

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט התשפ"ב

גיליון ס"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה חידושי פרק שור שנגח ד' וה' הגאון רבי דוד דייטש זצ"ל

ט הערות למשנה ותפארת ישראל מס' ערכין עם תשובות מבעל תפארת ישראל הגאון רבי ברוך יצחק ליפשיץ זצ"ל

טז שני מכתבים בעניין שבועת שוא למפרע ועוד הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

כא תפילה וק"ש עם הנץ החמה הרב דניאל אדר

סג תפילה במרחב הפתוח הרב יחזקאל מועלם

עב גדר קדיש יהא שלמא וקדיש על ישראל הרב יוסף צברי

צד תפיסת יד בחפץ המיועד לשימוש - לעניין עירובין הרב יואל שילה

צט בדין לשמה בגוי ועבודת מכונה הרב בנימין יצחק הלוי

= אוצר יורה דעה =

קיט לברר אילו שרצים אסורים באכילה ואילו מותרים הרב אריה איזנסון

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו קלט
רבי יעקב דוד אילן

= אוצר חושן משפט =

מניין השמיטין קנא
הרב איתן וקסלר

שכירות שאירע בה קלקול ההפסד על מי קסג
הרב אלחנן וינברג

= אוצר חקר ועיון =

בעניין תרי לאוין ולא הניתק לעשה קעה
הרב הראל דביר

"כל המקום אשר תדרוך" - האם דוקא בסמוך לגבולות הארץ? קפח
הרב עמיחי כנרתי

עונש אחרי המוות - למשך י"ב חודש או לנצח? קצב
רבי משה צוריאלי

קריאת שם אברם קצז
הרב מאור אקלר

= אוצר הספרים =

הראב"ד והרז"ה רד
הרב אהרן אופיר

מפתח האוצר

שכל ורגש בדרשות בית ישי _____ רט
הרב אוריאל בנר

הערות הקוראים _____ רכג

בעניין ברכת הרואה בנר של סכנה ובגדרי ברכת הרואה _____ רכג
דין משכורת של מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד _____ רכד
רעיונות ופתרונות במדרשי חז"ל _____ רכז

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ רלא

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"א – שְׁבַט הַתִּשְׁבִּי"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



שֵׁם הוּיָה לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם. הֵיִינוּ שְׂאֲצֵל הָאֲבוֹת הַקְּדוּשִׁים לֹא הָיָה עֵינִין יִצִּירָה מִחֻדְשָׁת, שֶׁהָיוּ חֶלֶק מִשֵּׁם הוּיָה שְׁנִקְרָא עַל אֲדָה"ר כְּשֶׁבְּרָאוּ הוּיָה אֱלֹהִים, אֹלָם שֵׁם ה' נֹדַע עַל הַבְּנִים שֶׁהָיוּ בְּתַחֲלִילַת הַהִתְהוּוֹת, זֶה שֵׁם הוּיָה שֶׁמִּתְגַּלֶּה בָּאֵדָם, וּמִגַּלָּה אֶת אוֹתוֹ נִיצוֹץ חֲבוּי וּמֵאִיר אוֹתוֹ.

הַיִּסוּד הַזֶּה הוּא מוֹכֵרָח, וְהוּא מֵהֶלֶךְ ה' בְּבִרְיָאָה, וְהֵיִינוּ קִידוּשׁ הַשֵּׁם שֶׁל הַצִּפְרָדְעִים, כִּי שֵׁם לֹא נֹזְכֵר שְׁבָאוּ בְּתַנּוּר - אֵלֶּא בְּצִיּוּוֹי, וְלֹא בְּעִשְׂיָה. אֵלֶּא שֶׁהַדְּבָר מוֹכֵרָח שֶׁתְּהִיָּה עֲשִׂיָּה, כִּי אֵין לָהֶם בַּחֲרִירָה. וְכֹל זֶה נִכְנִיס בְּק"ו, שֶׁל הַצִּדִּיקִים הַלָּלוּ, שֶׁשִּׁבְּרוּ שֶׁהֵם נַעֲשִׂים כְּמוֹכֵרָחִים בְּבַחֲרִינָת בִּיטוּל כּוֹחַ הַבַּחֲרִירָה שֶׁלָּהֶם. וְזֶה הָיָה סוּד הַהוּיָה, שֶׁהָרִי עֵיקַר הָעֵינִין שֵׁם כְּמוֹ שֶׁהָאֲרִיכּוֹ הַמִּפְרָשִׁים (הַמַּהֲרִ"א וְעוֹד), שֶׁהָיָה הָעֵינִין שֶׁל נְבוֹכַדְנֶצַּר לְבַטֵּל אֶת הַחֲלוּם שֶׁל דְּנִיָּאל, כְּאִילוֹ לְהִרְאוֹת, שֶׁהַפֶּסֶל שֶׁל זֶהב יִתְקִיִּים לְעוֹלָם, וּבְמָה שֶׁהֵם מְסֵרוּ נַפְשָׁם, וְנִיצְלוּ בְּנֶס, הוּא בֹא לְמַסְקָנָא, שְׁאֵין כְּהוּיָה אֱלֹהִים בְּכָל הָעוֹלָם. וְזֶה אֹמֵר שֶׁהַכֹּל הָיָה בְּסוּד הַנְּבוּאָה מִלְּכַתְּחִילָהּ, וּמִמִּילָא זֶה מוֹכֵרָח, וְזֶה לְמַדּוּ מִק"ו שֶׁל צִפְרָדְעִים. וְכֹל הַפְּרָשָׁה שֵׁם כְּמוֹ מִתְּכַתֶּבֶת עִם הַפְּרָשָׁה שֶׁלָּנוּ, שֶׁפְּרָעָה וְנְבוֹכַדְנֶצַּר אֶחָד הֵן.

וַיִּסּוּד הָעֵינִין מֵהַרְמַב"ם, שֶׁהַכֹּל שִׁיֵּךְ לְמַצּוֹת קִידוּשׁ הַשֵּׁם וְלֹא רַק חוֹמְרָא דַּע"ז, וּמִמִּילָא אֲנִדְרָטָה, הִיא גַם קִידוּשׁ הַשֵּׁם.

מֵעוֹמֵק הַחוּרְף בְּתַקּוּפַת טִבַּת אֲנוּ מַחֲכִים לְנִיצוֹץ הָאֱלֹקִי שִׁיעֵלָה וַיִּבְעֵר כְּמוֹ אֵשׁ. קִידוּשׁ הַשֵּׁם בְּזִמְנֵינוּ, בְּמִוֶּבֶן הַנִּשְׁגָּב שֶׁלּוֹ, עוֹלָה מֵאֵלֹ הַמִּמִּיתִים עֲצָמָם בְּאֵהֶלָה שֶׁל תּוֹרָה, הֵם חַיִּים עַל קִידוּשׁ הַשֵּׁם. רְסִיסִים מִזֶּה מְגִיעִים לִירְחוֹנוֹנוּ, וְזֶה הַדְּבָר הָעֵיקָרִי הַבֹּא לִידֵי בִיטּוּי בּו. בְּכָל מִצְבָּ וּמִצְבָּ אֲנוּ חַיִּיבִים וּמוֹכֵרָחִים לְהִיאָחֵז בְּאֵילָנָא דְּחַי, הִיא הַתּוֹרָה הַקְּדוּשָׁה, וּבִסּוּף יֹאמַר לָנוּ מִתּוֹךְ הַסֵּנָה הַבּוֹעֵר בָּאֵשׁ - אֲנִי הוּיָה, וְנִגְאָל גְּאֹלָה שְׁלִימָה בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ, אֲמֵן.



מהנכתב בגיליון זה:

אוצר הגנזים – חידושים על פרק שור שנגח ד' וה' מבעל אהל דוד, הערות מבנו של התפא"י על תפארת ישראל למסכת ערכין עם תשובות אביו המחבר, ב' מכתבים מהגר"מ גיפטר זצ"ל.

אורח חיים – בהיתרים להתפלל במקום פתוח, בעניין חובת אמירת הקדישים גם כשאין יתום, בעניין תפיסת יד בחפץ המיועד לשימוש לעניין עירובין, בדין לשמה במעשה גוי ועבודת מכונה לעניין ציצית תפילין ומצה.

יורה דעה – בעניין איזה תולעים הנמצאים בפירות מותרים, על השתנות טבעים ומסרו הכתוב לחכמים.

אבן העזר – מערכה בעניין בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו.

חושן משפט – בעניין מחלוקת הראשונים במניין שנות השמיטה האם יש לצרפה לס"ס, במקרים שונים של שכירות שהתקלקלה על מי ההפסד.

חקר ועיון – בעניין תרי לאוין ולאן הניתק לעשה, בשאלה האם "כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה" נאמר גם במקומות הרחוקים מאר", במחלוקת הראשונים האם עונש אחרי המוות הוא רק למשך י"ב חודש או לנצח, בדין הקורא לאברהם אברם באיזה אופן נאמר האיסור.

אוצר הספרים – על הראב"ד והרז"ה והיחס ביניהם, מאמר העוקב אחרי התייחסותו של בעל הבית ישי זצ"ל לשכל ורגש.



אוצר הגנזים

חידושי פרק שור שנגח ד' וה' ♦ הערות למשנה ותפארת ישראל מס' ערכין
עם תשובות מבעל תפארת ישראל ♦ שני מכתבים בעניין שבועת שוא
למפרע ועוד

הגאון רבי דוד דייטש זצ"ל

בעל אהל דוד על הש"ס

חידושי פרק שור שנגח ד' וה'*

א.

מועד לאדם ומועד לבהמה

דף מא ע"א. גמ': וכי מאחר דמתם קטלינן ליה, מועד היכי משכחת להו וכו', רב זביד אמר כגון שהרג שלש בהמות, ומועד לבהמות הוי מועד לאדם, וכו' [הרמב"ם בפ"י מנזקי ממון הל"ג פסק כרב זביד, ונתקשה בדבריו המגיד משנה. וכתב עליו הכס"מ, איני יודע מה קושיא יש בזו יותר מן הראשונים] דהא ודאי גם בזו אפשר לפרש בניחותא, ולומר דלא גרס אלא כמו בראשונות.

[ודבריו] צ"ע, הא בין בהמה לאדם מוכח החילוק מקראי [לעיל] (דף ב' ע"ב) [דבאדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח, ובבהמה דלית ליה מזלא כתיב כי יגוף, כדי לומר דמועד לבהמה אינו מועד לאדם, וא"כ ליכא למימר בניחותא], אבל בנכרי וטריפה [דלעיל] שיש להם נמי דעת לא שייך פירש"י (שם) בלשון ראשון [דמשום שאין לבהמה דעת, אין המועד לבהמה - מועד לאדם שיש לו דעת], ואף לשון שני ברש"י שם [דאית ליה מזלא ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט אלא בנגיחה] י"ל דלא שייך בטריפה ונכרי.

ותירוצו [של הכס"מ, על מה שהקשה הרב המגיד ממאי דאמר רב פפא שור שהוא מועד למין אחד, אינו מועד למין אחר, דהתם במועד להזיק והכא במועד להרוג] נמי צ"ע, דהא גם כי יגוף הכל איירי במיתה ואפ"ה חילק הש"ס, כנ"ל דעת המגיד ודו"ק.

והלח"מ הקשה דשמעתין דלעיל (דף ב' ע"ב) דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה הוי מועד לאדם לא קאי לא כרב זביד ולא כרב פפא (לעיל דף ל"ז ע"א) דס"ל דמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, עיין במ"ש ליישב לשיטת הרמב"ם הסוגיא אליבא דרב פפא לפי תירוץ הר"ר מנחם בתוס' (בדף ב' ע"ב ד"ה ומילתא אגב אורחא), דקאי על מועד לאדם ובהמה שחזר בו מבהמה, דלא הוי חזרה, אבל בחזר (מבנ"א) מבני אדם הוי חזרה עי"ש בלח"מ.

ובאמת] לפי סברת המיימוני (פ"ו מנזק"מ ה"ח) דמועד לאדם אין מועד לבהמה, ושמועד לבהמה מועד לאדם וכמש"כ בפ"י ה"ג לא שייך גם תירוץ הר"ר מנחם.

* חידושי רבינו אלו נערכו על ידי הגאון רבי יצחק ישעיה ויס שליט"א, אב"ד נוה אחיעזר, על פי הערות רבינו בגליון הרמב"ם הלכות נזקי ממון שברשות האחים הר"ר בונם ופסח הירשלה. במסגרת העריכה שולבו בקצרה דברי הרמב"ם ונושאי כליו בהם דין רבינו בהערותיו, והקפנום בחצאי מרובע.

חידו"ת אלו נאספו על ידי אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"ג של רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. ויהיו הדברים לע"ג. חידושים אלו הוקלדו ע"י מערכת ירחון האוצר, סייע רבות בעריכה הרב משה אהרן שליט"א ותשו"ח לו. דוד לוי.

וי"ל ששמעתא בדף ב' ע"ב קאי לסומכוס (דף ל"ז ע"א) שס"ל הכי, אבל יש סברא להיפך, מאן דאית לי' מזלא לא צריך פריצות, [ואין ראיה שהשור נגחן] אלא מן השמים הוא, ולפי"ז היה דעת מיימוני [בוה] נכונה, ויש לזה הוכחה מסוגי' דף ל"ז, ודו"ק.



ב.

בעניין הכירוהו בנגיחה רביעית

שם. רבינא אמר במכירין את בעל השור ואין מכירין את השור, [הרמב"ם (פ"י מנזקי ממון הל"ג) הביא הך דרבינא, וסיים שברביעית ראו שורו שהרג, ולא היו יודעין אם זהו השור שהרג בשלש פעמים הראשונות, או אחר היה, ופירש המגיד משנה דלבסוף הוכר בנגיחה רביעית, ותמה עליו הלחם משנה דמלשון הרמב"ם נראה שאפילו בנגיחה רביעית לא הוכר השור, ואעפ"כ משלם כופר, ואמאי פירש ברש"י דמיירי בהוכר ע"ש].

ולי נראה דרש"י והמגיד כתבו דברביעית הוכר, היינו באותה נגיחה, אבל לא הוכר שהוא שנגח הג' הקודמים*. [וזהו] ודאי צריכא, דאם לא כן הרי השור חייב סקילה ואינו נסקל, ולא חייב כופר כמ"ש הכסף משנה בהלכה זו, [אלא ע"כ ד]מועד דקרא איירי בנסקל [והיינו שהוכר בסוף], ודו"ק.

[אמנם גוף דינו של הכסף משנה דכשהשור חייב סקילה ואינו נסקל אין הבעלים משלמים כופר עד שיסקל], צ"ע מנא לן זה, ונראה לי דהוכחתו מדקאמר (דף מב ע"ב) [בגמרא] אבל הכא דמעיקרא בר קטלא, [ומפרש דמשום דהוי חייב סקילה ולא נסקל, שכן קדם ושחטו, ולכן פטור], ודלא כפירש"י [דכיון שמתחלת דינו נפטור מממון כיון דבר קטלא, ע"ש] ודו"ק.



ג.

בעניין כל שחייב בבן חורין

דף מג ע"ב. גמ': אמר ליה רבה הכי קתני כל שחייב בבן חורין בכוונה על פי עדים כופר, חייב בעבד קנס, וכל שחייב בבן חורין שלא בכוונה על פי עדים דמים, חייב בעבד שלא בכוונה על פי עדים דמים.

[כתב הרמב"ם (בפ"י מנזקי ממון הל' יד): נראה לי שאע"פ שהתם שהמית (בכוונה) עבד או שפחה פטור מן הקנס שהוא שלשים סלע הכתוב בתורה, אם המית שלא בכוונה משלם חצי דמי העבד וכו'. וביאר הלחם משנה דהרמב"ם ס"ל דרב שמואל בר יצחק שהביא הברייתא לא פירש דמאי דאיכא דמים בבן חורין איכא בעבד, אלא היה מפרש דכל חיובא דאיכא בבן חורין איכא בעבד,

(א). ומדברי התוס' לעיל (דף כ"ד ע"ב ד"ה במכירין) מפורש שהכירוהו כל העדים לבסוף, וכמ"ש הלח"מ, אין סתירה לזה, שכן שם מיירי לענין חיוב העדים בהזמה, משא"כ הכא, ודו"ק.

ואי ליכא דמים בבן חורין ליכא בעבד. אבל לרבה דאמר דהיכא דאיכא דמים בבן חורין ע"כ בעבד נמי איתא, ולדידן דלא קיימא לן כרבה ליכא חיובא בדמים בבן חורין, וה"ה בעבד מכח הברייא, אבל מסברא נראה לו [לרבינו] חיובא דדמים בעבד מפני שהוא כשור וחמור, ע"ש.

ודבריו צ"ע, [א.] הא על פי עצמו (מנ"ש) [משלם כופר]², איכא עדים ולא ידעינן אי מועד הוה, דאיכא חיובא בבן חורין וליכא בעבד. [ב.] וגם א"כ מנ"ל לרמב"ם הסברא נגד הברייא, ונראה לי כל היכי שחייב בבן חורין כופר, חייב בעבד קנס, או דמים, ומדלא קתני נמי בברייא דין הדמים, מוכח דין הרמב"ם דליכא דמים בב"ח ואיכא בעבד, ודו"ק.

[והראב"ד השיג עליו וז"ל: א"א הסברא הזאת אינה מחוורת, שהרי ע"פ עצמו דאמר רבה דלא משלם כופר בבן חורין, אפ"ה משלם דמים, ולגבי עבד דמים נמי לא משלם שלא בכוונה, ואי בבן חורין לא משלם חצי דמים, גבי עבד אמאי משלם חצי דמים, אלא מסתברא בין בב"ח בין בעבד דמיו משלם בין ע"פ עצמו בין שלא בכוונה, עכ"ל הראב"ד. והלח"מ כתב להגיה, שלא בכוונה אי בבן חורין לא משלם וכו', וכיאר כוונתו ע"ש באורך.

והביא דלדידן דלא קיי"ל כרבה דע"פ עצמו דליכא ביה סקילה מ"מ מפרשינן בברייא, דכל שחייב בבן חורין לענין דמים חייב בעבד לענין דמים, נמצא דבתם הוא דאיכא דמים גבי בן חורין לחוד, דבמועד בכל גוונא איכא כופר [בין בכוונה בין שלא בכוונה] וכו', אבל בתם ע"פ עצמו דליכא מיתה, או שלא בכוונה איכא דמים לגבי בן חורין, וכן נמי לגבי עבד, ע"ש באריכות ודבריו].

צ"ע הא ב[אמת אף] בן חורין [בכוונה לא משכחת לן, דהא אף בתם אין משלם נמי דמים על פי עצמו, דקיי"ל פלגא נזקא קנסא, אלא כוונת הראב"ד דבעבד אף אם השור מועד דאינו משלם (למ"ד) שלושים שקלים על פי עצמו, [בכ"ז] משלם דמים, דזה לאו קנס הוא דדוקא שלושים שקלים הוא קנס אפילו במועד, [אבל בתם פטור שהוא קנס]. ושלא בכוונה חייב שפיר בתם על פי עדים חצי דמים בין בעבד ובין בבן חורין, [זה ביאור כל דברי הראב"ד בהשגתו בקצרה, ובלשון הראב"ד אין צריך להגיה כלל, מלבד תיבת לא משלם "אלא" בכוונה], ודו"ק.

ה.

מועד ליפול על בני אדם

דף מד ע"א. גמ': ואמאי הא תם הוא, כדאמר רב במועד ליפול על בני אדם בבורות, הכא נמי במועד להתחכך על בני אדם בכתלים, אי הכי בר קטלא הוא, בשלמא התם דחזא ירוקא ונפל וכו', [בפרק י' מנזקי ממון הל"י פסק הרמב"ם כשמואל דפטור ממיתה וחייב בכופר, וכתב הלח"מ דרמב"ם לא פירש כרש"י שהובא בתוס' (לקמן מח ע"ב ד"ה דחזא), דהא דקאמר מועד ליפול על בני אדם בבורות, לא הזכיר בני אדם אלא בשביל האחרונה, דבג' ראשונות לא

(ב). שם לעיל בגמ' בתחילת העמוד.

(ג). א.ה. כאן נחתכה חצי שורה והשלמתי לפי ההמשך הנשאר.

חיישינן אלא שיהא מועד ויעשה אורחיה להפיל עצמו בבור בשביל הירק [עכ"ל], דמדמקשה (בדף מח) אי הכי בר קטלא, משמע דהרג ג' פעמים ומתחילה חייב מיתה, וכשמתרץ דחזא ירוקא, מסתמא לא הדר מהאי, אלא שמתרץ דשלא בכוונה המית, ולא כפירש"י דהמית רק באחרונה עיי"ש בלח"מ.

ובאמת] לפירש"י שם, [הכא] איירי נמי דחזא ירוקא כל פעם [ולא נפל על האדם], והיינו לרב [דס"ל דפטור אף מכופר ויכול לאוקמי בתם], אבל לשמואל [דמיירי במועד] גם לרש"י הדין כן [דבעי שיהרוג ג' בני אדם], כמו דמחייב בכותל דף מ"ד יע"ש, [וע"ע בדף מח דמיירי שהיתה כוונתו להפיל הכותל על האדם], ודו"ק.

ולערמב"ם בלא"ה קושיית הגמ' אי הכי [בר קטלא] דף מח (ע"ב) לא קאי כרש"י [דאיך בא לידי מועד], אלא כתוס' דף מד [ד"ה הכא, דמיירי בשן ובפעם הראשונה, והא דמקשה בר קטלא הוא, היינו דהו"ל למתני' חייב מיתה ומשלם כופר, אע"כ דפטור ממיתה], ודו"ק.



ה.

דקאזיל מיניה מיניה

שם ע"ב. גמ': ואכתי צרורות נינהו, אמר רב מרי בריה דר"כ דקאזיל מיניה מיניה, [הקשה הלח"מ בפ"י מנזקי ממון ה"י אמאי השמיט זה הרמב"ם, ואם רמזו במה שכתב 'מחמת חכוכו', הרבה סתם הדברים יותר מדאי, עכ"ל].

אבל [מה] שסיים [הרמב"ם] לאחר שהפיל והמית עדיין מתחכך, [דמשמע שמתחכך מתחילה ועד סוף], ודאי מרומז היטיב, ולדעתו אם נתחכך אחר מיתה עדיין, אין ראיה דלהנאתו היה, [דשמא בשעת הפלת הכותל לא כיון להנאתו, ורק אח"כ התחיל להתחכך להנאתו], ודו"ק



ו.

בעניין ההיקש והועד בבעליו

שם. ת"ר שור שור שבעה, להביא שור האשה וכו' ר' יהודה אומר שור המדבר וכו' פטורין מן המיתה וכו', [הרמב"ם פ"ח מנזקי ממון הל"ד פסק כר"י דבנגח ואח"כ הפקיר הרי זה פטור מנזקין, עד שיהו לו בעלים בשעת היזק ובשעת העמדה לדין, והקשה הלח"מ הא הרמב"ם פסק נמי כת"ק וחייב מיתה בכל הני, וא"כ ליכא קרא לכדר"י].

ולי נראה דרב[נן] דרשי שור שור לרבות, דלא [דרשינן] ההיקש [והועד בבעליו והמית עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד] ואם כן [קשי' לרבנן] ההיקש למאי [אתא], וצריך לומר דלפטור [נגח] ואח"כ הפקיר, נגח ואח"כ הקדיש מכופר, וכ"ש מנזקין.



הגאון רבי ברוך יצחק ליפשיץ זצ"ל

אב"ד לאנדסבערג ושווערין

הערות למשנה ותפארת ישראל מס' ערכין עם תשובות מבעל תפארת ישראל

פתיחה

לפנינו הערות על משניות ופירוש תפארת ישראל למשניות מסכת ערכין שנכתבו ע"י הגאון ר' ברוך יצחק ליפשיץ, אב"ד לאנדסבערג ושווערין, מרביץ תורה בהמבורג ובעל 'מסגרת זהב' על המשניות ועוד חיבורים. בכמה מקומות יש תשובות קצרות על הדברים שנכתבו בכתב יד שונה, ומבואר מתוכנם שהן תשובות אביו בעל תפארת ישראל שנרשמו כנראה על הגליון כדי לבאר את דעתו, ראה להלן באותיות ה, ז, ח, יד, יח".

לתולדות הגרב"י זצ"ל ומלחמתו להעמיד הדת על תילה בגרמניה, ועל מעמדו וחשיבותו בעיני חכמי דורו, ראה באריכות בהקדמה לדברי תורה ממנו שנדפסו בקובץ האוצר (גליון נב, אייר תשפ"א), וראה מאמר לתולדותיו שנדפס בקובץ 'עץ חיים' (בובוב 45, ניסן תשע"ט).

הדברים נעתיקו מתוך כרך כתבי יד של הגרב"י שנמצא בספרי' הלאומית יחד עם כרכים נוספים מכתב ידו (Ms. Heb. 3°2324). תודתנו הרבה לספריה. הכת"י מכיל חידושי תורה בהרבה עניינים. יש בו הערות לכמה מסכתות במשנה ותפארת ישראל, סיכומי דינים לסימנים שונים בשו"ע אורח חיים ואבן העזר (מתוכם כמה דפי דפוס מתוך חיבורו 'חוסן שמואל' על אבן העזר שהדפסו כנראה לא הסתיימה), כתבים על הרמב"ם, חידושי גמ' בכמה עניינים ומערכה ארוכה על סוגיית ר' חנינא סגן הכוהנים (פסחים יד, א ואילך) ועוד עניינים.

ההערות דלהלן קדמו להדפסת התפארת ישראל שלפנינו. יש מההערות דלהלן שהם ציונים נוספים או תיקוני לשון ונכנסו לתפארת ישראל בסתמא, וחלקן נכתבו שם בשם הגרב"י. גם ההערות שנדפסו שם תחת הציון אב"י מופיעים בנוסח שונה מעט מהכת"י שלפנינו, בדרך כלל בהרחבת לשון, ונראה שעובדו מתוך הערות אלו. וכן תשובות בעל התפארת ישראל שנכתבו בגליון הכת"י, נכנסו בחלקן בשינוי לשון לפירוש התפארת ישראל שלפנינו, וכפי שצויין בהערות. נעשתה עריכה קלה, וראה הערה².

יוסף יונה



א). במקום אחד (להלן אות ח') לשון ההערה הוא 'בני בבת עיני עי' מ"ש בחומר בקודש הוא ההקדמה', והיינו שהתפא"י מפנה את בנו הגרב"י לחיבורו חומר בקודש - הקדמה לסדר קדשים, ומוכח שכל ההערות שבכת"י זה הן הערות מבעל תפארת ישראל.

ב). נפתחו ר"ת והושלמו מילים מקוצרות וכדומה. לפני כל הערה נוסף ציון למשנה ולאות שבה נמצאים הדברים בתפא"י שלפנינו, וכן נוספו אותיות לפני כל קטע מהקטעים שלפנינו, למרות שחסר דף אחד באמצע ונחסרו קטעים (הוספות אלו

פרק א'

א. מ"א, כ' הרע"ב דהכל נערכין לאתויי מנוול ומוכה שחין אף שאינן בר דמים, והו"א מדכתיב נדר בערכך כל שאינו בדמים אינו בערכין קמ"ל - והוא בגמרא כאן ד, ב, ולא קשה מלקמן ד"כ, א' הובא ברע"ב פ"ה מ"ג דמקשינן נדרים לערכין לענין דמי חציי עלי שנותן דמי כולו, וא"כ נקיש נמי ערכין לנדרים, זה אינו, דרק נדרים לערכין מקשינן לא איפכא, כערכין דף ח"י ע"א¹, ואף אם נאמר דמקשינן, ושם אמרה הגמרא רק לשעת נתינה הוא דלא מקשינן ערכין לנדרים, עכ"פ במה שמונח עיקר ההבדל בין נדרים לערכין, דנדרים משלם לפי דמים וערכין א"צ דמים, בזה ודאי לא מקשינן, דא"כ תו אין הבדל בין נדרים [לערכין], ובענין אין היקש למחצה עי' נדרים ד"ו, ב ד"ה או דילמא².

ב. פ"א מ"ב³, אב"י, ר' יהודה [אומר] מעריך - וכתב הרע"ב דהלכה כר"י. והקשה התוי"ט מסתמא דשקלים דהוא דלא כר"י, והקשה בתוס' חדשים דמה קושיא, הרי הוא סתם ואח"כ מחלוקת ואין הלכה כסתם [הערה בגליון הכת"י: ותמה מ"ש דבתרי מסכ[ת]ות יש סדר והוא איפכא⁴. ע"כ]. וכן הקשה לקמן בפ"ב מ"א במ"ש התוי"ט בד"ה פחות מסלע דאתיא כר"מ, וכתב התוי"ט דמש"ה אמרה שם המשנה עוד אין בערכין פחות מסלע למסתם כרבנן, ומיהא משום הילכתא בלא זה נמי הוה הילכתא כרבנן דרישא הרי מסתם כרבנן⁵, והקשה בתוס' חדשים הרי סתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם.

ושני הקושיות האלו מתורצות במה שכתב בתשובת רשב"א סי' קי"ד שמפרש בהא דסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם, שלא אמרו הלכה כמחלוקת, אלא אזלינן במחלוקת כמאן דמסתבר טעמיה, וא"כ צדקו דברי התוי"ט הן בפ"א מ"ב במה דהקשה אמאי לא קי"ל כר"מ דסתמא דשקלים כר"מ ומסתבר טעמי' כר"מ, כדאמרינן בגמ' כאן, ובפ"ב מ"א נמי שפיר כתב התוי"ט דהלכה כרבנן דסתמא דרישא כוותיהו אף דאח"כ מחלוקת, דיחיד ורבים הלכה כרבים.

נכתבו בלי סימון של סוגריים מרובעות, כדי להקל על הקורא). הקטעים סודרו על סדר המשניות, ובהשמטת הכיתוב 'השמטה' וכדו' שבכת"י. הגרבי' רגיל לקרוא לתוס' יו"ט 'רתוי"ט' כשהכוונה רבינו תוס' יו"ט, וכעין זה להכס"מ 'רכ"מ', וכן לפעמים כתב עירובין במקום ערכין, ותוקן ונכתב כפי הנהוג כיום. כמו כן בכת"י כתב הגרבי' את הערותיו בתוך סוגריים, וכפי שנדפסו הערותיו שבתוך התפא"י, ולפנינו הדפסנו את הדברים ללא סוגריים. יש שהפיענוח אינו ודאי לגמרי, וכן יש שמילים מסויימות אינם קריאות. בחלק מהמקומות השלמנו בסוגריים מרובעות כפי הנראה מתוך מה שנשאר קריא או לפי העניין.

ג. ערכין יח, א ת"ר אתה הקשית דמים לערכין מרגלית לקלים ולידון בכבודו יכול נקיש ערכין לדמים שיתן כשעת נתינה ת"ל כערכך (כן) יקום אינו נותן אלא בזמן הערך.

ד. כוונתו כנראה לר"ן שם ד"ה או דילמא, ועיין גם בתוס' שם ז, א ד"ה ואם תמצא לומר.

ה. משנה ערכין א, ב 'הנכרי רבי מאיר אומר נערך אבל לא מעריך רבי יהודה אומר מעריך אבל לא נערך זה וזה מודים שנודרין ונידרינ'.

ו. בתוס' חדשים כתב שבתרי סדרי יש סדר, והוא בהנחה דבתרי סדרי עדיף מתרי מסכתי, ומקורו בכס"מ הל' רוצח פ"ט ה"א, ויעיין תוס' יו"ט סוטה פ"ט מ"א, וראה יד מלאכי כללי התלמוד אות ע' ואכמ"ל.

ז. תוס' יו"ט ערכין פ"ב מ"א: ונראה בעיני דמתני' נקטה פחות מסלע משום [דרבי מאיר דלא משכחת לה לדידיה. אלא בפחות מסלע] והשתא אתי שפיר טפי דתני תו אין בערכין כו' למסתם כרבנן דהואיל ונסיב לרישא אליבא דרבי מאיר הדר ונסיב לסיפא נמי אליבא דרבנן דאי משום הלכתא. אטו אי לא הדר וסתים כרבנן. מי לא פסקין כחכמים.

אמנם מ"ש התוי"ט כאן על מ"ש הכס"מ דהטעם דפסק הרמב"ם כר"מ דגמרא אמרה דמסתבר טעמא כוותיה, וכ' התוי"ט ולי נראה משום סתמא דשקלים, לפמ"ש הא והא צריכי ודו"ק, ועי' מ"ש תוי"ט חולין פ"ח, מ"א סוף ד"ה וב"ה^[1].

ג. מ"ב, בפלוגתא דר"מ ור"י אם נכרי נערך או מעריך - נ"ל דלר"מ להכי מדמינן נדרים לחש"ו דכמו דהם חסרים דעת להקדיש כראוי כן בנכרי דדעתו לא נחשב דעת לדעת כלל וגרע עוד יותר כגיטין דף כ"ג, א, להכי אין מעריכין אלא נערכין, ולר"י אין חיסרון בדעת אלא בגוף דלא חזיא ולהכי מדמינן לטומטום ואנדרוגינוס².



פרק ב'

ד. מ"א, היו בידיו חמש סלעים - אב"י, כתבתי בגי' דאשמעינן רבותא אליבא דר"מ אף דחמש סלעים הם כדי נתינה לזכר בן חודש דהסימן המסור לנו מאזמ"ו ע"ר' צוק"ל הוא בזכר הכן יה ובנקיבה בת גיל^[3] א".

ה. מ"ג, תפא"י אות כ"ח³, וזה היה לסימן שאז וכו' - אב"י, זהו לא מצאתי בגמרא אלא משום דגומרים את הלל, וכיון דאומרים שירה נכבדה כהלל להכי כיבדו אותו היום ג"כ בחליל, ולפמ"ש ע"ר אאמ"ו הגאון נ"י ק"ל ממ"ש ע"ר מרן (תפא"י אות לא) דלהכי דחה שבת שהי' צורך קרבן, וי"ל.

תשובת בעל תפארת ישראל: [מה זה] קושי', לא דווקא חליל - אל[א] כל כלי זמר שבשיר הדוכן צורך קרבן היה³.

ו. תפא"י אות ל"א, ומה"ט אף דקיי"ל עיקר שיר⁴ וכו' - אב"י, ועי' תוי"ט [פ"ב מ"ג] דהביא בשם התו' כאן ובשם התו' דסוכה ובשם הירושלמי התירוך דר"ל דמתני' ר"י בר"י הוא דס"ל

(ח). כתב התוס' יו"ט שם בסוגריים: 'שוב ראיתי לרשב"א בתשובה סי' קי"ד. שמפרש בהא דסתם ואח"כ מחלוקת. שאין הלכה כסתם שלא אמרו הלכה כמחלוקת. אלא אזלינן באותו מחלוקת כמאן דמסתבר טעמיה. וא"כ קושיית הר"ב והתוס' מעיקרא אינה קושיא ובספרי ספר לחם חמודות סעיף ב' דפרקין כתבתי יותר בזה בס"ד'.

ט. דבריו כאן נמצאים גם בתפא"י פ"א אות י' בנוסח שונה מעט.

י. הכוונה: עטרת ראשי.

יא. בתפא"י פ"ב אות ה' בתוך הדברים 'רק נקט שהיה בידו ה' סלעים לאשמעינן רבותא אליבא דר"מ, אף דה' סלעים הם עכ"פ כדי נתינה למבן חודש ומעלה, אפ"ה א"צ ליתן מהן רק סלע, כבני הרב המאה"ג מהו' ברוך יצחק שליט"א. - הסימן נמצא בתפא"י בהקדמה למסכת ערכין. (בכת"י נראה יותר לקרוא אאזמ"ו, וייתכן שצריך לקרוא אאדמ"ו, וא"כ זו הוספה מאוחרת שנוספה אחר פטירת התפא"י.

יב. תפא"י פ"ב אות כ"ח 'החליל מכה... וזה היה לסימן שאז גומרים לומר כל מזמורי ההלל שלמין, או דעשו כן לכבוד היום'. ע"כ. וכנראה במקור היה כתוב רק הטעם הראשון והטעם השני נוסף ע"פ הערת הגרבי" כאן.

יג. כוונתו כנראה שכאן עסק בשאלה למה תיקנו חליל בימים מסויימים ובשאר ימים היו כלי זמר אחרים, ואילו הדין שדוחה שבת הוא דין כללי בכל כלי הזמר שהיו שם.

יד. תפארת ישראל פ"ב אות ל"א ...דחליל וכלי זמר של שואבה היו רק משום שמחה יתירה ואינו דוחה השבת, משא"כ חליל וכלי זמר שבהנך י"ב יום דחשיב תנא, צורך קרבן היה, ומה"ט אף דקיי"ל עיקר שירה בפה, עכ"פ כיון דצורך קרבן

דעיקר שירה בכלי, ותמהני, הרי זה כתבו התוס' רק אליבא דרב יוסף, והרי אתותב רב יוסף, ולמה לא הביא דברי רבי ירמיה בגמרא סוכה דבשיר של קרבן דברי הכל עבודה היא ודוחה השבת, ולא פליגי אלא בשיר של שואבה.

ז. תפא"י אות ל"ג, כשמסיימין כל חלק" – אב"י פי' ע"ר נ"י כרש"י לשון חלק, וק"ל דפעל זה רק בפיעל נאמר, והי' לה למשנה לומר מחלק, ואף דיש לומר לשון תורה לחוד ולשון משנה לחוד כרש"י חולין דכ"ב א' ד"ה [ב]תורין וכהתי"ט פ"ה דתמורה מ"א ד"ה מערימין, מכל מקום, היכא דנוכל להשוות לשון המשנה עם לשון הכתוב טפי עדיף, ולולי מסתפינא נ"ל מטעם זה להוכיח כפי' הרע"ב דפי' מחליק מחלק" (בל"א גלאטט) כלומר קול פשוט דק המקבל בתוכו רבוי הקולות השונים להחליקם בקולו החלק ופשוט, וכן הוא בתקיעות פשוטה לאחריה.

תשובת בעל תפא"י: אני נטייתי מפי' הר"ב משום שראיתיו גם הוא במח"כ פוסח על ב' הסעיפים, וגם אי נימא דמחליק לשון חלק ונעימה לא שייך תו למתל' עליו מלת יפה, ומצינן דוגמתו בלשון המשנה דפ"ג דפיאה המחליק בצלים לחים לשוק.

ח. מ"ה, תפא"י אות מ'. כמו פסח שהקריבוהו במצרים" וכו' – אב"י, ע"ר לכאורה כיון אל ברייתא דבן בג בג שלמד תמידין מפסח מצרים, דבריו הקדושים שכולה אין בהם, אמנם אחר שע"ר נ"י – לא הזכיר כלל מפסוק, ולרוב דברי קדשו בפירושו [הם] לדינא, ובענין הדין אף פסח דורות צריך ביקור כמבואר בפסחים דצ"ו ורק פסח שני א"צ ביקור, ומלשון ע"ר לכאורה משמע דרק פסח מצרים הי' צריך ביקור לא פסח דורות. עוד ק"ל ארמב"ם בהל' ק"פ דלא הזכיר דפסח דורות צריך ביקור, עוד ק"ל על התי"ט כאן ד"ה אין" שכ' דלפי התרצן שפיר

היה אין שבות במקדש ודחי שבת'.

טו. בתפא"י לפנינו התייחס להערת הגר"י ולתגובתו כאן, וכתב (פ"ב אות ל"ג) 'ולא היה מחליק וכו'. כשמסיימין כל חלק שבשיר, היה חליל א' מאריך בקולו ושאר כלי הזמר שותקין: (לד' מפני שהוא מחליק יפה. שכן ערב לאוזן יותר [הנה] בחרתי הסתופף בפי' רש"י שפי' מחליק לשון חולק וחותר, ומצינו דוגמתו במשנה [פ"ג דפאה מ"ג] המחליק בצלים לחים וכו', ועי' ר"מ ור"ש שם, ומדברי הר"ב אין הכרע דאפשר שם שכוונתו לפרשו בלשון חלק, גלאטט בל"א, ור"ל קול הממשיך פשוט וכדברי בני הרב המאה"ג מהו' ברוך יצחק שליט"א, ולי לא היה נראה כך דאינו נופל עליו אח"כ מלת יפה'.

טז. היינו מלשון חלק, ח' ו-ל' קמוצים.

יז. בתפא"י פ"ב אות מ' 'אין פוחתין משה טלאים המבוקרים. מדקיי"ל דכבש התמיד צריך לבקרו ממום, ד' ימים קודם הקרבנו, כמו פסח שהקריבו במצרים, שלקחוהו ב' בניסן והקריבוהו ב"ד בו, הלכך ד' ימים קודם חנוך המזבח מבקרין ח' טלאים ממום, ומעמידין אותן בלשכת הטלאים, וביום החנוך מקריב ב' לתמידי היום, נשאר ו', וקודם הלילה שוב מבקרין ב' טלאים מהשוק, ומעמידין בלשכה, וכן בכל יום נוטלין ב' ומעמידין ב' אחרים תחתיהן בלשכה, ואלו הב' שמעמיד חזורין ונוטלין אותן ביום ה' להעמדתן'.

יח. תוספות יום טוב מסכת ערכין פרק ב מ"ד: אין פוחתין משה טלאים המבוקרים – פירש הר"ב האי תנא סבר דכבשים של תמידים טעונים בקור ממום ד' ימים קודם שחיתתן דומיא דפסח מצרים כו'. את הפסח במועדו וכ"כ הרמב"ם. ותימה דהאי קרא בפרשת בהעלותך בפסח מדבר כתיב. ובמשנה ה' פ"ט דפסחים תנן מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור. ואין נראה שיהא פסח מדבר בכלל פסח מצרים. ובגמ' תניא בן בג בג אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיתת ת"ל תשמרו להקריב לי במועדו. ולהלן הוא אומר (שמות י"ב) והיה לכם למשמרת עד י"ד יום כו' יליף שמירה שמירה. [ואף על גב דהא דבן בג בג. איתא נמי בפסחים שם דף צ"ו. ומסיים שם רש"י. על הא דבן בג בג דקיימא אתמדין [דלדורות]. דה"ה ודאי לפסח דורות. אכתי קשיא כלפי לאיי היאך למד תמידין

מלתא דנוכל ללמוד מפסח דורות, הרי התרצן אמר שם בפירוש שאני התם... (ההמשך אינו לפנינו).

תשובת בעל תפא"י: בני בבת עיני עי' מ"ש בחומר בקודש הוא ההקדמה פ"ב סי' כ"ו.

ט. [פ"ה מ"ה] ...דכ' שם באומר קונם לביתך שאני נכנס אפי' נפל הבית ובנאו אחר במקומו אסור ליכנס בו, וא"כ ה"ה כאן באם ביתי קרבן, וי"ל דשאני התם לענין מה דאוסר על חבריו, כל מה דשייך ליה אסר, משא"כ הכא אנו דנין על הבית הזה שעומד עתה, וכיון דנפל אבדה לו.

פ"ז

י. מ"א, תפא"י אות ג' (במוסגר), והרב פי' - אב"י, וכן הרמב"ם בפירושו^{כא}.

יא. בא"ד, אבל לא קיי"ל כרב בהא - אב"י, כלומר בהא דהמקדיש בשנת היובל קדשה^{כב}.

יב. מ"ה, תפא"י אות ל"ג^{כג}, ורשב"ם ב"ב דע"ב - אב"י, וכן משמע פשוט לשון הש"ס הכא, עי' תוי"ט ד"ה יוצאת^{כד}.



מפסח מדבר. שאין נראה שיהיו אלו בכלל פסח דורות ופסח דורות עצמו לא נלמוד אלא מתמידין אמנם התם בפסחים מה שפירש"י כן דפסח דורות יליפין מתמידין. לא פירש כן אלא לפי המקשן שלא הקשה אלא מתמידין דלא נוכל לומר הזה דממעט ואי לאו דה"ה לפסח דורות. א"כ לא הוה מקשה מידי דהא המיעוט נוקמה לפסח דורות. אבל לפי התרצן למדנו לפסח דורות מדכתיב (שם י"ג) ועבדת את העבודה [הזאת] בחדש הזה שיהיו כל עבודות חדש זה כזה. וכמו שהעתיקנו במסכת פסחים שם [ד"ה מקחו] בס"ד. ולפי זה שפסח דורות נלמד מפסוק דועבדת את העבודה הזאת וגו'. שפיר מלתא ללמוד תמידין מפסח מדבר שהוא בכלל פסח דורות אך קשה דברייתא דבן בג בג לא למדה כן אלא למדה תמידין מפסח מצרים. וכן הוא בסוגיא דהכא ודפסחים שם. אבל מדכתב הרמב"ם בפירושו דמשנתנו אתיא כבן בג בג ומפרש דיליף בממועדו במועדו. מוכח שכן גרס בביריתא דבן בג בג. ואחריו נמשך הר"ב ז"ל.

יט. התשובה נכתבה בין השורות אחרי המילים 'ומלשון ע"ר לכאורה משמע דרק פסח מצרים ה"י צריך ביקור לא פסח דורות'.

כ. חסר כאן דף או יותר מהכת"י, התחלת קטע זה אינה לפנינו. נראה שהוא דן במשנה ערכין פ"ה מ"ה 'שור זה עולה בית זה קרבן מת השור ונפל הבית אינו חייב לשלם'. ודן מה הדין באומר 'ביתי קרבן' וכנראה מצא מי שאמר שגם בזה אם נפל הבית אינו חייב לשלם. ונתקשה מהמבואר בשו"ע יו"ד רטז סעיף ו' 'אמר קונם לביתך זה שאני נכנס, אסור בו לעולם, בין שמת או מכרו או נתנו לאחר בין שנפל ובנאו. ויש מי שמתיר במת או מכרו או נתנו, ואוסר בנפל ובנאו. ויש מי שאוסר בזו ומתיר בזו'. ע"כ. ולשיטת האוסרים שם בנפל ובנאו (עיין בטור שם, וכתב הב"י שהוא מירושלמי והובא ברא"ש ור"ן), צ"ב מאי שנא הכא.

כא. בתפא"י לפנינו צויין גם לרמב"ם, כנראה ע"פ הערתו.

כב. בתפא"י לפנינו נוסף דבר זה, כנראה ע"פ הערתו.

כג. בתא"י שם 'יוצאת זו שהיא ראויה להיות שדה אחוזה. דהכי משמע קרא, דהרי מלת משדה מיותר, מדלא כתיב אשר לא אחוזתו היא אלא ודאי ה"ק קרא, שדה שאינה ראוייה וכו' [כך פי' רש"י הכא, ורשב"ם (ב"ב דע"ב) דייק מדכתיב משדה אחוזתו במס' יתירה].

כד. תוס' יו"ט פ"ז מ"ה: יצתה זו שהיא ראויה כו' - דאי לא רבי לן קרא אלא מת אביו ואח"כ הקדישה. לכתוב קרא אשר לא שדה אחוזתו א"נ אשר לא שדה אחוזה. ומתביא הא דר"מ דדרשינן יצאה זו שהיא כבר אחוזה. מאי משדה אחוזתו שדה שאינה ראויה כו' גמ'. [ולכאורה מ"ם יתירה דריש. אבל לפי לשון רש"י אין הגי' כן. אלא לכתוב קרא אשר לא אחוזתו. והשתא כל התיבה דמשדה מיותרת].

פרק ח'

יג. מ"א, תפא"י אות ג', ואין כופין - אב"י, ולראב"ד כופין^{כה}.

יד. שם בא"ד, שדה אחוזה בזמן שאין יובל^{כו} - אב"י, ולכא' דווקא דאיכא ביהמ"ק, וכמ"ש ע"ר נמי בעצמו [בתפא"י אות ד'] דהטעם דכופין לבעלים משום חומש וריווח הקדש, ובאין בית ליכא היינו טעמא, ואף דאיכא עכ"פ טעמא [דמצות] גאולה באדון, מכל מקום כיון דליכא ב' טעמא אף מצות גאולה ליכא, וכן מוכח מהרמב"ם בפ"ה מערכין ה"א דהזכיר שם דינא דאין יובל דכופין, וכתב וז"ל, אבל בזמן שבטלו היובלות [ולא כתב בזמן הזה] וכו', וסיים ואינו פותח בפחות מד' פרוטות כדי שיהיה החומש שמוסיף פרוטה, אלא דהרמב"ם מיירי דוקא בזמן הבית דבזמן דליכא בית הרי כתב הרמב"ם סוף הל' ערכין^{כז} דמדינא די אפי' בפרוטה, וכן נקיט הרמב"ם בפ"ח מערכין ה"ה טעמא דחומש עיקר, נמצא היכא דליכא טעם הנ"ל אין כופין. ובה נ"ל ג"כ לתת טעם למשנה דנקטו רק טעם דחומש, ובגמרא [ערכין כז, א] מקשין מאי איריא הטעם הזה הרי איכא עוד ב' טעמים, ותרצינן חדא ועוד קתני, חדא דאידי דחביב' עלי' טפי^{כח} ופריק לה, ועוד מצות גאולה באדון ועוד שהבעלים נותנין חומש. ועדיין צריך טעם למה נקטו המשנה דוקא הטעם דחומש ושייר אידך, אמאי לא נקטי בהיפוך, ולדידן ניחא, דרמזה המשנה בזה הטעם דלאפוקי בזמן דליתא בית דליכא חומש אין כופין. ותמוהים דברי רבינו בעל מגדל עוז בפ"ה מהל' ערכין ה"א דכ' דשלשת אלו הטעמים לא נזכרו? בגמרא רק טעם דחומש, והרי מפורש הוא לפנינו בגמרא, ואפשר דמילת "גמרא" טעות וצ"ל משנה, מיהא לפי מה שאכתוב אי"ה בשם התוס' אף בזה^{כט} כופין לבעלים משום מצות גאולה באדון].

תשובת בעל תפא"י: לא ניחא לי להאריך בדבר שלא נזכר ברמב"ם והוא עניין שאינו נוהג [בזה"ז] כלל, ופשוטא דמתני' משמע רק בזמן שביהמ"ק קיים.

טו. בא"ד, וכופין לבעלים - אב"י, וטעם כפיה בזה יותר מבשאר מצוות הנשנות פ"ק דבכורות כתבו התוס' כאן^כ דהוא משום דיכול לבוא לידי תקלה אם יהנה ממנו.

כה). בתפא"י שם בסוף אות א' הובאה הערת הגרבי': (א) שדה אחוזה בזמן יובל, נגאלת זרע חומר ב' שקל, ואין כופין לבעלים לפתוח ראשון, אבל עכ"פ מצוה שיגאלנה הוא, וכשלא גאלה עד היובל, יוצאת לכהנים [אב"י ולראב"ד בהא בתחילה כופין שיגאלנה]. ע"כ.

כו). המשך התפא"י שם: (ב) שדה אחוזה בזמן שאין יובל, נגאלת בשווייה, וכופין לבעלים לפתוח ראשון, וכשלא גאלה עד היובל אינה יוצאת לכהנים, אלא נגאלת לעולם, מיהו בין בזמן שיובל נוהג או לא, כשהבעלים פודין מוסיף חומש, (ג) אבל שדה מקנה, בין בזמן שיובל נוהג או לא, נגאלת בשווייה, ואין כופין אותו לפתוח ראשון, ואינו מוסיף חומש, מיהו בזמן שיובל נוהג, בין שנגאלה או לא, יוצאת ביובל לבעליה הראשונים, ובזמן שאין יובל נוהג נגאלת לעולם [רמב"ם פ"ד ופ"ה מערכין].

כז). רמב"ם ערכין ח הלכה י': מותר לפדות ההקדשות בזמן הזה לכתחלה ואפילו בפרוטה ומשליך אותה לים המלח, וחכמים דנו שיפדה בארבעה זוזים או קרוב לזה כדי לפרסם הדבר, אבל בזמן המקדש לא יפדה לכתחלה אלא בשויו כמו שבארנו.

כח). בכת"י ניקד ה-ט' בקמץ.

כט). ערכין כז, א ד"ה מאי.

טז. הערה בשולי הגליון^ל: לכאור' יש להגיה סדר הטעמים כמו שהזכירו בפ' הרמב"ם, חומש, מצוה, העדפה, דהרי על מתני' קאי דנקט' טעם החומש, ואע"ג דגם טעמא דריוח הקדש ליכא בזה"ז, אמאי לא נקיט טעם הנ"ל, י"ל דעכ"פ לחכמים לקמן מ"י איכא ריוח כהנים, וקצת סייעתא לרמב"ם דפסק כחכמים.

יז. שם, תפא"י אות ז', ר"ל לא כך היה מעשה וכו'^{לא} - אב"י, כלומר והמעשה לא היה בימי רבי יוסי, ובוה תי' ע"ר נ"י קושית התוס' ד"ה אמר דהרי רבי יוסי לא הי' בזמן הבית, וא"כ לא הוצרך הבעלים לפתוח ראשון, ולע"ר נ"י ניחא [דפליגי רק] ע"פ הקבלה איך היה המעשה, וכן תירצו התוס', עוד תירצו די"ל דאפילו שלא בזמן הבית גאולה בבעלים תחילה כדכתיב ואם לא יגאל ונמכר, וק"ל דילמא [קרא] דוקא בזמן דאיכא בית מיירי, ועי' מ"ש לעיל ת"ל (באות יד).

יח. שם, תפא"י אות ח', ובהא גם ת"ק מודה^{לב} - אב"י, לא זכיתי להבין דכפי מה דמשמע לי בגמרא מודה הת"ק לר"י רק דפודין [בשוה] כסף, אבל בביצה פליגי דלא שוה ד' פרוטות עד שיהיה החומש פרוטה, ועי' תו' [דכ"ז א'] ד"ה ר"י^{לד} דכתבו דביצה היינו שוה פרוטה.

תשובת בעל תפארת ישראל: והרי רשמתי על שוה כסף^{לד}.

יט. בכת"י יש כאן עוד קטע שנפסק באמצע וההמשך אינו לפנינו, וחבל על דאבדן.

[ממה שנשאר בכת"י לפנינו נראה שבא לדון שם בדברי התפארת ישראל מ"ג, תפא"י אות ט"ו, שהביא פירוש הרע"ב וחלק מהראשונים למשנה שם. והעיר הגרב"י שלפירושם לכאורה העיקר, שהוא תוספת הפרוטה, חסר מן הספר, וגם לכאורה יש ללמוד דין זה מהדינים שקדמו, וציין שברמב"ם ערכין פ"ח נראה שפירש המשנה באופן אחר, והמגדל עוז כתב שכן נראה דעת רש"י ותוס'. ולפירוש זה ניחא].



(ל). ייתכן שכוונתו להעיר על התפא"י שם אות ד', שאחר שביאר טעם דחומש שנוכר במשנה, כתב: 'ויש עוד ב' טעמים, א' דהבעלים יוסיפו בפדיון עצמו יותר מאדם אחר, דרוצה אדם בקב שלו, ב' משום דמצוה היא שיגאלנה בעלים'.

(לא). 'בתפא"י שם 'לא אמר זה אלא בכביצה. ר"ל לא כך היה מעשה שלא אמר באיסור, אלא בביצה'.

(לב). בתפא"י שם 'שהקדש נפדה בכסף. ובהא גם ת"ק מודה, רק לת"ק אין פודין הקדש בפחות משווייה ד' פרוטות כדי שיהיה החומש פרוטה'.

(לג). תוספות מסכת ערכין דף כז עמוד א: רבי יוסי סבר בכביצה נמי פרקין - ובפ' הזהב (ב"מ דף גג:) איכא פלוגתא איכא מ"ד בו ובחומשו ואיכא מאן דאמר בו אף על גב שאין בחומשו ונראה דכביצה היינו שוה פרוטה.

(לד). כנראה כוונתו שמש"כ ובהא גם ת"ק מודה התכוון גם על ה'שוה כסף', ולא כפי שאפשר להבין ממיקום האות בדפוס.

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

ראש ישיבת טלז

שני מכתבים בעניין שבועת שוא למפרע ועוד

הקדמה

לפנינו שני מכתבים הרואים אור לראשונה, מאת הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל, ראש ישיבת טלז בקליוולאנד אוהיו, ומגדולי מרביצי התורה ומעמידי היהדות בארה"ב בדור הקודם. המכתבים נשלחו בחורף תשכ"ד, לתלמידו של הגר"מ גיפטר, שיבלחט"א, הגר"ר יעקב שרגא הורוויץ שליט"א, לימים אב"ד טלז ב"פ וראש ישיבת בית מאיר בבורו פארק,* ונמסרו למערכת ירחון האוצר על ידי בנו, הרה"ג אברהם מנחם הורוויץ שליט"א. המכתבים עוסקים בגופי תורה, בדרכי הלימוד וב'יסוד גדול' בדרכי הכתיבה וההתנסחות התורנית, ואף ב'בין אדם לתלמידו' שבין הגר"מ גיפטר לתלמידו הגרי"ש הורוויץ. מתוכן המכתבים עולה שהם נכתבו במענה לשני מכתבים תואמים שכתב הגריי"ש לגרמ"ג, אך מכתבים אלו לא נשמרו בידינו, ולכן היכולת לעמוד על כוונת הגרמ"ג היא מוגבלת. מכל מקום, גם בצורתם הנוכחית הדברים קובעים ברכה לעצמם, ומשמחים בפרסומם.

העניין ההלכתי המרכזי שנידון בדברי הגרמ"ג (במכתבו השני), הוא חלות שבועת שווא בדבר שלמפרע, כלומר, שבועה שבשעת קבלתה הייתה לה משמעות, אך זו התבטלה בהמשך – האם הדבר שב ומגדיר למפרע את השבועה כשבועת שווא, או שלעולם כל שבשעת קבלתה הייתה לה משמעות, כבר יצאה מידי שבועת שווא. הגרמ"ג מצדד, על פי הבנתו ברמב"ם, שאין חלות שבועת שווא בדבר שלמפרע, ולכן הנשבע לקיים את המצווה ועבר על שבועתו – אינו לוקה משום שבועת שווא. על כך מוסיף הגרמ"ג, שאף אם נקוט שיש בדבר שבועת שווא, אין בזה כדי ללמד שמעיקרא נוצרה חלות של איסור בשבועה זו.

המכתבים רואים אור בצירוף הקדמה והערות ההדרה ע"י הרב הראל דביר ושאר חברי המערכת. תודתנו נתונה להרה"ג אברהם מנחם הורוויץ שליט"א, על שנהג בנו טובת עין וניאות להמציא לפנינו את תשובת הגרמ"ג, תשואות חן חן.



מכתב א'

אור ליום ו', עש"ק יתרו, תשכ"ד

יקירי וחביבי יעקב שרגא, נ"י, שלום וישע רב!

יקרתך קבלתי, ואודה לך על הבעת רגשי נחומין.

(א). דיון ארוך שלו בהלכה נדפס בשו"ת מנחת יצחק (י, קכט).

אשמח לשמוע שכבר זכית לקבוע עצמך לתורת ה', ובזכות למודך ישוב אביך היקר, שליט"א, לאיתנו וירוח ממך רוב נחת וברכה יחד עם אמך היקרה תחי'.

אשר לתורתך שהיטבת לכתוב לי, הנה הערתך הראשונה ברורה ונכונה, בע"ה. ביתר דברייך לא אוכל לדון מפני שלא אבין הלשונות שכתבת ולא נקלט כלל במוחי.

במה שכ' בתוס' שבועות כ"ז,² הנה זוהי כוונתם בתירוצם דאיסור האסור לכל העולם, אין הוא האוסר, אלא דהוא מטיל שם הקדש, וההקדש אוסר.

דע לך יקירי שיסוד גדול בתורה מה שכ' האבן עזרא בפרשה יתרו כ', א': 'ודע כי המלות הן כגופות והטעמים הן כנשמות והגוף לנשמה כמו כלי' – ולכן המדבר או כותב במלים שאין לעמוד מתוכן על הטעמים, הרי הכלי אינו הגון. אין לך להתבלבל ב"בריסקער עברי" – הגר"ח זצ"ל בבהירות מוחו הגאוני הי' לו המלים לכלי מוכשר לבטא עומק טעמו ודבריו הם קילורין, אבל בימינו באים צעירי הצאן והי' להם ה"עברי" עצמו לנשמה, וזוהי דרך עקלתון שהגר"ח זצ"ל לא היה גורסה.

עלה והצלח בתורה ויראה, ותראה ללמוד בכמות ג"כ כפי הראוי לך, ואל תצטמצם במיעוט בחשבך בטעות שזה יחזיק את המרובה, לא כן הורונו רז"ל.

דר"ש להוריך היקרים והנעלים, שליט"א,

אוהבך בלונ"ח¹

מרדכי

הנני מחזיר לך דב"ת כדי שתוכל לתקן הדברים כפי הראוי לך.



מכתב ב'

בע"ה ב' תרומה, תשכ"ד

יקירי חביבי יעקב שרגא נ"י, שלום וי"ר!¹

יקרתך קבלתי, והפעם הבנתי כוונתך.

אכן לא נראו לי הדברים, ופשר דברים כך הוא, שכל הנשבע שבועת ביטוי להבא מחוייב הוא לקיים דבריו, ואם עובר על דבריו, בזה גופא עושה שקר לשמו ית' שחל לענין זה שנשבע.

והנה שוא ענינו שבעת שמוציא השבועה מפיו הוא ללא כלום, ולכן בנשבע לקיים ל"ת הו"א דזהו ענין שוא, כמו בנשבע לבטל מצוה,² וע"ז קמ"ל הרמב"ם,³ דאף דלא חייל מידי מ"מ

(ב). לא מצאנו שם, ונראה שהכוונה לתוס' (שבועות כד, א ד"ה באיסור), יעו"ש. ואולי גם בכתב היד, יש לדחוק ולקרוא כ"ד ולא כ"ז.

(ג). =בלב ונפש חפצה.

(ד). =וישע רב.

(ה). רמב"ם (הל' שבועות ה, יד).

אין זה בגדר שוא. אבל בנשבע לקיים המצוה, כיון דמצוה לזרוזי נפשי' הרי פשיטא דאין כאן שוא במה שלא קיים אח"כ, כיון דבעת שנשבע לא ה' לשוא, ואין שוא למפרע. אבל דעת הרדב"ז דאיכא שוא למפרע, והיא ג"כ שיטת המאירי בנדרים ח' א',^ו דנשבע לקיים ולא קיים הוי שוא. אבל אין זה משום דאיכא חלות איסור - כדברי הקצוה"ח.^ז

ולענין משביע אחרים - בשי' הרמב"ם ז"ל בזה' - הדברים ארוכים, ואכ"מ.

אשמח שאביך שליט"א, שב לאיתנו. כן יחזקוהו ה' גם הלאה. כן אשמח שהנך גורס גמרא בעה"י וזוהי העצה הכי יעילה לעמוד על סברת התורה"ק, בע"ה, וכן תוסיף גם הלאה ואז תעלה ותצליח בע"ה.

בפ"ש להוריך היקרים, שליט"א,

אוהבך בלונ"ח,

מרדכי



ו). לכאורה נראה שהכוונה לדברי הרמב"ם בעניין נשבע לקיים את המצווה (הל' שבועות ה, טו), וכך נראה גם מההפניה בסתמא לרדב"ז דלהלן, שדבריו מוסבים על המשך דברי הרמב"ם בהלכה הבאה. אולם, הרמב"ם שם דן רק במצוות עשה, ולא בלא תעשה (כגון שנשבע שיעשה לולב או סוכה או שיתן צדקה לעני או שיעיד לו אם ידע לו עדות'). ואולי חלה טעות קלה וצ"ל ד"ת במקום ל"ת, ואף שבכה"י ברור שנכתבה ל' ולא ד' (גם מצד העניין, נראה שדברי הגרמ"ג אינם מתייחסים ללאו דווקא, אלא לכל נשבע לקיים את המצווה).

ז). בפירושו על הרמב"ם (הל' שבועות ה, טז).

ח). ד"ה בשלישי.

ט). עג, ה. לעניין כולו, יעוין עוד בקהלות יעקב (נדרים, י) וביתר המקורות שצוינו בספר המפתח (הל' שבועות ה, טז ד"ה ויראה לי; עמ' שג במהד' תשע"ז).

י). עי' רמב"ם ומפרשיו (הל' שבועות ה, א) וטוש"ע ומפרשיהם (יו"ד רלו, ב), ובחידושי הגר"ש רוזנבסקי (נדרים סי' ב אות ב).

אוצר אורח חיים

תפילה וק"ש עם הנץ החמה ♦ תפילה במרחב הפתוח ♦ גדרי קדיש יהא
שלמא וקדיש על ישראל ♦ תפיסת יד בחפץ המיועד לשימוש – לעניין
עירובין ♦ בדין לשמה בגוי ועבודת מכונה

הרב דניאל אדר

ישיבת תורת החיים תכב"ץ

תפילה וק"ש עם הנץ החמה

א. תפילה בהנץ החמה – חיובה ועניינה

עמדתי ואתבונן בעניין תפילה בהנץ החמה, מהי חובתה זמנה ועיקרה.



מקור חשיבותו של זמן הנץ החמה

איתא במשנה (ברכות פ"א ה"ב): מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכירו בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר בין תכלת ללבן, (וגמרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: ע"כ. ומבואר מפשט המשנה שאין מחלוקת לגבי תחילת זמן קריאת שמע, וכל המחלוקת היא 'בעד סוף'.

והגמרא (ברכות ט ע"ב) נקטה בהדיא: מאי בין תכלת ללבן? וכו' ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא - הלכה כאחרים. אמר אביי - לתפילין, כאחרים. לקריאת שמע, כותיקין. דאמר רבי יוחנן - ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה, ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים ע"כ. ומבואר שלמעשה נקטה הגמרא בזמן קריאת שמע כותיקין, דהיינו שלכתחילה זמן קריאת שמע הוא בהנץ החמה.¹

(א). כך מנוקד בכת"י פארמא. וכן ניקד הרב שילת בפירושו המשנה להרמב"ם אשר הוציא לאור עולם.

(ב). בכתב יד קויפמן ליתא. בכתב יד פארמה הוגה בגיליון.

(ג). ובוה יבוארו דברי הרמב"ם (הל' ק"ש פ"א הי"א-ה"ב) שכתב מחד שעיקר זמנה של ק"ש הוא מעט קודם הנץ החמה (ועי' בביאור שיטתו בזה להלן בס"ד), ומאידך כתב שאם קרא משעלה עמוד השחר כשר. ולא כתב כלל את הזמן שבין תכלת ללבן או חמור לערוד. וזה מפני שכאשר פסקנו שעיקר הזמן הוא מהנץ החמה, מ"מ הדר דינה להיות ככל שאר המצוות שחובתן ביום, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר.

ועוד יש להעיר בזה, שלדעת שאר התנאים שנקטו זמנים מוקדמים יותר לקריאת שמע, משמע שלדעתם הוא לכתחילה. דהיינו שאף לכתחילה יש לקרוא קר"ש מהזמנים הללו בברכותיה, וקר"ש אינה חלק מהמצוות שכשרות לכתחילה רק מהנץ החמה. והטעם בזה, מפני שהקפידה התורה אומנא ואמרה 'בשכבך ובקומך', משמע להו שיש להקדים כל כמה דאפשר לזמן העיקרי של בקומך. וכבר אי איכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, כבר משם מתחיל הזמן. וכשנוקטת הגמרא 'לקר"ש כותיקין' בעצם הדר דינא להיות כשאר מצוות היום שכשרות כל היום, והוא מהנץ החמה.

ואם תאמר הלא גם לשיטתם יש להתפלל ביום, והיאך יהיה הפסק גדול בין קר"ש המוקדמת לתפילה המאוחרת לזמן הנץ החמה והלאה? לענ"ד לק"מ, דאפשר שלא היו מקפידים על סמיכת גאולה לתפילה, דמשמע בגמרא בכמה דוכתין דלאו כולי עלמא דינא גמירי להיות מקפידים אהא מילתא.

וכן במשנה במגילה (פ"ב ה"ד) איתא: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן רבי יהודה מכשיר בקטן אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר: ע"כ. ואין לומר דדווקא אלו המצוות החוקים והמשפטים שכשרים לכתחילה מהנץ החמה, אך שאר מצוות כשרות לכתחילה מעלות השחר. זה אינו, שכן במשנה שלאחר מכן איתא בהדיא: כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין ולמוספין ולוידוי הפרים ולוידוי המעשר ולוידוי יום הכפורים לסמיכה לשחיטה לתנופה להגשה לקמיצה ולהקטרה למליקה ולקבלה ולהזייה ולהשקיית סוטה ולעריפת העגלה ולטהרת המצורע: ע"כ. ובשתי ההלכות איתא קריאת המגילה שכשרה כל היום, ומה קריאת המגילה רק בדיעבד כשרה מעלות השחר, ולכתחילה מהנץ החמה, כך גם שאר המצוות הן הנה רשומות. ואף אם תאמר שהמילים 'כל היום כשר' היינו מעלות השחר, שפיר יש לומר דכל היום דכשר, היינו בדיעבד, אך לכתחילה הזמן הוא מהנץ החמה כדכתבין.

ומבואר מזה שזמן הנץ החמה הוא הזמן, שממנו והלאה חשיב 'יום' ודאי, ועיקר זמן המצוות התלויות ביום, מתחיל משם.

וכן מבואר במשנה (ברכות פ"ג ה"ה): ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא ע"כ. ושפיר יש לומר דעיקר הקריאה היא עד הנץ החמה ועד בכלל, ככל שאר המצוות שזמנן ביום. ועי' לקמן בביאור משנה זו, דאיפליגו בה רבנן קמא.



מן הגמרא והמשנה לא מצאנו מקור להתפלל בהנץ החמה דווקא

ומכל הני דיני דקשוט דחזינן, אכתי לא שופה עיני עין איה ודאה, האי דינא דיש להתפלל עם הנץ החמה. וכל מה שראינו עד כען, הוא שיש לקרוא ק"ש עם הנץ החמה.

ויש לשים לב שבכל הסוגיות העוסקות בזמן התפילה, לא ביארו לנו חז"ל מהו תחילת זמן תפילה לכתחילה. שכן כל זמני ההתחלה לגבי קריאת שמע (תכלת ללבן, תכלת לכרתן, חמור לערוה, זאב לכלב, משיכיר) מבוארים, ורק זמן תפילה תחילה והיא נעלמה. ואף פרק תפילת השחר, העוסק בזמני התפילות פותח 'תפילת השחר עד חצות, ר' יהודה אומר עד ארבע שעות'. ותחילת זמנה, הא לא רמיזא באורייתא. וכבר שמו לב לכך רבנן קמאי דקמאי, המאירי והרא"ש בתוספותיו על אתר, שניהם כתבו שאין נראה בסוגיין תחילת זמן התפילה.

ואף דאיתא בברכות (ט ע"ב) 'לתפילה כאחרים', מ"מ בכתבי היד (גם של הגמרא וגם של הרי"ף) איתא גירסא 'לתפילין' כאחרים, דזהו זמן תפילין. והכי פירשו גם הראשונים שגרסו 'לתפילה'. ואף שיש ראשונים שפירשו זאת לגבי תפילה ממש (כ"ן דעת ר"ת בספר הישר וכ"ד היראים בסי' רנב), מ"מ לדעת רובא דרבוותא בתפילין עסקינן, וגם לדעת היראים בתפילה, היינו תרתי – גם תפילין וגם תפילה.

ובאמת בגמרא בברכות (כו ע"א) איתא כך: תפלת השחר עד חצות רבי יהודה אומר עד ארבע שעות תפלת המנחה עד הערב. רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום.

גמרא ורמינהו, מצותה [של קריאת שמע] עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה, ונמצא מתפלל ביום! כי תניא ההיא, לותיקין, דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. וכולי עלמא עד חצות ותו לא? והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים. שחרית מתפלל במנחה שתיים! כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה, שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה ע"כ.

ואת הסוגיא הזו אפשר לפרש בשני אופנים.

האחד, מקשה הגמרא היאך אתה אומר שמצוות תפילה היא עד ד' שעות, הלא שנינו שיש להתפלל מוקדם עם הנץ החמה. ועונה הגמרא ע"פ דברי רבי יוחנן שזהו מנהגם של וותיקים, שהיו מקפידים על כך, והוא עיקר הזמן. אך התפילה כשרה עד ד' שעות. ולפי זה יוצא שיש להתפלל סמוך להנץ החמה כמה שיותר, ואולי אף בההוא זימנא דווקא.

אך מאידך, אפשר לפרש באופן זה – הגמרא הקשתה היאך אתה אומר במשנה שזמן תפילה הוא עד ארבע שעות. הלא מפורש שיש להתפלל מיד בהנץ החמה, ולפחות יהיה זה לכתחילה, ולא היה לה למשנה להתעלם מדיון זה. ומתוצאת הגמרא – כי תניא ההיא לותיקין, דהיינו לעניין קריאת שמע כוותיקין. שכן רבי יוחנן דיבר רק על קריאת שמע. ועל כן יש חובה לומר קריאת שמע כוותיקין, אך לא איירי לעניין תפילה כלל, שצריכה להיות בהנץ החמה או סמוך לו בדיוק אלא רק מצד סמיכות גאולה לתפילה שמכנין לתפילה לזמן קריאת שמע, ועל כן יוצא 'טכנית' שהתפילה מתקיימת סמוך מאוד להנץ החמה, אך אינו בעצם אלא במקרה'. וממשיכה הגמרא, שלפי זה כו"ע שאינם סומכים גאולה לתפילה, וכי יש להם הגבלה בזמן תפילה? הלא יכולים להתפלל מתי שירצו, כמו ששנינו 'מתפלל שתיים!' ומתוצאת הגמרא, שאכן יש זמנים לתפילה ועד חצות נותנים לו שכר תפילה בזמנה, משא"כ לאחר חצות.



תליית המחלוקת בין רבנן קמאי בפירוש מילת 'גומרים'

ופלוגתא דא, תהא תליא בפירות תיבת גומרים – ותיקים היו גומרים אותה עם הנץ החמה. דאם משמעה הוא 'מסיימים' כמו שאנו רגילים לומר היום, אזי מבואר שהיו מסיימים לקרוא את שמע (וברכותיה) עם הנץ החמה, בכדי שמיד כשיתפלל, יהיה זה בעלות השמש על הארץ. ולפי זה 'ונמצא מתפלל ביום' היינו כדי שיתפלל בהנץ החמה.

ד). אפשר גם לפרש שהגמרא הקשתה כך 'היאך אתה נותן זמנים לתפילה, והלא לא שנינו אלא שיש להתפלל ביום, וקר"ש זמנה בהנץ החמה, אך תפילה אין לה זמן'. ועל כך עונה הגמרא 'אה"נ, וותיקין אינם אלא לעניין קר"ש ולא לתפילה'. ועל כך טוענת הגמרא 'השתא דאתינן להכי, שאין זמנים, קשה מצד אחר, הלא המשנה נקטה שעד חצות מתפלל, ולפי דברך כולי יומא מצלי ואזיל, כמו ששנינו... מתפלל שתיים!' ומתוך 'עד חצות' וכו'.

אולם אם פירוש 'גומרינ' הוא קוראים, כמו 'לגמור' את ההלל, גמרא גמור זמורתא תהא, אזי יוצא שהיו קוראים את שמע בזמן הנץ החמה, והתפילה לאחריה. ולפי זה אין הבדל בין זמן ההנץ עצמו, לחמש דקות לאחר הנץ החמה, ובין שעה לאחר מכן, כולו חד דינא אית להו 'ונמצא מתפלל ביום', ואין עניין דווקא להתפלל בהנץ החמה כלל, אלא רק לקרוא את שמע בהאי זימנא.



מן הגאונים נראה שעיקר עניין הנץ החמה הוא בקריאת שמע

והנה מן רבנן גאוני מצאתי דס"ל דעיקר עניין הנץ החמה הוא דווקא בקריאת שמע. וכך נקט רב עמרם גאון (הובא באוצה"ג חלק התשובות עמ' 22) ז"ל: ופסיקא הלכתא כר' יהושע, ולא הפסיד דקתני, מאי פירושא? לא הפסיד ברכות אלא מברך לפניו ולאחריה. אע"ג דבסוף שתי שעות קא קארי" ולא מבעי ליה לשנויי בה בק"ש ממאי דתקינן רבנן. ומאי דקא אמרינן דמצי אינש למקרי ק"ש בתר שתי שעות, ח"ו! לכתחילה לא שרו ליה למעבד הכי, ומאן דעביד הכי בכוונה דלא מחמת אונס ולא מחמת איעכובי במידי דמצוה, נקרא פושע. ומאי מידי דשרי איעכובי? כגון שבתות וימים טובים ותענית ציבור, דמשתהו עד דמיכנפין ציבורא. אי נמי בני בי רב דיתבי וגרסי וממשיך להו גרסייהו. ממנעי רבים מן הק"ש ומן התפילה ותלמידי דיתבי וגרסי ואתו בעלי בתים למשמע ולמילף מפלפוליהו. ודויתקין מילתא דלא שכיחא היא, דלאו כולי עלמא מצי לכוונא כותיקין, ואע"ג וכו' א"נ לק"ש דשחרית היכא דליכא תקנת אחרים, אבל היכא דאיכא מידי תיקון, כיוון דהאי שכיח, וכיוון כותיקין לא שכיח, שפיר דמי לאיעכובי. ע"כ. ומבואר מלשונו הזהב של רע"ג שעיקר תקנת הוותיקין, שאנחנו מתירים לוותר עליה כיוון דהויא מילתא דלא שכיחא, ובשביל טעם קל של רוב עם, או לימוד תורה יותר טוב, אנו מוותרים על זה, הוא בעיקר ק"ש של שחרית. ולעניין רמת החיוב עי' לקמן בס"ד.

שכן מדויק מלשונו שכתב: "אי נמי לק"ש דשחרית היכא דליכא תקנת אחרים, אבל היכא דאיכא מידי דתקון" כלומר היכן שיכול לקרוא לאחר מכן קריאת שמע, מוותרים אנו על ק"ש כוותיקין. ומבואר מכך שעיקר ותיקין לק"ש נתקן.

וכן עולה מדברי רב נטרונאי גאון (שם עמ' 23), וכ"כ בהדיא אחרון הגאונים בזמן והראשון במעלה, רבינו האי גאון וז"ל (שם): לענין ש"ץ המתעסק בתחנונים עד קרוב לשעה שלישית, ראוי למנעו, ולעסוק בשמע עם הנץ החמה ע"כ. והרי זה כמבואר. וכן איתא בקטע מפירוש רה"ג שהובא בספר הנר (עמ' 34 הע' 60) ודו"ק. וגם מדברי רה"ג שהובאו באבודרהם (מצוות קריאת שמע) איתא: וכתב רבינו הא"י מצות שתי ברכות שלפני שמע לאומרן קודם הנץ החמה ומצות שמע עם הנץ החמה. ע"כ. ועל כן יש להניח בפשיטות שכן היא דעת רה"ג.

(ה). נראה דס"ל דעד ג' שעות שאמרו חז"ל היינו תחילת ג'.

(ו). היינו 'תקנת אחרת' כלומר שעומד בסוף זמנה, ופשוט.

(ז). וגם מבואר מדבריו שאינה אלא מידת חסידות בעלמא. דאל"ה כיצד היה דוחה חובה גמורה מן הדין בשביל טעמים קלים. והרי זה כמבואר. ועי' בזה עוד לקמן בס"ד.

כן נראה מדברי רס"ג בסידורו (עמ' יב-יג): וזמן הבוקר, שבו חייבים בקריאה ובתפילה, מזריחת השמש עד סוף השעה הרביעית של היום. ותחילת הנץ החמה בכל מקום, היא תחלת זמני הקריאה והתפילה, ואל ידחה אותן מי שהן אפשריות לו. ומי שמעכב אותו איזה עיכוב או אינו טהור, יכול לקרוא ולהתפלל עד סוף השעה הרביעית, וזה כשיסור ממנו העכוב ההוא, ותכתבנה לו תפילתו וקריאתו כמצוות; ואם קרא או התפלל אחרי כן, לא תכתבנה לו כמצוות אלא כהוספות. עכ"ל. ומבואר מדברי רס"ג שמזמן הנץ החמה מתחיל זמן הקריאה והתפילה. וכיוון שבכל מקום קיימא לן שהקריאה (היא ק"ש) קודמת לתפילה, מבואר שאת קריאת שמע היו קוראים בהנץ החמה, והתפילה לאחריה. דאלו היה סובר שיש להקדים את הקריאה, היה לו לכתוב זאת בפירושו".

וכן משמע בתשובה לגאון (תשובות גאוני מזרח ומערב סי' קמא): כדתנן בק"ש מצותה עם הנץ החמה וההוא מצוה רשות ניהו מאן דקרי לה ההוא כותיקין קיים מצוה ואית ליה שכר ומאן דאחר לה לית עליה עון כמי שלא קרא ש' כל עיקר אלא שאבד אותו שכר ע"כ. ומשמע מדבריו שענין הותיקין הוא לק"ש דייקא. אולם אין כל כך לדייק מדבריו דעיקר כוונתו היתה לבאר דיש 'מצוה' שאינה חובה, אלא רק למצווה מן המובחר בעלמא".



שיטת בה"ג

אולם רבנו שמעון קיירא בספרו הלכות גדולות כתב (הלכות ברכות סי' א פרק רביעי): תפלת השחר עד חצות, ורמינהי מצותה עד הנץ החמה כדי שיקרא קריית שמע קודם הנץ החמה ויסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, כי תניא ההיא לותיקין, דאמר רבי יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ועד ארבע שעות נמי איכא שכר תפלה בעתה, דתנן רבי יהודה אומר עד ארבע שעות, ואמר רב כהנא (שם כו א) הלכה כר' יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. וכו' ע"כ.

ומבואר מדבריו תרתי - ראשית, שהוא גרס בברייתא שממנה הקשתה הגמרא 'מצוותה עד הנץ החמה' ופירשה - כדי שיקרא קריאת שמע קודם הנץ החמה, ומבואר שהתפילה היא אשר צריכה להיות בהנץ החמה.

(ח). ועוד עולה מדבריו שאין זה אלא למצווה מן המובחר. אף שבענין העיכוב נראה שיש מקום לפלפל.

(ט). ואמר לי הרב דביר טל שליט"א דמן הגמרא נראה דהאי קרא דייראוך עם שמש, אזיל גם על קר"ש וגם על תפילה. שכן איתא בתלמודא: לקריאת שמע כותיקין דאמר רבי יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שישמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום אמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים ע"כ. וממה שהגמרא הביאה את רבי זירא דווקא אחר הברייתא, שנקטה את הסמיכה של הגאולה לתפילה, ולא אחר המימרא של רבי יוחנן, קא משמע לן דדברי רבי זירא אכולה מילתא נאמרה. זת"ד. ולענ"ד אין זו סמיכה. שכן בפשיטות הגמרא הביאה את דברי רבי יוחנן, ומיד לאחר מכן הביאה ברייתא לסיועי לרבי יוחנן, דאיכא ברייתא כוותיה. ולא רצתה הגמרא להפסיק בין הבאת דברי רבי יוחנן לברייתא שרבי יוחנן מסתמך עליה, בדברי רבי זירא. ולכן הביאו את רבי זירא לבתר הכי. אך אין לדקדק מכך כלום לענ"ד.

ובנוגע לגרסתו בגמרא 'עד הנץ החמה', הנה כי כן מצאתי בכמה מכתבי היד הקדומים (מינכן 95, אוקספורד 366, פריס 671). אולם גרסא זו לבדה, אין בה כדי להכריח את פירושו של בה"ג בזה. דשפיר יש לומר דהיינו 'עד ועד בכלל', ונפרש את הלשון עד הנץ החמה, כמו הלשון 'עם הנץ החמה' שהובאה בדברי רבי יוחנן. ולק"מ. ועוד, בכתב היד הקדום יותר (פירנצה 7 שהוא מן המאה השתים עשרה, בסביבות מאתיים שנה לפני שאר כתבי היד) איתא 'עם הנץ החמה', וא"כ הויא בעיא דלא איפשיטא⁹⁵.

ועוד בה, בעייני בבה"ג הוצאת הילדסהיימר, ראיתי שנוסח הפנים שלו מוחק את כל הלשון שהובאה לעיל, ושמה בהערה. והדברים צ"ב. ועי' לקמן בס"ד.



גם מדברי רבותינו הראשונים עולה ככל החזיון הזה

מי הוא זה מתניו שינס, ושמעו מבבל עד חנס, בפירושו כל היהודים כינס, זרחה שמשו בארץ תוניס, הלא הוא רבנו חננאל ברבי חושיאל, אשר כתב בפירושו (היא לא נדפסה, רק הובאו דבריו בספר הראב"ה) וז"ל: ופר"ח דקיי"ל כוותיקין דאר"י וותיקים היו גומרים אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום, א"ר זירא מאי קרא? יראוך עם שמש וגו' כלומר יקבלו עול מלכות עם שמש, ומצות ק"ש מתחיל מעם הנץ החמה וגומר עד שלש שעות ביום, כר' יהושע. אבל לתפילת השחר עד ארבע שעות ביום כרבי יהודה בפ' תפילת השחר וכו' ע"כ. וכן איתא באוצר הגאונים בפירושי ר"ח (עמ' 8): ור"ח ז"ל פירש דהאי גומרין ר"ל קורין ופסק דזמן ק"ש מהנץ החמה עד שלש שעות ע"כ. ומבואר שכיוון שזמן ק"ש מתחיל מהנץ החמה, ויש לקרוא ק"ש בזמן ההוא, מבואר הדבר שאין מתפללים בזמן ההוא אלא לאחריו⁹⁶.

וגם מדברי רש"י עולה כן. שכן רש"י כתב (ט ע"ב) על הגמרא לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין. מאי קראה? יראוך עם שמש וגו' עי"ש וז"ל: ותיקין - אנשים ענוים ומחבבין מצוה. מתפלל ביום - דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא. מאי קראה - דמצוה להתפלל עם הנץ החמה. דכתיב ייראוך עם שמש וגו' - מתי מתיראין ממך - כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת שמע. עם שמש - כלומר: כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה. ע"כ.

י. בחלק מכתבי היד נוסף משפט "תניא ההיא לוותיקין, אבל לדידן אחר הנץ החמה שפיר דמי דא"ר יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" ואין במשפט זה הכרע האם המיוחדות של 'ותיקין' שהם היו מהדרים במצוות להתפלל בעת המיוחדת, או שמא היו מהדרים לסמוך גאולה לתפילה. דלעולם אימא לך, שלדידן דלא מקפידים אסמיכה, ממילא אין שום ענין להתפלל דווקא בהנץ החמה, ואמטול הכי לדידן אחר הנץ החמה שפיר דמי ואפילו לכתחילה.

יא. למרות שבדאי הנוסח שמופיע בבה"ג ובכתבי יד מבתי מדרשות וממסורות נוסח שונות, מחזק את הנוסח 'עד הנץ החמה'. ובפרט שיש לטעון שהנוסח בכתב יד פירנצה הושפע מדברי רבי יוחנן שבאו אחריה. אך בזאת יבואו המחקרים ויחקרוהו...

יב. ופירש את הגמרא 'לקר"ש כוותיקין' היינו שמשם מתחיל הזמן, דומיא דתפילין.

ומבואר מדברי רש"י שותיקין שהם האנשים המחבבים מצוות, קוראים קריאת שמע עם הנץ החמה. וכן כתב בהדיא שמקבלים מלכותך עליהם בקריאת שמע, וזה נעשה עם שמש, עם יציאת השמש, היינו עם הנץ החמה. ולא עלתה על דעת רש"י לומר שדווקא התפילה צריכה להיות בהנץ החמה, וזה פשוט. ומה שאמר רש"י: "מאי קראה? דמצווה להתפלל עם הנץ החמה" ע"כ. כוונתו פשוטה לפניו, שהתכוון במילה 'להתפלל' לא לתפילת שמונה עשרה דווקא, אלא שיש לערוך את סדר התפילה, שהוא בעיקרו ק"ש ותפילה, די ש למסמינהו אהדי", בזמן ההוא. אך לעולם ק"ש היא בהנץ החמה, והתפילה לאחריה, ויבואו דבריו של רש"י לאחר מכן ויוכיחו כן. דאלת"ה יצאו דבריו של רש"י סתרי אהדי תוך כדי דיבור. ולדידן הכל א"ש.

ושלא תאמר שזהו פירוש זר ומוזר, אביא לך ראיה שכן הוא, שכן כתב גם היראים (סי' רנב): כאחרים. אמר אביי לתפלה של שחרית כאחרים ק"ש כוותיקין ענין אחד לתפלה, ולמצות תפילין כאחרים שאין מצותן אלא ביום. ע"כ. ומבואר שלא נמנע לכנות את ק"ש בתור 'ענין אחד לתפילה' כיוון שהק"ש סמוכה לתפילה ודבוקה וחבוקה בה. וכן נראה גם מלשון השאילתות.

איברא, דברש"י בפרק תפילת השחר איתא: לותיקין - המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו, מקדימים לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתניתין - למאחרים, שלא יאחר יותר מחצות, שמשם ואילך עבר הזמן. ע"כ. ועל פניו עולה מדברי רש"י הכא, שהוותיקין מקדימים את תפילתם להנץ החמה, ומשמע שהתפילה היא בהנץ החמה.

אך הקורא קורא ותמה, וכי במשנה או בגמרא כבר הזכרנו שמותר להתפלל מעלות השחר, שרש"י צריך להדגיש לנו שהוותיקין היו מאחרים את התפילה להנץ החמה? הלא אין זה במשמע המשנה והגמרא כלל. ועוד בה, רש"י הלא בא לומר שהוותיקים הם מקדימים, והיה צריך לומר 'מקדימים להתפלל בהנץ החמה' ומאי שייטא דתיבת לאחר הכא?

ועל כן, יש להציע בכפיפת ראש, לקרוא זאת קצת אחרת, כך: המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו, מקדימים לאחר הנץ החמה להתפלל ע"כ. ולפי זה יוצא הכל כפתור ופרח, וקריאת שמע היתה נאמרת בהנץ החמה, והתפילה לאחריה וכדעת רוב הגאונים וכדעת ר"ח. והקושיות שהקשיתי לעיל, לק"מ לפירוש זה. ולדעת רש"י פירוש הגמרא יהיה כך: 'היאך אמרת במשנה שאפשר להתפלל עד ד' שעות לכל הפחות, הלא מצוותה של ק"ש עם הנץ החמה, והתפילה לאחריה מיד! התשובה - כי תניא ההיא לוותיקין, שהם היו מקפידים להתפלל מוקדם יותר, מיד לאחר הנץ החמה. אך שאר עמא דבירושלים היו מתפללים כרגיל לאחר מכן'. ואף שמצד הלשון זה קצת קשה, דמאחר את הפועל ('להתפלל') אחר הנושא (הנץ החמה), והיא לשון קצת פיוטית, ואין דרכו של רש"י לפייט בפירושו, מ"מ יש מקום להציע כן.

ומ"מ גם אם לא נאמר כן בדעת רש"י, שפיר יש לפרש דבריו כך ש"להתפלל" היינו גם קריאת שמע וגם תפילה כדכתבינן לעיל בדעתו, וכיוון שהעיקר בפרק תפילת השחר הוא ענייני התפילה, לכן הדגיש רש"י בדבריו את התפילה. ולא נתכוון בפתשגן הנשתון לשנות אמריו

(ג). וכמו שהאריך במחז"ו לתלמיד רש"י שיש לסמוך גאולה לתפילה בכל גיוני גם ללא הנץ החמה.

בזה. ובפרט שכל קדמוני הראשונים והגאונים, בני דורו של רש"י הכי ס"ל, שפיר יש לומר דאפוי פלוגתא לא מפשינן בהכי". וגם הלשון של רש"י (כט ע"ב ד"ה עם דמדומי) אקרא דייראוך עם שמש: עם דמדומי חמה - תפלת יוצר עם הנץ החמה, ע"כ. לא מקשה אמאי דכתבינן. שכן כיוון שיש לסמוך ק"ש להנץ החמה, ממילא יוצא שגם התפילה נעשית בסמיכות גדולה להנץ החמה, אף שעיקר הקדמת הנץ החמה הוא לעניין קריאת שמע. ושמא לכן נקט רש"י הכא את הלשון 'תפילת יוצר', דהא הכא עסקינן רק בתפילה ולא בק"ש, ובכדי שלא נחשוב שהעיקר הוא התפילה בהנץ החמה, נתן בה את הלשון 'יוצר' להזכיר מידת קריאת שמע בתפילה. וראיתי להזכיר כאן את לשון מדרש תהילים: דבר אחר ייראוך עם שמש. זו תפלת השחר שקורין קריאת שמע עם הנץ החמה. ע"כ. ומבואר שאף שהעיקר בדבריו הוא קריאת שמע עם הנץ החמה, מ"מ לא נמנע מלהשתמש בלשון 'תפילת השחר'. ועל כן שפיר יש לומר שכן דעת רש"י (ואפשר שגם המדרש הנ"ל או מדרש דומה לו הוא מקורו). וממילא אין כלל הכרח לומר בדעת רש"י שהעיקר בהנץ החמה הוא תפילה, אלא יותר נראה בדעתו שהעיקר הוא קריאת שמע כמו שכתב בהדיא.

וכן עולה מדברי הר"ז אגמאתי ז"ל בספר הנר (עמ' 31) שכתב: ת"ר באבל רבתי, אין מוציאין את המת סמוך לק"ש, פירוש סמוך להנץ החמה ע"כ. ואי הוה ס"ל דק"ש זמנה קודם להנץ החמה, וזמן תפילה הוא אשר בהנץ החמה, היה לו לכתוב 'לפני דלפני דהנץ החמה' או כיו"ב. והרי זה כשאר רבוותא.

ומה לי עוד לדבר, אחר שכן דעת ארי המשבר, והיאך מילין אחבר, בעוד רבינו הרי"ף יסובה, והלא כתב בהא מילתא ובהאי לישנא (ד ע"ב): תניא, ר"מ אומר כדי שיכיר וכו' אחרים אומרים, כדי שיראה חבריו ברחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא, הלכה כאחרים. אמר אביי, לתפילין כאחרים, לקרית שמע כותיקין, דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. א"ר זירא מאי קראה? ייראוך עם שמש. וכן הלכתא, אלא מיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא ואפי' הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט, כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום, ואף על פי שאינו עם הנץ החמה דוקא: ע"כ.

ומבואר מדבריו, שעיקר עניינו של הנץ החמה הוא לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה ממש, וזהו הפסוק ייראוך עם שמש, וקאי עלי קריאת שמע. תדע שכן הוא, שאחר שכתב שאין כל אדם יכול לכוון ולעשות כן, כתב דמ"מ מיהא יש לקרוא מעט קודם הנץ. ומבואר שאין דברתו של הרי"ף אלא על קריאת שמע בלחוד. וזו היא המילתא דלית כולי עלמא יכולים לכוון אותה¹⁰. ואמטול הכי כתבו הגאונים שותיקין היא מילתא דלא שכיחא, וכל הנביאים בסגנון אחד. ועל כך אומר שאף שאיננו יכולים לכוון ולקרא ק"ש ממש עם הנץ החמה, שלא נתייאש,

(יד). עי' בטל חיים (עמ' תקמ) מ"ש בכיאר שית רש"י, ולענ"ד עיקר כדכתבינן.

(טו). איברא דמן הלשון שכתב הרי"ף 'ואף על פי שאינו עם הנץ החמה דוקא' היה אפשר לפרש דקאי אצלותא, וכוונתו 'ונמצא מתפלל ביום, ואף שאינו מתפלל דוקא עם הנץ החמה'. אולם שפיר יש לומר דקאי אקריאת שמע, וכאילו אמר ואף על פי שאינו קורא עם הנץ החמה, אלא מקדים הקריאה, שפיר דמי מפני שהעיקר הוא שהתפילה תהא אחר הנץ החמה בזמן שהוא ודאי יום'.

ואין יאוש בעולם כלל, אלא יש לקרוא את קריאת שמע בברכותיה מעט קודם הנץ החמה^{טז}, לפחות להרוויח את שמונה עשרה לאחר הנץ החמה. ומבואר מכאן בהדיא, שגם את תפילת שמונה עשרה לא קיווה ולא ציפה הרי"ף שיעשו בהנץ החמה דווקא, ואפילו לא כקריאת שמע שלכתחילה מיהא צריכה להיות בהנץ החמה. ולא התנה אלא שתהיה לאחר הנץ החמה, והרי זה כמבואר. ועי' בדברי הרי"ף מלוניל על אתר שהעיר שכן דעת הרי"ף וכמו שכתבתי בס"ד. ועי' ברא"ה שכתב על דברי הרי"ף שאינו מבין את לשונו, אולם לפי מאי דכתיבנא, הכל א"ש".

ובפרט לפי גירסת כתב יד ניובאואר (550) שכתב 'ואפילו הכא מצוה למיקרי קודם הנץ החמה כמעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה' ומבואר שההרחקה מן הנץ את קריאת שמע, היא דחוויה, ובאמת יש לקרבה כל כמה דאפשר. אך לא מצד תפילת העמידה, אלא מצד קר"ש.

וכ"ד האשכול (הל' ק"ש וברכותיה ו ע"ב): וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. ושדר רב שר שלום הנץ החמה כמשמעה, [בשעה] שמבקשת

טז. דהיינו להתחיל את הברכות קודם הנץ החמה מעט, בכדי ששמע תהיה בהנץ החמה פחות או יותר. שכן קשה מאוד לכוון את הנקודה של עליית השמש על הארץ.

יז. ועי' בטל חיים למני"ר רה"י (עמ' תקכ) שהקשה על הרי"ף, דאי כדברי הרי"ף שרוב האנשים אינם יכולים לכוון את הזמן אזי מה המשמעות של 'הלכה כוותיקין'? ולענ"ד אחר המחיר לק"מ, דהלכה כוותיקין היינו שמכאן ואילך מתחיל זמן קריאת שמע ולא קודם, דהיינו אתינן למדחי את שאר הדעות (זאב לכלב וכו') וכן דעת ר"ח ומסתבר שהרי"ף אויל בשיטתיה.

ועוד הקשה מני"ר (שם) וז"ל: אמנם בעיקר קשה על הרי"ף קושיא אחרת: מדוע שאר האנשים צריכים לקרוא קודם הנץ החמה מעט. אם המטרה היא שלא יתפללו בלילה אלא ביום, ויש עניין של סמיכת גאולה לתפילה, הם יכולים לקרוא קריאת שמע אחרי הנץ החמה ואחר כך להתפלל; דהא בכל מקרה שאר אינשי שאינם יכולים לכוון כוותיקין, מפסידים את העניין המיוחד של קריאה לפני הנץ החמה והתפילה לאחריו. וכו' ואם כן לא מובן מה היתרון של קריאה כזו, שנעשית לפני הנץ החמה מעט עכ"ל.

ולענ"ד יש לתרץ בפשיטות, דכמו שכתבתי עיקר דעת הרי"ף היא כדעת ר"ח, דקריאת שמע צריכה להיות בהנץ החמה. אולם כיוון שלא כולי עלמא יכולים לכוון לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה, על כן אם יקדים טובא, יצא שגם יקרא וגם יתפלל קודם הנץ החמה. ונראה בדעת הרי"ף דעסקינן ברובא דאינשי, שכבר קמו בסביבות הנץ החמה, ולכן עליהם להקדים מעט קודם הנץ החמה, בכדי שהתפילה תהא לאחר הנץ החמה ביום. והסיבה שלא עיכבנו אותם יותר, שפיר יש לומר שלא רצינו לאחר אותם בשביל התפילה, והתרנו להם להתפלל בזמן הכי מוקדם האפשרי. ועוד אם יעשו כן ויתחילו את ק"ש וברכותיה 'מעט קודם הנץ החמה' אפשר שלעיתים ירוויחו את ק"ש בהנץ החמה ממש. ולכן מכל הני טעמי, דבכוונת מכוון כתב הרי"ף כפי שכתב, ולא נתכוון כלל לומר שיש לקרוא קריאת שמע דווקא לפני הנץ החמה (וכמ"ש מני"ר בעמ' תקלו). ובודאי שאין לומר בדעת הרי"ף שאחר זמן הנץ החמה עד ג' שעות הוא בדיעבד, כדעת הרמב"ם, דדבר זה אינו רמוז כלל בדברי הרי"ף.

ועוד יש לדקדק מעט בלשון הרי"ף שכתב 'אמר רב הונא – הלכה כאחרים. אמר אביי לתפילין כאחרים לק"ש כוותיקין'. ולכאורה הרי"ף כלל לא היה צריך להביא את דברי רב הונא, והיה יכול לכתוב בפשיטות 'אחרים אומרים כדי שיראה חבירו ברחוק ארבע אמות ויכרינו אמר אביי לתפילין כאחרים לקרית שמע כותיקין'. ושפיר יש לומר שממה שהרי"ף הביא את דעת רב הונא שפסק הלכה כאחרים, דאמא למימר שמעיקר הדין זמן קריאת שמע מתחיל כדעת אחרים בדיעבד (ולא כהרמב"ם שכתב דהזמן בדיעבד הוא בעלות השחר), ולכתחילה לקריאת שמע בעיני כוותיקין. ולפי זה יוצא ברור שדעת הרי"ף היא שקריאת שמע כוותיקין היא מצווה מן המובחר בעלמא. ואף שיש מקום להשיב על זה, ממילא כבר אי אפשר לומר בהכרח בדעת הרי"ף דס"ל שלקריאת שמע כוותיקין היינו כדעת הרמב"ם דזהו הזמן הגמור מלכתחילה.

חמה להראות פניה (ותאדים) [ומאדים] העולם, כדכ' ויוצא פרח ויצץ ציץ ומתרגמין ואנצת נץ, תחלת הראות פניה. ואין אדם מצוי לכוין באותה עונה, מכל מקום מצותה מזו העונה עד שלש שעות כר' יהושע, ולא הפסיד בברכות אם קורא משלש שעות ואילך. ע"כ. וכ"ן מדברי המנהיג עמ' סז', ונראה שכן הביא בדעת הראב"ן. אולם עי' בראב"ן סי' קסז. וכן משמע קצת בדברי האבודרהם (מצות קריאת שמע) וי"ל. וכן מדוקדק מדברי העתים (סי' קעה) שכתב: ומנהג שהיה במקום ראשי ישיבות בהשלמת הפרשיות כן היה הדבר שהיו מתקבצין בשבתות וקובעין מדרשות לריבון תורה עד שתי שעות ששאלו מראשי ישיבות והתירו להן לאחר הק"ש משעת הנץ החמה ע"כ. והרי היו גם מאחרים התפילה לזמן אחר, כמו שכתב לאחר מכן בסמוך, ולא הזכיר את קריאת שמע אצל הנץ החמה, אלא מפני שזהו זמנה, ופשוט.

ויש לסייע לשיטה זו מדברי המסכתות קטנות (מסכת סופרים פרק ח"י הלכה ו'): כדי לקרות קריאת שמע כוונתין עם הנץ החמה ע"כ".



שיטת רבנו שלמה בן נתן בסידורו

וחמותי ראיתי או"ר בדברי חד מן קמאיי הלא הוא רבנו שלמה בן נתן אג"בלי בסידורו שסידר על דעת הגאונים, וכ"כ (עמ' כ-כא) וז"ל: וצריך אני להזכיר כאן זמנה, והוא לפני עלות השחר והופעת האורה. אבל קריית שמע בלבד הזמן המתאים ביותר לקרותו, בשעת זריחת השמש לבעלי מעלה ונבחרים. וכו' אבל שמונה עשרה רק מעלות השחר עד סוף השעה הרביעית מן היום. עכ"ל הזהב. ומבואר מדבריו שאין שום עניין לתפילה עם הנץ החמה, וכל עניין הנץ החמה הוא רק לקריאת שמע בלבד.

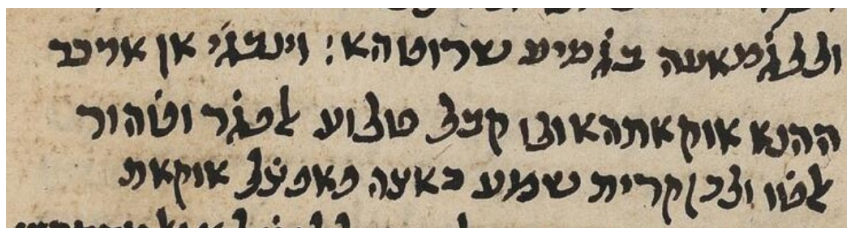
אולם אם נדקדק בדבריו נראה קצת קושי. שכן כתב שזמנה והוא לפני עלות השחר והופעת האורה. ועי' בהגהות המו"ל (הע' 43) שכתב למחוק במקור הערבי תיבת 'קבל' שתרגומה הוא לפני, ולקראו 'והוא'. וצ"ע.

ואמרתי שיש לפנות אל הגדולים יודעי שפת הערב, ופניתי לידידי אשר כנפשי, רב אחאי, רב חביבאי, רב רחומאי, רב האי גאון, ר' עדיאל ברויאר אשר ידיו רב לו בכתבי רבנן קמאי דקמאי וגם עדיף מני עשר ידות בלשון חכמינו דוברי לשון הערב. והוא בחכמתו הנפלאה כתב לי שני דברים.

ראשית במקור הערבי שממנו נדפס הספר כתוב כך: וינבג' אן אדכר ההנא אוקאתהא ולו קבל טלוע אלפג'ר וט'הור אלט'ו. ע"כ ותרגומו: וראוי שאזכיר כאן זמניה אפילו לפני עלות השחר והופעת האור ע"כ. וכתב לי שהמהדיר קרא בטעות 'והו' (=והוא) במקום 'ולו' (=אפילו).

יח. מכל הגי רבוותא יש להעיר על דברי הרב יואל שילה נר"ו, דאישתמטיה כל הגי חכימי דבבל ורבנן קדמאי. ושמא אם היה רואה שרבים וכן שלמים מן הגאונים והראשונים עומדים בשיטת ר"ח ורש"י, היה נותן להם יותר משקל. ובהיותי בזה שלח לי הרב יואל שילה, דכיוון דסוגיין דעלמא אזלא כדעת ר"י שירליאון, הרמב"ם וסיעת מרחמוהו, ממילא כן יש לפסוק. ומחזיא מילתא דאף אם היה יודע על כל הגי רבוותא דקמן לא היה זה משנה למעשה. ונומיתי לו דכיוון שהוא דין דאורייתא, ממילא נראה שיש להחמיר בזה. ובפרט שדברי ר"ח ודעימיה יותר מסתברים בפשטות הסוגיא. ובכל כי האי גוונא שפיר דמי להחמיר אף נגד סוגיין דעלמא.

והרי לפניכם צילום מכתב היד שממנו נדפס החיבור:



והמעין יראה (בשורה האמצעית 18 אותיות מצד ימין) שהאות ל' מעט מוזרה.

