

בעניין חשש ממזרות לכתחילה בהפריה חוץ גופית

בגיליון הקודם (גיל' 252 עמ' 109 ואילך) כתב הרב צבי רייזמן לחלק בין הזרעה מלאכותית לרחם אשה נשואה מזרע זר - לבין הפריה חוץ גופית מביצית שהופרתה מזרע זר, וסיכם שגם הפוסקים החוששים לממזרות בהזרעה מלאכותית מזרע זר יודו שבהפריה חוץ גופית אין חשש ממזרות.

יש להעיר על כך שרו"נ גולדברג (אסיא סה-סו עמ' 47, ובתוספת ברך כצבי ח"א עמ' נג) לא חילק בכך, וחשש לממזרות גם בהשתלת ביצית מנשואה ובפונדקאית נשואה, וכן חששו לכך הראשל"צ הרב עובדיה יוסף והראשל"צ הרב מרדכי אליהו בפונדקאות ('מעין אומר' ח"ח סימן ב שאלה ג, ספר פועה ח"ג עמ' 407 הע' 27), וכן מפורש בתשובות והנהגות (ח"ז סי' קנא) שלשיטות הפוסקים החוששים לממזרות בהזרעה מלאכותית כן הוא גם בהפריה חוץ גופית, וכ"כ בשו"ת ישיב יצחק (חלק מג סי' סז), וראה עוד בדברי הרב שמואל טל והרב ירון לונדון (בקובץ הנספחים לרץ כצבי תשע"ז) שדחו את דיוקי הרב רייזמן (בספרו, שצוינו ג"כ במאמר הנ"ל) מלשונות האחרונים, והוכיחו שאין לחלק בכך.

וראה בדברי הר"י שילת ('רפואה והלכה וכוונות התורה' עמ' 240) שבהשתלת ביצית מאשת איש "אנו נכנסים לבית הספק שמא ממזרות אינה תלויה בביאת איסור אלא בעצם הזרות שבין אבי הילוד ואמו כאשר אין ביניהם תפיסת קידושין. והואיל והדברים נוטים לכך שבעלת הביצית נחשבת לאם הוולד, הרי שהוולד נוצר מבין איש ואשה שאין ביניהם תפיסת קידושין, וזוהי ממזרות". והוכיח כן מדברי הרב עובדיה יוסף שחשש לכך. ושם (בעמ' 201 ואילך) האריך בביאור דברי הגרש"ז אורבך וסיעתו שנטו לומר שהוולד בהזרעה מלאכותית מזרע זר הוא ממזר'.

1 וראה שם שהביא שהתוס' ביבמות (טז, ב) שמשם הוכיח הגרש"ז שהנולד הוא ממזר גם ללא ביאה הוא דברי ר"י, כמובא בקובץ תוספות שנתגלה בימינו ונדפס בשם "תוספות מהר"ם ורבינו פרץ", וכתב שנראה שהתוס' שלנו (=ר"י) לא קיבלו את האגדה אודות בן סירא שממנה רצו להוכיח שהנולד אינו ממזר, וראה מ"ש הגרש"ז (נועם ח"א ע' קמט) "שזה ודאי דלהלכה אין לסמוך כלל על האגדה מבן סירא שהיא מפוקפקת וכמו שהביאו מהתשב"ץ". וכן אמר החזו"א שמעשה זה מזויף (אורח משפט ח"א ע' י), וראה הנסמן בזה בספר "המבדיל בין ישראל לעמים - גיור כהלכה" (מאת מרכז רבני אירופה, זמין בהיברובוקס ובאוצר החכמה) פרק מג הע' 92 מדברי המנחת יצחק והציץ אליעזר ותשובות והנהגות, וראה בזה בספר "זורעם לפניך יכון" (עמ' רח ואילך) ובמחקרו החשוב של הרב שלמה בן דוד הכהן ("אור תורה" תרלט עמ' תתפו ואילך), ובדברי הרב ד"ר מרדכי הלפרין (אסיא עז-עח עמ' 121), וראה עוד ב"אור תורה" (שם) בעניין שלילת הלימוד מההגהה המיוחסת לר"פ (שעליה בעיקר נסמכו האג"מ והיב"א להכשיר את הנוול בדיעבד), ובעניין הידיים הרבות שנגעו בהנכתב משמו, והשוני שבין כתבי הידות, ושנראה עיקר כהנוסח המובא בשלטי הגבורים (שבועות ב) שמשם משמע להיפך, וכמובא ב"ציץ אליעזר" ח"ט סי' נא) ועוד. ומלבד כל זה, האריך

חשיבות ההבהרה בעניין, אינה רק לעניין ההכרעה במעמד הנולד **בדיעבד**, ושאלות חמורות אלו כמובן מסורות לגדולי ההוראה ואכ"מ, אלא בקשר למה שמתפשט לצערנו בשנים האחרונות ע"י ארגונים שונים המעודדים נשים נשואות מסורבות גט להתעבר מזרע זה, כולל ע"י טיפולי הפריה חוץ גופית, ושלא לחשוש לחשש הממזרות גם **לכתחילה**, מכיון שלטענתם הדבר הוא פשוט בתכלית וכבר הוכרע שאין בכך כל חשש, והם אף קידמו הצעת חוק שהמדינה תממן את הטיפולים לנשים אלו. על כן יש להבהיר (בנוסף לחששות הנוספים מכמה וכמה טעמים שהאריכו בהם הפוסקים, גם בהזרעה מזרע גוי שאין בכך ממזרות להלכה) שפוסקים רבים קובעים שלכתחילה בוודאי שיש לחשוש גם לחשש הממזרות בהזרעה מלאכותית. וכך הבהיר הרב יהודה נקי (בהערותיו ל'מעין אומר' שם) שהגם שדעת הרב עובדיה יוסף לעניין בדיעבד שהנולד אינו ממזר ('ביע אומר' ח"ח אה"ע סי' כא), אבל לכתחילה הוא חשש לדעות שהנולד ממזר. והוסיף (עמוד קל): "שמעתי מרבנו שאע"פ שאין הוולד ממזר אוסר בכל תוקף לעשות כן מחמת התועבה שבדבר שהורס קדושת עם ישראל, ובפרט שיש דעות שהוולד ממזר וראוי לחוש להם".

כך גם כתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סו"ס מו, הובא ביבי"א שם) ש"לכתחילה יש לאסור בתוקף לעשות מעשה רע כזה, כי חוץ מכל חששות האיסור שבדבר יש להתחשב מאוד עם דעת כמה רבנים גדולים שקבעו שהוולד ממזר, והא ודאי דאיבעי לן לחוש לכתחילה לדבריהם ולאסור בהחלט קבלת זרע מאיש אחר, כיוון שרבנים גאונים מובהקים סבירא להו כן זה אינו טעות לחוש לדעתם, ובפרט שיש להם סעד מתוס'

רח"ל כץ (בספר 'זורעם לפניך יכון' שער ו) בשלילת לימוד הלכה למעשה מהאחרונים שהובאו בהם הנוסח של ההגהה הנ"ל, ע"פ דברי הפוסקים שלא שייך להסיק הלכה למעשה ממה שהובא בדרך אגב בפוסקים ובנידון שלא היה שייך בזמנם להלכה למעשה וכו' עיי"ש.

