



- שבוע 41 3
- 3 הקורא לחבירו רשע או הרוקק בחבירו מה דינו
- 3 מי שנתן לחבירו מתנה והוא מחזיר לו מתנה גדולה יותר האם יש בזה ריבית ומה הדין במי ששלח את חבירו לשליחות כל שהיא שלא על מנת לקבל כסף ונותן לו על זה מתנה גדולה
- 4 מי שנרדם באמצע קריאת שמע ואינו זוכר היכן הוא אוחז מה יעשה
- 5 האם מותר להדליק מזגן בבית הכנסת כשהמזגן מטפס לחדר בית הכנסת (ועדיין בתהליך תיקון) כדי שיוכלו ללמוד ולהתפלל בבהכ"ם ביום חום
- 6 הערה במדרש הגדול
- 7 האם יוסף חכה המכונה יוסיפוס פלביוס היה בר סמכא
- 9 מטבת וחדר שינה הפתוחים זה לזה וכל אחד מהם פתוח לחדר הכניסה של הבית היכן ישים את המזוזה
- 29 בפנת שכיין שני החדרים
- 35 האם יש שפיכת שיריים בעולה או רק בחטאת
- 35 למה לא נהגו לומר באבינו מלכנו 'חטאתינו ופשעינו' כנוסח המשנ"ב
- האם מותר להוציא בשבת כלי כלי מתערובת כלים למטרת שטיפת הכלים (לשימוש בהמשך השבת) ולאחר
- 37 מכן להכניס כל כלי במקומו המיועד לו בארון
- 41 האם אשה מחוייבת בכל מנהגי בעלה
- כירך העץ על סלע תפוחים שיש בו מיעוט אבשיחים האם יכול להמשיך לאכול אבשיחים מהמקרר בלא
- 44 ברכה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' חפץ חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

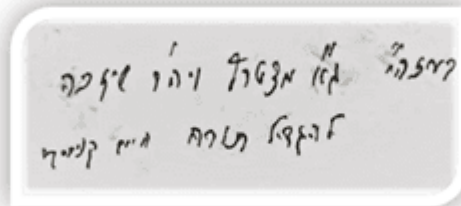
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה ויברלחט"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגרב"ד דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל לתקן הדברים להבא, ושגיאות מי יבין.

הקורא לחבירו רשע או הרוקק בחבירו מה דינו

[קידושין כח ע"א] כתוב הקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, ויורד עמו לחייו הוא ודאי ענין של עונש כמבואר לשון זו במקומות אחרים. אבל לא נתבאר השיעור שמותר להענישו, וברש"י שם כ' שמועט למעט פרנסתו וכו', ועי"ש בפירוש רבינו אברהם מן ההר (הנדפס בשם תוס' ר"י הזקן בגליון הגמ') שכתב טעם בזה. ורש"י בב"מ [עא ע"א] הקשה על פירוש זה ופירש באופן אחר שרגיל להתקוטט עמו וכו'.

ובתוס' שם הביאו בשם הגאונים שיכול לשרוף שליש תבואתו, ועי' בשו"ת הריב"ש סי' שעד מה שדן במקור הדברים ומה שכ' לחלוק על זה. ומ"מ השותק בשעת מריבה שכרו גדול, ואמרו שהעולם עומד על הבולם פיו בשעת מריבה והנעלים ואינם עולבים וכו' עליהם הכתוב אומר (שופטים ה) ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

לגבי ב"ד, מעיקר הדין הקורא לחבירו רשע אין ב"ד נזקקין לו (עי' רש"י קידושין שם) והיינו לתשלומין וכיו"ב, אבל יש בזה נידוי או מלקות וכן אם יראו ב"ד צורך בזה לפי הענין (עי' חו"מ סי' תכ סל"ח וברמ"א וסמ"ע שם, ואפשר דגם רש"י מודה בזה).

ועי' מה שהביא בפתחי חושן הל' נזיקין ושכנים פרק ב סעיף ט' ובהערה שם. הרוקק בחבירו מעיקר הדין אם הגיע בו רוקו ב"ד מחייבין אותו בתשלומי בושת, אבל בבגדיו פטור, ומ"מ יעשו ב"ד נידוי או מלקות או עונש לפי הענין (עי' חו"מ שם).

**מי שנתן לחבירו מתנה והוא מחזיר לו מתנה גדולה יותר האם יש
בזה ריבית ומה הדין במי ששלח את חבירו לשליחות כל שהיא שלא
על מנת לקבל כסף ונותן לו על זה מתנה גדולה**

אם

אומר לו להדיא שהוא תמורת המתנה שהוא נתן יש בזה איסור שנראה כריבית (עי' ברמ"א או"ח סי' קע סי"ג ומשנ"ב שם, ועי' שם עוד אופן שנחלקו בזה הרמ"א והט"ז שם סק"ז אם מותר או לא).

אך אם נותן לו בסתמא נראה דאין בזה איסור (כמ"ש בב"ב קמה סוף ע"א לענין שושבינות, ועי' יו"ד סי' קסו ס"ה, והיינו גם לשי' הט"ז באו"ח שם שמחמיר שם יותר מהרמ"א באופן המבואר שם מ"מ מבואר בדברי הט"ז באו"ח שם דבאופן דלא קפדי כלל מותר עי"ש).

[ואף דהנ"י שם בב"ב נקט דטעם ההיתר בשושבינות הוא גם מכיון שמקובל להחזיר יותר ואין זה אגר נטר, וטעם זה לא שייך בסתם מתנה, אבל הנ"י שם בעיקר דבריו בא לאפוקי מהלואה רגילה (כיון שבשושבינות יש צד של הלוואה מחמת שזה מחייב את המקבל להחזיר) ולא ממתנה שמחזיר למתנה גמורה שבזה אם לא קפדי כלל אין שום איסור כמבואר לכו"ע בין לרמ"א ובין לט"ז באו"ח שם וכן בחו"ד דבסמוך וכן הוא פשוט דין היתר ריבית בשושבינות שלא הוצרך לומר היתר אלא רק מחמת שיש בו צד הלוואה כנ"ל אבל בלאו הכי הוא היתר גמור].

אבל אם נותן מעיקרא מתנה על מנת שיהיה המקבל חייב להחזיר מתנה גדולה יותר יש בזה איסור (עי' חו"ד שם סי' קסו סק"ה).

אך אם אדם התחייב מראש לתת מתנה ולאחר האיחור החליט להוסיף על המתנה מחמת האיחור יש בזה איסור, אלא אם כן התנה על כך מראש [נפעס הראשונה שהמחייב, עי' ט"ז סי' קעו סק"ט] לתת סכום על כל זמן שמתעכב במתנה (רמ"א יו"ד סי' קעו ס"ו עי"ש פרטי דינים בזה, ועי' שו"ע שם סי' קעז סט"ו).

לפי כל הנ"ל אדם ששלח חבירו לשליחות שלא על מנת לקבל כסף ואינם מקפידים (עי' בט"ז או"ח שם) אין איסור לתת לו על זה מתנה גדולה גם אם נותן לו לאחר זמן.

מי שנרדם באמצע קריאת שמע ואינו זוכר היכן הוא אוחז מה יעשה

אם

אינו זוכר כלל היכן הוא אוחז בקריאת שמע צריך לחזור לתחילת קריאת שמע, ואם זוכר שקרא בכוונה את ב' הקטעים של תחילת ק"ש (דהיינו הקטע של פסוק ראשון של שמע והקטע של ברוך שם כבוד מלכותו) יכול להתחיל מלאחריהם, וכן אם זוכר שסיים פרשה ראשונה (וגם כיון בפרשה שניה וברוך שם) יכול להתחיל מפרשה שניה וכן אם זוכר בבירור שקרא עד פסוק מסויים כולל אותו פסוק יכול להתחיל מלאחריהם, ובלבד שזוכר שכיון בפסוק ראשון של שמע. מקורות: שו"ע או"ח סי' סד ס"ב ומשנ"ב שם סק"ז.

ומשמע במשנ"ב שם שהחמיר גם בברוך שם לענין כוונה, והטעם נראה כיון שאפשר להחמיר בקל, אבל יש כמה מקומות במשנ"ב שדן בזה, עי' בסי' סג סקי"ב, ובבה"ל סי' סא סי"ג ד"ה אחר נקט שם לעיקר הדין שאין מעכב אם לא כיון בברוך שם, ואעפ"כ החמיר בסי' סד שם משום שאפשר להחמיר בקל, וכמו שכ' בבה"ל סי' סא שם שאם עדיין לא התחיל ואהבת יש להחמיר. (ובמקרה שהתחיל ואהבת ועדיין לא סיים הק"ש יל"ע היאך ניישב סי' סד שם עם הבה"ל בסי' סא שם).

[ואולם עי' סי' סז סק"ד ויל"ע].

ויתכן שהטעם להחמיר אינו משום שאפשר להחמיר בקל אלא משום שעדיין אוחז שם, וכמ"ש המשנ"ב בסי' סד שם שאם עדיין אוחז בוודאות באמצע ק"ש יש להחמיר בספק ק"ש אפי' בספק דרבנן כיון שעדיין אוחז שם עי"ש, ועי' בכללי ספקות להש"ך, וכעיי"ז הורה הגרנ"ק לענין ספק באמצע שנים מקרא, ולפ"ז גם אם קשה עליו לכוון שוב יתכן שיהיה עליו להשתדל לכוון שוב.

ואע"פ שאינו דומה ממש למקרה של המשנ"ב בסי' סד כיון ששם הנידון הוא על הקריאה שעדיין אוחז בה וכאן הוא הנידון על הכוונה שכבר סיים בה, מ"מ יתכן שמאחר שלענין הקריאה עדיין אוחז בזה לכן גם לענין הכוונה חשיב שעדיין אוחז בזה.

ומ"מ לפי כל הנ"ל יוצא שמה שהחמיר המשנ"ב בסי' סד לקרוא שוב ברוך שם אם אינו זוכר שכיון בו הוא אם אינו זוכר שהמשיך הלאה, אולם אם זוכר שהמשיך הלאה למשל עד סוף פרשה ראשונה ואינו זוכר אם כיון בברוך שם לא יצטרך לחזור, וקל להבין.

אם רק התנמנם בק"ש ולא נרדם באמצע ולא השמיט מילים יש בזה דינים אחרים, עי' סי' ס"ג ס"ה ונו"כ שם.

האם מותר להדליק מזגן בבית הכנסת כשהמזגן מטפטף לתוך בית הכנסת (ועדיין בתהליך תיקון) כדי שיוכלו ללמוד ולהתפלל בבהכנ"ס ביום חום

הנה

עצם דין ריקקה בבהכנ"ס מדינא דגמ' (ברכות סב) מותר, וכן פסק בשו"ע או"ח סי' קנא ס"ז, אבל בשעה"צ שם סקט"ו משמע שלפי דעתו יהיה נוטה להחמיר לפי זמנינו כיון שהיום רגילות בני אדם להקפיד על ריקקה בבית, ובענייננו כאן במים של מזגן כאן נראה שהוא יותר חמור מריקקה והוא ממש דרך בזיון מכיון שהוא מלכלך, וכן מצינו לענין ריקקה דבאופן שמלכלך גם בזמן הגמ' היה אסור יעוי' סי' קנא סוף ס"ז דמבואר שם שרק אם מנקה אחר כך מותר, ועי"ש עוד בס"ח, אא"כ גם בענייננו אם מנקים מיד את המים משמע שם לכאורה שם ס"ז שאינו דרך ביזיון עכ"פ מי שאינו מקפיד שיהיה בביתו כה"ג (רק שהיום נראה שמקפידים, והכל לפי הענין).

והנה עצם הענין שתלמוד תורה קודם לקדושת בהכנ"ס זה מפורש בשו"ע סי' קנג ס"ו ועי' עוד שם סוף ס"י ובב"י ומשנ"ב שם, אלא דשם מיירי לענין למכור את בהכנ"ס לצורך תלמוד תורה ואז יפקע קדושת בהכנ"ס, אבל לא מיירי לענין קודם המכירה דקודם מכירה לא נפקע הקדושה כמ"ש סי' קנג ס"א.

והנה לת"ח הותרו חלק מהדברים שנאסרו בבהכנ"ס באופנים מסויימים לצורך הלימוד לכל דעה כדאית לה מבואר בגמ' ושו"ע ופוסקים, אבל דברי בזיון לכו"ע לא הותרו אפי' לת"ח, דאפי' קלות ראש לא הותר כמ"ש באו"ח ריש סי' קנא, והנה לכשנתבונן נראה דאף אותם חלק מהדברים שהותרו הוא לצורך הלימוד, א"כ ממילא למדנו מזה דבזיון גמור לא הותר גם לצורך הלימוד.

ועי' מנח"ש ח"ב סי' פח סק"א מש"כ שם להדעות שסוברות שאיסור ביזוי בהכנ"ס הוא דאורייתא, לחלק דאכילה ושתייה לכו"ע אסורות רק מדרבנן ולכן הותר לת"ח ואילו נתיצה וקלות ראש י"א שאיסורן מדאורייתא ולכן לא הותר גם לת"ח.

וע"ע בשו"ת בית יצחק אה"ע ח"ב סי' לג שנקט שם דבזיון ביהכנ"ס לכו"ע הוא מדאורייתא כגון תשמיש מגונה או קלות ראש, ויעוי' משנ"ב סי' קנב סקי"א.

ויש לציין דגם שנזכר בפוסקים (רמ"א ס"ס קנב ומשנ"ב שם סקי"ב) הנידון של סותר לצורך בהכנ"ס דלא חשיב כלל צורה של סתירה, מ"מ כאן דוחק לומר שיש כאן היתר של

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בזיון בהכנ"ס משום שהוא לצורך בהכנ"ס דאין זה אלא לצורך שימוש העכשוי של בהכנ"ס אבל לא לצורך בהכנ"ס עצמו, וגם יש כאן בזיון ממש ולא סתירה שהרי אינה מוגדרת כסתירה, וא"כ הוא נכנס לגדרים של מה שהותר לת"ח לצורך לימוד (וה"ה יש דברים שהותרו לצורך תפילה כמו שהזכירו הפוסקים סי' קנא ס"ד) וא"צ דוקא להיות ת"ח בשביל זה (עי' רשב"א ח"ד סי' רעח בשם הירש', הובא בדעת תורה סי' קנא ס"א) אלא לומד בקביעות (עי' משנ"ב שם סק"ט), ומה שלא הותר כגון בזיון בהכנ"ס וקלות ראש לא.

ואפי' שינה ע"ג מיטתו שהוא שימוש של גנאי כמבואר ס"ס קנא, יש אומרי שאסור להכניס מיטתו לבהכנ"ס אפי' לצורך שמירת בהכנ"ס כמבואר במשנ"ב שם על ס"ד.

ועי' להגר"ח ק"ב בשאלת רב מש"כ לגבי מנהג זריקת ממתקים בבהכנ"ס.

ומה שיש צד להתיר בזה הוא לפי הפוסקים המקילים טובא בתנאי עי' בביאור הלכה ס"ס קנא מה שהביא הדעות בזה ובמשנ"ב שם סק"כ, והנה אמנם התוס' והרא"ש החמירו טובא בתנאי דבהכנ"ס וכן יש מהראשונים שהחמירו בחלק מדיני התנאים, מ"מ יתכן שרוב הראשונים מקילים בגדרי התנאים גם בבניינו וגם בא"י, ולכן המקל בתנאי במקום צורך גדול כזה אין מזניחין אותו (ועיין בה"ל ריש סי' סנא ד"ה ואין, ובערוה"ש ס' קנא ס"ה ובאג"מ ח"א סי' מה וע"ע שם ח"ד סי' לו ובשאר פוסקי זמנינו מש"כ בנידונו של האג"מ, הליכ"ש תפילה פי"ט ס"א דבר הלכה אות א, שבט הלוי ח"ט סי' כט), ומ"מ להשו"ע סי' קנא סי"א שפסק כהראשונים הסוברים שתנאי אינו מועיל בבניינו ואינו מועיל בא"י לא יועיל תנאי בזה, ומ"מ גם הסומכים על המקילים כדאי שידקדקו לנקות מיד, שכן יש צד רחוק לומר שאם מנקים מיד יהיה מותר אפי' להשו"ע, דהרי כיון שבביתו בשעת הדחק נותן לטפסף ומנקה מיד א"כ בביהכ"נ מותר בשעה"ד מה שהיה נוהג בביתו בשעה"ד, משא"כ בלא לנקות אין להתיר להשו"ע כמבואר שם בס"ז כמו שצינתי לעיל.

הערה במדרש הגדול

בס"ד

**במד
רש**

הגדול [הקדמה לז מידות מידת כנגד עמוד כט] כתב שהובטח ליהוא ארבעה דורות של מלוכה, כיון שהשמיד את משפחת אחאב שהיו ארבעה דורות, עמרי, אחאב, יהורם ובניו, וכבודו התקשה שלכאורה אין כאן ארבעה דורות של מלוכה, ודוחק שמשום השמדת ארבעה דורות סתם זכה לארבעה דורות של מלוכה, ויישב שבני יהורם היו בני מלכים וחשובים כמלכים, ועוד יישב שמתוכם היה אחד שהיה יורש האצר וחשיב מלך, [ואינו כ"כ צממעות המדרש שכתב ובניו, ולהל"ל הו' ליה למימר ובנו].

והנה ברש"י [מלכים ז י ג] כתב שהשמיד את בית אחאב שמלך ארבעה דורות, עמרי, אחאב,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחזיה ויהורם, ויש לדון אם כוונתו לאחזיה בן אחאב, או לאחזיה בן יורם בן יהושפט שאמו היתה בת אחאב.

דמחד אם כוונתו לאחזיה בן אחאב, אין כאן ארבעה דורות שהוא אחיו של יהורם ובן דורו, [וכמו שהעיר ציאלורו].

ומאידך אם כוונתו לאחזיה בן יהורם בן יהושפט, אמנם הוא דור רביעי לעמרי, אבל מלך לאחר יהורם בן אחאב ולמה הזכירו רש"י קודם, ועוד יל"ע דמשפחת אם אינה קרויה משפחה ולא חשיב מלכות אחאב, וביותר דבאמת לא מלך מכוחו אלא מכח אביו שהיה ממלכי בית דוד, וצ"ע.

בברכת יפוצו מעיינותיך חוצה

מנחם מלר

בע"ה

לכבוד כת"ר ידידי הנכבד הרה"ח רבי מנחם מלר שליט"א

שלו' רב וכט"ס

ייש"כ על דברי רש"י הנ"ל, ועל הערתו על דבריי, ונראה דבאמת רש"י הרכיב ב' סברות דעיקר דברי רש"י על ד' דורות הם ממדרש ל"ב מידות [היינו המדרש שהציג המדה"ג] דקאי על ד' דורות המפורשים במדרשנו [דהיינו שצמדנו מצואר מהמדרש לז"מ דהדור הרביעי היינו צני יהורם], ואעפ"כ רש"י מפרש על ד' דורות של מלוכה של אחזיהו, ויתכן שגם בנוסחתו של רש"י במדרש ל"ב מידות לא הי' כתוב מי הם הד' דורות אלא רק ד' דורות, ויש כמה נוסחאות ממדרש ל"ב מידות שבאו לידינו, ויתכן שלפניו היה נוסחא אחרת מנוסחת המדרש ל"ב מידות שהי' למדה"ג, או שהי' לו מדרש אחר.

ואע"פ שלא היו כאן ד' דורות כסדרן מ"מ הי' כאן עוד דור של מלוכה שנכרת, ואע"פ שלא שמענו שהכרית גם בנותיו מ"מ הכרית כל מי מזרעו שצלח למלוכה.

ואפי' אם לפי החשבון לא היה אחזיהו דור רביעי לאחאב אכתי הי' מקום לתרץ שישנו בדורות של מלכי יהודה מי מזרע אחאב שראוי למלוכה, אבל אחר דבאמת הוא דור רביעי לאחאב ממילא א"צ להידחק ואפשר לפרש ג"כ דור רביעי כפשוטו שהי' דור רביעי לאחאב.

ואחזיהו על אף שלא מלך מכח זקנו אלא מכח אביו מ"מ בודאי הי' כלול בזה עונש לאחאב ג"כ בהדי שאר זרעו שנכרת.

מה שכתב כת"ר לפום אורחא להקשות על פי' השני שכתבתי דבניו משמע יותר מאחד לק"מ, דהרי ודאי אם היה הורג הבכור היה הגדול גדול יורש העצר, ממילא לא חשיב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהכרית זרעו הראוי למלוכה עד שיכרית כל בניו, וק"ל. וכ"ש אם נימא דאכתי לא היה יורש העצר מבורר ואין ברירה וממילא כיון שיש כאן ודאי יורש עצר ואינו מבורר לא שייך להרוג יורש העצר עד שיהרגו כולן, אבל באמת א"צ לזה וכנ"ל.

