היא על שמואל, וז"ל: 'ואכתי איכא לאקשווי, דתקשי על המקשן מדידה אדידה, דמעיקרא מותיב לרבה מהברייתא דהשכר לאמצע, ושוב מותיב מהמשנה איפכא דחולקין לפי מעות; הוה ליה לאקשווי מהמשנה לברייתא, וממילא יתורץ רבה'. ותיירץ מה שתיירץ, באריכות ובדוחק. אך לפי שיטת רה"ג אין בכלל קושיא, שהרי גם מהברייתא וגם מהמשנה מקשים על רבה, ולא איפכא.

22 עבור הראשון והשני ראה לעיל הע' 7 והע' 5. השלישי הוא 'בעניין מי שהיה נשוי שלוש נשים: חלק שני ותשובה למשיבים', 'המעין' תמוז תש"ע [ג, ד].

הראשון להציע יחוס זה בספרות התורנית²³; וכמובן אני שמח שמחה גדולה מאוד שכיוונתי לדעת ענק.

השנייה - הצגת שיטת רה"ג, גם במשנה וגם בגמרא, בתמציתיות. במאמרים הקודמים הובאו הדברים בהרחבה ובהעמקה, עם הוכחות תורניות ומתמטיות מלאות, דיון ממצה במקורות, תשובות למשיבים, למקשים, ולמבקרים, וכו'. הרגשתי שיש מקום להציג את עיקרי הדברים - במלואם אך בקיצור - כדי שלא יראו הלומדים את העצים ולא את היער.

השלישית - שילוב עניין השותפים. למעשה, מסתבר שלא רק שיטת רה"ג מתיישבת יפה עם הגמרא של שותפים, אלא שלדעת רה"ג החלוקה עדש"א היא הלכה בשותפים, בעוד שבנשים היא רק מבארת את משנת ר' נתן.

23 במאמרו 'מי שהיה נשוי שלוש נשים - ביאור שיטות רה"ג והרי"ף', בגיליון זה (לעיל עמ' 13 ואילך).

הרב אהרן בק

הברכה על מאפה או תבשיל המכיל מיני דגן - מנהג והלכה

מבוא

מקור הדין, הקושיות עליו וההסבר המקובל בהלכה

השלכות מעשיות

יחס הפוסקים למנהג העולם

כמות האכילה הנדרשת

משנת חלה: העושה עיסה מן החיטים ומן האורז

דין טעם כעיקר בעיסת חיטים ואורז

שיעור כזית בכדי אכילת פרס לעניין טעם כעיקר

הסבר דינו של ר' יונה לפי משנת חלה

תירוץ הקושיות על השו"ע והשלכות מעשיות

מקומה של תחושת האוכל בהלכות ברכות

מבוא

מתי מברכים ברכת "על המחיה" על אכילת עוגה, או על אכילת תבשיל שיש בו ממין דגן כגון קוסקוס עם ירקות? באופן מפתיע, במקרה זה ישנו מנהג מקובל שהוא פשוט ומפורסם, אך הוא אינו עולה בקנה אחד עם פסק ההלכה המובא בשו"ע ונדון בספרי הפוסקים.

בפשטות, קיימא לן: "כל שיש בו מחמשת המינין מברך עליו בורא מיני מזונות" (ברכות לו, ב). משמע שאפילו אם מיני הדגן מהווים מיעוט בתבשיל או במאפה - עדיין הם קובעים את הברכה. לאור זאת, הברכה האחרונה על כל סוגי העוגות ועל תבשילי הדגן היא על המחיה. ואכן כך מקובל בעולם: האוכל **כזית** עוגה, מברך אחריה על המחיה. כמו כן, אדם שאוכל קוסקוס עם ירקות, אף אם כמות הירקות גדולה ביותר, מברך אחריו על המחיה.

אולם המנהג הפשוט הזה איננו תואם לפסק המופיע בספרי ההלכה, לפיו צריך לנהוג כך: רק מי שאכל **כמות גדולה** של עוגה, הרבה יותר מכזית, מברך על המחיה. הכמות המדויקת תלויה במרכיבי העוגה השונים, כלומר: ביחס שבין כמות הקמח שבתערובת לשאר המרכיבים, כך שלפני אכילת כל עוגה יש לברר את אחוזי הקמח שבה. ישנן עוגות שאחוז הקמח שבהן קטן ביותר, כך שבדרך כלל לא יברכו עליהן על

נאמר בגאולה ראשונה "ואכלתם אותו בחפזון... כי בחפזון יצאת ממצרים", ובגאולה אחרונה כתיב (יש' נב, יב) "כִּי לֹא בְּחֶפְזוֹן תֵּצְאוּ וּבְמִנּוּסָה לֹא תֵּלְכוּן כִּי הֲלֹךְ לְפָנֶיכֶם ה' וּמֵאַסְפֶּכֶם אֶלְקֵי יִשְׂרָאֵל", ולמה החילוף הזה? ובמכילתא (שמות יב, יא) "כי לא בחפזון תצאו", לפי שנאמר בגאולת מצרים "ואכלתם אותו בחפזון" [זה חפזון מצרים. רבי יהושע בן קרחה אומר, זה חפזון ישראל. אבא חנן אומר, זה חפזון שכינה, אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים"], יכול אף לעתיד לבוא כן יהיה בחפזון, תלמוד לומר "כי לא בחפזון תצאו". עד כאן.

וביאור עניין זה, כי מפני שהגאולה הראשונה לא הייתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה, כך היה עניין הגאולה גם כן דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה ומיד עובר, ולא הייתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים. לפיכך הייתה יציאתם בחפזון גם כן, כי כל דבר שאינו קיים תמידי הוא עובר במהירות לשעה. אבל הגאולה האחרונה, שהוא גאולה נצחית מבלי שינוי כלל רק תמיד קיים, לכך לא יהיה לדבר זה חפזון, כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה, וירא שמא יעבור הזמן לכך ממחר מעשיו, אבל דבר שאינו לשעה אינו ממחר...

מהר"ל נצח ישראל סוף פרק מז

המינים אינו מברך לבסוף שלוש ברכות, אלא בתחילה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס, ולבסוף מעין שלוש. והוא הדין כשבשלוהו בקדרה, שמברך תחילה בורא מיני מזונות, אבל לבסוף מברך בורא נפשות רבות. עכ"ל.

חידש ר' יונה, שהכלל של "כל שיש בו מחמשת המינים", לגבי הברכה האחרונה, חל דווקא כאשר יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אך אם אין בתערובת כזית בכא"פ - משתנה הברכה האחרונה: על מאפה - על המחיה (במקום ברהמ"ז) ועל תבשיל - בורא נפשות (במקום על המחיה).

סתם ר' יונה ולא ביאר את דבריו: מדוע ישנה חשיבות לשיעור כזית בכא"פ? ומדוע במקרה ששיעור זה אינו קיים, משתנה הברכה האחרונה על המאכל? אכן, כתב אליה רבה (רח, ס"ק יג) שבמקרה שאין כזית בכא"פ "נחתינן חד דרגא", ובמקום לברך ברהמ"ז מברך על המחיה בלבד. כך גם בתבשיל שאין בו כזית בכא"פ - יורדת הדרגה מברכת על המחיה לברכת בורא נפשות. הובאו דבריו בפמ"ג (א"א, ס"ק טו) ובהגהות אשל אברהם על סעיף ט' בשו"ע. אך לא ביאר בעל אליה רבה מדוע יורדת הדרגה, ומדוע היא יורדת רק מעלה אחת ולא שתיים. במבט ראשון נראה שהורדת הדרגה היא הצעה טכנית בלבד, ללא נימוק. וצ"ע.

ההסבר המקובל יותר למקור דבריו של ר' יונה - וכפי שנראה להלן - הוא שהדברים נלמדים מדיני ברכה אחרונה, לפיהם "אכל הכזית מעט מעט ונשתהה הרבה באכילתו, אם יש מתחילת האכילה עד סוף האכילה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף" (משנ"ב סי' רי ס"ק א). אם אין כזית דגן בכא"פ בתבשיל או במאפה, הרי שבסופו של דבר לא אכל שיעור המצטרף לברכת מיני דגן, ולכן לא יוכל לברך על המאכל כברכת מאכלים מחמשת המינים.

אלא שהסבר זה מעורר קושיות רבות, וכפי שהעלו כל נושאי הכלים, ובראשם המג"א (ס"ק טו):

1. אם הברכה הראשונה על מאפה שאין בו כזית דגן בכא"פ היא המוציא - מן הדין הוא שהברכה האחרונה עליו תהיה ברכת המזון, ולהפך: אם אין ראוי לברך על מאכל זה ברהמ"ז, הרי שאין לברך עליו גם ברכת המוציא, מפני ש"כל שמברכין עליו בתחילה המוציא לחם - מברכין לאחריו בסוף ברכת המזון... וכל שמברכין עליו בתחילה במ"מ - מברכין לאחריו בסוף ברכה אחת מעין שלוש" (רמב"ם, הל' ברכות פ"ג ה"א).
2. אמנם ניתן לחלק באופן עקרוני בין הברכה הראשונה לאחרונה: ברכת המוציא מברך אפילו כשאין כזית בכא"פ, כיון שברכה זו מברכים אפילו על כלשהו של דגן; אך ברהמ"ז מברך דווקא כשאכל כזית דגן בלא שהייה, ואילו

המחיה, אלא בורא נפשות בלבד. הוא הדין לגבי תבשיל הדגן: כדי לברך על המחיה צריך לאכול כמות גדולה של התבשיל, כך שבסך הכל יאכל כזית מהקוסקוס בעצמו, ללא צירוף הירקות הרבים שאיתו. כאשר מדובר על כמות גדולה של ירקות, ישנם מקרים שבהם גם אם יאכל כמות נכבדה של התבשיל - אך לא בהספק של כזית דגן בכדי אכילת פרס - לא יברך אחריה על המחיה, אלא בורא נפשות בלבד.

הפער הזה שבין המקובל בעולם ובין המובא בהלכה אומר דרשני. לכן שומה עלינו לפרט בהרחבה את מקור הדין ופירושו.

מקור הדין, הקושיות עליו וההסבר המקובל בהלכה

כאמור, "כל שיש בו מחמשת המינים מברך עליו בורא מיני מזונות". כך נפסק בשו"ע סי' רח, סעיף ב:

חמשת מיני דגן... אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה.

אלא שבסעיף ט שם כתב השו"ע כך:

עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן, ובישלו בקדירה, מברך במ"מ ועל המחיה, ואם עשה ממנו פת מברך המוציא וברהמ"ז. ודווקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים - אינו מברך לבסוף ברהמ"ז, אלא בתחילה מברך המוציא, כיון שיש בו טעם דגן, אע"פ שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף - על המחיה; ואם בישלו בקדירה, מברך תחילה במ"מ, ואחריו בורא נפשות.

משמע שאם אין כזית דגן בכדי אכילת פרס בתערובת, אין מברכים על המחיה (בתבשיל) או ברהמ"ז (במאפה). מקורו של דין זה הוא בדברי ר' יונה, וכפי שהביא הב"י (סי' רח, אות ט). מפאת חשיבות הציטוט נביאו במלואו:

וכתוב בארחות חיים בשם הרב בעל האשכול, קימחא דחיטי או שערי דערבינהו בהדי קימחא דדוחן או גלבונים או אלונים, מברך בורא מיני מזונות. ואי עבדינהו פת - המוציא ושלוש ברכות, כרב ושמואל דאמרי כל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, עכ"ל. וזה לשון ה"ר דוד אבודרהם, שאם עירב באותו קמח אחד מחמשת המינים ועשה ממנו פת מברך המוציא ושלוש ברכות, ואם בישלה בקדרה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף מעין שלוש. וכתב ה"ר יונה, דדווקא שיש באותו קמח מאחד מחמשת המינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת

אכילה שנמשכה יותר מכא"פ איננה מצטרפת לכדי אכילה אחת. אלא שאם כך - מדוע מברך על המחיה? והרי לא אכל כזית דגן כשיעור, אלא ממינים אחרים, ואם כן צריך לברך בורא נפשות!

3. ניתן לתרץ קושיה זו בכך שברכת על המחיה אף היא נתקנה אפילו על כלשהו דגן, כמו הברכה הראשונה שמברך על "כל שיש בו מחמשת מינים", ואפילו כלשהו. אלא שאז יהיה קשה מהמקרה של תבשיל, שלגביו פסק השו"ע שאף שברכתו הראשונה היא במ"מ (בגלל "כל שיש בו"), הברכה האחרונה היא בורא נפשות, ואם נאמר שברכת על המחיה נתקנה על כלשהו - גם על תבשיל היה צריך לברך ברכה אחרונה על המחיה, אף שאין בו כזית דגן בכא"פ!

אליה רבה, לשיטתו, יאמר גם כאן ש"נחתין חד דרגא", ובמקום לברך על המחיה - מברך בורא נפשות. אך שוב, דבריו נשמעים כתיאור טכני של פסק הדין, ללא הסבר הלכתי מספיק מדוע יורדת כאן הדרגה.

4. מעבר לקושיות הללו, שעולות מתוך פסק ההלכה של סעיף ט, יש להקשות על היחס שבין סעיף זה לסעיף ב, שבו פסק השו"ע באופן מוחלט את דין "כל שיש בו", ולא חילק בין יש בו כזית בכא"פ או שאין בו כזית בכא"פ. מדוע יש הבדל בין הסעיפים?

אמנם ישנו חילוק מסויים בין שני הסעיפים, שכן סעיף ב עוסק במקרה שעירב בדגן "דבש... או מינים אחרים", ואילו בסעיף ט מדובר כשעירב בדגן "קמח דוחן ושאר מיני קטניות" - כלומר: יש הבדל בין תערובת של **מיני קמחים שונים** ובין תערובת של קמח עם **מרכיבים אחרים** שאינם קמחים - וכך כתב בפשטות המג"א לחלק בין הסעיפים¹. אך כבר העירו על כך: "לא ידעתי סברא לחלק בין קמח לשאר דבר" (מחצית השקל), ומסתבר לפוסקים שחילוק זה אינו הכרחי: "אין נ"ל דדווקא בעירוב עם קמח קאמר, אלא דיבר ברגיל והוזה, וה"ה בכל דבר שעירב החמישה מינין והם עיקר" (דברי חמודות על הרא"ש לברכות פ"ו, אות יט).

הפוסקים האריכו לעסוק בקושיות אלו, אך לא נראה שנמצאה דרך ברורה להיחלץ מהן. לפיכך נקטו הפוסקים להלכה בדרך שנראית **כקרוונה ביותר** לדברי השו"ע, והכריעו כך: כל תבשיל או מאפה שיש בו ממין דגן, יש לברך עליו ברכה ראשונה המוציא (מאפה) או במ"מ (תבשיל), ואפילו כמות הדגן שבו היא כלשהי. דין השו"ע נוגע רק לגבי הברכה האחרונה, שבעבורה יש לאכול כזית דגן במצטרף, ומשום כך יש לחלק בין המקרים: אם יש בתערובת כזית דגן בכא"פ, הרי שבסופו של דבר אכל כשיעור דגן, ויכול לברך גם ברכה אחרונה כראוי, דהיינו: ברהמ"ז על מאפה

1 ולהלן נדייק זאת גם בדברי הראשונים עצמם.

ועל המחיה על תבשיל. אך אם אין כזית דגן בכא"פ, הרי שגם אם יאכל הרבה, סוף סוף לא הצטרפה כמות הדגן שאכל לכמות המחייבת, ולא יוכל לברך את הברכה האחרונה על מאכל של חמשת המינים. מה, אם כן, יברך? הכריעו הפוסקים: בורא נפשות, היא הברכה האחרונה על שאר המרכיבים של המאכל.

וכך הגיה הגר"א בדברי השו"ע (וכן בדברי ר' יונה), שצריך לומר: "בתחילה מברך המוציא... ולבסוף **בורא נפשות** (ולא: "על המחיה")", כיון שלא אכל כזית ממין הדגן בכא"פ, אלא רק מהמינים האחרים, "וכן עיקר, דבכל הברכות בסוף צריך כזית בכא"פ".

דין זה של הצטרפות כזית דגן בכא"פ איננו נוגע דווקא למקרה של סעיף ט, שכן בכל אכילה צריך שהשיעור שעליו מברכים ברכה אחרונה יאכל בכא"פ. לכן דין זה נכון גם למקרה של סעיף ב, העוסק בעירוב של קמח חיטה בשאר מרכיבים. גם שם נצטרך לבאר, שרק אם יש במאכל כזית דגן בכא"פ יוכל לברך עליו על המחיה, אך אם לא - יחזור הדין של סעיף ט ויחול גם על המקרה של סעיף ב, ויברך בורא נפשות בלבד. ואם תאמר: מדוע, אפוא, לא פירט זאת השו"ע כבר בסעיף ב? יש לומר: "הא דלא ביאר המחבר זה בסעיף ב - משום דסמך על זה הסעיף" (שעה"צ ס"ק מח).

השלכות מעשיות

למסקנת הפוסקים ישנן השלכות חשובות:

א. תבשיל שיש בו מיני דגן, יש לאכול ממנו כמות גדולה של תבשיל, כך שבסך הכל תהיה באכילתו כמות של כזית מהדגן. לכן יש להקפיד בתבשילים שונים - כגון: "מיני גרופיין" (=כוסמת) מחמשת מיני דגן שמבשל עם בולבע"ס (=תפוחי אדמה) וקטניות וכיו"ב" (משנ"ב ס"ק מח) - שלא לברך על המחיה אלא אם כן אכל כמות גדולה של תבשיל, כך שמשער שאכל כזית מהדגן עצמו.

ב. גם עוגה, שיש בה קמח חיטה, אך בכמות קטנה יחסית לשאר המרכיבים (סוכר, שמן, ביצים וכיו"ב), לא יברך עליה על המחיה אלא אם כן ברור לו שאכל שיעור של כזית מהקמח (ראה ילקו"י, ירושלים תשנ"א, ח"ג, עמ' תצא). וכבר ערכו פוסקי זמננו חישובים שונים, כדי למצוא את אחוזי הקמח שיש בסוגי המאפים והתבשילים השונים, על מנת לדעת כמה יש לאכול מהם כדי להתחייב בברכת על המחיה. למשל: בביסקוויטים רגילים יש כ-30% מרכיבים נוספים על הקמח, ומכאן שצריך לאכול שיעור של מעט פחות משני זיתים כדי להתחייב בברכת על המחיה (כשלושה ביסקוויטים). ישנן עוגות שבהן אחוז המרכיבים הנוספים גדול אף יותר - פי שניים או שלושה מכמות הקמח - ובמקרים אלו יש לאכול כמות גדולה עוד יותר של עוגה כדי להתחייב בברכת על המחיה (ראה "וזאת הברכה", עמ' 46).

שיאכל ג"כ בכא"פ", כלומר: מדובר כאשר **בפועל** אכל שיעור של כזית דגן בכא"פ; וכדי שיעשה זאת, עליו לאכול שיעור גדול יותר מכזית מהמאפה.

אבל אם נדקדק בלשון השו"ע נראה שלא משמע כך. השו"ע לא דיבר על כמות האכילה **בפועל**, אלא לכמות הדגן **שבתערובת**. משמע, שדי אם בתערובת עצמה יהיה שיעור של כזית בכא"פ - כלומר: לפחות 12.5% קמח ביחס למרכיבים האחרים - כדי שברכת המאפה תהיה ברהמ"ז. באופן פשוט הכוונה היא, שגם אם יאכל **רק כזית** מהמאפה, יצטרך לברך ברהמ"ז, אף שבוודאי שלא אכל כזית ממין הדגן בעצמו. וכך ביאר המאמר מרדכי (ס"ק טו) בלשון השו"ע:

לכן נלפק"ד, דכל שיש בו כזית בכא"פ הרי הוא כפת גמור, ורואין כאילו אין שם אלא מחמישה מינים בלבד, דהא מצינו לעניין תערובת איסור דכל שיש כזית בכא"פ הוי ממשו ממש, כמבואר ביו"ד סי' צ"ח... ולכן כל שאכל כזית מפת זה מברך שלוש ברכות, כמו שמברך על כזית פת דעלמא.

המאמר משווה את דין הברכה לדין "ממשו" באיסורין, ועוד נחזור לכך בעז"ה. לענייננו נראה, שדי באכילת כזית מהמאפה עצמו כדי לברך ברהמ"ז. הטעם לכך הוא, שכיון שיש במאפה **כמות דגן בשיעור חשוב** - כזית בכא"פ - הרי שכל המאפה מקבל את הגדרת הדגן, ונחשב **כאילו כולו** עשוי מדגן. מעתה מספיק לאכול כזית ממנו כדי להיחשב שאכל כזית דגן, ולברך ברהמ"ז. נעיר, שנימוק הלכתי זה נתפס גם בהיגיון הפשוט: אדם שאוכל עוגה מחשיב את כולה למין דגן, ולא רק את מרכיבי הקמח שבה, וכשהוא אוכל כזית מן העוגה הוא מרגיש שאכל "כזית ממין מזונות", אף אם בפועל כמות הקמח שאכל קטנה משיעור זה. כך נאמר גם לגבי תבשיל: אף שיש בתבשיל מרכיבים נוספים על כמות הקמח, הרי שכל התבשיל - הקוסקוס על כל הירקות שבו - מקבל בעיני האוכל את ההגדרה של "תבשיל דגן". לכן מספיק לאכול כזית מהתבשיל עצמו כדי לברך ברכת על המחיה. נראה שתחושה זו היא מקורו של "מנהג העולם", ועוד נחזור ונעיר בסוף דברינו על מקומן של תחושות אלו של האוכל ביחס לדיני ברכות.

אלא שגם אם נקבל את הסבר המאמר לשו"ע, עדיין לא יובן הדין במקרה שאין במאפה כזית דגן בכא"פ. לפי המאמר, במקרה הזה **אין שם דגן כלל** על התערובת. הבנה זו מחזירה אותנו אל הקושיות על דינו של השו"ע, משום שלפי דברינו ברכת מאפה כזה צריכה הייתה להיות תמיד בורא נפשות, ולא כפי שכתב בשו"ע שהיא על המחיה. מכאן מתבקשת הגהתו של הגר"א, שבשני המקרים - הן בתבשיל והן במאפה - הברכה האחרונה במקרה הנידון תהיה בורא נפשות; אלא שכבר העירו חלק מהפוסקים שקשה להגיה את לשונו המפורשת של ר' יונה, המובאת באבודרהם, וכפי שציטט אותה הב"י ופסק אותה בשו"ע. וחזרנו לאבד ידינו ורגלינו בהלכה זו.

ג. מעבר **לכמות הנדרשת**, צירוף כזית דגן לאכילה אחת צריך להיות דווקא **בשיעור זמן** של כדי אכילת פרס, שהוא כיכר של שלושה או ארבעה ביצים. לכן אין לברך על עוגה או תבשיל שיש בו מין דגן את ברכת על המחיה אלא אם כן יש לפחות שמינית קמח (12.5%), אחרת לא יאכל כזית דגן בזמן הראוי אפילו אם יאכל הרבה מאוד מהתבשיל (משנ"ב ס"ק מג; ראה פניני הלכה, ברכות, עמ' 221).

יחס הפוסקים למנהג העולם

עד כאן ההלכה, כפי שהוכרעה על ידי גדולי הפוסקים. אלא שמשום-מה נראה שהלכה זו לא נתקבלה בעולם. וכבר הביא המשנ"ב (ס"ק מח) את מנהג העולם:

פת כיסנין שמעורב בתבילין הרבה, כגון צוקע"ר לעק"ך, **נוהגין העולם** לברך עליו לבסוף על המחיה כשיש בו כזית, אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו אין בו שיעור כזית.

משמע, שה"עולם" קיבל את פסק השו"ע בסעיף ב כפשוטו - שכל שיש בו מחמשת מיני דגן ברכתו על המחיה (או ברהמ"ז), ללא ההסתייגויות של סעיף ט, וכביכול "התעלם" העולם מסעיף זה.

המשנ"ב ניסה ללמד זכות על המנהג, אך כבר הרעיש הגר"מ פיינשטיין על מנהג העולם הזה:

יש למחות באלו שמברכין אחריו על המחיה (אגרות משה או"ח ח"א, סי' ע).

תמוה לי מילתא, ויש להחמיר לאכול כשיעור שיהיה שם כזית דגן (שם סי' עא).

ועם כל זאת, נראה שמקובל יותר לברך על המחיה על כל כזית של מיני מאפה או תבשיל שאוכלים, ולא מקפידים לבדוק את מרכיבי התבשיל והמאפה ולשער את אחוזי הקמח שבתוכם. נראה שיש מקום לחזור ולדון בהלכה רופפת זו. ואף שאין בכוונתנו לערער על הכרעת הפוסקים, הרי שיהיה בזה פתיחת פתח לעיון מחדש בסברת ההלכה.

כמות האכילה הנדרשת

לפני כן, עלינו להציג נקודה נוספת שהועלתה על ידי הפוסקים.

כבר ראינו, שגם כאשר ישנו שיעור של כזית דגן בכא"פ, שאז מברך על המאפה ברהמ"ז, צריך לומר שמדובר כשאכל יותר משיעור כזית מהמאפה, כדי שבסך הכל יעלה באכילתו שיעור של כזית דגן. לכן הוסיף הגר"א על לשון השו"ע: "ודווקא שיש באותו קמח מחמשת המינים **כדי שיאכל** ממנו כזית דגן בכא"פ" - "ר"ל, **ודווקא**

משנת חלה: העושה עיסה מן החיטים ומן האורז

כפי שכתבנו, הפוסקים הבינו שהעניין המרכזי שמתבאר בסעיף ט בשו"ע (מעבר למה שנכתב בסעיף ב) הוא כמות הדגן שצריך לאכול כדי להתחייב בברכה אחרונה, וזהו עיקר חידושו של ר' יונה המובא בב"ז.²

לענ"ד, יש לרדת לשורשו של פירוש זה לדברי ר' יונה. כבר ציינו לעיל שהפירוש הזה נובע מההבנה, שהשיעור של כזית בכא"פ הנזכר מתייחס ל**מרכיב הדגן** שבתערובת. אולם נראה שניתן להציע פירוש אחר לדברי ר' יונה, לפיו לבאר מחדש את משמעות השיעור של כזית בכא"פ, ולאור זאת ליישב את הקושיות ששאלנו לעיל.

כדי לעשות זאת, נעיין שוב בדברי המג"א. בפתח דבריו, הזכיר המג"א דיון סביב משנה במסכת חלה (פ"ג, מ"ז):

העושה עיסה מן החיטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח, ואם אין בה טעם דגן אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

נחלקו הראשונים ביחס למשנה זו, הובאו דבריהם בב"י סי' תנג: לדעת הראב"ד (הל' חמץ ומצה פ"ו, ה"ה) והרשב"א (פסקי חלה, סוף שער ראשון), עיסת חיטים ואורז חייבת בחלה ויוצא בה ידי חובתו בפסח רק אם יש בה דגן בשיעור של כזית בכא"פ; ולדעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה שם), הרמב"ן (הלכות חלה, לא ע"א - לב ע"א), הרא"ש (הלכות חלה, סי' טו) והמ"מ (הל' חמץ ומצה שם), אפילו אם אין שיעור של חיטים כזית בכא"פ, האורז נגרר אחרי החיטים, ונחשבת כל העיסה כמין דגן. אמנם זהו דווקא בחיטים ואורז, ולא בשאר מינים (כלומר: שאר מיני דגן אינם גוררים את האורז, וגם חיטה איננה גוררת מין אחר מלבד אורז), כמבואר בירושלמי. והואיל ודיני ברכות הוקשו לדיני חלה ומצה, הרי שעל עיסת חיטים ואורז יש לברך ברהמ"ז - לדעה השנייה - אפילו אם אין בה כזית חיטים בכא"פ.

המג"א מביא את הדברים הנ"ל, ומסיים:

וא"כ מוכח, דבאורז אע"ג דליכא כזית בכדי א"פ מברכין המוציא וג' ברכות לדעת המ"מ וסיעתו, ובשאר מינים לא מקרי לחם לעניין המוציא וה"ה לעניין ברהמ"ז... וא"כ צ"ע למה כתב כאן בתחילה המוציא ולבסוף על המחיה.

למעשה, המג"א מקשה את הקושיה הראשונה ששאלנו, בנוסח מורכב יותר: עיסת **אורז וחיטים** נחשבת מאפה של דגן (לשיטת המ"מ), ולכן הברכה עליה תהיה המוציא

2 ואכן צריך קצת עיון כיצד חולק בעל האשכול על דין מפורש זה, שכן מלשונו - כפי שציטט הב"י - נראה שאין הוא מצריך את התנאי של שיעור כזית בכא"פ. ואולי נבאר שאין מחלוקת בין האשכול לר' יונה, ובעל האשכול סמך על המעיין שידע להשליך את דין כזית בכא"פ גם על דבריו.

וברמה"ז; אך עיסת חיטים עם מין אחר (או אורז עם שאר מיני דגן) אינה נחשבת מאפה של דגן, ולכן הברכה עליה תהיה בורא פרי האדמה ובורא נפשות. ומכאן קשה על השו"ע שכתב לברך על קמח דגן המעורב **בקמח דוחן** המוציא בתחילה ועל המחיה לבסוף.

קושיית המג"א חזקה, והיא גוררת אחריה את הקושיות הבאות. אלא שאנו נעצור ונשאל: מדוע ראה המג"א צורך להאריך בפירוט הדין של עיסת חיטים ואורז, כמובא במסכת חלה? הלא קושייתו על פסק השו"ע נכונה מעצם ה"הכלאה" בין המוציא ועל המחיה, שכן "כל שמברכין עליו בתחילה המוציא לחם - מברכין לאחריו בסוף ברכת המזון!" זאת ועוד, כבר ציין המג"א עצמו שהדין של משנת חלה נכון דווקא בעיסת חיטים ואורז, והרי אצלנו אין מדובר במקרה זה אלא ב"קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן", ואם כן מה עניין עיסת חיטים ואורז לנידון דידן?

נראה לנו לפרש באופן הבא: בתחילה ניסה המג"א להבין את פסק ההלכה של השו"ע לפי משנת חלה, ומשזה לא עלה בידו - עבר לבאר את הסעיף באופן אחר. נבאר את דברינו בפרק הבא.

דין טעם כעיקר בעיסת חיטים ואורז³

נעיין מעט במשנה זו. החידוש במשנה הוא, שמין אורז נחשב כמין דגן, עד כדי כך שהוא מצטרף לשיעור העיסה לעניין חלה ומצה. הגמרא בזבחים (עח, א) לומדת ממשנה זו שטעם כעיקר מדאורייתא, אף שרוב העיסה הוא האורז ולא החיטה. בירושלמי (ריש חלה) נאמר על משנה זו:

אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינין בלבד, ודכוותה אין לך מגרר עם כולן אלא חיטים ושעורים בלבד. רבי הילא בשם ר"ש בן לקיש: לא שנינו אלא העושה עיסה מן החיטים ומן האורז, ואינו נגרר אלא עם החיטים בלבד.

נחלקו הראשונים בהסבר דין המשנה: כיצד הופך האורז להיות כחיטה? הרמב"ן מבאר את דין המשנה על פי הירושלמי, כך שהסיבה שהאורז הופך להיות כחיטים הוא **מדין גרייה** (ולכן דין זה קיים דווקא בעיסת אורז וחיטה, ולא בשאר מינים); ובכל זאת למדה הגמרא בזבחים מדין זה את הדין הכללי שטעם כעיקר מדאורייתא, כי "אי טעמא בטל, דבר שנתבטל מעצמו היאך גורר את אחרים? אלא ודאי טעמא לא בטיל". הרא"ש, לעומת זאת, מבאר את הדין על פי הגמרא בזבחים, **שטעם כעיקר**,

3 בפרק זה ניכנס למושגים הלכתיים מורכבים מעולם ההלכה של "איסור והיתר". קורא שאינו בקי במושגים אלה יכול לדלג לפרק הבא.

מהירושלמי. במקרים אחרים (ארבעת מיני הדגן האחרים בעיסת אורז, או קמח חיטה במין אחר מאשר אורז) אין הקמח הנוסף הופך לקמח דגן. לכן הקשה המג"א ממאי-נפשך: בחיטים ואורז - נגרר האורז אחר החיטים, וכל העיסה נחשבת מדין דגן, וממילא ברכתה המוציא וברהמ"ז; ו"בשאר המינים - לא מקרי לחם לעניין המוציא וה"ה לעניין ברהמ"ז". וממילא נשארים דברי השו"ע ללא הסבר.

משום כך עבר המג"א **להסבר אחר** לדינו של ר' יונה, הוא ההסבר הראשון שראינו: הצורך בשיעור כזית בכא"פ איננו נובע מדין טעם כעיקר, אלא מהדין הידוע בהלכות צירופים, "דקיי"ל בכל איסורים שבתורה שאם אכל מעט מעט ושהה בכא"פ אינו חיב, א"כ ה"ה לעניין ברהמ"ז, אין צריך לברך עד שיאכל כזית בלא שהייה בכא"פ".

הסבר דינו של ר' יונה לפי משנת חלה

ואמנם חזר בו המג"א מהניסיון לבאר את הלכתנו על פי משנת חלה, ופנה לבאר אותה בכיוון אחר - ולא עלה בידו, כפי שראינו. אבל פתח לנו המג"א פתח לנסות ולנמק את דין השו"ע בכיוון אחר מזה שהעלו הפוסקים, ואנו נבקש להיכנס בפתח זה. ננסה לבאר את דינו של ר' יונה לאור דין טעם כעיקר של משנת חלה.

בנקודה אחת נצטרך לסטות מהבנתו של המג"א, שניסה להשוות את דין השו"ע לעיסת אורז וחיטה באופן מלא, ולהקיש מהלכות מצה וחלה להלכות ברכות. נרצה לטעון, שאף שמקור דינו של ר' יונה הוא בהלכות חלה, אין הוא משווה לחלוטין בין הדינים, אלא רק לומד משם **עיקרון כללי**: ישנם מקרים שבהם מרכיב אחד הופך מרכיב אחר להיות כמותו, כלומר: מרכיב מסויים יכול לתת את שמו על כל התערובת, אף שהוא המיעוט שבה.

משום כך, אף שהסבר הדין למשנת חלה הוא "טעם כעיקר", כהבנת הרא"ש, ולפיו קמח החיטה נותן טעמו בכל מרכיב אחר שיתערב בו, אנו נבקש ללמוד משם רק למקרה של עירוב קמח חיטה **בקמח אחר**, כגון: קמח דוחן ושאר קטניות, ולא בעירוב קמח **במרכיבים אחרים**. להלן ניתן לכך טעם, אולם רמז לכך נוכל למצוא כבר עכשיו בשיטתו של הרמב"ן בהסבר המשנה, על פי הירושלמי, כפי שראינו לעיל, שהשעין את הדין על המושג "גרירה", כך שדווקא קמח חיטה גורר קמח אורז, ולא כל תערובת אחרת (לפי הרא"ש, כל דבר נותן טעם בכל דבר אחר, והצורך ב"גרירה" נוגע לעניין החימוץ בלבד). אמנם אנו צעדנו בגישתו של הרא"ש, שביאר את המשנה לפי דין "טעם כעיקר".

לאור זאת נרצה לבאר כך: אדם שעירב קמח חיטה עם קמח אחר והכין ממנו תבשיל או מאפה - **הפכה התערובת כולה להיות כמין דגן**. ר' יונה סייג זאת, והעמיד את הדין דווקא כאשר ישנו שיעור של כזית דגן ממשי בכא"פ, ואם אין בה כשיעור

ו"כיון שנתנו החיטין טעם באורז, הפך הטעם את האורז להיותו כמו חיטה, וקרין ביה טעמו וממשו חיטה... וחשיב כטעם וממש חיטה". אלא שכדי להיחשב מצה, צריך שהעיסה תבוא לידי חימוץ, ו"כיון דרובה אורז אין בא לידי חימוץ, והיאך יוצא בה משום מצה?"; ועל כן אמרו בירושלמי שהחיטים גוררים את האורז ו"גורם לבוא לידי חימוץ".

לפי הסבר הרא"ש, החיטים הופכים את האורז להיות כמותם מדין טעם כעיקר. כאן אנו מגיעים למחלוקת ראשונים מפורסמת (שגם אותה הזכיר הרא"ש בהלכותיו שם). הדין של "טעם כעיקר דאורייתא" נסתר מדברי ר' יוחנן (ע"ז סז, א): "כל שטעמו וממשו - אסור ולוקין עליו, וזהו כזית בכדי אכילת פרס; טעמו ולא ממשו - אסור ואין לוקין עליו". התירוץ הפשוט והמקובל להלכה (עיין טור וב"י יו"ד סי' צח), הוא לפי שיטת ר"ת (תוס' ע"ז שם ובחולין צח, ב, רא"ש ע"ז פ"ז, סי' לא) שטעם כעיקר הוא דווקא במין בשאינו מינו, ואפילו במשהו, ודברי ר' יוחנן עוסקים במין במינו. אבל ישנה גם דעת הר"ר חיים (כמובא בתוס' וברא"ש שם), שטעם כעיקר גם במין בשאינו מינו דווקא בשיעור של כזית בכא"פ, שכן "מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתנית טעם של איסור בהיתר להפכו לאיסור כשההיתר כל כך יותר על האיסור... דהיינו ביותר מכדי אכילת פרס" (רא"ש ע"ז שם). לפי זה פירש ר' חיים, שהמשנה בחלה, העוסקת בהפיכת האורז לחיטים, מדברת דווקא "כשיש כזית חיטין כדי אכילת פרס דאורז, ואז נהפך כולו חיטים ויוצא בה ידי חובה בכזית" (רא"ש הלכות חלה שם).

שיעור כזית בכדי אכילת פרס לעניין טעם כעיקר

לא הזכרנו את כל הדיון הנ"ל אלא כדי לשמוע ממנו כיוון חדש בהבנת הצורך של שיעור כזית בכא"פ. הצורך בשיעור זה במשנת חלה אינו בשביל לצרף את **כמות הדגן** שבעיסה לאכילת כזית דגן, אלא כדי **להפוך את המרכיבים האחרים לדגן**. ממשנת חלה אנו למדים, שאורז עצמו יכול להפוך להיות כחיטים, ובתנאי שהחיטים יתנו בו טעם; ולדעת ר' חיים, צריך כמות משמעותית של חיטים - כזית בכא"פ - כדי לעשות זאת.

אם כך, הרי שלמדנו מכאן פירוש חדש לנידון דידן. הסיבה שהצריך ר' יונה כזית בכא"פ בקמח החיטים היא כדי **שהחיטים יהפכו את קמח הדוחן לחיטים עצמם**! מעתה, אם יש כזית דגן בכא"פ, נחשבת **העיסה כולה**, על כל מרכיביה, כמין דגן, ועל פי זה ייקבעו ברכותיה.

אנו מעזים לשער שלכך התכוון המג"א בראש דבריו. הוא הבין כדברינו, שהשיעור של כזית בכא"פ נלמד ממשנת חלה, ונוגע להפיכת קמח הדוחן לקמח חיטה. אלא שעל כך הקשה - ובצדק - שלא מצאנו זאת אלא בחיטים ואורז, כפי שנלמד

אמנם כשהדגן המעורב בעיסה הוא "טעמו ולא ממשו", דהיינו: כשאין בו שיעור כזית בכא"פ, אין התבשיל והמאפה נחשבים לגמרי כעיסת דגן (כדין "אסור ואין לוקין עליו" בהלכות תערובות), ולכן הברכה האחרונה תהיה נחותה יותר: על המחיה (במאפה) ובורא נפשות (בתבשיל). ואין אנו זקוקים לדין "כל שיש בו" כדי לבאר את ברכת על המחיה (ואז יקשה לנו: מדוע אין מברכים על המחיה גם בתבשיל?).