2 עוד הובא ב'מעין אומר' (שם עמ' כב) תשובת הגר"ע אודות ילד שנולד לאישה נשואה מזרע זה, "יש מתירים את הילד כיוון שזה לא דרך ביאה". וראה בגוף התשובה ביבי"א שהתפלפל בנידו"ד, אם גם במחלוקת הפוסקים נחשב ספק ממזר, ולא רק בספק במציאות, ובמסקנתו להכשיר בדיעבד נסמך בעיקר על אגדת בן סירא ועל נוסח התשובה המיוחסת לר"פ ועל האג"מ שג"כ נסמך על זה, וראה בזה בהערה הקודמת. הגר"ש אלישיב (שהיבי"א שם כתב בתשובתו הנ"ל משנת תשל"ח, שזכור לו מדיבורו עמו מכעשרים שנה מלפנים שהנולד אינו ממזר) כתב בשנת תשמ"ה ('קובץ תשובות' ח"ג סי' קצ) בלשון זו: "להזיק זרע של איש אחר לאשה הרי לדעת כמה מן הפוסקים יש בזה משום ממזרות, ואף גם לגבי הולד יהיה אסור לבוא בקהל משום לא יבוא ממזר. גם הסוברים דאין איסור ערוה רק על ידי ביאה, וכמו כן אין בזה משום הולד ממזר על ידי הזרעה מבעל אחר, מכל מקום מדינת דגמרא אסור". אגב, עוד יש להעיר על דיוק הר"צ רייזמן במאמרו בעניין דעת הגר"ש א"ב יחוס הנולדים מהפריה חוץ גופית של הבעל ואשתו בלבד, מהצטרפותו למכתב הגר"ש וזאנר, וכבר העירו בשו"ת שערי חיים (ח"ב סי' קכט) וכן הרב יהוסף יעבץ (ישורון לז עמ' תתקעז) ועוד, על זהירותו הכוללת של הגר"ש בניסוחו שהצטרף רק לעניין שלילת הוצאת הלעז ולא על שאר הפרטים, כמו ההכרעה בעניין היחוס, עיי"ש, וראה בפרטיות בספר "המבדיל בין ישראל לעמים" הנ"ל פרק מג בדעת הגר"ש ובדברי חתנו הגר"י זילברשטיין בדעתו.

יבמות ט"ז ע"ב ד"ה קסבר דאף בביאת היתר הוולד ממזר, וזריקת זרע לא עדיף מביאת היתר, ואף שיש לפלפל בזה אבל בכל אופן לא שייך לומר על זה לשון חד שזה טעות".

וכן העיר הגר"ע (שם): "ועי' בתוס' יבמות [טז, ב ד"ה קסבר] ש"ל שאף בביאת היתר הוולד ממזר, ולכאורה מכאן תשובה להאגרות משה שכתב שטעות לחשוב כאן דהולד ממזר". ויש להעיר שבאג"מ אה"ע ח"א סי' עא חשש קצת לכתחילה לשיטות שהנולד הוא ממזר.

וכן כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ד סימן ה):

וכנראה דמהאי טעמא סבירא ליה להגאון בתשובות בר לואי (אה"ע סי' א') דלהח"מ ולהב"ש, אם אמרינן דהוי בנו אז באשת איש הוי ממזר, ושפיר הקשה לפי זה, עיי"ש, וח"ו לומר דהם דברי הבל כדברי האג"מ שם...

וה'ציץ אליעזר' ח"ט ס"ס נא אות ד כתב:

והחילוק שכתבנו לחלק מקבל יותר צורה אם נאמר אותו בנוגע לפעולת הזרקה להפריה מלאכותית, דבכה"ג הרי יש פעולה מכוונת ומחושבת להזרעת זרע זה מאיש אחר במעי אשת איש מכל הצדדים הנוגעים, הן מנותן הזרע והן מהרופא שיכניס את הזרע והן מצד האשה בהכנה לקבלת הזרע, ושפיר יש מקום לומר שבכה"ג יודה גם הר"ר פרץ ואולי גם המל"מ שאסור לעשות זאת, ושהוולד שיוולד מזה לא יהיה ולד כשר. וכשמצאנו מפורש שהר"ש מלנדון והר"מ בשלטי הגבורים סוברים בהדיא שהוולד פסול, הרי באים דבריהם אלה ומלמדים שגם הרמב"ן והרא"ה שהבאנו לעיל ג"כ כיוונו לבכזאת, וכפי שביארנו שם, באופן שיוצא שלדיהו יש איסור תורה בהזרעה מלאכותית מזרע אחר במעי אשת איש והוולד שיוולד מזה לא יהא ולד כשר. ויש מקום גדול של הרהור לומר שדעתם מכרעת להלכה בזה, ועכ"פ ספק השקול בוודאי יש בזה, והילד הוא ספק ממזר...

והוסיף בחי"ג סי' צז:

עויין בספר אוצה"פ כרר א אות מב שמביא לכמה פוסקים שסוברים דהוולד ממזר... ובכיוון זה צועד בספר שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' ה ומאריך בטוב טעם ודעת כיעו"ש.

ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' מו אות ה כותב בלשון זה:

חוץ מכל החששות והאיסורים שיש בזה, יש להתחשב הרבה עם דעת הרבנים הגאונים שדעתם בהחלט שהוולד ממזר... ה"ה בר לואי ח"ב סי' א המובא באוצה"פ, ומערכי לב מהגאון צירלזאהן, וכה ראיתי כן בהפרדס... גם לרבות הגר"ע הדאיה ז"ל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה חאה"ע סי' יפ"ו העלה שהאשה נאסרת על בעלה והולד ממזר, עיי"ש.

וכ"כ הרב מנחם מ' כשר (נעם א עמ' 144) שדעתו כהפוסקים שהוולד ממזר. וראה עוד בשו"ת ויען דוד ח"י סי' קצו.

והרב אשר וויס כתב (שו"ת 'מנחת אשר' ח"ג סי' פד):

אך כל עיקר דברי האגרות משה אין בהם הכרח ואינם מושתתים אלא על סברא בעלמא. ולענ"ד אין כל ראייה מכרעת שהממזרות תלויה בביאה, ואפשר שעצם חיבור זרע בפסול של אב ואם האסורים זה לזה באיסור ערוה היא סיבת הממזרות, וכיון שמדובר באיסור תורה אין להקל בזה לכתחילה. וידוע שרבים חלקו על דברי האג"מ בזה ובכללם הדברי יואל, המנחת יצחק והגרש"ז אורבך. ואני בעוניי נלענ"ד לחלק בזה, דכאשר מדובר בא"א או בעריות אין ממזרות אלא בביאת איסור, אבל כשמדובר בוולד של ממזר או ממזרת לעולם ולדן כמותן אף בהפריה שלא ע"י ביאה.