בכל הכבוד הראוי

עמ"ס

האם יוסף הכהן המכונה יוסיפוס פלביוס היה בר סמכא

חלק א – האיש, שיחתו ויחסו לחכמי ישראל האמיתיים | חלק ב – הערות
והשוואות על ספר מלחמת היהודים

הש
אלה

בקשר לאישיותו של יוסיפוס פלאביוס, המכונה יוסיפון, על שם הספר המיוחס אליו שנכתב בשם זה ^[1], חוזרת ונשנית בהקשרים שונים, האם אכן היה אדם זה אכן כפוף לחכמינו ותורתם כמנהג ישראל הכשרים, ומאידך גיסא מה היתה גישת חז"ל בזמנו אליו, ומה היה מעמדו וכשרותו. בדברים דלהלן אנסה לעמוד במקצת על הדברים.

בהקדמה לכך יש לשים לב שיוסיפוס החל את דרכו בהנהגה כראש המרד בגליל, מעשה שכשהוא לעצמו היה כנגד דעת חכמינו זכרונם לברכה, שלא הסכימו עם המרידה ברומאים, כמבואר בגמ' [גיטין נו ע"א, וראה מהרש"א], שגם קראו שמם של אותם קבוצת הלוחמים בירושלים בשם 'בריוני' לדיראון עולם להראות רשעותם בזה, ומה שגרם למעשה בפועל להחרבת בהמ"ק וצרת כל פליטת ישראל הנשארה במצור ובמצוק בחרב ברעב ובדבר בצרה ובשביה.

עיקר ענין זה שב והובא גם בספר יוסיפון גופא בקשר ליחסי חכמינו וחסידיו ישראל כנגד קבוצות הלוחמים בירושלים שהיו מעשיהם המסוכנים למורת רוחם.

בהמשך עקב המאורעות וההכרח, כל אשר יהיה לאיש יתן בעד נפשו, ובבת אחת הוכרח יוסף לרדת מהאילן הגבוה של מטרת המלחמה שנטע לעצמו (על אף שגם עד כה נטבחו ונהרגו על ידי מלחמה זו רבים וכן שלמים וכן נגוזו ועבר אבל אם משום זה כנראה שעיקר הדברים נגעו בלבם רק כאשר נפשו עלתה על כף המאזנים), וכך הפך יוסף לטובת מחנה הרומאים כשבו, ומאז להמשך ימיו היה לריע וידיד לחצרות קיסרי רומא ואף כתב ספרים לכבודם ובהם הרבה להשמיץ ולספר בגנות ריקנים שבישראל לקורת רוחם של רשעי אומות העולם שבהם היה מוקף ומסובב מאז כל ימיו, שכנראה ראו בהשמצות אלו סיפוק וקורת רוח מרובה.

בספריו כמעט אין בנמצא התייחסות להלכות המשנה, הברייתא והגמ', מדרשי ההלכה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והאגדה, לחכמי ישראל כמנהיגים, לנשיאים ואבות הב"ד, לגדולי התנאים הישיבות של שמאי והלל ותלמידי ריב"ז וכרם דיבנה וחכמיה, וכיו"ב. הספרים שבדאי הגיעו אלינו ממנו [2], אלו שמדברים על הדורות סביב חייו של יוסף עוסקים אך ורק בתכסיסי מלכות של המושלים והשליטים היהודים והגוים הרודים בהם [3], על מלחמות הבריוני בנכריים ומלחמות הבריוני בינם לבין עצמם, ועל גנות ושפלות הבריונים בתיאורים פוריים כיד הטובה, יתכן ללמד עליו זכות שספריו מלחמות היהודים וקדמוניות היהודים נכתבו עבור הרומאים, ולהלן ידובר בזה.

בספר חיי יוסף [פרק למ] שחיבר יוסיפוס על עצמו, מבואר שרשב"ג הזקן אשר השתדל על הדבר עם ר' יהושע בן גמלא (שגם הוא שבחוהו חכמים בכמה מקומות) שללו את יוסיפוס מלהיות שר וקצין ופסלו את אישיותו, ובסוף הדברים שם מבואר שהם או שליחיהם בקשו להביאו חי שבוי או להרגו, ובזה ענה פיו של יוסיפוס להעיד על עצמו מדברי חכמים מזמנו שלא היה בר סמכא, ואם נקבל שמאת רשב"ג היתה כל תהליך השליחות בנושא, ושבקש רשב"ג להרגו א"כ חרצו את דינו כרודף וכמי שמסכן את הכלל [4], או אף גרוע מכך כמין או מחלל שבתות בפרהסיא וכיו"ב (שדינו מורידין ואין מעלין).

ועוד הזכיר יוסיפוס בספרו הנ"ל [ראה שם פרק מה ופרק נח] שסברו עליו המתנגדים לו שהוא מפקד עריץ וכיו"ב, והוא כמובן הכחיש הדברים, אך אנו לענייננו ראינו שזקני התנאים קבלו הדברים על סמך בירוריהם וטביעת עיניהם, והרי לנו הודאת בעל דין המעידה כמאה עדים מה היתה דעת גדולי התנאים באותה תקופה על אישיותו [5].

והנה המעיין בהצעת המעשה שלו שם ימצא שבכל מה שהיה באפשרותו להשמיץ המתנגדים לו ולהלל ולשבח את עצמו היה מרבה בזה, עי"ש, והדברים מעוררים ההכרה שנפלו בעט העריכה דברים שאינם דייקניים, וכבר תפס מגיה החיבור חיי יוסף [פרק לט] בחלק מן השינויים מהאמת שכתב שם המחבר.

ולפ"ז יתכן על עוד מעשיות שהובאו בספריו שאינם מדויקים, בפרט מה שהובא לטובת הנאה של יוסיפוס עצמו, כגון מה שהפריז יוסיפוס ברשעתו של יוחנן בן לוי מגוש חלב (במלחמת היהודים ועוד), מאחר ונתבונן שיוחנן מגוש חלב הוא בר פלוגתא הגדול של היוסיפוס, והוא גרם לו כל הצער הנ"ל והוא היה מקורב לרשב"ג משכבר הימים [6] וגם במעשה זה לפי המבואר שם, א"כ מאחר שהוחזק יוסיפוס לשקר על שונאיו ומתנגדיו א"א באמת לידע טבעו של יוחנן זה, ואף אם היה מן הבריוני הנזכרין בגמ' [גיטין נו ע"א] אבל עדיין לא נזכר [7] בגמ' כמו חומרת רשעותו ורציחותיו שמספר עליהם יוסף [8], אלא רק שבאו להלחם עם הרומאים שלא ברצון חכמים.

וכבר מצינו בספריו שוב ושוב הענין של מצדיק רשע ומרשיע צדיק (משלי יז, טו), בהצדיקו את טיטוס והצגת אגריפס כשוחר שלום ומאידך בפצותו פיו על רשב"ג, כך שלא ניתן לגלות מה היתה דרכו ועמדתו ומהי האמת בדבריו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שו"ר שבמקו"א [מלחמת היהודים ד, ג] כתב יוסיפוס שמתחילה יוחנן עשה עצמו בעד העם ונגד הבריוני, כך שאפשר שלכך היה עמו רשב"ג מתחילה בעצה, או שבאמת כך היתה גם פנימיותו של יוחנן מתחילה, אלא ששינה יוחנן את דעתו עם הזמן, או שכך היה עד סופו ויוסיפוס שידע שהיה יוחנן בן לוי מפורסם וידוע ככשר, טפל עליו שכך היה רק כלפי חוץ ושאר העניינים.

ויש לציין שלגבי מנחם שהיה חברו של הלל הזקן, אמרו [מגיגה פ"ג מ"ג] יצא מנחם נכנס שמאי, ויש בזה דעות כמעט מפורשות ברז"ל במדרש (כמו שיובא להלן) שיצא הוא ותלמידיו עם הלוחמים כנגד הרומאים, ובגמ' [שם טז ע"ג] איכא למ"ד יצא לעבודת המלך ואיכא למ"ד יצא לתרבות רעה, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, דמחד יש לומר שיצא לתרבות רעה שהיא עצמה עבודת המלך, ומאידך יש מן החכמים שלא החזיקו הדבר כתרבות רעה גמורה, אלא כעבודת המלך גרידא.

ויעויין בגמ' [מגיגה טז] דלמ"ד יצא לעבודת המלך שיצא עם שמונים תלמידים לבושי סריקון, ומשמע לכאורה דהיינו לעבודת מלך ממש, כגון אחד ממלכי הורדוס או מנציבי רומי, ובירושלמי [מגיגה פ"ג ה"ג] יש בזה קצת הרחבה, והדעה החולקת שם היא שיצא ממידה למידה, ורב בה הסתום על המפורש מה הכונה יצא ממידה למידה.

אבל בשה"ש זוטא [נספח, פסוק צ"ח דוד] איתא שיצא עם שמונה מאות תלמידים וכו', ונתבאר עוד שם בפירוט השתלשלות סדר המלחמה [9] על ידי זה שאלעזר ואנשיו נקמו נקמת מנחם ואח"כ נשתייר בירושלים הוא ואנשיו במחלוקת כנגד חנן וענני [10], ומסיים שם במדרש באותה שעה נפלה מחלוקת בירושלים [11], והיא מהמחלוקות הגדולות שבכל הדורות, מחלוקת הקנאים כנגד הפרושים, שבה נהרגו אנשים רבים ובערה אש בירושלים ואין מכבה.

ושם במדרש ג"כ נזכרה העובדא שיצאו עמו תלמידים לבושי סריקון, ומבואר שאינו חולק על הגמ', אלא שבגמ' לא נתבאר יותר מדי, ועבודת המלך הוא גם ענייני מלכות דנפשיה להלחם על חירותו ושררה דנפשיה (שגם כן נזכרה בדברי רשמי קורות הימים).

ולפ"ז מבואר שהיו מבין הפרושים שהתפלגו מהם, והיו בעד המלחמה עם הרומאים והצטרפו בגופם לזה, אבל גדולי החכמים וכלל הפרושים היו כנגד זה, ושללו הדבר מכל וכל עד כדי הסרתו ממעמדו מחמת זה וקביעה לדורות שיצא מנחם, ואזכרתו על ידי אביי כמי שיצא לתרבות רעה.

א"כ יתכן שגם יוחנן מגוש חלב היה מקורב לחכמים ולבסוף פירש והלך, ואין בזה סתירה שהיה מחוגי החכמים מעיקרו.

ויש לציין שמקום אחר [קדמוניות סו"ס יט] כתב יוסיפוס שאחד ממנהיגי הקנאים – הבריוני המכונה הכת הרביעית [12] היו צדוק הפרושי, ועל אף שהיה זה כנגד כלל הפרושים, מ"מ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מתוכם פרשו אנשים לכת הקנאים – הבריוני [13] .

ויש לציין שאמרו עוד בגמ' [גיטין נו ע"ב] על הבריוני [14] שחששו שלא יאמרו רבן דקרו, ויש ללמוד מכך בסתם [15] שהם היו בסופו של דבר כפופים לחכמים, והם היו נחשבים רבותיהם, ולא היו נפרדים מהם כהצדוקים והנוצרים (והאיסיים לפי יוסיפוס).

עוד יש לציין על השתלשלותו של אלעזר בן ענני שהוא כמעשהו בראשונה מעיקרו בא לכאורה ממשפחת הפרושים ולבסוף מכורח המאורעות נעשה מנהיג אחת מקבוצות הקנאים – הבריוני, ולא ידועים לנו מספיק פרטים ברורים בקשר לזה מלבד המובאים בספריו של יוסיפוס (וראה מעט עוד בהערה לעיל).

ולגוף מה שנתבאר לענין אמינותו של יוסיפוס, עי' גם במאמרו של זלוטניק [הוצ"ד נקוצן סיני כרך כו, להלן בקינור: ז'] שהראה כמה שינה יוסיפוס בסיפורי קאיוס קיסר מתוך עדות של חכם יהודי שהיה שם בעצמו אז. והראה שם עוד כמה דוגמאות והוכחות על המניעים במעשיותיו ע"פ השוואות שונות במקומות רבים החוזרים ונשנים בכתבי יוסיפוס עי"ש.

[מלבד שהרבה מתאריכי השנים שמציין יוסיפוס יש בהם סתירות ונראה כי הם תאריכים אקראיים לכל דבר, מעין פרשיית הגניזה החרסונית].

ויש לציין אגב זה, דגם עדיין לא התברר על סמך מה מתאר יוסף פרטי פרטים ממאות השנים שלפניו בכל מיני מאורעות לפי תאריכי שנים וכמות אנשים, ואיך יוכל לידע כל מיני שיחות וויכוחים ומאורעות לפרטים, למרות שהיה לפניו בזמן כתיבתו את ספרו גם כתב של היסטוריון כל שהוא, אך כמובן שהוא לא שכפל אותו והפך את ספרו לספר כפול, ואם כן מהו יתרונו של יוסיפוס על פני סיפורי מעשיות למיניהם, וכמובן שהעובדה שאין בידינו כיום עוד כתבי היסטוריון נוסף אינה סיבה להעמיד ברמה נעלה יותר את כתביו של יוסיפוס.

ועוד מסיים שם ז' במאמרו הנ"ל: 'מכל האמור יש להקיש כי גם בשאר סיפוריו של יוסיפוס אין ליתן אמון רב בפרטים כשיש להם סתירה במקום אחר כי אור לרגליו של יוסיפוס כשכתב את חיבוריו היו מגמותיו והוא החשיב אותן יותר מאשר את האמת ההיסטורית' ע"כ.

ואכן נראה שאין בסיפורי יוסיפוס עדות גמורה אלא קבלת השראה מחכם ולוחם בזמן בית שני על רקע מאורעות ועסקי התקופה, וכבר כתבו כן עוד.

ויש להוסיף עוד על דבריו שבספר נגד אפיון ליוסיפוס ג"כ נמצא, שכתב יוסף הכהן על עצמו שעל ספורי מעשיותיו נאמר בקרב הקהל שהם סיפורי חינוך לתינוקות [16], ושהיו מגנים את סיפוריו, והוא יוצא להגנה שם על עצמו, ולא נותרו לנו שרידים מדברי מתנגדיו עליו, אך הוא היה לכלי למסור לנו מה טענו עליו מתנגדיו בני דורו על סיפורי מעשיותיו.

והואיל שבא לידי המאמר, אכתוב מעט על המאמר וההשערות המובאות בו, ויתבארו ויתחדדו בתוך הדברים עוד עניינים מהעניינים המבוארים למעלה.

דברי כותב המאמר בתחילתו (בעמודים הראשונים בחלקו השני של המאמר בכרך הנ"ל), תמוהים ואינם מובנים, בהיותם רצף של שורת הנחות בזו אחר זו ללא ביסוס כל שהוא. ובאופן כללי המאמר הנ"ל בולט בריבוי הנחות לא-מבוססות, כפי שימצא כל המעיין בדבריו.

ולענ"ד, אין צורך להאשים את יוסיפוס בזיקה ישירה לנצרות או לעשותו כאיסי מן המניין [17], ולומר שהנוצרים הם המשך האיסיים, או לומר שאגריפס היה נוצרי ויוסיפוס יחד איתו חברו לנצרות עם ומול יוסטוס הגלילי כל אחד לחוד או ביחד, ושבריוני ירושלים היו בעצם מבשרי הנצרות, ושרשב"ג ביקש להרוג את יוסיפוס מחמת הפצתו את הנצרות, וגם אין צורך לומר שיוסיפוס השתייך לכת פרוצה בביאות אסורות, ושמתתיהו אביו של יוסיפוס הוא מתי החרוג הנזכר בגמ' [סנהדרין מג], ושהנצרות התחלקו לב' כתות יריבות שיוסטוס ויוסיפוס עמדו בכל אחד מן הצדדים, ושספרו של יוסיפוס נכתב עבור אדם נוצרי, ושיוחנן בן לוי היה אולי יוחנן בן החורנית, והשערות נוספות. רובם ככולם של ההשערות הללו שהעלה בעל המאמר - הינם בגדר השערות תלושות, ואין להם על מה שיסמוכו, כפי שיוכל להסכים מי שיקרא את המאמר הנ"ל וסגנונו.

מלבד מה שיש לציין העובדה שהנצרות בשלהי ימי בית השני היתה רק בערש הריונה ובודאי לא השפיעה על מהלכים כה רבים.

אך כן נראה שיוסיפוס היה מסגנון עמי הארץ ובעל בית שדעתו היפך דעת תורה [סמ"ע חו"מ סי' ג סק"ג], ורוחו היתה רחוקה מרוח בית המדרש, כפי שכבר כתב בעל דורות הראשונים [], ולכל היותר מינוהו כלוחם כאשר היה בו צורך [18], ובאו להסיר אותו מכך לאחר שראו שהוא מועל בתפקידו ועלול למוטט אסון על העם [19], או משום שהיה מתעמר בנתיניו (כפי המשתמע מן המכתב שהזכיר הוא עצמו ששלחו על דברו). ואף לכאורה כבר מלכתחילה לא היה אלא מפקד המרד, כלומר שהיה מזוהה עם קבוצת הקנאים – הבריוני, ושם קיבל את מעמד הכבוד, ושמה מעולם לא ייצג את כלל העם כלל כפי שהקורא בספרו יכול לקבל ההבנה בתמימות, אלא היה מייצג את הקנאים - הבריוני בלבד, שהחכמים התנגדו אליהם ושללו את השקפת עולמם לגמרי כמבואר בגיטין [טו ע"ב], ורשב"ג עצמו בירושלים עשה מחאה רבתי כנגד הקנאים – הבריוני, כמבואר בספר מלחמת היהודים [ג, 7] [20].

הוא עצמו היה מסוג בעלי הבתים שכביכול אינו נמנע מלחלוק כבוד לזרמים ופלגים שונים בקרב היהודים, כולל לנוצרים דאז [21], וכולל לנביאים עלומים למיניהם, למרות שבאופן רשמי ובעיקר כלפי חוץ הוא השתדל להחשב כמזדהה עם הקהל המבוסס

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והעיקרי שהם הפרושים.

יוסיפוס, מטבע הדברים, שרוב ימיו עסק במלחמות חזית בקרבות ובבילוי בבתי הקיסרים, לא הכיר את היהדות הצרופה, דבר שהוביל בספריו לטעויות בפרטי ההלכה והאגדה ויסודות היהדות [22], למרות שהיה מתיימר להיות תלמיד חכם שעונה לשאלות הכהנים הגדולים ובקי בכתובים [מ"י יוסף?], ולמרות שלדבריו לא יסירו יושבי הגליל את מעמדו הואיל והוא יודע את התורה [מ"י יוסף?], וכל ספריו הם סיפורי מלכים ומלחמות החצרות ויריביהם, מלכי הורדוס ונציבי רומא, סכסוכי כהנים, אדומים וקנאים, בלא איזכור כלל של לב לבה של האומה, מנהיגי העם האמיתיים, גדוליו וחכמיו, שושלות הנשיאות ובתי הדין, יבנה וחכמיה, קביעות החדשים ועיבורי השנים, השתלשלות בתי המדרש של בית שמאי ובית הלל, וחילוקי שיטות הפסיקה שלהם ושל תלמידיהם ממשיכי דרכם.

הגורם של יוסף להצהיר על עצמו כמי שמשוייך לחוג הפרושים הוא מכיון שהוא החוג המקובל על כל העם [23], למרות שהוא עצמו לא ידע כראוי את הלכות הפרושים ודעותיהם, כפי שהיה מצופה לפרושי וביותר לאחד מחכמי הפרושים, מאחר שהיה רחוק מבית המדרש ומשפת בית המדרש וסגנונו כפי שנראה לכל המעיין בספריו 'מלחמות' ו'קדמוניות'.

אך מצד שני לא גינה בשום מקום מספריו במפורש את אחד מן הקבוצות והכתות, דבר שבנוסף להנ"ל עלול לאפיין יהודי שגלה לארץ מרחק המרגיש הזדהות עמוקה עם כל מה שרוח יהדות נודף ממנו, ללא הרגשת דחף לגנות אחד מן הפלגים, בפרט שהספר נכתב לגויים, ולא ראה מקום לשתפם בחילוקי דעות פנימיים.

