

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר ב' התשפ"ד

גיליון פ"ח

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 דרוש חשבון שמות הקודש - לרבי יוסף טבול מתלמידי האריז"ל
הרב שמואל מרדכי קוט

י תשובות הגר"ק זצ"ל בעניין משלוח מנות ופת שחרית במיני מזונות
הרב דוד לוי

= אוצר הזמנים =

יד מנהג קריאת המגילה במוצאי שבתות של חודש אדר
הרב חיים מאיר לרנר

יז דין מוקף בעיר עזה
הרב דוד קהלת

מז בעניין חיוב נשים במקרא מגילה
הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

נג קריאת מגילה בשידור חי בשעת הדחק
הרב חברון לוי

וז רמת הריכוז הטעונה בקריאת המגילה, ובדין מי שיש לו הפרעת קשב אם צריך לקחת תרופה כדי להיות מרוכז בקריאה
הרב משה שמואל דיין

עד אחיזת ספר תורה בזמן קריאת המגילה - מאמר המשך
הרב בנימין גרינבלט

קז בדין מגילת אסתר שנקנתה מן הגוי
הרב משה בוטון

מפתח האוצר

שאיין להוסיף תיבת 'האל' בברכת הרב את ריבנו קיד
הרב ישראל אליהו

בעניין השולח משלוח מנות דבר טמא לאדם טהור ולחברים קיח
הרב אברהם הרשטיין

בעניין קבלת גרים מזרע עמלק קכ
הבה"ח אריה זילברשטיין

מוסר והדרכות במלחמת היצר, על פי הרמ"א בספרו מחיר יין קכג
הרב משה יעקב גמליאל

הערות וקושיות: הערה על דברי הגר"ד סולוביצ'יק: מיהו עמלק? עירובי תחומין שבין הלכה לאגדה (האם
העזתים והגרמנים קרובים בקשרי דם?) - הרב בכור דזורייב (ידיד) קמו

= אוצר אורח חיים =

גדרי מצות ציצית קנא
הרב אריה אידנסון

בעניין הניקיון אחר עשיית צרכים קסו
הרב דביר גדסי

גדרים בדיני תשלומין קעא
הרב שמואל עדס

לבירור 'מקחו של צדיק' בעניין ברכת מצבי גבול אלמנה - בירור שיטתו של רבינו הרצ"ה קוק
זצ"ל ריז
הרב יהושע ון-דייק

אישות בזמן מלחמה רמו
הרב בכור דזורייב (ידיד)

האם מותר להעסיק בשבת קבלן גוי לבניית ושיפוץ בית רפב
הרב משה יוסף

בעניין שש תקיעות בערב שבת רפח
הרב נחום ראפאפארט

מפתח האוצר

הקירוי ברשות הרבים ברחוב הראשי בבני ברק שז
הרב אליהו ירוחם שפירא

= אוצר יורה דעה =

שיעור גריס שכב
הרב י. שלמה אורחי

בעניין המשתמש במי ששונה הלכות שלט
הרב אליהו קרקובסקי

בגדר פדיון ביותר מכדי דמיהן והברחת שבויים שמג
הרב אליעזר הירשוביץ

פרטי דינים באיסור שעטנז דאורייתא ודרבנן שנט
הרב עמנואל מולקנדוב

= אוצר חושן משפט =

בהלכות גניבה חיוב כפל וחייב דו"ה שעז
הרב יעקב דוד אילן

בחידוש דין שליחות באשת איש שצא
הרב חיים משה דרורי

חיוב על מזכירות ישוב לעמוד בדיבורה - מאמר תגובה שצו
הרב איתמר ורהפטיג - הרב ברוך פז

תגובה למאמר האם יש דין מסירות נפש שלא להורות דין שאינו נכון תד
הרב נתנאל ונדרוולדה

חיוב תשלומי ארבעה דברים תטז
הרב ישראל איסר צבי הרצג

מפתח האוצר

= אוצר טהרות =

הערות אחדות בעניין פרה אדומה תכו
הרב דוד הירש

הערות וקושיות: החילוק בין קנטור ודקר שמק"ט לנגר שאמק"ט - הרב אברהם הרשטיין תלה

= אוצר הספרים =

מדוע סודרה מסכת שקלים בסדר מועד? תלח
הרב אוריאל בנר

פסקי רש"י בפירושו לתלמוד תמו
הרב יעקב מתלון

= אוצר התולדות =

לתולדות הג"ר אהרן בן הג"ר אורי ליפמאן דרשן זצ"ל - ה'מדפיס מזולצבאך' תס
הרב אברהם מנחם הורוויץ