ואחר שהבנו שיש לקרוא 'ואפילו', תסתער עלינו קושיא חזקה, דעל פניו המשפט אינו מובן, דהרי תפילה שחרית אין זמנה 'אפילו לפני עלות השחר'!

וכאן כתב לי את הדבר השני, ואמר שר' שלמה בן שמואל, חכם מצרי בזמנו ובמקומו של רבי אברהם בן הרמב"ם, צדיק עת'ק מסידור רשב"ן את המשפט הזה ממש, ושם מבואר שנפלה טעות הדומות בין שתי תיבות 'אלפג'ר'. וכך הוא המשפט המלא: וינג'י אן אדכר ההנא חדוד אוקאטהא אלתי תצלי פיהא מן דלך אן אלברכות ופיסוקי זמרה פיג'ו תקאל ולו קבל טלוע אלפג'ר ואמא ברכת יוצר ואהבת וקרית שמע ואמת ויציב פבעד טלוע אלפג'ר וט'הור אלצ'ו ע"כ. וכל המילים המודגשות חסרות בנוסח הנדפס, והוא חסרון הניכר, ומבואר שהסופר של כתב היד המצולם לעיל טעה בין שתי תיבות 'אלפג'ר'. ותרגום המשפט הוא (על פי תרגומו של ידידי הנ"ל):

וראוי שאזכיר כאן גבולות זמניה אשר תתפלל בהם והם^ט: הברכות ופיסוקי זמרה אפשר שייאמרו אפילו לפני עלות השחר, ואילו ברכת יוצר ואהבת וקרית שמע ואמת ויציב לאחר עלות השחר והופעת האור. ע"כ.

וברוך שמסר עולמו לשומרים, ויתברך ידידי ר' עדיאל ברויאר שליט"א בטומוס שלברכות. ואף שאין לזה עניין לדינא, דהלא פשוט הדבר מהמשך דבריו דשמיצא ליה וסבירא ליה כדעת ר"ח ודעימיה ודלא כדעת הרמב"ם. מ"מ לברר מקחו של צדיק, דבר גדול הוא^פ.



(ט). והוא תרגום של 'מן ד'לך'. וכתב לי ידידי הנ"ל החוקר נר"ו שהוא במשמעות של נקודתיים.

(כ). אמנם בגיליון האוצר (כ"ב עמ' קו-קז) כתב הרב יואל שילה נר"ו: לסיכום נראה שמאחר שפשטות הסוגיא היא שאביי לא הפקיע את זמני המשנה המוקדמים לתחילת זמן ק"ש לכתחילה אלא רק הוסיף הידור לקרוא כותיקין, וכן נקטו כמעט כל הראשונים, והרמב"ם הוא כעין שיטת יחיד שאביי הפקיע את הזמנים המוקדמים לכתחילה - ואיננו יודעים מה הכריחו לומר כן ויתכן שאף הוא לא סבר כן, והפר"ח שנקט כמותו הוא מפני שהבין שגם הרי"ף קאי בשיטת הרמב"ם - ולזאת אין הכרח על כן נראה פשוט שיש להתיר לקרוא ק"ש לכתחילה משיכיר את חבירו, כפסק השו"ע ע"כ. לענ"ד קשיא לי אהא מילתא, שכן פשטות שיטת הגאונים כמו שכתבנו לעיל, וכ"ד רשב"ן בסידורו כמו שכתב בהדיא, וכן דעת ר"ח וכן מטין הדברים בדעת רש"י וכן עולה מדברי בה"ג שיבואו לקמן, וכן דעת האשכול, שכתב שמצוותה מזו העונה עד ג' שעות. ולא כתב שלכתחילה אפשר לקרוא קודם לכן.

אמת שבדעת הרי"ף שפיר יש לומר שלא כך. אולם אין נכון לומר שדעת הרמב"ם היא שיטה יחידאה. דאף אי איפליגו עליה בעד סוף, דלדעת הרמב"ם אחר הנץ הוא בדיעבד, ולדעת רובא דרבוותא הוא לכתחילה, מ"מ דעת רובא דקמאי מן

ביאור שיטת בה"ג

על אף האמור, אינו נמנה וגמור, שהוא בספרת'ו שמור, בדברי רבי שמעון קיירא בהלכות גדולות שכתב (סי' א' הלכות ברכות פרק רביעי): (שם כו א) תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר עד ארבע שעות. תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת ערב אין לה קבע, ושל מוספין כל היום. תפלת השחר עד חצות, ורמינהי מצותה עד הנץ החמה כדי שיקרא קרית שמע קודם הנץ החמה ויסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, כי תניא ההיא לותיקין, דאמר רבי יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ע"כ.

ועל פניו, מבואר שזמן ק"ש, אינו בהנץ החמה ממש, כפי שדקדקתי מכל הני רבוותא דלעיל. אלא דעתו היא שיש לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה, בכדי שיתפלל ביום. ויש לשים לב לניסוח. הגמרא נקטה "ורמינהי מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום", דהיינו, המצווה היא לומר קריאת שמע 'עם^כ' הנץ החמה, והמטרה של הזמן הזה בקריאת שמע, הוא בכדי לסמוך גאולה לתפילה. ואם תאמר, מה הבעיה? שיסמוך גאולה לתפילה קודם הנץ החמה. על כך עונה הגמרא 'ונמצא מתפלל ביום' יש פרט טכני שיש לקיימו – התפילה ככל שאר המצוות שכשרות כל היום, צריכה להיות לכתחילה אחר הנץ החמה.

אולם בה"ג נוקט אחרת, "מצותה עד הנץ החמה כדי שיקרא קרית שמע קודם הנץ החמה ויסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום" בה"ג הופך את המטרה להיות קריאת שמע שקודם הנץ החמה, וממילא התפילה שבאה לאחריה תהיה בהנץ החמה. ואם לפי מה שדקדקנו לעיל מן התלמוד, וכן מדברי הגאונים והראשונים שקריאת שמע היא בהנץ החמה, והתפילה מיד לאחר זמן זה. הנה לפי פשט דברי בה"ג, אין הדבר כן, אלא התפילה שצריכה להיות ביום, היא תהיה בהנץ החמה.



אף שכך המשמעות הפשוטה של בה"ג – יש לפקפק בזה

והנה אף שאמת נכון הדבר, המשמעות הפשוטה של דברי בה"ג הללו היא כמ"ש לעיל, מ"מ אין הכרח שלכך התכוון בה"ג בעצמו. ראשית יש לשים לב, שההבדל בין בה"ג לשאר הראשונים והגאונים, אינו בהדגשת זמן התפילה – שעליו להיות בהנץ החמה, אלא דווקא בהדגשת הזמן של קריאת שמע, שעליו להיות קודם הנץ החמה. ושפיר יש לומר שהתפילה, עיקר עניינה הוא להיות ביום, וכלל לא משנה אם זה בהנץ החמה או לאחר מכן. ועוד, כשקוראים את בה"ג ומפרשים אותו כמו שכתבתי לעיל, יש לשים לב שיש כאן הנחת יסוד מסותרת, בה"ג לא גרס כמו הלשון לפנינו בדפוס הגמרא, 'מצוותה עם הנץ החמה', אלא גרס מצוותה 'עד' הנץ החמה^{כב}. ואפשר לדקדק מזה, שהנץ החמה הוא סוף זמנה וממילא זמן התפילה יהיה בהנץ החמה בעצמו.

קמאי, שעונת ק"ש מתחלת מהנץ החמה ואילך ולא רק למצווה מן המוכחר בעלמא. ואף אם לדינא נסבור כדעת מרן השו"ע, מ"מ אי אפשר לדחות את דברי הרמב"ם ודעימיה בתחילת זמנה.

כא). בה"ג גרס כנראה 'עד'.

אולם, אם זה יהיה הפירוש הנכון של הגמרא (בהנחה שגורסים 'עד' גם בלשון התלמוד), אם כן היה לגמרא להקשות גם כאן 'סתמא כרבי אליעזר?!' וממה שהגמרא לא הקשתה, שפיר יש לומר שעד הנץ החמה הכוונה עד ועד בכלל, כלומר שאפשר לקרוא את שמע עד הנץ החמה ממש. ואם זהו פירוש דברי בה"ג ממילא יש להבין את ההנחיה שנתן בה"ג כך: 'החל נא את ק"ש וברכותיה מעט קודם הנץ החמה, כדי שעכ"פ תפילתך תהיה ביום', שכן סמיכות הגאולה לתפילה היא רק על ידי ברכות ק"ש, ופשוט הוא שהקורא גם מברך לפניו ולאחריה כתיקון חז"ל. ולכן אומר בה"ג אל תתחיל את ברכות ק"ש בהנץ החמה, דאז קריאת שמע עצמה תהיה לאחר הנץ החמה. אלא תתחיל מעט קודם, ותסמוך גאולה לתפילה ותתפלל ביום.

וכן משמע קצת במ"ש בה"ג גופיה (ס' א' ה' ברכות פ"ג): [פסק] ואסיר ליה לאיניש למיקרי קרית שמע כשהוא ערום, ואפילו קאים במיא ומטא זמן קרית שמע דהא מיכסי במיא, אסיר ליה למקרי, דתנן (שם כב ב) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואי עד דסליק עבר זמן קרית שמע יתכסה במים ויקרא. ע"כ. ומבואר שכלל לא התייחס לזמן זה של הנץ החמה בתור זמן תפילה העיקרי, אלא הזמן העיקרי לק"ש. ולא כתב שיש לקרוא מעט קודם, כיוון דאיירי באדם הנמצא במקווה, ובפשטות אינו סומך גאולה לתפילה בברכות ק"ש, דאינו יכול להתפלל, ובפשיטות קורא רק את הפרשיות, ועל כן שפיר דמי לצמצם ולקרוא את פרשיות שמע בעודו במים.



שיטת הרמב"ם

ובאמת ראש המדברים בכל מקום, הלא הוא רבנו הרמב"ם, מי כמוהו מורה, משמעו מי לא ירא, בחיצוי איש לא יגרה, ובתורתו אור ה' שורה. מדבריו נראה דאזיל כדעת בה"ג וכפי שפירשנוהו בתחילה. שכן היא לשון רבנו משה (פ"א מהל' ק"ש ה"א): ואי זה הוא זמנה ביום? מצותה, שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. ע"כ. ומבואר מדברי רבינו שנקט כלשון בה"ג, ופירשה כאפשרות הראשונה שכתבתי לעיל בס"ד, דהעיקר בעניין הנץ החמה לדעתו הוא להתפלל בהנץ החמה, וממילא קריאת שמע צריכה להתבצע לפני כן. וכן עולה מדברי בהלכות תפילה (פ"ג ה"א): תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ע"כ.



כשיטת הרמב"ם נקטו הרבה ראשונים

וכדעת רבינו משה נקטו רובא דרבנן קמא, כ"ד הרי"ד (כו ע"א): ורמינה, מצותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפל' ביום. אלמא דזמן תפילת השחר בהנץ היא,

(כב). כן גירסת רוב כתבי היד, וכן חלק מכתבי היד של הלכות רי"ף, וכן נקטו כמה ראשונים.

והיכי תנן עד חצות. כי תנ' ההיא לוותיקין. פי' חסידים שהיו מקדימין למצות ומחרדין לעשות דבר בזמנו כמצותו, ומקדימין וקורין קרית שמע לפני הנץ החמה להתפלל מיד ולסמוך גאולה לתפילה, כדאמרן לעיל. אבל להקדים ולהתפלל קודם הנץ החמה אינן רשאים, כי עדיין לא הגיע זמנה. וכי תנן מתנ' למאחרין, שלא יאחרו יותר מזמן האמור, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, שמשם ואילך עבר הזמן. ע"כ.

ואף שיש לפרש בדבריו כמו שפירשתי בדברי בה"ג לעיל, מ"מ נכדו הריא"ז גילה לנו שכן דעתו, וז"ל הריא"ז: וכן אם קרא קרית שמע שלשחרית אחר עלות השחר יצא ידי חובתו, אבל לכתחילה לא יקרא אלא סמוך להנץ החמה, כדי שיסמוך ברכה אחרונה שלקריית שמע, שיש בה גאולת מצרים, לתפלה שהיא אחר הנץ החמה, שאין מתפללין תפלת שמונה עשרה ברכות אלא [אחר] הנץ החמה, שנ' ייראוך עם שמש. ע"כ^כ. וכן שיטת המאירי (ברכות ט ע"ב ד"ה ומכל מקום): ומ"מ ותיקין שסומכים גאולה לתפלה ואין רוצים להתפלל עד שתזרח החמה שהוא יום גמור קורין אותה קודם הנץ החמה בכדי שיגמרוה עם הנץ החמה ויעמדו להתפלל והוא זמן שלישי ע"כ. וכן שיטת התוספות (ברכות שם ד"ה לק"ש כותיקין): וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע וכו' ומיהו קשה דאמרינן ביומא (ד' לו ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכיון אותה שעה. ע"כ. ומבואר שגם התוספות הבינו את הנץ החמה כשיטת הרמב"ם, דק"ש נקראת קודם הנץ החמה והתפילה לאחריה. וכן דעת הר"י מלוניל (ד' ע"ב), וכ"ד רבינו יונה (ד' ע"ב), וכ"כ הרא"ש (פ"א סי' י'), וכ"ד הרא"ה (ט ע"ב) שכתב: ייראוך דהינו תפלה תהי עם שמש, וכן הלכתא ע"כ. וכ"ד האור זרוע (סי' יג'), וכ"כ בסמ"ג (עשין יח), וכ"ן מדברי הריטב"א (יומא לו ע"ב), וכ"ד ספר השולחן (הל' קר"ש שער א' ד"ה ואיזהו זמנה), וכ"כ בספר הבתים (שער ב' אות ה'), וכ"כ האורחות חיים (הל' תפילה ח"א אות צה), ושנה פרקו בספר הכלבו (סי' י' ד"ה איזהו), וכ"כ בספר מצוות זמניות (הל' קר"ש ד"ה ואמנם תחילת). וכ"ה בשיטמ"ק (ט ע"ב). ועי' בראבי"ה (סי' כה) וצ"ב.



אליבא דאמת נראה שיש להעיר מעט על דברי גאון הגאונים הרמב"ם ז"ל וסיעת מרחמוהי

ובראותי האי חזוא רבא, כל הני שרי הצבא, ועליהם רבינו הרמב"ם שר רבבה, ואני כעשב נדף קש וגבבא. אמרתי לפי מחסום אתן כאחת, לבל אפול במהמורי פחת, והרי בדיבורי לא יהא נחת, והינני עילג לא צחת, אך עתה הזמן אמת קחת, ואף אם דברי כמוך ברכת, ומשולים

(כג). ואף דגם זה אינו מוכרח, דיש לומר שהריא"ז יותר הושפע משיטת הרמב"ם מאשר סבו הדגול.

כשחת, הנה מבני עניים תצא תורה השוכנים מתחת. ואמר המחבר בשפה רפה מדבר, כי מפשטות לישנא דתלמודא מבואר שפיר כדברינו לכאורה.

הלא נקטה הגמרא בפשיטות (ט ע"ב): אמר אביי לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין, דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום ע"כ. ובפשטות 'עם הנץ החמה' היינו שקריאת שמע היא עם הנץ החמה, בזמן הנץ החמה, וכמ"ש רש"י, ור"ח וגאוני קדמאי. וגם המשנה בפרק שלישי דאיתא בה הכי (פ"ג ה"ה): ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא ע"כ. ומבואר שלא הקפדנו אלא על קריאת שמע בהנץ החמה, ולא על תפילה.

והרמב"ם שם פירש: דברי משנה זו אינם אלא בותיקין שהיו נוהגין לגמור קריאת שמע עם עלות החמה באופן כדי שתהיה תפלתם עם עלות החמה, וסמכוהו למאמר ה' ייראוך עם שמש, לפיכך יתכסה במים ויקרא. ע"כ. ועל פניו דברי רבינו כאן קשים. דהא עסקינן באדם שכלל לא הולך לסמוך ק"ש לתפילה, הלא הוא נמצא בתוך המים ערום, ובקושי התרנו לו לקרוא ק"ש. ואף ברישא של המשנה שאמרנו לו לעלות ולהתכסות ולקרות, הרי הרמב"ם למדנו של הרי כיסוי הגוף לק"ש כהרי כיסוי הגוף לתפילה, ושפיר דמי שהתכסה מעט רק בכדי להתיר לו את הקריאה, אך עדיין גברא לא חזי, בכדי להתפלל כך. ומבואר אם כן, שהקפדנו עם הטובל על ק"ש, ולא על תפילה. ואילו כדברי הרמב"ם ז"ל, כלל לא היה אמור להיות לנו אכפת אימתי האדם הנ"ל יקרא ק"ש, הלא אינו עתיד לסמוך באותו יום ק"ש לתפילה. שכן את הק"ש אמר במקווה או סמוך לו, ואת התפילה יתפלל לאחר מכן, ולמה הקפדנו עמו לקרוא ק"ש בזמן ההוא אם כלל אין אפשרות לקרוא ק"ש בסמוך לתפילה? וא"ת דגם להרמב"ם יש עניין לקרוא ק"ש בהנץ החמה. אני אשאל, זאת מנא לן? הלא את הפסוק ייראוך עם שמש, בפשטות פירש הרמב"ם גבי תפילה (כמו הרא"ה ועוד ראשונים), ואת עיקר עניין הנץ החמה נתן לתפילה ולא לקריאת שמע. ואם כן, מנא לן דיש עניין לקרוא ק"ש עם הנץ החמה. ועוד דברי הרמב"ם בפירוש המשנה הו' תיובתהא דהאי דעתא, דהלא לא כתב שם אלא שעניין המשנה הזו במי שסומך גאולה לתפילה בהנץ החמה ולכן זירזנוהו. ומבואר שהעיקר הוא התפילה.

אלא ודאי, פשטות המשנה הנ"ל מורה שעיקר עניין הנץ החמה הוא דווקא בקריאת שמע ולא בתפילה.

ואפשר לומר, שהרמב"ם הבין את המשנה הזו כך 'יעלה ויתכסה ויקרא עד שלא תהא הנץ החמה' שכל צרור הפעולות הללו, נעשה קודם הנץ החמה, כולל תיבת 'ויקרא'. אולם שפיר יש לומר דאזיל רק על שתי הפעולות הראשונות. אולם, על פי פירוש זה, כבר אין כל כך קושי על הרמב"ם, מצד הקדמת קריאת שמע לתפילה, אולם אכתי קשיא עליה, מצד זה שחייבנו את האדם לקרוא ק"ש בזמן מיוחד, אע"ג דאינו סומך גאולה לתפילה. ומבואר שיש עניין עצמי בקריאה בזמן ההוא, הסמוך להנץ החמה.

ועוד בה, גבי נברשת שעשתה הילני המלכה (יומא לו ע"ב) איתא: הילני¹² אמו עשתה נברשת של זהב וכו' תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת

שמע מיתבי הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים אמר אביי לשאר עמא דבירושלים ע"כ. ועל פניו, בפשיטות נראה שהגמרא הקשתה 'היאך עשתה הילני נברשת שלוזהב לזמן קריאת שמע? הלא אנשי משמר משכימין וקוראים לפני כן, ואנשי מעמד מאחרים וקוראים לאחר מכן, ואם כן למי עשתה הילני נברשת זו, אם לא לנמצאים במקדש? והם הרי קוראים בזמנים אחרים!' וענתה הגמרא 'לשאר עמא דבירושלים'. מסתבר ששאר עמא דבירושלים (או לפחות רבים מהם) היו מקפידים לקרוא ק"ש עם הנץ החמה, ולהם עשתה הילני המלכה נברשת זו. ומבואר שהנברשת הזו מראה את זמן הנץ החמה בדיק. זהו פשט הגמרא. ומבואר מזה שזמן הנץ החמה הוא זמן קר"ש. וכן עולה מדברי רש"י על אתר שכתב: שהגיע זמן קריאת שמע - כדתיניא (ברכות כו, א), מצותה עם הנץ החמה. וכו' לשאר עמא - הבאים בעזרה, הוא סימן להודיע זמן קריאת שמע. ע"כ. ומבואר שהזמן שניצוצות ניתזין הוא זמן ק"ש, והוא הזמן לשאר עמא דבירושלים^{כד}. וכ"כ בהדיא רבנו חננאל על אתר: תנא בשעה שהחמה זורחת כמין נצוצות יוצאות ממנה ויודעין העם שבירושלים הוותיקין שזו עונת גמירת ק"ש אבל אנשי משמר היו משכימין וקורין קודם זו העת. ע"כ. וגמירת היינו קריאת, כמו שכתבנו בשמו לעיל וכוונתו לרמוז על דברי רבי יוחנן בברכות. והדברים עולים בקנה אחד.

ועי' לקמן בס"ד גבי דברי התוספות בעניין זה.

וכן משמע מדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב): תני אמר רבי יודה מעשה שהייתי מהלך בדרך אחרי רבי אלעזר בן עזריה ואחרי רבי עקיבה והיו עסוקים במצות והגיע עונת קרית שמע והייתי סבור שמא נתיאשו מקרית שמע וקריתי ושניתי ואחר כך התחילו הם וכבר היתה החמה על ראשי ההרים: ע"כ. ומבואר בפשיטות, שרבי יהודה, שהיה נטפל לעושי מצווה, ולא עסק במצווה בעצמו ולא היה טרוד כרבי אלעזר ורבי עקיבה, שם לב להנץ החמה ולכן החל לקרות ק"ש בזמן ההוא. והם לא שמו לבם לכך, כיוון שהיו טרודים במצווה. רבי יהודה סבר ש'נתיאשו מלקרות' בזמן, כיוון שעוסק במצווה פטור מן המצווה. ולא היא, כיוון שאפשר לקיים את שתי המצוות, יש לקרוא בזמן, אולם הם לא שמו לבם לכך עד שהיתה החמה על ראשי ההרים. ומבואר שרבי יהודה שקרא בזמן, קרא בזמן הנץ החמה בפשיטות.

וכן לאחר מכן איתא: עד הנץ החמה: רבי זבדיה בריה דרבי יעקב בר זבדי בשם רבי יונה כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: רבי אידי ורב המנונא ורב אדא בר אחא בשם רב הלכה כרבי יהושע בשוכח רבי הונא אמר תרין אמוראין חד אמר בשוכח אגיב ליה חבירה וכי יש הלכה בשוכח כך הוא הלכה ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזוזו בעצמו לקרותה בעונתה: ע"כ. ומבואר שזמן קריאתה בעונתה הוא הזמן של רבי

כד). ראיתי מקום (כעת אמ"א) שכתוב בו שמה 'הילנאי', על משקל 'נהוראי' 'נטרואי' 'שמאי' 'טבאי'.. אולם במשניות מנוקדות איתא כפי שאנחנו אומרים היום, והוא עיקר. (והעירוני כי כל השמות הנ"ל הם שמות יהודים, או בלה"ק או בארמית, משא"כ שמה של הילני המלכה, שהיה זה שמה גם טרם גיורה, ואיננו במשקל שמות אלו כלל)

כה). ולא בכדי שנינו בברכות בשם קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפילה וכו'. ומבואר שהיה זה מנהג פשוט אצלם.

אליעזר, דהיינו בהנץ החמה. שהעונה שנתפרשה, והיא עונת הנץ החמה, נתפרשה לגבי קריאת שמע, ולא לגבי תפילה.

ועוד יש להקשות על דברי הרמב"ם, הלא הרמב"ם נקט שיש לקרוא 'עישור שעה' (כשש דקות) קודם הנץ החמה. ועל פניו מנא ליה להרמב"ם הא? הלא לא אמרה הגמרא אלא 'עם הנץ החמה' (או עד הנץ החמה), ומנא ליה להרמב"ם להקדים ולדייק את הזמן כ"כ לפני הנץ החמה.

וכן נראה במדרש תהילים (מזמור עב): דבר אחר ייראוך עם שמש. זו תפלת השחר שקורין קריאת שמע עם הנץ החמה. ולפני ירח. זו תפלת המנחה שצריכה קודם שיחשיך ויצטרך העולם לאור הירח. ע"כ. ומבואר שמבדיל המדרש בין השחר שנאמר בו 'עם' שאז יש לקרוא ק"ש ממש עם הנץ החמה, לבין תפילת המנחה שנאמר בה בהדיא 'לפני'. ואילו כדעת הרמב"ם ודעימיה היה צריך לומר גם בקריאת שמע 'לפני שמש'. והוא כדברינו ממש.



סיכום השיטות עד כאן

נראה שמחלוקת הראשונים תלויה ועומדת בשאלה, מה העיקר בזמן הנץ החמה - האם התפילה עיקר, או שמא קריאת שמע עיקר. ועל פי זה הקדימו או איחרו את זמן האחד או השני. ועיין לקמן בס"ד במ"ש בזה.



הצעה לביאור מחלוקת הראשונים בזה

ולולי דמסתפינא אמינא חידוש שעלה בדעתי בעניין זה. הלא שפיר יש לומר שבין התפילה ובין קריאת שמע, זמן מתחיל בהנץ החמה, והלאה. וכיוון שאי אפשר למקרי ולצלויי בהדי הדדי, היו בוחרים להם חכמי ישראל הקדמונים, את אחת מן המצוות הנ"ל לעשותה בזמן שהוא ודאי יום. הסובר שקריאת שמע זמנה כוונתיקין, היה מכוון את קריאתו לזמן ההוא, ואת התפילה מקדים לה או מאחר. והסובר שהתפילה צריכה להיות בזמן ההוא, היה מכוון את תפילתו להתם, ואת קריאתו מקדים או מאחר. "הבעיה" כביכול נוצרה, כאשר חז"ל הצריכו לסמוך גאולה לתפילה. וכעת יש כאן דילמה, את מה עלינו להקדים ואת מה לאחר. ודילמה זו נוצרה, לא רק לסוברים 'קריאת שמע כותיקין', אלא גם לסובר 'משיכיר בין חמור לערוד', שכן כיוון שאין להתפלל לכתחילה, מן הזמן ההוא, ממילא הוכרחו כולם לדחות את קריאתם עד לזמן הנץ החמה. אולם מכיוון דס"ל שזמן קריאת שמע מתחיל לכתחילה לפני כן, ממילא לא ראו שום דוחק בהקדמת קריאת שמע לזמן הנץ החמה, שכן כל עיקר זמן הנץ החמה, אינו אלא לתפילה^{כו}.

כו). ואין לומר שמי אשר תיקן את חובת התפילות - אנשי כנסת הגדולה - הם אשר חייבו לסמוך גאולה לתפילה, דשפיר יש לומר שתקנת התפילות וזמנן היא תקנה קדומה מזמן אנשי כנסת הגדולה ודי הוא עבד מן קדמת דנא. אולם העניין לסמוך גאולה לתפילה, אפשר (ומסתבר) שהוא תקנת אמוראים. ובפרט דחזינן בתלמודא דכמה אמוראים לא הוּוּ קפדי על סמיכת גאולה לתפילה בעת הצורך, ונראה דאין זו תקנה גמורה.

אולם, לפי האמור, לדידן דקיימא לן לקריאת שמע כוותיקין^{כז}, ממילא לא נכון יהיה לכאורה לקרוא קודם הנץ החמה. שכן לשיטת האומר לקריאת שמע כוותיקין, ממילא זה הפך להיות הזמן העיקרי של ק"ש, וכל זמן אחר הקודם לזמן זה אינו אלא בדיעבד.



לפי דברינו עולה שאביי פליג אתנאי

אולם, לפי האמור יוצא חידוש גדול. לדידן דאמרנו דמצוות קריאת שמע זמנה לכתחילה הוא מהנץ החמה והלאה, אם כן אביי דאמר 'לקריאת שמע כוותיקין' פליג אכל הני תנאי דלעיל, דאמרו בין חמור לערוד ובין זאב לכלב ובין תכלת ללבן. ולא מצאנו ולא ראינו שאביי היה תנא ופליג. כך הקשה ידידי הרב דביר טל שליט"א.



תירוץ קושיא זו

אולם לענ"ד יש לומר בפשיטות, דלא פליג, אלא מסתמך ואזיל אהאי דעתא. הלא בירושלמי איתא: הוא בעי מימר מן דמר בין זאב לכלב בין חמור לערוד כמן דמר בין תכלת לכרתן. וכו' אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. ע"כ. ושפיר יש לומר ד'אבל אמרו' היינו דעה הסוברת שהוא זמנה לכתחילה. דהיינו אביי לא חלק אכל הני תנאי מדיליה, אלא הסתמך על שיטת הנוקטים שזמנה הוא בהנץ החמה, וכן נהגו הוותיקין. וכן נראה מדברי התוספתא (פ"א ה"ב): אחרים אומ' כדי שיהא חבירו רחוק ממנו ארבע אמות ומכירו מצותה עם הנץ החמה כדי שיהא סומך לה תפל' ונמצא מתפלל ביום. ע"כ. ואפשר להבין ברייתא זו בשני אופנים, האחד, שכל המימרא היא אמירתו של אחרים, ולפי זה ס"ל שמצווה מן המובחר לקרוא ק"ש עם הנץ החמה. והשני, דתרי דעות הוו (וכ"ן מן התלמוד). ובין כך ובין כך עולה שהדעה שיש לקרוא 'עם הנץ החמה' היא דעה בתנאים והוא פשוט^{כח}.



כז. ושפיר יש לומר שזו כוונת אביי בפסיקת ההלכה בנ"ד. הלא המשנה במגילה לא הזכירה את קריאת שמע בתור אחת המצוות שזמנן ביום שכשרה כל היום. ו'יום' דהתם היינו מהנץ החמה, כמו שמבואר שם בהדיא. זאת, מפני שידע התנא שמחמת הכתוב 'ובקומך' יש דעות של תנאים המקדימות הרבה את זמן קריאת שמע, ולכן לא היה אפשר לכלול את קריאת שמע בתור מצווה שזמנה לכתחילה הוא מהנץ החמה, שכן במחלוקת שנויה, ולכן תנא ושייר. א"נ שייר מפני שלקריאת שמע יש זמן מוגדר ביום, ואינה כשרה כל היום.

ומ"מ בין כך ובין כך, אביי הוצרך לפסוק בהא מילתא ולומר שקריאת שמע אינה שונה משאר כל המצוות שזמנה לכתחילה הוא ביום, ו'יום' הוא מהנץ החמה בלחוד. ולא נתכוון אביי לומר שזהו זמן מיוחד ועיקרי. אלא ששאר הזמנים אינם עיקריים להלכה.

כח. וראיתי בגיליון האוצר (כ"ב עמ' קד) במאמרו של הרב יואל שילה נר"ו שכתב וז"ל: אינו מסתבר שאביי שפסק לק"ש כותיקין חולק על כל התנאים, אלא המושכל ראשון הוא שאביי רק אמר שיש מעלה לקרוא ק"ש כותיקין אבל לא אמר שלכתחילה אין לקרוא ק"ש לפני כן. עכ"ל. ולענ"ד העיקר כמו שכתבתי, שוותיקין תנא הוא, ודעת תנאים היא, וכמותם פסק אביי הלכה. וגם לדעת וותיקין שפיר יש לקיים את מצוות קריאת שמע לפני כן, משעת עלות השחר, שכן כל המצוות שזמנן ביום, כשרות בדיעבד משיעלה עמוד השחר. וכן עולה מדברי הרמב"ם שמחד כתב שיש לקרוא ק"ש

שיטת התוספות לגבי עיקר זמן הנץ החמה

ועתה הבוא נבוא לבאר בס"ד את שיטת הסוברים שיש להקדים את קריאת שמע להנץ החמה, אף דקיימא לן 'לקריאת שמע כוותיקין'. רבינו יהודה שירליאון¹ האריך הרחיב בתוספותיו על עניין זה (ברכה משולשת עמ' ב') וכתב בתוספותיו, וז"ל: לק"ש כוותיקין דא"ר יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. וא"ת על מה אנו סומכין שאני קורין אותה אחר הנץ החמה? נהי דא"ר יהושע עד ג' שעות ואמר רב יהודה אמר שמואל לקמן הלכה כר' יהושע. הא אמר אבבי לק"ש כוותיקין והוא בתראה! ואומר רבי דוותיקין נמי מודו דזמנה עד ג' שעות, אע"פ שהיו ממהרין אותה לקרות עם הנץ החמה והכי מוכח לקמן וכו' דקתני במשנה על בעל קרי, "ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות עד שלא יהא הנץ החמה יעלה ויקרא", וקאמר בגמ' לימא תנא סתמא כר"א דאמר עד הנץ החמה? אפי' תימא כר' יהושע דילמא כותיקין דא"ר יוחנן וכו'. משמע בהדיא שהם סוברים כר' יהושע. ומוכח נמי דגומרין אותה עם הנץ החמה, היינו קודם הנץ החמה, דמוקי המשנה שצריך לקרותה קודם הנץ החמה כוותיקין. ע"כ. כלומר, ממה שנקטה המשנה 'יעלה ויתכסה ויקרא עד שלא תנץ החמה' ברור לכאורה שקורא קודם הנץ.

וממשיך הר"י שירליאון: ואבבי נמי לא נקט 'לק"ש כוותיקין' אלא לומר דאע"ג דהלכה כאחרים, לק"ש צריך לאחר מעט קודם הנץ החמה כוותיקין כדי שיסמוך גאולה לתפילה וכו'. וכן הדין שזמן ק"ש מתחיל כאחרים וזמנו עד ג' שעות כר' יהושע. אלא, שוותיקין מקדימין למצוות ומשכימין לקרותה קודם הנץ החמה כדי שתהא תפילה ביום אחר הנץ החמה, כדכתיב ייראוך עם שמש, שהוא אחר זריחת השמש, ומן הדין היה להקדימה כאחרים שאז הוא זמן קימה. ע"כ. דהיינו שמן הדין היה להקדים את קריאת שמע, כאחרים, אולם ראוי יותר לקרוא כוותיקין מצד ייראוך עם שמש.

והמשיך וכתב: וכן לתפילין דלא חיישינן תו שמא יפיח בהם, כיוון שהוא זמן קימה. אלא שמאחרין אותה עד מעט קודם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. וכן משמע בירושלמי, דקאמר מ"ד כדי שיהא רואה את חבירו ברחוק ד' אמות ויכירנו כמ"ד בין תכלת ללבן, אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך וכו' וזהו כפירוש רבי. ולקמן נמי בפרק תפילת השחר, מוכח דהאי ייראוך עם שמש אתפילה קאי, גבי דמדומי חמה, דכתיב ייראוך עם שמש ואתפילת מנחה קאי התם. ע"כ. וכאן מוכיח מן הירושלמי ששני זמנים ישנם, זמן משיכיר, וזמן קודם הנץ החמה.

ומקשה הר"י שירליאון על עצמו: ואל תתמה דעם הנץ החמה משמע קודם, ועם שמש משמע אחר הנץ החמה. ד"עם" בסמוך משמע, כמו ערב שבת עם חשכה וגם עם שמש משמע

כוותיקין וכך היא מצוותה. ומאידך כתב שאם קרא משעלה עמוד השחר כשר. ולא זכר ש"ר את דעות שאר התנאים כלל. ואמת יציב ונכון הדבר, שדעת כמה ראשונים (הרשב"א, ר"י שירליאון ועוד) היא שאפשר לקרוא לכתחילה מכו מטו חד מן זמניא המוזכרים במשנה, והנץ החמה אינו אלא למצווה מן המוכח. אולם מה שכתבתי הוא לפרושי לסוגיא, וכשיטת ר"ח.

כט). שהיה נין נכדו של רש"י הקדוש.

בשעת זריחה. והא דאמר לקמן בפ' תפילת השחר, דקאמר במשנה תפילת השחר עד חצות ופריך בגמ' מהא דתנן מצותה עם הנץ החמה. פירוש מצותה דק"ש עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה, ומשני ההיא כותיקין. מיהו, אע"פ שאינו יכול להמתין ק"ש בברכותיה עד חצות ואינו יכול לסמוך גאולה לתפילה, מ"מ שכר תפילה יהבי ליה עד חצות^ל. ע"כ. דהיינו, הקשה איך יכול להיות שבפסוק עם הנץ פירש דהיינו קודם הנץ, ועם שמש משמע אחר יציאת השמש. ותירץ דעם היינו בסמוך בין לפני בין אחרי, וליכא למידק.

וכתב עוד: ולא תיקשי הא דאמרינן ביומא וכו' אף היא עשתה נברשת של זהב בשעה שהחמה זורחת בה, ניצוצות יוצאין ממנה וידעו כל העם שהגיע זמן של ק"ש. ואמר אביי לשאר עמא דבירושלים, משמע שאינו מתחיל עד לאחר הנץ! והא לא אשכחן שום תנא שיקבע זמן אחר הנץ. אלא ודאי הוקבע אותו זמן לציבור לפי שאינן יכולין להקדים ולמהר כוותיקים, כי רוב בני אדם אינם בקיאים לכוון. ע"כ. דהיינו במשנה ביומא מוכח שקראו קריאת שמע 'אחר הנץ החמה', ואם כן קשיא אמאי דאמר הר"י שירליאון שיש לקרוא קודם. ותירץ שהזמן ההוא היה לשאר העם, שאינם יודעים לכוון את הזמן היטב.

וכתב עוד: וא"ת הא"ר שמעון בן יוחאי משום ר"ע, פעמים שאדם קורא ק"ש אחד קודם הנץ החמה ואחד אחר הנץ החמה ויוצא בה א' משום לילה וא' משום יום, ופוסק ריב"ל כרשב"י. אלמא, קודם הנץ החמה לילה הוא, ותחילת זמנה דיום הוא אחר הנץ החמה כאותה משנה דיומא! ויש לומר דאפילו פליג ריב"ל אאביי הלכה כאביי, דפסיק כותיקין דהוא בתראה. ועוד י"ל דלא פסיק ריב"ל כרשב"י אלא במה שסובר שקודם הנץ החמה יוצא בשל לילה, וכו', אבל במה שתחילת זמנו דיום אחר הנץ החמה לא פסיק כלל. אי נמי יש לומר דאפילו ר' שמעון מודה שזמן ק"ש של יום קודם הנץ החמה. והא דלא נקט פעמים שאדם קורא ק"ש שני פעמים קודם הנץ החמה ויוצא בשל יום ובשל לילה, והוי רבותא טפי. איכא למימר דבעא לאשמעינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ החמה.

ואפילו נאמר דר"ש סבר דזמן ק"ש הוא אחר הנץ, מ"מ אין נכון להעמיד המשנה דיומא כר"ש, ודלא ככל הני תנאי. דא"כ היה לו לגמרא דיומא לדקדק כך ולהעמידה כרשב"י אליבא דר"ע. עכ"ל הר"י שירליאון^ל.



יש מקום לדחות את הכרחי ודיוקי הר"י שירליאון בהא מילתא

והאר"י גור אריה יזנק מן כנענים עד צרפת, וכלביא שכן, ומה אני עני אענה אם כן, ואף אם אעמוד הכן, ואעסוק בדברי תורתו לכן, ולדלות מאמרותיו אני רוכן. מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך על כן, לא נפלאות היא ולא רחוקה היא. ואעבור בין בתרי אמרותיו, ואנסה לגשש כעיוור בצהרים, בדב"ק. ובעייני בהו מצאתי שיש להעיר על דבריו באיזהו מקומן.

ל). נראה מדבריו שעניין הנץ החמה לתפילה אינו אלא חסידות בעלמא.

לא). מכאן ואילך מביא את שיטת רבינו תם, והיא לו נדפסה בספר הישר (חלק התשובות סי' ח'). ועי' לקמן בס"ד.

זה יצא ראשונה. לאחר שהר"י שירליאון מוכיח כי גם הוותיקין מודים לר' יהושע שזמנה עד ג' שעות, ורק עיקר זמנה הוא בהנץ החמה. כתב: ומוכח נמי דגומרין אותה עם הנץ החמה, היינו קודם הנץ החמה, דמוקי המשנה שצריך לקרותה קודם הנץ החמה כוותיקין. ע"כ. ולענ"ד יש מקום לדחות, דעל פניו זה אינו מוכרח דהוא דווקא קודם הנץ החמה. ויש לשאול, מניין מוכח מהמשנה גבי 'ירד לטבול' שקריאת השמע היא דווקא קודם הנץ החמה. ובאמת נראה דס"ל דמינח אתנח על הנחת יסוד שעיקר הנץ החמה לצורך תפילה אתא, וכיוון שהתפילה הינה בהנץ החמה, מוכח שקריאת שמע היא קודם. אולם, אכתי לא יגהה מזור לדברי הר"י שירליאון, שכן איהו דייק מן המשנה גבי ירד לטבול, ומהתם, לכאורה, לא מוכח.

ואם תאמר שדקדק מהלשון הו: אם יכול לעלות להתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ע"כ. דהיינו שמן העליה עד הקריאה, הכל צריך להיות קודם הנץ החמה. לענ"ד אינו מוכרח, דכיוון שהמשנה נקטה צרור של פעולות אחת לאחר השניה, והשתיים הראשונות חייבות להיות קודם, היה מסורבל לפלוג וליתני בדידה: "אם יכול לעלות ולהתכסות עד שלא תהא הנץ החמה, ולקרות לאחריה", ועדיף טפי לכתוב כן. ועל כן גם מלשון זו אין מקום לדקדק לכאורה. וכן ראיתי שכתב לתרץ הרב בן ידיד (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ז) מגדולי חכמי רודוס, וז"ל: ואפשר דר"ח ס"ל דמאי דקתני עד שלא תהא הנץ החמה לא קאי אולקרות אלא קאי על לעלות ולהתכסות שיעלה קודם הנץ החמה כדי שיקרא בהנץ כן נ"ל. וכ"כ הרב שלל דוד (ס) מחכמי אלג'יר. וששתי עליהם.

ואשר על ידו השני. כתב הר"י שירליאון: ואביי נמי לא נקט 'לק"ש כוותיקין' אלא לומר דאע"ג דהלכה כאחרים, לק"ש צריך לאחר מעט קודם הנץ החמה כוותיקין כדי שיסמוך גאולה לתפילה וכו'. ע"כ. והקושי בזה מבואר, דאביי נקט אמירה פשוטה 'תפילין כאחרים. לק"ש כוותיקין'. דלפי דבריו, עיקר דעת אביי היא שהזמן העיקרי של קריאת שמע, אפילו לכתחילה, הוא כאחרים, וכשאביי אמר לק"ש כוותיקין זה נעשה רק בכדי לסמוך גאולה לתפילה. חדא, קשה, דמאן יימא לן דאביי סובר שעיקר זמן ק"ש הוא כאחרים? הא מילתא לא רמיזא. ואדרבה, אביי מחלק בין תפילין, שזמנם הוא כאחרים, לבין ק"ש שזמנה כוותיקין.

ועוד, מי אמר דאביי ס"ל דזמן ק"ש כוותיקין הוא רק לכתחילה בכדי לסמוך גאולה לתפילה? שפיר יש לומר דזמן ק"ש העיקרי הוא כוותיקין, וכל זמן אחר הוא בדיעבד. ותנא דמסייע לך, מדברי הרמב"ם ז"ל, דמחד גיסא כתב שיש לקרוא ק"ש כוותיקין, ומאידך כתב דבדיעבד אם קרא מעלות השחר, יצא ידי חובתו. ולא זכר ש'ר האי זימנא דאחרים. וכשם שבתפילין הזמן מתחיל כאחרים דווקא, ולא קודם, כך בק"ש הזמן מתחיל כוותיקין, ולא קודם²³. ועל כרחין לומר, דכיוון שפסקנו שזמן ק"ש העיקרי הוא כוותיקין, ממילא כל זמן אחר הינו בדיעבד, והוא כשאר כל המצוות שזמנן ביום, שכשרות רק בדיעבד מעלות השחר²⁴. ולא נכון לומר שזמן ק"ש מתחיל כאחרים. וממילא אין לומר לפי זה דעיקר עניינה של ק"ש בהנץ

לב). ורק בדיעבד אם הניח תפילין או קרא שמע מעה"ש יצא ידי חובתו.

לג). דאי לא תימא הכי, יקשה מנא ליה להרמב"ם האי זימנא דעלות השחר, שכן אף אחד מן האמוראים או התנאים לא הזכירו בתור זמן בעל משמעות לק"ש.

החמה, הוא רק בכדי לסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום, כדי שנאמר שדווקא התפילה צריכה להיות ביום. דשפיר יש לומר שיש עניין עצמי שתהיה קריאת שמע בזמן הנץ החמה, וכדעת ר"ח ורש"י. ולפי זה אין כלל סברא שצריך להקדים את קריאת השמע לפני הנץ החמה. וכוונת אב"י פשוטה לפנייה – קריאת שמע כוונתיקין – בזמן הנץ החמה.

ועל כן לומר כדברי הר"י שירליאון 'וכן הדין' שזמן ק"ש מתחיל אפילו לכתחילה מזמן משיכיר את חברו, זה אינו מוכרח.

ועד השלושה בא. כתב הר"י שירליאון: וכן הדין שזמן ק"ש מתחיל כאחרים וזמנו עד ג' שעות כר' יהושע. אלא, שוותיקין מקדימין למצוות ומשכימין לקרותה קודם הנץ החמה כדי שתהא תפילה ביום אחר הנץ החמה, כדכתיב ייראוך עם שמש, שהוא אחר זריחת השמש, ומן הדין היה להקדימה כאחרים שאז הוא זמן קימה. ע"כ. וכאן מבואר, דהר"י שירליאון סובר שעיקר עניין הנץ הוא לעניין התפילה, ולכן יש לעקור את ק"ש מזמנה ולהקדימה. אף שכפי שראינו בדברי ר"ח ורש"י שאין זה מוכרח, אפילו לא מהפסוק דייראוך עם שמש. ועוד קשה, דמאן ימא ליה להר"י שירליאון דהזמן העיקרי של ק"ש הוא כאחרים? אולי הוא במשיכיר בין חמור לערוד ובין זאב לכלב? הלא אין מופת חותך לומר דהזמן העיקרי לק"ש הוא במשיכיר את חברו. ואף אם תרצה לומר שכיוון שהוא זמן התפילין והתפילין ראויים הם להיאמר עם קריאת שמע. אנא אמינא דאין זה אלא "וורט" בעלמא. הלא זמן קריאת שמע הוא מן התורה לדעת רוב הפוסקים (ועי' כס"מ בריש הלכות ק"ש), והחובה לקרוא קריאת שמע עם תפילין אינה אלא מדרבנן. ועל כן קשה לומר שזמן קריאת שמע יקבע לפי זמן הנחת תפילין. ועל כן הקושיא במקומה עומדת.

והטור הרביעי. כתב הר"י שירליאון להביא ראייה מן הירושלמי, שהתפילה היא עם הנץ החמה וז"ל: וכן משמע בירושלמי, דקאמר מ"ד כדי שיהא רואה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו, כמ"ד בין תכלת ללבן, אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך וכו' וזהו כפירוש רבי. ע"כ.

על פניו מן הירושלמי אין ראייה. דבפשטות אין המימרות הללו תלויות וקשורות אחת לשניה. דהאחת עניינה הוא להשוות בין הזמנים שנאמרו בברייתא, לבין הזמנים שנאמרו במשנה. והמימרא השניה נותנת זמן נוסף שהוא בהנץ החמה. ויש לשים לב ללשון 'אבל'. ויהיה היסען של דברים כך מ"ד בין זאב לכלב כמ"ד בין תכלת לכתן, ומ"ד כדי שיהיה רואה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו כמ"ד בין תכלת ללבן. אלו זמני המשנה והברייתא, אבל יש זמן אחר שהוא הזמן העיקרי להלכה ולמעשה – והוא הוותיקין'. וממילא אין לומר דהירושלמי אתא לאשמועינן דהזמן מתחיל במשיכיר, והותיקין זה למצווה בעלמא משום תפילה. וגם הלשון 'מצוותה' עם הנץ החמה, משמע יותר דיש מצווה עצמית בקריאת שמע עם הנץ החמה. ולענ"ד הוא פשוט.

ועתה נבוא אל החומש. כתב הר"י שירליאון: ולקמן נמי בפרק תפילת השחר, מוכח דהאי ייראוך עם שמש אתפילה קאי, גבי דמדומי חמה, דכתיב ייראוך עם שמש ואתפילת מנחה קאי התם. ע"כ. ובדברים אלה כוונתו לדחות את דברי ר"ח ודעימיה בעניין זה. ומ"מ לגופם שלדברים, איני רואה הכרח כדבריו, דשפיר יש לומר שעיקר הילפותא לעניין תפילת מנחה היא מסיפא דקרא 'ולפני ירח', דאז הוא זמן תפילת המנחה. ואילו היה נוקט שייראוך עם שמש היינו הנץ החמה, ולפני ירח היינו תפילת המנחה, וכמו שנקט רש"י, היה קשה עלי קצת^{לד}. אך לפי דבריו שלא כתב כן, נראה לומר בפשיטות שעיקר הילפותא מהמשך הפסוק, ואהא לייט עלה אביי^{לה}. ולעולם ייראוך עם שמש' אקריאת שמע קאי.

ואת השש. כתב הר"י שירליאון: ואל תתמה דעם הנץ החמה משמע קודם, ועם שמש משמע אחר הנץ החמה. ד"עם" בסמוך משמע, כמו ערב שבת עם חשכה וגם עם שמש משמע בשעת זריחה. ע"כ. ואני עני אבוא כדל שואל, ואומר דאם אמת נכון היה הדבר הזה, ועם משמע "בסמוך", פשוט הדבר ש"עם" יכול להיות בזמן הנץ החמה בעצמו. ועל כן אין ראיה מהלשון 'עם' דיש לגמור את קריאת שמע עם הנץ החמה, ולהתחיל את התפילה עם הנץ החמה. דשפיר יש לומר דקריאת שמע היא עם הנץ החמה ממש, והתפילה היא 'עם הנץ החמה' לאחר הנץ החמה. דהשתא דאתינן להכי, דעם הוי בסמוך, כבר אין הכרח להקדים את קריאת שמע ללפני הנץ, בכדי שהתפילה תהיה דווקא בזמן הנץ^{לו}.

ועוד, אעיקרא דשאלתא פירכא. הלא אמר הר"י שירליאון דאין לתמוה על הלשון 'עם' דלעתים היא קודם ולעיתים היא לאחריה, דעם בסמוך משמע. לענ"ד יש לומר בפשיטות שאין כלל חילוק בין 'עם שמש' ל'עם הנץ החמה'. שני הלשונות מתארים את אותו זמן בדיוק, מזמן תחילת עליית גלגל החמה עד יציאת כל השמש על הארץ. ואין כלל מקום תימה, לומר 'אל תתמה', דהלשון היא אחת.

ויהי בפעם השביעית. כתב הר"י שירליאון: ולא תיקשי, הא דאמרינן ביומא וכו' אף היא עשתה נברשת של זהב בשעה שהחמה זורחת בה, ניצוצות יוצאין ממנה וידעו כל העם שהגיע זמן של ק"ש. ואמר אביי לשאר עמא דבירושלים, משמע שאינו מתחיל עד לאחר הנץ! והא לא אשכחן שום תנא שיקבע זמן אחר הנץ. אלא ודאי הוקבע אותו זמן לציבור לפי שאינן יכולין להקדים ולמהר כוותיקים, כי רוב בני אדם אינם בקיאים לכוון. ע"כ. ואנא אמינא דעל פניו אינה קושיא כלל. דהלא לפירוש ר"ח ודעימיה על כורחין לומר שאף תנא לא קבע זמן 'אחר הנץ', וכן קהלא קדישא אנשי ירושלים העומדים על משמר ארצנו ועיר א-להינו, כולם קראו בזמן אחד, והוא הוא זמן הנץ החמה. והר"י שירליאון, מפני שסבר שעיקר עניין הנץ החמה הוא

לד). דגם אם נאמר כן יש לתרץ בפשיטות, ש'עם' לאו דווקא לפני או אחרי, אלא בזמן ההוא בין באותו הזמן דווקא, בין לפני ובין אחרי מעט. ושמא מפני שמש בסמוך יאמר הר"י שירליאון כי האי מילתא (לשיטתו) לא יכול היה לנקוט כן הכא.

לה). יש להעיר שהלשון דמדומי חמה בירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) מיועדת לבין הערבים דווקא. ודלא כרש"י.

לו). ובפרט שלדעת ר"ח ודעימיה כל שקרא קודם הנץ יצא ידי חובה בדיעבד. וגם הרמב"ם יאמר כן על הזמן שנתן הר"י שירליאון (משיכיר) לתחילת זמן קריאת שמע.

התפילה, ממילא אם קראו כשהשמש יצא כבר על הארץ ולא קודם, אם כן בודאי איחרו טובא להתפלל. ולכן מכריח, שזהו לשאר עמא שלא היו בקיאים לכוון. אולם לענ"ד אי סברין ליה לפירושא דר"ח, שהם הם אנשי ירושלים שאר עמא דבירושלים, הם הוותיקין, ממילא מוכח ממנהגם כל בתר איפכא מפירושו של הר"י שירליאון. דמוכח ממנהגם שזמן קריאת שמע מתחיל מיציאת השמש על הארץ, זמן הנץ החמה, והם הוותיקין, ולק"מ¹.

למנצח על השמינית. כתב הר"י שירליאון: וא"ת הא"ר שמעון בן יוחאי משום ר"ע, פעמים שאדם קורא ק"ש אחד קודם הנץ החמה ואחד אחר הנץ החמה ויוצא בה א' משום לילה וא' משום יום, ופוסק ריב"ל כרשב"י. אלמא, קודם הנץ החמה לילה הוא, ותחילת זמנה דיום הוי אחר הנץ החמה כאותה משנה דיומא! ויש לומר, דאפילו פליג ריב"ל אאביי הלכה כאביי, דפסיק כותיקין דהוא בתראה. ע"כ. ועל כך אמינא, דאי משום הא, לא איריא, דהקושיא על פניו אינה קושיא. הרי מהא דרשב"י לא גמרינן דינא לעניין קריאת שמע או זמנה, הרי גם ריב"ל לא למד מרשב"י, אלא לעניין שעת הדחק כדאיתא התם בגמרא. ומטין הדברים שגם רשב"י גופיה לזאת נתכוון, שאמר 'פעמים שאדם' ולא נקט זאת כהלכה פשוטה. ואם כנים הדברים, אזי אין כלל מקום להקשות את קושייתו של הר"י שירליאון, דלעולם אימא לך דעיקר זמן ק"ש הוא קודם הנץ החמה, ולא נקטנו הכא שיש לקרוא לאחר הנץ החמה אלא מפני שאותו אדם אישתלי, והוצרך לקרוא ק"ש של לילה קודם הנץ החמה, ואחר שעשהו לילה בקריאתו, כיצד יעשהו יום באותה קריאה ממש. ועל כן בכי האי גוונא לכו"ע יש לאחר את קריאת שמע של היום לאחר הנץ החמה. ואין על זה חולק. וכיוון שכן הוא, ממילא אין כלל מקום לומר 'דהלכתא כאביי דהוא בתראה', דרשב"י לא אמר בדווקא לאחר הנץ החמה, וגם אביי לא נתכוון בדווקא שיש להקדים את קריאת שמע להנץ החמה, כדברירנא. ועל כן שפיר יש לומר דלכו"ע זמן ק"ש הוא בהנץ החמה, ובמקרה שאדם צריך לקרוא פעמיים, אחת קודם הנץ ואחר לאחריו, בזה לכו"ע יקרא ק"ש של יום בדווקא אחר הנץ

וחזות קשה הוגד לי בדברי הר"י שירליאון, שמפני קושי זה כתב לתרץ עוד שני תירוצים, וז"ל: ועוד י"ל דלא פסיק ריב"ל כרשב"י אלא במה שסובר שקודם הנץ החמה יוצא בשל לילה, וכו', אבל במה שתחילת זמנו דיום אחר הנץ החמה לא פסיק כלל. ע"כ. וזה קשה, דמאן יימא לן במאי פסיק כוותיה, ובמאי לא פסיק כוותיה, ומרגלא בפומיה דהגאון הנאמ"ן, דלא באו לנסותנו בחידו"ת.

ועוד כתב לתרץ: אי נמי, יש לומר דאפילו ר' שמעון מודה שזמן ק"ש של יום קודם הנץ החמה. והא דלא נקט פעמים שאדם קורא ק"ש שני פעמים קודם הנץ החמה ויוצא בשל יום ובשל לילה, והוי רבותרא טפי. איכא למימר דבעא לאשמעינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ החמה. ע"כ. ועל פניו זהו תירוץ קשה, ואף מרפסן איגרי, שכן לפי דברי הר"י שירליאון יוצא,

(זו). ואפשר גם להציע דהיינו קשיתיה להר"י שירליאון, דסבר שזמן הנץ הוא נקודה יחידה בודדה, וממילא כאשר היו הניצוצות ניתזין, ממילא כבר עברה וחלפה אותה נקודה לעניין תפילה שהיא עיקר זמן הנץ החמה. אולם אם נאמר שאינו נקודה, אלא נמשך כל זמן עליית השמש על הארץ, שפיר יש לומר שקורא את שמע בהנץ החמה בתחילת עליית השמש על הארץ, ולתפילה יעמוד בסוף עליית השמש, וגם אם יאחר יותר, לא אכפת לן. דעיקר עניין הנץ הוא קריאת שמע.

שאם קרא ק"ש שתי פעמים קודם הנץ החמה, יוצא ידי חובה שליום ושל לילה. ולענ"ד הוא מילתא דלא מסתברא.

ולמסקנא כתב: ואפילו נאמר דר"ש סבר דזמן ק"ש הוא אחר הנץ, מ"מ אין נכון להעמיד המשנה דיומא כר"ש, ודלא ככל הני תנאי. דא"כ היה לו לגמרא דיומא לדקדק כך ולהעמידה כרשב"י אליבא דר"ע. עכ"ל. ולענ"ד כפי שביררנו בס"ד, אף אחד לא סבר דזמן ק"ש הוא אחר הנץ החמה, אלא מה שהר"י שירליאון קורא 'אחר הנץ החמה' יאמר ר"ח וסיעת מרחמוהי (ובהגדרת הנץ החמה גם הרמב"ם יסכים עמהם), שאינו אחר הנץ החמה, אלא זהו זמן הנץ החמה ביחוד. וגם המשנה ביומא מתבארת כן, וגם המשנה בברכות גבי ירד לטבול, אתיא שפיר טפי כשיטת ר"ח ודלא כדברי הר"י שירליאון, וכן בירושלמי משמע דבעינן שתהיה החמה מטפסת על ההרים, ומבואר שכבר היא נראית. ועל כן אמינא, דליכא פלוגתא כלל בהא מילתא, וכולהו ס"ל דזמן ק"ש מתחיל כאשר השמש מתחיל לצאת על הארץ, ואין צורך בוא צוער'ה.



שיטת רבינו תם

והנה גאון ישראל רבינו יעקב בן מאיר, רבינו תם, כתב בתשובתו הרמת'ה (ספר הישר סי' ח') לרב שמשון בן יוסף לבאר באופן אחר את ענין קריאת שמע כוונתיים. וכתב שבאמת זמן קריאת שמע העיקרי, הינו מהנץ החמה והלאה, כי האי משנה ביומא, וכמו שמשמע משטחות לשון רשב"י בברכות. וכתב שהויתקין מרוב חביבות התפילה, שתהא בזמן מיוחד וראוי, היו מקדימים את קריאת שמע שלא כדין, בכדי להרוויח את זמן התפילה המהודר. וזהו כיוון שבאמת עיקר הקדמת הנץ הוא דווקא לענין תפילה איתאמר. והביא את דבריו בקיצור הר"י שירליאון בסוף אמריו שהבאנו תחילתם לעיל.

אולם לענ"ד יש להעיר על דברי רבינו תם. חדא, וכי בשופטני עסקינן, שיעדיפו להתפלל בזמן מהודר, דלכו"ע אינו אלא מידת חסידות, ויפסידו את זמן קריאת שמע העיקרי, דאינו אלא מהנץ החמה ולהלן? הלא תנא אקרא קאי דכתיב 'בשכבך ובקומך', ובתפילה לא נתנה התורה שיעור כלל לתחילת זמנה (וגם לא חז"ל). ואם כן היאך יתלו הויתקין תניא בדלא תניא, ויעדיפו לזלזל בחובת קריאת שמע, בשביל חסידות של תפילה. ועוד בה, הלא לשון וויתקין כמ"ש רש"י היינו אנשים המדקדקים במצוות, ולפי רבינו תם יוצא שהם אנשים המדקדקים להתפלל, ונפיק מינה חורבא בענין קריאת שמע. וכבר לא נכון לכנותם 'מדקדקים במצוות'. ומפשט לשון הגמרא לא נשמעה שום ביקורת על מנהג וויתקין. ואילו כדברי ר"ת, היה לגמרא להעיר עליהם דלאו שפיר עבדי. וכבר הקשה כן האור זרוע (סי' ג') עי"ש.

ועוד קשה מדברי ר"ת, דלפי דבריו יוצא שחכמים תיקנו דבר שיביא לידי פסול. שכן חכמים תיקנו שזמן תפילה העיקרי הוא מהנץ החמה, וכן תיקנו שיש לסמוך גאולה לתפילה, וכן קיבלו שיש לומר ק"ש מהנץ החמה והלאה. וא"כ יוצא שחכמים תיקנו מילתא דאתיא לידי פסידא, או בק"ש או בתפילה. וזה קשה מאוד. ועל כן, לענ"ד העיקר כדברי ר"ח דעיקר ענין הנץ החמה,

הוא בקריאת שמע. וגם תלמיד תלמידו הר"י שירליאון לא היה שר המסכים לדבר זה. ועי' תוספות יומא לז ע"ב.



נראה שבסוגיין יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי

ומידי דברי בו עם ידידי הרב דביר טל שליט"א, אנהר לעיינין שמן הירושלמי יותר נראה כדברי בה"ג. ועל כן שבתי ועיינתי בדברי הירושלמי וראיתי שיש לפרשו באופן דפליג אבבלי. דהכי איתא בירושלמי (פ"א ה"ב): ומן דמר כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו. כמן דמר בין תכלת ללבן. אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זעירא ואנא אמרית טעמא [תהילים עב ה] ייראוך עם שמש אמר מר עוקבא הוותיקין היו משכימים וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפילתן עם הנץ החמה. ע"כ.

מאיידך, בבבלי איתא כך: אמר אביי לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום אמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים ע"כ.

וראשית נסמן את השוני בין שני התלמודים. בבבלי, גם בדברי רבי יוחנן וגם בדברי הברייתא, אותם מקדימים מכונים בשם, ושם הוא "וותיקין". דהיינו, הוותיקין הם אשר היו קוראים עם הנץ החמה וסומכים גאולה לתפילה. וכמו שראינו בגמרא ביומא ומהמשנה דירד לטבול, עיקר מצוות קריאת שמע, היא עם הנץ החמה, וכמ"ש רה"ג, ר"ח, רש"י ועו"ר. ועוד, בבבלי דברי ר"ז מובאים מיד לאחר הברייתא.

אולם לפי הירושלמי, בתחילה אין הם קוראים בשם. אלא רק כתוב שהמצווה היא לקרוא ק"ש עם הנץ החמה. ומר עוקבא הוא אשר קורא להם בשם 'וותיקין'.
ודברי ר"ז מובאים לפני דברי מר עוקבא, ולא אוותיקין.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שאפשר לומר אליבא דהירושלמי, דשני זמנים הם, עיקר מצוות קריאת שמע היא בהנץ החמה, וזה מה שאמרו 'מצוותה וכו'. וזמן שני הוא, לקרוא מעט קודם הנץ החמה בכדי שהתפילה תהא בהנץ החמה.

ובזה נחלקו הבבלי והירושלמי. דלדעת הבבלי הוותיקין ומצוות קריאת שמע, חדא מילתא היא. וממילא יש לקרוא את שמע בהנץ החמה, וכהאי סוגיא ביומא. ועניין הוותיקין הוא בעיקר לק"ש, וכדברי אביי דשפתיו ברור מיללו 'לקריאת שמע כוותיקין'. אך לדעת מר עוקבא בירושלמי, הוותיקין היא מידת חסידות לגבי תפילה. ובשל מידת חסידות זו, מקדימין מעט את קריאת שמע קודם הנץ החמה, בכדי שעיקר זמן הנץ החמה יוקדש לתפילה. ואם תאמר מה שהקשנו לעיל על דברי ר"ת, יקשה גם על דברי מר עוקבא, דהיאך בשביל חסידות בתפילה נפסיד את הזמן העיקרי של קריאת שמע. יש לומר דעל מר עוקבא לק"מ. דמאן יימא לן דמר עוקבא סובר כאביי, שעיקר זמן קריאת שמע כוותיקין? שמא הוא סובר כשאר דעות המוזכרות

במשנה או בברייתא, המקדימות את עיקר זמן קריאת שמע טובא. וזה, לא ניתן להיאמר על ר"ת, שכתב בהדיא שעיקר זמן קריאת שמע הוא מהנץ החמה והלאה, ולא קודם. ופשוט.

ואם כנים אנו בזה, בפירוש פלוגתת הבבלי והירושלמי, יוצא לכאורה שעלינו להעדיף את שיטת הבבלי, וכפי שנקטו גם ר"ח, רש"י וסיעת מרחמוהי. דבכל מקום שהבבלי פליג אירושלמי אזלינן כבבלי.

אולם מאידך יש לומר, דכיוון שגם בבבלי לא נפיק מידי מחלוקת (אף שלענ"ד נראה יותר כדעת ר"ח), שכן דעת הרמב"ם ורובא דרבוותא שלא לשוויי פלוגתא בין הבבלי לירושלמי בהא מילתא. ועוד, דאף אי נימא דפליגי אכתי איכא למימר דבהא מילתא שפיר דמי לנהוג כהירושלמי. שכן מנהג כל ישראל המתפללים כהנץ החמה הוא להקדים קריאת שמע לתפילה, וכדמשמע בירושלמי, וכדעת הרמב"ם ודעימיה. וכיוון שזהו מנהג קדום, שפיר יש לומר דאין עדיפות לבבלי על הירושלמי, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.



יש לשאול אעיקר דינא דתפילת השחר וקריאת שמע, מה סברת עניין 'הנץ

החמה' בהן

והשתא דאתינן להכי, שמצד הסוגיות יש מקום לשתי הדעות. יש לדון בסברא את מה יש להעדיף לומר בהנץ החמה, את קריאת שמע או את התפילה. ושאלה זו מחזירה אותנו לשאלה שבה פתחנו, בכך שהגמרא כלל לא הזכירה את תחילת זמן תפילת שחרית. אלא רק דנה 'בעד סוף'. וגם אם נרצה להשוות זאת לקרבנות, שכן תפילות כנגד תמידין תקנום, לא יצא לנו מידי בהדיא. שכן לגבי קרבן התמיד כתב הרמב"ם (הל' תמידים ומוספים פ"א ה"ב): ואימתי זמן שחיטתן, של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח, ופעם אחת דחקה השעה את הצבור בבית שני והקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ביום. ע"כ. ומבואר ששחיטת התמיד, שהיא העיקר, היתה קודם הנץ החמה טובא. שכן במשנה (תמיד פ"ד ה"ג) מבואר שאחר ששחטו והפשיטו והוליכו איברים לכבש, רק אז הלכו לקרות את שמע, ואהא אמרינן שהקורא עם אנשי משמר לא יצא מפני שמקדימים. ומבואר שלכל היותר שריפת התמיד על המזבח היתה בסמוך לזמן הנץ החמה, ורוב העבודות הוו קדמי טובא להנץ החמה. ומבואר אם כן שזמן התמיד אינו בהכרח בהנץ החמה (ועי' ירושלמי פסחים פ"ה ה"א, ויש להשיב). וא"כ אמאי לא השוותה הגמרא את תחילת הזמן של תפילת שחרית להנץ החמה, כשם שהשוותה לעד סוף – עד ארבע שעות. ומניין הגיע הזמן של הנץ החמה לתפילת שחרית.

ולענ"ד התירוצ' יהיה פשוט בס"ד. דשחיטת הקרבן, אי היתה נעשית בהנץ החמה, איכא למטעי בעוע"ז עובדי השמש. וידוע כמה חז"ל רצו להתרחק מדרכי המינים, ובפרט בעבודת הקרבנות, שכן במשנה בתמיד (פ"ד ה"א) איתא שסידרנו את השוחט שיהיו אחוריו לעולם נגד השמש, וכמ"ש הרמב"ם: והיו שוחטין של שחר בצד המערבי של מקום השחיטה כדי שיהא כנגד השמש, ותמיד של בין הערבים שוחטין אותו בצד המזרחי מפני שהשמש אז במערב כדי שגם יהא כנגד השמש, ע"כ. כדי שלא יהיה נראה כמשתחוה לה. וזהו אף שגוף השמש עדיין

לא עלה, וכל זה מפני ההרחקה מע"ז. ועל כן, אם היו קובעים שעיקר זמן שחיטת התמיד הוא דווקא בעלות השמש בהנץ החמה, הויא מילתא מיחזיא כדרכי המינים והכופרים. ולכן את התמיד הקדמנו טובא. ואם כן, גם את התפילה היה צורך להקדים. אולם בתפילה, מפני שהצרכנו להסמיך את קבלת עומ"ש בקריאת שמע לתפילה ממילא אין לחשוש שיבואו לטעות אחר המינים, וגם התפילה פחות מורגשת מאשר עבודת הקרבנות, ויש פחות מקום לחשוש בה. ועל כן, אין להקדים את תפילת העמידה להנץ החמה. ומהאי טעמא גופיה לא הזכירו חז"ל ולא תיקנו שיש להתפלל דווקא בהנץ החמה, שכשם שמנעו את הקרבת התמיד בהנץ החמה דווקא מהאי טעמא, כך יש למנוע את התפילה בההוא זימנא דווקא. ולפי זה ברור הדבר למה דווקא קריאת שמע צריכה להיות בהנץ החמה, שכן זה יהיה כנגד עובדי השמש המשתחוים לאילים, ובההוא זימנא שהם משתחוים לחמה, אנו מקבלים עומ"ש^ל.

ואיני אומר קבלו דעתי. שכן המנהג הוא להתפלל עם הנץ החמה, וכ"ד רוב גדולי הראשונים. אולם כתבתי זאת, בכדי לתת טעם לשבח, בשיטת האומרים שדווקא קריאת שמע צריכה להיות בהנץ החמה, ולא התפילה.



בירור היחס בין תפילה אחר הנץ החמה לקריאת שמע אחר הנץ החמה

והשתא דאתינן להכי, יוצא שיש כאן שאלה היאך לנהוג למעשה. הלא, אם נקרא ק"ש קודם הנץ החמה, ונתפלל בהנץ החמה גופיה, וכדעת הרמב"ם, יוצא שקראנו שמע בזמן שהוא בדיעבד לדעת ר"ח ודעימיה (וגם הפסדנו ייראוך עם שמש). ולאידך גיסא, יוצא שאם קראנו את שמע בהנץ החמה והתפללנו לאחר מכן, כדעת ר"ח, יוצא שהפסדנו את הזמן העיקרי לתפילה אליבא דהרמב"ם ודעימיה.

ועל כן יש לברר, איזה הפסד הוא יותר מהותי, ואיזה הפסד הוא יותר קל. דהיינו איזו מצווה בעינן שתהיה יותר מזמן הנץ והלאה, ועניין הדיעבד שלה, אם יקיימוה קודם יהיה יותר עקרוני. ואיזו מצווה גם אם יקדימוה, לא יהיה בזה הפסד כ"כ גדול.



מן הדינים שהוזכרו גבי שעת הדחק יש לדקדק בתפילה קודם הנץ החמה יותר

מקובלת מקריאת שמע קודם הנץ החמה

ובכן נקדישך מלך, בקריאה רבת הערך, ונכרע לך ברך, ויוברר מן ההולכים בדרך. דכך איתא בגמרא (ברכות ל ע"א): אבוה דשמואל ולוי, כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי. וכי

(ח). ונהירנא כד הוינא טליא כבר שב עשרי שנין, הויתי אזיל באוטובס לירושלים עיה"ק. והיה עמי חבד, שהוצרך להניח תפילין ולהתפלל בדרך. וכאשר הניח תפילין, אמר לו איזה אחד מנוסעי האוטובס (שאינו מבין ולא גדל על ברכי התורה) 'למה אתה מניח תפילין כך?! הלא מקובל בידנו שהתפילין והתפילה צריכים להיות לכיוון השמש', והה"ב. ודיינו שרבים מאיתנו נצרכים להתפלל לכיוון מזרח, שכן התם ירושלים עיה"ק ותלפיות, אך להקפיד על כך עד לאחת זה כבר יותר מדאי. ואדרבא, לדין היה נכון יותר לקרוא ק"ש עם הנץ החמה דווקא.

הוה מטי זמן קריאת שמע קרו. כמאן? כי האי תנא דתניא, השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה. במאי קמיפלגי? מר סבר תפלה מעומד עדיף, ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף. ע"כ. ומבואר שלדעת אבוח דשמואל ולוי, לעולם יש להקדים את התפילה קודם זמנה, ולא את קריאת שמע. וממה שהגמרא העמידה את דברי רבי שמעון בן אלעזר דס"ל שלסמוך גאולה לתפילה עדיף ע"פ תפילה מעומד. יוצא לכאורה, שאמרנו לו להתעכב עם קריאת שמע, עד הנץ החמה ויתפלל מיושב על ידי סמיכה. וסברת אבוח דשמואל ולוי מבוארת, דבתפילה בעינן כוונה ועמידה, ובדרך קשה גם לכוון ובלתי אפשרי לעמוד, ועל כן עדיף להקדים את התפילה, מאשר את קריאת שמע. שכן קריאת שמע בעיא כוונה מועטת רק בפסוק ראשון, ואינה צריכה עמידה כלל.

ולדין מבואר, שבין לאבוח דשמואל ולוי ובין לרבי שמעון בן אלעזר, לא התרנו לקרוא קריאת שמע קודם זמנה. ואדרבא עדיף לוותר על דינים אחרים – סמיכות גאולה לתפילה, או תפילה במעומד, העיקר שקריאת שמע תאמר בזמנה הנכון והמדויק. ולפי זה עדיף טפי להקדים את התפילה לקריאת שמע. ולעניינו יוצא, שעדיף לאחר התפילה לאחר הנץ החמה, מאשר להקדים את קריאת שמע קודם הנץ החמה.

ועוד יש לסייע לזה, דאף שהוצאנו את תחילת זמן תפילת השחר מהאי כללא דתפילות כנגד תמדין תיקנום, שלא יתפלל לכתחילה קודם הנץ החמה. מ"מ אהנו לן רבנן בהא, דאם הוצרך בדיעבד להקדים, בודאי יש להקדים את התפילה שתוקנה כנגד התמיד, וזה היה זמן התמיד. מאשר להקדים את קריאת שמע לזמן שלפני הנץ, דאינו אלא בדיעבד, למסקנא דקיימא לן לקריאת שמע כוותיקין.

ומה ששנינו בשם רשב"י דפעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים, אחת קודם עלות השחר, ואחת לאחר עלות השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. לק"מ לענ"ד, דהא איירי בשעת הדחק באדם שנשכח או נאנס, וכשם שלא הצליח לקרוא עד עה"ש איכא למיחש שאם נעכבו עד הנץ יפסיד לגמרי את זמן קריאת שמע. ועל כן אמרינן ליה שיקרא את כל הקריאה מיד כשיתאפשר וזה בזה וכולי האי לא מצערינן ליה.



סיכום שיטות הראשונים והגאונים בסוגיין

בהא סליקנא בס"ד דאיפליגו רבנן גאוני וקמאיי מה עיקר עניין הנץ החמה. לדעת רע"ג, רנ"ג, רה"ג, וכן משמע בדברי רס"ג בסידורו, וכן דעת ר"ח, רש"י, הרי"ף, הר"ז אגמאת, רבינו שלמה בן נתן בסידורו, העיתים והאשכול, שעיקר עניין הנץ החמה הוא בקריאת שמע דייקא. ואין עניין כלל להתפלל בהנץ החמה. ועיקר העניין בתפילה הוא, שיהיה מתפלל 'ביום', בזמן שהוא יום בודאי ולא קודם לכן, ככל שאר המצוות שזמנן ביום. ועיקר העניין בקריאת שמע לדעתם, הוא לקבל עול מלכות שמים בזמן עלית השמש. ונתנו טעם לדבר בס"ד.

אולם מדברי בה"ג משמע קצת שהעיקר הוא להתפלל בהנץ החמה, ואין קפידא שקריאת שמע תהיה קודם לכן. וכן דעת הרבה ראשונים, כ"ד הרי"ד (כו ע"א), הריא"ז, וכן שיטת התוספות (ברכות שם ד"ה לק"ש כותיקין), וכן דעת הר"י מלוניל (ד' ע"ב), וכ"ד רבינו יונה (ד' ע"ב), וכ"כ הרא"ש (פ"א סי' י'), וכ"ד הרא"ה (ט ע"ב) וכ"ד האור זרוע (סי' יג'), וכ"כ בסמ"ג (עשין יח), וכ"ן מדברי הריטב"א (יומא לו ע"ב), וכ"ד ספר השולחן, וכ"כ בספר הבתים, וכ"כ האורחות חיים ובכלבו, וכ"כ בספר מצוות זמניות. וכ"ה בשיטמ"ק (ט ע"ב). ועל צבאם, כביר חכם, רבינו הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א הל' יא).

ולפי שיטתם על כרחין הוא לקרוא ק"ש קודם הנץ החמה, בכדי להתפלל בסמיכת גאולה לתפילה בהנץ החמה. וכן להדגיש שמנהג המתפללים כותיקין הוא כדעתם, ודעת ר"ח הוזכרה בב"י כדעת יחיד. והמנהג אצל מתפללי הוותיקין הוא כדעת הרמב"ם.

וכתבתי לעיל, שהנהגה כדברי ר"ח, מתפלל תפילה שלא בזמנה המהודר בהנץ החמה, לדעת הרמב"ם ודעימיה. והנהגה כדברי הרמב"ם, קורא קריאת שמע שלא בזמנה לדעת ר"ח. וכתבתי שמן הגמרא נראה יותר שעדיף להקל בזמן התפילה מאשר בזמן קר"ש.



אפשרות לשלב בין כל הפירושים

ואמר לי הרב דביר טל שליט"א דאפשר לומר דכל הני רבוותא זמן הנץ החמה אינו נקודה אחת ויחידה, אלא תהליך הלוקח זמן, מן הנץ האסטורנומי עד כרבע שעה לאחר מכן. ולפי זה יוצא, שכל מי שאמר שיש לקרוא קודם הנץ החמה כעישור שעה, יוצא שקורא כבר בתוך זמן הנץ החמה ואף מתחיל להתפלל בזמן ההוא. וממילא הקריאה והתפילה יהיו בזמן אחד. ואף שהביא ראיות מן המציאות הטבעית, וקצת יש לדקדק כן בדברי רס"ג, מ"מ בלישנא דרבנן קמאי, לא ברירא לי מילתא. דהרי"ף כתב שלא כולי עלמא יכולים לכוון את הזמן ההוא. ואם זהו זמן ארוך (כרבע שעה!) למה לאו כו"ע יכילי לכווני בהא מילתא. וגם אם זה זמן ארוך, היאך הטובל במשנת ברכות, ירד לטבול - הלא אם לא הגיע זמן קריאת שמע, אין לו סיבה להילחץ. ואם כבר הגיע עוד קודם הטבילה, היאך ירד לטבול. ויש לומר על זה שירד לטבול וסבר שיכול לסיים קודם שתהא הנץ החמה, ואישתלי ונשאר במים עד סמוך להנץ החמה ואז הוצרך לצאת במהירות. זכר לדבר, המוהל סמוך לכניסת השבת.

וגם מלשון הרמב"ם שכתב לדייק את הזמן 'עישור שעה' קודם שתעלה השמש, משמע שאותו עישור שעה הוא קודם הנץ החמה. וכן בהלכות עדות (פ"ב ה"ה) כתב הרמב"ם וז"ל: אמר עד אחד קודם הנץ החמה ואחד אומר בהנץ החמה עדותן בטלה ע"כ. ומבואר שכיוון שהדבר ניכר, לכן עדותן בטילה. ואי איתא שזהו תהליך שכולו מתחיל קודם עליית השמש, א"כ עד שעלתה השמש, מי ניכר? על כן יותר מסתבר שהנץ החמה אינו תהליך ארוך^ט.



(ט). אולם בהא מודינא שיש תהליך בעליית השמש. דהיינו מתחילת זריחת השמש באופק עד עליית כל גלגל החמה,

ב. האם להתפלל או לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה הוא חיוב או

שמא אינו אלא מידת חסידות?

והשתא דאתינן להכי, תסתער עלינו הקושיא ברוב עוז, האם הנץ החמה בין בתפילה ובין בקריאת שמע, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, הוא חיוב גמור מן הדין, או שמא מידת חסידות בעלמא. דאם הוא חיוב, על כרחינו להכריע כאחת מן הדעות מה העיקר בהנץ החמה קריאת שמע או תפילה, בכדי לקיים זאת כפי החיוב. אולם אם אינו אלא מידת חסידות בעלמא, כיוון שלכל אחת מהדעות דלעיל יש הפסד, אם כן אמרינן ליה למתפלל למה להכניס ראשך בין ההרים, הרי אינו אלא מידת חסידות, וכיוון שלדעת ר"ח קריאת שמע היא שלא בזמנה לכתחילה, ולדעת הרמב"ם (אם ינהג הנוהג כדעת ר"ח) התפילה אינה בזמנה לכתחילה, אם כן עדיף טפי שיתפלל בזמן שהוא יום ודאי, ויקיים הן את מצוות קריאת שמע והן את מצוות תפילה בזמנן (אף שאינו הזמן הכי מהודר) ויפסיד את המעלה של הנץ החמה, מאשר יתפלל בהנץ החמה ויבוא לידי קריאת שמע או תפילה שלא בזמנה, לכאורה. וכן יש לדון, מה יותר גרוע, להתפלל או לקרוא ק"ש קודם זמנה, או לאחר אותן לאחר הנץ החמה. דאף אם נאמר ששתי האפשרויות מוגדרות כ"דיעבד", יש לדון מה הדיעבד היותר גדול, לקרוא ק"ש קודם הנץ (בהנחה שזמנה מתחיל רק מהנץ החמה), או שמא להתפלל לאחר הנץ החמה.

בריש כל מראין יש לדקדק מן עצם לשון חז"ל. ויש להעיר שיש הבדל בין המשנה בנ"ד לבין התוספתא. במשנה (ברכות פ"א ה"ב) איתא: מאימתי קורין את שמע בשחרים? משיכירו בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר, בין תכלת לכתן, (וגומרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלוש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם שהוא קורא בתורה. ע"כ. ומבואר שהנץ החמה הוזכר רק בדעת רבי אליעזר, וגם לדעתו זהו רק לעניין סוף זמן קריאת שמע, ולעניין תחילתו מבואר שר"א אומר שזמנה מתחיל הרבה קודם. ובפשט המשנה, שפיר יש להסביר שכל היום כולו, עד שקיעת החמה, הוא זמן קריאת שמע של יום, דכל היום מקרי 'בקומך', רק שלכתחילה יש לקרוא קודם ג' שעות, ולכן הקורא מכאן מאילך לא הפסיד, ומאי לא הפסיד? לא הפסיד את המצווה, דבדיעבד זמנה כל היום מן התורה, ככל שאר המצוות שזמנן ביום שכשרות כל היום. וכן הסביר רבינו האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון (ברכות ט ע"ב).

אולם ברור הדבר, שמפשט הגמרא לא משמע כן, אלא נקטו 'דמאי לא הפסיד? לא הפסיד ברכות' אך זמן ק"ש מן התורה, כבר עבר לו. וגם לפי זה, ממילא סלקינן בהא דעד ג' שעות הוא לכתחילה.

אולם בתוספתא בברכות (פ"א ה"ב) איתא: מאימתי קורין את שמע בשחרים? אחרים אומ' - כדי שיהא חבירו רחוק ממנו ארבע אמות ומכירו. מצותה עם הנץ החמה, כדי שיהא סומך לה תפל' ונמצא מתפלל ביום ע"כ. וכתב הגר"ש ליברמן בפירושו הבהיר (תוספתא כפשוטה זרעים עמ')

מקרי הנץ החמה. והוא כשתי דקות וארבעים שניות. וכל המתפלל בזמן זה חשיב כמתפלל בהנץ החמה. וכן כתב הרב מאוזו שליט"א.

2). דהיינו שיש לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה. וכתב שכן פשטות הירושלמי. רק בבבלי נקט שעיקר עניין הנץ הוא על תפילה וכמ"ש הגאונים. אולם כפי שראינו דעת רוב הגאונים היא כמו שהבין בירושלמי. והגאונים שהוא דקדק מהם היו רק השאילתות ובה"ג, ואילו היה רואה שדעת רוב הגאונים כפשטות לשון הירושלמי בודאי היה שש עליהם.

ומ"מ בתוספתא מבואר שיש עניין לקרוא קר"ש עם הנץ החמה. אולם גם זה הוא רק בכדי לקיים את העניין של סמיכת גאולה לתפילה, בשביל להתפלל בזמן שהוא בודאי יום ולא קודם³. והגר"ש ליברמן (שם עמ' 3) הביא כמה מקורות שיש עניין לסמוך ק"ש לתפילה גם בלא ברכות הגאולה, בכדי שיהיה מתפלל מתוך מורא שמים.

איברא דלפי התוספתא, יש מקום להבין בשני אופנים שונים. שכן אם נסביר בתוספתא שכל האמירה היא בדעת אחרים, יוצא לפי זה, שעניין הנץ החמה בקריאת שמע, הוא מידת חסידות ולא לעיכובא. שכן הברייטא נקטה 'קורין', ולשון זו משמע אפילו לכתחילה. ואילו היה בדיעבד היה לברייטא לנקוט 'אחרים אומרים קורין קריאת שמע עם הנץ החמה, ואם קרא משיכיר את חבירו, יצא'.

אולם אם ננקוט כדעת הבבלי דשתי דעות הן, יוצא שרבי מאיר אמר שזמן ק"ש מתחיל 'משיכיר', ותנא בתרא סובר שזמן ק"ש מתחיל עם הנץ החמה.

ומ"מ גם לפי זה, אינו ברור דאחר הנץ החמה הוא בדיעבד, אלא שזמנה מתחיל מאז ולא קודם.

ואם כן יוצא שאין הכרח לקרוא ק"ש דווקא בהנץ החמה.



מן המשנה בברכות נראה שיש עניין לקרוא קריאת שמע דווקא בהנץ החמה

והנה במשנת ברכות (פ"ג ה"ה) גבי בעל קרי איתא: ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא. ואם לאו יתכסה במים ויקרא אבל לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים וכמה ירחיק מהם ומן הצואה ארבע אמות: ע"כ. ולעיל דנו בס"ד האם מדובר כשקורא דווקא עם הנץ החמה, או מעט קודם. וכאן רצוני להדגיש שהקלנו על אותו 'טובל' לקרוא קריאת שמע ללא בגדים, והעיקר שיהיה זה בזמן הנץ החמה. ומשמע מזה בפשיטות שיש חובה לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה, אף במחיר שיצטרך להקל בדין אחר מדיני קריאת שמע.

ובגמרא בברכות (כה ע"ב) איתא: ירד לטבול אם יכול לעלות כו' לימא תנא סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה אפילו תימא רבי יהושע ודלמא כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה ע"כ. ומבואר שהגמרא העמידה את המשנה 'בותיקין'.

מ). וברור מלשון התוספתא, שעניין סמיכת גאולה לתפילה היא מעלה טכנית כדי שלא יתפלל מוקדם מדאי. והעיקר הוא להתפלל ביום.

ויש שתי אפשרויות להבין את האוקימתא הזו. האחת, שמדובר על 'זמן ותיקין', דהיינו לא ס"ל כרבי אליעזר, והמשנה נקטה כאן את זמן ותיקין שהיו גומרים את ק"ש בהנץ החמה, לומר שיש לקרוא ק"ש בזמן הזה, אף במחיר של לקרוא ערום.

אפשרות שנייה, לומר שהמשנה מדברת דווקא על ותיקין, כלומר אותו אחד שירד לטבול קודם הנץ החמה, הוא וותיק בעצמו. וכיוון שהוא מקפיד לקרוא באופן זה, לכן שרינן ליה לקרוא בהנץ החמה בלא בגדים. אך שפיר יש לומר דלשאר עמא, לא שרינן להו לקרוא ק"ש בלא בגדים, כיוון דבעלמא אין הם מקפידים על זה. ולפי זה מטין הדברים שקריאת שמע בהנץ החמה היא מצווה מן המובחר, אך לא לעיכובא. ועי' הון עשיר על הא מתניתא מ"ש בזה.

ולהרמב"ם ודעימיה דס"ל שיש להתפלל דווקא בהנץ החמה, יאמרו דה"ה להתפלל דווקא בהנץ החמה, דיש בזה חיוב, וחילהון מהאי מתניתא.



מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה נראה שיש לדייק כפי האפשרות השניה

והנה, אף שהרמב"ם ס"ל שיש לקרוא ק"ש קודם הנץ החמה מעט, כדי להתפלל בהנץ החמה. ומשמע מדבריו שהוא חובה גמורה (ועי' לקמן בס"ד), כתב בפירושו למשנתנו: דברי משנה זו אינם אלא בותיקין שהיו נוהגין לגמור קרית שמע עם עלות החמה באופק כדי שתהיה תפלתם עם עלות החמה, וסמכוהו למאמר ה' ייראוך עם שמש, לפיכך יתכסה במים ויקרא. ע"כ. ומבואר בפשיטות, שהטובל הוא וותיק ולכן שרינן ליה לקרוא עם הנץ החמה בלא בגדים. וכ"כ הרב שושנים לדוד פארדו על הא מתניתא, וכתב שכן מיחזיא דעת רש"י. וכ"כ הרא"ה (קובץ שיטות קמאי עמ' תצט): ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרית עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, פי' ומתני' למי שקורא כותיקין כדאיתא לעיל ולהכי נקיט שיעורא דהנץ החמה והכי איתא בגמ' ע"כ. וכ"כ הריא"ז (פ"ג אות ג'): ולא אמרו כן אלא לותיקין, שהן חרדין לעשות מצוה מן המובחר וקורין קרית שמע סמוך להנץ [החמה], וסומכין גאולה לתפלה ומתפללין אחר הנץ מיד, אבל שאר כל אדם קורין אחר הנץ עד שלש שעות, כמו שביארנו, ומתפללין אחר קריאתו, כדי לסמוך גאולה לתפלה. ע"כ.



במשנה תורה נראה שסובר הרמב"ם כפי האפשרות הראשונה

אולם במשנה תורה (הל' קר"ש פ"ב ה"ז) כתב: מי שירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות קודם שתנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם היה מתיירא שמא תנץ החמה קודם שיקרא יתכסה במים שהוא עומד בהן ויקרא, ע"כ. ולא הגביל זאת דווקא 'כוותיקין' וכד', אלא כתב סתמא. וכן דקדק הראשון לציון על אתר. וצ"ע. ועי' בפירושו של הרב קאפח על אתר. אולם הרב דברי ירמיהו כתב לפרש את דברי הרמב"ם על אתר בהלכה זו דאיירי בוותיקין ממש. וכ"ן מדברי הרב מעש"ר, על אתר.



שיטת הרמב"ם לגבי הקדמת הקריאה והתפילה בזמן הנץ החמה -

מצווה מן המובחר או לעיכובא?

וכבר אין ניתן להשמט מלדון בהא מילתא, ועל כן ניתי ספרא וניחוי היאך הגדיר הרמב"ם את עניין הנץ החמה, האם זהו רק למצווה מן המובחר, או שמא זהו לעיכובא, ויש להקפיד על כך עד למאוד.

ראשית, ברור הדבר שלדעת הרמב"ם עיקר הקדמת הויתקין הוא לעניין התפילה ולא לקריאת שמע, וכמו שכתבנו לעיל. ובאמת לעניין תפילה כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ג ה"א): תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, ע"כ. ומבואר שמצוות התפילה היא מהנץ החמה עד ארבע שעות, ובפשטות כל זמן זה הוא לכתחילה.

וכשהרמב"ם נוקט דיעבד כלפי זמן תפילה, זהו רק לגבי הקדמת זמן התפילה, שכך כתב (שם ה"ו): המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא, ע"כ. ושפיר יש להבין מכאן שאף בתפילה שזמנה הוא ביום אחר הנץ החמה, מ"מ אם התפלל משעלה עמוד השחר, יצא ידי חובה בדיעבד. א"נ רק בשעת הדחק התרנו לו להתפלל משעלה עמוד השחר, אך באופן רגיל, אין להתפלל קודם הנץ החמה. אולם אפילו לפי זה, לא שמענו כי אם שזמן התפילה מתחיל מהנץ החמה והלאה, אך לא שאם איחר את זמן הנץ החמה הרי זה דיעבד. ולא ראינו שאיחר התפילה לאחר הנץ בתוך ד' שעות הוא דיעבד.

אולם כיוון שמקובל בדעת הרמב"ם, שחובה להתפלל בהנץ החמה. נומית, שמא מדין קריאת שמע נגעו בה, וכוונתם, שכיוון שחובה לסמוך גאולה לתפילה, והגאולה נסמכת לקריאת שמע, ממילא יוצא שחובה להתפלל בהנץ החמה. שכן קריאת שמע לפי הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א ה"א) יש לקרוא את שמע קודם הנץ החמה, ולהתפלל מיד בהנץ החמה.

ובאמת בהל' קריאת שמע (פ"א ה"א) איתא: ואי זה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, וכו' ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו, שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. ע"כ. ומסוף לשונו שכתב 'שעבר ואיחר', משמע שעבירה עשה.

אולם, אי קשיא אדעת הרמב"ם הא קשיא, הלא מבואר בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שעיקר עניין 'ויתקין' הוא התפילה, וכן עולה מדבריו במשנה תורה, שהקדמנו את קריאת שמע, כדי שהתפילה תהא בהנץ החמה. ומאידך לא כתב כלל בהלכות תפילה שאיחר זמן הנץ החמה הינו בדיעבד, ולא כתב כן אלא לגבי קריאת שמע. וכ"ר שהקשה מו"ר עט"ר (טל חיים קריאת שמע ותפילה עמ' תקטז).

ואחר העיון נראה בס"ד לומר, שהרמב"ם כתב כן מפני שבלאו הכי יש לסמוך גאולה לתפילה, וכיוון שהאיש הנלבב המקפיד לקיים את ההלכה כפשטה לא יאחר את קריאת שמע

יתר על ג' שעות, דלאו בפושעים עסקינן, ממילא יוצא שלא יאחר את התפילה יתר על ד' שעות שהוא זמנה. וכיוון שהקריאה והתפילה בחדא מחתא מחיתנהו, יוצא שלא היה צריך הרמב"ם לכתוב לגבי תפילה דהויא בדיעבד אם איחר, דכבר כתב כן גבי ק"ש והיא נסמכת לתפילה. כנ"ל בס"ד. ואכתי צ"ע. ומני"ר תירץ (שם עמ' תקט-תקל) שכיוון שבתפילת השחר יש עוד זמן שהוא מד' שעות עד חצות, לכן לא רצה הרמב"ם לכתוב עבר או איחר מיד כשעבר זמן הנץ החמה, ולכן כתב זאת על הזמן היותר מאוחר.



נראה שהרמב"ם נקט כן לגבי קריאת שמע מתוך קביעת הגמרא

ונראה שהרמב"ם סבר כן לגבי קריאת שמע, מתוך קביעת הגמרא ש'הלכה כוותיקין'. ויש שתי אפשרויות להסביר זאת, או שהלכה כוותיקין, ומכאן ואילך מתחיל הזמן, וכן דעת ר"ח ועוד ראשונים. או שהלכה כוותיקין וזהו זמן קריאת שמע, וכל זמן אחר הינו בדיעבד. ולענ"ד אין כלל הכרח מן הגמרא להסביר את 'הלכה כוותיקין' דווקא כהבנת הרמב"ם 'דהוא הזמן העיקרי'. ואדרבא כתבתי לעיל באיזהו מקומן דשיטת ר"ח יותר פשוטה בלשון התלמוד.



שיטת שאר הראשונים לגבי הקדמת הוותיקין אי היא מצווה מן המובחר או לעיכובא

ומדברי רובא דרבוותא מיחזיא מילתא דהוי מצווה מן המובחר או מידת חסידות בעלמא. ואין חובה להקדים את הזמן, ואם איחר, לא מקרי בדיעבד כלל.

כן עולה מדברי רע"ג בסידורו (דין קריאת שמע וברכותיה): ודויתקין מלתא דלא שכיחא הוא, ולא כולי עלמא מצי לכווני כוותיקין. וכו', אבל היכא דאיכא מידי תיקון, כיון דהאי שכיח ודויתקין לא שכיח שפיר דמי לעכובי. ע"כ. ומבואר שרובא דעלמא לא היו מקפידים על ותיקין, וגם נתן רע"ג היתר לכתחילה, דשפיר דמי להתעכב. וגם כתב בהדיא "כך מצוה מן המובחר".

וכן מפורש בתשובה לגאון (תשובות גאוני מזרח ומערב סי' קמא): כדתנן בק"ש מצוה עם הנץ החמה וההוא מצוה רשות ניהו מאן דקרי לה ההוא כותיקין קיים מצוה ואית ליה שכר ומאן דאחר לה לית עליה עון כמי שלא קרא ש' כל עיקר אלא שאבד אותו שכר ע"כ.

וכן מפורש בתשובה לרנ"ג (אוצה"ג ברכות סי' מא עמ' 23): וששאלתם שיש בתי כנסיות שמתקבצים הציבור ואומרים פרשיות שבספר תהילים בשבת וביו"ט. ובר"ה ויוהכ"פ מוסיפים פרשיות ועד שהציבור מזמרינן, מתחילין תלמידים ושונין ודורשין ועוסקין בתורה עד קרוב לב' שעות, ואחר כך מתפללין, מהו לעשות כן מאחר שהגיע זמן ק"ש? מותר להתחיל ולשנות קודם שקבל עליו עול מלכות שמים, או לא? ע"כ השאלה.

ומפורש בה שאף שהגיע זמן קריאת שמע, ובפשטות הכוונה שהחל הזמן, בהנץ החמה, הציבור היו מתעכבים במזמורים ובעסק התורה, ואת סדר התפילה היו מתחילים מאוחר יותר.

ונראה בפשיטות שמה שהפריע לשואל, זהו האי דינא דידן, האם נכון לאחר את קריאת שמע מעבר לזמן של הנץ החמה או לא.

וענה הגאון: כך הראונו מן השמים שישראל שמשכימין ובאין בבית הכנסת בשבתות ובי"ט ולומדים מדה יפה הן עושיין, וכן מנהג בבבל מתחילת גלות ראשונה וכו' תקנו להשכים לבית הכנסת ולומדים עד שחרית, והסמיכו על מנהג דוד המלך עליו השלום שאמר חצות לילה אקום להודות לך. ע"כ. ומפורש בדבריו שישראל היו "משכימים", ובפשטות שהיו משכימים קודם אור היום, וכמנהג דוד המלך שהיה קם בחצות לילה, ולמרות שהיו כולם ערים בזמן הנץ החמה, מ"מ לא הקפידו עמהם כלל על קריאת שמע ועל תפילה בהנץ החמה. ובשל טעמים קלים התירו לעכב הקריאה והתפילה. וכן דעת רה"ג (שם) דכתב ששליח ציבור שקורא דברי תפילות בזמן הנץ החמה "ראוי למנעו" בכדי שיעסוק בקריאת שמע (ורק בה) עם הנץ החמה.

וכן עולה מדברי ר"ח: ומצות ק"ש מתחיל מעם הנץ החמה וגומר עד שלש שעות ביום כר' יהושע וכו' ע"כ. ומבואר שהזמן רק מתחיל בהנץ החמה, ואין הבדל בין הנץ עצמו לג' שעות שאחריו מצד חובת קריאת שמע. אמת שמצד החומרא של "ייראוך עם שמש" אם איחר לא זכה, אולם פשיטא דאינו אלא חסידות בעלמא. וכ"כ רבינו שלמה בן נתן אלג'יבלי בסידורו על פי הגאונים (עמ' כא) שזמן הנץ החמה (לגבי קריאת שמע בלבד) הוא "לבעלי מעלה ונבחרים" והם הוותיקין. ומה נאמר עוד אחר דבריו הבהירים?

רבינו שמחה במחז"ו (סי' א"ט) צדיק עת'ק את דברי רע"ג דלעיל; בקרית שמע כוותיקין, דאמר ר' יוחנן וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, תניא נמי הכי ר' יהודה בן תימא אומר מצותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, וכך מצוה מן המובחר: ע"כ.

וכן הוא בדברי התוספות (ט ע"ב ד"ה לק"ש): וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ע"כ. וכ"ן מדברי הרשב"א (ח ע"ב ד"ה קצרו). וכ"ה בחידושי הרא"ה (פרק ד' ד"ה כי תניא): פי' א"ל כלומר דותיקין היו עושיין כן שמדקדיקין על עצמן יותר מדאי להשלים מצוה מן המובחר, אבל לכ"ע לדברי רבנן עד חצות. ע"כ. וכן הוא בספר השולחן (הל' ק"ש שער א' ד"ה ואיזהו, והל' תפילה שער ב' ד"ה תפילת השחר).

וכן עולה מדברי האו"ז (סי' יג'): ולק"ש כוותיקין כדי שיסמוך גאולה לתפלה ויתפלל ביום כדי לקיים ייראוך עם שמש מיהו ה"ה אם קראה לאחר הנץ החמה דיצא ידי חובתו כר' יהושע דותיקין אית להו כר' יהושע ע"כ. וכן עולה מדברי האשכול (ו' ע"ב): ואין אדם מצוי לכוין באותה עונה, מכל מקום מצותה מזו העונה עד שלש שעות כר' יהושע, ע"כ. וכן משמע מדברי הרוקח (סי' שד). וכן עולה מדברי ר"ת בספר הישר (סי' ח') שכתב: מכל מקום אקודם או אאחר הנץ החמה הוי קבעי זמני ואביי דאמר כותיקין לקרית שמע, סימנא הוא דיהיב ואפי' אם היו מאחרין לא היו חוששיין ואין קפידה באיחורו אבל בהקדמתו יש איסור. ע"כ. וכ"כ בצרור

(מא). וכן הוא בסידור רש"י סי' ח'.

החיים (דרך ראשון סי' יג'), וכן עולה מדברי הרי"ד (כו ע"א) שכתב שמנהג ותיקין אלו החסידים המזדרזים לעשות דבר בזמנו. וכן דעת הריא"ז (פ"ג אות ג') גבי מי שירד לטבול, שדווקא בשביל הוותיק שרינן לקרוא ק"ש הכי, ולא לכולי עלמא. וכן נראה מדברי הרי"י מלוניל (רובץ שיטות קמאי עמ' תקעט): מתרץ ההוא לוותיקין, כלומר, הכי קאמר מי שרוצה להיות זריז במצוות שיעשה המצווה תכף שיגיע זמנה חייב לעשות כן. אבל לעולם זמנה הוא עד חצות ע"כ. ומבואר מדבריו שתלה זאת ברצונו, דרך מי שרוצה להיות זריז, אך אין חובה להיות זריז. וכן הוא בדברי הראב"ה (סי' פג): והוותיקין היו מחמירים ומתפללים עם דמדומי חמה בשחרית ובמנחה. ע"כ. וכן נראה מלשון רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג): אף על גב דעקר מצותה עם הנץ החמה כותיקין פירוש כאותם זקנים המדקדקים במצות וזמנה ד' שעות ביום וד' בכלל כלומר שכל שעה רביעי' יכול להתפלל ע"כ. וכן עולה מדברי המכתם (קובץ ש"ק עמ' תקפ"ב): מיהו ותיקין שהן מדקדקים במצות קורין עם הנץ החמה ונמצאת תפלתן ביום עם דמדומי חמה, כדכתי' ייראוך עם שמש ע"כ. וכן כתב הריב"ן (קובץ שיטות קמאי עמ' קנד): חסידים היו גומרין אותה ק"ש בברכותיה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה שחותם בא"י גאל ישראל, ע"כ.

וכן משמע קצת מדברי הרי"ף ורש"י שכתבו בכמה דוכתין את הלשון 'אבל לכו"ע עד חצות' 'אבל לכו"ע עד ג' שעות'. ולא כתבו דהויא בדיעבד. וכן נראה מדברי השאלות (אות ח').

ויש לדקדק בדברי הראב"ן (סי' קסז) שכתב: תפילת השחר עם הנץ החמה [כ"ו א] כוותיקין ומיהו אם הזיד לא התפלל מתפלל עד ד' שעות ע"כ. וממה שכתב 'הזיד' היה אפשר לדקדק דזדון יש באי הקדמת התפילה. אולם לענ"ד נראה דיש לדקדק איפכא, דהזיד היינו כשכבר קם בזמן ההוא והיה באפשרותו להתפלל, והעביר המועד, לאיש אשר כזה קוראים 'מזיד', ואפילו למזיד כזה שרינן ליה להתפלל עד ד' שעות, אך אדם שלא הזיד, אלא ישן עד אחר הנץ החמה, לא חשיב מזיד ולא מחייבין ליה למיקם בהשכמה.



דעת הראשונים הסוברים כדעת הרמב"ם שהקריאה או התפילה אחר הנץ החמה הן בדיעבד

הנה כי כן, נראה מדברי רבנו סעדיה גאון (בסידורו עמ' יג'), שכתב: ותחילת הנץ החמה בכל מקום היא תחילת זמני הקריאה והתפילה, ואל ידחה אותן מי שהן אפשריות לו. ומי שמעכב אותו איזה עיכוב או אינו טהור, יכול לקרוא ולהתפלל עד סוף השעה הרביעית עכ"ל²³. וכ"כ מאירי (ט ע"ב ד"ה לא): לא קראה עד הנץ החמה קוראה בדיעבד עד שיעברו ג' שעות והוא זמן רביעי הקורא מכאן ואילך לא קיים מצוה בעונתה, ע"כ. וכ"ן בספר מצוות זמניות (הלכות תפילה): וכבר אמרתי לך במה שקדם, שצריך המאמין שלא יאחר התפלה עד סוף זמנה, אך ישתדל להתפלל בתחלת עת הגעת זמנה. ע"כ. וכ"כ רבינו יונה (ד' ע"ב): והשנית זמן קריאתה לכתחלה והוא משיראה את חבריו ברחוק ארבע אמות ויכירנו כדכתיב' וכמו כן יש שני זמנים בסוף הזמן אחד לכתחלה ואחד בדיעבד ואפילו לוותיקין האחד לכתחלה והוא עד שתנץ החמה והשנית

(מב). צ"ע שלא חילק בשעות בין הקריאה לתפילה.