דוקא הקבוצה המרכזית שאליה יוסיפוס מייחס כביכול את עצמו, עליה דוקא יוסיפוס נראה שבא להוציא לעז באופן סמוי, היא ההנהגה שקבלו הפרושים בימי אלכסנדרה המלכה, שנראה מדברי יוסיפוס (במלחמות) שלא היתה דעתו נוחה מזה להתבונן בדבריו [24], מה שמראה שוב שלא היה לבו עם הפרושים באמת, למרות שבאופן מוצהר השתייך אליהם, ולמרות שלא ידוע לנו שהיה קשר רשמי ומפלגתי בינו לבין אחת מהכתות החולקות.

וכן ממה שנראה כמלעיג במסתרין על הפרושין [נקדמוניות חלק יז?], הוכיח בזאת שלא היה משוייך אליהם באמיתת פנימיותו אף אם היה מעוניין להחשב כך במוצהר ברשמיות החיצונית.

אך באופן כללי השתדל יוסיפוס שלא לומר לשון של גנאי או רתיעה מכוונת מראש על אחד משלושת הפלגים שלדעתו הם פלגי היהודים, (מלבד הפלג הרביעי של הקנאים שבהם הוא בגד והם היו יריביו, ואותם כבר לא מנה כאחד מפלגי הדת שהוא מונה, וכשמונה את הפלגים מונה שלושה בלבד).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועל הכל נראה שבכל לבו חש אהדה חריגה לאיסיים, שכן הוא מתאר אותם באריכות הרבה מאוד מעבר למה שמתאר את בני הקבוצות האחרות, לכל פרטיהן ודקדוקיהן, ומאמין בהם כנביאים שם בפרטו את עניינם, ושוב דבק באמונתו הזו בסיפורו על הנבואה על מיתת אנגטיגנוס [25], ובסיפורו על מנחם החוזה האיסיי שחזה את מלכותו של הורדוס [26], ויש לציין שמלבד יוסיפוס (ומעט פילון) לא מצינו כמעט זכרונות מאותה תקופה על קבוצת האיסיים, מה שמראה שהם לא היו פלג אמיתי מהקהל באותה התקופה, מלבד עצם העובדה שסגנון החיים שלהם לא מתאים לקהל הרחב, (כמגורים במדבר ואיסור נישואי אשה בחלקם), וגם תנאי הקבלה לקבוצתם היו קשים מאוד וארכו זמן רב, כמבואר בספרו של יוסיפוס מלחמת היהודים, דבר שע"פ המציאות לא מותר מקום רב להתפשטות הכת בקהל הרחב.

מלבד זאת, בתלמודים, במגילת תענית ובכל ספרי חז"ל מובאים התמודדויות שונות עם פלגים חולקים כמו צדוקים, בייתוסים [26], כותים ושומרונים, ו'בריוני' המובאים בהקשר למלחמה ברומאים ובעוד מקומות [27], אך לא מובאות התמודדויות עם כת עלומה בשם איסיים שכביכול אינה קיימת כלל ועיקר, יתכן ששייך ללמוד מכל זה שהאיסיים הללו היו סמוכים בפירושי התורה על הפרושים, ורק נהגו בחסידות יתירה בעניינים האישיים שלהם [28], אך לא חלקו על החכמים [29].

(אם כי כת טובלי שחרין נזכרה בתוספתא ידיים ונרמזה בברכות כב ע"א, ואפשר שהם היו מין ממניי האיסיים או הנלוים עליהם, שהם עצמם היו מחולקים לכמה כתות כמ"ש היוסיפוס, ובסטרא אחרא הכל בפירודא כמ"ש הגר"א).

מלבד זאת מספרם היתה כארבעת אלפים איש כמו שכתב פילון [30], והיאך אפשר לשייכם כפלג שלישי בקרב היהודים שהיו לכה"פ מליונים כמבואר בפסחים [סד ע"ג] עי"ש, ולהבדיל גם בספרי יוסיפוס עצמו המספר שבמקום אחד בא' מהמאורעות היו שם שלושה מליון איש, והרי ארבעת אלפים אינם אלא קהילה קטנה ביחס לכלל היהודים אף באותה התקופה. ומכיון שרוב הקהל היו כפופים לפרושים כמבואר בציוני דרך הנ"ל, ומיעוטם צדוקים חלקם בסתר (כדברי הגמ' הנ"ל וכדמוכח במתני' פ"ק דיומא [יומא יט ע"ג] הוא פורש ובוכה וכו' כמ"ש בגמ' שם שחשדוהו לצדוקי [גמ' סז]) וחלקם בגלוי תחת חסות המלכות, ואחר החורבן לא נשמע מהם שוב כמ"ש הראב"ד בסדר הקבלה שאחר החורבן נדלדו הצדוקים (וכמו שהוכיח בעל דורות הראשונים מעובדה זו שהם היו רק כח פוליטי ולא קבוצה דתית רשמית וקהילה ערכית), א"כ האיסיים בודאי לא נחשבו כבעלי פלוגתא מול הפרושים אלא כקבוצה פרטית בלבד.

ואמרו בירושלמי [סנהדרין פ"ה ה"ה] לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבע כתות של מינים, והרי לא פירטו את כל הכתות שהיו אז קיימות, מלבד יוסיפוס שהיתה לו זיקה אישית וצורך אישי לפרט את האיסיים.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יש לציין כי גם רבו של יוסיפוס ששמו היה בונוס, כפי שהוא מתואר בספרו חיי יוסף נראה שאורח חייו היו מעין אורח החיים האיסיים, במוצהר או שלא במוצהר, היה חי במדבר ויוסיפוס יצא אליו במדבר שלש שנים ללמוד ממנו, וזה מוסכם על המתבוננים בתיאור שכתב יוסיפוס עליו, ויוסיפוס מידענו למד אצלו ג' שנים [31].

כל זה עושה רושם שהאיסיים תפסו מקום מרכזי בחייו של יוסיפוס, ויתכן שהיה לו גם דחף אישי להבליט אותם כמרכזיים באומה, אך במציאות הם לא תפסו מקום מרכזי בחיי האומה בכללותה, ולא היו בני הכת חשובים כאחד מהפלגים הראויים לציון ברוב דברי קורות הימים ובספרי הזמן [32] [33].

גם העובדה שיוסיפוס הזכיר בכמה מקומות בספריו על נבואות חכמי האיסיים כמו שהובא לעיל, ומאידך הזכיר בכמה מקומות בספריו על נבואותיו שלו עצמו, מה שמראה מעט על בחינת יגיד עליו רעו (איוב לו, לג) [34], שלא לחינם נזכרו נבואות בעניינו.

אציין שאחרי שכתבתי כל הדברים ראיתי שוב דברי פילון בפנים, ובדבריו מבואר שאינם פלג יהודי כלל, אלא פלג מאומות העולם, שהתערבו בהם יהודים, ואם כן אין אנו צריכים לעיולי פילא בקופא דמחטא, דמה שלא נזכרו בתלמוד משום שלא החשיבו עצמם כיהודים כלל, אלא ככת גויית נפרדת שאינה מתערבת בחיי היהדות [35].

לגבי העובדה שיוסיפוס עושה עצמו שוב ושוב כנביא חולם חלומות ומגיד עתידות, אמנם מסגירה שוב את חוסר ידיעתו את יסודי תורת הפרושים והליכותיהם שלא זו בלבד שאמרו [סנהדרין יא ע"א] שנשלקה הנבואה, אלא עצם הכרת אורח חיי הפרושים היתה יכולה לכוון את המתבונן והמכיר באורח חייהם להבין שתופעת הנבואה אינה קיימת, אך מאידך אין עובדה זו הופכת את יוסיפוס לידידו של פולוס (כדברי ז' בעל המאמר) וכמפיץ הנצרות, אלא כדמות יהודי מקודש בקרב חצרות קיסרי רומא ומטרוניתותיהם. והרי כאחד שהסתובב מקרוב בין האיסיים ומזכיר אותם באהדה רבה, וכעם הארץ בין עמי הארצות מלידה ועד זקנה, האמין בנביאים עלומים, שהוא מזכיר אותם באהדה ובכבוד הרבה בספריו מימי מלכות החשמונאים ועד שלהי המקדש, וגם חזיונות בשמים שהוא מזכיר בספריו ללא חסך, ומאחר והיה בעל דימוי עצמי מבורך (באורח קבע בספריו כאשר בא לגלות על אישיותו), לא התאכזר על שארו מלהעניק לעצמו התואר נביא בכל שעת כושר [36], ובכך לזכות לכתר נבואה בקרב הרומאים לפי הענין וכפי הצורך.

הערות על ספר מלחמות היהודים

(א) מה שהובא שם על משפט הורדוס על רציחת בני אדם, ומה שהניח לו מלכו הורקנוס, יעז' בסנהדרין [יט ע"א].

(ב) ומה שהובא שם שאנטיפטר נשא בת מלך ערב והוליד את הורדוס, היינו שהטבילה לעבדות, ואנטיפטר עצמו נמי היה עבד, דקי"ל [ראה קידושין דף ע] שהורדוס היה עבד, וזה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מה שכתב יוסיפוס שהורקנוס כבש את האדומים ומל אותם והיו עבדים, והיינו דהמילה היתה לעבדות, ולהכי אנטיפטר היה עבד ואף בנו הורדוס, ועוד נזכר שם בעוד מקום בספר על עוד מי ממשפחת הורדוס שנשא בת מלך נכרי, והטעם משום שבת ישראל היתה אסורה לו, אבל כשנתבססה מלכותו ואולי נתבססה השמועה על טהרת יחוסו כביכול, דכל האומר מזרעא וכו' [קידושין ע"ז], לא חשש למנות כה"ג וליקח בתו כמבואר שם בכתבי יוסיפוס, ומ"מ לא נתבססה יחוס מלכי הורדוס לגמרי, כמבואר במתני' דסוטה [מא ע"א] ובגמ' שם שהחניפו לו וידעו שאינו מקרב אחיך, ומשמע שעד אז נשתמרה יחוסו שנשאו מלכי הורדוס לכה"פ חלקם רק עבדים, דאם אמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה [קידושין עו ע"ז].

ג) ומה שהובא שם שגם אחר מות מרים בת חשמונאי אשת הורדוס היה מתייחס אליה כאילו היתה חיה יובן לפ"ז מה שאמרו [קידושין ע"ז] שכל האומר מבית חשמונאי קאתינא אינו אלא עבד, לפי שהחזיק בניו הבאים כאילו נולדו ממנה, אבל העיקר נראה שהחזיקו עצמם מבית חשמונאי כון שמלך מיד אחריהם.

ד) ומה שהובא שם שהורדוס מלך אחר מלך חשמונאי האחרון שמרד בו עי' בפ"ק דב"ב ג' ע"ז.

ה) ומה שהובא שם על המעשה שאנשי ההגמון היכו את העם באלות והרגו האנשים זה בזה בדרכם יותר ממה שהרגו בהם האויבים, עי' בשבת [ס ע"א] גבי סנדל המסומר, ובירושלמי [שנת פ"ו ה"ז] מובא שהיו נשים שומעות קולו של הסנדל המסומר ומפילות.

ו) ומה שהובא שם שסבסטי היא שומרון מלפנים, יובן לפי זה מה דאי' בערכין [יד ע"א ואש"י שס] שסבסטי היתה קרקע החשובה ביותר, ולהכי יובן למה קבעו מלכי ישראל מעמרי ואילך מדורם שם אחר שקנה מאת שמר המקום בככרים כסף כמ"ש בקרא [מלכים א' טז, כד].

ז) ומה שהובא שם שהפרושים ניהגו ענייני המלכה אחר מות המלך, עי' בפסחים [פא ע"ז] נמצא מלך תלוי במלכה ומלכה תלויה בר"ג נמצאת כל הסעודה תלויה בר"ג, וע"ע בסוטה [כז ע"ז] גבי ינאי המלך שאמר לאשתו כשמת אל תתיראי מן הפרושים ולא ממי שאינם פרושים וכו', ולמלכים אלו היו לפעמים יותר משם אחד.

ח) מה שעושה רושם בספר זה שהפרושים היו מועטים בישראל באותו הזמן לעומת בזמנים שמהחורבן ואילך שלא מצינו חשיבות לכתות אחרות מלבד פרושים, למרות שכשמנה את הפלגים מנה את פלג הפרושים כהפלג הראשון כמ"ש שם [ג, ט, 14], ולמרות שהם היו הפלג הראשי [ראה מה שהצאנו לעיל מדברי רז"ל ואף להצדיל מדברי יוסיפוס עננו], יתבאר לפי מה שהובא בגמ' [קידושין סו ע"א] שהרג המלך כל החכמים, ועי' בראשונים שהובאו באוצר ישראל [ערך קראס] מה שהרחיבו בזה שהיה העולם שמם, ובסדר הקבלה להראב"ד כ' שהצדוקים נתדלדלו אחר החורבן. ומ"מ יוסיפוס היתה לו נטיה להמעיט בערך הפרושים והשפעתם ממניעים אישיים, וכבר הארכתי בזה לעיל.

ומה שעושה רושם בספר שמלכי הורדוס ואף כמה ממלכי חשמונאי לא נהגו ע"פ התורה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אמת הוא שהיו בהם רשעים והורגי חכמים, וכבר בבית ראשון היה כך, אך עדיין אין זו ראייה שכך היו כל העם.

ט) מה שהובא שם שאחר שבא פומפיוס למקדש היה זה נחשב הפגיעה הגדולה ביותר לישראל יותר מכל הנרצחים והפצועים שנעשו על זה, עי' ביומא [כז ע"א] טהרת כלים או דחמירא או שפיכות דמים הוא דזל וכו'.

י) לענין הורקנוס ואריסטובלוס עי' בסוף סוטה [מט ע"ג].

יא) מה שכתב שם [ג, ת, 14] על הפרושים והם מייחסים הכל לגזירה וכו' והם סבורים כי באדם עצמו תלוי הדבר במדה מרובה לעשות טיב או מוטב אבל הגזירה נוטלת חלק בכל מעשה ע"כ, היינו משום שהאדם בידו לבחור להרע לחבירו אבל אם לא נגזר עליו לא יהיה כן דאפילו ציפור וכו' [ירושלמי שביעית פ"ט ה"א; אסתר רבתי ג, ז ועוד], ומ"מ השטן מקטרג בשעת הסכנה [ג"ר לא, ט; ועי' שבת לז ע"א; חגיגה ה ע"א].

יב) עוד כ' שם דהפרושים סוברים שכל נפש אינה כלה אבל רק הנפש, הטובה עוברת לגוף אחר ואילו נפשות הרשעים מתייסרות בעונש עולם ע"כ, מבואר מזה שכבר היתה קבלה נאמנה מאז ומקדם הנאמנת ביד הפרושים על הגלגול כאחד מעיקרי הדת, אם כי בפרטים כבר מצינו לו ליוסף הכהן שלא דייק לגמרי או השמיט פרטים, אבל העיקרון נתאמת בדורות שאחר כך ובמקובלים.

יג) במלחמת היהודים [א, ג] הביא מעשה על מלך אחד שהרג אחיו ודם ההרוג ביקש נקמתו מדם הרוצח, ויש לציין בזה פסיקתא רבתי [יש פ' לא מלמ] לא תעשה הדם צורח עליך ומעשה וכו', ויש שינויים בין הפסיקתא למובא כאן.

הערות וציטוטים על המאמר

[1] ובשמו היהודי (העברי) המלא יוסף בן מתתיהו הכהן.

[2] כספר מלחמות היהודים וקדמוניות היהודים.

[3] ספרו נגד אפיון עוסק שוב בייחוסם ומקורם של היהודים ואימות דברי המקרא על עניינים אלו, למרות שהספר נכתב בלב טהור ולמטרה נקיה, אך אין בזה עדות נוספת על אופיו של המחבר מעבר לספר כמו קדמוניות היהודים.

[4] כפי המסתבר מרקע התקופה על שלהוב ההמונים למרידת רומי, ומעמדו של יוסיפוס כראש המורדים בגליל, או מחמת הקטע דלהלן שבו מבואר (אם נאמר שהתאמת אצלם בדברי הערער על יוסיפוס) שהיה מפקד עריץ המתעמר בנתיניו.

[5] אך מאידך גיסא כמובן שלא ניתן להאמין ליתר סיפורי מעשיותיו ותלונותיו של יוסיפוס על רשב"ג, ותרעומתו על שליחיו של רשב"ג כאשר באו להצר את דרכו, (ובסוף המעשה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שם בפרק שלאחר זה כבר הרגיש המגיה שם שיוסיפוס עלה על גדותיו בסיפורי שקריו על (מתנגדיו), ובודאי שאין צורך להאמין בכל סיפורי מעשיותיו בין מה שמספר שראה בעצמו ובין משמועות מדורות קודמיו, ועכ"פ אין סיפוריו עולים במהימנותם על סיפורים בני זמנינו שאינם מהימנים ג"כ. וידובר מזה עוד להלן.

וראה ארחות רבינו הקה"י [מהדו"ס 3 עמ' טל] ממרן הסטייפלר זצוק"ל: ותדע שרוב המעשיות הנדפסות הם בדיות וקצת המעשיות שיש בהן קורטוב של אמת מ"מ הסידור והציור הוא בדוי ומזויף וכו' ע"כ. ושמעתי בשם הגר"ד לנדו שליט"א שאמר שאינו מאמין למעשיות דהא אזלי' בתר רובא ורוב המעשיות שקריים, וברוח הדברים האלו שמעתי דברים גם מפי קדשו של הגר"ק שאמר שאמר כן החזו"א, וכן בשם הגריש"א מפי נכדו מפיו.

וידועים גם הדברים שכתב בזה בעל הדברי יואל [מאמר ג' שזועות ס' קפה]: חסרי תבונה מתחשבים עם סיפורי מעשיות שרובם ככולם שקרים וכזבים ומשתנים מפה אל פה בשינויים מן הקצה אל הקצה, ואם אלו השקרים נכתבו אחר כך בספר סוברים שהיא ס"ת. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל באגרת תימן על איזה ענין שחלק עליו וז"ל שראוי לך לדעת שהדברים האלה וכיו"ב שוא וכזב ולא יהי לראי לפי שתמצאם כתובים בספרים שהמכזב כמו שהוא מכזב בלשונו מכזב בקולמסו ואין זה נמנע עליו עכ"ל [ע"כ מויו"א מ]. והג"ר משה יודא מייזעלס אב"ד אבני שלמה שמע מפיו, שאם היו שומעין לו היו לוקחין כל המעשה ביכלעך ודנים אותם בשריפה [קונן גינת ורדים קונן יג עמ' רמו].

וז"ל הרשב"א [שו"ת ח"א ס' תקמח]: וישראל נוחלי דת האמת בני יעקב איש אמת כלו זרע אמת, נוח להם לסבול עול גלות ומה שיגיעם מהאמין בדבר עד שיחקרו חקירה רבה חקירה אחר חקירה, להסיר כל סיג מהדברים הנאמרים להם, ואפילו במה שיראה להם שהוא אות ומופת, והעד הנאמן באהבת עם אלהי אברהם דרך האמת, ולהרחיקם אף המסופק, ענין משה עם ישראל שהיו פרוכי עבודה קשה, ונצטוו משה לברשם ועם כל זה אמר הן לא יאמינו לי והוצרך לכמה אותות, וזה אות אמת על עמנו עם שלא להתפתות בדבר עד עמדם על האמת בחקירה רבה חקירה גמורה וכו' ע"כ לשונו.

נושא ההתייחסות של חכמי הראשונים לספר יוסיפון דורש מרווח חקירה בפני עצמו, אבל בקצירת האומ"ר אציין בזה כמה נקודות: 1. בימים הראשונים לא היה בהשג היד בד"כ ספרי היוסיפוס הכתובים לועזית, כגון מלחמת היהודים וקדמוניות היהודים, אלא רק את ספר יוסיפון בלבד ובספר זה אין די מידע מסגיר על אישיותו של יוסיפוס מרוב הדברים המבוארים כאן, ואין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. 2. ספר יוסיפון רבו האומרים שאינו אותנטי ולא התחבר על ידי יוסיפוס עצמו. 3. מפרשים המביאים פירושים ועובדות מספרים שראו לא לעולם הכונה שיש כאן הסכמה לספר המובא ממנו, כשם שעל ספרים אחרים השנויים במחלוקת כמו 'חמדת ימים' ו'בשמים ראש' לא בכל מקום שמועתק מהם בספרים היא ראייה והסכמה להם, ונושא זה יש בו מן הצורך להיות נידון בכובד ראש בכל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מקום לפי עניינו. ודי בהערה זו.

[6] ואם היה מקורב לרשב"ג יש בזה לדידן רק מעליותא, שכן לא לחינם הלך זרזיר וכו' [צ"ק נג ע"ג], וכמ"ש בחולין ד מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים ולדבר אמת כל משרתיו צדיקים.