דברי מספד על זקני מו"ר הגאון רבי ברוך ויסבקר זללה"ה תפ
הרב אליהו ירוחם שפירא

= אוצר חקר ועיון =

ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות - קדושתם של ישראל תצב
הרב ינון קליין

שמואל - שאול - דוד תקא
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מפתח האוצר

זמן "פני מזרח מאדימין" אחרי השקיעה - מאמר תגובה תקיב
הרב עידוא אלבה

הערות הקוראים תקבד
בעניין תפילה למלאכים תקבד
בדרך על כוס ונזכר שלא הטביל אותה תקבו
הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות תקבו

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן פ"ח – אֲדָר ב' הַתּשֵׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



הִנֵּה אֲנַחְנוּ מִגִּיעִים לִיְמֵי הַפּוֹרִים הַשְּׁתִּי, וְעֵדִין לֹא שְׁקָטָה אֶרְצֵנוּ, וְעֵדִין הַחֲטוּפִים וְהַחֲיִילִים שֶׁם, וְאִישׁ לֹא יוֹדֵעַ מָה יֵילֵד יוֹם בְּגִבּוֹל הַדְּרוֹם וְהַצִּפּוֹן, וּבְכֻלּוֹ, וְיַחַד עִם זֶה בְּאוֹפֶן מְשׁוֹנָה בְּנִיגוּד לְכָל הַגִּיּוֹן כְּבִיכּוֹל, תְּמִיכַת הָעוֹלָם בְּנוֹ הוֹלֶכֶת וּפּוֹחַת.

בְּהִרְבֵּה דְּבָרִים מְזַכֵּיר לָנוּ הַמַּצֵּב כֵּאֵן הַיּוֹם, אֶת הַשְּׁלִטוֹן הַפְּרָסִי תַּחְתּוֹ חֵי עֲמִינוּ בְּתַחֲלִיל יְמֵי בֵּית שֵׁנִי, גַּם אִזּוֹ הִיכּוּלוֹת שֶׁלָּנוּ הָיוּ מוֹגְבְּלוֹת, הָיִינוּ תְּלוּיִים בְּתַמִּיכָה הַמִּתְעַתֶּעֶת שֶׁל הַשְּׁלִטוֹן הַפְּרָסִי. אֲבָל הָרוּחַ – רוּחַם שֶׁל הַמְּנַהֲיִגִּים – מִרְדְּכִי אֶסְתֵּר עֲזָרָא וְנַחֲמִיָּה, הַנְּבִיאִים – חֲגִי זְכָרִיָּה וּמִלְאֲכִי, וְכֻלָּל אֲנָשֵׁי כִּנְסַת הַגְּדוּלָּה, הֵם שֶׁהוֹבִילוּ אֶת הָעָם לְתַחֲיִיָּה מַחֲדוּשֶׁת בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל וְהַקְּמַת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הָרוּחַ הַזֶּה יִנְקָה בְּאוֹפֶן יָשִׁיר מִתּוֹרַת מֹשֶׁה רַבֵּינוּ דֶּרֶךְ הַמַּסּוּרוֹת שֶׁבַעֲלָ פֶה שֶׁהִתְגַּלְּגָלוּ מִדּוֹר לְדוֹר.

כִּיּוֹם שֶׁחֲסַרְנוּ נְבוּאָה וְרוּחַ הַקּוֹדֵשׁ אֵין לָנוּ אֵלָּא אֶת רוּחוֹ שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל שֶׁאִם אֵינִם נְבִיאִים בְּנֵי נְבִיאִים הֵם – וְאִכֵּן אֲנַחְנוּ יְכוּלִים לְחַזּוֹת בְּפֶלֶא הַזֶּה שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל בְּשַׁעוֹת הַקְּשׁוֹת שֶׁבָּאוּ עָלָיו חֹזֵר לְשׁוֹרְשׁוֹ – דְּבַר הִיכּוֹל לְהוֹבִיל לְמַהֲפָכָה תּוֹדַעֲתִית, שֶׁתַּחֲלַחֵל מִלְּמַטָּה לְמַעְלָה, וּבִסּוֹף תּוֹבִיל וְתִשְׁפִּיעַ וְתִנְהִיג אֶת הָעָם אֶל עֲצָמוֹ, וּמִמִּילָא גַם לְנִיצְחוֹן אֲפִשְׁרִי בְּאוֹיֵב שֶׁבָּא לְכַלּוֹתֵנוּ?