בדיעבד והוא עד ג' שעות כר' יהושע וראיה לדבר דאין זמנה לכתחלה אלא עד הנץ החמה בלבד מדתנן בפרק מי שמתו (ד' כב ב) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא אלמא משמע דמש"ה הצריכוהו לקרות במים כדי שלא תעבור זמנה וכו' מפני שראוי לחוש יותר שתנץ החמה בינתיים ויעבור זמן ק"ש לכתחלה ע"כ.



שאלה על שיטת הרמב"ם ודעימיה

ואני בטרם אכלה לדבר, אומר דעל פניו יש לשאול בפשיטות, דאף אם ניתן להרמב"ם את כל דיליה, ונאמר שיש לקרוא ק"ש קצת לפני הנץ ושיש להתפלל עם הנץ, ושזהו הזמן העיקרי ושכל זמן אחר הינו בדיעבד. אזי למדנו מכך שאדם אשר כבר ער בשעת הנץ החמה שיש לו לקרוא ולהתפלל בזה הזמן דווקא. אולם לא למדנו שעל האדם לעשות 'כל טצדקי' בכדי שיהא הוא מעורר השחר. ושפיר יש לומר דאם האדם ישן באותה שעה, שאין מחייבים אותו לקום ממיטתו בשביל זה.

ואף מן הגמרא בברכות (יג ע"ב) אין ראייה. דאיתא התם: אמר רבי אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן וכו' ע"כ. דשפיר יש לומר שמדובר על אדם המתנמנם, ולאחר שאמר 'שמע ישראל' נרדם, דאין מצערין אותו. והם דברי רב נחמן לדרו עבדיה.

אמנם הרמב"ם גופיה כתב (קריאת שמע פ"ב ה"ג): היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו. ע"כ. ומבואר שמדובר על אדם שכבר היה ישן, ולמרות זאת מעירים אותו. ויש מקום בראש לומר שמצערין אותו אפילו על קריאת שמע כוונתיקין לכתחילה. אולם אף גם זאת, אינה ראייה. דהא קמן שאין מצערין אותו אלא על פסוק ראשון בלחוד, ולא מצערין אותו לקום זמן הרבה קודם התפילה בכדי שיאמר פסוקי דזמרה וברכות ק"ש ועמידה. אלא רק על פס' ראשון מצערין אותו ותו לא. וגם זה רק אם נאמר שמצערין על וותיקין, אולם אליבא דאמת שפיר יש לומר דגם לדעת הרמב"ם אין לצער אדם על ק"ש כוונתיקין, אחר שמן התורה יכול לקרוא גם לאחר מכן, עד ג' שעות. וממילא הדר דינא שכל שהאדם ישן מאן יימא לן דיש לו להתעורר בשביל לקרוא ק"ש כוונתיקין ולהתפלל בזה הזמן, דשמא לא אמר הרמב"ם דברו, אלא באדם שכבר נתעורר.

ועוד יש להעיר לענ"ד. הגאון הרב קאפח זצ"ל בתרגומו לפירוש המשנה תרגם כ"וונתיקין" את המילה הערבית 'אלמתחריין'. והעיר שם שהעדיף לתרגם כן, מפני שכך קראה להם הגמרא. אולם האמת ניתנת להיכתב, כי הפירוש המילולי של מילה זו הוא 'חסידים'. ואם היה כתוב לפנינו בפירוש המשנה כך: דברי משנה זו אינם אלא בחסידים שהיו נוהרין לגמור קרית שמע עם עלות החמה באופק ע"כ. ברור הדבר שהמובן הפשוט של המשנה היה יותר כמידת חסידות. ואף אם יש חובה לקרוא את שמע בסביבות הנץ החמה, למי שקם, מ"מ היה ברור שמי שקם

הוא חסיד, ומידת חסידות יש בזה, אך אינה מידת כל אדם. והחיסרון בתרגום בעל הזיקה ללשון התלמוד מבלבל, כיוון שאחר שאבוי פסק 'לקריאת שמע כוותיקין', וגם דעת הרמב"ם ידועה ממשנה תורה דכך הוא עיקר הדין, אזי גם את דבריו בפירוש המשנה אפשר לפרש כן. אולם זה אינו מוכרח לענ"ד. וגם בתרגום הרב קורח תרגם 'במדקדקין' (גם הרשב"ן בסידורו כתב מילה זו, והמו"ל תרגם 'אנשי מעלה ונבחרים', באופן שזה פשוט דהוי מידת חסידות ותו לא מיד).¹



דעת מרן השו"ע

והנה מרן השו"ע כתב (ס' נח סע' ב') וז"ל: זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבריו הרגיל עמו קצת, ברחוק ד' אמות, ויכירנו. ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות, שהוא רביע היום. ומצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה. ומי שיוכל לכיון לעשות כן שכרו מרובה מאד. ע"כ. ומבואר שבהגדרת עניין הנץ החמה נקט כהרמב"ם, שעיקר העניין הוא לקרוא ק"ש מעט קודם, ולהתפלל בהנץ החמה. וכיוון שהוא למצווה מן המובחר בעלמא, ואין להתיר לכתחילה לקרוא ק"ש הרבה קודם הנץ החמה, כבר כתב הכף החיים שמי שאינו יכול לדקדק כל כך, עדיף שלא יקפיד כלל על הנץ החמה, אלא יאחר במעט. ובפרט שלדעת ר"ח ודעימיה זהו עניין המצווה לכתחילה².

וגם בסי' פט (סע' א') כתב מרן: זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: ייראוך עם שמש ע"כ. ואף שהכא לא כתב שהוא מצווה מן המובחר, מ"מ ממה שהביא את הפסוק הנסמך לו, ברור שלא הבין זאת כחובה מצד זמן תפילה, אלא בכדי לקיים את המעלה הגדולה של ייראוך עם שמש. ותו לא מדי. וכ"כ הלבוש בהדיא בדעת מרן השו"ע. וכ"כ העטרת זקנים, והאשל אברהם מבוטשאטש. וכן עיקר.



סיכום הסוגיא בס"ד

א. זאת תורת העולה, דבעיקר עניין ותיקין איפליגו רבנן קמאי. דעת רוב הגאונים וכמה מקדמוני הראשונים, דעיקר חובת הנץ החמה הוא בקריאת שמע בהנץ החמה, ובתפילה לא קפדינן כולי האי כלל, להתפלל דווקא בהנץ החמה. דעיקר עניין התפילה לדעתם הוא, שיהיה מתפלל ביום, ככל מצוות שזמנן ביום. ולכן גם קריאת שמע צריכה להיות דווקא ביום (ולא קודם לכן). ורק שבקריאת שמע נוסף עניין לדייקה בהנץ החמה דייקא.

מג). ויש לבאר מהו הנץ החמה העיקרי, האם הנץ הנראה לעיננו או שמא הנץ המישורי הנקרא אסטרונומי. ויש להאריך בזה. וכבר עמד על כך מו"ר עט"ר ראש הישיבה שליט"א בטל חיים (קריאת שמע ותפילה סי' יג') וכתב שהעיקר הוא הנץ האסטרונומי. אולם כד עיינת בהא מילתא מקופיא, חזי הוית דיש כמה דקדוקים שיש לדקדק בהא מילתא ונראים שאין הם עולים בקנה אחד עם מסקנת מו"ר. אולם אכמ"ל ועוד חזון למעוד בעזרת ה'.

ומאידך דעת רוב הראשונים היא, שעניין הנץ החמה הוא דווקא להתפלל בזמן ההוא, וממילא קריאת שמע תהיה קודם לכן.

למסקנא, מן הדין נראה דהעיקר כדעה ראשונה. דהיינו שיש לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה, וכדעת הגאונים ור"ח ועוד ראשונים. אולם המנהג הפשוט אצל מתפללי הוותיקין אינו כן, אלא כדעת הרמב"ם ודעימיה, להקדים את שמע להנץ החמה. ואפשר שנשתלשל מנהג זה מדברי הירושלמי וצ"ע, ועי' לקמן מה יש לנהוג למעשה בזה.

ב. ולעניין אי הוי חובה מן הדין או מידת חסידות. נראה לענ"ד מפשטות לשון הגמרא, וכן דעת רוב הגאונים והראשונים, דהקדמת וותיקין אינה אלא מידת חסידות בעלמא, ולמצווה מן המובחר. ומבואר בגאונים דבטעם קל דחינן להאי חומרא דוותיקין. וגם המנהג מסייענו בזה, שרובא דעלמא אינם מקפידים על הקדמת הוותיקין, אלא לעיתים מאחרים ולעיתים מקדימים. ולעיתים אף בלא שום דוחק, וכן נעשה בפני רבנים גדולים אנשי שם. וכן מבואר מכמה ראשונים שהלשון 'הלכה כוותיקין' לאו היינו 'זהו זמנה', אלא 'מכאן מתחיל זמנה', וממילא אין חובה להקדים עדי כך.

ואף שמדברי הרמב"ם משמע, שכל שקורא ק"ש לאחר הנץ החמה או מתפלל אחר הנץ החמה, הוי דיעבד. מ"מ דעת רובא דרבוותא להקל בזה, דעד ג' שעות הוא זמנה לכתחילה.



הכרעה להלכה ולמעשה

בהא סליקנא ובהא נחיתנא בס"ד, דכיוון שהקדמת ותיקין במחלוקת שנויה אי איירי בקריאת שמע או בתפילה, יוצא שאם מתפלל במניין ותיקין כפי המנהג (וכדעת הרמב"ם), שמקדימים קריאת שמע קודם הנץ. יוצא לפי זה, דעברי אדעת ר"ח, דלדעת רבנו חננאל ודעימיה, קראו קודם זמנה. ומאידך אם ינהג כדעת ר"ח, ויקרא קריאת שמע בהנץ החמה, יצא שעובר את זמן התפילה לכתחילה להרמב"ם דהוא בהנץ החמה. אולם כיוון שהוכחנו בס"ד דעדיף לאחר מאשר להקדים, דכל שמקדים קודם הנץ החמה, אכתי אינו לגמרי 'בקומך' דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, משא"כ אחר הנץ דלכו"ע חשיב בקומך. ועוד, אף אם תאמר דיש לנהוג למעשה כדעת הרמב"ם כיוון שלדעתו כל שאיחר את הזמן הוי דיעבד, ומה לי דיעבד אליבא דר"ח ומה לי דיעבד אליבא דהרמב"ם. וכיוון שהמנהג כדעת הרמב"ם, ממילא כן יש לנהוג.

אנא אמינא דאין זה נכון, כיוון שאחר הנץ החמה הוא ודאי זמן קריאה, ועיקר הקדמת הוותיקין במחלוקת שנויה אי הוי מעיקר הדין או רק למצווה מן המובחר. וכיוון שהעיקר לענ"ד, דהוא רק למצווה מן המובחר, יש לומר דאין להכנס לבית הספק, ועדיף לקרוא בזמן שהוא לכו"ע זמנה, דהוא בהנץ החמה, מאשר לקרוא קודם זמנה. ועל כך אמר רבינו תם, דעדיף לאחר מאשר להקדים. ואין להכנס לבית הספק, בשביל דבר שלדעת רוב הראשונים אינו אלא חסידות. וכ"ר שכתב בהדיא הרב כף החיים (סי' נח אות ח').



פסקי הלכה

א. המתפלל במניין המקפיד על הנץ החמה, יש לשים על ליבו באיזה 'הנץ' הציבור מתפללים, אם הנץ הנראה או הנץ הנקרא אסטרונומי (או המישורי).

ב. אם מתפללים על פי 'הנץ הנראה' דייקא, וכמנהג ירושלים וכמ"ש הכה"ח, דעל פי רוב הוא יותר מאוחר מהנץ האסטרונומי (או המישורי), יש להקל להתפלל עמהם כרגיל. דכמה ספקות יש בדבר: א. שמא כדעת הרמב"ם ודעימיה שזמן קריאת שמע הוא קודם הנץ החמה, ועיקר הנץ החמה הוא בשביל התפילה. ב. שמא כדעת הסוברים שהנץ העיקרי הוא הנץ האסטרונומי, וכבר הגיע הזמן. וכן יש לצרף לסניף את הסברא שזמן הנץ החמה הוא טווח של תהליך המתחיל מעשר דקות קודם הנץ הנראה עד כחמש דקות לאחריו. ובפרט שכן דעת מרן השו"ע.

ועוד יש לצרף את דעת הרמב"ם בתשובה (סי' רנה) שכתב: ודיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל, שהוא הוא הזמן. ע"כ. ומבואר שכל שמקדים כמה דקות קודם הנץ או מאחר קצת אין בזה חשש. ואין לומר דהיום שיש לוחות מדוייקים יש לחשוש אליהם, ואין להתפלל קודם. דהכל הוא תקנת רבותינו, וכשהם תיקנו להתפלל בזמן הזה, לפי ראות עיניהם תיקנו, ומשנה לא זזה ממקומה^מ. וכן שמעתי שנהג הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל, דהיכא שהחזן לא היה בעל יכולת לכוון היטב את זמן הנץ החמה, היה מורה להתפלל אפילו חמש (ואית דאמרי אף עשר) דקות קודם הנץ. ומבואר אם כן שלא היה מקפיד על הזמן בדקדוק.

ג. אם מתפלל עם ציבור הנוהגים כהנץ האסטרונומי, יש לחשוש יותר. שכן אם הנץ האמיתי הוא הנץ הנראה, אזי יוצא שמקדים טובא את קריאת שמע להנץ החמה (לעיתים ביותר מ-10 דקות!) ללא שום צורך. ואם הדין הוא כדעת ר"ח ודעימיה שיש לקרוא ק"ש עם הנץ החמה, יוצא לפי זה שמקדים אותה בכשש דקות להנץ האסטרונומי (כיוון שבפועל נוהגים כהרמב"ם^מ).

ועל כן, המתפלל עם ציבור הנוהגים כהנץ האסטרונומי, אם הוא דחוק בזמן, יכול להתפלל עמהם לכתחילה, כדין שעת הדחק בעלמא. אך אם אינו דחוק בזמן, עדיף לו להתעכב בין ישתבח ליוצר, ובינתיים ילמד איזה דבר וכד', ויענה לקדיש קדושה וברכו עם הציבור, ויקרא קריאת שמע עם הנץ החמה ממש, כדעת ר"ח, ויתפלל לאחר מכן^מ.

ד. המתפלל ביחיד ואינו דחוק בזמן, לענ"ד עדיף לנהוג כדעת ר"ח, ויקרא קריאת שמע עם הנץ החמה ממש, ויתפלל לאחר מכן. שכן אם נאמר שעיקר הקדמת קריאת שמע היא מפני סמיכות הגאולה לתפילה, הנה כי כן, היכא דאינו סמיך, הדר דינא לקרוא ק"ש עם הנץ החמה ממש.

ה. בחורי ישיבה, אשר ההקדמה כוונתית יכולה לפגוע בסדר לימודם, באיזה צד ובאיזה אופן בכל צד שהוא, עליהם להקפיד שלא להתפלל כוונתית כלל ועיקר. בין אם זהו מפני שיצטרכו

מד). וה"ה לקריאת שמע דומנה הוא מן התורה. דעכ"פ כשאמרו את הזמן אמרו על דעת זה שאינו בדיוק גמור. אך אני מודה שבק"ש יש להחמיר יותר ולקרוא בזמן יותר מדוייק. וזה מסייע דווקא לשיטת ר"ח ודעימיה למעשה.

מה). ובפרט אם הרמב"ם סובר כהנץ הנראה, יוצא שמקדים טובא.

מו). ואם תאמר הלא מרן השו"ע לא פסק כן, אלא פסק שיש להקדים את קריאת שמע להנץ, וכדעת הרמב"ם. אנא אמינא, דמאן יימא לך דמרן השו"ע ס"ל כהנץ האסטרונומי? שמא ס"ל כהנץ הנראה וממילא גם הוא יודה לעשות כמו שכתבנו בס"ד.

לקום כוותיקין, יאלצו לישון מוקדם ויפגע סדר הלימוד שאחר ערבית. ובין אם ייפגע סדר הלימוד מחמת שהמקדימים כוותיקין הלכו לישון, ואותם שנשארו יקבלו ריפיון בלימוד, דאינו דומה מרובין העושים את המלאכה למועטים העושים את המלאכה. ובין אם יש לחוש שגם ילכו לישון מוקדם וגם לא יצליחו לקום בבוקר. ובין אם מקדימי הוותיקין יקומו לתפילה וגם ילמדו לאחר התפילה (במקום סדר הלימוד שאחר ערבית), אך יהיה זה פחות בחשק מאשר אם היו נשארים ללמוד בערב, דקשיא מיקם ממגנא. ובין אם על ידי קימת הוותיקין יחלק המניין בבית המדרש לשני מניינים דלים ואביונים אדומים כשנים.

מכל הני טעמי יש לדחות את הקדמת הוותיקין מפני לימוד התורה, וכפי שכבר הורה זקן, הלא הוא רב עמרם גאון, וצדיק עת'ק דבריו, רבנו שמחה מויטרי תלמיד רש"י הקדוש. ואין לעשות שום טצדקי בכדי לקום וותיקין. וקימת הוותיקין חשובה ומרוצה לפני הקדוש ברוך הוא, אך ורק אם זה לא בא על חשבון שום דבר אחר. ושמא משום כך לא נהגו בהיכלי התורה להקפיד על חומרא זו, על אף שמקפידים בכל מיני חומרות אחרות. וכן עיקר^{מז}.

והנראה לענ"ד כתבתי

דניאל אדר ס"ט



(מז). אף שדעת מני"ר שליט"א ראש הישיבה אינה כן, וכמו שכתב בספרו (טל חיים קריאת שמע ותפילה סי' יד), וכן מנהג "בשתי ישיבות". מ"מ הנראה לענ"ד כתבתי.

הרב יחזקאל מועלם

כולל בנין אב ירושלים

תפילה במרחב הפתוח

עמדתי ואתבונן בדין תפלה במקום פרוץ שאסרו רבותינו ז"ל וקראוהו חצוף ועז פנים, אימתי והיאך נאמר דין זה ואם יש בו צדי קולא. ולפי שדבר זה מצוי למאוד בעתים מזומנות כערבי ומוצאי שבתות בחצריהם ובטירותם וחוף לעזרות. ומה גם בעת האחרונה, אשר בעוונותינו דמינו לעבד ששפך לו רבו קיתון על פניו כי גורשנו מנחלת אל להסתפח להעתיר תחינה בבתי כנסיות, ונצרכו רבים מחמת המגפה לתקפץ להתפלל במקומות פתוחים, חצרות, רחבות, וכל שום וחניכה דאית להון. על כן נתתי לבי לברר דין זה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

מקור הדין וטעמיו

בגמרא ברכות (לד:) איתא, אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא, והיינו בבקעה שהוא מקום פתוח ופרוץ*.

ובטעם דין זה מצינו בראשונים ג' טעמים: רש"י שם פירש, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר. וכתב במהר"י אבוהב, רצונו לומר, שהוא עז פנים מי שהוא מתפלל בבקעה, שמאחר שהוא במקום מגולה ואינו נכנע לפני בוראו להסתתר במקום נסתר, אע"פ שאין נעלם מנגד עיניו, הרי זה עז פנים². ויש אומרים הטעם משום שיפסיקוהו עוברים ושבים (כדלהלן מתוס', וכ"ה בתנב"א רבה פ"ח), וי"א מפני שמראה תפלתו ברבים והוי כיוהרא. (האשכול סי' כב עמ' נ, בטעם ב'). וכע"ז בב"ח להלן. [ועי' מה שציין בשיטות אלו ונפק"מ שביניהם בקונ' מצלי בבקעה עמ' יד].

בביאור תירוצי התוס' בתפלת יצחק בהר המוריה

והנה בתוס' שם (ד"ה חציף) הקשו: וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה³, י"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמר' בפסחים פרק האשה לא כיצחק שקראו שדה וכו'. א"נ, בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין בני אדם לעבור והולכי דרכים.

(א). ועי' ברש"ש שפירש באופן אחר, דמיירי במקום צר ללא אורה וחלונות, ובוה יישב את השמטת הראשונים לדין זה. ומ"מ לדינא ודאי דלא נקטינן כן. ומה גם דמצאתי כעת בס' אחי וראש (דרוש ז להספד, דף כח ע"ב) שהוכיח מזוה"ק (רעיא מהימנא פר' בשלח) דאדרבה מקום עאקו עדיף טפי לתפלה, ומוזה דלא כסברת הרש"ש. כמו כן יש לציין דבפמ"ג (מש"ז ג) כותב דעדיף להתפלל במקום חשוך ממקום פתוח, והבן דלפ"ז אדרבה הא חמיר מהא.

(ב). ונראה פשוט דהיינו הך כרש"י, רק דזה סור מרע וזה עשה טוב. ועי' לשון הגה ללבוש (ס"ה).

(ג). יש לציין דבעיקר הקושיא כבר הקשו כן בזוה"ק (רעיא מהימנא בשלח נט:), ומשני שאני יצחק דמלה אחרא הוה ביה וע"ש עוד, ויל"ע בפירושו ואכמ"ל כעת (וראה עוד בס' אשכול הכופר בראשית עמ' קפד).

ובביאור שני תירוציהם נחלקו האחרונים^ד: בתירוצם הראשון דהתם הר המוריה הוי, נאמרו ג' הבנות: א. הב"ח פירש שרק נקרא בשם שדה אבל לא היה פרוץ אלא מוקף מחיצות, וכ"כ בט"ז (סק"ב). אך תירוץ זה בפשוטו דחוק הוא. ב. במטה יהודה (אות ב) פי' דשאני הר המוריה שהוא מקום המקדש ושכינה לא זזה משם לעולם, ולגודל הקדושה אימת השכינה על המתפלל בכל גווא ולהכי שפיר דמי, וכ"כ בנהר שלום (אות ב) וביפה ללב (אות ו), וכן מתבאר מד' הזוהר (פרי בא, טל ע"ב). ג. ויש שפרשו שכיון שיצחק נעקד שם, לכן היתה עליו אימת השי"ת באותו מקום בזוכרו העקדה, אף שמקום פרוץ הוא (כ"כ בלבוש אות ה).

ובביאור תירוצם השני דדוקא במקום עוברי דרכים קפדינן, נחלקו המפרשים, להב"י העוברים ושבים מפסיקים אותו ומבטלים כוונתו, ולהב"ח כיון שאינו חושש לבני אדם שרגילין לעבור שם ורואין אותו מתפלל נקרא חצוף, לפי שאינו חושש להצנע לכת עם אלהיו שיהא נכנע לפניו. וכ"ה בט"ז (סק"ב) דבמקום שרגילין בו בנ"א אזי מקרי שלא במקום צניעות. ובמג"א (סק"ו) ביאר באופן אחר, שבכה"ג מראה בעצמו שאפי' יעברו עליו כל עוברי דרך לא יפריעוהו מתפלתו, וזה הוי חוצפא".

והגם דברא"ש וברי"ף השמיטו דין זה, וגם ברמב"ם לא הביאו (ועמדו בזה ברש"ש שם ובמעדני יום טוב ברכות סו"ה), מ"מ מרן בשו"ע (סי' צ סעיף ה) פסקו וז"ל: לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר. והכי אית לן למינקט ומהטעם שכתב.

אמנם עי' בב"י (סוף הסימן) משם התרומת הדשן (סימן ו) במי שהוא נמצא בדרך קרוב למלון, דאם יוכל להסתלק מן הדרך כ"כ שקרוב הדבר שלא יבואו עוברי דרכים ויפסיקוהו, שפיר טפי להתפלל בדרך מלהתפלל במלון וכו'. ומדבריו נראה דחומרא דמצלי בבקתא הוא משום עוברי דרכים, ולכא' סותר דבריו, דכאן העתיקו להתה"ד וטעמו בשתיקה ואילו למעלה חולק על סברא זו דהתוס' שחששו משום עוברי דרכים, דאין זה טעם לקוראו חצוף. ונפק"מ רבות איכא בהני טעמי וכמובן.

הן אמת, דבתרוה"ד שם לא הזכיר כלל מגמ' דידן דמצלי בבקתא רק מעובדא דר' יוסי (בברכות ג.) שנכנס לחורבה כדי שלא יפסיקוהו עוברי דרכים. וכי תימא דמ"מ ממנו נלמד דכולי טעמא משום עוברי דרכים, לזה אומר דהתם שאני ומכמה טעמים כפי שיתבאר להלן (אם משום דהיה עובר דרכים ושרי ליה מצד מקום פרוץ גרידא וכו', וע"ע בראש יוסף שם ובדבריו כאן מש"ז ב). אלא שעדיין נראה דאית לן למילף שצריך לחוש גם להאי טעמא אף כשאין טעם דאימת מלך, וזה מוכרח כבר מגוף הגמ' התם וצ"ע. ולא אכחד דודאי זה נכלל בכלל מה שנפסק (שו"ע צח, ב) שלא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו, ושרשו מסוגיא ערוכה בעירובין (סוה) בריחא

ד). הובאו בכה"ח (סי' צ סק"ו).

ה). וכע"ז כתב באשל אברהם (בוטשאטש) דהיה עומד מול מחיצה אחת.

ו). ובביאור ענין ההפסק על ידם ראה מ"ש להלן בהערה.

ז). ובכה"ח סק"ו פי' דלהכי כיון שלא חש לזה מקרי חצוף.

ח). ודע, דבתורת חיים (סופר, סק"ז) כתב דיצחק היה בציבור ולהכי שרי. והוא חידוש ודבר תימה בעיני.

דשכרא וכל שכן להכא. אלא דבזמן הזה, שאיננו מכוונים כ"כ, אין אנו נזהרים בכל זה, כמ"ש מרן שם^ט. וגם בלא זה יש לומר בכל זה דהתם מיירי בודאי לו שתטרד דעתו וכאן אסרינן אף בסתמא מחשש זה, ושמא ע"ד זה יש ליישב גם את תשובת התורה"ד בכה"ג.



בישוב סוגיות הנראות סותרות לזה

ובהיותי בזה אמרתי לציין מכמה סוגיות המנגדות לזה. חדא, מה שאמרו בריש מכילתין (ג.) תניא, א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי, אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי, ואמר לי, בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו, אמרתי לו להתפלל. ואמר לי היה לך להתפלל בדרך, ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים, למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה. ע"כ.

והרי מבואר לן בהדיא מהך ברייתא דמתפללין בדרך. אלא שיש לפרש ולפרט הראיה, דהן אמת שמעצם דברי אליהו ז"ל יש לדחות קצת, דאף שאמר היה לך להתפלל בדרך – כונתו דכלפי חורבא הא עדיפא לו שקול ישקל' (הגם דזה דחוק, דסתמות לשונו נראה דבכל גונא אמר לו כן), אבל מד' רבי יוסי שאמר בסכומן של דברים "למדתי שמתפללין בדרך" משמע דמילתא באפי נפשה היא ובכל אופן מתפללין ודוק.

ובאחרונים עמדו על זו הסתירה, ונציין דבריהם:

א. הנה במג"א (סק"ז) כתב: מוכח בגמ' (ג ע"א) דמוטב להתפלל בדרך מבחורבה, ואם מתירא שיפסיקוהו עוברי דרכים יתפלל תפלה קצרה. ע"כ. ונראה מזה שסבר דכל ההיתר שם להתפלל בדרך היה כלפי חורבה דהא עדיפא, אלא דפשטות הגמ' שם לכא' לא משמע כן וכאמור.

ב. במג"א (סוסק"ו) כתב: ופשוט דעוברי דרכים מתפללים בשדה. ובבגדי ישע הביא לזה סיוע מהא דרבי יוסי דבכה"ג שרי". ומ"מ כתבו האחרונים (פמ"ג מש"ז ג, משנ"ב סק"א) דכשש שם אילנות טוב יותר שיעמוד ביניהם ויתפלל, דנקרא קצת מקום צנוע.

ג. אח"כ מצאתי להרש"ש (לה.) שעמד בזה ודרך אחרת תפס לו, וכתב דנדחה הך דרב כהנא מפני מאמר אליהו ז"ל דריש מכלתין הו"ל להתפלל בדרך, ואמר שם ולמדתי שמתפללין בדרך. ע"כ. גם הרב בעל שער המפקד (דף ו ע"א) פי' דהך ברייתא פליגא ארב כהנא, ולהכי לא פסקוה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם. ומבואר מדבריהם דאכן ברייתא זו לא נפסקה להלכה.

ט. איברא דלכתחילה מיהא יש לחוש בדבר כמ"ש במשנ"ב סק"ז מהאחרונים, ומה גם היכא דאפי' באבות אינו יכול לכיין די"א דאז אין להקל אף בזמננו, עי' מה שצידד בזה בהלכה ברורה ח"ה (אוצרות יוסף, סי' ט עמ' נו).

י. וקצת נראה כן בפמ"ג (מש"ז סק"ב).

יא. ואולי להכי כתב "ופשוט", דהיא גמ' ערוכה. אך אינו מוכרח, די"ל שהוא פשוט מסברא דלא אטרחוהו.

ועל דרך האמור יש ליישב נמי ההיא דחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום וכו' (ברכות לב:), ולא חש לתפלה בבקתה אף דחסיד היה, וצ"ל שהיה זה כדין עוברי דרכים דשרי להו כאמור [וראה עוד מ"ש בפלא יועץ ערך שמירה בשם המפרשים על אותו חסיד, ובהגהות דמשק אליעזר שם, ועי'].



אם נדחה האיסור בתפלה בציבור

והנה כמה ראשונים (באשכול הל' מנחה וערבית, ס' הבתים פ"ה הי"א, ובריא"ז ברכות סופ"ה) כתבו דבציבור שרי להתפלל במקום פרוץ, וכמו שפסקו כן ביפה ללב (סק"ו) ובכה"ח (סקל"א). [וגם בציץ אליעזר (חי"ח סי יח אות ב) כתב כן, אלא שהוא שרי כשמייחדים הציבור מקום זה לתפלה לפרקים, דאז מקבל המקום קדושה כביהכנ"ס וכרחבה של עיר בשו"ע סי' קנד ע"ש. ושוב הביא מהראשונים הנ"ל עליונים למעלה דמתירים בציבור. ולכאור' תרי מילי נינהו, ואכן בסוף מסיים להתיר שם אפי' ביחיד].

ויש לברר את טעם הקולא בזה לפי הנך טעמי. ובס' הבתים נראה קצת דלכולהו טעמי יש מקום להקל בזה. וניתני ונחזי, דלסברת יוהרא ודאי לא שייך הכא, כי כל הציבור עושה כן. גם לטעם עוברים ושבים י"ל דכשיש ציבור לא יפסיקום². וראה במפרש שם (נתיבות הבית אות מט) דיתכן דכשיש ציבור עומדים יחד איכא נמי אימת מלך אף במקום פרוץ. וצ"ע. ושור"ר כן בהדיא בתורת חיים (סופר, סק"ז) דכעין חילוק הרמב"ם בחלונות דדוקא ביחיד בעינן, ה"נ הכא דבציבור איכא אימת מלך. וע"ע בהלכ"ב (בירור הלכה סק"י) שצידד כן³.

ועכ"פ נראה, דאם הזמן דחוק ויפסיד תפלה בציבור אם לא יתפלל עתה, יוכל לסמוך בשופי על הני קמאי דבציבור שרי. וע"ע בקונטרס מנחת עני (עמ' יב).

והנה כתב הברכ"י (סק"ב) דבמקום המוקף מחיצות, שפיר דמי להתפלל אף שאינו מקורה. וכמ"ש הבתי כהונה (ח"א סי' טו"ב) והוכיח כן בכמה ראיות, וכ"כ במשנ"ב (סקי"א) ועוד אחרונים כמצויין בהגהות שם. ולא אכחד, דמד' הברכ"י הללו מוכח להחמיר בדבר, דנוקקו להתיר תפלת ציבור במקום המוקף מחיצות דוקא, וכמ"ש בדברי שלום (ח"ה, הערות סי' יג), ועכ"פ צירופא איכא, ומה גם כי לא נגלו דבריהם לעיניהם ואין ראייה דהוו פליגי עלייהו. ועכ"פ בכה"ג דיאבד תפלה בציבור ומעלתה כי כבדה מאוד ודאי שפיר דמי.



כמה ספקות בדין זה

והנה בעת'ה שומה עלינו לברר כמה ספקות בדין זה ואזכירם בקיצור: ראשית, בגדר "מחיצה" לענייננו, אי סגי במחיצת לבוד (שתי או ערב), מחיצת זכוכית, כמה מחיצות בעי, ואם

(יב). אמנם זה יכון אם נפרש הפסקת עוברי דרכים ממש שזיווהו, אבל מצד הטרדה והבלבול בגינם לכאורה אין מקום לחלק. ולזה כנראה כיון בהלכה ברורה (בירור הלכה סק"י) ע"ש. אמנם יש ליישב דכשרואים ציבור יזהרו יותר מלבטל כונתם.

(יג). וראה בזה גם בס' ארחות ציון (ח"ב עמ' ע) מעשה רב מכמה חכמים בכינוס המוני וע"ש בסו"ד.

סגי באחת כשנצמד אליה, ובפרט כשמסביבו יש אנשים. כמה גובהה, וכמה ריחוקה מן המתפלל. גם יש להסתפק במה אסרו, אם בתפלת שמונה עשרה דוקא או גם בזמירות, ואם יש להקל בגונא דיפסיד תפלה במנין אם לא יתפלל שם, ואם מהני להעצים עיניו.

ונראה דהני ספיקי מתלי תלו בטעמים הנזכרים בריש אמ"ר בין לקולא ובין לחומרא, דאם מצד חציפות דמקום פרוץ יש לומר דכל כמה שנקרא מחיצה ע"פ הלכה כמו במחיצת זכויות או לבוד שפיר דמי¹⁷, אבל אי תפסין כטעם שיבלבלוהו ויפסיקוהו אנשים, כל כמה שרואה את העוברים לפניו ומתבטלת כונתו יש לאסור. וכמו כן להיפך, באופן שלא מתבטלת כונתו, כמו בעומד אחרי אנשים שלפניו, גם אם לא נחשבים למחיצה ע"פ הלכה וכדלהלן, מ"מ אין כאן טרדה ומכיון דעתו¹⁸. וגם לטעם יוהרא נראה דתלי בגדר ושמ מחיצה ועי".

גם י"ל נפק"מ חדתא בזמננו, שיש חלונות שקופים אטומים מצד אחד, שעל ידם יש רואה ואינו נראה, היאך יהא הדין בזה בין באופן שהמתפלל נראה ובין להיפך. והיינו דלטעם מקום פרוץ נראה פשוט דמהני בכל גוונא, אבל לטעם עוברים ושבים נראה דאם הוא רואה העוברים והמה נסתרים מחמתו אסור, ואם הם רואים והוא לאו שפיר חזי מהני. וכמו כן לטעמא דיוהרא הלא גם כשהוא רואה, כיון דאינהו לאו חזו ליה שפיר דמי.

וכי תימא דאם באנו לזה, יש לומר דאף במתפלל במקום סגור אם מתפלל ליד החלונות ורואה את העוברים ושבים בזמן התפלה אסור הוא להתפלל כן, אכן כן הוא, דמה שהצריכו חלונות בסעיף קודם (צ ס"ד) מיירי בנמצאים בגובה הכותל, דרואה רק את השמים דרכם וכמבואר בב"י שם¹⁹.

ובס"ד אשכחנא להגאון בעל אשל אברהם מבוטשאטש (צ, ה) שפתר כמה מהני ספקות דדכינא ואלו דבריו: א. עדיף להתפלל מנחה קטנה במקום פרוץ ולא בבית בזמן מנחה גדולה ע"ש. ב. עוד חידש דכשעומד מול מחיצה (וה"ה ערימת תבואה, עשבים, או סיבון אילנות) סגי בזה הגם שמשלשה צדדים אין כותל²⁰, רק דמצוה מן המוכרח בבית סגור בד' מחיצות. ג. ושם כתב דשיעור מחיצה לזה הוא כל שיש גובה עשרה טפחים ורוחב ד' טפחים. ד. עוד קאמר התם, דגבי שאר תפלות ותחנות אין לאסור במקום פרוץ כל שאין מזדמן לו בנקל²¹, משום דכל שאר

(יד). אלא שגם בזה יש לדון קצת אם תלי בכללי דיני מחיצות דעלמא, ראה משנ"ת בזה להלן.

(טו). ולפי"ז יעלה ג"כ, דלטעם בלבול דעתו לענין מחיצת זכויות חמירא מלבד ולטעם מקום סגור ודין מחיצה עדיף מיניה ודוק, אך יש להגדו בזה.

(טז). וכ"כ בשו"ת יחיה דעת ח"ז (ס"י כד אות א) דלא יהו החלונות נמוכים מול המתפללים כדי שלא יהיה להם מכשול מפאת העוברים ושבים.

(יז). וראיתו ממה שנזכר בדיון עומד אחר ביהכנ"ס שאין לפניו אלא כותל אחד ומנה זה אחר האזהרה שלא להתפלל במקום פרוץ, לפענ"ד אחמה"ר אין מזה הכרע, כי זכר חשש אחד הגדול טפי ושקיל רברבי ולא זכר לחברו. והרי בלא"ה בכל מתפלל בבקעה מאבד הוא גם מעלת "בית הכנסת" הנזכר בסעיף ט. וחדא ועוד קאמר ואין ראייה מזה. וכע"ז ראיתי שהעיר בקונטרס מנחת עני (עמ' יח) דבלא"ה איירי שם בשעת הדחק שאינו יכול ליכנס בביהכנ"ס.

(יח). ולכאורה יש להוכיח כן מתפלת הדרך דתקנו לאומרה אחר שהתחיל בדרך דוקא ולא קודם (שו"ע קי ס"ז), ואף להט"ז שם (סק"ז) דמצי לאומרה בביתו מ"מ יכול לאומרה גם בדרך, ומבואר דשאר תפלות שרי. [ופשוט דאין לדחות הראיה ולומר דעוברי דרכים שאני דקיל להו וכדאייתנן לעיל, דהא הכא מלכתחילה ממתין עד לכתו]. אלא דנראה ברור

תפלות ותחינות טפילות ונגררות אחר תפלות י"ח ועולות עמהם. ה. וסיים בסוף דבריו, דאף מחיצת בני אדם (שאינם מתפללים) מהניא כמו גבי טלטול^ט.

ואבואה בס"ד לדון בדברי קדשו בכמה פרטים. ואקדים ואומר, דנראה מדבריו שחישוב דין מחיצה דהכא כדין מחיצה דשאר דוכתי בלא שנוי ותמורה, ואמטו להכי היקל במה אופנים שלא היה באפשר להתירם אם נדרוש לטעם דעוברי דרכים המטרידים דעתו, דלזה בעינן מחיצה מעלייתא כשאכתי שפיר חזי לכולהו אינשי דאזלי ואתו קמיה, ודוק. וגם לא הצריך מחיצה גמורה כדי להחשיב את המקום כסגור ומקום צניעות, אלא מחיצה הלכתית גרידא.

ודוגמא לזה, במה שכתב להקל במחיצה עשרה, הנה בחיי אדם (כלל כו דין ד) כתב דלענין לעבור כנגד המתפלל אפשר דאסור אף כשיש ביניהם דבר קבוע גבוה י' ורחב ד', כל שאינו גבוה כ"כ שלא יוכל להסתכל בצד השני, דאל"כ מבטל כוונתו. וכ"פ בהלכות קטנות (ח"א סי' צד) וציידד כן בפמ"ג (סי' צ א"א ס"ק לה), הובאו לציון כולוהו במשנ"ב (קב סק"ב). וה"נ לדידן דיש להחמיר דסו"ס צופה ומביט. אלא שבאמת נראה שם דאינו מוסכם, ובח"א סיים דטפי נראה להקל (שהרי חוץ לד"א מותר אף במסתכל. כ"כ שם, וזה לכאור' מוכיח כנ"ל דאזלינן בתר גדרי מחיצה וכדו' כהלכתא בלא טעמא ודוק). ושור' להאשל אברהם גופיה שם (ר"ס קב) שדן בנדון האמור והאריך הרבה, ובתו"ד שם כתב להקל בדבר המפסיק דוקא היכא דליכא ג"כ בלבול הכונה להתפלל (כגון שמניח סטנדר כנגדו) ושבוה יודו כו"ע ע"ש. עוד כתב שם בהיכא שעומד אדם לפני המתפלל דהוי כמחיצה כמ"ש כאן, גם דיבר שם בעובר לפני המתפלל כשעיניו עצומות, ועוד יעו"ש כי הדברים עולים לכאן ולכאן והמה עשירים במקו"א אשר מהם נקח להבין בעניננו. ולכאורה אם אכן כן הוא, הרי שאין להתיר גם לדבריו בהיכא דמודה המתפלל דאיכא ליה בלבול הדעת. והגם דיש לחלק דהתם חמיר דנמצא בביהכנ"ס ואסור לאחר לעבור לפניו, אבל הלא מצד המתפלל עצמו שומה עליו להתפלל באופן שהוא לא יטרד (אף שאין תלונתו על העובר לפניו בדרך כבושה לרבים), וא"כ איך נקל באופן שנטרד מכוונתו.

שוב בינותי לבאר הדברים, דנראה פשוט שסבר כפשטות השו"ע בכאן, דאין זה מטעם שיטרד בעוברי דרכים רק מצד מקום פרוץ וכל כמה דהוי מחיצה שפיר דמי^כ, ושאינו מהתם.

ואמטו להכי היקל נמי במחיצת בנ"א דחשיבא מחיצה בטלטול. אלא דמה שהצריך שם דוקא באנשים שאינם יודעים, לכאור' אין לו מובן דמאי שייאטיה הכא, דזה בעינא דוקא בשבת, שלא יעברו על איסור מחיצה, משא"כ כאן דיש מציאות מחיצה. ושור' שהעיר כן בקו' מנחת עני (עמ' יח). ובעיקר ההלכה ע"ע בס' חשוקי חמד (בכורות דף לא) שהיקל ג"כ במחיצה ע"י בני אדם.

אלא שבעיקר מה שהתיר במחיצת אדם, לכאור' צ"ע מהנפסק בסעיף כא דאדם אינו חוצץ בין המתפלל לקיר, וא"כ היאך חשיב הכא למחיצה. וצריך לחלק בין זה לזה בטעמים שבהם, דלפום

דליכא הוכחה מהתם, משום דהכי תקנתה ואופן אמירתה, אם מטעם שלא ימלך כמ"ש בט"ז שם, או מטעמא אחרינא דנתקן דרך ממש. וכל שכן גבי תפלת ההולך במקום לסטים דמתפלל תפלה קצרה דהכי תקנתה ותו לא מידי. ומה גם דבהני תפלות לדעת כמה ראשונים הרי הם במקום תפלת י"ח, ואין כאן קולא דשאר תפלות והבן.

יט. ויש לציין דלפיי"ז מצינו סיבה נוספת להקל בציבור בדין זה, אם הם עם רב וגדול שאז חוצצים בפניו.

כ. וכן נקט בשו"ת צי"א דלהלן, שבעניננו סגי במחיצת עשרה.

טעמא דאיסורא בחציצה בינו לקיר כדי שלא יפנה לבו לאותם דברים^{כא}, י"ל דבאדם המתפלל לפניו אין שייך זה, משא"כ הכא דבעינן מחיצה שפיר מהני לזה. איברא דלפי הטעם שם דהוי דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לכלי כמ"ש הטור סי' צח לכאורה אין לחלק. ועכ"פ יש לציין דגם התם פסק מרן (בסעיף כא) דיש מי שכתב שטוב לחוש שלא להתפלל אחרי שום אדם. ודוק.

וגבי מחיצת זכויות, עי' עוד לו באשל אברהם (סי' קב) לענין לעבור לפני המתפלל, דמשמעות הפוסקים שגם כותל של זכויות מהני להפסיק בזה. ולכאורה הכי נמי בעניננו לפי הטעם דבעינן מקום סגור (שפסק מרן כמותו), אלא דלטעם עוברים ושבים ודאי דלא מהני. ומשבאנו לזה, נראה פשוט דאף מחיצת לבוד שתי או ערב מהניא, דשמה מחיצה.

ולענין ריחוק המחיצה מהמתפלל, עי' בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' יח אות ב) אשר דן גבי תפלה ברחבת הכותל, וכתב דחשיב כמקום סגור, ולא מיבעיא הרחבה הסמוכה ששם מתפללים בעיקר יום יום, דינו בודאי כשטח המוקף מחיצות שהרי הוא גדור ממש מכל הצדדים מדרום ומצפון (שנטפלים גם לבית), וגם לרבות ממערב שהוא גדור בגדר עבה וחזק שגבוה הרבה מעשרה טפחים וא"כ דין השטח כמוקף מחיצות וכו' ואפי' הרחבה הגדולה שלפני זה ג"כ נראה בעיני שנקראת לפי חזוניה כמקפת מחיצות מכל הצדדים, רק יש שם עוברים ושבים, ומפני כן אינו דומה מיהת למקום פרוץ וכו'. הרי למדנו מדבריו דהמודד לכל זה היא "לפי חזוניה", דאם נראית וניכרת כמקום סגור שפיר דמי ואפי' המחיצות רחוקות.

אך אם כנים דבריו, אף חומרא נפיק מינה, דלפי"ז לא יהני מחיצת לבוד וכדו' דאינה נראית כ"כ כמקום סגור. ומאידך הלא הוא עצמו היקל במחיצת עשרה הגם שלרואה אינה נראית כשטח סגור כ"כ. וצ"ל דס"ל דאכן אולינן בתר שם מחיצה דעלמא ככל פרטיה ודי בזה, רק שלגבי המרחק קאמר דאין להחמיר אף במחיצות רחוקות (דבעלמא חשיבי מחיצות בודאי) כיון דסו"ס נראה לעין ששייכות המחיצות לכל שטח זה. ועדיין צ"ע.

ובמה שכתב עוד דבשאר תפלות ותחנונות אין להקפיד בזה, מדברי היפה ללב כאן נראה דלא ס"ל כן, ממה שהביא ד' הרב לקוטי עצות ע"ש. (ומה שכ' בזה בהגהות איש מצליח, לא דקו ע"ש).

עוד רגע אדבר לענין עוצם עיניו, דזה פשוט דלא מהני לטעם אימת מלך ואף לא לטעם יוהרא, רק לטעם עוברים ושבים יתכן דמהני אם כי אף בו יש לפקפק בהבנת החשש (עי' להלן בהערה), ומה גם דחזינן דלכתחילה לא סמכינן ע"ז באופן שנמצא כנגדו דבר הטורדו, כמפורש בדין בגדים המצויירים (סי' צ סעיף כג). וראה נא מ"ש הפמ"ג (מש"ז ג) דאפילו בסומא יש להקפיד בזה לטעם מקום צניעות.

ואמת אגיד, כי אף למאי דנקטינן כדברי מרן ז"ל שלא חשש לטעם עוברים ושבים אלא הכל תלוי בענין מחיצה ומזה באנו להקל בכמה מקרים שזכרנו (מחיצת לבוד, זכויות, גובה עשרה וכד'), עדיין יש לדון ולברר אם הקובע לדידיה זה דין מחיצה דעלמא או דבעינן נמי שיחוש במציאות שהמקום סגור, דאל"כ אינו חש באימת מלך (וכ"כ בקו' מנחת עני עמ' טו). ומכל מקום נראה בעיני,

כא). ראה בהמצויין בס' הלכה ברורה עמ' רסח.

דבמילתא כי האי דאינו אלא מדרבנן (ושלשת עמודי ההוראה השמיטוהו)²², אם מתפלל בציבור עכ"פ דיש לו צירוף נכבד מן הראשונים להקל בו, יש לנו לסמוך להקל, ובפרט בפרטים המפורשים באחרונים כמו מחיצת עשרה. ומכל מקום, מאחר שנתבאר בריש הדברים שיש לחוש גם לטעם עוברים ושבים (עכ"פ במקום חשש ודאי), נראה שבאופנים הנזכרים שקיים בהם חשש זה יש לו להקפיד לעצום עיניו דוקא בשעת התפלה, דאז מילט נפשו אף מחשש הנזכר²³.

ובסיום דברי אציין, דבכל זה יש להעיר, דאיך שיהיה המתפלל במקום פתוח בלאו הכי מפסיד הוא גם כן מעלת תפילה בבית הכנסת, כנפסק בשו"ע, ועל כן אין לעשות כן אם לא שמוכרח לזה מאיזה טעם²⁴.



דינים העולים:

א. אסור להתפלל לכתחילה²⁵ במקום פרוץ ופתוח כבקעה וכדומה, ונאמרו בו כמה טעמים: א. לפי שהמתפלל במקום סגור חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר משא"כ במקום פתוח. ב. שלא יטרד מעוברי ושבים המבטלים כונתו. ג. משום יוהרא, שמראה תפלתו ברבים. וכמה נפק"מ יש בין הטעמים הללו. ובשו"ע תפס כטעם הראשון.

ב. במקרים דלהלן יש להתיר להתפלל בבקעה: א. עוברי דרכים שאין להם מקום אחר להתפלל בו, ומ"מ ראוי שיתפללו בין האילנות. ב. מקום סגור במחיצות אך אינו מקורה. ג. אם הוא מקום שנעשה לו שם נס שאז ירא וחרד²⁶.

ג. יש מן הראשונים שהתירו בזה כשמתפלל בציבור, ונראה דאם הזמן דחוק ועלול להפסיד תפלה בציבור אם לא יתפלל שם, יוכל לסמוך ע"ז בשופי.

ד. בשיעור המחיצה וגדריה יש לדון לפי הטעמים הנ"ל, ומ"מ נראה לדינא דיש להקל (עכ"פ במתפלל בציבור) אף במחיצה הגבוהה עשרה טפחים ורחבה ד' טפחים בלבד, ואף במחיצת שתי וערב, או מחיצת זכוכית. אלא שבאופנים אלו ראוי שיקפיד בדוקא לעצום עיניו בשעת התפלה שלא תטרד דעתו. ומכל מקום אם יש חשש מצוי שתתבלבל דעתו מהעוברים ושבים שם, אין להתפלל במקום זה לכתחילה.

כב). וגם בשו"ע השמיט הא דחצוף הוא כמו שהעיר בפמ"ג (מש"ז סק"ב), ודוק.

כג). אם כי בד' היפה ללב כאן נראה קצת דוה מהני רק לטרדת ראיית הבקעה ולא לטרדת ראיית האנשים, וכנראה דסבר שהטרדה אינם מראיתם דוקא אלא משמיעת קולותיהם וקול המונה וכנודע, מ"מ בכה"ג שאין הדבר מוכרע כ"כ לאיסורא נראה טפי להקל בדבר.

כד). כן העיר בשו"ת [בכורי] שלמה סי' ה, ע"ש.

כה). ובדיעבד יצא ידי חובה, ואף בשעת הדחק דאין לו מקום אחר וכדו' יכול לכתחילה וכבעוברי דרכים, וכן יש להוכיח מההיא דאומנין שעושין מלאכה לבעל הבית דיכולים להתפלל בראש הזית ובראש התאנה (צ ס"ג) אף שהוא בחקלא, והגם שקצת יש לדחות דשאני התם שענפיהם רבים ככתוב שם ולפיכך קיל טפי בבין האילנות כמו שזכרו הפוס', מ"מ נראה פשוט דלאו מהאי טעמא שרו. וגם הלא בשאר אילנות די שירדו למטה ולא נזכר שיכנסו לבית, וכל זה ברור.

כו). כ"כ בכה"ח (צ אות כח) משם השלמי ציבור, והוא עפ"ד הלבוש גבי יצחק בהר המוריה, הובא גם בחשוקי חמד (בכורות לא.).

- ה. ועכ"פ נראה דסגי מדינא בג' מחיצות בלבד ואפילו באחת כשהוא נצמד ומתקרב אליה. אבל למצוה מן המובחר בעי בית סגור בד' מחיצות.
- ו. אף כשהמחיצות רחוקות מהמתפלל, כל שעדיין נראה למראית העין שהמקום מוקף מחיצות חשיב מקום צנעה ושרי.
- ז. יש שהקילו אף במחיצת בני אדם העומדים לפניו, ונראה דלדעת המיקל יש להקל אפילו יודעים הם שנחשבים לו למחיצה.
- ח. בעצימת עיניים גרידא (ללא צירופי היתר נוספים), אין להתיר לדידן דתפסינן הטעם דאימת מלך.
- ט. יש שאסרו בכל זה אף בזמירות ושאר תפלות, ויש שכתבו להקל. ונראה דבציבור עכ"פ ודאי יש להתיר.
- י. בכל קולות הנזכרות יש להדגיש דעדיין מפסיד הוא למעלת תפלה בבית הכנסת שהוא מקום מקודש, ועל כן אין להתיר בזה בקל אלא במקום הצורך.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

מח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

גדרי קדיש יהא שלמא וקדיש על ישראל

שאלה: מה הוא מנהג הספרדים בענין קדיש "יהא שלמא" שלאחר שיר של יום, וכן קדיש "על ישראל" הנאמר לפני עלינו לשבח, האם הם נחשבים כקדישי חובה מסדר התפילה, או שגדרם הוא רק כ"קדיש יתום" שאם יש יתום הוא אומרו, ואם אין יתום מדלגים עליו. ומתוך הדברים יתבאר, מה יהא בישיבה שכולם צעירים ואין יתום, האם חובה על החזן לאומרם או שיכול לדלג על קדישים אלו.



ענף א' – קדישי החובה למנהג הספרדים

א. מקור הדין - שיטת הבית יוסף בסדר הקדישים

תשובה: ראשית עלינו להקדים כי מקורם הראשון של הקדישים בסדר התפילה, אינו מופיע בחז"ל, אלא רק בדברי הראשונים והגאונים. ונבאר תחילה את סדר קדישי החובה לפי שיטת הב"י ומנהג הספרדים.

השיבולי הלקט (סי' ח'), הביא את תשובת הראב"ד בשם הגאונים, שהביא לראשונה את מנין הקדישים שהם חיוב התפילה, וזה לשונו: "ובתשובות הר"ר אברהם ב"ר דוד זצ"ל מצאתי, על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ועל מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מן הדברים הללו יוצא להן, שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה בין לתפלה בין לתלמוד תורה, צריכין לקדש. לפיכך אחר פסוקי דזמרא סמוך לברוך הבוחר בשיר ובזמרה מלך אל חי העולמים, יקדישו פעם אחת, לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוקי דזמרא, ועכשיו יתחיל האחרת שהיא קריאת שמע בברכותיה. ושמא יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר או שמא יעכב עליהם מעכב מלקרוא את שמע ויצאו בלא קדיש. לכך נתקן הקדיש אחר פסוקי דזמרא. וקדיש אחר יאמרו אחר סיום כל התפלה, שכך הוא מצוה בפני עצמה, ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה, מפני שקריאת התורה בעשרה מצוה בפני עצמה היא. וקדיש אחר יאמרו אחר סדר קדושה, מפני שגם היא מצוה בפני עצמה והוא דבר שבקדושה, ולא יהא פחות מעשרה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת מזמור או פרק או אגדה או משנה שרגילין לקרות במקצת מקומות, כמו שאמרו בסוטה, עלמא אמאי מיקיים, אקידושה דסידרא ויהא שמיה רבא דאגדתא. וקדיש אחר יאמרו אחר אשרי במנחה מפני שהיא מצוה בפני עצמה דאמר ר' אבינא כל האומר תהלה לדוד

בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וקדיש אחר יאמרו אחר ברכת של קריאת שמע של ערבית. מפני שתפלה של ערבית רשות ושמא יצא אדם מבית הכנסת אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח ונמצא יוצא בלא קדיש. וקדיש של אחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפלה עכ"ל.

וסיים השבלי הלקט שם: "ואין פוחתין משבעה קדישין בכל יום. והגאונים ז"ל סמכו על שם שבע ביום הללתיך" עכ"ל.

תשובה זו הובאה גם בדברי ספר האגור (הל' תפילה סי' צ"ד) בקצרה, וז"ל: "השיב הראב"ד טעם על הקדישות שאומרים בתפלה. האחד אחרי פסוקי דזמרה שיש לשם הפסק דפסוקים. וקדיש אחר סיום תפלה מ"ח שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה לאחריה. וקדיש אחר קריאת התורה כי היא מצוה בפני עצמה בכנסת. וקדיש אחר הקדושה והיא דבר שבקדושה. וקדיש אחר אמירת מזמור או פרק או אגדה או משנה כדאמרינן בסוטה עלמא קאי אקדושה דסדרא ואיהא שמייה רבה דאגדתא" וכו'. מקור תשובה זו הוא בספר תשובות ראב"י אב"ד (בעל האשכול, חמיו של הראב"ד, סי' קפ"א), גם הבית יוסף (ריש סימן נ"ה) העתיק תשובת ראב"ד זו, עפ"י לשון האגור הנ"ל, והעתיקו השלחן גבוה.

נמצא כי שבעת קדישי החובה שבכל יום המבוארים בדבריהם הם: א. קדיש אחר פסוקי דזמרה, לפני יוצר. ב. קדיש שבסיום שמונה עשרה (כיום לאחר תחנון). ג. קדיש לאחר קדושה דסדרא (כיום קדיש תתקבל). ד. קדיש שלאחר מזמור, שהוא כיום הקדיש הנאמר אחר שיר של יום. ה. במנחה - קדיש לאחר אשרי לפני שמונה עשרה. ו. בערבית - קדיש שלפני שמונה עשרה. ז. קדיש בסיום תפילת ערבית. (וכן מנאם הפרישה שם).

נמצא כי קדיש "יהא שלמא" שלאחר שיר של יום הוא קדיש חובה, והוא ממנין שבעת הקדישים שהם חובת הכל, ואינו שייך כלל לדיני קדיש יתום, וממילא פשוט שהוא חובת החזן לאומרו.



ב. ראיות כי כוונת הראשונים לקדיש שלאחר שיר של יום

יש להדגיש כי אכן בלשון הראשונים לא מוגדר ממש מיקומו של קדיש זה דווקא כקדיש חובה, אלא רק כתבו שיש קדיש נוסף אחר קדושה דסידרא, שהוא: "יאמרו אחר קריאת מזמור או פרק או אגדה או משנה שרגילין לקרות במקצת מקומות", וא"כ קדיש זה יכול להיות גם הקדיש הנאמר אחר פיטום הקטורת, שגם שם נאמרים פסוקים וקטעי חז"ל מתורה שבע"פ.

אלא שמדברי רבינו האר"י והבן איש חי נראה, שהם הבינו שקדיש זה האחרון ממנין קדישי החובה דשחרית, הוא הקדיש שלאחר שיר של יום, כמו שהוא באמת מתאים לפי סדר התפילה, ורק הקדיש הבא אחריו מוגדר כקדיש בדרגה אחרת.

וזה לשון הבן איש חי (ויחי ש"ר אות י"ב): "כפי דברי רבינו האר"י ז"ל, קדיש דקודם הודו, וקודם יוצר, ושל אחר העמידה קודם אשרי, ושל קודם "תפילה לדוד", ושל קודם פטום

הקטורת, כל חמשה אלו חובה הם, ואין הקטן יכול לאומרם לבדו "עכ"ל, ואח"כ מבאר שקדיש יתום אינו מכלל קדישי החובה.

ובשער הכוונות (דף מ"ט ע"ד) ביאר מהרח"ו את סודו של קדיש זה, וז"ל: "ענין הקדיש שלאחר תפילה לדוד, גם הוא נתבאר לעיל בקדיש של הקרבנות, ושם נתבאר שיכוין בו להוריד הארה מן היצירה אל העשייה ע"י ב' בחינות של מ"ב, אחת של הוי"ה דס"ג ואחת של הוי"ה דמ"ה עכ"ל. נמצאת למד, כי שיטת הב"י בחובת הקדיש שלאחר שיר של יום, תואמת את תורת הסוד והכוונות וקדיש זה מכלל קדישי החובה הוא, וכך הוא מנהג קהילות הספרדים לדורותיהם.

ומה שענינו הרואות כי אף קדיש זה נאמר כיום ע"י יתומים, מבוסס הוא עפ"י דברי הכף החיים (סי' נ"ה אות ד') שכתב: "ופה עיר קדשינו ירושלים ת"ו, יש נוהגים לומר היתומים גם קדיש שקודם הודו וקדיש שקודם קוה" ע"כ. וכ"כ בשו"ת רבי ידידיה טיאה וי"ל (סי' ד', מובאת לשונו בהמשך המאמר).

הרי לך כי אע"פ שקדיש זה חובה, זיכו את היתומים לומר אף אותו, אך פשיטא שלא נבוא מחמת מנהג זה להוריד קדיש זה בדרגתו מקדיש חובה לקדיש יתום (כמו שכ"ה מנהג אשכנז, כפי שמתבאר בהמשך).

לסיכום: למנהג הספרדים, הקדיש שלאחר שיר של יום הוא אחד מקדישי החובה, ויש חובה על החזן לאומרו, ואסור לדלג עליו. ואם יש יתום, יכול היתום לאומרו במקום החזן.



ענף ב' – מנין קדישי החובה למנהג אשכנז

טרם נכנס לדון בהגדרותיו של הקדיש שלפני עלינו לשבח, והגדרתו ההלכתית בעדות ישראל, ראיתי להציג לפני הקורא את מנהגי אשכנז בנידון קדישי החובה.

וזאת למודע, כי במסורת בני אשכנז מצינו ב' דעות במנין קדישי החובה, ולפי ב' השיטות אין הקדיש שלאחר שיר של יום נמנה כקדיש חובה, אלא כקדיש רשות שניתן ליתום לאומרו. וא"כ שונה שיטתם משיטת בני עדות המזרח בקדיש זה.



א. מנהג אשכנז א' – מנין קדישי החובה לדעת הרוקח

בכמה מפוסקי אשכנז, מצאנו מנין אחר לשבעת הקדישים, כי הם הוציאו את הקדיש שלאחר שיר של יום, והכניסו למנין קדישי החובה קדיש בסיום תפילת מנחה.

וזה לשון שו"ע הרב (או"ח נ"ה ס"א): "אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפלה, והם לא פחות מז' קדישים בכל יום, על שם: "שבע ביום הללתיך" ואלו הם: א'. אחר פסוקי דזמרה ששם הוא הפסק סדר הפסוקים. ב'. אחר סיום תפלת י"ח שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה למה שלאחריה. ג'. אחר סדר קדושת ובא לציון שהוא ג"כ דבר שבקדושה. ד'. אחר

אשרי למנחה, שהיא מצוה בפני עצמה, שכל האומר תהלה לדוד בכל יום ג' פעמים מובטח לו שהוא בן עולם הבא. ה'. **אחר סיום תפלת י"ח של מנחה**, שהיא מצוה בפני עצמה. ו'. **אחר ברכות של קריאת שמע של ערבית מטעם שיתבאר בסי' רל"ו. ז'. אחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפלה. וז' אלו הן חובה כשמתפללין בציבור, והשאר מנהג וראוי לכל אדם ליזהר שלא לפחות מלענות י' קדישים בכל יום** עכ"ל.

וכ"כ בערוך השולחן (סי' נ"ה סק"ד) וז"ל: "הקדמונים לא אמרו רק שבעה קדישים בכל היום, ג' בשחרית, אחד אחר ישתבח, והשני אחר תחנון, והשלישי אחר ובא לציון גואל. ושנים במנחה, אחד אחר אשרי, והשני אחר תחנון, ושנים בערבית, אחד קודם שמ"ע, והשני אחר שמ"ע, על שם שבע ביום הללתיך" עכ"ל, וכתב שמקורו מדברי הרוקח.

ובפירוש התפילה לרוקח (ענין קדיש) מצאנו שכתב בקצרה: "ועל קדיש אנו יוצאין ידי חובותינו משום שנאמר שבע ביום הללתיך, ערבית ד' (כוונתו למנחה וערבית, התפילות הנאמרו בערבו של יום) ושחרית ג'" ע"כ. ומזה שכתב כי מנין קדישי החובה בשחרית הם ג' קדישים ולא ד', מוכח דהבין דבקדיש שלאחר קדושה דסדרא אינו קדיש חובה.

ונראה כי זהו מנהג אשכנז המקובל כיום (שלא כמנהג השני המובא בסמוך). יש לציין כי בדברי הגר"י עייאש ג"כ נמנה הקדיש שלאחר מנחה כקדיש חובה, בנוסף לקדיש דברכו שג"כ מנאו כקדיש חובה כאמור, וזה תואם למנהג המקובל כיום בכל עדות ישראל, להחשיב קדיש תתקבל של מנחה כקדיש חובה.



ב. שיטת הלבוש - מנהג אשכנז השני

אלא שבכמה פוסקים מפוסקי אשכנז, מצאנו חשבון אחר לקדישי החובה, והם מונים את הקדיש שלאחר עלינו לשבח כקדיש חובה.

מקור הדברים הראשון הוא בדברי הלבוש (סי' נ"ה) שכאשר מנה את סדר קדישי החובה, השמיט את הקדיש שלאחר שיר של יום ושלפני עלינו, ותחתם הכניס את הקדיש שלאחר עלינו לשבח, וזה לשונו: "ד. ואחר כך אומרים עלינו לשבח, וקדיש אחריו שיש בו פסוקים" עכ"ל.

וכבר העיר הט"ז (נ"ה סק"א) על מנהג אשכנז בזה, וכתב זה לשונו: "ולא חשב בית יוסף עלינו לשבח שאומרים אחריו קדיש, ואנן נוהגין לומר אחריו קדיש כי יש בו פסוקים ואין פוחתין בכל יום מז' קדישים ע"ש שבע ביום הללתיך" עכ"ל.

ובשו"ת ר' ידידיה טיאה וייל (לבנו של הקרבן נתנאל, סי' ד') כתב ע"ז: "ואפשר דבזמן הב"י לא היו אומרים פסוק והיה ה' למלך, ולא הוי רק ב' פסוקים, ואין לומר קדיש בפחות מג' פסוקים" עכ"ל.

את דברי הלבוש הביא להלכה הפרי מגדים (נ"ה משב"ז סק"א), והמשנה ברורה (נ"ה סק"ה).

יש לציין כי לדעת הרמ"א קדיש זה אינו מוגדר כקדיש חובה, אלא רק כקדיש יתום, שכן הוא הזכיר קדיש זה בסימן קל"ב (ס"ב) וכתב: "ואומרים קדיש יתום אחר עלינו, ואפי' אין יתום

בבית הכנסת יאמר אותו מי שאין לו אב ואם" עכ"ל. בדבריו מבואר שהוא רק קדיש יתום ולא קדיש חובה (וא"כ משמע שדעתו כדעת הרוקח הנ"ל).



ג. מנהג מרוקו - חצי קדיש לאחר עלינו

ואע"פ שלא נתפשט מנהג זה לומר קדיש אחר עלינו לשבח, לא מצד קדיש חובה ולא מצד קדיש יתום ברוב בני עדות המזרח, מ"מ ביהדות מרוקו נהגו לומר קדיש יתום אחר עלינו לשבח וכדברי הרמ"א, כמו שכתב בס' נהגו העם (קדיש אות ה'), שנהגו אז לומר חצי קדיש, וראה מה שדנו בקדיש זה טעמיו מקורותיו בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח סי' כ"ו אות ח'), ס' עשה לך רב (ח"ה עמ' של"ט), ספר דברי שלום ואמת (טולידנו ח"א עמ' נ"ז), ושו"ת דברות אליהו (אברז'ל, ח"ז סי' ח').



ענף ג' - קדיש יתום וגדרו - במשנת פוסקי אשכנז

לאחר שנתבארו באורך מנין קדישי החובה למנהגי עדות המזרח ולמנהגי בני אשכנז, יש לנו לדון בהגדרת הקדיש שלפני עלינו לשבח.

ועל הקורא לדעת, כי שינוי יסודי יש בין מנהג אשכנז בקדיש זה למנהג בני עדות המזרח, כי מנהג בני אשכנז להחשיבו כקדיש יתום, ואילו בני עדות המזרח החשיבוהו כקדיש דרבנן הנאמר אחר אגדתא. וכדי להגיש לפני הקורא תמונה ברורה ובהירה, אבאר תחילה את מקורו וגדרו של קדיש זה בהתאם לפוסקי אשכנז ומנהגיהם, ואח"כ נחל להעמיק חקר בגדרו של קדיש זה במסורת בני עדות המזרח, דבר דבור על אופניו



א. תקנת קדיש יתום - למנהג אשכנז

הראשונים שתיקנו שקדיש זה שבסיום התפילה יוגדר כ"קדיש יתום", הם פוסקי אשכנז הקדמונים.

וזה לשון שו"ת מהרי"ל (החדשות, סי' כ"ח, העתיק לשונו גם האגור סי' של"ד): "נשאל גדול הדור מוהר"ר יעקב מולין וכו', וגם הטעם למה נקרא קדיש יתום. ולמה הקטנים אומרים זה הקדיש הואיל והוא דבר שבקדושה.

ובתוך תשובתו כתב: "והקדיש הזה ניתקן אחר פסוקי דא"ר אלעזר א"ר חנינא ואחר שיר המעלות וכן אחר הדרשות, והיתומים שאומרים אותו לפי שאין יכולים לומר ברכו אלא א"כ נעשו גדול, דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, וכולהו קדישי דעלמא תקנתא דרבנן ניהו אבל קדיש זה לאו דבר שבחובה הוא הילכך יכולין קטנים לאומרו" ע"כ.

ובלשון האגור איתא: "ונקרא זה הקדיש קדיש יתום בשביל שהקטנים שאינם יכולים להתפלל בצבור יכולים לומר קדיש זה כי נתקן בשביל המתים ולכן הקטנים יכולין לאומרו כי איננו חובה כשאר הקדישות של תפלה".

וכ"כ המטה משה (סי' רי"ג) בזה"ל: "ואחר כך יאמר קדיש. ונמצא במדרשות שיש לבן לומר ברכו ולהתפלל בציבור, וזה מציל את אביו ואת אמו מדינה של גיהנם, כדאיתא בתנחומא פרשת נח ובמסכת כלה פרק ר' יודא (פ"ב). ובשביל קטנים ובשביל מי שאינו יכול להתפלל תקנו לומר קדיש זו בימי אבל, לכך נקרא קדיש זו קדיש יתום" עכ"ל. וכדבריהם כתבו כל הפוסקים שלאחריהם, ואכמ"ל.



ב. אמירת קדיש זה כשאין יתום - במשנת פוסקי אשכנז

לאחר שנוכחנו כי קדיש זה שבסיום התפילה, נקרא קדיש יתום מאחר שהוא ניתן ליתומים קטנים לאומרו, נפנה לדון בעיקר השאלה, האם כאשר אין יתום בבית הכנסת, ניתן לדלג או להשמיט קדיש זה מסדר התפילה, או שחובה לאומרו בכל אופן.

על מנת להציג את התמונה השלימה והברורה לפני הקורא, גם שאלה זו נבררה תחילה בספרי פוסקי אשכנז, ורק אח"כ נפנה לברר את גדרו של קדיש זה ושאלה זו על פי מנהגי בני עדות מזרח וספרי הפוסקים שעל צבאם.

הראשון שדן בשאלה זו, הוא גדול פוסקי אשכנז הקדמונים, מהרי"ל, אשר הוא מהמקורות הראשונים להגדיר שקדיש זה נקרא קדיש יתום, והוא עצמו כתב בספרו (שו"ת מהרי"ל סי' ס"ה, וביתר אריכות בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' כ"ח) בנחרצות, שאין לבטל קדיש יתום אף כשאין יתום, וז"ל: "ומה שכתבת במקום שאין יתום אם יתבטל קדיש יתום, חלילה וחס, אלא לעולם אחר הדרשות והפוסקים חייבין להקדיש כמו שכתב המיימוני בהדיא וכו'. והא ודאי פשיטא שאין להם לירא לאותן שהוריהן בחיים מלומר קדיש או להתפלל במוצאי שבתות, דאדרבה שפיר קעבדו וקורת רוח למתים בהארכת ברכו במוצאי שבת כמו שכתב הא"ז, מיהו אם אביו ואמו מקפידין ישמע להם כמו שכתוב בתשב"ץ ושלום הקטן הלוי" עכ"ל.

גם רבינו הרמ"א הביא בתמצית את דברי מהרי"ל בחיבורו דרכי משה (סי' קל"ג ס"ב), דאחר שהביא כי בספרד לא נהגו לומר קדיש אחר עלינו לשבח כתב וז"ל: "אמנם אין המנהג כן, אלא אומרים קדיש אחריו, והוא נקרא קדיש יתום, משום דהיתומים רגילים למימריה וכו', וכן הוא באגור (סי' שלד) וכתב בשם מהר"ם אף על פי שזה הקדיש נתקן בשביל המתים כמו שמצינו במעשה דרבי עקיבא (כלה רבי פ"ב) מכל מקום אף על פי שאין שם אבל בבית הכנסת אין לבטלו מאחר שהוא נתקן אחר הפוסקים, ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לומר אותו מאחר שכבר נתקן" עכ"ל.

וכן פסק בהגהותיו לשו"ע (קל"ב ס"ב): "ואומרים קדיש יתום אחר עלינו, ואפי' אין יתום בבית הכנסת יאמר אותו מי שאין לו אב ואם, ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאומרו, אם אין אביו ואמו מקפידין" ע"כ.

ובשו"ת בנימין זאב (סי' ר"א) כתב בזה"ל: "ושאר הימים כשאין בבית הכנסת אבל מאב או מאם אומר אותו הקדיש הש"צ בשינוי ובלחש מעט בעד כל מתי ישראל" עכ"ל.

ועפ"י דבריו כתב המטה משה (קדיש יתום סי' רי"ג) וז"ל: "ואם אין בבית הכנסת אבל על אביו ואמו, אומר אותו קדיש מי שאין לו אב ואם בעד כל מתי ישראל, כמו שכתב בנימין זאב סימן ר"א. ואף אם יש בבית הכנסת כולם שהוריהן בחיים, מכל מקום לא יתבטל קדיש זה, ואין להם לירא לאותן שהוריהן בחיים מלומר קדיש זה, כמו שכתב מהרי"ל בתשובה סימן ס"ד. מיהו אם אביו ואמו מקפידין, ישמע להם, כמו שכתב בתשב"ץ (סי' תכ"ה) עכ"ל.



ג. סתירת דברי הרמ"א

אלא שמדברי הרמ"א ביו"ד (סי' שע"ו ס"ד), נראה שלא כפי שהסיק כאן, שכן כתב: "ואם אין בבית הכנסת אבל על אביו ואמו, אומר אותו קדיש מי שאין לו אב ואם, בעד כל מתי ישראל" עכ"ל. משמע שרק מי שאין לו אב ואם יכול לאומרו, ולא מי שהוריו בחיים.

ומדברי השבות יעקב (ח"א סי' ק"ב) נראה דתפס עיקר את דברי הרמ"א ביו"ד, שכן כתב: "ועוד י"ל דמהרי"ל אזיל לשטתו שכתב בתשובתו סי' ס"ח במקו' שאין יתום מותר לומר אף מי שאביו ואמו בחיים אכן לפי המנהג שכתב רמ"א ביו"ד סי' שע"ו דאם אין אבל על אביו ואמו אומר קדיש יתום מי שאין לו אב א"כ אפשר דאסור ויש עוד לחלק בזה לפי חלופי המנהגים שכתב רמ"א שם בדין אמיר' קדיש על קרוביהם" עכ"ל. משמע שבזמנו היה המנהג שלא לומר קדיש רק מי שאין לו אב ואם.

אמנם בשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' ק"ה) כתב דאין סתירה בין פסקי הרמ"א, כי מש"כ ביו"ד, שם אין עסקו רק מדיני יתומים, לכן לא סיים את כל הדברים, אך באו"ח, ששם הוא מקומן של כל דיני הקדיש, סיים בביאור יותר שבאמת יוכל לומר אף מי שאביו ואמו בחיים ואין העיכוב בדבר אלא כשהם מקפידין עי"ש.



ד. מנהג בני אשכנז

למרות דבריהם הנחרצים של פוסקי אשכנז הקדמונים, נראה כי משום מה לא נתקבלו דבריהם בארצות אשכנז, שכן מצינו עדויות כבר בשנים קדמוניות כי לא נהגו לומר קדיש זה כשאין יתום.

וכן נראה מדברי הרב שו"ת עבודת הגרשוני (סי' י"ח) שכתב: "ותביא ראיה לדבריה מן ההשכבה או מן אמירת קדיש, כיון שכבר המנהג שלא לומר קדיש בשביל מיתי כלל ישראל כי אם מי שאין לו אב ואם" עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת רבי ידידיה טיאה וייל (סי' ד') הנ"ל: "ואפשר דס"ל להאגור דאחר אגדתא או משנה או מזמור, גם מי שיש לו אב ואם יכול לומר קדיש וכו', אמנם לא ראיתי נוהגים כן, וגם קדיש לאחר מזמור או משנה או אגדתא אין אומרים אלא אבלים וכדומה" עכ"ל.

יתירה מזאת, בספר לקט יושר(ח"א או"ח ענין ג' עמ' נ"ו) מובא כי כאשר אמר אחד החכמים קדיש זה כדין, כשלא היה אחר שאומרו, תמהו עליו העולם, וזה לשונו: "ואמר שראה שמה"ר יודיל ז"ל, בנו של מהר"ר שלום זצ"ל, אמר אפילו קדיש קטן אף על פי שיש לו אם, כשאין שם אבל או אחד שאין לו אב ואם. אבל העולם תמוה עליו, כי הקדיש קטן נתקן בשביל יתומים. ואמר הגאון שמא עשה בשביל כבוד אביו כיון שהוא היה אדם גדול; ואמר שיכול אחד לומר לקטן מלה במלה קדיש קטן, כדי שיאמר אחריו הנער, אף על פי שיש לו אב" עכ"ל.

אלא שיש לציין כי למרות שאכן מנהג זה התפשט בין בני אשכנז, מכמה פוסקים חזינן דלא היה נוח להם במנהג המתפשט.

בשו"ת זכרון יהודה (גרינוולה, או"ח סי' ע"ג) הביא שהגאון בעל כתב סופר ז"ל נהג, דאם לא היה מי שיאמר קדיש אחר עלינו, וכן אחר שיר של יום ושיר מזמור לאספ, אמר הוא בעצמו קדיש, ושמסתמא ראה כן גם מאביו הקדוש מרן החתם סופר ז"ל ע"ש. הרי דהיה פשיטא ליה למיעבד כדברי הרמ"א ומהרי"ל, שאין להשמיט קדיש זה אם אין מי שיאמרוהו.

גם בשו"ת אפרקסא דעניא (להגר"ד שפרבר, ח"א סי' ח') הביא שאין ראיה ממנהג זה לענין דינא, וז"ל: "וממה שאין נוהגים כן אין ראיה, כמ"ש הד"מ שם בשם מהרי"ק, שלא יחשב מנהג קבוע כי אם בדבר שמעשים בכל יום, דאי אפשר שיטעו בכל יום בדבר שלא יהיה כדין עי"ש והדבר מבואר בפוסקים, ופשיטא דגם נידון דידן לא חשיב כמעשים בכל יום, דרוב פעמים יש אבל בביהכ"נ ר"ל בפרט במקום קבוץ גדול, וחויץ לזה לענ"ד אין ראיה בעתים הללו ממנהגי ביהכ"נ, דבעו"ה יש התרשלות גדול מכמה סבות לא נתנו לכתוב, והסבה הכוללת והעיקרית היא דבדורות ומקומות אלו גם הת"ח רפו ידיהם מללמוד ולחקור אחר המנהגים הישרים שהיו לנו מקדם באשכנז ושאר ארצות, עד שההתרשלות והבלתי ידיעה גופא נדמה למנהג. אבל אין זה בכלל מנהגא מלתא היא, ולהכי דייקו ואמרו: מנהג אבותינו תורה היא וכו', ובודאי מאד מאד היה נחוץ להחזיר העטרה ליושנה" עכ"ל.



ה. ענין הקפידא

יש לשער ולהניח, כי הסיבה שהתפשט בעם (בעיקר ביהדות אשכנז כאמור) המנהג שלא לומר קדיש זה מכל וכל, היא משום שחששו חששא יתירה לענין הקפידא דאביו ואמו, שיקפידו על בנם האומר קדיש זה שרגילים יתומים לאומרו.

ענין קפידא זה נזכר לראשונה בדברי הרמ"א (סי' קל"ב הנ"ל) שכתב: "ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאומרו, אם אין אביו ואמו מקפידין" עכ"ל.

והמציינים ציינו שמקור דבריו בחלק זה הוא מדברי התשב"ץ. והוא ספר תשב"ץ קטן (סי' תכ"ה) שכתב: "ואומר קדיש לאמו בחיי אביו. אבל מהר"ם ז"ל אומר שאין אומרים קדיש לאם בחיי אביו אף על פי שאמו עשאה לו צואה לומר לה קדיש אם אביו מקפיד כי כבוד האב קודם לכבוד האם. ומיהו נהגו העולם לומר לעולם קדיש אפילו בחיי האב" עכ"ל.

ומזה שדן התשב"ץ לגבי קפידא באמירת קדיש יתום על אחד ההורים, הבין הרמ"א כי יש מקום לדון על קפידת ההורים בכל קדיש שבתפילה, בעיקר בקדיש שהרגילות ליתומים לאומרו.

ומדברי הרב מטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד' סעי' ג') למדים, כי בדורות הבאים נתנו פירוש נוסף לענין הקפידא, והרחיבוהו יתר על המידה, ואלו דבריו: "ומפני שתקנוהו ליתומים, אין נוהגים לאומרו כלל מי שיש לו אב ואם שמא יקפידו, משום אל יפתח פיו לשטן וכו', לפיכך אם אין אביו ואמו מקפידין בכך יכול לאומרו אפילו מי שיש לו אב ואם אין אבלים, ומ"מ אין לעשות כן אם יש שם אחר שאין לו אב ואם" עכ"ל. הרי שבזמנו כבר לא בקשו את רשות ההורים לומר קדיש זה, אלא פשוט חששו לפתיחת פה לשטן, ולא אמרוהו מחשש שמא יקפידו.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' כ"ב), דן מה יהא הדין בסתמא, כשאינו יודע אם מקפידין, האם יש לו לחוש. ותחילה דייק מדברי המשנ"ב דבסתמא אסור, ורק אם יודע שאינם מקפידין מותר, ואח"כ הביא דמלשון מהרי"ל משמע איפכא, דבסתמא מותר ורק כשיודע שמקפידין אסור. וסיים כי מלשון הרב מטה אפרים הנ"ל משמע דאף בסתמא אסור "שמא יקפידו" ע"ש.

ויש לדון על דברי הלבוש (או"ח סי' קל"ג, ונראה שהוא המקור לדברי המטה אפרים הנ"ל) שכתב בנידון דידן בזה"ל: "ואח"כ אומרים קדיש יתום, ואפילו אין יתום של תוך י"ב חודש בבית הכנסת יאמר אותו אחר מי שאין לו אב ואם, והטעם שהרי לעולם צריכין לומר קדיש אחר שאמרו פסוקים, ובעלינו יש גם כן פסוקים וצריכים קדיש אחריו, אלא שנהגו בקדיש זה להניחו ליתום שמת אביו ואמו תוך שנה זו, מפני שיש יתומים קטנים או אפילו גדולים שאינם יכולין להיות שלוחי ציבור ולומר קדיש וברכו אחר אביו ואמו, וכבר ידענו ממעשה דרבי עקיבא (עי' כלה רבתי פ"ב) תועלת הגדול שיש למתים כשיש לו בן האומר קדיש וברכו, ויותר בתוך שנה ראשונה, לכך תקנו והניחו קדיש זה, שאין צריך שום דבר יותר ליתומים הן קטנים הן גדולים. ומפני שתקנוהו ליתומים אין נוהגין לאומרו כלל מי שיש לו אב או אם, שמא אביו או אמו יקפידו משום אל יפתח אדם פיו לשטן ויאמרו אתה מקוה למיתתו, לפיכך אם אין אביו או אמו מקפידין בכך יכול לאומרו אפילו מי שיש לו אב ואם" עכ"ל.

וצ"ע, כי בתחילת דבריו הסכים לדברי הרמ"א שתמיד יש לומר קדיש זה, מאחר: "והטעם שהרי לעולם צריכין לומר קדיש אחר שאמרו פסוקים", ומשמע דחיובו הוא ואין דעתו לבטלו בשום אופן. ומאידך, בהמשך דבריו שכתב: "ומפני שתקנוהו ליתומים אין נוהגין לאומרו כלל מי שיש לו אב או אם", משמע דבעינן ודאות שאינם מקפידין, ובסתמא לא יאמר.

וא"כ לפי דבריו קשה, מהא יהא במקרה בו פתחנו, בקהל שכולם צעירים, שמצד אחד כתב הלבוש דחייבים לומר קדיש אחר פסוקים, ומצד שני סבר דאין לצעיר בעל הורים לומר קדיש בסתמא, שמא יקפידו עליו הוריו. ואולי מסיום דבריו שהתיר כשאין מקפידין, הוה פשיטא ליה שבכל קהל יהא מצוי מי שאין הוריו מקפידים, וצ"ע.

מדברי פוסקים אלו אנו למדים מה הטעם כי ביהדות אשכנז נתפשט (עד ימינו אנו) המנהג שלא לומר קדישים אלו הנקראים "קדיש יתום" כלל, גם לא על סדר התפילה, אע"פ שדבר זה הוא נגד הוראת גדולי רבותיהם, מהרי"ל הרמ"א ועוד.

אלא שראיתי לציין לדברי הרב שבות יעקב (ח"ב סי' צ"ה), שנשאל בנידון זה, וז"ל: "יש שיש בו מנין מצומצם וכולם יש להם אב ואם ואחד מהם אבל על אביו ואמו דהיינו לאחר י"ב חדש הם מחולקים מי יאמר קדיש יתום אחר התפלה", והשיב: "ועל דבר הקדיש נ"ל כיון שנתפשט המנהג במקום שאין אבל כלל וכולם יש להם אב ואם אומרים זא"ז הבעלי בתים וא"כ ה"ה כאן אומרים הבעלי בתים זה אחר זה ואין כאן שום העדר כבוד כיון שמנהגם כך הוא ליכא קפידא כלל" עכ"ל. הרי שעל אף שמבני אשכנז הוא, במקומו התפשט המנהג לומר קדיש גם כשההורים בחיים, ולא חששו לקפידא.

חשוב לציין כי גם למנהג אשכנז, כתבו הפוסקים (שבט הלוי ח"ז סי' י"ז, הליכות שלמה תפילה עמ' קמ"א) כי גם ציבור מבני אשכנז שאין עמהם יתום, אע"פ שמדלגים על קדישי היתום, מ"מ בסיום התפילה עכ"פ יעמוד אחד המתפללים ויסיים את התפילה בקדיש דרבנן, עיי"ש בדבריהם.



ענף ד' - קדיש דאגדתא - במסורת עדות המזרח

א. הגדרת קדיש זה למסורת עדות המזרח - קדיש דאגדתא

לאחר שביררנו את מסורת פסיקת בני אשכנז בגדרי הקדישים שאומרים היתומים, שומה עלינו לברר את מסורת הספרדים ועדות המזרח בגדרי קדישים אלו. וכבר נתברר בענף א' כי הקדיש שלאחר שיר של יום קדיש חובה הוא מסדר התפילה. ולכן עלינו לברר בעיקר את גדרו המקורי של הקדיש הנאמר לפני עלינו לשבח, האם לפי שיטתנו קדיש זה ביסודו הוא אכן "קדיש יתום" שנתקן אך ורק ליתומים, או שהוא בכלל קדיש דרבנן, השייך אף הוא לסדר התפילה.

ונקדים ונאמר, כי אחר העיון בדברי הפוסקים נראה, כי למסורת בני עדות המזרח אכן קדיש זה ביסודו הוא "קדיש דרבנן" הנאמר אחר פסוקים ודברי תורה, ושייך הוא לסדר התפילה. ומה שענינו הרואות שהיתומים אומרים אותו, הוא לפי שגם קדיש זה רק ניתן ליתומים לאומרו, אבל אינו שייך בעיקרו ליתומים, וממילא אם אין יתום בבית הכנסת חובתו חוזרת להיות מוטלת על החזן.

ויתירה מזאת, קדיש זה הנאמר אחר דברי התנאים: "אמר רבי אלעזר וכו' תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם", יש לו מעלה יתירה, לפי שנקרא הוא "קדיש דאגדתא", שלפי דברי הגמרא בסוטה העולם עומד ומתקיים בעניית אמן על קדיש זה, (והוא הנקרא "קדיש על ישראל"). ובזה חלוק הוא מקדיש דרבנן רגיל הנאמר אחר פסוקים ומזמורים, שאע"פ שיש לאומרו, מ"מ אין לו מעלה יתירה זו כקדיש דאגדתא, וכמו שיתבאר.

ובפרט זה, חלוקים מנהגי עדות המזרח ממנהג בני אשכנז. כי אע"פ שאף מדברי הראשונים ופוסקי אשכנז המובאים לעיל, מוכח כי קדישים אלו אע"פ שאינם מוגדרים קדישי חובה, מ"מ נתקנו לאומרם אחר הפסוקים, הרי שדווקא במקומותיהם נתפשט המנהג שרק היתום אומרו

וכשאין יתום מדלגים על קדיש זה, וכל זה רק לפי מנהגם. ולכן הם השתמשו יותר בלשון "קדיש יתום", כלשון הרמ"א בסי' קל"ב הנ"ל.

אך למנהג בני עדות המזרח, קדיש זה הוא קדיש דרבנן כשאר קדישי דרבנן, ואף יש לו מעלה כקדיש דאגדתא וכמו שיבואר, וא"כ יש חובה לאומרו כמו שאר הקדישים הנאמרים אחר דברי תורה. וממילא לפי מנהגינו, אין מקום להתחיל לדון על השאלה, האם כאשר אין יתום יוכל אדם אחר לאומרו, כי מלכתחילה נתקן קדיש זה עבור החזן ולא עבור היתום, והוא חלק מסדר התפילה, ורק נתנו ליתומים זכות לאומרו, כשאר הקדישים הקודמים לו.



ב. הוכחות מדברי הפוסקים

חילוק מנהגים זה מפורש בדברי הרב פתח הדביר (סי' כ"ה סי"ג), שכאשר דן באורך לגבי זמן חליצת התפילין בסיום התפילה, הביא את דברי האר"י שאין לחלוץ אלא רק אחר ד' קדישים, והשווה את דברי האר"י למנהג האשכנזים והספרדים בקדישים, וכתב בזה"ל: "ומתוך הדברים הללו אתה למד, שאין מנהג האשכנזים כמנהגינו אלא בני ספרד, דאמרינן אחר קדיש תתקבל עוד קדיש יהא שלמא אחר מזמור היום והושיענו, ועוד קדיש דרבנן אחר תנא דבי אליהו, ואילו מנהגם נראה דאחר תתקבל אין אומרים שום קדיש כי אם קדיש יתום אחר עלינו וכו', ועל כן לא מצאו להשלים מנין ד' קדישים כי אם עם קדיש יתום שאחר עלינו" עכ"ל.

וכבר בדברי הראשונים מצאנו שהזכירו כי היו מנהגים חלוקים בדבר, כמו שכתב האור זרוע (הלכות שבת סי' נ) וז"ל: "מנהגנו בארץ כנען וכן מנהג בני ריינוס, לאחר שיאמרו הצבור אין כאלהינו עומד היתום ואומר קדיש. אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש, אם נער יתום או נער שיש לו אב ואם וכמנהגנו" עכ"ל.

כמו כן הדברים עולים מתוך דברי הרב יפה ללב (לר' רחמים ניסים פלאגי, בן הגר"ח, על השו"ע ח"א, לסימן קל"ב ס"ב, בסעיף ג', דף קל"ה ע"א), שכאשר הביא את דברי הרמ"א שכתב: "ואומרים קדיש יתום", פירשו: "היינו קדיש דרבנן, כמו שכתב להדיא בס' א"ח דף כ"א ע"ג, ובכנה"ג בהגהת הטור בשם מ"ש, שהוא על ישראל ועל רבנן, ושואמרים אותו אחר תנו רבנן פטום הקטורת" עכ"ל.

וזה לשון הרב כנסת הגדולה (או"ח סי' קל"ג, בהגהת הטור) שע"ד הטור שכתב: "ואומר קדיש עד עושה שלום", כתב: "ונוהגין לומר אחר קדיש בתרא על ישראל ועל רבנן, ונקרא קדיש דרבנן, ואין אומרים אותו על מזמורים אלא דווקא על אגדה, משפטי שמואל סי' קל"ג" עכ"ל.

הרי לך מדברי היפה ללב, כי לא לחינם ראה צורך "לתקן" את לשון הרמ"א, שקרא לקדיש זה "קדיש יתום", כיון שאכן לפי מסורת הספרדים קדיש זה אינו קדיש יתום, אלא קדיש דרבנן הנאמר אחר דברי אגדה ודברי תורה, וכמו שביאר עניינו גם הגר"ח בנבנישתי בספרו כנסת הגדולה, ואם יסוד קדיש זה הוא קדיש דרבנן, א"כ חובה על הקהל לאומרו בין אם יש יתום בין אם אין יתום, כי הוא מסדר התפילה.



ג. קדיש דאגדתא - דברי המשפטי שמואל

ויסודו של מנהגינו בזה מקורו קדום כבר בדברי הראשונים, שכ"כ האבודרהם שקדיש זה נאמר בסיום התפילה על האגדה. והובא בשו"ת הקדמון משפטי שמואל (לר' שמואל קלעי, סי' קל"ג). שם בשו"ת דן האם קדיש נתקן בעיקרו על דברי אגדה או אף על פסוקים. וראיתי צורך להביא את לשונו, כיון שממנו אנו למדים את חומרתו הגדולה של אמירת קדיש זה בעיקר בסדר התפילה (דבר שנתרופף בדור האחרון, בעיקר כאשר אין יתום).

וזה לשונו: "שאלת ממני אתה נכדי התלמיד הנעים וכו', אם יש לומר קדיש על ישראל על מזמור אחד או יהא שלמא רבה וכו', דשמא דוקא על אגדה נתקן על ישראל ולא על מזמור. תשובה, כן דעתי נוטה דאין לומר על ישראל אלא על אגדה או דברי תורה או על דרשא, וכן המנהג שנהגו בכל ישראל, ויצא להם המנהג מהא דאמרין בסוטה (מ"ט ע"א) על מה קאי עלמא על יהא שמיה רבא דאגדתא, ולכן תקנו על ישראל להודיע כי על אגדה נאמר קדיש זה. אמנם בפוסקים שיש בידינו לא מצאתיהו בפירוש מלבד מלשון אבודרהם (ק"מ ע"א), משמע כן בפירוש, שכתב אחרי שסדר ענין המזמורים שאומרים אחרי התפלה ואמר ואומרים קדיש יהא שלמא רבא ולא הזכיר על ישראל, ואחר זה כתב ואומר תנא דבי אליהו אמר רבי אלעזר וכו' ואומר על ישראל, משמע בפירוש שעל ישראל אינו נאמר אלא אחר אגדה, ולכן כדי שזוכה לקדיש של אגדה כההיא דסוטה אנו אומרים אגדה דרבי אלעזר וכדומה כדי לומר קדיש עם על ישראל. מכאן משמע שכן הדין והמנהג שאין לומר על ישראל אלא על אגדה או דרשה ומי שאומר על מזמורים לא חש לקמחיה" עכ"ל המשפטי שמואל.

הרי לך חומרתו ומעלתו של קדיש זה, הוא קדיש דאגדתא, שעליו אמרו חז"ל כי עליו: "קאי עלמא", וממילא אין לבטלו בכדי. ושמא כעת נוכל להבין את חומרת לשון מהרי"ל שעל הסוברים לבטל קדיש זה התבטא בלשון "חס וחלילה".



ד. שיטת הר"י עיאש - קדיש חובה

על מנת להביא תמונה שלימה מכל דברי הפוסקים בענין זה, ראיתי לצרף ולהביא אף את דברי שו"ת בית יהודה (להג"ר יהודה עיאש, בעל המטה יהודה, מחכמי אלג'יר מלפני 300 שנה, סי' כ"ב, מהדורת בני יששכר עמ' נ"ב), שהאריך לדון האם יתומים קטנים יכולים לומר קדיש בציבור. והוכיח בראיות בנידון והכריע, כי אע"פ שיש לדון ולהקל בדבר, אין ראוי לתת להם לומר אלא קדישי רשות, ולא קדישי חובה, ומשום מה את הקדיש שלפני עלינו לשבת, הנקרא בקצרה "קדיש דברכו", הוא מונה בין קדישי החובה.

וזה לשונו: "ואע"פ שקצת הראינו סמך למנהג, מ"מ ראוי להנהיג בקדיש בתרא דברכו שלא להנהיג לאומרים אלא גדול בן י"ג והביא ב' שערות, אבל בשאר קדישין שהן רשות, יכול לאומרים אפילו קטן שלא הגיע לחינוך. ושבע קדישין הם חובה ליום, דכתיב שבע ביום היללתיו: א. קדיש דישתבת. ב. לאחר תפילה (ר"ל בסיום שמו"ע). ג. לאחר ובא לציון. ד. קדיש דברכו. ה. במנחה לאחר אשרי. ו. לאחר תפילה. ז. קודם תפילת ערבית. ח. לאחר תפילה. ואנו

מנהגינו לאומרים הש"ץ להשבעה חוץ מקדיש דברכו, ועיין באופן הקדישין בב"י ריש סי' נ"ה עכ"ל.

ויש להעיר כי בתחילת דבריו בא למנות שבע, ובסיום דבריו מונה שמונה. ואכן הרב עיקרי הד"ט (סי' ג' דיני ש"ץ סעיף ה), שהביא בקצרה את דברי הבית יהודה, לא הזכיר את הקדיש שלפני ערבית כאחד מקדישי החובה (וגם לא נמצא כן באף אחד מן הפוסקים מלבדו), וז"ל: "הקדישים של חובה ששבעה הם ביום דהיינו דישתבח, דלאחר התפילה, דלאחר ובא לציון, קדיש דברכו, שבתפילת מנחה לאחר מנחה, קודם תפילת ערבית, אחר תפילת ערבית" עכ"ל, ודבריו נראים.

אמנם הרב שלמי ציבור (להגר"י אלגאזי מחכמי בית אל, דיני הקדיש אות כ"ד מהדורת אהבת שלום עמ' קצ"ב), הביא אף הוא את דברי הבית יהודה, אלא שהוא מנה את הקדיש השביעי שבחובה בקדיש לפני ערבית, וז"ל: שביעי, קודם תפילת ערבית, דכל אלו ראוי לש"ץ לאומרים עכ"ל, ונראה ששניהם לא העתיקו את דברי הבית יהודה במלואם, וצ"ע.

עכ"פ עולה שהגר"י עיזאש למד בדברי הבית יוסף כי הקדיש דחובה האחרון בשחרית הוא הקדיש דברכו, שגם הוא נאמר אחר מזמורים ודברי תורה, וא"כ הקדיש שלאחר שיר של יום לדבריו הוא רשות. (וצ"ע האם מה שהביא את דברי הב"י בסוף דבריו הוא כדי להביא שיטה חולקת, או שהבין הוא שכדבריו איתא נמי בב"י, וכמו שהבאנו בענף א', שניתן ללמוד כן בדבריו).

והרב המסדר שם העיר כי מלשון הבן איש חי בשם האר"י מבואר שלא כדבריו, שקדיש זה אינו קדיש חובה אלא שהוא רק קדיש יתום (והבאנו לשונם בענף א'). אך האמת היא שכפי המבואר כאן, אין חילוק אמיתי בדבריהם, כי אע"פ שיש ביניהם חילוק מה נקרא הקדיש חובה האחרון בתפילת שחרית, מ"מ שניהם יודו שקדיש זה האחרון יש לאומרו, בין אם הוא מוגדר כקדיש חובה מסדר התפילה, ובין אם הוא מוגדר כקדיש דאגדתא.



ה. מסורת הסידורים הספרדים העתיקים

וכדי לחזק את הדברים במסורת עדות המזרח, יצאתי לתור ולחקור בכל סידורי הספרדים העתיקים, האם נמצא אחד מהם שהתבטא על קדיש זה הנאמר אחר פטום הקטורת שהוא "קדיש יתום".

הסידור הספרדי הראשון שיצא בדפוס, הוא סידור בהוצאת נאפולי משנת ר"ן (מלפני 532 שנה, עמ' פ"ב), ובקדיש זה כתבו רק: "ואומר קדיש", ותו לא.

הסידור שיצא אחריו, הוא "סדור ספרדים" אשר נדפס בונציה בשנת רפ"ד, שהוא הסידור השני בנוסח עדות המזרח שראה את אור הדפוס. סידור זה נחשב מהימן ביותר, ועליו כתב מה"ר חיים ויטאל בשער הכוונות, כאשר הביא את נוסח רבו האר"י הקד' בזה"ל: "וזה נוסח התפילה כאשר קיבלתי ממורי ז"ל, וכדי שלא אאריך, אכתוב סידורו כפי דפוס הסידור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד" עכ"ל. גם הוא מביא (דף פ"ב ע"א) על קדיש זה את הלשון: "וקדיש" והביא לקדיש על ישראל.

וכן הם הלשונות בשאר כל הסידורים הידועים. בסידור הקדום "סדר תפילות" (ונציה ט"ז, נ"ח ע"א) כתבו על קדיש זה רק לשון: "קדיש לעילא".

יתירה מזאת, בסידור "סדר תפלות כמנהג הספרדים" (ונציה, תקכ"ו, נ"ו ע"א): כתבו על קדיש זה: "ואומר החזן" ע"כ, משמע שעיקר חובת אמירת קדיש זה על החזן היא. בסידור "תפילת ישראל" (ליורנו תק"ס): "ואומר קדיש לעילא ואח"כ על ישראל", ומלשון "ואומר" משמע ג"כ דעל החזן קאי.

וכן בסידור הידוע "בית עובד" (ליורנו תרכ"ב, דף ק"ט ע"ב) כתב על קדיש זה רק: "ואומר קדיש לעילא". בסידור עולת החודש (גרבא תש"ח, ס"ג ע"א), לא ציין דבר, אלא ישר הביא את הקדיש, וכן בסידור שער בנימין (לק"ק דמשק, עמ' קמ"ח) הביא ל קדיש זה את הלשון: "קדיש על ישראל".

גם סידורי המקובלים הקדמונים הלכו בשיטה זו, שכן בסדור הרמ"ק (לר"מ קורדובירו הנקרא תפילה למשה, קנ"ט ע"ב), לא הזכיר דבר על קדיש זה, רק הביא את הסיומת "על ישראל" וכו'.

ובסדור המקובל מהר"י צמח (מגורי האר"י, עמ' נ"ט) כתב על קדיש זה בזה"ל: "קדיש בתרא, קדיש זה הוא בעולם העשיה ששם בחינת המיתה, כדי להעלות הנפשות ורוחות ונשמות אשר שם בסוד תחיית המתים. ולכן אומרים אותו היתומים שמת אביו או אמו, וטוב לומר אותו כל אותה השנה אפי' בשבתות וימים טובים ובכל שנה ביום שמת בו אביו או אמו והמ"ב של קדיש זה ע"ד המ"ב של נטילת הידים אותם שמות עצמם" עכ"ל.

ומלשוננו מדויק שקדיש זה האחרון אינו מוגדר ונקרא "קדיש יתום" רק נקרא "קדיש בתרא", ואף הכוונה שבו שייכת לכל אדם שיעלה את "הנפשות רוחות ונשמות", משמע הכלליות, ולכן "אומרים אותו" היתומים, ר"ל שנתנו אותו ליתומים לאומרו, כי הם הקרובים יותר לענין זה. אבל יש בו כוונות מיוחדות, וממילא פשיטא שהוא שייך לסדר התפילה ואין לבטלו בכדי.

ובסידור הנודע "תפילת החודש" (ליורנו תרנ"ג) כתבו על קדיש זה בזה"ל: "קדיש של עלינו לשבח נקרא קדיש יתום, כתב הלבוש לפי שנהגו בקדיש זה להניחו ליתום, מפני שיש יתומים גדולים או קטנים שאינם יכולים להיות ש"ן, לכך נקרא קדיש יתום" עכ"ל. מלשון "להניחו" מבואר שפיר שקדיש זה שייך לסדר התפילה, דכאמור הוא קדיש דרבנן הנאמר על האגדה, רק הניחוהו ליתומים לזכותם. ומקור דבריו הם לשון הלבוש בסי' קל"ג, ע"ש.

בהתאם למסורת עדות המזרח אשר נתבררה, כתב הגרב"צ מוצפי שליט"א בספרו אורחות ציון (ח"ב פ"י סכ"ה, עמ' שמ"ו) על קדיש זה בזה"ל: "ואומרים קדיש יהא שלמא הנאמר על המקרא, ועיקר אמירתו מוטל על השליח ציבור, וצריך הוא או אדם אחר לאומרו, גם אם הוריו בחיים, כי הוא קדיש שמתקוני התפילה, והעולם אין אומרים אותו כשאין יתום, ומנהג זה אינו נכון" עכ"ל. ושם הביא מקורות רבים ונפלאים לדברים אלו, חלקם שולבו במאמרינו במקומות המתאימים.

ויש להעיר על לשון הבא"ח (ויחי, י"ב) שכתב: "וקדיש שקודם עלינו לשבח שאומרים אחר תנא דבי אליהו זה נקרא קדיש יתום שחז"ל תקנו זה לאומרו היתומים" ע"כ, שכן לפי האמור לעיל אין הדברים מדויקים, בפרט לפי מסורת בני עדות המזרח. כי כבר דברינו אמורים: א. כי אפילו לדברי מהרי"ל, הראשון שדיבר מקדיש זה, קדיש זה נתקן על המזמורים, ורק נתנו אותו ליתומים לאומרו, וא"כ הוא לא נתקן מעיקרו עבור היתומים. ב. במסורת בני עדות המזרח קדיש זה מוגדר יותר כקדיש דאגדתא ולא כקדיש יתום, כפי שהארכנו להוכיח.



ו. קדיש יתום עפ"י תורת הסוד

כעת נוסיף לבוא ולברר את גדרו של קדיש זה עפ"י חכמי תורת הסוד, האם יש חובה לאומרו ואיזה תיקון בעולמות שייך לאמירתו.

רבינו האר"י בשער הכוונות מבאר, כי ישנם ארבעה קדישי חובה, שהם מכוונים כנגד ארבע העולמות, אצילות בריאה יצירה ועשייה, ומטרת הקדישים היא לחבר בין העולמות העליונים, ולהוריד על ידם את השפע בעולם.

ולענין קדיש דברכו, כתב שם בשער הכוונות (דף ט"ו עמודה ב') בזה"ל: "אמנם קדיש בתרא איננו מכלל הקדישים הנזכרים, לפי שכבר עלו כל העולמות. ואמנם זה הקדיש נקרא קדיש יתמא, ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים שמתו אביהם ואימם, והענין כי הקדיש הזה הוא בעולם העשייה ששם בחינת המיתה, כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחיית המתים, ועל כן אומרים אותו היתומים שמתו אביהם ואימם.