הרווח שהרווחנו מפירוש זה בהבנת דברי השו"ע נוגע למספר נקודות:

1. הסעיף אכן מדבר דווקא על עירוב של קמחים שונים, ולא על תערובת של קמח דגן עם מרכיבים אחרים, כבסעיף ב. ואכן, גם המג"א בסוף דבריו כתב כדבר פשוט: "ומיהו אם לא עירבו עם קמח רק עם שאר מינים - מברך במ"מ ועל המחיה אפילו ליכא בכא"פ, כמ"ש סעיף ב", וזאת למרות שלמסקנתו לא ביאר את הסעיף כהסברנו. המעיין במקור הדברים, בראשונים שציטט הב"י, יראה שחילוק זה עולה מהם במפורש. שכן בעל האשכול, שלא נקט כר' יונה בשיעור כזית בכא"פ, דיבר על שני המקרים בחדא מחתא: "קמחא דשערי או דחיטי דערבינהו **בהדי קמחא דדוחן** או גלבונים או אלונים **או בשאר דברים שאינן מחמשת מיני דגן**". ואילו האבודרהם, שציטט את דברי ר' יונה, הביא אותם בעודו עוסק בהלכותיהם של "פירות וקטניות שטוחנין אותן ועושין מהם קמח" - כלומר: דווקא על מיני קמחים שונים.

2. אין צורך לשנות את הגירסה בדברי ר' יונה: מ"על המחיה" ל"בורא נפשות", כדברי הגר"א.

3. אין צורך לאכול בפועל כמות גדולה של התבשיל, כך שיצטרף ממנה כזית דגן (כפי שהבין הגר"א), אלא כבר באכילת כזית בלבד מהתבשיל עצמו נחשב שאכל כזית דגן, כפשוטו לשונו של השו"ע (וכהבנת המאמ"ר).

ההשלכות של פירוש זה הינן נרחבות:

א. חידושו של ר' יונה נוגע דווקא לעירוב של **קמחים שונים**. על מקרה של עירוב חומרים אחרים בקמח דגן לא דיברנו, שכן שם לא הופך קמח החיטה את המרכיבים האחרים להיות כמותו (כפי שראינו, אין זה שווה לחלוטין לדין טעם כעיקר, לפיו הקמח נותן טעם בכל דבר, ולא דווקא בקמח אורז; וכבר ציינו שאנו למדים את **העקרונות** ממשנת חלה, ולא מקישים לגמרי את שני הדינים). לכן בשני המקרים שבהם פתחנו - עוגה ותבשיל קוסקוס עם ירקות - לא יחולו הדינים של סעיף ט, שכן שם מעורבים במיני הדגן חומרים אחרים מאשר קמח.

ב. בשני המקרים האלה אנו חוזרים לסעיף ב, שלא הזכיר כלל את השיעור של

הזה - אין היא נחשבת כעיסת דגן. דברים אלה מזכירים לנו את גישתו של ר' חיים, שהסביר ש"טעם כעיקר" אינו אלא בשיעור חשוב של כזית בכא"פ. גם כאן נאמר: אף שאין אנו מכריעים כר' חיים בהלכות תערובות, אין אנו מבקשים להקיש באופן מלא מדיני חלה ומצה להלכות ברכות, אלא רק ללמוד מהם **עקרונות דומים**. לפי רוח דבריו של ר' חיים בהלכות תערובות נבקש לטעון שקמח דגן אינו הופך את התערובת כולה למין דגן אלא רק כאשר יש בו כזית בכא"פ - וזהו, למעשה, דינו של ר' יונה.

הוסיף ר' יונה ואמר, שגם במקרה שאין בתערובת שיעור של כזית דגן בכא"פ, בכל זאת פעל מין הדגן על שאר הקמחים והעלה אותם דרגה מסויימת. אם נמשיך את הדמיון להלכות תערובות, נראה שגם שם ישנו מקרה דומה: זהו דין "טעמו ולא ממשו", לפי הסבר ר' חיים, שאמנם אין לוקין עליו, אבל עדיין הוא אסור, כלומר: האיסור פעל משהו בתערובת, אף שאין בו כזית בכא"פ. ומכאן גם להלכות ברכות: התערובת החדשה איננה נחשבת לגמרי עיסה של מין דגן, אלא פחותה בדרגה ממנה. נוצרה כאן תערובת חדשה, שיצאה מגדר מין קטניות, אך לגדר של מין דגן לא הגיעה.

למעשה, הגענו להסברו של אליה רבה, שהזכרנו לעיל, שנותר עד כה כהסבר טכני בלבד: "נחתנין חד דרגא". לפי דברי ר' יונה, התערובת כאן נמצאת במצב ביניים, ומובן מדוע הוריד ר' יונה את דרגת הברכה במעלה אחת ביחס לתערובת של מין דגן רגילה (שיש בה כזית דגן בכא"פ).

כדי לסבר את האוזן, נוכל להשוות את מצב הביניים הזה לדינו של תבשיל אורז, שברכתו הראשונה היא מזונות, אך ברכתו האחרונה היא בורא נפשות - "כמעשה קדרה, ולא כמעשה קדרה" (ברכות לז, א). ר' יונה הבין שגם התערובת החדשה שלנו נמצאת בדרגת ביניים כזאת, "כעיסת דגן, ולא כעיסת דגן", ויש לכך השלכות הלכתיות: היא נחשבת מין דגן לעניין ברכה ראשונה (המוציא במאפה, במ"מ בתבשיל), אך ירדה דרגה אחת בברכה האחרונה (על המחיה במאפה, בורא נפשות בתבשיל).

תירוץ הקושיות על השו"ע והשלכות מעשיות

לפי דברינו נפתרו כל הקושיות:

הברכה הראשונה על תערובת של קמחים, בין כשיש בה שיעור כזית בכא"פ ובין כשאין בה שיעור כזה, היא כעל עיסת דגן: המוציא (במאפה) ובמ"מ (בתבשיל). וזאת לא רק משום הדין של "כל שיש בו מחמשת מיני דגן" (כלומר: בגלל **שבפועל** אכל כמות כלשהי של מין דגן המעורבת בתוך התבשיל והמאפה), אלא בגלל **העיסה כולה** נחשבת מין דגן, מדין טעם כעיקר, כפי שלמדנו ממשנת חלה.

כזית בכא"פ. זאת משום שהכלל של "כל שיש בו מחמשת המינים" קובע את הגדרת התבשיל כולו: **כל העוגה** נחשבת מין דגן, ו**כל תבשיל** הקוסקוס נחשב מין דגן. לכן די שיאכל **כזית** מן העוגה או כזית מהתבשיל כדי לברך על המחיה - כפי מנהגו של העולם.

ג. בסעיף ט עסק השו"ע רק במקרה של עירוב קמחים שונים זה בזה, והכריע שהגדרת התבשיל או המאפה נובעת מיחסי הכמויות: אם יש כזית בכא"פ בקמח הדגן יחסית לשאר הקמחים, תיחשב התערובת כולה כמין דגן; ואם יש בה פחות מכך - היא תרד דרגה ביחס לתערובת של מין דגן.

ד. אנו מעיזים לשער שקיימת השלכה נוספת, שעולה במישרין מתוך הדברים הנ"ל: את יחסי הכמויות יש לבדוק **דווקא לגבי הקמחים**, ולא ביחס לשאר המרכיבים. זאת משום שאנו עוסקים בהגדרת סוג התבשיל, אם הוא נחשב עיסת דגן או לאו. לעניין זה אין מתחשבים בשאר המרכיבים **שאינם קמח**, משום שלא הם קובעים את הגדרת התבשיל. לאחר שנגדיר את התבשיל כעיסת דגן, יקבלו גם שאר המרכיבים את הדין הזה, אפילו אם יהיו רוב מוחלט של העיסה, משום שלגביהם חל הדין של "כל שיש בו מחמשת הדינים", שמבטל לחלוטין את השפעתם על סוג התבשיל⁴.

מכאן שאם עירב קמח חיטה ביחס של יותר מ-1:8 לקמח אחר, נחשבת תערובת הקמחים למין דגן, אף אם יוסיף עוד מרכיבים רבים לתערובת לפני אפייתה או בישולה. רק במקרה שכמות הקמח האחר גדולה יותר מאשר יחס זה (1:9, למשל) תרד התערובת דרגה, ויברך עליה על המחיה (במאפה) או בורא נפשות (בתבשיל).

מקומה של תחושת האוכל בהלכות ברכות

ולבסוף נעיר הערה חשובה:

כל דברינו עד כה נאמרו בלשון הלכתית, מתוך בירורם של מושגים הלכתיים, ודימוי מילתא למילתא בין הלכות תערובות, חלה, מצה וברכות. מתוך צירופם של כל המונחים ההלכתיים העלינו את מה שהעלינו. אבל חשוב לשים לב, שהמסקנות שהגענו אליהן בצורה לימודית מתיישבות על הלב גם בהבנה האנושית הפשוטה של המקרים הנידונים. נבהיר את כוונתנו:

4 אולי אפשר לדייק כך מלשון הרא"ש, שכתב: "כזית חיטים כדי אכילת פרס דאורז" - וחישב את כמות הדגן ביחס לאורז בלבד. אמנם אפשר לומר שהרא"ש דיבר על תערובת של חיטים ואורז בלבד, ללא מרכיבים נוספים.

אדם שמכין **עיסה מקמח חיטה**, כדי להופכה למאפה או לתבשיל, עוסק - על פי הרגשתו האינטואיטיבית - בהכנת מין מזונות. מעתה גם אם יוסיף מרכיבים רבים נוספים (חלב, ביצים, סוכר וכד'), אין זה ישנה את תחושתו: הוא מכין תבשיל מזונות. אם יאפה את העיסה - היא תיהפך ללחם או לעוגה, ואם ישל אותה - היא תהיה תבשיל מזונות. בתחושה הרגילה, אין זה משנה כמה קמח שם בתבשיל (ובלבד שלא יהיה כדי לדבק בלבד), ואפילו כמות קטנה תקבע את סוג התוצר. תחושה פשוטה זו מתאימה לחלוטין לדין "כל שיש בו מחמשת המינים", המופיע בסעיף ב, ללא כל התייחסות לשיעור הדגן שבתערובת.

לעומת זאת, כשאדם מערב **מיני קמחים שונים**, חלקם ממין דגן וחלקם לא, תחושתו ביחס לעיסה משתנה לפי הכמות היחסית של הקמחים. אם מדובר בכמות משמעותית של קמח דגן, הוא ירגיש שעדיין מדובר על עיסת דגן, שכל כללי חמשת המינים חלים עליה; אך אם ישנה רק כמות קטנה של קמח דגן, ושיעור הקמחים האחרים עולה על יחס של 1:8 - הוא מרגיש שסך **תערובת הקמחים** - עוד לפני שהוסיף מרכיבים אחרים - איננה לחלוטין תערובת של דגן, אלא פחותה ממנה. תחושה זו מתאימה לדינו של השו"ע בסעיף ט.

ואין להפחית בחשיבותה של תחושת האדם בנוגע למזון שהוא אוכל בהקשר של דיני ברכות. לא כאן המקום להרחיב בכך, אבל רואים במקרים רבים בהלכות ברכות, שלא ההגדרה הטכנית של מין המזון (או: ההגדרה הכימית של מרכיביו) קובעת את ברכתו, אלא דווקא תחושתו הסובייקטיבית של האוכל. הדין שלנו מצטרף למקרים מעין אלה.

ספר 'חשק שלמה' - שרשים

מילון מעמיק של לשון הקודש לר' שלמה פפנהיים דיין בברסלאו ומחבר ספרים חשובים. נפטר תקע"ד. נדפס על פי כת"י המחבר עם מבוא, מקורות ומפתחות. מהדיר: הרב משה צוריאלי. מכון שלמה אומן, תשע"ח. לרכישה באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664 (ראה בהרחבה להלן עמ' 120)



סירוס בעלי חיים לצורך פיטום

הקדמה

עדויות היסטוריות וארכיאולוגיות

עמדת ההלכה היהודית

תפוצת ההיתר ההלכתי

המציאות כיום

הקדמה

התורה (ויקרא כב, כא-כד) מונה את רשימת המומים שבבקר ובצאן הפוסלים לקרבן, ובהם עיוורון, מחלות עור קשות ושברי עצמות. אולם בעוד שתחילת הרשימה מתייחסת למומים מולדים או לפציעות, הרי שבסוף הרשימה אנו מוצאים מומים שנגרמו כנראה באופן יזום בידי האדם: "מעוך וכתות ונתוק וכרות". ישנם פירושים אחדים למשמעות כל אחד מהמונחים הללו, אך מוסכם שמדובר בצורות שונות של פגיעה באברי הרבייה של אותם בעלי חיים לשם סירוסם, מבלי שהדבר יפגע בתפקודם הרגיל¹. יש כאן עדות קדומה לפעולה של סירוס שנעשתה במשק החקלאי לתועלת האדם, לצרכים שונים²: פיטום³, הגברת כוח העבודה, וקבלת מזג כנוע יותר⁴. האיסור שבתורה כולל מניעת קבלת

1 בבלי, שבת קיא, א; בכורות לט, ב. האיסור הוא בפגיעה יזומה באברי הרבייה דווקא, אבל מותר לסרס באופן עקיף, כפי שנלמד מדברי ר' יוחנן: "הרוצה שיסרס תרנגול, יטול כרבלתו ומסתרס מאליו" (שבת קי, ב; שו"ע, אבן העזר, ה, ג). סוגיה זו עלתה בימינו בעניין סירוס תרנגולים לפיטום באמצעות הזרקה בראש, ראו שו"ת שבט הלוי, ח"ב סימן ג.

2 סירוס הזכרים גורם לחוסר בטסטוסטרון (הורמון המין הזכרי) ולהעלמות גינוני הזכר, להרגעה בפעילותו ולנצילות מזון טובה יותר. הדבר מביא גם לעידון סיבי הבשר ולהגדלת אחוז השומן בו.

3 ראו רמב"ם, פרקי משה ברפואה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 308: "כי נקבות החזירים יסרסו אותן בארץ אתונא ואצל אומות העולם, ואז ישמן גופם, ויהיה בשרם יותר טוב שיאכל מבשר שאר נקבות החזיר".

4 ראו תורה תמימה לויקרא כב, הערה קנג: 'והנה ראיתי כאן להעיר מה שבכלל הדבר תמוה בעיניי שאסרה התורה ענין סירוס בכל החיות, והלא עינינו רואות כי אי אפשר כלל להשתמש בכמה בעלי חיים הבלתי מסורסים, כמו הסוסים והשורים, אשר לולא נסתרסו היו פוגעים ומזיקים בכל הקרב אליהם... לכן אני אומר כי בוודאי דין זה אך כללי, וככל כלל יוצאין ממנו פרטי חוץ, וצ"ע ותלמוד רב".

בעלי חיים עם מום לקרבן גם מידי גוי (שם כב, כה). אצל הצאן הסירוס נעשה בעיקר אצל הזכרים הצעירים שנשלחו בסוף גידולם לשחיטה, כאשר רק מיעוט מהזכרים לא סורס ושימש להרבעה, כפי שעולה מתוך התבוננות במנחת יעקב לעשו (בראשית לב, טו).

עדויות היסטוריות וארכיאולוגיות

עדויות לסירוס בעלי חיים יש לנו ממצרים כבר מהאלף השלישי לפנה"ס⁵. מקורות כתובים אחדים מזכירים בקר מסורס במחצית השנייה של האלף השני לפנה"ס, למשל בצו המורה על הכנת מנחה עבור פרעה שכללה חמישה פרים מסורסים⁶. גם בממצא הזואוארכיאולוגי ניתן להבחין בעדויות לסירוס בקר, כך למשל במחקר שבחן עשרות רבות של דגימות של קרני בקר מאתרים שונים באנגליה המתוארכים לתקופת הברזל ואילך. מתברר שאצל עגלים שעברו סירוס במהלך השבועות הראשונים לאחר לידתם ניתן להבחין בשינויים מסוימים בעצמות הקרניים ובשינויים מורפולוגיים נוספים⁷. מעניין לציין שמחקר זואוארכיאולוגי שנערך בשרידי עצמות של בעלי חיים שאכלו תושבי ירושלים בשלהי תקופת הבית שני הוכיח שתושבי העיר היהודים הקפידו על אכילת בעלי חיים טהורים וכשרים בלבד - במכלול העצמות הזה שכלל אך ורק בהמות טהורות לא נמצאו ממצאים פתולוגיים שעשויים להראות שבעלי החיים האלו סבלו ממחלות כרוניות ומומים, כלומר שניתן להוכיח מכך שהייתה שמירה על הציווי ההלכתי לשחוט בעלי חיים בריאים בלבד. יוצאים מן הכלל הינם שרידי ארבע עצמות של צאן, שלהן סימני עיבוי האופייניים לבעלי חיים שסבלו מפיטום יתר בצעירותם⁸, אך אין בכך פסול המעכב מבחינת הכשרות.

5 K. A. Bard, Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, London 1999, p. 303.

6 W. Darby, Food: The Gift of Osiris, I, London 1977, p. 120, 161, no. 1. והשוו למדרש על פוטיפר סרס פרעה, שהיה מפטם פרים לעבודה זרה (בראשית רבה פו, ג).

7 P. L. Armitage & J. Clutton-Brock, "A System for Classification and Description of the Horn Cores of Cattle from Archaeological Sites", Journal of Archaeological Science, 3 (1976), pp. 329-348. עוד על העדויות לסירוס בממצא הזואוארכיאולוגי, ראו: Hatting, "The influence of castration on sheep horn", in A.T. Clason (ed.), Archaeozoological Studies. Amsterdam 1974, pp. 345-351; T. O'connor, The Archaeology of Animal Bones, Texas A&M University Anthropology Series, pp. 95-96.

8 ר' בוכניק, ג' בר-עוז ור' רייך, "טביעת אצבע יהודית בשרידי עצמות בעלי חיים מסוף הבית השני בירושלים", חידושים בחקר ירושלים, יג (תשס"ח), עמ' 78; H. J. Greenfield¹ and

בספרות הטבע והחקלאות היוונית והרומית נזכר רבות הנוהג לסרס תרנגולים לצורך קבלת בשר שמן, שנקרא עד היום בשם Capon. לפי התיאורים שם הסירוס נעשה באמצעות צריבת אבר הרבייה של התרנגול בברזל מלוכלך ובמריחת המקום בחרסית⁹. קולומלה בספר על החקלאות מתאר בהרחבה את שיטת הסירוס בעגלים צעירים¹⁰. גם בספרות הווטרינרית הערבית מהתקופה הממלוכית מתוארות שיטות שונות לסירוס בעלי חיים, בעיקר סוסים, אך גם צאן ובקר, אף שהדבר נאסר על פי ההלכה האיסלמית¹¹.

עמדת ההלכה היהודית

על פי ההלכה איסור הסירוס חל על כל בעלי החיים, ונחלקו כבר חכמי המשנה האם האיסור חל רק על הזכרים או גם על הנקבות¹². האיסור חל על בעלי חיים טהורים וטמאים. כך למשל: "שאלו את בן זומא: מהו לסרוסי כלבא? אמר להם: ובארצכם לא תעשו - כל שבארצכם לא תעשו"¹³. מכל מקום, אף שקיים איסור לבצע סירוס בין בארץ ישראל ובין בחו"ל¹⁴, ואין להשתמש בבהמה מסורסת לקרבן, הרי שהיא אינה אסורה באכילה, כדין תוצר כלאים¹⁵. לכן נהגו לאכול

- R. Bouchnick, "Kashrut and Shechita - The Relationship Between Dietary Practices and Ritual Slaughtering of Animals on Jewish Identity", *Identity Crisis: Archaeological Perspectives on Social Identity*, Calgary 2011, pp. 106-120.
- 9 הטקסט לא ברור דיו. ונראה שתכלית הצריבה היא לצמת את כלי הדם על מנת למנוע דימום לאחר תהליך הסרת אשכי התרנגול; ראו: (J. Barnes ed.), *The Complete Works of Aristotle*, I, (J. Barnes trans.), London 1999, III, ix, 3-4; L. J. M. Columella, *On Agriculture* (E. S. Forster & E. H. Heffner trans.), London 1968, III, ii, 3; G. Plinius, *Naturalis Historia*, (H. Rackham & W.H.S. Jones trans.) London 1989, X 50.
- 10 L. J. M. Columella, *On Agriculture* (E. S. Forster & E. H. Heffner trans.), London 1968, VI 26 (pp. 187-188).
- 11 ח' אלח'טיב שחאדה, רפואה וטרינרית וווטרינרים בתקופה הממלוכית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2005, עמ' 490-495.
- 12 תוספתא, מכות ה, ו.
- 13 בבלי, חגיגה יד, ב.
- 14 ספרא, אמור, פ"ו.
- 15 בבלי, חולין קטו, א.

בשר בעלי חיים שסורסו על ידי הגויים¹⁶, אבל אסור לבקש מהם לעשות זאת¹⁷. נראה שבחברה הנוצרית היה מקובל לסרס בעלי חיים¹⁸, בעוד שהיהודים הקפידו לקיים הלכה זו ונמנעו מסירוסם. ראייה לכך הוא העיסוק המרובה ב"שור שנגח", כלומר בהיזקם ובסכנתם של שוורים שנוגחים בני אדם ובעיקר זה את זה. תופעה זו נדירה יחסית אצל פרים מסורסים, אבל היא שכיחה ביותר במשק שבו מגדלים פרים שאינם מסורסים, בעיקר בעונת הייחום¹⁹.

תופעת סירוס בעלי חיים טהורים לצורך קבלת בשר שמן נזכרת רבות בספרות היהודית. פרשנים אחדים סבורים ש"ברברים אבוסים" שעלו על שולחנו של שלמה המלך בכל יום (מל"א ה, ג) הם עופות מסורסים. רד"ק כותב "כי הם שמנים מאחרים", והוא מצטט את חז"ל שמדובר בעופות שהובאו ממקום ששמו ברבריא²⁰. דומה שהוא ביקש להדגיש שעופות אלה הובאו לשלמה כמנחה מחוץ לממלכת ישראל, ומלאכת הסירוס זו לא נעשתה בארץ. סירוס העופות השכיח ביותר היה של תרנגולים, והוא נעשה על ידי פתיחת דופן הבטן והוצאת האשכים. הניתוח נעשה בגיל צעיר כפי שתיאר זאת אברמוביץ' (מנדלי מוכר ספרים) באמצע המאה התשע-עשרה: "מכל האפרוחים המגודלים ישארו לרוב את הנקבות, ואת הזכרים ישחטו או יסרוסו לעשות מהם ברבורים אבוסים. את הדבר הזה יעשו להם בעת החליפו נוצת זנבם בפעם ראשונה, יחתכו בטנם בשכין ויוציאו שני

16 תוספות לחולין קטו, א ד"ה: כל שתיעבתי.

17 ראו הרמב"ם: "אסור לומר לגוי לסרס בהמה שלנו, ואם לקחה מעצמו לסרס אותה - מותר" (הלכות איסורי ביאה טו, יג). בתלמוד נשאל הדין בעניין נוכרים שהיו מיוחדים עם יהודים והם ידעו שנאסר עליהם לעשות סירוס. לכן הם היו כביכול גונבים מהם את בהמתם, ומסורסים אותם על מנת שיהיה קל יותר לעבוד אתם ואחר כך היו מחזירים אותם ליהודים (בבא קמא ז, ב).

18 ניתן ללמוד זאת מהמדרש המספר על ר' יונתן שתלמידו הפך להיות מין ומצאוהו עוסק ב"אפסוניות" (קהלת רבה א, ד), שיש המפרשים שהוא היה מסרס בעלי חיים, ראו הערוך, ערך: אפסוניות ובפירוש מתנות כהונה למדרש.

19 למשל, שמות כא, לה; משנה בבא קמא ג, ד; א, ה, א.

20 רד"ק למל"א ה, ג-ד; ספר השרשים, ערך ברבר; ר' אברהם בן שלמה, פירוש נביאים ראשונים, קריית אונו תשס"ו, מח. ג ר' יצחק אברבנאל (בפירושו לספר מלכים, מהדורת הרב שביב ירושלים תשע"א עמ' 130) מזהה את "ברבורים אבוסים" עם התרנגולים המסורסים: "הם העופות השמנים המפוטמים על ידי בני אדם בבית, וחז"ל אמרו שהם התרנגולים הנפרדים מן הנקבות שהם שמנים מאד, הנקראים קאפוני"ש". ר' מאיר אלדבי בספרו 'שבילי אמונה' סוף נתיב חמישי (מהדורת ירושלים תש"ן עמ' רצא) מציין את הסגולות הרפואיות של בשר התרנגולים, וכותב בערך תרנגולת: "והברבורים מרבים הלחות והפסדיהם. והמשובח שבעופות הם התרנגולת והתרנגולים, ויותר הסריסים שמולידים דם טוב".

שקדים לבנים בגודל הפול וישובו לתפור עור הפצע שנית²¹.

בספרות ההלכה ישנם כמה התייחסויות מעשיות להיתר סירוס בעלי חיים לצורך פיטום. הרמב"ם נשאל לגבי יהודים שנותנים כסף לגויים שירכשו עבורם צאן האם מותר להם לסרס את הזכרים. תשובתו הייתה שאסור למסור להם אותם לצורך רעיה וכן אסור לצוות על הגוי לסרסם²², אבל נראה שלמעשה הבשר עצמו מותר²³. מכל מקום, כבר בימי הראשונים באשכנז פשט ההיתר לאכול בשר כבשים זכרים מסורסים: "וא"ת היאך אנו אוכלין אילים אפילו סירסן גוי... ו"ל מדאסר רחמנא מעוק וכתות לגבוה, מכלל דלהדיט שרי"²⁴.

תפוצת ההיתר ההלכתי

הדיון המרכזי בהלכה נע סביב החשש שמא במהלך הסירוס יגרם נזק שיגרורם לטריפה. למשל בתרנגולים היו עושים חתך בעור וכורתים את ביציהם ואחר כך תופרים את החתך. המסקנה היא שאם אדם מיומן עוסק במלאכה זו אין חוששים לנזק²⁵. עבודתם של המומחים לכך נעשתה באופן שפעולת הסירוס כמעט ולא ניכרה בגוף. יש אף פוסקים שהתירו תרנגולים שבעקבות הסירוס יצא חלק מהמעיים, מבלי שניכר כל נזק בכך. כך פסק ר' יום טוב ליפמן במחצית המאה הי"ז: "מעשה בא לידי בתרנגול מסורס שלא היה ניכר בו שום קרע ולא תפירה ובני מעיו היו מקצתן דבוקין בבשר וסמוכים לעור"²⁶. אפשר שאיזכור ה"בְּרֵבוּרִים... תְּרַנְגוּלִים מְפֻטְמִים" בפיוט האשכנזי לליל שבת "מה ידידות מנוחתך" מכוון לעופות מפותמים בסירוס. באנגליה נמכרו במאה הי"ט עופות מסורסים בהכשר²⁷.

עדויות רבות ישנן מאיטליה. בעיר טודי (Todi) נאסרה על היהודים בשנת 1435 שחיטה כשרה של בקר. לאחר תחינות רבות בוטלה הגזרה ואז מסופר שחזר לעלות על שולחנם בשר בקר צעיר מסורס, אילים שמנים וגדיים. בשיר

21 ש"י אברמוביץ, תולדות הטבע, ב, זיטומיר תרכ"ז, עמ' 253.

22 תשובות הרמב"ם, מהדורת 'בלאו, ב, ירושלים תש"ך, שאלה שלט, עמ' 610-611. השוו הלכות איסורי ביאה טז, יג; כו, ו.

23 הלכות איסורי ביאה טז, יג.

24 תוספות לחולין קטו, א ד"ה כל שתיעבתי.

25 ראו סיכום הדיון לגבי הדעות השונות בפוסקים, דרכי תשובה, יו"ד סי' מו ס"ק מד.

26 מובא אצל הש"ך, יו"ד, מו, ס"ק י.

27 ראו למשל במודעת פרסום לבשר כשר בלונדון משנת 1876, בתוך: ז' עמר, מסורת העוף, תל אביב תשס"ד, עמ' 111.

לפורים שחובר בליוורנו בשנת 1605 נזכרים מיני בשר שהוגשו בסעודה החגיגית: בשר ציד, ברווזי בר, יונים, תורים, פסיונים, שלו וגם תרנגולים מסורסים. בשרם של תרנגולים אלה היה יקר מבשר בקר²⁸.

גם במזרח נהגו לאכול בשר בעלי חיים מסורסים. נוסעים יהודים שביקרו בארץ ישראל בתקופה העות'מאנית דיווחו שבשוקי ירושלים נמכרו תרנגולות רגילות ותרנגולות מסורסות הנקראות "קף הינר"²⁹ וכן בשר כבש מפותם מסורס³⁰. ר' חיים בנבנישתי (1603-1673) כתב בעניין התרנגולים המסורסים: "ומנהג פשוט בקושטא לאוכלם, ואין פוצה פה ומצפצף"³¹. גם הרב יוסף מולכו (1693-1768) מציין כך: "וכן נוהגין פה שאלוניקי לאוכלם בלא פקפוק"³². הרב יוסף חיים דוד אזולאי (1724-1806) כתב שהתרנגולים המסורסים כשרים, ופשט היתרם בערים ובעירות גדולות בתורכיה ובאיטליה³³. גם ר' יוסף חיים מבגדאד (1835-1909) כתב: "וכן נוהגים פה עירנו בגדד יע"א, דאוכלים תרנגולים מסורסים הבאים מן הערביים, שבקיאים בסרוס ואין עושין נזק"³⁴.

המציאות כיום

בראשית המאה העשרים היו החקלאים נוהגים לסרס את השוורים הצעירים שנועדו לעבודות השדה. שמואל אביצור, מספר: "מומחים לדבר נדדו מכפר לכפר ועסקו בסירוס עגלים או פרים צעירים"³⁵. בשנות החמישים ועד השבעים של המאה העשרים נהגו על פי חוק³⁶ לסרס בכל שנה אלפי גדיי עיזים, כחלק מתהליך של טיפוח גזע ה"זנאן". באופן זה ריבוי העדר נעשה רק עם זכרים "מורשים" אשר קבלו תעודת יוחסין על סמך תנובת החלב של אימהותיהם. שאר הזכרים שלא הותאמו ליעוד זה סורסו. מטעמים הלכתיים היה קיים הסדר מיוחד

28 A. Toaff, *Mangiare alla giudia*, Milano 2000, pp. 39-40.

29 ראה ר' משה פוריית מפראג, שנת 1650, בתוך: א' יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת גן 1976. על מונח זה, ראו 'שיינהוק, תולדות הארץ, ורשה תר"א, עמ' קנז: "ואותם השכום אשר יכרתו ביציהן בעודן צעירים למען ישמנו נקראו בשם "קאפהאן".

30 מ"ח קאפסטו, יומן מסע לארץ הקודש תצ"ד-1734, ירושלים תשמ"ג, עמ' 10.

31 שולחן גבוה ליו"ד מו.

32 שולחן גבוה, יו"ד מו, יב.

33 החיד"א, מחזיק ברכה, ירושלים תשנ"ח ליו"ד מו, לד.

34 בן איש חי, ב, עמ' קנב, בעקבות ר' עבדאללה סומך, 1813-1889, זבחי צדק ליו"ד מו, ל - "בלי פקפוק".

35 ש' אביצור, המחרשה הארץ-ישראלית: תולדותיה והתפתחותה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 82.

36 החוק להשבחת ייצור (בעלי חיים) התשי"ב.

תשובות והערות

עוד בעניין קניית החזרת לפסח עבור החזו"א בשמיטת תש"ה

לעורך שלום.

בגיליון 220 של 'המעין' (טבת תשע"ז, עמ' 48 ואילך) הופיע מאמרו של הרב יהושע בן מאיר בעניין שיטת החזו"א בשימוש בתוצרת חקלאית מהיתר מכירה בשמיטה. הרב בן מאיר מפנה למכתב ששלח ר' יום טוב ליפא מצפת לחזו"א בערב ר"ח ניסן שנת השמיטה תש"ה (נדפס בספר גנזי ושו"ת חזון איש חלק שלישי עמוד קיז), ומציין שלדעתו "מהמכתב ברור שבעל השדה מעין זיתים הינו יהודי, ולכן נתבקש 'איש אחד ערבי שיקבל את החזרת [כריין] מן בעל החזרת במתנה... כמו כן ברור שלא מדובר בשדה שהופקרה בשביעית, שהרי אז היה ר' יו"ט ליפא לוקח את החזרת בעצמו כדין פירות שביעית". מכאן מוכיח הרב בן מאיר שגם החזו"א בשעת הצורך ולצורך מצוה היקל להשתמש בהיתר המכירה.

לדעתי שגה הרב בן מאיר במסקנתו שבעל השדה מעין זיתים היה יהודי. ראשית מבחינה היסטורית, לפי התיאור בוויקיפדיה היישוב עין זיתים נוסד על ידי בני העלייה הראשונה בשנת תרנ"א כקילומטר צפונית לכפר הערבי עין זיתון, בתקופת מאורעות תרפ"ט עזבו התושבים היהודים את המקום והיישוב נהרס, בשנת תרצ"ב שבה ונוסדה המושבה, אך שוב נעזבה במאורעות תרצ"ו-תרצ"ט, ותושבי עין זיתון הערבים השתלטו על השטחים החקלאיים של היהודים ועיבדו אותם. רק בשנת תש"ו הוקם הישוב מחדש כהיאחזות של הפלמ"ח, כך שבראשית ניסן תש"ה, זמן כתיבת המכתב של ר' יו"ט ליפא לחזו"א, עין זיתים היהודית הייתה חרבה, ולא יתכן אם כן שיו"ט ליפא יקנה בעין זיתים חזרת מיהודי! יותר מסתבר שבעקבות המתח ששרר אז באזור בין היהודים לערבים פחד יום טוב ליפא ללכת לבדו לכפר והוא נעזר במתווך ערבי שניהל עבורו את המשא ומתן עם החקלאי הנוכרי, ולכן רכש את החזרת מהמתווך הערבי ולא ישירות מהחקלאי.

בהמשך מסיק הרב בן מאיר (עמ' 52) ש"ניתן להניח שהחזו"א רצה חזרת מתוצרת החקלאות היהודית, אבל לא רצה שיתפרסם שהוא אכל חזרת מקרקע שנמכרה בהיתר מכירה. על כן הרחיק עדותו, וביקש מאדם לא מוכר בסביבתו שידאג לו לחזרת מחקלאי יהודי, ושישמור בסוד שהחזרת עבור החזו"א". עוד קודם הסיק הרב בן מאיר (עמ' 51-52) "נראה בעיניי שבכוונה נעשה הכל במסתור, ושר' יו"ט ליפא הונחה שלא לספר שהחזרת היא עבור הגאון בעל החזו"א. 'אני שולח חבילה ע"י הדוור, בטח אקבל תשובה מקבלתם החריין בכלי תוך כלי' כותב ר' יו"ט ליפא. מדובר בערב ר"ח ניסן, יותר משבועיים לפני פסח, אין אפילו שליח אחד שנוסע לפני פסח לבני ברק שיביא לחזון איש את החזרת?".

באופן מעשי איני מבין מה פסול מצא הרב בן מאיר במשלוח החבילה בדואר באותה תקופה שהדרכים בה היו בחזקת סכנה, ובשעה שבני ברק הייתה עיירה קטנה שלא רבים

על דעת הרבנות הראשית שלפיו נמכרו הגדיים לגוי לפני הסירוס³⁷. כיום אין אוכפים יותר תקנה זו. בשל האיסור ההלכתי אין מסרסים כיום בקר בישראל, אם כי מדי פעם מגיעים לארץ עגלים מסורסים מיבוא³⁸. במדינות שונות בעולם שבהם מגדלים בקר חלקו הגדול עובר סירוס; כך ברוב ארצות הברית וכנראה גם בדרום אמריקה, שממש מיובא רוב הבשר לישראל. למשל באורוגוואי, רק פחות מ-5% מהזכרים אינו עובר סירוס³⁹.

אשר לסירוס תרנגולים, כיום הוא מוגבל למקומות שמגדלים גזעים מסורתיים (בעלי גדילה איטית), בעיקר בארצות מתפתחות, ובהיקף מסוים גם בצרפת ובצפון איטליה. בישראל הנוהג פסק החל ממחצית המאה העשרים⁴⁰, כאשר החל להתפשט הגידול של גזעי פיטום, כלומר, תרנגולות שטופחו לגדילה מהירה ולתפוקת בשר גבוהה, וכך הצורך לסירוס הפך למיותר.

בשנים האחרונות סוגיית סירוס בעלי חיים עלתה לדיון מחדש בעיקר בקשר לחיות מחמד, חתולים וכלבים, שעל מנת לצמצם את ריבויים רשויות מקומיות רבות פעלו לסרסם⁴¹.

37 האנציקלופדיה לחקלאות, בעלי חיים, ב, תל אביב תשמ"ב, עמ' 827. שאר גזעי העיזים לא חויבו בהליך זה. בשנת תשי"ח עדיין היו מסרסים זכרים של בקר בישראל, ראו הרב צ"פ פראנק, שו"ת הר צבי, אבן העזר, א, ירושלים תשס"ד, סימן כז.

38 תודתי לפרופ' אביגדור כהנר ולד"ר אלישע גוטויין ממכון וולקני על מידע זה.

39 José E. Bervejillo, Uruguay's beef industry, Oslo 2015, p. 13. תודתי לד"ר דני זיבוטפסקי על מידע זה.

40 בתקופה זו עדיין עסקו בשאלה האם מותר לסרס תרנגולים לפיטום באמצעות סם הגורם לסירוסם, ראו שו"ת הר צבי, אבן העזר, א, סימן כח.

41 ראו למשל, הרב שמואל דוד, "סירוס כלבים וחתולים", תחומין, לו (תשע"ו), עמ' 477-481.

'ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות. על כן קרא שם המקום סוכות' (בראשית ח, ט)... כולי עלמא לא חיישי לעשות נחת רוח למקנה, וזה דרכם להניח המקנה על פני השדה לחורב ולקרח. אבל יעקב שלימא חש על צער בעלי חיים, ואחרי שפתח בעיקר, כי תפארת אדם לשבת בית ונשיו וטפיו, ובכן ויבן לו בית - נתחכם לסלק הצער מבעלי החיים ולעשות להם סוכות למחסה ולמסתור. ומשום שהוא דבר חידוש ודקדוק פרטי לחוס על צער בע"ח נגד כל הגוים - על כן קרא שם המקום סוכות. להודיע לבני אדם שצריך לחוס ולרחם על בע"ח...