וכן ב'תשובות והנהגות' ח"ב סי' תרצ כתב:

למעשה באיסור ממזר ר"ל יש באמת מקום לחוש כיון שמרוחקים כ"כ, דהביאה באיסור מיתה, להכי אף שאין איסור הוולד ממזר, וכן מצאתי בספר קובץ הערות על מסכת יבמות מהקדוש הגר"א וסרמן זצ"ל סימן ג שמביא חקירת הגאון רבי שמעון שקאפ זצ"ל בחייבי כריתות אם האיסור כרת הוא דמונע תפיסת הקידושין, או שזהו רק סימן והסיבה הגורמת לאיסור כרת היא הגורמת לאי תפיסת הקידושין ואף במקום שאין איסור כרת, והוא מסיק שם כצד שני עיי"ש. ולפי זה נוכל לומר שלא מפני האיסור כרת נעשה הוולד ממזר, שזה אינו אלא סימן שמרוחקים מאוד כמ"ש, וכיון שכן אפילו בלי איסור ביאה הוולד מאדם כזה מתייחס כממזר, וע"כ יש לחוש בהזרעה מלאכותית אפילו נימא שאין איסור, דכיון שהוולד נוצר מאדם שמרוחק עד שבביאתו יש כרת הוה ממזר ואסור לבוא בקהל, ודו"ק היטב בזה...בסיכום הדברים יראה הרואה שלא קבעתי שבוודאי הוולד ממזר או שהאשה עוברת באיסור אשת איש, רק הראיתי פנים לכאן ולכאן ופלפלתי בהלכה זאת, אבל די בדברים שהבאנו לעורר כל רבני ישראל בחומר האיסור, וה' יעזור שלא ייזכר ולא יפקד תועבה זאת בכל בית ישראל. המצפה לישועת ה' לעולמים.

אברהם דניאל דגן, ארה"ב

תגובת הרב צבי רייזמן

כבוד ידידי הרב אברהם דניאל דגן הי"ו.

א. המאמר נכתב לדון בפסק דינו של הרב יהודה דרעי זצ"ל, ולא בשאלה האם הדבר מותר לכתחילה - אלא לברר את דינו של הוולד לאחר שכבר נעשה המעשה, והובאו בו דעות המכשירים והפוסלים. כדרכי בספריי ומאמריי איני מכריע, אלא מציג את הדעות

לפני ציבור הלומדים, ואיש איש ינהג כהוראת רבותיו.

ב. עיינתי במקורות השונים שהבאת, אך מסקנתך כי כולם סוברים שהוולד ממזר ובכללם הגר"מ פיינשטיין והגר"ע יוסף - אינה תואמת את דבריהם. ואף אם להלכה יש לחשוש לדעת האוסרים, אך אין זה נכון להתאים את כל הדעות בהתאם למסקנה אליה חותרים להגיע כאשר אין זה מדויק בדבריהם.

ג. זאת ועוד, כפי שכבר כתבתי בעבר ששמעתי מהגרז"נ גולדברג זצ"ל, די בדעה אחת הסוברת שהוולד ממזר על מנת שכבר יהיה מי שיוכל לערער על כשרותו של הוולד, ואז מה ירגיש ילד, נער או מבוגר שיאמרו עליו שהוא ממזר לדעת חלק מהפוסקים? ולכך ודאי שאין לעשות כן לכתחילה, וכפי שכתבתי לעיל הדיון היה על מה שנעשה ובדיעבד.

צבי רייזמן, לוס אנג'לס

* * *

עשר הערות בעניין גובה דמי המזונות והמסתעף

לכב' מערכת 'המעין'

ראיתי בגליונכם הנכבד את הפולמוס בעניין גובה מזונות הילדים בזמננו, שמחד גיסא הדין הרב אוריאל אליהו שליט"א חבר ביה"ד בנתניה פסק שיש להפחית את שיעור המזונות ממה שמקובל לפסוק בדרך כלל בבתי הדין, ומאידך גיסא נשיא בית הדין הגדול (לשעבר) הרב דוד לאו שליט"א כתב להצדיק את שיעור המזונות הגבוה יותר³. לחיבת הקודש אעיר כמה הערות בשולי הדיון.

א. עצם פסה"ד של ביה"ד הגדול שביטל את פסה"ד של הרב אוריאל אליהו פסול לכאורה מבחינה משפטית, שהלא בהרכב ביה"ד ישב הרב אליעזר איגרא שליט"א שהוא דוד אשתו של הרב אוריאל אליהו, ויש כאן ניגוד עניינים מובהק. לפני כשנתיים [בי"ז טבת תשפ"ג] התפרסמה רשימת המניעויות של הדיינים, ובה פסילה של כל הדיינים בביה"ד הגדול שקרובי משפחתם מכהנים בבתי הדין האזוריים, ואף קירבה של בני דודים נאסרה כגון של הרב מיכאל עמוס שליט"א חבר ביה"ד הגדול שהוא בן דודו של הרב אברהם מאיר שלוש שליט"א ראב"ד חיפה, ומשום מה מניעה זו לא נכללה ברשימת המניעויות הנ"ל. אכן מבחינה הלכתית אין פסול שדיין ישב בערעור על פס"ד של קרוב משפחתו, וכך הגר"ש אלישיב זצ"ל ישב בערעור בעניין הקדש סימה בליליוס⁴ למרות

3 הרב אוריאל אליהו, חיוב מזונות האב - רק לצרכים בסיסיים ורק לפי יכולתו, 'המעין' גיל' 240 עמ' 45 ואילך. הרב דוד לאו, חיוב מזונות הילדים, 'המעין' גיל' 242 עמ' 32 ואילך. הרב אוריאל אליהו, עוד על מזונות ילדים בימינו, 'המעין' גיל' 243 עמ' 87 ואילך. הרב יוסף גינצלר, מזונות ילדים ודרכי הפסיקה בהם ובכלל, 'המעין' גיל' 244 עמ' 81 ואילך. הרב שלמה לוי, עוד בעניין תקנות הרבנות הראשית בענייני מזונות, 'המעין' גיל' 244 עמ' 113 ואילך.

4 ראה פד"ר כרך א עמ' 335 ואילך.

שבראש הרכב ביה"ד האזורי בירושלים ישב דוד אשתו הגרצ"פ פראנק זצ"ל⁵, כנראה משום שסבר שאין הדיין עצמו עומד לדיון וע"כ אין בכך פסול קורבה.

ב. יש לדעת שנושא גובה המזונות גובל בדיני נפשות ממש - ראב"ד ירושלים לשעבר הרב אליהו אבר'ל שליט"א טען⁶ שבמדינת ישראל מתאבדים מדי שנה כארבע מאות איש רח"ל, כאשר חלק ניכר מהם הם גברים גרושים שלא עומדים בעומס תשלומי המזונות מחד, וגם יודעים שאין להם סיכוי להינשא פעם נוספת מאידך בעקבות הלחץ הכלכלי שהם נמצאים בו.

ג. המושג 'דמי טיפול' שאותם מחייבים דיינים רבים את האב לשלם לאם עבור טיפולה בילדים, לענ"ד אינו דומה למקרה עליו דיבר הגרי"ש אלישיב ועליו נסמכים⁷. שם חייבו את האב לשלם את שכר המטפלת כדי שהאם תוכל לצאת לעבוד, אך לא שילמו לאם על טיפולה בילדיהם המשותפים בשאר שעות היממה, כי אם כן היה צריך לפסוק שיעור הרבה יותר גבוה אף ממה שמחייבים כיום בבתי הדין. יתירה מזו, אם האב צריך על פי הדין לשלם לגרושתו על כל דבר שווה-כסף שהיא עושה עבור ילדיהם המשותפים, מדוע לא שמענו מי שחייב אב גרוש כשגרושתו בהריון לשלם לה שכר של פונדקאית...?