ונלע"ד ששמעתי ממורי ז"ל, שטוב לומר הקדיש הזה מי שהוא יתום כל השנה כולה, ואפילו בר"ח ובי"ט ובשבתות, לפי שאין הטעם כמו שחושבין המון העם שהוא מועיל להציל את אביו מדינה של גהינם לבד, כי הנה עוד בו תועלת אחר, והוא להכניסו בגן עדן ולהעלותו ממדרגה אל מדרגה, וא"כ גם בשבתות וי"ט צריך לאומרו" עכ"ל.

עוד נביא את לשון הרב בספר פרי עץ חיים (שער הקדישים פ"א, דף ל"ב ע"ב, לאחר שמבאר את עליית העולמות הנעשית ע"י הקדישים) שכתב וז"ל: "אך קדיש בתרא אינו מכלל אלו, כי כבר עלו כל העולמות, אמנם קדיש זה נקרא קדיש יתום, פי' כי סוד קדיש זה הוא כדי להעלות כל הנפשות המתים בסוד תחיית המתים, ולכן אומרים אותו יתומים שמתו אביהם ואימם" עכ"ל.

והנה מלשון הרב נראה, שקדיש זה דברכו, אינו שייך לסדר עליית העולמות שנתבאר בכל סדר הקדישים שקדמו לו, אלא הוא ענין נפרד בפני עצמו השייך רק ליתומים, ונועד להעלות את נשמת נפטריהם מעולם לעולם.

וכן נראה שהבין רבינו הבן איש חי, שכתב (בפר' ויחי ש"ה, אות י"ב), וז"ל: "כפי דברי רבינו האר"י ז"ל, קדיש דקודם הודו וקודם יוצר ושל אחר העמידה קודם אשרי ושל קודם תפלה לדוד ושל קודם פטום הקטורת, כל חמשה אלו חובה הם ואין הקטן יוכל לאומרם לבדו, אלא צריך גדול להוציא הציבור י"ח. וקדיש שקודם עלינו לשבח שאומרים אחר תנא דבי אליהו זה

נקרא קדיש יתום שחז"ל תקנו זה לאומרו היתומים, ואינו מכלל חמשה קדישים הנז' שנתקנו לצורך העולמות, אלא זה הקדיש הוא בעולם העשייה שיש בו תועלת לנפטר אם יאמר אותו בנו תוך י"ב חודש וגם בכל יום יארצי"ט, ויש בו ב' תועליות, הא' להצילו מדין גיהנם והב' להכניסו לג"ע ולהעלותו ממדרגה למדרגה, לכך אומרים אותו היתומים תוך י"ב חודש וגם ביום יארצי"ט בכל שנה ושנה, וכך היה נוהג רבינו האר"י זיע"א לומר קדיש בתרא זה בכל שנה שנפטר בו אביו בין בשחרית בין בערבית וכו' בס' הכונות ע"ש עכ"ל הבא"ח.

והנה מזה שהדגיש כי כל חמשת הקדישים "חובה" הם, רואים שהבין פשוט כי קדיש החובה האחרון הוא הקדיש שלאחר שיר של יום, וכדברי הב"י, שלא כדברי הר"י עיאש.

כמו כן, מזה שהדגיש כי קדיש יתום זה "אינו מכלל החמשה", משמע שהבין שקדיש זה אינו מסדר קדישי החובה, אלא הוא קדיש שמוגדר עבור היתומים (וכבר הערנו על דבריו בסוף האות הקודמת).

ובתוך דבריו הוא אף מבאר את טעמו עפ"י הסוד, כי כל חמשת הקדישים שלפניו נועדו לחבר בין העולמות, ומהלך זה הסתיים כבר בקדיש שלאחר שיר של יום. וא"כ מכאן ואילן הקדיש יתום דברכו אינו שייך לסדר חיבור העולמות הכללי, אלא כל עניינו שייך לעולם העשייה עצמו, ונותן תועלת אישית לנפטר להעלותו בדרגה רוחנית. ודבריו בנויים על הבנת לשון האר"י בשער הכוונות שכתב: "הוא בעולם העשייה ששם בחינת המיתה".

אלא שרבינו חיים דילהרוזה (מגדולי המקובלים, תלמיד חבר לרבינו הרש"ש), הבין בספרו תורת חכם (דף קל"ט ע"ב), כי מלשון הרב מבואר שאף קדיש זה שייך לסדר העולמות, שלכן כתב בזה"ל: "ענין קדיש בתרא, נראה שהכוונה הוא לעליית העשייה ליצירה במחצב הנשמות של המתים, וזה מתחילת העשייה עד רום המעלות, כי כל בחינה נקראת עשייה בערך העליון ממנה" עכ"ל.

מדבריו נראה, דאם קדיש שלאחר שיר של יום חיבר בין העשייה ליצירה, מ"מ חיבור זה הוא רק מהקצה העליון של העולם העשייה המתחבר ליצירה, ועדין לא הבאנו בחשבון את כל עולם העשייה, ולזה בא קדיש זה דברכו, המחבר בין תחתית העשייה לשאר העולמות.

ונראה שכן הבין המקובל רבי ששון בכר פרסיאדו, בספרו שמן ששון (על שער הכוונות, דרוש תפילת השחר אות כ"ג, ט"ז ע"ד) שכתב בזה"ל: "אח"כ העשייה היא פיתום הקטורת - נראה פרושו דע"י שעלו העולמות, עלה ג"כ הי"א סמני הקטורת, להיות במקום העשייה, דהרי כבר עלה עשייה וכאן מצא מקום לנוח לעלות אל הקדושה. והקדיש יתמא שהוא בעשייה הנזכר לקצן בסמוך אינו ענין לכאן, דהוא בחינת החיצוניות הגמור עולם הזה השפל, לעלות הנשמות והנפשות בסוד תחיית המתים מהעשייה התחתונה" עכ"ל.

הכף החיים (סי' נ"ה ס"א) כאשר דן בשאלת גדר קדיש זה דברכו, ביאר כי עפ"י דברי התורת חכם בהבנת רבינו האר"י, יוצא כי קדיש זה ממשיך את תיקון עליית העולמות שנעשה ע"י שאר הקדישים שקדמו לו, וממילא עפ"י הסוד גם קדיש זה נחשב קדיש חובה, ויש לאומרו תמיד גם אם אין יתומים.

וזה לשונו: "והגם שכתב שם הרב דקדיש בתרא אינו מכלל הקדישים, מכל מקום הא סיים שהקדיש הזה הוא בעולם העשייה, ששם בחינת המיתה כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחיית המתים, ועל כן אומרים אותו היתומים וכו', וכתב תורת חכם דף קל"ט ע"ב שהכוונה הוא לעלות העשייה ליצירה במחצב הנשמות של המתים, וזה מתחילת העשייה וכו', עכ"ל, ואם כן גם זה הוא חובה" עכ"ל הכף החיים. הרי שהסיק הכף החיים כי עפ"י סוד חובה לומר גם את הקדיש יתום, כי יש בו תיקון לנפשות המתים, משמע כלל נפשות המתים באשר הם.

נמצאת למד דמלבד מעלתו של קדיש זה האחרון כי קדיש דאגדתא הוא, וכך הוא היה מוגדר בכל הדורות בפרט בין פוסקי עדות המזרח, עוד מעלה יש לאומרו גם עפ"י הסוד, שכן מתקן ומעלה הוא מתחילת עולם העשייה כאמור.



ז. ענין הקפידא בפוסקי הספרדים

ועדין יש עמנו לדון על עצם דברי הרמ"א, שמעלה את ענין הקפידא של ההורים על האומר קדיש המיועד ליתומים. האם היתה שייכת קפידא זו גם במסורת מנהגי בני עדות המזרח. ומתוך דבריהם עולה שלא היו מקפידים כלל בענין הקדיש, והיו נותנים לומר קדיש אף לבניהם ללא כל חשש.

וכ"כ השיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' ת"ג, הגהב"י ס"ג), שהעיר על הגהת רבינו פרץ בתשב"ץ שם, בזה"ל: "וגדולה מזו, נוהגים לומר קדיש על זקנו אבי אמו שלא עזב בנים זכרים בחיי אביו ואמו, וכן הנחתו לבני לומר קדיש לזקנתו בחיי אביו ואמו כי לא נחש ביעקב" עכ"ל, והביאוהו השלמי ציבור (שלמי יחיד בסופו עמ' ת"ס), ורבי יצחק למפרונטי בספרו פחד יצחק (מערכת ק', קדיש, קנ"ו ע"ב), והרב קמח סולת (דף ק"ע ע"א).

וכן נראה מדברי השדי חמד (ח"ד מערכת אבילות אות קנ"ג, עמ' תש"ח) שכתב וז"ל: "נוהגים שמי שנוסע אביו ואמו לארץ ישראל, אומר הבן קדיש מיום נסיעתו, והזכיר מנהג זה מרן החב"ף בספר חיים ביד סי' ק"נ, ונראה דאף שהם חיים אין שום פקפוק באמירת קדיש" עכ"ל.

וכן עולה מפשטות דברי הגר"ח פלאג'י בספרו כף החיים (סי' י"ג סק"ה), המעיד כי מנהג טורקיה היה שקדיש בתרא זה אומרו החכם והמרא דאתרא תמיד, בין יש יתום בי אין יתום, והוא זה שהנהיג לא לאומרו, כדי לזכות שהיתומים יאמרוהו, וזה לשונו: "בכל אתר ואתר נותנים קדיש בתרא לחכם ומאריה דאתרא, וכשאני לעצמי כתבתי בספרי הקטן רוח חיים ביו"ד, דיגורתי לומד קדיש בתרא בבתי כנסיות ואפילו בבתי מדרשים, משום דחב לאחריני, למי שרוצה לומד קדיש על אב ואם או מורישו בתוך שנתו או לפקודת השנה ביארציי"ט, ולפיכך נהגתי אני בעצמי וזה דרכי, לומד קדיש דהודו או דמשנה בתרא אחד עלינו לשבח, ואין אני אומד קדיש דברכו בתרא, כדי לזכות לאחרים. ומלכד העילוי על כל נפשות מת, איכא נמי משום עגמת נפש, ושתיים זו שמענו, יקרא דשכבי ויקרא דחיי, ואין בזה משום מוציא לעז על הראשונים וביטול מנהג מכמה טעמי כאשר כתבתי שם בסייעתא דשמיא, וחדא מנייהו דמעיקרא כשנתקן זה היה שיאמרו עם המרבין תורה, ואחרי כן מתביישים לומר עמו לאט לאט נעשה אחר זמן

זמניהם, כי הוא לבדו יאמר, וכיון שבאנו לידי מידה זו, טוב שלא יאמרו הרבנים, והנח להם לישראל, דכל אחד יעשה עילוי על מתו, דתהא נפשו צרורה בצרור החיים, ומטכסיסי הרבנות אם חיסר אחד מהם לא עיכב" עכ"ל.

הרי לך כי כל חששו של הגר"ח פלאג'י לא היה אלא מחשש שהיתומים יחסרו זכות זו, אך לא עלה בליבו כל חשש ופחד מעצם זה שקדיש זה רק ליתומים נתקן.

וראה עוד את דבריו הנחרצים בנידון של הגר"צ עוזיאל בספרו משפטי עוזיאל (או"ח סי' ב') שכתב בטרוניא על החששות היתירים שנעשו בציבור בענין הקדיש, וז"ל: "לעומת זה בבוא המקרה לפנייהם לומר קדיש בחיי הוריהם, יפחדו וירעדו כאילו הקדיש הוא מסוגל להמית נפשות ולקטוף את הוריהם מן החיים, ולכן יברחו מאמירת הקדיש כבורח מן הדליקה, לא אכחד כי אמנם בתשו' הריב"ש סי' קט"ו כתב דאין לומר קדיש בשביל אמו בחיי אביו אם אביו מקפיד וכ"כ רמ"א באו"ח בסי' קל"ב, ואפי' מי שיש לו או"א יכולים לאמרו אם אין או"א מקפידים משמע דבמקפידים לא! אבל ברור הוא לדעתי שלא אמרו זאת אלא באמירת קדיש יתום כדרך שהיתומים אומרים אעפ"י שהם אינם שלוחי צבור, דבזה כיון דהאב מקפיד לא הותר לבן לקפוץ ללא צורך ולומר קדיש כיון דאדרבא גדול העונה, אבל במי שנודמן לפניו לומר קדיש, כגון שהוא ש"ץ, או שקרא דבר שאומרים עליו קדיש, אסור להמנע מאמירתו משום קפידת האב, ואסור לו לאב להקפיד על זה, שכל התורה במצוותיה ותפילותיה היא מקור חיים, כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא, וחלילה חלילה להסכים לדעות אלה, ההופכים את התפילה והשבח להקב"ה, ומין סגולה להעלות מתים ממדרגתם, ולהמית את החיים" עכ"ל.

ומכל זה תבין כי מה שהעלה בילקוט יוסף (תפילה ח"ב עמ' ת"י) עפ"י דברי הרמ"א כי קדיש זה שלפני עלינו, יאמרהו מי שאין לו אב ואם, דניתן לדייק מדבריו דרך הוא יאמרהו בלבד ואם לאו יבטלוהו, דאין דברים אלו תואמים עם מסורת עדות המזרח דקדיש זה בעיקרו קדיש מסדר התפילה הוא ושייך לחזן, ואינו נתקן רק מחמת היתומים רק מזכים אותם לאומרו, ובפרט שנתבאר כי מעלתו גדולה מחמת שהוא קדיש דאגדתא שעליו העולם עומד, ולפיכך פשיטא דאין לבטלו בכדי.

ה. קדיש על מזמור

וכעת יש לדון, באותם קדישים שנתקנו לומר על מזמורים, כגון בסוף תפילת מנחה לאחר למנצח, ובערבית לאחר שיר המעלות, שאינם קדישי חובה מצד אחד, אך אינם מוגדרים כקדישי יתום. דראשית יש לדון למי הם שייכים, האם לחזן או ליתומים. ודבר שני עלינו לדון, האם חזן או אף אחד מהקהל שאינו יתום יכול לאומרם.

ומצאתי בכף החיים (סי' נ"ה אות ד') שלאחר שהעתיק את כל דברי מהרש"ו בשער הכוונות, המוכיח כי עיקר הקדיש הנתקן ליתומים הוא הקדיש הנאמר קודם עלינו לשבח, כתב שם בזה"ל: "ופה עיר קדשינו ירושלים ת"ו, יש נוהגים לומר היתומים גם קדיש שקודם הודו וקדיש שקודם קוה, ושאר כל הקדישים אומרים החזן לבדו, ונ"ל שהטעם שנהגו לומר גם ב' קדישים

אלו, מפני שהם בחינת עליית עולם העשייה, שהיא בחינת נפש בעולם היצירה, ואפשר שתועיל ג"כ לנפש הנפטר "עכ"ל.

מלשוננו כאן משמע, שעיקר חובת קדיש זה על החזון היא, כיון שקדיש זה אינו מוגדר כקדיש יתום. אלא שנהגו בירושלים לתת קדישים אלה ליתומים לאומרים, ונראה שטעם המנהג היה כדי לתת ליתומים זכות נוספת "להרויח" קדישים נוספים, כיון דסו"ס בקדישים אלה אין חובה על החזון דווקא לאומרים, כקדיש תתקבל וכדו', לכן נתנום לאבלים לזכותם. אבל לעולם מעיקר הדין, קדיש זה על החזון מוטל.

ומנהג זה שהביא הכה"ח, מצאנו שכבר נהגוהו מקדם בעוד מקומות, כמובא בשו"ת זכור ליצחק (להגר"י הררי, מחכמי אר"ץ, סי' ט' תחילתו), שבתשובתו שדן האם קטנים יכולים לומר קדיש כתב: "היאך יעשה ישראל בענין כל הקדישים הללו שאומרים בכל יום, בין בזה שאומרים לאחר י"ח, בין בזה שאומרים קודם קוה אחר שאומרים השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן, וכן בקדיש יתום שאומרים עם ברכו קודם עלינו לשבח, שכל קדישים הללו אין אומר אותם הש"ץ המתפלל, אלא המון העם אומרים אותם" עכ"ל. ומשמע שהכוונה שנותנים אותם ליתומים לאומרים. (ומדבריו נתחדש שאפילו קדיש שלאחר י"ח נתנוהו לאחד מקהל לאומרו).

ונראה כי מתוך מנהג זה נשתרשה טעות בכמה מקהילות הספרדים, שסברו כי קדיש זה שלאחר מזמור קדיש יתום הוא, ולכן חוששים לאומרו מי שיש לו אב ואם, ומתוך אותה חששא, מבטלים קדיש זה לגמרי מן העולם.

וכבר כתבנו בתחילת דברינו כי בתפילת שחרית נפק חורבא מטעות זו, כי בכך מדלגים על קדיש חובה ומחסירים ממנין הקדישים, כמבואר בראשונים שקדיש שלאחר שיר של יום לשיטת הב"י מקדישי החובה הוא.

אלא אפילו בתפילת מנחה, שלפי המבואר הקדיש שלאחר למנצח אינו מקדישי החובה, מכל מקום מעלה גדולה יש בו, שהוא הנקרא קדיש "דרבנן" הנאמר אחר דברי תורה, כמבואר ברמב"ם ובפוסקים, ולמה יחסירוהו בכדי, בפרט שמעלתו גדולה מאחר שכבר נתקן.

וכבר כתב בשו"ת רבי ידידיה טיאה וייל הנ"ל בזה"ל: "ואפשר דס"ל להאגור דאחר אגדתא או משנה או מזמור, גם מי שיש לו אב ואם יכול לומר קדיש וכו', אמנם לא ראיתי נוהגים כן, וגם קדיש לאחר מזמור או משנה או אגדתא אין אומרים אלא אבלים וכדומה" עכ"ל. ואין בידי לבאר מנהגם. אלא שאפילו הוא בסוף דבריו כתב ש: "וקדיש דמזמור ואגדתא גם מי שיש לו אב ואם יכול לומר" עכ"ל, הרי שלא כל מה שנהגו האבלים לומר, הופך תיכף ומיד לקדיש יתום, ומכניס את האומרו לחששות וקפידות.

ומתוך הדברים נמצאת למד, שאם למשל החזון הוא בעל תפילה ראוי והגון, ומי שבא לומר קדיש הוא אדם שאינו הגון ואינו ראוי לומר קדיש לפי הדין, או שאינו מבטא כראוי את מילות הקדיש, דאין להניחו לומר קדיש זה שנתקן מעיקרו לחזון וניתן ליתומים רק בגדר "מנהג", שלא יבוא מנהג זה ויבטל את העיקר שקדיש זה "קדיש דרבנן" מוטל בעיקרו על הש"ץ, (ובפרט בימינו שרבים רבים מן אומרי הקדיש אינם יתומים תוך שנתם).

אלא שרבינו יוסף חיים בספרו עוד יוסף חי (ויחי אות ה') כתב בענין זה כדברים האלה, וז"ל: "דע כי העולם חושבים דקדיש דיתמא שאומרים קודם עלינו לשבח, אינו אלא בערבית ושחרית, ואינו כן, אלא ישנו בשלושה תפילות שמונה עשרה. וכן מפורש להדיא בשער הכוונות שהעתיקתי לעיל שכתב מוהר"ח וז"ל וז"ל: ואני ראיתי למור"י וז"ל שהיה אומר קדיש בתרא בכל שנה ושנה ביום שמת בו אביו בשלושה תפילות ע"כ. נמצא קדיש בתרא של מנחה יש בו תועלת הנזכרת לנפטר, אך לא תקנו לומר בו ברכו כדרך שאומרים בשחרית וערבית, מפני כי מנחה זמן דין ושליטת החיצונים, ואין טוב להתגרות בהם להראות ולפרסם להדיא ענין המכניע אותם, כמ"ש לא תחסום שור בדישו, ולכן נעשה דבר המכניעם ומערבבם בהצנע ובהסתר כדי שלא יתקנאו בנו. ולכן אפילו שם זה דקרו ליה לקדיש זה קדיש יתמא, לא רצו חכמים לקרותו להדיא, אלא רק על קדיש של שחרית ולא של ערבית, מפני כי שחרית הוא זמן שליטת החסד" עכ"ל.

מתוך דבריו היה נראה כי סובר שהקדיש שלאחר המזמור במנחה מוגדר כקדיש יתום לכל דבר, וממילא אף קטן יוכל לאומרו כי בעיקרו ניתקן רק ליתומים, וא"כ דבריו חולקים על דברי הכף החיים, שממנו נראה כי רק נתנו זאת ליתומים לאומרו, ואינו מוגדר בעצמו כ"קדיש יתום". אמנם אחר העיון בדבריו נראה דליכא הכא פלוגתא, וגם רבי יוסף חיים סובר שקדיש זה מוגדר כקדיש שהוא מסדר התפילה הנאמר אחר המזמור. אלא שמכיון שכבר נקבע המנהג שגם קדיש זה יזכה היתום לאומרו, בא הגרי"ח ללמד את היתום דעת, שלא יחשוב כי תועלת הקדיש לעילוי נשמת אביו היא רק בשחרית בלבד, אלא אף אם יאמר הוא את הקדישים שלאחר המזמורים במנחה ובערבית, הוא יגרום בזה נחת רוח ועילוי נשמה להוריו. וכן משמע מלשונו שכתב: "יש בו תועלת הנזכרת לנפטר", הרי דרך מצד התועלת לנפטר אתי עלה, ולא מעיקר גדרי קדיש זה.

ובענין הכוונות שיש בקדיש דרבנן עפ"י הסוד, עיין את תשובות החכמים המובאות בספר תולדות אהרן ומשה מעמ' רכ"ד ואילך.

חשוב לציין כי מנהג אשכנז שקדיש שלאחר תתקבל במנחה מוגדר כ"קדיש יתום" וכן הקדיש שבסוף ערבית, כפי שמובא בספר המנהגים (לר"י טירנא ז' ע"ב), שו"ת מהר"ם מינץ (סי פ'), ומשם לכל סידורי אשכנז הנדפסים.

ונמצא שגם קדיש זה, אע"פ שודאי אינו מכלל קדישי החובה הנמנים בפוסקים, עדין לא בא לכלל גדר של "קדיש יתום", וא"כ למנהג הספרדים בחור שעולה לתפילת מנחה אין כל מקום למונעו מלומר קדיש זה, כאשר אין יתום בבית הכנסת שאומרו, ואין לדלג עליו בכדי. (ופשוט שמי שנמצא במקום שאינם מכירים את המנהג וההלכה המבוארים כאן, יוכל לומר קדיש זה גם כשאינו יתום).

וכן הביא הפתחי תשובה (יו"ד סי' שע"ו סק"ד) בשם תשובת אבן השוהם (סי' כ'), כי קדיש דרבנן יכול מי שאינן יתום לאומרו, וז"ל: "וזה דוקא קדיש יתום אבל קדיש דרבנן יכול לומר" עכ"ל, וקדיש זה דמנחה וערבית, קדיש יהא שלמא הוא.

ושם בשו"ת אבן השוהם (לר' אליקים גץ, דירנפורט תצ"ג), דן לגבי עשרה שיושבים ולומדים, האם רשאי לומר קדיש דרבנן אחד הלומדים אע"פ שיש לו אב ואם. ושם ביאר הרב, כי אדרבה, עדיף שיאמר קדיש זה אחד הלומדים, מאשר יתום שלא למד עמהם, כי קדיש זה על הלימוד נתקן. ובתוך דבריו כתב: "וא"כ תקנו קדישים כמו בתפילה, ובתפילה רשאי אדם להתפלל ולומר קדיש אף שיש לו אב ואם, וכן כאן כי ע"ז נתקן קדיש זה כמו שתקנו בתפילה" עכ"ל. (ומשמע מדבריו דפשיטא ליה דאין אף מקום קפידא בקדיש יהא שלמא זה הנתקן על סדר התפילה).

וכן דייק שם הרב אבן השוהם דבר זה, דיוק חשוב לנידון תשובתנו, וכתב בזה"ל: "וכן מוכח בכלבו שמביא השו"ע דין קדיש יתום, ומביא מה בהלכות אבל: "אבל מעשה בדבר פלוני וכו', עד: על כן תקנו שיאמר היתום קדיש בתרא", משמע דלא תקנו רק קדיש בתרא, אכן שאר הקדישים המה כמו מה שאומר שליח ציבור, וכן קדיש דרבנן" עכ"ל. הרי לך מדבריו, שאין לחדש הגדרות של "קדיש יתום" על קדיש דרבנן בכדי, בפרט שהבלבול והעירוב גדל אחר שמחד נהגו הספרדים לזכות את היתומים לומר קדיש דרבנן זה, ומאידך מנהג אשכנז שקדיש זה מוגדר כ"קדיש יתום", חשוב להבהיר את מעמדו של הקדיש דרבנן לפי מנהגינו, שאינו קדיש יתום כלל.



סיכום

העולה מתוך האמור לעיל:

- א. לענין קדיש שלאחר שיר של יום בשחרית - לדעת מרן השו"ע ולמנהג הספרדים, נחשב קדיש זה אחד מקדישי החובה ואין לדלג עליו בשום אופן, וכ"כ האר"י, הבא"ח ועוד.
- ב. למרות זאת, המנהג היה לתת ליתום מן הקהל (גדול) לומר קדיש זה, אע"פ שהוא חובה. אך במקום שאין יתום, חוזר הדין וחובה על החזן לאומרו.
- ג. למנהג הספרדים, הקדיש שלאחר המזמור במנחה ובערבית מוגדר כ"קדיש דרבנן" הנאמר אחר דברי תורה, ולא כקדיש יתום. ולכן אין שום סיבה למנוע את אמירתו (כמו שכתב בס' אבן השוהם).
- ד. הקדיש שלאחר פטום הקטורת לפני עלינו לשבח, ג"כ מיסודו הוא קדיש דרבנן, והוא מסדר התפילה, אלא שנוספה בו מעלה נוספת שנקרא הוא "קדיש דאגדתא" שלדברי חז"ל עליו העולם עומד, ומעיקרו מוטל הוא על החזן לאומרו, וכן מוכח מסידורי הספרדים העתיקים.
- ה. גם עפ"י הסוד, כתבו המקובלים כי יש ענין וחובה לאומרו, גם כשאין יתום (כף החיים ותורת חכם).
- ו. מנהג אשכנז להחשיב את הקדיש שלאחר שיר של יום וכן את הקדיש שלאחריו כקדיש יתום, ולא כקדיש חובה או דרבנן, אלא שיש הנוהגים שהקדיש שלאחר עלינו נחשב קדיש חובה. גם הקדיש שלאחר תתקבל במנחה וערבית, נחשב אצלם כקדיש יתום.

ז. לגבי קדיש יתום, מנהג אשכנז הידוע הוא שלא אמרוהו כשאין יתום, ונראה שטעמם משום שחששו לקפידת ההורים שעדין בחיים. אמנם מצאנו דעות ומנהגים לאומרו גם בקהילותיהם.

ח. ומכל מקום גם לשיטתם, גם כשאין יתום, תמיד יש לסיים את התפילה בקדיש, שיעמוד אחד מן הקהל ויאמרנו. (שבט הלוי, הליכות שלמה).

ט. מנהג מרוקו לומר לעולם חצי קדיש בסיום התפילה אחר עלינו לשבח.

נראה כי המנהג שנתפשט היום גם בין הספרדים לדלג על קדישי חובה וקדישי דרבנן כשאין יתום, נובע מכמה טעויות שנשתרשו: א. אימוץ מנהגי אשכנז מחוסר ידיעה לתוך קהילות ספרדיות, להחשיב הן קדישי חובה והן קדישי דרבנן כקדישי יתום. ב. מנהג ירושלים לתת ליתומים לומר קדישי חובה ודרבנן, מה שגורם להמון לחשוב כי הם נחשבים קדישי יתום. ג. אימוץ חששות וקפידות מיותרות על קדישי חובה ודרבנן, לחשוש שמא הם קדישי יתום. ד. חוסר ידיעה כי מנהג הספרדים היה כדעת הפוסקים הסוברים לומר אף קדיש יתום כשאין יתום, כיון שהוא נתקן על סדר התפילה ואף יש בו טעם עפ"י הסוד.

ויש להחזיר העטרה ליושנה וללמד בני יהודה קשת, על מעלת וחשיבות אמירת הקדיש הן בסדר התפילה והן אחר המזמור, ולא לבטלו בכדי. בפרט יש להזהיר ולהיזהר בקדיש שלאחר שיר של יום שכאמור הוא חובה למנהגינו.

י. אלו שנוהגים שכאשר אין יתום גם אין אומרים קדישים אלו שבתוך התפילה, ואף לא מוסיפים קדיש בסיום התפילה, אין להם על מה לסמוך.

יא. כאשר מסתיים שיעור תורה, עדיף שאת הקדיש יאמר אחד הלומדים, מאשר שיאמרנו יתום שלא למד עמהם (אבן השוהם).



הרב יואל שילה

תפיסת יד בחפץ המיועד לשימוש – לעניין עירובין

האם הדייר רשאי להשתמש בחפץ

ראשונים רבים כתבו שכשיש לבעה"ב חפצים בדירה – הם נחשבים כתפס"י, ולא סייגו שמדובר דוקא בחפצים שלא מיועדים לשימוש הדייר, שהרי סוף סוף חפצי בעה"ב מבטאים את בעלותו על הבית אף אם הוא מרשה לדייר להשתמש בהם, ומאחר שאין לשוכר רשות לסלק את החפצים מהדירה כדי שלא ינזקו – הרי שלבעה"ב יש עדיין אחיזה מסויימת בדירה ולא הסתלק ממנה לגמרי, ודי בזה כדי שהדייר יחשב כאורחו וכאילו הם גרים יחד – ולא יאסור^א.

אמנם, כמה אחרונים סייגו שחפץ שמיועד לשימוש הדייר כחלק משכירות הדירה – לא יכול לשמש כתפס"י, כגון שולחן ומיטה, שהרי אין הוא מבטא את שלטון בעה"ב על הדירה – כי נמצא שם רק לתועלת הדייר, ואף שהדייר אינו רשאי להשליכו – אין זה מפני הפגנת בעלותו של בעה"ב אלא רק שהחפץ לא ינזק, וכ"פ החזו"א [אך אם בעה"ב יכול לקחתו כשיחפוץ – לכאורה יכול להחשב כתפס"י]^ב. יתכן ששיטתם מבוססת על שיטת הראשונים שמועילה תפס"י

א. הסוברים שמועיל גם חפץ שהדייר משתמש בו: שו"ע ש"ע ב' [סתמת לשון השו"ע, שהיא לשון כמה ראשונים ... ויש לו בכל אחד מהם דברים שאינם ניטלים בשבת...] – מעידה שלא חילקו בין חפצים המיועדים לשימוש הדייר לשאינם מיועדים לשימוש[ו], ב"ח ש"ע ב' [כל חפץ שהדייר אינו רשאי להוציאו נחשב תפס"י (לא הגביל שדוקא כשאין רשאי להשתמש בו)], מהרש"ג ב' קכ"ב [חלק על השואל שהצריך לתפס"י כלים שאין בהם צורך לאורחים, וסבר שפטורים מעירוב במרחצאות בכל אופן כי אינו כשוכר אלא כאורח – כדברי הרמב"ם ששכירות היא כשהכניס לשם כליו, משא"כ כששכר חדר מרוהט נחשב אורח ואינו רשאי להוציא את החפצים, וזכותו אינה בגוף החדר אלא רק השהיה והשימוש בו (למרות שלאחרים אין רשות כניסה), והניקיו והתחזוקה מוטלים על בעה"ב, ואין תפיסת יד גדולה יותר מכלים מוקצים ומיטה שולחן כסאות וכדו' – שהדייר מוכרח להניחם שם ואין לו רשות להוציאם, ובפרט במקרים שרק משלם עבור זכות הישיבה והשינה אך בעה"ב יעכבנו מלעשות בחדר מה שירצה, כגון הכנסת פירות בישול וכיבוס (בפשטות כך המציאות הרגילה במלונות)], אגרות משה או"ח א' קמ"א [אף שהחפץ שכור הוא נחשב כתפס"י המשכיר, כי השוכר מחוייב להחזיק את החפץ ולשומרו בביתו ולא להשליכו לחוץ כל משך שכירותו, ולא יכול לחזור בו מהשכירות כל משך הזמן שהתנה שישכור, ורשות השומר קנויה למפקיד (אף שרשאי שלא להשתמש בחפץ ולהחזירו ולהמשיך לשלם על שכירותו – אך כל זמן שלא החזירו מחוייב לשומרו כל ימי השכירות)], בצל החכמה ה' ק"מ [בהגהת מהרש"ם (ארחות חיים ספינקא ש"ע ג') כתב בסתמא שתנור החימום הוא תפס"י – ומשמע שאף בחורף, וכ"כ בשו"ת מי יהודה (או"ח מ"ז) שאף שהשולחן והמיטה מושכרים לבחורים אך אין להם זכות בגוף החפצים, ואינם רשאים להוציאם, ובעה"ב רשאי להחליפם באחרים – לכן הם תפס"י. וכ"כ באג"מ (או"ח א' קמ"א) שגם דברים השכורים לשוכר הם תפס"י כי השוכר חייב לשומרם ואינו רשאי להשליכם כי רשות הנפקד קנוי למפקיד (בהמשך הבאתי את האוסרים שהביא). נראה שהעולם נוהגים להקל שא"צ לערב כלל במלונות – מחמת תפיסת היד].

ב. הסוברים שאינו מועיל חפץ שהדייר משתמש בו: ריב"ש תכ"ז [גם הממונה יוכל מטעמו להניח כלי האדון בביתם' (היו שדייקו מדהצריך הריב"ש יכולת להניח 'את כלי האדון' – שכדי להחשב כתפס"י נצרכת סמכות להניח כלים לצורך בעה"ב ולא די בסמכות להניח חפצים לצורך הדיירים, אך לענ"ד נידון הריב"ש בקטע זה היה בהגדרת שכירו ולקטיו ולא בהגדרת תפס"י, וממילא אין ראיה לגדו"ד)], השואל במהרש"ג ב' קכ"ב [פטר מעירוב כששוכר חדר במרחצאות – רק אם בעה"ב רשאי להעמיד שם כלים שאין בהם צורך לאורחים, וכך מן הסתם], מהרש"ם ה' ל"ד [אם יש תנור נייד בחדרים מושכרים במלון, ואין צורך בהם לאורחים כלל ואינם מושכרים להם, ורשות בעה"ב להוציאם – נחשבים תפיסת יד

רק כשבעה"ב שייר לעצמו מקום להנחת חפציו [ולא כשהחפצים רק נשכחו בדירה, וכדו'] - לכן כשהכלי מושכר הרי הוא נמצא בדירה רק מחמת השכירות ולא כי בעה"ב שייר לעצמו רשות להניחו שם. ואם אכן החומרא מתבססת על שיטה זו - הרי מאחר שרוב הראשונים הקילו שא"צ שישיר לעצמו מקום - יש מקום להקל שתפס"י תועיל אף בחפץ שמותר לדייר להשתמש בו. אמנם, מסתבר שאם הדייר שכר חפץ לשימוש עצמו, כגון ששילם במיוחד עבור מכשיר טלפון או מתקן מים - חפץ זה לא יכול להחשב כתפס"י כי איננו מבטא את שלטונו של בעה"ב [אף אם הדייר לא יכול להחזירו לבעה"ב לעת עתה, כגון ששכרו לזמן קצוב, וצ"ע].

בעה"ב מחמת שהם מוקצים וכבדים. מאחר שהמנהג שהתנורים עומדים בחדרים - מועיל כתפס"י אף שהשוכר לא יוכל להוציאם ללא רשות בעה"ב, אא"כ התנה, וזאת אפילו לדעת הסוברים שתפס"י היא רק כשהמשכיר משייר לעצמו במפורש זכות הנחת החפצים, ראה בהערה ג' (דלא כפמ"ג הסובר שהתנאי שהחפץ יונח בחדר - נצרך ומועיל אף לחפצים הניטלים. ראה בהמשך את ביאור כוונת המהרש"ם), חזו"א צ"ב [מיטה ושולחן לא נחשבים תפס"י כי הם שאולים לשוכר], מנחת יצחק ד' נ"ה [המהרש"ם החשיב דוקא תנור כתפס"י בעה"ב, ולא את שאר כלי הבית הכבדים כמיטה שולחן וארונות השייכים למשכיר ונמצאים בחדר המושכר - כי כלים אלו לא יכולים להועיל כתפס"י מאחר שהם מושכרים לשוכר, וע"כ דייק המהרש"ם 'ואין צורך בהם לאורחין ואינם מושכרים'. ראה בהמשך את דחיית הבנתו במהרש"ם], שבט הלוי ה' נ"ד [טעם החזו"א שאין תפס"י בכלי שכור - כי בתפס"י צריך שבעה"ב ישייר לעצמו רשות להנחת החפץ, וכשהכלי מושכר - לא שייר לעצמו רשות כי הכל נכנס בשכירות שברשות השוכר לגמרי, אף שהשוכר אינו רשאי להשליך החפץ כדי שלא להזיקו (לפ"ו לראשונים הרבים שלא הצריכו רשות - תתכן תפס"י בכלים מושכרים)], בצל החכמה ה' ק"מ [לעיל הבאתי את המתירים שהביא, וכעת את האוסרים] בשו"ת דבר אברהם (ג' ל') כתב שאף שהשוכר אינו רשאי להוציא את החפצים השכורים לו, אולם מאחר שהוא מושכר גם לשוכר - אין זה כלי של בעה"ב, שהרי ההיתר לא מפני מקום הכלי אלא מפני אחזקתו, וצ"ע. וכ"כ בשו"ת נטע שורק (או"ח כ"ט) שהתלמידים השוכרים חדר אינם אוסרים כי מסתמא יש לבעה"ב רשות להעמיד שם חפצים שאינם נצרכים להם. וכן פשוט לשואל במהרש"ג (ב' קכ"ב) שדוקא כשמעמיד כלים שאין נצרכים לשוכר. ויתכן שכל שהמהרש"ג היקל הוא רק כששוכר חדר עם כל שנצרך, והשוכר אין מכניס כליו, ואין לו רשות להוציא כלי בעה"ב - שאז הוא כאורח ואין תפס"י גדולה מזו, אך לא כששוכר דירה שמכניס לה כליו, ודואג לנקיון ותחזוקה, והמשכיר נתן לו רק מעט כלים הנצרכים לו - אינו אורח אלא שוכר. וכ"כ השואל במהרש"ם (ה' ל"ד ד"ה ואמנם).

למסקנה: מאחר שנחלקו בזה - נכון לערב בלי ברכה (לכאורה כוונתו פרט להתרת רשות הנכרים), אבל נראה שהעולם נוהגים להקל שא"צ לערב כלל במלונות - מפני תפס"י, עירובי חצרות ל"ב ב' ה', חכמת הלב ב' י"ב-כ'.

חלק מהפוסקים הבינו שדעת המהרש"ם שחפץ שהדייר רשאי להשתמש בו לא מועיל כתפס"י, ולענ"ד אין זה ברור: א. אין הכרח לומר שהמהרש"ם סובר שתפס"י היא רק בחפצים שאין צורך בהם לאורחים כלל, כי הוא הוסיף שחפץ שהושכר לו איננו מבטא את תפיסת יד הבעלים 'ואינם מושכרין להם כלל ורשות ביד בעה"ב להוציאם משם' - [כלומר חפץ שאינו כלול בשכירות המקום כפי דעת בני האדם, ולכאורה אין כוונתו רק לאפוקי חפץ שהשוכר הוסיף כסף עבורו, כגון מכשיר טלפון (בדעת בני האדם השולחן המטות התמונות וכל כיו"ב נכללים בשכירות הדירה גם כשלא סיכמו מראש - ובעה"ב לא יוכל להוציאם, ואילו הסמרטוט וחומרי הניקוי המשמשים את המנקה במלון אינם נכללים בשכירות הדירה - ובעה"ב יוכל לקחתם למרות שגם השוכר רשאי להשתמש בהם כשירצה לנקות את החדר, ודוגמת המהרש"ם לתנור בקיץ מבטאת את בעלות בעה"ב על המקום - אף אם השוכר רשאי להשתמש בו ביום קר שאינו צפוי]. ב. המהרש"ם הרי דן בתנור שזמין בחדר המושכר ולא במחסן, וממילא מבחינת המשכיר - השוכר יוכל להשתמש בו גם בקיץ ביום קר לא צפוי, ולכן גם תנור בקיץ הוא חפץ המיועד לשימוש השוכר במקרה הצורך, ועם זאת החשיבו כתפס"י. ג. וכן יש לדייק מכך שהמהרש"ם כתב 'המנהג כן שעומדין התנורים שם תמיד' - ולכאורה הקצאות תנור מיותר בחדר ולא במחסן - לא יכולה להחשב כמנהג, אא"כ הוא שם כי בדעת בעה"ב שאם השוכר יצטרך לו ביום קר - יוכל להשתמש בו. ד. אף שמהמהרש"ם כאן משמע שמדובר בימי הקיץ שאין שימוש בתנור, אך בהגותו (ארחות חיים ספינקא ש"ע ג') מוכח שאף כשמושכר לשימוש השוכר בחורף - התנור נחשב תפס"י כי אינו רשאי להוציא (שו"ת בצל

לענ"ד יש מקום לחדש שרק חפץ שהדייר רשאי לדרוש את סילוקו כשלא יהיה מעוניין בו יותר [כגון מכשיר שמשלם עליו בנפרד, ורשאי להחזירו בכל עת] - לא יכול להחשב כתפס"י בעה"ב, אולם אם השוכר אינו רשאי לדרוש את סילוק החפץ [כגון כששכר דירה מרוהטת במיטה, ספה, מטף לכיבוי אש, וכיו"ב חפצים שאין הדרך להוציאם מהדירה] - נחשב כתפיסת יד המשכיר למרות שהדייר רשאי להשתמש בחפץ כחלק משכירות הדירה, כי בהמצאות החפץ בדירה בעל כרחו של הדייר [כלומר, גם אם כעת לא יהיה מעוניין בו] - מבוטא שלטונו של בעה"ב על הדירה [ואפילו אם בעה"ב אינו רשאי לקחת את החפץ כשיחפץ].

כתב המהרש"ג שלגבי אורח - אין לך תפס"י גדולה מחפצי בעה"ב הנמצאים בדירה, כלומר מי ששכר חדר מרוהט ואינו רשאי להוציא את המיטה השולחן והכסאות שנמצאים שם לשימוש הדייר, ואין לו זכות בגוף החדר אלא רק משלם עבור זכות הישיבה והשינה - ואינו יכול להכניס לשם פירות ולבשל ולכבס, והניקוי והתחזוקה מוטלים על בעה"ב - שאז הוא כאורח ולא כשוכר. לאור זאת, מסתבר שהמציאות הרגילה באורחים במלון [פרט למלונות שבהם שוכרים דירות לזמן רב למגורים רגילים], חולים בבתי חולים, אסירים בבתי כלא, חיילים בבסיס צבאי, וכיו"ב - היא מציאות של אורחים שאין להם זכות בגוף המקום, והם טפלים לבעלי המקום [אלא שעדיין צריך לדון בכל מקרה אם הממונה נחשב כבעל המקום, וכן להכריע אם תפס"י מועילה כשבעל המקום נכרי או ישראל מומר], וכ"ש כשהממונה הניח בחדרים המיועדים לאכילה חפצים שאינם ניטלים מחמת כובדם, כגון מטפים לכיבוי אש, מתקנים רפואיים, וכדו'. לאותן הדעות שחפץ המיועד לשימוש הדייר לא מועיל כתפס"י - עכ"פ יועיל לשכור מהממונה מדין 'שכירו ולקישו' [וכשמועיל, אין צורך שהממונה יהיה בעל המקום, וגם אין צורך בחפץ שאינו ניטל מחמת כובדו].



האם נצרכת רשות להניח את החפץ

נחלקו האם צריך שהחפץ יהא מונח בדירה בהסכמת הדייר, או שדי שיש שם לבעה"ב חפץ בדרך מקרה, ולענ"ד אין הכרח לומר שהמצריכים רשות להניח את החפץ - סברו שזה מעכב².



החכמה ה' ק"מ). ה. אין לדייק שחפץ המיועד לשימוש השוכר לא יכול לשמש כתפס"י [כהבנת המנח"י] ממה שהמהרש"ם כתב תנור כדוגמא לתפס"י ולא שולחן, כי יתכן שנקט תנור כי את החידוש שאף שהוא מוקצה ואין בו צורך בשבת לא יוכל לשמש כתפס"י כלפי רשע שמטלטל אותו [אלמלא כובדו קובעו] - לא יכול היה ללמד בדוגמא של שולחן שאינו מוקצה. ו. ועוד, דוקא תנור מתאים להחשב כ'עשוי לנוח במקום אחד' כהגדרת המהרש"ם 'לאינו ניטל' [ראה בהערה רמ"ה הגדרות שונות], משא"כ שולחן שמזיזים אותו מפינה לפינה.

ג. הסוברים שאין צריך רשות להניח חפץ: רמב"ם עירובין ד' י"ד וטוש"ע ש"ע ב' [נשאר לו בכל בית מהן כלים' (משמע שהכלים נשארו בדרך מקרה)], רש"י עירובין פ"ו [אי בעי - שקיל ושדי ליה לבראי' (לדעות שכוונת רש"י שכשהשוכר יכול להשליך את החפץ אינה תפס"י - מוכח שהחפץ נמצא ללא רשות מפורשת מהדייר, כדעת השו"ע. אמנם, בעירובין פ"ה: פירש"י 'שיש לבעל הבית מקום בדירתו של זה' אך ביאר התו"ט עירובין ח' ד' שעכשיו יש לו מקום כי השוכר אל הקפיד עליו)], ב"ח ש"ע ב' [כל חפץ שהדייר אינו רשאי להוציאו נחשב תפס"י], אגרות משה א"ח

האם צריכים הנחת החפץ בפועל

כתבו האחרונים שהחפץ צריך להיות מונח שם בפועל ולא די ברשות להניחו, ולענ"ד לא ברור לומר שהראשונים שהצריכו רשות להניח - סברו שההנחה בפועל מעכבת¹.



א' קמ"א [משמע מרש"י שהדייר יכול היה להשליך את החפץ אלמלא היה מוקצה, וממילא מוכח שהחפץ היה מונח שם ללא רשות מפורשת מהדייר אלא רק בדרך מקרה - כסתימת השו"ע כרמב"ם והטור שלא הצריכו רשות, ודלא כמ"ב שנמשך אחר המהרי"ק והח"א שדוקא כשיש למשכיר רשות להניח שם את החפץ. מה שהרמב"ם כתב 'אפשר שיוציאו' רק לגבי בעה"ב, דמשמע שהדייר אינו רשאי להוציאו - אינו מוכיח שבעה"ב קיבל רשות להניח את החפץ (כהבנת תו"ט), כי יתכן שכוונתו רק שלדייר אין רשות להוציאו מחשש שזיקנו, אבל עדיין יתכן שרשאי להוציאו למקום משומר. כוונת האו"י בהביאו את הרמב"ם וגם את רש"י - שבכל אופן אינו תפס"י בכלים הניטלים - הן כשהמשכיר יכול לקחת את החפץ, והן כשהשוכר רשאי להוציאו את חפצי המשכיר, כגון למקום משומר או כשאינו חשש לנזק. אין צורך שבעה"ב יוכל להכנס ללא רשות השוכר, אלא די כשיוכל לשמור את החפץ בדירה, והדייר יוציאנו לו, אף אם אינו רשאי להכנס].

הסוברים שצריך רשות להניח חפץ: מרדכי עירובין תקכ"ז [נראה דלא חשיב תפיסת יד אלא בעה"ב שמשכיר את ביתו ומעכב לעצמו אחת מפינות הבית להניח שם את כליו דאז הוי כאילו דר שם עם השוכר... הילכך לא סילק עצמו מהם (הח"א הבין מדבריו שהרשות להניח שם חפץ מעכבת, ולענ"ד ראיית המרדכי לעיכובא היתה רק שתפס"י מועילה בבעה"ב ולא באחר, אך מה ש'מעכב מקום' אינו תנאי, אלא רק הרגילות שאם יש לבעה"ב חפץ בדירה - הוא בהסכמת הדייר)], מהרי"ק מ"ז [תפס"י היא רק כשבעה"ב משכיר את ביתו ו'ומעכב לעצמו' לעיכובא - לאפוקי כשרק שם חפץ, אך לענ"ד - שאז לא סילק את עצמו (הח"א למד מהמהרי"ק שה'מעכב לעצמו' לעיכובא - לאפוקי כשרק שם חפץ, אך לענ"ד אף שבמרדכי היה מקום לומר כך, אולם משמע שהמהרי"ק הבין במרדכי שמעכב רק מה שהתפס"י צ"ל בביתו המושכר לאפוקי בבית של חברו, אך מה שמעכב לעצמו מקום לאפוקי כששכחו שם - הוא רק נושא שולי שיתכן שלא מעכב)], האגור עירובין תקע"ג [פשוט לשונו מעידה שהבין שלדעת המרדכי מעכב שיעכב לעצמו פינה להניח כליו], תו"ט עירובין ח' ד' [דוחק לפרש שכשאינו מוקצה אינו תפס"י אף שאסור להוציאו מחמת דיני ממונות, אלא יותר מסתבר לפרש שגם אם אינו רשאי להוציאו רק מחמת דיני ממונות - נחשב עדיין כתפס"י הבעלים. היה יותר נראה לפרש שתפס"י היא אפילו אם החפץ שם רק כי הדייר לא הקפיד עליו עד עתה, אולם מאחר שהב"י הביא מהמהרי"ק ששייר שיוכל להניח חפציו בפינה, וכ"כ הב"י עצמו שתהא לו פינה מיוחדת לכליו - ע"כ הפירוש הראשון עיקר (שמצד דיני ממונות אינו רשאי להשליכו כי יש לבעה"ב רשות להניחו בדירה, וע"כ שההיתר תלוי רק בכך שאינו מוקצה, ולא בדיני ממונות [לא הבנתי מדוע קיבל את שני הדחוקים, שהרי יש מקום רב לומר שגם המהרי"ק לא כתב כך לעיכובא אלא רק כי כך הרגילות, וכן האג"מ דחה שהדייר רשאי להוציא למקום משומר]], פמ"ג משב"ז ש"ע א, א"א ש"ע ג' [כשהתנה שהחפץ יונח בחדר ולא יוכלו להשליכו - מועיל אף כשאינו מוקצה או כבד], ח"א ע"ג ג' ונשמת אדם ע"ג ג' [אם בעה"ב לא שייר לעצמו רשות להניח מטלטליו בדירה - אינם כאורחיו אף שאין מקפידים זה על זה, וכן כשהניח חפץ שאפשר שיצטרך להוציאו בשבת. סתימת הטו"ש כרמב"ם שא"צ להשאיר לעצמו זכות, וכ"מ ברש"י, אבל למרדכי המהרי"ק ותו"ט צריך לעכב לעצמו זכות, ומאחר שאין מי שחולק עליהם בהדיא - כך י"ל ברמב"ם (שהמשכיר הוא שרשאי להשליך את החפץ, ולא הדייר, וש"מ שיש לבעה"ב רשות להניח, דאל"ה - מדוע שהדייר לא ישליך את החפץ, כהוכחת הב"ב ברמב"ם), וכך יש לדחוק ברש"י (שכוונתו שהשוכר ישליך ולא הדייר)], מ"ב ש"ע י"א [אם החפץ בדירה רק במקרה ללא קבלת רשות - אינו תפס"י, כאו"י והמרדכי והריטב"א ותו"ט והח"א (יש לדחות ששם רק כתבו כפי הרגילות ואינו לעיכובא, וכן האג"מ דחה את הראיות)], שבט הלוי ה' נ"ד [האג"מ התרעם על הח"א שהצריך רשות והסתמך על הרמב"ם והטור שלא הצריכו רשות דלא כמהרי"ק - ויש לדחות שהמהרי"ק עצמו למד כן בדבריהם, וא"כ

כך גם דעת השו"ע שהביאם, וא"כ צודק השעה"צ שהצריך רשות, וכן יש להורות, אך בשעת הדחק ואי אפשר להעמיד הדת על תילה ניתן לסמוך על העו"ש פמ"ג ומהרש"ם שמועיל אף שלא השאיר לעצמו רשות - ודי שאין ניטלים רק מחמת שבת או שלא להזיקם (דחיית שבה"ל את האג"מ לא מדויקת - כי כל שהמהרי"ק הביא מהשר מקוצי הרמב"ם והטור - הוא שתפס"י מועילה רק כשמניח בדירה השייכת לו ולא מועילה בסתם שכנים, אולם לגבי מה שהביא אגב דבריו שצריך שיונח ברשות - המהרי"ק לא הביא מהם מאומה).

ד). הפוסקים הצריכו שהחפץ יונח בפועל בדירה, וממילא אם השוכר ישליך את החפץ - בטלה תפיסת היד, ולענ"ד הב"י שהצריך הנחה בפועל הולך לשיטתו שמועילה הנחה ללא רשות - וממילא ברור שצריכים הנחה בפועל, אך לפי הראשונים שדייקו מדבריהם שצריך רשות להניח - אין מקור להוכיח שצריכים הנחה בפועל, ואינני מבין היכן ראו הנשמת אדם במדרכ, והשעה"צ ברשב"א שצריך הנחה בפועל: מרדכי עירובין תקכ"ז והמהרי"ק מ"ז [...] ומעב לעצמו אחת מפינות הבית להניח שם את כליו' (לענ"ד אין להוכיח מלשונם שצריך הנחה בפועל, אלא יתכן שדי שעיכב לעצמו מקום להניח כלים אם ירצה), ב"י ש"ע ב' [בתפס"י בעינן שיהיו לו שם כלים ממש ולא די ברשות להניח כלים, אך די בפינה מיוחדת וא"צ בכל הדירה (לשיטתו שדי ברשות להניח)], נשמת אדם ע"ג ג' [למרדכי יש להניח בפועל (צל"ע, שהמרדכי לא כתב שצריך להניח בפועל)], מ"ב ש"ע י' [לא מועילה רשות להניח כשאינו מונח שם בפועל].

הרב בנימין יצחק הלוי

בדין לשמה בגוי ועבודת מכונה

א. דין לשמה בגוי וישראל עומד על גביו * ב-ג. אם כונת ישראל מועילה על עבודת גוי * ד. דין לשמה במצת גוי * ה. דין לשמה במצות עבודת מכונה ו. דין עיבוד עורות ע"י מכונה * ז. דין לשמה בעשיית בתי תפילין * ח. דין הרצועות אי בעינן לשמה, וכן בכל דבר שהוא הלכה למשה מסיני * ט. דין עשיית הבתים ע"י מכונה * י. טויות חוטי ציצית ע"י גוי ועבודת מכונה

מאמר מקיף זה נכתב זמן רב מתוך השתדלות גדולה לרדת לעומק של הלכה ובירור שיטות הפוסקים, הן בראיות והן בדימוי מילתא למילתא לדעת מה לקרב ומה לרחק. ומכיון שרבו עניניו חלקתים לפי נושאים למען ירוץ הקורא בו וימצא את מבוקשו בדרך קצרה. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות, אכ"ר.



א.

דין לשמה בגוי וישראל עומד על גביו

איתא במשנה בגיטין (כב:) הכל כשרין לכתוב את הגט, אפי' חרש, שוטה וקטן. ובגמ' (כב: כג.) והא לאו בני דיעה נינהו, אמר רב הונא והוא שהיה גדול עומד על גביו. א"ל רב נחמן אלא מעתה, גוי וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר, וכי תימא ה"נ, והתניא גוי פסול, גוי לדעתיה דנפשיה עבד. ע"כ.

והקשו התוס' (כג.) בד"ה גוי, תימא לר"י דבפ' אין מעמידין (ע"ז כו.) בעי רבי יהודה מילה לשמה ואפ"ה קתני ימול ארמאי ולא אמר דלדעתיה דנפשיה קא עביד, ואומר ר"י דהא דאמר דלדעתיה דנפשיה עביד היינו שעושה סתם וגבי גט סתם לאו לשמה קאי כדאמר בריש זבחים (ב:) משום דסתם אשה לאו לגירושין עומדת אבל מילה סתמא לשמה קיימא כדאמר בזבחים סתמן לשמן קיימי.

והרא"ש (מנחות הלכות ספר תורה סי' ג) תירץ באופן אחר, דבגט בעינן שיכתוב את כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה הגוי, אך במילה כיון דברגע נעשית, ודאי הגוי עושה על דעת מה שהישראל אומר לו. והביא ראיה ממילה לעיבוד עורות, דשרי ע"י גוי וישראל עומד על גביו דלא בעינן אלא תחילת עיבוד שיתן את העור בתוך הסיד ויאמר אני עושה לשם ס"ת, וזה יעשה הגוי לדעת ישראל כשאמר לו עשה כך. וכתב ש"כ הר"ר ברוך ז"ל דאם הגוי מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו יש בו ממש דגוי עביד אדעתא דישאל. ונהגו העם כהר"ר ברוך כי אין עבדנים ישראל מצויין, וכ"כ בעל העיטור ז"ל דסגי בגוי שיעבדנו לשמן.

אלא שראיתי לחזו"א (הל' תפילין סי' ו ס"ק י) שלמד מדברי הרא"ש שמכיון שתחילת העיבוד היה ע"י שישראל ע"ג, ממילא המשך העיבוד ע"י הגוי, אף שאין הישראל ע"ג, הוי דינו כלשמה כי בכה"ג חשיב עבודת הגוי כסתמא, וסתמא בגוי שרי כמש"כ התוס' הנ"ל. ולפ"ז הסיק שאם מלח נכרי ע"י ישראל לשמה, אף אם גמר לקמוח ולעפץ בינו לבין עצמו כשר. עוד כתב לחדש לפ"ז שא"צ עבודת אדם אלא אפילו גמר קוף עבודתו, וכן בטוית ציצית אי טוה ע"י דשקיל בדקא דמיא על מכוונה שטווה סג, דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה וא"צ כח אדם. עכת"ד.

ולכאורה קשה, דלפ"ד שעבודת הנכרי הוי סתמא א"כ גם תחילת עיבוד לא בעינן ישראל ע"ג, ומה גם שעבוד עורות אין סתמו לשם ס"ת, ולא דמי למילה שסתמא לשם מצוה. וכן לא דמי להא דאמרינן בזבחים (ב:) זבחים בסתם לשמן עומדין, דהתם הוא יודע ששוחט לשם זבח אלא שלא כיון בהדיא לשם עולה או לשם שלמים. וזוה אמרינן דסגי בסתמא שעולה למה שצריך להיות כיון ששוחט לשם זבח, והיינו שבפרטות המצוה סגי בסתמא, משא"כ בעיבוד עורות שאין סתם עיבוד לשם ס"ת. לכן נראה לענ"ד כמש"כ לעיל שהרא"ש מחלק בין עשיה של רגע לבין עשיה ממושכת, ונמצא א"כ שכאשר הגוי רוצה לקמוח ואח"כ לעפץ בכל פעם צריך לכיון לשמה מחדש כי בכל פעם עשייתו ברגע אחד.

עו"כ שם החזו"א דהא דאמר נכרי אדעתא דנפשיה קעביד אינו חשש ספק שמא אינו מסכים לדעת המצוה, אלא אחרי שאין הנכרי בר מצוה אינו ראוי לעשות דבר הצריך לשמה ולשמה של נכרי לאו כלום הוא. עכ"ל. אך פירוש זה נסתר מדברי רש"י (גיטין כג.) לדעתיה דנפשיה עבד: דהא גדול הוא ויש בו דעת ואף על פי שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר אבל קטן אין בו דעת אלא למה שזה מצווהו. עכ"ל. וכן משמע בתשובת הרשב"א (ח"ג סי' רנט) וז"ל: ועוד כתיבת הגט דלכולי עלמא גוי היה כשר בו אלא משום דבעי כונה בכתיבתו וגוי בדעתא דנפשיה קא עביד. עכ"ל. וכן משמע ממש"כ הריטב"א בחידושו לפסחים (מ.) גבי מצה ומילה בגוי וז"ל: שאני מילה דסתמא היא לשמה דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה, אבל לישא דעיסה זו סתמא לאו לשם פסח קיימא.... לא עביד לשם מצוה.

ודעת הרמב"ם (הל' תפילין פ"א ה"א) לפסול עיבוד ע"י גוי, שכתב וז"ל: ואם עבדן שלא לשמן פסולין, לפיכך אם עבדן הגוי פסולין אף על פי שאמרנו לו לגוי לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין פסולין, שהגוי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו. עכ"ל. ומרן בב"י (או"ח סי' לב ס"ט) הביא את דעת הרמב"ם ואח"כ את דעת הרא"ש ולא הכריע, וגם בשו"ע הביא את שתי הדעות ולא הכריע, שכתב וז"ל: אם עיבדו א"י, להרמב"ם פסול אפילו א"ל ישראל לעבד לשמו, ולהרא"ש כשר אם ישראל עומד ע"ג וסייעו*. עכ"ל.

א. ואין לומר שדעת מרן כהרא"ש מדהביאו באחרונה והוי כיש אומרים וי"א דהלכה כ"א בתרא, דמצאנו למרן שסובר בדעת הראשונים שכשמביאים שתי דעות דלא הוי הכרעה. עיין ב"י באו"ח סי' קצז שכתב וז"ל: וה"ר יונה כתב שתי הסברות ולא הכריע. ובסי' רנו כתב: ורבינו ירוחם בח"ג כתב סברת התוספות וסייעתם וסברת הרמב"ן ולא הכריע ביניהם. ובסימן רסו (סעיף יב) כתב: רבינו ירוחם כתב שתי הסברות (רמב"ם ותוס') ולא הכריע. ובסימן רצא כתב: והמרדכי בפרק כל כתבי כתב שתי הסברות ולא הכריע. ובחו"מ סי' רצא (ס"ג) כתב וז"ל: ואיני יודע למה כתב רבינו (הטור) שמסקנת הרא"ש כחכמים שהרי כתב שתי הסברות ולא הכריע. עכ"ל. ושם הביא הרא"ש דעה זו באחרונה. וכ"כ

זאת ועוד, הנה עיקר סמיכת הרא"ש על רב הונא שהתיר ישראל עומד על גביו (בחש"ו) לדין לא אזלא, כי בשו"ע אה"ע (סי' קכג ס"ד) פסק מרן כהרמב"ם (וי"א שכ"ד הרי"ף כמבואר בב"י שם) שכל היתרו של רב הונא הוא רק לגבי הטופס ולא לגבי התורף (שהוא עיקר הגט) שבזה לא מועיל ישראל ע"ג. ומה גם שלכאורה כן נראה דעת הרא"ש (גיטין פ"ב סי' כה) שהביא בשתיקה שכ"ד הרי"ף והרמב"ם והרמ"ה ולא חלק עליהם. ונמצא א"כ שכל האי דינא של ישראל ע"ג אינו להלכה לדין.

גם הראיה שהביא הרא"ש ממילה לדעת רבי יהודה לכאורה קשה, דהתם מה שהתיר רבי יהודה בגוי היינו משום שסתם גוי אינו מל לשם הר גריזים כמו כותי, וסגי בהך סתמא שימול. ומה דבעינן שישראל יעמוד על גביו הוא משום חשש שפיכות דמים², כמבואר שם בגמ' (ע"ז כו:): וברש"י, ולא משום שהישראל ילמדו למול לשמה. ולכאורה בזה נראים יותר דברי התוס' שכתבו לחלק בין הא דמילה לגט דבמילה הוי סתמא וכשר בגוי, משא"כ בגט סתמא פסול. **בסיכום:** אין להתיר עיבוד עורות בגוי אע"פ שישראל ע"ג ואומר לו לעבד לשמה, דגוי אדעתא דנפשיה עבד.



ב.

אם כונת ישראל מועילה על עבודת גוי

והנה יש לדון היאך נוטה הדין כאשר ישראל מכיין לשמה על עבודה שעושה גוי. ונראה להביא ראיה לזה מהא דתנן בחולין (ב.) הכל שוחטין ושחיתתן כשרה, חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו את שחיתתן. וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיתתן כשרה. ובגמ' (יב:) וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיתתן כשרה. מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה? אמר רבא: רבי נתן היא. ע"כ. וכתב הרשב"א וז"ל: ואיכא דקשיא להו היכי מוכח מהכא דלא בעינן כוונה בחולין דשאני הכא דאחרים רואין אותם וכוונת אחרים הרואין אותם כונה היא אפילו במקום דבעינן כונה וכדתנן בגיטין (כב:) הכל כשרין לכתוב את הגט ואפי' חרש שוטה וקטן והוינן בה בגמ' והא לאו בני דעה נינהו ואמר ר"ה והוא שגדול עומד על גביו, ונ"ל דאינה קושיא דאנן עיקר דיוקא מרישא דמתניתין... "שמא יקלקלו בשחיתתן"... אלמא אחרים רואין אותם לא משום שתהא ראיה במקום כונה אלא לדעת שלא קלקלו אלמא לא בעינן כונה... וזה נ"ל ברור.

עוד בחו"מ סי' שצז (סעיף א) ע"ד הטור וז"ל: ומ"ש וכן היא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל, איני רואה הכרע בדבריו. עכ"ל. וגם שם הביא הרא"ש דעה זו באחרונה. ונמצא לפ"ז דנדר"ד אם היתה דעת מרן היתה לפסוק כהרא"ש, לא היה לו לכתוב בלשון שאין בה הכרע. ובמאמר שנדפס בקובץ עץ חיים תשע"ט הבאנו עוד ראיות לזה, ע"ש.

ב.) ובה נראה לענ"ד לישב את דעת הרמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"א) שכתב וז"ל: אבל גוי לא ימול כלל ואם מל אינו צריך לחזור ולמול. עכ"ל. וצריך להבין מה מקורו שאסר גוי לכתחילה ובדיעבד מותר, שהרי אם גוי פסול מדין דבעינן לשמה א"כ למה בדיעבד כשר (עיין מש"כ בזה הלחם משנה שם ולענ"ד דחוק). ואשר יראה לענ"ד דפסק כמ"ד שגוי פסול משום דחיישינן לשפיכות דמים או שמא יעשנו כרות שופכה, אך לא משום שחסר בלשמה. ולפ"ז יוצא שכל החשש הוא רק לכתחילה משום הסכנה, אך בדיעבד שמל כשר, ונראה שגם הטפת דם ברית לא בעינן לפי זה.

עכ"ל. ומבואר בדבריו דהא דגדול עומד על גביו אינו משום שמלמדו לכתוב לשמה (וכמו שכתבו שאר הראשונים), אלא שהישראל עצמו מכין לשמה וסגי בהכי.

עו"כ שם הרשב"א דהתוס' (חולין יב: ד"ה מאן תנא, גיטין כב: ד"ה והא) תירצו דעומד על גביו טפי עדיף מאחרים רואין אותו, דאחרים רואין אותו משמע שהן רואין באקראי בעלמא אבל התם כי גדול עומד ע"ג "ומזהירו" כונתו כונה. ועוד הקשו מהא דאיתא בתוספתא דחליצת שוטה פסולה אע"פ שבית דין ע"ג ומאידך בגיטין שוטה כשר בישראל ע"ג. ותירצו דכל מה דמכשרינן שוטה בישראל ע"ג הוא דוקא היכא "דמוכח" שעושה לשמה, כגון בגט שכותב שמו ושמה.

עוד כתב בשם רבו הוא רבינו יונה שתירץ שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידת העע"ג ככונת העושה מדין שליחות, ולכן מועיל בגט אף בשוטה, אבל חליצה, שא"א לעשותה ע"י שליח, לא מהניא כונת העע"ג בשוטה. וטעמא דבשחיטה לא מועיל ע"ג לרבנן דבעו כונה לפי שהכל תלוי בדעת השוחט, שהרי אם שחט בהמת חברו שלא מדעתו שחיטתו כשרה אע"פ שלא נתכוין לה'. משא"כ בגט, אם גירש אשת חברו שלא מדעתו לא עשה כלום. עכ"ל. ומבואר שגם רבינו יונה ס"ל שמועילה כונת העומד ע"ג ככונת העושה באופן שמועילה שליחות, וכעין שיטת הרשב"א.

אלא שבשור"ת אור לציון ח"א (ס' ב), אחר שהביא את דברי הרשב"א הנ"ל כתב שאינם להלכה משום דאנן קיי"ל כהרמב"ם והשו"ע הנ"ל שפסקו שלא מועיל ע"ג בתורף. עכ"ל. אך לענ"ד נראה דאכתי יש ראייה מדברי הרשב"א, דמדבריו מוכח שגם למ"ד דבעינן כונה בשחיטה אם העומד על גביו מכין סגי בהכי. ונמצא שזו הגדרה כללית לדעת הרשב"א בדין לשמה.

ומ"מ נראה שאין לסמוך על סברת הרשב"א בזה, כי הוא יחיד נגד שאר הראשונים שפירשו שעומד ע"ג היינו שמלמדו לכתוב לשמה. שכ"כ רש"י (גיטין כג.) "והוא שהיה גדול עומד על גביו, ואומר לו כתוב לצורך פלוני". וכ"כ התוס' (חולין יב: גיטין כב:) "שגדול עומד על גביו ומלמדו ומזהירו לעשות לשמה". וכ"כ הרי"ד "וכיון דגדול עומד על גביו ואומר להם כתבו לשם פלוני ופלוני כשר". וכ"כ הרמב"ן "דקסבר רב הונא כשאחרים עומדים על גביהם יש להם כוונה". וכ"כ בתוס' הרא"ש "דגדול עומד על גביו דהכא היינו שמודיעים ומלמדים להם

ג. והנה לפי שיטת הרשב"א צריך להבין מדוע לא סגי שגוי יכתוב את הגט והישראל יכוין לשמה? וצ"ל בפשטות דס"ל כרש"י (ד"ה לדעתיה) שכתב דחיישינן שמא הגוי יכוין לשם אחר (ודלא כתוס' (כג. ד"ה עובד כוכבים) שפירשו דאדעתא דנפשיה היינו סתמא), וכונת הגוי לשם אחר סותרת בזה את כונת הישראל שמכוין לשמה, ורק בסתמא כהא דחשו"ו מועילה כונתו לדעת הרשב"א.

ד. אולם בתשובת הרשב"א (ח"א ס' כו) כתב שלפי שיטת רבינו יונה שדבדבר שמועיל בו שליחות כגט ושחיטה סגי בכונת ישראל שעע"ג ומכוין, הוא הדין שיוצאים יד"ח במצות חש"ו. ולכאורה קשה, דלפי מש"כ בחידושי חולין הנ"ל בשם רבינו יונה שבשחיטה לא מועילה כונת ישראל שעע"ג, דבעינן כונת השוחט, א"כ יוצא לפ"ו שמצת גוי וחשו"ו אין יוצאים בה יד"ח אע"פ שישאל ע"ג ומכוין, שהרי אם עשה מצה מקמח חברו שלא מידיעתו ודאי שמצה כשרה היא, וא"כ יוצא שתלוי הדבר בדעת העושה, ובכה"ג לא מועיל כונת העע"ג. ונמצא א"כ שדברי הרשב"א בדעת רבינו יונה סתראי נינהו. מיהו אף שלגבי שחיטה איכא סתירה מ"מ לגבי אפית מצה אף לדעת רבינו יונה שהובא בחידושי הרשב"א יש להקל, משום שבמצה לא בעינן 'עשיה' כמו בשחיטה אלא רק שמירה מחימוץ לשם מצה (כדאיתא בפסחים לח:), ובזה גם הישראל שעע"ג יכול לעשות ולכוין לשמה, ודו"ק.

ומזהירים אותם לכתוב לשמה". וכן מוכח במאירי (גיטין כב:) שנביא לקמן (אות ג) שכתב: נמצאו אלו כותבין על דעת הגדול.

ושו"ר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' כו) שכתב שאין יוצאים יד"ח אכילת מצה שנעשתה ע"י גוי וחש"ו אע"פ שאחרים עע"ג משום דליכא הוכחה שעושים לשמה וכדעת התוס', ולא הזכיר כלל משיטתו שבחידושי. ונמצא א"כ שאין להביא ראיה מדברי הרשב"א לנדר"ד.



ג.

אולם נראה לענ"ד להביא ראיה מהא דאיתא בחולין (לא:.) נדה שנאנסה וטבלה, אמר רב יהודה אמר רב טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, ור' יוחנן אמר אף לביתה לא טהרה. א"ל רבא לר"נ, לרב דאמר: טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, עון כרת הותרה, איסור מיתה מיבעיא? אמר ליה, בעלה, חולין הוא, וחולין לא בעי כוונה. ומנא תימרא? דתנן גל שנתלש ובו ארבעים סאה, ונפל על האדם ועל הכלים טהורין, מאי לאו אדם דומיא דכלים, מה כלים דלא מיכווני, אף אדם נמי לא בעי כוונה, ממאי? דלמא ביושב ומצפה עסקין אימתי יתלש הגל, וכלים דומיא דאדם, מה אדם דבעינן כוונה, אף כלים נמי דקא מכיין להו אדם. ע"כ. ומבואר להדיא לפי דחיית הגמ' שמועילה כונת האדם שעומד מן הצד לטבילת כלי. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מהל' מקואות הי"ז).

ועיין עוד במאירי (חולין לא.) שכתב וז"ל: ומ"מ אם אנסתה חברתה והטבילה אף על פי שאין כונה אצל הטובלת הואיל והמטבלת מתכונת לה עלתה לה טבילה אף לקדשים הילכך החרשת והשוטה ושנטרפה דעתה אף על פי שאין בהם כונה אם יש להן פקחות מתקינות אותן ואוכלות בתרומה. עכ"ל. אולם בגיטין (כב:) כתב המאירי וז"ל: ופירשה רב הונא בגדול עומד על גביו ומותר בכך אף לכתחילה שהרי אף בתורף נמצאו אלו כותבין על דעת הגדול. עכ"ל. ומבואר שלענין גט בעינן שהם עצמם יכנונו לשמה ולא סגי שהישראל העומד ע"ג יכוין. וצ"ל שהמאירי מחלק בין טבילה, שהמים הם מטהרים והאדם מוסיף כונה בטבילה, דבזה סגי שאחר מכיין על הכלי או על החש"ו, לבין גט, דבעינן מעשה של כתיבה לשמה בציוויו של הבעל, דבזה העושה את מעשה הכתיבה צריך לכוין ולא אחר.

ושו"ר ותאזרני שמחה בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן לה) שהביא את הראיה מההיא דגל שנתלש לגבי אפיית מצה וז"ל: מכאן נ"ל באם אשה לשה מצה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה. ושמרתה מן החימוץ ולא לשם מצוה. ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה דמהני דומיא דטבילה. וגבי גט דתנן (גיטין כב:) הכל כשירין לכתוב את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן, ולא מהני אחר עומד אגביו. התם משום דכתיב וכתב לה לשמה שהכותב יתכוין לשמה. עכ"ל.

(ה). וכ"כ עוד המהר"ח או"ז בסימן קמג, אלא ששם כתב ששאל בזה את רבו אי בעינן כונת 'עושה' או כונת 'שומר', שאז אפשר להקל כהא דיושב ומצפה, ונראה לכאורה שהסתפק בדבר. ואפשר לישב בשני אופנים, חדא דבתחילה הסתפק ושאל את רבו ואח"כ נתחזק יותר בראיתו זו גם לענין מעשה. או כלך בדרך זו, דגם בס' קמג היה ברור לו דראיה טובה היא, אלא שרצה לשמוע בזה גם את דעת רבו, שמה ימצא לו פירכא.

וזה ממש כהחילוק שכתבנו בדעת המאירי. אולם מהרשב"א בתשובה הנ"ל משמע דלא מהני אף במצה, אלא שלא הביא את הראיה מטבילה.

ד.

דין לשמה במצת גוי

ובאמת שמצאנו בזה נדון בראשונים לגבי מצה שנעשית ע"י גוי, דהנה הריטב"א בחידושו לפסחים (מ.) כתב וז"ל: ור"ח ז"ל פירש בתשובה, בציקות של גוים שלש אותן וערכן גוי בפני ישראל וראה שהיו כל מעשיו בהכשר אלא שלא היה שומר אותם בשעת לישת לשם מצה, וכתב הרי"ט ז"ל ונראה מדברי רבינו ז"ל שאם עמד ישראל עליו ושומר אותה לשם מצה בהכי סגי ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי דכל היכא דבעי' לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו כדאמרינן גבי גט (גיטין כג.)... וכן נראה מדברי בעל הלכות ז"ל שכתב זה לשונו: לישת גוי חרש שוטה וקטן לא נפיק ידי חובתיה, ועבד ושפחה דלא טבלי אסירי למילש מצה בלילה הראשון אבל שאר יומי שרי, והכי חזינן לכהן צדק ע"כ. אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעי' עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך היה דן מורי הרא"ה ז"ל להלכה ולא למעשה. עכ"ל. ועיין ברמב"ן (פסחים מ.) שהסכים לדברי ר"ח.

ולכאורה יש להעיר דמש"כ לדייק מדברי ר"ח לכאורה יש לומר דהטעם שכתב ר"ח שלא היה שומר לשמה הוא משום שאי אפשר לשמור לשמה, כי הבצק הוא של הגוי, וגוי אדעתא דנפשיה עביד, למכור לגויים או להאכיל לכלבים, ובזה לא תעזור כונת הישראל. ושור"ר שכן משמע במהר"ם חלאווה (פסחים מ.) שכתב וז"ל: וכן פר"ח ז"ל, ואפי"ה משום חובת מצה לא נפיק בהו דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד. ותשובת רב כהן צדק שהביא היא לפנינו בתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' רצא) שכתב גבי בצקות של נכרים שהיו ישראל עמם וידעו שלא החמיץ, אך אינו יוצא יד"ח אלא במצה משומרת "ביד ישראל" לשם מצה. עכ"ל. ומדכתב "ביד ישראל" משמע שאף בבצק של ישראל שלש גוי לא מועיל שמירת ישראל לשמה כי גוי אדעתא דנפשיה עביד. וראיתי להרא"ש (פסחים פ"ב סי' כו), שאחר שהביא דעת רב כהן צדק כתב וז"ל: ורב האי גאון ז"ל כתב מצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתקונה מותרת לישראל לאוכלה. עכ"ל. ומשמע שהבין שרב האי גאון חולק וסובר שמועילה שמירת ישראל על הגוי לצאת בה ידי חובה. וכן נראה דעת הרי"ף גיאת (הל' פסחים ע"מ' שד) שכתב לדייק וז"ל: בצקות של גוים, ולא בצק של ישראל שלשו גוי בפני ישראל. עכ"ל. ומשמע שהבין שדוקא בבצק של גוי לא מועיל ישראל ע"ג אלא רק לכשרות האכילה ולא לצאת בה יד"ח, מכיון שהעיסה של הגוי ואי אפשר לכוין בה לשמה, משא"כ בעיסה של ישראל, יכול הישראל לכוין לשמה אף אם הגוי לש ואופה. וכתב שכ"כ רב האי גאון (אולם הלשון שם קצת בגומגום וחסר, אך נראה שזו דעתו). ודברי רב האי גאון הביאם ג"כ המהר"ם חלאווה (פסחים קטז.).

נמצא א"כ שגוי הלש בפני ישראל והישראל מכוין לשמור לשם מצה בפלוגתא תליא, לדעת רב האי גאון הריצ"ג מהר"ח או"ז והרא"ה מועיל אף לצאת בהם יד"ח. ולדעת רב כהן צדק והרשב"א והריטב"א מותרות באכילה אך אינו יוצא בהם יד"ח. ומ"מ נראה לי לומר בסברא דגם לדעת המתירים היינו דוקא בבצק של ישראל שלש גוי, אבל בבצק של גוי לא יתכן לכוין לשמה. ודעת האוסרים גם בבצק של ישראל היא משום דגוי אדעתא דנפשיה עבד, ולא משום דבעינן 'עשיה' וכח גברא של ישראל, כי באמת לא מצאנו בשום מקום דבעינן 'עשיה' במצה אלא רק שימור, וכמש"כ המהר"ח או"ז. ועיין בהערה'.

והנה מרן בב"י (סי' טו) הביא את דעת הרשב"א בתשובה שכתב להחמיר ושכ"כ הראב"י (סי' תפ). אולם המעיין בראב"י שם יראה שפסל גוי וחש"ו, אך לא מבואר בדבריו דאף בישראל ע"ג פסול. כמו כן הביא את דעת רבינו יונה שהביא הרשב"א ודעת הריצ"ג ורב האי גאון ושהארחות חיים (הל' חמץ ומצה סי' קטז) כתב שכך נראה מסתמות הרי"ף (א"ה: איני יודע מהיכן למד כן מסתמות הרי"ף) והרמב"ן (בארח"ח הגירסא רמב"ם). ובשו"ע כתב וז"ל: אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א", ולא על ידי חרש שוטה וקטן. עכ"ל. ולא כתב מה הדין אם ישראל ע"ג. ונראה שסמך על המעיין בב"י שדעת רוב הפוסקים להקל לבר מהרשב"א. וכ"נ דעת המאמר מרדכי ע"ש.

בסיכום: מצה של ישראל שעשאה גוי, וישראל עומד על גביו ומשמרה לשמה, יש בזה מחלוקת אם יוצאים בה יד"ח, והרוצה להקל יש לו על מה לסמוך.

ה.

דין לשמה במצות עבודת מכונה

ולגבי מצות הנעשות בעבודת מכונה וישראל ע"ג ומכוין לשמור לשם מצה נראה שלדעת הראשונים הנ"ל המקילים בגוי שישראל ע"ג ודאי שיש להקל. כמו כן נראה שבזה יש לצרף גם את דעת רב כהן צדק והרשב"א והריטב"א שאף שכתב לאסור בגוי, הא כבר כתבנו לעיל דהוא משום דעביד אדעתא דנפשיה, אך במכונה, דליכא דעת אחרת, נראה שגם הם יודו להקל

(1). ואף שהרא"ה לא רצה להקל לענין מעשה היינו משום שלא ראה שהריצ"ג ורב האי גאון ומהר"ח או"ז ס"ל כדבריו, ויתכן מאד שאם היה רואה דבריהם היה מכריע כן אף למעשה.

(2). ולא אחד שמצאנו לכמה פוסקים שכתבו דבעינן 'עשיה' לשמה. שכן מוכח במג"א סימן תנה שמצריך שאיבה לשמה, שכתב דאם אין לו מים שאובין יקח ממה שיש לו בביתו אע"פ שלא נשאבו לשם מצוה כיון שא"א בענין אחר. וכ"כ הבאר היטב בשם מהרי"ל ומהרי"ו שיאמר בשעת שאיבה לשם מצת מצוה. וכן משמע ברמ"א סימן תנו (סעיף א) שכתב טוב לומר בשעת נתינת הקמח למדה שעושה לשם מצוה. וצריך עיון מנין להם כן. וחשבתי להביא ראיה לדבריהם מספר המכתם, שכתב וז"ל: ובשעת לישא נמי לא סגי בשימור דחימוץ לחוד אלא צריך נמי שימור "ועשייה" לשם מצת מצוה". עכ"ל. הרי שנקט דבעינן אף עשיה לשמה. אלא שיד הדוחה נטויה לומר דלאו דוקא כתב עשיה אלא עיקר כונתו שכשעושים את המצות יש לשומרן מחמץ. ואף שקצת דוחק לומר כן, מ"מ עדיף לומר כן מאשר שנאמר דפליג על כל הפוסקים ללא ראיה. ומה גם שהרמ"א כתב בלשון 'טוב לומר' דמשמע שאינו מעכב, וכן המג"א התיר בדיעבד ליקח מים שיש לו בביתו, ומשמע שאין השאיבה לשמה מעכבת אלא זו רק הנהגה טובה.

באם ישראל עומד ומשמר ומכוין. וכ"כ בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' ב) שנביא לקמן שבציצית כתיב 'תעשה' ולכן טויה ע"י מכונה פסולה, אבל במצות, שלא כתוב בהם עשיה רק שמירה, בזה סגי גם ע"י מכונה וישראל עומד ומשמר. וזו למעשה סברת המהר"ח או"ז הנ"ל וסיעתו. אלא שלדעת התוס' לכאורה נראה דלא סגי, שהרי כתב הרשב"א בדעתם שמצת שוטה פסולה משום דליכא הוכחה, ומכונה דמיא לשוטה, וכן מסקנת הרשב"א שם, ועוד החמיר יותר אף בחרש וקטן. אלא שלגבי מכונה יש לומר שגם התוס' והרשב"א יודו שמועיל ישראל ע"ג ומכוין לשמה, דהא ליכא דעת אחרת.

כמו כן יש להעיר שמצה סתמה לשם מצוה, שהרי כל ענין הלשמה הוא לעשות מצה לשם חג הפסח^ח, ולאפוקי מצה שנעשית לשם לחמי תודה או עיסת הכלבים וכדו', וסתם אדם שעושה מצות כונתו לשם אכילתן בפסח והוי לשמה אף אם לא אמר בפיו. ובזה ודאי שחש"ו דעתם בעשיית המצות לשם חג הפסח. ודעת הפייטן שהובא בלשון השאלה בשו"ת הרשב"א שאסר מצת גוי וחש"ו יש לישב בפשטות דאיירי בשאין ישראל גדול עומד ע"ג להשגיח שעושים כהוגן. ולכן לא מובן מדוע נקט הרשב"א לאסור, ובפרט שבחידושו כתב דסגי כשהעומד ע"ג מכוין, ואף שרוב הראשונים חלקו על פירושו היינו לענין גט אך לגבי מצה נראים דבריו להקל, וכדעת רוב הראשונים הנ"ל, ובפרט במכונה דקיל טפי וכמש"כ לעיל.

בסיכום: נראה שיוציאים יד"ח במצות הנעשות בעבודת מכונה אם ישראל ע"ג ומשמרה לשמה מחימוץ^ט.



ח. כן מצאתי רבים מרבתינו הגאונים והראשונים שנקטו בלשונם שימור "לשם מצה" ומשמע דס"ל דלא בעינן לשם מצת מצוה אלא כל שעושה מצה לשם פסח סגי, ולאפוקי מצה שעשה לשם לחמי תודה או לכלבים וכדו'. שכן נראה דעת השאילתות (פרשת צו) שכתב וז"ל: ולא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ "לשם מצה", וכ"כ הרי"ף גיאת (עמ' 90) בשם רב שר שלום וז"ל: ושמרתם את המצות מצה המשתמרת "לשם מצה". והובא בשערי תשובה ובאוצר הגאונים. וכ"כ רב כהן צדק שהובא ברא"ש (פסחים פ"ב) לשם מצה, והובא גם ברבינו ירוחם (נתיב ח"ג) וכ"כ הרמב"ם (פרק ו ה"ט) וז"ל: ואם עשאן (לחלות תודה) למכור בשוק הרי זה יוצא בה ידי חובתו, שהעושה למכור בשוק דעתו שאם לא ימכרו יאכל אותן ונמצא בשעת עשייתן שמרן "לשם מצה". וכן נראה דעת הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' ג) דע כי חכמי אשכנז וצרפת פירשו שאין צריך שימור אלא משעת לישא ואילך שראוי להחמיץ שאז צריך שימור "לשם מצה". וכ"כ בהלכות פסח בקצרה שדעת רב אלפס שתהא שמורה לשם מצה וכך הוא לשון הטור (סי' תס). ומדכתבו "לשם מצה" משמע דלא בעינן לשם מצת מצוה, אלא כל ששמרה לשם מצה של פסח סגי אף אם עושה לאכול בשאר ימות החג, ולאפוקי מלחמי תודה שאינם נקראים מצה אלא לחם תודה אע"פ שהוא מצה. וכן משמע ברוקח (סי' רעב) וז"ל: מצות מצה לעשות שימור מן הקצירה "לפסח". ומשמע דסגי שמשמר לימות הפסח ולא בעינן שימור לשם מצות לילה הראשונה. וכ"כ הרמב"ן (פסחים מ.) והריטב"א (פסחים מ.) והר"ן בחידושו (פסחים מ.) ובפסקי רי"ד (פסחים לח: מ.) אהל מועד (שער הפסח דרך ה) רבינו יחיאל מפאריש (הוראות מרבני צרפת סי' ו) ואבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) ומהר"ל (הל' אפיית מצות).

ט. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קכט) כתב לאסור בפשטות מצות מכונה כיון דליכא מעשה אדם, ודבריו קשים שהרי לא הביא ראיה לדבריו, ובפרט שהביא שם להרשב"א (חולין יב:) הנ"ל דמועילה מחשבת אחר שעומד ע"ג, דהוא ראיה להתיר.

גם ראיתי בלחם ושמלה (סי' קצח, שמלה ס"ק יט) שהביא מש"כ ידידו הרב המופלג בתורה חו"ב רבי אליעזר זאב דיין בק"ק ווארנוב שהביא להר"ן בחידושו לסנהדרין (עז:) בהא דזרק צרור למעלה ונפלה לצדדין, וכתב הר"ן וז"ל: שאין

ו.

דין עיבוד עורות ע"י מכונה

הנה לענין עיבוד בגוי כבר כתבנו שאין להקל בזה לדידן. אולם יש לדון על עיבוד שע"י מכונה. וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קעג) שכתב שתפקיד המכונה לסבב גלגל בתוך הבריכה של העיבוד, ויש בזה שתי מטרות: האחת, כדי שלא ישקע הסיד בתחתית הבור והעורות למעלה יהיו במים צלולים ואפשר שיתרקבו. והשניה, שע"י ההנעה הנמרצת נספג כח הסיד היטב בפנימיות העורות. ונמצא א"כ שהמכונה עושה חלק עיקרי בעיבוד.

ונראה לענ"ד שגם כאן יש לדמות לההיא דחולין (לא:.) דזכרנו לעיל (אות ד) דביושב ומצפה אימתי יתלש הגל חשיב כונה אף לכלים. כמו כן יש להוכיח מעצם עיבוד העורות דחשיב עשיה לשמה כשנותן את העורות בתוך הסיד או העפצים, אע"פ שבפועל לא האדם מעבד את העורות אלא חומרי העיבוד מעבדים, וא"כ ה"ה נמי בעבודת מכונה דשפיר דמי. ושור"ר שכ"כ בשו"ת חסד לאברהם תאומים (מה"ת סי' ג) לגבי טווית חוטי ציצית ע"י מכונה וז"ל: וכל שעושה הטויה לשמה בתחלה שפיר דמי כמו בעבוד עורות לתפלין וס"ת דסגי כשנותן העור בתחלה לשמה והעבוד נעשה אחר כך מעצמו ע"י הסיד וז"ב בעיני. עכ"ל.

וראיתי בשבט הלוי הנ"ל שכתב שעיבוד עורות קל יותר מטווית חוטי ציצית, משום דדוקא בטויה נחלקו הפוסקים אי שרי ע"י מכונה, דהאוסרים טענו שמכיון שכתוב בציצית "גדילים תעשה" לך, מוכח דבעינן עשיה ע"י כח גברא לשמו, וכדין שחיטה דכתיב 'וזבחת', ודרשה הגמ' דבעינן כח גברא. והמתירים כתבו דאין לנו לדמות ולדרוש כן מדעתינו. אך לגבי עבוד

לדמות נזקי ממון לרוצח לענין חיוב מית' משום דרוצח אקיל רחמנא גביה דלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון וכיון שכן בעינן שיעשה פועל ממש ובריא היוזקיה קודם שיתחיי' מיתה כההיא במאן דכפת' לחבריה ואשקיל עליה בדקא דמיא דבכח ראשון חייב בכח שני פטור משום דלא הוי גיריה אלא בכח ראשון אבל בכח שני אף על גב דבריא היוזקיה כיון דלא עביד מעשה ממש אלא בגרמא פטור ואלו דכוות' לענין נזקין אלו הניח חפצי חבריו בקרקע ואשקיל עליה בדקא דמיא ונאבדו אפילו בכח שני משמע דחייב דכח שני זה בריא הזיק' והוי דינא דגרמי ממש ולא גרע משורף שטרותיו של חבריו דחייב. עכ"ל. וכתב דנראה לו ללמוד מזה דכל מידי דמצוה דבעיא עשיה לשמה שלא עשה שוגג כמזיד כיון דבעינן כונה מיוחדת, על כן בעיא עשיה דידהו עשייה ממש ולא ע"י גרמא או כח כחו דמיא שגא עשיה דמצוה מעשיה דאיסור. עכ"ל. אולם דבריו נסתרים מהא דזכרנו לעיל דביושב ומצפה מתי יבוא גל חשיב טבילה לשמה אף שלא עשה שום מעשה, ומוכח דבלשמה לא בעינן מעשה. גם מש"כ שמצאנו כיוצ"ב בסנהדרין (עז:.) גבי מקדש מי חטאת דבעינן שיתן את האפר למים מכוחו, ואם נפל האפר ע"י רוח או כח שני פסול, ומשמע שגם במצוות עשה בעינן כוחו. אך גם את זה יש לדחות, שהרי זה נלמד מפסוק, וכמש"כ הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ט ה"ב) המקדש צריך שיתכוין ויתן האפר בידו על המים שנאמר 'ולקחו לטמא' עד שיהיה מתכוין לקידוש ולמילוי ולהזייה. עכ"ל. ומקורו בתוספתא (פ"ו ה"ד). גם בשו"ת אמרי אש (אור' סי' א) כתב בסוף דבריו דגם אם לא נצריך כח גברא בציצית מ"מ יהיה חסרון של לשמה דהא מכונה חשיב סתמא. אך ההיא דיושב ומצפה הוי תיובתיה.

י. ולכאורה היה נראה שגם אם גוי מעבד סגי שהישראל עומד ע"ג ומכוין לשמה, אולם מדברי הרמב"ם (פ"א ה"א) משמע לא כך, שכתב וז"ל: אם עבדן הגוי פסולין אף על פי שאמרנו לו לכותי לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין פסולין, שהגוי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו. עכ"ל. ואם היה אפשר שהישראל יעמוד עליו ויכוין מדוע פסל הרמב"ם עורות אלו? ולכן צ"ל שמכיון שהגוי הוא זה שמכניס את העורות לעיבוד שלא לשמה, העיקר הוא כונתו ולא תועיל יותר כונת הישראל, אך כאשר אין כונה נגדית, כגון בעבודת מכונה, י"ל דשפיר דמי כונת ישראל.

עורות כו"ע מודו דלא בעינן כח גברא כי אין לזה שום רמז בתורה, אלא רק בעינן לשמה, ולכן בגמ' סנהדרין (מח:) איתא פלוגתא דת"ק סבר עור שמחפה את התפילין לא בעינן לשמה ורשב"ג סובר דבעי לשמה וקיי"ל כרשב"ג אבל רק מטעם הזמנה לקדושה כמבואר שם בגמ"א, ולכן שפיר דמי גם ע"י מכונה. עכ"ד.

עוד כתב בשבט הלוי שיש לצרף את דעת הט"ז (יו"ד סי' רעא ס"ק ג, או"ח סי' לב ס"ק ה) הסובר שאף אם מסייע הישראל לגוי בסוף העיבוד הוי שפיר לשמה. והסביר דבריו הבאור הלכה (סי' לב ס"ט) ד"ה להרמב"ם, דכונת הט"ז במש"כ 'במסייעו' אין ר"ל שיעשה איזה מעשה בסיוע העכו"ם, דמסייע זה בודאי אין בו ממש, אלא ר"ל שיעשה גם הוא איזה מעשה עיבוד בלי העכו"ם. וסברת הט"ז לומר דזה בודאי חשיב הזמנה מעלייתא לקדושה כיון דבלא גמר הישראל לא היה עדיין העור מעובד. עכ"ד. והנה הט"ז שם הביא ראיה לדבריו מתשובת הגאונים שהביא הטור (ולפנינו היא בתשובות הגאונים הרכבי סי' תלב) ושם היתה השאלה גבי ציבור שאין להם קלף מעובד לשמה אלא 'רק' שהוא עור מליח ולא קמיח ולא עפיץ הנקרא חיפה בלשון חז"ל, וכתבו בתשובה דרב משה גאון הכשירו אע"פ שאינו מעובד בעפצים ואינו מעובד לשמה. והגאונים חלקו עליו בשניהם, אך לענין מעשה כתבו שאם אין להם ס"ת אחר לקרוא בו אז יכתבו ע"ז ה'רק' משום עת לעשות לשם הפרו תורתך, ומה גם שכדאי הוא רב משה גאון לסמוך עליו בשעת הדחק. ועוד הוסיפו וז"ל: אבל אם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות לבתי מיתוח"ב

(יא). מש"כ דהוא מטעם הזמנה לקדושה לכאורה קשה, דהנה שם בגמ' איכא מחלוקת דאביי סבר הזמנה מילתא ורבא סבר הזמנה לאו מילתא, ואמרו בגמ' תנאי היא, דתניא, ציפן זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה פסולות, עור בהמה טהורה כשירות, אף על פי שלא עיבדו לשמן. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף עור בהמה טהורה פסולות, עד שיעבדו לשמן. ופרש"י דת"ק סובר כרבא דהזמנה לאו מילתא היא ולכן גם אם יעשה לשמה לא הוי הזמנה ולכן לא צריך לעבד לשמה, ורשב"ג ס"ל כאביי דהזמנה מילתא ולכן בעי לקדשו ע"י הזמנה משעת העיבוד. אך כבר הקשה ע"ז הרא"ש (מנחות, הל' תפילין סי' ג) דהא קיי"ל כרבא שם בגמ' ומאידך קיי"ל כרשב"ג דבעינן עיבוד לשמה בגוילים כדאיתא בגיטין (נד:), ולכן פירש הרא"ש כר"ח דרבא כרשב"ג, והיינו שמכיון שהזמנה לאו מילתא בעינן עיבוד לשמה. גם הרמב"ן פירש אחרת מרש"י דאביי אתא לדחויי דאע"ג דאשכחן האי תנא דתיק של ספר דס"ל דהזמנה לאו מילתא היא, דאיכא תנא אחרינא דס"ל הזמנה מילתא היא, והוא רשב"ג דס"ל דבעי עיבוד לשמן, ות"ק ידידה דפליג נמי אית למימר דס"ל הזמנה מילתא אלא דס"ל דלא בעינן מתחילת עשייתו או דס"ל שבתפילין לא בעינן הזמנה אך בספר תורה גם הוא יודה דבעינן הזמנה. אבל רבא ס"ל שאין טעם עיבוד לשמו כדי לקדש את העור אלא מצוה בעלמא הוא לחבוב המצוה שתהא עשייתה לשמה שהרי אף במצוות שאין בהם קדושה כגון ציצית וסוכה אמרינן דבעינן בהו עשייה לשמה וודאי שאינו משום קדושה, ורשב"ג ס"ל שבתפילין בעינן שתהא עשייתן לשמה ורבנן ס"ל דלא בעינן. הילכך אליבא דרבא ליכא לאוכחא מהכא אי הזמנה מילתא היא או לא. עכ"ד. והסכים לדבריו הר"ן בחידושו (סנהדרין מח:). ולפי דבריהם יוצא דלרבא דקיי"ל כותיה, רשב"ג לאו משום הזמנה קאמר למילתיה, ודלא כמש"כ השבט הלוי. ומ"מ עיקר דברי השבט הלוי דבעיבוד לא בעינן כח גברא כי אין לזה שום רמז בתורה נראים בטעמם.

יב). וראיתי בתשובת חינוך בית יהודה (סי' סט) שכתב שלא מועיל עיבוד אחר עיבוד, ושתשובת הגאונים איירי בהוספה של עיבוד, דהיינו שמוסיף סיד על עיבוד המלח שהיה קודם לכן. ונראה שלא ידע שעיבוד ה'רק' שעליהם דברו הגאונים היה מעובד בסיד כמבואר בכמה מקומות. ובערוך השלחן (יו"ד סי' רעא) כתב לפרש את דברי הגאונים גבי העברת סיד לשמה וז"ל: וזה ידוע שכל מה שמונח יותר בתוך הסיד יצא מלובן יותר ולכן פסקו שמועיל העברת סיד לשמה אף אחר העיבוד כיון שבהסיד השני יתלבן יותר. וזה שכתבו העברת סיד לאו דווקא אלא לשומו בסיד, וזה שכתבו לידי מתוח אף שאין זה עיקר העיבוד, נראה דכוונתם דלא מהני מה שישומוהו בתוך הסיד לשעה קלה דאין זה כלום אלא לשומו תוך הסיד זמן מרובה עד שיתכווץ ויצטרך מיתוח (כנלע"ד בבאור הדברים), ואין ראיה מזה דעייבוד בסופה מהני דהכא עיבוד אחר הוא. עכ"ל. וכשדברתי בזה עם הרב אסף טימור הי"ו (חוקר עיבוד עורות וגוילים בעפצים לסת"ם) אמר לי שלדעתו

ולהעביר עליהם מעט סיד לשמה הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. ואם אין יכולת לעשות כן כתבו בו ואף על פי שאין מעובד לשמה וקראו בו בציבור. עכ"ל. ומדכתבו יצאתם ידי עיבוד לשמה כונתם שאע"פ דאכתי פסול לשיטתם משום דלא עפיץ ובוה יש לסמוך להקל משום עת לעשות וכו' או לסמוך על רב משה גאון בשעת הדחק, מ"מ לגבי החלק של הלשמה, שגם בזה יש מחלוקת, אמרו להם שאפשר לתקן ע"י שיעבירו עליהם שוב מעט סיד. ומשמע שאע"פ שתחילת העיבוד היה ע"י גוי לא לשמה, מ"מ כיון שתוספת עיבוד זה היה ע"י ישראל לשמה מועיל לענין הלכה להחשיבו לשמה, וא"כ לא נצטרך לסמוך אלא רק על קולא אחת דלא עפיץ. ומזה הוכיח הט"ז דלא בעינן לשמה מתחילה ועד סוף אלא כל שהישראל עשה חלק ממלאכת העיבוד לשמה שבלעדיו לא היה נגמר העיבוד חשיב לשמה בין שעשה בתחילת העיבוד וכ"ש אם עשה בסוף, שאין המעשה נקרא אלא ע"ש הגומר. ולפ"ז בנדו"ד מכיון שהישראל נותן את העורות לסיד אף ששאר העיבוד נעשה ע"י מכונה שפיר דמי. כמו כן י"ל שאם עושה עיבוד עפצים לשמה אחר עיבוד הסיד שנעשה לא לשמה שפיר דמי להחשיבו כלשמה, וכשר לדעת הגאונים הסוברים שעבוד עפצים מעכב.

ונראה להביא קצת ראיה לדברי הט"ז מהרמב"ן במלחמות (סוכה דף ד:): שנביא לקמן שכתב בדעת רשב"ג שמצריך עיבוד לשמה בעור הבתים, דלא בעינן עבוד דעפיץ דהא לאו מקום כתיבה הוא דלבעי עיפוף, אלא עבוד כל דהו לשמן. ומבואר שגם עיבוד חלקי שאינו גמור חשיב עיבוד לשמה. ונראה שמקורו בגמ' שבת (עה:): "היינו מולח והיינו מעבד" ופרש"י: אטו מליחה לאו צורך עיבוד הוא? וא"כ י"ל דה"ה נמי בנדו"ד, כל שעשה חלק מהעיבוד לשמה כגון מליחה או עיפוף וכדו', אע"פ ששאר העיבוד לא נעשה לשמה שפיר דמי.

אלא דאכתי לא מובן מדוע הט"ז התיר גם בתחילת עיבוד ע"י ישראל, שהרי מתשובת הגאונים יש ראיה רק על סוף עיבוד, ואית בזה סברא שאין המעשה נקרא אלא ע"ש הגומר. ושור"ר שכבר נחלקו בזה הב"י והב"ח (יו"ד סי' רעא) דהב"י כתב שאין צריך לשמה אלא בתחילת העיבוד, ולכן סגי שיניחן ישראל בתוך הסיד לשמה, ואח"כ יעבדם הגוי, והווי מעובדים לשמה גם לדעת הרמב"ם (הסובר שעבוד גוי פסול). והב"ח חלק על הב"י וכתב דבעינן עיבוד ע"י ישראל מתחילה ועד סוף, ואם יעשה הגוי את המשך העיבוד חיישינן שמא לא יעשה לשמה דאדעתא דנפשיה עבד.

בסיכום: עיבוד עורות ע"י מכונה נראה דחשיב לשמה דלא בעינן כח גברא אלא סגי שהישראל נותן את העורות והעיבוד נעשה ממילא ע"י חומרי העיבוד והמכונה. ולגבי עיבוד חלקי ע"י ישראל והשאר ע"י גוי, דעת הב"י והט"ז להקל אף בתחילת עיבוד ע"י ישראל כגון מליחה. אך נראה שיש מקום להחמיר ולהתיר רק בסוף עיבוד.



מדובר שקודם כל משרים את העור במים ואח"כ מחזירים אותו למיתוח, כי אם ימתוחו כשהוא יבש הוא יקרע (והסיד ששמים עליו אח"כ הוא כדי לסתום חורים שיהיה נוח לכתוב עליו, וחלק חשוב מהעיבוד הוא המיתוח, ולדעתו בעינן לשמה גם במיתוח). ומכיון שנרטב העור הוא מתעוות ואי אפשר לכתוב עליו והווי כנתבטל העיבוד, וכאשר מחזירים אותו למיתוח ומפזרים עליו מעט סיד חשיב כעיבוד חדש.

ז.

דין לשמה בעשיית בתי תפילין

בסנהדרין (מח: תניא, ציפן (לתפילין) זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה פסולות, עור בהמה טהורה כשירות, אף על פי שלא עיבדן לשמן. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף עור בהמה טהורה פסולות, עד שיעבדו לשמן. ע"כ. ופסק הרא"ש (מנחות, הל' תפילין סי' ג) כדעת רשב"ג וז"ל: הלכך הקלף והרצועות והבתים כולן צריכין עיבוד לשמן". וכ"פ הסמ"ג (עשין כב) והתרומה (סי' רז) והמאירי (סוכה ט).

אולם הרמב"ם (הל' תפילין פ"ג הט"ו) פסק דלא בעינן לשמה, וז"ל: ועור הרצועה צריך עיבוד לשמה, אבל בעור שמחפין בו אינו צריך עיבוד כלל אפי' עשהו מצה כשר, ומקומות הרבה נהגו לעשות אותן בעור מצה (פירוש: דלא מליח ולא -קמיה ולא עפיץ). וכתב הב"י (סי' לב סעיף לו) דצריך לומר שהוא מפרש דאע"ג דרישא דברייתא מיירי בעור הבתים סיפא מיירי בקלף שנכתבים בו וברצועות, ולא בחיפוי, כיון דלחפות הבתים אין צריך עיבוד, דכל שהוא מעור מצה הוא יותר חזק אין לומר שיהא צריך עיבוד לשמה (בדק הבית) אי נמי שהוא פוסק כת"ק (עד כאן). ולענין

יג). עיין לעיל הערה יא שכתבנו בשם הרא"ש בהל' ס"ת (סי' ג) לפרש כר"ח דרבא דקיי"ל כותיה דאומנה לאו מילתא סובר כרשב"ג ואביי כת"ק, ודלא כרש"י שפירש שרבא סובר כת"ק, דהא קיי"ל דבעינן עיבוד גוילים לשמה כדאיתא בגיטין (נד:) וזה כשיטת רשב"ג.