מָה שֶׁבִּטּוּחַ שֶׁהַדְּבַר הַזֶּה לֹא יִתְאַפְּשֶׁר וְלֹא יִתְמַמַּשׁ בְּלִי לִימּוּד הַתּוֹרָה בְּלִתִּי פּוֹסֵק, בְּלִי שֶׁבֵּט לֹא יִשְׁשַׁקּוּד עַל הַתּוֹרָה.

זָכִינוּ כֵּאֵן בִּירְחוֹן הָאוֹצֵר לְשִׁמְשׁ בְּמָה לְהִרְבֵּה נִידוּנִים גַּם הַשִּׁיכִּים לִיְמֵי הַמִּלְחָמָה, כְּמוֹ דִּין פּוֹרִים בְּעֵזָה, אִישׁוֹת בְּזִמְנֵי הַמִּלְחָמָה, פְּדִיוֹן שְׁבוּיִים וְהִבְרַחַת שְׁבוּיִים, וְעוֹד הִרְבֵּה נִידוּנִים מִמֶּנּוּ זֶה, וְכֵן עוֹד וְעוֹד לִיְמוֹדִים שֶׁאֵינֶן נֹגְעִים דּוּקָא לְעִנְיָנָא דִּיּוֹמָא בְּאוֹפֶן יָשִׁיר.

הַתְּמוּנָה הָעוֹלָה מִהַכֵּל, הִיא הַמִּלְמַדָּת עַל רוּחַ הַתּוֹרָה, וְעַל הַהִבְטָחָה שֶׁלֹּא תִשְׁכַּח מִפִּי זִרְעוֹ לְעוֹלָם, עַל כֵּךְ אֹמֵר הַפִּיט: 'תְּשׁוּעַתָּה הֵייתָ לְנֶצַח', וְעַל דֶּרֶךְ שֶׁכָּתַב רַבֵּינוּ הַרְמֵי"ם בְּסוֹף הַלְבוּשׁ מִגִּילָה: שִׁמִּי הַפּוֹרִים לֹא יִבוֹטְלוּ לְנֶצַח, וְכֵן מִגִּילָת אֶסְתֵּר, שֶׁתִּהְיֶה קִיּוּמָהּ לְעַד

כתורה שבכתב וכהלכות שבע"פ שאינן בטלין לעולם, הרי שנצחיות רוח העם ונצחיות התורה תלויים זה בזה.



הערה:

במערכת הירחון הוחלט לעת כזאת על השוואת תארי הרבנים הכותבים, כמו שמקובל בכל הירחונים הנחשבים. הדבר הזה ראוי בפרט לירחונינו החוצה מגזרים ועדות, וגדול מרבן שמו. בתקווה להבנה, המערכת.



אוצר הגנזים

דרוש חשבון שמות הקודש – לרבי יוסף ׳ טבול מתלמידי האריז״ל
♦ תשובות הגרח״ק זצ״ל בעניין משלוח מנות ופת שחרית במיני
מזונות

הרב שמואל מרדכי קוט

מכון אור קדמאה

דרוש חשבון שמות הקודש – לרבי יוסף ׳ טבול מתלמידי האריז״ל

נדפס לראשונה מזה ד' מאות שנה, מכתב יד תלמידו רבי ישועה אזולאי*

הנה אבאר לך קצת רזין עילאין בחשבון שמות הקודש כדי שתכון בנקל רמז חשבונם בכל מקום, הלא ידעת גודל שכר יראי ה' ולחושבי שמו״, מי שיודע לחשוב״ של הב״ה בצל שדי יתלונן׳ שקט ושאנן׳.