[7] אם כי זה ברור שהיו רוצחים אז, כמ"ש במתני' סוף סוטה משבא אלעזר בן דינאי וכו', ומשמע שם שהיה בעל זרוע טובא והיו בעלי זרועות אחרות נמשכים אחריו, דהא אמרי' שם שעל ידו רבו הרצחנים, וממילא כיון שהיה דמות משמעותית יתכן שהוא אחד מהשמות בשם אלעזר שנזכרו בספרי יוסיפוס, וקצת דוחק לומר שהוא אלעזר בן ענני שמשמע בספרי יוסיפוס שהוא היה מייצג בראשיתו הזרם המתון יותר, ומשמע שענני אביו היה כפוף לחכמים ואלעזר בנו השתייכותו הקהילתית היה לחכמים, ומשמע שלא נהג במנהג בריוני מתחילה עד שבאו יוחנן בן לוי ושמעון בר גיורא לפניו, אם כי דברי היוסיפוס באמת אינם מדויקים, ויתכן שהיו לו מגמות שונות בדבריו במה שכתב כנגד יוחנן ושמעון שהם היו שנואי נפש הנכריים אדוני יוסיפוס מחמת מרידתם של אותם שמעון ויוחנן במלכות רומי. ואולי אלעזר הזה קדום יותר כמו שמצינו בריוני בזמנים קדומים יותר גם בספרי יוסיפוס כמו חזקיה הקדום יותר וכמו שמעון מארם צובא שהביא שם, ורק אלעזר פתח את הפתח לרציחות קודם יוחנן ושמעון בר גיורא ג"כ. ולענין אבא סקרא ריש בריוני ובן בטיח לא נדע מי הוא בסיפורי יוסיפוס מכיון שאבא סקרא ובן בטיח הם רק כינויים וחכמים לא הזכירו שמו של הרשע עצמו בגמ', ובפשוטו מסתבר שהיה אחד מראשי ג' הקבוצות או הגדולה שביניהם, או יש לידע מי היו לפי מה שחילק יוסיפוס את מיקום קבוצות הבריוני לפי חלקי הגיאוגרפיה של ירושלים לפמ"ש בגמ' שם שהיו שומרי החומות, ולפ"ז מש"כ בגמ' ריש בריוני היינו בסתמא הבריוני המדור שלא נתנו לצאת שנמשלו לדרקון מחמת מעשיהם זה כמ"ש בגמ' שם, ודוק.

[8] אגב יש לציין מה שנזכר שם שרשב"ג צירף גם את חנן בן חנן להדחתו של יוספוס, דבר שכשלעצמו אינו ברור כיצד צירף רשב"ג צדוקי יחד עמו, אבל לפי המבואר ביומא נ"ט ע"ג] שהכהנים הגדולים הצדוקים היו נוהגים כפרושים ניהא, וגם בלאו הכי צירף את מוקדי הכח שתחת ידו למיגור הרע בכל דרך גם הצדוקים שבהם, ובפרט במקום פיקוח נפש. [מיותר לומר שדברי הגנאי שכתב יוסיפוס על חנן בן חנן שהיה צר פלוגתא שלו א"ל להסתמך עליהם].

[9] ועל אף שאמרו [שנ"ט טו ע"א] הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה, מ"מ כך מבואר בדברי השה"ש זוטא, ולא הגיע לידי החשבון המדויק של שנות של כל אחד מהם, אבל אם נצטרך לחשב השנים הדבר אפשרי, דהנה בכל מאה שנה הללו מלכו מלכי הורדוס [רא"ה ע"ז ט ע"א], והם היו תחת ממשלת רומי מי פחות ומי יותר, ונניח שעשרות שנים אחדות מתוכם נהג הלל נשיאותו, ונניח שפרישתו של מנחם לא היתה בשנותיו המוקדמות, ומתחילה עסק בתכנון המרד וביסוסו, ומ"מ התגלה באופן ציבורי ופוליטי ובבהמ"ק רק עשרות שנים אחדות שנים שוב אח"כ, והרי משיחיותו והתגלותו של

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מנחם היו כשלושים שנה לפני החורבן. לפי זה נמצא החשבון אפשרי.

ומצאתי השערה מפוקפקת באוצר ישראל [] 'יש אומרים מנחם... שמו' [ע"פ סנהדרין נ"ח ע"ב, ומאידך ראה איכ"ר א, נא], קאי על המשיח הקנאי הזה שפרש מחוגי החכמים ונתגלה כלוחם ומושיע, אבל אין דברים אלו ראויים להיכתב אלא בספר אוצר ישראל שכבר יצאו עליו עוררין על כשרות המחבר והעורך (וכבר ידוע מה שעשה הגר"ק על ספרו אוצר מדרשים) והדבר פשוט שאם נזכר יש אומרים בחז"ל הכונה לדעה נכונה ומכוונת ולא לדעה דחויה של יצא מנחם שאף פעל כנגד חוקי ההיגיון, ומ"מ יש ליישבו שאילו היו זוכים היה מתגלה כמשיח אמת, על דרך מה שנתבאר על עוד מאמרים ובחינות בכמה מקומות [ראה פירוש הרע"ב על מגילת רות לגבי צד כוכבא, וראה עוד רמח"ל לגבי משיח שנפל ממשיחותו לסט"א, וראה עוד כתבי הגרמ"מ משקלוב לענין משיח שנפל].

[10] ויש קצת שינויים במדרש ולהבדיל בספרי רושמי קורות הימים בשמות הללו, ושם איתא בענני, אבל אלו בערך שמות המצביאים ובעלי הקבוצות באותה התקופה, שביניהם נזכרו, חנן וענני מהכהנים הגדולים, ואילו מנחם ואלעזר מהקנאים, והאחרון ידוע בהתבלטותו היתרה מבין כולם, ובמדרש הוא מתואר כממשיכו ונוקם נקמת מותו של מנחם, וגם יתר הפרשיה שם כולל שמו של מנחם זה מתוארת בספרי רושמי קורות הימים [ע"י קונץ סיני כרך נו עמ' קפא; מסורת המושג "פ"ל רש"י הצליח עמ' מקטן]. מש"כ בירושלמי שאמרו להם לתלמידי מנחם כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל, יש לפרש אחר שנתנצחו על ידי חיילות רומי נתחייבו בכך על ידיהם, ובדוחק יש לומר שמעשה שעשו ע"פ מנחם רבם היה מעשה שלילי הנחשב לדעה זו בירושלמי כמי שאומרים להם כתבו לכם וכו' על דרך מה שנחשב בבבלי לאבוי לתרבות רעה. אך לענין ענני [או ענני] במדרש יתכן שהיה בענני קדום יותר ולא ענני המאוחר, בפרט אם נאמר שאלעזר הזה הוא בנו של ענני הידוע, אם כן בודאי שלא הרג את אביו לפי השתלשלות הדברים (אם לא נפל ט"ס במדרש).

[11] וע"י גם מתני' סוף סוטה משבא אלעזר וכו', ואלעזר זה רגילים לייחסו על אלעזר שהיה ראשם של אחד מפלוגות הקנאים [ראה הערות המגיה על הספר יוסיפון].

[12] ולא אכלא בזה להעיר על מה שכתב אחד מחכמיהם (כץ שמו) שהכת הרביעית הם הצדוקים, מלבד מה שנוגד דברי אבות דר"נ [מ"א פ"ה] על התהוות הצדוקים, ונוגד כל המקומות בחז"ל שמבואר שהויכוחים עם הצדוקים היו בענייני הלכה ואגדה ולא בענייני המלחמה שאילו לגבי זה נזכרו רק בשם בריוני, מלבד הנ"ל, הכתה הרביעית ר"ל שהם בנוסף לג' הכתות לפי מה שמחשיב אותם יוסיפוס, הם הפרושים, הצדוקים, והאיסיים, ואילו הקנאים – הבריוני נקטו בניהול דרכי המלחמה בשונה מן הפרושים, ולכן אינו מזכיר אותם מתחילה כאחד מהפלגים ביהדות עצמה כשמונה אותם, לפי שלא באו לחדש דבר בהלכה או באגדה, ומן הסתם שכללו מפלגים שונים (ועל עצמו שהיה ממנהיגי המרד בגליל הוא משתדל להצהיר שהוא פרושי, דבר המתקבל על הדעת מן הסתם גם על מצבו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הראשוני אז, דבר שסביר להניח גם מצד עצמו שהיה קיים, מאחר והמון העם היו פרושים באמנותם ודתם, וכת הקנאים הגיעו מהמון העם, ומאידך הוא מציין שהיו שם גם לוחמים איסיים). ואדרבה הצדוקים שלא האמינו בהשארית והשארית הנפש אחר המיתה נוגדים את מה שהכריזו הקנאים שוב ושוב שחיי הנשמה לאחר המיתה עדיפים מחיי הגוף, ולכן לא מסתבר כדברי הנ"ל, מלבד עצם ההשערה שהיא פורחת באויר כדרך השערות אחרות שלו.

[13] במקום נוסף מציין יוסיפוס כי יצאה הוראה מקרב שנים מן החכמים לסלק צלם שהעמיד אחד ממלכי הורדוס למרות הסכנה שבכך, ולמרות שאחד מהחוקרים (הוא כץ) ראה בכך התחלת תנועת הקנאים – בריוני, אך אין לכך כל הכרח, מאחר והפעולה המדוברת של העמדת הצלם שאותה באו לשלול, למרות שנעשתה לכבוד הרומאים, אך נעשתה על ידי מלך היהודים, והדבר אינו מתפרש כמרד העם ברומאים או סכנת העם אלא כתלונה מקומית בקשר לפעולה מסויימת של מלך היהודים, וגם לא שמענו שחכמים התירו גם ענייני עבודה זרה על מנת לא להלחם ברומא, ואדרבא בסמוך לענין הבריוני בגמ' [גיטין נו ע"א] שלא הסכימו עמהם חכמים, הובא שם [נז ע"ב] מעשה של שבעת הבית שהסכימו למות על מנת שלא לכרוע לע"ז וארבע מאות ילדים וילדות שמתו על מנת שלא ליפול לקלון, וקי"ל [סנהדרין עד ע"ב] דאפילו על ערקתא דמסאנא וכו'.

והיה לו לאותו חוקר לפי טענתו כבר להביא המעשה הקודם לזה שאירע בימי הקיסר קאיוס (גאיוס) קאליגולה שביקש במפורש להכניס צלם לבהמ"ק, והדבר זעזע את כל יושבי ארץ ישראל והתפוצות עד שנציב רומי הסכים למרוד בקיסר מחמת כן (ראה מלחמת היהודים, ולענ"ד הוא משום שידע שאם יסרב לנתיניו לא ישאר בחיים, ואם לא יסרב להם יש סיכוי לביטול הגזירה או לחיי שעה), ויהודי מצרים שלחו משלחת על כך לקיסר (ראה מלאכות פילון שמתוארת שם גם הזדעזעותם הגדולה של יושבי אלכסנדריה מהגזירה על ביהמ"ק ומתוך דבריו משמע שהיתה הגזירה שקולה לפניהם כחורבן בית א־להינו), ולא השתייך דבר זה לאחד מן הפלגים ביהדות אלא לכלל העם, ולא מצינו שהחכמים לא מסרו נפש על כך, למרות שיתכן שמדובר בשב ואל תעשה. עוד יש להעיר על הדמיון שמצא החוקר הנ"ל בין יהודה מציפורי לבין יהודה הגלילי, למותר לציין שהם שוב השערות פורחות שספריו משופעים מסוג השערות אלו, וגם מה שמשייך את חכם זה ליהודה הגלילי אחר המוזכר בכתבי הנצרות היא שוב השערה שרירותית, שכן גליל היתה ארץ רחבת ידיים, והיו בשווקיה רבים בשם יהודה.

[14] עוד יש להוסיף שבגמ' גיטין שם מובא שריש בריוני היה בן אחותו של ריב"ז ובא לסייע לריב"ז בהצלתו, שזה מלמד שיתכן שגם הוא עצמו היה מקורב לחוגי הפרושים, מה שיכול לסייע להבין שוב את העובדה שהבריוני היו בדתם מן הפרושים ולא חלקו על החכמים אלא לענין המלחמה. אם כי אין בכך הכרח.

[15] ובדוחק יש לומר שהרומאים לא הבחינו בין הזרמים והפלגים בקרב היהודים, והחשש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שדיבר אל לבם של הקנאים הוא רק מפני התדמית שתיווצר בפני הרומאים.

[16] יתכן שרמזו בזה גם את העובדה שביקש טיטוס שילמדו בספרו, דבר שראוי לייחד עליו את הדיבור בפני עצמו, לאיזו מטרה ובאיזה רוח התחבר הספר.

[17] מלבד העובדה שלכאורה למד יוסיפוס שלוש שנים אצל רב שהיה מן הסתם לכה"פ בהשראה איסיית (ראה חיי יוסף), וכמו שיתבאר יותר בהרחבה להלן.

[18] או שהתאפשר מחמת יחוסו המלכותי שהיה קרוב לבית הורדוס, לפי דבריו שהוא מזרע החשמונאים, וכדברי הגמ' [קידושין ע"ב] כל האומר מדבית חשמונאי קאתינא עבד הוא.

[19] או מחמת שהתחבר להנהגת המרד או מחמת שהתרשל בתיקון או ביצור הערים או אספקת מזון דבר הנצרך לדעת המנהיגים הכשרים [ראה גיטין נו ע"א].

[20] ואולי מינוהו שועי הארץ והכהנים מאותם שנטו אחר המלחמה, ועכ"פ אח"כ הסכימו רשב"ג עם הכהנים הגדולים להעבירו.

[21] אם בכלל הקטע הנוצרי [] הוא אמיתי, ראה רב"ש המבורגר בספר משיחי השקר ומתנגדיהם ועוד מה שכתבו על זה, וההתייחסות כאן היא על מאמרו של ז' הנותן אמון בקטע זה.

[22] יש לציין כי לא רק יוסיפוס עצמו נכשל בכך, אלא גם יהודי תפוצות נוספים מאותה התקופה נתגלו לעתים למרבה הצער בבורות וחוסר ידע בהלכה וביסודות היהדות, אך ביוסיפוס ניתן לראות שילוב של לוחם מצביא דגול מצד אחד [יש לזכור לוחם של המרד מטעם הקנאים שהם הציוני זלשון הגמרא], ומצד שני כמי שמשחיל בכל מקום אפשרי את עובדת גדולתו וידיעותיו בתורה, ובפועל רחוק מאוד מכך, וגם פרשיות התורה והנ"ך כפי מה שהם מובאים בקדמוניות היהודים הם משופעים בענייני סיפורי מעשיות פרי מוח יצירתי [ראה במאמרו של ז' הנ"ל].

[23] כפי שהוא כותב בעצמו שאם מישהו מהצדוקים רוצה להיות מקובל על העם הוא צריך להיראות כאחד מן הפרושים, וכדברי הגמ' [יומא יט ע"ב] 'מתיראין אנו מן הפרושים', וכמתני' [סוכה מה ע"ב] רגמוהו כל העם באתרוגיהם, ויש לציין שיוסיפוס עצמו מזכיר מעשה זה בגמגום ושיבוש כאילו היה תהליך בעיקר מדיני ופוליטי, ותמצא שבכל ספרו מלחמות אינו מפרש עניינים ערכיים אלא עניינים פוליטיים בלבד.

[24] ואעתיק חלק מלשונו [מלחמת היהודים א, ה, 2, ע"פ תרגום שמואל חגי]: "עמה צמח בשלטון כוחם של הפרושים כת יהודית שחבריה התפרסמו בכך שעלו על שאר היהודים בחסידות ופירשו חוקי התורה בדקדוק שאין למעלה הימנו אליהם נטתה אלכסנדרה אוזן יותר מדי מתוך דאגתה לעבודת ה' והם ניצלו בלי הפסק את תמימות האשה עד שלבסוף נעשו הם מנהלי המדינה בפועל ולהם ניתנה רשות לגרש ולהחזיר להוציא לחפשי ולאסור את כל מי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שרצו, בקיצור הנאת השלטון היתה כולה שלהם ואילו היא נשאה בהוצאות ובטירחות אבל היא היתה יעילה בענינים רחבים... היא היתה מושלת באחרים ואילו הפרושים משלו בה". והדברים מדברים בעד עצמם שאין אחד מיושבי בית המדרש יכול לפעור כך על חכמי התורה האמיתיים מוסרי התורה אלא מי שבא מבחוץ: 'כת יהודית', 'אליהם נטתה אוזן יותר מידי', 'ניצלו את תמימות האשה', 'הנאת השלטון היתה כולה שלהם' וכו', 'אחרים משלו בה' (כל הביטויים במקור!).

והנה המשך דבריו של אותו 'פרושי' (כביכול) על חכמי התורה הק' הנצחיים [ס 3]: "וכך הוציאו להורג את דיוגנס איש נכבד שהיה ידידו של אלכסנדר (המלך שמת), הם האשימו אותו שהיה בעצה עם אלכסנדר לצלוב את שמונה מאות ההרוגים, הם הוסיפו להמריץ במלכה אלכסנדרה לחסל את שאר האנשים שהסיתו את אלכסנדר להעניש את האנשים האלו, ומפני שהיתה תמיד מוותרת מפני טעמים שבאמונה יתירה, הם הוסיפו להרוג את כל מי שביקשו להרוג, החשובים ביותר נתונים בסכנה וחיפשו מפלט אצל אריסטובולוס, ששיכנע את אמו לחסוך נפשם ממוות מפני מעמדם, אבל אם אינה משוכנעת בחוסר אשמתם תגרשם מן שלומם בתנאי זה והם נפוצו על פני המדינה...". והנה אין אנו יודעים מה היה שם, וחשיד יוסיפוס דגזים ומוסיף, אבל ללא ספק שחכמי התורה עשו ע"פ חוקי התורה ככל הלכותיה ודקדוקיה, וקצת משמע מדברי יוסיפוס שמשיח הדברים עם נימא של ביקורת שכביכול חכמים הרגו את כל מי שביקשו להרוג, והחשובים היו בסכנה ובקשו מפלט, וכביכול יש לסלוח למלכה שהיתה לה 'אמונה יתרה' (כלשונו) שקבלה את דעת החכמים, והדברים משרים אורה של תרעומת ואף מעט ליצנות כנגד חכמי ישראל והכרעותיהם. ומי שבידו תרעומת על מעשי חכמים ואף טרח והציגה בפני העממים בספרו, מה נעשה לו שהוציא עצמו מן הכלל.

ואציין עוד שלא רציתי להעלות על דל שפתותי דברים הללו אלא רק משום הצורך להראות ליושבי ביהמ"ד מה היה גישתו האמיתית של יוסיפוס לחכמים, על מנת לדעת כיצד להתייחס ליתר דבריו.

[25] מלחמת היהודים א, ג: "בענין זה מפליאה גם התנהגותו של יהודה ממשפחת האיסיים שמעולם לא אירע טעות או זיוף בחזיונותיו בשעת מעשה זה כשראה את אנטיגונוס העובר בעזרת המקדש הוא קרא למכיריו כי כמה וכמה מתלמידיו היו יושבים על ידו אוי לי עכשיו טוב מותי מהיי כי מתה האמת שלי ואחת מחזיונותי הוכחשה תמיהני שאנטיגונוס חי בשעה שהיה צריך ליהרג היום כי מגדל סטרטון נקבע בחזיוני כמקום מיתתו וזה היה רחוק שש מאות איצטדיות מכאן והרי עברו ארבע שעות של היום וכך מכחיש הזמן את חזיוני אחרי שאמר זאת נשאר הזקן שקוע בהרהורים נוגים לא עברה שעה קלה והגיעה השמועה שאנטיגונוס נהרג במקום שמתחת לפגי הקרקע שהיה אף הוא נקרא בשם מגדל סטרטון כמו קיסריה שעל החוף דבר זה הוא שהטעה את החוזה". אגב, לענייננו יתכן גם שנודע לאותו חוזה שמתכננים להרוג את אותו אדם ולכן הזמין את הנבואה באופן זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שיתקבלו הדברים כהפתעה. ומ"מ יש לציין לאגרת רב שרירא שמזכיר כבר מה שלא היו מחלוקות קודם חורבן הבית שקדושת הבית סייעתן לידע האמת, והוא ג"כ מעין רוח"ק, והשימוש בדברי רב שרירא לפרש את תופעת החזיונות של האיסיים פותחת מחדש את הנידון לאיסיים בכללותם.