יד). והנה בגמ' מנחות (מב:) נחלקו רב ושמואל בטוית ציצית, דרב סובר לא בעינן לשמה ושמואל סובר בעינן לשמה, ואמרינן בגמ' כתנאי דת"ק ורשב"ג הנ"ל. וכתב הרמב"ם (פ"א הל' יא) וז"ל: חוטי הציצית בין לבן בין תכלת צריכין טויה לשם ציצית. ע"כ. ומשמע שפוסק כרשב"ג ולכאורה דבריו סותרים למה שפסק בהל' תפילין כת"ק. ושור' שכבר הקשו כן בספר מרכבת המשנה אלפנדר (הל' ציצית פ"א הי"א) והטורי אבן (הל' ציצית פ"א הי"א). ותירץ הטורי אבן שהרמב"ם פוסק בהל' ציצית כת"ק, והיא שיטת רב שהובאה שם בגמ' דציצית כשרה אף מן הסיסין, אלא שמפרש דהרמב"ם סובר בדעת רב שגם הוא מודה דבעינן לכתחילה שיהיה לשמה, רק שאינו מעכב, ולכן כתב "צריכין" טויה לשמה, דמשמע שאינו פסול בדיעבד. עכ"ה. ולכאורה הוי דוחק גדול לומר כן, שהרי לשון שמואל בגמ' הוא 'בעינן' טויה לשמה, ופירוש המילה 'בעינן' היא 'צריך', וכיצד א"כ יכתוב הרמב"ם לשון של שמואל וכונתו לדברי רב? ונלע"ד שיש לישב ע"פ מאי דאיתא בסוכה (ט) גבי סוכה ישנה דבית שמאי פוסלים דלא הוי עשייה לשמה ובית הלל מתירים דלא בעו לשמה, והקשתה הגמ' לבית הלל ממחלוקת רב ושמואל גבי ציצית הנ"ל, דמשמע דבעינן לשמה וא"כ ה"ה נמי לגבי סוכה, ותראה הגמ' שאני התם דאמר קרא גדלים תעשה לך, לך לשם חובך. הכא נמי חג הסכת תעשה לך, לך לשם חובך. ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה, התם נמי מיבעי ליה למעוטי גזולה, התם כתיב קרא אחרינא, ועשו להם, משלהם. ע"כ. והרמב"ן במלחמות (סוכה ד) כתב דלפי המבואר בגמ' דדוקא גבי ציצית בעינן לשמה משום דאיכא קרא גדילים תעשה לך, משא"כ בסוכה, א"כ ה"ה נמי גבי תפילין, דליכא קרא, לא בעינן לשמה, ובמנחות דאוקימנא כתנאי, הוא משום דס"ל דשמואל לאו משום קרא דגדילים אמרה אלא ה"ה לכל המצוות, אך לפי מסקנת הגמ' בסוכה דטעמא משום דאיכא קרא אין מקום לתלות מחלוקת רב ושמואל במחלוקת רבנן ורשב"ג. ולפ"ז דברי הרמב"ם מיושבים, דשפיר יש לפסוק כשמואל לגבי ציצית ורבנן ל גבי תפילין. ועפ"ז יש לישב גם את קושיית התוס' במנחות (מב:) ד"ה כתנאי, שהקשו תימא, דילמא ציצית שאני דבפ"ק דסוכה (דף ט) דריש גדילים תעשה לך לשם חובך, וא"כ אין לדמות תפילין דליכא פסוק, לציצית דאיכא פסוק. אך לפי הרמב"ן הנ"ל לא קשיא, משום דבמנחות לא סלקא דעתין למימר דשמואל משום קרא דגדילים קאמר. ושור' שכ"כ בנחל איתן על הרמב"ם (הל' תפילין פ"ג הט"ו) וכתב שאח"כ מצא לרמב"ן במלחמות שדירץ כן ושעפ"ז מיושבים דברי התוס'.

ומש"כ הרמב"ם גבי רצועות דבעינן עיבוד לשמה המפרשים התקשו למצוא איה מקור הלכה זו, אך ראיתי מעשה רקח הנ"ל שכתב וז"ל: ומאי דנראה לענ"ד דרבינו נפקא ליה מדאפליגו הנך תנאי בעור הבתים ופסק כת"ק, מכלל דעור

הלכה כיון דרבים פליגי עליה דהרמב"ם וגם כי פשטא דברייתא משמע כוותייהו הכי נקטינן ומיהו היכא דלא אפשר למצוא חיפוי הבתים מעובד לשמה מוטב לסמוך על דברי הרמב"ם מלהתבטל ממצות תפילין. עכ"ל הב"י. ומש"כ דרבים פליגי על הרמב"ם יש להעיר דמצאנו עוד פוסקים העומדים בשיטתו, וכמש"כ הברכ"י (או"ח אורח סי' לב) שכדברי הרמב"ם כ"כ רב האי גאון בהלכות תפילין שלו כ"י דעור חיפוי הפרשיות אין צריך עיבוד כלל ונעשה מעור מצה, וכ"כ הרמ"ה בר טודרוס הלוי בתשובה לחכמי לונלי, והכי חזינן לגאון הרמ"ע באלפסי זוטא כ"י הל' תפילין דא"צ עיבוד לשמה. עכ"ד. ויש להוסיף שכ"ד הרמב"ן שנביא לקמן בשם הגאונים, ונמצא א"כ שמחלוקת שקולה היא.

ובדעת הרמב"ם לכאורה נראה יותר כמש"כ מרן בבדק הבית (כי מש"כ לפרש בב"י הוי דוחק, וגם כי בדק הבית הוי משנה אחרונה של הב"י), ומה שלא פירש דת"ק נמי בעי עיבוד רק שלא מצריך לשמה, כפי פשטות הלשון, ראיתי בספר מעשה רוקח (הל' תפילין פ"ג הל' טו) שכתב וז"ל: ומ"ש רבינו דאפי' עור שאינו מעובד כלל כשר, דבר מבואר הוא דמכיון שאין עור זה עומד לכתוב עליו וגם א"צ עיבוד לשמו מעתה העיבוד אינו מעלה ולא מוריד. עכ"ל. ושור"ר שכ"כ הרמב"ן במלחמות (סוכה דף ד:): וז"ל: ומשום דקי"ל כת"ק דעור טלאי אינו צריך עיבוד לשמן אפי' עיבוד לעצמו אינו צריך, דאפי' רשב"ג נמי לא מצריך ליה אלא משום דלעביד ביה גופיה מעשה לשמן. עכ"ל.

ובגדר עיבוד לדעת רשב"ג כתב הרמב"ן שם (והובא לעיל אות ז) בהמשך דבריו דלא בעי עיבוד גמור דעפיין, וז"ל: ולא עיבוד דעפיין, דהא לאו מקום כתיבה הוא דלבעי עיפון, אלא עיבוד כל דהו לשמן, הא לת"ק דלית ליה לשמן לא צריך כלום וזהו שהנהיגו הגאונים לעשותו בעיבוד מצה וכל זה סעד וראיה שאין הלכה כרשב"ג. עכ"ל.

בסיכום: יש מחלוקת שקולה אי בעינן עיבוד לבתי תפילין, ופסק השו"ע שלכתחילה בעינן עיבוד, וסגי בעיבוד כל דהו (רמב"ן), אך בדיעבד גם בלי עיבוד יש לסמוך להקל על דעת הרמב"ם וסיעתו.

ח.

דין הרצועות אי בעינן לשמה וכן בכל דבר שהוא הלכה למשה מסיני

כתב בספר התרומה (הל' ס"ת ס"י קצא) וז"ל: אבל יש להסתפק על רצועות של תפילין דבעי' שחורות אם גוי יכול להשחירן לבדו כמו שאר תיקוני עור, או שמא כיון דבפ' במה מדליקין

הרצועות דחמיר מעור הבתים משמע דלכו"ע בעי עיבוד לשמה דאל"כ לישמועין ת"ק בעור הרצועות דלא בעי עיבוד לשמה וכ"ש עור הבתים. עכ"ל. וראיתי בתשובת רב נטרונאי (ברודי (אופק) או"ח סי' ח) שג"כ מצריך לשמה ברצועות אך מטעם אחר, וז"ל: וששאלתם רצועות תפילין צריכין עיבוד לשמן או לא. כך הראונו מן השמים שרצועות של תפילין צריכין עיבוד לשמן... שמעינן מינה מדעור של תפילין צריך עיבוד לשמה משום עיבוד שי"ן, רצועות נמי, כיון שצריך לעשות ברצועה של טטפות ד' וברצועה של יו"ד, צריכין עיבוד לשמה.

אמרין רצועות שחורות הלכה למשה מסיני צריך השחרה לשמה ואסור בגוי כמו גבי ציצית דבעינן טוייה לשמה וגם צביעה לשמה, והמחמיר תבא עליו ברכה. עכ"ל. אולם בסימנים שבמפתחות כתב בסתם דבעינן לשמה וז"ל: וצריך להשחיר לרצועות תפלין והכל יעשה ע"י ישראל ולא ישחירם גוי כמו טוייה דציצית וצביעה דבעינן לשמה כשמואל. עכ"ל. והביאו הב"י (סי' לג) ובשו"ע (סעיף ד) כתב: טוב שישחירם ישראל לשמן, ולא א"י. וכתב בספר זבחי צדק (סי' ד) דמשמע שלדעת מרן בדיעבד כשר, אך הרמ"א שם כתב להחמיר אף בדיעבד.

וע"ש עוד בזבחי צדק (סי' ד) שנשאל לגבי שי"ן של בתי תפלין אם צריך שיעשו לשמה, והשיב, דמשמע מלשון התרומה דכל מידי דהלכה למשה מסיני צריך לשמה, ושכן מצאנו באחרונים שכתבו שקשר של תפלין צריך לשמה (אש"א סי' לב ס"ק ט), ושכ"כ במדרכי ז"ל בהגהות שבסוף הלכות קטנות (סי' תתקט) וז"ל: כתיבת התפלין וקמטין של יו"ד ודל"ת הוה נמי גוף המצוה. ומוכח מדבריו בפירוש שקשר של יו"ד ודל"ת צריך לשמה. וכ"כ הרב זרע אמת (א"ח סי' ח' דף יט ע"ד) וז"ל: וגם ההשחרה צריך שיהיה לשם תפלין כמש"כ התרומה הביאו הב"י בסי' לג ע"ש וה"ט משום דכל מה שצריך בתפלין צריך שיהיה לשמן אבל בבתיים דא"צ עיבוד כלל ממילא א"צ לשמה וק"ל. עכ"ל (הזרע אמת). הרי דהחליט הדבר וכתב דכל מה שצריך בתפלין בעי לשמן והיינו משום הל"מ, כמו שנראה מסה"ת. וכ"כ בהדיא הר' מגן אברהם (סי' לב ס"ק טו) בענין הגידין וז"ל: ול"נ טעם אחר דאסור לקנות מהעכו"ם כיון דהם הל"מ בעי טויה לשמה כמ"ש סי' ל"ג ס"ד ועכו"ם לאו בני לשמה ניהו. (עכ"ל מ"א) וכן הסכים הגר"ז (סי' לב ס"ק עה). ואף על גב דכל האחרונים (אליה רבה) דחו דברי הרב מ"א ז"ל והעלו דא"צ טויה לשמה, היינו משום דמעיקרא לא בעינן טויה לגידין, אבל בנ"ד כולו מודו דבעינן לשמה ככל הל"מ. וא"כ העולה לנו מזה דבכל מידי דהל"מ בעי לשמה. וא"כ שי"ן של תפלין בעי לשמה וכן כשכורך את הפרשיות בשיער בעי לשמה וכן התפירה בעי לשמה. ואף על גב דבכל זה לא מצינו לפוסקים ז"ל שדברו בזה, מ"מ ילמד סתום מן המפורש דמ"ש מן ההשחרה והקשר. עכת"ד הזבחי צדק.

אולם הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלין ה"ז) כתב: אין עושין התפלין אלא ישראל, שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו, לפיכך אם חיפן הגוי או תפרן פסולות והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן. עכ"ל. ובפרק א (ה"ג) כתב שמין וגוי ומשומד ומוסר ועבד ואשה וקטן פסולין לכתבת תפלין משום שנאמר 'וקשרתם וכתבתם' כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב. ומבואר שפסול גוי אינו משום לשמה אלא משום שאינו שייך במצות תפלין. וכן מוכח ממש"כ בפרק ג מהל' תפלין שיש שמונה הלכות בתפלין וכולן הלכה למשה מסיני, ושם פירט את כל ההלכות, עשיית בתי התפלין ותפירתן, חיפוי הפרשיות בעור ושיער, והשחרת הרצועות, ולא הזכיר כלל דבעינן לעשותם לשמה. ורק כשהגיע להלכה טו כתב שעור הרצועה צריך עיבוד לשמה אבל בעור שמחפין בו אינו צריך עיבוד כלל אפילו עשהו מצה כשר. ולכאורה קשה, דכיצד כתב דבעינן לשמה בעיבוד הרצועות, שאין לזה מקור מפורש בגמ' אלא נלמד מדיוק, וכמש"כ בהערה 14, ומאידך בשאר ההלכות שכתב לעיל לא הזכיר כלל דבעינן לשמה. וע"כ לומר דהרמב"ם לא מצריך לשמה בהלכה למשה מסיני. או כלל

בדרך זו, דדוקא בעיבוד בעינן עשייה לשמה, כי דוקא בעיבוד יתכן שלא נעשה לשמה, כגון שעביד עורות לעשות מהם כלים, ולכן בעינן שיעבד לשמן, אך בשאר מלאכות, כגון ריבוע הבתים והתפירה, הא ודאי שעושה רק לשם תפילין, דלא יתכן שעושה לצורך אחר, וכדין מילה שזכרנו לעיל (אות א) בשם התוס' שכ' דסתם מילה לשמה היא. וא"כ ה"ה נמי לגבי השחרת הרצועות, מכיון שכבר עיבדן לשמן, הא ודאי שכשצובען בשחור, צובען לשם תפילין ולא לשם דבר אחר.

ושו"ר בספר תהלה לדוד (סי' לב ס"ק יז) שכתב דעשיית הבתים לכאורה אליבא דכו"ע בעי לשמה. דדוקא עיבוד דלדעת רש"י ז"ל כיון דאינה אלא הזמנה לאו מלתא היא, אבל לא בעשיית הבתים דהוי מעשה ומלתא היא, ופשיטא לדעת הרמב"ם ז"ל. וראיתי בסוף ספר שר האלף להגאון בעל ג"מ שאין דעתו כן. ויתבאר אי"ה בסי' לט ס"ק ג' וס"ק ה'. עכ"ל. ודבריו תמוהים, דמש"כ לחלק בין עיבוד דחשיב הזמנה ולא מילתא היא, לעשיית הבתים דחשיב מעשה ומלתא היא, קשה, דהא שם בגמ' (סנהדרין מח:) איירי בחיפוי התפילין, דהיינו בתים, ואמרין שכשר לדעת ת"ק, וע"כ לומר דאיירי בריבען, דאל"כ היאך יהיו כשרות. ותו קשה, דאביי שם בגמ' ס"ל דהזמנה מילתא היא, ואם עיבוד לא חשיב הזמנה היאך הוי מילתא. ומש"כ להשיב על ספר שר האלף (בסי' לט ס"ק ג') ז"ל שם: ועי"ש בשר האלף, דעתו דהא דבעינן טעמיה דאינו בקשירה ולא פסלינן מטעם שלא לשמה, נ"מ לענין עשיית הבתים ותפירתן דלא בעינן בהו לשמה וכמש"כ בסי' לב ס"ק יז. והדבר רחוק מאד, דבדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות תפילין פ"א הלכה ג' מיירי רק מכתובה, דלכולי עלמא בעינן לשמה, וכתב הטעם דאינו בקשירה. עכ"ל התהלה לדוד. ובמחילת כבוד תורתו נעלם ממנו לפי שעה דמקור דברי שר האלף הנה הנם ברמב"ם פ"ג (הט"ז) וז"ל: אין עושין התפילין אלא ישראל, שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו, לפיכך אם חיפן הגוי או תפרן פסולות, והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן. עכ"ל. וכ"פ בשו"ע (סי' לט ס"ב) וז"ל: כל שפסול לכותבן, פסול בכל תיקון עשייתן. עכ"ל. ונמצא א"כ שצדקו דברי הרב שר האלף והם חיזוק לתירוץ הראשון שכתבנו.

וראיתי בפרי מגדים (או"ח א"א סי' לט ס"ק ו) שכתב וז"ל: והוא הדין רצועות השחרתן ע"י אשה כשר דלאו מכלל תיקון עשייתן הוה.... וקשר של דלי"ת ואף של יד יראה דאין לעשות על ידי אשה, דנמי בכלל כתיבה. עכ"ל. ולכאורה קשה, דמסתמות לשון הרמב"ם שכתב "שעשייתן ככתיבתן" וכלל באיסור זה גם חיפוי ותפירתן, משמע שבכל תיקון עשייתן אע"פ שאינו כתיבה ממש כהשי"ן של הבתים, בעינן שיעשה ע"י ישראל, וא"כ ה"ה להשחרת הרצועות. כך נלע"ד.

בסיכום: נראה שיש להקפיד לא להשחיר הרצועות ע"י אישה וכל מי שאינו שייך בקשירה, ולכתחילה יש לעשותן לשמה. ובדיעבד נראה דכשר, כי לדעת התרומה אינו אלא ספק אי בעינן לשמה בהלכה למשה מסיני, והרמב"ם לא הזכיר מזה כלל, ואפשר לפרש דבריו בשני אופנים, חדא, דלא בעינן לשמה, ותו, שסתמות העושה היא לשמה אחר שהעור עובד לשמה.



ט.

דין עשיית הבתים ע"י מכוונה

הנה כדי לרבע את הבתים יש כמה שיטות:

ריבוע חשמלי: ע"י הפעלת מכוונה הנקראת "פרזר" שהוא גלגל מסתובב, והאדם מקרב את הבתים למכוונה ומלטש את הבית.

ריבוע רגל: הפעלת מכוונה ע"י "פדלים" ברגלים ללא חשמל, כמו בנסיעה באופניים.

ריבוע יד: נעשה ביד ממש ולא ע"י מערכת גלגלים שמגדילה את כח האדם.

והנה לפי דעת הסוברים דרך בשחיטה בעינן כח גברא דכתיב "וזבחת", בנדר"ד שרי לעשות ע"י ריבוע חשמלי. אולם גם לדעת הסוברים דבעינן כח גברא, יש שכתבו (אור לציון ח"ב פ"ג הלכה ה) שקירוב הבית למכוונה חשיב כח גברא^{טו}, ולא דמי למצות מכוונה או טוית חוטי ציצית ע"י מכוונה, ששם המכוונה עושה את הכל. וממילא הוי שפיר לשמה לדעת התרומה וסיעתו הנ"ל שמצריכים לשמה בכל הלכה למשה מסיני.

ולפי זה יש להעיר עמש"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' נב) שכתב שלפי מש"כ הרמב"ם והשו"ע שהבאנו לעיל, שכל הפסול לכותבן פסול בכל תיקון עשייתן משום שנאמר 'וקשרתם' וכתבתם', כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, וכיון שכן, אין מקום להכשיר עשיית הריבוע ע"י מכוונה חשמלית גם אם נניח שהיא כשרה במקום דבעינן לשמה, דמ"מ עשיה ע"י מי שישנו בקשירה אין כאן. דלא עדיף מכוונה זו מאישה, שכשרה לכל עשיה לשמה ופסולה לכל עשיית התפילין לפי שאינה בקשירה. עכת"ד. אולם לפי הסברא שכתבנו לעיל שהמעשה מתיחס לאדם שמקרב את הבית למכוונה, ה"ה נמי שי"ל שהמעשה נעשה ע"י אדם ששייך בקשירה.

טו. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' צז) שכתב דכה"ג כתב הרמב"ם (שחיטה פ"ב ה"ח) נעץ את הסכין בכותל והעביר הצואר עליה עד שנשחט שחיטתו כשרה, ומקורו מהגמ' בחולין (טז:) ואח"כ כתב הרמב"ם (שם הי"ג) שאם הסכין תקועה בגלגל המסתובב ע"י כח זרימת המים ושם את הצואר כנגדו בשעה שסבב ונשחט הרי זו פסולה, ומקורו בגמ' חולין (טז.) סרנא דמיא פסולה. וע"פ זה כתב המנחת יצחק דלכאורה יש לפסול טוית חוטי ציצית ע"י מכוונה דלא חשיב כוחו. אלא שאח"כ כתב שלענין לשמה יתכן שמועיל, ועוד הוסיף במוסגר שלפי מש"כ המהר"ם שיק (או"ח סי' קיד) נדחה מה שכתבתי. וכוונתו לומר שהמהר"ם שיק שם כתב: דפשיטא לן דמעשה הנעשה על ידי כלי כיון שנעשה מכוחו כיד אריכתא דמי, ואפילו עשה על ידי דבר הפועל בטבע כמים ואש בלא כוחו, דהאש אופה הפת, מכל מקום הפת מקבל הפעולה על ידי כוחו, ולכן נקרא מעשה ידיה. וכמו דאמרינן בסנהדרין (עו: ועז:): לענין הריגה דבין נתנו לתוך המים או האש ובין נתן המים או האש עליו, לעולם כל שהניחו במקום שאינו יכול לעלות ונהרג על ידי כוחו, חייב. ועפ"ז כתב להקשות מההיא דרחיים של מים למה לא יחשב ככוחו, דהא לא גרע ממעשה בישול והריגה הנ"ל דחשיבי כוחו. וכתב לתרץ דהתם אע"פ דחשיב כוחו מ"מ מדרבנן אסור משום דאולי יניח הבהמה תחילה קודם שיתחיל הגלגל לסבב דבכה"ג לא חשיב כוחו כמבואר שם, אך לגבי שאר דברים כגון טחינה ברחיים של מים חשיב כוחו וחשיב טוחן מדאורי'. עכת"ה. ולפ"ז בנדר"ד שמקרב את הבית למכוונה כדי לסתתו חשיב ג"כ ככוחו (למאן דמצריך מעשה אדם) ואין לזה סתירה מההיא דגלגל של שחיטה. ולענ"ד נראה יותר לומר שקירוב הבהמה לגלגל חשיב כוחו, אך בזה לא סגי שיחשב 'וזבחת', שהרי לא הוא שחט אלא הגלגל מכח המים עשו את מעשה השחיטה, אך בדין רציחה אם היה מקרב אדם לגלגל ודאי שהיה חייב, דהו"ל כנתנו לאש או למים, שאע"פ שהאש שרפה אותו והמים חנקוהו מ"מ ע"י כוחו נהרג. ולפ"ז בנדר"ד גבי תפילין חשיב שפיר כוחו למאן דמצריך כח גברא. וע"ע בזה בתחומין (כה תשס"ה עמ' 447-448) מש"כ בזה.

ונראה לענ"ד להביא כעין ראיה לזה, מהא דסוטה (מח:): גבי כתיבת שמות השבטים ע"ג אבני החושן דרבי נחמיה אומר כותב עליהם בדיו, ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן. והנה בפסוק (שמות לט, ח-יד) כתוב: "ויעש את החושן מעשה חשב...והאבנים על שמות בני ישראל הנה שנים עשרה על שמותם פתוחי חתם איש על שמו לשנים עשר שבט". ומבואר שהתורה קוראת לפיתוח השמות עשיה אע"פ שהם נעשו ע"י השמיר, אך מכיון שהאדם מכיון את השמיר חשיב שפיר עשיה של האדם.

ואם כנים אנו בזה, נמצא שחומרת ריבוע רגל וק"ו חומרת ריבוע יד חומרות יתירות הן.



י.

טויות חוטי ציצית ע"י גוי ועבודת מכונה

ולגבי טויות ציצית, הנה בגמ' סוכה (ט). ומנחות (מב:): אמר שמואל ציצית מן הסיסין פסולה בעינן טויה לשמה, ופרש"י מן הסיסין, פקעיות כדוריות של חוט. וכ"פ הרמב"ם (הל' ציצית פ"א הי"א) חוטי הציצית בין לבן בין תכלת צריכין טויה לשם ציצית, וכ"פ מרן בשו"ע (סי' יא ס"א).

ולגבי טויות גוי וישראל עומד על גביו כתב הב"י (סי' יא) שיש לדמות את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בעיבוד לטויות חוטי ציצית וכ"כ בשו"ע (סי' יא ס"ב) וז"ל: טוואן נכרי, וישראל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמם, להרמב"ם פסול, ולהרא"ש כשר. עכ"ל. אולם הנודע ביהודה (מה"ת יו"ד סי' קעה) חלק ע"ז וכתב: "וטויה דומה לכתיבת הגט דלא מהני גם להרא"ש, אפילו אמר לו הישראל שיכתוב לשמו כיון שכל התורף צריך עשיה לשמה. וכמו כן ממש הוא טוית הציצית ולכן לא הזכיר הטור בדיני ציצית פלוגתא בזה". עכ"ל. ונראים דבריו.

ולגבי טויה ע"י מכונה כתב בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' ב) וז"ל: כשאני לעצמי יש לי חשש אחר לא משום חסרון דלשמה, כ"א מפני שבעשיית הציצית 'תעשה' כתיב, שיהיה עשוי על ידי כח גברא, ובמכונה קטורית חסר כח גברא. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת דברי חיים ח"ב (סי' א, וסי' ב) לאסור טויות מכונה כי בעינן שיעשה בידי אדם אך לא הביא ראיה לדבריו.

אולם בשו"ת חסד לאברהם תאומים (מה"ת סי' ג) חלק ע"ז וכתב: אין לנו לחדש דבר שלא שמענו מעולם מסוגי' הש"ס להצריך כח גברא^{טז} בטויית החוטים... וכל שעושה הטויה לשמה בתחלה שפיר דמי כמו בעבוד עורות לתפלין וס"ת דסגי כשנותן העור בתחלה לשמה והעבוד נעשה אחר כך מעצמו ע"י הסייד וז"ב בעיני. עכ"ל. והביאו בשו"ת הר צבי (ח"א סי' י).

ובשו"ת מחזה אברהם (סי' ג) חלק על החסד לאברהם הנ"ל וכתב להוכיח דבעינן כח גברא בטויה מדאיתא בסוכה (ט). דשמואל בעי טויה לשמה, ויליף לה מגדילים 'תעשה' לך, ובפשטות הפסוק מדבר גם על תליה, דדרשינן סמוכין לא תלבש שעטנו דשרי שעטנו בציצית, דהיינו ע"י תליה. וא"כ כמו שטויה בעיא לשמה ה"ה נמי בתליה, וא"כ למה פסק הרמב"ם דלא בעינן לשמה בתליה? ותרין הישוע"י דכיון שעשה טויה לשמה א"כ התליה סתמא הוי לשמה, ונפק"מ שאם

טז. דרך בשחיטה בעינן כח גברא משום דכתיב "וזבחת" משא"כ שאר מצוות שאין לנו דרשה מפורשת.

כיון לא לשמה פסול. וא"כ מש"כ הרמב"ם לאסור תליה בגוי מהפסוק בנ"י 'ועשו' ולא עכו"ם וכדעת רב במנחות, ע"כ אינו משום חוסר לשמה אלא משום גזירת הכתוב שפוסל עכו"ם, והיינו משום דבעינן כח גברא, וכמו שאסור 'תעשה' ולא מן העשוי, והיינו משום דבעינן כח גברא, דאף שתלה החוטים קודם חיתוך לשמה מ"מ אסור משום תעשה ולא מן העשוי כדאי' בסי' יא. וכיון שטויה ותליה נלמדים מהפסוק גדילים 'תעשה' לך, א"כ כמו שבתליה בעינן כח גברא, ה"ה נמי בטויה בעינן כח גברא, דלא שייך לחלק ביניהם. עכ"ד.

ודבריו לכאורה תמוהים שהרי קי"ל (סוכה ח:) שסוכת גויים כשרה, אע"פ שסוכה הנעשית מאליה פסולה, וכמש"כ הרמב"ם (הל' סוכה ולולב פ"ה ה"ט) סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל, לפיכך אם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחרי כן והשלימה לעשרה כשרה שהרי נעשה סכך שלה לצל. עכ"ל. ולפי דברי המחזה אברהם שתולה פסול גוי ופסול תעשה ולא מן העשוי משום דליכא כח גברא, א"כ כיצד הכשירו חז"ל סוכת גויים אע"פ שפסלו תולמ"ה. ויתרה מכך מבואר שפסול תולמ"ה אינו משום שחסר כח גברא, שהרי בחטט בגדיש אמרינן שפסול, ואם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחרי כן והשלימה לעשרה כשרה, ולכאורה אמאי כשר הא אכתי ליכא כח גברא. וע"כ לומר דלא בעינן כח גברא. כמו כן במניח חבילות עצים כדי ליבש ואח"כ נמלך לסיכוך נמי פסול משום תולמ"ה אע"פ שיש כאן כח גברא. וגם מש"כ שגוי פסול משום דליכא כח גברא קשה מאד, דהא ודאי גוי חשיב כח גברא וכל החסרון הוא או משום לשמה או משום גזירת הכתוב שגוי פסול, והיינו שאף בדבר שודאי הגוי עושה לשמה כגון מילה או בישראל ע"ג לדעת הרא"ש, מ"מ יהיה פסול מצד עצם עשיית הגוי מגזירת הכתוב, וכמו שאשה אסורה לעשות תפילין אע"פ שהיא עושה לשמה. וא"כ ה"ה נמי לכח גברא, אע"פ שיש כאן כח גברא מצד הגוי, מ"מ יפסל מדין גזירת הכתוב.

בסיכום: חוטי ציצית שנטוו במכונה כשרים לכתחילה.



אוצר יורה דעה

◆ לברר אילו שרצים אסורים באכילה ואילו מותרים ◆

הרב אריה אידנסון

לברר אילו שרצים אסורים באכילה ואילו מותרים

הקדמה

הרחבנו בחלק א' של המאמר (בגיליון הקודם) שמבואר בגמ' שיש הרבה אופנים ששרצים מותרים. ויסוד הדבר הוא שעצם מציאות השרץ בלידתו אינו אסור עד שישרוץ על הארץ, וא"כ כל שלא נולד על הארץ אלא בתוך מאכל, או מים מכונסים^א כל שלא הלך ושרץ על הארץ מותר. ומה נחשב שריצה על הארץ הארכנו הרבה האם נולד בפרי מחובר נחשב שורץ על הארץ. ובנולד בפרי תלוש, שזה וודאי לא על הארץ, האם צריך שיצא וישרוץ על קרקע בפועל, או די בהולך ע"ג פרי מבחוץ. וכן הדין רביתיה, שכל שזה מקומו גידולו ל"ח פרישה ולא נאסר. והארכנו בצבור של פירות או קמח אם נחשב הכל מקומו או מפרי לפרי הוה פרישה, וכן בפירש לדופני הכלי אם נחשב מקומו. עיי"ש שהארכנו בהרבה מקורות מש"ס ראשונים וגדולי האחרונים.

וחלק זה בעיקרו לבאר נקודה אחרת, והיא טענות שההיתרים שמוזכרים בגמ' לא שייכים בפועל בזמננו, אע"פ שאינם מכחישים שאלו היתרים מפורשים בגמ' וכל הראשונים והפוסקים, מ"מ למעשה אי אפשר ליישם היתרים אלו. וזאת מכמה טעמים, שכולם בעצם מונחים על יסוד א'. והוא, שהמציאות שהגמ' מדברת עליה, ועליה בנויים ההיתרים, איננה תיאור נכון של המציאות שבפנינו. ולכן ע"כ שהגמ' דברה על מציאות שונה, ואילו במציאות שלנו כו"ע מודים שאסור. וכעת נבאר את הטענות עצמן.

א. כל ההיתרים הם רק משום מיניה קבלי, ואילו בנולד מביצה ל"ש להתיר.

טענתם היא שמוכרח מסברא שהשרצים שהגמ' דיברה עליהם אינם נולדים מזו"ג של שרצים אסורים, שא"כ היה דין יוצא מן הטמא ואסור. וע"כ שהגמ' סברא שהשרצים נולדים מעיפוש הפירות ולא מביצים. ואילו השרצים שבפנינו המדע מתאר שנולדים מביצים באופן מוחלט, וע"כ שזו מציאות שונה ממה שהיה בזמן הגמ'.

ב. כל ההיתר הוא משום שנולד בתוך פרי, ואילו למעשה הם נולדים בחוץ וזוחלים לתוך הפרי. ההיתר בין של התליע בתלוש בין של התליע במחובר לשיטות שהתירו, בני ע"ז שהשרץ נולד בתוך הפרי, ולכן כל שלא יצא מהפרי מעולם לא שרץ ע"ג קרקע. ואילו המדע מתאר שהשרצים לא נולדים כלל בתוך הפירות, אלא נולדים מבחוץ לפרי, אך כאשר הם קטנים מאוד הם זוחלים לתוך נקבים קטנים בפרי וגדלים שם. וא"כ ההנחה ששרץ בתוך פרי לא שרץ על הארץ אא"כ יש נקב לבחוץ אינו נכון לפי המדע. ולכן הסיקו שהמציאות שלנו שונה מהגמ' ובמציאות שלנו אין היתר התליע בתלוש. וזה נפק"מ עצומה להרבה דברים שמתליעים רק

(א). אלא שרצי המים בנחלים ומים מושכים, ולא בבורות שאז דינם כשרץ הארץ כמשנ"ת.

באחסון ממושך, וא"כ מתליע רק בתלוש, ולדינא בהרבה מקרים מותר ולדבריהם אסור בכל האופנים. וכך כתבו בהוראות שמתפרסמים לרבים.

ג. תולעי דגים ההיתר הוא משום שנולד בדג, ואילו למעשה נולד בחוץ בתוך שרימפס ונבלע שלם.

בעניין תולעי דגים היה פולמוס גדול ע"ז בשנים האחרונות. שלמרות שתמיד היו תולעים ידועות בדגים, מ"מ בגמ' וכל הפוסקים מבואר שתולעים שבבשר הדג מותרות. ורק תולעים הנמצאות באיברים הפנימיים אסורות, שאתו מעלמא, משא"כ השרצים בבשר הדג ע"כ שלא אתו מעלמא והם נוצרים מבשר הדג בעצמו. וע"ז סמכו כל הדורות עד השנים האחרונות ממש. עד שיש עדויות שהג"ר משה פינשטיין והאדמו"ר מקלויזנברג החשיבו את המערערים כמתעטעים. ואילו המדע מתאר שכל השרצים בבשר הדג אתו מעלמא, והתפתחו מחוץ לדג לגמרי בתוך גוף שרימפס, וכאשר הדג אוכל את השרימפס נכנסים לגופו ונכנסים ממעיו לתוך בשר הדג. והמדע שולל לגמרי יצירת שרצים מבשר הדג עצמו. ולכן טענו שצריך לאסור שרצים בבשר הדג. ואילו הרב ויא, אף שמודה לתיאור המציאות הנ"ל, התיר, משום שמביא בשם פוסקים שכל שאי אפשר ליישב את חז"ל עם המדע מקבלים את חז"ל נגד המדע, ולכן בתולעי דגים שאי אפשר ליישב את הסתירה, שהרי הם מכחישים אפשרות יצירת שרצים בבשר הדג, ומכריחים שהגיעו מבחוץ, ע"כ לקבל את חז"ל. ורק בדין התליע בתלוש אפשר ליישב את הדברים, שהמדע מקבל מושג של ביצים שמטילים בתוך פרי, ורק טוענים שבד"כ אי"ז המקרה שקורה, וא"כ י"ל שרק השתנתה השכיחות ואינו סתירה גמורה, משא"כ בדגים.



פרק ו' - האם ההיתר הוא רק בנוול מתולעת מותרת

א. על הגמ' שמבואר ששרץ המים או הארץ שלא שרץ על הארץ מותר, הקשה בחזו"א יר"ד י"ד ס"ק י', כיון שנולד מזו"נ שהם פרשו ושרצו על הארץ למה לא יאסר משום דין יוצא מן הטמא. ובחזו"א כתב "ואין דין שרץ שבכלים אלא בזמן שכת היולי במים מהווין אותן", דהיינו שהם נוצרים מהמים ולא מזו"נ. וכך כתב גם בשבט הלוי חלק ד סימן פג ששרצים שנולדו מביצת שרץ טמא ודאי אסורים בכל גווני, ורק בנוולו מהפרי שאין להם דין יוצא מהטמא הוא שמותרים עיי"ש, והבאנו דבריו בהערה². ועיין בשו"ת אמרי יושר להג"ר מאיר אריק שהאריך

ב. וז"ל: "אמנם בלאו הכי הדבר מוכח לאיסור כיון דהתולעים יצאו מביצת דג טמא, ומה שכבודו רצה לדמות זה לפלוגת הרמב"ם והרשב"א בביצת שרץ שריקמה חולין ס"ד דדעת הרשב"א דוקא ביצת השרץ לא ביצת עוף טמא שרקמה, וממילא הה"ד ביצת שרץ המים שרקמה, ושוב כ' לצדד להיתר גם לדעת הרמב"ם פ"ג ממאכא"ס ה"ח דאוסר גם ביצת עוף טמא שרקמה, וכ' דהה"ד בנ"ד אף על פי שיצא מהביצה כיון שעדיין לא בא לאויר העולם אינו אוסר.

במח"כ איני מסכים לזה כלל דפלוגת הרשב"א עם הרמב"ם היינו ברקמה שעדיין נתרקם בתוך הביצה ולא חל עליו שם שרץ כלל, בזה דעת הרשב"א דדוקא ביצת השרץ שרקמה אסורה, ולדעת הרמב"ם גם בשאר איסורים, אבל כשיצא כבר התולעת מתוך הביצה כיון דגם הביצה מין איסור הוא אין שום מקום להתיר, ומה זה דומה לפרי שהתליע בתלוש דשורש התולעת ואמו הפרי גופא כמש"כ רש"י דלא נקרא עליו שם שרץ עד שיצא לחוץ משא"כ בנוול מתוך הביצה, וממילא

שהיתר שרצים שנמצאים בדגים משום שקגבלי מהדג עצמו ולכן ל"ח אסור משא"כ בנולד מביצים, הבאנו את דבריו כאן בהערה עיי"ש¹.

ב. ובגמ' לא מוזכרת כלל סברא זו שההיתר הוא משום שנולד מהפרי או המים, אלא זה מיעוט שרץ השורץ על הארץ למעט מי שלא שרץ על הארץ. ושרץ המים יש מיעוט שהדין שצריך סנפיר וקשקשת רק בימים ונחלים ולא בבורות, ולכן שרץ המים מותר. אמנם מצאנו כסברא הזאת בראשונים לגבי תולעי דגים וגבינה, שנחשבים לשיטות מסוימות כנוצרים מהדגים והגבינה, כפי שביארנו בחלק א' של מאמר זה וכן בהמשך בענין שרץ דגים. אבל זו ראייה עצומה להפך מסברא זו, שהרי לשיטה זו הם מותרים גם לאחר שפרשו לקרקע. וא"כ מוכרח ששרץ המים ושרץ הארץ שנאסרים לאחר שפרשו, ע"כ שאינו משו"ה שנוצר מהפרי וחלק ממנו, שא"כ לא היה דין פרישה. אלא היתר שרץ הארץ והמים הוא משום שהתורה קבעה ששרץ המים והארץ הם שרצים שיש בהם דין איסור באופן א' והיתר באופן אחר.

ובעיקר תימא בדבריהם, שהרי הם באים לקבוע מציאות מחודשת שלא מוזכרת בגמ', ושוב לדחות את הגמ' מיישום למעשה, כי המציאות בפועל היא דלא כמציאות שחידשנו. ודי בזה לדחות את המצאת המציאות הראשונה ולקיים את הגמ'. אך צריך לברר האם יש מקורות בראשונים לחידוש זה, או להפך ממנו.



אין צריך לפלפל כאן בדין היוצא מן הטמא שהאריך בזה כב".

ג. שו"ת אמרי יוסף להג"ר מאיר אריק חלק ב' סימן י"א שדן לגבי תולעים שיש על עור הדג מבחוץ, שהשואל ר"ל שהם נוצרים מזהמת הדג ולכן הוה כשרץ שנולד ע"ג הפרי מבחוץ שמסקנת הפוסקים של"ח פרישה. ומאריך בסברא שחשיב טפל לפרי ויש לזה דין פרי ולא דין שרץ, עיי"ש נפק"מ בהרבה סוגיות. והשואל נקט שההיתר הוא משום שהם נוצרים מזהמת הדג, אך אם הם נוצרים מהאוויר אין להם היתר זה "וכת"ר כתב דע"כ לא חיששין דמאור נשרץ דהוי כזובי האויר רק אמרינן דמזהמת הפרי הוא". ומביא את הרמב"ן ויקרא י"א י"א, שי"ל שיתושים אינם בעלי כנפיים עיי"ש. אך מ"מ מוכח ברמב"ן שזה רק משום ענין צדדי שאז תמיד צריך לחוש שפרשו לאויר ולא משום שאין בהם היתר של שרץ המים ומוזה הוכיח נגד דברי השואל. וז"ל "ועכ"ז ברמב"ן גופא מוכרח דאפילו יש לו כנפיים כל שנולד באוכל או במשקה ועדיין לא פרח לחוץ שרי וז"ל שם ואני תמה שהמין ההוא פורשין מן היין תמיד ופורח באויר ונח על הארץ ואפילו בשעת פריחתו נאסר כדאמרינן פירשה לאויר העולם מאי וכו' יעיש"ה דמוכח דאם לא פירוש שרי אף שיש לו כנפיים שיכול לעוף ומוזה סיעתא למ"ש כת"ר דכל ההיתר דתולעים הנולדים מאוכל ומשקה דכגוף האוכל וכמשקין חשיבי כמ"ש השאילתות פ' שמיני דגדילים באוכלין ובמשקין חשיבי כאוכלין ומשקין שהביאו כת"ר וא"כ ע"ג הפרי נמי דינא הכי כל שהדבר בא מזהמת הפרי". אמנם, לא כ"כ ברור לי המו"מ שלהם, שהשואל הגביל את ההיתר רק כאשר נולד מזהמת הדג ולא נוצרים מהאוויר, ואם כונתו שנולד ממש בחוץ ונפלו לתוך הבריכה ומוזה הגיעו לדג, אין בזה שום ספק שאסור, שאין לך פרישה גדולה מזו, ולא מובן הגידון כלל. וכן לא מובנים דברי רמ"א, שביאר הטעם שמותר בלא פירשו משום השאילתות שטפלים, הרי השואל לא דן לאסור כלל בלא פירשו כלל, אלא באתו מעלמא. והיה מקום לפרש לא שאתו מעלמא, אלא שנולדו מביצים שהטילו זבובים. וע"ז השואל רצה לאסור, שההיתר לדעתו הוא רק ברבו מזהמת הדג, ורמ"א השיב שכל שנולד בתוך הדג אע"פ שמביצים דעלמא מותר, וע"ז הוצרך להוסיף הסבר, שאינו כגוף הדג וכשיטות שתולעי בשר ודגים אין פרישה אוסרת. אלא זה מין בפנ"ע ומ"מ מותר משום שטפל לדג משום השאילתות. ומה שכתב שאתו מזהמת הדג, ר"ל שזה מוין אותם ומקיימם כדברי המרכבת המשנה הנ"ל, ולכן הם טפלים לדג. וא"כ אדרבה, הוא הביא את השאילתות שטפל, לומר שלא רק נולד מגופו של דג אלא גם טפל לו דינו כדג. ואיך שיהיה, למש"כ שההיתר הוא גם בלא נולדו מהדג או הפרי, השאילתות הוא ביאור שמ"מ ע"י שנטפל לו ולא פרש ממנו כלל חשיב כמותו. ולכן צריך לאוכלם ביחד, כאשר עיקר כוונתו למאכל ולא לשרץ.

שיטת הרמב"ם, האם מפורש היתר גם בנולדים מזו"נ, או כונתו רק שהם מולידים
ולכאורה ברמב"ם מפורש להדיא נגד חידוש זה, אלא שיש היתר גם בשרצים שנוולדים
מזו"נ. שברמב"ם פ"ב דמאכלות אסורות הל' י"ב וי"ג מפרש שיש שרצים שנוולדים מזו"נ ויש
מעופושים. והם נאסרו בב' לאוין שונים א' שרץ השורץ על הארץ הוא מי שפו"ר, ב' רומש על
הארץ הוא הנולד מעופושים. ובהל' י"ד מפורש שתולעים שנוולדים מפירות, אסורים משום שרץ
השורץ על הארץ, ולא משום רמש הרומש. הרי שנוולדים בפירות הם פרים ורבים. והלחם משנה
הקשה שלכאורה זה כמו נולד מעיפוש. אבל הרמב"ם בספר המצות האריך לבאר דבריו היטב
במצוה קע"ט, שחזר על החילוק בין סוגי השרצים במצוות קע"ו וקע"ז, ובקע"ט מפרש היטב
ששרצי הפירות הם נולדים מזו"נ ולוקים עליהם משום שרץ השורץ, ומוסיף שיש עוד מין של
שרצים שנוולדים בפירות שאינו מזו"נ ועליהם לוקה משום רמש הרומש. ושו"ר שהרמב"ן בספר
המצות שורש ט' אות ה' (עמ' קס"ב במהדורת פרנקל) הקשה כן על הרמב"ם. ועיין במרכבת המשנה
פ"ב דמאכלות אסורות הל' כ"ג שהשיב שמשכחת לה שהוליד שרץ בתוך הפרי, ושפיר פרה
ורבה. ומ"מ דברי הרמב"ם ברורים שההיתר הוא גם בנוולד בזו"נ.

אלא שראיתי כמה אחרונים שפירשו שכוונת הרמב"ם איננה שהשרץ בפנינו לא נולד מזו"נ,
אלא שהוא אינו יכול לפרות ולרבות ולהוליד שרצים אחרים. ולפי"ז פירשו שהרמב"ן רק טען
שכמו שלא נולד מזו"נ ה"נ אינו יכול להוליד, והרמב"ם יחלוק על הנחה זו. וס"ל שגם מי שלא
נולד יכול להוליד. אבל הוא מודה לעובדה ששרצים אלו יוצאים מהפירות בעצמם, ולא
מביצים. עיין לב שמח שם שהביא כן מזוהר הרקיע. וכן ראיתי שהאריך בביאור הלכה סימן
שט"ז ס"ט ד"ה להרגה עי"ש היטב.

ולדעתי קשה מאוד לקבל ד"ו, שהרי ברמב"ם הלי"ג להדיא כתב שהשרץ עצמו לא נולד
מזו"נ אלא מעיפוש. ולדבריהם אין הדין תלוי בזה, אלא באם לא מוליד אחרים. וביותר,
שלדבריהם בפירוש הרמב"ם א' אינו תלוי בשני כלל. שהרי יש שרצים שאע"פ שהם לא נולדו
מזו"נ מ"מ הם מולידים מזו"נ. וא"כ למה הרמב"ם כתב שהם לא נולדו, שאינו נפק"מ לדינא.
וע"כ שהרמב"ם שכתב שלא נולד זה טעם הדין ולא רק כגורם שלא יוליד, וזה כמ"ש שההיתר
הוא גם בנוולד בזו"נ כמ"ש. ועיין שם בביאור הלכה שמאריך בדעת הרמב"ם שיש ב' אפשרויות
במציאות - יש נולד מפרי ויש נולד מעיפוש הפרי. ומה שהרמב"ם אמר שאינו פרה ורבה הוא
כאשר השרץ נולד מעיפוש הפרי. משא"כ כאשר השרץ נולד מפרי עצמו, הוא פרה ורבה. ואם
היינו מקבלים חידוש זה של הביאור הלכה אין מקום כלל לקושית הלח"מ למה שרץ הפרי לא
נדרש מרמש, שהרי כ"ז בנוולד מעיפוש הפרי ולא מהפרי עצמו. אך קשה מאוד לקבל דבריו,
שאף שהרמב"ם ועוד ראשונים כתבו שיש שרצים שנוולדים מעיפוש, מ"מ לא מוזכר כלל שיש
שרצים שנוולדים מהפירות עצמם. וא"כ חידושו של הביאור הלכה הוא חידוש מציאות שלא
מוזכר כלל ברמב"ם ושום מקור אחר. והמציאות בפנינו לא נראה כלל כן, וא"כ על הראשונות
כו'. ומלבד זאת כבר כתבנו שברמב"ם בהלי"ג לא נראה כן. וא"כ הדרנא לדברינו שברמב"ם
מוכח שגם נולד מזו"נ יש היתר בנוולד בפרי ולא שרץ על הארץ.



דברי הלכות גדולות ושאלות - האם ההיתר הוא משום שנוצר מהפרי או ר"ל שצריך שיהיה טפל לאוכל

א. זה לשון בה"ג הלכות דגים: "ואילו שרצים דגבלין מן אוכלא או מן משקה הנהו לאו כשרצים דמו אלא כאוכל ומשקה דמו כגון בישראל וכוארי דאיתלעו שריאן. ואמר ליה רבינא לאימיה אבלע לי ואנא איכול. דרמן אסיר, דתניא (ויקרא י"א, י"א) ואת נבלתם תשקצו לרבות דרמן שבבהמה. וכי קאמרינן שרצים דגבלין מן אוכלא ומן משקה לאו כשרצים דמו וכאוכל ומשקה דמו, הני מילי היכא דלא פירש מן משקה ומן אוכלא אבל פירש השרץ השורץ על הארץ קרינא ביה ואיתסר ביה, דכתיב כל לרבות. ומנלן דבמקום רביתה שרי דתניא (ס"ו ב) מנין לרבות שיחין ששוחה ושותה ואינו נמנע, ת"ל (ויקרא י"א, ט') תאכלו מכל אשר במים". הנה אף שבה"ג כתב סברא זו שגבלי מאוכל ומשקה, אבל הרי הוא מדבר על תולעי בשר וגבינה, ובוה יש שיטות גדולות שכתבו כן כמ"ש, ומשום"ה סברו שאין דין פרישה כלל. ואף שבה"ג ס"ל שגם בזה פרישה אוסרת, מ"מ אין בזה הוכחה שס"ל שכל השרצים המותרים גבלי מאוכל ומשקה.

ב. ובשאלות פרשת שמיני שאלתא פ"ד יש לשון דומה מאוד ללשון הבה"ג אלא בשינוי "ואילו שרצים דגדלי מאוכל ומשקה הנהו לאו כשרצים דמו אלא כאוכל ומשקה דמו כגון בישראל וכוורי דאתלעו שרין כדאמר רבינא לאימיה אבלע לי ואנא איכול דתניא על הארץ להוציא את הדרנין שבעדשין ואת היתושין שבכליסין ואת התולעים שבתמרים ושבגרוגרות". הרי שג"כ מדבר על תולעים שבבשר, כבה"ג, אך סיים שההיתר הוא משום הבריייתא של שרץ הארץ שלא פירש. וא"כ נראה להדיא שאף שס"ל שתולעי בשר נלמדים מאותו דרשה של שרץ הארץ שלא פירש, מ"מ גדר הדין הוא משום שגבלי מאוכל ולכן כאוכל דמי, וא"כ יהיה מקור לסברא זו וצ"ע.

ג. אלא שיש הבדל בין השאלות לבה"ג, שבבה"ג הלשון "גבלי" ואילו בשאלות הלשון "גדלי", ויש בזה נפק"מ גדולה שאם גורסים "דגבלי" מבואר שמדובר על אופן הווצרות השרץ שנוצר מגיבול של הפרי, משא"כ אם גורסים "דגדלי" אפשר לפרש בשופי שרק מדובר על מקום לידתם וגידולם. ומובן בפרט לשיטת הרמב"ם שהשם שרץ הארץ או שרץ המים וכד' לא תלוי בסוגי מינים שונים אלא בהיכן השרץ גדל. וכפי שהרחיב בזה במרכבת המשנה מאכ"א פ"ב הלכ"ג שהגדרת שרץ הארץ ושרץ הפרי שלא פירש תלוי במקום גידולו ויניקתו "והשתא דאתית להכי שם שורץ על הארץ מתפרש שיניקתו מארץ ושפיר שרץ הנולד מעיפוש או תולע כשפירש

ד. ובספר החינוך פרשת שמיני מצוה קסה כתב: "שלא לאכול מן השרצים המתהווים מן העיפוש. (א) שלא לאכול מן השרצים המתהווים מן העיפוש, אף על פי שאינו מין ידוע ולא יתהווה מזכר ונקבה, שנאמר [ויקרא י"א, מ"ד] ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. ולשון ספרא, השרץ הרומש על הארץ, אף על פי שאינו פרה ורבה. וכתב הרמב"ם זכרוננו לברכה כי בשרץ הנולד מזכרים ונקבות נאמר שורץ, ואשר הוא נעשה מן העיפוש נאמר עליו רומש. והרמב"ם זכרוננו לברכה הקשה עליו מן המקראות דכתיב, וכתב כי בכולן יאמר רומש ושורץ. השורש ידוע. דיני קצרים, שכל פרטיה יכנסו בכלל אחד, שנאסרו לנו כל שרצי העיפוש שבעולם הרומשים בארץ, חוץ משרצי עיפוש הפירות שנעשו שם אחר שנעקרו, ושרצי עיפוש המים שבכלים, הכל כמו שאמרנו למעלה". הדברים הובאו בשבט הלוי כהוכחה לשיטתו שההיתר רק בשרצים שנוצרים מהפרי, ולפ"ר לא הבנתי שהרי להדיא מדבר על סוג שרץ זה, אך כתב שיש עוד סוגי שרצים שמזו"נ, והרי גם בזה מפורש ההיתר. ושמה הראיה היא מכך שהחינוך הביא את ההיתר רק כאן ולא שם. ומ"מ ברמב"ם וש"ר מפורש דל"כ כמ"ש.

ונתגדל בארץ לוקה תרתי. גם מה שהקשה תולע הפירות אינו פרה ורבה דאין כח התולדה אלא בהיולי אשר בזכרים כו' י"ל דמשכחת תולע שנולד מזכר ונקבה ונשר ע"ג פרי וניזון מן הפרי דהו"ל תולע הפרי פרה ורבה ואינו שרץ הארץ ולא רמש כל שעדיין לא פירש מהפרי כו". ובפשטות כך מבואר בגמ', ששרץ המים שפירש לקרקע אסור משום שרץ הארץ, ואכמ"ל. ולפי ביאור זה י"ל שהסברא שהוא כפרי וכאוכל אינו ר"ל משום שזה החומר שלו, אלא משום שהוא טפל לפרי ולאוכל דינו כמו פרי ואוכל. וכפי הרחבתו בהערה כאן כמה מקורות בראשונים ופוסקים שגם שרץ שלא פרש ולא הלך ע"ג קרקע, מותר לאוכלו רק אגב אוכל או משקה ולא בפנ"ע. וזה כהנ"ל, שהתירו רק כטפל ולא בפנ"ע. ואדרבה יהיה מקור משם לפירוש זה כאן. וצ"ע אם אפ"ל שהבה"ג שמדבר רק על דגים באמת כתב "גבלי", וכפי הסכמת כל הראשונים שתולעי דגים נוצרים מגוף הדג, וחלק משאר שרצים. ואילו השאלות שהשווה דבריו גם בשאר שרצים כתב "גדלי" וכפי הפירוש הנ"ל. או שזה לשון א' שהשאלות והבה"ג כתבו דברו אחד וצ"ע.

ה). מלבד דין פרישה יש דין שהשרץ יהיה טפל לדבר המותר בזמן אכילתו:

א. בלשון הרמב"ם פ"ב הלי"ט ממאכ"א נראה שאף ששרץ המים שפרש לדופני הבור ל"ח פרישה, משום היינו רביתו כמבואר בגמ', מ"מ ההיתר לאוכלו הוא רק כאשר השרץ חוזר למים ולא כאשר הוא ע"ג דופני הבור. וכך הוכיח הפר"ח בס"ק ו' והסיק: "וכן מבואר בספר התרומה [סימן לו ד"ה הלכך], ופשוט הוא". ולשון זה נמצא בעוד ראשונים. ובפרמ"ג משו"ו אות ד' התקשה, ממה נפשך - אם דופני הבור ל"ח פרישה שיהיה מותר לפני שחזר למים, ואם חשיב פרישה יאסר גם לאחר שחזר. וכתב: "וי"ל דלא נאסר אלא כל שניטל בפיו הוה פירש לתוך פיו ודומה לשרץ על הארץ משא"כ שותה עם המשקים היינו רביתו". דהיינו אה"נ לא חשיב פרישה, אך בזמן האכילה אם השרץ עומד בפנ"ע אז הוא שעת פרישתו, משא"כ כאשר הוא עם המים היינו רביתו ול"ח פרישה בשעת האכילה.

ב. ובדעת רש"י לא נראה כן, שבספק הגמ' פירשה לאויר העולם מהו, פירש רש"י: "פרשה מן הפרי תלוש לאויר וקודם שהגיע לארץ קלטה בפיו לבלועה וכו'". הרי שעצם הפרישה לתוך פיו אינו טעם לאסור, והנידון הוא רק משום שהיה באויר לפני שהגיע לפיו. ובפרמ"ג דייק כן ורצה להעמיד מחלוקת רש"י והרמב"ם בענין זה. והפרמ"ג שם הביא מב"י בשם הרשב"א על פרישה לאויר שמשמע דוקא לאויר ואז בפיו, אבל ישר לפיו מותר, דהיינו כמו שהבאנו מרש"י, ונשאר בצ"ע

ג. ובלשון הפרי חדש לא נראה כסברת הפרמ"ג שהאיסור הוא משום שנחשב פרישה לתוך פיו, אלא שכל ההיתר הוא כאשר השרץ נאכל עם המים, ולא בפנ"ע. וכך נראה ברמב"ם פ"ב מאכ"א הלי"ח "ושוחה ושותה ואינו נמנע ואע"פ שבו"ע בשעת שתייה מאותן שרצים הדקין". הרי שהגדרת הרמב"ם להיתר שרץ המים איננה שהשרץ מותר, אלא שמותר לשתות ואי"צ להמנע משום השרצים שבתוך המים. ועיין לשון הרמב"ם פ"ב הלי"ד על שרצים שנולדו בתוך פרי תלוש "אבל אם לא פירשו מותר לאכול הפרי והתולעת שבתוכו", הרי ג"כ הדגיש שההיתר הוא אכילת הפרי עם התולעת ולא התולעת בפנ"ע.

ועיין חזו"א י"ד ס"ק ב' שהביא את דברי הרמב"ם, ושנראה שאם אוכל בפנ"ע הוה פרישה לתוך פיו, אך מקשה מרש"י הנ"ל פירשה לאויר, ומסיק שא"כ רש"י רא"ש רשב"א ור"ן חלוקים על דינו של הרמב"ם הנ"ל. ושוב מביא פר"ח שכתב כרמב"ם, וכתב שמה י"ל שרביתה רק כאשר הוא בתוך הכלי, אבל כאשר מנתקו לאכול שוב מאבד את השייכות לכלי והוה פרישה ואכילה ביחד.

ונראה שסידור הדבר כעין סברת השאלות שהיתר שרצים אינו שהתורה נתנה שם היתר לשרץ בפנ"ע, אלא ע"י זה שהם טפלים לפרי ולאוכל דינם כאוכל. ולכן כ"ז כאשר אוכלם ביחד עם האוכל, משא"כ כאשר אוכל בפנ"ע ל"ח טפל ואסור. ולדברי החזו"א גם כאשר יש דין רביתו נחשב טפל לאוכל ומותר. ורק כאשר מנתקו מהכלי שוב אינו טפל לאוכל. ולכן אע"פ שפיו ל"ח פרישה מ"מ בטל הטפלות וחייב, כמו לדברינו בכל אכילה בפנ"ע.

ד. ובאמת מצאנו שגם בבה"ג יש שינוי גירסאות אם "גבלי" או "גדלי". במהדורת רע"ז הילדסהיימר ברלין תרמ"ח (עמ' 546) כתב "דגדלי" וציין שכ"ה בשאלות, ובנדפס "דגבלי". ובמהדורת הילדסהיימר ירושלים תשמ"ז (עמ' 196) ג"כ כתב "דגדלו" ובהערה מציין דפוס ורשא "דגדלין" ואח"כ "דגדלי", ולא הבנתי את הציון שבדפוס ורשא בפנינו כתבו "דגבלין" ואח"כ "דגבלי". אבל חיפשתי בכת"י ושאר דפוסים ישנים ונראה שכולם גרסו בבה"ג "דגבלי". בכת"י ותיקן מאה י"א (Vat.ebr.142.pt.2 עמ' 320r) האות מטושטשת אך נראה יותר כ"גבלי". כת"י ספריה הלאומית של רוסיה מאה י"ג-י"ד (מספר SP RNL EVR I 188 עמ' 81) "דגבלין מן אוכלא". וכ"ה בדפוס ונציה שנת ש"ח (דף קל"א ע"ב). דפוס וינא תקל"א דגבלין ואח"כ דגבליים, בדפוס זלקווא שנת תקע"א "דנבליים" ובודאי ט"ס וצ"ל "גבליים" כמו שאר הדפוסים. וכך כתב במהדורת מכון ירושלים "דגבלו", וכן בספר האורה לרש"י העתיק "גבלי". וא"כ קשה לקבל גירסא זו בבה"ג, וצ"ע. ועיין בשאלות מהדורת מירסקי שהביא כמה כת"י שגם בשאלות גרסו דגבלי, עיי"ש. וא"כ יהיה מקור לחידוש האחרונים מדברי הגאונים, אע"פ שבגמ' ראשונים וש"פ אין מקור לזה ואדרבה לא נראה כן. והיישום למעשה יהיה תלוי במש"כ בהמשך המאמר מה עושים כאשר יש סתירה בין המציאות שחז"ל מתארים והמציאות שהמדע מתאר.

ויש עוד אופן לפרש הדברים, עיין בקונטרס שבע חקירות עמ' קי"א בסוף ספר מנחת עני הוצאת מכון ירושלים לרי"ד זינצהיים, הובא במאמר בקובץ קול יעקב ניסן תש"ס מ"ש ר"מ להשיב הפילוסופי' חדשה במה שאומרים שאין שום ברי' נברא מן העיפוש לדעתי מלבד שאין להם ראייה אף דבריהם לא יזיקו לדברי חז"ל אף אם נודה לדבריהם ראו מימיהם תולעת הגבינה נולד בבשר ותולעת הבשר נולד בגבינה וכן בכל מין ומין יש אינסעקט מיוחד וא"כ בע"כ יודו כי א"א לגדל מין זה של אינסעקט רק ע"י המין של האוכל או דומם ההוא א"כ אין סתירה כלל לדברי חז"ל". הרי שפירש מינה קרבי לא לאפוקי זו"נ אלא שהפרי זו"ז גורם ליצירת השרץ, ולמש"כ שאינו טעם להתיר אלא רק לטפל לפי יותר מובן. ובגידולי קרקע, וכן

(1). שלא היה לפני הילדסהיימר מהדורת ירושלים.

(2). ראיתי דברים מחודשים אך יש להם יסוד בלשון הרמב"ם, ונפק"מ לדברים שכתבנו לעיל, בספר חלקו של יוסף לר"י זוסמנוביץ, מאכ"א פ"ב הלי"ג "והנראה לענ"ד בביאור יסודי ההלכה לשיטת הרמב"ם ונקדים לבאר הך דהי"ג והי"ד ונדקדק ראשונה בהלכה י"ג גבי מינין שנבראו באשפה ובגופי הנבילות כגון רמה ותולעת שם כתב הרמב"ם דנקרא רומש על הארץ ואוכל מהן כזית לוקה משום שרץ לא משום נבילה אף בלא פירש הרי דאף בלא פירש גם כן לא נקרא בשר נבילה אלא נקרא שרץ הרומש על הארץ ואילו גבי הך דמינין הנבראים בפירות ובמאכלות שם כתב הרמב"ם רק אם פירשו ויצאו לארץ הוא דלוקה משום שרץ השורץ על הארץ אבל אם לא פירשו נחשב כגוף המאכל ומותר ומאי שנא מנמצא בבשר נבילה נחשב שרץ ולא גוף של נבילה בע"כ דאנו רואים משיטת הרמב"ם גדר חדש דרך אם הוא מאכל שמותר לאכול ויש לו דין של היתר אכילה להמאכל או הדין הוא שאלו התולעים שנבראין ממנו נחשב גוף מאכל ואין מקבל שום שרץ עד זו השעה שישורץ על הארץ דאז השריצה הוא גורם שיאסר אבל אם עצם המאכל אסור משום נבילה אז דין הוא שאין התולעים היוצאים ממנו מותרים משום שהרי היא נבילה ואז הם אסורים גם משום שרץ ואף שקשה להבין סברא זו נראה לענ"ד דצריכים לומר כן דיסוד הך דאם השרץ מין טהור כ"ז שלא היה על האדמה טהור הוא משום הכלל דכל היוצא מן הטהור הוא טהור ולזה כ"ז שלא השרץ אז אין לאסור רק משום רמש שנברא מעצמו ואם נברא ממין טהור הכלל הוא דכל יוצא מטהור טהור עד זו השעה ששורץ על הארץ אז שוב נעשה טמא משום שורץ אבל אם נברא מנבילה שאז דין היוצא א"א להתירה שהרי גם היא אסורה, שוב דין הוא שגם דין רמש יש עליה דלא גרע ממה שנברא מגלל דכל שאין דין יוצא מטהור שוב יש עליו דין רמש האדמה".

בבהמה אבר מן החי י"ל להפך, ע"י שטפל חמור להיחשב אבר מן החי או שרץ הארץ, משא"כ דגים די בזה שאין טעם להחשיבו לאיסור. וכעין סברא זו הזכיר השואל בשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סימן צד).



פרק ז' - ביטול דין התליע בתלוש בספרי זמננו והסברם

בגמ' וכל הפוסקים מבואר להדיא שדברים שאין דרך להתליע במחובר, כל שאין חשש שהתולעת יצאה וחזרה מותר לאכול בלא חשש. ולפי"ז כתב ברמ"א שבדבר דרכו להתליע בתלוש, אם אין חור בפרי שנראה שהתולעת יצאה דרכה אין חשש שיצא ומותר לאכול. ואם יש נקב בסימן פ"ד ס"ד השו"ע מתיר, והרמ"א אוסר. עיין בש"ך ס"ק י"ג אם הטעם שהנקב הוא ריעותא, או כל שיכול לצאת בלא מעכב שפיר דמי, ונפק"מ כאשר אי"צ נקב לצאת. ובסוף חלק א' של מאמר זה הבאנו הרבה מקורות שנקטו שכאשר השרץ נמצא במקום צר אי"צ לחשוש לשריצה אע"פ שאינו מקום סתום, ולכאורה זה כצד שצריך דוקא ריעותא לאסור.

אך בספרים שיצאו בדור האחרון בענין בדיקת תולעים, ושיש בהם רשימות מה צריך לבדוק ומה לא, נעלמה לגמרי הגדרה זו. ואדרבה יש הרבה דברים שכתוב עליהם, שאם הם טריים אי"צ בדיקה, ואם הם יבשים או אחרי אחסון ממושך צריכים בדיקה. ותינח דבר כמו קמח וכד' שיש מקום להיכנס ולצאת. אבל פרי שלם הדין מפורש שאי"צ לבדוק ולא חיישין שיצא וחזר כי לא רואים איך תעשה כן. וא"כ ספרים אלו נוגדים את דברי הגמ' וכל פסקי הראשונים רמב"ם טור שו"ע והסכמת כל הנו"כ והשו"ת. ואכן הרב ישעיה נתן מלצר כתב לרב ויא לתמוה ע"ז", והרב ויא השיב לו: "ובכן הנכם צודקים מצד ההלכה, אך כאן הנידון הוא מצד המעשה-המציאות", דהיינו שאמנם מצד ההלכה הוא צודק אך לא מצד המציאות, שהמדע הוכיח שהמציאות שונה מהמתואר בהלכה. ובפשטות ד"ז פלא, שהרי בהלכות טריפות יש מקרים רבים שהמדע שונה מההלכה ולא משנים את ההלכה משו"ה, ולמה כאן שינה את ההלכה משום המדע. והרב ויא גם מודה לזה שלא משנים את ההלכה משום המדע, אך כתב בשם "פוסקים" שאם יש סתירה מוחלטת בין ההלכה למדע פוסקים כהלכה, משא"כ כאשר אפשר ליישב את הדברים, מיישבים שלא יסתרו זה את זה, וכאן אפשר ליישב כפי שיתבאר. משא"כ בתולעי דגים, שאי אפשר ליישב ולכן תופסים את דברי חז"ל. ובזמן האחרון היו שייצרו פירוש שלדעתם מיישב את הסתירה בין המדע לחז"ל גם לענין תולעי דגים, ושוב דרשו לקבל את המדע להלכה ולאסור תולעי דגים כמו שאסרו בשרץ הארץ.

ונבאר מה הסתירה בין המדע לתורה ומה הרב ויא כתב ליישב את הדברים. בחז"ל מבואר שיש תולעים שנוצרים בתוך הפירות וירקות, ולכן לא נאסרים כי לא הלכו על הארץ. ואין הטעם משום שהם לא נוצרים מזו"נ, אלא גם הנוצרים מזו"נ כיון שנולדו בתוך הפרי ולא הלכו על הקרקע מותרים. אך המדע מתאר שהתולעים לא נולדים בתוך הפרי מתוך ביצים שהוטלו בתוך הפרי. אלא הם נולדים בחוץ, וכאשר הם קטנים ביותר הם זוחלים לתוך הפרי דרך נקב

(ח). בבית אהרן וישראל גיליון קמ"א, תשס"ט, עז-פב.

שכמעט ולא נראית שיש בעוקץ הפרי. וא"כ טוען הרב ויא, הרי לתיאור המדע שרצים אלו הלכו בפועל על הקרקע והם אסורים. והישוב שיש לסתירה בין התורה והמדע לדברי הרב ויא הוא - שהרי המדע מודה שיש אפשרות שיטילו ביצים בתוך הפרי ושם נוצרת התולעת, וגם חז"ל מודים למציאות שתולעת נוצרת בחוץ ונכנסת לפרי. וא"כ נאמר שהשרצים שהיו בזמן חז"ל היו באופן של הטלת ביצים בפרי, וכיום המדע מתאר שזה לא מה שקורה, וא"כ נימא שכך הרגילות היום ואין סתירה. ומזה יוצא שאפשר לאסור את התולעים היום נגד כל הפוסקים מזמן המשנה עד זמננו.

ומה שפלא בדבר זה, שלא יתכן שזה באמת ישוב נכון. שהרי אם לדעת חז"ל היה אפשרות לזחילת תולעת שלא נראית כמעט דרך נקב בעוקץ הפרי, היה עליהם לאסור כל דרכו להתלע בתלוש, לכה"פ מספק שמא זה קרה. וע"כ שלדעת חז"ל, המציאות שהמדע מתאר כאופן הבלעדי שע"י תולעים נכנסים לפרי, לא הייתה קיימת כלל בזמנם. והלכה זה נפסקה בשו"ע ונו"כ עד אחרון הפוסקים, ולא יתכן שהשתנתה המציאות בכמה שנים האחרונות. וא"כ יש ב' אפשרויות - או לומר שכל הפוסקים הכשירו אכילת אסורים דאורייתא בפשיטות. או שמה שהיום קורה באופן קבוע, פעם לא קרה אלא באופן רחוק ביותר. וכן מצד המדע לא נראה ישוב זה, שהרי היום המדע לא מכיר כמעט הטלת ביצים בתוך נקב קטן בעוקץ קטניות, ואילו לפוסקים זה המצב התמידי. וא"כ מאוד לא מסתבר שאכן זה הישוב. וראיתי שהאריך כע"ז בטוטר"ד בשו"ת מחזה אליהו (חלק ב' סימן ל"ז).

וכן תולעי דגים מפורש בגמ' וכל הפוסקים שמותרות. ורק תולעים שנמצאות בתוך מערכת העיכול הוא שהגיעו מבחוץ, ולדעת ראשונים מסוימים ה"ה בלב או ריאות אמרינן שהגיע מבחוץ. והמדע אומר שתמיד תולעים לא נוצרות בתוך הדג אלא בחוץ בתוך תולעים או שרימפס, וכאשר הדגים אוכלים אותם אז הן פורשות לדג, ויוצאות מהמעיים לתוך בשר הדג. ועד לשנים אחרונות הפוסקים לא קיבלו ד"ז כלל, כפי שכותב הרב ויא שזה נגד חז"ל ישירות ולכן דחו ד"ו. וכך הרב ויא אוחז עד היום. אך בזמן האחרון היו שטענו לאסור. ואמרו שאה"נ תולעים שבבשר מותרות, אך תולעים שבמעיים אסורות, וכאשר יש גם בבשר וגם במעיים הרי יש ריעותא בפנינו שהן עברו מהמעיים לבשר, ולכן אינו נוגע למקרה של חז"ל. ויש בזה ב' טענות: א. לא מוזכר דין זה בשום מקום. ולמעשה הנ"ל טוענים שבפועל תמיד התולעים אסורות, כי גם מוצאים אותן במערכת העיכול. וא"כ למה לא מוזכר לא הדין שאם יש ריעותא, ולא שתמיד צריך לחשוש שיש ריעותא. ולמדע באמת הכי מסתבר שתמיד היה גם שם וגם שם. וא"כ איך לא אמרו דין פשוט זה, שתמיד נמצא למעשה. ב. הרי המדע לא מכיר אלא אופן זה שיוצא משרץ אחר. וא"כ מה תוכן ישוב שהמדע צודק, אך יש ב' דינים של תולעים, הרי המדע לא מכיר סוג א' וההלכה לא מכירה בסוג ב'.

ויסוד הדבר שב' מהלכים אלו הם פלפולים שנאמרו ליישב קושיות בין התורה למדע. ולכן גם שהישובים לא טובים לא בדעת התורה ולא בדעת המדע מ"מ מכורח הסתירה נדחקים בישובים אלו, שאינם מסתברים כלל במציאות. ופשוט שמי שלא מחפש ליישב סתירות בין תורה למדע אין שום טעם בישובים אלו.

ובקיצור בראשונים והפוסקים היה ב' גישות: א. שדברי חז"ל נכונים בתיאור המציאות ואין מקבלים שום ערעור ע"ז, ב. המדע נכון בתיאור המציאות ומ"מ ההלכה לא משתנית משו"ה מכמה טעמים כפי שיתבאר. ולפי ב' גישות אלו אין שום ערעור על דברי הפוסקים לאלפים מזמן המשנה עד הדור האחרון. והתקלה התחילה מגישה חדשה, שמנסה לקבל גם את חז"ל וגם את המדע, וליישב את הסתירות ביניהם ע"י פלפולים, "תרי תולעים איתנו" ועוד. ולפי גישה זו אפשר לקחת עמוד גדול שבתורה ולמוטטו כלאחר יד, ע"י הכא במאי עסקינן בסוג תולעת א', ואנן עסקינן בסוג תולעת אחרת. וצריך להדגיש ב' דברים, א' שפלפוליהם אינם מתישבים לא במדע ולא בתורה, ומ"מ מקבלים אותם משום הדוחק שבסתירות. ב' גישה זו חדשה, מבית מדרשם של מעוררים מסוימים. ואילו הבעיות של הסתירות אינן חדשות אלא מזמן הראשונים. והראשונים דנו בהם, ואמרו ישובים כ"א כדרכו, ולא נמצא א' ששינה את ההלכה ע"י ישוב שהגמ' מדברת על מציאות א' ואנו רואים מציאות אחרת. ויש בגישה זו עקירת התורה, שאין הלכה שאי אפשר למוטט ע"י סברות אלו, ולכן הראשונים והפוסקים שללו גישה זו. והמעוררים הנ"ל משום שאומרים לחומרא סוברים שהם מוגנים מביקורת^ט. וראה דבריו הנפלאים של הגר"ב בן ציון וואזנר בקובץ אור ישראל (מאנסי) ו, תשנ"ז, קנט-קעב'.



פרק ח' - דברי הראשונים בסתירה בין המבואר בגמ' לדברי הרופאים בטריפות

בדין טריפות מבואר בגמ' שטריפות הוא פגם שגורם לבהמה למות, משא"כ פגמים שאינם ממיתים את הבהמה אינם עושה אותה טריפה^א. ובגמ' מבואר שגם מציאת מקרה יחיד שחי או

ט. וצריך להדגיש שאין מענייני לישוב את הקושיה בין חז"ל למדע, ולענייני לא משנה כלל אם הישוב הוא שחז"ל צודקים גם מבחינה מדעית פשוטה, או שחז"ל דיברו בעולמות גבוהים לא בביטוי בעוה"ז בכלל, או שחז"ל קבעו גדרים לפי הנראה בעיני אנשים ולא לפי המציאות המדעית, וכמו שלא מתחשבים במיקרוסקופ בדיני התורה, או טענת נשתנו הטבעים או כל ישוב אחר, שכל זה נוגע לשאלה על הסתירה המציאותית בין חז"ל למדע. אך הנושא כאן הוא נושא הלכתי, מה קורה כאשר יש סתירה בין המציאות שההלכה מבוססת עליה למציאות שהמדע מתאר. וכפי שנוכחי, הסכמת הראשונים והפוסקים שההלכה נשארת במקומה, למרות שבשאלה איך ליישב את הסתירה המציאותית יש שיטות שונות. וכפי שיתבאר המשפט של שינוי הטבע שהוא ישוב לבעיה המציאותית, הוא קושי לבעיה השניה וכדלהלן. ובקיצור בפוסקים היה פשוט שההלכה נשארת, ואילו על ישוב המציאות יש כמה דעות. והיום הגישה שההלכה ודאי משתנית, אבל המציאות ע"כ שהוא כמו שחז"ל אמרו.

י. הרב רועי הכהן ז"ק הפנה אותי לספר השתנות הטבעים בהלכה להרב נריה גוטל, שהוא ספר מקיף ורחב בסוגיות אלו, ומקיף מאות מקרים שונים מחז"ל והראשונים וגדולי הפוסקים. עיי"ש היטב, שהוא מקצוע גדול בפני עצמו. ואי אפשר במסגרת מאמר זה להתייחס לכל המקרים שם. ורק אתייחס בקיצור, שלמשנ"ת גם אם השתנה הטבע, או חז"ל לא הבינו נכון את הטבע, כ"א כשיטתו, ההלכה נשארה, משום שמסרו הכתוב לחכמים וכמ"ש. אך כ"ז בדברי הלכה, שחז"ל קבעו שזה מותר או אסור. אך לא בעניינים מציאותיים, כמו מה נחשב פיקו"נ, שא"ז דבר שמסרו לחכמים לקבוע את כוונת התורה לדורות. וכן מקרים שהשאלה אינה הלכתית ישירה, אלא הוכחה על מקרה, שההוכחה בנויה על הכרח מציאותית שקיימת לפני הבנת הטבע של חז"ל. שג"ז אינו בכלל מסור לחכמים, שא"ז יישום ההלכה עצמו אלא הוכחה שבנויה על עובדה שבפנינו אינו כך. ועוד יש להאריך ואכ"מ.

מת באופן שונה ממה שחז"ל הגדירו כטריפה או כשרה, הוא קושיה שצריכה יישוב. וכבר הוכיח כן הרשב"א בשו"ת א' חלק סימן צ"ח, ומשו"ה שלל אמירה שחז"ל דיברו על האופן השכיח אך יש חריגים, כי בגמ' מבואר להפך מזה.²

והראשונים דנו בשאלה, שיש דברים שמוזכרים בחז"ל כטריפה ולפי הידע הרפואי שבזמנם אי"ז דבר שממית³, או להפך דבר שממית ובחז"ל מבואר שאינו ממית. ויש ב' ראשונים שדיברו על זה הרמב"ם והרשב"א, ונחלקו הפוסקים איך לפרש את דבריהם כפי שנבאר.

זה לשון הרמב"ם שחיטה פרק י הלכה יב-יג: "ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות". וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך".

והרשב"א בשו"ת חלק א סימן צח האריך בשאלה שיש דברים שבחז"ל נאמר שהם טריפות, ואילו הרופאים אומרים שאינם גורמים תמותה והיו מורים שמשו"ה התירו טריפות שמפורשת בש"ס, והאריך טובא בזה שדברי חז"ל אמת ואין מקבלים דברי החולקים עליהם. וצריך למצוא הסבר למה הרופאים חשבו שהמציאות שונה מחז"ל, ולא לומר שהם צודקים נגד חז"ל "וכיון שכן אפילו יצאו כמה ויאמרו כך ראינו אנו מכחישים אותן. כדי שיהא דברי חכמים קיימים ולא נוציא לעז על דברי חכמים ונקיים דברים של אלו" ובסו"ד "וסוף דבר מוטב נחזור אחר הטענות כדי לקיים דבריהם ולא שנדחה דבריהם המקודשים האמתיים המקיימים ונעמד ונקיים דברים בטלים של אלו"⁴. הרי שהרשב"א מקיים את דברי חז"ל כמציאות קיימת, ושולל אמירה שהמציאות הרפואית של זמנו שונה. ומ"מ הקשו שברשב"א עצמו בתוה"ב להדיא כתב להפך מזה לגבי גולגלת כפי שהביא החקרי לב וכפי שנביא לקמן. וגם בשו"ת הריב"ש סימן תמ"ז האריך לקיים דברי חז"ל ולדחות את מי שטוען שהתברר במציאות דלא כן.



(א). בגמ' נחלקו אם טריפה חיה, אך בתוס' מבואר שהשאלה כמה זמן ולא אם לא ממית בכלל.

(ב). עיין ביש"ש שהאריך שם לחלוק עליו.

(ג). יש נידון ברפואות שהתחדשו בזמן מאוחר אם זה קושיה או לא, ובגמ' מבואר שגם בהמה שחיה ע"י רפואה אינה נחשבת טריפה, ולא דינם על המציאות הרפואית ללא טיפול. וא"כ צריך לדון על רפואת שהתחדשו.

(ד). צריך לבדוק היטב את לשון הרמב"ם אפשר שתחיה אם ר"ל להתווכח על הרפואה. וכן אם הרמב"ם בהלכה ב' כתב דבריו רק לחומרא, אך כאן להיתר היה צריך להתווכח על הרפואה. וא"כ שמא להיתר אין לנו מקור. והיד יהודה והבית ישי שאמר קבלה רק משו"ה שאינו לקולא אלא לחומרא, וא"כ נפל בבירה כל מש"כ כאן.

(טו). וממשיך: "וכמה צריכים בעלי הנפש והחיל אשר נגע אלהים בלבם להשמר ולהתרחק מן המקילין מתוך הפטפוטיין. שאין הכל בקיאים בתשובות השאלות והדברים שעוקרין את התחומין אשר גבלו ראשונים. אלא צריכין הכל לשמור העיקרין המסורים בידן של ישראל. ואפילו באין כל הרוחות שבעולם לא יזיוו אותן ממקומם. ואין מן הראוי לשמוע ממי שבא להורות במה אשר לא שערם האבות הראשונים והמכשלה את הרבים. וכל שכן אם לא היה המתיר חכם גדול וירא אלהים ושאין לבו גס בהוראה".

ביאור שיטת הרמב"ם

נחלקו האחרונים איך לפרש את הרמב"ם. ומה בא לומר במשפט "אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך", אם הוא מקבל דברי הרופאים כאמת, ומ"מ קובע שאין ההלכה משתנה לפי המציאות של הרופאים. כיון שחז"ל הבינו את המציאות אחרת, והם קבעו שכך ההלכה, ההלכה נקבעים לפי הפרשנות שלהם. או להפך, הרמב"ם בא לשולל הסתמכות על דברי הרופאים, שאין לך אלא מה שאמרו חכמים. ובב' הפירושים יש לדון אם זה נאמר רק כלפי הלכה ממש, או גם דיני רפואה שמוזכרים בגמ', וכן הלכות שמוזכרות בגמ', שיש הוכחה מאירוע מסוים, וההוכחה בנויה רק על תיאור המציאות שחז"ל הבינו, וע"פ המציאות שהרופאים מתארים היום ההוכחה לא קיימת, האם אז ההלכה משתנית, או שנשארים בהלכה שחז"ל קבעו¹⁰.



הפוסקים שפירשו שהרמב"ם שלל קבלת דברי הרופאים

עייין בכס"מ משנה במקום: "ונראה שמפרש רבינו גמירי הל"מ דאי בדרי לה סמא חיי, ואף על פי שבספרי רפואה שבידינו כתוב שרפואות תעלה אין לה. ומ"ש וכן אלו שמנו ואמרו טריפה וכו', כ"כ הרשב"א בתשובה". לכאורה השווה דעת הרמב"ם לדעת הרשב"א ששלל קבלת תיאורי הרופאים. ויש לדחות שרק הביא שהסכים לדין ולא מטעמיה. ועוד מבואר בכס"מ שההלכות הלמ"מ, ובפשטות הלמ"מ אי אפשר לומר שטעו. ולכאורה קשה בלשון הרמב"ם לומר כן שכתב ב"ד והתפשט לא נראה שזה נמסר למשה ממש וצ"ע.

עייין בשו"ת באר שבע (סימן לה) על עניני סכנה שהרמב"ם השמיט, וי"א משום שהכריע שטבע דלא כמתואר בחז"ל והב"ש לא מקבל דבר זה: "ובאמת קושיא חזקה היא שהרי כבר כתב הרמב"ם בעצמו בפרק עשירי מהלכות שחיטה וז"ל וכן אלו שמנו חכמים ואמרו שהן טריפה אף על פי פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך עכ"ל ואם גבי טרפות כתב כן כ"ש לענין דברים האסורין משום סכנה דהא חמירא סכנתא מאיסורא כדאיתא בפ"ק דחולין

טז). ויש עוד נקודה, שברמב"ם יש ב' הלכות הלכה י"ב על דברים שחז"ל אומרים שתחיה ורק בהלכה י"ג כתב ע"פ התורה אשר יורוך. ויש שר"ל שהדין הראשון שדברי חז"ל הם לקולא לא הייתה מועילה הסברא ע"פ התורה אשר יורוך, משא"כ בסברא השניה שחז"ל לחומרא מהני. ולשיטות שביארו שהוא משום קבלת ישראל יש מקום לדבר זה. אבל לפירוש הפשוט שהוא דרשה שהתורה נמסרה לחכמים אין שום טעם בחילוק זה, וכ"נ בחזו"א וקה"י ואגרות משה. ובפרט שהתבאר שכתב שהמציאות שונה בכל מקום, וע"כ ההלכה לא משתנית מקביעת חז"ל. ואין שום טעם שהמציאות תשתנה רק לקולא ולא לחומרא. ומה שהרמב"ם בהלי"ב לא כתב טעם זה צריך לומר שב' ההלכות הן המשך א', וסוף דבריו ע"פ התורה מוסב על ב' המקרים. וי"ל בכמה אופנים או כמ"ש הקה"י שהרמב"ם מבאר למה חז"ל קבעו כן, שהרי הם קבעו לפי המציאות. וכל שאפשר לקיים את דבריהם מקיימים. ולכן כל שאפשר לישב דברי חז"ל במציאות מישבים. או י"ל שדברי הרמב"ם שאין לנו אלא את שמנו חכמים מוסב על ב' ההלכות. וכדי לומר כן צריך לשנות את הפיסוק ברמב"ם, דהיינו לא כפשטות, שכתב אפשר שתחיה למרות שבספרי רפואה כתוב להפך. ואז האע"פ הוא המשך המשפט אפשר שתחיה. אלא להפך, האע"פ שבספרי רפואה זה תחילת משפט חדש, והוא פותח בשאלה, איך אפ"ל שתחיה הרי בספרי רפואה כתוב להפך מזה, וישוב השאלה הוא בהלכה אח"כ שאין לך אלא מה שהורו חכמים.

שהבאתי". הרי שהביא את הרמב"ם כשלילה של קבלת דברי הרופאים. ולא רק לענין הלכה אלא כ"ש לענין סכנה שאין מתחשבים בדברי הרופאים אלא מקבל את חז"ל לגמרי. וכע"ז במעדני יום טוב (חולין פרק ג אות ע'), ועיין בבית מאיר (יורה דעה סוף סימן ל') שלא הסכים לסברת נשתנו הטבעים אלא אנו מקבלים דברי חז"ל ואין אנו אחראים ליישב את המציאות, וגם מהרש"ם בדעת תורה פתיחה לטריפות אות ט"ז כתב שנראה כונת הרמב"ם שאין מאמינים לרופאים. וכע"ז בשו"ת הרב"ז (חלק ג [חושן משפט] סימן קכה) לגבי מציצה ציטט את הרמב"ם כשלילה מלסמוך על רופאים נגד חז"ל. ועיין יד דוד לג"ר דוד מקארלין (סוף חלק א' בשו"ת סימן א') שמאריך שכל שהיה מוסכם בחז"ל למציאות, כך נשאר והמציאות לא תשתנה כך טריפות וכך בפצוע דכה עיי"ש. וזה נגד התבו"ש וסיעתו שנביא לקמן.

ועיין בחקרי לב (ח"א חיו"ד סי' כ"ו דף ל"ט) שהאריך לתמוה על הכס"מ והפירוש שהרמב"ם שלל את דברי הרופאים, וכך הפירוש שכל הטריפות הלמ"מ, ואדרבה כותב שבתורת הבית נראה שהרשב"א גם חזר בו והסכים לדעת הרמב"ם, משום שקשה מאוד לקבל שלילת דברי הרופאים ונאריך בזה לקמן. ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ב סימן ג) שתמה על הבאר שבע כדברינו: "יא) והב"ש שם הביא דברי המהרש"ל שכתב שהרמב"ם ברוב חכמתו ברפואה ידע שבריש אין חשש סכנה. והקשה ע"ז דהא כתב הרמב"ם בפ"י מה' שחיטה שכל הטריפות המוזכרים בש"ס אף שלפי דרכי הרפואה שבידינו אפשר שתחיה מ"מ אסור לאכלם דכתיב ע"פ התורה אשר יורוך. והקשה דכיון דגבי איסורא החמיר לאסור אף שלפי דרכי הרפואות אצלינו אינה טריפה. כ"ש במקום סכנה דחמירא סכנתא מאיסורא. ודבריו תמוהים לענ"ד דגבי איסור כיון שהתורה אסרתו לעולם אין שייך לומר שישתנה הדין כשתשתנה הטבע. והתורה לא תשתנה. אבל בזה שאינו איסור רק מצד שצריך ליהזר מדבר המזיק. כיון שאינו מזיק בדור זה או במדינה זו. וודאי שמותר. וכעין מ"ש לעיל דלהכי לא הוי דבר שבמנין וע' שו"ת בשמים ראש סי' רנ"ט מ"ש בזה ואקצר". ועי' באגרות משה (חושן משפט חלק ב סימן עג אות ד' ועוד), שהאריך לתמוה על הדברי חמודות שלא נראה שכך כוונת הרמב"ם.



הפוסקים שהרמב"ם קיבל את דברי הרופאים ומ"מ ההלכה לא משתנה

אך דעת הרבה פוסקים דלא כן, אלא שהרמב"ם קיבל את דברי הרופאים כאמת, והמציאות בודאי שונה ממה שחז"ל תיארו. ומ"מ ההלכה לא משתנה מפני זה. ונבאר את הדברים. בתבואות שור בכור שור חולין דף נח ע"א האריך שנראה האמת כדעת הרמב"ם: "ודוחק ולומר שהרופאים שקר בימינם וטועים הם". וכיד יהודה יר"ד ס"ו פירוש הקצר ס"ק ט' ג"כ פירש שודאי שהרמב"ם מקבל את דברי הרופאים, ומכריע כרמב"ם נגד הרשב"א, וכעין החקרי לב הנ"ל "בפרט שהנסיון מעיד כרא"ה וצא וראה מה שברור הנסיון נגד כמה מיני טריפות אשר היה ברור לראשונים שהוא טריפה והרשב"א צווח על הטבחים ששקר בימינם וכעת הנסיון ברור שהוא כשירה, ואף שהכו"פ דחק עצמו בזה מ"מ דבר הנראה לעיניים הוא בכל יום

(יז). ועיין בתבואת שור סימן ל סעיף ח' שציין שם.

דעל החלמון נמצא תמיד אף בביצה בת יומא ועל החלבון לא תמצא זולת בתחלת ריקום".



פרק ט' - מחלוקת האחרונים בטעם הדבר

בתבואת שור שם מפרש את הרמב"ם לא שחז"ל לא צדקו בדבריהם, אלא שהשתנו הטבעים. ואז מתקשה טובא איך מועיל בספק טריפה שהבהמה תחיה יב"ח. הרי ידיענן קודם שיש דברים שחז"ל אומרים שממית ובזמננו לא ממית, ומ"מ לא משנים מחז"ל. וא"כ איזה ראייה יש בזה שחי שאינו טריפה, הרי גם אם היה טריפה היה חי בזמננו, ולא מצא לכך ישוב. וביד יהודה יר"ד ס"ל ס"ק ג' האריך טובא בביאר הענין, והביא את דברי התבואת שור הנ"ל, ותמה מאוד על הבנתו ברמב"ם שהוא משום נשתנה הטבעים, שאם חז"ל צדקו וגם הרופאים צודקים, והמציאות השתנה בין זמננו לזמנם. א"כ איזה טעם יש לנהוג למעשה כפי המציאות שהיתה בזמנם ולא כפי המציאות שבזמננו, וזה פלא עצום. דהיינו אם אמרינן שחז"ל קבעו לפי הידע שהיה בזמנם והתברר שאינו נכון, ומ"מ כיון שזה היה הידע שהיה לחז"ל כך נקבעה ההלכה מובן. אך אם המציאות השתנתה איזה טעם יש להלכה שהתאימה למציאות שלהם להישאר על מציאות שונה שיש לנו. וביד יהודה האריך שיש קבלה לא לחלוק על חז"ל הביא לשונו והביא את הרשב"א הנ"ל ומפרשו לא שבמציאות הרופאים טועים אלא שאין אנו מתייחסים לידיעות חיצונית אלא לקבלת הש"ס, עיי"ש היטב לאיזה צד הדברים נוטים". ועיין בבית מאיר יורה דעה סוף סימן ל' שהאריך לחלוק על דברי התב"ש ועל המושג נשתנו הטבעים: "ואי משום קושי' הנ"ל ממה דחזינן ב"א שחיים אין אנו אחראין ליישבה יותר מהרשב"א דלא פי' כותי' אלא כתב סתם במה פי' כותי' אלא כתב סתם במה שבפירוש נאמר דטריפה ומורה עלי' פשט ההלכה אין לנו להשגיח בחקירות בלי טעם" והאריך שם מאוד.

ובדור האחרון חזר ויכוח זה בדיוק, שהחזו"א האריך ביורה דעה סימן ה' ס"ק ג' וכן באה"ע סימן כ"ז, בדברי הרמב"ם. שנראה מדבריו שהוא מקיים את דברי הרופאים, ומ"מ מקיים את דברי חז"ל ואיך יתכן. ומפרש כעין התבואת שור שדברי חז"ל היו נכונים בזמנם, והשתנו בזמננו אם משום תרופות שהתגלו או שאר סיבות. וההלכה נשארה לפי המציאות שהיתה בזמנם משום המושג אלפיים שנות תורה, שאז נמסר הדברים להיקבע. ובדרשות בית ישי סימן ט"ו עמ' קכ"ו

(יח). ויש בעיה נוספת על הלל"מ שמדבר שם, שבזה אי אפשר לומר שטעו וצ"ל כמ"ש הרב יהושע ענבל בספרו תורה שבעל פה פרק ו' עיי"ש, שלא ענין את חז"ל המציאות המדעית הטהורה, אלא נראות הדברים בעיני הרואה, ולכן יש דברים שאע"פ שבבדיקות מעבדה נראות כך, לפי תפיסת חז"ל הענין מוגדר אחרת. אך כמ"ש הרשב"א והגמ' שדוגמא א' שראו בפועל שבהמה טריפה חיה מהווה סתירה לקביעות טריפה, ולא ישבו שמ"מ נראה הדברים כמצב מסוכן, וא"כ אא"ל כן. והכל צ"ב טובא. ושמעתי כמה פעמים מהגר"ש פישר זצ"ל על דברים בחז"ל כמו פתיחת שערי רקיע, עוביו של רקיע, ד' יסודות וכד', שאע"פ שלפי המדע אין פשר לדברים אלו, כשם שאנחנו לא מתחשבים במיקרוסקופ אלא בראות עיני האדם, דברים אלו ג"כ בכלל זה שכך נראה. שו"מ בספרו בית ישי דרשות סימן מ"ז בהערה ד' שהאריך שם טובא, ונוגע בכמה מהנקודות שבמאמר עיי"ש. וכתב על האוסרים תולעים משום שהתברר שפרים ורבים, הבל יפצה פיהם עיי"ש.

האריך לתמוה על דבריו, ומסיק בעמ' קכ"ט שהוא משום קבלת ישראל שיש להם דין דאורייתא, והוא ממש כדברי היד יהודה שהבאנו. ועיין בשו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עג אות ד' שמאריך טובא בענין זה, שברמב"ם מפורש שמקבלים את דעת הרופאים כעובדה נכונה, ולא מכחישים אותה, ומ"מ דין טריפות לא משתנה מכפי המציאות שהיה בזמן חז"ל. ומפרש שהלמ"מ נאמרה לא על פרטי דין טריפות אלא על הכלל, ואת הפרטים קבעו החכמים, והלמ"מ נאמרה שהדין לא משתנה לפי השתנות הטבע אלא נשאר קבוע. ומאריך לתמוה על פירוש הכס"מ. ומאריך שהתברר שהאמת כרמב"ם שהמציאות כיום שונה מהמתואר בגמ', ולא כרשב"א. ומחלק שכ"ז לגבי טריפות, אבל לגבי דין הורג טריפה תלוי בכל זמן כפי שהוא. הרי שיטתם הוא כעין הפירוש ששוללים את המדע נגד חז"ל, אך לא משום שכך המציאות, אלא כך ההלכה נקבעת. ובפשטות נפק"מ לשאלה של הבאר שבע והדברי מלכיאל אם זה תקף גם לענין סכנה או לא, שלשיטה שלא מקבלים את דברי הרופאים נגד חז"ל ה"ה לענין סכנה, משא"כ לשיטה שמקבלים אך אין לזה השפעה על הכרעת ההלכה כ"ז לענין הלכה ולא לענין סכנה. ולענין הוכחה שיש כתוצאה מתיאור המציאות, זו שאלת התבונה ויתבאר לקמן.



לשון הרמב"ם נראה שמסרו הכתוב לחכמים

הנה לשון הרמב"ם "על פי התורה אשר יורוך", ופסוק זה הובא בסנהדרין דף פ"ז על דין זקן ממרא שצריך להיות דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים. וביאור הענין נראה שמבואר בחידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף יב עמוד ב "ועוד היה הוא נ"ר אומר כי הטעם שקבעו חכמים שבת ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה, מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבת כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן, אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב לפיכך קבעו לה תשרי, וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה"^ט. דהיינו ברוב המקרים התורה אמרה דין, והפירוש של היישום למעשה הוא דבר שנמסר לחכמים. דהיינו התורה אמרה קידושי כסף, וחז"ל קבעו שהכסף צריך לגרום לריצוי, וקבעו כמה כסף גורם לדבר זה קידושין דף ג' ע"א. נאמרו הלכות זרעים מתי קליטת הזרע, מתי עולה רוב שרף

יט). עיין שו"ת רמ"ע מפאנו סימן ק"ח שהאריך שכל מצות עושה מסרן הכתוב לחכמים עיי"ש שהאריך הרבה דוגמאות, ולכן בחול המועד אפשר לחלק בין אופנים שונים. משא"כ אם היה לאו לא היה מקום לחלק. ופרמ"ג א"א תס"ח א' הביאו. ועיין ברא"ש לענין הכשר ד' מינים בשעת הדחק. ועיין בגליוני הש"ס מסכת שבת דף מט עמוד ב "כנגד עבודת המשכן, נ"ב פ' דמדכתי' סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש מהו הנקרא מלאכה לא מסרו הכתוב אלא לחכמים ולא נראה לחכמים שיהי' נקרא מלאכה רק אותם המלאכות שהיו במשכן, ס' יריאים ס' ק"ב ויש חידוש כי מלאכות שבת מסרן הכתוב לחכמים ובמלאכות יום טוב מצינו ג"כ כן ע' מרדכי ביצה פרק א' רמז תרמ"ג דהתורה התירה מלאכת אוכל נפש שמלישה ואילין ומסרן הכתוב לחכמים לידע מלאכה הדומה מלישה ואילין עכ"ל ומלאכות חוה"מ ג"כ מסרן הכתוב לחכמים כמבואר בחגיגה י"ח א' הרי מלאכות שבת ויו"ט וחוה"מ כולם בס' שיווי בענין זה של מסירת הכתוב לחכמים וע' ריטב"א ר"ה י"ב ב' ד"ה תנן התם דכ' ועוד הי' נ' לומר כי הטעם שקבעו חכמים שבת ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה כו' וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה עכ"ל ובס' דברי חיים להרה"ק מהר"ח מצאנו ז"ל כ' דטעם הא דבעי' מלאכות שהיו במשכן מפאת דשביית שבת הרי הוא זכר למה ששבת השי"ת בשבת ממלאכת בריאת עולמו והמשכן מבואר בראשונים דהוא עולם קטן ונכלל בו בדקות כל המציאות הנברא כולו וע"כ אותם המלאכות שהיו במשכן מובן ממילא שהי' עניינם בבריאת עולם הגדול ג"כ וע"כ מהם הוא שצריך שביית עכ"ד ז"ל:"

האילן, ולא נאמרו מסיני מה אופן היישום בפועל, ונמסר לחכמים לקבוע דברים אלו, וכן על דרך זה². ואחר שהם קבעו דבר זה, כך הדין דאורייתא. לא משום שאנו משערים שהם צודקים, אלא משום שזה נמסר לידם. ואף שהם עצמם, כאשר הם באים לקבוע את היישום, עשו זאת ע"י שהם ביררו את המציאות כך, כל זה האופן שהם קובעים מה התורה אמרה, אך אחרי שהם אמרו, הדין כך מדאורייתא לא משום שהם צדקו אלא משום שנמסר לידם כח זה. וא"כ בדיני טריפות אין נפק"מ אם מבחינה הידע הרפואי שלנו הם צדקו או לא, שכח זה נמסר לידיהם לקבוע לפי הבנתם את המציאות. ורק התבו"ש והחזו"א לא הסכימו לענין זה שחזו"ל טעו במציאות הרפואית, ולכן אמרו שהשתנו הטבעים. והסבר זה אף שהוא מיישב שחזו"ל לא טעו, מוסיף קושי בענין ההלכה למעשה, שא"כ הם לא דיברו על המציאות שלנו, אלא על מציאות אחרת, למה יישאר הדין גם במציאות שלנו שהוא שונה. וזה תמה היד יהודה על התבו"ש, והחזו"א אמר רבינא ורב אשי סוף הוראה, שמה שנקבע בזמנם נשאר גדר התורה לעד. ובעומק הדבר הוא אותה סברא שאמרנו שמסרו הכתוב לחכמים, אך משום הקושי שהם דיברו על מציאות אחרת הוצרך לפרש שמ"מ כך נותר הדין לעולם³. ותוכן הענין שמסרו הכתוב לחכמים פשוט, שהרי התורה הוצרכה ליישום מיד בשעת מתן תורה, ולא היה להם כלים מדעים לברר את המציאות באופן מדעי. וקשה מאוד לקבל שרצון התורה שבנ"א יכשלו באיסורים ללא ספור במשך אלפי שנה עד שימצא המיקרוסקופ ושאר כלים. ולכן יש ב' אפשרויות - א' שחזו"ל פעלו ע"פ רוח הקודש שלא יכשלו, ושמא זו שיטת הרשב"א והריב"ש, ועיין ביד דוד. ב' למסור ליד חזו"ל לקבוע לפי הבנתם, ושכן יהיה הדין אפילו שאינם צודקים, וכמדומה שכך דעת הרבה אחרונים ברמב"ם.



דברי הקה"י כדברינו לענין השתנות הטבעים לא ישתנה הדין

ומצאתי לקה"י בספר שיעורין של תורה בסימן א' סעיף י"ד, שהאריך ממש כעין דברינו בביאור הרמב"ם, והרחיב בזה לעניינו שם, שיש הרבה שיעורים שחזו"ל קבעו ע"פ מציאות, למשל שיעור בו שיש בו כדי להמית, שיעור מ"ס דמקוה שכל גופו עולה בהם, שיעור נאכל בב"א ועוד רבים, והקשו א"כ אם ישתנה הטבעים ישתנה ג"כ הדין. וכתב ע"ז "אבל ברור דבכל הנ"ל וכה"ג, אע"פ שישתנו הברואים לא ישתנה ח"ו השיעור שקבעו חזו"ל ע"פ פירושים בכונת התוה"ק, כי כי נתנה תורה על דעת ועל אופן שיפרשהו חזו"ל, שנאמר על פי התורה אשר יורוך וכמ"ש הרמב"ן ז"ל פרשת שופטים שהקב"ה נתן לנו תורתו ע"ד שיפרשהו חזו"ל וז"ל הקודש

כ). עיין מבוא התלמוד למהר"צ חיות (סוף פרק ט"ו) שמנה הרבה דוגמאות. ועיין בספרו עטרת צבי (משפט ההוראה פרק שני) מש"כ בענין זה של פרשנות ליישום מעשי של דיני התורה שהתפשט בכל ישראל ע"פ חכמים נכלל בגדר תורה שבעל פה אע"פ שלא נמסר מדור לדור.

כא). ועיין בשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק ב סימן ג) שרצה לומר שרק בטריות יש הלמ"מ שלא משתנה משא"כ בשאר הלכות, ועפ"י מחדש לדינא: "ולכן בפצוה דכא וכרות שפכה שלא מצינו שנאמרה הלכה מסיני מי הוא פצוה דכא וכרות שפכה, אלא שהדין דאורייתא הוא שמי שאינו מוליד ע"י פציעה ודיכה וכריתה הוא איסור הלאו ומסרה התורה לחכמים באומדנותם שיאמרו מי הוא מהם שאינו מוליד שלכן תלוי כשנשתנה הטבע במי שאינו מוליד באותו הזמן, ולכן כיון שניקבה הביצה באופן שהרופאים עושין אנו רואין שמולידין בזמננו יש להכשיר".