פני דוד לחיד"א שם

פקדוה. גם לא ברורה לי מסקנתו ש"בכוונה נעשה הכל במסתור". הרב בן מאיר מסכם ש"אני מניח שרבים יאמרו שמדובר בהשערות רחוקות ללא ביסוס, אך לדעתי מי שהצליח להכיר אפילו רק את אפס קצה גדולתו של הגאון בעל החזו"א כדאי שישמור את הדבר". אך מעיוני באגרת הנ"ל מצאתי שיום טוב ליפא כותב במפורש "אני חשתי ולא התמהמהתי והלכתי לכפר עין זיתים ועשיתי כמו שכ"ק כתב לי, והוספתי בשביל כבודו הרמה וחשקות לבו הטהור במצווה, לא רציני לקחת מן הבא לידי אלא רק ישר מן (הכרם) [שדה] נתעקר מן האדמה, ותיכף ומיד שמתתי את הכריין בכלי כשר שלי". מרגע שיו"ט ליפא כותב "והוספתי בשביל כבודו" - מניין לנו לדעת מה בדיוק ביקש ממנו לעשות מרן החזו"א איש זצ"ל ומה הוסיף ר' ליפא? וכן בהמשך מציין יום טוב ליפא "בטח כבודו רוצה לדעת איך עשיתי, אני גמרתני עם איש אחד ערבי שיקבל את הכריין מן הבעל הכריין במתנה, וגם התניתי עם בעל הכריין שייתן לו במתנה, וכך הייתה, ואחר כך שילם לו בעד המתנה מכספו, אחר שהלך בעל הכריין מסר לי לידי הכריין ואני שלמתי". יו"ט ליפא ראה צורך לפרט מה עשה, ולא הסתפק באמירה "עשיתי כאשר צויתני", וגם זה מראה שעשה דברים מדעתו ולא רק על פי ציווי החזו"א. בסדר השביעית שנערך בהנחיית החזו"א ע"י רבי נחום מאיר קרליץ זצ"ל והוציא לאור רבי זליג שפירא זצ"ל בחיי החזו"א זצ"ל כתוב בסעיף ד' ש"מותר לקנות פירותיו של גוי אצל גוי ולשלם לו מיד, אבל אם קונה פירות גוי אצל ישראל צריך לקנות רק בהקפה", דהיינו שהמעות שנמסרות לגוי אינן נתפסות בקדושת שביעית, למרות שהחזו"א בס' י' ס"ק יד מסתפק בדבר, וגם לא כתוב ברמב"ם שאסור לקנות בשביעית מנוכרי, ורק למכור לנוכרי פירות שביעית אסור (וע' בספר משפטי ארץ פרק יב הע' 13). מכל זה ברור שלא יתכן שהחזו"א אמר ליו"ט ליפא לנהוג באופן סותר, מגוי אחד לקבל במתנה ומגוי שני לקנות בצורה רגילה. גם למסקנת הרב בן מאיר, לפי שיטתו שבעל השדה מעין זיתים היה יהודי, לא נהג יום טוב ליפא כהלכה, שהרי אין לתת במתנה פירות שקדושים בקדושת שביעית לנוכרי, ובפרט שהוא כותב "וגם התניתי עם בעל הכריין [היהודי לדעת הרב בן מאיר] שייתן לו במתנה, וכך הייתה, ואחר כך שילם לו" - והרי עדיף היה שהיהודי בעל הכריין יתן אותו במתנה ליו"ט ליפא עצמו!

אני מבקש להוסיף שמסקנתו של הרב בן מאיר לא מתאימות לסיפורים הרבים שסיפר לי ולחבריי הרב פייבל שטינברג זצ"ל שהיה הגבאי של החזו"א איש, עת למדתי אצלו בישיבה הקטנה 'תפארת ציון' בבני ברק. אמנם אמירה אחת שסיפר בשם החזו"א מאוד קשורה לנושא: "פעם החזו"א איש אמר לי שזה שאנשים לוקחים חידושי תורה שלו ואומרים אותו בשמם על כך הוא סולח להם, אבל על כך שהם אומרים חידושי תורה שלהם בשמו על כך הוא לא סולח"...

בברכת התורה ולומדיה,

אליעזר צבי הכהן רייכמן

שלו' לידידי העורך שליט"א.

קראתי את תגובתו של הרב אליעזר רייכמן. את עיקרי הדברים כבר כתב הרב דוד מצגר ב'סיני' כרך קמח [תשע"ה], והשבתי לו ב'סיני' כרך קמט [תשע"ו].

אציין כאן בקצרה:

א. טענתו המבוססת על ויקיפדיה שבשנת תש"ה היהודים כבר לא גרו בעין זיתים והערבים עיבדו את קרקעותיהם, כנראה אינה מדויקת. אמנם יהודים לא גרו בעין זיתים, אבל הם המשיכו לעבד חלק מהקרקעות והמטעים שלהם, בין אם באופן ישיר ובין אם ע"י שליחים ושלוחים. תנועת 'השומר הצעיר', שגרעין שלה הקים מחדש את עין זיתים בשנת תש"ו, פעלה כדרכה להעצים את פעולתה, וקצת 'שינתה' את ההיסטוריה. אמנם בכל מקרה אין לזה שום נפקא מינה, שהרי קרקע של ישראל שערבי מעבד אותה היא עדיין קרקע גזולה של ישראל, ודינה ככל קרקע של ישראל.

ב. בנוסף, במאמרי הנ"ל הוכחתי ללא ספק שמדובר בקרקע של יהודי. גם הרב רייכמן עצמו בסוף תגובתו מתפלל מדוע ר' יום טוב ליפא עשה מה שעשה, שהרי אם מדובר בנוכרי אין בעיה לקנות ממנו ישירות את הכריין. והוא צודק. אם בעל השדה ערבי, והקונה ערבי, למה צריך ש"ערבי שיקבל את הכריין מן הבעל הכריין במתנה, וגם התניתי עם בעל הכריין שיתן לו במתנה, וכך הייתה. ואחר כך שילם לו בעד המתנה מכספו"? האם גם נוכרים מצווים שלא לסחור ולא למסור דמי שביעית אלו לאלו? אף לשיטות, שהחזו"א סובר כמותן, שאין קניין לנוכרי להפקיע מידי קדושת הארץ, ולכן יש קדושת שביעית בפירות שגדלו בקרקע של נוכרי - ודאי שהנוכרי לא מצווה, לא על הפקרת השדה, לא על שמירת קדושת הפירות, לא על איסור מסירת דמי שביעית לנוכרי [אף אם נאמר שהדמים שנותן נוכרי לנוכרי-אחר עבור פירות שביעית בכלל נתפסים בקדושת שביעית] ואפילו לא ליהודי שחשוד על השביעית! וראה זה פלא, ר' יו"ט ליפא הקפיד ביותר לגבי סחורה ומסירת דמי שביעית בין שני הנוכרים, אבל "אחר שהלך בעל הכריין מסר [הערבי] לי לידי הכריין, ואני שלמתי לו" - כלומר בקניית החזרת לעצמו מהנוכרי השני לא הקפיד כלל. האם לדעת הרב רייכמן החזו"א שלח שוטה גמור לקנות עבורו חזרת?

אמנם, אם נאמר שבעל השדה הוא יהודי, הכל יתבאר. ראשית, לדעת הרב קלמן כהנא [חקר ועיון, שביעית, עמ' קסא-רסג] החזו"א אסר לקנות פירות מהבעלים שהם עצמם שמרו על פירות השביעית שלהם משום 'שמור ונעבד'. בנוסף, החזו"א ציווה את ר' יו"ט ליפא שלא יקנה ישירות מהחקלאי היהודי, וזאת משום שלדעת החזו"א אף אם הקרקע נמכרה והיא של גוי יש קדושת שביעית בפירות של נוכרי, ממילא הקונה עובר באיסור סחורה, או לפחות בלפני עיוור שמכשיל את המוכר באיסור סחורה. לכן ציווה החזו"א שהקונה מהחקלאי היהודי יהיה נוכרי. ואף

שיכל להורות שיקנו בדרך של הקפה וכדומה, כנראה שהחזו"א לא רצה לסמוך על היתרים אלו כיוון שהם הערמה גלויה וברורה, כי ודאי שדעתו של החקלאי 'ליתן מתנה' אך ורק עמ"נ שאח"כ 'יתנו לו מתנה חזרה את הכסף' [ראה בחזו"א סי' כז סעיף ז (ב'מכתב') טעם ג].

אבל גם בזה לא נמלטנו לגמרי מחשש לפנ"ע, שהרי **המענות שהנוכרי נותן ליהודי** ודאי נתפסים אצל היהודי בקדושת שביעית, וכאמור היהודי לא ישמרם בקדושתם. לכן אמר לנוכרי שיקבל את הכריין במתנה, וליהודי בעל השדה שייתן לו אותו במתנה, ואח"כ ייתן הגוי למוכר את המענות במתנה. וכיוון שמדובר במעשה של נוכרי ולא של ישראל סמך החזו"א על דרך זו [העדיפה ממכירה בהקפה] אף שיש בדבר הערמה הניכרת. לעומת זאת בקנייה של ר' יו"ט ליפא מהנוכרי לא הקפיד החזו"א כלל, והורה לר' יו"ט לקנות ממנו ישירות בלא צורך בהקפה.

ג. הרב רייכמן טוען שמה שר' יום טוב ליפא כתב 'והוספתי בשביל כבודו' מוכיח שפעל אחרת ממה שהחזו"א הורה לו, ומחזק טענה זו בכך שהוא גם כותב 'בטח כבודו רוצה לדעת איך עשיתי'.... הדברים לא נכונים. מכל המכתב מוכח שר' יום טוב ליפא מעריך את החזו"א [בסופו הוא אף מבקש שיתפלל על אשתו], וברור שהוא לא העלה בדעתו כלל לשנות ולו בפסיק קטן ממה שהורה לו החזו"א. המשפט המלא במכתב הוא כך: "אני חשתי ולא התמהמהתי והלכתי לכפר עין זיתים **ועשיתי כמו שכ"ק כתב לי**, והוספתי בשביל כבודו הרמה וחשקות לבו הטהור במצווה, לא רציתי לקחת מן הבא לידי אלא רק ישר מן (הכרם) [שדה] נתעקר מן האדמה ותיכף ומיד שמתי את הכריין בכלי כשר שלי". אני הדגשתי את המילים 'ועשיתי כמו שכ"ק כתב לי', והרב רייכמן הדגיש את המילה 'והוספתי'. אבל ברור מהמכתב שמה שר' יום טוב הוסיף הוא שהוא לא לקח סתם כריין 'מן הבא לידי', אלא בגלל 'כבודו הרמה וחשקות לבו הטהור במצווה' הלך וטרח בעצמו להשיג כריין 'רק ישר מן הכרם [המהדיר תיקן ל'שדה', אולי כדי שלא תהיה בעיה של כלאי הכרם] נתעקר מן האדמה ותיכף ומיד שמתי את הכריין בכלי כשר שלי', כריין עם שורשים עבים וטובים. זו התוספת שהוא עשה ועליה הוא מספר לחזו"א, ולא חלילה תוספת 'הלכתית' על ההוראות של החזו"א, בהן פעל בדיוק 'כמו שכ"ק כתב לי'. הוא תרגם את הנחיות החזו"א לפעולות מעשיות, והסביר לו איך הוא עשה את זה.

לכן עומד אני על דעתי שבמקרה זה סמך החזו"א על היתר המכירה, כפי שהוכחתי שדעתו שבדיעבד או בשעת צורך גדול ניתן לסמוך עליו, ולא כפי שמקובל בדעתו של החזו"א.

יהושע בן מאיר

שלום וברכה.

הרב בן מאיר שליט"א סובר סברות כדי להוכיח מה בדיוק אמר החזו"א לר' יו"ט ליפא. לדעתי דבריו דחוקים ורחוקים ויש הרבה מה להשיב עליהם, והבוחר יבחר. לדוגמא, הרב בן מאיר כותב שאחרי קבלת החזרת מהמוכר נתן הגוי למוכר את המענות במתנה, אך יו"ט ליפא מספר לחזו"א שהגוי שילם בעד המתנה מכספו, כך שמדובר בתשלום ולא במתנה. קשה לדיוק מתוך הדברים האלו מה בדיוק ביקש החזו"א ומה עשה בפועל ר' יו"ט ליפא, ולכן אין בדיוקי הדיוקים ממש. כמו כן לא הבנתי את מה שכתב הרב בן מאיר שיום טוב ליפא "תרגם את הנחיות החזו"א לפעולות מעשיות, והסביר לו [לחזו"א איש] איך הוא עשה את זה". למעשה מודה אם כן הרב בן מאיר שיום טוב ליפא עשה פעולות מעשיות מדעתו לפי הבנתו את הנחיות החזו"א איש, ולכן כתב "בטח כבודו רוצה לדעת איך עשיתי". שוב - אם יו"ט ליפא פעל ב'ראש גדול', והוא צריך להסביר לחזו"א איש מה עשה - אין כלל אפשרות ללמוד מפעולותיו המעשיות מה אמר לו החזו"א איש לעשות, בפרט שיש סתירות בין המתנה מהמוכר הראשון לקנייתו מהערבי השני. ובעיקר לא אוכל שלא להעיר על טעות עובדתית: אין ספק שדבריי שבשנת תש"ה לא גרו יהודים בעין זיתים, והערבים עיבדו את קרקעותיהם, נכונים ומדויקים, כפי שיוכח לכל מי שיבדוק במקורות ההיסטוריים, ואי אפשר לדחות עובדה מבוססת באמירה 'כנראה שהדברים אינם מדויקים'.

אליעזר רייכמן

'יבוא הנס מכל מקום' - שיטת מרן הרב קוק זצ"ל

במאמרי "יבוא הנס מכל מקום" שהתפרסם בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 224 סבת תשע"ח עמ' 27 ואילך) השארתי בסימן שאלה (בעמ' 38) את עמדת הרב קוק בעניין השאלה כיצד יתכן שמדינת ישראל הוקמה בעיקר ע"י יהודים שאינם שומרים מצוות. לא היעדר התשובה הטרידה אותי, אלא חוסר השאלה. הראיתי כי בכתבי הרב זצ"ל ניתן למצוא תשובה מדוע "אתחלתא דגאולה" בדורנו נוהלה בעיקר ע"י חוגים שאינם שומרי תורה ומצוות, אבל לא מצאתי כי הרב מעמיד את השאלה במלוא חריפותה'. בינתיים קיבלתי כמה תגובות המצביעות על עמדת ברורה יותר של הרב ממה שכתבתי, אם כי עדיין ללא הצגת השאלה על ידו. להשלמת התמונה אני מביא כאן את עיקרי הדברים.

1 בכמה מקומות הרב מציין כי תהליך הגאולה לוטה בערפל, ומדמה את תחילת התהליך לשיבת ציון בבית שני, שהתחילה מהצהרת כורש שכבר הנביא ישעיה מנבא עליו, "אבל בסופה של ההסתרה תעלה ותבוא ההופעה האדירה... אור חדש אשר על ציון תאיר".... (ראה בעיתון "התור" תשרי תרצ"ד, והורחבו הדברים בספרו של רמ"צ נריה 'מועדי הראיה', כפר הרואה תשנ"א, עמ' תיט ועמ' תג).

א. הרב יצחק קופמן היפנה אותי לשני מקורות. האחד הוא הקדמת הרב ל'שבת הארץ', שם נאמר: "... אבל במידת התמלאות הסאה של גערת ד' ותוכחתו, שהיא מרקה לא רק את היחידים - שהם שבו ברובם בימי הגלות הראשונים - כי-אם את רוח האומה בכללה, ותרומם איתו יחד את רוח הארץ אשר נשפל בימי הרעה, - במידה זו החלו דרכי ציון האבלות לבקש את תפקידן. העם אשר נעזב מהן החל לחשוב על דבר חפץ שובו אל עריו ואל ארצו, למצוא שמה חיים שלמים, חיים הממלאים את כל הפגום מצד החומר והרוח גם יחד. רק זה מקרוב החל הרוח לפעם, במסותרים בא, עוד סתר-פנים לו, מיודעיו הרבים לא יוכלו להכירו ויודעיו לא חזו ימיו. אף אם נראה מראשית צמיחתו בחזון-לב לקדושי רוח - ראוהו ולא הכירוהו בעוזו וממשותו, עד אשר במסיבות התהפך והנהו הולך ונגלה. השדרות הקרובות יותר לחפצים חומריים הינן ראשונות להכיר את פעמי. תכונתו, המלאה עניין לחפצים חומריים, חפץ הארץ, העבודה, הסדר והמשטר החברתי, לא זרה היא לרוחם כמו לרוח בני עליה המיוחדים של עם ממושך וממורט, אשר שכח חיים ונשה טובה..." במילים אחרות: תהליך הגאולה מתחיל בצד החומרי - ארץ, עבודה, משטר חברתי, וביחס לאלו "השדרות הקרובות יותר לחפצים חומריים הינן הראשונות להכיר את פעמי... לא זרה היא לרוחם כמו לרוח בני עליה..." ההסבר הזה קרוב להסבר השישי במאמרי הנ"ל, וכפי שהבאתי שם מדברי הרב באגרות ראייה ג תקעא. היהדות הדתית התנתקה בגלות מחיי החומר, ודווקא הרחוקים מתורה היו קרובים יותר לזה, ובנין החומר קודם לבנין הרוח.

הרב מאריך ברעיון זה גם במאמרו הידוע "המספד בירושלים" (מאמרי הראיה עמ' 94), הספדו המפורסם על הרצל, בו הוא אומר כי תקופת משיח בן יוסף היא חזיון הציונות בימינו המבטאת את הכח הלאומי-חומרי, אך הציונות יכולה להצליח רק במידה שהיא תכשיר את הופעת הכח הנשמתי-רוחני, היא תקופת משיח בן דוד.

ב. במקור השני, 'עין איה' על ברכות אות רנב, הרב שוב עומד על תרדמת הגלות של שלומי אמוני ישראל, שדווקא הרחוקים קדמו להתעורר ממנה, ובלשונו: "בהתנער כח העם זה הוא כלל גדול, קליפה קדמה לפרי, עזי מסגי בריש עדרא..." יחד עם זאת הוא מבקר קשות את התרחקותם של אחינו הרחוקים מדרך הקודש, ולדבריו בסופו של דבר רק שלומי אמונים יזכו לגאולה השלמה. למרות אריכותו של הקטע אני יכול להשמיט משהו מפנינה יקרה זו, ואני מדגיש את המשפטים החשובים שבו:

"הגלות הנדמה ללילה והגאולה שנמשלה ליום ביניהם יש מעבר, מתחלת בעמוד השחר ואח"כ הולכת לאור, וכבר משלו חכמים ז"ל תשועתן של ישראל לשחר שהולכת ומאירה קמעא קמעא. חשכת הגלות הביא בהכרח ערבוביא גדולה, חשכה של דעות מחסרון דעת אלקים לאמיתתה, "אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד מה". הכוחות הכלליים הלאומיים נחלשו מעוצר רעה ויגון, הנה בהתנער כח העם זה הוא כלל גדול,

קליפה קדמה לפרי, עזי מסגי בריש עדרא, וברייתו של עולם מעיקרא חשוכא והדר נהורא. ההתרגשות הבאה בעקבא דמשיחא מהראשונים המתחילים להרגיש ביותר כובד הגלות ומרירות חשכתו, מה שלא ניתנה הרגשה כזאת בכללות העם בטרם באה מועד לעקבא דמשיחא, נמצאים בתחילה המתנשאים להעמיד חזון ונכשלים, מבקשים עצות להקל עול הגלות וסבלו גם בתת כופר של פריקת עול תורה ומצות, של שם ישראל אורו והודו, ישועת ד' אשר תשגבהו ותורת אל חי אשר בקרבו בעמוד השחר. מי ישארו בריאים, מי ישארו אנשי אמת דבקים בד' אלהי ישראל באמת ותמים, אותם המעבירים מעיניהם כל אותם ההרגשות המרות של צער ומרירות הגלות, העושים עצמם בבחירה שכלית הטובה ישנים בעת רעה ההיא, בראותם המתאמרים למרגישים את ענות הכלל מבקשים עצות להוותו. המה יוסיפו כח ועצמה אל כלל האומה, כי יעבור זעם והעניינים יתבררו במסה הזמן. אז תתעורר מהפכה שחשכת האור המועט של עמוד השחר תעבור, כי יבוא האור במידה יותר גדולה. אז אותם המתנשאים הראשונים, שישארו כפסולת בגוף האומה להרבות מכאוביה, להשריש בה כל מידה רעה ושכחת שם ד", המה יצאו ממנה לאיטם, יתפרדו ויתבלעו בין גויי הארץ. היציאה הזאת בעמוד השחר היא מעמדת את הגוף הכללי על טהרתו ובריאותו, אז יופיע האור ביותר תוקף, ויגלו מוסדות המכשולים של המתנשאים הראשונים שהשחיתו דרכם, ותבוא ההתעוררות הכללית להיות קרובה יותר לאור האמת הלך וקרוב, עד שתהיה ההרגשה הכללית היותר קרובה אל הגאולה הרגשה פנימית של תשובה שלמה לד' אלהי ישראל, לבקשו בכל לב ובכל נפש, ללכת בדרכיו ולשמור מצוותיו עם כל קניית הקניינים הנחוצים לעם חי העומד לשם ולתפארת בארץ, "לברית עם ולאור גויים", לרכוש לו מרכוש גבורת נפש ואומץ לב ועושר מדעים שימושיים רבים, המתלווים אל העושר הרוחני המיוחד לישראל, עושר אור ד' ודעת דרכיו, שכל אלה יהיו הכנות לצאת "כנוגה צדקה וישועתה כלפיד יבער, וראו גויים צדקך וכל מלכים כבודך וקורא לך שם חדש אשר פי ד' יקבנו", שבאים רק אחרי חבלי משיח הקדומים, חבלים גשמיים ורוחניים. שההצלה הכללית תבוא ע"י השינה של חלק המעולה המתייחד רק בפנימיותו מבלי להרגיש כל אשר מסביב וחוצה לו, ובפנימיותו ימצא מנוחה כי טוב בד' אמות של הלכה, שמיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא הם בלבד. ולערך ההרגשות החיצוניות הבאות מן החוץ, המגבירות את חפץ החיים הטובים עלי אדמות, המרגישות את החיים העלויים של כל העמים עם כל המון חמודותיהם, אפילו אותם שאין בהם כל רע מצד עצמם. זמרא מנא לן דאסרי, "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים". "אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק"!!! והחשכה של הגלות הולידה בזה ערבוביא ושנאת אחים, וההכרה של חברו הרחוק ד' אמות שתבוא ע"י אור המזרח דברק ברקאי, תביא עמה זמן ק"ש להכריז את הקריאה הגדולה ד' אחד, ועמה תולדתה כיוצא בה מי כעמן ישראל גוי אחד".

2 ראה עוד אגרות ראייה א קמד.

על ספרים וסופרים

הרב אורי רדמן

על ספר 'דרכי טהרה'

הקדמה

- א. הלכות ייחודיות בספר דרכי טהרה
 ב. דרכי טהרה - שינויים בין המהדורות
 ג. המהדורה השלישית
 סיכום

הקדמה

ספר דרכי טהרה מאת הראשל"צ הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל יצא לאור בשלוש מהדורות עיקריות. תחילתו של ספר זה, כמובא בהקדמה למהדורה תשע"א (להלן: מהדורה ג), הוא בסדרת שיעורים שהעביר הרב למדריכות כלות ונשות אברכי ישיבת מרכז הרב, שיעורים שקובצו בחוברות ע"י הרבנים ניסים אחיטוב ודוד לוי. חוברות אלו היוו בסיס לספר שיצא בשנת תשמ"ד ע"י הרב שמואל אליהו והרב זאב נוימן, ובשנים הבאות יצא הספר בהדפסות נוספות ללא שינויים ניכרים (להלן: מהדורה א). בשנת תשס"ז התקבצו מספר תלמידי חכמים ולמדו עם הרב את ההלכות שבספר, ומכוח לימודם המשותף יצאה המהדורה המתוקנת (להלן: מהדורה ב). בשנת תשע"א, לאחר פטירת הרב, יצאה ע"י בני המחבר מהדורה שלישית מורחבת ומתוקנת, שאף שילבה מאות רבות של תשובות מהמחבר (מהדורה ג הנ"ל). מתיאור השתלשלות כתיבת הספר לא ברור האם הרב אליהו הוא שכתב וניסח ניסוח סופי את ההלכות במהדורות השונות, או שתלמידיו הם שכתבו וניסחו, כפי הבנתם, כשהרב עומד עליהם בהשגחה כללית¹.

1 ז'אנר זה של ספרים שתלמידים עורכים את שיעורי הרב, מצוי הוא בהלכות נידה. כך למשל, שיעוריו של הרב ניסים קרליץ קובצו לספר 'חוט שני' ע"י הרב חיים אריה הוכמן; שיעורי הרב עזריאל אויבך קובצו לספר 'לבושי עז' ע"י ר' אהרון זאב וייס; שיעורי הרב מאיר ברנסדורפר קובצו לספר 'קנה בשם' על שו"ע הלכות נידה; שיעורי הרב מרדכי גרוס קובצו ע"י תלמידיו מקרית ספר לספר 'שיעורי טהרה', ובהסכמתו לספר כותב הרב גרוס ששיעורים אלו הם מקצת מכת"י שתחת ידיו ואינם מקיפים את כל העניינים; שיעורי הרב שמואל וזנר קובצו ע"י ר' ברוך מרדכי שינקר ובהשתתפות הרב מרדכי גרוס לספר 'שיעורי שבט הלוי', ובהסכמתו כותב הרב וזנר: "איברא לאשר הדברים נכתבו ע"י העתקות ומפי השמועה אין ברצוני לקבל עלי אחריות

ג. למקור אחר הופניתי ע"י ר' איתיאל אמיתי. ב'אורות התשובה' יב, יב הרב חוזר על הרעיון בנימה אופטימית יותר, ונותן תקווה גם לרחוקים שיתקרבו. וז"ל: "...כאשר המחשבה צריכה לקנות לה בסיס חומרי, דרכה לרדת ממעלתה. בפרק כזה הנה היא מושלכת לארץ, ופריצים באים בה ומחללים את קדושתה. אבל עם זה מתרבים אוכלוסיה, והתגלות האומץ החומרי הולכת ונוספת. הדברים הולכים כך עד בוא התור, שמתעוררים עדיני הלב חמושים בכח צדקת ה', והם עולים עד ראש הפסגה... מכניסים בה את הטוהר שבנשמתם... ומתוך כך, זו המחשבה הכללית בעצמה, שמפני מאוביה הרוחניים, מדקירת הקוצים הסובבים אותה, היא מוטלת עייפה בחולשת כח... מתעוררת היא ומתחלת להשפיע על כל הניגשים אליה טל חיים בהוד גבורה מפנימיותה, ואז מתעלים בעילויה כל הדבקים בה. וגם אותם אשר דבקו בה בימי עוניים הרוחני, אשר ע"י זדון ושובבות רשע סרו מהדרך הראשית הסלולה... גם הם מתעלים עמה, שבים על ידה בתשובה בהירה ועליונה... המחזה הזה בוא יבוא ולא יאחר... ועמה יעלו כל המחזיקים בכנף מעילה, הקרובים והרחוקים, לתחיית אמת ותשועת עולמים"³.

נשוב כעת לשאלתנו: מדוע הרב לא הציג את השאלה הזו במלוא חריפותה? אך האמת היא שיתכן שאין מקום לשאלה זו. בדרך כלל שאלות כאלו דורשות פרספקטיבה, מרחק של זמן או מקום, ורק אז אפשר לשבת בנחת, לשאול ולנתח. הרב חי בעין הסערה, כאשר ההתרחשות ההיסטורית בעיצומה. הוא רואה בבת אחת את החיוב והשלילה שבתהליך, כפי שראינו בדבריו ב'עין איה'. באגרת אחת הוא קורא לחלוצים-אחים חביבים-שנואים⁴. יתר על כן, אולי הוא קיווה שהשינוי המיוחל יבוא מיד. הוא הרי אף ניסה להקים את תנועת 'דגל ירושלים' שתשפיע מרוחה על תהליך הגאולה. במצב כזה הרב רק מסביר את התופעה תוך כדי התייחסותו לתהליך הגאולה כולו, ולא מייחד פרק נפרד לשאלת אפשרות הגאולה ע"י רחוקים.

אמנם במחשבה נוספת נראה לי שהרב פשוט צפה תמיד קדימה, אל פני העתיד, ויחד עם ראיית ההווה על כל נפתוליו ראה גם מול עיניו את הגאולה העתידית. יתכן שבעיניו הצבת השאלה על אפשרות הגאולה ע"י רחוקים נובעת מראיה חלקית של התמונה, בעוד שהוא התייחס למה שקרה בימיו כמבוא והקדמה וחלק מן החזון הלאומי כולו.

איתמר ורהפטיג

3 ראה עוד 'מועדי הראיה' לרמ"צ נריה עמ' שעט.

4 ראה מאמרו של הרב "על במותינו חללים" בקובץ התורני-מדעי "זכרון", ירושלים תש"ה, עמ' ה, ובמאמרי הראיה עמ' 91.

זכה ספר דרכ"ט להתקבל בתפוצות ישראל כספר הכנה מרכזי לקראת חתונה. אלפי חתנים וכלות קיבלו את בעזרתו הידע הראשוני שלהם לחיי טהרה וקדושה בבניית ביתם. התקבלותו של הספר נובעת בראש וראשונה מעוצמתו התורנית של הרב אליהו, שעסק בשפיר ושליו והביא אל הקורא את ההלכות בצורה תמציתית ובשפה ברורה, וכן מכך שהרב ותלמידיו זיהו את מורכבות העברת המסורות בעניינים אלו בעידן העכשווי, שממאפייניו הוא שמסורת ומנהגים אינן עוברים כמעט בלימוד משותף מאב לבן ומאם לבת - אלא דרך לימוד עצמי בספרים ודרך הדרכה של מדריכי חתנים ומדריכות כלות. ואם בשאר חלקי התורה קושי העברת המסורות ההלכתיות הוא גדול - בעניינים הקשורים לצניעות הבעיה כפולה. הצלחתו של הספר נובעת גם מכך שהוא שילב דברי מדרש והסברים מחשבתיים לעקרונות ההלכה בראשי הפרקים, שילוב שהנגיש בצורה נעימה את ההלכות לציבור הרחב, וכן מכך שהוא הצליח לשלב בין הניסוח הכללי של ההלכה לבין התאמת ההלכה לבעיות משנתות של כל זוג, וזאת דרך הפניית הלומד בשעת הצורך לשאול שאלת חכם.

נראה כי ניתן לאבחן את ייחודיותו של ספר דרכ"ט בנקודה נוספת. בהקדמה לספר מצוין שהוא מיועד "לכל חלקי עם ישראל... הן לספרים ועדות המזרח הפוסקים בדרך כלל כשו"ע והן לאשכנזים הפוסקים בדרך כלל כרמ"א". למעשה איזכור שיטות חלוקות בין ספרים לאשכנזים בספר עצמו הוא מזערי, והוא מופיע בעיקר בדיני הרחקות ובהלכות המיועדות לכהן, וגם שם באופן מצומצם. ברור הדבר שהרב אליהו נמנע באופן שיטתי מלאמץ את החלוקה הדיכוטומית שהשתרשה בין ספרים לאשכנזים. נראה כי להבנתו, הכוונה בקבלת פסקי שו"ע ורמ"א ע"י העדות שקיבלום היא לקבלת המסורות שהתפתחו בעקבות דברי השו"ע והרמ"א ונושאי כליהם, ולא לקבלת טקסט ספר השו"ע והרמ"א. מסורות אלו, היונקות מכוח השו"ע ורמ"א, פילסו את דרכם תוך הפרייה הדדית, והתקבלותם המעשית ברוב המקרים לא יצרה חלוקה חדה בין ספרים לאשכנזים. לדעת הרב אליהו הביטוי בכתב למסורות אלו בהלכות נידה הוא הספר 'בן איש חי' בקהילות ספרד², ובקהילות אשכנז ספר 'טהרת ישראל' לרב ישראל יצחק ינובסקי מו"צ בפראג³.

מלאה... כי גם בספר שנכתב ע"י המחבר בעצמו שגיאות מי יבין, מכ"ש בנידון דין שהדברים לא נכתבו על ידינו ממש".

2 ראה טהרת הבית ח"ב עמ' רי שנפלה טעות העתקה בדברי הרב פעלים (השמיט בדברי הרב"ז את המילה "לא", ויצא "חייב" במקום "לא חייב"). בדרכי טהרה (מהדו"א עמ' נה) פוסק כדברי הרב פעלים הנדפסים ולא חש לטעות ההעתקה. מקרה מעין זה מציב שאלה עקרונית האם באמת טעה הרב פעלים, או שהבנתו הייתה הפוכה מהדברים הנדפסים ברדב"ז, והטעות היא רק בהסתמכות על הרדב"ז. תודתי לרב נריה נהרי שהפנה אותי למקור זה.

3 לא ברור מדוע אימץ הרב אליהו את ספר 'טהרת ישראל' של הרב ינובסקי כספר מחייב. הן

אולם תימצות ההלכות בספר דרכ"ט, שכאמור היווה מקור להצלחתו אצל זוגות צעירים, יצר במקרים לא מעטים סימני שאלה אצל לומדי בית המדרש. הלכות נידה זכו לשני סוגי ספרים: האחד, ספרים שמטרתם להנגיש את ההלכות לציבור העממי; רובם של ספרים אלו נכתב ע"י תלמידי חכמים אשר ראו את עצמם כמלקטי דברי פוסקים מובהקים ולא כמחדשים מדעתם, וממילא ההלכות המובאות בספרים מסתמכות על מקורות שהתבררו לפני הלומדים במקומות אחרים. השני, ספרים שנכתבו ע"י גדולי הפוסקים, אשר ביארו לפני הלומדים את חידושי הלכותיהם, וביססו את שיטתם כדרכה של תורה. מבחינה זו, ספר דרכ"ט הוא יוצא דופן, הוא תימצות הלכות שנכתב ע"י אחד מגדולי הפוסקים, ומביע רק את עמדתו. מכיוון שכך, במקומות בהם עמדת הרב ייחודית אין בספר ביסוס לדברים, כך שלעיתים קרובות לומדי בית המדרש אינם יכולים לרדת לעומק עיונו של הרב ולהבין את הכרעתו⁴.

דברינו להלן ייפרדו לשלושה ראשים: בפרק א יוצגו דוגמאות להלכות שבהם עמדותיה ההלכתיות של הרב אליהו הן ייחודיות, ואין להן הסבר בהלכות המתומצתות שבספר. בפרק ב יוצגו שינויים בין מהדורה א למהדורה ב, שינויים שלא ניתן להם הסבר. בפרק ג יוצגו דוגמאות לכך שתשובות הרב שהתווספו למהדורה ג כוללות לעיתים הכרעות השונות ממה שנמצא בהלכות הכתובות בגוף הספר.

א. הלכות ייחודיות בספר דרכי טהרה

1. נייר כמקבל טומאה

כתב בדרכ"ט (מהדו"א עמ' כא, מהדו"ב פ"ב ה"כ):

הדברים שאינם מקבלים טומאה, השכיחים בכתמים הם... נייר, פיסת צמר. וי"א שאם ראתה על נייר או על צמר, צריכה שאלת חכם - וכן נוהגים.

כמקור להלכה צוין פתחי תשובה סימן קצ ס"ק יח. הדיון בפתחי תשובה עוסק בניירות שייצורם הוא מלָבָד או מבגדים, תהליך שהיה מקובל בתקופתם של גדולי האחרונים, ותוקף הדיון הוא האם "היצירה" החדשה מפקיעה את קבלת הטומאה שהייתה לבגדים - או שהם עדיין מקבלים טומאה. ברור הוא (וכך עמדת כל

אמנם ספר זה מלקט את פסקי גדולי האחרונים ודן בפרטי ההלכות, אך לא ברורה מידת תפוצתו בקהילות אשכנז, ובוודאי שמידת השפעתו (במקומות בהם הוא מכריע בספיקות האחרונים) כספר מחייב אינה מוחלטת. וצ"ע.

4 בספר 'מאמר מרדכי' הובאו תשובות הרב אליהו לכמה השגות של לומדים בספרו, ראה ח"א יו"ד סימן ז תשובתו לרב אליעזר ולדנברג בעל הציץ אליעזר, ובח"ב יו"ד סי' יג.

הפוסקים) שדיון זה אינו שייך לניירות שבימינו. אמנם בתשובות שבמהדורה ג נימק הרב אליהו באופן שונה את דין קבלת טומאה לנייר: "לדעת, כולם מקבלים טומאה כי הם 'כלי', ובהמשך: "כיוון שנייר כיום עושים מכל דבר וע"י עיבוד נעשה כלי". טעם זה אינו הטעם המוזכר בפתחי תשובה.⁵

דבריו אלו (שגם פיסת נייר טואלט נחשבת כלי) הם דעה יחידאית. ניתן אולי לומר שדעת הרב אליהו כדעת החזו"א (כלים סי' ה אות ו) "לדעת הרמב"ם דמפץ בכלל עץ, אם כן גם נייר שלנו העשוי מעץ טמא אם עשאו לכלי, אבל נייר רגיל אף שיש לו תשמיש לא מצינו לו טומאה, כמו שכתב הרמב"ם דנייר אינו מקבל טומאה, **אם לא שהתקינו לתשמיש מיוחד דאפשר דחשיב כעשהו כלי**". אולי גם דעת הרב אליהו שגם נייר טואלט עשוי לתשמיש מיוחד, ולכן דינו ככלי המקבל טומאה. אך רוב האחרונים כתבו שגם לדעת החזו"א חייב להיות בית קיבול לכלי העשוי מנייר כדי שייחשב כלי (ראה חוט שני סי' קצ סע' י שער הציון ס"ק קמד, שולחן שלמה עמ' מד). וכן כתב בטהרת ישראל סי' קצ ס"ק מט: "האישה שישבה על הנייר... ומצאה... טהורה, אך אם היה הנייר כמו כיס לתת בה איזה דבר אז טמאה".

וכל זה הוא בנייר ששימושו הוא רב פעמי, אבל השימוש בנייר טואלט הוא חד פעמי, וממילא אי אפשר להחשיבו כלל כמקבל טומאה, וכדברי האגרות משה (יו"ד ח"ג סי' נג, ושם ח"ד סי' יז אות יד): "ואף החכמת אדם... מסתבר שיודה בנייר דק שלנו שאינו מקבל טומאה. לא רק אלו שנעשים מעץ ועשבים וכדומה, אלא אף אם נעשה מצמר ופשתים נמי אין זה דבר המקבל טומאה, שהרי לא נעשה לתשמיש המתקיים וגם לא ראוי לדבר המתקיים ודאי דלכו"ע לא מקבלי דין כתמים, וצ"ע". וכן כתב בשו"ת באהלה של תורה (יו"ד סי' כה) שכלי חד פעמי אינו מקבל טומאה.

לעצם ההלכה איך להכריע בשאלה הנפוצה לגבי כתם שנמצא בקינוח שאחר הטלת מי רגלים, האחרונים נחלקו: יש שחששו לשיטת בעל סדרי טהרה (המובא בפ"ת שם) שאם הדבר שאינו מקבל טומאה מונח על גבי דבר המקבל טומאה דינו כדבר המקבל טומאה, ובקינוח נייר הטואלט מונח בידה של האשה ולכן יש להחמיר (חוט שני שם). ויש הסבורים שיש להחמיר בקינוח (שאינו חיצוני ושטחי) כספק ראייה ולא ככתם, על פי דברי הגמרא (נידה נו, ב) "דלמא הרגישה ולא אדעתא",

5 וראה בדברי העורכים בספר פוע"ה ח"א עמ' 156 הערה 44: "הרב הסביר בע"פ רב מנחם בורשטיין, שלדעתו כל דבר שאדם מחשיבו ומשלם עליו יש להחמיר בו ככלי". טעם זה אינו נובע מהמקור שצוין בדרכ"ט, ואינו מתאים לניסוח הכתוב בו שנייר אינו מקבל טומאה "ויש אומרים" שצריכה שאלת חכם. אם דעת הרב אליהו שכל נייר טואלט מקבל טומאה הוא היה צריך לנסח את ההלכה כניסוח דבריו לגבי פד (דרכ"ט מהדו"ב פ"ב הכ"א, וראה בספר פוע"ה ח"א עמ' 155 הערה 39). מעבר לכך, ברור שבזמנים קדומים נייר היה יותר חשוב מנייר טואלט שבימינו. לסברת הרב אליהו נראה כי גם הוא יודה שאפשר להקל בגזיר נייר שנחתך מנייר גדול.