[26] מצאתי בשם ה"ר עזריה מן האדומים [צמאור עיניס אמרי צינה פרק ג'] שנקט שביתוסים הם איסיים, ויש להוסיף ע"ז שניתן לומר כי בית הוא מילת הקשר, כך שאפשר שביתוסים הוראתה בית-אוסים, על דרך ביתאליים לבני בית-אל [וצמקרא צית האלי (מלכים א' טז, לד) וצמצינה קדומה המאוסרת לכתיבת המקרא כזר מופיע ציתאל צמילה אחת], ואוסים ואיסיים היינו הך, שאף יוסי ואיסי היינו הך [ראה פסחים ק"ג ע"ב], למרות שיש לציין שביתוס הוא שם המופיע בהרבה הזדמנויות כמו ביתוס תלמיד אנגגינוס [אדר"נ נו"א פ"ה], ומרתא בת ביתוס [יצמות סא ע"ב], וביתוס הכה"ג [יעו' צמצי יוסיפוס צהרצנה], וביתוס בן זונין [צ"מ סה ע"ב], וא"כ דוחק לומר לעניינו שבית היא מילת הקשר, ועוד דוחק גדול לומר כן משום שבד"כ נזכרו הבייתוסים כחברי הצדוקים כשנזכרו, ולעתים קרובו כאשר נזכרו הבייתוסים נזכרו עם הצדוקים יחד, ובאבות דר"נ [נו"א פ"ה] הרי הובא שצדוק ובייתוס פרשו יחד מהחכמים מחמת אותו הגורם, וגם דעות האיסיים המובאות בכתבי יוסיפוס סותרות את תפיסתם המובאת באבות דר"נ הנ"ל, בנוסף לכך יש לציין את חילופי הגירסאות המצויות הרבה בין צדוקים לבייתוסים בין הספרים מוסרי המעשיות, מה שיכול להוסיף כזכר לדבר את ההבנה שלא דקדקו בהזכרת שמותיהם מאחר שהיו בד בבד בהשקפותיהם, ולכן יתכן שמלבד שיתוף השם ובלימת החזר ההיסטורי אין הרבה ביניהם.

[27] כמו ברכות י' ע"א. כמובן שאין הכרח שיש קשר בין הבריוני הללו לבריוני החורבן בגיטין [נו ע"א] שהם הקנאים, ולהבדיל גם בלשון הספר יוסיפון שהם נקראים פריצים, הוא כינוי שם גם לשודדים גרידא, כגון חזקיה השודד שהדים ממנו מופיעים גם ביתר הספרות של יוסיפוס, מכונה ג"כ בספר יוסיפון פריץ, כך שאין בזה כינוי לתנועת הקנאים דאז.

[28] על דרך 'ואותן חסידים אין רוח חכמים' וכו' [שנא קנא ע"ב].

[29] וראיתי עוד מאמר שנכתב בנושא זה (סיני מ) שלפי הרושם היוצא מדבריו משמע שהאיסיים הם גוף מן החכמים שברבות הימים נתפלג מהם והלך לו לדרך אחרת, אבל לא מצאתי שם ראיות והוכחות, אלא אי אלו הנחות תלושות והשוואות פורחות באויר, אם כי הנחה זו לכשלעצמה יכולה להיות נכונה באופן חלקי ברמה כזו או אחרת, משום שרוב ההנהגות המובאות בספריהם תואמות לאיזה הנהגות של דעות ותפיסות מסויימות בדברי רז"ל, ויתכן שהם במקורם נשתלשלו מהחכמים, כמו לא לטלטל דבר ביום השבת, הוא ע"פ ברייתא דשבת על קודם התרת כלים וכו' [שנא קנא ע"ב], וכמו להצריך טבילה לכל הנוגע במי שבמעלה פחותה ממנו, הוא ע"פ מתני' דחגיגה [יט ע"ב] בגדי ע"ה וכו', וריחוקם מן הקרבנות יש לציין את דעת הרמב"ם על זה [מו"נ ס"ג פמ"ו], וריחוקם מבית המקדש הוא מחמת שהיו שם רשעים, וכדברי ירמיהו המערת פריצים וגו' [ירמיהו ז, יא], אך לא נתכחשו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לבהמ"ק שהרי שלחו לשם מנחות, ומה שלא נשאו אשה כך עשה משה רבינו שפירש מן האשה לקדושה [יזמות סג ע"א] (והם גם אחזו עצמם לנביאים למרות שהדבר עצמו נחשב טעות), וכך עשה בן עזאי ללמוד תורה [יזמות סג ע"ג], ועוד עניינים, והמעט שאין אנו יודעים להם מקור אפשר שמתוכם היו משוייכים לדעות חכמים דחיות שלא נזכרו בתלמוד, וגם יוסיפוס עצמו כבר כתבנו וכתבו אחרים שהפרטים שהוא מוסר ניתן לקבלם על דרך ספק, כגון מה שכתב שאינם יוצאים לנקביהם בשבת, [ואפשר שהיא השערה שרירותית על סמך ועל בסיס העובדה שהם נוהגים לחפור לנקביהם (ע"פ פשטות הכתוב, אלא דהכתוב מיירי במקום תפילה ע"פ קבלת חז"ל [ע"י נרות כד וע"י רמז"ן עה"פ], והם פירשוהו מתוך בורות בכל גוני או משום שהיו מייחדים כל סביבותיהם לתפילות) ללא הכרת המציאות האמיתית בשטח מה הם עושים באמת בשבת], וגם אפשר שהיו בין האיסיים כמה עמי הארץ שמטבע הדברים הוסיפו הנהגות בלתי מבוססות בין שלל ההנהגות היותר מבוססות יחסית, והוא דבר בלתי נמנע שיקרה, ולא לעולם יש די סיפוק במחלוקות בעלי אופי הלכתי סיבה להחלת בני הקבוצה כבני כת חדשה בדרגת מינים מבחינה הלכתית [ע"ע דז"ז?] ומהרש"ל [הנהגות מהרש"ל נדפס עם שו"ת מהרש"ל].

[30] במקום נוסף הזכיר יוסיפוס על סכסוך בענין שבועה שגם הפרושים שסירבו לשתף פעולה היו כששת אלפים, אך אין מכאן ראיה למנינם של הפרושים כלל ועיקר, ראשית כל לפי החישובים אין יכול להיות כלל מנין הפרושים ששת אלפים בלבד, ויש לציין מה שכתב יוסיפוס על תורת הצדוקים [קדמוניות יא, א, ד], תורה היא נחלת מועטים אבל הם בגי המעמדות המעטים אגב ההשפעה שלהם מועטה מאד כי אין שום מעשה שראוי לדבר עליו נעשה על ידיהם וכשהם מתמנים לעתים רחוקות למשרות ממשלתיות הם נוהגים בעל כרחם כדעת הפרושים לולא זאת לא היתה דעת ההמון סובלתם עכ"ל, והבאתי לזה עוד ראיות מהגמ' במקומו, ואם כך כתב על הצדוקים, כל שכן על האיסיים, ומי שנשאר היו רק הפרושים ונאמניהם, אך מלבד זאת ע"פ עיקר הדין נודרין להרגין וכו' [מדיס כו ע"ג] ומבטלין בלב [ע"י ט"ך צוה והרמזי נמשונה אחרת], וגם אין זו שבועת שקר להשבע נאמנות למלך, ואכמ"ל עוד בענין השבועה הזו שהיתה מותרת, וגם יתכן שהיו אנשים הכפופים לפרושים בחייהם הפרטיים שבכל אופן היו יראים לחלוק על המלך, ואעפ"כ היו ששת אלפים שהחליטו לסרב על השבועה וטעמם ונימוקם עמם.

[31] למרות שיוסיפוס משתדל להצהיר קודם לכן שהוא משתייך לפרושים, כפי מה שהוא מייסד לאבן דרך שלא ניתן להתקבל בקרב הקהל בלא להצהיר זאת.

[32] ואבהיר, כי במידה ונקבע שיושבי מערות קומראן הם האיסיים העלומים, התמונה תשתנה לפי זה. והרושם שהתקבל אצלי לאחר עיון בחומרים בענין מערות קומראן הוא שהספריה שנמצאה שם מורכבת מספרים הן של איסיים והן של צדוקים, מלבד ספרי תנ"ך ושאר ספרים, והדעת נותנת שהיו שם צדוקים לכל הפחות, ויתכן שהיו שם גם מן האיסיים שהם שוכני המדברות כאמור בספרי יוסיפוס, מאחר שנמצאו שם גם מספריהם. מאידך אין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דעתינו נוחה ממה שכתבו החוקרים האחרונים (עי' קולמוס גליון 106) שלא היו איסיים כלל, שבודאי לא שקרו יוסיפוס ופילון במילתא דעבידא לגלויי לחינם כל כך, ופילון למרות שהיה עם הארץ בידיעותיו ואף האמין באמונות זרות [ראה המלכות פרק יא ואילן] ככל הנראה משגגה (למרות שאולי ניתן לדחוק שהתכוון לשיטתם אך אין נראה כן, וגם כך אין שיח כזה נהוג בפי החכמים), אך לא מצינו בו השתייכות ביודעין ובמזיד לפלגים החולקים על חכמים מנהיגי העם הנצחיים, ומאידך מה שכתוב במגילה בני צדוק ונמצאו שם הלכות צדוקים גם כן אינו לחינם, ולא מצינו ראיות ברורות שהיתה קיימת כת של בני צדוק הכהן בימי הבית השני כקבוצה מאוגדת, אם לא שנאמר שחוניו הבורח (מזרע צדוק) הקים לו כת, או שאין קשר בין הכתבים על צדוק לכת המקום (עיי' להלן), אבל שמא יש לומר שהם תלמידי צדוק אבי הצדוקים (ותלמיד כבן) שהרי נמצאו הלכות שם כהלכות הצדוקים, או כמו אחרים (עי' בן ציון כץ, גילוי סוד המגילות) המשערים שצדוק הוא צדוק הפרושי מקדמוניות [סו"ס יט] אבי וממייסדי הקנאים ה'בריוני', שאכן בכתביהם נמצאו הרבה ענייני מלחמות ברומא ובנתיניהם המדינות הסמוכות לארץ ישראל (אם כי שוב כתב הנ"ל הרבה השערות תלושות ופורחות באויר בקשר למהותו והשתלשלותו של צדוק הפרושי, ואין מובן במה הוא פרושי לפי זה, וכן לגבי שאר הנחותיו יש להתייחס לכל דבר שאינו מבוסס כסיפורי מעשיות גרידא ויש מהם דברים מופרכים אך אינם צריכים תשובה, ומ"מ לפי מה שסובר שצדוק הפרושי (המכונה כן ביוסיפוס) הוא צדוק אבי הצדוקים אין הרבה בין השערותינו להשערות הראשונה הזו, בלא התייחסות לשאר השערותינו), ולפ"ז מובן למה גנזו כ"כ הרבה ספרים בדרך גניזה, כאשר ראו שהבית חרב ונופל בידי הרומאים, ומי יודע אולי היו הם בהרג עצמי מתוכנן כמו שעשו הקנאים בגליל חביריו של יוסיפוס, כשראו נפילת ישראל בידי רומא, ולכך גנזו הם הספרים שלא יפלו ביד זרים ויחללו את הקדש. אבל באמת שכמה דמעיינינן טפי בענין מגילות הללו נראה שהסתום רב על הגלוי ונוח לנו לומר שהיתה בזה גניזה רבתי של ספריה גדולה של ספרים שלא בהכרח היו קשורים כולם ליושבי המקום, וספרים אלו כללו ספרים מרוח הזמן, וכללו הרבה ספרי מקרא וספרי מינות, ויושבי המקום יתכן שהיו מורכבים מכל בני הקהלים למיניהם כדרך כל עיר ואם בישראל, או שהיו אחידים מקהל מסויים איזו שתהיה, שבאו לגור במרחקים מפני פחד אויב, מסכסוך, או מכל סיבה כל שהיא אחרת, וגנזו הספרים בלא סינון ובדיקה כשראו קיצם קרב, והסיבה שלא נמצאו שם שטרות חולין משום שהיתה זו גניזה מכוונת מראש, ולא גנזו אלא את המחוייב גניזה לדעתם בלבד.

ועוד מילה אדבר בקשר לחיבור הנקרא מלחמת בני אור בבני חושך, שע"פ האמור אין הכרח שנתחבר על ידי יושבי המערות, ויתכן ששייך לאזור אומץ מעט ולומר שאין הכרח שאין זמן חיבור תוכן הטקסט [גם אם לא הכתיבה של העומק הנוכחי] התחבר כבר בזמן ראשון, כמו חיבורי התנ"ך שנמצאו שם שג"כ התחברו כמעט כולם לא אחר בית ראשון, והנימוק להעלאת ההשערה הנ"ל הוא בין בין בזיהוי בני האור המופיע בפנים החיבור שהם שבט לוי ויהודה ובנימין, ובין בזיהוי בני החושך המופיע גם כן בפנים החיבור שהם בני עמון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכו', והנה מחד גיסא בכתבים מזמן הבית השני לא מצינו שנתחלקו בני ישראל לפי שבטיהם מבחינת המפלגה והשלכותיה בנחלה ובמלחמה, אלא אומת יהודה שכוללת בקרבה מיוחסים יותר ושאינם מיוחסים כ"כ, והכהנים הם המיוחסים יותר אשר הלוחמים נזכרו הרבה בתוספת תיאור זה (יתכן מחמת הכותבים בעיקר ואכמ"ל), ולפעמים נזכרו גם בייחוסם לוויים, ומאידך גיסא העמים בני חושך שבהם לוחמים בני אור, שבהם מואב ועמון, מתאימים לעמים שמולם התמודדו בני יהודה והנלווים עליהם בזמן בית ראשון, ולא לעמי סוריא, ויון שבהם התמודדו בזמן בית שני, אם כי כיתים [יומא] וכיתיי מצרים (הנזכרים בבני חושך) מתאימים לבית שני ג"כ, וכן אדום (הנזכרים ג"כ בבני חושך) עד הורקנוס החשמונאי שהכניעם נלחמו בבני אור, וגם לאחר מכן בשלהי בית שני הם הזדהו עם קבוצה לא מייצגת של בני אור, מה שיכל להתפרש שהם שוב נחשבים בני חושך, אך אדום ומצרים היו גם בבית ראשון יריביהם של ישראל עכ"פ בחלק מן הדורות.

לפי זה אין הכרח שהשתמשו בחצוצרות בשעת מלחמה בזמן בית שני, אם המגילה מוקדמת לזמן בית ראשון. אך יתכן שמגילות הללו נשתמרו מזמן בית ראשון על ידי החיצונים, ואילו החכמים לא שמרו מגילות הללו, אך כבר מוכח מכמה מקומות בברייתות שהיו להם ג"כ מגילות כתובות גם קודם כתיבת המשנה, ולכן א"א לדעת בבירור שמגילה זו משתייכת לחיצונים דייקא. (ואחר כל זה, יתכן שנשפך מזה אור חדש על בני צדוק הנזכרים במגילה אחרת, ואכמ"ל).

[33] כמו כן הרהרתי דמאחר ובכתביהם של רז"ל לא נזכרו איסיים, ומאידך כותים נזכרו לרוב, ולהבדיל בכתבי יוסיפוס בחלקו האחרון של בית השני, הוא להיפך, שלא נזכרו כותים, ואיסיים נזכרו לרוב, ואילו הצדוקים והקנאים נזכרו גם בכתבי חז"ל ולהבדיל גם בכתבי יוסיפוס, והדבר אומר דרשני. אם כן יתכן שהאיסיים היו כת מקרב הכותים בכלל, ולכן לא היתה להם התייחסות נפרדת בכתבי חז"ל שלא היה מעניינם לפרט את מנהגי וקבוצות הכותים, מלבד מה שנזכרה העובדה שקיימים גם כותים מסוג 'כותי חבר' [נרכות מו ע"א, נדה לג ע"ב ועוד] ונפק"מ להלכה שם.

[34] אגב יש לציין מה שכתב יוסיפוס שהיו לוחמים איסיים במלחמת הגליל כשהוא לחם שם.

[35] פילון שהיה אדם ערכי מיוסיפוס יתכן שיש לבכר את דבריו על פני יוסיפוס, ואילו את דברי יוסיפוס ניתן לקבל כגיבובי תערובות ידיעות והוצאת דברים מהקשרם, אלא העתקת הלכות על רקע של חצאי דברים המוכרים בסביבתו של יוסיפוס והשערה שלו (בדומה להלכות שהוא מעמיס על הפרושים שדיוקם לא יותר מכך למרות שהוא 'פרושי' לדבריו), כפי שאנו מתייחסים לדברים רבים שהוא כותב כספיקות וחצאי אמיתות.

הדעת נוטה שאע"פ שהיתה כת מן העמים, מ"מ היהודים האיסיים לא זנחו דתם לגמרי אלא הלכו עם עקרונות הכת בהתאם לדת, ומכאן צמחה תורת האיסיים של יוסיפוס שכה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

רצה יוסיפוס להגדילה ולהראותה כאחד הפלגים המרכזיים ביהדות. אם נקבל קביעה זו כאמיתית, נמצא שהמגילות בקומראן לא שייכים לאיסיים מקומיים בדוקא, שכן כל הספרים, גם אלו שאינם פרושים, הם יהודים, אלא הינם תערוכת של ספריה מקומית של סופרים מכל בני השכבות היהודית והמנבאים למיניהם שעדיין שלטו בקרב עמי הארצות באותה התקופה שנגנזו עקב מאורעות התקופה (בדומה מעט לגניזה הקהירית הכוללת בתוכה פלגים רבים ביהדות, בבליים וארצישראליים, חידושי חכמים או שירות פייטנים ורשימות עמי הארצות, ולהבדיל קראים, ואפילו כתבי צדוקים קדמונים). ובשולי הדברים אציין כי מה שהניע חוקרים מסויימים להחליט שכל דברי יוסיפוס על האיסיים הם המצאה למרת שהדברים עצמם כמו שהם לא יתכנו אך יוכלו הם לומר כדברינו.

[36] ובפרט מקומות שהיו לו קשיי הכלת המצפון, כמו כשהודיעו לו רשב"ג והכהנים הגדולים לעזוב את הגליל, קיבל חזיון בחלום שמלמעלה נמסר לו להמשיך בתפקידו שם לצורך העם, וכן לפני שבגד בעמו ועבר למחנה הרומאים, דבר שיתכן שהיה יכול לעשות על פי דין התורה המבוררת, אך היו לו קשיי מצפון מלפעול כנגד דרך חיים שחינך והתחנך בה והיה כה שקוע בה עד כה, ולכן שוב קיבל חזיון מן השמים שעליו לפעול כן, וכפי שהעיר לנכון על ההשוואה בין ב' החזיונות המגיה לספר חיי יוסף.

מטבת וחדר שינה הפתוחים זה לזה וכל אחד מהם פתוח לחדר הכניסה של הבית היכן ישים את המזוזה בפתח שבין שני החדרים

הנה

בגמ' מנחות לג ע"א ושו"ע יו"ד סי' רפט ס"ג אי' דבאופן כעין זה שחולק ביתו לשנים ופתוחים ב' הבתים זה לזה וכל אחד מהם פתוח לרה"ר (דאם אחד מהם אין פתוח לרה"ר נעשה חבירו בית שער לו ונותן בכניסה לבית הסתום, ועי"ש בט"ז סק"ד, וה"ה אם שניהם פתוחים בשווה למבוי, כמ"ש במקדש מעט יו"ד שם סק"ג, וכן אם שניהם פתוחים לחצר, כדמבואר בט"ז שם בדין השני שהביא בשם המהרי"ל סי' צד סק"א, וא"כ ה"ה ששניהם פתוחים בשווה לחלל הכניסה של הבית, אולם בגוף מה שדן שם במקדש מעט דאם צד אחד פתוח לרה"ר וצד אחד למבוי לא אזלי' בתר היכר ציר, יעוי' בזה בט"ז שם בדין הראשון בשם המהרי"ל, ודוק), אזלינן בתר היכר ציר, ולפי היכר הציר נקבע מה משמש כניסה למה ולפ"ז ישים את המזוזה.

ופירשו רש"י שם והרא"ש הל' מזוזה סי' ח דהיכר ציר היינו המקום שבו תוקע את הציר שבו סובב הדלת, והרגילות היא שהחור הוא בבית שלשם נכנסים, הלכך היכן שחור הדלת מחשבינן שהבית השני הוא כבית שער לו ונותן בצד ימין של הכניסה לבית זה.

אולם כתב הש"ך סק"ו בשם הלבוש ס"ג דכל מה דאזלי' בתר היכר ציר הוא במקום שבלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ההיכר ציר אין אנו יודעים מה המקום העיקרי אבל במקום שעיקר התשמיש הוא באחד מהחדרים אז חשיב החדר שהוא עיקר התשמיש כהחדר הפנימי, ובזה לא אזלי' בתר היכר ציר כלל.