ד. מה שהביאו ראיה למושג "דמי טיפול" ממה שצריך לשלם לאם אם היא מניקה, בוודאי שם הכוונה לתשלום על דמי החלב ולא על ההנקה עצמה, שאם משום שכר הפעולה - מה שונה פעולת ההנקה מפעולות כביסה ובישול שלא מצינו שחייבו עליהם באופן מיוחד? לעיתים הדברים מגיעים לפסקי דין מחודשים מאוד, ראה לדוגמא בפס"ד מביה"ד האזורי בירושלים בהרכב הרב יצחק אושינסקי, הרב מאיר קאהן והרב יעקב שטיינהויז⁸, בו הדיינים חייבו אב במזונות בתו הנכה במאה אחוזים למרות שהיא מקבלת קצבאות מביטוח לאומי בסך כולל של 12,000 ₪ בחודש, מכיוון שהאב מחויב לשלם לגרושתו דמי טיפול על ההשקעה בבתו. לדבריהם יוצא שיש להוסיף בכל דמי המזונות אף דמי "סיטר"...

ה. אי אפשר לחייב את האב בכל הוצאה שהאם מוציאה כאשר היא הייתה מוציאה אותה בלאו הכי. למשל, אם האישה בכל מקרה לא הייתה גרה בבית הוריה אלא שוכרת לעצמה דירה, אין לומר שהאב מחויב לשלם לה דמי מדור, שהרי כאשר היא גרה בדירה שבחזקתה אפשר לחייב אותה מדין צדקה לארח את ילדיה בדירתה, מכיוון שטובת הילד היא שהוא יגור אצל אמו ואף היא חפצה בכך, והיא אינה מוציאה הוצאה מיוחדת עבור מגורי ילדיה.

ו. בשנת תשס"ו התפרסם שמאה אלף תיקים פתוחים בהוצאה לפועל, רובם תיקים של מזונות, מה שמראה שלמעשה קשה מאוד לאבות רבים לעמוד בתשלום הסכומים

5 הגרצ"פ היה גיסו של הצדיק רבי אריה לוי זצ"ל חמיו של הגרי"ש זצ"ל.

6 הובאו דבריו בדברי כנס הדיינים תשע"ח עמ' 400.

7 פד"ר ח"ב עמ' 3.

8 תיק מס' 712899/8.

שמשיתים עליהם בתי הדין. אף אם נאמר שיש לאב חיוב לשלם סכומים גדולים למזונות ילדיו מדין צדקה של "כדי מחסורו", וכדברי המשפטי שמואל [מהדו"ב ס' ג אות י], מ"מ היכן שמענו שמי שאין לו אפשרות כלכלית לתת צדקה "כדי מחסורו" מכניסים אותו לכלא או לוקחים ממנו את כל רכושו?

ז. בפסה"ד של ביה"ד הגדול נכתב שהרב אוריאל אליהו מטיל רפש בגדולי הדיינים כשהוא מאשים אותם בעושה האבות הגרושים. לא הבנתי את הדברים. הרב אליהו מציין בפסק דינו שכשיטתו נוקטים כמה מגדולי הדיינים, ולכן אין כאן 'הטלת רפש' אלא הסתמכות על דעתם בניגוד לדעת חלק מהדיינים בדורנו. נעתיק את לשונו: "גדולי הדיינים מהדור הקודם לא פסקו מעולם סכומים גבוהים כל כך, כפי ששמענו במו אוזנינו מהגאון הראשל"צ הרב משה שלמה עמר שליט"א, מהגאון הגרמ"ג צימבליסט (שליט"א) [זצ"ל], ולהבדיל בין חיים לחיים הגאון הגרמ"ג גולדברג זצ"ל הרינו כפרת משכבו. וכן קבלנו במסורת מרבותינו הזקנים הראשל"צ הגרמ"מ אליהו זצ"ל, הרב ברוידא זצ"ל אב"ד פתח תקוה, ועוד מרבותינו זקני הדיינים נוחם עדן, וכן שמענו שנהג הגרא"ד אוירבך אב"ד טבריה (שליט"א) [זצ"ל]. וכעין זה העיד בפנינו הגר"י מאזוז שליט"א שראב"ד ירושלים הגר"א אברג'ל והראב"ד הגר"י יפרח נהגו לפסוק כ-700 ש"ח לחודש בלבד".

ח. באופן כללי, המצב המשפטי כיום מנשל את הגבר מהרבה זכויות המגיעות לו על פי ההלכה, כגון בחלוקת הרכוש המשותף ועוד. על כן הרבה מהדיינים שללו "כפל מבצעים", והם מקזזים את דמי הכתובה מאיזון המשאבים⁹. כך כתבו במאמריהם הדיינים הרב אליהו היישריק והרב ציון לוז והרב אוריאל לביא שליט"א, וכיום עד כמה שידוע לי מי שסובר שניתן לקבל כפל זכויות הם הדיינים הרב צבי יהודה בן יעקב והרב משה בצרי והרב יצחק הדאיה¹⁰ והרב ציון אלגרבל¹¹ שליט"א ועוד. אמנם ההלכה מחייבת את האב במזונות, אך המצב כיום הוא שנשים עובדות ולעיתים מרוויחות יותר מהגבר, ומדוע שבאופן שיש עולל בעניין זה לא יקזזו הדיינים את המזונות מאיזון המשאבים? ואמנם חיוב המזונות הוא חוב לילדים ולא לאם, אך מכיוון שבפועל הוא עובר דרך האם אפשר למעשה לקזז אותו.

ט. בפסה"ד של ביה"ד הגדול כינו את מחקרי הביטוח הלאומי, הלמ"ס ובנק ישראל שהביאו הרב אליהו ודעימיה "מחקרים מוטי אג'נדה", ומאיך אימצו הדיינים את דברי הכלכלן ד"ר רז גרינבלט. מפתיע שכלכלן בודד נחשב בעיני ביה"ד מוסמך יותר מכל הגופים המוסמכים הנ"ל. נוסף על כך ד"ר גרינבלט התראיין בתקשורת ואמר שדבריו לא הובנו כהלכה, ולכן לדעתי קשה לסמוך על מסקנות ביה"ד הגדול בעניין זה.

9 ראה כנס הדיינים [תשע"ז עמ' 266-297]. וראה את מאמרם המאלף של ידידי פרופ' אבישלום וסטרין ופרופ' יחזקאל מרגלית 'כתובה ואיזון משאבים': "אין כפל מבצעים" בפסיקת בתי הדין הרבניים, ב'ספר מרים נאור' (תשפ"ג) עמ' 843 ואילך.

10 תיק 1197346/13.

11 תיק 1/835665.