כמו בדם שנמצא בבדיקה, ואם כך אין משמעות לדין קבלת טומאה בנייר, ומטעם זה החמיר בשיעורי שבט הלוי (סי' קצ סע' י אות ג) בקינוח מְדֵי לאחר הטלת מי רגליים שמטמא, ונתן שם שיעור מהו מיד. והרש"ז אורבך סבר (שולחן שלמה עמ' מב-מד) שיש לטמא מחשש שמא הכניסה אותו לפרוזדור, והרי לדעת הנודע ביהודה קינוח כזה מהווה בדיקה. וראה שם בהערה ג דברי הרב נבנצל המקל. ומכל מקום גם המסכימים עם דינו של הרב אליהו אינם מקבלים את טעמו, ולדעת רוב האחרונים אין לטמא בכתם הנמצא על נייר לאחר הקינוח.

2. הפסק טהרה כשיש פצע בנרתיק

בספר דרכ"ט (מהדורה א פ"ד עמ' לה) כתב:

כאשר אישה שיש לה פצע בפרוזדור נטמאת בדם נידה, צריכה היא לעשות בדיקות הפסק טהרה ושבעת הנקיים שלה בצורה מיוחדת... ויש חולקים ואומרים שאם ודאי לה שהיא נקייה לגמרי מדם נידה, והדם שעל בגד הבדיקה הוא של הפצע בלבד, כגון שהדם נמצא רק בצד אחד של בגד הבדיקה ושאר הבגד נקי, נחשבת בדיקה זו כהפסק טהרה. ונוהגים כדעה זו, ובלבד שתעשה בדיקות אלו שלוש פעמים **ערב בוקר וערב** (=הדגשה שלי) כדי להתחזק בטהרה. ויכולה להתחיל בדיקות אלו לפני היום החמישי לראייתה אם היא נקייה, ובלבד שהבדיקה האחרונה תהיה ביום החמישי לראייתה ואחר כך תעשה הפסק טהרה לפני השקיעה.

מקור ההלכה מצוין "פתחי תשובה (סימן קפז) ס"ק כד וע"ע ס"ק לב, ודרכי תשובה ס"ק נו", ובמהדורה ב (פ"ד ה"ט ובפ"ג הי"א) נוספו למקורות "אחרונים" בלי לציין זיהוי מפורט.

בפתחי תשובה דן בשאלה ממתאי אישה לאחר טומאתה מתחילה להיות מוגדרת בחזקת טהרה, שאם תטען "מכה יש לי באותו מקום" נתלה את הדם במכה ולא כהמשך וויסתה. הדגול מרובה טען שחזקת טהרה היא רק בזמן טהרתה לאחר ימי ליבונה, אחרונים רבים סבורים שדי בהפסק טהרה כדי להיות מוחזקת בטהרה, ואילו דעת החתם סופר "דבג' בדיקות סגי, ערבית שחרית וערבית". כלומר, להבנתו **לאחר ג'** בדיקות נקיות של ימי ליבונה יש לה חזקת טהרה. הבנת שיטתו היא שג' הבדיקות הנעשות בהימשכות זמן (שאז באופן טבעי הולך ופוחת הדימום מהווסת עצמו) יוצרות חזקת טהרה. ממילא ברור שג' בדיקות אלו צריכות להיעשות דווקא ערבית (=הפס"ט) שחרית וערבית. צירוף העובדה שהווסת הופסק יחד עם בירור ע"י ג' בדיקות יוצר חזקת טהרה, **שלאחריה** אם תטען שנולדה לה מכה היא נאמנת.

דברי בעל דרכ"ט המסיק מהנ"ל את הדין לגבי היטהרות אישה שיש לה פצע בזמן טומאתה, שתעשה שלוש בדיקות לפני הפסק טהרה, אינם מובנים. האחרונים הללו לא דנו על יכולת ההיטהרות של אישה עם פצע מדמם, וכן הם לא דנו באפשרות הבירור של הדם הנמצא בבדיקה האם הוא מפצע או לא⁶.

אם כוונת הרב אליהו לבירור שיש לה מכה, לא מובן מדוע היא צריכה לעשות זאת דווקא בהפרש זמנים של ערב בוקר וערב, הרי סגי בשלוש פעמים בזמן אחד⁷. ואם כוונתו שהבדיקות הללו במשך הזמן, יחד עם בדיקת הפסק טהרה, יוצרות חזקת טהרה, איך דין זה נלמד מדברי החתם סופר שבהם מדובר על שלוש בדיקות נקיות לגמרי, וכאן הרי כל הבדיקות מלוכלכות בדם⁸?

3. וסת חצי קבוע קצר

כתב בדרכ"ט (מהדורה א פ"ז עמ' סז):

אישה שאין לה וסת חצי קבוע לדעת מתי תראה, אך יודעת בוודאות מתי לא תראה, הרי היא בעלת וסת חצי קבוע... וכן אישה שרואה תוך 28 יום מתחילת ראייתה הקודמת בזמנים לא קבועים, היא כבעלת וסת קבוע אחרי היום ה-28. לפני אותו יום היא כבעלת וסת לא קבוע.

6 דין בירור דימום הנובע ממכה, נלמד מדברי השו"ע (סימן קפז סע' ז) "אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאת כתמים כי אם במקום אחד בצדדין, יש לתלות שממכה באותו מקום" וכו'. האחרונים נחלקו האם הלכה זו נאמרה רק לרואה מחמת תשמיש (פתחי תשובה שם ס"ק לו בשם הנודע ביהודה) או בכל אישה החוששת לפצע (אבני מילואים שו"ת ס' כג). ואז סבורים חלק מהפוסקים שהבירור הוא בשלוש בדיקות.

7 הערת הרב אריה כץ, מרבני מכון פוע"ה: בהוראה בעל פה הורה הרב אליהו שיש לקבל שלוש בדיקות ברצף אחד, ובמהדורה בתרא נכתב בפירוש שיש פעמים שאפשר גם בבדיקה אחת לתלות בפצע ולשאול שאלת חכם כשהדבר תלוי במראה. בעניין השלוש - בפשטות שיטה זו מקורה בתרומת הדשן על אישה שמוצאת בכל פעם דם בצדדים, והוא מבין ש'כל פעם' זה כשנתחזקה בכך, כלומר ג' פעמים, וכך כתב לנו בתשובה הרב מאדאר (מתלמידי הרב מאוזו) שזה לדעתו המקור של הרב אליהו.

8 וראה בספר פוע"ה ח"א עמ' 171 הערה 43 שהביאו דברי הדרכ"ט וכתבו "וכעין זה מופיע בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב ס' נג)". אך כוונת דברי המהר"ם היא שלאחר שעברו הימים שרגילה לראות אז מתחילה למנות ימי טהרה, ומכל מקום צריכה בדיקת בוקר וערב כדי לדעת שהדימום הוא מהפצע (ממקום מסוים) ולא ראייה מחודשת מהמקור (=דם בשפעה כהגדרתו). ואין זה דומה לדבריו הייחודיים של הדרכ"ט שדווקא שלוש בדיקות בהפרש זמנים מבררות שנפסק הדם ומוציאות אותה מחזקתה, כך שלאחר מכן בדיקה לא נקיימה מהווה הפסק טהרה. ומכל מקום יכול להיות שהדרישה להפרשי זמנים נובעת מחשש לטעויות היכולות להיווצר מבדיקות תכופות בזמן אחד, וצ"ע.

ובהמשך דבריו כתב את רשימת ההבדלים בין וסת קבוע לשאינו קבוע. דין וסת חצי קבוע מקורו בדברי תרומת הדשן (ס' רמז, ומובא בשו"ע ס' קפו סע' ג) לגבי בדיקה לפני תשמיש. גם בעל תרומת הדשן לא סבר שווסת חצי קבוע הוא כווסת קבוע לכל דבר, לדעתו לעניין טהרות היא כבעלת וסת שאינו קבוע כלל ומטמאה מעת לעת. בחוות דעת (ס' קפו ס"ק ג) טען שמדברי תרומת הדשן יוצא כי אישה בעלת וסת חצי קבוע ארוך משלושים יום לא תחוש לעונה בינונית וליום החודש, וזה כנגד עמדת הפוסקים. ויש שכתבו שדין תרומת הדשן הוא רק לעניין בדיקה לפני תשמיש, ולא לפרישה הסמוכה לווסת. ובטהרת ישראל (ס"ק יג) הקל שאף לעניין עונה בינונית אינה צריכה לחוש. וכדבריו פסקו האחרונים⁹, וכן פסק בדרכ"ט (מהדו"א פ"ו עמ' ס) שרק אם ימי הפרישה חלים בתאריכים שעלולה לראות צריכה לפרוש.

בדברים לעיל הרחיב בדרכ"ט את דין וסת חצי קבוע לימים שהם לאחר הימים שיודעת בוודאות שתראה. זהו חידוש שאינו מוזכר בפוסקים, והוא קשה מסברא - איך ניתן לומר שאישה שראתה שלוש פעמים ללא סדר, אך זמן ראייתה היה פחות מ-28 ימים, לא תחוש לעונה בינונית וליום החודש? גם אם נקבל את שיטת טהרת ישראל קשה להרחיב אותה לווסת קצר, שהרי בווסת ארוך אנו מניחים (ביום העונה והחודש) שהווסת יגיע בזמנו ואין לחוש עתה כי הזמן עדיין מוקדם, אך כאשר הווסת הוא קצר ובזמנו לא הגיע, ההנחה שלנו עצמה השתבשה, והרי לדעת הרב אליהו וסת חצי קבוע נעקר בפעם אחת, וכאן זו פעם אחת אף אם אין ידוע מתי תראה! וצ"ע¹⁰.

יש לציין שבדרכ"ט פרק ח (מהדו"א עמ' צב) כתב: "ולמרות שקביעות זאת (וסת חצי קבוע) אינה נחשבת כווסת לרוב דיני וסתות, הרי שלגבי בדיקות שלפני ואחרי תשמיש נחשבת היא כווסת". דבריו כאן "לרוב" דיני וסתות אינה כווסת קבוע סותרים לכאורה את דבריו בפ"ז ששם ציין שווסת חצי קבוע נחשב כווסת קבוע (בימים שאינה עלולה לראות) חוץ מכך שנעקר בפעם אחת. וצ"ע.

9 לסיכום דברי האחרונים ראה שיעורי שבט הלוי ס' קפו סע' ג אות ד, וטהרת הבית ח"א עמ' קמט-קנ, ושם הכריע להקל.

10 הערת הרב אריה כץ: אין זו קושיא, הרי כל אישה שיש לה וסת קבוע קצר גם אם לא ראתה בו אינה חוששת לעונה בינונית וליום החודש, מכיוון שכך נראה שגם בווסת חצי קבוע שהיא מוחזקת שאינה רואה מעבר לימים הוא כווסת קבוע ואין צריכה לחוש. לעונה בינונית חוששים כי "רוב הנשים" רואות בזמן כזה, אבל היא הרי יצאה מהרוב. תגובה: וסת חצי קבוע אינו נחשב כווסת קבוע "לרוב דיני וסתות" כדברי הרב אליהו (מהדו"א פ"ח עמ' צב). וממילא קשה לחדש דין זה ללא הוכחה, ובייחוד שלאחר שעברו הימים שהייתה אמורה לראות היא חוזרת להיות ככל הנשים שאין להן וסת קבוע. וראה בספר פוע"ה ח"א עמ' 177 הערה 20, שלדעת הרש"ז אורבך רק בווסת חצי קבוע הארוך משלושים יום היא אינה חוששת לעונה בינונית.

4. עונה בינונית למעוברת

כתב בדרכ"ט (פ"ז, מהדו"א עמ' פד):

בעלת וסת שאינו קבוע תוך ג' חודשים (מתחילת עיבורה) חוששת שמא תראה... ואם לא ראתה בהם (יום החודש ווסת הפלגה) ממשיכה לחשוש לעונה בינונית בלבד עוד פעמיים, דהיינו ביום השישים וביום התשעים (כל זאת עד 90 יום מליל טבילתה - עיבורה)¹¹.

הלכה ייחודית זו אינה מוזכרת בפוסקים. במהדורה ב כתב שמקורה בדברי טהרת ישראל סי' קפ"ט ס"ק יט. וז"ל הטהרת ישראל:

אפילו היכא דצריכה לחוש לעו"ב כבסעי' א', כל זמן שלא נקבע העו"ב המיקל דנעקר בפעם אחת לא הפסיד, והבעל נפש המחמיר לעצמו לחוש לעו"ב אף שלא ראתה בו הרבה פעמים כ"ז שלא קבעה וסת אחר תבוא עליו ברכה.

מחומרתו של בעל טהרת ישראל גבי עקירת עונה בינונית בשינוי וסתות הסיק בדרכ"ט כהלכה מוחלטת דין עונה בינונית במעוברת. מעבר לכך שחומרותיו של טהרת ישראל אינן הלכה מוחלטת, הוא אינו עוסק במעוברת, ובכלל דבריו צריכים בירור. כידוע, וסת החודש נעקר בהגיע יום החודש ולא ראתה (לבעלת וסת שאינו קבוע), וזאת ללא קשר אם ראתה בתאריך אחר או לא, ואילו עקירת וסת הפלגה תלוי הוא בראייתה החדשה, שממנה יש למנות מספר ימי הפלגתה. אם שינוי ראייתה חל לאחר ימי הפלגתה ממילא הגיע היום ולא ראתה, ואם הוא קצר נחלקו הפוסקים¹².

השיטה המחמירה בדין עונה בינונית אף שלא ראתה היא שיטת העטרת זהב, המובא בש"ך סימן קפט ס"ק ל. אישה שראתה בר"ח ניסן ור"ח אייר חוששת לר"ח סיון (=וסת החודש), אם לא ראתה בו חוששת ליום ב' סיון (=הפלגה 31 יום). ראתה בב' סיון חוששת ליום א' תמוז (יום שני של ר"ח, מדין עונה בינונית), אם לא ראתה חוששת ליום ב' בתמוז מדין וסת החודש. כאן הוסיף העטרת זהב שחוששת אף

11 במהדורה ג עמ' 128 השמיט את התוספת בסוגריים, ולענ"ד לא בכדי, שהרי ימי החשש לעונה בינונית בהריון הם שישים ותשעים יום מיום הווסת ולא מליל הטבילה. מטעם זה הם הוסיפו הבהרה לכל ההלכות המופיעות בחשש וסתות למעוברת שג' החודשים הם מיום וסתה ולא מתחילת עיבורה.

12 שו"ע ורמ"א סי' קפט סעי' יג, ט"ז שם ס"ק יח, ולדעתו וסת קצר אינו עוקר וסת ארוך. ואילו הש"ך ס"ק ל"א סבור שווסת קצר עוקר ארוך; רוב הפוסקים פסקו כט"ז, אך הם נחלקו ממתו חוששים לווסת הקדום (=הארוך), האם ביום שאמורה הייתה לראות ללא ראייתה הקצרה - או מיום ראייתה החדש. למשל, אישה שצריכה לחשוש ליום שלושים וראתה אחר 25 יום, האם חוששת ליום שלושים או ליום 55.

"לעונה בינונית אע"פ שלא תראה היום, ויום ל' אינו נעקר בפעם אחת באישה שאין לה וסת קבוע, כמו וסת קבוע באישה שיש לה וסת". ולפי זה היא צריכה לחוש גם ליום ל' סיון, שהוא יום עונה בינונית מהיום שהייתה אמורה לראות בו (=א' סיון). והש"ך העיר "ואין זה נכון כלל", וכך היא הסכמת רוב הפוסקים.

דברי דרכ"ט שבאישה מעוברת יש לחוש לעונה בינונית וירטואלית מבוססים על שיטת העטרת זהב, ומכל מקום אינם זהים לה, שהרי הוא לא כתב את דינו במעוברת. מאידך בדרכ"ט עצמו פסק כשיטת הש"ך שאין צריך לחוש לעונה בינונית מיום שהייתה אמורה לראות, ולא הזכיר את דברי העטרת זהב (מהדורה א פ"ז עמ' סח): "אישה שאין לה וסת קבוע שהגיע זמן שצריכה לחשוש בו (עונה בינונית, חודש, הפלגה) ובדקה ולא ראתה בו, אינה חוששת יותר". בהערה ציין בין מקורות הדין גם "טהרת ישראל ס"ק יט", ורק במהדו"ב ובמהדו"ג (פ"ז הלכה ג אות ג) הוסיף: שמי שרוצה להחמיר תחמיר בעונה בינונית עוד שתי פעמים. כאמור, דעתו זו שבאישה מעוברת יש לחוש לעונה בינונית גם כשלא ראתה בחודש הקודם היא דעת יחיד, ולא מצאנו לו חבר בין הפוסקים. והדברים צ"ע¹³.

5. פרישה סמוך ללידה¹⁴

כתב בדרכי-טהרה (מהדו"א עמ' קי):

לקראת לידה יש להבחין בחמישה מצבים... א. האישה יושבת על המשבר (כסא היולדת). ב. אינה יכולה ללכת. ג. צירים תכופים וקבועים כל 5 דקות או פחות. ד. ירידת מים. ה. פתיחה של שתי אצבעות ויותר. במצבים א.ב.ג.ד אין האישה נחשבת כנידה אא"כ תראה דם עמהם, אך אסורה לשמש כמו בשעת וסתה. אם לא ילדה, מותרת לבעלה אחרי בדיקה. ואף שיש חולקים ואוסרים, נוהגים להקל¹⁵.

שיטתו שבהפסק כל אחד מסימני הלידה הללו היא מותרת רק לאחר בדיקה היא ייחודית, ונראה כי היא נובעת מהבנתו שאישה שהתחילו לה סימני לידה נחשבת כאישה שחל עליה דין פרישה סמוך לווסת. כמעט כל אחרוני הפוסקים לא הצריכו

13 **הערת הרב אריה כץ**: במהדורה ב הלכה זו של חשש עונה בינונית למעוברת כתובה רק כחומרה ולא מעיקר הדין, וממילא הדין זהה הן למעוברת והן לשאר נשים, ולדעת הרב אליהו יש לחשוש לכתחילה לשיטת הלבוש. **העירו לי**: גם במהדו"א סבר הרב אליהו ששיטת העטרת זהב היא חומרא ולא מעיקר הדין, וכדבריו (עמ' עח הערה 72) שיש להחמיר גם בחשש וסת הסירוג (של חודשיים) לעונה בינונית מתאריך שהייתה אמורה לראות.

14 תודתי לידידי הרב נריה נהרי שנעזרתי בסיכומיו בפרק זה, וכן להלן בעניין פקק הרחם.

15 כוונתו שיש הסבורים שהיא נאסרת לחלוטין, ופסק להקל בבדיקה.

בדיקה לאישה במצבים כאלו. בטהרת ישראל (קצד ס"ק ד) כתב: "דהמקל דאינה צריכה שבעה נקיים ומותרת לבעלה תיכף בלי טבילה לא הפסיד"¹⁶.

בעל נחלת שבעה (מובא בפתחי תשובה סי' קצד ס"ק ח) סבר כי אישה שישבה על המשבר, או שהיו לה צירים והפסיקו, נטמאת. האחרונים חלקו עליו וסברו שהיא חוזרת להיתרה כמקודם. וכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' עו) ששני טעמים נפרדים כתבו האחרונים לכך שהיא חוזרת להיתרה. החוות דעת (קצד, א) סבר שאמנם הקבר נפתח בצירים אלו, אך פתיחת הקבר בלי שיצא ממנו דבר אינה אוסרת. ולכן מסתבר "שיש להצריך בדיקה, דכיוון שעכ"פ הייתה פתיחת הקבר שהוא להוציא איזה דבר", ופתיחה כזאת בדרך כלל מוציאה גם דבר עב, צריכה עכשיו בדיקה לברר שלא יצא כלום, ואם לא נמצא יתברר שהפתיחה הזו היא מהמיעוט שנפתח ללא דם. טעם שני כתב הסדרי טהרה (קצד ס"ק כה), שבמקרה זה "איגלאי מילתא דלא היה פתיחת הקבר", וכן משתמע מדברי רוב האחרונים, ולפי זה אין צריך בדיקה. ומסיים באגרות משה "מהראוי להחמיר לכתחילה לחוש להחוות דעת להצריכה לבדוק, אבל כשלא עשתה בדיקה שהוא לאסור אין להחמיר כלל". ובטהרת הבית (ח"ב עמ' נג) כתב שדברי האגרות משה אינם מוכרחים, "ומכל מקום המחמירה לבדוק את עצמה תע"ב"¹⁷.

שיטת דרכ"ט אינה כדברים הנ"ל, ולדעתו **תמיד** אחר סימני לידה האישה מותרת רק לאחר בדיקה (לא כחומרא אלא כהלכה), גם במקרה של ירידת מים או ישיבה על המשבר שאין שום הוכחה שיש לה פתיחה. ברור אם כן שלדעתו לא הפתיחה (ודין אי אפשר לפתיחה ללא דם) היא המצריכה בדיקה כשיטת סדרי טהרה, אלא שאישה עם סימני לידה היא כאישה הנמצאת ביום ויסתה, שטהרתה תלויה בבדיקה. לפי זה מובנים דבריו בתחילת ההלכה שאישה זו אינה נחשבת כנידה "אך אסורים הם לשמש", שהרי דינה כביום פרישה (שיטת הרב בעניין פתיחת שתי אצבעות תתברר להלן פרק ב סעיף 3).

ב. דרכי טהרה - שינויים בין המהדורות

בהקדמה למהדורה שנייה כתב הרב המחבר שהצורך במהדורה חדשה מתוקנת

16 וראה עוד בפוסקי זמננו שלא הזכירו דין בדיקה: חוט שני (עמ' רי); שיעורי שבט הלוי סי' קצד סע' ב אות ד; בעל מנחת יצחק (ח"י סי' לא) דורש בדיקה רק אחר בדיקת רופא (לבדוק הפתיחה), והוא לשיטתו שכל בדיקת רופא מצריכה בדיקה לטהרה.

17 ראה נשמת אברהם סי' קצד סע' א בשם הרב נויבירט (ומשמע כך גם מדברי הרב אירבך בשולחן שלמה עמ' קצה) שאחר ירידת מים צריכה בדיקה, וכנראה מהטעם הנ"ל שבעצם היציאה מהרחם יש לחוש שיצא גם דם. וממילא בישיבה על המשבר ופסקו הצירים אינה צריכה בדיקה.

הוא: כי "מאז יצאה לאור המהדורה הקודמת התבררו והתחדשו כמה דברים בענייני רפואה ובעניינים אחרים", וכן היו מי ששלחו הערות ושאלות "שבזכותם התלבנו כמה עניינים". המתבונן במהדורות הספר יבחין כי בין המהדורות חלו שינויים הלכתיים מובהקים, אך לא פורט המניע ההלכתי לכל שינוי, ולא ברור האם הרב חזר בו - או שההלכה נותרה כבמהדורה קמא, והרב מטעמים השמורים עמו סבר כי מכיוון שספר זה התקבל כספר הדרכה לזוגות צעירים יש להורות כמובא במהדורה ב.

1. פרישה הסמוכה לווסת

במהדורה א פרק ו (עמ' נח) כתב שזמני הפרישה ביום לעונה הסמוכה לווסת הם מהזריחה עד השקיעה, וכדבריו:

אישה שצריכה לראות באחת משעותיו של יום א בשבוע, מותרת היא בליל מוצאי שבת עד **הזריחה** (ההדגשה במקור) ואסורה במשך כל יום ראשון, אף אם יש לה שעה קבועה לראייה. ואם לא ראתה ביום ראשון, מותרת היא בסוף יום ראשון **מהשקיעה** עד שתראה, או עד שיגיע זמן אחר שאמורה לראות בו על פי חשבונה.

ובמהדורה ב פ"ו סעיף א הוא כותב:

אישה שצריכה לראות באחת משעותיו של יום ראשון בשבוע, מותרת היא בליל מוצאי שבת עד הזריחה (ללא ההדגשה במקור), ואסורה במשך כל יום ראשון **מהזריחה עד צאת הכוכבים**, אף אם יש לה שעה קבועה לראייה. ואם לא ראתה ביום ראשון, מותרת היא בסוף יום ראשון מצאת הכוכבים (ללא הדגשה) עד שתראה או עד שיגיע זמן אחר שאמורה לראות בו על פי חשבונה.

במהדורה ב הוסיף גם את זמני הפרישה בליל העונה: "הוא הדין באישה שצריכה לראות בלילה מסוים, שאסורה כל אותו הלילה **משקיעת החמה ועד זריחתה**".

דבריו שתחילת היום הוא זמן הזריחה מוכחים לכאורה מדברי השו"ע (קפד סע' ד) הדין באישה שרגילה לראות בהנף החמה. אך דבריו במהדו"ב שסוף יום הפרישה הוא צאת הכוכבים ולא שקיעת החמה אינם ברורים. שאם גלגל החמה הוא הקובע אז סוף היום הוא שקיעתו, ואם אור החמה קובע ולכן סוף היום הוא בצאת הכוכבים - עלות השחר הוא תחילתו!¹⁸

18 ראה סיכום דברי הפוסקים: שיעורי שבט הלוי קפד סע' ד אות ב; טהרת הבית ח"א עמ' נט-ס; לבושי עז עמ' מב. למעשה כל הפוסקים הסכימו כדברי דרכ"ט מהדו"א שהזמן הוא מהנף החמה עד שקיעתה. **הערות הרב אריה כץ**: נראה ששיטת הרב אליהו להקפיד עד צאת הכוכבים היא רק

2. דיני ארוס וארוסתו

במהדורה א (עמ' לט) כתב: "נשים פנויות כל ימיהן הן נידות ואסור לגעת בהן ולהתקרב אליהן... ולהתבונן בהן... ובמיוחד חמור איסור זה בארוסתו (משודכתו) שאז גדולה מאד החיבה". כמקור להלכה זו הביא את דברי השדי חמד מערכת חתן וכלה סע' יב. במהדורה ב (פ"ה ה"ז) מאותו מקור הרחיב את האיסור וכתב שכל דיני הרחקות הקיימים בין בעל ואישה קיימים גם בתקופת האירוסין עד החתונה.

דברי השדי חמד מתאימים להלכה המוזכרת במהדורה א. שם הוא מתריע בדברי מוסר כנגד התנהגות לא ראויה במערכת היחסים שבין החתן והכלה המשודכים. כל דבריו הם כנגד נגיעה פיזית בחיבוק ונישוק או בריקוד עם מגע פיזי, וכן "יציאה לטיול הארוס וארוסתו המטיילים זה עם זה כאח ואחות ובאים לידי חיבוק ונישוק". בדבריו לא מוזכר באופן גורף שדיני הרחקות בין בעל ואשתו, כמו אכילה ושתייה משויורי מאכלה וישיבה על מיטתה וכו', חלים גם על משודכים¹⁹.

יש להוסיף, שברור הדבר שמצב הביניים בו נמצאים החתן והכלה בימים שבין השידוך לחתונה הוא מורכב, וזאת במיוחד לציבור לו מיועד ספר דרכ"ט, אצלו קיים מפגש תכופ בין בני הזוג המרגישים קרובים זה לזו. הבושה הטבעית העוצרת התנהגות לא ראויה מטשטשת, ומאידיך איסורי ההלכה המחייבים הרחקה מעריות עדיין חלים עליהם. ברור שמצב זה דורש זהירות יתירה, אך בפוסקים לא מצאנו מי שכתב שדיני הרחקות בין איש לאשתו חלים גם בתקופה זו, ולמעשה גם בדרכ"ט לא הביא מקור ברור לכך, כך שאולי זוהי הנהגה טובה אך אין זו הלכה.

3. חשש רואה מחמת תשמיש בזיווג שני²⁰

במהדורה ב (פרק ח הלכה יג) הוסיפו הלכה, שאינה מוזכרת בדברי הפוסקים: אישה שאין לה וסת קבוע ונתאלמנה או נתגרשה - כשתינשא שנית צריכה לבדוק שלוש פעמים לפני תשמיש ואחריו אע"פ שבדקה כבר בנישואין הראשונים.

הלכה ייחודית זו אינה מצויה בפוסקים, ולא מובא לה שום מקור. ולכאורה היא אינה ברורה, הרי אישה זו כבר נבדקה והוחזקה כאינה רואה מחמת תשמיש. והן נכון שאמרינן בגמרא כי לא כל האצבעות שוות, אך דברי הגמרא נאמרו לקולא, שבגלל

חומרא, שהרי משך זמן זה הוא מועט (הרב אליהו לא חשש לשיטת ר"ת).

19 ראה שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן יח), שכתב: "דכל הני חומרות שהחמירו באשתו נדה יותר משאר עריות לא החמירו רק באשתו ולא בארוסתו [=מקודשת שאינה נשואה עדיין], דלאו שארו הוא, ובלא"ה אסורה לבעלה כנדה, ולא חששו חז"ל". ק"ו למשודכת שעדיין אינה אשתו כלל.

20 תודתי לרב יוסי איתן ממכון פוע"ה, שהפנה את תשומת לבי לעניין זה.

שאין האצבעות שוות גם אישה שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש מבעל אחד אינה מוחזקת כך לבעל שני, אך מי אמר לנו שאישה שהוחזקה כבר שאינה רואה צריכה עתה לברר בירור נוסף?

4. פתיחת הקבר ללא דם

שינוי משמעותי חל בין מהדורות הספר בעניין "אי אפשר לפתיחת הקבר ללא דם". הלכה זו עוסקת במספר נושאים: יציאת חתיכה מרחמה, בדיקת רופא, ותהליך הלידה. בכל המקרים הללו סבר הרב אליהו במהדו"א שפתיחת הרחם האוסרת היא בפתיחה של שתי אצבעות שהן כארבע ס"מ, ובחלק מהמקרים במהדו"ב סבר שהפתיחה היא בגודל קנה דק ששיעורו שלושה מ"מ.

א. יציאת חתיכה מהרחם

חתיכה גדולה היוצאת מרחמה של האישה, אף אם היא אינה דם אלא קליפה של פצע או שומא ואפילו שערות אדומות, מטמאת מדין 'אין פתיחת הקבר ללא דם'. וכתב בדרכ"ט (מהדו"א עמ' לג) שגודל החתיכה הוא שתי אצבעות ומעלה (=4-5 ס"מ). נראה כי מקורו לשיעור זה נובע מאותו מקור של פתיחת הקבר בעניין לידה כדלהלן. לעומת זאת במהדו"ב (פ"ד ה"ב) כתב: "ודווקא בגוש שגודלו אינו מגיע ל-3 מ"מ, אך אם הגוש בגודל 3 מ"מ או יותר האישה נאסרת, מפני שהרחם נפתח ואי אפשר לפתיחת הקבר ללא יציאת דם".

בספרו מאמר מרדכי (ח"ב יו"ד סי' יא) הסביר את המקור לשיעור 3 מ"מ מכך שלדעת מרן השו"ע (סימן קפח ס"ק ו) פתיחת הקבר היא כשיעור שפופרת קנה דק שבדקים, "ומדדנו וראינו שיש הרבה קנים בשיעור 2 מ"מ, 3 מ"מ ויש אפילו דקים, אבל הם לא חלולים. ועל כן אין לזוז מפסק מרן השו"ע ששפופרת דקה מן הדקה של קנה זהו שיעור פתיחת הקבר". מעבר לכך שבדברים אלו יש חזרה מדבריו במהדו"א, הם קשים להבנה: הרי שיעור הפתיחה ה**טבעי** של צוואר הרחם גדול מ-3 מ"מ, ולעיתים רבות הוא מגיע ל-6-7 מ"מ, ואם כן כאשר יוצאת חתיכה בגודל 3 מ"מ אין שום פתיחה מיוחדת של הקבר!

ב. בדיקת רופא

דיני בדיקת רופא מופיעים בספר דרכ"ט פעמיים: האחד בסוף פרק א (מהדו"א עמ' יד), והשני בדיני יולדת פרק יא (מהדו"א עמ' קיא)²¹. במהדו"א עמ' קיב כתוב:

אשה שנבדקה אצל רופא בימי טהרה... אם לא היה דם כלל: [א] אם בדק

21 במהדו"א הרחבת הדינים היא בפ"א, כנראה שמשיקולי עריכה במהדו"ב הם מופיעים בפ"א, ובפרק יא הוא מפנה לפרק א.

הרופא בפרוזדור באצבע או במכשיר שרוחבו כאצבע ולא הכניסו לרחם - טהורה. [ב] אם בדק הרופא בפרוזדור בשתי אצבעות או במכשיר שקוטרו כמותם (4 ס"מ) ולא הכניסו יותר מ-5 ס"מ בפרוזדור - טהורה.

אם יכניס הרופא מכשיר לרחם או ירחיב את הפרוזדור יותר מב' אצבעות, צריכה לשאול את הרופא: איזה מכשיר הוא הכניס? מה גודלו? להיכן הכניסו? ונאמן הוא על כך... כי כאשר נפתח הרחם, לפעמים נטמאת האישה אף אם לא ראתה דם.

להבנתו, פתיחה רחבה של הנרתיק עלולה לגרום לפתיחת הרחם, וממילא אין פתיחה ללא דם. שיעור קוטר המכשיר 4 ס"מ נובע כנראה משיטתו להלן שפתיחת צוואר הרחם המטמאת את היולדת היא פתיחת שתי אצבעות, וזו דעתו (מהדו"א) גם לגבי יציאת חתיכה מהרחם. בהלכה זו הוא הרחיב את הדין וחשש גם בהכנסת מכשיר בעובי כזה רק לנרתיק.

במהדורה ב (פ"א הלכות טז-יח) חזר בו, לאחר קבלת חוות דעת של רופאים (שם הערה 26) שהרחבת הפרוזדור אינה גורמת לפתיחת הפה הפנימי של צוואר הרחם, אע"פ שהפה החיצוני של צוואר הרחם עשוי להיפתח, כגון בנשים וולדניות. ולדעתו, החשש בבדיקות רופא הוא רק כאשר מכשיר הבדיקה חדר לפתח צוואר הרחם. בעקבות חזרתו זו גם השיעורים הנ"ל משתנים, וכדבריו בהלכה יז:

אם הטיפול או הבדיקה היו בתוך צוואר הרחם, ונגרמה פתיחת הפה הפנימי של צוואר הרחם בקוטר שאינו מגיע ל-3 מ"מ ולא יצא דם, האישה מותרת. אם נגרמה פתיחה בקוטר 3 מ"מ או יותר, האישה נאסרת גם אם לא יצא דם מהרחם, אלא אם כן זו הפתיחה הטבעית של האישה על פי קביעת הרופא. לפיכך אם הכניס הרופא מכשיר לרחם או לצוואר הרחם, צריכה האישה לשאול את הרופא מהו גודל המכשיר ועד היכן הכניסו, ואם היה דימום מהו מקורו, ונאמן הוא על כך. ועם תשובותיו תשאל שאלת חכם, מפני שאין לסמוך על הרופא בענייני הלכה אלא רק בענייני רפואה.

בדבריו אלו הוא מחדש: א. שפתיחת הקבר היא בפתח הפנימי של צוואר הרחם. ב. ששיעור הפתיחה הוא 3 מ"מ²². כמובן, שכל דבריו הם לשיטתו שעצם הפתיחה

22 **הערת הרב אריה כץ:** אין כאן חזרה מדבריו במהדורה ראשונה, אלא שבתחילה חשש הרב שבדיקת ספקולום בעומק תביא גם לפתיחת הפה הפנימי, ולאחר קבלת חו"ד רופאים חזר בו. כלומר, אין כאן שינוי בהלכה אלא בידע המציאותי. **תגובה:** בשום מקום בדבריו במהדורה א לא כתב הרב שהפתיחה היא בפה הפנימי של הצוואר. גם דבריו שברוחב מכשיר של ארבע ס"מ יש לחוש, תואמים את שיטתו במהדורה א לגבי יציאה מהרחם של חתיכה בגודל שתי אצבעות, דבר שחזר בו ממנו במהדורה השנייה, והם תואמים את שיעור הפתיחה לגבי יולדת. כל עניין פתיחת פי

היא המוגדרת כפתיחת הקבר. אחרונים רבים סברו שפתיחת הקבר היא רק ביציאת דבר מהרחם או בהכנסת מכשיר, אך לא בפתיחה סתמית, כדלהלן.

ג. פתיחת שתי אצבעות לפני לידה

בהלכות לידה כתב בדרכ"ט (מהדו"א עמ' קי) כי אם יש פתיחת שתי אצבעות ויותר "האישה נחשבת כנידה, וחלים עליה כל איסורי קרבה וכד", אף אם לא ראתה דם, ואף אם לא ילדה אחרי פתיחה כזו צריכה לספור ה' ימים וז' נקיים ולטבול".

הלכה זו מבוססת על שני חלקים: האחד, שפתיחה ללא יציאת דבר מהרחם נחשבת כפתיחת הקבר. השני, שיעור הפתיחה הוא 4 ס"מ. מקור ההלכה כי פתיחה ללא יציאת דבר מהרחם כלול בדין 'אין פתיחת הקבר ללא דם' הוא דברי הנחלת שבעה (מובא בפתחי-תשובה קצד ס"ק ח) המסיק מדברי הגמרא (שבת קכט, ב) שמציאות פתיחת הקבר לגבי חילול שבת היא מרגע הישיבה על המשבר - שגם לגבי הלכות נידה זוהי פתיחת הקבר האוסרת. לדעתו גם אם חזרה ללכת - טמאה, כי הכלל "אין פתיחת הקבר ללא דם" קיים למרות שלא יצא כלום. הסכמת האחרונים היא שאין הלכה כנחלת שבעה, ואם היא חוזרת להלך אינה טמאה. ונחלקו בטעם הדבר: החוות דעת סבר שפתיחה ללא יציאת כלום מהרחם אינה כלולה בדין אין פתיחת הקבר ללא דם, והסדרי טהרה סבר שבמקרה וחזרה להתהלך רגלית התברר למפרע שלא הייתה פתיחה. לכאורה דברי הדרכ"ט מבוססים על שיטת הסדרי טהרה. אך עדיין קשה, לצוואר הרחם יש שני פתחים, פתח פנימי בין הרחם לצוואר ופתח חיצוני בין הצוואר לנרתיק. לדעת רוב הפוסקים פתיחת צוואר הרחם החיצונה אינה מבררת כלום לעניין פתיחת הרחם, והפתיחה שאי אפשר שלא יצא בעקבותיה דם היא דווקא בפתיחת הפה הפנימי, ולכן כל עניין מדידת הפתיחה שעושים הרופאים לפני הלידה

המקור הפנימי הוזכר לראשונה במהדורה ב, וממילא השיעור הוא 3 מ"מ. **תגובה לתגובה:** שוחחתי שוב עם ראש מכון פוע"ה הרב מנחם בורשטיין בעניין, והוא אמר לי בצורה ברורה שאין כאן כלל חזרה בהלכה אלא בירור של המציאות. בעניין בדיקת רופא, היה לרב אליהו חשש שבדיקה חיצונית בנרתיק משפיעה על פתיחה של צוואר הרחם הפנימי, ולאחר שהעניין התברר בצורה מפורטת אצל מספר רב של רופאים יראי שמים הסכים הרב אליהו להתיר את כל הבדיקות בנרתיק. בבדיקה הנכנסת לרחם יש להחמיר לדעתו ביותר מ-3 מ"מ, כי זו הפתיחה הטבעית של צוואר הרחם הפנימי אצל אישה שלא ילדה, ולכן מכשיר רחב יותר יוצר פתיחה של צוואר הרחם הפנימי. בלידה הדין אחר, כי לדעתו מה שאוסר זה פתיחה המוגדרת כתחילת לידה, וכיוון שבירר אצל הרופאים ואמרו לו שהם מגדירים התחלת תהליך לידה כפתיחה של 4 ס"מ, החמיר מפתיחה כזו ויותר. באופן כללי בלידה אין כלל חילוק בין פתיחה של הצוואר הפנימי לחיצוני, שכן כחלק מתהליך הלידה מתבצעת מחיקה של צוואר הרחם. **תשובה לתגובה:** ועדיין לא הוסבר איך במהדו"א כתב: "שגודל החתיכה הוא שתי אצבעות ומעלה" ובמהדו"ב 3 מ"מ. ואכמ"ל.