והנה הש"ך שם כתב על דברי הלבוש שהוא פשוט, ויש לעיין דלכאורה אינו פשוט כלל דבמהרי"ל הנ"ל המובא בב"י ובט"ז שם לכאורה משמע להדיא דנקט דלא כהלבוש בזה, דהנה הש"ך הביא מהלבוש שבית הפתוח לבית החורף עיקר התשמיש הוא בית החורף ולא אזלי' בזה בתר היכר ציר כלל, ואילו במהרי"ל שם מבואר דלגבי חצר ובית שכל אחד מהם פתוח לרה"ר ופתוחים זה לזה אזלי' בתר היכר ציר, והרי בודאי שעיקר התשמיש הוא בבית ולא בחצר, יותר ממה שבית החורף הוא יותר עיקרי מבית, ואעפ"כ אזלי' בתר היכר ציר, ויל"ע.

ויעוי' בחזו"א יו"ד סי' קסח סק"ו מה שכתב לחלק בין חצרות שלהם לחצרות שלנו שאין בהם כ"כ תשמיש, ויתכן שנתקשה בקושי' הנ"ל, אולם ג"כ עדיין אין תירוצו מספיק, דמ"מ הבית הוא יותר עיקרי מחצר, אא"כ נימא שסבר החזו"א שבזמנם הרבה מהשימושים המשמעותיים היו עושים בחצר או מחצה מהשימושים או שהרבה מהזמן היו בחצר או מחצה מהזמן וזה ג"כ תמוה לומר שמחצה מהזמן היו בחצר, ועי' בלשון החזו"א שם שהיו משתמשים שם לטחינה ואפיה ושאר צרכים ופעמים אוכלים וישנים שם, ואולי מה שעיקר שימושי מלאכה עושים בחצר ובצירוף מה שגם אכילה ושינה היו עושים שם לפעמים חשיב כבר קבוע בשווה לבית עצמו, וצ"ע, ובמאמר המוסגר אולי סבר דבלא אכילה אינו מוגדר חצר, ועי' במשנה מעשרות ונדה מז ע"ב.

ויעוי' גם בבית מאיר שנתקשה לאידך גיסא קושי' אחרת בדברי המהרי"ל עי"ש, ורצה לומר מחמת כן דמהרי"ל סובר לעיקר כדעת הרא"ש (הובא בפרישה סי' רפו סקכ"ד) דחצר חייבת כיון שמשמשת לדירת הבתים, וא"כ שוב חזינן דחצר אינו עיקר כלפי בית, וא"כ לכאורה המהרי"ל אינו סובר מדין זה של עיקר הבית.

אולם בכמה ראשונים יש משמעות בדברי הלבוש והש"ך (ואולי לזה כיון הש"ך דהוא פשוט; ולכן סיים אחר כך ועי' בב"י דהיינו ששם מוכח בדברי הלבוש), שכך מבואר לפי פשוטו בדברי הב"י בשם המרדכי וכן הוסיף בתשובה מאהבה ח"א סי' סא בשם הנ"י מנחות טז ע"א מדפי הרי"ף, ועיקר דבריו שם הם כבר מרש"י מנחות לג ע"ב ד"ה קיטונות, ואמנם יש אחרונים שלפי מה שביארו בדברי הראשונים הנ"ל יתכן שאין הכרח בדברי אותם הראשונים לפרש כן (עי' חזו"א יו"ד סי' קסח ס"א וגידולי הקדש יו"ד סי' רפט ס"ק ז ובמקדש מעט שם סקי"ח ויד הקטנה הל' מזוזה פ"ג ס"ז), אולם לאמתו של דבר נראה דמ"מ בלשון המרדכי שם אי אפשר לפרש דלא אזלי' בתר עיקר תשמיש נגד היכר ציר, דב' פעמים שם הזכיר ענין עיקר תשמיש, גם אם לדעת אותם האחרונים יש לדון בגדר עיקר תשמיש באופן המבואר שם, מ"מ הם מודים דהגדר להמרדכי הוא עיקר התשמיש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכן למעשה נראה שנקטו האחרונים כהש"ך והלבוש בזה (עי' תשובה מאהבה שם, וציין לו גם בפת"ש סק"ד, וכן בחומות ירושלים שהביא הפת"ש שם, דעת קדושים סקי"ב, מנח"י ח"א סי' פט, אג"מ יו"ד ח"א סי' קעו וח"ד סי' מג סק"ב).

ולגוף דעת הש"ך והלבוש הנ"ל דבאופן שאחד החדרים הוא עיקרי יותר יל"ע מה ההגדרה של מטבח ביחס לחדר שינה, ויעוי' בשו"ת מנח"י ח"א סי' פט שכתב דחדר אוכל נחשב עיקרי ביחס למטבח, אבל שם מיירי במטבח שמיועד להכנת האוכל בלבד, ואילו בניד"ד מדובר במטבח ביתי שהוא גם חדר אוכל, ויש לדון דלגבי עירובין אשכתן דלהלכה מקום לינה גרים לגבי מקום אכילה, וכן למד החזו"א לענין חנוכה, (וכן המשמעות באחד מהאחרונים בסוגיין דמקום לינה יותר פשוט להחשיב עיקר מול חדרים אחרים מאשר להחשיב את מקום האכילה כעיקרי ביחס לחדרים אחרים, וממילא שמעי' שמקום לינה יותר עיקרי ממקום אכילה), והנה להמהרי"ל והט"ז פשיטא דאין כאן טעם לילך בתר מקום לינה, דאפי' חצר לגבי בית לא אזלי' בתריה, אבל להלבוש והש"ך הנ"ל דהלכה כמותם יש לדון בזה.

והנה להחזו"א הנ"ל שטען בדעת המהרי"ל דבחצר של זמנם שהוא רוב שימושים ולפעמים אוכלים וישנים שם לכן לא חשיב הבית עיקרי לגביו, אפשר דג"כ מטבח שעושים בו הבישולים והאכילה והשהות ולפעמים ישנים שם כשחסר מקום, לא ייחשב החדר שינה עיקרי לגביו.

אבל כבר נתבאר דהמהרי"ל הנ"ל לכאורה הוא דלא כהלכתא ויל"ע.

ועי' גם בכמה אחרונים שנתחבטו מאוד בדברי המהרי"ל הנ"ל וכולם נקטו דפשוט הדין שחצר הוא תמיד עיקרי לבית מי מהם שנקט כן להדיא להלכה ומי מהם שנקט כן עכ"פ בתורת קושי' על המהרי"ל, ראה ישועות מלכו הל' מזוזה פ"ו ה"א, ובית מאיר וחידושי הרי"ם ביו"ד שם ושבט הלוי ח"ג סי' קג, והטעם שנקטו כן הוא משום דקיימא לן דהיכא שמוכחא מילתא שאחד מהמקומות הוא העיקרי לא אזלי' בתר היכר ציר, וגם בחזו"א שם ס"ק ד ו נקט דעיקר הדין שלא כהמהרי"ל ולו מטעם דלרוב הראשונים חיוב חצר במזוזה אינו מצד עצמו (וע"ע ארחות רבינו ח"ד עמ' רלו סק"ט ובשיעורין של תורה שיעורי המצוות אות לא בשם החזו"א לגבי מרפסת, ואולם יש כמה אחרונים שלא כ"כ בענין מרפסת, עי' אול"צ ח"א יו"ד סי' יד, אג"מ יו"ד ח"א סי' קפא, אבן ישראל ח"ז סי' לד, אבל דבריהם צ"ע לפמשנ"ת דעיקר דברי המהרי"ל אתיין דלא כהלכתא).

ושו"ר שגם הגר"ק במזוזות ביתך על השו"ע שם [נדפס בסוף מס' מזוזה] נקט דהמהרי"ל וט"ז סוברים דהיכר ציר קודם לחדר העיקרי.

במקרה שההול החיצוני (שמשם נכנסים למטבח ולחדר השינה) בנוי באופן שרה"ר יותר קרובה לאחד מהחדרים יש אחרונים שכתבו (מקדש מעט סקי"ח ודעת קדושים סקי"א) שהפתח הקרוב הוא העיקר ויתכן שדברו גם באופן כמו בניד"ד, ועי' מה שכתבתי לעיל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בריש התשובה בדברי הט"ז ואחרונים בענין אם אחד למבוי ואחד לרה"ר, ובגוף דבריהם של האחרונים שהחדר הקרוב יותר לרה"ר הוא נחשב העיקרי, יש להעיר דהרי מבואר בט"ז הנ"ל בשם מהרי"ל וכן הביאו הב"י דאם אחד מהחדרים אינו פתוח לרה"ר הוא נחשב החדר הפנימי לענין זה, דאזלי' בתר כניסה ידידה, וכמו שהבאתי לעיל, וא"כ יותר יש מקום להחשיב החדר הקרוב יותר לרה"ר כחדר החיצוני, ויל"ע אם אותם אחרונים חולקים על זה, וצ"ע היאך מפרשים דינא דבית שער דחצר לפי זה, ואולי אה"נ ס"ל דחצר כיון שאינו שימוש עיקרי לגבי בית חשיב חיצוני לגבי הבית (כמו שכתבתי לעיל להקשות על המהרי"ל לדעת הש"ך והלבוש), וצ"ע מה יאמרו הנך אחרונים באופן שאחד מהם פתוח לרה"ר ואחד לא, ובשו"ע משמע דבזה אין דינא דהיכר ציר, ואולי הנך אחרונים סוברים דבזה הפתוח לרה"ר הוא העיקרי ותמוה דלא מצינו בפוסקים להדיא כנגד דברי המהרי"ל, ואדרבה במרדכי משמע שבזה מודה להמהרי"ל שאם החדר הפנימי אינו פתוח לרה"ר הוא נחשב העיקרי, ואולי נידון זה אם מה שקרוב לרה"ר נחשב היה תלוי במחלוקת האחרונים בביאור דברי המרדכי הנ"ל שהחדר הפנימי הוא העיקר אם מיירי באופן שיש פתח ממנו לרה"ר או לא, דהחזו"א סי' קסח סק"א שמפרש דהמרדכי מיירי באופן שאין פתח מהחדר הפנימי לרה"ר לא יסבור כדעת הנך אחרונים (הדעת קדושים והמקדש מעט) ואילו המקדש מעט לשיטתו שכתב שם דהמרדכי מיירי גם באופן שיש מהחדר הפנימי פתח לרה"ר לא סבר כן, אלא להיפך דאם אין פתח לרה"ר מהחדר הפנימי יותר יש לומר דאינו עיקרי, אבל צ"ע דמשמע בלשונו שם של המקדש מעט [לפי מה שראיתי מונא נשמו] דמ"מ מה שפתוח לרה"ר הוא סיבה שלא ייחשב חדר עיקרי ומה שהוא חדר עיקרי הוא מחמת שרוב הכניסות הם מהבית אליו וממילא לפי זה מה שפתוח לרה"ר מודה המקדש מעט שהוא מחשיבו יותר כחדר חיצוני ויל"ע בכ"ז.

[ואולי ר"ל דאע"פ שיש לו פתח לרה"ר וא"כ אין צריך הבית כדי להכנס לאותו חדר, מ"מ מכיון שרוב הכניסות הם מהבית אליו חשיב שהוא החדר הפנימי, ומ"מ באופן שלשניהם נכנסים מרה"ר בשווה ורק שאחד קרוב יותר הקרוב יותר הוא שימושי יותר מכיון שבפועל נכנסים אליו יותר, ובאמת נקט שם וכן בדעת קדושים שם דרוב כניסות הוא טעם לומר שהחדר הוא יותר שימושי, וצל"ע בפנים דבריו].

ובגוף ההשוואה בין יותר קרוב לרה"ר לפתח פנימי נראה דא"א להקשות מזה על זה, דבאופן שיש חדר פנימי שמהחדר החיצוני יש אליו פתח ולרה"ר ומהחדר הפנימי אין פתח לרה"ר הוא מצד שהחיצון נעשה כבית שער לפנימית, אבל אם שניהם שייכים להיכנס להם מבחוץ ורק הנידון מי קרוב יותר הוא נידון נפרד דמה שקרוב יותר לרה"ר יש בו שימוש יותר, ובלבד שהמעבר בין החדרים בפתח שביניהם אינו נוטה יותר לאיך גיסא.

ובמקרה שרוב הכניסות הם בחדר אחד ורוב התשמיש הם בחדר השני נחלקו בזה האחרונים ורובם נקטו שרוב כניסות גובר על רוב תשמיש (עי' בדעת קדושים ובמקדש מעט שם בשם הבית מאיר ומנח"י ח"א סי' פט ומה שהביא שם בשם התשובה מאהבה ח"א

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סי' סאכלל ג שציין לו בפת"ש סק"ד).

ובמקום שלא נהגו העולם לעשות היכר ציר באופן המבואר בגמ' ובפוסקים, כתב הראשון לציון לבעל האוה"ח ביו"ד שם סק"א דבזה לא אזלי' בתר היכר ציר, ויש אחרונים שנקטו יותר מזה דבמקום שנהגו לעשות היכר הציר לחוץ אזלי' לפ"ז להיפך, ויתכן שלמדו בלשון הגמ' במזוזה הלך אחר היכר ציר, דהיינו לפי מה שניכר לפי מנהג המקום שם בצורת עשיית ההיכר, (ומש"כ שם בגמ' אבקתא היינו לפי מנהגם היה ההיכר החור של האבקתא היכן שהוא בפנים וה"ה כשההיכר הוא היכן שהוא בחוץ) ויש אחרונים שנקטו דגם בזה חשיב כמו שאין מנהג בהיכר ציר, ובזה חשיב כמו שאין היכר ציר (עי' בזה בעצי לבונה בשם גור אריה ובמזוזת מלכים ס"ק מג השני ובס"ק מו השני בשם הרי בשמים תנינא ס"ס רכ), ויעוי' עוד מה שביאר בחוט שני דלהלן בענין היכר ציר.

ולכאורה בזמנינו אין הקפדה גמורה לעשות באופן מסויים הקביעה של הדלת שיהיה מצד פנים או מצד חוץ, ומ"מ כמדומה שהרבה יותר מקובל האידנא שהדלת תיכנס פנימה ולא החוצה, אם כי זה אינו ממש המקרה של הגמ', אלא היום כיוון פתיחת הדלת נקבע על ידי צורת הנחת המשקוף, ויל"ע אם שייך לקבוע לפי זה הן משום שאינו האמור בגמ', והן משום שאין בזה קביעות גמורה.

אולם שוב נראה דיתכן שהכל כלול בדברי הגמ' דהרי לשון הטור בשם הראשונים במקום שעושה החור שבסף שציר הדלת סובב בו ומעמיד שם הדלתות, ויתכן שעיקר הענין בזה הוא שהדלת סובב בצד הפנימי של הבית, דבלשון רבינו ירוחם שהביא הב"י בבדק הבית שם לא הזכיר ענין החור כלל אלא כתב הלך אחר היכר ציר כלומר אותו הצד שציר הדלת סב בו הוא קרוי פתח וכו', ומבואר דעיקר מה שלמד בלשון הגמ' דעיקר החדר הפנימי הוא לפי המקום ששם הדלת סובב על צירו, ולפ"ז גם לא יתפרש כמו שרציתי להציע בדעת הגור אריה דלעיל דמ"ש הלך אחר הכר ציר יפרש דהיינו לפי מנהגי אותו המקום, דהשתא רבינו ירוחם אפשר שמפרש הלך אחר היכר של מקום הציר כיון שדרך הוא שמקום שקובעין הציר הוא הפנימי דדרך הוא ליתן לדלת לסבוב בבית הפנימי.

ממילא הוא דבר שצריך לבררו מה הדין באופן שהציר עצמו קבוע באמצע עובי הכותל אבל הדלת סובב לאחד הצדדים האם חשיב היכר ציר או לא, וע"ע להגר"ק במזוזות ביתך שעה"צ סקמ"ג, ויעוי' בחוט שני מזוזה עמ' קכא ומזוזת מלכים סקמ"ד בשם המקדש מעט ס"ק יג כב דמשמע דאזלי' בתר הסיבוב של הדלת כמו שאפשר שסובר רבינו ירוחם שם, ועיי' בחוט שני שם מש"כ לבאר הענין.

עוד דבר שיש להסתפק בו אם תמצי לומר דהקובע הוא רק מקום הציר ולא מקום שסובב בו הדלת, אכתי יש לדון בהגדרת היכר ציר מה הדין כשהציר עצמו קבוע בעובי הכותל כמו בזמנינו שהכתלים עבים בד"כ, אבל הוא מפנים לדלת או מחוץ לדלת ועדיין בתוך שטח הכותל האם אזלי' בזה בתר שטח הכותל או בתר הגפת הדלת, ויעוי' בסוגיות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בפסחים לגבי דינים דאזלי' בתר האגף ואולי יש ללמוד משם.

ועדיין את"ל דאזלי' בתר הגפת הדלת יש עוד להסתפק מה הדין כשהציר מקביל לדלת כשהוא סגר אבל כשהוא פתוח והדלת זזה ממקומה מעט נמצא הציר מפנימה לדלת או מחוצה לו האם בתר דלת סגור אזלי' ואין כאן עדיפות לאחד מן הצדדים, או בתר כשהדלת פתוח אזלי'.

ואפי' את"ל שבתר כשהדלת סגור אזלי' אולי מ"מ כאן שכשהדלת סגור אין היכר ציר שמא ניזיל בתר כשהדלת פתוח ויל"ע.

ויעוי' באחרונים מה שדנו מה לעשות בדלת הבנויה באופן של הספק דהגמ' והשו"ע מה הדין כשגם אין היכר ציר ביניהם [שהדלת נפתחת לז' הצדדים וזוהי גם לפי הצד דאזלי' צמר פתיחת הדלת אין היכר לז' וגם שווים בכניסות ובשימושים וכו'.

דיש שנקטו שיעשה ב' מזוזות (שאלת יעב"ץ ח"א סי' ע, תשובה מאהבה שם, ובנין ציון סי' ק, והגר"ק מזוזות ביתך סקט"ז הביא דעתם ודחאם, וכ"כ שיעשה ב' מזוזות בספר מזוזות מלכים סקמ"ד בדעת הט"ז), ויש שנקטו שלא יעשה כלל (אג"מ יו"ד ח"א סי' קעו, ועי' משנה הלכות ח"ט סי' ריב מה שהשיג על דבריו), ויש שנקטו שיעשה היכן שירצה (פרשה סדורה סי' לט ע"פ הירושלמי סוף מגילה, מזוזות מלכים שם בשם המקדש מעט ס"ק יג כב, וכ' הגר"ק שכן משמע הירושלמי סוף מגילה) וכך דעת רוב האחרונים, ובשם החזו"א ועוד כמה אחרונים הביא שם הגר"ק שלא יקבע ב' מזוזות משום בל תוסיף (ראה הגר"ק שם ובסקמ"ה, אם כי לא כל האחרונים שהביא שם מיירו להדיא באופן שקובע ב' מזוזות בב' מקומות מספק אלא חלקם מיירי בקובע ב' מזוזות זה בצד עי"ש).

הלכך בניד"ד לכאורה יניח בימין לכניסה למטבח, חדא דרוב כניסות שם, ונתבאר לעיל בשם רוב האחרונים דאזלי' בתר רוב כניסות גם כנגד רוב תשמיש, ועוד דבלאו הכי יש דעות שבחדר השינה של ההורים פטור ממזוזה לגמרי, ועוד דרוב השימושים הגדולים הם במטבח כזה, שכולל עיסוק בבישול ואכילה, ובחדר השינה רק ישן, ואע"פ ששינה חשיב יותר עיקרית מאכילה כמשנ"ת מ"מ אולי יש גם לצרף קצת מה שביאר החזו"א בדעת המהרי"ל ששימושים גדולים בחצר של זמנם בצירוף שישנים שם לפעמים מבטל את החדר השני מלהחשב עיקרי [אע"פ שנתבאר דעת המהרי"ל לא נפקה דלכאורה המהרי"ל סובר דלא אזלי' צמר עיקר שימושים כלל וכמו שאפשר שנקט הצ"ח מאיר דצדק, מ"מ לשי' החזו"א הטעם דלא קי"ל כהמהרי"ל הוא משום הגדרת החיוב צמר עי"ש, מה שכן לא שייך וקל להציק, אלא דמ"מ לפמשנ"ת הפשטות דלא קי"ל כהמהרי"ל כלל], והשתא אפי' אם תמצוי לומר ששימושיהם שקולים הרי דעת הרבה אחרונים דבזה כבר יכול לעשות היאך שירצה.