ועל משמעות דעתם נתן לנו את התורה ואפילו יטעו עכ"ל". וכ"כ עוד בהשגת לסה"מ (שורש א') וכ"כ בדרשות הר"ן ז"ל (מובא מקצתו בהקדמת קצוה"ח) וכ"כ בחוט השני (סימן נ"ג) עיי"ש. והדברים מבוארים להדיא ברמב"ם ז"ל ספ"י מה"ש הלי"ג וז"ל כו", ומאריך שכאשר חז"ל באים לקבוע את הדבר עושים כן ע"פ בירורים את המציאות, ולכן בהלכה י"ב הרמב"ם כתב שאפשר שתחיה, כי בא לבאר למה חז"ל קבעו להיתר. אבל אחרי שחז"ל קבעו שכך המציאות, האיסור נאמר באופן זה דוקא: "ומה שהורו חז"ל שהיא טריפה זהו בכלל ובשר בשדה טריפה ל"ת שהאזהרה לא נאמרה אלא על מה שחז"ל יפרשוהו שהוא טריפה דע"ד כן ניתנה תורה שנאמר ע"פ התורה אשר יורוך"²². וכן מאריך בדין מ"ס שגופו עולה בהם, שכיון שכך שיערו חז"ל ה"ה כאילו כתוב בתורה שיעור זה. וחז"ל קבועים ע"פ בירורים את המציאות, ומ"מ שוב כך הדין אע"פ שטעו ואע"פ שהשתנה המציאות. ומביא את התוב"ש הנ"ל, שאע"פ שהטבע משתנה לפי המקום והתקופות הדין לא משתנה, אע"פ שהוא נקבע ע"פ בירור הטבע. ושוב מאריך שבזמן התלמוד היה אפשר לחלוק זה על זה, אבל אחר חתימת התלמוד אין ביד אדם לחלוק על פרשנות שלהם. ובאות ט"ז מסתפק דבר שלא נאמר כפרשנות של התורה אלא כאומד שכך המציאות, למשל זמן ראית דם בקטנה, או מועד לאדם הוה מועד לבהמה, שהוא אומד בעלמא ולא פירוש בפסוק עיי"ש. וכעין חילוק זה עיין ביד דוד (בסוף חלק א' שאלת דוד סימן א' עמ' רי"ד).



ב' סוגי מסרו הכתוב לחכמים

יש סוג נוסף של מסרו הכתוב לחכמים שאינו מסרו הכתוב שדיברנו בו עד עכשיו²³. וחס ושלום להחליף ביניהם וכפי שיתבאר. יש כמה מקומות בראשונים שמוזכרת הסברה מסרו הכתוב לחכמים באופן שחז"ל מייצרים את הגדרת הדין. דהיינו התורה אמרה דין כללי, בלא כונה להגדרה מסוימת לדין, וביד חז"ל נמסר להחליט לפי דעתם איך לקבוע את הדין. ויש בידם לקבוע את הדין באופנים שונים, והם מחליטים איך לקבוע הדין. ומשום הכי אף שזה דין דאורייתא יש בידם כוח להקל באופנים מסוימים, שבשאר דיני דאורייתא אין בידיהם להקל. סברא זו מוזכרת בר"ן לגבי ה' עינויים, ושלכן הקילו לכלה ומלך. וגם לגבי מלאכת חול המועד. דהיינו שהיה דין עינוי והתורה לא התכונה דוקא באופן מסוים אלא מסרה לחכמים להחליט איך לקבע את הביטוי המעשי של העינוי. והיה בידם כמה אפשרויות. והחליטו לפי דעתם. ואי"ז הדין הנ"ל שבריטב"א שרוב התורה מסרה לחכמים. שהתם הם לא מיצרים את הדין אלא מגלים אותו. והתורה התכונה לדבר מסוים עלום, וביד חז"ל לפרש לפי הבנתם מה התורה התכונה ביחס למעשה. והשיקול היחיד שלהם לקבוע ד"ז הוא מה נראה שכונת התורה. דהיינו למשל טריפות. דין תורה הוא שפגם שממית טריפה, וחז"ל קובעים מה מת ומה לא ממית, ואין להם יכולת לבחור לפי דעתם מה טריפה או לא אלא רק לפי הבנתם את המציאות, וכן כהנה.

כב. הג"ר חיים נאה מאריך לחלוק עליו בספר שיעור מקוה עמ' קנ"ז בהערה עיי"ש, ומ"מ בדעת התבואת שור מודה להנ"ל.

כג. עיין מאמר של הרב יונה עמנואל בהמעין לו, תשנ"ז, ד, 33-44, שאסף רשימה ארוכה של מקומות שמוזכר משפט זה, אך לא נכנס כלל להגדיר את המושג, ובודאי לא להבחין בין שימושים שונים של המושג.

והדבר מוכח, שהרי לדין מסרם של הר"ן יש קולות מיוחדת שאין בכל התורה, ואם כונת הריטב"א כדעת הר"ן, היה בכה"ת קולות אלו. וכמו"כ יש לדון שבעיננים ומלאכת חול המועד יש לחז"ל אפשרות לבחור אופן מסוים משום טעמים נוספים, שהרי מותר להם לבחור כמה אפשרויות. וההחלפה בין ב' גדרים אלו, ופירוש דברי הריטב"א באופן שרוב התורה מסור לחז"ל לייצר את הגדרים של דאורייתא לפי שיקול דעתם, ומותר להם לערב שיקולים נוספים מלבד שכך המציאות שהתורה דיברה עליה, כגון שיקולים חברתיים או פירצות, הוא לדעתי עקירת התורה ממש^{כד}.



כד). ושלב א' לפני המחשבה שה"ה ביד חז"ל להקל לפי צרכים משום שמסור לידם. וכמו"כ חשיבה שהדאורייתא גמיש לפי רצון חז"ל, בין לקולא לפי צרכי הדור ובין לחומרא לפי פרצות הדור. וזה עקירת התורה שבעל פה.

אוצר אבן העזר

♦ בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו ♦

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו

מתני' כתובות עט: המוציא הוצאות על נכסי אשתו וכו', הנה הלשון במשנה סתום אם הכוונה שהוציא הוצאות על נכסי אשתו ככל יורד לשדה חברו, או שהוצאות הבעל היו על שדה של נכסי מלוג שהבעל אוכל ממנו פירות, וברש"י ב"מ לט. ד"ה נכסי אשתו כ' דהיינו נכסי מלוג שהוא אוכל פירות והקרן שלה, וכ"כ הרמב"ם בהל' אישות פכ"ג ה"ח דהוציא הוצאות על נכסי מלוג, וכ"ה בש"מ כתובות שם בשם רבינו יונה, ובפסקי הרא"ש שם סימן ט.

ויש להסתפק באופן שלבעל אין זכות אכילת פירות בנכסי אשתו, וכגון בקיבלה מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בזה, או במורד על אשתו, דנקטו הבית יעקב בסימן צ והיד דוד אישות ח"ג עמוד יד דאין לבעל זכות של נכסי מלוג, כיון שהוא מורד באשתו, או בנתן עיניו לגרשה, דמבואר בגיטין יז: דאין לבעל פירות, וכן באופן שהבעל הסתלק מזכות פירות, כמובא בכתובות פג. ריש פרק הכותב. ובדוגמאות אלו שאין לבעל פירות, הלך הבעל והוציא הוצאות על נכסי אשתו, ואכל קמעא ברשותה, אם ג"כ נאמר דין המשנה דמה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל.

ומצאתי בב"ח בחו"מ סימן שעה שכתב דדוקא באכל פירות מזכותו בנכסי מלוג אמרי' כן. ודברי הב"ח באו ליישב את סתירת דברי הרמב"ם, דכתב הרמב"ם בהל' גזילה פ"י ה"ז ובעל בנכסי אשתו וכו' כיורד ברשות הן ושמן להם וידם על העליונה, ותמוה דסותר לסוגין בכתובות פ. ולדבריו בהל' אישות פכ"ג ה"ח, וה"י, דבעל בנכסי מלוג חשיב כיורד שלא ברשות. ובמ"מ שם בסוף הפרק כתב דהר"מ מיירי באשתו קטנה, וכן בכס"מ שם הביא דכ"כ הרשב"א דצריך להגיה בדברי הר"מ בעל בנכסי אשתו קטנה. והב"ח כתב דלא נהירא לומר דהר"מ מיירי בקטנה וכו', אלא דבהל' גזילה מיירי הר"מ באכל פירות כשאין לבעל זכות בנכסי מלוג, כגון שנתנו לה ע"מ שאין לבעלה רשות בה, ובזה ס"ל להרמב"ם דהוי כיורד ברשות כשותף, דגם לבעל יש חלק בגוף הקרקע שאם מתה יורשה עכתו"ד. וכדברי הב"ח מדויק היטב בלישנא דהרמב"ם שכ' בהל' גזילה בעל "בנכסי אשתו", ובהל' אישות שם כ' הרמב"ם דינו בבעל שהוציא הוצאות "בנכסי מלוג".

ובנתיבות משפט (אלגזי) בפ"י על רבינו ירוחם נתיב כג עמוד רא: תמה ע"ד הב"ח, דאפי' נימא דכה"ג הבעל לא מוחל על הוצאותיו, מ"מ אם כשאין הבעל אוכל פירות חשיב ליה יורד ברשות מפני שיש לו חלק בה שאם מתה יורשה, כל שכן בנכסי מלוג, שהבעל אוכל פירות מדינא, דחשיב שותף לגמרי שמלבד שירשה גם מחיים יש לו חלק בקרקע וזו כלפי לייא וכו' עכ"ל. וכן בשבות יעקב ח"א סימן קיב דחה את דברי הב"ח ע"ש.

ובעיקר הסוגיא במסכת כתובות שם, תמה הר"ן, דאם היתה שדה העשויה ליטע למה לא ישומו לו כאריס, ותי' דה"ט משום דכיון שהוא אוכל פירות ולא היא הוה כולוהו שדות לגבי

דידה כאילו אינן עשויים ליטע עכ"ל. ולפ"ז הסוגיא היינו דווקא באוכל הבעל מנכסי מלוג, דבזה הוי כשדה שאינה עשויה ליטע, אבל באוכל פירות בעלמא של אשתו, כיון דהוי עשויה ליטע להכי נוטל כאריס, ושפיר נוחא דברי הב"ח. אמנם הריטב"א הקשה ג"כ דאמאי אינו נוטל כיורד ברשות, ותירץ דמימחיל מחיל ליה כיון שלא התנה עכ"ל. ולפ"ז שייך לומר דמחל גם היכא דאכל פירות של אשתו אף כשאין לבעל בהם זכות נכסי מלוג. ואכן הריטב"א לשיטתו כתב להדי' על מתני' דקתני בנכסי אשתו פירוש כל נכסי אשתו בכלל דאפילו כשאין לו בהם כלום הדין כן, [כך הוא בלשון הש"מ מהריטב"א, ובריטב"א הנדמ"ח בהוצאת מוה"ק הלשון משובש ונכתב שם ואפילו כלי' שאין לו בהם כלל, וצריך לתקן הנוסח עפ"י הש"מ בשם הריטב"א וכנ"ל], שיש לה רשות למכור ולתת לאחרים וכו'. וכ"כ הריטב"א לשיטתו בשבועות מד: בריש פרק כל הנשבעין שהק' הא דלא תני במתני' דשבועת הנוטלין הא דהמוציא הוצאות על נכסי אשתו כיון דברשות ב"ד ורבנן עבד, שעשאוהו בנכסי אשתו כעין אפוסטרופוס בזה כדי שלא ישתדפו, מכיון דלית ליה פירי בגווייהו דהינו בנכסי אשתו דקתני בכל דוכתא כמו ששנינו ב"ב מב. אין לאיש חזקה בנכסי אשתו דאוקימנא בדוכתא בדלא אכיל פירי שורת הדין היה שיהא נאמן בלא שבועה כיון שהוא ברי ואידך שמא אלא דרבנן אחמור עליה בשבועה עכ"ל, ומפורש בריטב"א דמתני' הכא מיירי דאין הבעל אוכל פירות, והריטב"א אזיל לשיטתו בסוגין וכנ"ל [ומיושב הערת המגיה שם בהוצאת מוה"ק הערה 21 דאכן הריטב"א לשיטתו בזה], דמתני' דקתני נכסי אשתו היינו נכסים שלה אף באינם נכסי מלוג. ובתוס' רי"ד בכתובות שם כתב שהטעם דבעל שהוציא נוטל מה שהוציא ולא השבח ולא אמרי' דליהוי כשאר יורד, משום שהוא עושה ע"ד לאכול פירות ולזכות בהן ולא ע"ד ליקח שכר הלכך שמין וידו על התחתונה ע"כ. ולטעם זה שהוא עושה על דעת לאכול פירות, היינו דווקא כשהוא אוכל פירות מזכות דנכסי מלוג.



הטעם דאין הבעל מקבל את הוצאותיו

בש"מ בכתובות שם בטעמי הפטור בהוציא הוצאות ואכל, הביאו בשם הריטב"א הנ"ל וז"ל: המוציא הוצאות וכו' פירוש כל נכסי אשתו בכלל ואפילו כשאין לו בהם כלום שיש לה רשות למכור ולתת לאחרים תדע דלא מפיק בגמ' מהאי דינא אלא נכסי קטנה לפי שיכולה לצאת בלא גט וגם לתת נכסיה למי שתרצה אבל בגדולה שצריכה גט לעולם הוא מוחל כשאכל קמעה דלא שכיח שתתן לאחרים משום איבה ועדיין הוא מצפה שתמות ע"כ. ומבואר בריטב"א דהא דבאכל הבעל קמעה אין לו הוצאותיו הוא משום מחילה, וכ"מ בנמוק"י לפנינו וכן נוטה לשון הרי"ף לפנינו במש"כ דבמורדת יש לו ההוצאות, דאפי' יהביה ליה במתנה אדעתא דהכי לא יהיב לה, והובאו דבריו בשו"ע אב"ע סימן פח ס"ט בד"א במגרש מדעתו אבל אם היא מורדת בין אכל בין לא אכל ישבע כמה הוציא ויטול, וכ' הגר"א בשו"ע שם (אות טז) עפ"י הרי"ף והרא"ש דהוצאה הוי כמו מתנה לאשה ואמרי' כי אקני לה וכו'.

ובנתיבות משפט על רבינו ירוחם שם עמוד רב כתב דלריטב"א אם התנה בפ' שאינו מוחל כלום ישבע כמה הוציא ויטול, והקשה שם מכמה ראשונים בפרק חזקת דמשמע דגם כה"ג אין לו ההוצאות, והסיק דע"כ דס"ל דלאו מתורת מחילה נגעו בה אלא משום דלא חשיב יורד ברשות לענין זה ואפילו גילה דעתו שאינו מוחל אין לו וכו'. ואכן בהמשך דברי הריטב"א (ד"ה ישבע) כתב מפורש: "דאפילו ברישא אם התנה בב"ד או בעדים שאינו מוחל ישבע כמה הוציא ויטול", ובנתיבות משפט שם כתב דכה"ג נוטל כל ההוצאה, ואינו משלם כלום אף על מה שאכל. ולפ"ז באשתו קטנה אין צריך לתקנה מיוחדת שיטול הוצאותיו, אלא דכיון דיוצאת ממנו במיאון בעל כרחו שוב אינו מוחל על ההוצאות. וצ"ל דבעי לתקנה כדי שיטול כאריס, וכלשון הר"מ והשו"ע המובא להלן דהוי כיוור ברשות, ולכמה פוסקים ס"ל דנוטל את כל ההוצאות אף ביותר משיעור השבח, ולהלן תובא מחלוקת הפוסקים בזה.

ובש"מ הביאו בשם תלמידי רבינו יונה וז"ל: פי' אם נפלו לה נכסים נכסי מלוג הדין הוא שהבעל יעבוד השדות כפי מה שצריך כדי שלא יפסדו ושיאכל הוא כל הפירות, ומשנה זו באה ללמדנו שאע"פ שהוציא הרבה ולא אכל מן הפירות כי אם מעט בין שלא בא לקרקע יותר וכו' אין נותנין לו ההוצאה אלא אמרי' כי באותו המעט שאכל גלה דעתו שבעבור שיאכל הוא הפירות היה עושה והיה מתכוון להשביחה בשנה זו להוציא עליה הרבה כדי שיעשה פירות הרבה לשנה האחרת, הלכך כשיגרשנה אין לו אלא מה שיאכל ל"ש אכל ואח"כ הוציא ל"ש הוציא ואח"כ אכל, תלמידי רבינו יונה. ואפשר דלהכי כ' רש"י מה שהוציא הוציא אם גרשה פירוש דאחר ההוצאה היו הגרושין והאכילה קדמה להוצאה ודוק כנ"ל עכ"ל הש"מ.

ומבואר ברבינו יונה טעם אחר בהא דאין הבעל מקבל את ההוצאות שהשקיע בנכסי אשתו, ואינו מטעם מחילה כראשונים הנ"ל, אלא משום דגלי דעתי' דמה שהשביח הוי השבחה בשלו כיון דאית ליה קנין פירות בנכסי אשתו [ובכמה סוגיות בש"ס מבואר דיש לבעל קנין הגוף, ראה גיטין מז. וב"ק פח. והארכתי בזה במאמר באוצר גליון מג מנחם אב תש"פ מעמוד קפו ולהלן, דיש לבעל קנין הגוף בקרקע לענין הפירות דרווח ביתו ואכמ"ל]. ולכן ד"ז הוא דוקא בבעל, ול"ש דין זה גבי אריס או יורד לשל חבירו, דודאי גם באכל קמעא אינו מפסיד את ההוצאות. והבאתי מח' ראשונים זו בהערותי על הרשב"א כתובות שם מהדו' מוה"ק עי"ש [ויל"ע לר' יונה דהטעם דבאכל גלי אדעתי' שבעבור שיאכל הפירות מתכוין להשביחה, מהו היכא דלא ידע שהוא אוכל פירות מנכסים אלו, דאין כאן מגלה דעתו שרצה אכילת פירות מהנכסים].

ומצאתי באור שמח בהל' אישות פכ"ג שם שכתב טעם זה מדעת עצמו וז"ל טעמא דמלתא כיון שהוציא אדעתא ידידיה ונהנה בשביל זכות פירותיו כ"ז שוה ליה, ומה שהוציא הפסיד בשביל שאכל וכו', והיינו כסברא המבוארת ברבינו יונה דהטעם משום דגלי דעתי' דמה שהוציא הוי אדעתא ידידיה. והאור שמח שם הוסיף לדון באופן שהבעל אכל כדין פועל שאוכל בשעת גמר מלאכתו, האם גם נאמר דמה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל. ומצאתי בהפלאה כתובות שם שכתב דבכה"ג לא אמרינן כן, ומשום דההפלאה לשיטתו דהוי מדין מחילה, א"כ טעם זה לא שייך היכא דבלא"ה אוכל מדין פועל. ובס' הערות מהגריש"א זצ"ל בכתובות שם העיר על האו"ש דהרי בעי' שיאכל דרך כבוד, וכ' הש"מ דהיינו בביתו על השלחן, ואכילת פועל הוי

בשדה ואל כליך לא תיתן, אכן נ"מ באכל יותר משעור איסר. אמנם האו"ש שם מיירי באכל פחות משיעור כדין אכילת פועל, ואפשר דבאכילת פועל זהו דרך אכילתו וקרינן ביה אכילה דרך כבוד לענין זה.

ונראה דדברי תוס' רי"ד הנ"ל שכ' דבמתני' ל"ח יורד כיון דאוכל פירות הוי כיורד לצורך עצמו, דבריו מתאימים לשיטת רבינו יונה, על רישא דמתני' דהוציא ואכל קמעא דאינו נוטל ההוצאה דחשיב כיורד לשלו דגלי דעת' וכו'. והר"ן שתי' באופ"א דמחמת נטילת הפירות הוי כאינה עשויה ליטע, אזיל לשיטתו דנוקט בסוגיא דטעמי' דבאכל אין לו את ההוצאה שהוא משום דמחל וכדיבואר להלן. ויש להוסיף מש"כ בנתיבות המשפט בס"י רלו סק"ז דביורד ה"ד בנתיבין להשביח ובקנאה לעצמו ולא נתכוין להשביח לחבירו רק שממונו של חבירו נשבח ע"י אחר פטור להחזיר לו. ומקור הדברים בש"ך בסמ"ן שצא סק"ב גבי דין יורד. והן הם דברי רבינו יונה ותוס' רי"ד דבעל שהוציא הוצאות אינו נחשב כיורד לשדה אחר אלא כיורד לשדה שלו וכדפי'.

ועי' עוד ברא"ש כתובות שם סי' ט שכתב דמתני' מיירי בנכסי מלוג אבל בצאן ברזל השבח שייך לבעל. כדתנן הותירו לו וכו', וכמו כן היינו דווקא במגרשה מרצונו, אבל כשמגרשה מחמתה ישבע ויטול מה שהוציא, וכדברי הרי"ף הנ"ל. ולכאורה דברי הרא"ש והרי"ף מבוררים יותר אם נאמר שהטעם דבאכל אין לו את ההוצאות הוא משום דמחל, א"כ בכה"ג למפרע ל"ה מחילה, משא"כ לטעם הר' יונה יש לדון דכיון דמעיקרא לא חל החיוב דהוי כמשקיע ומוציא הוצאות בשלו, הרי אף אם אח"כ היא מורדת והוא מגרשה מחמתה אין לו את ההוצאות. אמנם נראה דדינו של הרי"ף דבמורדת יש לבעל את ההוצאות, מתקבלים גם לדברי רבינו יונה הנ"ל, וכן משמע בש"מ להלן בשם תלמידי ר' יונה. וכן ברמב"ם שם ובפה"מ שהביא דינו של הרי"ף, אף אם נימא דהר"מ ס"ל כר' יונה וכדיבואר, ומשום דכה"ג הוי כטעות ול"ש לומר דהשביח שדה שלו. ובנתיבות משפט שם דף רג דן דהיינו דווקא במורדת ולא היכא דכופין אותו להוציא, כיון שהוא מן הדין הו"ל כמתגרשת לרצונה וכו' עי"ש.



האם אין לו את ההוצאות דוקא כשאכל פירות מההוצאות

בחלקת מחוקק בשו"ע אב"ע סי' פח סק"א כתב בהא דהוציא הוצאות ואכל מה שהוציא הוציא וכו' "ומ"מ צריך שיאכל פירות של הוצאה זו אבל מה שאכל פירות ממקום אחר לא מהני" ע"כ. וכע"ז בבית יעקב שם דדוקא באותו סוג הוצאה, משא"כ אם זרע בשדה אחת ובשניה בנה בתים, שהם שני עניני שבח, אם אכל מפירות זו לא הפסיד ההוצאה מהבתים וכו' עי"ש.

אמנם בהפלאה בקו"א שם סק"ה תמה ע"ד הח"מ, וז"ל צ"ע מנ"ל הא דלפי דבריו נימא נמי אם קדם ואכל פירות ואח"כ הוציא נמי לא מהני כיון דאין ההנאה מהוצאה זו וכו' שו"מ בש"מ בשם הר"י שכ' להדיא דלא שנא אכל ואח"כ הוציא ל"ש הוציא ואח"כ אכל, ותו דלדבריו הא דקאמר אפי' גרוגרת אחת צ"ל דה"ד כשהוציא על אילנות של תאנים וכו' ע"כ.

ונראה דר' יונה לשיטתו דהטעם דאין לו את ההוצאות הוא משום דגלי דעתי דבשלו הוא משביח, ולהכי כתב דגם באכילה קדמה להוצאה הדין כן דאין לו את ההוצאות, דסברא דגלי דעתי שייכא נמי בכה"ג דכיון שאכל גלי דעתי דבשלו הוא משביח. אכן לדברי הריטב"א דהוי מדין מחילה שפיר יש לדון דכ"ז ה"ד בהוציא הוצאות ואח"כ אכל. מיהו יש לדון דסברת החלקת מחוקק הנ"ל מבוררת גם לשיטת הריטב"א דאין לבעל את ההוצאות מדין מחילה, דס"ל לחלקת מחוקק דמחילה שייכא רק באכל מהוצאה זו. והח"מ לשיטתו, שכתב שם בס"ק כב חידוש, דבבעל שהעמיד אריסין ג"כ אמרי' דאם האריס אכל אין לו את ההוצאות. והב"ש שם כתב דיש לדון דדוקא בבעל אמרי' כן ולא באחרינא. ונראה דהח"מ לשיטתו דהוי מטעם מחילה, להכי ס"ל דגם באריס שמינהו הבעל הוי במקום הבעל ושייך מחילה, אבל לטעם ר' יונה דבשלו הוא משביח שייך זה רק באכילת בעל ולא ע"י אכילת האריס.

ונראה דיסוד חידוש הב"ח הנ"ל תליא בעיקר טעמים של הריטב"א ור' יונה, דהריטב"א הדגיש להדי' דאפילו כשאין לו בהם כלום הדין כן, וכ"כ הריטב"א להדי' בשבועות מד: כנ"ל, אבל ר' יונה הדגיש דדוקא ביש לו את הפירות מנכסי מלוג [וכ"ה בש"מ ד"ה המוציא בשם תלמידי ר' יונה ואולי שם לשיטתם עיש"ה]. והבאנו לעיל דברש"י וברמב"ם מפורש דמתני' מיירי באכל והוציא בנכסי מלוג. והדברים מובנים היטב דהר' יונה והריטב"א לשיטתם בזה, והיינו דלר' יונה דהטעם דבאכל אין לו את ההוצאות הוא משום דבשלו הוא משביח, א"כ זה שייך רק היכא דאוכל את הפירות מדין קניין פירות ידיה, ובזה אמרי' דהוצאותיו הן מחמת השבחת רכוש, משא"כ באוכל פירות לא מחמת קניינו אלא שהיא נותנת לו, ל"ש האי טעמא. אכן הריטב"א לשיטתו, דהטעם הוא דכיון דהוא אוכל הוא מוחל על ההוצאות, י"ל דמה"ט בכל אכילת פירות שהיא שייכא סברת מחילה [וראה בב"ב מב. דאין לאיש חזקה בנכסי אשתו, ואמרי' בגמ' דבאכיל נכסי מלוג פשיטא, ל"צ דכתב לה דו"ד אין לי בפרותיך ואפ"ה אין לאיש חזקה, דאין אשתו מקפדת אם יאכל פירות, וכמש"כ הרשב"ם והרמ"ה שם דאיתתא לגבי גברא ממחל מחלא, וה"נ י"ל דמה"ט הבעל מוחל לאשתו על הוצאותיו]. ולכן רש"י לשיטתו ס"ל כרבינו יונה דל"ש אכל ואח"כ הוציא, וכמש"כ הש"מ כאן לדייק בדברי רש"י בסוגיא, וניחא לשיטתו.

ויש להוסיף דבחי' רבינו קרשקש בכתובות שם מבואר דהבעל הוי כשותף ולהכי ל"ה ככל יורד. והוא מתרץ בזה את קו' הר"ן וש"ר הנ"ל דאמאי הבעל אינו מקבל ככל יורד ברשות, ונתכוין לזה הפנ"י בסוגיא, ושפיר ניחא דהיינו דדוקא במוציא הוצאות על נכסי מלוג, דבזה הוי כשותף.

ומעתה שפיר מובנים דברי הב"ח מש"כ ליישב את דברי הר"מ בהל' גזילה הנ"ל, דהר"מ שם מיירי היכא דל"ל זכות נכסי מלוג, וכמש"כ דהוציא הוצאות על נכסי אשתו ולא כ' דהוציא על נכסי מלוג, ובנתיבות משפט על הרבינו ירוחם שם תמה ע"ד הב"ח מדברי הריטב"א הנ"ל שכ' להדי' דאף באין לו נכסי מלוג וכו'. ועוד תמה דכל שכן הוא דהפסיד דכלפי לייא, וכנ"ל. אכן פשוט דלק"מ, כיון דהר"מ ס"ל כדעת ר' יונה, דהטעם דאין לו ההוצאות הוא משום דגלי דעתי דמשביח בשלו, ומש"ה ה"ד באית ליה פירות מתקנת נכסי מלוג [וכ"מ בלשון הר"מ בפהמ"ש

לפנינו ע"ש]. ובהל' גזילה הר"מ מיירי היכא דל"ל זכות פירות, וכדכתב שהוציא הוצאות בנכסי אשתו וכנ"ל, ומש"ה כתב דמקבל את ההוצאות כדין כל יורד לשדה חברו. משא"כ בדינא דמתני' הדגיש הר"מ בהל' אישות דמיירי דהוציא הוצאות בנכסי מלוג, ובוה דוקא ל"ה יורד. וזו כוונת הב"ח בד' הר"מ. ודוקא לריטב"א, דהטעם הוא משום מחילה, להכי הוא גם היכא דאין לו נכ"מ.

[ובדעת רש"י ביבמות פה. ד"ה ויש לה פירות לענין חייבי לאוין, יש לדון אם כוונתו לומר דבנשואי עבירה ל"ל פירות, וכד' הר"מ פכ"ד ה"ד דמוציאין מהבעל כל פירות שאכל. אך רש"י הזכיר שם סוגין דמוציא הוצאות כו', וכתב רש"י דקנסי' ליה, ומשמע דבלא"ה אמרי' דבהוציא ואכל אין לו את ההוצאות, אף דאין לבעל קנין פירות].



על מי חובת ההוכחה בתביעה להוצאות

ונראה דהמ"מ והרשב"א שלא תירצו כן בשי' הר"מ אלא העמידו את דברי הר"מ בבעל דקטנה, הוא משום דס"ל כד' הריטב"א דהטעם הוא משום מחילה, וענין מחילת הבעל שייך גם באכל מפירות אשתו אף כשאין לו זכות פירות דנכסי מלוג. ונראה דמבואר כן בדברי המ"מ לשיטתו, דהנה בהל' אישות שם כתב המ"מ בהא דפסקי' לקולת הבעל דדוקא באכל כדינר אין לו ההוצאות, משא"כ באכל רק כאיסר, דהטעם הוא דלא לחייב את הבעל להפסיד את הוצאותיו אלא בראיה ברורה. ולכא' צ"ב, דהרי הבעל הוא הנקרא המוציא שתובע את ההוצאות. ומוכח דכשהבעל מוציא הוצאות איכא חיוב על אשתו לשלם, והוי חיוב ברור, ולהכי בעי ראייה מהאשה על אכילת הבעל, דאכילת הבעל הו"ל כפרעון על הוצאותיו, וכיון שיש ספק בפרעון אין ספק מוציא מידי ודאי חיוב של חוב וכאיני יודע אם פרעתיך דמי.

ועי' באור שמח בהל' זכיה פ"ו ה"ט שביאר דמספיקא לא הפסיד החיוב ממון כיון דא"ו ספק פרעון רק ספק שמא מחיל איניש באכילה כזו לכן מוציאין מנכסי האשה מה שהוציא וכו', ולדבריו מבואר במ"מ דהא דאין לבעל ההוצאות הוא משום מחילה, והיינו דשייך חיוב אל הבעל משום הוצאותיו, אלא דאמרי' דבאכל הוא מחל על החיוב אליו. ומש"ה בכה"ג של אכילה פחות מהך שיעור הוי ספק מחילה, דדינו דיש לו את ההוצאות.

ולפ"ז לטעם הרבינו יונה יש לדון, דכיון דהטעם דהבעל מפסיד את הוצאותיו הוא משום דגילה דעתו באכל דבשלו הוא משביח, א"כ הוי ספק בעיקר החיוב, דאם הוי כמשביח בשלו מעיקרא אין לחייבו מדין יורד. וא"כ באיכא ספק אם אכל כשיעור הבעל מקרי המוציא, דהוי ספק בעיקר חיוב האשה בהחזר ההוצאות, ול"ה כספק מחילה. ואכן מפורש בריא"ז דהבעל נקרא המוציא, וכמש"כ הנתיבות משפט שם דהוי בחזקת האשה. ובנתיבות משפט שם דייק כן גם מהש"מ בשם הר' יונה דפסקו כמ"ד באיסר, וא"ש היטב להר' יונה לשיטתו וכמש"נ.

וכיו"ב י"ל דנ"מ היכא דהוי ספק אם אכל, על מי חלה חובת ההוכחה אם על הבעל או על האשה, ותלוי בהנ"ל - אם יש כאן חיוב ודאי וספק במחילה, או דהוי ספק בעיקר החיוב,

וכמבואר. והרא"ש כתב דכיון דלא יהיב שעורא לחבילי זמורות בכמה, מוקמינן לה אפחות שבממון והיינו שוה פרוטה ע"כ. ומבואר דהוי ספק להקל על האשה דגם בפחות שבממון הפסיד הוצאותיו, והיינו דהבעל הוא הנקרא המוציא, ותלוי בהנ"ל.

ולפי המבואר בדעת המ"מ, דס"ל כטעם הריטב"א דבאכל אין לו את ההוצאות משום מחילה, וכריטב"א, א"כ ע"כ יסבור המ"מ דגם באין לו קנין פירות איכא דין זה דאין לו את ההוצאות, דשייכא טעם מחילה. ולהכי לא תירץ בד' הר"מ כמש"כ עפ"י הב"ח, דמיירי באין לו פירות, דלדידיה גם בכה"ג באכל אין לו את ההוצאות. ולכן המ"מ העמיד את דברי הר"מ בהל' גזילה בבעל של קטנה. וכמ"כ נראה בד' הרשב"א שהעמיד את הר"מ בקטנה ולא תי' כהב"ח הנז', דאזיל לשיטתו דס"ל כטעם הריטב"א, דבחי' הרשב"א ב"מ לט. [והו"ד בש"מ שם], כתב להדי' דהא דלבעל ליכא ההוצאות הוא משום מחילה. ומבואר היטב דהרשב"א לשיטתו בזה, דמה"ט ע"כ יסבור דאף היכא דליכא לבעל קנין פירות יהיה הדין דאין לו את ההוצאות, ומש"ה העמיד את דברי הר"מ בהל' גזילה רק בגוונא דקטנה וכדפי'. וז"ל הש"מ ב"מ שם השתא זריז וכו' איכא למידק מאי קושיא והא המוציא הוצאות על נכסי אשתו שהוא זריז ונשכר ואפילו הכי לא יתבנין ליה מאי דאשבח, אלא מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, י"ל דהתם מדין מחילה נגעו ביה כיון שאינו מוציא אלא לרצונו, ואין הנכסים הללו יוצאים מתחת ידו אלא מרצונו, אף הוא אינו יורד בהם לדעת ליטול כאריס, ותדע לך דמשום מחילה הוא מדמפלגין בין אכל ללא אכל ובין אכל דרך כבוד ללא אכל דרך כבוד וכו' הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל, ע"כ דברי הש"מ. ומבואר להדי' בד' הרשב"א דהוי מדין מחילה [וס"ל להרשב"א דהא דבעי' אכילה דרך כבוד הוא ג"כ מטעם דאז מוחל על הוצאותיו], וא"ש לשיטתו וכמש"נ.

וכבר העירותי לעיל דלשון הר"מ בהל' אישות הוא דהוציא הוצאות בנכסי מלוג, ומשמע כדברי הב"ח דמיירי בנכסי מלוג דוקא. אכן י"ל דהמ"מ מפרש דהר"מ אתי לאפוקי נכסי צאן ברזל, וכמש"כ הרא"ש. ויתכן דהמ"מ היה לו דיוק גדול בר"מ דדין זה הוא גם באין לו נכסי מלוג, דהנה הר"מ הביא את כל דיני נכ"מ דפירקין בפכ"ב מאישות, ובפכ"ג בהלכות הראשונות הביא דיני סילוק מירושא ומפירות, ורק בפכ"ג ה"ח בהדי דיני סילוק הביא המתני' דהמוציא הוצאות על נכסי אשתו וכו', והלא דבר הוא. ויתכן דהר"מ אתי להורות דדינא דמתני' הוא גם היכא דל"ל נכ"מ, כגון שהסתלק, דגם בזה הדין הוא דמה שהוציא הוציא וכו' ומשום דאיכא דין מחילה, וכריטב"א. וזה המקור למ"מ בדעת הר"מ וכמש"נ.

ועוד נראה לומר בזה, דכבר הבאנו דהאו"ש בהל' אישות כתב טעמא דפטור דגלי דעתיה דבשלו הוא משביח, ובהל' זכיה כתב טעמיה דמחילה וכו"ל. ונראה בדעתו דהוי טעם אחד, והיינו דהא דבאכל מחל הוא משום דהוא משביח בשלו, ולכן בכל אריס שאכל ליכא דין זה, דל"ש טעמיה דמחילה. וכמו כן יש לדון כנ"ל דשייכא מחילה רק בבעל שיש לו קנין פירות, וזש"כ הב"ח דבאין לו פירות ל"ש טעמיה דמחילה. ואם נימא כן גם בד' הר"מ, יתיישב הא דהר"מ פסק כמ"ד בדינר לחומרא, כיון דגם לדידיה בעי לטעמא דמחילה. ומ"מ כתב הריטב"א דבאמר מפורש דאינו מוחל שפיר יש לו את ההוצאות כיון דבעי' לטעם דמחילה. אכן הא מיהא מפורש בריטב"א, דלטעם זה דמחילה אין לו את ההוצאות גם באכל כשאין לו קנין פירות, א"כ

משמע דשייך טעם דמחילה גם היכא דל"ה משביח בשלו. אכן הריטב"א בשבועות מד: כתב ג"כ דגם באין לו פירות יש את הדין דמתני', ואף הוסיף דכיון דהבעל הוא אפטרופוס על הנכסים, עיש"ה. ואולי כוונתו דלהכי נחשב כמשביח בשלו ול"ל דין יורד.

ומצאתי בחי' הר"ן ב"מ לט. דנראה מפורש בדבריו דחד טעמא הוא דכיון דבשלו הוא משביח להכי אמרי' דמוחל. עי"ש שכתב דמדין בעלים נגעו בה דכיון שאינו מוציא אלא לרצונו אף הוא אינו יורד בהם שיטול כאריס אלא שישביח ואוכל ומחמת אכילתו מוחל כל השבח עכ"ל. הרי דהר"ן כתב דכיון דמוציא מחמת עצמו להכי אמרי' דמוחל, והר"ן לשיטתו בסוגין דכ' להדי' דמיירי באכל מנכ"מ, שהרי כ' דלהכי ל"ח כשדה העשויה ליטע דכיון דהוא אוכל פירות ל"ח לגבי האשה כעשויה ליטע וכמובא לעיל.

והנה ברשב"א לפנינו כתוב גבי המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה דכמוציא על נכסי אחר דמי, דלהקל עליו תקנו ולא להחמיר דאילו הוציא קמעא ואכל הרבה מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל כדין בעל דעלמא, אבל הוציא הרבה ואכל קימעא מחשבין לו כאריס דעלמא עכ"ל. והיינו דמקבל כאריס שיעור בשבח דהוי כיורד ברשות, וכ"כ הב"ש בסימן פח סק"כ [ובסקי"ח כתב כן גם לענין מורדת]. אולם עי' בהפלאה שם סק"ט מה שתמה בדבריו והוא נוקט דמקבל ההוצאה כשיעור השבח. וכן כתב בבית יעקב שם סק"ז דבבעל נחשב כיורד ברשות דאינה יכולה לומר טול אילנך וזיל כיורד שלא ברשות, ורק לענין דנוטל ההוצאה בשיעור שבח בזה הוי כיורד שלא ברשות. וכ"כ בשבות יעקב ח"א סוף סימן קיב וביאר בזה את כוונת המ"מ שכתב דבעל כיורד ברשות ולא יורד ברשות ממש עכ"ל. וכן הסיק בפנ"י בד' רש"י, והביא דיש ב' נוסחאות ברש"י, ואכן בש"מ הובא מרש"י מה"ק ומבוארות ב' הנוסחאות הנ"ל [ובר"מ ושו"ע ותלמידי ר' יונה מבואר דבמיאנה מנכין מההוצאות שיעור מה שאכל].

והרא"ש כתב דאם ניחא ליה לבעל ליטול הוצאה שיעור שבח שומעין לו, דלא תיקנו להיות כמוציא על נכסי אחר אלא ליפות כוחו ולא לגרע. ובנתיבות משפט שם וכן ברע"א תמהו על דבריו, דעל הוצאה שיעור שבח ל"ל ריוח, דגם במוציא הוצאות בנכסי אחר דינו הכי ועדיף, דבעשויה ליטע נוטל הוצאה יותר מהשבח.

ולכאורה נראה דהרא"ש ס"ל דבעל באשתו קטנה, אף שתיקנו דהוי כיורד בשדה אחר, היינו לענין שנוטל בשבח כאריס, וכדברי הרשב"א הנז', אבל כדי שיטול שיעור כל ההוצאה יותר מהשבח בזה לא תיקנו, כיון שמ"מ הוא ירד ע"מ להשביח לעצמו, דהרי הש"ך והנתיבות הנ"ל כתבו דיורד היינו דווקא בע"מ להשביח לחבירו, וא"כ בבעל גם באשתו קטנה, כיון דכ"ז שהיא אשתו ולא מיאנה הוא אוכל פירות, מעתה חשיב כיורד להשביח לעצמו, אלא הוי תקנה חדשה, דבקטנה נחשב הבעל כיורד בשדה אחר לענין זה דהוא נוטל את כל ההוצאה אך רק כפי שיעור שבח, וכ"נ בדברי הגר"א בחו"מ בסימן קעח. [ומכל הסוגיא נראה כדברי הגר"ח בספרו על הרמב"ם בהל' אישות, דבמיאון הוי עקירת הקדושין מכאן ולהבא למפרע. דאם נימא כפשוטו דמיאון היא עקירת הקדושין למפרע וכאילו מעולם לא היתה אשת איש, א"כ פשיטא דיש לו את ההוצאות, דהא למפרע לא אכל אצל אשתו והוי כמו יורד להשביח בשדה אחרים].

ולשון הרמב"ם פכ"ג מאישות ה"י במוציא הוצאות על אשתו קטנה ומיאנה דשמין לו כאריס שהרי ברשות ירדו, וכ"נ בלשון רבינו יונה בש"מ דהוי כיורד ברשות דיינין ליה וכו'. וריהטת לשון הר"מ [וכ"ה בשו"ע אב"ע סימן פח ס"י] משמע דהוי כיורד ברשות ממש דמקבל גם הוצאה יותר מהשבח, וכ"כ בבית שמואל שם סק"כ כנ"ל. אולם עי"ש בהפלאה ובית יעקב שציינתי לעיל שחלקו דל"ה כברשות ממש ונוטל רק הוצאה בשיעור שבח. אכן נראה דהרמב"ם והר"י יונה לשיטתם מוכרח דנוטל את כל ההוצאה, דהרי הרמב"ם והר"י יונה כתבו את הטעם דבכל בעל שאכל דל"ה ההוצאות דהוא משום דגילה בדעתו שהוציא בשבילו ולהכי ל"ה כיורד לשדה חברו. וא"כ גם באשתו קטנה הרי מ"מ אכל, ונימא דהוי יורד עבור עצמו. וזהו שכ' הר"מ דעשו תקנה להחשיבו כיורד ברשות, דכיון דהיא יכולה למאן בעל כורחו, לא היה יורד להשביח, ותו לא חשיב יורד בשלו אלא בשל חברו, וע"כ עשאוהו כיורד ברשות ואית ליה ככל אריס אף בהוצאה יותר על השבח.



בדין יורד לשדה חברו

ברדב"ז בשו"ת ח"א סימן קמו כתב לגבי יורד דהיורד מוחזק ולא בעל הקרקע שהרי לא על הקרקע הם באים לדון אלא על שבח הקרקע, והרי השבח בחזקת מי שהוציא הוצאות וחבריו נקרא המוציא, והביא דבריו בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן לט, ועי"ש בעמוד 62 שציין לסמ"ע וט"ז סימן קנו ס"ח [בדיני כותל השותפין ב"ב ה:], וכן ציין לשו"ע חו"מ סימן קג ס"ט אם המלוה סתר כו' אינו נוטל הוצאתו ובסמ"ע סקט"ו ובט"ז שם מי נקרא המוחזק, וציין גם לב"י בסימן שעה בשם ריב"ש דמוכח דלא כרדב"ז, אך יש לחלק בין דבריהם לנידון הרדב"ז עי"ש.

והנה בדין יורד בשדה חברו דהשבח או ההוצאה שייכא ליורד, בפשטות היורד הוא הבעלים על השבח ורק כשבעל השדה משלם הוא קונה את השבח, וכדמוכח בר"מ פ"י מגזילה ה"א במש"כ דבטוען ששילם את השבח נאמן בעל השדה הואיל וקרקע בחזקת בעליה עומדת. הרי דלא הוי ככל טענת פרוע בחוב, ובעי' לטעמי' דקרקע בחזקת בעליה, ומשמע דבלא"ה דנין ליה דהשבח שייך ליורד וליכא טענה ששילם. אמנם י"ל דאדרבא כוונת הר"מ לומר דלהכי השבח של בעל השדה דבחזקת בעליה וארעי אשבח, ואכן היורד מוחזק בשבח דכ"ז שלא נפרע הוי השבח ידידה, ורק כיון דבעל הקרקע מוחזק אמרי' דקרקע בחזקת בעליה עומדת כולל כל המחובר לקרקע. ועי' היטב ברשב"א ב"מ קא וברא"ה שם דנראה דנחלקו אם הוי של בעל השדה ואית ליה חוב בעלמא ליורד או דהוי של היורד, דנחלקו אם היורד יכול לתבוע אבני אני נוטל קודם שבעה"ב אמר דמיהם אני נותן.

ובבית יוסף בסימן פח כתב בטעמו של הר"מ שפסק לקולא כמ"ד דבהוציא הוצאות ואכל הבעל קמעה דהיינו בדינר, משום דכיון דהוא יורד ברשות אית לן למפסק כמי שמיקל עליו [לכא' כוונתו כדברי המ"מ הנ"ל]. ועוד כתב הב"י דהנכסים הם בחזקתו קודם שגרשה וה"ל נתבע ועליה להביא ראיה דהלכה כמ"ד באיסר עכ"ל. וצ"ב הת"י השני, דהרי האשה מוחזקת

בנכסים ולא הבעל, ומשמע דס"ל לב"י דבעל מיקרי דהוא המוחזק, או דס"ל דבכל יורד מיקרי דהוא המוחזק.

ולפי המבואר יל"ע, דבעל שירד לנכסי אשתו והשביח את השדה ולא אכל מפירותיה כלל, אם נתגרשו דינו דיש לו לכה"פ את כל ההוצאות, מה יהיה הדין אם ככל בעל השדה דנשבע ונפטר, דהרי הרמב"ם הנ"ל כתב את הטעם לזה משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל בבעל, דיש לו נכסי מלוג ויש לו קנין הגוף בקרקע לפירות, יש לדון דהוי הקרקע בחזקתו לענין זה. והדברים תלויים במאמרי באוצר בגליון מג מנחם אב תש"פ הנ"ל בו הארכתי דיש לבעל קנין הגוף בקרקע לענין הפירות דרווח ביתו. ויש להוסיף מש"כ בסמ"ע חו"מ סי' ריב סק"ג דאם האשה מכרה הלוקח מעכב בבעל לחפור בקרקע, אבל בלא מכרה הבעל יכול לחפור בורות שיחין ומערות בגוף הקרקע ואין האשה יכולה לעכבו. ובחלקת מחוקק באב"ע סי' צ סק"ל כתב להדי' דיכולה למחות בבעלה שלא יקלקל את הקרקע, והרע"א בגי' השו"ע שם ציין לסמ"ע הנ"ל דחולק. והחזו"א חו"מ סימן יג תמה על הסמ"ע, דאם האשה אינה יכולה לעכב את הבעל איך הלוקח שבא מכוחה יוכל לעכבו. עכ"פ מבואר בסמ"ע שלבעל יש בעלות בקרקע, ושוב י"ל דהבעל המשביח את הקרקע נקרא מוחזק וכמש"נ.



אוצר חושן משפט

מניין השמיטין ♦ שכירות שאירע בה קלקול ההפסד על מי

הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

מניין השמיטין

מחלוקת ר' יהודה ורבנן בספירת השנים לשמיטה וליובל

בגמ' בנדרים (סא., וראה גם ר"ה ט.:, ערכין יב:) מובאת מחלוקת ר' יהודה ורבנן האם שנת היובל נספרת כשנה בפני עצמה בנפרד משנות השמיטה, או שהשמיטה השביעית היא גם שנת היובל, וז"ל: "וקדשתם את שנת החמשים שנה - שנת החמשים אתה מונה, ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת, מכאן אמרו: יובל אינו עולה למנין שבוע; רבי יהודה אומר: יובל עולה למנין שבוע" ע"כ. ומבואר שלדעת רבנן בכל מחזור של היובל יש 50 שנים, כאשר בשנה ה-49 חלה השמיטה השביעית ובשנה לאחריה חל היובל, ורק בשנה שלאחר מכן מתחיל המנין לשמיטה וליובל הבאים, ולדעת ר' יהודה בכל מחזור של היובל יש 49 שנים, כשהשנה ה-49 היא שמיטה, והשנה שלאחריה היא גם יובל, וגם השנה הראשונה למנין הבאה.



דברי הגמ' בע"ז ט ע"ב ופירוש רש"י

וז"ל הגמ' בע"ז (ט): "אמר רב הונא בריה דרב יהושע: האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע הוא עומד, ניטפי חד שתא ונחשוב כללי ביובלי ופרטי בשבועי, ונשקל ממאה תרי ונשדי אפרטי ונחשובינהו לפרטי בשבועי, וידע כמה שני בשבוע, וסימניך: 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ'" ע"כ. ומבאר רש"י את החשבון, שמובא בגמ' (תענית כט. וערכין יא:) שהחורבן בבית שני היה במוצאי שביעית, וכאשר אדם מונה שנים לחורבן אינו מחשיב את שנת החורבן עצמה, ולכן אם יוסיף עוד שנה, יוצא שמספר השנים מהחורבן הוא גם מספר השנים מהשביעית האחרונה שנהגה בזמן הבית. וכיצד מחלקים את המספר הזה על מנת למצוא את שנת השמיטה? את המאות מחלקים ליובלות שבכל מאה יש שתי יובלות ויתרה של שתי שנים, כדעת ר' יהודה שכל מחזור של יובל הוא 49 שנים, ואת כל היתרה מהמאות לחלק לשבע ולפי התוצאה ידע האדם באיזה שנה עומד לשמיטה.



סתירה וקושי בביאור רש"י לגמ' בערכין

ועוד כתב רש"י (ד"ה וסימן), וז"ל: "ובמסכת ערכין (דף יב:) פרכינן לר' יהודה חורבן בית שני במוצאי שביעית מי משכחת ליה מכדי בית שני כמה קם ארבע מאות ועשרים פש ליה תמני שני לארבע מאה דיובלי שדינהו אעשרים הרי עשרים ושמונה אשתכח דבשנת השמיטה חרב ומשנינן הנך שית שנין עד דסליק עזרא ומקדיש לא מני שמיטין הלכך דל מנייהו שית שני קמייטא אשתכח דבעשרין ותרתי ליובל חרב והיא מוצאי שביעית" ע"כ. ומבואר בדבריו שהגמ' בערכין

מקשה שלשיטת ר' יהודה החורבן לא היה במוצאי שביעית, אלא בשנת שמיטה, משום שבית שני עמד ת"כ שנים, נוריד ת' שנים ליובלות, נשאר ח' שנים, נצרפם לכ', הרי ששנת ת"כ הייתה שנת שמיטה. ומתוצאת הגמ' שיש ר' שנים מבניית הבית עד שעזרא עלה ובשנים אלו לא מנו שמיטין, ולפי זה יוצא ששנת ת"כ הייתה מוצאי שמיטה.

והקשו התוס' (ד"ה האי מאן) על דברי רש"י מהגמ' שם בערכין, ששם בגמ' מתבאר שהחורבן היה בשנת תכ"א, והשאלה שהביא רש"י הקשתה שם הגמ' לשיטת רבנן, וענתה שהברייתא הזו היא אליבא דר' יהודה, משום שלר' יהודה שנת תכ"א הייתה מוצאי שביעית. ואת התירוץ שהביא רש"י אמר רב אשי שם בגמ' (יג.) לשיטת רבנן, שיש אפשרות ליישב את הברייתא גם לשיטת רבנן, אם לא מחשבים את השנים עד שעלה עזרא, שאז לרבנן גם כן שנת תכ"א היא מוצאי שמיטה. וגם רש"י בפירושו שם לערכין הסביר בדיוק כך, שהתשובה היא לשיטת רבנן, והחורבן היה בתכ"א, ופירושו בע"ז סותר לפירושו בערכין. וכתבו התוס' שרש"י בערכין חזר בו ממה שכתב בע"ז, וסובר כפשט הגמ' שהחורבן היה בתכ"א. והנה, מלבד הסתירה בדברי רש"י, לכאור' תמוה מאוד איך הסביר רש"י שהתשובה בגמ' היא לשיטת ר' יהודה כאשר הגמ' קודם לכן כתבה להדיא שר' יהודה מיושב בברייתא.



גירסת ר"ח בגמ' בע"ז

תוס' הביאו כמה שאלות על פירוש רש"י לגמ' בע"ז, ולאחר מכן כתבו שנראה לר"ח כגירסת ר"ח, וז"ל התוס': "לכך נראה לר"ח (ראה גם ספר הישר סי' תרצ) כגירסת ר"ח, האי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע ניבצר תרתין שנין או ניטפי חמש שנין ונחשוב כללי ביובלי ופרטי בשבועי, וסימניך 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ, ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר', ולא קאי כלל אשנים דאחר חורבן אלא אמנין מלכות יונים... ואם כן שנה שלישית למלכותם היא שנת ארבעים ושלוש לבנין בית, וההיא שנה ראשונה של שמטה לרבי יהודה דבתחלת הבנין התחילו למנות השמיטין, ולהכי קאמר דהבא לידע שנות השמטה יפחות ממנינם שתי שנים ומתחיל שמטה למנות, או תוסיף חמש שנים על מנינם ויהיה הדבר מכוון, והשתא ניחא שכל הפסוק הוא סימן לתוספת ולפחת" ע"כ. ומבואר שלשיטת ר"ח החישוב הוא לא למנין השנים מהחורבן, אלא למנין השנים למלכות יונים, והפסוק 'כי זה שנתים.. ועוד חמש שנים' בא לומר כמה שנים יש להוריד או להוסיף על החשבון. לעיל התבאר שלדעת רש"י פסוק זה נאמר כרמז לכך שבכל מאה שנים יש שתי יובלות ובנוסף לכך שתי שנים יתרות, ואע"פ שר"ח חולק על רש"י לצורך מה הגמ' הביאה פסוק זה, על כל פנים לדינא הוא מסכים עמו שהחשבון הוא אליבא דר"י שבכל מאה שנים יש שתי שנים יתרה.



סיכום מחלוקת רש"י ור"ח

וכתבו התוס' שהחורבן היה 172 שנה לפני שנת ד' אלפים, אלא שלשיטת רש"י החורבן היה בשנת ת"כ לבניין הבית, ומונים גם את שנת החורבן, שהיא שנת ג'תתכ"ח, ושנה זו הייתה

ראשונה לשמיטה, ולר"ת החורבן היה בשנת תכ"א לבניין הבית, שהיא שנת ג'תתכ"ט לבריאת העולם, ושנה זו הייתה ראשונה לשמיטה. [ואם כן לשיטת רש"י השמיטה האחרונה הייתה בשנת תש"פ, ואילו לשיטת ר"ת בשנת תשפ"א]. והתבאר שיש קושי גדול להסביר את הגמ' בערכין כפי שפירש אותה רש"י בע"ז, ואף הוא עצמו בפירושו לערכין לא הסביר כך.

ומכל מקום יוצא שגם רש"י וגם ר"ת נקטו כשיטת ר' יהודה ששנת היובל אינה מן המנין. וכך כתבו התוס' גם בשם ר' ברוך בספר התרומה ובשם תוספות רבינו יהודה.

והרא"ש (ע"ז פ"א ס' ז) כתב ששיטת רש"י עיקר, והסביר שרש"י סבר שדברי רב הונא בריה דרב יהושע הם אליבא דר' יהודה, והתקשה לומר שהחורבן היה בתכ"א לבניין הבית, משום שמצינו כמה פעמים שבת שני עמד ת"כ שנה, ועל כן פירש שרב אשי בערכין שאומר שבשש שנים עד שעלה עזרא לא מנו, זה אליבא דר' יהודה, וכך יוצא ששנת ת"כ היא מוצאי שמיטה לר' יהודה, וכן פסק בנו בטור (ח"מ ס' סז), וכן כתב כבר באור זרוע (ע"ז ח"ד ס' קו, וכן בפסקי או"ז ס' יא). גם הראב"ד בחידושי (הובא בקובץ שיטות קמאי ע"ז ח"א עמ' קיא) הביא את פירוש רש"י, וכן משמע שנקט בתוס' הרי"ד במהדורה תליתא (גם זה הובא שם עמ' קיט).

לעומתם כתב העיטור (אות פרוזבול) כשיטת ר"ת.

והרשב"א הביא גם את שיטת רש"י וגם את שיטת ר"ת ולא הכריע, וכדבריו כתבו גם החינוך (ס' של), ואהל מועד (שער איסור והיתר דרך יב).



שיטת הרמב"ם במניין שנות השמיטה והיובל

כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ג-ה"ד) וז"ל: "שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו, ושנה שיצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה, ושנת שש ושלושים ביובל היתה, שארבע מאות שנה ועשר שנים עמד בית ראשון, כיון שחרב הבית בטל מנין זה. משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד, ובשנה השביעית מבנינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה, ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר, ועשו שנת שלש עשרה לבנין בית שני שמטה, ומנו שבע שמטות וקדשו שנת החמשים, אעפ"י שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות. [ד] נמצאת למד שהשנה שחרב בה הבית באחרונה שתחלתה מתשרי שאחר החורבן כשני חדשים שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות אותה השנה מוצאי שביעית היתה, ושנת ט"ו מן היובל התשיעי היתה, ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחורבן שהיא שנת שמנים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות שהיא שנת שש ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת שמיטה והיא שנת אחת ועשרים מן היובל" ע"כ. ומבואר שהרמב"ם חולק על רש"י ור"ת בתרת, ראשית, הרמב"ם פסק כדעת רבנן ששנת היובל לא עולה למנין שנות השמיטה,

א). לרש"י שנת ג'תתכ"ח היא ראשונה לשמיטה, אם נחסיר ג'תתכ"ז (כיון ששנת כ"ח היא גם במנין לשיטת רש"י) מ-ה'תשפ"ב [5782-3827] יוצא 1955, נוציא 2 מכל מאה 55+38 יוצא 93, מספר זה מתחלק ל 7 עם שארית של 2, כך שלרש"י שמיטה ב-ה'תשפ"ב. ולר"ת שנת ג'תתכ"ט היא ראשונה לשמיטה, כך שלשיטתו שמיטה ב-ה'תשפ"א.

וכפי שכתב במפורש בהלכה ז'. ועוד, שהרמב"ם סובר שמה שנאמר בגמ' שהחורבן היה במוצאי שמיטה, אין הכוונה לשנה שבה נחרב הבית ממש, אלא לשנה שמתחילה מיד לאחר מכן, ולכן החורבן היה בשנת ת"כ לבניין הבית [שהיא תתכ"ט לבריאה"ע], ושנת תכ"א [שהיא תת"ל לבריאה"ע] היא הייתה מוצאי שמיטה, וזה לא כפי שפירש רש"י וגם לא כפי שפירש ר"ת [ולפי חשבון הרמב"ם יוצא שהשמיטה הקרובה תהיה בשנת התשפ"ו, שהיא שנה שביעית ליובל²].

שיטת הגאונים

ובהמשך דבריו הביא הרמב"ם (שם ה"ה-ה"ו) את שיטת הגאונים³, וכתב שעליה אנו סומכים, וז"ל: "אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמטות בלבד בלא יובל, וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד מתחלת שנת החרבן וכן עולה בגמרא ע"ז חשבון זה שהוא קבלה. [ו] ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי א"י, וכולן לא מנו אלא לשני חורבן משליכין אותן שבע שבע, ולפי חשבון זה תהי שנה זו שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחרבן מוצאי שביעית, ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמיטה כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות" ע"כ. ומבואר שלדעת הגאונים הלכה כרבנן ששנת היובל לא עולה למניין השמיטין אלא נמנית כשנה בפני עצמה, אלא שמאז חורבן הבית מנו רק שמיטין בלי יובלות [ולפי חשבון הגאונים יוצא שהשמיטה הקרובה היא שנת התשפ"ב].

ומבואר שהרמב"ם קיבל את חשבון הגאונים משום שזה קבלה, ועוד ששנת השמיטה ידועה ומפורסמת את הגאונים, ואצל הדריים בא"י, ומנהג זה הוא דבר חזק להסתמך עליו. וכן כתב המאירי (ע"ז ט: ד"ה זהו פירוש) למסקנה. ובתוס' הר"ש משאנץ (ע"ז שם) ובהגהות מרדכי (גיטין סי' תנט) הביאו שבסדר עולם דרבנן כתוב שבשנת ד'תקס"ד לבריאה"ע היתה שמיטה, וזה כשיטת הגאונים. וכן משמע שנקט הר"ן (חי' ע"ז שם)⁴.

אמנם הראב"ד (ה"ו) השיג על מה שהביא הרמב"ם בשם הגאונים, ולדעתו יש לחשב כפי שכתב הרמב"ם בתחילה, וכותב שם עוד שאולי כך היא גם דעת הגאונים.

(ב). הרמב"ם כתב ששנת 4936 לבריאת העולם היא שמיטה, והיא שנה 21 ליובל. שנת היובל האחרונה שאנחנו יודעים מהרמב"ם הייתה 4915, לכן גם שנת 5765 הייתה יובל, ולאחריה השנים הבאות יהיו שמיטה: 5772, 5779, 5786 – התשפ"ו.

(ג). כיוצ"ב כתב הרמב"ם בשו"ת (סי' שפט), ושם ציין לרב האי גאון שכתב כן בתשובה. ובהערות שם (הוצאת מקיצי נרדמים עמ' 667 הע' 19) הפנו לתשובות הגאונים הרכבי סי' מה.

(ד). לפי מה שכתב הרמב"ם שנת השמיטה האחרונה בזמן הבית הייתה בשנת ג'תתכ"ט לבריאה"ע, אם נפחית ג'תתכ"ט מ-ה'תשפ"ב יוצא 1953, ומספר זה מתחלק ב7, מה שאומר ששנה זו ה'תשפ"ב היא שנת שמיטה.

(ה). אמנם הוא כתב שלפי זה שנת ה'קט היא שמיטה, ולכאור' אין זה מסתדר לשיטת הגאונים, וצ"ע.

שיטת הרמב"ן

והנה הרמב"ן כתב (ע"ז ט: ד"ה ומ"מ), וז"ל: "ולפי חשבון זה תהא שנת ארבעת אלפים תתקפ"ג שנת שמיטה וכן כתבו הגאונים ז"ל וכן עיקר" ע"כ. ומבואר שהרמב"ן סובר כהגאונים שמאז החורבן לא מנו שמיטין, אלא שיש הבדל מאוד מהותי בין הרמב"ן לבין מה שהביא הרמב"ם בשם הגאונים, שהרי הרמב"ם כתב שלגאונים השמיטה ב-ד'תתקל"ה, ולפי זה השמיטה בימי הרמב"ן תהיה ב-ד'תתקפ"ד, וזה לא כפי שכתב הרמב"ן בשם הגאונים.

וע"פ מה שהתבאר לעיל שלדברי הרמב"ם החורבן היה בשנת ג'תתכ"ט והיא הייתה שנת שמיטה, ורק השנה שלאחר מכן הייתה שנה ראשונה לשמיטה, נראה שיש שתי אפשרויות להבין במה חלוק עליו הרמב"ן. אפשרות ראשונה, שלדעת הרמב"ן החורבן היה בשנת ג'תתכ"ח, ולכן שנת השמיטה לחשבונו יוצאת שנה קודם. ואפשרות שניה, שלדעת הרמב"ן החורבן היה בשנת ג'תתכ"ט, אלא שהוא חולק על הרמב"ם וסובר שאותה שנה עצמה הייתה מוצאי שמיטה.

אלא שנראה שיש קושי בשתי האפשרויות האלו, משום שגם הרמב"ם וגם הרמב"ן מביאים זאת כמסורת מהגאונים, וכמנהג שנוהגים בא"י, שזה לשון הרמב"ם (שם ה"ו): "ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי א"י" ע"כ, והרמב"ן כתב: "וכן כתבו הגאונים", ובמקום אחר (ספר הזכות ספר הזכות, גיטין יח:) כתב, וז"ל "וראיה מוכרעת בשמיטת כספים שנוהגת שהרי שנת שמיטה ידועה ומפורסמת בא"י ומנהג אבותיהם בידיהם לנהוג בה קדושת שביעית וכך הסכימו כל הגאונים ז"ל" ע"כ, ולכאורה יש קושי גדול לומר שבימי הרמב"ם והרמב"ן נהגו בעמ"י שתי מסורות מהגאונים, והיו שני מנהגים שונים בא"י.



הסבר בעל המאור למחלוקת ר"ת והרמב"ם ע"פ מניין השנים לבריאת העולם

והדברים יתבארו על פי מה שכתב בעל המאור (דף ב: בדפי הרי"ף), וז"ל: "דע כי במנהגי הראשונים שתי חשבונות מבריאת עולם שאחת מוסיף על השני שנה אחת, וזה נמצא מפורש בתשובת הגאונים בהרבה מקומות¹, כי יש מי שחושב מתשרי שמולדו וי"ד וזה הוא החשבון הנכון יותר אף על פי שלא פשט מנהגו כי הוא מתחיל ממצאת העולם, ויש מי שחושב מתשרי שמולדו בהר"ד וחושב את שלא נמצא כנמצא, וזה מוסיף על הראשון בחשבונו שנה אחת, וזהו שפשט עכשיו בכל המקומות הידועין לנו. והוי יודע כי בית שני חרב במוצאי שביעית כמו שמפורש בערכין והוא חרב בשנת תכ"א לבנינו, אלא שנת החרב אינה נמנית בכלל שנות הבנין אלא בכלל שנות החרבן ואפשר שהיה זה מפני שנתפרסמה שטיפת החרבן מתחלת השנה והיא שנת ג' אלפים תתכ"ט לבריאת עולם לחושבין מן תשרי של וי"ד, ומשנה זו ושנה זו בכלל אנו חושבין קע"ב שנה אחר חורבן הבית להשלמת ד' אלפים, גם זה לחושבים מתשרי של וי"ד. אבל לחשבונו הפשוט מתשרי של בהר"ד, שנת החרבן היא שנת ג' אלפים תת"ל לבריאת עולם, וכשתטול שתי שנים מכל מאה ותוסיף לה על הפרט תבא לך שנת החרבן במוצאי שביעית שהיא

(1). ראה באריכות באוצר הגאונים עמ"ס ר"ה עמ' 21-14. ובספר העיבור לר' אברהם בר חייא הנשיא כתב שמנהג אנשי המערב למנות למולד בהר"ד, ואילו מנהג אנשי המזרח למנות למולד וי"ד.

ראשונה לשמטה, והחושבים מתשרי שמולדו וי"ד צריכין להוסיף בחשבונם שנה אחת כדי שתתכוין להם ע"ד החשבון הזה שנת החורבן במוצאי שביעית" ע"כ. הנה ע"פ דבריו מיושבים הדברים בפשיטות, שיש מחלוקת ראשונים כיצד מונים את השנים מבריאת העולם, שהרי העולם נברא בכ"ה באלול, ובריאת אדם הראשון היתה בא' בתשרי. ולשיטה אחת מונים את השנים מבריאת אדם הראשון, וזה נקרא מולד וי"ד, ולשיטה אחרת מונים אף את ימי הבריאה שקודם לכן כשנה שלימה, ולפיכך מוסיפים עוד שנה אחת למניין השנים מבריאת העולם, וזה הנקרא מניין בהר"ד.

ולפי זה מיושב, שהרמב"ם מנה את השנים כמנין בהר"ד (כמבואר בהל' קידוש החודש פ"ו ה"ח), והרמב"ן כמנין וי"ד, ולפיכך מניין השנים שהרמב"ם מונה לבריאה"ע גדול בשנה אחת ממנין השנים שמונה הרמב"ן, ועל כן מה שהרמב"ם כותב שהחורבן היה בתתכ"ט, לרמב"ן זו שנת תתכ"ח לבריאה"ע, וכן מה שכתב הרמב"ן ששנת השמיטה לגאונים היא ב- ד'תתקפ"ג, הרי למניין הרמב"ם שנה זו היא ד'תתקפ"ד. ואם כן יוצא שהרמב"ם והרמב"ן לא נחלקו מהי שיטת הגאונים, וגם לא נחלקו מה המנהג, אלא רק 'כינו' אחרת את אותה שנה, ובעצם דעתם שווה.



על פי זה אפשר לומר ששיטת ר"ת היא כשיטת הגאונים

לעיל התבאר שלשיטת ר"ת החורבן היה בשנת תכ"א שהיא שנת ג'תתכ"ט לבריאת העולם והיא הייתה שנה ראשונה לשמיטה, ואם ננסה להשוות זאת לשיטת הגאונים, הרי שלגאונים שנת ד'תתקל"ה היא שמיטה, ואילו לר"ת שנה זו היא מוצאי שמיטה'. והנה על פי כל מה שהתבאר לעיל אפשר לומר שר"ת לא חולק על שנת השמיטה שהונהגה ע"י הגאונים, ו'שנת השמיטה ידועה לכל', אלא שר"ת חישב את שנת השמיטה לפי מניין וי"ד, ואילו הרמב"ם והגאונים חישובו למניין בהר"ד, כפי שהתבאר, ולפי זה שנת ד'תתקל"ה לגאונים, היא שנת ד'תתקל"ד לר"ת, ודעותיהם שוות להלכתא באיזה שנת תחול השמיטה".



הסבר הסמ"ג ע"פ הדרישה

ועל פי כל זה הסביר הדרישה גם את דברי הסמ"ג (עשין סי' קנ) שכתב, וז"ל: "כתב רבינו משה שכל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש... משחרב באחרונה לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד מתחילת שנת החורבן... ושנת השמיטה ידועה ומפורסמת היא אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל וכולם לא מנו אלא לשני חורבן ומשליכין אותו שבע שבע ולפי חשבון זה היה בימיו שנת שבע ומאה ואלף לחורבן מוצאי שביעית. ולפי זה החשבון היה בשנת ארבע לפרט מאלף ששי שמיטה בין לפירוש רבינו שמואל בין לפירוש רבינו חננאל. וכתב

(ז). 4935-3828 יוצא 1107/7. 158 עמ' שארית 1.

(ח). אמנם יש מחלוקת מהותית ביניהם האם הלכה כר' יהודה או כרבנן, שר"ת פסק כר"י שמעולם לא מנו יובלות כשנים נפרדות, ואילו למה שכתב הרמב"ם בשם הגאונים הלכה כרבנן שיובלות נמנות בנפרד, אלא שמאז החורבן לא מנו יובלות.

שעל זה אנו סומכין וכפי חשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהם ראוי להתלות ע"ד כא"ן דברי"ו. אמנם בסוף סדר דרבנן סבוראי אומר לפי חשבונם שהיתה באלף ששי שמיטה בשנת חמש לפרט. ורוב הגאונים חולקים על זה ע"כ. ודברי הסמ"ג כשלעצמם קשים וצריכים ביאור, שבתחילה הביא את דברי הרמב"ם ששנת 1107 לחורבן היא מוצאי שמיטה, וברמב"ם התבאר שהיא שנת ד'תתקל"ו לבריאה"ע, ומיד לאחר מכן כתב הסמ"ג שלפי חשבון זה שנת ה'ד היא שנת שמיטה לר"י ורשב"ם, וזה לכאורה לא 'לפי חשבון זה' שהרי לחשבון הרמב"ם שנת ה'ד לא תהיה שמיטה אלא ה'ה. ובסוף דבריו הוא מביא שלחשבון שבסדר רבנן סבוראי שמיטה יוצאת ב- ה'ה, וכתב שרוב הגאונים חולקים על זה. והרי זה בדיוק הפוך, שלשיטת הגאונים שהביא הרמב"ם שנת ה'ה היא שנת השמיטה.

וכתב הדרישה (ח"מ סי' סז אות ט) לבאר את הדברים, שהסמ"ג לקח את דברי הרמב"ם ש 1107 שנים אחרי החורבן היא שנת מוצאי שמיטה, ועל פי זה חישב שלר"י ורשב"ם שמנו למניין וי"ד, יוצא ששנת ה'ד היא שמיטה, משום שמניינם הוא שנה פחות ממניין הרמב"ם (בהר"ד). והסמ"ג העדיף לחשב את השנים לפי מניין וי"ד משום שעל פיו היה החשבון בגמ' ובסדר עולם ובתנא דבי אליהו. ויש להוסיף שעל פי זה יתבאר גם כן מה שכתב בשם סדר רבנן סבוראי שזה לא כדברי הגאונים, ואילו לעיל הבאנו מה שכתבו בתוס' הר"ש משאנץ ובהגהות מרדכי שהביאו בשם סדר רבנן סבוראי בדיוק כדברי הגאונים.

אמנם לענ"ד עדיין יש דוחק בהסבר זה, משום שלדברי הדרישה שהסמ"ג שם את ליבו להבדל שיש בין מנייני השנים, היה יכול לתרץ שרבנן סבוראי מנו למניין בהר"ד, וכהרמב"ם, ואז הכל אתי שפיר^ט.



שיטת הגר"א במניין השנים

והנה הגר"א (הובא בביאורו על ח"מ סי' סז סק"ח ד"ה 'והעיקר כן הוא' [מהדורת פרידמאן]) רוח אחרת הייתה עמו בהסבר מניין השנים לבריאה"ע, שלדעתו יש לחלק בין מניין השנים למניין המולדות, שלכו"ע מונים את מניין השנים מאדם הראשון, ומה שאנו מונים את מניין המולדות למניין בהר"ד (כפי שכתב הרמב"ם הל' קידוש החודש שם, ותוס' ר"ה ח: ד"ה לתקופות) דהוי שנה קודם לכן, זה משום שהמאורות שמשו גם לפני יצירת אדה"ר, אלא שבשנה שהיה המבול לא שמשו המאורות, ולכן גם מניין שנות המולדות הוא מיצירת אדה"ר, ובכל זאת המולד הוא בהר"ד ולא וי"ד.

ולשיטת הגר"א יוצא שהמחלוקת בין בעלי התוס' לרמב"ם עומדת בעינה, וכפי שהתבאר לעיל, שלבעלי התוס' החורבן היה בשנת ג'תתכ"ט והיא הייתה שנה ראשונה לשמיטה, ולפי זה שנת ה'פ"ח שמיטה, ואילו לרמב"ם שנת ג'תת"ל הייתה שנה ראשונה לשמיטה, ולפי זה שנת

ט). ואולי יש לומר שהסמ"ג עירב בין שיטת הרמב"ם לשיטת ר"י ולא נתן לבו להבדל במניין השנים, וצ"ע.

י). וראה שם מניין למד ששנת המבול כן נמנית למניין השנים.

ה'פ"ט שמיטה. וכל זה מלבד שיטת רש"י ודעמו שהחורבן היה בשנת ת"כ לבניין הבית, כך ששמיטה יוצאת שנה קודם ב- ה'פ"ו.
ולפיכך כתב בחתימת הדברים שלצאת ידי הספק יכתוב פרוזבול גם בשנה שהיא ערב שביעית להרמב"ם (משום שיטת בעלי התוס').
וכבר כתב החזו"א (שביעית סי' ג סקל"ג) שאין להחמיר לדעת הגר"א, וציין לדבריו בילקוט יוסף (עמ' סו).



סיכום שיטות הראשונים

עד כה התבאר שבראשונים יש ארבע שיטות איזו היא שנת השמיטה:
שיטת רש"י וסיעתו שפסק כר' יהודה ששנת היובל היא חלק ממניין השמיטין, ומניין שנות השמיטה מתחיל משנת ג'תתכ"ח, שהייתה שנת ת"כ לבניין הבית ושנה ראשונה לשמיטה.
שיטת ר"ת, התוס' וסיעתם שגם הם פסקו כר' יהודה, אלא שלדעתם מניין שנות השמיטה מתחיל משנת ג'תתכ"ט, שהייתה שנת תכ"א לבניין הבית ושנה ראשונה לשמיטה.
שיטת הרמב"ם והראב"ד שפסק כרבנן ששנת היובל נספרת כשנת חמישים בפני עצמה, ומניין שנות השמיטה מתחיל משנת ג'תת"ל שהייתה שנת תכ"א לבניין הבית ושנה ראשונה לשמיטה, ושנת ט"ו ליובל.
שיטת הגאונים (כפי שהובאו ברמב"ם) והבאים אחריהם שאמנם פסקו כרבנן, אלא שמאחר החורבן לא מנו יובלות, על כן בזמן הזה שיטתם היא כשיטת ר"ת וסיעתו, אלא שלדעתם (כפי שהובאו ברמב"ם) מניין שנות השמיטה התחיל בשנת ג'תת"ל. וכבר הוזכר שהרמב"ם ביטל דעתו בפני שיטה זו, וכתב שכך המנהג.
והתבאר שעל פי הסבר בעל המאור לכאור' יש להשוות את שיטת ר"ת והתוס' עם שיטת הגאונים, שר"ת והתוס' מונים למניין וי"ד שהוא מבריא את אדה"ר, ואילו הרמב"ם מונה למניין בהר"ד שהוא שנה קודם, ובעצם כוונתם לאותה שנה.
אמנם הגר"א סבור שאין להשוות בין שיטת ר"ת לשיטת הגאונים וכפי שהתבאר א'.



המנהג שנהג בא"י במאות האחרונות

ובמקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, וכבר הרמב"ם והרמב"ן כתבו שהמנהג הוא כשיטת הגאונים, וכך כתב הכפתור ופרח (פנ"א) במנהג שנהג בא"י, וז"ל: "ובכל ארץ מצרים וארץ כנען אותם היושבים ראשונה במלכות נוהגין בחשבון השמטה כדרך הר"ם ז"ל" ע"כ. ונראה שבזמן רבותינו האחרונים כבר פשט מנהג זה בכל ישראל".

יא. ויש לציין שכבר כתב הראב"ד על דברי בעל המאור (שם) שאין לתלות את מחלוקת הראשונים במחלוקת מניין השנים לבריא אה"ע, עיי"ש.

והרב משה באסולה ז"ל בתיאור מסעו בא"י (מסעות א"י, יערי עמ' 158; הובא בילקוט יוסף עמ' סו; וספר מנהגי א"י⁹), כתב וז"ל: "שנת רס"ה נתאמצו כל רבני הגלילות על דבר השמיטה, כי נפל הפרש ביניהם אם ללכת אחר חשבון רש"י או הרמב"ם, והסכימו וגזרו שתהיה שנת רע"א שמיטה, וכן רע"ח, וכן תמיד על פי הרמב"ם ע"כ.

ובב"י (חומ"מ ריש סי' סז) הביא את דברי מהרלב"ח (שו"ת סי' קמג) שכתב שדעת ר"י והרמב"ם שווה, ושמיטה הייתה בשנת רס"ד. וכתב עוד הב"י שכן ראה שהיה המנהג במצרים ושכך נוהגים בא"י. וכן מבוארים הדברים בשו"ת המבי"ט (סי' נ) שכתב בתחילת דבריו 'על שמיטת השנה המוסכם בפי כל העולם' ובסוף דבריו חתם שנת הרצ"ב שזה עולה למניין הגאונים.

וכן כתב הגאון בעל ספר חרדים (בהקדמה למצוות התלויות בארץ), וז"ל: "ונמצא בפסקי רבנים הראשונים אשר לפני קרוב לצ' שנה היום כי קם חכם אחד לערער על חשבון שנת השמיטה כפי הבנת לשון הרמב"ם, ועמדו החכמים השלמים רבני ירושלים תוב"ב אשר היו בימים ההם ונשאו ונתנו לברר לשון הרמב"ם, ושלחו חכם אחד שליח לרבני צפת תוב"ב יוציאו לאור משפטן לשון הרמב"ם ז"ל והבנתו גם לדעת המנהג אשר היו נוהגים קדמונים והרבנים אלה מפה ואלה מפה, אחר העיון עלתה הסכמת כולם להיות המנהג הפשוט מיוסד על אדני האמת סברת הרמב"ם והשנה אשר היו נוהגים בה שביעית הוא ע"פ סברת הרמב"ם כפי מה שהורו הרבנים, גם כתב באותו פסק כי אז העידו זקני דמשק וכל סורי' היות המנהג כן ע"כ. והביא דבריו גם בברכ"י (יו"ד סי' שלא סק"ט)¹⁰.

והנה לכאור' לא מצינו מי שחולק על כך שזהו המנהג בישראל כבר מאות בשנים.



במשנה הלכות הביא בשם כמה מהאחרונים שצירפו מחלוקת זו לספק

ומצאתי כתוב בשו"ת משנה הלכות (חיי"ט סי' רמה) וז"ל: "ומיהו, אף על פי שהכריעו הפוסקים לנהוג כדעת הרמב"ם, מכל מקום מצאנו עמודי עולם שצירפו ספרו זה לסניף. עיין בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' כ"א), דכיון דשביעית בזמן הזה דרבנן, ושנות השמיטה מוטל בספק, על כן בדבר דהוי ספיקא דדינא, הוה ליה ספיקא דרבנן, ויש לדון בהם לקולא. והעתיקו דבריו המשנה למלך (מגילה פ"א ה"א), ומהר"י אלגאזי בספרו ארעא דרבנן (אות הס' אות ת"נ). גם בברכי יוסף להחיד"א (יו"ד סי' של"א) ונעתק בגליון השלחן ערוך (סי' של"א סע' קל"ז), הביא מתשובת מרן הבית יוסף

יב). חשוב לציין שיש מקומות בחו"ל שלא הייתה שום נפק"מ מתי שנת השמיטה כיון שלא נהגו כלל שמיטת כספים (כפי שכתב הרמ"א חו"מ סי' סז ס"א, והביא שם מכמה מהאחרונים שהביאו טעם לדבר), ולכן בהרבה מקומות לא היה מנהג ברור לזה, ויש לנו להסתמך יותר על החכמים שדרו בא"י, שאצלם היו הדברים להלכה ולמעשה לכו"ע.

יג). הוצאת מוסד הרב קוק מהדור' תשנ"ד עמ' רצז.

יד). ובספר מנהגי א"י (שם הע' ו) כתב שנת רס"ח.

טו). ובספר הליכות השביעית להגרמ"מ פומרנץ, עמ' שו, הביא סיפור נוסף שארע בשנת ה' שמ"א שכמה רבנים מהעיר צפת החמירו על עצמם לנהוג שביעית גם בשנה זו, וחכמי צפת נידו אותם, והביא שם גם מה שכתב הפרי תואר שנשאל בזה ואמר שלא היה צריך לנדותם, עיי"ש.

מכתב יד, שנשאל על המנהג שאין מברכין פדיון מעשר שני. והשיב, אפשר דלפי שנהגו לפדותו בכל שנה בספק מעשר שני ספק מעשר עני, אף על פי שאין דעתי נוחה מהמנהג ההוא, מפני שכבר עלתה הסכמת כל החכמים ז"ל היום ארבעים או חמשים שנה, וקבעו שנת השמיטה בשנה ידועה, אם כן כבר לנו בבירור איזו שנת מעשר שני ואיזו שנת מעשר עני, ומכל מקום למנהג העולם כיון שמסופקים בזה, לכך אין מברכין על הספק, ע"כ. ותשובה זו נדפסה לאחר זמן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ד'), ושם באבקת רוכל נשמטו בטעות התיבות 'ומכל מקום למנהג העולם' וכו', ומכל מקום המכוון מובן. וכן מצאתי בספר שער המים (סוף סי' ד' ד"ה ותצא דינא), ובספר שאילת דוד בסוף חידושים בעניני שביעית (דף כ"א ע"ב) שגם מצרף זאת לספק בשעת הדחק. וכן בתפארת ישראל על המשניות מסכת שביעית (סוף פ"י הלכתא גבירתא מ"ח), וכן הגר"א (חומ"מ שם אות ח'), ועיין חזון איש (שביעית סי' ג' אות ל"ג) ע"כ.



נראה לענ"ד שיש להעיר על דבריו

והנה ידעתי מיעוט ערכי, ובכל זאת לא הניח ידי ואכתוב את אשר נראה לענ"ד להעיר על מעט מהדברים שהביא המשנה הלכות בדעת רבותינו האחרונים.

אפתח בכך שנראה לכאור' שהמבי"ט לא היקל על פי צירוף של ספק זה במניין השנים ואף לא כסניף, שכל מה שכתב המבי"ט היה רק בדרך אפשר, שרצה ללמד זכות וצדק על מה שנהגו שלא לנהוג קדושה בפירות הגוי, וז"ל: "ואפשר כי על זה רפו ידיהם מלנהוג איסור בפירות שביעית של גוי דשביעית בזמן הזה מדרבנן והוי ספקא דרבנן אי זו שנה היא ולקולא, אבל כיון דלדעת הרמב"ם ז"ל אנו סומכים על שנה זו שהיא שנת שמיטה לשמיטת כספים ולסדר המעשרות בששת השנים לקדושת הארץ נמי סמכינן עליה והוי שנת שמיטה לשבות מעבודת הארץ ולאכול פירותיה בקדושת שביעית כדאיתא" ע"כ.

ולפי זה לכאור' גם אין להביא ראיה מדברי המשנה למלך והמהר"י אלגאזי, משום ששניהם נשאו ונתנו האם ניתן להקל על פי ספק שעוקר את תקנת חכמים, וציינו לדברי המבי"ט שהזכיר בדבריו ספק מסוג זה, אמנם אם מבינים שהמבי"ט עצמו לא היקל על פי זה כלל, אלא רק הציע בדרך אפשר שעל זה סמכו, אם כן שוב אין ראיה ממה שהביאוהו המל"מ והמהר"י אלגאזי.

ועוד יש להעיר לכאור' על מה שהביא החיד"א בברכ"י את תשובת מרן באבקת רוכל, ששם נשאל מרן מדוע נהגו שלא לברך על פדיון מעשר שני, וז"ל מרן: "ומה שתמהת למה אין מברכין על פדיונו, אין זה מנהג קבוע עפ"י וותיקין שלא לברך עליו עד שיקשה לנו ממנו. ומ"מ אפשר דלפי שנהגו לפדותו בכל שנה בספק מעשר שני ספק מעשר עני, אף שאין דעתי נוחה במנהג ההוא מפני שכבר עלתה הסכמת כל החכמים היום ארבעים או חמשים שנה וקבעו שנת השמיטה בשנה ידועה, א"כ כבר ידוע לנו בבירור איזו שנת מעשר שני ואיזו שנת מעשר עני. ומ"מ למנהג העולם כיון שמסופקים בשנה לכך אין מברכין על הספק" ע"כ. ומבואר שדעת מרן לא הייתה נוחה ממנהג זה, ובכל אופן נראה לכאור' שאין להביא מכאן ראיה שמרן צירף ספק זה כסניף להקל, וכך גם בדעת הרב החיד"א.

וכן מה שכתב בשם הגר"א, נראה שכוונתו למה שכתב הגר"א (הר"ד לעיל) שלצאת ידי ספק יכתוב פרוזבול גם בערב ר"ה שבתחילת שנת השמיטה של הרמב"ם, ואם צדקו דברינו הרי שהגר"א החמיר משום ספק זה, אבל לא מצינו שהיקל על פיו. וגם החזו"א שהוזכר לא כתב להקל על פי צירוף זה, אלא רק הביא שם את שיטת הגר"א וכתב שאין לזוז מהמנהג.



אחרונים שכן צירפו ספק זה להקל

אמנם בתפארת ישראל (הלכתא גבירתא מסכת שביעית פ"י מ"ח) כתב: "וי"א שבזה"ז שאין יובל נוהג. אפילו מד"ס אין שמיטת כספים נוהג. וכן נוהגין. ונ"ל דכיון דיש מחלוקת מתי זמן השמיטה. הו"ל ספק דרבנן ולקולא" ע"כ, ומבואר שלדעתו יש להקל על פי צירוף של ספק זה.

וכן כתב בשו"ת שאילת דוד (ח"א בסוף חי' עמ"ס שביעית כא:): וז"ל: "ואפשר עוד לצדד ולהקל ולצרף מחמת ששנת השביעית מסופקת ואף שאנחנו סומכים בזה על קבלת הגאונים והמעשה כמש"כ הרמב"ם ז"ל עכ"ז כיון שכל הענין הזה הוא רק מדברי סופרים שאינו אלא זכר לשביעית יש לצדד להקל כגון זה" ע"כ.

גם הראי"ה קוק בשבת הארץ (עמ' 168) צירף ספק זה להקל בהיתר מכירה, והביא שם את דברי המבי"ט שהובאו לעיל, אמנם על פי מה שכתבנו לעיל נראה לענ"ד שאין להסתמך על המבי"ט בעניין זה. וכן כתב גם בשו"ת משפט כהן (סי' סג) בתשובה שכתב לרידב"ז, וז"ל "ואע"ג דהוחזקו ישראל במנין הגאונים ז"ל מ"מ אין זה מונע מלדון דין ספק, שבאמת לא הוכרעה המחלוקת מעולם ע"י מנין וב"ד, ובימי הכפתור ופרח (ע"ש פנ"א) עוד לא היה המנהג מוחלט לגמרי בזה, אם לשבות למנין הרמב"ם או למנין הגאונים" ע"כ.

ובאמת שכתב הכפתור ופרח (שם), וז"ל: "ולפיכך מי שנוהג כאחד מן הגדולים ואין בידינו ראייה מכרחת אין בנו כח למונעו והאמת יעשה דרכו, עד כאן. כן הדבר בנדון שלפנינו. לכן עתה באתי לבאר בג"ה דבריהם ותבחר לך מה שהוא נראה יותר... והר"ם כבר אמר ועל זה אנו סומכים וכפי חשבון זה אנו מונים, אם כן מעשה רב ואחזנו דרכו וכדאי הוא הרב וחבריו לסמוך עליהם. ואולם כל איש ואיש הישר בעיניו יעשה, וארבעה לגבי חדא ניהו... ובכל ארץ מצרים וארץ כנען אותם היושבים ראשונה במלכות נוהגין בחשבון השמיטה כדרך הר"ם ז"ל" ע"כ. ומשמע מדבריו שלא רק שמחלוקת זו עדיין מוטלת בספק, אלא שגם יכול האדם לנהוג למעשה ככל אחת מהשיטות ואי אפשר למחות בו על כך.

ובשו"ת משנה הלכות (שם) צירף מחלוקת זו כסניף בלבד להקל. וכן כתב בילקוט יוסף (עמ' קא) שאין לצרף מחלוקת זו כספק אלא רק כסניף בעלמא^{טז}.

ובשו"ת אור לציון (ח"א י"ד סי' כו) כתב שאין לצרף ספק זה להקל, וכמו שהרמב"ם ביטל דעתו מחמת הקבלה והמנהג, כמו כן אנו אין לנו לצרף ספק כנגד הקבלה והמנהג.

טז). וקצת התקשיתי בדבריו, משום שהביא שם כדוגמא מה שכתבו הראי"ה קוק בשבת הארץ, והגרע"י ביביע אומר (ח"ג י"ד סי' יט) לסמוך על דעת הרז"ה שאין שביעית נוהגת בזה"ז כסניף להקל. וק"ק לי משום שהגאונים הנ"ל סמכו את רוב היתר המכירה על שיטת הרז"ה בזה, ולא צירפו את שיטתו רק כספק בעלמא כמבואר בדבריהם שם, וצ"ב.

מסקנה

ולמסקנה נראה שמכיון שיש בזה קבלה מהגאונים, וגם התוס' ור"ת דעתם כן, והרמב"ן והרמב"ם כתבו שקבלה היא בידם, הרי זהו סיעה חזקה לשיטה זו, מלבד מה שלכאור' כבר יצא הדבר מגדר ספק, ובמאות השנים האחרונות המנהג ברור בא"י, ומלבד הכפתור ופרח שהעלה אפשרות לנהוג כשיטה השנייה, והגר"א שכתב לחוש להחמיר ולכתוב פרוזבול שנה נוספת, לא מצינו מי מהאחרונים שכתב לדינא דלא כשיטת הרמב"ם והגאונים. משום כך נראה לענ"ד שקשה מאד לצרף מחלוקת זו ואפילו כספק.



הרב אלחנן וינברג

שכירות שאירע בה קלקול ההפסד על מי

א.

האם אדם חייב על שכירות שלא נצרך לה לבסוף

איתא בגמ' ב"מ ע"ו דהשוכר את הפועלים להשקות שדה ואתא מיטרא ואי"צ השקיה או יבש המעיין וא"א להשקות הוי פסידא דפועלים. משמע דאם השוכר אינו צריך את השכירות הוי פסידא דהמשכיר. והקשו הראשונים ז"ל מאי שנא מהא דאיתא בגמ' שם ע"ט דהשוכר ספינה וטבעה עם היין, היכא דהוי ספינה סתם ויין זה, דגם שם אינו צריך את השכירות שהרי יינו טבע, מ"מ מחוייב לשלם, כיון דבעל הספינה מזומן להשלים שכירותו. והרי סו"ס אינו צריך את הפועל, ומאי שנא מפועלים דאף הם מזומנים להשלים ומ"מ פטור מלשלם?

ויש בזה כמה דרכים בין הראשונים ז"ל. דהתוס' גבי ספינה כתבו דבעלמא היכא דאי"צ את השכירות הוי פסידא דמשכיר כמו בפועלים, והכא שאני, משום דטבעה הספינה דנחשב שאינו משיב לו את השכירות שהרי טבעה בהובלת יינו, ולפיכך צריך לשלם לו. אבל בעלמא, כל שלא השתמש בשכירות אלא אומר למשכיר טול את שלך, נפטר מלשלם לו.

אולם ברשב"א (ח"א אלף כ"ח וח"ו רכ"ד) מוכח להיפך, דבעלמא היכא דאי"צ את השכירות חייב לשלם כמו גבי ספינה, ורק בפועלים שאני. ונראה הטעם משום דהתם ליכא קנין גמור בפועל, דהרי אינו ממון ורק דעומד לו לענין המלאכה, ובזה כל שבטלה המלאכה הרי"ז כביטול גמור של השכירות. אבל בעלמא, השוכר ממון חבירו חייב לשלם אפי' אינו צריך את השכירות. ועיקר הך מילתא דפועלים שאני מספינה, משום דאין בהם קנין גמור אלא הם עומדים למלאכה מסוימת. וכשי' הרשב"א, מבואר כן גם בדברי הריטב"א בסוגיין בשם רבו (ועי"ש דס"ל דקבלן דמי לקנין גמור טפי*). ומחלוקת זו הובאה ברמ"א חו"מ של"ד א' וכתב שם דאם שילם לא יחזיר.

ובראשונים מצינו עוד פירוש כיצד לחלק בין ספינה לפועלים. דשיטת ריב"ם בתוס' כאן היא דבספינה אי"צ לשלם, אלא דאם שילם מתחילה והעמיד את השכירות ככזו שהשתלמה מתחילה, בזה אי"צ להחזיר. ולפי"ז כן הדין תמיד דתלוי אם כבר שילם אם לאו. שיטה זו הובאה ברמ"א בסי' של"ג ה', דתלוי אם שילם אם לאו. וכתב הש"ך (שם כ"ה) דאין ההלכה כן, אלא אין חילוק אם שילם אם לאו.

ויש שיטה נוספת, שהיא שיטת תוס' הרא"ש וכן הביא הריטב"א בשם תוס' והטור בשם הרא"ש, דבספינה סתם ויין זה אינו משלם אלא מה שכבר הלך, וכן בספינה זו ויין זה הנידון הוא רק על מה שכבר הלך. ובזה מיישב הרא"ש בהלכותיו פ"ו סי' יא' את הסתירה מפועלים,

(א). ואמנם חילק שם גם מחמור, אך זה לחלק לאידך גיסא, דלא תימא דכאן כתוב שאפי' בנבטלה השכירות צריך לשלם לו, ומ"ש ממת החמור, ובזה כתב דל"ד לחמור, דהכא הקנין נתפס על הבעלים ונחשב שהשכירות קיימת ורק התבטל היעד.

דהכא נמי הוי פסידא דמשכיר, וכל הנידון בגמ' הוא על הדרך שכבר הלך². אולם בעיקר הדין סברתו דומה לשיטה הקודמת, דבספינה זו ויין זה מועיל ששילם, אלא שהוא סובר דבספינה סתם אפי' שילם יחזיר. ושיטה זו הובאה ברמ"א סי' שי"א ג', ובש"ך שם ב' דזו דעת יחיד, ורוב הפוסקים סוברים דשפיר צריך לשלם בספינה סתם, ויש קושיא מפועלים וצריך ליישב ככל דנתבאר לעיל³.

א"כ יש ד' שיטות מה הדין אם שכר ואינו צריך את השכירות:

שי' הרא"ש דתמיד פטור, כמו בפועלים.

שי' ריב"ם דאם שילם לא יחזיר.

שי' התוס' דבעלמא אי"צ לשלם, רק בטבעה הספינה מתחייב עי"ז.

שי' הרשב"א והריטב"א דהיכא דיש קנין מתחייב לשלם, ורק בפועלים, דאין קנין גמור, פטור. ונראה דהיכא דמחוייב לשלם במת השוכר, אין פטור של מכת מדינה, כיון דמ"מ המכה היא על השוכר, שאינו משתמש, ולא בגוף הדבר.

הרמ"א ריש סי' של"ד מביא מח' זו אם בעלמא צריך לשלם, ופוסק דמספיקא אם שילם לא יחזיר. ואת שי' ריב"ם מביא בסי' של"ג ה' והש"ך שם פוסק דלא מהני שילם. ושי' הרא"ש הפוטר מביא בסי' שי"א ס"ג והש"ך פוסק דחייב.



ב.

שכירות שהתבטל עצם הדבר השכור

לעיל הבאנו את מחלוקת הראשונים אם השוכר אינו יכול לקיים את השכירות האם נפטר עי"ז או לא. והנה, לפי מי שפוטר שם כל שכן שיפטור גם אם המשכיר הוא שמעכב מקיום השכירות. אבל מי שמחייב היכא שיש עיכוב מצד השוכר, בזה יש לדון האם גם היכא דהעיכוב הוא ע"י זה שהחפץ השכור נאבד, יחייב, או ששם זה נחשב שהעיכוב מצד המשכיר והשוכר אינו צריך לשלם.

ובגמ' ב"מ ע"ט גבי השוכר חמור ומת כתוב דנפטר עי"ז מלשלם. וכן בשכר שדה ואכלה חגב תנן שם ק"ה ב' דאם הוי מכת מדינה נפטר עי"ז השוכר, דבמכת מדינה נחשב שיש עיכוב בגוף הקרקע שאינה מעמידה פירות.

(ב). ואפי' שהרא"ש גבי פועלים פ"ו סי' ג' כתב דהפטור הוא משום מוחזקות, אין כוונתו לומר דאם שילם לא יחזיר, אלא דמהאי טעמא במכת מדינה אין מחייבים, ומדין ודאי אין מחייבים.

(ג). ויש להעיר דלשיטה זו אפי' בספינה זו ויין זה אי"צ לשלם מה שלא הלך, אולם פרט זה לא הביא הרמ"א וכנראה ס"ל בעיקר כשיטה הקודמת דאם שילם לא יחזיר, לכן בספינה זו שכתוב רק גבי שילם לא הזכיר דעה החולקת שיחזיר אפי' מקצת, ורק כאן שכתוב שישלם מה שלא הלך הביא דעה החולקת (וכשם שפסק בסי' שלד א' דאם שילם לא יחזיר). אך אליבא דאמת, להרא"ש עצמו אפי' שילם יחזיר מה שלא הלך, כמב' בדבריו ובריטב"א בשם התוס'.

וגבי ספינה מצינו ג"כ דהיכא דהעיכוב הוא רק מצד המשכיר, כגון ששכר ספינה זו להוביל בה יין סתם וטבעה הספינה, שבזה המשכיר הוא המעכב, בזה נפטר לכולי עלמא. ורק בספינה זו ויין זה, דשניהם מעכבים זה על זה, או ביין סתם וספינה סתם, דג"כ שניהם מעכבים, יש דעות בין הראשונים כדלעיל. אבל היכא דהעיכוב הוא רק בחפץ המושכר ואילו השוכר יכול לקיים את השכירות, מוסכם שם שאין צריך לשלם.

וזה שיטת הרמב"ן המובאת בריטב"א ב"מ ק"ג דהמשכיר בית ונפל אי"צ לשלם, וכ"כ בתשובות מיימוני משפטים מז' בשם המהר"ם. אולם בריטב"א שם מביא את דעת מורו הרא"ה לחייב בבית שנשרף, וכן בתשובות מיימוני שם סי' כ"ז בשם הרשב"א כתב ג"כ לחייב. ועי"ש, דאל תתמה היכן מצינו שמשלם על שכירות שלא התקיימה, דהרי כן מצינו בספינה זו שחייב לשלם. ואמנם שם אינו חייב היכא דהוי ספינה סתם, מ"מ סברא לחלק בין ספינה שפטור היכא דאין השוכר מעכב לבית שחייב אפי' היכא דאין השוכר לעכב, וצ"ב מהי סברא זו ובמה תלוי הענין.

ונראה דס"ל להנך ראשונים דלא שייך לדון דחסר אלא היכא דחסר בעצם העמדת הדבר. ובספינה, כיון שהיא מחוסרת הילוך, א"כ אפשר לדון דהמשכיר לא העמיד. אבל בבית, שאינו מחוסר פעולה שתביא לכך שיוכל להשתמש, הרי עומד לגמרי ברשות השוכר. ועי"ש בתשובות מיימוני דאינו נפטר אא"כ הוא מכת מדינה, ומשמע דדימה הא דאכלה חגב ונתקלקלו הפירות לבית שנשרף, וכשם שבאכלה חגב הוי פסידא דשוכר, דהרי אין מחוסר אלא לקיחת הפירות (ואפי' לא גמרו הפירות לגדול, מ"מ אי"ז חסרון מעשה, דממילא אתי), וה"ה בשוכר בית אין מחוסר אלא דוורים, וכל כה"ג נחשב שאירע לשוכר. ורק במכת מדינה, דאין זו פסידא שהוטלה על השוכר אלא הרי"ז דבר שמיסודו אין בו תשמישים, רק אז נפטר עי"ז.

העולה: המחבר בסי' שי"ב יז' פוטר היכא דנשרף הבית. ושי' הרמ"א אינה מוסכמת, דהסמ"ע ל"ד גורס שהוא מחייב בזה, והנתיבות י"ג כותב דלא חייב הרמ"א אלא היכא דשילם.

ג.

שכירות שהתבטלה מכאן ולהבא אם משלם לשעבר

לגבי שכירות שהתבטלה מכאן ולהבא ונפטר מכאן ולהבא כפי שהתבאר לעיל, האם עכ"פ החלק שהלך עמו צריך לשלם או לא.

והנה בגמ' איתא דבחמור שמת שאינו צריך לשלם מכאן ולהבא, מ"מ נותן לו שכרו של חצי הדרך משום דאמר ליה אילו בעית למיתי עד הכא לאו אגרא בעית לשלומי". ועי' בתוס' שם שהסתפקו אם משלם מחצה שכרו, או רק כפי ששוה ההליכה עד שם.

(ד). ולפי הראשונים הפוטרים בנפל הבית שם אי"ז נחשב קלקול בהבית אלא בפירות, ורק במכת מדינה נחשב קלקול בגוף השדה.

והראשונים דנו בספינה, דהיכא שיש עיכוב מצד השוכר, שם יתכן לחייב אפי' היכא דאין לו הנאה מהחצי הראשון, דכיון שכבר העמיד לו בפועל, ואין העיכוב מצדו, יתכן לחייב. ונסכם בעזרת ה' את השיטות בזה.

התוס' ע"ט א' כתבו דאין חילוק בין לשעבר ומכאן ולהבא, רק הנידון בגמרא הוא על הכל. אולם בעמ' ב' הביאו את שיטת ריב"ם דבספינה סתם ויין זה צריך לשלם על מה שהלך ונפטר מכאן ולהבא. ולכאורה מה הטעם צריך לשלם מה שהלך אם אין זו שכירות שהתקיימה, הרי לא שייך לומר אילו בעית למיתי עד הכא (כמו שטענו התוס' בעמ' א' טענה זו דבספינה לא שייך לחייב על מקצת). ונראה דהיכא דהקלקול הוא בדבר המושכר ודאי דא"א לחייבו אלא מה שנהנה. אבל כאן, דהפסידא הייתה לשניהם, בזה דנו הראשונים אם יכול לומר לו אני העמדתי לך מקצת והיין שלך הוא שטבע, ולכן אפשר לחייבו עכ"פ על החלק שהלך, אפי' אם מכאן ולהבא סו"ס אינו מעמיד, מ"מ מה שאינו משלים משום דהוי פסידא דשוכר שייך לחייבו לשלם ע"ז.

העולה: בספינה סתם ויין זה השו"ע שי"א ג' מחייב הכל, וא"כ ליכא לנידון זה כלל. והרמ"א מביא את שיטת הרא"ש שפוטרו ממה שלא הלך, א"כ ס"ל דהיכא דהפסידא לשניהם בזה אפשר עכ"פ לחייב מה שכבר הלך, ואע"ג דאין לו הנאה מ"מ נחשב שהמשכיר העמיד לו וע"י השוכר הוא שאין לו הנאה.



ד.

שכירות שיש לה היזק צדדי וחיצוני

לפי השיטות דהיכא דמת השוכר חייב לשלם (מח' ברמ"א ריש סי' של"ד), והיכא דנפל הדבר המושכר אינו חייב לשלם (כשי' המחבר שי"ב י"ז). בזה יש לדון בהיזק צדדי שאינו דווקא על השוכר, אם הוא נידון כהפסד של השוכר או של המשכיר. כגון שלא היה אפשר ללכת בדרכים ולהגיע אל הבית. וכל היכא דלא היה מכת מדינה פשיטא דהוי פסידא דשוכר שלא יכול היה להגיע. השאלה היכא דהיה מכת מדינה ואף אחד לא יכול היה להגיע לביתו, או שהוכרחו לברוח מבתיהם בגלל מגיפה או מלחמה, בכ"ז יל"ע דמחד גיסא אינו בגוף הדבר המושכר, רק הפסד חיצוני, ומאידך אינו הפסד של השוכר, ובוה יש להסתפק כיצד לדון.