אינו קשור לדין פתיחת הקבר, ורק שיתוף השם יש כאן²³, והרי גם לשיטת הדרכ"ט דין פתיחת הקבר הוא בפתח הפנימי כדלעיל אות ב.

כמו כן צריך בירור מהיכן נלמד השיעור של שתי אצבעות. את דינו של הדרכ"ט ניתן להסביר בשני אופנים: האחד, הפתיחה מהווה תחילת לידה, והאישה נטמאת מדין יולדת. הסבר זה היה נראה כנכון אם באמת האישה עומדת בשלב מקדמי ללידה בפועל. אך במקרה דידן לא הייתה לידה, ומחייבים אותה לספור חמישה ימים ועוד שבעה נקיים²⁴? נראה שכוונת הדרכ"ט ששתי אצבעות הוא השיעור המהווה פתיחת הרחם בדין 'אין פתיחת הקבר ללא דם', אך מהו המקור לשיעור זה?

בשו"ע ס' קפח סע' ו סבר ששיעור הפתיחה שאינו פתיחת הקבר המחייב עימו יציאת דם הוא כשיעור שפופרת קנה דק שבדקים. וכתב בדרכי תשובה (שם ס"ק מד) "ועי' תפארת צבי ס"ק ט שעמד בביאור דין זה... דמי יכול לשער, ולעולם יש לבעל דין לחלוק ואולי יש קנה דק יותר מזה... והוכיח שם... דכל שהחתיכה גדולה עגולה רק כעובי אצבע אגודל הרי זה יכול לצאת בלא פתיחת הקבר וטהורה". ובדרכי תשובה דחה את הדברים, כי שיעור זה גדול מקנה דק שבדקים. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד ס' קמו) כתב: "ובספר תפארת צבי הכריע כי עד עובי שתי אצבעות הוא בכלל דקה, ואם כן בכה"ג יש לסמוך להקל". כלומר, לדעת המהרש"ם שתי אצבעות זה שיעור קנה דק, וכבר העירו²⁵ שבדבריו נפלה טעות, כי בתפארת צבי כתוב אצבע אחת.

אם מקור דברי הדרכ"ט הוא דברי המהרש"ם להגדרת קנה דק, הדברים מסתדרים עם עמדתו במהדו"א ששיעור שתי אצבעות הוא שיעור פתיחת הקבר, ולכן גודל החתיכה האוסרת את האישה ביציאתה מהרחם הוא בשיעור זה, וכן הדברים

23 ראה שבת הלוי שכתב: "דמבואר שיש לרחם שני פתחים [שתי קצות צוואר הרחם]... והרופאים רואים רק פתח צוואר הרחם, אבל מבפנים א"א לראות אפילו ע"י מראה"; וראה שו"ת קנה בשם (ח"ב ס' סה): "שפתיחה זו אינה פתיחה אמיתית, ובפנים עדיין המקור סגור ומסוגר עד סמוך ללידה... שצוואר הרחם מבפנים... נפתח ומתרחב והולך עד שמתפשט בשווה עם כתלי הרחם ונפתח לגמרי גם מבחוץ".

24 ראה אגרות משה (יו"ד ח"ב ס' עו) שבכל פתיחה הנובעת מלידה יש להחמיר. וכן בשו"ת שבת הלוי (ח"ד ס' קו) כתב שיש להחמיר בפתיחה המלווה בצירים, וכן כתב בחוט שני (עמ' רי). ניתן היה לומר שגם דברי דרכ"ט עוסקים בתהליך לידה, ופתיחה זו משולבת עם עוד תנאי לידה המזכירים לפניה (ישיבה על המשבר או ירידת מים וכד'), אך כבר הקשה ב'בקש דעת' עמ' 307 הלכה יב "אלא שצ"ע מדוע בשיעור זה דווקא"; וראה אורות הטהרה פי"ז הערה טז. וגם בפתחי תשובות (קצד עמ' שיב) כתב שיעור זה בשם גדולי ההוראה (ללא ציון שמם) ולדעתו לאחר שיעור זה ברור שהפתיחה נובעת מכך שתהליך הלידה התחיל, ודבריו צ"ע. וראה לעיל הערה 22 דברי הרב מנחם בורשטיין.

25 ראה תורת היולדת פי"ח סע' א שגם משמע מדבריו כשיטת הדרכ"ט, וכבר הקשה עליו במנחת יצחק ח"י ס' ל"א כדברינו להלן.

מתאימים לשיטתו בבדיקת הרופא הנ"ל. אך אין הדברים מסתדרים עם דבריו במאמר מרדכי שגודל קנה דק שבדקים הוא 3 מ"מ.

לסיכום נראה ששני חלקי ההלכה זאת, הן ששיעור פתיחת הקבר הוא 4 ס"מ והן שהפתיחה היא כפי החיצוני. מתאימים לדבריו במהדורה הראשונה, ולא לשיטתו במהדורה ב. וצ"ע²⁶.

ג. המהדורה השלישית

כאמור בהקדמה, לאחר פטירת הרב אליהו יצאה לאור מהדורה שלישית של הספר. חידושה העיקרי הוא במאות תשובות של הרב המשולבות לפי סדר ההלכות הכתובות בספר. העורכים מדגישים שתשובות אלו נלקחו אך ורק מדברים שהרב כתב ולא מדברים שאמר בעל פה, וכן שהם שילבו רק תשובות המיועדות לכלל ולא תשובות פרטיות. את התשובות הם ערכו לשונית. איפיון של התשובות הוא שהן תמציתיות מאוד, ופעמים רבות הן אינן עוזרות ללומדים להבין את הדין, ואף להיפך - לפעמים בתשובה מפורש שלא כפי שכתוב בספר, כפי שיבואר בדוגמאות להלן.

1. רחיצה לפני בדיקות הפסק טהרה ושבעה נקיים

בעמוד 177 בתחילת הלכות טהרה פוסק הרב ששטיפת אותו מקום או ישיבה באמבטיה לפני בדיקות הפסק טהרה ושבעה נקיים מותרת אם היא נעשית "שעה או חצי שעה לפני הבדיקה". בשאלה קודמת באותו עמוד הרב נשאל האם יכולה אחר ששטפה את עצמה לבדוק מיד בדיקת הפסק טהרה או שהיא צריכה להמתין, והוא עונה: "תנגב ואחר כך תבדוק". לכאורה שתי התשובות סותרות²⁷, ומכל מקום במידה

26 הערת הרב אריה כץ: יש הבדל בין פתיחה בבדיקה רפואית לפתיחה במהלך לידה. העניין של 3-5 מ"מ (זה המדויק, תלוי אם היא ולדנית או לא) נובע מכך שזו הפתיחה הטבעית של הפה הפנימי לדעת הרופאים, ולכן רק מכשיר עבה מכך יאסור כי דק יותר לא יפתח. לעומת זאת בלידה אנו זקוקים לפתיחה שהתחילה תהליך של לידה (אמנם לפעמים בסופו של דבר לא הייתה לידה, ובכל זאת הרב אוסר, וכנראה שלהבנתו היה תהליך לידה שהתחיל ונעצר), הוא החמיר בכך מכיוון שהמציאות הרפואית היא שבפתיחה של 4 ס"מ מקובל לומר שהתחיל תהליך הלידה. אמנם האג"מ השווה ביניהם (לדעתו גם בבדיקה צריך 2 ס"מ, וגם בלידה פתיחה כזו כבר אוסרת), אבל רוב הפוסקים חילקו ביניהם (אם כי באופנים אחרים). פוסקים נוספים הזכירו 4 ס"מ לעניין לידה, ביניהם תורת היולדת. **תגובה:** ועדיין לא הוסבר מהו המקור לשיעור 4 ס"מ, וראה לעיל הערות 24-25. **תגובה לתגובה:** ראה בתגובתי החוזרת להערה 22.

27 בספר שיעורי טהרה לרב גרוס עמ' רכז כתב ששייבה באמבטיה של מים חמים גוררת שינוי במראות הדם, ולכן לא תרחוץ באופן כזה. וראה עוד בשולחן שלמה עמ' כז לגבי רחיצה באמבטיה ביום הפרישה, וזאת לעומת רחיצה במקלחת. אי אפשר לומר שזו כוונת הרב בדרכ"ט, שהרי השאלה היא גם על שטיפה וגם על ישיבה באמבטיה.

ועמדת הרב היא שאין לבדוק מיידית אחר השטיפה מתברר שהלכה יסודית ומעשית זו לא הוזכרה בספר שהוציא לאור בימי חייו.

הרמ"א כותב (סי' קצו סע' ג): "ומנהג כשר הוא כשהאישה פוסקת בטהרה שתרחץ ותלבש לבנים", ובדבריו ובנושאי כליו לא כתוב שצריך להמתין בין הרחיצה לבדיקה, וכמובן שגם לא מצינו שיעור זמן להפסקה. מאידך פוסקי זמננו למדו מדברי החזו"א שאי אפשר לרחוץ סמוך לבדיקות²⁸, שהרי לדבריו (יו"ד סי' צב אות כא) טעם בדיקת חורים וסדקים "היינו ידיעה חושית שנסתם המעיין, ומשום שדרך הראיה להיות מופסקת מעט... שכל שמעיניה פתוח עומד טיפת הדם בפיה וע"י הדחיקה יוצא... וע"כ דצריך בדיקת זמן ארוך קצת באופן שאין לחוש שהפסקתו הוא רק עיתית ולפי שעה". בדיקת חורים וסדקים מבררת שהפסקת הדם לא הייתה רגעית אלא התמשכה זמן רב, ואף לא נטף קצת דם לפני הבדיקה, שהרי אפילו חורים וסדקים האוגרים אותו נקיים. וכך הם דבריו בתחילת סימן פא: "אבל במוצאה מראה טמא והעבירתו ברחיצה אין הבדיקה מועילה, שלעולם אין האישה שופעת אלא פוסקת לפי שעה וחוזרת ומטפטפת"²⁹. לעומת הבנת אחרונים זו כתב בטהרת הבית (עמ' רסב-רסג) שגם החזו"א לא כתב את דבריו אלא במקרה של מחלה, ששם עורקי המקור מזניקים דם הנידה ואינה יכולה להיטהר, אבל בסתם נשים אחר רחיצה וניגוב והמתנה של מספר דקות, כשחזרה ובדקה ויצא נקי נחשב הפסק טהרה. הפוסקים ציינו שמתשובות רע"א (ח"א סי' ס) נראה כי טעם בדיקת חורים וסדקים נובע מסיבה שונה, וממילא לדעתו ניתן לשטוף לפני הבדיקה.

כתב בדרכ"ט (מהדו"א פ"ג עמ' קכו, מהדו"ב הי"ד): "אישה שבדקה בהפסק טהרה ומצאה עצמה טמאה, **כדאי שתרחוץ** את עצמה ותבדוק פעם נוספת לפני השקיעה, כי אפשר שהדם נשאר בגופה מראייה קודמת, ועכשיו אין דמה יוצא, ולשווא היא דוחה את הפסק הטהרה". ואין הדברים מסתדרים עם הנ"ל שאסר לרחוץ חצי שעה עד שעה לפני הבדיקה, הרי לדעתו את הפסק הטהרה (הראשון) יש לעשות בתוך חצי שעה שלפני השקיעה, וממילא אם יצא לא טוב ותרחץ פעם נוספת ואז תבדוק זה כבר יהיה פחות מחצי שעה בין הרחיצה לבדיקה, ואם תעשה זאת כמה פעמים הבדיקה תתקיים סמוך לרחיצה.

28 ראה לבושי עז עמ' תנה-תנו המסיק מדברי הסדרי טהרה והב"ח והחזו"א שאין לשטוף לפני הבדיקות.

29 כך כתבו בשיעורי שבט הלוי (קצו סע' ג אות ד); בחוט שני עמ' רלח סע' ו, שלכתחילה תמתין שמונה דקות ובדיעבד שלוש דקות; ובאגרות משה יו"ד ח"ב סי' עא שלכתחילה רבע שעה. ובלבושי עז עמ' תנו בשם הרב אלישיב: "שיעור זמן ההמתנה לכתחילה כרבע שעה, ובדיעבד לכל הפחות שש עד שבע דקות".

נוסף על כך, אם קינוח במים אינו מאפשר בדיקה אמיתית, נראה שהדין צריך להיות זהה גם בקינוח שנעשה ללא מים. לפי זה אם אישה בודקת ומצאה מראה טמא, ובודקת שנית ומצאה טמא, וחוזר חלילה, הרי היא מקנחת כל פעם את הדם שיצא. ואף אם לבסוף עד הבדיקה יהיה טהור אין כאן 'ידיעה חושית' שנסתם המעיין - אלא הוכחה שברגע מסוים עוד לא הספיק הדם המטפטף לצאת. מטעם זה פסק בחוט שני (עמ' רלח) "אין הבדיקה השנייה מועילה לה אא"כ הפסיק בין בדיקה לבדיקה כמה דקות כנ"ל" (=לגבי רחיצה לפני בדיקה). וכן כתב בשיעורי טהרה (עמ' רכח). מנגד בדרכ"ט (מהדו"א עמ' קלא) כתב: "עדיף ביותר שתבדוק כעשר דקות לפני השקיעה, ולא סמוך ממש... וכן כדי שתספיק לבדוק בדיקה נוספת לפני השקיעה אם הבדיקה הראשונה לא הייתה טובה". כלומר, בעשר דקות היא יכולה לעשות לדעת הדרכ"ט לפחות שתי בדיקות, כאשר בראשונה היא מוצאת דם ורק הבדיקה השנייה (ואולי השלישית או הרביעית) יוצאת נקייה, ולא חש שהקינוח הראשון הוציא את הדם והטפטוף ממשיך.

לכן נראה כי גם לדעת הרב אליהו כל הדין של הפסק בין רחיצה לבדיקה אינו יותר מהנהגה טובה, ובוודאי שהנהגה זו אינה עומדת מול הצורך להיטהר במהירות, ולכן במקרה שהבדיקה הראשונה יצאה לא טוב עדיף שתרחץ פעם שנייה או לכל הפחות תבדוק בדיקות חוזרות עד שיצא טוב. ומכאן שכל דבריו בתשובה המובאת לעיל אינם אלא הנהגה טובה.

2. מוך שאבד

בעמוד 179 נשאל הרב מה הדין כשמוך דחוק אבד. וכתב: "אם היא ראתה דם ביום שבו עשתה הפסק טהרה תבדוק שנית למחרת". והוסיפו בסוגריים: "היינו שעושה בדיקות הפס"ט מחדש". דברים אלו סותרים לכאורה את הפסיקה בספר דרכ"ט עצמו.

בדרכ"ט (מהדו"א עמ' קכז-קכח) כתב: "אישה שבדקה בדיקת הפסק טהרה... או שלא בדקה במוך דחוק, ישנם מקרים שלא עלתה לה הבדיקה וצריכה לחזור ולעשות הפסק טהרה למחרת, וישנם מקרים שאינה צריכה". ופירט שם: אם ראתה רק יום אחד בלבד ובערב היא עושה הפסק טהרה (ולדבריו זה אינו שכית, רק ב"מקרים מיוחדים"), אז ללא מוך דחוק לא עלה לה ההפסק אף בדיעבד לפוסקים כשו"ע. מקרה שני, אישה שראתה דם חמישה ימים, אף בבוקר היום החמישי, צריכה לכתחילה להניח מוך דחוק בערב, ובדיעבד אם לא הניחה עלה לה ההפסק³⁰. וק"ו

30 הכרעה זו היא כדברי התוספות (נידה סח, ב ד"ה אמרו) והאחרונים כחוות דעת ועוד שהצריכו

אישה שלא ראתה ביום ההפסק שיש מצבים שאף לכתחילה אינה צריכה מוך דחוק. לפי זה, לא ברור מדוע פסק בתשובה הנ"ל שאם המוך אבד צריכה הפסק טהרה מחדש, הרי בדיעבד גם ללא מוך דחוק הפסק הטהרה עלה לה. וקשה לומר שדברי הרב המנוסחים באופן כללי מתייחסים ל"מקרים מיוחדים" שבהם מוך דחוק לדעת המחבר הוא חובה מעיקר הדין, ובעיקר שלדעת הרמ"א בדיעבד עלה לה הפסק. מכל מקום הפוסקים סבורים שאישה שהמוך הדחוק אבד לה עלה לה הפסק הטהרה³¹.

3. פקק הרחם

בעמ' 159 (פ"א ה"ב הערה ב) כתב שאישה נאסרת ביציאת פקק הרחם. במהלך ההיריון נחסם צוואר הרחם לחלוטין באופן טבעי על ידי פקק בעל תכונות אנטי-בקטריאליות (נוגדות חיידקים). פקק רירי זה נושר דרך הנרתיק בזמן שצוואר הרחם מתחיל להתרחב בלידה, ולעיתים יציאת פקק הרחם או הוצאתו מלווה בדם. השאלה האם דם זה מטמא נובעת משאלה יסודית יותר - האם מקומו בתוך קצה צוואר הרחם נחשב כ'חדר', או שהוא עדיין בתוך הפרוזדור. בשיעורי שבט הלוי (ס' קצד סוף ס"ק ד) כתב שיש לחוש בכך משום פתיחת הקבר, וכן כתב בנשמת אברהם (קצד, ס"ק א) בשם הרב אלישיב והרב נויבירט.

בניגוד לדברי הרב אליהו המוזכרים בתשובה הנ"ל, כתב באורות הטהרה (פ"ז ה"ט, עמ' 412) בשמו "שאיין לחוש לפתיחת הקבר ודינו ככתם", ובהערה ל"ה הסביר שהפקק אינו נמצא בתוך הרחם אלא בתחילת הצוואר, ואף אינו פותח את הצוואר הפנימי³². נראה כי דברי אורות הטהרה מתאימים להבנה הנ"ל בדברי הרב אליהו שהוא חזר בו, ולדעתו פתיחת הקבר האוסרת היא בחלק הפנימי של הצוואר ולא בפתח החיצוני.

מעיקר הדין מוך דחוק. בדיעבד פסק כשיטות החולקות שעלתה לה בדיקה.

31 **הערת הרב אריה כץ:** יש מקום לומר שכשאבד המוך יש בכך רעותא יותר מאשר כשלא הניחה כלל (כי אם היה שם דם זה פוסל את ההפסק, וזאת בניגוד לאם לא הניחה שאינו פוסל את ההפסק). וכשיטת החו"ד שעד שאבד קודם שהסתכלו עליו בעונת וסתה אוסר את האישה. **תגובה:** מעבר לכך שמסברא הדברים קשים, ראה לבושי עז עמ' תלז שכיוון שמעיקר הדין סגי במה שעשתה הפסק טהרה והיא בחזקת שאינה רואה אין להצריכה שוב הפסק טהרה. אמנם אם עשתה זאת ביום ראשון לראייתה למחבר צריכה לעשות פעם שניה ולרמ"א לא. **תגובה לתגובה:** לא מובן מה הקושי מכך שהלבושי עז חולק, וכי אין הרב אליהו יכול לסבור אחרת?

32 עצם דברי אורות הטהרה קשים, אם כדבריו הפקק אינו נמצא בחלק הרחם שדימום ממנו אוסר - מדוע דם זה טמא ככתם, זהו דם שאינו אסור כלל ככל דימום בנרתיק, וצ"ע.

אם כנים דברינו, הלכה זו משקפת בעיה מבנית ביחס לכלל התשובות המופיעות בספר דרכי טהרה מהדו"ג, תשובות שנלקטו מכתב ידו אך יצאו לאחר פטירתו וללא הדרכתו והסכמתו. יתכן שהלכות מחודשות או כאלה שאינן מתאימות לכתוב בספר כתב הרב בתקופה מסוימת ובינתיים הוא חזר בו וסבר אחרת, ומטעם זה הוא נמנע מלפרסמן בימי חייו.

4. משחק פינג פונג

בעמוד 68 (פ"ה ה"י הערה ג) כתב שמותר לשחק עם אשתו טניס שולחן (פינג פונג) אף בזמן טומאתה "אם אין הדבר מביא לידי קירוב דעת ולא קירבה פיזית זה לזו [שהרי במשחק הטניס אינו רוצה שאשתו תתפוס את הכדור]". בספרי האחרונים דנו האם משחק משותף בין בעל ואישה כלול בדיני הרחקות, ואף דנו לגבי משחק טניס שולחן. דיוני האחרונים כוללים ניסיון להתאים את כללי המשחקים לקריטריונים של גדר הרחקות: דין מסירה מידו לידה (ראה חוט שני עמ' ריד שהתיר, וכן כתב בשו"ת באר משה ח"א ס' נ), דין שחוק וקלות ראש, דין טיול בפרדסים וכיו"ב (ראה באר משה ח"ב ס' סז אות ד הסבור שאיסור טיול בפרדסים נובע מכך שהוא ביטוי ומעשה קיבוץ של אהובים, לעומת זאת משחק טניס שולחן הוא קיבוץ המתקיים גם עם אנשים זרים. לעומתו בעל משנה הלכות אסר משחק פינג פונג משותף מק"ו מטיול בפרדסים).

אמנם דיוני הפוסקים לגבי משחקים והפירוט לכל משחק ומשחק נראים תמוהים³³. הרי הדבר ברור שמעבר לקריטריונים ההלכתיים כמו דין הושטה מידו לידה, מסירה באוויר וכו', דיני הרחקות כוללים המשתנים בין מקומות ותרבויות שונות, כדברי בעל באר משה ח"א שם: "ושמא זה הנקרא נבל ברשות התורה להשקפתנו שאינו דומה להשקפת מדינת ארה"ב... וההרגל נעשה טבע וקשה מאוד להחליפו". וזה תוקף דברי הרב אליהו שהמשחק מותר "אם אין הדבר מביא לידי קירוב דעת ולא קירבה פיזית זה לזו". מכיוון שכך ההוספה שבמשחק הטניס אינו רוצה שאשתו תתפוס את הכדור, הוספה שנכתבה בכתב אחר, מוזרה ביותר, שהרי מה בכך שאינו רוצה שהיא תתפוס את הכדור, האם דיני הושטה וזריקה הם במישור הלכתי של כללי 'אינו מתכוון', 'פסיק רישה', 'כוונה שלילית למעשה' וכד'? הדיון המרכזי הוא עניין קירוב דעת וקלות ראש ועל כך שאשתו האסורה עליו קופצת מולו ממקום למקום על פי הזריקה שלו. ללא צל של ספק, הדברים הללו לא יצאו מידו של הרב אליהו זצ"ל.

33 ראה בבאר משה ח"ג ס' כג שהעירו לו על עצם פרסום הדברים, וראה שם תשובות.

סיכום

ראשית הווייתו של ספר דרכ"ט הוא כסיכום שיעורי הראשל"צ הגאון הרב אליהו זצ"ל שנערך ע"י תלמידיו. ממאפייניו של הספר שהוא נכתב בצורה תמציתית תוך כדי הפנייה למקורות. מכיוון שניסוח ההלכה נעשה באופן תמציתי קשה לעיתים לרדת לעומק דינו של הרב במקומות שחבריו הרבנים חולקים עליו ודעתו היא דעת יחיד, ובמקרים כאלו אף ההפניה למקורות אינה תמיד עוזרת³⁴. הספר התקבל בציבור כספר הדרכה לציבור הרחב, ויתכן שזו הסיבה שהרב ותלמידיו החליטו לשנות חלק מההלכות במהדורות הבאות של הספר. נוסף לכך כבר כתב הרב עצמו כי בין המהדורות "התחדשו כמה דברים בענייני רפואה ובעניינים אחרים". בנוסף במהדורה ג של הספר הוכנסו ע"י עורכי הספר מאות תשובות קצרות של הרב, שקשה לאמוד את משקלן ההלכתי³⁵. מובן מאליו שגם לאחר סקירה זו והערותיה נותר ספר 'דרכי טהרה' ספר חשוב ושימושי מאוד, אבל יתכן שעל בניו ותלמידיו של הרב זצ"ל לשקול הכנת מהדורה חדשה ומתוקנת ומושלמת של ספר זה.

הרב אריה כץ

על הספר 'אבוא ביתך'

מבוא

על פרק א - דחיית נישואין

על פרק ב - תכנון המשפחה

על פרק ג - הפרייה מלאכותית ואימוץ

על פרק ד - הפרייה מלאכותית לרווקה

על פרק ז - נישואין בין בעלי מחלה תורשתית

סיכום

מבוא

לאחרונה יצא לאור הספר "אבוא ביתך" - שאלות ותשובות בנושא זוגיות ומשפחה, מאת הרב דוד סתיו, רבה של העיר שוהם ויו"ר הנהלת ארגון רבני צהר, ובנו, הרב אברהם סתיו. ראשית, נפתח בשבח המחברים וחיבורם. עצם הרעיון שאב ובנו יושבים יחד וכותבים ספר הלכתי הוא נפלא, ובחירתם לקחת נושאים הנמצאים בלב השיח הציבורי ולדון בהם מבחינה הלכתית ראוייה אף היא. גם כשנעיין בתוכן הספר נמצא שהוא גדוש ומלא, הן בהיקפו והן בפלפול ובעיון המעמיקים שבו, הן בסידור הנפלא והבהיר והן בעיצוב החיצוני המזמין של הספר. כל אלו עושים אותו מצד אחד לספר המתאים ללימוד עיוני של תלמידי חכמים מובהקים, ומאידך ספר מובן לכלל הציבור, גם אלו שאינם מורגלים לשפת בית המדרש. גם הסיכומים הנמצאים בסיום כל סימן מהווים סיום בהיר וממצה לשאלה שנשאלה. ועוד, על אף הדיון הפתוח בנושאים רגישים ומורכבים, ניכר במחברי הספר שהם השתדלו מאוד שלא תצא תקלה מתחת ידם, ובמקומות בהם חשבו שיש לתת היתר בעניין מסוים, אך הבינו שהיתר זה אינו פשוט, הם הגבילו מאוד את ההיתר, ולעיתים אף התנו אותו בהתייעצות עם תלמיד חכם הבקי בפרטי אותו נושא. יש לשבח את המחברים שנהגו כך, בניגוד לרבנים מסוימים שנוטים להקל בפסקיהם גם בנושאים מורכבים ורגישים, ומפרסמים את ההיתרים החריגים שלהם בצורה נרחבת וגורפת וללא סיגים.

אולם למרות כל האמור לעיל, לצערי הרב, ככל שהמשכתי לקרוא ולהעמיק בספר, הלכה ואחזה בי תחושת אי נוחות, תחושה שהעמיקה והתעצמה בסיום קריאתו של הספר. בשורות הבאות אנסה להצביע באופן כללי על הנקודות שגרמו לי לאותה אי נוחות, ולאחר מכן אנתח כמה פרקים קצת יותר לעומק, על מנת לפרט את הנטען

34 אחד מעורכי הספר העיד בפניי שבהלכה שבה מצוין המקור "אחרונים" הכוונה היא להלכה שהרב אליהו הסיק מתוך הרכבה של כמה שיטות פוסקים, ואין הכוונה שיש להלכה זו מקור מפורש בדברי הפוסקים. **הערת הרב אריה כץ**: מבירור שערכתי עם הרב מנחם בורשטיין, שערך את מהדורה א (הירוקה) עם הרב שמואל אליהו, עולה שבמהדורה המקדמית הוכנסו רוב המקורות על ידי העורך ולא על ידי הרב אליהו עצמו. הרב אליהו אישר את נוסח הפנים של המהדורה ה"ירוקה" מילה במילה, אולם לא עבר בעצמו על כל המקורות, לכן אין מקום להקשות מהם על הרב זצ"ל.

35 **הערת הרב אריה כץ**: לתשובות הנוספות יש לייחס משקל פחות בהרבה מגוף הספר, שכן כאמור גוף הספר עבר את אישורו של הרב אליהו לפרסום ברבים, ולעומת זאת התשובות הנוספות נלקחו מדברים שכתב הרב אליהו באופן פרטי לשואלים, כשלא תמיד אנו יודעים מה היה הרקע לתשובה או אל מי היא הופנתה, ובכל אופן הן לא היו מיועדות על ידו מראש לפרסום בספר פסקים.

באופן כללי¹. מטבע הדברים ההדגמה תתמקד יותר בפרקים הראשונים של הספר, אולם הדברים נכונים גם לגבי פרקים נוספים בהן לא אדון במאמר זה, אם מחמת אריכות העניין ואם מחמת רגישות התשובה². בדבריי להלן אשתדל לדון לגופו של עניין ולא לגופם של המחברים, ואתפלל לבורא עולם שלא אכשל בביקורת שאינה עניינית.

כמדומני, שהחיסרון העיקרי בדיונים ההלכתיים שבספר נעוץ בשלוש נקודות עיקריות:

א. הרצון לתת פתח להיתר בכל שאלה שעלתה בספר, כולל במקומות בהם מחברי הספר עצמם הגיעו למסקנה שעיקר הדין נוטה לאסור או שלפחות יש לקבוע שהדבר אינו ראוי. כך לדוגמא בסימן יב, לאחר שמגיעים המחברים למסקנה שאסור להשתתף בחתונה המנוגדת להלכה, הם מוצאים את הפתח (בזהירות) להיתר זאת במקרים מסוימים. ובסימן כג, למרות הבעיות הרבות שמונים המחברים במעשה מסוים שהצניעות יפה לו, הם מוכנים להיתר אותו אף לכתחילה, ואכמ"ל. גם בסימנים אחרים, למרות שמדובר בבעיות לא פשוטות, הדברים נוסחו בצורה הנוטה יותר להיתר. כמעט שלא נמצא בספר תשובות שבהם המסקנה היא פשוט 'אסור'! אכן "כוחא דהיתרא עדיף", אולם הרושם שנוצר ולפיו אפשר "לפתור" כל בעיה הקיימת בהלכה ולמצוא לה היתר, במיוחד בספר שנועד גם לציבור הרחב, ובמיוחד בנושאים הרגישים בהם עוסק הספר, בהחלט גורם לתחושת אי הנוחות אותה הזכרתי.

ב. בספר מובאות תשובות רבות של פוסקים, ביניהם פוסקים ידועים יותר וביניהם ידועים פחות. בדיון בסברות פחות משנה מי אמר אותה סברה, כל עוד מדובר על סברה נכונה ואמיתית, ו"קבל האמת ממי שאמרה". אבל כשמדובר בהוכחה על דרך "גם רב פלוני סובר כך", סוג הוכחה שמצוי בספר ולא מעט, קיימת חשיבות עליונה לשאלה האם מדובר בפוסק ידוע שדבריו מקובלים או סתם על רב פלוני. יתירה מכך, בספר מובאות שמועות רבות לגבי דעתם של פוסקים שנמסרו בעל פה, וניתן להן משקל שווה לתשובות שפרסמו פוסקים בכתב, דבר שאי אפשר לקבל בספר הלכה רציני. ידוע ומקובל שחשיבותן של שמועות הלכתיות נופלת בהרבה מדברים שבכתב,

1 עורך 'המעין' הרב קטן כתב גם הוא סקירה וביקורת על הספר שהתפרסמה בעיתון 'שבוע' בכותרת 'בית דינא שריא' (https://www.inn.co.il/News/News.aspx/365338), ודיון בקשר אליה התקיים בדף הפייסבוק של הרב אברהם סתיו.

2 אני מתכוון בעיקר, נוסף על התשובות שידונו בפירוט, לסימן יב - השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה, ולסימנים כ-כג העוסקים בגילויי חיבה ובחיי האישות בין בני הזוג.

ושאפשר לקבל רק כשהן מגיעות ממקור ידוע ומהימן, שהעלה את הדברים על הכתב סמוך ככל שניתן לשמיעת הדברים.

ג. פעמים רבות השתמשו מחברי הספר בדבריו של פוסק באופן חלקי על מנת ליצור רושם מסוים, בעוד המעיין בדבריו המלאים של אותו פוסק ייווכח שכוונתו שונה לחלוטין.

להלן נדגים טענות אלו, וגם נעיר כמה הערות נוספות.

על פרק א - דחיית נישואין

פרק זה מלא וגדוש, ואף על פי כן, אי אפשר להתעלם ממספר קפיצות לוגיות משמעותיות וחסרונות נוספים שיש בו, שלטעמי קשורים בטבורם גם במסקנה ההלכתית של הפרק. אדגיש, שאף אני מסכים לכך שאם הברירה המעשית היא להינשא ולהימנע מכניסה להיריון או לדחות את הנישואין יש להקדים את הנישואין, אולם הדבר לא מהווה היתר לכתחילה למניעת היריון מייד לאחר החתונה, היתר שלענ"ד (וכך הדעה המקובלת כמעט על כל הפוסקים) אינו קיים, מלבד במקרים חריגים שיש לדון בהם בכל מקרה לגופו.

1. בסעיף 4א הביאו המחברים את ההיתר לדחות את הנישואין כדי ללמוד תורה, והקישו משם (אם כי בתוספת ההסתייגות "ייתכן") שהוא הדין בסטודנטים המצויים באמצע לימודיהם לתואר. אולם המעיין היטב בדברי חז"ל יראה שההיתר לדחייה נאמר על לימוד תורה דווקא, בגלל הערך המיוחד של לימוד תורה, ולא ברור כיצד אפשר ללמוד ממנו להיתר דחיית נישואין כדי ללמוד מקצוע. ניתן לכאורה להסיק הפוך - אם ההיתר נאמר דווקא על לימוד תורה סימן שהוא אינו כולל מקרים אחרים³.

2. בסעיף ה הובאו דברי האגרות משה, שמי ששוקל שלא להינשא כיוון שאינו רוצה כרגע היריון עדיף שיינשא וימנע היריון, ובהערה מובא שלכך הסכים גם בספר פניני הלכה. אמירה כזו עלולה להטעות את ציבור הקוראים, שכן המעיין בדברי האגרות משה ייווכח שטענתו היא שכיוון שאדם שאינו מתחתן עובר על שני איסורים (האיסור להיות בלא אישה ואי קיום מצות פרו ורבו) עדיף שיעבור רק על איסור אחד, וכך נכתב גם בפניני הלכה בפירוש. המחברים שהתירו לדחות נישואין (אם כי גם לדעתם זה לא מומלץ) יתכן

3 אמנם הרב אברהם סתיו הבהיר לי שכוונתם הייתה לומר רק שמצינו חילוק בין דחייה זמנית של נישואים להימנעות מוחלטת, ולא לדון בסיבות לדחייה שיוגדרו בהמשך. אמנם קריאת פסקה זו, שבסימנה קיימת השוואה מפורשת בין לומדי תורה לסטודנטים המצויים במהלכם של לימודי תואר, עוד לפני הדיון על סיבות ההיתר לדחייה זמנית של ההיריון, עלולה להטעות את הקורא.

שיתירו גם לדחות היריון, אבל האגרות משה בוודאי שאינו סובר כך.

3. בסופו של דבר, היתרם של המחברים לדחות היריון מייד לאחר הנישואין מתבסס על דברי הרב ליכטנשטיין ודברי הרב אלינסון. בדברי הרב אלינסון לא מצאנו היתר אלא בנסיבות "שאינן מנוס מעיכובו הזמני של קיום מצות פריה ורביה", ודברי הרב ליכטנשטיין הובאו כשמועה ואיננו יודעים באיזה מקרה בדיוק הדברים נאמרו ובכלל אם השמועה מדויקת⁴. בכל מקרה אי אפשר לפסוק הלכות לדורות על בסיס שמועות⁵.

4. אולם הבעיה העיקרית לענ"ד היא, שבכל התשובה הארוכה והמנומקת הזו לא הביאו מחברי הספר כלל את פסק הרמב"ם והשו"ע שכל עוד לא קיים הבעל את מצות פריה ורביה אסור לבני הזוג להימנע מהיריון אפילו באופן של שב ואל תעשה (כלומר הימנעות מאישות), ועליהם לעשות את כל ההשתדלות האפשרית לקיום המצווה. ייתכן ויש מקום ליישב גם דברים אלו עם שיטתם, אך לענ"ד משגה חמור הוא להתעלם מהם לגמרי⁶.

על פרק ב - תכנון המשפחה

בסימן זה יש דיון ארוך בגדרי מצות "לערב אל תנח ידיך". אכן, וכפי שכתבו המחברים, יש מחלוקת בין הראשונים האם מצווה זו מהווה חיוב או רק "עצה טובה". אמנם פשוטות דברי הרמב"ם, ובעקבותיו פסקו כך בעלי השו"ע, היא שיש חיוב לקיים מצוה זו. כמו כן, הובאה בדברי המחברים בשם הערוך לנר ור' יוסף אוטלינג הדעה שהמצוה מתקיימת בשני בנים ושתי בנות. המחברים עצמם אמנם כותבים דעה זו רק בגדר "ייתכן", אולם האמת היא שמדובר בדעת יחיד שכמעט לא מצאנו לה חבר⁷. חבל שנעלמו מהמחברים (שבכמה וכמה מקומות הפנו בספרם

4 על שמועה אחרת שמובאת בספר בשמו של הרב ליכטנשטיין, בה אני באופן אישי שמעתי דברים מעט שונים מפיו, ראה להלן.

5 לדוגמא, ישנה שמועה על היתר חריג שנתן בעל ה"אגרות משה" בעניין מסוים. שמועה זו שמעתי באוזניי מפי הרב הרשל שכטר, מגדולי הרבנים בארה"ב כיום. הרב שכטר העיד שלא שמע את הדברים מפי הרב פיינשטיין, אבל הדברים "ידועים". כששאלנו את הרב משה דוד טנדלר, חתנו של ה"אגרות משה", על שמועה זו, הוא השיב שזהו שקר וכזב ולא היו דברים מעולם...

6 אמנם המחברים הפנו בהערה (מס' 37) למאמרי בעניין ולתגובתי הנוספת בה נידונו דברים אלו, אבל בגוף ספרם (וגם בתגובת הרב אברהם סתיו אליי שהובאה בהערה שם) קיימת התעלמות מוחלטת מהלכה זו.

7 גם מצד האמת לא ברור שזו שיטת הערוך לנר, שהרי מתירוצו הראשון שם מוכח שאינו סובר כך, ורק בתירוצו השני יש מקום לדקדק כך (המחברים משום מה הביאו רק את התירוץ השני והתעלמו מהתירוץ הראשון). גם הדיוק בדעת הר"י אוטלינג מתוך דבריו בקיצור פסקי הנימוקי

לאמור בספרי פוע"ה) תשובותיהם של שמונה פוסקים לשאלה "כמה ילדים צריך ללדת?", שפורסמו בשו"ת פוע"ה מניעת היריון (עמ' 23-36), שכולם היו תמימי דעים שאי אפשר לענות על שאלה זו באופן מספרי, בניגוד לדעה הנ"ל.

אולם חמורה מכך לענ"ד היא מסקנת התשובה, ולפיה כל זוג יעשה את שיקוליו בעניין. בדברי הפוסקים מצוי דיון ער בשאלות מהם הנימוקים המצדיקים הימנעות מהמשך הילודה. הניסיון גם מלמד שפעמים רבות הקשיים שרואים בני הזוג בעצמם לגבי עצמם הינם קשיים מדומים, ולאחר כמה שנים הם עצמם מתחרטים על כך שחשבו כפי שחשבו. לכן, חשוב מאוד שכל דיון כזה יתבצע בשיתופו של רב פוסק המתמחה בעניין, שיכול לעזור לבני הזוג לראות את התמונה הכוללת. בנוסף לכך, בנושא זה חשובים מאוד השקפת העולם והגישה החינוכית, שכן קשיים כלכליים הינם נתון יחסי. משפחות רבות חיות ברמת חיים גבוהה ונמנעות מהיריון נוסף מחשש שתיפגע רמת החיים שלהם, ולעומתן משפחות עניות רבות שמחות עם כל ילד נוסף. ניקח לדוגמא את השאלה המופיע שם על בני זוג שמעוניינים להימנע מהולדת ילד נוסף על מנת שיוכלו לממן לכל ילדיהם את הלימודים בעתיד. מידיעה אישית, שכר הלימוד ברוב מוסדות הלימוד התיכוניים מושפע גם מהיכולת הכלכלית של המשפחה ומספר הילדים שבה. כמו כן, המדינה נותנת כיום הקלות רבות במס להורים לילדים קטנים, וכן הלאה. תלמיד חכם מבוגר בעל ניסיון היה יכול לתת לבני הזוג פרופורציה יותר נכונה של הדברים. גם החשש בעניין היחס לילדים הקיימים בעקבות לידת ילד נוסף אינו תמיד מבוסס, בוודאי כשאין מדובר במשפחות להם ילדים הרבה מעבר לממוצע. השיחה האישית עם הרב יכולה לפעמים להעלות בפני בני הזוג נקודות כאלו ואחרות להן הם לא היו מודעים, ואי אפשר לוותר עליה.