אולם עוד בענין רוב כניסות נראה דלהלכה הגדרת רוב כניסות הוא רוב הפעמים שעובר באותו הפתח המדובר האם רוב הפעמים שעובר מאותו פתח הוא מהמטבח לחדר השינה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

או מחדר השינה למטבח.

והיה מקום לומר דכדי להרויח עוד שיטה ידקדק שההיכר ציר יהיה ג"כ באופן זה כדי להרויח השיטות שהיכר הציר קובע לעולם, וזהו לכאורה דעת המהרי"ל והט"ז לפי פשוטם, אבל כבר נתבאר שדעה זו לא נפסקה להלכה, דסוגיין דעלמא של רוב האחרונים אינה כהמהרי"ל (אם כי יש קצת אחרונים בהגדרת חצר ליישב המנהג לגבי מרפסת, אבל גם אותם אחרונים גופא שכתבו חילוקים בזה מודו דאזלי' להלכה בתר מקום עיקרי, אבל לא מצאתי מן האחרונים שפסק דהיכר ציר קודם לגמרי למקום עיקרי כדעת המהרי"ל והט"ז), אולם הגר"ח ק"ש שם ראיתי שכן הביא דעתם של המהרי"ל והט"ז אחר שהביא דעת שאר פוסקים, וא"כ סבר שלא נדחית דעתם מהלכה לגמרי, ואם כן יש מקום לחוש לדעתם, ואם יצא גם ידי דעתם על הדרך שהתבאר א"כ בודאי כבר יצא רוב הצדדים לפמשנ"ת.

האם יש שפיכת שיריים בעולה או רק בחטאת

גם

בעולה יש שפיכת שיריים (כמו שהוכיחו התוס' דלהלן מהא דאי' בתמיד המצויין להלן) אלא שנחלקו הראשונים אם הוא מצוה לכוון להשאיר שיריים מהדם אחר מתן הדם כדי לקיים שפיכת שיריים, או שהוא רק דין שאם נשאר שיריים שישפכם ליסוד (ראה רש"י זבחים ריש דף לז ותוס' שם נג ע"ב וברש"ש שם). דעת רבינו אפרים המובא בראב"ד בתמיד (ל ע"ב ד"ה שירי) שאין שפיכת שיריים בעולה ובשאר קרבנות מלבד חטאת ופרים ושעירים הנשרפים שנאמר רק בהם דין שפיכת שיריים, אמנם שיטה זו קשה מהמשנה בתמיד ועוד, עי' בתוס' בזבחים נג שם ובראב"ד הנ"ל באריכות, אלא שכתב הראב"ד דקראי מסייעי לרבינו אפרים.

למה לא נהגו לומר באבינו מלכנו 'חטאתינו ופשעינו' בנוסח המשנ"ב

הנה

נוסחת הסידורים עד עצם היום הזה הוא מחה והעבר פשעינו וחטאתינו, ונוסח אבינו מלכנו יחסוהו הראשונים לר' עקיבא בן יוסף ע"פ הגמ' בתענית, עי' במחזור וילנא לר"ה שהביא הרבה ציטוטים מהראשונים בזה. והנה בגמ' ביומא מבואר דבסדר הוידידי להלכה לרבנן דר' מאיר צריך לומר קודם חטאים ואחר כך פשעים, ועפ"ז תיקן המשנ"ב שצ"ל חטאתינו ופשעינו, וכן שמעתי בשיעור מחכ"א שמנהג העולם אינו נכון ושיש לעשות כמ"ש במשנ"ב (והעיר עוד שבהרבה סידורים שמביאים פסקי המשנ"ב לא הביאו זה, ולא מצא סידור אחד שמביאו, עכ"ד, וכנראה הטעם שלא הובא בסידורים משום שבאמת דעת המשנ"ב בזה לא הונהגה כלל, ומ"מ מאז ששמעתי הדברים לפני קרוב

שבתא שאלות המצוות בהלכה

לעשרים שנה נדפסו גם סידורים שהביאו דבר זה), אולם למעשה המנהג הוא בודאי שלא כהמשנ"ב בזה, ובפרט קטע זה הנאמר על ידי הש"ץ ברוב קהילות ומעולם לא שמעתי מי ששינה מהנוסח.

ונראה דהטעם שלא קבלו דברי המשנ"ב בזה, מאחר דקרא כתיב מחיתי כעב פשעיך וכענן חטאתיך, וא"כ קשו קראי אהדדי עם הקראי דמייתי בגמ' ביומא שם, וע"כ צ"ל דאמנם כן הוא להלכה שפשעים חמורים מחטאים, אבל כל זה לענין וידוי כיון שמתודה על החמורות אינו חוזר ומתודה על קלות כמ"ש בגמ' שם בדברי רבנן, אבל כאן הרי הדיבור הוא על מחיית החטאים א"כ הוא אפכא מאחר שכבר נמחו לו הקלות חוזר ומוחה את החמורות, הלכך כתיב מחיתי כעב פשעיך ושוב כענן חטאתיך, דאחר שנמחו הפשעים החמורים שוב יש למחות הקלים מהם, ומאחר שכך כתיב אנו מתפללין ג"כ תחילה למחות החמורות ואחר שיימחו החמורות שוב יש לבקש על מחיית הקלות, ומעין זה הובא בשם רב ניסים גאון דהטעם שהיה מתודה בכל יום הוא משום שמה שבשעת וידוי קודם לא היה נחשב חטא עכשיו כבר נחשב לחטא.

ואתבדר שמועתא בבי מדרש בענין הפסוק לא חודש ולא שבת דהרי הו"ל להקדים שבת לר"ח דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ומוספי שבת קודמין למוספי ר"ח ואמרו עלה בשם כמ"ה חיים בנו של הגרי"ז דהטעם בזה הוא משום שלא חודש הוא יותר תדיר מלא שבת וקל להבין, וגם כאן כשמתודים ואומרים חטאתי יש להקדים הקלות, אבל כשהנידון הוא על המחיה של החטאים יש להקדים מחיית החמורות כהסדר שנאמר בפסוק, דעל סדר זה קאי מהטעם שנתבאר, אע"פ ששם נאמרה ההבטחה לישראל מפי הגבורה וכאן היא תפילה שלנו, וכן אנו מתפללין בסליחות מחה והעבר פשעינו וחטאתינו כמה שהבטחתנו אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך וכו'.

ויש להוסיף על כל הנ"ל דבנוסח שמונ"ע של יו"כ בברכת קדושת היום בכל חמש התפילות ביחיד ובש"ץ הנוסח הוא מחה וכו' פשעינו וחטאתינו כמו הנוסח הקדום של אבינו מלכינו שכתב המשנ"ב שיש לתקנו ולהגיהו, וכידוע שלתקן ולהגיה טופס נוסח של ברכה קבועה ע"פ סברא בלבד הוא דחוק מאוד, וגם המשנ"ב גופיה לא כתב הגהתו אלא לענין אבינו ולא לענין הנוסח בברכה בשמונ"ע של יו"כ, ומאידך גיסא להגיה רק אבינו מלכנו ולא הברכה הוא יותר דוחק, דהרי ממ"נ אם אינו טעות בברכה אינו טעות גם באבינו מלכנו, אבל לפי מנהגינו ניחא שהשארנו הגירסא הקדומה גם בברכה וגם באבינו מלכנו.

האם מותר להוציא בשבת כלי כלי מתערובת כלים למטרת שטיפת הכלים (לשימוש בהמשך השבת) ולאחר מכן להכניס כל כלי במקומו המיועד לו בארון

רוב

הפוסקים מתירים עכ"פ בג' תנאים, א' שמוציא מכל הבא ליד ואינו בודק מה הוא מוציא, ב' שמטרת ההוצאה כרגע היא לניקוי הכלי, ג' שהניקוי הוא משמעותי כרגע ולא טפל לעיקר מה שרוצה למיין את הכלים.

מקורות:

נחלקו פוסקי זמנינו בזה לענין הוצאת כלי לצורך ניקוי או ניגובו ולאחר מכן להכניסו למקום, דבשם הגרשז"א [שש"כ פ"ג סע"ט, וזדפו"ט ספ"ה וזהירה לנג] הובא להתיר שהרי מטרת הלקיחה מלכתחילה היא למטרת ניקוי או ניגוב, וכן הובא בשם הגר"ש ואזנר והגרנ"ק [איל משולש פ"א ס"ק טז-יח] (ובאופן שעיקר העסק הוא הברירה ולא הניקוי הביא שם בסק"א בשם הגרנ"ק לאסור והוא פשוט, אבל נקט שם חילוק בזה, שעצם מה שמתכוון למיין אחר כך דעת הגרנ"ק שם בהערה יד להתיר אבל האופן שאוסר הגרנ"ק בהערה כא הוא רק כשהפעולה שלפני המיון היא טפילה למיון), אולם בשם הגריש"א הובא [איל משולש פ"א הערה כ השני] להחמיר בזה מאחר שרצה למיין את הכלים, הלכך הוצאת הכלים הם תחילת מיונם.

[ובביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' שיט כ' בשם האיל משולש שדעת הגרנ"ק כדעת הגריש"א בזה ואינו נכון כמבואר באיל משולש שם].

וציין שם באיל משולש שם ששמע דבמהרי"ל הל' שבת מבואר כדברי רוב הפוסקים הנ"ל להתיר בזה באופן שנוטל מכל הבא ליד וגם הוא למטרת דבר בפני עצמו שאינו ברירה (כגון ניקוי או ניגוב או שאר האופנים שהביא שם).

והנה לגבי פיזור התערובת כדי שלא יהיה בורר במיון החפצים, משמע בגמ' [שנ"ט עד ע"א] שמותר, ושמותר גם למיין את הפירות אחר כך, וכן אי' באג"מ או"ח ח"ד סי' עד בורר אות יא, וכן הובא בשם הגר"ש ואזנר [איל משולש פ"ט הערה פא], וכן נראה נוטה דעת החוט שנ [מ"ז פכ"ה עמ' עו].

אולם הגריש"א [הוצ"ד נספח איל משולש פ"ט הערה פה] נקט לאסור בזה (וחשש שם לאיסור תורה) אא"כ רוצה למיין ולאכול לאלתר, והגרשז"א [הוצ"ד נש"כ מ"ז פכ"ה סק"ו] נקט דלאדם אחר שלא פיזר מותר למיין המינים לאחר פיזורם (ויתכן דהגריש"א מודה בזה) אולם המפזר עצמו הסתפק בזה אם יש להתיר לו, וכע"ז דעת הגרנ"ק [שם סק"ה].

(ויש לציין דמצינו במקרה שמוציא את הדברים שמעל הערימה דעת הגרנ"ק [מוט שני מ"ז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סק"ג עמ' ע] שאין בזה איסור בורר ואעפ"כ במקרה שלאחר שכבר הוציא את מה שלמעלה מוציא שוב פעם לאחר מכן את מה שלמעלה עכשיו עד שמסיים למיין את התערובת הורה הגרנ"ק שאסור, ועי' במשנ"ב סי' שיט סוף סקט"ו).

ויתכן דהגרש"א לשיטתו, דהגרש"א שלגבי תערובת אסר להפריד את התערובת כדי להתיר את המיון לאחר מכן אזיל כאן ג"כ לשיטתו שאסור להוציא את הכלים כדי למינם לאחר ההוצאה, כיון שההוצאה היא תחילת הברירה.

ובעצם נידון זה (של תערובת כלים רטובים) היה ניתן לדונו באופן חמור יותר, באופן שאינו מתכוון כלל להוציא למטרת יבוש או ניקוי אלא שמוציא אחד אחד בלי לשים לב מה מוציא ואז כשהם בידו מכניס כל דבר במקום, למטרת היתר לברירה כעין נידון הנ"ל לפזר את הפירות כדי להתיר לאחר מכן להפריד בין הסוגים, כשכבר לא יהיו מוגדרים כתערובת, ולפ"ז לפי הדעות שמתירים באופן דלעיל וכפשטות הגמ' הנ"ל, לכאורה יוצא שגם בניד"ד יהיה מותר, והוא צע"ק דא"כ כל מי שירצה למיין חפצים יוכל לעשות כן ובלבד שלא יבחר מה להוציא בכל פעם, ויל"ע בזה.

אולם באמת ראיתי שנחלקו בזה הפוסקים באופן שיש תערובת ומוציא מכל הבא ליד למטרה להניח כל דבר במקומו, ורוב הפוסקים מחמירים בזה [עי' משנה אחרונה סי' שיט אות נה ושם דהערה קכט מה שהציג דעות הפוסקים בזה].

והנה הגרשז"א שאסר באופן של האג"מ ואעפ"כ התיר בנידון דידן של הפרדה למטרת ניקיון, מסתמא שכמו שאסר באופן של האג"מ ה"ה שהיה אוסר באופן שמוציא אחד אחד שלא למטרת ניקיון אלא למטרת מיון (היינו באופן הנ"ל שאינו בודק ובוחר מה להוציא בכל פעם דבלא תנאי זה הוא בודאי ברירה גמורה), ושו"ר שבאמת אסר הגרשז"א באופן זה שנוטל מתוך תערובת מכל הבא ליד (שש"כ מהדו"ח פ"ג הערה לב, וכ"כ באיל משולש פי"א סק"ט בשם הגרשז"א והגרש"א וכ"כ בחוט שני ח"ב פכ"ה עמ' עו).

וכן באיל משולש הביא בשם הגרנ"ק והגרש"ו דאף שהם מתירים אפי' באופן ההיתר דלעיל שלמדו מהגמ' בשבת שם לפזר הפירות [וכן מקילים אף יותר מהגרשז"א שלא הקיל בזה כדלעיל], ההיתר הוא רק כשמפזרם בבת אחת, ולא כשמוציא פרי פרי בכל פעם.

ועכ"פ מבואר בזה בדעת הגרשז"א שההיתר הוא רק מחמת שההוצאה הראשונית היא למטרת ניקיון, דעצם מה שמוציא שלא באופן של ברירה מודה הגרשז"א שהוא עדיין בכלל איסור ברירה כל עוד שהוא למטרת ברירה, ולא בא להתיר אלא כשההוצאה כרגע היא למטרת יבוש הכלי.

אולם טעם הגרש"א שאסר במקרה דלעיל של הוצאת הכלי מהתערובת לצורך שטיפתו והנחתו במקומו, אפשר שטעמו הוא משום שבסופו של דבר הרי רוצה בזה גם למיין את הכלים, וממילא יש כאן שאלה של דאורייתא כיון שבסופש"ד מוציא כלים לצורך הנחה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במקומם (ואפשר דאפי' אין זה רק הערמה אלא מלאכה גמורה לשיטתם כיון שהרי הברירה היא גם למטרת הנחת כל דבר במקום ולא רק למטרת שטיפה, ועכ"פ אם מסתכל מה מוציא בכל פעם, גם אם מתכוון להוציא הכל כיון שכל אחד שמוציא הוא בשביל לשים במקום).

אבל יל"ע למה נימא שהוא מלאכה גמורה דאורייתא כיון שכלל אינו מסתכל מה הוא מוציא, ובאמת דברי הגריש"א שם באיל משולש הובאו מפי השמועה, ואולי באמת הגריש"א אסר רק באופן שאכן רואה מה הוא מוציא ולכן חשש הגריש"א, אולם לפי מה שהובא בספר שם משמע שהגריש"א אסר באופן שהנ"ל התירו, ואולי טעם האיסור משום שהוא צורת ברירה כיון שמתחילה מוציא כלי וכל כלי מוציא לצרכו, ואולי לא מדאורייתא קאמר לה אלא שהוא קרוב לאיסור (כמו שאסר הגריש"א גם באופן שמפזר משום שהוא עושה בסופו של דבר פעולה של ברירה בדרך אחרת) או הערמה.

והנה באופן שכשמוציא כלי כלי לשוטפו מוציא באופן שכלל אינו בורר איזה כלי להוציא (כגון שעוצם עיניו או שמסיט מבטו ונוגע רק בכלי אחד ומוציאו) נכנסים כאן לנידון חדש האם כלל יש ברירה באופן כזה שאינו בורר בכוונה שום דבר אלא רק מוציא דבר מה שיוצא לו עד שייצא מה שהוא רוצה, ולכאורה הוא דומה למקרה שמפזר התערובת שבזה משמע בגמ' כנ"ל שמותר, ושכך נקטו רוב הפוסקים [מלמד הגריש"א], דהרי בסופו של דבר מגיע למה שהוא צריך אחרי שכבר הפריד את התערובת באופן האסור, ולעיל הבאתי שכשעושה כן על ידי שמוציא פרי בכל פעם למטרת הנחת הדברים כל אחד במקומו נקטו רוב הפוסקים לאסור גם אם יש להתיר באופן המבואר בגמ' שם, אבל כשמוציא מכל הבא ביד ציין שם במשנה אחרונה שם אות כג בשם כמה אחרונים שאין בזה ברירה כלל (כן הביא שם בשם השפ"א שבת עד ע"א ד"ה ת"ר, ובאג"מ או"ח ח"ד סי' עד בורר אות יב, ואיל משולש פ"ו ס"ל בשם הגרנ"ק, ושם באות נח שאם עושה כן למטרת הנחת כל דבר במקומו אסור לרוב הפוסקים כמו שצינתי לעיל) [ול"ע נמקור השפ"א ושאר הפוסקים שצ"ע באיזה אופן מיירי ואין עיתומי צידי כעת].

והנה לפי מה שאסר הגריש"א גם באופן שמפזר הפירות מבואר שפיר שיטתו שאסר גם באופן שמוציא באופן הנ"ל (מכל הבא ליד ולמטרת ניקוי), אבל גם אם נימא להתיר באופן שמפזר הפירות עדיין יש יותר מקום לאסור בענייננו כיון שיש כאן איזה צורה דומה לברירה, והא ראייה שבאופן שמוציא כלי כלי למטרת מיון אף שמוציא מכל הבא ליד מודו רוב הפוסקים לאסור מטעם שהוא צורת ברירה כמו שיתבאר להלן.

ואולי טעם הגריש"א דלא דמי למקרה בגמ' שם, מאחר דכאן שעושה פעולה של הוצאה מתוך תערובת הוא קרוב לאיסור דהרי אם פעם אחת יראה מה מוציא ויבכר דבר על פני חבירו באופנים מסויימים יעבור איסור ברירה, משא"כ בפיזור התערובת אין בזה צורת ברירה כלל ורק באופן זה התירו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובגוף מה שהתיר הגרשז"א [צ"ש המשו"א] להוציא כלים למטרת ייבוש וניקוי היינו רק כשמוציא מכל הבא ליד, כמבואר בשש"כ במקור הדברים, וכן מבואר באיל משולש פי"א ס"ד ואילך במקור הדברים בדברי הגרש"ו והגרנ"ק שההיתר הוא כשהוצאה היא מכל הבא ליד, ונמצא שיש בזה ב' תנאים, הא' שמוציא למטרה שאינה ברירת הסוגים, והב' שמוציא מכל הבא ליד, וכן נראה שאם אינו מוציא מכל הבא ליד, שוב קרוב להיות מונח בתוך מה שהוא עושה שהוא פועל כאן גם פעולת ברירה.

ובשולי הדברים יש לציין דהנה בגמ' מבואר בפשיטות דמותר לפזר הדברים כדי למינם אחר כך וכמו שנקטו רוב הפוסקים, ואעפ"כ רוב הפוסקים לא התירו להוציא פרי פרי מכל הבא ליד באופן שרוצה למיין אחר כך אע"פ שעצם הוצאת פרי פרי מכל הבא ליד שלא למטרת מיון התירו, ולא עוד אלא שאם מוציא פרי פרי מכל הבא ליד למטרה אמצעית מותר אפי' שרוצה למיין אחר כך.

וצ"ע לפי זה היאך הגדירו את ענין הוצאת פרי פרי מכל הבא ליד, דאם הגדירוהו כפיזור הפירות א"כ יהיה מותר אפי' אם הכונה רק למיין, ואם הגדירוהו כדבר שונה א"כ למה מותר באופן שמתכוון למיין אחר כך.

ויתכן שסברו שאין בנו כח להתיר יותר ממ"ש בגמ', ומאחר דבגמ' לא נזכר היתר אלא על פיזור הפירות כולם שאינו צורת ברירה כלל, הלכך כשמוציא פרי פרי מכל הבא ליד כיון שיש בו קצת דמיון לצורת ברירה אין בנו כח להתיר בכה"ג, אבל באופן שמה שמוציא פרי פרי מכל הבא ליד הוא למטרה אמצעית כגון ניקוי או ייבוש הכלי, השתא כבר נחשב מעשה ההוצאה הזאת (דהיינו שמוציא פרי פרי מכל הבא ליד למטרה שאינה ברירה) כמעשה שאין בו צורת ברירה כלל, ודמי לפיזור הפירות, והשתא כבר התירו הפוסקים גם אם רוצה למיין אחר כך, כמו שמצאנו שמותר לפזר כדי למיין אחר כך את הפירות.