י. בפסה"ד של ביה"ד לא אימצו את דעת הגר"ע יוסף ששלל את התקנה להאריך את חיוב המזונות עד גיל שמונה עשרה, בטענה שבתי הדין כבר אימצו את המנהג הזה. ותמהני, שהלא בפס"ד אחר¹² לעניין ממזרות, באותו הרכב, כתב הרב דוד לאו להקל עפ"י דעת הפנים יפות, למרות שלדעתו אי אפשר לסמוך על דעה זו, מכיון שהדין נסב על בני עדות המזרח והם יכולים להקל כדעת הגר"ע יוסף שהם הולכים לאורו - ואילו בנידין דידן שגם בו בעלי הדין היו ספרדים [כפי ששמעתי מעוה"ד מירב לוי שייצגה את האיש בתיק זה] הם לא אימצו טענה זו. ואין לומר שבנושא מזונות נקבע מנהג בתי הדין שלא כהגר"ע יוסף, שהלא אף הפסיקה לקולא עפ"י הפנים יפות בעניין הממזרות לא נפסקה אלא לפני כשלושים שנה¹³.

ולענ"ד יש לדון בכל זה מטעם אחר, ראה בחוט שני להגר"נ קרליץ זצ"ל (נדה עמ' קא) שכתב שאף אם הלווה והמלווה הם מבני ספרד, אולם הדיינים הם מבני אשכנז, צריכים הדיינים לפסוק עפ"י הרמ"א, והיינו משום שהדיינים לא מורים לבאים לפניהם כיצד לנהוג בדומה למו"ץ, אלא הם בעצמם מחילים את הדין, ושמעתי ממו"ח הגר"י טולידאנו שליט"א המכהן כדיין בבד"ץ ב"ב מיסודו של הגר"ק שאף בבי"ד זה לא נוהגים כן. אולם לדעת הגר"ק אם המלווה והלווה אשכנזים יכול הלווה ללכת לבי"ד ספרדי ולומר קים לי. אכן דברי הגר"ק מחודשים מאוד, ובדברי החיד"א מבואר להדיא לא כן, עי' בברכי יוסף חו"מ סי' ג שכתב שיש ללכת אחר הנתבע בעניין מחלוקת האם אומרים קים לי אם לאו אף אם הדיינים במקום סוברים אחרת מהנתבע, כיוון שהולכים אחר הנתבע אף באופן זה, ויש לדון בזה עוד משום ספ"ס להוציא ממון עפ"י המהריב"ל [ח"ג סי' כא], ואכמ"ל.

לסיום: כשדכן שעוסק גם בשידוכים של 'פרק ב' ראיתי כבר למעלה מאלף טפסי שידוכים של גרושים וגרושות במגזר החרדי שבהם הם כותבים בין השאר כמה מזונות הוא משלם או היא מקבלת, ולא ראיתי טופס אחד שבו מקבלים או משלמים יותר מאלף ₪ לילד, או יותר מארבעת אלפים ₪ בסה"כ, כולל הוצאות חינוך ומדור, והדבר די

12 תיק 1-1226866.

13 ואמנם הגר"ע יוסף ביבע אומר חלק יא אה"ע סי' יג-יד כתב שכבר פסק כן בשנת תשל"ו, אך לא נמצא פס"ד זה, ואף לאחר מכן לא היו פסקים בדומה לזה עד שנת תש"ן, ובוודאי שבתקופה זו עלו שאלות מסוג זה. והדבר תמוה, שהלא לפי הפנים יפות בוודאי שיש להתיר את "האח והאחות" בפרשייה הידועה שאירעה בתשל"ג, והגר"ע יוסף היה בהרכב שאסר את האח והאחות בביה"ד הגדול, והיה זה בשנת תשל"ל, עוד לפני שניתן לייחס לאוסרים איזה שהם מניעים פוליטיים, ומדוע רעש עולם התורה כנגד הרה"ר דאז שהתירם, ומדוע המתיר לא צירף שיטה זו להכרעתו לקולא? ואולי פליטת קולמוס נפלה כאן, וצע"ג. וראה מאמרו של אמיר זוארץ "מדיניותו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף בדיני משפחה", אוניברסיטת בר אילן תשע"ו, ובסיכומו עמ' 460, ובמאמרו המקיף של ידידי פרופ' עמיחי רזיניר "עד שכמעט לא נמצא ממזר מהתורה רק כשהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים - על פתרונות חדשניים להתרת מקרי ממזרות בבתי הדין בישראל", בקישור <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIU20/radzyner.pdf>

מאוזן יחסית לרמת החיים במגזר החרדי. אין ספק שבפועל לגדל ילד עולה יותר, מכיוון שאנשים מוציאים הרבה יותר ממה שהם חייבים על פי הדין עבור גידול ילדיהם, ובפרט שבציבור החרדי ההורים מממנים את נישואי הילדים, ואם הדבר נופל על האם זה עולה לה הרבה יותר מכל המזונות שקיבלה לאורך כל השנים. ללא ספק במצבים אלו האישה חלשה יותר, וכן לעניין נישואין ב'פרק ב' גבר שמשלם אלפיים ₪ בחודש "מבוקש" יותר יחסית לאישה שמגדלת שני ילדים ומקבלת עליהם סכום זה, אולם על אף כל זאת אין נימוקים אלו משנים את העובדה שאי אפשר לגבות מהבעל יותר ממה שהוא חייב על פי הדין.

רפאל סויד, בני ברק

* * *

עוד על הפרשת מעשרות בחצר ביישוב

הרב יעקב אפשטיין שליט"א עסק בגיליון הקודם בשאלת החיוב במעשרות בחצר ביישוב קהילתי. כפי שציין הרב אפשטיין, במשנה (מעשרות ג, ה) נחלקו התנאים בהגדרת החצר הקובעת למעשר. נדמה שהשיטה המחמירה ביותר היא שיטת ר' נחמיה, לפיה כל חצר בה אילו יכנס אדם "אין אומר מה אתה מבקש" קובעת למעשרות. בגמרא (נדה מז, ב) נפסק ש"הלכה כדברי כולם להחמיר", וכך פסק גם הרמב"ם (מעשר ד, ח). כפי שציין הרב אפשטיין במאמרו, נראה שגם חצר ביישוב קהילתי עונה על ההגדרה לפיה אדם שנכנס שואלים אותו "מה אתה מבקש", ואם כך לפי ההגדרות המופיעות במשנה יש לחייב חצר זו.

על אף זאת, הרב המחבר מצדד שהחצר לא תקבע למעשרות מחמת שתי טענות. טענה ראשונה - כל ההגדרות שבמשנה נועדו להגדיר מה היא 'חצר המשתמרת', ואם כך אפילו אם יש מקרה העונה על ההגדרה שבמשנה אם החצר אינה משתמרת היא אינה מתחייבת במעשר.

לא זכיתי להבין טענה זו, שהרי חז"ל הגדירו חצר מסוג זה כחצר המשתמרת! נראה פשוט שבעל החצר יניח דברים מסוימים בחצרו ולא יחשוש שמא הם יילקחו, בדיוק בגלל המציאות לפיה אנשים לא נכנסים לחצר זו לחינם. אם כך, הרי שהיא משתמרת לדברים מסוימים, ולפי שיטת ההלכה רמה זאת של השתמרות החצר מספיקה כדי לקבוע למעשר.