ועד"ז מפרש הלבוש סי' שכ"א א' את דברי המרדכי המובאים שם ברמ"א, דהיכא דהיה מכת מדינה שלא יכול היה המלמד ללמוד עם הילד הוי פסידא דאבי הילד. ולכאורה מ"ש מכל שאר פסידא, שבפועלים לכו"ע הפסידא על הפועל שהוא כמו המשכיר. ופירש הלבוש דלא דמי,

ה). ומש"כ הרמב"ן גבי חמור דבחמור סתם אינו משלם לו, אי"ז סתם שא"צ לשלם, אלא דיכול לגבות משכרו כדי לשכור אחר, דהשכר משועבד. אבל אם אינו שוכר אחר פשיטא דצריך לשלם לו.

ו). וי"ל דלענין זה, היכא דהיה פסידא מצד השוכר כו"ע יודו דישלם מה שכבר השתמש אע"ג שלא הייתה לו הנאה כלל. דהרי לעיל הבאנו את המחלוקת בריש סי' של"ד אם מת השוכר אם משלם דמי שכירות שעד כאן. וי"ל דאפי' היכא דמקצת הדרך לא שוה בפנ"ע, מ"מ כיון דאין הפסידא אלא מצד השוכר משלם עכ"פ על מה שכבר היה דר (ובבית לעולם נחשב שכל מקצת שוה בפנ"ע, ושם מתחייב בלא"ה).

דהיכא דנתבטל עצם השכירות, כגון ששכרו לדלות מים מנהר ויבש אותו הנהר, א"כ עתה לא קיימת השכירות, בזה מפסיד המשכיר שהוא הפועל. אבל כאן הכל קיים בעולם, ורק יש חסרון בעלמא שאי אפשר להשתמש, ובוזה הוי פסידא דאבי הילד, דזה כמו שהשוכר מעכב דרך לא השתמש. אולם עי' בנתיבות של"ד דס"ל דהרמ"א אינו פוסק כדברי המרדכי הללו, ודוחק. והגר"א סק"ז תמה ע"ד המרדכי הללו. ובדברי שניהם אין מוכרח דפירשו כוונתו כהלבוש, אלא דסברו דאע"ג דהוי קלקול בגוף מכת מדינה מחייב, והוא פלא. ולדברינו מיושב.

ולפי זה מה דאי' בב"מ ע"ז דכל שכירות פועלים שאירע בה קלקול הפסידא על הפועל, כגון ששכרו לדלות מים ויבש המעיין או שנתמלא השדה מים ואין צורך בפעולתו, הוי פסידא דפועל (כל שלא היה באופן שעל המשכיר להתנות), שם זה רק כשהתבטלה השכירות מכל וכל, דכשאינן מים ליכא שכירות. אבל היכא דהיה הפסד חיצוני, דהשכירות קיימת אך אי אפשר לקיימה, בזה הוי פסידא דבעל הבית. ובוזה חידש המרדכי דאם היה מכת מדינה הפסידא על השוכר, דנחשב ג"כ שאפשר לקיים את השכירות והשוכר הוא שמעכב. ולהכי ל"ד למכת מדינה באכלה חגב להלן ק"ה ב', דשם הרי"ז נחשב שאינו מעמיד לו, דהמכת מדינה חלה בגוף הקרקע. אבל כאן, דהשכירות הייתה קיימת כתיקונה ומסיבה צדדית לא יכול היה לקיימה, בזה יש חילוק - אם העיכוב הוא מחמת הפועל פסידא דפועל ואם מחמת הבעלים פסידא דבעלים ומכת מדינה ג"כ ההפסד על הבעלים, כיון דסו"ס אין עיכוב של הפועל. ולפי"ז כל היכא שבא לעבוד ורק מסיבה צדדית לא יכול היה לעבוד, יכול לומר אנא הא קאימנא, דלא התבטלה עיקר השכירות. וכ"ז צ"ע.

וכע"ז כתב בש"ך של"ד בשם מהר"ם מטיקטין, דהיכא דהפסידא היא מחמת שינוי האויר הפסידא על השוכר, דאי"ז חסרון בגוף השכירות. אולם הש"ך חולק עליו וסובר לחייב.

א"כ היכא דיש היוק צדדי מחדש המרדכי דהוי פסידא דשוכר אם אין זה עיכוב של המשכיר. ובמכת מדינה הרי"ז נחשב דאין המשכיר מעכב, ושוב הוי פסידא דפועל. והש"ך פוטר בזה ומדמה לקלקול בגוף הדבר, וכן לכאורה שי' הנתיבות והגר"א.



ה.

שכירות שהוזקה במקצת האם היא מתבטלת והאם השוכר חייב לשלם

במשנה ב"מ ע"ח מבואר דהשוכר חמור והבריקה אומר לו הרי שלך לפניך. ומבואר בגמרא להלן ע"ט דהיכא דראויה קצת למלאכתה שם שייך הש"ל, אבל אם אינה ראויה עוד למלאכה הרי"ז סיום לשכירות, וכל הנידון הוא אם יכול למכור את החמור כדי להוציא ממנה שכירות. ובעיקר הך דינא דאומר לו הרי שלך לפניך נחלקו הראשונים. דשי' הרמב"ם שכירות ה' א' דנותן לו שכרו משלם כיון דהוי פסידא דשוכר, וכהא דאי' להלן ק"ה ב' דבאכלה חגב, דהוי פסידא דשוכר, אינו מנכה לו מחכורו. ושי' הרשב"א במשנה דלעולם מנכה לו מן השכירות,

כשיעור דמי חמור שהבריק. ולשיטתו שאני מאכלה חגב, דשם החסרון אירע בפירות, אבל היכא דהחסרון בגוף הדבר המושכר לעולם מנכה לו, והפסידא על שניהם הולכת.

עוד מצינו דבנעשית אנגריא אומר לו הרי שלך לפניך, ונח' בגמ' שם ע"ח ב' רב ושמואל, דלרב הך דינא אינו אלא באנגריא חוזרת, דאז הנזק הוא בשכירות, אבל שאינה חוזרת הוי ליה פסידא בגוף השכירות וא"י לומר הש"ל. ושמואל אמר דאפי' באנגריא שאינה חוזרת תלוי אם זה דרך הליכה או לא. ולשי' רש"י דרך הליכה היינו ג"כ שיתכן שיחזור, אך לא שעומד לחזור מאליו, אלא שילך עמהם ואפשר שיחזירו לו. אך בתוס' הביאו את דברי ר"ח שמפרש דדרך הליכה היינו דהפסידא הייתה של השוכר, שתפסו מי שהלך בדרך, לזה מפסידא אע"ג דנפסד גוף הממון. משא"כ כשהלכו וחפשו בבתיים, בזה הוי פסידא דמשכיר. וא"כ לשי' התוס' מבואר דאפי' בנפסד גוף הממון השוכר י"ל בזה פסידא דשוכר, לענין שיוכל להגיד הש"ל. אמנם לשי' הרשב"א דאין נותן שכרו משלם א"כ כל הנ"מ היא בחמור סתם שחייב להעמיד לו חמור אחר.

והנה לגבי חוכר שדה כשישב המעיין ונקצץ האילן אינו מנכה לו מן חכורו, אא"כ התנה דלוקח שדה זו בתור בית השלחין ואז מנכה, כדאי' להלן ק"ג ב'. ולכא' הך דינא הוא כהרמב"ם, דאם יכול לומר הרי שלך לפניך לשוכר צריך לשלם לו הכל. ואין לומר דהא דאין מנכה משום דאין הכרח שמקפיד ע"כ וגם כשאין מעין זה אותו מחיר, כדאי' ברש"י ד"ה או בית האילן, וא"כ ל"ד לחמור שנעשה צולע. דא"כ אמאי אמרינן בגמ' דאם מכת מדינה מנכה לו, וע"כ שיש קפידא וכשאין את המעיין יש מחיר אחר. וצ"ל דהכא אי"ז חסרון בדבר המושכר אלא בכוחו של השוכר לקיים את השכירות, שהרי אין לו מעיין קרוב לדלות, ובוה מודה הרשב"א שאפשר לומר הרי שלך לפניך ומזלך גרם. ובמכת מדינה שפיר מנכה לו. ולהרמב"ם צ"ל דאין חילוק, ולעולם אם מכת מדינה מנכה ואם אינו מכת מדינה אינו מנכה.

א"כ העולה: בקלקול חלקי בגוף השכירות יש מחלוקת אם מנכה או לא, המחבר סי' ש"י הביא את דברי הר"מ המחייב, ובגר"א הביא את השיטות הפוטרות. ובשדה לכו"ע אין מנכה. ובמכת מדינה לכו"ע מנכה, בין בשדה בין בחמור.

והנה לשי' הרמב"ם כל היכא דהוי פסידא דשוכר חייב אפי' כשניזק הממון, דהרי כשנעשה החמור צולע מפסיד השוכר ונותן שכרו משלם. ועי' בנתיבות ש"י ב' שכתב דכ"ז היכא דלא נפסד עצם הבהמה אלא רק השימושים, בזה יש נידון על מי היה הנזק, אבל היכא דנפסד עצם הבהמה לעולם הפסידא על המשכיר. נמצא א"כ דהיכא דדר שוכר בבית ובא אחד ושרפו באופן שלא נהרס הבית לגמרי רק צריך תיקון למגורים, בזה לכאורה שיהיה פסידא על השוכר, ולכו"ע יתחייב לשלם לו.

אמנם מש"כ הנתיבות ש"י ג' שלפי הר"מ משלם שכר שלם על כל יום, לכא' תמוה, דכיון דנתארך הזמן אחר שכבר היה החמור צולע, בזה פשיטא דלא ישלם יותר ממה ששוה באותו הזמן שנתארך. ובעיקר הדבר צ"ע, דאפשר דכאן אריכות הזמן היא מחמת המשכיר ובוה פטור לגמרי, וכן המשמעות דרך אומר לשוכר הש"ל, ולא שיוכל לחייבו יותר, וצ"ע.



ו.

שכירות שעל המשכיר לתקנה האם זה פוטר את השוכר מתשלום

במשנה ב"מ ק"א ב' מבואר מה מוטל על המשכיר לעשות דלת וכולי. והנה יש לידע לענין מה זה מוטל עליו. ובפרט היכן הקנין לחייבו. והרי בכל שכירות סתם הקשו הראשונים במאי קני דליחייב, דשי' הראב"ד דאינו מתחייב אלא בקנו מידו. ושי' רמב"ן ב"מ ע"ח דא"נ דאינו מתחייב, רק לא ישלם אם הבעלים לא יסיים להעמיד לו. ושי' הרשב"א דזה כעין אחריות על מה שהשכיר. ושי' הרא"ש דהשכירות גופה מחייבת. וברמ"ה בטור שי"ב יש שיטה נוספת, דבשכירות סתם מתחייב אם יש לו באותה שעה, וכך מפרש הנתיבות שי"ד בשיטת הר"מ. ועי' בסמ"ע שי"ו ו' שהביא את השיטות בזה, ומפרש בדעת המחבר דס"ל לחייב אפי' בלא קנין, ושלא כשי' הרמב"ם.

והנה לגבי בית מצינו במשנה ב"מ ק"א ב' דברים שהמשכיר חייב. וצ"ע לענין מה הוא חייב, דכמעט ואין מחלוקת דא"א לחייב בלי קנין נוסף מה שלא עדיין כלול בשכירות. וע"כ דעיקר הכוונה שבזה אין השוכר חייב לשלם לו אם לא יעמיד. וכ"כ בשו"ע שי"ב י"ז דהא דהחוב על המשכיר נ"מ בדיש בידו שכירות מוקדם שיצטרך להחזירה. ובסמ"ע ל"ב תמה דמאי טעמא אינו מחוייב הרי שיעבד נפשיה. וצ"ע, דהרי מבואר בראשונים לעיל דבעינן קנין, ואפשר דס"ל דלהרא"ש אי"צ קנין, אבל אי"ז דעת שאר הראשונים. ובנתיבות י"א מפרש דודאי אי"צ ליתן משלו, ומיהו מ"מ השכירות מתחילתה כולה משועבדת להשלמת השכירות, ואם שכרה לשנה ואחר מחצית השנה נהרס, ואין המשכיר מתקן מחוייב להחזיר דמי השכירות שהייתה כדי לתקן בזה.

העולה לפי"ז. דשי' רוב הראשונים דלהתחייב מה שאינו בכלל השכירות ודאי צריך קנין, ואחריות להעמיד שכירות אחרת יש מחלוקת. ולגבי כל היכא דמבואר דהמשכיר מחוייב להעמיד לו בית, במחבר כתוב דהנ"מ היכא דיש לו דמי שכירות, והסמ"ע תמה דהרי נתחייב להעמיד לו. והנתיבות מפרש דא"נ דבלי קנין לא יתחייב, ורק דאפי' בלי קנין מ"מ מתחייב מתחילת זמן השכירות.



ז. ונ"מ טובא בין הרא"ש לרשב"א אם מתחייב יותר ממה שקנה באותה שעה, דלהרשב"א פשיטא דאין מתחייב טפי אלא כאחריות. ואילו להרא"ש יתכן שיתחייב אפי' טפי ממה שקנה באותה שעה, וצ"ע בשיטה זו דמה טעם בזה. ואפשר דכוונתו כהרשב"א שהחוב אינו כל ממון בעולם אלא להעמיד השכירות בממון אחר משום דמי לאחריות, ואין בדבריו שיטה נוספת.

ואגב אכתוב בקיצור את ביאור דברי הרשב"א שכתב תרי מילי. גם אחריות. וגם דהוי כעין חוב ואפותיקי מפורש. והן בעצם הגדרות סותרות, דאחריות היא על מקח שהתקיים והפסיק שיש להעמידו שוב. וחוב הוא מה שלא היה מעולם. והנה שכירות היא לעולם ביניהם, דמחד כבר יש קנין עד הסוף, ומאידך הרי השכירות ישנה מתחילה ועד סוף, וזה קנין שחסר מימוש, לכן יש בו צד שדומה לאחריות ויש צד שדומה לאפותיקי, וזה באמת חיוב בפנ"ע שעומד ביניהם. (וצ"ע בד' הנה"מ שט"ו א', שדן את השכירות כחוב בעלמא, וכן בכמה דוכתי, והרי ודאי שיש גם קנין, וכדאי' כאן ברשב"א ואכ"מ).

ז.

דין ניכוי ודין חזרה

עד עתה דיברנו בענין על מי מוטל על המשכיר או על השוכר. והנה יש לדון היכא דההפסד על שניהם, האם יכולים לבטל את המשך השכירות בטענה שלא זו השכירות שדברו עליה מראש. ונחלקו בזה הפוסקים כדלהלן.

דהנה במשנה ב"מ ק"ג ב' כתוב דהיכא דאכלה חגב הוי פסידא דשוכר. ומשמע דלא מתבטלת השכירות, וכפי שמדקדק הנתיבות שכ"א א', ויותר מזה יש להוכיח מד' התוס' שם ק"ד דהנידון גם להבא דבקבלנות בא לטעון לא אתעסק ואינו מועיל לו, וא"כ גם בשכירות גם להבא מחוייב עכ"פ בניכוי.

ושיטת המהר"ם פדואה (ל"ט) מובא ברמ"א שם א', דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי. ועי"ש דהעמיד הא דאכלה חגב היכא דאי אפשר לבטל את השכירות משום דיפסיד השוכר את שכרו של מכאן ולהבא. אבל בעלמא שפיר יכול לחזור בו. והרמ"א פוסק שא"א לחזור בו. והנה גבי חמור שי' הרשב"א דמכאן ולהבא מנכה לו, ואעפ"כ לשון המשנה ב"מ ע"ח דאומר לו הרי שלך לפניך, משמע דאינו יכול לחזור בו. (ומה שדחה המהר"ם פדואה, דשם אכתי ראויה למלאכה, לכאור' לא שייכת הך דחיה אלא להרמב"ם דנותן לו שכרו משלם, אך אם באמת מנכה לו מהשכר ואפ"ה א"א לחזור, הרי זה ראייה אלימתא).

העולה: שי' המהר"ם פדואה דהיכא דיש דין ניכוי יכולים המשכיר והשוכר לחזור בהם, דלא זו השכירות שהתכוונו לה. אבל הרמ"א פוסק שא"א לחזור, וכן שי' הנתיבות, ובש"ך משמע שמקיים את ד' המהר"ם פדואה, וצ"ע.



ח.

מזיק חפץ שכור למי משלם

הנה המזיק חפץ שכור או מושאל יל"ד למי משלם המזיק. ויל"ד בין בשוכר שדינו לשלם על להבא (כבספינה זו או בבית שנשרף לשי' רא"ה והג"מ). ובין בשואל שאינו משלם כלום להבא, אך מ"מ יש לו זכות. אבל לכאור' בשוכר שאי"צ לשלם להבא משום דחזר לבעלים, א"כ פשיטא דאין לו זכות לקבל מאומה מן החפץ המוזק, דהרי מה"ט הוא פטור מדמי השכירות משום דההיזק לבעלים וכמי שלא העמיד לו כלל שכירות, וא"כ פשיטא דאין לו זכות בתשלום". וכן בשאלה פשיטא דאין לו שעבוד על גוף הממון, רק על הבית בפועל, וכל שנפל הבית שוב אין לו מאומה. רק בשכירות היכא דחייב לשלם גם מכאן ולהבא, בזה יל"ד אם התשלום מעמיד לו שעבוד גם על הדמים.

ח). ואין לומר שעכ"פ יוכל לקבל מקצת הדמים לשכור לו בית אחר, וכמו במת החמור דיש נידון בגמ' ע"ט אי מכלינן קרנא למוכרו וליטול מדמיו לשכור לו חמור אחר, דשכירות אינה נתפסת אלא על הממון המסויים ההוא, ולכן אפי' מת שייך שיתחייב להעמיד לו אותה שכירות, אבל בדמיו אין לו שייכות כלל.

ועי' בחידושי הגרש"ש ב"ק י"ד שדימה למח' אביי ורבא בב"ק פ"ו בקוטע יד עבד עברי של חברו, דלאביי הנזק כולו לעבד, וכאילו לא הייתה עבודה, והרב אינו מקבל אלא את השבת כולה. ולדעת רבא בין בנזק ובין בשבת ילקח קרקע והרב אוכל פירות.

והנה לכאורה המחלוקת אחת היא. דלאביי השבת היא העמדה של מה שיכול היה לעשות עכשיו, והנזק הוא בעצם השם יד שלו, אך בפועל אי"ז קיום של היד, לכן מזה הרב לא מקבל, ואילו מהשבת הרב מקבל הכל. ולרבא עי"ש ברשב"א דיש ב' גירסאות האם שבת קטנה הכל לרב או לא, ועי"ש דהקשה אמאי יטול העבד כלל שבת לעצמו. ובחידושי הרי"מ פירש באופן נפלא דע"כ הרב אינו זוכה שבת אלא מהעבד, דבתור ממונו ליכא חיובא דהוי כמבטל כיסו. ואף כאן היה מקום לומר דכן הדין, דלרבא כך הדין דהמשכיר מקבל קרקע והשוכר אוכל פירות כשיעור זמן השכירות. מיהו בשאלה ודאי אין לומר כן שהרי אין לו שום שעבוד, ורק מה שזכה באותו חפץ זכה. רק בשכירות שכבר שילם מראש שייך לומר כן.

אמנם נראה שיש טעם לפטור מזיק מלשלם לשוכר, ולחלק בין זה לעבד. דהנה המזיק ממונו של חברו כגון שהפיל ביתו, אינו חייב על בית דייקא, שהרי יכול היה חברו זה למכור ביתו, אלא החיוב הוא על כך שהיה לו ממון בערך של בית. אבל במזיק ידו של חברו הנזק זה היד עצמה, ורק נמדד בממון. ושכירות אינה אחיזה וחסור בממונו של חברו (והראיה שהרי צריך לשלם על מה שלוקח), אלא בכך שהוא מחזיק בחפץ הזה לקבל ממנו, ואע"ג שהוא ממונו של חברו, אבל עצם האחיזה אינה מחסרת כלום מכוחו וממונו של חברו. ולכן יש סברא לומר דשכירות לא תשולם לשוכר, דתשלומי נזיקין אינם על הבית המסויים ההוא, כי עם על ערך ממון בשיעור הבית ההוא. אבל בשכירות כיון ששייך אחיזה שאין לו בה שום כח ממוני, שהרי יצטרך לשלם על שימושו, א"כ תפיסת השכירות אין בה כח ממוני של חלק מהחפץ, אלא תפיסה בעלמא לקבל מבעליו את השימושים ולשלם עליהם.

אבל בעבד אי"ז נידון כשכירות בעלמא, אע"ג שהתורה מגדירה אותו כמשנה שכר שכיר, מ"מ הרי באדם ההחזקה בדבר המסויים היא ממש כהחזקה בממון, דאין איזה כח נפרד שיהיה לו יד, אלא כוחו הוא עצם מה שיש לו יד. ולכן מי שתופס בזה הרי זו תפיסה בגוף הכח הממוני (שלא כשכירות, שיכול הבעלים להעמיד כוחו בנפרד, כגון ע"י מכירה), לכן כשיש לו תפיסת שימוש בעבד, ממילא יש לו גם חלק בתשלומי הנזיקין.

וא"כ למעשה עיקר הפטור בשכירות היא שמראש יש לו החזקה בבית רק עד כמה שהוא בית, ולא שהדבר נמצא תחת כוחו וממונו, ולכן לא נחשב שיש אצלו חסרון שנשלם לו נזק. ולכן אפילו כששילם מ"מ זו החזקתו ולא יותר, ולא שייך על זה תשלום.

ובזה נח' אביי ורבא במזיק עבד עברי אם יש לרבו בנזק, האם לדמות לשכירות דעלמא, דאין הקנין נתפס אלא ביד עד כמה שהיא יד ולא כשנזיקה ונהפכה לממון גרידא. או דלמא דכיון דהיד היא עצם כוחו, ואין לו דרך להוציא כוחו ממנה באופן אחר, בזה שפיר הממון מהוה קיום לדמי ידו, ויש לו שעבוד אף על היד. והגם דחילקנו כן, מ"מ בפועל אין עיקר חיובו אלא להעמיד פעולה, ואין לו קנין בו לחייבו ממש לעבוד, ובוה לא שייך הך טעמא, אלא דשם יהיה כשאר שכירות דאין לשוכרו חלק בדמי נזקו.

ומש"כ בנתיבות ש"ז ג' ובשמ"א י"א דשואל משלם לבעלים פחות מכמה ששואל שאלתו בבית, והוכיח מד' הר"ן ב"מ ק"ג דשואל בטובו לעולם אי"צ לשלם לבעלים באונס אלא את השכירים. לכאורה משם ליכא ראייה דהתם אין לו חיוב השבה על הכלי בעין, ולפיכך אין חיוב אונסין. אבל אם אחר יזיק שפיר י"ל דהתשלום לבעלים, דאינו אלא שואל, וע"י ההיזק נפסקה השאלה ויש לשלם לבעליה.

ובתוס' ב"מ ע"ג ב' כתבו דהמשכיר שהקדיש (והשכור כבר שילם לו אלהבא, דכה"ג אם היה המשכיר מוכר לא היה צריך השוכר לשלם לקונה), אי אפשר לגור עם ההקדש, ע"כ ימכר הבית ויטול דמי שכירותו מן הבית. וילה"ק אמאי לא נימא דיפדה גופו של בית, וישוב השוכר לאשר היה לו. ונראה דאי אפשר לקיים אותה השכירות, דהרי אם היה מוקדש כל זמן השכירות נחשב שהמשכיר שהוא ההקדש שבידו קנין השכירות מעכב מן השוכר, ולזה צריך להעמיד לו דמי שכירותו (וכעין הא דסי' ש"ב דהיכא דהמשכיר הוסיף את השכירות הוא מחוייב להעמיד לו חזרה). ועדיין אי"ז ראייה לנוק דהחפץ ההוא נעלם, ואי"ז קיים אצל המשכיר, ושם אין הכרח דג"כ יקבל חלק בגוף הנזק.

ולכאורה יש להוכיח דאין לשוכר חלק, דאם היה לו חלק אמאי פוטר הרמב"ן המובא בריטב"א ב"מ ק"ג היכא דנפל הבית שאי"צ לשלם, הרי יש לו כבר קיבל חלקו, ולא יתכן שהמזיק יצטרך לשלם לו והוא לא יצטרך לשלם, וע"כ שהוא אינו חייב לשלם כלום, שעדיין לא קיבל. ולכאורה לא נחלק עליו שם הרא"ה המחייב תשלום בעיקר הדבר, שהרי הוא מודה שיש שכירויות אשר אי"צ לשלם מכאן ולהבא, כדלעיל ע"ט גבי חמור שמת באמצע הדרך, ואם הייתה לשוכר כבר זכות ובעלות על חלק מן החפץ, א"כ היה צריך לשלם לעולם על חלקו שקנה מכבר. ובעיקר הדבר קשיא, דאם השוכר קנה חלק בגוף הממון א"כ אמאי צריך לשלם לבעליו על השימוש מתחילה ועד סוף. ובפשטות השוכר אינו קונה מאומה בגוף הדבר, אלא שיש לו קנין להעמיד ממנו של הבעלים שישמשנו, ולכך משלם על שהשתמש. וכל הנידונים אימתי מפסיד בנפל הבית ונתקלקלה השכירות, אין הכוונה ששם כן קנה, דלעולם אי"ז אלא שכירות ולא קנין פירות, אלא שהנידון הוא אם הבעלים העמיד לשימושו ואצלו נפסד או שנחשב שהבעלים לא העמיד לו. אבל בגוף הממון לעולם אין לו.

א"כ לכאורה נראה דלעולם שאלה ושכירות אינם נתפסים כי עם על הממון המסויים שבו הם חלו, ואינם חלים כלל על דמיו. וכפי שבמוכר אין להם עסק יותר עם המוכר, ה"ה במזיק אין להם כלל עסק עם דמי החפץ. ואפי' השוכר שחייב לשלם מכאן ולהבא דשכירותו נפסדה אינו נפטר ע"י שהבעלים יקבל דמי נזק. אמנם בנה"מ לא כתב כן, ומבואר בדבריו דהשוכר נוטל חלקו בהפסד.



אוצר חקר ועיון

בעניין תרי לאוין ולאן הניתק לעשה ♦ "כל המקום אשר תדרוך" – האם
דוקא בסמוך לגבולות הארץ? ♦ עונש אחרי המוות – למשך י"ב חודש או
לנצח? ♦ קריאת שם אברם

הרב הראל דביר

נריה

בעניין תרי לאוין ולא הניתק לעשה

א.

קושיית התוס' על המשנה ושני תירווציהם

תנן בריש תמורה: "לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים", ע"כ. והקשו התוס' וז"ל (ד"ה וסופג): "וא"ת אמאי לא לוקה שמונים דהא כתיב לא יחליפנו ולא ימיר אותנו, ויש לומר דלא נחת למנין מלקויות אלא כלומר דלקי עליה, ועוד יש לומר דלעולם לא לקי אלא ארבעים ותרי לאוי צריכי, חד בקרבן שלו וחד בשל חבירו, וכגון דאמר כל הרוצה להמיר יבוא וימיר", עכ"ל.

והנה בהקדמה לספר המצוות (שורש ט) נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהגדרת הלאוין, הרמב"ם נוקט שאין לוקין על כפל אזהרות באותו ענין, ואילו הרמב"ן ס"ל דכל אזהרה מחדשת לאו נוסף וממילא גם חיוב נוסף במלקות. ובכלל זה הנידון דידן. ולכן לפי הרמב"ם לא קשה קושיית התוס', דבאמת אין לוקים אלא מ', ובאמת בסהמ"צ מנה רק לאו אחד (ל"ת קו): "שהזהירונו מהמיר הקדשים, וזאת היא התמורה. והוא אמרו יתעלה 'לא יחליפנו ולא ימיר אותנו'", עכ"ל. ונמצא שתוס' אולו בשיטת הרמב"ן.



ראיה להבנת התוס' ודחייתה

והתוס' בקושיא ובשני התירווצים הבינו כי לא יחליפנו ולא ימיר אותנו הם שני לאוין נפרדים, וההבדל בין התירווצים הוא רק בהסבר היחס שביניהם. ובאמת נאמר בגמ' (ד:): שהסיבה שלוקים על תמורה אע"פ שזהו לאו הניתק לעשה [-והיה הוא ותמורתו יהיה קודש], היא ש"לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי". אולם נראה שאין זו ראיה מוכרחת, דיש מקום לומר שיש כאן רק לאו אחד, ואע"פ כ יפה כח הכפילה להאליים ולחזק את הלאו, וחלק מחיזוק זה הוא שלוקים עליו אע"פ שהוא ניתק לעשה. וכלשון הרמב"ם בהתייחסו לכפל האזהרות "כי כלם הם לחזוק לבד". ואפ"ל עוד בטעמא דמילתא, שהסיבה שאין לוקים על לאו הניתק לעשה היא שהאפשרות לתקנו" מוכיחה שאינו חמור כל כך, ולכן באה הכפילה לומר שהלאו כן חמור ויש ללקות עליו אע"פ שהוא ניתק לעשה.



א. את הלשון 'תיקון' לגבי לאו הניתק לעשה, מצאתי לראשונה בנוב"י (מהדו"ת או"ח סי' קלו ד"ה והנה): "דעשה הוא תיקון הלאו".

קושיית מהרש"א על תוס'

וקושיית התוס' הופיעה גם בריש חולין (ד"ה וסופג), וכתב שם מהרש"א וז"ל: "ולמאי דאמרינן בפ"ק דתמורה (ד:) דמ"מ לא הוה לאו שניתק לעשה דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר דהוי ליה תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אין מקום לקושייתם, דאהנך תרי לאוי לא לקי אלא חדא זימנא משום דאי לא הוי אלא חד לאו לא הוי לקי כלל כיון שניתק לעשה. וצ"ע", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהוא הבין שהעשה מבטל רק ארבעים מתוך שמונים המלקות, ולוקים את הארבעים הנותרות.



נראה שכוחם של שני הלאוין הוא בצירופם, ולכן אין העשה מנתק אפילו אחד

מהם

ולכאורה כוונתו לומר שעל אחד מהלאוין לוקים ועל אחד לא. אך אין נראה כן, דלכאורה אין סברא לחלק בין לאו ללאו, ומאי אולמיה דהאי מהאי? ולכן נראה שכוונתו שחידוש הגמ' הוא שהעשה פועל פעולה של "תיקון לאו אחד בלבד", ולכן יפה כוחו להוריד את המלקות משמונים לארבעים, אך לא יותר מכך. ולפ"ז שפיר הקשה מהרש"א. אולם אם לכך כוונתו, לכאורה לא מובנת הסברא שבכך, שהרי הסיבה שלא לוקים על לאו הניתק לעשה אינה תלויה ב'הגדרת העשה', אלא בכך שאין קיום וחשיבות ללאו זה, מפני האפשרות לנתקו ולתקנו במידה מסוימת. ולפ"ז לכאורה אין סברא לחלק בין לאו אחד לשני לאוין, כל שהעשה מנתקם ומתקנם. ולכן נראה שגם תוס' משתווים לרמב"ם בהבנה שכפילת הלאוין נותנת להם כח וחזיון ומוציאה אותם מן הגדרים הרגילים של לאו הניתק לעשה, ולכן לוקים וכו"ל. ולפ"ז מובן היטב מדוע לא העלו תוס' את תירוץ מהרש"א, דבאמת אין מקום לומר שהעשה יועיל לנתק לאו אחד מהשניים, דהחזוק של שני הלאוין הוא דווקא בהצטרפותם זה לזה, ואם אחד התנתק, ממילא גם השני נותר ללא חיזוק ויתנתק גם הוא.



לכאורה מוכח שאין בתמורה אלא רק לאו אחד

והנה נאמר בתורה (ויקרא כז, י, וכיו"ב שם כז, לג): "לא יחליפנו ולא ימיר אותו וכו' ואם המיר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", ע"כ. ולכאורה לפי דברי התוס' צ"ל שדינא דהוא ותמורתו יהיה קודש יחול רק בתמורה ולא בהחלפה, שכן התוס' (בשני תירוציהם) ראו את ההמרה וההחלפה כשתי פעולות שונות, וכשני לאוין נפרדים, ודלא כהרמב"ם שראה בהן לשונות שונות המזהירות על אותו מעשה. והנה, מסתימת הגמ' נראה שבכל גווני חל דין זה, הן בתמורה הן בהחלפה, דאם היה חילוק, הייתה הגמ' משמיעתו. ונראה דהיינו משום שחד לאו הוא, ולכאורה כרמב"ם, וצ"ע כיצד לבאר זאת אליבא דתוס'.

ובגמ' נאמר (ו:): "בחבורה נמנו וגמרו, המקדיש בעל מום לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות, ואי בתמורה נמי, ששה הוויין, דאיכא נמי לאו דתמורה", ע"כ. ואם כדברי תוס', לכאורה היה צריך לומר "שבעה הוויין, דאיכא תרי לאוין דתמורה".

ועוד נאמר במשנה (כו:): "הרי זו תחת זו, תמורת זו, חליפת זו - הרי זו תמורה", ע"כ. הרי דלא שנא.

ובב"מ נאמר (מז:): "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלך איש נעלו ונתן לרעהו. גאולה - זו מכירה, וכן הוא אומר 'לא יגאל'. תמורה - זו חליפין, וכן הוא אומר 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו'", ע"כ. ושוב רואים שאין חילוק בין תמורה להחלפה, והיינו הך.



ישוב השואל ומשיב לקושיא מדף ז' והקושי שבו

ובשו"ת שו"מ (מהדו"ק ח"א סי' רכ) כתב לתרץ וז"ל: "והנה אמרתי בזה דשם קאי לענין בעל מום, ובעל מום לא שייך כלל לפענ"ד לאו דלא יחליפנו, [אלא] רק משום לא ימיר, דהרי בתמורה דף ט' אמרו והוה אמינא לא יחליפנו היינו שתצא זו ותכנס זו, ולפ"ז בבעל מום ל"ש זאת דאיך אפשר שתצא זו שאינה בעל מום ותכנס בעל מום תחתיה. ובזה בודאי אינו לוקה רק אחת משום לא ימיר", עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו. הרי בפועל בכל מקרה אם המירו, גם הבהמה וגם תמורתה קדושות, בין בבע"מ בין בתמימה, ולמה לא שייך דין זה? לכן נראה שכוונתו לומר שלא יצויר מצב שאדם ירצה להחליף באופן זה, אך אם לכך כוונתו, לא מובן מה הביסוס לקביעה זו. מדוע מופקע כל כך שאדם יחשוב להחליף תמימה בבעלת מום? והרי הסוגיא עוסקת באדם שמקדיש בע"מ למזבח, ואינו נרתע מהקדשת בע"מ, ולמה יירתע מכך כשמדובר על החלפה? ואם משום שבע"מ שווה פחות מתמימה, הרי כבר נצרכה התורה להתייחס להמרת 'טוב ברע או רע בטוב'. ובר מן דין, ייתכן להמיר תמימה כחושה בבע"מ שמינה. ושמא לא הבנתי כוונתו. וצ"ע.



ע"פ ביאור הדברי יציב ניתן ליישב את הקושיא מהגמרות בתמורה ובב"מ

ובשו"ת דברי יציב כתב וז"ל (חור"מ סי' קטו אות ג): "ונראה להסביר, דהנה מצינו שיש קנינים מיוחדים להקדש, דרשות הגבוה בכסף, ואמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט [קידושין כ"ח ע"ב], וחזינן מזה שהקפידה תורה שלא יהא הקנין לגבוה באופן המקח וממכר של הדיוט דהוי כזילותא להקדש. וי"ל דזה ג"כ יסוד האיסור שאסר הכתוב להקדיש בלשון תמורה וחליפין, משום דהוי כעין קנין חליפין שנוהג בהדיוט. ולפי זה י"ל דתלוי בפלוגתא בב"מ מ"ז ע"א אי חליפין בכליו של מקנה או בכליו של קונה, שהרי במימר הוי דומיא דכליו של מקנה שהמקנה נותן לקונה הכלי של חליפין וגם הדבר הנקנה וה"נ מקדיש תרוייהו, אבל למ"ד בכליו של קונה א"כ מימר דהקדש לא דמיא כלל לחליפין כיון שאין ההקדש נותן כלום למקדיש. ובזה מיושב הא דשם בב"מ קאמר בביריתא תמורה זו חליפין וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו וכו', ומבואר מלשונו דתמורה וחליפין חדא נינהו וזה דלא כהמבואר בסוגיא דתמורה דמחליף ומימר הם שני דברים נפרדים. ולהנ"ל י"ל דבב"מ שם קאמר לה ת"ק דסבר בכליו של קונה וכדמסיק

עלה מי נתן למי בועז נתן לגואל, ואליבא דידיה באמת אין לחייב במימר כשמקדיש תרוייהו וע"כ דלא יחליפנו ולא ימיר חדא הוא, וסוגיין דתמורה דמחלק ביניהם אתיא כמ"ד בכליו של מקנה שלדידיה שפיר י"ל דאיסורא איכא להקדיש באופן של חליפין ודו"ק", עכ"ל.

וע"פ דבריו יש ליישב את הקושיא על תוס' מדף ז' ומהמשנה בדף כ"ו, וכן מהא דב"מ, דשם מיירי למ"ד חליפין בכליו של קונה, ותוס' בקושייתם ובתירוציהם אולו כמ"ד בכליו של מקנה.

קשיים בדבריו

אך דבריו קשו לי. ראשית, מ"ש "שהקפידה תורה שלא יהא הקנין לגבוה באופן המקח וממכר של הדיוט", לא זכיתי להבין. הרי קיי"ל דדבר תורה מעות קונות, בין להדיוט בין להקדש. שנית, לכאורה ברור שהקדשת תרוייהו אינה מעשה ההקנאה עצמו, אלא תוצאה שלו, וההקנאה חלה בדיבור, וכמפורש להדיא בפסוק הנ"ל, ולכאורה לא דמיא כלל לקנין חליפין, שחל רק עם מעשה קנין. ובעניי כל דבריו מחודשים לי מאוד. ובר מן דין, אם כדבריו, יכלו התוס' בפשטות לתרץ דתנא דמתניתין ס"ל חליפין בכליו של מקנה, אך למ"ד בכליו של קונה שפיר לוקה שמונים. ובפרט לאור העובדה שבדף ז' ובדף כ"ו ובב"מ הובעה הדעה שחליפין בכליו של מקנה והיינו תמורה היינו חליפין, ומה ראו התוס' להכריח לא כן בדעת תנא דמתניתין? ונמצא לכאורה שמעצם העובדה שלא תירצו כן בפשטות, מוכח שלא הבינו את המחלוקת כדבריו.

דוחק לכאורה בתירוץ תוס' הראשון

והנה לכאורה יש דוחק באמירה כי התנא "לא נחת למנין מלקויות", שהרי בהדיא אמר התנא שאם המיר סופג "את הארבעים", הרי דנחת למנין. ובמשניות מצינו כמה פעמים^ב את הביטוי 'סופג את הארבעים', ולא מצינו מקום שאינו בדווקא. ואדרבה, יש ראייה לכך שארבעים דווקא, מהמשנה בחולין (פ"ה מ"ג): "שחטה ואת בת בתה ואחר כך שחט בתה, סופג את הארבעים. סומכוס אומר משום רבי מאיר: סופג שמונים", ע"כ. הרי מפורש שנחת ת"ק למנין מלקות. שאם לא כן, יכול היה סומכוס לפרש דבריו כפי שפירשו התוס' את משנתנו. ובפשטות נראה לומר שכן הוא גם במשנתנו.

ובאמת הרמב"ן, ששיטתו כשיטת תוס' במנין הלאוין כנ"ל, כתב בריש חולין (ד"ה גמ') שהממיר סופג את הארבעים. ונראה בפשיטות דלא ס"ל שאלבא דאמת לוקה שמונים, דאם היה סבור כך, לא היה נמנע מלכתוב שסופג שמונים.

ב). כלאים פ"ח מ"ג, יבמות פ"א מ"ז, חולין פ"ה כמה פעמים, ופ"ז מ"ג, טהרות פ"א מ"א ומ"ג. וכן בגמ' ובמדרשים.

קושי בהבנת המקור לתירוץ תוס' השני

והתירוץ השני מבוסס על דברי הגמ' (ט): "תנו רבנן: 'לא יחליפנו' - בשל אחרים. 'ולא ימיר אותו' - בשל עצמו. ולכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר אותו? אי כתב הכי, הוה אמינא תצא זו ותכנס זו הוא דתילקי, אבל ממיר דתרווייהו קא מקדיש להו, אימא לא לקי, קא משמע לן. האי בשל אחרים היכי דמי? אי נימא בהמה דהקדש ידיה וחולין דעלמא, מי מצי מקדיש? איש כי יקדיש את ביתו קדש לה' אמר רחמנא, מה ביתו ברשותו, אף כל ברשותו! ואלא בהמה דהקדש דעלמא וחולין ידיה, מי מתפיס בדבר שאינו שלו? לעולם בבהמה דהקדש דעלמא וחולין ידיה, כגון דאמר מריה דבהמה דהקדש: כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר", ע"כ. ולמדו מכאן התוס' דשני לאוין נפרדים הם, שחלים כל אחד במצב אחר.

אך לכאורה זו ראייה לסתור, דמדברי הגמ' עולה בבירור שהלאו בשל אחרים כולל את הלאו בשל עצמו. ונמצא שאין כאן מקור לשני לאוים נפרדים, אלא רק צריכותא לשתי הלשונות, אך הלאוין יכולים לחול שניהם יחד על אותה מציאות. ולפי סברת התוס' ששני לאוין שנאמרו על מציאות אחת מביאים לכפל מלקות, לא מובן לכאורה מדוע הממיר בשל עצמו לא ילקה שמונים. ואין לומר שהלאו דלא ימירנו מתייחס רק למי שמתכוון להקדיש שתיהן ולכן אין לוקין עליו, דאם נאמר כן, נמצא שהממיר בשל אחרים והתכוון לתצא זו ותיכנס זו אינו לוקה כלל, שהרי לא כלול לא ב'לא יחליפנו' ולא ב'ולא ימיר אותו', וזה ודאי אינו. לא ייתכן לתפוס בשתי הגדרות שונות לתפקיד כל אזהרה, שהרי שתי האזהרות נאמרו בחדא מחתא, ובפשטות הן עוסקות באותה מציאות. ולכן נראה ברור שהעיקר כדרשת הברייתא, והצריכותא בגמ' לא באה להגדיר את הלאוין. ולפ"ז נמצא שגם אם נבין שהברייתא דיברה על שני לאוין נפרדים ולא עסקה גם היא בצריכותא בעלמא, לכאורה אין בכך כדי להעלות ארוכה לקושיית תוס', דבמקרה של המשנה אמורים שני הלאוין לחול.



קושיא נוספת על דברי תוס'

והלח"מ (פ"א מתמורה ס"א) הבין בדעת הרמב"ם שהסיבה שלוקה ארבעים אינה קשורה לשיטת הרמב"ם בשורש ט' הנ"ל, אלא כתירוץ תוס' השני. וצ"ע מדוע לא הבין כנ"ל. ועכ"פ, הלח"מ לשיטתו הקשה על הרמב"ם וז"ל: "ואע"ג דבריש תמורה וכו' אמרו 'הווי להו תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי', דמשמע שהם שתי אזהרות בדבר אחד", עכ"ל. ולפי המתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם, לכאורה אין מקום לקושיא זו. אך היא כן קשה על התוס'.



תירוץ הלח"מ והקשיים שבו

וכתב הלח"מ לתרץ וז"ל: "לא היא, אלא הם אזהרות בענינים חלוקים, ומכל מקום מיקרי שהעשה עוקר אותם כיון שאינו לוקה על שום אחד מהם מחמת העשה", עכ"ל.

אך תירוצו קשה לכאורה. כבר נאמר לעיל בהתייחסות לדברי מהרש"א, כי לכאורה אין סיבה להגביל את כח העשה ולצמצמו לניתוק לאו אחד בלבד, וע"כ הסיבה שלוקים היא שכפל הלאוין מאלים את כוחם ומחזקים. ולפ"ז גם דברי הלח"מ אינם מובנים לכאורה, דמה איכפת לן שהעשה יעקור שני לאוין, אם סו"ס שניהם באמת ניתקים לעשה? הרי אין העקירה "מבוצעת" ע"י העשה, אלא נובעת מעצם חולשת הלאוין. ואם הלאוין שונים זה מזה ועוסקים 'בענינים' חלוקים, אין כאן שום כפל אזהרות הנותן חיזוק ללאוין. וצ"ע. וכאמור, מפורש בגמ' שלא דלא יחליפנו כולל הן החלפה בשל אחרים הן החלפה בשל עצמו, ויש מקרה בו חלים שני הלאוין, ודלא כמה שעולה לכאורה מדברי הלח"מ.



הבנה חדשה בשיטת התוס' וישוב הקשיים

ובחידושי הגרי"ז (תמורה ב. ד"ה בתוס') הקשה כן מדנפשיה ונשאר בצ"ע, אך בשיעורי בנו הגאון ר' משולם דוד הלוי (תמורה ב. אות א ד"ה ומרן) תירץ בשמו עפמ"ש הרמב"ן בשורש ט' הנ"ל, שכאשר יש צריכותא לשני הלאוין, אין לוקים אלא ארבעים, דכפל הלאוין לא בא לכפל מלקות אלא להרחבת גדרי האיסור. ולכן די בצריכותא ללמד שאין לוקים שמונים, אף אם שני הלאוין חלים יחד באותה מציאות, כפי שעולה מדברי הגמ'. ולפי דבריו מיושב גם את הקושי הראשון, דנראה לפרש כן כוונת תוס' בדבריהם: כיוון שיש צריכותא, לא לקי אלא ארבעים. אך אין זה משום ששני הלאוים חלים במציאויות שונות ולא נפגשים, אלא משום שעצם הצריכותא מבטלת את כפל המלקות.



ב.

הרמב"ם כתב ביאור נוסף מדוע לוקה הממיר

והנה כתב הרמב"ם וז"ל (ריש הל' תמורה): "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר, שנאמר: 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו', ואע"פ שלא עשה מעשה וכו'. ולמה לוקין על התמורה, והרי לאו שבה ניתק לעשה שנאמר ואם המיר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש? מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו. נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קדש. ואפילו המיר בשבת לוקה ארבעים, ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור, הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש", עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין כאן אלא לאו אחד, וכשיטתו הנ"ל.

והנה, בדבריו מבואר באופן נוסף למה לוקה הממיר. ומקורו בגירסה נוספת בגמ', המובאת ברש"י (ד: ד"ה ל"א): "משני כי פריך והרי מימר, שאני התם דאהכי לוקה משום דהוי מימר לאו ששוה בכל, דכולי עלמא אסירי להמיר", עכ"ל. והיינו ציבור ושותפין, שאסור להם להמיר ואין

תמורתם חלה, ונמצא שאין הלאו ניתק לעשה, ולכן גם במקרה שיש עשה, אין לו כח לבטל את המלקות. וכן מובא גם בשטמ"ק (אות ה). וכתב הלח"מ: "ורבינו כתב טעמי השני גירסאות שהוא ראה אותם וייטבו בעיניו השני טעמים".



הרמב"ם פסק דלא כריו"ח, וקשיים בנסיגות ליישב דבריו עם דברי ריו"ח

והנה, בדברי הרמב"ם נאמר שממיר לוקה אע"פ שלא עשה מעשה, ודלא כדברי הגמ': "א"ל רבי יוחנן לתנא: לא תתני ומימר, משום דדיבורו עשה מעשה", ע"כ. ולכאורה הרמב"ם לא פסק כריו"ח, וצריך להבין מדוע.

וכתב המ"מ ליישב זאת, וז"ל (פי"ג משכירות ה"ב): "ומימר דומה הוא לחסימה [-לא תחסום שור בדישו, שכתב הרמב"ם שם שלוקה אף אם חסם בדיבור בעלמא ולא עשה מעשה], ולא שיש בו מעשה הוא, שהרי ע"י דבורו נתפסת הבהמה בקדושה, והיינו דא"ל ריו"ח לתנא לא תיתני מימר וכו'. ורבינו כתב מימר ולקח המימרא אע"פ שלא היה צריך, דלמסקנא מימר לאו שיש בו מעשה הוא כיון שדבורו בא לכלל מעשה", עכ"ל. והיינו שאין נפק"מ בין התנא לריו"ח, ולכן לא עזב הרמב"ם את לשון התנא.

וכיו"ב כתב הרדב"ז (ריש הל' תמורה, הו"ד במהד' פרנקל בסוף הכרך): "יש לומר דלעולם אית ליה לריו"ח דבממר אין בו מעשה כריה"ג דאיהו אמרה משמיה, והכי קאמר ריו"ח לא תתני מימר דנהי שאין בו מעשה מ"מ ע"י דיבורו נעשה מעשה ואינו שווה לנשבע ומקלל חבירו ומשום הכי לוקין עליו וליכא למבעי עלה מנ"ל דלקי", עכ"ל. והיינו שריו"ח מסכים לתנא וכו"ל.

ודברים דומים מצינו גם בקטע שהובא במהד' פרנקל בסוף דברי רע"א, וכפי הנראה כתבו המגיה בתגובה לדברי רע"א (המובאים להלן), וז"ל: "ולע"ד דטעמא דריה"ג ג"כ משום דדיבורו עשה מעשה, אלא כיון דלא עשה מעשה חשיב להו בכלל לאו שאין בו מעשה", עכ"ל. והיינו שכל ההבדל בין התנא לריו"ח, הוא סגנוני, אך שניהם מודים ומסכימים זה לזה. ולפ"ז מתאחד פסק הרמב"ם עם דברי ריו"ח.

אך לפי דבריהם לכאורה אין שום משמעות לדברי ריו"ח. וצ"ע. ועוד קשה לי, דאם היה הרמב"ם פוסק כריו"ח, לא היה פוסק שלוקים על תמורת ציבור, דהא לא איתעביד שם שום מעשה. וכבר עמד בזה הלח"מ (פי"ג משכירות ה"ב). ויתירה מזו, הרי הרמב"ם כתב בפירוש (שם): "שלשה לאוין אלו [-מקלל, נשבע וממיר] אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן", הרי מפורש שאין המלקות מטעמיה דריו"ח, ומה יכול היה הרמב"ם לכתוב יותר מפורש מזה?



תירוץ מהר"י קורקוס והקשיים שבו

ומהר"י קורקוס כתב: "תפס רבנו המימרא כמות שהיא כי כן הובאה בכמה מקומות". ואכן המימרא הובאה בשני מקומות בגמ' (מכות טז. ושבועות כא.). ללא הערת ריו"ח [ובמהדורת פרנקל ציין גם לתוספתא דמכות פ"ד ה"ה, אך לא מצאתיה שם].

אך אכתי צ"ע מה המקור לדין שהממיר לוקה, אם באמת אין בו מעשה. דהנה, לגבי נשבע ומקלל טרחה הגמ' להביא מקור מפסוקים לכך שלוקה, ולגבי ממיר הובאו דברי ריו"ח לביאור הדין, אך במכות ובשבועות לא נאמר שום הסבר לטעם הדין דממיר לוקה. ונמצא שאין כאן מקור מבורר לפסק דלא כריו"ח, ואדרבה, יילמד סתום מן המפורש. ובפרט לאור העובדה שאין הסוגיות שם עוסקות בממיר אלא בנשבע, וייתכן שהערת ריו"ח הושמטה רק משום שאינה קשורה מספיק לעיקר הסוגיא. ויש להעיר כי בירושלמי דשבועות (פ"ג ה"י) כן הובאו דברי ריו"ח. ולכן קשה לכאורה לומר שהרמב"ם ראה בסוגיות הנ"ל הכרעה דלא כריו"ח.



ביאור השפת אמת בדעת הרמב"ם

והשפ"א כתב וז"ל (ג: ד"ה בגמ' אר"י): "באמת הרמב"ם לית לי דר' יוחנן, וס"ל דזה באמת טעם התנא דחשיב מימר בין הני דלית בהו מעשה, כיון דעיקר האיסור - החילוף. וזה, לית ביה מעשה", עכ"ל. וביאור דבריו, שהאיסור בתמורה הוא בהורדת הקדושה מהבהמה שהתקדשה כבר, ולענין זה אין תוקף למעשהו, ואילו קדושת התמורה אינה איסור, דמה איסור יש בהקדשה. ולכן דחה הרמב"ם את דברי ריו"ח שאמר שבדיבורו עשה מעשה, דבאמת אין ה'מעשה' של התקדשות התמורה נובע מדיבורו.

אך דבריו קשו לי, דסו"ס דיבורו של הממיר הוא זה שגרם באופן ישיר להתקדשות הבהמה שלא כהלכה, וא"כ מדוע החליט השפ"א שאין ההתקדשות מעשה שנעשה ע"י הדיבור? מה גרם להתקדשות, אם לא הדיבור? וצ"ע. ובכלל קשה לי, היאך אפשר לדחות את דברי גדולי האמוראים ע"פ הסברות שלנו? שהרי, כאמור לעיל, מדברי הגמ' נראה שהתנא קיבל דברי ריו"ח ולא עמד בשלו, ומה לנו לדחות את דברי חז"ל מכח סברתנו? ושמא לא הבנתי כוונתו. וצ"ע.



ביאור ר' עקיבא איגר בדעת הרמב"ם

ורע"א (מערכה ריש חולין אות א' טז-יז, הו"ד במהד' פרנקל) כתב ליישב, דהנה בדף ב: ריבית הגמ' אשה לתמורה, ושאלה הגמ' מה הצורך בריבוי זה, ומאי שנא משאר מצוות התורה שאינן מצוות עשה שהזמן גרמן. ותירצה הגמ' ללישנא קמא דרש"י, דה"א שנשים לא יהיו שייכות בלאו שאין בו מעשה, וקמ"ל דשייכות. וללישנא בתרא הסיבה לה"א שנשים לא שייכות בתמורה היא שאין זה לאו השווה בכל, דאין ציבור עושין תמורה. והרמב"ם פסק כלישנא קמא.

וכאמור, שיטת הרמב"ם שהממיר קרבן ציבור לוקה, וכל מה שאמרו חז"ל שאין תמורה בציבור, כוונתם שאין הקדושה חלה על בהמה נוספת, אך יש עבירה ויש מלקות. והנה, בדף ד: נחלקו אביי ורבא בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני, דאביי ס"ל

ג. ודרכם של שוני המשניות תמיד לקבל דברי האמוראים ולראות בהם סמכות עליניה. ומלשון השפ"א נראה ברור שלא בא לחלוק על כך.

דמהני ורבא ס"ל דלא מהני. ונמצא שלדעת רבא אין מקום לחלק בין יחיד לציבור לענין עונש על תמורה, והממיר ילקה אע"פ שתמורה הציבור לא תופסת, דאין המלקות תלויות בחלות התמורה. וממילא אליבא דרבא מוכרחים להגיע ללישנא קמא דרש"י דתמורה שייכת בכל, ונמצא שממיר נחשב לאו שאין בו מעשה, ומוכח דריו"ח שסבר דממיר נחשב לאו שיש בו מעשה, ס"ל כאביי. והשתא בין אם נאמר שהרמב"ם פסק כאביי לענין אי עביד מהני, ובין אם נאמר שפסק כרבא (נחלקו בכך הכס"מ והלח"מ), עכ"פ לענין הגדרת תמורה כלאו שאין בו מעשה, שרירים דברי רבא נגד דברי ריו"ח. ואביי לא גילה דעתו בזה, ואין הכרח לטובת אחת הגירסאות לפי שיטתו. ושפיר פסק הרמב"ם כרבא, דהלכה כבתראי. עכת"ד רע"א. ולפ"ז מובן גם מה המקור לקביעת הרמב"ם שלוקים על תמורת ציבור. וכבר קדמו הלח"מ בהעמדת הלישנא קמא כמקור לפסק דלא כריו"ח, אלא שרע"א אף הכריח גירסא זו.



החק נתן מביא ראייה נוספת לשיטת הרמב"ם

ועוד הביא בחק נתן (ג: ד"ה חוץ) ראייה לדעת הרמב"ם, מדברי הגמ' (ג:): "אמר רב יהודה אמר רב: כל לא תעשה בתורה, עשה בה מעשה, חייב. לא עשה בה מעשה, פטור. וכלל הוא דלאו שאין בו מעשה פטור? והרי מימר דלאו שאין בו מעשה הוא ולקי, דתנן: לא שהוא רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר, וסופג את הארבעים. אמר לך רב: הא מני רבי יהודה היא, דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו", ע"כ. הרי מבואר שהנחת הגמ' היתה ונשארה שממיר הוא לאו שאין בו מעשה, ודלא כריו"ח, והגמ' אף נדחקה להעמיד את המשנה כדעת יחיד. עכת"ד. וכן הוא גם בב"מ (זא.). [אמנם מסקנת הגמ' היא כדעת ריה"ג, דלכ"ע לוקים על תמורה ואין הדבר תלוי בדעת ר' יהודה, ולכן פסק כן הרמב"ם אע"פ שאין הלכה כר". ועכ"פ דברי החק נתן שרירים וקיימים, דסו"ס מוכח שהגמ' הבינה שזה לאו שאין בו מעשה].



ג.

עדיין אין מקור ברור לשיטת הרמב"ם שלוקים על תמורת ציבור

ולפי האמור מיושבת שיטת הרמב"ם בענין הגדרת לאו דממיר. והרמב"ם לשיטתו פסק שלוקים על תמורת ציבור, והיינו משום שאין משמעות לחלות התמורה לענין המלקות. אך לכאורה במשנה (יג.) מבואר להיפך, דז"ל: "הציבור והשותפין אין עושין תמורה שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו", ע"כ. והפסוק 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו' עוסק באזהרת התמורה ולא בחלות התמורה, ומכך משמע שאין כל איסור בתמורת קרבנות ציבור. ועכ"פ אין ללקות על תמורת קרבן ציבור. אמנם ע"פ הסבר רע"א יוצא שלדעת רבא לוקים על תמורת קרבנות ציבור, אך נראה שאין הכרח בדבריו, דיש מקום לומר בשופי שאע"פ שאין המלקות תלויות בתוצאת המעשה, וכרבא, מ"מ אין לוקים על קרבן ציבור, מפני שהתורה הזהירה רק על תמורת קרבן

יחיד, וכפשט המשנה. ואין זה תלוי כלל במחלוקת אב"י ורבא. וכל דברי רע"א באו לבאר את שיטת הרמב"ם, ולכן הניח הנחת יסוד שמיעוט ציבור מאיסור תמורה נבע ממיעוט מחלות תמורה, אך עדיין לא התבאר מה הסיבה להבין כך בגמ'.



מלשון המשנה והגמ' נראה שיש ללמוד שאין איסור בתמורת ציבור

והכס"מ כתב: "הכי משמע מדלא קתני הציבור והשותפין מותרים להמיר", עכ"ל. ואולם לכאורה המשמעות הפשוטה של הפסוק והמשנה היא שאין שום משמעות לתמורת קרבן ציבור, לא לענין חלות תמורה ולא לענין איסור תמורה, וכנ"ל.

יותר מוכרעת היא לשון הגמ' (י:): 'אין תמורה בציבור', והיינו שאין איסור כלל ולא רק שאין חלות, ומצינו לשונות דומות, כולן במשמעות של היתר לכתחילה: 'אין עימור אלא בגידולי קרקע' (שבת עג:), 'אין דישא אלא לגידולי קרקע' (שם עה:), 'אין סחיטה בשער' (שם קכח:), 'אין מעילה בגידולין' (פסחים נו:), 'אין מעילה בקונמות' (יבמות פח:), 'אין מומין בלבן' (בכורות לח:), והאחרונים (עי' ברכ"י סי' שיט סק"ה) כתבו ש'אין ברירה בלח'.



ביאור האור שמח בדעת הרמב"ם

והאור"ש כתב וז"ל: "הנה אמר לא תיתני מימר דבדיבורו איתעביד מעשה, וא"כ באחד מן הצבור או שותפין שהמיר, הא לא איתעביד מעשה, דהתמורה לא תפסה בהן [ומדוע לוקה]? רק דבאמת כתב ההמ"ג בשיטת רבינו סוף הלכות שכירות (פי"ג ה"ב), דכל היכי דאיכא בלאו מעשה אז גם אם חסמה בקול מיחשב העקימת שפתיו למעשה, לכן חסמה בקול לוקה, יעו"ש, לכן כיון דבכל תמורה איתעביד מעשה, גם בצבור ושותפין מיחשב עקימת שפתיו מעשה", עכ"ל.

אך לכאורה קצת קשה נראה כן. ראשית, לכאורה אין הדברים מתאימים לדברי המ"מ, שכתב: "ואפשר היה לי לומר שכל לאו שא"א בו מעשה אלא דבור שאין הדבור קרוי מעשה, אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור אף החסימה בקול היא כמעשה. ואע"פ שהביא בגמ' כאן ראייה לדבריו רבי יוחנן ממימר מכל שכן קא מייתי לה", עכ"ל. הרי מפורש בדבריו ש'מעשה' היינו מעשה ממש ולא דיבור, שהרי כתב מפורש שבחסימה בקול אין מעשה, אע"פ ש'בדיבורו עביד מעשה' שהבהמה נחסמה. גם הכל שכן דממיר מבוסס על כך שאין בו מעשה. וכל זה לכאורה להדיא דלא כאור"ש. ובאמת, אם לא היה הבדל בין ממיר לחוסם, היה נזכר גם חוסם בברייתא דלאוין שאין בהם מעשה ולוקים עליהם. וצ"ע.

בנוסף קשה, דדבריו חוזרים על דברי הרדב"ז והמ"מ הנ"ל, לפיהם יש מעשה כלשהו בממיר אף לדעת תנא דברייתא, וכאמור, לכאורה הרמב"ם שלל כיוון זה בלשון שאין ברורה הימנה: "שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן", וע"כ דלא כביאור האור"ש. וצ"ע.



ביאור האחייעור במקור דברי הרמב"ם

והאחייעור כתב וז"ל (ח"ב סי' מג אות ב): "והנה הא דיצתה מעשר להורות מה מעשר קרבן יחיד ולא קרבן ציבור מה מעשר קדשי מזבח כו', נתמעט רק ממאי דיצא מעשר דהכפיל קרא בלא ימירנו והי' הוא ותמורתו יהי' קודש דשניהם כתיבי במעשר, משא"כ קרא דלא יחליפנו דלא כתיבא במעשר לא נתמעט. ומהאי טעמא בדין שכל מה שנתמעט ממעשר לא נתמעט רק מה שהוכפל במעשר, משא"כ לאו דלא יחליפנו. ואין לומר מה בלא ימיר דהוא בשלו אינו עובר בלא יחליפנו דהוא בשל אחרים לא כ"ש, זה אינו, דהא לא יחליפנו חמיר טפי שנתכוין להוציא לחולין שתצא זו ותכנס זו, ולהכי באמת בקרבן ציבור ושותפין בדין שילקה משום לא יחליפנו, דאע"פ דלא אהנו מעשיו וגם אין צבור ושותפין עושים תמורה, מ"מ הא נתכוין להוציא לחולין [והוא] תמיד עובר משום לא יחליפנו שנתכוין להוציא לחולין, אע"ג דלא אהני דהקדש תם אינו יוצא לחולין, מ"מ חמיר לפי דעבר אמימרא דרחמנא ונתכוין לאיסורא להוציא לחולין, וה"נ בציבור ושותפין אע"פ שאינו עושה תמורה, מ"מ הא נתכוין להוציא לחולין ועובר בלאו דלא יחליפנו", עכ"ל. ביאור דבריו, דמיעוט קרבן ציבור היה רק מלאו דלא ימיר אותו, ומתוצאתו - 'והיה הוא ותמורתו יהיה קדש', אך לא התמעט מלאו דלא יחליפנו. ולכן אין תמורת קרבן ציבור חלה, אך לוקים עליה.

אך דבריו קשו ל. ראשית, ז"ל המשנה: "הציבור והשותפין אין עושין תמורה שנאמר (ויקרא כו, י) 'לא יחליפנו ולא ימיר', יחיד עושה תמורה ואין הציבור והשותפין עושין תמורה", ע"כ. הרי מפורש דמייירי גם בלאו דלא יחליפנו. והפסוק שהזכיר (שם, לג) הובא רק בגמ', כתוספת על דרשת המשנה.

שנית, כפי שהתבאר, הרמב"ם לא הפריד בין שתי האזהרות, ולשיטתו הכפל בא רק לחזוק, וא"כ לכאורה אין אפשרות לומר שאחת מהן שייכת בציבור ואחת לא.

שלישית, גם קדשי בדק הבית התמעטו מקרא דמעשר, ואעפ"כ ברור מסתימת הרמב"ם שאין לוקים על תמורתם. והאחייעור כתב על זה וז"ל: "ואין להקשות לפי"ז גם בבדה"ב שנתמעט לר"ש מהיקישא דמעשר, דילקה משום לאו דלא יחליפנו, נראה דבבדה"ב לא שייך לומר דיעבור משום לא יחליפנו לפי שנתכוין להוציא לחולין, [דבבה"ב] דמצותו בפדי' ולפדי' עומדת וכמש"כ הר"ן בנדרים נ"ט [ע"א ד"ה תרומה], דלהכי הו"ל דבר שיש לו מתירין, ואי אפשר לומר דלא יחליפנו חמיר טפי, ומה לא ימיר דהוא בשלו אינו עובר לא יחליפנו שהוא בשל אחרים לא כל שכן", עכ"ל. ולא הבנתי על מה מבוסס ק"ו זה, שהרי התורה עצמה אמרה בפירוש שאין הבדל בין ממיר בשלו לממיר בשל אחרים, ואין ממיר בשלו חמור בכהוא זה מממיר בשל אחרים. ואם כוונתו לבסס ק"ו על הה"א שהתורה שללה, נמצא שגם הק"ו כבר נשלל. וצ"ע. וגם כאן קשה לי ההתעלמות לכאורה מהסבר הפסוק לא יחליפנו, שלשיטת האחייעור לא התמעטו ממנו קדשי בדה"ב, ונמצא שהם כלולים בו ותמורתם תמורה, והיאך אתי ק"ו ומפקע לקרא? וצ"ע. ועוד האריך שם בטעם אחר, וכתב שבניגוד לקדשי מזבח, לקדשי בדה"ב אין בעלים, ואין מי שיאמר 'הרוצה להמיר יבוא וימיר', ובעקבות זה ביאר שמיעוטם מתמורה שונה ממיעוט ציבור ושותפין, כיעו"ש. אך לא הבנתי קביעה זו, שהרי גם קדשי מזבח

אינם ממון בעלים (למעט קדשים קלים אליבא דריה"ג (ב"ק יב:), ואין הלכה כמותו), וע"כ אין התייחסותם לבעלים נובעת משייכות ממונית, אלא מכך שהוא המתכפר בהם, וכמבואר להדיא בריש דף ג'. ולפ"ז נראה לכאורה שאין מקום לחלק בין קדשי מזבח לקדשי בדה"ב. וצ"ע.



הצעה לביאור מקור שיטת הרמב"ם בתמורת ציבור

ונראה לומר, שמהגירסא המנמקת את מלקות הממיר בכך ש"שאני התם דאהכי לוקה משום דהוי מימר לאו ששוה בכל, דכולי עלמא [-גם ציבור ושותפין] אסירי להמיר", למד הרמב"ם שכולי עלמא גם לוקים. דטענה זו באה להסביר מדוע לוקה הממיר, ואם רק יחיד לוקה אך ציבור ושותפין לא לוקים, אין הראיה מהם מחוורת, דסו"ס העשה כן מנתק את כל מה שהיה עליו לנתק, דרך בתמורת יחיד 'בדיבורו עבד מעשה' ויש צורך לנתק את הלאו בעשה, ע"מ למנוע מלקות, אך תמורת ציבור אינה משמעותית לענין מלקות, ולמה ילקה? ונמצא שמעצם ההוכחה מכך שממיר הוא 'לאו השווה בכל', יש להביא ראייה לפסק הרמב"ם שלוקים על תמורת ציבור. וממילא יש הכרח לפרש את המשנה בדף י"ג כפי שפירשה הרמב"ם. וכאמור, הרמב"ם ראה את שתי הגירסאות וייטבו בעיניו.

ונראה לי שלביאור זה התכוון האו"ש בהמשך דבריו שם, וז"ל: "אבל זה [-הפירוש הנ"ל] רק לשנויא קמא דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אבל לשנויא בתרא דבכל מקום דתפסה תמורה הוי לאו שניתק לעשה, רק דמשום הכי לקי הואיל דבציבור לא תפסה תמורה לוקה, דאין שם עשה, תו בכל מקום נמי לקי, א"כ ממ"נ, היכי דתפסה תמורה הוי לאו הניתק לעשה, והיכי דלא תפסה תמורה הוי לאו שאין בו מעשה, וא"כ ליכא מלקות בהך לאו כלל, ושפיר תני מימר, ודוק", עכ"ל. והיינו שמלקות בתמורת יחיד נלמדות ממלקות בתמורת ציבור וכנ"ל, ומכיוון שבתמורת ציבור לא עשה מעשה, נמצא שלא היה אמור ללקות לא בתמורת ציבור ולא בתמורת יחיד, 'ושפיר תני מימר' בכלל הלאוין שלוקים עליהם אע"פ שאין בהם מעשה, דאין דברי ריו"ח עולים בקנה אחד עם הקביעה כי לאו דממיר שווה בכל, שכן משמעותה היא ש'לוקה בכל' - גם בציבור ושותפין.



סיכום

א. במשנה בריש תמורה נאמר שהממיר "סופג את הארבעים", ומשמע דארבעים ממש. ואתי שפיר לשיטת הרמב"ם שאין כפל הלאוין מוסיף מלקות. וכן משמע מלשונות חז"ל בכמה מקומות שאין בתמורה אלא לאו אחד. אולם התוס' אולו בשיטת הרמב"ן שכפל הלאוין צריך לגרום לכפל מלקות, והקשו מדוע לא לוקה שמונים. והתוס' לא העלו את האפשרות שלוקה ארבעים מכיוון שהעשה ניתק את אחד הלאוין, דכל כח הלאוים הוא בצירופם. ותירוצם הראשון היה שבאמת לוקה שמונים, ולא נחית תנא למנין. ולכאורה יש דוחק בתירוץ זה, דתמיד כוונת המשניות באמרן "סופג את ארבעים", לארבעים ממש. ותירוצם השני היה שלא לוקה ארבעים

משום שיש שוני בין לאו דלא יחליפנו ובין לאו דלא ימיר אותו. ובתחילה היה נראה שכוונתם לומר שאין חפיפה בין הלאוין, ובמקרה שחל זה לא חל זה. אולם, מהגמ' נראה בעליל שיש חפיפה בין הלאוין, והגמ' אף אמרה שזו הסיבה שלוקים אע"פ שלא דתמורה הוא לאו הניתק לעשה. ולכן יש לפרש בכוונת תוס' שאע"פ שיש חפיפה בין הלאוין, מ"מ עצם הצריכותא מבטלת את כפל המלקות, וכמ"ש הרמב"ן שכאשר יש צריכותא לכפל אזהרות, אין כפל מלקות. ונראה שזה עומק כוונת הגר"ז.

ב. הרמב"ם פסק שהממיר לוקה ארבעים, והוסיף וכתב שלוקה אף על פי שלא עשה מעשה. אולם דבריו לא עולים בקנה אחד עם דברי ריו"ח לתנא: "לא תתני וממיר משום דדיבורו עשה מעשה", ונראה שאין אפשרות לאחד את דברי הרמב"ם ודברי ריו"ח, דלפי ריו"ח אין ללקות על תמורת ציבור, והרמב"ם כתב שלוקים. והשפ"א כתב מסברתו ש'לא ימירנו' הוא לאו שאין בו מעשה ולכן פסק כן הרמב"ם, אך לכאורה אין אפשרות לדחות את דברי ריו"ח בגלל סברא בעלמא. והלח"מ ורע"א והחזק נתן הביאו מקור לפסק הרמב"ם דלא כריו"ח, מפשטות הסוגיות בדף ב: ובב"מ צ"א, הן לגבי הצורך לרבות אשה לתמורה, הן לגבי דברי רב שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, שם הבינה הגמ' שממיר נחשב לאו שאין בו מעשה, ודלא כריו"ח.

ג. אולם במשנה נאמר שאין הציבור ממירין ומשמע שאין בכך איסור. והאו"ש כתב שדברי הרמב"ם מיוסדים על היסוד שלא שיתכן שיהיה בו מעשה, לוקים גם אם לא עשה מעשה. אך לכאורה במקור דבריו במגיד משנה מבואר שתמורה היא לאו שלעולם אין בו מעשה, וכן מפורש לכאורה ברמב"ם דידן. והאחיעזר כתב שציבור התמעט רק מלאו דלא ימיר אותו ולא מלאו דלא יחליפנו, אך לכאורה מבואר במשנה שהציבור התמעט משני הלאוין, ולפי המתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם שהכל לאו אחד, לכאורה אין מקום לדבריו. והנראה, שהרמב"ם הבין שהגדרת תמורה כלאו השווה בכל בניגוד לעשה ד'הוא ותמורתו' יהיה קודש' שאינו שווה בכל, כהסבר למלקות, בהכרח טומנת בחובה את הקביעה כי לוקים על לאו דתמורה בכל צורותיו ובכלל זה גם בציבור, דאם אין לוקים בציבור, אין משמעות ללאו בציבור לענין מלקות. ונראה שלביאור זה התכוון האור שמח.



הרב עמיחי כנרתי

"כל המקום אשר תדרוך" – האם דוקא בסמוך לגבולות הארץ?

הקדמה

בסוף פרשת עקב נאמר בתורה "כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה" (דברים יא, כד), והיינו^א שגם מקומות מחוץ לארץ, מחוץ לגבולות ארץ ישראל, אם יכבשו אותם ישראל^ב הרי זה מתקדש בקדושת ארץ ישראל.

ו"ל הרמב"ם תחילת הל' תרומות: "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כארץ ישראל לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כארץ ישראל לא הגיעו. ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל? מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כארץ ישראל לכל דבר".

[ומש"כ הרמב"ם "לכל דבר" מבואר שיש במקומות אלו גם מעלת וחיבת הארץ, ומצוות ישיבת וישוב הארץ. וכ"ד רוב המפרשים, אע"פ שהרדב"ז שם מסתפק אולי יש שם רק חיוב במצוות התלויות בארץ ולא מעלת וקדושת הארץ ממש, ואכמ"ל^ג].



ספק האם דין "כל המקום" דוקא בסמוך לגבולות הארץ

כאן נדון האם דין זה נכון בכל מקרה, והיינו כל מקום בעולם שנכבש^ד, אפילו במקום רחוק שאינו בגבול ארץ ישראל כלל, ייהפך להיות קדוש כארץ ישראל מצד "כל המקום אשר תדרוך" וכו', או שדין זה נכון דוקא במקום הסמוך לגבולות הארץ.

ולא מצאנו בזה לגדולי קמאי, ראשונים או אחרונים, שדנו בזה במפורש, אלא כל כולו באחרוני זמנינו ממש, כפי שיפורט כאן. ומצאתי בס"ד לשונות בחז"ל בענין זה. והמוצא מקומות נוספים שדנים בכך אודה אם יודיעני.

ויסוד הסברא בזה הוא, האם אפשרות התוספת על ארץ ישראל הוא מצד סיפוח וטפלות, שקדושת המקום מתפשטת, כעין קדושת הזמן, להוסיף מקודש על החול, וא"כ היינו דוקא

א. כביאור חז"ל בספרי שם, וראה שם גם ברמב"ן שכתב "על דעת רבותינו" (ומשמע שפשוטו של מקרא ניתן לבאר אחרת, והיינו בתוך הגבולות, וראה בלשון הרשב"ם שם).

ב. בתנאי של "כיבוש רבים" ו"סדר הכיבושים", ואכמ"ל בסוגייה הרחבה על סוריא.

ג. ראה מש"כ בס"ד בחוברת המאיר לארץ ח"א (ו' אלול תשנ"ה) עמ' 12 ובהערות 5-7.

ד. כיבוש רבים ובסדר הכיבושים.

בסמוך לארץ. או שיסוד הדין של "כל המקום אשר תדרוך" וכו' הוא מפני שנהפך להיות ארץ ישראל בחינת "ארצם של ישראל", ולפי זה בכל מקום".

ועוד, האם יתכן שתהיה קדושה מקוטעת, קדושת א"י, חו"ל ושוב קדושת א"י, או שמסתבר שאין אפשרות כזאת.



לשון המדרש רבה

כתב המדרש שמות רבה, פרשת בא פרשה טו סימן כג: "... וארץ ישראל לכם שנאמר לתת לכם את ארץ כנען, ולא ארץ ישראל בלבד אלא אפילו כל הארצות סביבותיה, שנא' כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו וגו'".

ואולי ניתן להוכיח מהלשון "סביבותיה", שהמדרש נוקט שדוקא באופן הזה ניתן להרחיב את א"י. ולא ראיתי מי שדן להוכיח משם, אבל עכ"פ נראה שהלשון מוכיחה.



לשון הירושלמי

כתב התלמוד ירושלמי, מסכת חלה פ"ב ה"א: "אם בספרי ארץ ישראל והכתיב מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת כל ארץ החתים ועד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם. אלא אם אינו ענין לספרי ארץ ישראל תניהו ענין לספרי חו"ל. מעתה מה שהיה דוד הולך ומכבש בארם נהרים ובארם צובה יהו חייבין בחלה, שנייא היא שהיה דוד מניח ספרי ארץ ישראל ומכבש ספרי חו"ל".

והנה בפשטות כל מקום שכתוב "ספר" היינו עיר העומדת בגבול, ולשון הירושלמי "ספרי חו"ל" היינו עיר גבול בין א"י לחו"ל, וגם כאן נראה שהלשון נוטה שדוקא בגבולות הארץ מועיל הכיבוש בחו"ל.



ונבוא קעת להביא דברי חמישה מחכמי דורינו בענין זה:

דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל: אפילו שלא בגבול ארץ ישראל

בספר מעדני ארץ (תרומות פ"א ה"ב) כתב שפשטות לשון הרמב"ם שם "ארצות אחרות", וכן בהל' מלכים פ"ה ה"ו "כל הארצות שכובשין ישראל במלך ע"פ ב"ד הרי זה כיבוש רבים, והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר", משמע שאפילו ארצות רחוקות שאינן סמוכות כלל לארץ ישראל.

(ה). ראה בהרחבה על "חקירה" זו ונפק"מ זו, מש"כ בס"ד בחוברת המאיר לארץ שם עמ' 13-16 ובהערות.

(ו). בספרי פרשת עקב כתב שלא כבש את היבוסים סמוך לירושלים (וכבר דנו רבים על סדר הפסוקים בספר שמואל, ואכמ"ל). ויל"ע האם הירושלמי כאן מבאר אחרת, שלא כבש עיירות בגבול הארץ ולא סמוך לירושלים.

דעת הגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל: דוקא בגבול ארץ ישראל

בספר נפש הרב' (עמ' פג) נקט מסברא של טפילות וסיפוח (ראה לעיל) שרק מקומות הסמוכים לארץ ישראל מתקדשים: "ותנאי זה דאי אפשר לקדש ארצות הנוספות מכח דינא דכל המקום אשר תדרוך כף רגלכם וכו' אלא א"כ כבשו תחילה כל ארץ ישראל האמורה בתורה, ביארו רבנו עפ"י משל לאחד הממלא כוס של הבדלה עד שהוא מלא על כל גדותיו, ואח"כ ממשיך ושופך עוד יין אל תוך הכוס, אשר ממילא זה גורם לכך שהיין עולה על גבי צידי הכוס ונשפך לחוץ. וכן הוא הענין כאן ג"כ בנוגע לקדושת ארצות הנוספות, שקדושתן נמשכת היא מזה שקדושת הארץ, בזמן שהיא מלאה על כל גדותיה, הולכת היא ומתפשטת אפילו למקומות שחוצה לה", ובלבד שהן סמוכות אליה, שע"י כן אפשר לקדושת הארץ להתפשט אליה. אבל (המשיל רבנו) אטו נימא דלמ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש, במה שקניתי ביתי בבאסטון נתקדשה הקרקע ההיא בקדושת הארץ ... אלא ודאי נראה פשוט, שהואיל ובאסטון היא ביבשת אחרת, אי אפשר בשום פנים שתתפשט אליה קדושת הארץ. דרך באירופה, אסיה ואפריקה שייך לומר שעתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות, וכמשל השופך עוד יין אל הכוס של ההבדלה, הנ"ל, שאף כאן הקדושה מתפשטת אף לארצות הסמוכות לארץ ישראל ונתפסת אף בהן. אבל א"א להקדושה לחול על מקום מיוחד בחו"ל, שהוא רחוק מארץ ישראל, בתורת קדושת הארץ בפנ"ע, שלא בתורת המשך והתפשטות מקדושת הארץ".

כע"ז נמצא גם בשיעורי הרי"ד הלוי סולוביצ'יק זצ"ל מפי השמועה למס' גיטין, שנת תשכ"ג-תשכ"ד, עמ' 45: "... דאי אפשר לארץ ישראל להיות למקוטעין ("איים"), ועיר שם ועיר שם, דבעינן שתהא כל ארץ ישראל מצורפת לעצמה ("רצף")".

דעת הג"ר ראובן טרופ זצ"ל: מסתבר שרק סמוך

בספר בינת ראובן לג"ר ראובן טרופ זצ"ל, גיטין, עמ' קצח, הסתפק בזה, וצידד מסברא שרק ברצף: "והנה יש להסתפק למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש² איך יהיה הדין אם יכבשו

(ז). הרב צבי שכטר שליט"א, הוצאה שניה, ירושלים תשנ"ה. בהערה שם ציין לשיעורי רבינו תחילת מס' חלה.

(ח). והיינו שהגר"ד מוכיח מהתנאי של "סדר הכיבושים" שסברתו מפני שהחלת הקדושה הוא בגדר סיפוח וטפלות והתפשטות, וא"כ נפק"מ גם לשאלתנו [אמנם יתכן לומר טעם אחר לתנאי של "סדר הכיבושים", שעצם הדבר בעייתי לעסוק בחוץ לפני שהפנים הסתיים. ודוק].

(ט). י"ל בסטנסיל (חוברת) ע"י הכותב הרב צבי שכטר שליט"א, בשנת תש"ס.

(י). נעיר למאמרינו בס"ד בירחון האוצר גיליון מ"ז על קדושת הים סמוך לא", האם יתכן שרק הניסים (איים) שבים קדושים בא", והים עצמו בין הגבול לאי אינו קדוש, עיי"ש, ודוק.

(יא). בן הגרנט זצ"ל, ר"י ראדין. הספר י"ל בשנת תשל"ב. תולדותיו וגודל תוקפו של הגאון הכותב נכתבו בתחילת הספר שם.

(יב). יל"ע מדוע ספיקו רק למ"ד זה, ולא לכו"ע בכיבוש רבים.

ארצות שרחוקות מארץ ישראל ואין להם שום שייכות לארץ ישראל, דהיינו שאינן סמוכות לארץ ישראל אלא ארצות אחרות מפרידות בין ארץ ישראל לארצות הנ"ל, האם ג"כ נאמר דכיבוש יחיד הוה כיבוש וכו' עכ"פ מסתבר דכיבוש יחיד שמיה כיבוש הוי רק אם כבשו ארצות שעל יד ארץ ישראל, אבל אם יכבשו מקומות שאין להן שייכות לארץ ישראל לא שייך לומר כיבוש יחיד שמיה כיבוש, דא"כ היתה צריכה להיות למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש קדושת ארץ ישראל בכל מקום שבני ישראל נמצאים".



דעת הג"ר אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל: דין על קדושת הארץ וחיוב במצוות התלויות בארץ

בספר מנחת אברהם (ח"א סי' כ אות ג) כתב מו"ר הגרא"א כהנא שפירא זצ"ל, ר"י מרכז הרב: "... י"ל שהדין הוא שרק שטח ארץ ישראל חייב בתרו"מ, אלא שארץ ישראל יכולה להתגדל כשכבשו שטחים הסמוכים לה ודינם כדין ארץ ישראל, ועל כן רק סוריא שסמוכה ויש לה גבול משותף לארץ ישראל יכולה להתחייב בתרו"מ, אבל ארץ רחוקה מארץ ישראל או שאינה קדושה או שעכ"פ מתרו"מ היא פטורה". וכע"ז ראה גם בשיעורי הגר"א שפירא על גיטין, עמ' רצג.

ורואים בדבריו שאדרבה, מצד קדושת ומעלת הארץ אפשר להבין שאפילו במקום רחוק, אבל חיוב מצוות התלויות בארץ מסתבר שקשור לקדושת העפר המסויים הנמצא דוקא בגבולות.



דעת הג"ר חיים קנייבסקי שליט"א: דין בדברי הרמב"ן שאפילו בשנער ואשור

הגר"ק שליט"א בדרך אמונה (הל' תרומות פ"א ה"ג, ביאור ההלכה ד"ה היה כיבושו) הביא את דברי הרמב"ן על התורה, ודן האם אפשר להוכיח מהם לדיון שלנו: "... דברי הרמב"ן סוף פרשת עקב שכתב בהדיא שכל מקום שירצו לכבוש בארץ שנער וארץ אשור וזולתם יהיה שלהם והמצות כולן נוהגות בהן וכו'. אמנם יתכן דמה שאפשר לקדש חו"ל אחר שכבשו כל ארץ ישראל הוא דוקא אם מחובר לארץ ישראל, אבל אם מפסיק חוץ לארץ י"ל דאי אפשר לקדשה, וארם נהרים וארם צובה היו סמוכות לארץ ישראל ממש, וכוונת הרמב"ן ג"כ דוקא בכהאי גוונא שכבשו עד שם, וצ"ע".



יה"ר שנזכה בעז"ה לכיבוש כל ארץ ישראל לגבולותיה, ומתוך כך להגיע גם עד סוריא ושערי דמשק, כהבטחה היעודה בזמן הגאולה: "שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק, שנאמר ודמשק מנוחתו" (ספרי תחילת דברים).



רבי משה צוריאלי

עונש אחרי המוות – למשך י"ב חודש או לנצח?

לשון הרמב"ם (פירושו למשנה באבות, פרק ד הלכה כב): "כבר בארנו בעשירי דסנהדרין שאין אחר המות שלימות ולא תוספת, ולא יקנה האדם שלימות ויוסיף מעלה, אלא בעולם הזה. ועל זה רמז שלמה באמרו: 'כי אין מעשה ודעת וחשבון וחכמה בשאול [=הקבר] אשר אתה הולך שמה' (קהלת ט, י) **אלא באותו מצב שהאדם הולך, בו הוא נשאר לעולם**".^א

וכך היא שיטת הרב סעדיה גאון ב"אמונות ודעות"^ב: "כשם שגמול אלף זכיות אין לו הפסק, כך זכות אחת אין הפסק לגמולה. וכשם שאין הפסק לעונש [על] אלף עבירה, כל עבירה אחת אין הפסק לעונשה... אלא שהוא תמיד... וכן מי שעשה עבירה אחת או עשר או מאה או אלף יהיה מצבו בעונש כשיעור מה שעשה, אלא שהוא תמיד...".

ולכן הסיק הרב יוסף קאפח^ג: "כי אין לדעת רבינו שום תיקון לאחר המות, לא על ידי מה שנקרא יסורי גיהנם ולא על ידי דבר אחר, אלא במצב שאדם הולך, בו נשאר. רשעים גמורים נידונים לעולם ולעולמי עולמים, ושאר אדם זוכה מבחינות שזכה בהן, אם מעט ואם הרבה, וסובל ממגרעות שבו כפי בחינות מגרעותיו שהלך בהן^ד ולעולם ולעולמי עולמים ללא שינוי".

(א). הערת העורך (הרמ"מ אייכנשטיין): לכאורה הרמב"ם לא דיבר כאן על העוה"ב אלא על מצבו של האדם בעולם השכר, שאינו מתקדם. תגובת המחבר: לפי הרמב"ם, השכר בעולם הבא הוא עצם המצב הרוחני שזוכה לו האדם שם, וכפי שהרחיב בזה בהקדמתו לפרק חלק: "בעולם הנפשי והוא העולם הבא שבו תשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים או יותר, הרי אותו התענוג לא יתחלק ולא יתואר ואין למצוא משל להמשיל בו אותו התענוג אלא כמו שאמר הנביא מתפלא מעצמתו מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך. וכך אמרו עליהם השלום העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. והכונה באמרו עטרותיהם בראשיהם, קיום הנפש בקיום מושכלה והיותה היא והוא דבר אחד כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים בדרכים שיאריך ביאורם כאן. ואמרו נהנים מזיו השכינה, כלומר שאותם הנפשות נהנות במה שמשכילות מן הבורא כמו שנהנות חיות הקדש ושאר מעלות המלאכים במה שהשכילו ממציאותו. והנה האושר והתכלית הסופית היא להגיע אל המעמד הזה המרום, ולהמצא באותו המצב וקיום הנפש כמו שאמרנו עד בלי סוף בקיום הבורא יתרום שבחו שהוא סבת קיומה בהשגתה אותו כמו שמתבאר בפילוסופיה הראשונה, וזהו הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו ולא עונג לדמותו בו, ואין ידמה הקיים שאין לו תכלית בדבר האבד, והוא אמרו יתעלה למען ייטב לך והארכת ימים ובא בקבלה על ידיהם בפירושו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך". וכדברי חז"ל בברכות יז ע"א, שהנאת הצדיקים בעולם הבא היא מזיו השכינה.

(ב). מאמר ט פרקים ז-ח. במהדורת הגר"י קאפח עמ' רעז-רפ. ועוד הזכיר זאת שם במאמר רביעי פסקא ב עמ' קנד.

(ג). משנה תורה, הל' תשובה, פרק א תחילת פסקא כ"ד.

(ד). גם בגן עדן, כל אחד נכוה מחופתו של חברו (בבא בתרא עה, א). וכנראה זה המצב לנצח. כלומר ודאי כי יש לכל אדם מישראל שכר על מצוותיו, אבל מרגיש גם פגם נורא מפני חסרונותיו. צער זה הוא הגיהנם שהאדם סובל לעולמי-עד. ונעתיק כאן מה שכתבתי במאמר אחר אודות גיהנם:

בפירושו של הראב"ד לספר יצירה מובא שהגיהנם הוא סוג של בושה וצער על עוונותינו שחטאנו. כך מביא בשמו הגאון ר' צדוק הכהן בספרו "צדקת הצדיק" (פסקא קסח. ובפסקא קנג מביא מקור לזה מדברי זוהר). והקדים שם בפסקא נו: "העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנם על אותה עבירה, ולכן אמרו בסוף פרק קמא דברכות

ויש עוד כמה ראשונים הסבורים כך. לדוגמא "חובות הלבבות", וכן רבנו בחיי על התורה, שכתב: "וכבר למדנו דניאל הענין הזה, כי בני תחיית המתים לא יהיה ענינם שוה, כי אלו יקומו לשכר לגמול שאין כמוהו בכל הזמנים, ואלו יקומו לעונש גדול שאין לו סוף, הוא שאמר (דניאל יב, ב): 'ורבים מישני אדמת עפר יקצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות, לדראון עולם'". הנ"ל לענין תחיית המתים, אבל לענין גיהנם כתב רבנו בחיי: "אין ליסורי רשעים בגיהנם סוף ותכלית".

וכן כתב מהר"ל. וכן כתב רמח"ל ב"מסילת ישרים", וכן כתב המלבי"ם.

וכל הדיעות הנ"ל מצריכים עיון, שהרי גמרא מפורשת (ראש השנה יז, א) היא:

פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חדש לאחר שנים עשר חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים שנאמר "ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם". אבל המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושתנו חיתתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות, שנאמר (ישעיה סו, כד) "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים ביי" וגו'. [פי תולעתם לא תמות, ואשם לא תכבה, והיו דראון לכל בשר. ואפשר שמכאן אין קושיא על דעת הראשונים הנ"ל, שהרי גם ברשעים רגילים "נשמתם נשרפת ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים", כי הם אפר בלבד. ואפשר שזה לנצח.

(יב ע"ב) דהמתבייש בה מוחלין לו כי כבר סבל עונש גיהנם. ומי שזוכה מן השמים מזכירים לו בכל עת עבירות שעשה ומתמרמר עליהם עד שסובל שיעור גיהנם המגיע לו על זה בעולם הזה. עכ"ל.

ביאור דבריו הוא שדרגת כל נשמה ונשמה בעולם הנצח היא ההכרה של האמת. כלומר אמת היא כי תאוות האדם לאכילה מרובה או לאכילת מאכלי תענוגים, היא בהמיותו, היא שוא ושקר. וכן תאוותו לממון, או תאוותו לקבל כבוד, או תאוותו למשגל נשים וכן כל עשרות שחיתות הנפש שאנו מכירים בעולם הזה. וכאשר האדם בא אל עולם הנצח, בעת מותו הוא מגיע עם המטען של דיעות נפסדות, טבועות בנפשו ובאופיו, והא כיצד יהנה שם מאור האורות של הרוחניות הכבירה וצחה של עקרונות האמת? הנפש צריכה לנקיון, לשפשוף מהחלודה שהצטברה שכסבה עליונה וגרועה על מציאותה האישית.

ה). שער התשובה, פרק חמישי, במהד' פלדהיים עמ' רכג.

ו). על בראשית ג, סוף ביאורו לפסוק כא, במהד' מוסד הרב קוק, סוף עמ' פה, וראש עמ' פו.

ז). בהקדמתו לפרשת תבוא, מהד' מוסד הרב קוק, עמ' טט.

ח). בספר גבורות השם, סוף פרק שמיני. עונש גיהנם הוא לעולם.

ט). בפרק ד, לענין קניית הזהירות, הביא מאמר חז"ל (בבא בתרא עה, א) כי בעולם הבא "כל אחד נכוה מחופתו של חברו" והעיר: "מפני ראותו עצמו חסר מן השלימות מדריגה שהיה יכול להשיגה כמו שהשיגה חברו.... וזה במקום המעלה האמיתית והיקר הנצחי, שאף על פי שעכשיו אין מכירים אותו ואת ערכו, על כן לא יחושו אליו, אבל בזמנו, ודאי שיכירוהו לאמיתו לצערם ולבשתם, ודאי שלא יהיה להם זה אלא צער גדול ונצחי" [עכ"ל]. והרי לדעת רבים כבר נגמרו י"ב חודש וצער גיהנם? אלא אלו הם כדברי הרמב"ם כמבואר במאמר זה ולדעתי כך יפרש הרמב"ם מהות עונש הגיהנם.

י). על תהלים, סוף מזמור ל"ו. "שעונשו נצח, לא יקום לעולם".

אבל על סמך זה דן רשב"י כי דיו להיות במערה י"ב חודש נוספים. "ואמרה להם [בת קול] להחריב עולמי יצאתם? חיזרו למערתכם. הדור אזור איתבו תריסר ירחי שתא. אמרי משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש. יצתה בת קול ואמרה צאו ממערתכם נפקו".

והרי זו גם משנה מפורשת (עדיות, ב, י): "אמר ר' עקיבא... משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש שנאמר והיה מדי חדש בחדשו רבי יוחנן בן נורי אומר מן הפסח ועד העצרת שנאמר ומדי שבת בשבתו".

ומדוע כל הראשונים הנ"ל לא הגדירו העונש כמו דברי חז"ל הנ"ל?

אלא בעזרת השם מצאנו תנא אחר הסובר להיפך משלושת המאמרים הנ"ל, הוא ר' יוחנן בן זכאי. בעת פטירתו פרץ בבכיה¹:

אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק מפני מה אתה בוכה? אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון; אף על פי כן הייתי בוכה. ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם; ואני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואני יודע באיזו [מהן] מוליכים אותי ולא אבכה?

הרי מכאן הכרעה שאין העונש מוגבל לי"ב חודש. ובודאי לא היה חשוד ר' יוחנן בן זכאי להיות מין ואפיקורוס, בעלי המדות האיומות שעונשם עונש עולם²!

ועוד נימוק נוסף מדוע רב סעדיה גאון והרמב"ם סברו כך. ידוע ומפורסם כי המושג של "זמן" שייך הוא רק לענייני עולמנו, עולם החומר, שבו הדברים משתנים מעת לעת ומרגע לרגע. אבל בעולם הנצח, לא קיים כלל מושג של זמן אלא הכל קבוע. מה שהיה הוא גם בהווה וגם מה שיהיה והוא ללא שינוי, כי אין תחלופה ולא תזוזה מענין לענין. לכן כל המושג של י"ב חודש הוא רק לפי מושגי אנוש, ולא שייך לעולם הרוח.

ובכל זאת, הא כיצד יבארו קדמונינו שלושה מאמרי חז"ל שהבאנו ששם נקטו חז"ל במושג של י"ב חודש? הנה הרמב"ם כתב שכאשר יש לנו יסוד בתורה [כמו שהבאנו לעיל מהמקראות בדניאל וכן בסוף ישעיה] שהרשעים יהיו לדראון עולם, רק עליו יש לסמוך. כתב הרמב"ם³:

כך ראוי למי שהוא מבין ולכו נכון ליטול דרך האמת, שישים זה הענין [הנושא שעסק בו הרמב"ם בתשובה ההיא] המפורש בתורה, עיקר ויסוד, שלא יהרוס הבנין ויתד התקועה

(יא). ברכות כח, ב.

(ב). הערת העורך (הרמ"מ אייכנשטיין): נראה שר' יוחנן לא התכוון להגדיר את זמן העונש, וממילא אין כוונתו לחלוק על דברי חז"ל בעניין י"ב חודש. ולכן לא נראה שדבריו יכולים להיות מקור לנשות מדברי חז"ל בעניין י"ב חודש.

(ג). תשובות הרמב"ם מהד' בלאו, תשובה תל"ו עמ' 715-716.

אשר לא תמוט, וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או דבר מדברי רז"ל חולק על עיקר זה וסותר זה, ידרוש ויבקש בעין לבו עד שיבין דברי הנביא או החכם. אם יצאו דבריהם מכוונים (בענין) [כענין] המפורש בתורה, הרי מוטב. ואם לאו, יאמר 'דברי הנביא הזה או דברי החכם הזה איני יודע אותם, ודברים שִׁכְּגוּ הם ואינם על פשוטיהם'.

ועיקר הענין שעלינו לדעת דברי הרמב"ם בפירוש המשנה במסכת סנהדרין (פרק עשירי, משנה ג, במהד' הגר"י קאפח עמ' קמ"ה): "כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים, ואינו תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד, אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם". וכן כתב בביאור למשנה במסכת סוטה (פרק ג סוף משנה ג). הגר"י קאפח¹ מציין כי כך כותב הרמב"ם שוב ב"ספר המצוות", במהד' הרב קאפח לאוין קל"ג, ובפירוש המשנה לשבועות. וכן במאמר תחיית המתים.

ולכן, כיוון שזו מחלוקת הדעות בין רבי עקיבא ור' יוחנן בן זכאי, ההגיון קובע כדעת ר' יוחנן בן זכאי², ולדברי ר' עקיבא יש בהם איזה סוד בדבריו. ועיין עוד בהקדמת הרמב"ם למשנה (עמ' יט במהדורת הגר"י קאפח), שבה עמד על כך שיש באגדות חז"ל רמזים נסתרים, שאין להבינם כפשוטם.

אני מציע כאן פתרון אפשרי. ב"ספר יצירה", במהדורה עם פירוש הרב סעדיה גאון³ מבואר כי יש שנים עשרה מנהיגים בנפש האדם. ראייה, שמיעה, ריח, סיחה (דיבור), לעיטה, תשמיש, מעשה, הילוך, רוגז, שחוק, הרהור, שינה; והם מסודרים לפי שנים-עשר חודשי השנה. משמעות הדבר היא שהאדם נידון אחרי מותו כיצד השתמש בי"ב מנהיגים אלו, והם מיוחסים לי"ב חודשי השנה⁴, הרי לזה התכוין רבי עקיבא באומרו י"ב חדשים. והם מושגים רוחניים, ולא לפי חודשי בני אדם שבעולמנו. במיוחד זה נכון, כיון שכל ספר היצירה מיוסד לפי דברי רבי עקיבא, והוא לשיטתו.

וגם לדברי התנא החולק עליו במסכת עדיות (סוף פרק שני), ר' יוחנן בן נורי הסבור מהפסח ועד לעצרת, פירושו שבפסח הוציאנו הקב"ה מעבדות הגוף, שלא נהיה שוב משועבדים למצריים. ובחג עצרת שחרר אותנו מהעבדות ליצר הרע, שנהיה בני חורין, לכן אין איסור חמץ בשתי הלחם שמקריבים ביום עצרת, להורות כי אנו בני חורין מיצר הרע⁵. והאדם נידון אחרי מותו על הלקח הזה שבין פסח לעצרת.

יד). בביאורו למשנה תורה, הל' תפילה פרק א, פסקא כא, עמ' קז טור שמאל.

טו). מה ענין ההגיון לכאן? אלא ידוע שהמושג של "זמן" הוא אחד מן הנבראים, שנוצר יחד עם בריאת עולם הזה. הימים נמדדים לפי תנועת השמש, החדשים נמנים לפי תנועת הירח. וכן כל שאר עניני הזמן תלויים בתנועה ובשינויי מקום. אבל בעולם הרוח, שאין שם דברים מוחשיים, ממילא אין שם תנועה, כיצד נמדוד "זמן"? כך מפורש ב"ערוות דבש" ל' יהונתן אייבשיץ (מהד' אור הספר, ח"ב עמ' רו; וכן שם משמואל (סוכצ'וב) פרשת עקב, עמ' עח, ועוד ספרים רבים). לכן זה תמוה לשייך לעולם הרוחני מושגים שהם שייכים אך ורק לחיי החומר בעולם הזה. בעולם הרוחני אין שם לא ימים ולא חדשים ולא שנים.

טז). במהד' הגר"י קאפח, פרק שמיני, משנה ג, עמ' קלט בנדפס.

יז). כנראה יש קישור מסוים מה בין המדה ההיא לבין החודש ההוא. ומעמיקי חקר בספר יצירה צריכים לדעת את פרטיהם.

גם דעת רשב"י שהעריך כי סבלו במערה י"ב חדשים נוספים הוא מחמת חסרון במדותיו, העריך שכבר נבדק בי"ב מנהיג הנפש, המוזכרים ב"ספר יצירה" (של רבו, רבי עקיבא) ולכן כבר נטהר.

וכך כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה על זרעים (במהד' הגר"י קאפח, עמ' יט), שיש להעמיק במדרשי חז"ל להבין משמעותם הפנימית. "הדרש שהובא בתלמוד, אין לחשוב שהוא קל החשיבות, או שתועלתו מעוטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מהרמזים העמוקים והענינים הנפלאים. לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות, יובן מהם הטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו". והמשיך (שם, עמ' כ):

ולכן ראוי לאדם שאם נודמן לו מדבריהם דבר שהוא נגד המושכל לפי דעתו, שלא ייחס החסרון לאותם הדברים, אלא ייחס החסרון לשכלו.

ונצדק קודש.



יח). מהר"ל, דרוש על התורה, מהד' לונדון (סוף ספר "באר הגולה") עמ' כב.

הרב מאור אקלר

קריאת שם אברם

מקור האיסור

בגמרא בברכות נאמר (יג.) תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר (בראשית יז ה) "והיה שמך אברהם" רבי אלעזר אומר עובר בלאו שנאמר (שם) "ולא יקרא עוד [את] שמך אברם".

דעה שלישית מובאת בירושלמי (ברכות א ו) ובבראשית רבה (מו ח, עח ג) – ר' לוי, שסובר שעובר בעשה ולא מוטעמים הנ"ל, וכתב המהרש"א (חידושי אגדות על הגמרא בברכות) שלא פליגי. עוד כתב המהרש"א דצ"ע אמאי השמיטו הפוסקים ומוני המצוות מימרא זו ולא הביאו להלכה, ואפילו הייתה רק אסמכתא היה להם להזכירה, דאכתי איסורא מיהא הוי.

הנדונים בסוגיא זו

א. האם בכלל האיסור נפסק להלכה.

ב. האם שייך איסור זה באדם ששמו אברהם, שלכאורה יש להתיר מפני שלא מתכוונים כלל לאברהם אבינו. או שעדיין שייך האיסור בזה, דהרי כל שם אברהם הוא בעקרון ע"ש אברהם אבינו וממילא אסור.²

וגם אם נאמר שאיסור זה לא שייך באדם ששמו לא ע"ש אברהם אבינו, עדין איכא נפקא מינא כלפי אברהם אבינו עצמו, ולדוג' בפיוטים שקוראים אותו אברם ועוד.³

נדון א'

המביאים את מימרא זו להלכה

גמרא זו הובאה ונפסקה בספרי הראשונים, ברי"ד, בריא"ז, באגודה (כאן), וברד"ק עה"ת. ואף הרשב"ץ בספרו זוהר הרקיע (עשין פה) דימה איסור זה למצוות דרבנן שלא נמנות במניין המצוות מפני שלא נאמרו בסיני.⁴

(א). הו"ד בהגהות רבי ירוחם פערלא על השו"ע, ובגליון רבי שלמה איגר בסוגיא כאן.

(ב). הפרי מגדים בספרו ראש יוסף על הגמרא בברכות מסתפק בזה.

(ג). טעמים רבים הובאו לדיון זה, ואין עניינם לכאן כלל ואין להוציא מהם נפק"מ, דהם דרך דרש ולא הלכה.

(ד). כך נ"ל בהבנת דבריו, ולא כמ"ש בשו"ת דברי חפץ ועוד שהבינו מדבריו דאינו איסור כלל. ולשונו היא 'וכמו שלא

ואף בספרי האחרונים, המג"א (או"ח קנו"ב), ובפרי חדש (או"ח סו"ס טז) הוכיח שכל הני לאוים הם מדרבנן ולא מדאורייתא, וכ"כ מהר"י פיק באומר השכחה, היפה ללב (אה"ע קכט טז) והבית עובד (פד) והביאו רבי יוסף חיים בס' עוד יוסף חי (יתרו ג), והבאר שבע (תמיד כח): ודבריו הובאו בכנסת הגדולה (כללים נפרדים כה) ודברי הכנסת הגדולה הובאו בדגול מרבבה" על השו"ע שם, וכ"כ בבית שמואל (שמות אנשים א) בשם מהרש"ל, בטיב גיטין. ובשדי חמד (כ פג), ובמראה פנים (על הירו' שם) ובשו"ת פנים מאירות (א כו) כתבו שזה אסמכתא.