אבל באופן שהניקוי הוא טפל למיון (כגון ניקוי קל שהוא מיותר שהסכו"ם כבר נקי מעיקר הדין וראוי לשימוש בעיקרון ורק לרווחא דמילתא מנקים אותו שוב) שוב עיקר ההוצאה היא לצורך מיון ויש בזה צורה של פעולת ברירה ובזה אין ראייה מהגמ' להתיר.

האם אשה מחוייבת בכל מנהגי בעלה

הוא המנהג הרווח, וכך ראוי לנהוג, ומ"מ יתכן שהיה מקום שאם רוצה להמשיך בכל מנהגי אבותיה ולהשתייך לקהילת אבותיה אינה עוברת איסור בזה מעיקר הדין, אלא אם כן קיבלה ונוהגת את מנהגי בעלה אז מן הדין אינה יכולה לנהוג כמנהגי בית אבותיה, ובאג"מ משמע שבכל גוני אינה יכולה לשוב למנהג אבותיה וכן יתכן שדעת הרשב"ץ, וכן יש משמעות עכ"פ בחלק מרעיון הדברים בעוד פוסקים וכן באופן שמקפיד הבעל יש מהפוסקים שהזכירו שצריכה לנהוג כמנהגו.

מקורות:

המנהג הרווח שזוג נשוי האשה מקבלת על עצמה את מנהגי החוג שבעלה משתייך אליו והאג"מ [או"מ ח"ג ס' קנח] נקט שנלמד מדין [שו"ע או"מ ס' תקעד ועוד ומשנ"צ ס' תסח סק"ט] ההולך ממקום למקום בהולך להשתקע שצריך לנהוג כמקום שבא אליו, וכע"ז משמע במנח"י [ס"ד ס' פג] שהוא מדין זה.

אולם בזמנינו שהעדות מעורבות יחד אין איסור מצד דינא דאל ישנה אדם כשנוהג אדם מנהג מסויים אחרת מהאנשים סביבו כל עוד שבקהילה אחרת בעיר נוהגים באופן אחר, ויודעים בו שמשתייך לקהילה מסויימת, שדבר זה אינו מחלוקת מכיון שדבר ידוע שיש השתייכות קהילתית לכל אחד, יעוי' בביאור הלכה [ס' תסח ד"ה וחומרי] ובאג"מ [אה"ע ס' ס"א ס' נ], ויש להביא לזה ראיה ברורה לכאורה מגמ' פ"ק דיבמות [יד ע"א] עי"ש (ועי' ברמב"ם סוף הלכות ע"ז פ"ב הי"ד, וצ"ע, ועי"ש בכס"מ ולח"מ).

והיה מקום להעלות צד עוד שהאידנא בזמנינו ההגדרה בזה מורחבת יותר ואינה תלויה דוקא במנהג הסביבה כל עוד שידועים שהוא משתייך לעדה שנוהגת כמנהג זה, וא"כ אם נוהג במנהג מסוים שהוא מפורסם בעולם (כמו אכילת קטניות בפסח לספרדי) היה מקום לומר שאינו צריך שתהיה דוקא קהילה ספרדית בעיר זו בשביל להתיר לו.

ואמנם בביאור הלכה שם להדיא כתב לא כן, ועי"ש שכתב בזה מה נכלל בכלל להחשיב שיש כאן קהילה נפרדת באופנים שנתבארו שם עי"ש.

ועדיין היה מקום להעלות צד דהאידנא (אחר שיצאו הקהילות מאירופה ואפריקה ונשתקעו בא"י וארה"ב בערבוב הקהילות במקומות שונים) שכל הקהילות כולם מעורבבות בדבר ידוע שיש בזה קהילות בכל העולם שנוהגות כן חשיב כל העולם כולו כמקום אחד, אולם גם האג"מ שם שחי בזמנינו לא נראה שנקט כן (וע"ע אג"מ שם ח"ב ס' טו), וגם בגמ' ביבמות שם משמע שכל ההיתר לנהוג כב"ש במקום ב"ה הוא רק במקום שיש ב"ד בעיר שנוהגים כב"ש ולא בעיר שכולם נוהגים כב"ה אף שידועים כל העולם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שיש בזה ב' בתי דינים וב' מנהגים.

אבל הענין כאן הוא שמבחינת ההשתייכות הקהילתית מקובל שהשתייכותה הקהילתית של האשה לאחר הנישואין נמשך כלפי מנהג הבעל, ומ"מ לכאורה נראה פשוט דאם הוא תלוי בדין ההולך ממקום למקום להשתקע א"כ כל זה הוא אם אכן מתרצה האשה לקבל על עצמה מנהגי בעלה כנהוג וכמקובל, אז תתחייב בכל מנהגי הקהילה שנכנסה אליה, וכמו מי שהשתייך לעדה אחרת ובא להצטרף לעדת האשכנזים, שלכאורה אינו יכול להמשיך באכילת קטניות בפסח כמו שהיה קודם שהרי עכשיו דינו כהולך ממקום למקום והולך להשתקע שאסור לשנות כלל ממנהג שבא לשם בכל גוני, וכאן הצטרפותה לקהילה של בעלה הוא מחמת הסכמתה ורצונה להצטרף לקהילתו וממילא מקבלת את כל מנהגי הקהילה שהצטרפה אליה באותה רמה של איסור כמו אדם שנולד בקהילה זו.

אולם באופן חריג שהאשה רוצה להינשא עם בעל אבל עם זאת אינה רוצה לקבל על עצמה מנהגי בעלה כלל, לכאורה נראה שמצד הדין אינה מחוייבת בכך, דהרי מאיזה דין נחייבה, דהרי מצד הדין מקום שנהגו אם יש בעיר ב"ד שמורים באופן אחר אין בזה איסור מקום שנהגו למי שנהג כאותו ב"ד כמבואר ביבמות שם, ולא נאמר על בית שאם יש בבית אחד מחצה נוהגים כך ומחצה נוהגים כך יש בזה איסור אלא בעיר קיימא מילתא.

ולכאורה לפ"ז, בדברים שבעלה אינו מקפיד עליהם או בדברים שאינה מחוייבת לו מצד הדין (ע"ע שו"ע יו"ד סי' שעד) אם אינה מקבלת על עצמה מנהגי בעלה לא תהיה מחוייבת.

ואף אם האשה קבלה על עצמה לנהוג כהעדה והחוג של בעלה, עדיין אינה מתחייבת בהנהגות וחומרות שקיבל בעלה, ומ"מ כבר נהגו רבים שהאשה מקבלת על עצמה כל הנהגות שקיבל הבעל באופן קבוע או בדרך חובה לפי הענין או מנהגי המשפחה והוא הנהגה ומנהג ותיקין ומרבה שלום ומסייע לכמה דברים ברו"ג.

אולם בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' פג משמע דאם בעלה מקפיד צריכה לנהוג כמנהגי בעלה, וכע"ז הובא בשם הגרשז"א [יו"ט שני כהלכתו פרק אחרון הערה נ-ג] שטעם מה שצריכה לנהוג כמנהגיו הוא משום שהיא משועבדת לו לשמשו, וזה צ"ע דהרי מבואר בדיני כתובה שלא כל דבר אשה מחוייבת לבעלה, ומנ"ל שהנהגות אלו הם בכלל חיובי אשה לבעלה דלא נזכרו כלל בסוגיות.

ויעוי' בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קעט שטעם אשה שנוהגת כמנהג בעלה אינו משום שקובעת מקומה כמקומו אלא משום שאשתו כגופו, ויל"ע מנ"ל שאשה שגרה במקום אחר תיחשב כדירה במקום בעלה מחמת ענין אשתו כגופו ולמה לא תוכל לברור מנהג לעצמה.

וז"ל שם, במקומות שיש קהילות חלוקות בתקנותיהם שהם כמו שני בתי דינים בעיר אחת, פלג מורין כבית שמאי ופלג מורין כבית הלל דלית ביה משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות כדאיתא בפרק קמא דיבמות, ונשא איש מאנשי קהילה אחת אשה מאנשי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קהילה אחרת, אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובין, דאשתו כגופו בכל הדברים, ונפטרה מקהילת בית אביה, ודבר זה מילתא דפשיטא היא ואין בו ספק, שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין בעיסותיהן האסור לזה מותר לזה וכו' עכ"ל, ומה שהזכיר ונפטרה ה"ה שנתחייבה במנהגי בעלה, דהרי קאמר שלא יהא האסור לזה מותר לזה וכו', ומשמע שהוא סברא שלגבי מנהגים כמו שלא שייך שאיש אחד יהיה חציו כקהילה זו וחציו כקהילה זו כך לא שייך שהאיש יהיה בקהילה אחת והאשה בקהילה אחרת.

[ועדיין יש לדון אם אמרה להדיא האשה שאינה רוצה במנהגי בעלה מה הדין להתשב"ץ בזה, וממה שדן שם באלמנה אין להביא ראיה שהוא בעל כרחה, דהרי גם האלמנה אם תרצה לעבור לקהילה אחרת הרשות בידה, ואעפ"כ הנידון שם בסתמא מה הדין, וא"כ יש לדון אולי גם באשה הנידון רק בסתמא ולא באמרה להדיא, ומ"מ פשטות דעתו שהוא דבר שאינו מתוקן שתעשה אשה אחרת ממנהג בעלה ואינו תלוי בדעתה, ויל"ע].

ומ"מ מנהג נכון הוא שמנהגי הבית יקבעו ע"פ הבעל כמ"ש להיות כל איש שורר בביתו ומספר בלשון עמו (אסתר א) ואמרי' בפ"ק במגילה דהוא פשיטא דאפי' קרחא בביתיה פדשכא ליהוי, וכן נהגו רבים שהאשה מקבלת כל מנהגי הבעל, ואולי זה כוונת התשב"ץ ואולי גם הגרשז"א שמאחר שהוא דבר הגון וראוי שהנהגות הבית יקבעו כהבעל לכך ממילא לענין מנהגים משועבדת ונטפלת אליו, דלענין המנהג סגי במה שהוא דבר מוסרי שעליה לנהוג כמנהגיו כדי לקבוע את השתייכותה הקהילתית לקהילת הבעל, אבל לא שמוטל עליה חיוב כזה להעמיד מנהגיה כבעלה, ויל"ע.

ויעוי' עוד בגמ' ביבמות שם, דמבואר שם דבית דין בעיר אחת שמחצה מורין כב"ש ומחצה מורין כב"ה אסור, ואולי באמת ב' מנהגים בבית אחד דמי לפלג מורין כב"ש וכו' אלא שקשה לחדש דין חדש שלא נזכר בפוסקים לומר שגם בבית או משפחה יש דין כזה שלא ישנה אדם ממנהג הבית, ואמנם נזכר במס' דרך ארץ שלא יהיה עומד בין היושבים וכו', אבל אין הנידון שם מדיני חיובים המבוארים בשו"ע שנאמר רק בעיר שיש שם מנהג קבוע שכל העיר נוהגים כך, ואולי יש לומר דדין זה של ב"ד שמחצה מורין כך ומחצה מורין כך הוא סתירה לצורת ההוראה כיון שהב"ד יש להם להורות דבר אחד ולעמוד למנין, אבל בכל מקום אחר מה שכל יחיד ויחיד נוהג כמנהגו וסומך על ב"ד שהורה כך בעירו אין בזה סתירה להוראה דהיחיד אינו שולל מנהג חבירו שיש לו ב"ד שסומך עליו, ויל"ע.

ויעוי' באג"מ [או"ח סס] שנקט דכיון שנישאה אשה הו"ל כעקרה ממקום למקום ואינה יכולה כלל לנהוג כמנהגי בית אביה כדין מקום שנהגו.

ויש שנהגו שבמצוות המוטלת על האשה תלך לפי מנהג אמה (כגון חלה והדלקת הנר), ובשם הגריש"א הובא שבהברת התפילה והברכות אין צריכה לשנות כיון שאינו דבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

התלוי במנהגים אלא תלוי בדרך דיבור והברת האדם ע"פ המבואר בשו"ת מהריט"ן.

בירך העץ על סלט תפוחים שיש בו מיעוט אבטיחים האם יכול להמשיך לאכול אבטיחים מהמקרר בלא ברכה

לא, אלא יצטרך לברך על מה שיאכל עכשיו בנפרד.

מקורות:

יש

להקדים בזה דיש כמה גדרים של עיקר וטפל שנזכרו בגמ' ופוסקים, דיש הדין של כל שיש בו מין דגן מברך עליו במ"מ, שהוא גדר עיקר וטפל, ויש טפל מחמת חשיבות אחרת, (ויש דעה בראשונים דעת הריטב"א שגם מי שלקות הוא מדין עיקר וטפל), ויש טפל בתערובת מחמת רוב ממין מסוים, ויש טפל של דבר שבא להיאכל מחמת דבר מסוים, ועי' בשו"ע ונו"כ סי' ריב מדינים אלו.

והנה כאן שהשאלה היא באופן שהטפלות היא מחמת שיש רוב ממין מסוים, יש בזה גדרים אחרים מטפל שהגדרתו היא שמאכל אחד בא להדיא מחמת מאכל אחר, וכמו חומרת החיי אדם (המובאת בבה"ל ר"ס ריב) שאין עיקר וטפל כשכל אחד מהמינים ניכר בפני עצמו, וחומרא זו נזכרה בחי"א לגבי דיני תערובת וכן לגבי דינא דכל שיש בו מחמשת המינים שהוא ג"כ דין של הגדרת התערובת, אבל במאכל שבא להדיא מחמת מאכל אחר כגון מליח ופת עמו וכיו"ב מבואר להדיא בש"ס ופוסקים שההגדרה היא שהמאכל השני חשיבותו התבטלה לגמרי לענין ברכה אף שהוא ניכר (אם כי יש לומר דהגדרה זו אינה תקיפה בכל ב' מינים שאחד מהם חשוב מחבירו, עי' משנ"ב סי' ריב סק"ג, וממילא מכיון שבחלק מהמקרים נצטרך לבוא לשאלה בגדרי תערובת ממילא חומרת החי"א למעשה תהיה שייכת בהרבה מקרים).

והנה לגבי סוג זה של עיקר וטפל שמאכל אחד בא מחמת מאכל אחר מבואר במשנ"ב סי' ריב סק"ה שאם אכל מאכל אחד מחמת מאכל אחר יותר מהשיעור שנחשב באופן סביר כאוכל מחמת המאכל האחר, יצטרך לברך על המאכל השני כדינו, וכגון שאוכל מעט פת אחר היי"ש להפיג המרירות שדין הפת שהוא טפל, אבל אם ירבה בפת ויאכל יותר משיעור הנטפל יצטרך לברך על הפת המוציא ונט"י כמבואר שם, ומסתמא יתחייב ג"כ בברכת המזון דדינם שווה לענין זה כמו חיוב המוציא ונט"י.

ולפי זה ה"ה אם אדם אוכל מתערובת כגון תפוחים ואבטיחים ומברך העץ מחמת שרוב התערובת היא תפוחים, ואחר כך בא לאכול אבטיחים מהמקרר, לכן מאחר והאבטיחים אינם יכולים מעיקרא להיחשב כטפלים לתפוחים אם אינם עומדים בתערובת לכן מה שפטר את האבטיחים שבתוך התערובת אינו פוטר עוד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבטיחים אחרים.

(ובגדר תערובת לענין זה ע"י בביאורים ומוספים ריש סי' ריב מה שהביאו מהפוסקים לענין זה, אבל אם האבטיח מחוץ לצלחת של הסלט לכל הדעות אינו בכלל עיקר וטפל, כיון שכאן הגדרת העיקר והטפל אינו מחמת שמאכל אחד בא מחמת מאכל אחר אלא מחמת שהם התערבו על יד אדם ויצרו תערובת, וממילא מה שאינו בתערובת ודאי שאינו נחשב עיקר וטפל וכמו שמצינו בדיני קדימה לענין פירות העץ ופירות האדמה דמוכח שם בכל דברי הפוסקים שאין אחד מהמינים פוטר חבירו מדין עיקר וטפל, ואם יהיה צד שאחד מהם פוטר ברכת חבירו יהיה מדינים אחרים אבל לא מדיני עיקר וטפל, וגם זה רק אם התכוון ע"י רבינו יונה או עכ"פ בהיה דעתו ע"י ט"ז סי' רו סק"ב, וגם בזה אינו מוסכם לכו"ע דע"י ש בפר"ח סי' רו סק"ב וש"אג"א סי' כז מ"ש בדעת רש"י ותוס', ומ"מ כמבואר במשנ"ב סי' רו סק"י שאין ברכת האדמה פוטרת פרי העץ אם לא התכוון להדיא לפרי מסוים שהוא העץ, וע"ע משנ"ב סי' קעו סק"ב וחזו"א סי' לד סק"ז, ואכמ"ל.

ולפ"ז יתכן דגם מה שהביא המשנ"ב בסק"ה בשם השל"ה שלא לאכול פת לאחר יי"ש כיון שאם יאכל יותר מהשיעור ייכנס לספק ברכות, יתכן דבניד"ד אינו שייך חשש זה, דבניד"ד שהטפלות היא מחמת שיש כאן תערובת ולא מחמת שמאכל אחד בא מחמת מאכל אחר, ממילא הדבר מאוד מוגדר מה נפטר בברכה ומה לא, ולכן לא כתבו הפוסקים בכל עיקר וטפל שלא להסתמך על הפטור שמא יאכל יותר מהשיעור, דחשש זה שייך רק במקרה כגון פת לאחר יי"ש ששם אין שום גדר הנראה לעינים מה נחשב טפל, דשם הגורם למה שהפת טפל הוא משום שהפת בא מחמת היי"ש, וממילא לא יוכל האדם לשער ולצמצם לאכול רק שיעור פת הבא מחמת היי"ש כיון שאינו רואה לעיניים כמה הוא השיעור בזה ובכל פעם משתנה לפי כמות ומין השתיה ולפי הפת ולפי האדם).

והנה אמנם היה מקום לומר דבמקרה של המשנ"ב יש יותר מקום לומר שהפת המיותרת שאוכל אחר כך אינו טפל, כיון שאין הפת בא עם היי"ש להדיא ורק מחמת שיש קשר ביניהם מצטרפים יחד, אבל בניד"ד שהתפוחים והאבטיחים באים יחד ממש היה מקום לומר שטעם פטור האבטיחים הם מחמת שבאמת הם בטלים לתפוחים אבל אין החילוק נכון, דגם אם ההגדרה שהאבטיחים בטלים או אינם קיימים, אבל אבטיחים שבמקרה שאינם בתערובת כלל אין להם שום קשר לתפוחים אלו, וכ"ש הוא מהמקרה כאן דהרי שם גבי פת ויי"ש היה עוד מקום לטעון שסו"ס מה שבא לידי תחילת אכילת הפת הוא על ידי היי"ש נמצא דהיי"ש גורם לפת שתבוא (וכעין מש"כ המ"ב בריש סק"ה בשם המג"א לענין אכילת הטפל קודם העיקר דלפ"ד המג"א חשיב טפל גם בכה"ג כיון שאינו אוכל הטפל אלא מחמת העיקר), ואעפ"כ אין אומרים כן משום דסו"ס שאר הפת שאוכל אחר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כך אינו בשביל לבטל מרירות היי"ש ונמצא שיש לו חשיבות בפ"ע (ובאוכל טפל קודם העיקר מיירי שיש איזה טעם שאוכל הטפל קודם העיקר לטובת הנאת אכילת העיקר), וכ"ש כאן בניד"ד אין שום קשר מהותי או משמעותי בין התפוחים לאבטיחים והקשר היחיד ביניהם הוא הנחתם בכלי אחד בתערובת וממילא כל מה שאינו בתערובת אינו שייך כלל.

ואמנם במשנ"ב סי' קסח סוף ס"ח הביא בשם הט"ז דאם אכל רקיקים עם מרקחת ונשאר מעט מהרקיק אוכלו בלא ברכה כיון שעיקר הרקיקים היו טפלים לא חיישי' לגמר האכילה, היינו דמ"מ כשבא לאכול רקיקין אלו ממש היו באופן של עיקר וטפל משא"כ כשמביא רקיקים שלא הובאו למטרת טפל למרחקת.



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5