טענה שניה אותה טען הרב היא שיש צורך ב'שער' כדי לחייב במעשר, וחצר שאין לה שער אינה קובעת למעשרות.

גם טענה זו איני יודע מניין לו. בהחלט מסתבר שהרמב"ם המתאר מציאות לפיה נכנסים לחצר דרך ה'שער' מתאר מציאות רווחת שאינה הכרחית. ה'שער' נדרש לצורך הגדרת החצר כחצר המשתמרת, ואם כך הרי למדנו במשנה את ההגדרות לכך, ולהלכה אין לנו צורך ב'שער' לצורך היותה של החצר חצר המשתמרת.

על אף הדברים הללו, יש מקום לטעון שאמנם יש חיוב בחצר מעין זו, אך מחמת הספק בלבד. ציינו את לשון הגמרא ש"הלכה כדברי כולם להחמיר". רש"י (נדה שם ד"ה כדברי כולם) הסתפק בשאלה האם פירוש הדבר שיש להחמיר בכך בתורת ודאי או מספק בלבד. מדברי הרמב"ם (מעשר ד, ח) ניכר שאין ההכרעה מחמת הספק בלבד, שהרי לא הביא אף לשון של ספק (אך עיין בדרך אמונה [שם, נה] ובערוך השולחן העתיד [צז, יג] שפירשו גם בלשון הרמב"ם שההכרעה היא מחמת הספק בלבד).

דביר במברגר, מעלה אדומים

תשובת הרב יעקב אפשטיין

יש תנאים מקדמיים לחצר. לא כל מקום ששואלים 'מה תבקש' (עי' בראשית לז, טו) הוא חצר, אלא רק חצר שמוקפת מחיצה ויש לה שער כניסה ויציאה (כפי שכתבתי במאמר עצמו והבאתי לכך מקורות). מחלוקת התנאים אינה על הגדרת חצר, אלא בשאלה מה הם הסימנים הקובעים שזאת חצר הקובעת למעשרות.

ועי' אנת"ל ערך אכסדרה שאף אכסדרה אינה קובעת למעשר, ואע"פ שמי שנכנס לאכסדרה שואלים אותו 'מה תבקש'. כך גם מי שמחנה את רכבו בחנייה פרטית ליד הבית ניגשים אליו ואומרים לו שמדובר בחניה פרטית, אבל חנייה פרטית אינה קובעת למעשר.

* * *

מתי כותב רש"י "מפרש בגמרא" ומתי "בגמרא מפרש"?

במאמרי 'בגמרא מפרש - מפרש בגמרא, כלל בלשונו הזהב של רש"י'¹⁴, זכיתם בחמלת השם עליי לפרסם כלל חדש בלשונו של רש"י: בסיום המשפט כותב רש"י תמיד "מפרש בגמרא", ואילו בפתיחת המשפט או בהמשכו תמיד "בגמרא מפרש", כמו למשל בביטויים "בגמרא מפרש במאי פליגי"; "בגמרא מפרש לה"; "בגמרא מפרש מאי קאמר", ואינו כותב "מפרש בגמרא במאי פליגי", "מפרש לה בגמרא", או "מפרש בגמרא מאי קאמר" וכד'. הכלל דידן נבדק במאמר הנ"ל בעיקר במסכתות מגילה ור"ה, שקיימות מהדורות מתוקנות של פירוש רש"י עליהן עם שינויי נוסחאות על פי כל כתבי היד בעריכת ד"ר אהרן ארנד. לכאורה אין משמעות מעשית לכלל הזה, ומדובר רק על גילוי דיוקן ועקביותו של רש"י בניסוח דבריו גם בעניין זה¹⁵.

והנה בחורף תשפ"א יצא לאור ע"י ד"ר אהרן ארנד כרך נוסף בסדרה 'פירוש רש"י למסכת סוכה - מהדורה ביקורתית', ומצאתי שגם במסכת סוכה בנוסחאות המדויקות

14 בית אהרן וישראל, גליון ריד (ניסן תשפ"א), עמ' ככג-קכו.

15 ידידי הרב יהודה הערשקאוויטש כתב לי שהטעם לכך הוא שהפעולה נאמרת סמוך לנושא. לכן כשיש מילים קודם כותב רש"י 'מפרש בגמרא', כי הנושא הוא המילים הקודמות, והפעולה היא 'מפרש'. וכן להיפך. עכ"ד. ודפח"ח.

כל המקומות (שלושים בס"ה) תואמים לכלל דידן, מלבד מקרה אחד בודד. בכמה מקומות בהן הגירסה בדפוס אינה מתאימה לכלל המדובר מתברר שהנוסח המדויק ע"פ כתה"י מתאים לכלל. כך למשל בדף כט, ב כתוב ברש"י בדפוסים "כדי לנענע בו - מפרש בגמרא שלושה טפחים תהא השדרה כנגד אורכו של הדס וטפח ויותר כדי לנענע", ולפי הכלל דידן היה אמור להיות הסדר הפוך, אך בכל כתבי היד (במהדורת ארנד כתבי היד א ב ד ט. בכתב יד ג חסר כל המשפט בטעות הדומות "כדי לנענע בו - כדי לנענע בו"¹⁶) הסדר הפוך (וזאת מלבד חילוף אחר שנוסף בכולם תיבת 'לה'), וגירסתם: "בגמרא מפרש לה שלושה טפחים" וכו'. וכעין זה בדף כב, א ד"ה סוכה. בדף לד, ב ד"ה לא יטול הראשון (מהדורת ארנד עמ' 335 שורה 28) יש ארבעה נוסחאות. הנוסח הראשון: "לא יטול - בגמרא מפרש טעמא" - בדפוסים וכתב יד ט; הנוסח השני: "לא יטול - בגמרא מפרש" - בכתב יד ב והגהת מקור י; הנוסח השלישי: "לא יטול כדמפרש בגמרא" - כתב יד ג; הנוסח הרביעי חסר כל דיבור זה - כ"ה בכתבי יד א וכתב יד י בפנים. הנוסח הראשון תואם לכלל דידן שאחר "בגמרא מפרש" מוכרח לבוא תוספת מילה; הנוסח השני אינו תואם לכלל דידן; והנוסח השלישי תואם לכלל דידן שאחר "כדמפרש בגמרא" אין תיבה נוספת. והנה במהדורת ארנד הכריע כנוסח השני, וכך קבע את נוסח הפנים במהדורתו בהשמטת תיבת "טעמא". אבל יש לפקפק בהכרעה זו כמו שביארתי בהערה כאן שהנוסח הנכון הוא הנוסח הראשון, ובפרט שהוא הנוסח הנתמך בצורה עקיפה ברוב ככל עדי הנוסח¹⁷.

16 וגרס גם בפעם השנייה תיבת "בו", ודלא כדפוסים וכתב יד ט שאין "בו" בפעם השנייה, וכעין זה בכתבי יד ב ד, שבפעם השנייה "כדי לנענע", וכנראה הוא הנוסח העיקרי, כי מובן איך מנוסח "לנענע" נולדו שני הנוסחאות האחרות "לנענע" ו"לנענע בו", דוק.