על פרק ג - הפרייה מלאכותית ואימוץ

המחברים מאריכים, ובצדק, להוכיח שיש קיום מצווה בהולדת ילדים בהפרייה חוץ גופית, ואף נעזרים לצורך כך בדברים שכתבתי אני הקטן⁸. כמו כן, לדעת רוב הפוסקים, אם שני בני הזוג אינם מעוניינים בהפרייה חוץ גופית, אכן אי אפשר לכפות את הצד המסרב על כך. ובכל זאת, הסיכום שבו נכתב שיש עדיפות להפרייה חוץ גופית על פני אימוץ, אך אפשר גם לוותר על כך וללכת למסלול האימוץ, לענ"ד חוטא

יוסף מעלה כמה תמיהות. אמנם הרב מלמד אף הוא סבור שיש מקום לסברא זו, אבל עם כל הכבוד הראוי ערבך ערבא צריך. ואכמ"ל.

8 חבל שבעניין זה, וכדי למנוע מכשול מהקוראים, לא הוסיפו שיש צורך לוודא ביצוע הפרייה חוץ גופית על פי ההלכה (כגון צורת מתן הזרע והצורך בפיקוח הלכתי למניעת טעויות), ולכן חשוב להתיעץ עם פוסק הבקי בתחום כשבאים לשאלה זו למעשה.

לאיזון הראוי. החשיבות של לידת ילדים שיהיו פרי בטנם של בני הזוג חורגת הרבה מעבר לשאלה ההלכתית של קיום מצוות "פרו ורבו". במיוחד שהניסיון מלמד שגם אם שני בני הזוג טוענים שהם מעדיפים אימוץ, פעמים רבות אחד מבני הזוג הוא הדוחף בעניין וחברו נגרר אחריו, ואחרי שנים רבות הדבר עלול לגרום לקושי רב בין בני הזוג. לכן היה מקום לסייג את הדברים ולכתוב בצורה ברורה, שגם אם יש מקום להתיר להימנע מהפרייה ולהעדיף אימוץ יש לשקול היטב את הדברים, וכן להדגיש את העובדה שהפרייה חוץ גופית הפכה בשנים האחרונות להליך מקובל מאוד⁹.

בשולי הדברים אוסיף, שלצערי הרב, אף מדברי מחברי הספר משתמע לכאורה הדברים שנכתבו גם ע"י הראשון הרב אליהו בקשי דורון שליט"א והרב יעקב אריאל שליט"א, ולפיהם הרב פרנק בשו"ת הר צבי סבר שלא מקיימים מצוות פריה ורביה בטיפולי פוריות. בשו"ת הר צבי (אבן העזר סימן א) אכן כתב כן לגבי נתעברה באמבטי, אבל בתשובה נוספת בהמשך (סי' ד) הוא כתב בפירוש שיש לחלק בין נתעברה באמבטי ובין הזרעה מלאכותית, שבעזרתה מקיימים מצוות פריה ורביה לכל דבר¹⁰.

על פרק ד - הפרייה מלאכותית לרווקה

לצערי, סימן זה הוא אחד הסימנים בהם קיימים כל הכשלים הנמצאים לענ"ד בספר.

ראשית, עצם השאלה כוללת מוקש לוגי, שכן השואלת מדברת על האפשרות ללדת באמצעות תרומת זרע ובמקביל להמשיך את החיפוש אחר קשר זוגי, כאשר למעשה אישה מהציבור הדתי שיוולדת ילד ללא נישואין מצמצמת מאוד את הסיכויים שלה למצוא קשר זוגי בעתיד. בתשובה עצמה קיימת מגמתיות מסוימת שמטרתה להקטין את החששות השונים שהעלו הפוסקים. כך למשל, מחברי הספר מודעים לעובדה שמבחינה הלכתית אין אפשרות להשתמש בזרע של יהודי שאינו מזוהה, ושחששות היוחסין שקיימים בזרע של יהודי אינם קיימים בזרע של גוי, אך דבריהם בסיכום שלדעת רוב הפוסקים אין איסור בהפרייה מלאכותית מזרע של גוי חוטאים לאמת.

9 כיום קרוב לחמישה אחוזים מהילדים בארץ נולדים כך, והמספר הולך וגדל כל שנה, הן במספרים מוחלטים והן באחוזים.

10 הרב אברהם סתיו אמנם כתב לי שהם התכוונו רק לשיטתו בנתעברה באמבטי, ואך טעות הייתה בידם שתשובה זו הוכנסה בחלק של הזרעה מלאכותית (סעיף 2) ולא בדיון הקדום יותר על נתעברה באמבטי (סעיף 1). גם אם אמנם כך, הקורא התמים (שאינו יודע שיש תשובה נוספת בהר צבי בהרב מתייחס בפירוש להזרעה מלאכותית) יטעה בדבריהם באופן כמעט ודאי.

המעין בדברי הפוסקים יראה שרובם הגדול אסר הפרייה גם מזרע של גוי¹¹, ורק מיעוטם הסכים להתיר זאת, ואף המתירים כתבו בצורה ברורה שהם אינם ממליצים על כך (ראה לשונו של בעל המנחת שלמה, שלפני ההיתר שנתן לדבר כתב על הכיעור והזוהמה שיש בכך). אמנם כאשר מדובר בחשש לפירוק התא המשפחתי מקובל על כמה פוסקים להסתמך בשעת דחק כזו על השיטות המקילות, אך אין להפוך את ההסתמכות על דעת מיעוט בשעת הדחק לדעת רוב הפוסקים. כשמדובר ברווקה אין כמובן חשש לשלמות התא המשפחתי, ולכן לא שייך לסמוך על דעת המיעוט הנ"ל במקום כזה. יש מקום אמנם לומר שמצוקת האישה הרווקה שווה לחשש לשלמות התא המשפחתי, אולם מול זה קיים עניין טובת הילד שיגדל ללא אב ועם ספיקות בייחוסו, ואין להיכנס בפרצות דחוקות על מנת לפתור מצוקה אחת אם הדבר יגרום למצוקה אחרת¹².

בנוסף לכך, המחברים הביאו את תשובתו של הרב נבנצל משו"ת פוע"ה כרך שני - פוריות יוחסין וגנטיקה, שבה הסתפק אם השיקול של טובת הילד משמעותי להלכה, אך הם בחרו להשמיט את תשובתיהם של תשעה [!!] פוסקים אחרים שהובאו שם (ולא רמזו להם אפילו בהפניה) שאסרו הפרייה מלאכותית לרווקה בצורה ברורה ומוחלטת, כשרובם מצרפים לכך את שיקולי טובת הילד.

בהמשך המגמתיות מתחזקת. המחברים מחפשים פוסקים הנוטים לשיטתם שיש מקום להתיר במקרים מסוימים את הפעולה, ומצאו לדבריהם שניים - הרב אהרן ליכטנשטיין ע"פ שמועה, והרב עובדיה יוסף - שנתן מסמך בכתב ידו לרווקה המתיר לה לעשות כן. אולם כבר לעיל הצבענו על הבעייתיות בהבאת פוסקים מפי השמועה. במקרה הנוכחי הדבר בעייתי עוד יותר, שכן לפני כמה שנים נכחתי (ביחד עם עוד כמה מרבני מכון פוע"ה) בביתו של הרב אהרן ליכטנשטיין בדיון שעסק בנושא זה, והדברים נשמעו אחרת. הרב ליכטנשטיין אמנם שאי אפשר לומר את המילה 'אסור' למי שעושה כן מחמת מצוקתה, אבל בוודאי שהפרייה מלאכותית לרווקה אינו מעשה ראוי וגם אינו מעשה כדאי¹³.

11 רשימת הפוסקים מובאת בספר פוע"ה כרך שני סימן נה, אליו הפנו המחברים בתחילת הסימן הערה 6.

12 לכן אין כל טעם לציטוט מדברי הרב שרלו שאם נקבל את הטיעון של טובת הילד נצטרך לבחון אותו גם במשפחות רגילות, שכן אין המדובר בהליך טבעי ורגיל אלא בהיתר לתהליך מלאכותי בעייתי מבחינה הלכתית שיש פוסקים שמוכנים להתיר אותו כדי לפתור מצוקה קשה; אולם אם קיים חשש שבכך נגרום למצוקה קשה אחרת איננו רשאים להקל בכך.

13 אמנם בהגיונותם, ציינו בהערה שהרב ליכטנשטיין עצמו הורה אחרת בהזדמנויות שונות, והפנו לסרטון מצולם שלו בנושא. אולם האם הגיוני הדבר לכתוב את ההיתר שנמסר מכלי שני (אם כי מוסר השמועה ידוע) בפנים, ואילו את ההוראה המסתייגת שניתנת לביור על ידי כל אחד

על פרק ז - נישואין בין בעלי מחלה תורשתית

המחברים הכריעו למעשה שבמקרה הצורך ניתן להסתמך באופן שווה הן על הפרייה חוץ גופית ואבחון גנטי טרום השרשתי על מנת למנוע לידת ילדים חולים, והן על היכולת לאבחן את העובר במהלך ההיריון ולבצע הפסקת היריון כשמדובר בעובר חולה.

ראשית, אני מתפלא על המחברים שנשמטה מעיניהם ההתייחסות לעניין בספר פוע"ה כרך שני פרק נ הלכה ג שבה הובאו הדעות השונות בעניין זה. ההכרעה הברורה שם היא, שבמקום בו אפשר ללדת בעזרת הפרייה חוץ גופית אין לכתחילה לסמוך על האפשרות להיכנס להיריון טבעי ולבצע הפסקת היריון בעת הצורך¹⁶. לגופו של עניין, לענ"ד כמה נתונים הלכתיים ומציאותיים שנשמטו מהתשובה גרמו להכרעה הלא-נכונה שקיים שוויון עדיפות בין השיטות השונות.

1. המחברים נקטו בצורה פשוטה, כנגד דעתו של האגרות משה, שיש מקום להתיר הפלה של עובר חולה, בוודאי קודם שיעברו שלושה חודשים מההפרייה. אולם למעשה הם עצמם מודים שרוב המתירים התירו להפיל את העובר רק לפני שיעברו ארבעים יום מהפרייה, ועל פי הבדיקות הקיימות היום¹⁷ אין דרך מעשית לגלות מחלה תורשתית לפני ארבעים יום. רק מעט פוסקים חילקו בין הפלה לפני שלושה חודשים מההפרייה ולאחר מכן. לכן הצגת הדברים במסקנה כאילו העדיפות להרות בהפרייה חוץ גופית על פני היריון טבעי והפלה היא רק כדי "לצאת ידי חובת הפוסקים האוסרים" אינה נכונה. היתר ההפלה אינו קל וברור כלל, אלא שבמקרים קשים יש מקום לסמוך על הפוסקים המתירים בגלל מורכבות המצב ושעת הדחק. לעומת זאת, היתר הפרייה חוץ גופית והחזרת העוברים הבריאים בלבד הפך להיות פשוט וברור, והפוסקים המתנגדים לכך בשעת הצורך בטלים כיום במיעוטם.

2. מעבר לכך, הפלת עובר היא פעולה אסורה שלאור המצב יתכן שיש מקום להתירה¹⁸, לעומת הפרייה חוץ גופית שבעיקרה אין בה פעולת איסור¹⁹.

16 כמו כן, המחברים התעלמו ממאמרי בנושא זה שפורסם בתחומין לו (תשע"ו) עמ' 219-214, בו דנית, בין היתר, בשאלה מהי האפשרות הנכונה הלכתית במצבים כאלו.

17 ואמנם עשויות להשתנות בעתיד הקרוב.

18 כפי שחילול שבת לצורך פיקוח נפש אינו הופך את הפעולה לפעולה שמותר לעשותה בשבת, אלא לפעולה שהמצב הנוכחי מתיר אותה, ולכן כשאפשר לעשות את פעולת הצלת החיים ללא חילול שבת או בחילול שבת מופחת, חייבים לעשות כן.

19 הדברים התבררו בספר פוע"ה כרך שני בפרקים על הזרעה תוך רחמית והפרייה חוץ גופית. ואכמ"ל.

בעניין היתרו של הרב עובדיה יוסף הדברים עוד יותר מופרכים. מצויה בידינו תשובה בכתב ידו של בנו הרב אברהם יוסף, שבה כתב לאחר התייעצות עם אביו ש"אין שום מקום להקל ראש להתיר הפרייה לרווקה, שבה מרבית הפקרות וזנות בבנות ישראל". גם מהראשון לציון הרב יצחק יוסף שמעתי באופן אישי כמה פעמים שאין שום אפשרות להתיר תרומת זרע לרווקה (פעם היה זה בעקבות שמועה על היתר שנתן במקרה מסוים, והוא הכחיש שמועה זו בתוקף). מול הנ"ל סברתי לתומי שמחברי הספר לפחות ראו בעצמם את אותו היתר כתוב שעליו דיווחו, אולם כשביירתי את הדברים עם הרב אברהם סתיו הוא מסר לי שגם הם עצמם לא ראו את הדברים, אלא שאדם הנאמן עליהם אמר להם שהוא ראה היתר כזה. הדברים מפתיעים ביותר. פסיקה הלכתית על בסיס שמועה כזאת פוגעת בכבודו של הספר ובכבודם של מחבריו. אפילו לו יצויר שאכן אותו אדם עלום-שם ראה מסמך כזה, האם הוא יודע על איזה מקרה מדובר? אולי מדובר על אישה שהיה מנוי וגמור איתה לבצע תרומת זרע, והרב עובדיה ביקש ממנה שלפחות תעשה זאת מזרע של גוי ולא מזרע ישראל שאינו מזהה? אי אפשר לדווח על קיומו של היתר בכתב ללא שלפחות מחברי הספר ראו את ההיתר ושהם יודעים את ניסוחו המדויק, ולפחות מעידים לנו מיהו האדם שראה את ההיתר.

על מנת לברר את העניין היטב, שאלתי בנושא זה גם את הרב יהודה נקי שהיה במשך שנים רבות עוזרו ומזכירו האישי של הרב עובדיה יוסף זצ"ל, ומחבר סדרת הספרים 'מעין אומר'¹⁴. הרב נקי השיב לי בחריפות שלא ייתכן כלל שהרב עובדיה כתב מסמך כזה, ולדעתו מי שטוען שיש בידו מסמך כתוב כזה בוודאי משקר. הוא הפנה אותי לדברים המופיעים בשו"ת מעין אומר (חלק ח סימן ט/יט) שהרב יוסף לא הסכים אפילו לדון בבקשת אלמנה להשתמש בזרע קפוא של בעלה שנפטר, אף על פי שמדובר בזרע של אדם ידוע שהיה בעלה של האישה, ולכן אין להעלות על האדם שהוא התיר הפרייה מלאכותית לרווקה.

לסיכום הסימן הזה, אני מתפלא על מחברי הספר שהביאו בסימן כ כסיוע לדבריהם המקילים את דעתו של הרב רבינוביץ' שליט"א¹⁵, אולם התעלמו מדבריו שפורסמו ברבים שאישה הלוקחת זרע מבנק הזרע כדי לגדל ילד ללא אב אינה ראויה להיות אמא.

14 מהקוראים להביא בהערה?

15 מדובר בסדרת ספרים שהוציא לאור הרב נקי, ובהם תשובותיו של הרב עובדיה יוסף שנאמרו לשואלים בנוכחותו (לעיתים קרובות הוא עצמו היה השואל) בזמן שהיה מזכירו האישי, ונרשמו על ידו בזמן מתן התשובה.

16 גם כן על סמך שמועה שמקורה אינו ידוע (לא נרשם מי בעל העדות).

הדמיון להיתר לצאת לדרך כמה ימים לפני שבת למרות האפשרות שיצטרכו לחלל שבת לצורך פיקוח נפש אינו נכון, כי ביציאה לדרך לא קיימת אפשרות אחרת למנוע את האיסור, אולם כשיש אפשרות למנוע את האיסור ברור שיש צורך להעדיף אותה.

3. מעבר לכך, לא כל המחלות התורשתיות הינן חמורות כמו מחלת טיי זקס, המביאה למוות ודאי תוך מספר שנים מהלידה. הרבה מחלות תורשתיות אינן כרוכות בתמותה, ושאלת ההפלה בהן מורכבת עוד יותר. בתסמונת ה-X השביר, למשל, קיים אמנם חשש לפיגור ולאנטיזם אצל העובר - אך לא למוות, ונוסף על כך אצל הבנות הפגיעה קיימת רק אצל 50% מהן, וגם אצלן המחלה מתבטאת בדרך כלל בצורה קלה יחסית²⁰. מה תהיה ההכרעה אז?

4. דומה שהטענה העיקרית של מחברי הספר שלפיה אין צורך להעדיף את ההפרייה החוץ גופית נעוצה בעובדה שההפרייה היא תהליך קשה, יקר ולא טבעי. אכן, כניסה לתהליך של הפרייה חוץ גופית אינה דבר פשוט, אולם יש לזכור גם שהאפשרות החליפית - המתה של העובר הפגוע ע"י גרידה של ההיריון הצעיר לקראת סוף השליש הראשון להיריון - אינה דבר פשוט. מלבד הקושי הנפשי שקיים בעצם ההפלה של עובר שהאישה נשאה ברחמה כבר כמה חודשים, קושי משמעותי הרבה יותר מאשר כישלון של טיפול הפרייה (עם כל הכאב שיש גם בזה), הרי שהסיכון בגרידה לבריאות האישה עולה על הסיכון בטיפולי הפרייה חוץ גופית המתנהלים בצורה מבוקרת, והוא כולל אף סיכון של חמישה אחוזים לאיבוד הרחם במהלך הטיפול. המחברים בספרם מציגים רק את הקשיים הקיימים בהפרייה חוץ גופית, ומתעלמים מהקשיים הקיימים בגרידה. קשה גם לתת משמעות גדולה לכך שתהליך ההפרייה החוץ גופית אינו טבעי, כאשר כפי שכבר הוזכר לעיל קרוב לחמישה אחוזים מהילדים נולדים כיום בדרך זו.

5. ולסיום, הערה בעניין האחוזים והסיכונים: אכן, צודקים המחברים שבמסלול ההפרייה החוץ גופית יצטרכו בני הזוג להוליד את כל ילדיהם באופן כזה, ואילו החשש שיצטרכו לבצע הפלה הוא רק ב-25% מההריונות. אולם כל המתמצא מעט בסטטיסטיקה ובמדעי החברה יודע שיכולת הניבוי של נתונים סטטיסטיים מדויקת כשמדובר בהמונים, כלומר מבין 1,000 ילדים

20 ההבדל בין בנים לבנות נובע מכך שהמחלה יושבת על כרומוזום ה-X. לבן יש כרומוזום X אחד, ולכן תמיד כשהוא פגוע המחלה תתבטא אצלו, לעומת זאת לבת יש שני כרומוזומים מסוג X, שאחד מהם יהיה תקין ורק אחד פגוע (אם אכן מתרחשת הפגיעה), והשאלה אם המחלה תפגע בה תלויה בשאלה מהו כרומוזום ה-X הדומיננטי יותר מבין השניים.

להורים נשאים כ-250 יהיו חולים. לעומת זאת כשמדובר ביחיד קיימת סבירות גבוהה מצד אחד שכל הילדים יהיו בריאים, ומצד שני ל"ע שרוב הילדים או אפילו כולם יהיו חולים. סיכוי של 25% הוא כבר לכלל הדעות הרבה מעבר לשיעור של מיעוט המצוי שמופיע בהלכה, ולכן ההשוואה של מחברי הספר לאישה בת 45 שיש לה סיכון ח"ו של 5% ללדת ילד עם תסמונת דאון אינה במקומה²¹. אבל מעבר לכך, גם ההשוואה אינה מדויקת, שכן מחברי הספר לא שיקללו את העובדה שהסיכוי להיכנס להיריון בגיל 45 נע סביב 1-2%, כך שהסיכוי של אישה המנסה להיכנס להיריון בגיל כזה ללדת ילד בעל תסמונת דאון הוא לכל היותר 1:1,000...

סיכום

כאמור, בדבריי התמקדתי במספר קטן של סימנים מתוך הספר, אולם לענ"ד המגמה העולה מהם קיימת גם בסימנים נוספים. לכן למרות המעלות שיש בספר כפי שצינתי בראשית דבריי, רבות ממסקנותיו אינן עולות לצערי בקנה אחד עם הפסיקה המקובלת בעולם הרבני.

21 גם נתון זה, על פי הנתונים שבידיי אינו מדויק. הסיכון המדויק בגיל 45 עומד על 1:28, כלומר כ-3.5%.



עת ללדת, אמצעי מניעה במבט יהודי.

ד"ר חנה קטן.
הספר מסייע לתכנון משפחה יהודי, ולשימוש מושכל באמצעים המתאימים על פי ההלכה לעידוד משפחות גדולות ובריאות ושמחות. הוצאת משעול, תשע"ח.
לרכישה באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664 (ראה בהרחבה להלן עמ' 122)

נתקבלו במערכת

מוריה. קובץ תורני לחידושי תורה והלכה גנוזות ראשונים ואחרונים ופרקי עיון ומחקר. שנה לז, שבט תשע"ח, גיליון א-ג (תכא-תכג). עורך: הרב אריה בוקסבוים. ירושלים, מכון ירושלים, תשע"ח. שפד עמ'. (02-6510627)

עוד גיליון מלא וגדוש בעשרות מאמרים תורניים מגדולי תורה ותלמידי חכמים שחיו על פני מאות שנים, מרס"ג - לקט פירושים שמקורם בגניזת קהיר שהחכם והחוקר רבי יהודה זייבלד מייחסם לו בסבירות גבוהה, עבור דרך 'בית דין של ארבעה' בעיר הגדולה פאס שנדרש לפסוק בעניין של פטור תלמיד חכם ממיסים מסוימים, וכלה בבירורי הלכה וסוגיות של רבנים בני דורנו. יש לציין את הדין המעמיק והמקיף כדרכו של הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א בעניין שני 'מנהגי ירושלים' שהיו שטעו ו'שידכו' ביניהם למרות שאין ביניהם קשר - נפילת אפיים גם במקום שאין בו ספר תורה, ואמירת 'מעין שבע' גם במקום שאינו מקום תפילה קבוע, ובהמשך דקדוקי הלכה בהגהת התורה, בירור נוסף בעניין היתר פתיחת פקקי פלסטיק בשבת וגדרי 'מכה בפטיש', ועוד עניינים רבים. מעניין ביותר הוא המחקר התורני של הרב אליעזר גלינסקי, מהדיר ספר 'תורת חטאת' של הרמ"א, שמדקדק ביהויה מעתיק כת"י שנעתק מכתב ידו של הרמ"א עוד לפני שנדפס ספר תורת חטאת וקובע שהוא תלמיד הרמ"א רבי דוד דרשן, ובהמשך מצליח הרב גלינסקי לעורר פקפוקים משמעותיים בדעה המקובלת היום שהפירוש הקצר לירושלמי מהדורת ונציה-קרוטושין הוא מעשה ידיו של אותו רבי דוד, חקירה תורנית במיטבה. יישר כוחם של הכותבים והעורכים.

סידור ארץ ישראל. הוגה וסודר מחדש מהחל ועד כלה עם מבואות, מקורות וביאורים. נוסד על מטבעות תפילה עתיקות של חכמי ארץ ישראל. עורך: יאיר שאקי. מהדורה שניה. ירושלים, תשע"ח. 297+48 עמ'. (052-8927348)

ממבט ראשון נראה מוזר שמישהו יוציא לאור סידור חדש ומהודר בנוסח שאין איש מתפלל בו בימינו. מדובר על סידור תפילה הכולל שחזור של נוסח ארץ ישראל העתיק על פי המובא בספרות חז"ל והגאונים, פיוטים עתיקים וקטעי גניזה, עד שפנים חדשות-ישנות באו לכאן. אולם המהדיר אינו מתכוון להוסיף נוסח לנוסחי התפילה הקיימים או לפתוח בית כנסת עם מנהגים חדשים-ישנים, אלא להפנות את תשומת לב המעיינים-בתפילתם מה היה קרוב לוודאי הגוע שממנו הסתעפו הנוסחים השונים, ולא מילתא זוטרתא היא. הסידור מלווה במבואות והסברים וציוני מקורות למכביר, אך עיקרו הוא נוסח התפילה עצמו, ואין עמוד בלי חידושים מרשימים. אפשר להאריך כאן בדוגמאות ככל אורכו של הסידור, שרוב הברכות והתפילות שבו כצפוי קצרות הרבה יותר מהמקובל היום, אפילו במנהג תימן המקורי ששמר על העיקר ולא קיבל לקרבו חלק ניכר מההוספות, גם כאלו שנתקבלו ברוב תפוצות ישראל. כך למשל נוסח ברכת 'אשר יצר' הוא: 'בא"י אמ"ה אשר יצרת את האדם בחכמה ועשית אותו נקבים נקבים חלולים חלולים כנוניות כנוניות, שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי

אפשר לו לחיות. בא"ה רופא כל בשר ומפליא לעשות'. ומסביר המהדיר ש'כנוניות' הן פיתולים וליפופים, ושהנוסח הזה רמוז בגמ' חולין נו, ב. ובהמשך ברכת המינים נוסחה: 'למשומדים אל תהי תקוה אם לא ישוב לתורתך, המינים כרגע יאבדו, ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו. בא"ה מכניע זדים'. ובמוסף ראש חודש הברכה המרכזית, ברכת קדושת היום, מסתיימת כך (אין נוסח מיוחד 'אתה יצרת' לשבת ר"ח, והנוסח עצמו קרוב מאוד לנוסח מוסף של ימים טובים): '...ונעשה לפניך את חובתנו תמידי יום וקרבן מוסף (בשבת: וקרבות שני מוספים). ברוך אתה ה', מקדש ישראל (השבת) וראשי חדשים (בר"ח ניסן: **וראש** ראשי חודשים[!]).'. הסידור מסתיים ב'סדר תפילת השערים', תפילה מיוחדת מתקופת הגאונים שהייתה נאמרת מול שערי הר הבית. יהי רצון שנזכה להשבת השכינה לציון ולחידוש סדר העבודה, ואז אולי גם לתיקון נוסח תפילה אחד חדש-ישן לכל תפוצות ישראל על בסיס סידור זה.

חסד לאלפים. על סדר שולחן ערוך יורה דעה. מכתב יד, עם ציונים, מקורות והוספות. רבי אליעזר פאפו מפורסם בעיקר כמחבר הספר 'פלא יועץ'. הוא היה רב בייגוסלביה לפני למעלה ממאתיים שנה, וחיבר ספרים רבים נוספים, רק חלקם נדפסו עד דורנו. מכון 'אורות פלא' נטל על עצמו להוציא לאור את כתביו, וכבר הוציא לאור כמה כרכים ובהם מהדורות מדויקות ושלמות של הספרים 'דן דיין' על התורה, 'בית תפילה' - תפילות ובקשות, וליקוטים בשם 'אורות פלא' בכמה חלקים. הספר 'חסד לאלפים' שכולל אלפי הערות על כל שו"ע יו"ד יצא לאור בחלקו לפני כארבעים שנה, ועתה יצא לאור מכת"י בשלמותו, ובאופן מושלם - מבוא נרחב, מקורות וציונים והשוואות לספריו האחרים של המחבר, וכן פתיחת ראשי תיבות ופיסוק וקטוע ברורים ונוחים. המהדירים הקפידו לציין בהקדמתם את הספרים וגם את המהדורות בהם השתמש המחבר, ויש בכך תועלת גדולה במקום של צורך בבירור גריסה וכד'. הם מתארים את השתלשלותו ונדודיו של כתב היד של הספר, מדייקים מתי בדיוק כתב אותו המחבר ועוד, עבודה שלמה. מהדורה חדשה של הספר 'חסד לאלפים' על או"ח נמצאת לקראת סוף הכנתה, ועוד ידם של העורכים נטויה.

דולה ומשקה. לקט שיחות בענייני פורים שנאמרו מפי הגר"י הורוביץ זצוק"ל בבית המדרש דישיבת אופקים. נערך ונכתב ע"י תומר חיים בכר. אופקים, תשע"ח. 26 + תרו עמ'. (077-7141900)

הבחור תומר בכר הפתיע באחד מימי הפורים במהלך שנות לימודיו בישיבת אופקים את רבו ראש הישיבה הרב יעקב הורוביץ במשלוח מנות מיוחד - קונטרס ובו שיחות ראש הישיבה מוקלדות, ערוכות ומסודרות לפי נושאים וזמנים. הוא גרם לו לשמחה רבה, וזה היה תחילתו של מסע ארוך של שכתוב ועריכת סדרת ספרי 'דולה ומשקה', מסע שטרם הסתיים. כעת זוכה הרב בכר לפרסם כך עב-כרס על פורים וארבעת הפרשיות בסדרת ספרי המוסר והמחשבה הזו שכבר קנתה לה שם, ויש בכך סגירת מעגל מרגשת. עוד כרך אחד, עשירי במספר, עתיד

להתפרסם על ענייני אבלות וחורבן הבית, ובהמשך יבואו החידושים על המסכתות ובהם הערותיו וחידושויו של גיסי הרב הורוביץ זצ"ל משנות לימודיו ואברכותו ושימושו כר"מ ב"ישיבת הנגב" שבנתיבות מראשיתה, ומל"ד השנים שבהם שימש כראש ישיבת אופקים, עד לפטירתו הכואבת בשנת תש"ע. עבודת העריכה כללה בנייה מחדש של מערכות שלמות על פי סיכומי תלמידים וסרטי הקלטה ורשימות של הרב זצ"ל עצמו, ובכשרונו וחריצותו עשה הרב בכר את מלאכתו אמונה. בסוף הספר נוספו דברי זיכרון מהנהגותיו המיוחדות של הרב הורוביץ זצ"ל בפורים ומדרכי השמחה המקוריות שהנהיג בישיבתו, כשבעיני העורך הרב בכר נראה שיום הפורים היה היום החשוב ביותר בשנה בעיני הרב הורוביץ זצ"ל, לא פחות. ישר כוחו של העורך המוכשר ושל צוות עוזריו, ויזכה לסיים את המלאכה בסדרת 'דולה ומשקה', וגם להוציא לאור, כברכת רבו, ספרי חידושי תורה משלו.

ממון ודין. פסקי דין של בתי דין לממונות. **זכויות יוצרים.** גיליון 6, אלול תשע"ז. הקליניקה לסיוע משפטי על פי המשפט העברי. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז. 18 עמ'. (jewish.law@biu.ac.il)

כל שנה יוצאים לאור שני גיליונות של החוברת האלבומית הזו 'ממון ודין', המלקטת פסקי דין של בתי דין רבניים מגוונים שונים ומציגה אותם לציבור המתעניינים בביור ובקיצור, עם מקורות והסברים מתומצתים. הפעם הנושא הוא זכויות יוצרים, שהמיוחד בו שהוא אינו נושא הלכתי-ממוני קלאסי, מפני שכמעט שאין לו מקורות ברורים בהלכה, והבריורים ההלכתיים שבאחרונים כוללים אף דיוקים בלשונות של 'הסכמות' של רבנים מדורות עברו כמקור הלכתי, באין מקורות יותר חד משמעיים. בולט בעניין זה ההבדל העצום בין פוסקים ובתי דין בעלי גישה מרחיבה לכלל 'דינא דמלכותא דינא' (גם בארץ ישראל, גם במדינת ישראל, גם בזמן הזה, גם בחוקים שאינם נוגעים ישירות ל'מלכות', גם ביחס להכרעות בתי המשפט שאינם חקיקה ראשית וכו') לבין דיינים שמכריעים אך ורק לפי עיקר שורת הדין, וכל זה מתגלה כמין פסיפס מרתק למעיין בגיליון זה. גם כאן שיתוף הפעולה הרציני והמכבד בין תלמידי חכמים יושבי על מדין לבין אנשי אקדמיה מביא פירות משובחים ביותר, וישר כוחם של העורכים והכותבים והמסייעים.

טוב רא'י המבואר. זבחים. ילקוט ביאורים חידושים הערות ודרושים של מרן הראי"ה קוק זצ"ל. עורך ראשי: הרב ברוך תאנה. ירושלים, מכון טוב ראיה, תשע"ז. רצד עמ'. (02-6285013)

אינסוף חידושים והערות וביאורים ותשובות ופסקים והגיגים בכל חלקי התורה כתב מרן הרב קוק זצ"ל בכל ימי חייו. מיעוטא דמיעוטא מהם נדפס כספרים ומאמרים בחייו, והרבה יותר מזה נדפס, וממשיך לצאת לאור, בשנים הרבות שעברו מאז פטירתו, והמעין עודנו זורם בשטף, והנפש לא תימלא. בשנת תשמ"ז יזם והוציא לאור הרב בנימין אלון זצ"ל, אז ר"מ צעיר בישיבת עטרת כהנים ולימים מייסד וראש ישיבת 'בית אורות' על הר הצופים, איש תורה ואיש

ספר ואיש מעשה ואיש ציבור רב פעלים, יקר שביקרים, שהלך לבית עולמו לאחר יסורים קשים לפני שנה, את הכרך הראשון של סדרת 'טוב רא'י' על מסכת שבת, ובה ליקוטים למדניים מכל כתבי מרן הרב זצ"ל שבדפוס ובכת"י לפי סדר מסכת שבת עם הערות והוספות. סייע בידו מי שהיה אז תלמיד הישיבה ועתה איש חינוך ומרביץ תורה ידוע בירושלים הרב ברוך תאנה, ובמשך הזמן יצאו חידושי הראי"ה על כעשרים מסכתות בסדרת 'טוב רא'י', חלקן אף במהדורות נוספות מתוקנות. הכרך האחרון לעת עתה, על מסכת זבחים, מתייחד בתוספת כמה קונטרסים ומאמרים בנוסף לחידושים המלוקטים על סדר המסכת עם הערות וביאורים והשלמות מכתבי בנו הרב צבי יהודה זצ"ל והוספות, ובהן הסכמת הראי"ה [שנכתבה על שמו של חותנו האדר"ת] לספר 'ליקוטי הלכות' של מרן החפץ חיים, 'קונטרס לימוד קודשים' שנדפס בראש שו"ת משפט כהן העוסק בקביעת היחס המיוחד ללימוד סדר קודשים, ועוד. בנוסף יצאו לאור לאחרונה ספרי 'טוב רא'י' על מגילת קהלת ועל ספרי יהושע ושופטים, ועוד ידו של הרב תאנה נטויה.

בצל החכמה בצל הכסף. בירור הלכתי מקיף בפרטי דיני שותפות יששכר וזבולון. הרב אמיר שמעון זוזוט. ירושלים, הוצאת ש"ס, תשע"ח. רעד עמ'. (zouzout5@walla.co.il)

הרב זוזוט הוא רב צבאי ותיק ובכיר, ובתפקידו עתה הוא האחראי על מערך הכשרות בצה"ל. במסגרת עיסוקו בתורה מעבר לתפקידו החשוב הוא שקוד כבר שנים ללמוד ולברר סוגיא מעשית מאוד לרבים - הצדדים ההלכתיים והעקרוניים והמחשבתיים של עיסוק יששכר וזבולון, השיתוף הכלכלי והערכי והרוחני בין לומד התורה לבין מי שמתחייב להחזיק אותו כלכלית בתקופת לימודו. כ"ו פרקים בספר המקיף הזה, ובהם מתבררת השותפות הראויה ודרכי יישומה לתועלת כל הצדדים, כולל פרטי הלכה בשותפות מיוחדת זו, השתתפות של נשים בה, האפשרות לשותפות בענייני מצוה אחרים, ואף נוסחאות של הסכמים כאלו מגדולי ישראל בדורות האחרונים, מהרב החח"ם בעל 'שדי חמד' ועד הרב שך, זכר כולם לברכה. השורה התחתונה היא שלא מדובר במין הערמת צדקה מתוחכמת ולאגנטית, אלא בשיתוף אמיתי של לומד התורה, שבלי סיוע זה היה נאלץ לצמצם מאוד בלימודו כדי לעמוד בחובותיו לביתו, ושל אדם שמקיים חלק ממצות לימוד התורה שלו בעידוד אחרים ללמוד, והוספת התורה בעקבות הסכם זה יש בה תועלת לשני הצדדים החתומים עליו ובעצם לאומה כולה.

עזר משפט. הלכות מקח וממכר, אונאה, מתנה, אבידה, נחלות, אפטרופוס. תמצית כל סעיף החל מהגמרא והראשונים, דרך שו"ע ונו"כ ועד הקצות, הנתיבות והפתחי תשובה. אביעד תפוחי. שדרות, תשע"ח. 571 עמ'. (052-4548760)

הרב תפוחי, לשעבר תלמיד ישיבת מרכז הרב, משמש כראש הכולל לדיינות בישיבת ההסדר 'אפיקי דעת' שבשדרות. אחרי שנות לימוד רבות הוא למד ולימד בעין רב את הסוגיות הממוניות בש"ס המסוכמות בחלק חושן משפט שבשו"ע ואת הסוגיות העוסקות בענייני אבן העזר, וסיכם לעצמו באופן שיטתי את עיקרי שיטות הראשונים והאחרונים בכל סעיף, ואת

הפרטים האקטואליים המרוכזים בתשובות גדולי דורנו ובפסקי בתי הדין הרבניים. כצפוי וכראוי הוא מכונן את תלמידיו להעמיק קודם בסוגיות הרלוונטיות בתלמוד ובראשונים ורק אח"כ לעבור לדון בדברי הפוסקים, והספר שהכין על פי סיכומיו מכונן בדיוק ללימוד מסוג זה, כולל אמצעים גראפיים כדי לזהות מיידית אם מדובר בדעה חולקת או משלימה, המשך בירור או עניין חדש וכד', וגם הקדמות והשלמות ושאלות מסכמות ועוד. כרך שני, שעוסק בהלכות שומרים וגניבה וגזילה ונזיקין כבר יצא לאור, וכרכים נוספים בדרך. קיימים היום כמה סדרות וספרים שעוסקים בסיוע ללומדים למבחני דיינות, כל ספר וייחודו, ואין אדם לומד אלא במקום ובספר שליבו חפץ; אך אין ספק שספרי סדרת 'עזר משפט' הם מהמיוחדים שבהם.