וכן איתא בסדר הדורות 'אברהם חוזה, נדצ"ל אבימי' וצריך להבין אמאי שינה את הגירסא, והנראה דהוא סבר כפוסקים האוסרים אף בכל אדם. שו"ר במהרצ"ח (גיטין נ). שכתב כן בדעתו. ובאורות אלים כתב שאינו איסור אך למיחש בעי.



הפוסקים שמימרא זו לא נפסקה להלכה

ראשון המתירים הוא רבינו אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה (וישלח לה), וז"ל: "לא שזה מן הלאוין שמוזהרים עליהם בתורה", ולכאורה כוונתו שאין זה איסור אלא דרך דרש בעלמא. מספר סיבות להיתר נאמרו בפוסקים:

א. הסברא הרווחת הוא שאין למדים קודם מתן תורה, וכן כתב בכפתור ופרח (פרק מב), עיון יעקב (בסוגיא), שואל ומשיב (בהגהתו לשו"ע), מהרש"ם, מהרצ"ח (כאן) ועוד. בנימוקי הגרי"ב הוכיח כן מהא דאיתא בסנהדרין (נט): 'אמר ריב"ח כל מצווה שנאמרה לבני נח ולא נשנית לישראל בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואלויבא דר"י' ולא אמרו חוץ מקריאת שם אברהם, והיינו שסוברים מפורש שמימרא זו נכללת בכלל. אך החיד"א בספרו מראית העין (בסוגיא)^א הקשה קושיא עצומה, שלדבריהם לא מובן מה הגמרא מקשה איך נחמיה קרא לאברהם אברהם, הרי נחמיה היה לאחר מתן תורה.

מנינו במניין המצוות מהם מדברי קבלה לפי שלא נאמרו למשה מסיני בפרוש כך אין ראוי למנות מה שנא' קודם נתינת התורה כיוון שלא נאמר בסיני ע"כ לא נכניס במניין המצוות מה שאמרו בראשון בברכות כל הקורא לאברהם אברהם עובר בעשה שנא' והיה שמך אברהם שהרי עם אברהם היה מדבר'. אך אפשר גם להבין בדבריו שמדמה ששניהם לא נאמרו בסיני זה כי זה דרבנן וזה כי אינו איסור, וצ"ע. וראה גם לגר"י פערלא בביאורו לסה"מ לרס"ג (עשה לא) שכתב שהיא מצוות עשה גמורה ואך לא נמנית במניין המצוות, וייתכן שאף את דברי הכפתור ופרח ניתן לפרש כך.

ה. הובאו דבריהם בגליון הש"ס לגרעק"א ודברי הפר"ח באשל אברהם.

ו. והוכיח מזה שהגמ' דנה למה לשרה ויעקב מותר לקרא בשמם, ואי זה לא נפסק להלכה אלא זה דרש בעלמא מה הנידון בכלל.

ז. וכ"ה בספרו יפה תלמוד כאן.

ח. ולכא' סתירה למש"כ בצל"ח דשם כתב להתיר וכאן נראה שאסר.

ט. ובהסכמה לספר זוהר הרקיע הנ"ל.

י. ובספרו תורת נביאים פרק יא.

יא. וכך הקשה רבי אברהם משכיל לאיתן בספרו באר אברהם כאן.

מכח קושיא זו כתב החיד"א שדברים שהם סיפור בעלמא לא למדים מקודם מתן תורה, אך דברים שיש בהם חידוש למדים, ואין כאן מקום להאריך בסוגיא זו ועיין בספר מכתב לחזקיהו (פסחים ד.).

ב. הצ"ח האריך להתיר וטען שנדון זה תלוי במחלוקת באותה גמרא², דבגמ' שם פליגי האם מזכירים יציאת מצרים בלילות דלבן זומא מזכירים מדכתיב (דברים טז א) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" - הימים, "כל ימי חיך" - הלילות, ולרבנן לא מזכירים יציאת מצרים בלילות, ודורשים את הפסוק יום צאתך - העולם הזה ימי חיך - העולם הבא, והקשה להם בן זומא שנאמר בפסוק (ירמיה כג ז) שלעתיד לבוא לא תיזכר עוד יציאת מצרים, וענו לו חכמים שלא הכוונה שלא תיזכר כלל, אלא שתהיה טפלה, וכמו שמצינו אצל יעקב שנשתנה שמו לישראל ובכ"ז קראו לו יעקב והיינו ששמו יעקב נהיה טפל ולא עיקר. ומחדש הצ"ח שעל זה מוסבים דברי בר קפרא ורבי אלעזר, וכראיה לבן זומא שנשתנה השם לגמרי ואף אסור לקרא בן ומ"מ כל זה לדברי בן זומא, אך לדברי חכמים שהלכה כמותם שרי³.

מיהו כל זה דווקא לשיטתו שנפסקה הלכה כחכמים שחולקים על בן זומא בביאור הפסוק אך אינם חולקים עליו בעיקר הדין אך לענ"ד נראה שחכ' פליגי (וכביאור הברטנורא להדיא שם, ואף בפי"מ"ש לרמב"ם לא מוכרח שחולק בעיקר הנדון יעו"ש) וברמב"ם פסק כבן זומא ועל כן השמיט הלכה זו.

ג. בשו"ת משכנות ישראל (תשובה א) כתב דמצינו בגמ' סנהדרין (קיא:) מח' רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא האם שרי לבנות גינות ופרדסים על חורבות עיר הנדחת, שלריה"ג אסור ולרע"ק מותר, ומבארת הגמרא שפליגי בביאור הפסוק (דברים יג יז) "לא תבנה עוד" - שלריה"ג ביאור הפסוק הוא לא תבנה כלל, ולר' עקיבא לא תבנה לכשהיתה.

וכתב לחדש שגם בגמ' דידן יחלקו דגם כאן כתוב לא יקרא עוד⁴ ולהלכה נפסק כרע"ק וממילא אף כאן דווקא לכשהיתה אסור, כלומר דווקא לאברהם ובסתם אין איסור⁵, והקשה שא"כ יהיה הלכה כריה"ג דבר קפרא פסק כמוהו, ודחה שקיי"ל כמאן דאמר הלכה כרע"ק מחבירו⁶.

(יב). וכן תי' בקוצר הפרחי כהונה על הגמ' כאן.

(יג). והקשה הצ"ח שאף מחלוקת זו לא נפסקה ברמב"ם ותיריך שסמך על מה שפסק כר' יהודה בן קרח (במשנה הבאה) שלא מזכירים "ויאמר" בלילה. אך הוסיף להקשות שאם ב"ק ור"א פסקו כב"ז אמאי פסקו לא כמותו, ובמיוחד שר"א אמורא והלכה כבתראי, ותיריך שסבר שאף נדון זה תלוי במחלוקת, שר' יוחנן לעיל (ד.) אמר שיש גאולה בלילה ואמר את זה מסברא ומסוגיין נראה שזה מקור דבריו והלכה כמותו.

(יד). ולא פליגי בגמ' דילן אף שלכאורה אומרים שני דברים שונים לפי דבריו.

(טו). כך ג"ל בביאור דבריו והוא עצמו לא כתב כן אלא בסתם שדלא כריה"ג.

(טז). והוסיף להראות כלל זה גם מב"ר (פב) דאיתא שם שריב"ח לומד "וירא אליו אלהים עוד" - כבראשונה וחולקים עליו שם, ומביא בשם הר"ר אבא שיף שכ"ה סתמא דתלמודין בערכין (כו.) "לא תגאל עוד לכמו שהיתה אינה נגאלת אבל נגאלת לכשדה מקנה" ומביא שכ"ה בסוטה (יא.) ושם מבואר שמבול לא יהיה על כל העולם אך על מקום אחד יהיה. ונראה שהגמ' למדה זה מהא דאיתא בפסוק ולא יהיה עוד מים עכ"ד.

ומצינו עוד כמה מקומות כאלה, ביר' על הגמ' סנהדרין הנ"ל איתא וכה"א לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד דלדור אסור ולסחורה שרי.

אך קצת קשה למה היה צריך להביא ממרחק לחמו, דהרי מצאנו בסוגיא 'עוד' נוסף, לעניין יציאת מצרים - מח' בן זומא וחכמים כיצד דורשים את הפסוק".

ד. בקרית חנה (על השו"ע שם) כתב שזו לא הלכה אלא דרך דרש, וכ"כ בפני מבין (פריד, יו"ד שכט) אך כתב שזה מנהג טוב, ובשו"ת יבי"א (ב יו"ד טז ח) העיר על דבריו מחמת הפוסקים הנ"ל שמשמע שהוא איסור (אך הנדון הוא מתי האיסור נאמר).

ה. הגאון האדר"ת ואחיו ר' בנימין בספרם שבת אחים (שני עפרים א כט לה) כתבו להתיר משום דאין למדין מן האגדות. אך כבר כתבו הפוסקים דכלל זה לא נאמר אלא היכא דאיכא סתירה לזה מהש"ס. ויש אומרים, שכלל זה נאמר על ספרי מדרשות". ומסתבר שכוונתם לומר שכוונת הגמרא בדרך דרש.

ו. עוד כתבו הנ"ל דמצינו אמורא שלא חש לזה - אברם חוזאה ועל כן אין לחוש לזה, וכבר קדם להם רבי יצחק בונאן בספר ברית יצחק (הנספח לספר אהל ישרים, פרשת לך לך). אך יש לדחות דכבר נכתב לעיל שיש לשנות את הגי' לאבימי. ועוד, שאף אם הוא לא חש לזה, אכתי איכא בזה מחלוקת ואמאי לפסוק כמוהו במקום ר' אלעזר, לוי, ובר קפרא.



נדון ב'

כתב מהרש"ל (ים של שלמה גיטין פרק ד לא א) דבגט כותבים אברהם עם ה' אע"פ שנקרא אברם כי מסתמא נקרא על שם אברהם ואסור לקרא בשם אברם (אא"כ ידוע שיש סיבה שנקרא אברם) וכ"כ הבית שמואל (שמות אנשים א) והטיב גיטין". וחזו"ן שכל אדם אסור לקרוא בשם אברם אא"כ יש סיבה ידועה שלא נקרא ע"ש אברהם, וכ"כ השדי חמד (אות כ כלל פג).

הדברי מנחם (קנו יד), כף החיים (קנו יד), נפש חיה (מרגליות), צלח רכב, כתבו שזה נאמר רק על אברהם ואף שנקראו על שם אברהם אבינו, והיינו שהם חולקים על הפוסקים הנ"ל, וכך הובא בשם הגר"ק בס' דרך שיחה (עמ' לב).

מספר סייגים וגדרים נוספים נאמרו בספרי האחרונים לאיסור זה:

א. מהרי"ל דיסקין (שו"ת, קונט"א ה אות יט), הראי"ה קוק (טוב ראייה), תולדות זאב (כאן), כתבו דאיסור זה הוא דווקא בפני אברהם. אך בעיון יעקב כתב שא"א לתרץ כן דהגמ' מקשה מנחמיה שקרא לאברהם אברם ונחמיה לא היה בפני אברהם, ותירץ הראי"ה קוק דאף אם אינו אסור אכתי זה לא שמו, וכן תי' התולדות זאב.

(יז). וכן העמיד מחלוקתם בס' המרגליות הים בסנה' שם.

(יח). כנסת הגדולה כללי הגמרא אות ע', ובהרחבה בספר עין יצחק חלק א עמ' קו-קז.

(יט). ובכנה"ג [הגב"י אה"ע קכט יט] כתב שגט שנכתב בו אברם במקום אברהם פסול.

(כ). וכ"כ בספרו מכתב לחזקיהו פסחים (ד), וראה עוד באות ל כלל קלו.

ב. הבן יהוידע כתב שאיסור זה נאמר דווקא בחיי אברהם ואף כאן קשה קושיית העיון יעקב, ודחק שעדיין לעת"ל שיקום אברהם לתחייה יהיה אסור וספר נחמיה יהיה קיים אז^{כא}, ודברי הראי"ה קוק הנ"ל מיישבים אף פה.

ג. בס' משמר הלוי הביא תירוץ נוסף לקושיית העיון יעקב בשם הגר"י אברמסקי, דכוונתו היא שאליבא דבר קפרא שלומד מ'והיה שמך אברהם' האיסור הוא דווקא בחייו ולפניו, אך לר"א שלומדים מלא יקרא עוד היינו אף לדורות וסובר שפליגי (ודלא כמהרש"א). ולדבריו יוצא שיתכן שאיכא איסור אי הלכה כר"א^{כב}.

ד. בתוספתא איתא שמה שחזר וקרא לאברהם אברם הוא דרך שבח ולא דרך גנאי ובחסדי דוד (על התוספתא) ובמלא הרועים הוכיחו מכאן שהאיסור דווקא דרך גנאי. ונראה^{כג} שהתוספתא חולקת על תלמוד דידן דשיגרא דלשונא שם דאינו איסור אלא נשתנה שמו, ובלי קשר לאיסור אומרים שקשה מזה שנקרא אברם. וע"ז מתרצים שזה לא דרך גנאי. אך לדידן שזה איסור, אף לא דרך גנאי אסור, וכן משמע בתורה תמימה.

וכמה מרבתינו מחכמי דורנו דנו בנדון זה, בשו"ת משנה הלכות (ט שז) כתב להתיר וכ"ה בשו"ת מנחת יצחק (ד ל) אך כתב שעדיף להחמיר, והגר"י יוסף כתב להתיר (בס' שלחן המערכת א לה ובעין יצחק א קג) וכן הובא בשם הגר"ח ק"י כנ"ל.



כא). ולכא' סותר לדבריו בעיו"ח וצ"ע.

כב). וכ"כ בס' למנצח לדוד בחידושי הש"ס כאן.

כג). ואילולי כן יוקשה איך אישתמטיה לכל הפוסקים הנ"ל דברי התוספתא.

כד). בגדר שמועה.

אוצר הספרים

הראב"ד והרז"ה ♦ שכל ורגש בדרשות בית ישי

הרב אהרן אופיר

מח"ס אור חדש

הראב"ד והרז"ה

מאמר זה כקודמיו, שורשו בהערותי על שם הגדולים להחיד"א, שנכתבו בספר אור חדש שנאספו בו על סדר כל הטוש"ע רבבות שיטות ראשונים שלא נזכרו בב"י.

מאמר זה אינו עוסק בדברים המפורסמים על הראב"ד והרז"ה וכן אינו עוסק במה שכבר כתב עליהם החיד"א בשם הגדולים, אלא הוא מעט תוספת על הדברים המפורסמים. הציונים במאמר הם על פי ש"ס עוז והדר.



הראב"ד והרז"ה חיו באותו זמן ומקום

החיד"א הביא בספרו שם הגדולים ד"ה רבינו זרחיה, שמקדמת הרז"ה לספרו המאור רמוז שהיה גר בלונדל, ע"כ. והראב"ד בעל ההשגות מכונה בפי הראשונים הראב"ד מפושקרייא, ולהלן אביא שהראב"ד היה גם בנרבונא. ושלוש ערים אלו הן באיזור חבל פרובנס שבדרום צרפת, והוא נקרא בלשון הראשונים (כגון המנהיג) פרובינציא.

החיד"א שם, הוכיח מכמה מקומות שהרז"ה היה בזמן הראב"ד ולא בדורות שלפניו, והביא לזה ראיה מהשגות הרז"ה לבעלי הנפש, ומהיכוח של הרז"ה והראב"ד בסוגיית שתי פרות המובא בשיטה מקובצת בב"מ בפרק השואל.

ויש להוסיף על דבריו, שהרז"ה חיבר ספר בשם סלע המחלקות (על שם הכתוב בשמואל א, כג, כח), ובו השגות על הראב"ד בספרו בעלי הנפש וכן השגות על פירושו של הראב"ד למסכת קנים. וכיום נדפסו שתי קבצי ההשגות בנפרד, ההשגות של בעלי הנפש נדפסו עם בעלי הנפש, וההשגות למסכת קנים נדפסו עם פירוש הראב"ד למס' קנים. הרז"ה בפתיחתו להשגות על בעלי הנפש וכן בפתיחתו למסכת קנים כתב שירים והוא מכבד בהם את הראב"ד, וכן בכל מקום הוא קורא לראב"ד החכם. הרא"ה בבדק הבית ז, ג, יב, קורא להשגות הרז"ה על בעלי הנפש, ספר פתחי נדה, ושם כן קרא לו הרז"ה בעצמו. הראב"ד הגיה את ספרו בעלי הנפש כמה פעמים לאחר שכבר נפוצה המהדורה הראשונה של ספרו, והרז"ה חזר וכתב השגות על המהדורות המאוחרות של הראב"ד, וכתב הקדמה קטנה להשגות שלו על המהדורה בתרא. ובמקום אחד חזר בו הראב"ד במהדורה בתרא והסכים עם דברי הרז"ה (לא מוכרח שחזר בו מחמת שראה את דברי הרז"ה), והרז"ה כתב שהוא שמח בדברי הראב"ד במסקנתו שכתב כמו דעתו.

עוד יש להוכיח שהראב"ד היה בזמן הרז"ה, שכתב הראב"ד בספר כתוב שם (הוא ספר ההשגות על המאור), במגילה ו, על דברי הרז"ה: אמר אברהם זו משלי אות באות, ע"כ. והיינו שהרז"ה

(א). אפשר לקבלו במייל ע"י בקשה A0583234688@gmail.com

לקח טענות אלו מכתבי הראב"ד, וכן בדוכתי טובא כותב הראב"ד בכתוב שם, כיוצא בזה, כגון "גנוב הוא מאיתי", או "כל זה אני כתבתיו ועוד הוספתי בה דברים", ועוד כיוצא באלו. ובעיקר יש להוכיח כן מהשגת הראב"ד על המאור בב"ב פב, שכתב אני מעיד עלי שמים וארץ כי מכמה שנים סיפר לי התירוץ הזה והקשיתי עליו כל מה שהוא מקשה עתה על עצמו, ע"כ. ומבואר שדיבר עמו פנים אל פנים. השגת הראב"ד הקשה ביותר, היא השגתו על הרז"ה בעירובין יז, שכתב תמה אני אם לא נכנסה במוחו של זה רוח תזוית שנטרפה דעתו.



הראב"ד וספריו

החיד"א בד"ה הראב"ד הג', הביא שהראב"ד בהשגות כתב כך נגלה לי מסוד ה' ליריאיו, ע"כ. ויש להוסיף שהרשב"א בתורת הבית הארוך ה, ה, סג., הביא שהראב"ד בתשובה כתב על דין אחד, דבר זה מסורת בידי מרבתי ומאבינו שבשמים, ע"כ.

החיד"א הביא שהראב"ד חיבר חידושים על התלמוד, פסקי הלכות ושו"ת, השגות על הרי"ף והמאור, ספר בעלי הנפש, פי' לתורת כהנים ושאר חיבורים, ע"כ. ולא היה צריך החיד"א להזכיר את השגותיו לרמב"ם, כי זה ידוע לכל. הראב"ד בב"ק קכב, בהשגות על המאור, כותב שהרוצה לעמוד על העיקר יראה חיבור יפה שחיברנו בדין מסור, ע"כ. וא"כ מבואר שהראב"ד חיבר חיבור בהל' מסור (דהיינו דיני המוסר את ממון חבריו למלכות), ובב"מ קנו בסוף העמוד, כתב הראב"ד כתבתי אותו זה כמה שנים בחבור המצות הנוהגות עתה בארץ, לותיק (מלשון ותיקין) רבי אשר ב"ר שאול כאשר הייתי בנרבונא, ע"כ. הרשב"א בתורת הבית הארוך ג, ג, פא:, הזכיר את פירוש הראב"ד לחולין, ובתורת הבית ה, ג, נ:, הזכיר את פירושו לפסחים, ובזמנינו נדפס פירוש הראב"ד לב"ק. זה שמכנים את דברי הראב"ד על הרמב"ם בשם השגות, הוא דבר קדום, וכבר הרשב"א בתורת הבית הארוך ה, ד, נח., מכנה אותם השגות.

הראב"ד חיבר ספר איסור משהו על עניני איסור והיתר, וחיברו כשהיה יושב לפני הר"ר משולם, והרשב"א בתורת הבית הארוך א, ה, כא., כתב הר"ר משולם כתב באיסור משהו, ע"כ. ובתורת הבית שם ב, ב, כז:, הביא שכתב הראב"ד באיסור משהו, ע"כ. ולכאור' מבואר דאף רבינו משולם חיבר ספר בשם זה, אמנם אפשר שכוונתו לספר איסור משהו של הראב"ד, וקרי ליה הכי כיון שהראב"ד כתבו כשהיה תלמיד היושב לפני רבינו משולם, שהרי הראב"ד בהשגותיו על המאור בפסחים נה, כתב וכבר דקדקתי אני בחיבור האיסור וההיתר שחיברתי לפני הרב ר' משולם ז"ל, ע"כ.



הרז"ה משפחתו וספריו

בעל שיטת ריב"ב כותב על בעל המאור דודי ז"ל, במסכת ר"ה לא, וכן בכל דוכתא, ובמאור בגיטין כב ד"ה ושאל, כתב בעל המאור שרבי ברכיה הלוי הוא אחיו, ע"כ. וזה תואם כי ריב"ב הוא ראשי תיבות רבי יהודה בן ברכיה, וא"כ בעל המאור הוא דודו של ריב"ב, כי הוא אח אביו.

במאור בב"מ קעה, מביא דין בשם אבא מארי ז"ל במגלת הנחמה, ומבואר שהיה אביו בר אוריין וחיבר ספר. בב"מ ז ד"ה והנהו, מזכיר המאור לאביו וכותב עליו נר"ו, וא"כ משמע שהיה חי, ובב"מ קעה שם כותב עליו ז"ל, וא"כ נראה שאביו נפטר עליו תוך כדי שחיבר את המאור לב"מ. הראב"ד בהשגות על המאור בר"ה לב, כתב שזה שכתב המאור שהמנהג השתנה, היינו מחמת שאבי המאור שינה את המנהג בעירו, ע"כ. ומבואר שאביו היה רב באותו מקום.

החיד"א הביא שהרז"ה חיבר ספר הצבא במדות התלמוד, והרמב"ן השיג על ספרו, ע"כ. וכיום הוא מודפס בסוף חידושי הרמב"ן. ושם מונה הרז"ה י"ג מידות בדרכי הגמרא כנגד י"ג מידות שהמקרא נדרש בהן. הרז"ה שם מביא י"ג כללים בדרכי הגמרא שהם יוצאי דופן ואינם מצויים כל כך בגמרא והלומד המתחיל שאינו בקי בדרכי הגמרא יכול לטעות בהם, כגון שאומרים לפעמים בגמרא סברוה כך וכך, ומשמע לכאורה שלמסקנא אינו כן, ואע"פ כן למסקנא זה נשאר, וכגון לשון אחד המוזכר ב' פעמים בגמרא ובכל מקום הכוונה לדבר אחר. מתחילת ספרו זה מבואר שחיברו אחר שחיבר את המאור. הרמב"ן בתחילת השגותיו על הצבא כתב אפקוד על אנשי הצבא אשר צבאו על רבינו הרב הגדול רבינו יצחק אלפסי, ע"כ. ואע"פ שעיקר ספר הצבא אינו נוגע לדברי הרי"ף, מ"מ עיקר כוונת הרמב"ן בהשגותיו ליישב את מקצת המקומות שחלק בהן הרז"ה על הרי"ף. הרז"ה שם בסוף המידה הי"ב, חלק על הרי"ף בשני נידונים, וכתב ואלו מן המחילות שמחלנו לו ולא השגנום בספר המאור, ע"כ. והרמב"ן בהשגותיו כתב על זה "ומה זו מחילה שהלה חוזר וגובה ממנו", ע"כ. דהיינו שסוף סוף הרז"ה השיגו, מה לי במאור מה לי בצבא.

המדייק בלשון הרמב"ן בספריו בתשובותיו על הרז"ה, ומבין רמזותיו, ימצא בהן לפעמים משחקי לשון עמוקים ומבריקים, כגון בהשגותיו לצבא, משיג על ראייה אחת של הרז"ה וכותב והבא לצבא ממסכת גטין ילך וישוב לביתו (על פי דברים כ, ה). ופעם אחת בפירוש סוגיא אחת פירש המאור שהוא משום גזירה, וכתב עליו הרמב"ן גזירה חדשה גזר בעל המאור על כן לא גילה טעמה, ע"כ. והוא על פי ע"ז לה., דאמרי' שכשגוזרים גזירה חדשה לא מגלים מיד טעמה כדי שלא יזלזלו בה. ובשבת כד, פירש המאור סוגיא אחת ומדברי הרי"ף מוכח שאינו סובר כפירוש זה והמאור לא ציין כלל שזה חולק על הרי"ף, וכתב הרמב"ן זה הפירוש בא במחירת על דברי רבינו הגדול ולפיכך ניתן להצילו, ע"כ. ובשבת ד, כתב המאור שאין לדברי הרי"ף טעם וריח, וכתב הרמב"ן יש בה טעם כעיקר, ע"כ, והיינו על פי הסוגיא בחולין צח: וכיוצא בזה הרבה.

הרמב"ן במלחמות בב"מ עה ד"ה ועוד גרסינן, בסופו, כתב על אותו ענין שם, שראה כן בתשובה לבעל המאור, ע"כ. ומבואר שהיה למאור תשובות, אבל אינו מוכח לגמרי שהן יצאו כספר, כי אפשר שהודמנה לרמב"ן תשובה אחת שכתב המאור לאדם ששאלו באותו ענין. המאור בחולין ט, כתב שחיבר חיבור בהל' שחיטה, ובחולין לה, ציין למה שכתב בחיבורו בהל' בדיקה, ע"כ. והרשב"א בתורת הבית הארוך בבית א, מביא כמה דינים בהל' שחיטה מהרז"ה שאינם נמצאים לפנינו במאור, ובזמנינו נדפס ספר זה של הרז"ה. הרז"ה חיבר ספר סלע המחלקות, וכבר הזכרתיו לעיל.

בגמרות לפני ספר תחילת ספר המאור מודפס שיר שכתב הרו"ה, וכן שיר שכתב רבי יצחק אבי הרו"ה לבנו, והרו"ה בשירו שם כותב שהוא בן עשרים בציר חד שנה, דהיינו בן י"ט שנים, ומזה סברו רבים שהתחיל או סיים לחבר את המאור בגיל זה, אמנם הבקאים בדבר טוענים ששיר זה לא נכתב על המאור אלא על ספר אחר שכתב בצעירותו.



הרא"ה מיוחס לרו"ה

החיד"א בד"ה הרא"ה, הוכיח שהרא"ה צאצא של הרו"ה, ודחה את מי שנסתפק בזה. ויש להוסיף שהנמוק"י בב"ק עג ד"ה וכן הסכימו, הביא שהרא"ה קורא לבעל ספר הצבא (של הרו"ה) רב סבא, וכ"כ הנמוק"י בב"ק צז ד"ה וכתב, שהרו"ה זקנו של הרא"ה, וכ"כ הנמוק"י בב"ק קח ד"ה תנן, וכן בעוד מקומות, וכ"כ הרא"ה בבדק הבית ג, ד, פז: אדוני זקני הרו"ה, והנמוק"י בב"ק צא ד"ה הקוצץ, כתב שכתב הרא"ה בשם רבו זקנו הרו"ה, ע"כ. וא"כ למדנו מכאן גם שהרו"ה היה מרביתו של הרא"ה, וזה מחזק קצת את דברי החיד"א שהרא"ה הוא דור ג' לרו"ה, ולא דור ה' כמו שסברו רבים על פי אחת הגירסאות בהקדמת בדק הבית לרא"ה.

הרו"ה בהקדמתו למאור כותב שהוא זרחיה ב"ר יצחק, והרא"ה בהקדמתו לבדק הבית כותב שהוא אהרן הלוי ב"ר יוסף ב"ר בנבנשתי ב"ר יוסף ב"ר יצחק ב"ר זרחיה ב"ר שם טוב הלוי, ע"כ. וכיון שהרא"ה מיוחס לרו"ה, ושניהם לויים, וכן מזה שביחוס הרא"ה מוזכר יצחק וזרחיה, נראה בעליל שהוא מיוחס לרו"ה דרך אבותיו ולא דרך האמהות. אמנם כיון דרבינו זרחיה הוא בן יצחק, וכאן מוזכר זרחיה ב"ר שם טוב, נראה שיש ט"ס ביחוס הרא"ה וצריך להגיהו בצורה כל שהיא, כגון לכתוב זרחיה ב"ר יצחק במקום יצחק ב"ר זרחיה, או להוסיף את הרו"ה בעל המאור לפני רבי יצחק.



רבותיהם של הראב"ד והרו"ה

החיד"א בד"ה רבינו זרחיה, כתב שהרו"ה תלמיד של רבי משה הדרשן, ע"כ. ובד"ה רבי משה הדרשן, כתב החיד"א שהוא היה רבם גם של הר"א אב"ד והראב"ד והר"י מלוניל, ע"כ. ולכא' יש לזה קצת סמך כי במאור בב"מ ז ד"ה והנהו, מביא הרו"ה דין בשם רבינו משה ז"ל, ומביא שאבא מארי נר"ו הקשה לרבינו משה על זה, ע"כ. ומבואר דרבינו זרחיה ואביו רבינו יצחק הלויים, למדו אצל רב בשם משה. אמנם יש לתמוה על דברי החיד"א האלו, שהרי החיד"א הביא שהמאור מזכיר את ר"ת בחולין קיג, ועוד יש להוסיף שהמאור בב"ב נג, מזכיר את רשב"ם וקורא לו הרב שמואל רומארוג"י, דהיינו מהעיר רומרוג, וכן מזכירו בכמה מקומות בב"ב בשם ה"ר שמואל, והמאור מזכיר את שניהם דהיינו את ר"ת ורשב"ם בתואר ז"ל, וא"כ מבואר שנפטרו כבר. וא"כ בואו חשבון, שהרי רש"י מביא בפירושו לחומש בכמה מקומות מדברי רבי משה הדרשן, ומבואר דרבי משה קדם לרש"י או היה בזמנו. וא"כ כיצד למד הרו"ה שחי אחרי שכבר נפטרו נכדיו של רש"י ר"ת ורשב"ם, אצל רבי משה הדרשן, אם לא שנאמר שרבי

משה והרז"ה האריכו ימים. ועוד, שרש"י מזכיר את ספר הערוך, כגון בשבת יג: ד"ה האוכל, והחיד"א בד"ה רבינו נתן בעל הערוך, הביא שרש"י שאל שאלה את בעל הערוך (אמנם כיום מקובל שהשואל שם אינו רש"י). וא"כ מסתמא הערוך היה גדול בשנים מרש"י, וכן ידוע היום ממקורות אחרים, והחיד"א בד"ה רב נסים גאון, הביא שהערוך מביא בכמה מקומות שלמד תורה מרבי משה הדרשן. וא"כ כיצד הערוך, שהיה גדול מרש"י, למד מרבי משה הדרשן, וכמו כן הרז"ה, שהיה אחר שנפטרו נכדי רש"י, למד גם הוא אצל רבי משה הדרשן.

אמנם על פי מה שכתב הנחל אשכול בהקדמתו לספר האשכול (המזוייף), נראה שדברי החיד"א נובעים מט"ס בספר יוחסין, והוא הוכיח שם שהרז"ה לא למד אצל רבי משה הדרשן כי רבי משה קדם לו טובא, ורבי משה שמזכיר הרז"ה כוונתו לרבי משה ברבי יוסף כמו שמזכירו להדיא כמה פעמים. ושם בנחל אשכול הביא את דברי הרז"ה במאור בכמה מקומות שכותב על רבי משה ברבי יוסף שהוא רבו ופעם אחת כתב להדיא שהוא רבו מובהק. ונמצא שדברי החיד"א בזה אינם מדוקדקים, ואולי בזמנינו הדברים פשוטים, ואף על פי כן לא נמנעתי מלחזקם.



הרז"ה והראב"ד מקבילים לרא"ה והרשב"א

יש דמיון בין המחלוקות של הרא"ה לרשב"א למחלוקות של הרז"ה והראב"ד שהיו כמה דורות לפני כן, כי הרא"ה הוא צאצא של הרז"ה, והרשב"א והראב"ד היו מפורסמים בדורם יותר מהם, והרשב"א והראב"ד סברו שהם לא ראויים להיות ברי פלוגתא שלהם ודחו דבריהם בלשון מזלזלת, ואפי' הכי הרז"ה והרא"ה לא נרתעו לחלוק, ושניהם כינו לראב"ד או לרשב"א בתואר החכם. וכן יש דמיון שהרז"ה והרא"ה לא נרתעים להכריע בקלות במחלוקות שנחלקו בהם הראשונים הקדמונים, ולעומתם הרשב"א והראב"ד כשנצרכים להכריע נגד הקדמונים עושים כן בכובד ראש ורק אם יש ראיות חזקות.



הרב אוריאל בנר

שכל ורגש בדרשות בית ישי

בי"ד בכסלו נפטר אחד מגדולי דורנו המיוחדים, הגאון ר' שלמה פיישר. זכינו שמלבד כל אשר למד ולימד בחייו כתושבע"פ, השאיר אחריו ברכה בספרי בית ישי בהלכה ובאגדה". בעיון בספרו "דרשות בית ישי"^א מתקבלת תחושה, כי הפוך בה והפוך בה דכולא בה. בשישים סימנים העוסקים במספר נושאים מסויים, מתבארים אין ספור עניינים ומושגים בכל מרחבי התנ"ך, אמונה, מוסר, חסידות וקבלה. לעיתים אף בהערת שוליים אחת ניתן פשר לנושא כבד משקל. וכן הבהרת משמעותן של שיטות שונות, היחס ביניהן והשלמתן אחת עם חברתה, ביאור של מושג או פרשייה מהתנ"ך. בדברינו כאן ברצונינו לגעת בנושא אחד הנידון בספר "דרשות בית ישי", ולראות כיצד הוא מואר במספר מקומות המשלימים ומרחיבים זה את זה. אין זה אלא ניסיון של צעד קטנטן מתוך מה שראוי וצריך לעשות כדי להפיק את הגנוז והטמון בספר מלא וגדוש זה.

אחד הנושאים החוזר מספר פעמים בספר הוא היחס לרגש הן כדבר כשלעצמו, והן היחס בינו לבין השכל.^ב



צורת התנהלותו וביטוייו של הרגש

במספר מקומות מסביר הרב את צורת ההתנהלות של הרגש השונה מהתנהלות שכלית.

כך לדוגמא בדרוש לפסח (סימן ד' עמוד מ'):

בפרק חלק (סנהדרין צ"ד א') "גנאי הוא למשה ושישים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'". תמהו המפרשים והלא משה וישראל אמרו שירת הים ומאי מעליותא דיתרו שאמר ברוך? ובפשוטו י"ל דהקפידא היא על שהקדימו להודות על הנקמה מן המצרים, ורק אח"כ אמרו 'נחית בחסדך עם זו גאלת' והדעת נותנת לעשות עיקר ההודאה על הצלתם, ורק אח"כ להודות על הנקמה וכך עשה באמת יתרו שהתחיל ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים וגו' ורק אח"כ אמר עתה ידעתי וגו' כי בדבר אשר זדו עליהם.

נשאלת השאלה מדוע עשו כך?

והטעם למה באמת עשו כך יבואר עפ"מ"כ בדרוש לפורים דכך דרכה של שירה שהמשורר מקדים את העניין המרגש אותו ביותר באותה שעה. כי שירה ענינה התפעלות הרגש ואינה בנויה לפי סדרי ההגיון ע"ש, וכתיב (תהלים נ"ח י"א) "ישמח צדיק כי חזה נקם

(א). ובעוד כתבי יד רבים.

(ב). ההפניות כאן למהדורת תשע"ו.

(ג). מן הראוי להשוות בין דברי הגר"ש לדברי גדולים אחרים בעניין זה ועוד חזון למועד וראה הערה יח.

פעמיך ירחץ בדם הרשע ויאמר אדם אך פרי לצדיק אך יש אלוהים שופטים בארץ" וכך אמרו כאן 'אשירה לה' כי גאה גאה 'וגו' 'ה' איש מלחמה' וגו' משא"כ יתרו סדר דבריו לפי שקול הדעת וההיגיון והקדים להודות על ההצלה.

על פי אבחנה זו בין השכל לרגש, מובנים דברי הגר"א על 'עד דלא ידע':

ויבאר בזה דברי הגר"א (בשו"ע או"ח סימן תרצ"ה ס"ב) על מ"ש בגמ' (מגילה ז' ב') מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וז"ל: ר"ל בין נקמת המן לגדולת מרדכי והוא מ"ש (ברכות ל"ג א') גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות ואמרו גדולה דעה וכו' וכיון שנטלה הדעה לא ידע וכו' עכ"ל. והדברים סתומים וחתומים ולמש"נ יל"פ דבריו בהקדם מה שהארכנו בדרוש לפורים שם בהבחנה בין ג' הרגלים לפורים שהרגלים זמן של התבוננות שכלית ואילו בפורים מודגש ענין הרגש וההתפעלות הנפשית, וע"ש שזה ענין עד דלא ידע, וזהו שאמר הגר"א שהתפעלות הרגש גורמת להקדים הדבור על נקמת האויב לפני הדבור על קבלת הטוב והחסד, ורז"ל החשיבו רגש זה ושקלוהו כהדעת ודו"ק.

ועל פי זה מוסבר ענין החומרות בעשי"ת (סימן ל"ג הערה ט"ו):

בטור... נוהגין באשכנז שאף מי שאינו נזהר בפת עכו"ם בעשי"ת הוא נזהר ע"כ, וכן נפסק בשו"ע שם וכבר תמהו בזה דנראה כגונב דעת העליונה (עיין של"ה מסכת ר"ה סוף פרק תורה אור).

מסביר הגר"ש:

אך הענין כי מי שגובר עליו רגש חרדת הדין של עשי"ת א"נ רגש קרבת אלהים שבאותן הימים (ר"ה י"ח א') הרי שבאופן אינסטינקטיבי בלא חשבוניות שכליים מדקדק יותר במעשיו ומחפש זכויות, אע"פ שאין הדבר תואם את החשבון השכלי.

גם משמעות מושג ביטחון מתפרשת לאור הבנת מקומו של הרגש:

והנה החזו"א בס' אמונה ובטחון פ"ב כתב וז"ל: טעות נושנת נתאזרח בלב רבים במושג בטחון וכו' להאמין וכו' כי בטח יהיה טוב וכו'. ואין הוראה זו בבטחון נכונה וכו' אבל ענין הבטחון הוא האמת שאין מקרה כעולם וכו' וממדת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים וכו' ע"ש באורך. ודבריו לכאורה נגד פסוקים מפורשים בתהלים דו"ק ותשכח. והחזו"א הרגיש בזה ונדחק לתרץ.

ד). בשולי הדברים מוסיף הגר"ש, יסוד גדול: וא"ת תינח אם הדבר באמת כך, אבל הרי הפוסקים כתבו זאת כהנהגה לכל אדם, וי"ל עפ"ד החנוך (במצוה ט"ז) כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו וכו' כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות ע"ש באורך. ונמצא כי לשרידים אשר ה' קורא, הגדר הוא כמו שכתבנו ואילו להמון העם העניין להיפך, שאילולא המעשים היו שוכחים לגמרי מכל ענין עשי"ת וזה כלל גדול בכל כיו"ב.

ה). יעויין עוד במה שהביא הרב משה צוריאלי באתר ישיבה מקורות מפסוקים ועוד מהם נראה שהביטחון פירושו לבטוח שיהיה טוב, והרחיב לדון שם בדברי החזו"א.

ופשר הענין:

אבל האמת היא דאח"נ מצד ההיבט השכלי כדבריו כן הוא, אבל מחשבות האדם נפעלות בעיקר ע"י הרגש והטבע הוא שכשיש לאדם שלוות הנפש (מחמת האמונה שהאריך בה החזו"א) אזי ממילא בדרך הטבע חושב אז מחשבות אופטימיות ומצייר לעצמו את העתיד כטוב, וכשהוא במצב רוח רע הוא פסימי ומצייר לעצמו עתיד רע. נמצא שאין כאן שום מחלוקת אלא דרך המקרא וכן דרך רז"ל לתפוס תמיד את התוצאה המעשית ולא את הגורם הפנימי המולידה והבן.

כעין זה הובא בשם הגר"ש' בהסבר דברי הגמרא בפסחים נ"ג, ב: "עוד זו דרש תודוס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו (עצמן) על קדושת השם לכבשן האש - נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו (ועלו) בביתך (וגו') ובתנורו ובמשארותיך. אימתי משארות מצויות אצל תנור - הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם - על אחת כמה וכמה":

שאלתי... האם העובדה שאין לצפרדעים בחירה ויצה"ר אינה פירכא על הק"ו? "הק"ו הזה אינו אמור לשכנע את השכל אלא את הרגש, והרגש אינו מתחשב בפירכא מפני שהיא קושיה שכלית... בכל שיר ישנן מילים וישנה מנגינה, המילים מדברות אל השכל והמנגינה אל הרגש אינך יכול לחפש את ההגיון שבהשפעת המנגינה על הרגש... (עיין משך חכמה שמות יב, כב) לחנניה מישאל ועזריה לא היה ספק מה עליהם לעשות, ולא כדי להשתכנע בנכונות הצעד של מסירת הנפש עשו ק"ו... הם ציירו לעצמם את מחזה הצפרדעים הקופצות לתנורים החמים כדי להלהיב את עצמם, כדי להתרגש, כדי שהפחד לא ימנע את קבלת ההחלטה השכלית או את ביצועה ואע"פ שישנה פירכא על הק"ו אין זו הונאה עצמית, שכיון שהשכל כבר משוכנע - כל שיכול האדם לעשות כדי להטות את רגשותיו לציית לדעתו אינו סותר את השכל כי השכל קובע מהי האמת'.



(1). ממדבר מתנה לרב גולדווסר עמוד שנ"ח.

(2). מעניין להשוות להסברו של בעל השרידי אש [לפרקים עמוד שנ"ו]: "הכוונה לא לקל וחומר במובן ההגיוני... אלא... דרך משל... רמז בזה תודוס... לכח פנימי ראשוני הבוקע ועולה בנפש, ומתפרץ בשעת מעשה באדם מחביון מעמקיו מעבר לגבול ההכרה והידע הברור, ופועל ודוחף את בעליו, וכופה עליו דרך התנהגות מסוימת, מבלי להתחשב עם שורת הדין ומה שהוא רשות או חובה - דוגמת הצפרדעים... מה שהיו עושים במצרים, לא על דעת עצמם היו פועלים, אלא בתוקף גזרה פנימית שהדפה אותם ואת שחרה לא ידעו, וכיון שראו תנור לוהט לא היו עמודים תחילה ונמלכים בעצמם עד היכן תחום מצווה ומהיכן ואילך רשות, אלא קפצו לתוכו בלי כל היסוס ופקפק כלל, ונשרפו חיים ששים ושמיים לעשות רצון קונם שפעל בהם... ואמנם הנסיון מורה, שהתגובה הנפשית הראשונה שאין לפניה שאלה והתייעצות, לוקחת מקום חשוב בחיי-הפרט והקבוצין, ולפעמים היא חותכת גורל אומות ותנועות שלמות אם לשבת אם לחדש, אין כוחה פחות בגדולות מאשר אצל זוטות, יש לה רשות והגיון מוסרי משלה, אין היא מתחשבת עם שורת הדין ועם קני-מדה מצויים המכוונים לתועלת היחיד והציבור - את זה אנו למדים גם מחיי האישיות הדתיות הגדולות, דוגמא לזה משמש מעשה חנניה וחבריו בכבשן-האש". דומה שיש נקודת דמיון, אך גם הבדל בין דברים אלו לדברי הגר"ש.

מעלתו של הרגש

מבט משמעותי על עולם הרגש מופיע בדברי הרב על תקיעת שופר (סימן י"ז עמוד קמ"ד). רבנו תם [מובא ברא"ש פ"ד דר"ה] סבור, לעומת הרמב"ם [הלכות שופר פ"א ה"א], שהמצווה היא לתקוע בשופר ולא לשמוע שופר, ובהסבר שיטתו:

כתבנו בבית ישי (סימן ל') דס"ל דתקיעת שופר הוא מין ממיני הדיבור שהוא ענין תפילה וצעקה לשמים, וכמו שאנו אומרים בתפילה שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים. וברא"ש (פ"ג דר"ה ס"ד) בשם ירושלמי תוקע מן הקצר שנאמר (תהלים קי"ח) מן המצר קראתי י"ה ובירושלמי (פ"ב דתענית ה"א) ולמה תוקעין בקרנות לומר חשבינו כאילו גועין כבהמה לפניך וכיון שהוא מין ממיני הדיבור שפיר שייך בו דין שומע כעונה.

אלא שהדבר מעורר שאלה קשה (הערה ד):

לכאורה הדברים סותרים וא"ז שאם תקיעה היא געית בהמה אינה דיבור ולא שייך בה דין שומע כעונה. ועו"ק כי הדברים סותרים לכל מה שהארכנו בדרשה לר"ה על חובת האדם ברה"ל לצאת מדרגת בהמה ולהיות במדרגת אדם.

וכאן מתבאר דבר חשוב:

אבל באמת לק"מ, חדא דהירושלמי מיירי בתקיעות דתעניות ולא דר"ה ע"ש, ועוד דאיברא דלגבי בהמה הווי דיבור רגשי, דיבור נחות מדיבור שכלי של האדם, אבל לגבי האדם הרי אדרבה דיבור רגשי, עומד בדרגה עליונה יותר מדיבור שכלי, וכידוע כי ישנם שני סוגי דיבור פרוזה ופואזיה, דהיינו שירה. והנה הדיבור של בעלי חיים הוא אך ורק פואזיה דהיינו דיבור רגשי, והרי אצל האדם דברי שירה עומדים כמדרגה גבוהה יותר מדבר פרוזה.

מזהה הגר"ש בין הצד הרגשי הנעלה לבין המושג אינטואיציה^ח:

ומצינו כיו"ב בענין אחר, כי הנה לבעלי חיים יש אינסטינקט, ואילו בני אדם יש בהם אינטלקט מה שאין לבעלי חיים, אבל בני אדם גאונים ומחוננים יש להם אינטואיציה שהיא היא בעצם מה שנקרא אצל בעלי חיים אינסטינקט. הרי שאותו כוח בהמי כשהוא מופיע בבן אדם הריהו מעולה ומשובח יותר משאר בני אדם ודו"ק^ט ועיין מה שהארכנו בזה בדרוש לפורים.

ח. והגדרה נוספת מעניינת הקשורה לרגש, (דרוש מ"ז עמוד רל"ו): "שמות ג' בני נח רומזים לג' חלקי הנפש, לוגיקה אתיקה ואסתתיקה שם רומז ללוגיקה (שעיקרה שמות ומושגים) חם לאתיקה (רגש) יפת לאסתתיקה. והנה אסתתיקה מותר ללמוד מא"ה, משא"כ אתיקה כי מוסר אוילים אולת (משלי ט"ז כ"ח)".

ט. במק"א (נעם כרך ב' עמוד רי"א) בתוך דיון בהלכה מסביר הגר"ש את מהותה של טביעות עין בצורה דומה: "קיצורם של דברים הוא, טביעת עין היא הכרה טבעית הפועלת באופן אינסטינקטיבי כשאר חושי האדם לא כן סימנים שאינם גורמים אלא הכרה שכלית שהיא פרי התבוננות ועבודת המחשבה. ראה מעין רעיון זה בספר אור ישראל להגאון ר' ישראל סלנטר (ס' ו') שאף הדגים זה במשל נאה מתינוק המתחנך לקרות בספר שקריאתו היא פרי מאמץ שכלי והתבוננות מדויקת בצירופי האותיות, מה שאין כן בקריאת המבוגר הקורא באופן מיכני ולפעמים אף אינו מרגיש במעשה עצמו וקורא כמתעסק. ואין ספק שיכולת קריאתו של המבוגר נעלה היא לאין ערוך מקריאת הילד". ומבואר בחולין צ"ה, א שטביעות עין עדיפה מסימנים.

וכך למדנו שם (דרוש ל"ג עמוד רס"ו). בתחילה מצוטטים דברי המשך חכמה:

וזה"ל משך חכמה: בפרשת בא ביארתי מאמר תמוה ונפלא (בפרק ערבי פסחים ק"ב ב') אמר רב, ניהא דתורא הן הן, ניהא דאריה זה זה, ניהא דגמלא דא דא, ניהא דארבא הילני הייא הילא והילוק הוליא. והמכוון הוא דהדברים הצריכים לעורר הבעלי חיים הן בקול אחד פשוט הנאמר ונשנה כמה פעמים. ולעורר הכוח והחפץ של המדבר, כדי לעורר כוחו של האדם למשוך החבל הוא בקולות משונים.

ומה הדבר מלמד?

וזה עיון נפלא להורות אותנו, שלשבר כח התאוה יפה להתעורר במאמר אחד או במושכל אחד כמה פעמים כמו שמתאוה אדם לדבר איסור, יאמר בהתלהבות הרבה פעמים מאמר מחריד אחד כמו הקנאה והתאוה וכו' מוציאין את האדם מן העולם, או בא וחשב הפסד מצווה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה וכיו"ב, אבל לישר הדעות ולהצדיק המושכלות נגד הטענות הבאות בלבו של אדם על זה יחשוב ויתחכם בטענות ומושכלות שונות בתשובות מוחלפות לעורר הדעות הצודקות אשר חקוקין במושכל הישראלי וזה עמוק עכ"ל.

מעיר הגר"ש:

והנה מה שצמצם המשך חכמה ענין ההתפעלות רק כדי לשבר כח התאוה, וגם מתיחס לזה בזלזול כדבור בהמי, אין הדבר כן, דנפש האדם מורכבת מושכל ורגש ואדרבה רובה רגשות וגם כדי לעורר רגשי קודש באדם כגון אהבת ה' ודבקות וכו' הכל הוא מהחלק הרגשי.

ומה שגינה המשך חכמה דיבור מסוג זה של התפעלות והתרגשות ורואה בזה דיבור של בעלי חיים, נכון הדבר שזה דיבור של בעלי חיים, אבל אצל האדם הדיבור הזה נעלה מאד ונשגב יותר מן הדבור השכלי וכמו שיתבאר.

הנה כידוע לבעלי חיים יש אינסטינקטים אבל אין להם אינטלקט, משא"כ האדם יש לו אינטלקט אבל מחוסר אינסטינקטים. אבל האדם הגאוני מחונן באינטואיציה שהיא בעצם מה שאנו מכנים אינסטינקט אצל בעלי חיים.

וכך עד"ז יש ב' מיני דיבור אצל בני אדם פרוזה ופואזיה פרוזה מדבר כל אדם, ואילו לפואזיה זוכה רק המחונן דהיינו המשורר. והרי דברי שירה בעצם הן דיבורי בעלי חיים כי בעלי חיים כל דיבורם הוא שירה, דהיינו דיבור רגשי ולא שכלי. וכך הוא בעצם אצל דברי השירה של המשורר וכבר אמרו הקדמונים מיטב השיר כזבו. ועין רש"י כ' ח' עה"פ קול דודי חוזר המשורר על הראשונות כאדם שקיצר דבריו וחוזר ואומר לא אמרתי לפניכם ראשית הדברים. והיינו כי מחמת ההתרגשות וההתפעלות אין המשורר מרצה דבריו על

(י). ובהערה הוסיף: "ומכאן תימה על הרמב"ם במו"נ [ח"א פ"א] שכתב שאדם הראשון קודם החטא ידע אמת ושקר שהן מושכלות, אבל לא ידע טוב ורע שהן המפורסמות, וכוונתו ז"ל לרגש". יושם לב שבסמוך להערה הבאה הבדיל במפורש בין שיטת הרמב"ם לשיטות אחרות, וכאן מנוסח הדבר כתמיהה על הרמב"ם.

הסדר בסדור הגיוני, אלא מקדים את מה שמרגש אותו, ואין זה נחשב פגם בשיר אלא שבח ומעלה.



עוד פנים ליתרון הרגש

יתרונו של הרגש, בא לידי ביטוי גם בדברים הבאים (דרוש מ"ה עמוד שמ"ז):

... כתבנו כי המח והלב הם בבחינת מלך וכהן. המח הוא מלך והלב כהן. ותפקידו של המלך להיות מושל ומפקח על הלב, שכדברי הזהר תק"ז תכ"א) לבא הוא נור דליק, ותפקידו של המלך להיות עוצר, כמשא"כ (ש"א ט' י"ז) זה יעצר בעמי, אבל לא משום כך נאמר שעיקר שלמות האדם הוא שלמות השכל, אלא עיקרה שלמות הלב דייקא ע"ש.

ולא עוד, אלא אע"פ שהראש הוא המלך והמושל... פעמים שאדם משליט שכלו על הלב ונמצא מפסיד, שכן מצאנו בשאול המלך שהשליט שכלו על לבו והדבר רמוז בקרא (ש"א י, כ"ג) ויגבה מכל העם משכמו ומעלה ודו"ק ונכשל. כתוב (ש"א י"ג י"א) ויאמר שאול כי ראיתי כי נפץ העם מעלי ואתה לא באת למועד הימים וגו' לפני ה' לא חליתי ואתאפק ואעלה העולה. ופירש"י ואתאפק נתחזקתי על רצוני שהיה לבי אומר להמתין לך, ועל כרחי העמדתי את לבי ואעלה העולה עכ"ל, וכתוב ויאמר שמואל אל שאול נסכלת וגו' ועתה ממלכתך לא תקום וגו' ש"מ שיש שהשכל צריך להתייעץ עם הלב

וגם בדברים אלו (סימן מ"ז עמוד שס"ה), לאור שיטת הגר"א:

ו"ל הגר"א בפירושו לספר יצירה (פ"א מ"א): אופן ג' הנשמה נעלמת מאוד ועיקר חיותו של אדם הוא הרוח והוא האדם המקבל שכר ועונש כידוע (אבל הנשמה אינה בכלל עונשין שמסתלקת מיד כשפוגם, הגר"א ביהל אור, רע"מ השמטות ח"א) והוא המרגיש והוא כל כוחותיו וחושיו, והנשמה הוא השכל המלמד לאדם דעת והוא מזלו של האדם ומלאכו כידוע והוא בשמים רק ניצוצות מתנוצצים ממנו על האדם להנהיגו בהשכילו וכו' והתחלת אדם מרוח וכו', ונפש שתופא דגופא עכ"ל.

וכאן בא המקום לחדד שהדברים קשורים לשיטות שונות:

... והנה דברי הגר"א הנ"ל תואמים את שיטת המקובלים ורבינו חסדאי החולקים על דעת הרמב"ם. דדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פנ"א) היא שעיקר האדם הוא השכל וכל מגמתו ושאיפתו של האדם צריכים להיות להגיע לשלמות השכלית שבה תלויה השארות הנפש ונצחיותה, ואילו כל שאר השלמויות כולל שלמות הלב אינם אלא הכשר והכנה לשלמות השכלית". נמצא בהסתכלותו של הרמב"ם עיקר האדם הוא הראש וכל הגוף כולו אינו אלא אביזרי עזר ושרות אליו, משא"כ הר"ח והמקובלים סוברים שעיקר האדם הוא הלב ועיקר התכלית היא שלמות הלב וכמשרז"ל (סנהדרין ק"ו ב') קב"ה ליבא בעי, ואע"פ שגם בגמ' וגם בווהר איתא שהראש הוא מלך על כל האיברים (שבת ס"א א' והובא במ"ב ס"ו ב' סק"ז) וכמו"כ בווהר

י"א. ראה לעיל הערה י.

איתא מוחא איהו שליט ורכיב על ליבא, אבל לא מפני כך נאמר שהמח הוא התכלית, שהרי גם במלך ועם אע"פ שהמלך נכבד מכל העם ומושל עליהם לא מפני כך נאמר שהוא התכלית אלא העם הוא התכלית. תדע שאין אומרים באו ונעשה עם לצורך המלך אלא אומרים באו ונמנה מלך לצורך העם².

גם בהשפעה על האדם, לרוממו פועל הרגש פעולה עיקרית (דרוש כ"ד קצ"ה):

הארכנו כבר בכ"ד שעיקר ההשפעה על הגוף לעוררו ולהוציאו משפלותו ובהמיותו אינו ע"י דברי חכמה וידיעה גרידא, אלא עיקר ההשפעה היא דרך החלק הרגשי שבאדם. והנה בחג הפסח המצוה היא בספור והגדה שהוא ענין של ידיעה שכלית גרידא וכגדר לימוד תורה, משא"כ בסוכות המצוה אינה בסיפור אלא ביצירת סמלים שהוא עניין השייך לחלק הרגשי שבאדם שמתעורר למראה עיניו, וזהו שאמר הכתוב למען ידעו דורותיכם וארז"ל דבעינן סוכה דשלטא בה עינא, נמצא תכלית עבודת חג הסוכות להחדיר את הידיעות שיש לו בשכל אל הלב והרגש.

ממשיך הגר"ש ומסביר דברים שנאמרו בהקשר זה על חג הסוכות:

ויובן בזה מש"כ מוהר"ן ז"ל, דמה שארז"ל צא מדירת קבע ושב בדירת עראי עניינו הוא לעשות מן התורות תפילות³. ויובן כוונתו בהקדם מה דתנן באבות עשה תורתך קבע ועוד שנינו שם אל תעש תפילתך קבע, נמצא לימוד התורה מכונה דירת קבע ואילו התפילה מכונה דירת עראי ועניין סוכות הוא לעשות מן התורות תפילות ודו"ק.

ובנוסף נוסף (דרוש י"ב עמוד ק"ח):

ולמדנו ממוצא דבר כי עבודת הלב צריכה להיות קודמת להשכלת השכל, וכמו שהארכנו בסי' כ"ד וגם צריכה לבא באחרונה כתוצאה מהשכלת השכל דהיינו לעשות מן התורות תפלות כדברי מוהר"ן ז"ל.

ובמקום אחר (דרוש מ"ו עמוד ש"ג) מתחדדת הבעיה של שכל בלי רגש – חסרון בתמימות הלב:

והנה בגמ' שבת (ס"ב א') הלל"מ להיות שי"ן דל"ת יו"ד בתפילין, שי"ן בבית של ראש, דלית בקשר של תש"ר, ויו"ד בקשר של תש"י. והנה איתא בזוהר על הפסוק (ישעיה י"ג, ו) כשד משדי יבוא, ששי"ן דל"ת שבשם שדי בלא היו"ד שבו הממתקן⁴, סכנה גדולה בהן, והוא מבואר לפי דרכנו שתש"ר בלא תש"י, דהיינו התחכמות שכלית בלא תמימות הלב ושלימות המעשים סכנה גדולה יש בה⁵.



(יב). ויעיין בדרוש ל"א, בו מוקבלים שני הדברים לשורש וגזע, ושם מתבאר שחלקי האילן מקבילים לתקופות שונות במהלך התפתחותו של עם ישראל.

(יג). בהקדמת לקוטי תפילות כותב רבי נתן מנמירוב: רבנוזכרונולבךה הנהיר אותנוכמה פעמים, ככמה מיני לשונות, לעשות מהתורות תפלות ואמר, שנעשה מזה שעשועים גדולים למעלה ואמר, שעדין לא עלו שעשועים כאלה לפני השם יתברך כמו אלו השעשועים שנעשים מתפלות אלו שעושים מן התורות ועוד דבר מזה כמה וכמה פעמים עם כמה וכמה בני אדם.

(יד). ש' ד' (שד) בלבד, בלא אות י' של מילת שד"י, שהי' ממתק, סכנה גדולה יש בו, דהיינו מילת שד.

הקבלה וקישור בין השכל והרגש לצמדי עניינים

להבנה נכונה של המושג רגש בדברי הגר"ש, צריך לשים לב שהרב מזהה בין חקירה וקבלה נאמנה לבין שכל ורגש (סימן י"ז הערה ב):

עפמש"נ בדברינו בכמה דוכת, כי האמונה אינה שלמה אא"כ היא מושרשת בשני שורשים. חדא החקירה השכלית, וב' הקבלה הנאמנה. וביארנו (בדרוש לפורים א בהערה כ"ה) כי האמונה ע"פ חקירה היא אמונה פשוטה ודלה בתוכנה שאין בה אלא ידיעה פשוטה יבשה וקרה שיש שם מצוי ראשון... משא"כ האמונה ע"פ קבלה יש בה חוס ורגש ותוכן נפשי עמוק.

וכך כתב בדרוש לפורים (סימן ל"ג הערה כ"ה):

הנה בשר בגימ' אמונה פשוטה, ולכאורה הוא סתירה לדברינו, אבל באמת מצד מהות ותוכן האמונה, הרי דוקא האמונה ע"פ חקירה (המסומל בשר) היא אמונה פשוטה ודלה בתוכנה שאין בה אלא ידיעה פשוטה יבשה וקרה שיש שם אלוה מצוי (כלשון הרמב"ם בריש הלכות יסוה"ת), משא"כ האמונה ע"פ קבלה, המסומלת ביין שהוא בגימ' סוד, יש בה חוס ורגש ותוכן נפשי עמוק כנודע. וכבר אמר אחד מחכמי או"ה הפילוסופיה מאירה אך לא מחממת^{טז}.

וכן מקבילים לתורה ולמידות (דרוש ל"ב עמוד שי"ט):

והנה כתיב (משלי א' ח' ט') "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן, כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך". ונבאר פירושו על יסוד דברי הגר"א שם, כי יש שני מיני תכשיטים תכשיט הראש שהוא משכן השכל והחכמה, וזה מסמל שלמות החכמה. ותכשיט

טו). והנה שבט מנשה מתיחד במדה זו של תמימות וצייתנות וכמו שהארכנו במ"א, ומנשה בן יוסף עצמו יוכיח, שהרי אמרו רז"ל שהוא היה האיש אשר על בית יוסף והוא נצטווה מפי יוסף לעשות מעשים תמוהים ולהתנהג ההנהגות משונות עם אחיו, והדעת נותנת שיוסף לא גילה לו את סודו והוא בתמימות וצייתנות מופלגת עשה כל אשר נצטווה. ונראה בהקדם מה שהארכנו במאמר ד' פרשיות בעניין מצוות העומר שהוא בא מן השעורים שהם מאכל בהמה לרמז קבלת עול מלכות שמים ועול המצוות לעשותן בתמימות וצייתנות. וכענין שאמרו רז"ל (חולין ה' ב') "אדם ובהמה תושיע ה'" אלו בני אדם שהם ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה, וכדכתיב (תהלים ע"ג כ"ב, כ"ג) "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך וגו'". והנה בברכת המילה אנו אומרים (שבת קל"ז ב') אשר קדש ידיד מבטן וחק בשארו שם, ולכאורה תמוה דמצוות מילה אינה מכלל החוקים כמו שעטנו ופרה אדומה שהם חוק בלא טעם, אבל מצוות מילה יש בה הרבה טעמים כמו שהובא בראשונים, אלא הכוונה אינה לומר שמצוות מילה היא חוק, אלא עצם המילה יש בה הסגולה להטביע בנפש הישראלית את הכח והתכונה לקבל החוקים ולקיים מצווה כמאמרה בצייתנות מוחלטת בלי להרהר ולחקור, וכדמפורש בקרא התהלך לפני והיה תמים. ורמז לדבר קרא דסוף קהלת, סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, כי זה כל האדם ס"ת מילה. נמצא לפ"ז ענין המילה וענין העומר ענין אחד...

טז). ובהמשך הדברים מובאת הגדרה חשובה על היחס בין המחקר והקבלה לבין ההלכה: והנה ג' מדות הן המחקר - אור, והקבלה - חום, ואילו ההלכה - כח. והן שלשת היסודות שבאלקטרי הרוחני וחייבור בין שתי בחינות אלו ל שתי הבחינות באלהותו ית' יחוד ומלכות. (הבחינה הטרנסצנדנטית והבחינה האימננטית). והנה מצדו ית' ודאי בחינת היחוד היא הבחינה הנשגבה יותר ומשום כך נקראת בזוהר יחודה עילאה, משא"כ מצדנו היחס הוא הפוך, שההכרה המחקרית שעל ידה מגיעים לבחינת היחוד היא מדרגה נמוכה יותר לאדם, ואילו ההכרה שע"פ הקבלה שעל ידה מגיעים לבחינת המלכות, היא היא שמביאה לידי תהילים ע"ג, כ"ח) ואני קרבת אלוהים לי טוב.

הלב דהינו מחרוזת פנינים התלויה על הצואר כנגד הלב, וזה מסמל שלמות המדות. שכידוע כל המדות למרות שהן רבות במספר ומפורטות בספרי המוסר לפרטים, אבל כולן אחוזות זו בזו כמחרוזת הזאת שבהתפרקה, לא רק פנינה אחת נופלת אלא כולן נופלות עמה (עיין חזו"א אמונה ובטחון פ"ד) ז"ל הגר"א במשלי (ה, כ"ח) המידות דומות לחוט של מרגליות אם עושין קשר בסוף אז כולן נשמרות, ואם לאו כולן אבודות, כך הם המדות עכ"ל.

וממילא מובן הפסוק שמע בני וכו':

והנה האב מלמד את בנו תורה וחכמה ומוסר ועז"א שמע בני מוסר אביך כי לוית חן הם לראשך, ואילו האם מחנכת את בנה בעיקר ע"י הנהגתה הטובה בחיי יום יום והוא מתחנך ע"י זה למדות טובות וישרות וזה שאה"כ ואל תטוש תורת אמך שהיא כענקים לגרורותיך. ובמקום אחר מוזכרת ההקבלה לאיש ואשה, אף ללא תפקידם כאבא ואמא (דרוש מ"א שכ"ג):

והנה האיש בבית הוא בבחינת מח והוא המושל כדכתיב (בראשית ג' ט"ז) והוא ימשל בך, וכתיב (אסתר א' נ"ב) להיות כל איש שורר בביתו ובגמ' ביצה ל"ב, (ב) מי שאשתו מושלת עליו חייו אינם חיים. ובפרק הזהב (נ"ט א') כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם, אבל הרי אמרו שם דבמילי דעלמא אמרי אינשי איתתך נוצא גחון ותלחוש לה, והיינו כי האשה בבית בבחינת הלב ויש לו למח להתייעץ עם הלב וכמש"נ, והיינו דאמר ראב"ע (ברכות כ"ז ב') איזיל ואימליך באינשי ביתי ע"ש.

עוד מקשר הגר"ש (דרוש ל"ג רס"ו) בין שכל ורגש לדרך לימוד הלכה ואגדה:

והענין הוא כי הנה כתיב (משלי ט' א') "חכמות וגו' טבחה טבחה מסכה יינה" ואיתא בילקוט שם טבחה טבחה אלו הקרבנות מסכה יינה אלו הנסכים, ועין במנחות (כ' א') דקרבנות נקראים אכילת מזבח, ואילו נסכים שתיית מזבח. ושם "שלחה נערותיה תקרא וגו' לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" ופירשו רז"ל לכו לחמו בלחמי אלו ההלכות ושתו ביין מסכתי אלו ההגדות. וגילו לנו רז"ל כאן שלימוד האגדה שונה לגמרי בדרך קנייתו מלימוד ההלכה, שלימוד ההלכה עיקרו עבודת השכל, ועיקר השובע בא ע"י כמות הידע שזוכה לרכוש, משא"כ לימוד האגדה עיקרו עבודת הרגש, וא"כ אינו תלוי בכמות הידע שאדם זוכה לרכוש כי כידוע מסוגל האדם לידע כל ספרי המוסר ואין זה משפיע עליו כלום... אלא עיקר הלימוד צ"ל בהתפעלות ובחזרת המאמר בהתלהבות והתרגשות. דבר שהוא פסול בתכלית בלימוד ההלכה, וכמו שאמרו רז"ל (פסחים ג' ב') לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה והמלמד לתלמידו באריכות וכפילות הדברים ובהתרגשות והתפעלות גורם להם נזק בל ישוער.

וכן מקבילים לאבות לעומת דוד המלך ולשלושה רגלים לעומת פורים:

והנה בשו"ת פנים מאירות סימן ל"ט כתב למה אנו אומרים אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב ולא אלוהי אברהם יצחק יעקב, שאם הינו אומרים כן הייתי יכול לומר שאברהם היה חוקר ראשון שחקר אלהות, ויצחק ויעקב ובניו סמכו על אמונת אבות

ומנהגם. ולכך אנו אומרים אלוהי אצל כל אחד ואחד כדי להודיע שכל אחד מצד עצמו עמד על החקירה וכו' והוא חיזוק אמונתנו הקדושה עכ"ל נמצינו למדים, כי ג' האבות שכנגדם שלשת הרגלים הם החלק השכלי שבאמונת ישראל (והנה האבות הם... שני קצוות והתפארת מזווגם... וכך כל השכלה אנושית מורכבת משלשה, תיזה ואנטי תיזה, וסינטזה)

אבל פורים הוא כנגד דוד נעים זמירות ישראל החלק הרגשי וכידוע בספרים, שזהו עניין של חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, להדגשת אמונה תמימה ללא התחכמות וחקירות, והוא תיקון כנגד עמלק שהוא בגימ' ספק, וכבר אמר הצדיק מלעכוויטש ז"ל עה"פ ויהי ידיו אמונה דכתיב גבי משה במלחמת עמלק כי הרמת ידיים למעלה מן הראש מסמל אמונה למעלה מן השכל.

לפי זה מובן ההבדל בין אופי השמחה השונה:

... מעתה מובן מה טעם בג' הרגלים עיקר השמחה באכילת בשר דהיינו אכילה של תורה שרומז על ההלכה והלימוד השכלי, משא"כ בפורים עיקר השמחה בשתיית יין שהיא שתייה של תורה שרומז על האגדות שעיקר דרך לימודם הוא בדרך ההתפעלות והתרגשות הלב. ובשלהי מס' מגילה ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ואילו בפ"ק דמגילה ד' א' פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום פירש"י מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים.

ההקבלה ממשיכה גם לתפילין של יד ושל ראש (סימן מ"ו עמוד ש"ג):

תפילין על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח. וכבר האריכו הרבה הספה"ק כי תמימות הלב ושלמות המעשים דינם להיות קודמים לחקירות השכל. ופירשו בזה מה ששנינו בפ"ג דאבות, כל שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקימת וכו' וכל שאין מעשיו מרובין מחכמתו אין חכמתו מתקיימת. ומקרא מפורש הוא ראשית חכמה יראת ה'. והנה תש"י הוא תמימות הלב ושלמות המעשים כי היד הוא כלי המעשה ומשום כך צריך להקדים תש"י לתש"ר. [ועיין בדרוש לפרשת חיי שרה מש"כ בביאור מאמרם ז"ל ספ"ק דב"ב (ט"ז, ב) אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו וכו' ע"ש באורך ודו"ק].

ובהמשך לזה (סימן י"ב, עמוד ק"ח) הקבלות נוספות למשה ואהרן ולעומתם סיחון ועוג:

הבאנו דברי חידושי הרי"ם, כי סיחון מלך חשבון הוא לעומת תפילין של ראש מקום המחשבה, ואילו עוג מלך הבשן אשר יושב באדרעי הוא לעומת תפילין של זרוע דמתרגמינן דרועא. וביארנו שם כי תש"ר כנגד השכל ואילו תש"י כנגד הרגש ותמימות הלב והבאנו שם דברי המגלה עמוקות כי סיחון ועוג היו תרין סטרינן של סט"א נגד משה ואהרן בקדושה. וביארנו כי משה עמוד התורה, כנגדו סיחון מלך חשבון, ואילו אהרן עמוד העבודה עמוד צלותהון דישאל (תיב"ע פרשת חוקת) והוא נושא את שמות בני ישראל על לבו לזכרון לפני ה' תמיד כנגדו הוא עוג, שהוא לעומת תמימות הרגש ועבודת הלב.



הבדלים בין שכל ורגש

הבדל בין השכל והרגש מתבאר כאן (דרוש כ"ט עמוד ר"מ):

דקטורת מסמלת רגש... והנה גבי רגש מעלה גדולה היא אם האדם שרגשי קודש של יראה אהבה ודבקות... שנתעוררו אצלו בעת רצון יתמידו באותו החוזה, ולא ייחלשו באורך הזמן... לא כן הדבר בענין השכל המסומל במנורה כאן אדרבה צריכים חנוך והתחדשות בכל יום.

וזאת, לאור דברי חובות הלבבות:

ו"ל חובת הלבבות פ"ג משער חשבון הנפש (תרגום הרב קפאח): והאופן העשרים וארבעה חשבונות עם נפשך ותביעתה על כל ענין שנתברר לה מענייני ידיעת השם ותורתו, וקבלת הראשונים ומסורת הדורות, וענייני התפללות והתשבחות אשר ידעת אותם מימי נעורותך ובראשית גדילתך ותחלת לימודך כי ציורי הדברים העדינים אצל חלוש ההכרה אינם כציורים אצל מי שנתחזקה הכרתו וכל שמוסיפה הכרת האדם מוסיף בירור בדברים ולכן אל תשקוט על מה שנצטייר בלבך בתחילת לימודך מן העניינים הקשים והביאורים העמוקים אלא ראוי לך להתחיל לאחר התחזקות שכלך והכרתך לעין בספר התורה וספרי הנביאים כמי שלא קרא מהן אות ותעסוק בעצמך לפרשם ולבאר אותם וכו' וכך תנהג כיו"ב במסורת הדורות ובתושבע"פ להתבונן בה ואל תסמוך על מה שנתברר לך בתחילת לימודך אלא תבע מנפשך לעין בו כמתחיל בו וכו' ומה שנסתפקת באמתתו חקור עליו אצל חכמי דורך שלא כדרך החקירה הראשונה, ואז יתברר לך מסודות התורה וסודות הנביאים והחכמים מה שאין לך דרך להשיגו ע"י הוראת המורש לך בתחילת לימודך וכו' יעו"ש באורך

ועוד הבדל, בעמידה מול התקפות:

ויש עוד נפקותא בין שני אלה, דהנה ידוע מש"כ הרמב"ם באגרתו עה"פ (ישעיהו נ"ד י"ז) כל כלי יוצר עליך לא יצלח. וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי. כי או"ה באים על ישראל להעבירם על דתם בשתי דרכים לפעמים הם באים בכח הזרוע ובכפייה ולפעמים הם באים בפיתויים וויכוחים, וע"ז הובטחנו שבשתיהן לא יצליחו כל כלי יוצר עליך בכוח הזרוע לא יצליחו לשון תקום אתך למשפט בויכוחים ופיתויים. וע"ז הובטחנו, שבשתיהן לא יצליחו. כי כל כלי יוצר עליך בכח הזרוע לא יצלח. וכל לשון תקום אתך למשפט בויכוחים ופיתויים תרשיעי.

והנה ידוע מש"כ החסיד יעב"ץ שבזמן הגזרות בספרד עמדו בנסיון דוקא המאמינים באמונה תמימה ואילו המתהדרים באמונתם שהיא ע"פ חקירה שכלית לא עמדו בנסיון הגזרות. והנה אמת נכון הדבר בגוונא שאו"ה באים בכוח הזרוע וכפיה, משא"כ כשבאים בפיתויים וויכוחים אזי הענין בהיפך. (מוכח מהשל"ה)."

(יז). לפי זה מובן הבדל בין חנוכה לפורים: והנה היוונים באו בכוח חכמה יוונית ופיתויים שכלים כמש"כ מהר"ל בנר מצוה, וכנגדם צריך חכמה המסומלת בנרות, ואילו בפורים שבאו או"ה בכוח הזרוע אזי המגן והתריס בפני גזרותיהם הוא

נקודה אחרונה זו, לפיה לעיתים נדרש השכל לתפקד כגורם מרכזי, חשובה גם כאיזון למה שעלול להיראות כהעדפה של הרגש. נראה שהגר"ש טורח לבסס את מעמדו של עולם הרגש והמסתעף ממנו, שכן הדברים צריכים חיזוק, אך אין בכך כדי להקהות ממעלת השכל ודעימיה".



אמונה תמימה המסומלת בקטורת הסמים, וכמו שהאריכו הספרים בביאור מה שארז"ל חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו' שבפורים צ"ל ביטול הדעת ולהתחזק באמונה תמימה. והנה איתא בגמ' (מגלה יב) מרדכי נקרא ראש לכל הבשמים וכו' מר דרור מתרגמין מרי דכי. ואסתר נקראת הדסה. כי פורים בבחינת בשמים, קטורת בוסמיא וכמו שנתבאר.

יח). הזכרנו בתחילת הדברים את הצורך להשוות בין דברי הגר"ש לאחרים. לפנינו מספר דברים של מרן הרב קוק (אורות הקודש חלק א ע"ד-פ') בעניין שכל ורגש וצ"ב היחס בין דברי הגר"ש לבינם: "אי אפשר לאדם לחיות לא בשכל לבדו, ולא ברגש לבדו, תמיד צריך שיהיה ממוזג את השכל עם הרגש בחוברת. כשירצה להתפרץ למעלה ממדרגתו. יאבד את הכשרון של הרגש, ויהיה מלא פגמים וחסרונות, אף על פי שיהיה בעל שכל גדול. ואין צריך לומר שאם ישתקע ברגש לבדו יפול בתהומות של סכלות, המביאים לידי כל חולשה וכל חטאת. רק תכונת המשקל השווה, המאזן את השכל עם הרגש, תביאנה לידי הצלה גמורה. מובן, שעם זה צריך להחיות תמיד את התכונה המעשית, והחוש החברותי הישר.

העדן של ההכרה השכלית, יש לו צורה אחרת, והעדן של ההרגשה הנפשית גם כן צורה אחרת. הראשון גדול הוא באיכותו, ואינו כל כך עמוק בפילוש החיים, והשני איננו כל כך בעל איכות גדולה, אבל עמוק וחודר. וכשהנשמה מתעלה, מתרכבים שני העדנים יחד, ואין קץ ושיעור לעשרם ולרוייתם המלאה, לעדנות אצילותם. ולאורם הבהיר והמוזקק.

הרגש הוא יותר מהיר מן השכל. ברגש, האמרה, אלהים, מלאה היא תנובה וישות גם טרם אשר נפתר אף מעט מכל המון החידות הכמוסות בה. מה שאין כן בשכל. השכל צריך עיבוד, בלא לימוד ועיון מאומה לא ימצא. אם יתחלף הרגש בשכל, ויאבה להשתמש בשכל מבלי עבודה רוחנית, כי אם ליהנות מן המוכן, כשם שאפשר הדבר ברגש, מהרה יחשך לו עולמו, וסירים סבוכים יתגדלו בחלקתו הרוחנית, אשר בכל עת יסתבך בהם, להרבות המכשלה על דרכו הרוחני. ועת ומשפט ידע לב חכם להכנס בהיכל הרגש במילואו, להתענג מעדניו, ולעבור על חלקת השכל לעבד עבודתה. אז תבא דעת אלהים בלבבו, בצורתה היותר רצויה. קטרוג הלבנה מתפרש יפה ברזי הנפש. השכל, המאור הגדול, והרגש, הקטן, שניהם עומדים במשקל אחד, אבל שונים הם דרכיהם, ולפעמים רבות מאד הסתירות שביניהם. אם ערכם היה מכל צד שקול. היתה הסתירה בחיים הרוחניים, וממילא גם הגשמיים גדולה. אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד.

כל מחשבה אידיאלית, הפועלת בחיים, מחוברת היא מהרכבה של שכל ורגש. השכל הוא מועט בכמותו ומרובה באיכותו, והוא יסוד הנשמה של האידיאל, ההולך ונמשך, חורז את החוש של החיים. הרגש הוא הגוף, שבו מתלבש תמיד האידיאל השכלי, להסבירו לכח החיים הפועל. ברבות הימים יאבד הרגש את ערכו, יתישן ויזדקן, ולא יוסיף תת את כחו. אבל זיק התמצית השכלית שבו, אם אך הוא איתן וטהור, לא ייעף ולא יזדקן. האמת קימת לעד, וממקורה תשלח פלגים להשקות טל חיים, להחיות ענפים חדשים, ועצים רעננים, אשר יצמחו בצורת רגש חדש, מלא כח עלומים, אשר ימלא את המקום של הרגש, אשר נפל מזקנה. כן הולכים הם חליפות החיים והמות בעולם הרגש. והחיים המוחלטים של השכל הטהור תמיד הם מחיים ומולידים דור חדש, אחרי כלות הישן. מאורעות האבל, שפלות ידים של הדהמה ואניגות, הכל נמצא במערכת הרגש...".

הערות הקוראים

בעניין ברכת הרואה בנר של סכנה ובגדרי ברכת הרואה ♦ דין משכורת של
מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד ♦ רעיונות ופתרונות
במדרשי חז"ל

הערות הקוראים

בעניין ברכת הרואה בנר של סכנה ובגדרי ברכת הרואה (עמוד ל"ה)

הנה ראיתי את מאמרו הנפלא של הרה"ג רבי דוד לוי שליט"א (עמ' לה) בחידושו של מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א בספרו בד קודש (שבת סי' לח) דאין מברכין ברכת הרואה בנר של סכנה. ואמרתי לציין כאן לדעתו של מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (ס' מועדי הגר"ח, ח"א תשובה תרס, עמ' רפח) שנשאל 'אם מברך ברכת הרואה כשרואה נ"ח בשעת סכנה שמניחו על שולחנו', והשיב 'כן'.

ושם ציין ידי"נ הגר"מ גבאי שליט"א למה שכתב לו הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סי' קלה), וז"ל שם בתו"ד: 'ולולא דבריו אפשר לומר, דתקחז"ל בנ"ח לפרסומי ניסא לא זזה ממקומה, וגם כשמדליק בשעת סכנה על שולחנו, נוהגת ההלכה (שבת כג:) דמי שיש לו פרוטה לנ"ח או ליינ לקידוש, שנ"ח עדיף משום פרסו"נ. וגם במדליק על שולחנו ה"ז פירסו"נ לבני ביתו, ואפי' רק לו לעצמו. [וכמשנ"ת בשו"ת משנ"י (ח"ו סי' קלב, ו) שיש ג' מדרגות בפרסו"נ, לרחוב, לבני ביתו, לו לעצמו]. - וא"כ מי שנכנס לביתו ורואה נ"ח על השלחן, או אומר לו בעה"ב אלה הם נ"ח, הגם דהוי רק פרסו"נ זעירא, יכול הרואה לברך ברכת הראייה [וכמו שלא מצאנו בפוסקים שחילקו בזה, וכל רואה מברך], עכ"ד שם. וע"ע מה שהאריך בזה ידידי הגר"מ גבאי שליט"א בספרו הנפלא בית מתתיהו (ח"ב סי' יב, אות י), ואכמ"ל.

ושוב מצאתי כעת למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (קובץ בית אהרן וישראל, שנה יא גליון ב, עמ' סט) שדן בענין ברכת הרואה על נר של בית הכנסת, דיתכן דכיון והוא רק מנהג בעלמא ואין אדם יוצא בו יד"ח א"א א"א לברך עליו, וכתב שם בזה"ל: 'אך שמעתי ממנו'ח הגרי"ש אלישיב [שליט"א], דיתכן שאין לברך ברכת הראייה על נר בית הכנסת, דכיון דאין אדם יוצא בנר זה ידי חובתו, לכן אי אפשר לברך עליו ברכות הראייה.

ומו"ח [שליט"א] לשיטתיה אזיל, דהנה כתב רש"י בסוכה מ"ו. וז"ל: 'הרואה נר חנוכה צריך לברך - קאי על שלא הדליק בביתו, ועובר ברשות הרבים ורואה אותם, בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח, לברך על ראייה הראשונה' עכ"ל. ושאל הגרב"ד פוברסקי שליט"א את מו"ח הגאון רי"ש אלישיב שליט"א, מה אריכות זו ברש"י?, והשיב לו: 'אולי רש"י בא לאפוקי שאין לברך ברכת הראייה על נר שהדליקוהו מפני החשד, אלא רק על נר שהודלק בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח'. עכ"ד מוח"ז שליט"א שם.

הרי מבואר דעד כאן לא קאמר הגרי"ש אלא דכוונת רש"י דאין לברך על נר שהודלק מפני החשד, אבל לא על נר שהודלק מפני הסכנה, דעליו ודאי אפשר לברך, ודו"ק.

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון

דין משכורת של מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד (עמוד קמ"ט)

א.

גם אני הקטן נשאלתי שאלה זו (לגבי משפחתון פרטי), ולענ"ד המהלך צריך להיות כזה:

א. מקרה ראשון - מחלה

אם ילד אחד או מעט ילדים חולים (זאת אומרת עם סימפטומים ממשיים), אז זה אונס פרטי של ההורים והם חייבים.

אם רוב הילדים חולים (כנ"ל), זו באמת מכת מדינה, וההורים פטורים.

אם המטפלת חולה (כנ"ל), ההורים פטורים.

אם גם המטפלת וגם רוב הילדים חולים (כנ"ל), ראוי לפשר במחצית.

ב. מקרה שני - תוצאה חיובית בבדיקה

לעומת זאת, אם מדובר בתוצאה חיובית בלבד בבדיקת PCR ואין סימפטומים, אין כאן מניעה רפואית כלשהי אלא הוראה שלטונית בלתי מוצדקת, ומי שצריך לשלם (אם אכן הילדים אינם מגיעים למסגרת, מחשש לקנס וכדו' או מחוסר ידיעה שאין כאן שום סכנה לילדים או לאחרים) זה הגורם השלטוני שהוציא הוראה כזו ושאוּכף אותה. התשלום צריך להתבצע מכיסם הפרטי של עובדי המנגנון השלטוני הרלוונטיים, לא מכספי הציבור שתחת ידיהם.

ג. מקרה שלישי - בידוד

ק"ו אם מדובר בבידוד עקב חשיפה למאומת (כנ"ל) או אפילו לחולה, אם למבודד אין תסמינים.

הסבר:

מי שאין לו תסמינים לא יכול להדביק כי ה-viral load שלו נמוך מדי. מה גם שבחלק גדול מהמקרים (יש דיון עד כמה, אבל ההערכות הן בין 25% ל-97%) זה 'חיובי מוטעה'. אבל אם אפילו אם זה חיובי באמת, אין הדבקה ללא תסמינים, ובוודאי לא אצל ילדים (בין כנדבקים בין כמודבקים) [אא"כ הוא מוזרק בזריקות, שאז יכול להיות שיהיה לו viral load גבוה בלי תסמינים. אבל מדובר בתינוקות, כך שהם לא מוזרקים].

על כל זה, יש בהחלט מספיק מחקרים, למרות שמשרד הבריאות מסרב להודות בכך.

רועי הכהן זק



ב.

א. מה שהרב חילק בין אונס פרטי של התלמיד שחייב, לבין אונס פרטי של המטפלת, כך נראה מהסוגיא של יין זה וספינה סתם וכו'. מיהו, גם בזה הרא"ש פסק שגם ביין זה וספינה סתם,

משלם רק מה שנהנה, וכך נפסק ברמ"א. ושאר ראשונים מחלקים בין ספינה לפועל, בגלל שבספינה, הספן הפסיד ספינתו ולכן מגיע לו כל שכרו ביין זה וספינה סתם, מה שאין כן בפועל. ולרשב"א והשו"ע הדין כך רק במת הילד. ואע"פ שכתבנו שחולה בקורונה דינו כמת, מכל מקום איך כבודו מוציא נגד כל הפוסקים הנ"ל?

ב. בקשר לקביעה שרוב כיתה קובעת לעשותו מכת מדינה, זה אולי כרש"י שהולכים אחרי אותה בקעה. אבל לרמב"ם וכך נפסק בשו"ע וכל נ"כ, רק רוב העיר דינו כמכת מדינה. אם כן, איך כבודו הלך אחרי הכיתה?

ג. ולענין הקביעה שהתקנה לבודד מי שיש לו בדיקה חיובית בלי תסמינים, היא מוטעית. אין לנו אלא דעת המומחים הממלכתיים בזה.

ד. וגם לדעת הרב שזה לא מוצדק, הרי חלות גם תקנות לא מוצדקות דין מכת מדינה. אין יותר לא-מוצדק מדברי הרמ"א בסימן שכב שיש גזירה מהמושל שלא ללמד תורה, ובכל זאת דינה כמכת מדינה לכל דבריו. אם כן, קביעת הרב שבזה על המדינה לשלם צ"ע.

ברוך פז



ג.

לנוחות הדיון אנסה להשיב לפי הסדר:

א. לא הבנתי. הרי קיימ"ל שאזלינן בתר המנהג בדיני ממונות, ולפי המנהג במטפלת פרטית שמשלמים לה גלובלית חודשית, אם הילד חולה אז לא מנכים מהתשלום החודשי, ואם המטפלת חולה אז כן. זה מנהג המוכר לי (וגם לשואלים). הדר"ג שליט"א מכיר מנהג אחר בזה? אם כן, אז ברור שבמקום שבו יש מנהג אחר בזה אזלינן בתריה.

ב. לא דברתי על כתה, אלא על משפחתון פרטי, שאיננו חלק ממוסד גדול יותר. לפיכך, לענ"ד הוא נמנה בנפרד (בייחוד שאין באמת קשר בין המשפחתונים לעניין ההדבקות).

ג. וזאת, מניין? אדרבה, יעויין במש"כ בס"ד בספרי (כתר חי"א, הקצאת משאבים ציבוריים) שאינו כן.

ד. הרמ"א (וכל הפוסקים) עסקו בשלטון של גויים, ומי יכול לדון אתם, והר"ז בגדר קללת הגלות וכתשובת הגאונים בעניין דמ"ד. היכן מצאנו היתר לנהוג כה"ג כשמדובר בשלטון ישראל?

ולא כתבתי שעל המדינה (קרי משלם המיסים) לשלם, אלא שעל אנשי השלטון לשלם מכיסם הפרטי (וכך גם אולי תיווצר הרתעה לא לנהוג בצורה כזו בעתיד!).



ד.

שלום הרב

א. לא ידוע לי מנהג כזה במצפה יריחו, שם היה המקרה שנדון בפסק הדין.

האוצר ◆ גיליון ס"א

ב. לדעת הרמב"ם שצריך רוב שדות העיר, ולא מתייחסים להפרדות שיש בין בקעה לבקעה כדי להחשיבם יחידות עצמאיות, כך גם בנידון דידן. אין להחשיב כל משפחתון כיחידה עצמאית. שאם כן, גם בשפעת יכול להיות מצב שמשפחתון נדבק רובו. האם גם בזה תטיל על המשפחתון דין מכת מדינה?

ג. כידוע, יש כאלו שסוברים שקורונה היא פיקציה ולהם הוכחות ומאמרים וכו', ואלו שנגד החיסונים וכו'. אם כל אחד עושה דין לעצמו, אין לדבר סוף, ובה ודאי דינא דמלכותא דינא.

ד. מה לי שלטון זר או שלטון ישראל בזה? יש הוראה שחייבים למלא, גם מצד דד"ד גם מצד חשש לקנס וגם מצד האמת (לסוברים כך). ולכן אין מקום לשנות הכללים והדינים בגלל שרב מסוים חושב אחרת. הרי מי שמציית להוראה זכאי להטבות שמכת מדינה מעניק לו. איך הוא אמור לדעת שהרב בבית דין אינו מסכים עם ההוראה ואינו מציית לה (ולכן יפסוק לו, נגד המקובל, שאין למצב זה דין מכת מדינה)? נתת דבריו לשיעורים.

ברוך פז

ה.

שלום רב להדר"ג שליט"א,

א. אם כך, אין אחר המנהג.

ב. כן, למה לחלק?

ג. וודאות זו איני יודע מה מקורה. אדרבה, היא הנותנת, שאין ביד השלטון (אפילו של גויים וק"ו ב"ב של ק"ו של ישראל) לכוף לנהוג בצורה מסוימת בענייני רפואה ובריאות. האחריות על נושאים אלו מוטלת על כל אדם, והשלטון אינו מוסמך להתערב בכך (יעויין במש"כ בס"ד בספרי הנ"ל, שיצא לאור בתשע"ו).

ד. "זכאי להטבות" מכח מה? כי השלטון החליט? אבל היא הנותנת, שאין לו רשות וסמכות להחליט כן (גם בזה יעויין מש"כ בס"ד בספרי).

רועי הכהן זק

ו.

א. כאמור במצפה יריחו אין כזה מנהג.

ב. לפי הרמב"ם וכך נפסק בשו"ע לא מתייחסים לכל בקעה בנפרד, וכך אין להתייחס לכל משפחתון בנפרד.

ג. המלך חייב להסדיר ענייני המלכות. וכמו שהוא יכול וחייב להסדיר חוקי תעבורה והאזרח לא יכול להחליט שהוא נוהג לפי הכללים שלו, והוא מסדיר ענייני ביוט ומים וכו', כך גם ענייני בריאות הציבור. וכמו שהוא יכול להוציא את העם למלחמה כך הוא יכול וחייב

להסדיר את ענייני הבריאות לפי המומחים שהוא סומך עליהם. וכך רבנים פסקו במשך הדורות כיצד לנהוג בענייני מחלות, כמו כולרה וכו', והיו גם סגרים שהרבנים חייבו, כך גם המלך. והמלך יכול גם להעניש בעניינים אלו וכן בכל ענייני סידור המלכות. כל זה כתוב בדרשות הר"ן ונראה לי אלמנטרי בדברים שההתנהגות של הפרט משפיע על הכלל.



ז.

תשובה בקצרה:

א. אז אין כל מחלוקת בינינו.

ב. אינני סבור שזה דומה.

ג. יעויין בהרחבה רבה בספרי, בו הראיתי בס"ד שאין הדבר כן.

רועי הכהן זק



רעיונות ופתרונות במדרשי חז"ל (עמוד ש"ג)

שריפת חידושי תורה

במאמרו המעניין של הרב אברהם מנחם הורוויץ שליט"א – 'רעיונות ופתרונות במדרשי חז"ל' כתב לדון (אות ט, עמ' שיא) איך מצינו לגדולי ישראל ששרפו את חידושיהם באומנם שאי"ז על דרך האמת [יעויין כתבה נרחבת במוסף שב"ק פ' חוקת תשע"ז], הא מבואר במג"א (סי' קנד סק"ט) בשם הבאר שבע דהשורף ספרי קודש וחידושי תורה עובר בלאו דלא תעשון כן לה' אלוֹקֵיכֶם.

הנה אמרתי לציין בזה שכבר עמד בהערה זו הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז יו"ד סי' כ, אות ד, עמ' קמב), וכתב שם בתו"ד בזה"ל: 'ואשר כ' ששמע שכמה גדולים חיברו ספרים ואח"כ חזרו בהם ושרפו הכת"י, גם אני שמעתי זאת, אבל שם הענין הוא שאלו שחיברו הס' שוב ראו בעצמם, שיש בהם חשש שאינם מכוונים לאמת, או שגילו בהם איזה סודות שלא היה ראוי לגלותם, לכן בשביל שלא יבואו הבאים אחריהם לידי מכשול, ויהיה הקולר תלוי בצווארם, לזה מצאו להם היתר לשורפם, בבחינת עת לעשות לה' הפרו תורתך, שאף שאסור לשרוף ד"ת אבל כאן שיש חשש של מכשול, התירו לעצמם בשביל זה, ואין מזה ראייה לנ"ד שמותר לשרוף, עכ"ד. יעו"ש עוד מש"כ לענין איסור שריפת עיתון שפעמים רבות יש בו ד"ת.

ועוד יעויין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' ד) להגה"ק ממנוקאטש זצ"ל שדן בענין קבורת דברי תורה, שכל מה דמצינו דזו צורת גניזת ספרי קודש הם בספרים קודש שבלו ואינם ראויים לקרות בהם עוד, אבל בכתבים של חידו"ת שלא בלו כלל, אין לקוברן דעי"ז הם יבואו לריקבון ולבויון. יעו"ש מש"כ שם.

ושוב מצאתי דבר חידוש למרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים (סי' תקכא, ובמהדו"ח הוא בהל' כתבי הקודש סי' קמז), שנשאל שם בזה"ל: 'במה שמספרים על איזה גדולים ששרפו את כתבי חידושי תורתם, ועל אחד סיפרו שכך היה דרכו לכתוב ולשרוף, ואפשר לתועלת הזכרון וכדומה. אבל ק"ל דהרי כתבי הקודש צריך אף לחלל את השבת במקצת להציל מפני הדליקה, וכמדומה דברמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ו ה"ח) כתב דהשורף כתבי הקודש עובר בלאו, ואיך אפשר לשורפם בידיים'.

והשיבו הגרי"ח זצ"ל: 'השורף דוקא כתבי קודש מתורה נביאים וכתובים, אבל בתורה שבע"פ שלא ניתנה לכתוב כי אם משום עת לעשות, והכותב עצמו רואה שאין בו צורך וחושש לבילוי זמן למי שיגיע לידו ומשום זה שורפם, כנראה שאין בו דרא דאיסורא אם אין בהם שמות ופסוקים וכדומה', עכ"ד.

וע"ע מש"כ מרן רבי יצחק אלחנן זצ"ל בשו"ת עין יצחק (או"ח סי' ה-ז). ועוד מצאתי כעת בתוך תשובת הגר"א גורדון זצ"ל (ח"א סי' ו) שכתב בזה"ל: 'ע"כ לשוני במכתבי הנ"ל, ולא נזכר שם שום דבר אחר רק אלו הדברים, ואדרבה יראה נא כבודו גם עתה במכתבי הנ"ל, כי בודאי לא שרף אותו, כי אסור לשרוף דברי תורה והוא איסור דאורייתא לכמה פוסקים, אם ימצא שם תיבה אחת שכתבתי וכו'', ע"כ.

ועוד מעשה יש על זקני בעל התוספות יום טוב זצ"ל מעין זה, וכמו שהובא בספר מגילת איבה (עמ' רב) מס' יכבד אב שבסו"ס שם הגדולים החדש: 'שמעתי כי פעם נחלה מוהר"ר שמואל והיה קרוב למיתה, הלך רבינו אל ארגז ספריו ולקח הכתב יד של התוי"ט, שלא היה עדיין נדפס ואמר: רבש"ע אולי הלכתי בגדולות ובנפלאות והיה לי קצת הנאה גופנית מספריי ומחיבורי, הנה אבטיחך כי אשורף הכתב יד, וכבר הכין אש להציתו. ופתאום צעק בנו שמואל מתוך להבת אש, אבי אבי אל נא תעשה. אביו רץ בשמחה לשמוע מה זאת. ואמר החולה כי בזו הרגע היה בעולם האמת, ושמע שידונו עליו אם לחיים או למוות. ופתאום ראה רבינו הקדוש בעל המשניות (ר"י הנשיא) שאמר, הניחו אותו כי אביו חיבר הספר תוי"ט לשם שמים, והרבה פעמים כיוון האמת, וכעת רצה לשרוף הכת"י, ומיד הקצתי והרגשתי הטבה במחלתי, ועשה יומא טבא לרבנן', עכ"ד.

ובס' מגילת איבה שם העיר איך עלה בדעת התוי"ט לשרוף הד"ת הא הוא איסור, וכן תמה חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשוון תשנ"ה, עמ' קלד) מה שהשיג על מעשה זה וכתב דלא היה ולא נברא. ובס' מגילת איבה שם כתב דכיון דאין איסורו אלא מדרבנן, וא"כ כל שסובר שכתבתו אינו על דרך האמת, דנכתב או ע"מ לקנטר א"כ אינו תורה אמיתית, או אפי' שנכתב שלא לשמה, וכוונתו בשריפה לאבדם כיון שאינם הגונים – יתכן דבכה"ג לא גזור רבנן, דאדרבה שריפתם זו היא חזוק התורה שלא ימצאום. וכזה חשש רבינו התוי"ט בעונותנותו על עצמו, עד שהראוהו מן שמיא שאינו כן, יעו"ש.

ואסיים במה שידוע שמרן בעל קהילות יעקב זיע"א היה מקפיד שדברי תורה שאינם נכונים - שלא לקשקש עליהם בעט, דסו"ס זה ד"ת, אלא היה מקיף בקו מסביב לאות וסימן שיש למוחקם, ויל"ע עוד בכ"ז.

רב יוסף סומא מלידה היה או שסימא א"ע

במה שכתב (אות יא, עמ' שיב) עוד בענין רב יוסף שסימא את עצמו. הנה יש להביא בזה מקור נכבד נוסף והוא בתשובות הגאונים (שערי תשובה, סי' קעח), אשר שם הובא דרב יוסף ורב ששת לא יכלו לעמוד במילי דחסידות שקיבלו ע"ע בפטירת רב ולכן סימו את עיניהם. וכך הובא שם: 'דין עשרה מילי דחסידות דהוה נהיג בהו רב, ובתריה לא יכילו כולהון שמעיה לאחזוקי בהון, וכל חד וחד מנהון אחזיקו בחדא מנהון: חד דלא הוה מסגי ארבע אמות בקומה זקופה ונהיג רב יאודה אחריו, שנית דלא הוה מסגי ארבע אמות בגלוי הראש ונהוג רב הונא אחריו. שלישית דקיים שלש סעודות כל ימיו בשבת ונהג ר"נ אחריו. רביעית וחמישית שלא היה מביט לצדדין ואפי' לפניו דאמר שימי וכו' אלמא עד דשמע קליה לא ידע, ונהגו רב יוסף ורב ששת אחריו ולא יכלו לעמוד בה עד שסימו את עיניהם. שישית כד הוה עייל לבי מדרשא הוה מקיף ולא הוה פסע ועייל קמיה רבנן דלא למטרח צבור, ונהגו רבי זירא ואביי אחריו. שביעית דלא הוה אכיל מסעודת הרשות משום חלב ודם וגיד הנשה. שמינית דכל דקפיד עליה אזל איהו לגביה ומפייס ליה ונהג רב זוטרא בריה דרב נחמן אחריו. תשיעית, שהיה רגיל תדיר בתפילין ונהג רב ששת אחריו. עשירית שהיה קולו ערב והיה רגיל לירד לפני התיבה ולהיות מתורגמן לרבו ולכל מי שצריך ולקיים מה שנאמר כבד את ה' מהונך ונהג ר' חייא בר אדא אחריו, דקאמרינן רב חייא בר אדא בר אחתיה דבר קפרא הוה, והיה קולו ערב כשפורש על שמע ויורד לפני התיבה, אמר אהנייה לבוראך ממה דאהניך, הדא הוא דכתיב כבד את ה' מהונך, ע"כ מתשובות הגאונים שם.

ומה שהעיר הרא"מ הורוויץ שליט"א מגמ' עירובין (סה, ב) דמבואר שם דכרכיש רבה ברישיה, ורב יוסף אמר איך יתכן דשניים טעו בזה, ומאחר דמבואר בתשובה"ג הנ"ל דרב רב יוסף וגם רב ששת סימאו את עצמם, אז קשה בתרתי למי נענע רבה בראשו. אך הנה משם אין ראיה כ"כ, דיתכן דהתם היה קודם שסימו את עיניהם. וגם לאחרונים שהביא דכתבו דרב יוסף היה סומא מלידה, יש לומר דהכוונה דרב יוסף הבין משתיקתו דרבה דהוא מסכים לדברי רב ששת, ולא משום נענוע הראש.

אמנם העירני הרב כותב המאמר שיחי' דמה שכתבתי דלמי נענע את ראשו, אין ראיה כ"כ דמסתבר שהרבה תלמידים היו שם וראו את תגובתו, ורק מדברי רב יוסף קשה, ויל"ע. ועוד העיר במש"כ דרב יוסף הבין משתיקת רבה, דא"כ הול"ל 'שתק רבה' ולמה טרח הגמ' לספר דכרכיש רבה ברישיה אם זה לא הי' כלל הגורם לדברי רב יוסף, ודו"ק.



נתעטף הקב"ה כשליח ציבור

עוד מה שהעיר הרא"מ הורוויץ שליט"א (אות טו, עמ' שטז) בגמ' (ר"ה יז, ב) א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה למשה סדר תפילה, והעיר הנ"ל מה ענין עיטוף לש"ץ דווקא, הא גם יחידים המתפללין מתעטפים בטלית.

הנה יעויין בלבוש (סי' תקפא ס"א) שכתב דהש"ץ יתעטף בטלית כשאומרים י"ג מידות, וז"ל: 'באותו זמן הש"ץ מתעטף בטלית, ואינו מברך להתעטף בציצית דק"ל ספק ברכות להקל כדאיתא לעיל סימן י"ח, אבל לא יאמר החזן הסליחות בלא עטיפת הטלית משום שאומרים בתוך הסליחות הי"ג מידות, ואמרינן במדרש נתעטף הקב"ה כש"ץ ולמד למשה הי"ג מידות, ש"מ שצריך עטיפה בשעת י"ג מידות, עכ"ל הלבוש. הרי מבואר שהוא הוציא מגמ' בר"ה הנ"ל שהש"ץ צריך להתעטף בעת אמירת הי"ג מידות והסליחות, ודו"ק.

וראה במגן אברהם (או"ח סי' יח סק"ב) דהביא את דברי הלבוש הנ"ל, והוסיף ע"ז בזה"ל: 'ולוי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף, כדאמרינן מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ. ובלחם חמודות כתב דאף האומר קדיש יתום, יתעטף מפני כבוד הצבור, עכ"ד. והובא גם במשנ"ב שם (סק"ה). וא"כ אתי שפיר דלכן נקטה הגמ' לשון זה, הכוונה למנהג שהש"ץ מתעטף.

שוב העירני הרב כותב המאמר בזה"ל: 'באמת כאשר הבאתי דברי הרשב"א בתשובה קצרת במקום שאמרו להאריך, דהרשב"א רק כתב דאנו למידין ממירא דר"י דיש חיוב ש"ץ לי"ג מידות, וממילא יש חיוב מנין, כי אין ש"ץ בלא מנין. אבל אין כוונתו דזה משמיע לנו ר"י, כלומר, דזה גופא מה דר"י בא ללמדינו, אלא דר"י מפרש כך כונת הפסוק, ומילתא אגב אורחא שמעינן מן הדא, דיש חיוב ש"ץ לי"ג מידות.

ולפי"ז גם דברי הלבוש נתפרש בזה האופן, כלומר, דמזה שהקב"ה 'נתעטף', ממילא שמעינן דהש"ץ בעי טלית בי"ג מידות.

אבל הרב המעיר רוצה להפך הדברים, כי כוונת ר"י גופא הוא שהקב"ה נתעטף בטלית מפני דינא דש"ץ בעי טלית, ומה שאמר נתעטף כש"ץ, היינו שאף שלא היה כתפילת שחרית אשר כולן מתעטפין, מ"מ נתעטף כמו הש"ץ במנחה או ערבית אשר רק הש"ץ מתעטף. ויש מקום לפרש כן.

אבל לפי"ז עדיין אינו מובן למה אמר 'אלמלא מקרא אמרו אין אנו רשאים לאמרו', כמו שהקשיתי בפנים ממקום אחר' – עכ"ד, ודו"ק.

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב איתן וקסלר
9797eitan@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב מאור אקלר
maoraklar@gmail.com

הרב אהרן אופיר
A0583234688@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com