17 שהרי הנוסח הרביעי (כתב יד א ופנים כתב יד י) שמשמית דיבור זה לגמרי, מסייע באופן עקיף לנוסח הראשון (הדפוס וכתב יד ט), שהרי לפי נוסח זה שנוסף "טעמא" מובן למה דיבור זה נשמט לגמרי בשני מקורות - תופעה מצויה היא שהסופרים ידלגו שורה בטעות הדומות, וגם כאן דילגו הסופרים מ"בגמרא מפרש טעמא" שבדיבור הקודם עד "בגמרא מפרש טעמא" שבדיבור זה, אבל לנוסח כתב יד ב והגהת י, שבדיבור השני אין "טעמא" ובראשון יש "טעמא", א"כ אין כאן מקום לטעות הדומות. ועוד שכנראה ארנד צירף בחשבונו את נוסח כתב יד ג שגם הוא לא גורס תיבת טעמא, אך גירסת כתב יד ג משונה, שהוא גורס "כדמפרש בגמרא", דהיינו שיש בו גם תוספת "כד" שאין בשום כתב יד, וגם שינוי סדר המילים נגד כל כתבי היד, ואחר העיון נ"ל שאין זה סתם חילוף שאין לו הסבר, אלא זה שיבוש מהדיבור הסמוך אחר ד"ה בירושלים, ששם בכל עדי הנוסח: "לא יטול - כדמפרש בגמרא", ובדיבור שם, כתב יד ג הוא היחיד שלא גורס תיבות אלו, וא"כ מסתבר שמעתיק כתב יד ג השתבש והעביר תיבות אלו משם לכאן. ולפי האמור לא ניתן להוכיח מנוסח כתב יד זה שאין לגרוס תיבת "טעמא", שהרי בלאו הכי הוא מושפע מהדיבור הסמוך ושם הרי לכו"ע אין "טעמא". סוף דבר, אחר ניתוח מעמיק של הממצאים עלה בידינו שנוסח "טעמא" ישנו בדפוסים וכתב יד ט, וכן היה ככל הנראה במקור א ובמקור י, ומאידך תיבה זו חסרה רק בכתב יד ב ובהגהת מקור י. וא"כ יש לנו ארבעה מקורות נגד שניים, ויש לילך בתר "רוב ספרים". ובלאו הכי אפילו היו המספרים שווים, יותר מסתבר לקבוע שקצת סופרים ישימו מילה אחת בטעות, מאשר

בדף נו, א ד"ה הנכנס נוטל שבע כותב רש"י 'מפרש בגמרא שהמשמרות מתחלפות בשבת'. סדר התיבות כאן לכאורה סותר את הכלל דידן, וכ"ה סדר המילים גם בכתבי יד א ד¹⁸. אמנם בלאו הכי כבר העיר ארנד במהדורתו עמ' 499 שהלשון כאן תמוהה, ויש לכך כמה הצעות פיתרון¹⁹. המשותף לשלושת ההצעות הללו הוא שלפי כולם תיבות "מפרש

לקבוע שקצת סופרים יוסיפו מילה אחת מדעתם. ועוד שנוסח "בגמרא מפרש טעמא" הוא יותר מדויק מצד עצמו, שהרי בגמ' בסוכה שם לא מסבירים את **ביאור תיבות** "לא יטול" מה כוונתם, אלא רק מסבירים את ה**טעם** למה לא יטול. ועוד שכאמור נוסח זה תואם לגמרי לכלל דידן, והרי זה חיזוק נוסף לקביעת הנוסח כך.

18 ואמנם בכתב יד ג בתיבות "מפרש בגמרא" מסתיים הדיבור ואין ההמשך, ונוסח זה תואם לכלל דנן, אך קשה לבנות על כתב יד זה, וככל הנראה מדובר בטעות הדומות 'בגמרא' - 'בגמרא', כי השורה כאן "שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא" ודאי יצאה מקלמוסו של רש"י שהרי היא ישנה בכל עדי הנוסח: גם בדפוסים וגם בכתבי יד א ד וגם בפירוש הרע"ב, ולא יתכן שכל אלה בדו שורה שלמה מליבם.

19 בגני יוסף הגיה שתיבות "מפרש בגמרא" הם סוף דיבור, ואחר כך יש דיבור אחר "שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא" המתייחסת הן לת"ק והן לרבי יהודה. אך ארנד העיר על הגהת הגני יוסף שא"כ צריך להפוך את סדר הדיבורים, וכן צריך היה להיות "המשמרות" ולא "שהמשמרות". ארנד עצמו הציע שיש כאן שני דיבורים: "הנכנס נוטל שש והיוצא נוטל שש - שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא: הנכנס נוטל שבע - מפרש בגמרא: ". ארנד מבסס הגהה זו על הנוסח בפירוש הרע"ב על המשנה, אך לדעתי קשה לחדש שינויים כאלה על פי עדי נוסח משניים ועקיפים, בשעה שיש לנו שלושה עדי נוסח שונים זהים באותו הנוסח. ובאמת אין הכרח גמור שהרע"ב היה לו נוסח שונה משאר כתבי היד, ויתכן שזה עיבוד שלו וכדרכו. ולכן נראה לי לחזור להגהת הגני יוסף, ורק להזיז את סדר הדיבורים: "**חל יום אחד להפסיק בינתים** - כגון שחל יום טוב ראשון בשני בשבת, שהיו יכולין לבא באחד בשבת, והם קדמו ובאו מערב שבת, או שחל יום טוב האחרון בחמישי בשבת - שהיו יכולין לילך מערב שבת, ונתעכבו שם בשבת, כל המשמרות שנתעכבו - אין נוטלין אלא שתי חלות, ומשמר שזמנו קבוע נוטל עשר, וחולקין אותן בין משמר הנכנס למשמר היוצא כדרך כל שבתות השנה, שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא. **הנכנס נוטל שבע** - מפרש בגמרא: ". ובהגהה זו הכל א"ש. ואמנם יש כאן בעיה איך נסביר שקרתה טעות כזאת בכל ארבעת עדי נוסח השונים (הדפוסים וכתבי יד א ד וסדר הדיבורים מתועד גם בכתב יד ג), ובפרט שהם מייצגים ענפים שונים שהתפצלו בזמן קדום. אך לחומר הקושיות אין מנוס מלהגיה, וניתן להציע הסבר איך קרה טעות זו בכל כתבי היד, שמתחילה כתב רש"י רק דיבור אחד ארוך "**חל יום אחד להפסיק בינתים** - כגון שחל יום טוב ראשון בשני בשבת, שהיו יכולין לבא באחד בשבת, והם קדמו ובאו מערב שבת, או שחל יום טוב האחרון בחמישי בשבת - שהיו יכולין לילך מערב שבת, ונתעכבו שם בשבת, כל המשמרות שנתעכבו - אין נוטלין אלא שתי חלות, ומשמר שזמנו קבוע נוטל עשר, וחולקין אותן בין משמר הנכנס למשמר היוצא כדרך כל שבתות השנה, שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא". ורק בשלב שני הוסיף רש"י בגיליון את הדיבור "**הנכנס נוטל שבע** - מפרש בגמרא", והגליון הזה היה סמוך לשורה "שהמשמרות

בגמרא" הם סוף דיבור, וא"כ לפי כל ההצעות הנ"ל, גם בדיבור זה יש התאמה מלאה לכלל המדובר. שתירה יחידה לכלל נמצאת בדף נו, א ד"ה בין מלפניה בין מלאחריה - 'מפרש בגמרא שחל יום טוב לאחריה', וכ"ה הנוסח בדפוס ובכל כתבי היד (א, ג, ד), וכתבי היד הנ"ל לסוכה הם מענפים שונים שהתפצלו בזמן קדום²⁰. יוצא שבמסכת סוכה יש מקום אחד יוצא מן הכלל ולעומתו שלושים המתאימים לכלל, התאמה של כ- 97%. בדרך אגב אנו רואים גם שמעתיקי פירוש רש"י למסכת סוכה לדורותיהם השתדלו מאוד למסור את הנוסח המקורי שהיה לפניהם, ודקדקו להעתיק אפילו את סדר המילים כצורתו, למרות שאין חילוק במשמעות בין "מפרש בגמרא" לבין "בגמרא מפרש".