אוצר הגאונים החדש. מסכת בבא בתרא. מקורות מדפוסים ומכתבי יד ערוכים לפי סדר התלמוד בליווי הערות ומפתחות. עורכים: ירחמיאל ברודי, כרמיאל כהן, יהודה צבי שטמפפר. ירושלים, יד הרב נסים, תשע"ו. 744 עמ'. (02-5633789)

מקובל לומר שאין אנשים שאין להם תחליף. אולם אם התחיל מישור עבודה גדולה וחשובה לפני כמעט מאה שנים, צעד בה צעדים גדולים והועיל בה לרבים וטבע בה את חותמו, ומאז פטירתו לפני שבעים וכמה שנים כל העניין נתקע כמעט לגמרי - אפשר לומר שלאדם זה לא נמצא תחליף. כך היה עם הרב בנימין מנשה לוין, תלמידו ומקורבו של מרן הרב קוק זצ"ל, ועם 'אוצר הגאונים שלו'. בין השנים תרפ"ח-תש"ב הספיק להוציא לאור, ממש יש מאין, תריסר (וחצי, כרך בבא מציעא לא נשלם) כרכים של 'אוצר הגאונים', ומאז שנפטר עד השנים האחרונות יצא לאור רק כרך אחד נוסף, על מסכת סנהדרין. אולם ב"ה בימינו קמו גואלים לתורת הגאונים: לפני חמש שנים הוציאו לאור פרופ' ירחמיאל ברודי ועוזריו כרך חדש של אוצר הגאונים על בבא מציעא, ועתה מונח לפנינו הכרך על בבא בתרא, ובדרך כרך נוסף על שבועות וע"ז (על מסכת ע"ז הוציא לאור הרב זיני מחיפה כרך של אוצה"ג לפני כמה שנים, ומסתמא ייעזרו העורכים גם בעבודתו). לוין חילק ברוב הכרכים בין 'חלק הפירושים' - לקט של פירושי סוגיות מתוך כתיב הגאונים ותשובותיהם, ו'חלק התשובות' - קטעים גדולים של תשובות שעוסקות ישירות בבירור הסוגיא, אך החלוקה הזו אינה תמיד ברורה וגם אינה יעילה, וטוב עשו מהדירי אוצה"ג החדש שוויתרו עליה. שאלה גדולה שעליה היו צריכים לתת המהדירים את הדעת היא עד כמה להביא פסקאות **מספרי** הגאונים, שהרי אין לדבר סוף, וניתן להעתיק דפים שלמים מספרי 'הלכות גדולות' למהדורותיהם ומהשאליות ושאר ספרי הגאונים שיש בהם פירושים וביאורים של התלמוד, ובחכמה רבה החליטו המהדירים להעתיק מהספרים רק פסקאות קצרות שיש בהן חידוש מהותי בהבנת הסוגיא, מה שאין כן קטעי **התשובות** מהדפוסים ומכתבי היד שהובאו וסודרו באופן שיטתי כסדר המסכת. המהדירים הוסיפו גם מדי פעם הערות למדניות והשוואות של שיטת הגאונים לשיטת ראשונים אחרים, אולם ניכר שאין זו עיקר מטרת עבודתם, אלא הצגת החומר הגאוני לפני הלומדים כדי שגם הוא יכנס סוף-סוף בשערי בית המדרש. מרן הראי"ה בהסכמתו לאוצה"ג של לוין חיבר בין ראשית צמיחת גאולתנו לבין החזרת עטרת תורת הגאונים למקומה, ויהי רצון שנזכה לראות בהמשך התקדמות כל התהליכים העולמיים האלו בימינו לעינינו.

אמת ואמונה. שאלות ותשובות בענייני אמונות ודעות. חלק שני. אפרים חיימוביץ'. בית אל, תשע"ז. 492 עמ'. (052-7202633)

שנה אחרי שיצא לאור הכרך הראשון של 'אמת ואמונה' וכבר השני עומד לפנינו כלול בהדרגה. מדובר על ספר עיון בענייני אמונות ודעות, שמצד אחד מנסה להשיב על שאלות וליישב את דעת השואלים בענייני אמונה ומחשבה שונים, ומצד שני מעמיק ומרחיב ומשדד עמקים ומנתח עמדות באופן עמוק ומקיף. השילוב הזה אינו פשוט, ודורש מאמץ עיוני ועמל של כתיבה ועריכה ושכתוב, כדי שהדברים יצאו בהירים וקליטים למרות שרבים מהם עמוקים מני ים ורוחבם מקצה העולם ועד קצהו. הפעם הנושאים כוללים את עקרונות הפסיקה בענייני אמונות ודעות, מהי האמונה ואיך מקיימים את המצוה להאמין, היחס לחוכמות הטבע וההגיון, בין האלוקים לבריאה ועוד, והרבה מעניין לעניין באותו עניין כידיעותיו וחוכמתו של הרב חיימוביץ', מחשובי הלומדים בישיבת בית אל. לעיתים גולש המחבר גם לחוכמת הנסתר: למשל לקראת סוף הספר (עמ' 491 סע' לו ואילך) עוסק המחבר במחלוקת הגר"א ובעל התניא לגבי מהות ה'צמצום', מעיר על מקבילות לדעות שניהם בקדמונים, ומסביר מה משמעות המחלוקת הזו לגבי התפילה: אם יש להתייחס בה למציאות ה' בכל נקודה ונקודה בעולמנו - או שעניין זה יש להתבונן בו רק באקראי, אם הבורא שורה בתוך הבריאה - או שהוא רק מחוללה ונשמתה הפנימית, ועוד. זהו ספר חשוב, שעמל רב הושקע בו כדי שיצא לאור מרשים ומכובד פנימית וחיצונית, ותפקיד חשוב מעותד לו בהגברת הידע וההבנה בתחומים החשובים שבהם הוא עוסק.

בחרבי ובקשתי. פתח לעולמה של התפילה. אלעד דוד וידר. פתח תקוה, תשע"ח. 5+9 עמ'. (eladvi148@gmail.com)

לא כל יום מדפיס תלמיד ישיבה תיכונית קונטרס מכובד ומעניין ומלא תוכן ובעל תועלת לרבים. אולם זה בדיוק מה שעשה אלעד וידר תלמיד כיתה י"ב ב'נחלים', שהוציא לאור חוברת ובה ביאורים וביירוים על התפילה, משמעותה, חשיבותה, פעולתה ועוד, המיועדת בעיקר לצעירים בני גילו ומבקשת לשדרג את יחסם לתפילה. כדי לעניין את הקוראים החוברת סובבת סביב סיפורו של נער בשם רועי שטרן, תלמיד ישיבה תיכונית מן המניין שיחסו לתפילה אדיש עד מתנכר, ובמהלך הסיפור הוא מתחיל להבין ולהפנים את עומקה ומתיקוה של התפילה לבורא עולם, המבטאת למעשה יצירת קשר יומיומית עם אדון הכל, ומשפיעה באופן מידי על כל צדדי החיים, שהרי אין דומה יהודי, בעיקר נער צעיר, שמקיים את חובותיו עקב הרגלים ומשמעת ובלי להרגיש שהוא עובד ה' - לבין מי שהתפילה ממלאת את יומו ומקרינה על כל מהותו ועל כל רגע מחייו. הסגנון בחוברת מושך וזורם ו'נערי' ועכשווי, התוכן עמוק וחשוב אך לא מכביד, וכל פרק מסתיים בסיוע קצר כדי שמסריו ישארו אפקטיביים ולא יבלעו בעליה. מלאכה נאה ביותר. ימשיך המחבר לעלות מעלה מעלה בעולם התורה, ולהועיל בתורתו ובכשרונו לעצמו ולאחרים.

היכלות של אור. מדריך לצינוני הצדיקים מאורי החסידות שבאוקראינה. מהד' חמישית. זאביק הראל. יד בנימין, ישיבת תורת החיים, תשע"ח. 461 עמ'. (0505-714746)

אפתח בגילוי נאות - איני מהמשתדלים להתפלל על קברי צדיקים בארץ, וק"ו שלא בחו"ל. אולם מי שנשאו ליבו דווקא לעבודת ה' הזו, ומתכוון ליסוע לבקר ביערות שבין עציים התפללו גדולי החסידות ובעיירות שהיו את ערש גידולה של התנועה הזו כולה על צדיקה וערכיה ומנהיגיה ותפילותיה - לא יכול לבקש כבן לוויה ספר יותר מתאים מאשר 'היכלות של אור' זה. במאות עמודיו נמצא כל מה שדרוש למי שנוסע לתור את קברי גדולי צדיקי החסידות - הוא פותח במבוא מקיף שעוסק בערך התפילה על קברי צדיקים וההתקשרות עם נשמותיהם, ואחריו פרק ארוך על אומן ועל ר' נחמן ועל התורות ועל הסגולות, כולל הסיפור על גן סופיה שנמצא בעיר, שלא יתכן להגיע לאומן ולא להזין בו את העיניים... ומשם לאוסטראה ולאוסטרופולי ולאניפולי ולברדיצ'ב ולברסלב ולז'יטומיר ולטולנא ולמז'יבוז' ולנמירוב ולקמינקא ועוד ועוד, שמות שמרעידים כל אוזן יהודית. הספר מלא מסיפורי הגדולים והצדיקים ומתורותיהם ונפלאותיהם ומופתיהם, וגם סיפורים על יהודים פשוטים מהעיריה נמצאים בו, ובסופו קונטרס מקיף של תפילות ובקשות. ושוב - לטעמי עדיף לעבור על ספר מעניין זה פה בארץ, ולהסתפק בראיית העיירות והיערות בדמיון הלב, אך מי שעבודת ה' שלו דורשת ממנו גם לדרוך על האדמה היא - עדיף שיצעד עם ספר זה ביד...

אמונת עתיד. כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל. גיליון 118, שבט תשע"ח. העורך: הרב יואל פרידמן. שבי דרום, מכון התורה והארץ, תשע"ח. 219 עמ'. (08-6847325)

עוד חוברת משובחת המכילה מאמרים חשובים מאת טובי החוקרים התורניים בארץ. ושוב - אי אפשר להתעלם מהחיוב העצום שיש בשיתוף הפעולה היוצא-מן-הכלל, שבא לידי ביטוי גם בגיליון זה, בין תריסר המכונים והגופים השותפים ב'אמונת עתיד' במתכונתו החדשה. 'בעל הבית', המארח, הוא מכון התורה והארץ, שהתאושש מאז גירושו מכפר דרום שבגוש קטיף והרחיב את פעילותו באופן ניכר, ולידו מכון 'כושרות' מאלון מורה שעוסק בענייני כשרות, שלושה מכונים העוסקים ביישום המשפט העברי בארץ - 'משפטי ארץ', 'משפט לעם' ו'הליכות עם ישראל', מכון כת"ר העוסק בכלכלה על פי ההלכה, מכון פוע"ה ומכון שלזינגר - רפואה והלכה, מכון צמ"ת - טכנולוגיה והלכה, מכון המקדש - בירורים ומחקרים והכנות לקראת בניין המקדש וכליו, ומכון התורה והמדינה' ומכון 'חותם' העוסקים בבירורי הלכה בעסקי ציבור. רוב המאמרים בחוברת זו סובבים סביב דמותו התורנית של מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א לכבוד גבורותיו, כשהוא עצמו פותח את החוברת בהספד מרגש על חברו הרב ישראל רוזן זצ"ל רב הפעלים, מייסד ונשיא מכון צמ"ת. כ"ז תשובות קצרות בכל חלקי התורה פותחות כמקובל את הגיליון, כשהן מציגות את תשובות המכונים השונים לשואליהם בנושאים שבהם הם עוסקים, ואחריהם דברים שנאמרו בכנס לכבודו של הגר"י אריאל ע"י הרב שמואל אליהו מצפת, שדן (וזה לא מפתיע...) בדן 'לא תגורו' בשאלות ציבוריות, הרב רמי

ברכיהו, רבה של טלמון ורב המשטרה, שמסביר מדוע היקל בשביעי של פסח שעבר להמשיך בחיפושם אחר נעדרים בכנרת למרות שלמעשה אפסו הסיכויים שהם עודם בחיים (מדבריו משמע שבשאלה זהה בשבת החמורה הוא לא היה מקל, והשאלה היא אם המשטרה כפופה להנחיות רבה הראשי בשאלות אלו), הרב אישון ראש מכון כת"ר דן בנייהול כלכלה על פי ההלכה לאור משנתו של הרב אריאל, הבן הרב עזריאל רב הישוב עטרת עוסק בדרכי הגבייה והחלוקה של צדקה ממלכתית על פי משנת אביו, והרבנים בורשטין וכ"ץ ממכון פוע"ה מציגים ומנתחים תשובות של הרב אריאל לשאלות שהוא נשאל על ידם בענייני פוריות ועוד. בהמשך נמצאים עוד מאמרים בענייני כשרות ומקדש, מידע יישומי מהמכונים השונים ותגובות על מאמרים מהגיליונות קודמים. חוברת שמרחיבה את הידע - וגם את הלב...

אורות המשפט. חלק ד. פסקי דין ומאמרים. יצחק צבי אושינסקי. ירושלים, תשע"ח. שעה עמ'. (02-6540106)

ספר נוסף מפרי עטו של אב ביה"ד של חיפה, הכולל בעיקר פסקי דין, חלקם הגדול קשור לענייני אבן העזר - דיני שוטה לסוגיו לעניין היתר מסירת גט על ידו לאשתו (הסובל מפחדים לא מבוססים או מדמיונות קיצוניים, חולה נפש, מפגר, הסובל מדיכאון, ועוד), שאלות בעניין בירורי יהדות לצורך נישואין, היתר לשאת אשה שניה לבעל מסורב גט, חיוב במזונות הילדים ללא בירור אבהות, חיוב מזונות לבת גדולה שעובדת ומשתכרת למחייתה, חלוקת רכוש במקרי ספק, ועוד. כצפוי כל דיון בענייני השוטה בהלכה מגיע בסופו של דבר למחלוקת העצומה שהתקיימה בין גדולי ישראל באירופה לפני כשלוש מאות שנה בעניין הגט מקליווא, הגט המפורסם ביותר בעולם ההלכה, וגם בספר זה הדעות בענייני נידונו פעמים רבות. דרך אגב, יש לציין שהשמועה שהסיפור ההוא נגמר ב'הפי אָנְד', והבעל הבורח והאשה המגורשת נישאו לבסוף מחדש בקול ששון ושמחה - מפוקפקת מאוד, למרות שהיא מודפסת בספר 'רבני פרנקפורט' שכתב הרב מרדכי הורוביץ זצ"ל, הרב האורתודוקסי של 'הקהילה הגדולה' בפפד"מ בדור שלפני השואה, ובכל אופן בוודאי שאין ממש בדבריו שהחתן הלא-טרי אמר לכלתו מתחת לחופה השנייה 'הרי את עדיין מקודשת לי'... בפסק אחר מוכיח המחבר שאין להתחשב בהרגשת הבעל שאשתו, ממנה הוא מעוניין להתגרש, פוגעת בו בדרכי כישוף שונות, כדי להוריד בגלל טענה זו מחובותיו הממוניות כלפיה. וזה רק על קצה המזלג. ישר כוחו של הרב אושינסקי שליט"א על התוכן ועל הצורה ועל הבהירות.

אורות מאופל. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עם ביאורים מאת הרב זאב סולטנוביץ'. הר ברכה, תשע"ח. 508 עמ'. (02-9709588)

הספר 'אורות' הוא מהספרים היסודיים והראשוניים ללומדי תורת מרן הרב זצ"ל, והוא זכה כבר לכמה פירושים ומהדורות. בכרך זה נמצא ביאור מעמיק ומרחיב של החלקים המרכזיים של ספר 'אורות', והם 'ארץ ישראל', 'המלחמה', ו'ישראל ותחיתו'. הרב סולטנוביץ' החרוץ וברוך-הכשרונות מעביר שיעורים כבר שנים רבות בנושאים שונים בכמה ישיבות, אך מקומו

העיקרי הוא ישיבת הר ברכה, שזכתה כבר להוציא לאור כמה כרכים על פי שיעוריו. ואכן, הוא זכה בה לתלמידים מקשיבים ואוהבים, שעמלו להוציא לאור גם את שיעוריו על ספר 'אורות' על פי הקלטות וסיכומים, והתוצאה מעולה. לא תמיד דברי מרן הרב זצ"ל ברורים ללומד שאינו ותיק ובעל ניסיון בעיון בכתביו, וכאן נפרש לפניו ביאור רחב ובהיר, בתוספת השלמות היסטוריות ופילוסופיות וספרותיות המרחיבות את הדעת. כך למשל בפרק הראשון 'המלחמה', המתאר את חזונו של הרב על ההתפתחות בעולם בכלל ובארץ ישראל בפרט, בעקבות מלחמת העולם הגדולה והנוראית שעומדת להסתיים (כשעדיין לא ידעו אז שזו, הראשונה, היא כאין וכאפס לעומת השנייה שתבוא בעקבותיה), פותח הרב סולטנוביץ' במבוא שבו הוא מדגיש שיותר מאשר חוזה הרב את השינויים המדיניים העומדים על הפרק במוצאי המלחמה - הוא מביט על המשבר התרבותי והערכי שיבוא בעקבותיה, ומנתח את התגובות השונות האנושיות והלאומיות שיתרגשו ויבאו לעולם בדור שאחריה. בתוך הסבריו שזור הרב זאב תיאורים על המלחמה הנוראה ולכאורה חסרת התכלית ההיא, שלא יתכן שבה לעולם ללא תוכנית אלוקית מדויקת ומכוונת. הפרק על המלחמה מסתיים בפסוק 'אור חדש על ציון תאיר', אור שאנו מתפללים לזכות לראותו. בניגוד מהופך לראייה הברורה והמאירה של מרן הרב בעל האורות - מספר הכותב שהסופר הטראגי יוסף ברנר הי"ד הוזמן פעם להשתתף ב'סעודה שלישית' בבית הרב קוק ביפו, אבל הוא השיב: 'הרב הזה רואה אור, ואני רואה חושך, חושך, חושך'!... יישר כוחם של העורכים שזיכנו אותנו בכרך נאה ואססטי זה. יש לציין שהספר דומה בעיצובו החיצוני לסדרה המכונה בחיך 'הש"ס הלבן', סדרת כתבי הרא"ה בהוצאת מוסד הרב קוק, אבל נשמר ביניהם הבדל מספיק בולט.

אפיקי תורה. מסכת פסחים. כולל מערכות וחבורות על המסכת אשר נתבררו ונתלבנו בחסדי ה' יתברך ע"י בני החבורה בישיבת "תורת חיים" אופקים. ונלווה אליו "הגדה של פסח" משובץ בפנינים יקרים מראשי הישיבה הגר"ח קמיל והגר"י הורוביץ זצוק"ל ומרבני הישיבה שליט"א. אופקים, תשע"ז. תמח עמ'. (08-9960290)

ישיבת אופקים איבדה לפני כעשור תוך כמה שנים את שני ראשיה, הרב חיים הכהן קמיל וגיסי הרב יעקב הורוביץ, זכר צדיקים לברכה. תלמידים הרב אינהורן שליט"א מונה לראש הישיבה, ופנינת הדרום' ממשכה לפרוח ולהרבות תורה. כאות ומופת לתורה המפכה באופקים, וכזיכרון לשני ראשי הישיבה הנ"ל זצ"ל, יזמו והוציאו לאור תלמידי הישיבה ורבניה, בעידודה ועזרתה של אחותי הרבנית הורוביץ שתח', שממשיכה גם אחרי פטירת בעלה הגדול להתגורר בבניין הישיבה ולסייע להתקדמותה והתפתחותה, ספר עם הערות וחיידושים על ראש פרק 'אור לארבעה עשר' ועל פרק 'ערבי פסחים' מאת תלמידי הישיבה ורבניה, כולל חיידושים מאת ראשי הישיבה זצ"ל. סוף הספר מוקדש ללקט הערות על הגדה של פסח מאת שני ראשי הישיבה הנ"ל וגם משאר רבני הישיבה, והדברים מאירים ושמחים. בעמ' תיב נשאל הרב הורוביץ זצ"ל מדוע מכת 'ערוב'. שנקראת על שם תערובת החיות הרעות, נקראת בשם זה, הרי התערובת היא עניין צדדי במכה זו, וראוי היה שתיקרא 'מכת החיות הרעות' או משהו מעין זה! והוא משיב: היה עניין מיוחד בתערובת זו, שלמרות שבדרך כלל חיות הטרף השונות

רבות ונלחמות זו בזו - הפעם כולן כאחד נלחמו בכל מרצם במצרים, ולכן הפעילות ההרסנית שלהן דווקא כתערובת של חיות רעות הייתה משמעותית ביותר בנזקה של מכה זו, ומכאן שמה. ודפח"ח.

מקראי קודש הלכות ט"ו בשבט. הרב משה הררי. ירושלים, תשע"ח. 49 עמ'. (02-6511670)

הרב הררי, איש ישיבת מרכז הרב, עושה זאת שוב: לאחר החוברת המקסימה על הלכות ארבעת המינים, שהיא תמצית ותרכיז של ספרו הגדול בנושא זה, שיצאה לאור לפני סוכות שעבר וחולקה בחינם ברבבות עותקים - הכין הרב הררי, הפעם כ'אומר' הבא כולו מן החדש - שהרי עדיין לא נכתב ספר בסדרת 'מקראי קודש' על ט"ו בשבט או על המצוות התלויות בארץ - חוברת הלכתית מתומצתת ומהודרת מלאת צילומים ואיורים לעיון בט"ו בשבט. החוברת עוסקת בחביבות ארץ ישראל וקדושת פירותיה, בהלכות ט"ו בשבט, ברכות הפירות, מצוות התלויות בארץ, הלכות בדיקת מאכלים מתולעים ועוד, כל מה שצריך האדם כדי לעבור את ט"ו בשבט בשלום ובשמחה. גם חוברת זו חולקה בחינם בדוכנים למכירת פירות יבשים (המחבר עצמו זוועק בספר את זעקת קיפוחם של הפירות הטריים...) ומגשים מוכנים לט"ו בשבט ועם דפי פרשת השבוע בערבו של יום, והועילה הרבה. כך למשל בעמודים 28-22 מובאת רשימה אלפביתית של פירות וברכותיהן, וביניהם כמה שברכתם כלל אינה מובנת מאליה: אבוקדו מרוסק בבלנדר - שהכל (ולדעת הרב עובדיה זצ"ל - העץ). בצל מבושל לדעת מחבר ספר 'וזאת הברכה' - שהכל, שלגון קפוא של מיץ ענבים - שהכל, ועוד הפתעות אחרות. בעמוד האחרון של החוברת נמצאת פרסומת של מכון התורה והארץ לפרויקט שלהם, בו הם מחזקים את הקיום בפועל של המצוות התלויות בארץ כולל נתינת מעשר עני בהידור גם 'בלי לצאת מן הבית'... יישר כוחך הרב הררי.

סידרא. כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה. גיליון לב. בעריכת דוד הנשקה. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז. 219+8 עמ'. (03-5318575)

שבעה מאמרים בגיליון החדש של 'סידרא', בעריכתו המוקפדת של פרופ' הנשקה. מאמר 'סודי של פרופ' אליצור מתאר את המהפכה שעשו אנשי כנסת הגדולה בתפילה בקביעת טופס של ברכות, הכולל פתיחה וסיום של תפילות וברכות מסוגים שונים בסגנון מיוחד, ובדרך כלל גם פתיחה וסיום הברכה בביטוי זהה. היא מראה עד כמה הבנה יסודית זו של מבנה הברכות, שלמעשה אין בה חידוש מיוחד אם כי לא הוגדרה מעולם בצורה ברורה ושיטתית, יכולה לסייע בנייתו חילופי גירסאות ולגלות דרכי התפתחות של תפילות וברכות. גם אחרי למעלה מאלפיים שנה ניכרים לדעתה עקרונות אלו בחלק ניכר מברכותינו ותפילותינו לסוגיהן. מאמר אחר קובע כללים בשימוש שעשו חז"ל בביטויים השונים הפותחים לימוד מתוך פסוק - 'אמר קרא', 'דכתיב', 'שנאמר', 'תלמוד לומר' ועוד, ובהמשך משכנע כותב אחר ששיטתו של פרופ' ברודי, שה'סתמא' בגמרא אינו דווקא מאוחר להיגדים המיוחדים לאומריהם, היא הנכונה -

לפחות לפי ניתוח כמה סוגיות בראש מסכת ביצה, בניגוד לשיטה המקובלת עדיין באקדמיה שהסוגיות עשויות טלאים טלאים שה'סתמא' המאוחר מחבר ביניהן. עוד מאמר עוסק בברייתא המציגה רשימה של מקומות שבהם נעשו ניסים לישראל ובביאור המאוחר הצמוד אליה, ומקביל את הנס של האבן שזרק עוג מלך הבשן על ישראל למסורות מוסלמיות עתיקות שכנראה נשאבו ממקורות יהודיים. ד"ר שויקה דן בגירסאות ספר השאלות של רב אחאי גאון ומוצא בהן מקור להבנת מבנה הדרשה הבבלית הקדומה, העורך עצמו מגלה ללומדים שתשובה שיוחסה לרמב"ם (גם במהדורה החדשה של שו"ת הרמב"ם) בענייני ספירת העומר אינה שלו ומבאר את שיטת הרמב"ם בנושא, ופרופ' שפרבר מנתח ומבהיר כדרכו ביטויים מורכבים בלשון חז"ל. חוברת מלאת תוכן.

אסיף ה. שנתון איגוד ישיבות ההסדר. ירושלים, איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ח. שני כרכים. (02-6209010)

כ-1300 עמודים מכיל הקובץ החדש הזה על שני כרכיו, והוא כולל ממיטב המאמרים התורניים של רבני ותלמידי ישיבות ההסדר ובני-תורה אחרים מהציבור הדתי-תורני-לאומי. נקבצו למקום אחד כותבים מיישיבות מרכז הרב והר המור, אור עציון והר עציון, עתניאל ותורת החיים, הגולן וירוחם, וכל מי שביניהן (גאוגרפית, מנטלית, חברתית ועוד...) וגם אנשי אקדמיה תורניים, אך למיטב ראייתי לא השתתפו בקובץ זה (עדיין?...) כותבים מהציבור החרדי. חברי המערכת ועורכי המדורים הם בני ישיבות שונות, ויש לקוות שהאגודה הזו לשם שמים תמשיך לעבוד בהרמוניה עוד שנים רבות תחת כנפי 'איגוד ישיבות ההסדר' וראש המטה הנמרץ שלה ידידי מולי יסלזון. כמו בהופעותיו הקודמות גם הפעם הקובץ 'אסיף' מחולק לכרך 'תלמוד והלכה' וכרך 'תנ"ך ומחשבה', כשלושים מאמרים בכל אחד מהם, והכותבים הם תלמידים צעירים, אברכים למדנים וגם ראשי ישיבות ופרופסורים. חלקו הגדול של הכרך הראשון מיועד (כפי שהודיעה המערכת בקובץ הקודם) לענייני שבת, והוא פותח בדיון מעניין על גזירת תיקון כלי שיר, כשבין השאר מנסה להוכיח בו המחבר, הרב אליסף יעקבסון ממצפה יריחו, שגזירת הריקוד בשבת קיימת רק כאשר חלק מהותי מהריקוד הוא השמעת קולות רקיעה ברגליים, אולם ריקוד שאין בו כוונה להשמיע קול אינו כלול בגזירה, ויש בכך לימוד זכות גדול על המקילים בריקוד בימינו, ורבים הם. אחריו ידידי הרב יאיר קאהן מיישבת הר עציון משלב רעיונות הגותיים וחברתיים בבסיס הגדרת חלק ממלאכות שבת, וגם הרב נדב עג'מי מיישבת טפחות דן במאמר התשיעי בעקרונות הלכות שבת שהם החידוש והיצירה מצד אחד וצביון השבת (המתבטא בעיקר במלאכת 'הוצאה' החרגה) מצד שני, והוא מונה גם רשימת איסורי דרבנן בשבת ומסביר איך הם נובעים משני עקרונות אלו. אחרי עשרה מאמרים בענייני שבת מופיעים י"ג מאמרים בענייני הלכה ולמדנות שונים - בירור למדני-ספרותי בסוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה', סוגיית 'כל השופרות כשרים' כמבוא לראש השנה, על תהליך השקייט הסוטה אם הוא עונש, בירור או תיקון, מעמדו המשפטי של שומר שהפסיק לשמור, בירורים בקיום מצות תכלת בציצית, שבועה על טענת קטן, ועוד. מדור 'אישים ושיטות' כולל שיחה עם הרב יעקב אריאל שליט"א בענייני שיטות לימוד הגמרא, בירורים בענייני שמיטת תרמ"ב

בפתח תקווה, איגרת חדשה של הרב קוק זצ"ל בענייני הנהגת ישיבת מרכז הרב בראשיתה, ועיונים בספרים תורניים - סקירת ספר 'קדושת אביב' של מורי הר"א ליכטנשטיין זצ"ל, בירור מקיף ומעניין-במיוחד על מקורות ודרכי הפסיקה של הרב וולדנברג בעל 'ציץ אליעזר' זצ"ל כולל ביוגרפיה עדכנית שלו, סקירה מקיפה של הספר 'אבוא ביתך' של הרבנים לבית סתיו, ושל הספר 'בנין התורה לדורות' - על דרכם של הראי"ה ותלמידיו בחיבור הלימוד עם פסק ההלכה, ועל מהדורות חדשות ומתוקנות של ספר 'שערי ישר' ושל סיפורי רבי נחמן מברסלב. הכרך בענייני תנ"ך ומחשבה פותח בבחינות שונות שיש בשביתת השבת, ומסתיים בדיון בהתרוממות אל האידיאות כעיקרון פרשני במשנת מהר"ל. שני הכרכים מוקדשים לאחד מעורכי הקבצים הראשונים של 'אסיף', הרב איתם הנקין הבלתי נשכח, ואשתו הרבנית נעמה, שבחיהם ובמותם לא נפרדו. ה' יקום דמם.

אֶסְפוֹת נִתְּנוּ. אוסף חידושי תורה, מחשבה, הגות ודרשות. הרב נתן קמנצקי. ירושלים, תשע"ז. תלב עמ', (nskmnsky@013.net)

הרב נתן קמנצקי שליט"א, בנו של הגאון רבי יעקב זצ"ל, לומד ומלמד ושומר ועושה כבר עשרות רבות של שנים, בתחילה בארה"ב וכבר שנים רבות בארץ. כתלמיד של אביו זצ"ל עיקר עיסוקו בתלמוד ובפוסקים אך הוא אינו מונע את עצמו מכל שאר חלקי התורה - עיון במקרא, הגות ומחקר, ודברי דרוש ואגדה. חלק מתוך דברים שפרסם (רבים מהם בגליונות 'המעין') ודברים שאמר ואחרים שרשם לעצמו בשלושים וכמה השנים האחרונות בכל המקצועות האלו נקבצו ובאו ע"י בניו לקובץ גדול שהכל בו, לרגל הגיע מחברם לגבורות. המאמרים חולקו לארבעה מדורים, ורוחו הנעימה והטובה של המחבר שורה על הקובץ כולו. אמנם לא הוזכר בקובץ הספר החשוב והגדול Making of a Gadol שחיבר רבי נתן לפני שנים, שהועיל ומועיל רבות להכרה פנימית ואמיתית של עולם התורה ושל גדולי התורה של הדור הקודם, של ישיבות ליטא בפריחתן ובחורבןן ושל בניין עולם התורה בארה"ב ובארץ בעקבות השואה, ספר שאין לו תחליף (עדיין באנגלית בלבד), שהרב קמנצקי שליט"א שבע מרורים בגללו ממתנגדיו וממחרימיו על לא דבר, ורק כמה מאמרים בקובץ, כמו זה שמנתח את דמותו של המקובל הגדול בעל ה'לשם' הר"ש אלישיב וקשריו עם רבי ישראל סלנטר (שהתפרסם לראשונה ב'המעין'), מזכירים מעט את הבירורים ההיסטוריים הנפלאים שבספר ההוא. הבנים והנכדים, תלמידי חכמים בזכות עצמם, מצאו וצירפו לספר אף הערה שנדפסה בשם הרב נתן שליט"א בספר של ר"ד קאהן מארה"ב על שפת היידיש, בו הרב קאהן כותב בשם רבי נתן שהביטוי המזלזל 'זאהל עהר עסען לאקשען' (=לך אכול אטריות) שרגילים להטיח במי שאומר דבר טפשות, מקורו קדוש בסוגיא מפורשת במסכת ברכות (מ, א) שעץ הדעת היה חיטה (לדעת רבי יהודה), ובביטוי זה שולחים את הטיפש לאכול תבשיל שעיקרו חיטה כדי שיוסיף לעצמו חכמה שכה חסרה לו... כה מתאים שבעיני הרב קמנצקי אפילו ביטוי עממי של סתם אינשי ב'מאמע לשון' צריך לימוד. נ"ד מאמרים בקובץ זה, וקיבוצם לאכסניה אחת מכבד את כותבם ואת בני המשפחה שטרחו במלאכה. עוד ינוב בשיבה הרנ"ק שליט"א.

ספר חשק שלמה - שרשים. מילון עברי מעמיק מאת רבי שלמה פפנהיים מברסלאו. יוצא לאור לראשונה מכת"י המחבר עם מבוא וביאורים וציורים ומקורות ומפתחות מפורטים ע"י הרב משה צוריאלי. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשע"ח. 619 עמ'.

(08-9276664)

רבי שלמה ב"ר זליגמן פפנהיים נולד בעיר צילץ שבמחוז שְׁלֶזְיָה (בתקופתו גרמניה, והיום בשליטת פולין) בשנת ת"ק. שימש שנים רבות כדיין בעיר ברסלאו, עד פטירתו בשנת תקע"ד. בשנת תקמ"ד הוציא לאור את החלק הראשון של ספרו 'יריעות שלמה', עיון עמוק בלשון הקודש ודיון במילים נרדפות במקרא, ובו הוא הראשון בדורות האחרונים שמצדד בשיטת השורש בעל שתי אותיות ואף בעל אות אחת, בניגוד לשיטה המקובלת שכמעט לכל התיבות קיים שורש בן שלוש אותיות. לדעתו שבע האותיות האמנתיות הן האותיות המצטרפות לאותיות השורש, ובעזרתן נבנים הצירופים השונים של המילים. מאוחר יותר נדפס החלק השלישי של הספר, ורק שנים אח"כ נדפס החלק השני ע"י ידידו של המחבר המדקדק הידוע רבי וולף היידנהיים. הרב פפנהיים התכוון להדפיס גם את הספר 'חשק שלמה', אך הצליח להדפיס בברסלאו בשנת תקס"ב רק כמה עשרות עמודים, והספר כולו נשאר בכת"י עד היום. במסגרת פעילות 'מכון שלמה אומן' יוצא עתה הספר השלם לאור עם תוספות רבות וחשובות ע"י הרב משה צוריאלי שליט"א, ת"ח וידען בכל מקצועות התורה, שגם הוציא לאור לפני שנתיים מהדורה אינטרנטית חדשה ומתוקנת של הספר הראשון 'יריעות שלמה'. המחבר ר"ש פפנהיים מראה בספריו את כוחו הגדול בידיעה מקיפה של המקרא ושל התלמוד וגדולי המחשבה ובעלי המוסר הקדמונים, ובדברי כולם הוא עושה שימוש כדי להסביר את המילים ואת שורשיהן ואת השימושים השונים בכל אחת מהן. מפתחות מפורטים מסיימים מילון מעמיק ומיוחד זה. חמרא למריה, וטיבותא רבא לר"מ צוריאלי שקייה.

מרא דאתרא? רב וקהילה בתחום המושב. מרדכי זלקין. ירושלים, מאגנס, תשע"ז. 324 עמ'.

(02-6586659)

סימן השאלה בשם הספר מגלה, עוד לפני העיון בו, שהמחבר מתכוון לעורר ספק על מעמדם ומרכזיותם וחשיבותם של רב העיר והעיריה במרכז היהודי הגדול והצפוף - איזור 'תחום המושב', בו התגורר חלק ניכר מיהודי מזרח אירופה לפני המהפכה הקומוניסטית וגם אחריה. ואכן, מתוך ניתוח מקיף וחרוץ של למעלה מ-1500 דמויות רבניות 'ליטאיות', באיזור שמקיף את צפון מערב אימפריית הצאר הרוסי ואת מדינת ליטא, דמויות ש'מלכו' על קהילותיהן במהלך כמאה שנים (מהרבע השני של המאה ה"ט ועד מלחמת העולם הראשונה), מתברר שהרבנים ככלל לא 'ליקו דבש'. המקורות, הכוללים זכרונות, מכתבים, הקדמות ספרים, הזכרות 'משיחות לפי תומן' בספרי שו"ת וספרי הגות, מסמכים מגנוכים שונים בארץ ובחו"ל, ספרי זיכרון של בני הקהילות הנ"ל ועוד, מתברר שהייתה לכל רב עיירה או עיר קטנה, להוציא אולי רבנים מפורסמים בערים הגדולות, מלחמה בלתי נגמרת מפנים ומאחור: הוא סבל מבעיות של פרנסה, של ריבוי משימות - לעיתים בלתי נסבל ובלתי אפשרי, של מאבק עם המשכילים והמתבוללים שניסו להשתלט על הנהגת הקהילות ועל האווירה

בהן, של נסיונות הישרדות מול השלטון הרוסי שחייב מינוי 'רב מטעם' רשמי שלעיתים פגע בסמכותו ובתיפקודו של הרב ה'אמיתי' של העיר, וכל זה תוך רצון להמשיך את המסלול התורני, ללמוד וללמד, לכתוב חידושי תורה, להקים ישיבה ולהחזיקה ועוד - צבר משימות כמעט בלתי אפשרי ליישום. המחבר מתאר בצבעים קודרים את הקושי והכשלונות, את הפער האדיר בין הרצוי למצוי, כאשר הוא מתחיל בתיאור דרך הייסורים של הרב מצאתו מהישיבה ועד לבחירתו, כולל לעיתים מאבק תקיף בין עשרות מועמדים שהתפקיד הקשה של רב עיירה או עיר קטנה היה פסגת חלומותיהם, ואחרי בחירתו את הקשיים שלו במילוי תפקידו - היחסים המסובכים בין הרב לראשי הקהילה, המאבקים עם סוחרים וקצבים תקיפים שהקשו על שמירת הכשרות כפי שהיה ראוי, על היחסים המשתנים בין הרב ל'המון' - ציבור ה'עמך' שהיה עשוי להיות משענת לרב מול תקיפי הקהל - אבל לעיתים גם יריב עיקש, על קשיי הפרנסה הכרוניים של רבני הקהילות וכפיפותם הכלכלית לראשי הקהל ול'גבירים', על הקושי במילוי תפקידיו הרוחניים והרבניים הרבים בתוך המערכות המסובכות שסביבו, על הקשרים שהיו או שלא בין רבני הסביבה לבין עצמם ובינם לבין גדולי ישראל והפוסקים הגדולים, והתמונה אכן נראית אפורה ועגומה. אולם לענ"ד, למרות העבודה החרוצה של פרופ' זלקין, העיקר כאן חסר מן הספר: עם הכל ולמרות הכל הרבנים תפקדו, במאות קהילות קודש התנהלו חיי תורה, אלפי משפחות שמרו בעידודם ובסיועם של רבני הקהילות וראשי הישיבות על יהדותן ותורתן גם בדור שבו רוח סערה סחפה רבים מהצעירים למחוזות ההשכלה והסוציאליזם וההתבוללות, והקהילות היהודיות למרות כל הקשיים שמשו קרן אור באפילת הגלות לרבבות יהודיהן גם בתקופה הקשה הזו. מובן מאלי שבתקופה הרשמיים ובמכתבים שכותבים רבנים לבני משפחותיהם ולרבנים חברים יודגשו החריגים, המאבקים, הקשיים, הצרות שעשו לרב בני הקהילה או תקיפיה או פקידי השלטון ואולי אף רבנים עמיתים, והיום-יום הטריטוריאלי, שהיה מלא תורה ועבודה וגמילות חסדים, נחת יהודית וחיי רוח, לא בא כל כך לידי ביטוי. לכן לענ"ד, אחרי השבח למחבר על עבודתו היסודית והמעניינת, צריך לקחת את דבריו בפרופורציה. רק כדי לסבר את האוזן - מי שיתאר את חייו של הרמב"ם כאשר הוא מסתמך בעיקר על מכתבו המפורסם לרבי שמואל אבן תבון, שבו הוא מתאר את סדר יומו הקשה והעמוס שאינו מאפשר לו כמעט לימוד תורה ואף שיחה עם אנשים, יציג את דמותו של הרמב"ם בצורה מעוותת - הרי הרמב"ם למרות הכל הספיק לעשות כמה דברים בשנים אלו...