אהרן גבאי, אופקים

* * *

עוד בעניין תפקידי האורים והתומים

לעורך שלום רב.

בעקבות מאמרי בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 252 עמ' 29 ואילך) היפנה הרב ברוך אפרתי שליט"א מהיישוב אפרת שבגוש עציון את תשומת לבי לדברים של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (ספר **מציאות קטן** פיסקא שעג), שמהם משמע לכאורה שמרן הרב זצ"ל הסביר את תפקיד התומים לא כמעברי מידע, אלא כמסייעים להוצאה לפועל של דבר ה' שנודע לנו על פי הופעת האורים. וז"ל: "עניין אורים ותומים שפירשו חז"ל שמאירים דבריהם ומתמימים דבריהם, בפשט יש לומר דהיינו שכמו שקדושת האורים ותומים פעל להודיע ולהוציא לאור משפט לדעת איך התנהגו בדברים הגדולים שעליהם היו נשאלים בו - כמו כן היה בכוח קדושתו לפעול הוצאת הדבר ההוא שהוא שהודיע. וזהו 'אורים שמאירים דבריהם' להודיע מראשית אחרית, ו'תומים שמתמימים' להוציא הפעולה בשלמותה לאור. על כן בשאלה ו'שאל לו במשפט האורים' לא נזכר תומים, משום דכוח תומים אינו מתייחס לשאלה - כי אם להוציא דבר לפועלו על ידי קדושת השם יתברך החופף עליו בזה העניין". יעויין שם גם בהמשך הפסקא (וע"ע **שמונה קבצים** ה, עו = **אורות**, ארץ ישראל, סוף פרק ז).

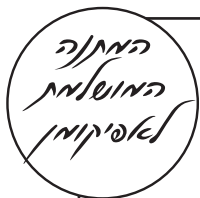
הסופרים חשבו ששייך לפני שורה זו, ולכן העתיקוהו שם. אך באמת הוא שייך לאחריהם. וברוך היודע.

20 אלא אם כן נידחק להניח שלמרות הפיצולים ביניהם, במקורם הם כולם משתלשלים מכתב יד אחד שהועתק מכתב ידו של רש"י וכולם העתיקו ממנו, והוא טעה בטעות קלה זו של שינוי סדר תיבות "מפרש בגמרא". ויש תקדימים לכך בספרות התורנית לחיבורים שכל כתבי היד שלהם הועתקו מכתב יד אחד קדום שאינו כתב יד המחבר, אך הצעה זו דחוקה בעיניי, ובפרט שלגבי פירושי רש"י לתלמוד טרם הוכח קיום תופעה כזאת, וכל עוד שלא הוכח כן, אין אנו רשאים לזוז מן ההנחה הפשוטה שכמה סופרים בדורו של רש"י העתיקו את הפירוש ישירות מכתב ידו של רש"י, ולא שרק סופר אחד העתיק מעצם כתב ידו, והשאר העתיקו ממנו.

אולם את החקירה במשמעותם ופעולתם של האורים והתומים לא אני חידשתי, אלא מקורה בגדולי האחרונים. האחרונים לא חקרו מהו תפקיד האורים ותומים **בכלל** (להם היה פשוט שתפקידם לעוץ עצה לשואלים בדבר ה'), אלא מה תפקיד האור"ת בטקס **המסופים** של המשנה (שבועות ב, ב), "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואור"ת" וכו', האם אף הוא שימושי וייעוצי - או צורני (פורמלי) בלבד, וחשבתי להכריע שדעת הרמב"ם בזה כצד הראשון, שהאור"ת בשימוש (וקדמני בזה ר' מרדכי אילן בספרו **תורת הקודש**). אולם מצאתי שר' משה ליב שחור דחה את הראיה מן הרמב"ם, והסביר את דעתו שאף שהופעת האור"ת היא טקסית בלבד, מכל מקום אם אינם ראויים לשמש כיועצים כמאן דליתנהו דמו (על דרך "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" וכו').

יש לציין שדברי הראי"ה זצ"ל הנ"ל מתוך הספר **מציאות קטן** מחודשים. עד כמה שידוע לי, במקורות הקודמים נתפסו האור"ת כמבררי-מציאות ולא כקובעי-מציאות. אמנם יכולים דברי קודשו להתקשר לדברי הגמרא (יומא עג, ב) "אע"פ שגזירת נביא חוזרת, גזירת אור"ת אינה חוזרת", דהיינו שיש צד שהופעת רצון השכינה ע"י האור"ת אינה אינפורמטיבית (מוסרת מידע) בלבד, אלא גם אקסקוטיבית (ביצועית). אגב, צריך עיון למה השמיט הרמב"ם הלכה זו).

בצלאל נאור, ארה"ב



יצא לאור על ידי ספריית משעול
שנעי' מכון שלמה אומן
הספר 'התשב"ץ ושודדי הים'
סיפורים אמיתיים מתקופת ה'ראשונים',
מלוויים באיורים צבעוניים



התשב"ץ (רבי שמעון בן צמח למשפחת דוראן) חי באי מיוזקה שליד ספרד לפני כ-600 שנה. בספר יוכלו הקוראים להשתתף עמו בבריחתו לאלג'יריה אחרי הפרעות שערכו הנוצרים ביהודי מיוזקה בשנת קנ"א, ובאירועים שאירעו עמו כאשר שימש כראש הדיינים באלג'יריה.

באותה תקופה הטילו שודדי ים את חיתתם על כל המפליגים באוניות באיזור הזה של הים התיכון, ובספר נכללים סיפורים אמיתיים על מעשי שוד בים וביבשה, על יהודים שנאנסו לחיות כנוצרים, על מקרי הצלה מופלאים, ובכלל על חיי היהודים בצפון אפריקה באותה תקופה, סיפורים שאת חלקם חוו התשב"ץ ובני משפחתו על בשרם, ונשמרו בספרו 'שורת התשב"ץ' ובספריו האחרים. לספר מצורפת ברכתו של הרב שמואל אליהו שליט"א.

ניתן להשיג את הספר דרך ספריית משעול באתר **מכון שלמה אומן**,
או בטלפון 08-9276664