מציאות קטן. פנקס ביכורים של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל. עורך ראשי: הראל כהן. בית אל, הוצאת מאבני המקום והוצאת מגיד-קורן ירושלים, תשע"ח. 66 + 9 + תרמז עמ'. (02-6330533)

כולנו מכירים את מרן הראי"ה זצ"ל הבוגר, הרב הראשי לישראל, 'רועה דור התחיה', את הנהגתו ומעשיו וכתביו ואגרותיו ופסקיו. פחות מכירים את הרב קוק הצעיר, האברך בשנות העשרים שלו, המכהן כרב בעיירה קטנה בליטא, לכאורה אחד מיני רבים. אולם הקובץ שלפנינו שיוצא לאור בפעם הראשונה מכתב ידו כפי שהוא, שהוא כנראה הקובץ הראשון שכתב הראי"ה מימיו ועל כן כינהו בענווה 'מציאות קטן', כבר מלא וגדוש בתורה ובאמונה

בהיקף ובעומק, ואין זה מפתיע שהוא פתח את הדרך לקבצים רבים גדושי-פיסקאות בנושאים שונים ומגוונים, פירות מחשבותיו והגיגיו של הראי"ה בשנים הבאות. מתוך קבצים אלו לוקטו רוב ספרי 'הש"ס הלבן' - אורות ואורות הקודש ועולת ראי"ה וכו', והנה מתברר שהשורש לכולם כבר היה נטוע בראשון שבכתביו. כבר בקובץ זה ניכרת שיטת הרב לכתוב ברצף את מה שעלה על דעתו בלי מחיקות ובלי תיקונים והוספות, בענייני הלכה ואגדה, דרוש וקבלה. הרב צבי יהודה זצ"ל נטל גם מקובץ זה פיסקאות לספרים המרובים של הרב, עוד בחייו וגם לאחר מותו, כנראה ידעו הרב ובנו שלמרות הגיל הצעיר שבו נכתבו הדברים רמתם התורנית אינה מביישת את זיקנותו של מרן הרב זצ"ל. באופן מפתיע הקובץ מציג את ידיעותי המקיפות של הראי"ה הצעיר כבר אז גם בספרי מהר"ל, מורה הנבוכים, חובות הלבבות, ספר העיקרים, עקידת יצחק ועוד, נוסף לידיעותי המקיפות בתורה שבכתב ובעל פה ובמפרשיהם, דבר חריג בהחלט באותו זמן, בוודאי בגיל כזה. לספר מוקדם מבוא מקיף ומרתק של העורך הרב כהן על העיירה זיימל שהרב כיהן כרבה ועל תולדותיה עד השואה, כולל מכתב שנעלם מעיני כל הכותבים על הראי"ה שהתפרסם בעיתון 'המליץ' בשנת תרנ"ה מאת אחד מתושבי זיימל, ובו הוא מתאר בהערצה את הרב ואת פועלו. אף תמונת מצבת אשת נעוריו של הראי"ה הקיימת עדיין בבית החיים הישן של זיימל צורפה למבוא זה, כמו גם צילום מכתב ראש העיירה לממונים עליו בממשל על חיסול אחרוני יהודיה (ע"י הליטאים, לא הגרמנים!) בחורף תש"ב. תי"ט סימני הספר מוגהים ומוערים, ומפתחות מפורטים ביותר חותמים את המהדורה הנפלאה הזו של ספר ביכוריו של הראי"ה. שיתוף הפעולה בין הוצאת 'מאבני המקום' שעל יד ישיבת בית אל לבין הוצאת 'מגיד' הביא לעולם ספר משובח בכל קנה מידה, ועל כך יבורכו העורך הראשי ועוזריו וכל מסייעיהם.

עת ללדת. אמצעי מניעה במבט יהודי. ד"ר חנה קטן. יעוץ הלכתי: יואל קטן. שעלבים, משעול, תשע"ח. 61 עמ' (sif.mishol@gmail.com)

מדובר על חוברת קטנה ומהודרת, שתפקידה אחד: לחזק את הבית היהודי. ממבט ראשון יכול הטועה לטעות שזוגתי הרבנית ד"ר קטן שתח', רופאת נשים ותיקה וידועה ויראת שמים, החליטה פתאום לפרסם חוברת על אמצעי מניעה כשהיא נסחפת אחרי גישות מודרניות ומתירניות הקיימות גם במגזר הדתי - ולא כך הוא: מדובר על חיבור קצר וקליט שבבסיסו עומד הרצון להסביר את הצורך בתכנון משפחה יהודי, חיובי, שמטרתו לגדל משפחות גדולות, בריאות ומאושרות. מותר לדעת רוב ככל הפוסקים לדאוג לבריאות האשה ולבריאות צאצאיה ע"י הרחקה מתאימה בין הלידה לבין תחילת ההריון הבא לפי כללים ותנאים מסוימים, ותפקידה של החוברת הזו הוא להסביר בפרוטרוט לבני הזוג מהם האמצעים השונים שבהם אפשר לדחות את ההריון לתקופה המתאימה בלי לעבור על איסורים, ומהם דרכי השימוש והמעלות והחסרונות של כל אחד מהאמצעים האלו מהפן ההלכתי, הרפואי והשימושי-מעשי, הכל באופן ברור וממצה, כולל תרשימים ותמונות ועצות וטיפים, כדי להשיג את המטרה של בניית בתים גדולים ובריאים ושמחים בישראל. זוהי חוברת ראשונה בסדרה, ובכוונת רעייתי ד"ר קטן שתח' להוציא לאור חוברות דומות עם הדרכה לכלות, ועוד.

קיצור הלכות יחוד. יפרד לשלושה ראשים: קיצור הדינים, הערות, ביאורים. ובסופו ברורים ותשובות. חיים מרדכי דבליצקי. בני ברק, תשע"ז. קצא עמ' (0504-129437)

זהו אינו הספר הראשון שנדפס בדורנו ובו קיצור הלכות יחוד, הלכות שתמיד צריכות חיזוק, ובכל זאת זהו ספר שונה - מדובר מצד אחד בספר למדני, שבו כל סעיף בורר מיסודו בש"ס ופוסקים ואינו רק פרי ליקוט מדברי אחרונים, ומצד שני יש בו קיצור הלכות למעשה ברור וחד, שאינו משאיר את המעיין נבוך בסבכי הסוגיא. תשעה פרקים בספר, בראשון מברר המחבר באיזה מקרים היחוד הוא מדאורייתא ובאיזה רק מדרבנן, והאחרון עוסק בחומרא המיוחדת שהחמירו חז"ל ביחוד של מלמדי תינוקות שמא יתיחדו עם אמותיהם של התלמידים, כשלדעת הפוסקים גם אצל מורות קיימות אותן חומרות. המחבר, המשמש כמורה הוראה בבית ההוראה של רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א בבני ברק, והוא נכדו ותלמידו של הגה"צ המיוחד רבי שריה דבליצקי שליט"א, מקל ומחמיר על פי מה שיוצא לו מהסוגיות ומדברי הפוסקים, וכל סעיף נימוקו עמו. כך למשל הוא קובע שאין שום זמן מינימלי שפחות ממנו אין איסור יחוד, ולכן היתר היחוד במעלית הוא מפוקפק מאוד, וניתן להקל בייחוד במעלית אך ורק בשעת הדחק (אך הגר"מ פטרובר שליט"א בהערות בסוף הספר מסביר את הדברים אחרת, ומדבריו משמע שההיתר מרווח יותר); ומצד שני הוא אינו מבדיל בין ראייה אנושית או ראייה בעזרת מצלמה, ומקל להתייחד במקום שמוגן במצלמות אבטחה בתנאי ששני המתייחדים יודעים שמקום היחוד מצולם, ואז אין זה ייחוד - ובימינו שכמעט כל מקום מצולם יש לקולא זו משמעות רבה. המחבר מחמיר ביחוד עם נכדה וק"ו עם נינה למרות שחיבוק ונישוק מותר בהן לדעת רוב הפוסקים, אך מקל לאח ואחות להתייחד בבית הוריהם גם אם ההורים משאירים אותם לבד בבית לעיתים מזומנות. יישר כוחו של רח"מ דבליצקי על ספרו הישר והמשובח.

פרשנות. עיונים ומחקרים בדברי חז"ל, מאת הגאון רבי יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, מחבר ספרי 'שרידי אש'. בעריכת שאול יונתן וינגורט. ירושלים, מכון ירושלים, תשע"ז. 56 + תשמ עמ' (02-6510628)

דמותו המיוחדת של הרב ויינברג זצ"ל, גדול רבני גרמניה לפני השואה, פוסק ולמדן, חוקר תלמודי והוגה, מחנך ומנהיג, בולטת בייחודה גם למעלה מחמישים שנה אחרי פטירתו. תלמידו הרב אברהם וינגורט, שגדל על ברכיו, הקדיש שנים רבות כדי להוציא לאור מהדורה חדשה ומתוקנת של שו"ת 'שרידי אש', של שני כרכים עבים של חידושי 'שרידי אש' על התלמוד, ושל מהדורה חדשה ומקיפה של ספר מאמריו 'לפרקים'. כעת מוציא לאור בנו של ר' אברהם, הרב שאול יונתן וינגורט, ספר רחב-היקף ובו מחקריו התורניים של הרב ויינברג, כשהוא מודה שהגבול בין חידושים למדניים ומחקרים לתלמודיים בכתבי הגאון הנ"ל אינו ניתן לשרטוט ברור, מפני שהוא מכניס בחידושו גם היבט מחקרי - השוואת נוסחאות וביורוי זמנים והגדרות מושגים וכד', ולמחקריו הוא ניגש עם כלים של למדן. מדור שלם בספר עוסק בחקר המשנה ודרכי סידורה ועקרונות הפירוש התלמודי עליה, והוא מהווה כעין פיצוי לספר שלם בנושא שחיבר הרב ויינברג ואבד במצוקת הזמנים. מדורים נוספים כוללים מחקרים בתוספתא, בבבלי ובירושלמי, בתרגומים וברמב"ם, והם עוסקים בפרטים ובכללים, ביישוב

דברי חז"ל והקדמונים או בסלילת דרך חדשה בהבנת הסוגיא, כיד ה' הטובה על הרב ויינברג זצ"ל. מלאכה ראויה לשבח יצאה מתחת ידי העורך, שהוא בן נכד לתלמידים מובהקים של הגאון ר"י ויינברג זצ"ל, והוא הדליק בה נר זיכרון נפלא בעל תועלת לדורות לעילוי נשמתו של הגאון המחבר.

שו"ת אבני דרך. חלק יב. שאלות ותשובות שהזמן גרמן בארבעת חלקי שולחן ערוך. אלחנן נפתלי פרינץ, ירושלים, תשע"ח. 536 עמ'. (02-9998679)

כרך נוסף מציג לפנינו הרב פרינץ איש בית שמש בסדרת ספרי השו"ת שלו, והוא מכיל 225 תשובות חדשות, כמה הערות על ספרים אחרים, וכשישים השלמות והערות שלו ושל אחרים על תשובות שנדפסו בחלקים הקודמים של 'אבני דרך'. אוצר בלום. שאלות רבות אינן 'קונבנציונליות': למשל, האם מותר ללבוש חולצת טריקו כאשר היא הפוכה, אם מסיבה זו או אחרת הוא אינו מעוניין שההדפס יראה, בניגוד לדין בשו"ע או"ח סי' ב סע' ג שאין להפוך את פנים הבגד לחוץ? המחבר נוטה להחמיר, אולם הוא מביא את הערת הגר"א נבנצל שליט"א, שעבר בטובו על כל הספר והעיר ותיקן, שלצורך מצוה אפשר להקל בדבר, ובמקרה זה היה מדובר בהפיכת חולצת טריקו לבנה כדי להיכנס לחתונה לבוש בה בלי שההדפס יראה. בסוף הספר מפתח מפורט לתשובות המופיעות בו, אך ההשלמות הרבות הנ"ל אינן ממופתחות, וחבל. ייש"כ של הרב פרינץ על חריצותו ובהירות דבריו.

מסע בשאלוניקי. תרגום לעברית של הספר 'שאלוניקי' מאת חזקל צבי קלצל, מלווה במבוא, הערות והארות. יהודית דישון. ירושלים, מכון הברמן למחקרי ספרות, תשע"ז. 183 עמ'. (08-9241160)

לעיר סלוניקי נתבצר מקום של כבוד בהיסטוריה היהודית, כעיר מלאה במשך דורות רבים בחכמים וסופרים ויהודים יראי שמים. לפני למעלה ממאה שנה, סביב שנת תר"ע, נשלח מורה יהודי צעיר מגרמניה לחזק את צוות ההוראה בעיר סלוניקי שלמעלה ממחצית תושביה היו יהודים, והוא הלך שבי אחרי העיר ויהודיה ומוסדותיה. אחרי שחזר לגרמניה הוא תיאר את העיר ויהודיה בספרון קטן שכמעט נשכח, ופרופ' דישון מאוניברסיטת בר אילן החליטה לערוך ולתרגם את הספר עם מבוא מקיף עליו ועל מחברו ועל ספרות המסעות בכלל. להלן כמה מילים מהספר, מהפרק על השבת בסלוניקי (עם מעט קיצורים): ביום שישי בצהריים הלימודים מסתיימים בפרידה של התלמידים ממוריהם, תוך כדי שירה וברכות הדדיות. בדרך הביתה נראים הדייגים חוזרים אל הנמל, 'וככל שמתקדם היום שבות עוד ספינות לנמל, עד שלבסוף נחות להן בנמל סירה ליד סירה, צי מיוחד מאוד. על המוזח נערמים הדגים בקשקשיהם הכסופים ומסביבם מתקלים הקונים, וכל אחד מתאמץ להשיג לו לכבוד השבת את הדג היפה והטוב ביותר. בשעה זו העיר מכינה את עצמה לשבת, בבתי המלאכה ובחנויות מגיפים את תריסי הברזל, הרחובות מתמלאים לזמן קצר באלפי אנשים ההולכים צפופים ברחוב הראשי, ראש ליד ראש, ומתפזרים לסימטאות ולרחובות הצדדיים בכל חלקי העיר. כל

האוניות חייבות להישאר בנמל בשבת. כשעה לפני שקיעת החמה שוממים הרחובות, כל איש בביתו מתכונן לשבת. בתי הכנסת בעיר מרובים, וכמה מהם עתיקים מאוד ומפורסמים מאוד. מאות אורות נוצצים במדרוני ההר, בכל בית יהודי מוארים החלונות, אור יקרות שאין לתאר יפה ממנו מקדם את שבת המלכה... המחבר מסיים את הספר בתקווה להתאוששות הקהילה היהודית אחרי מלחמת העולם הראשונה והשריפה הגדולה שפגעה בה קשות, אך לא הוא ולא אנחנו זכינו לכך - מצב הקהילה לא השתפר בשנים הבאות, והיא חרבה כליל כאשר כבשו הנאצים את העיר וגירשו את כל תושביה היהודים למחנות ריכוז. הספר הזה נשאר כמצבה חיה ומוזהירה לקהילת יהודי סלוניקי רגע לפני ירידתה מהמפה, ויפה שתורגם ללשון הקודש ויצא לאור מחדש מתוקן ומוער.

כבשונו של פולמוס. פרקים בספרות הפולמוס בין רבנים למשכילים בליטא במאה התשע עשה. יהודה פרידלנדר. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז. 332 עמ'. (03-5318575)

פרופ' פרידלנדר הוא מומחה בתולדות הספרות העברית של העת החדשה. הוא עוסק בעיקר בסוגות ספרותיות, ומחבר ביותר פולמוסים שנתלקחו בדורות האחרונים בין החדשנים לבין שומרי המסורת. ספר זה הוא לקט מאמרים שלו שעוסק בכתביה פולמוסית משני הצדדים - ה'משכילי' וה'חרדי', בכתבים שנכתבו בסאטירה מושחזת (בעיקר מהצד המשכילי), על פולמוס שמן הזית שהתעורר בעקבות חשש (מופרז כנראה) ששמן הזית המיובא למזרח אירופה מכיל גם שומן חזיר, לא פחות! על ר' יוסף זכריה שטרן משעוועל שהיה מראשי הנאבקים בהשכלה ובפעולותיה, על ליליינבלום ועל חבריו המשכילים ונסינם לעשות שינויים בדת, ועוד.

אוצר המנהגים והמסורות לקהילות תאפילאלת/סג'למאסא. מאיר נזרי. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח. 527 עמ'. (03-5318575)

לא רבים מהיהודים שאינם יוצאי מרוקו שמעו על קהילת תאפילאלת, למרות שמדובר בקהילה קדושה בת למעלה מאלף שנים! העיר הזו והישובים סביבה היו מקום גידולם הפיסי והרוחני של רבבות יהודים יקרים, שנשאו ברמה את יהדותם בימים טובים ובימים פחות טובים. במקורה נקראה העיר, הנמצאת במזרח מרוקו סמוך לגבול אלג'יריה, בשם סג'למאסא, וזה היה השם ה'יהודי' שנשתמר בגיטין ובשטרות אחרים עד הדור האחרון. גם תלמידי חכמים רבים גידלה העיר הזו במשך הדורות, והמפורסמים שבהם הם הרבנים לבית משפחת אביחצירא. אולם קהילת תאפילאלת ובנותיה חדלו להתקיים באחת, כאשר תוך שנים ספורות, בעשור השני והשלישי להקמת מדינת ישראל, עלו ארצה כמעט כל תושבי האיזור, והשאירו אותו ריק מיהודיו. באופן טבעי התפזרו יוצאי תאפילאלת בין קהילות יוצאי צפון אפריקה בארץ, והייחוד היהודי והתרבותי המיוחד שלהן כמעט נעלם. עתה קם בן העיר, ד"ר מאיר נזרי, בן משפחת רבנים, והחליט לעשות מעשה, ולאסוף למקום אחד את מנהגי התפילה והמועדים ומעגלי החיים והחברה באופן שיטתי ומסודר, עם מקורות והשוואות.

כך זה שיצא זה עתה רושם בקפדנות את כל המנהגים הייחודיים לעיר והישובים סביבה, והוא משמש למעשה מעין סיכום מפורט של שני הכרכים הראשונים של סדרה זו (תשע"ג-תשע"ו) המוקדשים להיסטוריה של הקהילה ולמנהגים שהיו מקובלים בה במשך מאות שנים, מהלידה ועד לפטירה ובכל ימות השנה, כולל תיעוד של קהילות ואישים, ומחקרים ומקורות קטנים וגדולים רבים מספור. הכרכים הראשונים כוללים גם דרושים ופיוטים וקניות שנוצרו בעיר והיו חלק מיהדותה, עם פירושים ומקורות והערות והפניות, כולל תיעוד מקיף שמקורו באלפי מסמכים ומקורות בכתב ומאות עדויות בעל פה שנגבו מזקני העיר וחכמיה. בכרך השני רואים אור לראשונה כמה מהדורות המלוות במבואות ובתרגום ערבי יהודי: הגדה של פסח בנוסח העברי ובתרגומה הערבי יהודי נוסח תאפילאלת, תיקון פסח הקרוי צ'היר הכולל מדרשים ופיוטים והפטרות בשלושה נוסחים: עברי, ארמי ו'שרח' בערבית יהודית, והפטרה של תשעה באב בשלושה נוסחים: נוסח הפטרה המקראי, הפירוש המדרשי הרחב הכתוב במקורו בערבית יהודית מקורית, והתרגום העברי החדש של המהדיר. כל החומר הנדיר הזה היה נידון לאבדון לולא מלאכתו של ד"ר נזרי. המחבר מתאר באופן מרגש איך הגיע בשנת תשכ"ד כנער לבית הוריו בחופשת החגים מהישיבה שבה למד בצפון מרוקו, ופתאום ראה כמו עיניו עיר מתרוקנת מתושביה, לצערם של השכנים הגויים שתמהו מה ראו שכניהם הטובים לעזוב אותם לפתע פתאום, למרות היחסים המתוקנים וההגונים ששררו בינם לבין יהודי האיזור. אפילו מלך מרוקו מוחמד החמישי, שזוכה לתואר 'ז'ל' ע"י המחבר - ולא מילתא זוטרתא היא, תמה פעם-אחר-פעם מדוע עוזבים יהודי מרוקו ברבבותיהם, ולא הבין שהחיבה לארץ הקודש והציפייה לגאולה שלמה הם אלו שגרמו ליהודים לעזוב הכל ולשאת ציונה נס ודגל. ד"ר נזרי מספר שאביו הרב זצ"ל גנו סמוך לפני העליה ארצה את קובצי כתיב היד שבהם היו רשומים קניות מיוחדות שנאמרו בימי בין המצרים בקהילה, בהנחה ברורה שלא יהיה בהם עוד צורך בארץ המובטחת... הכרך הזה פותח במבואות שמהווים למעשה גם סיכום של העבודה הענקית הטמונה באלפיים הדפים שבשלושת הכרכים האלו, במנהגים שנהגו בקהילה במעגל השנה, במעגל האדם - נישואין, יבום, ברית מילה, אבלות וכו', ובמעגל החברה - שמות וכינויים, מעמד האשה, מנהגי הירושה ועוד. החלק הרביעי בספר עוסק בהשוואות בין מנהגי איזור זה לבין קהילות מרוקו האחרות, רישום השפעת הקבלה על מנהגי העיר והאיזור, ועוד. הכרך מסתיים ברשימת מקורות, כתבי יד, מסרנים, קהילות ואישים, ומפתחות מפורטים. יש לשבח את המחבר שבחריצות מופלגת ובדיוק קפדני שמר לדורות אוצר בלום שהיה עלול לרדת לתהום הנשייה, זיכרון לדורות לקהילה קדושה בת כאלף מאתיים שנה שנעקרה כולה לארץ הקודש עם ראשית צמיחת גאולתנו.

עקבי פרשת השבוע. טיוטות שיעורים. אברהם יעקב גולדמינץ. ירושלים, תשע"ח. 384 עמ'. (054-8469655)

ארגון 'אחיזה' עוסק בין השאר בארגון שיעורים קצרים במקומות עבודה במהלך השבוע, מה שמעלה את הרמה התורנית והמוסרית של המשתתפים, מגבש אותם ומשמח אותם. הרב אב"י גולדמינץ, בוגר ישיבת שעלבים, הוא אברך ותיק בישיבת מיר ומהחוקרים המנוסים במכון

שלמה אומן, ונוסף לספרים שההדיר גם חיבר כמה חיבורים בענייני הלכה שונים - קידוש החודש, טומאת מת, כיבוד הורים, הלכות הצלה ועוד. בין שאר עיסוקיו בהפצת תורה בכתב ובעל-פה הוא מקדיש מזמנו ללמד שיעורים קצרים כסדר הפרשות בכמה מקומות עבודה בירושלים במסגרת 'אחיזה' הנ"ל, ופירותיהם הוא ספרון חביב זה, המלא וגדוש בחומר הלכתי ואגדתי, בסיפורים מעוררי עניין ובפירושים לתורה, הכל בשפה ברורה ופשוטה וקליטה. כך למשל בעמ' 185 הוא מברר את המשמעות המעשית של הסימן 'נרצה' בליל הסדר, שלכאורה אינו אלא סיום נאה ולא הוראה, בניגוד לסימנים האחרים. לדעתו הסימן הזה דומה לנעילת השערים הניסית בסוף ההתארגנות להקרכת קרבן פסח בבית המקדש, שהיא סימן של השראת שכינה ושל קבלת עבודתנו ברצון ע"י ריבונו של עולם. כך גם בסוף ליל הסדר מצפה מאתנו מחבר הסימנים שנגיש בפועל שהצלחנו לקיים את מצוות הסדר, ובעיקר את מצות חינוך הדור הבא שבה, באופן מוצלח, כך שנוכל להרגיש כביכול מעין 'השראת שכינה' וקבלה של עבודתנו ע"י אבינו שבשמים. דברים היוצאים מהלב ונכנסים אל הלב.

מחיל אל חיל. לימוד תורה יומי לחייל. שעלבים, הוצאת משעול, תשע"ח. כ-400 עמ'. (08-9296520)

בימים הקרובים מתגייסים בחורי שיעור ב' ברבות מיישובות ההסדר לשיירות בן ט"ז חודשים ביחידות השדה השונות. אחד האתגרים העומדים לפני חייל בן ישיבה בצה"ל הוא הרצון והחיוב ללמוד תורה כל יום למרות הזמן הדחוק והלחץ הפיסי והנפשי בחודשי האימונים והשירות המבצע, וכמובן שהדבר תלוי בנסיבות, במצב ובמוצב... כמסורת שכבר יש לה חזקה נטלו על עצמם בני השיעור בישיבת שעלבים להכין לעצמם ולחבריהם ככל ישיבות ההסדר 'ספר כיש' ובו עמוד ליום עם דברי תורה והלכה, פרשנות ומחשבה, זמני היום בהלכה ועוד, שנכתבו ונלקטו על ידיהם וע"י רבניהם וחבריהם, ויש בהם טעם של בית המדרש שממנו יצאו ואליהם ישובו בעז"ה לחיים ולשלום. בשעת הדחק אדם יוצא ידי חובת מצות תלמוד תורה אף באמירת קריאת שמע, והדף היומי הזה אינו לימוד של בית מדרש - אך הוא יהווה עבור החיילים בשנה הקרובה ברירת מחדל מינימלית, שתיתן טעם של 'עוד' ותגרום בוודאי לרבים להוסיף ולהתחזק בתלמוד תורה בכל שעה פנויה מן היום ומן הלילה. זוהי מתנה נאה של בני שיעור ב' בישיבת שעלבים לחבריהם המתגייסים לעבודת הקודש, צאו לשלום ושובו בשלום. ה' איש מלחמה.

עולת ראייה על סימני ליל הסדר. עם ביאור תורת העולה מאת הרב מאיר יהושע מגנס. ירושלים, מכון הרצ"ה, תשע"ח. קצב עמ'. (02-6515811)

בשנת תשס"ו הוציא לאור הרב מגנס, מבכירי הר"מים בישיבת מרכז הרב, קונטרס ובו ביאוריו על דברי מרן הרב זצ"ל על חלק מההגדה של פסח כפי שהם פורסמו ב'עולת ראייה'. דבריו עשו רושם על אהבי תורת הרב והספר אזל מזמן, ועתה הוציא הרב מגנס לאור מהדורה חדשה ומתוקנת של חיבורו עם הוספות רבות. כתלמידים המובהקים של הרצ"ה זצ"ל ושל רבי

שו"ת אורחותיך למדני. חלק רביעי. יותר ממאה ושישים שאלות ותשובות בארבע חלקי שו"ע. ירושלים, תשע"ה. תקסד עמ'. (02-5827966)

כבר נודע בין בני התורה קיומו של ת"ח נסתר שגר כנראה בלונדון שבאנגליה וחפץ בעילום שמו, נדרש לשואליו בענייני הלכה במייל בכתובת orlamdeni@hotmail.com, וכמעשה פלאים משיב לשאלות מורכבות תוך שעות ועובר ומעיר על קונטרסים כבדים תוך ימים. גם ספרים כבר הוציא לאור, בהם שו"ת אורחותיך למדני. כך גדול ורחב זה הוא הרביעי בסדרה, וכמה מהתשובות הנמצאות בו הם למעשה קונטרסי הערות על ספרים ששלחו לו מחברים לפני הדפסתם, כדי שהם יסיפו ויתקנו על פי דבריו עוד לפני שיראו את אור הדפוס, והועיל בכך הרב המחבר הרבה. בהקדמה הוא מתאר את גדלותו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל שנפטר בזמן כתיבת הספר, שגם הסכים על ספרים קודמים של המחבר וכנראה הכירו והוקירו. התשובה האחרונה בספר מופנית לשואל ד"ר סודי נמיר, 'הרופא של גוש קטיף' ועתה בקרית ארבע, שביקש לברר את הטעמים להבדלי הלשוניות בתורה בין סיפור הלוחות הראשונים לבין הלוחות השניים, והמחבר משיב לו באריכות, וחותם: 'ואסיים באהבה רבה, מחבר הספר 'אורחותיך למדני'.

פרסום ספרים חדשים ומודעות תורניות בגיליונות 'המעין'

מערכת 'המעין' מזמינה את המו"לים ומחברי הספרים לפרסם את ספריהם, צילום כריכה או שער וכן טקסט קצר של תיאור הספר, בגיליונות 'המעין'. כתב העת 'המעין' מופץ כל שלושה חודשים במאות עותקים למנויים, לרבנים ולמוסדות תורה וחינוך, והוא נמצא ברוב הספריות התורניות הגדולות. נוסף על כך קיימים מאות מנויים אינטרנטיים, וגיליונות 'המעין' נמצאים גם באתר המכון ואלפים נכנסים לאתר כדי לקרוא בהם. 'המעין' גם מוכנס באופן שיטתי למאגר הספרים 'אוצר החכמה' ולאחר האינטרנטי שלו, וכן לאתר היברובוקס. למעשה מדובר בפרסום שנשאר אקטיבי במשך שנים רבות.

הגיליון מודפס בגוויני שחור לבן, אולם במאגרים האינטרנטיים הצילומיים והסריקות הצבעוניים עומדים בצבעם המקורי.

לכבוד השקת השירות המחירים סמליים ממש: פרסום על רבע עמוד 250 ש"ח, על עמוד שלם 890 ש"ח (ראה דוגמא לפרסום ספר בעמ' 59 ובעמ' 107).

מערכת 'המעין'

אברהם שפירא זצ"ל ושל שאר ראשי הישיבה, וכתלמיד וכו"מ בשיבה שנים רבות, מכיר הרב מגנס היטב את רוחה של הישיבה שהיא המשך ישיר של רוחו של מרן הרב זצ"ל, והוא מעיד בהקדמת הספר שאור התורה שבישיבת 'מרכז הרב' מאיר עתה למרחוק בדיוק כפי שחזו ושאו ראשיה זצ"ל. בהתאם לרוח זו למד ושנה ושילש הרב מגנס עם קבוצת תלמידים ותיקים את דברי הרב על סימני ליל הסדר, ומצא בהם פנינים. כך למשל הוא מסביר שעל פי דברי הרב מצות אכילת כזית מצה לאפיקומן מכונה 'צפון', מוסתר, מפני שהחיים העליונים הם לעת עתה נשגבים מסדרי העולם הרגילים, ולכן אכילת מצת האפיקומן היא מעשה גבוה בהרבה מאשר אכילת מצת המצוה המבטאת את חירותנו בעולם הזה, וגם מאכילת המצה ב'כורך' המציינת קבלת עול מלכות שמים. לעומתן האכילה 'על השובע' מסמלת אכילה בקדושה עליונה בלי נגיעות בענייני העולם הזה, ויש בה כעין סגירת מעגל וחיבור של העניין האלוקי עם הטבע הישראלי הנפשי הקדוש ברוחו של אליהו הנביא מבשר הגאולה האחרונה, וכל העניין מוסבר שם באורך. דברים עמוקים ומרוממים.

בין קודש לחול. יחסו של הרב קוק למדע, לטכנולוגיה, לחינוך ולחברה. איתן קופמן. קרית ארבע, מעמק חברון, תשע"ח. 351 עמ'. (052-8109946)

הרב קופמן מלמד במכינה בעלי ובמוסדות אחרים, ובמשך שנים העביר שיעורים רבים בנושא החיבור בין קודש לחול ובין חיי המעשה לחיי הרוח, ודן גם בשאלות כבדות שמציקות לצעירים רבים הקשורות לתחום הזה - תורה ומדע, טבע ונס, אבולוציה, ההלכה והחיים, אמונה ומציאות, הרוחניות שבחומר, חינוך לטבעיות ולקדושה, ועוד ועוד, ובמשך השנים העלה אותם על הכתב. רוב דבריו מבוססים על כתבי מרן הרב זצ"ל, וציטוטים ממנו מפורזים לאורך כל הספר. השילוב של המקורות ה'כבדים' יחסית מדברי הרב וההסברים הנוחים והזורמים של המחבר מוצלח ביותר, והקריאה בספר זורמת למרות הנושאים הסבוכים שמנותחים בו, נושאים שהם ביסודות חיינו ואמונתנו.

החסיד האחרון. ר' ישראל יצחק קיהן זצ"ל, אחרון חסידי האדמו"ר רבי קלונימוס קלמיש שפירא מפאסצ'נה הי"ד. ערך: שחר זאב קיהן. מודיעין, תשע"ז. 241 עמ'. (sharen200@gmail.com)

הרב קיהן משמש כר"מ בישיבת ההסדר בעיר מודיעין. כמו רבים גם הוא נכד לניצולי שואה, אבל שלא כמו רבים אחרים הוא הצליח לדובב את סבו, ולא רק על חייו מאז לידתו בלודז' שבפולין במשפחה שהייתה מקושרת לחסידויות קו'ניץ וגור, ועל תקופת היותו תלמיד קרוב של הרבי מפאסצ'נה - אלא גם על הימים הקשים בשואה, על האמונה העזה בה' ובישועתו ששרדה את כל הצרות והכאבים והספיקות, ועל נס ההישרדות, העליה לארץ והלחימה עליה, ועל בניית בית גדול ומלא זרע אשר ברך ה'. הרב שחר מספר את הדברים בצורה מרתקת וחכמה; זהו גם ספר היסטוריה, ובסוף הספר אף נוסף נספח של הרחבות היסטוריות חשובות - אבל בעיקר ספר מלא אמונה ובטחון וסיפורי ניסים וגבורות ונפלאות בימינו ממש.

Survey of This Issue

Rav Yitzhak Devir, a Rav in Elon Moreh and among the rabbinic staff the *kashrut* organisation Kosharot, attempts to demonstrate that one should expand upon matters of the Exodus precisely during and after the *seder* meal, and not before, to keep the children awake and also in accordance with the principle that 'the zealous perform their obligations with alacrity'. In his opinion one should focus on recounting the story of the servitude in Egypt and the miracles of the Exodus and not on any other topics. According to many approaches, one does not fulfill this obligation by involving oneself in halakhic topics during the *seder*.

Many years ago Prof. Aumann published a paper explaining Rabbi Nathan's opinion in the Mishnah in Ketubot, which dealt with the division of an inheritance between three women whose husband died. Rav Sheriki from Bet El suggests that Prof. Aumann's explanation of Rabbi Nathan's opinion corresponds to the explanation of Rav Hai Gaon Z"l, who explains the opinion of Rabbi Nathan in the Mishnah "in the same way as *Shenayim Ohazin* [Contested Garment Rule]". Although the Ri"ף [Rav Isaac Alfasi] explained the opinion of Rav Hai Gaon according to the *halakhic* principle of "*Shenayim Ohazin*" and rejected it, we will see that another possibility of explaining the opinion of Rav Hai Gaon, which corresponds to Prof. Aumann's explanation, that Rabbi Nathan's words in the Mishnah are to be taken literally and based upon the principle of division "corresponding to (or in the same way as) *Shenayim Ohazin*", also cannot be accepted for several reasons.

Prof. Aumann responds that Rav Sheriki argues that Rav Hai Gaon's explanation "cannot be accepted" citing later authorities. But Rav Hai Gaon is a towering figure in his own right; his explanation should be understood, not dismissed. Specifically, Rav Hai Gaon may disagree with Rabbi Sheriki's reasoning, and/or with the later authorities he cites. To illustrate, he briefly discusses and analyzes a few central issues.

A cryptic Talmudic passage (Ketubot 93ab) discusses the division of a deceased man's estate among his wives, relating it to the division of a partnership's proceeds among the partners. Rav Hai Gaon suggests an explanation in terms of the division of a contested garment among

the claimants (Bava Metzia 2a). Prof. Aumann shows that, unlike all other commentaries, Rav Hai Gaon provides a unified explanation of the passage in terms of the plain meaning of the words, inter alia ascribing the same division procedure to the partners as to the wives.

Rav Back, *Ra"m* [teacher] at the *yeshivat hesder* in Rishon leTzion, discusses blessings on various types of pastries, and takes note of the gap existing in many instances between the legal calculation according to which the correct blessing should be determined, and intuitive perception or accepted practice. In intermediate cases he advises depending upon intuition in distinguishing between pastry which requires the '*mezonot*' blessing and 'plain' food which receives a less specific blessing.

Prof. Amar presents the realia, the *halakha*, the biological and the historical background of the ancient custom of neutering animals in order to augment their size, their flavor and the ease of maintaining them.

Rav Reichman, formerly a senior military Rav and now a farmer and resident of Nof Ayalon, rejects the view of Rav Ben-Meir published in *HaMa'ayan* that it is possible to conclude from the act of harvesting lettuce for the Hazon Ish [Rav Avraham Yesha'ya Karelitz] that in extreme situations the Hazon Ish also relied upon the *Heter Mechira* [sale to ameliorate restrictions on working the Land during *Shemittah*], and Rav Ben-Meir endeavors to explain his opinion, and Rav Dr. Warhaftig continues to clarify the question why the beginning of our redemption was built by the secular community.

Two important works dealing with matters of family purity are reviewed in depth by two outstanding young *talmidei hakhamim*. Rav Redman, head of a *kollel* in Petah Tiqvah, surveys the various editions of the well-known work *Darkhei Tahara* on the rules of *niddah* by the eminent Rav Mordecai Eliahu, praising its virtues while suggesting improvements for the coming edition; and Rav Aryeh Katz, on the rabbinical staff of the Puah Institute, sharply critiques the new work of Rabbis Stav, father and son, which deals with various issues related to modesty and the Jewish home.

חג כשר ושמח, Yoel Catane

מחיר מנוי לשנה על 'המעין'

(4 גיליונות) כולל משלוח - 100 ₪

לשנתיים - 180 ₪

בח"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 40\$

כתובת המערכת:

מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400

<http://www.machonso.org/hamaayan>

English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l

Editor-in-Chief (1964-1992): R` Yona Immanuel z"l

The Board:

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Dr. Shimon Bollag, Jerusalem

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Mevo Choron

Rav Michael Yammer, Sha`alvim

Editor: Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-89276639; e-mail: wso@shaalvim.co.il

© All rights reserved

HAMA`YAN

Table of Contents:

"A New Heart Also Will I Give You" / The Editor	2
One Who Expands Upon the Story Is Praiseworthy – During <i>Maggid</i> [Recital] or During the Meal? / Rav Yitzhak Devir	4
"A Man Who Was Married to Three Wives" – Clarifying the Approaches of Rav Hai Gaon and Rav Isaac Alfasi / Rav Yosef Sheriki; Rejoinder, Prof. Yisrael [Robert J.] Aumann	13
Rav Hai Gaon's Position on the Three Women and the Three Partners / Prof. Yisrael [Robert J.] Aumann	33
The Blessing on Baked or Cooked Food Containing Grain – Custom and Law / Rav Aharon Back	45
Neutering Living Creatures in Order to Fatten Them / Prof. Zohar Amar	60

Responses and Comments

Further in the Matter of the Acquisition of Bitter Herbs [<i>Hazeret</i>] for the Hazon Ish in the Sabbatical Year of 1944/5 [5705] / Rav Eliezer Reichman; Rav Yehoshua Ben-Meir	67
'Let the Miracle Be Performed, No Matter How' – The Approach of Rav Kook ZT"l / Rav Dr. Itamar Warhaftig	71

On Books and their Authors

On the Work <i>Darkhei Tahara</i> / Rav Uri Redman	75
On the Work <i>Avo Beitekha</i> / Rav Aryeh Katz	97
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	108



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim

Vol. 225 • Nisan 5778 [58, 3]