דע שבעשרה ספי' יש עשרה הוי״ת, שבכל ספירה וספירה יש הוי״ה אחת, ובכל מקום ומקום שנזכרים אלו הששה הוי״ת הם כלם בעשר ספי' של זעיר, וכל מה שאנו מכנים בכתר ואומרים כינויים, כמו העשרה דרגין שנזכרים בתיקונים הם כלם בזעיר. וגם מה שאמר הרשב״י ז״ל ב׳ ויקרא דף י״א עמוד א' שמכנה אותו בשם אהי״ה, ואומר ׳דא רזא עילאה רישא דכל רישין שמיה סתום״ וכ׳, דע והבן, שכיון שמכנה אותו בלשון כתר, הוא כתר של זעיר. וכן בתיקוני׳, כלם הם מדריגות זעיר. ולפי שכתר זעיר נעשה ממדרגה אחת של זעיר״ר אריך אנפין, שכל מדרגות אריך נקראי' כתרם לגבוה מה שלמטה ממנו. וכשמכנה שם אהי״ה הוא בכתר של זעיר שנעשה מבינה של אריך.

* המאמר נמצא בכתב יד יחידי בספריה הבריטית or.10627, ולעת עתה לא נודע עותק נוסף מחיבור זה, ראה: קבלת האר״י כרך א עמ' 189. From the collections of: THE BRITISH LIBRARY, The National Library of Israel. "Ktiv" Project, The National Library of Israel

בריש החיבור (הכולל חיבור סדר העולמות, סוד המקוה ועוד) נכתב: ״ועתה הנני כותב דרך ישרה בקיצור נמרץ, וכל דבר ודבר יש בו תלי תלים והמשכיל יבין, ומי שלא למד ולא שמע מפני יודעי מדע, הנה מה טוב השתיקה, ולא יקרא בספרי הקודש, כי בנפשו דבר, ודבר ה' יקר מאד, ולא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול״.

ואח״כ כתב: ״אלה הם דברי החכם השלם מוריניו כמה״ר יוסף המקובל נר״ו אשר כתבתי אותם, פה אל פה אדבר בו, הוא מדבר ואני כותב אות באות״.

תודות: הרב יוסף אביב״י, הרב אהרן מושקוביץ, הרב משה יהודה לייב קאליש, שעזרו בהכנת המאמר. כל המעיין במאמר זה מתכבד בזאת לשלוח תגובות.

א. ע״פ מלאכי ג, טז.

ב. אולי צריך להוסיף ׳שמו׳.

ג. ע״פ תהלים צא, א.

ד. ע״פ ירמיה ל, י.

ה. ז״ל הוזהר שם: ושם אהי״ה כללא וסתימא דקדמיתא, ודא הוא כתרא עלאה, רישא דכל רישין, שמיה סתים ולא אתגלייא, עכ״ל.

ו. קכג, א.

ובזה יתורץ קושיא חזקה ועצומה, והנה היא, שבכל ספר הזוהר אומר, שאריך אין בו לא אות ולא נקודה אלא טעמים בלבד, וגם בתיקונים אומר שהטעמים הם באריך והנקודות הם באבא והאותיות הם באימא, וא"כ איך נאמר ששם אהי"ה הוא בכתר, והלא אין בו אלא טעמים לבד, ואין בו אותיות כלל. אלא ודאי, שהכתר שאומ' בפרש' ויקרא שהוא שם אהיה, וכן בתיקונים, מדבר בכתר של זעיר. ומה שמכנה אותו באלו הכינויים וקורא אותו 'כתרא עילאה' ו'רישא דכל רישין', דמשמע שמדבר באריך עצמו, כן הוא האמת, לפי שזה הכתר של זעיר נשמתו היא ממדרגה של אריך כמו שמפורש בקידושי", ולזה כל הכינויי' שנקראים לאריך נקראי' ג"כ לזעיר, לפי שהוא ממדרגה פרטית ממנו. אבל בכללות אריך עצמו מיניה וביה אינו אלא טעמים בלבד, ואין בו אותיות כלל, אלא תלייא בעלמא כמו שמפורש באדרא רבה.

נמצא, שכל הי' ספירות הם בזעיר אנפין, ובי' ספירות שלו יש עשר הויות, והם נשמה לכל ספירה וספירה, ולא יש הפרש ביניהם אלא בניקוד". שהו"ה של כתר כולה בקמץ, וזהו 'וקמץ הכהן', שקומץ האור כולו בתוכו. והו"ה של חכמה נקודה כולה בפתח, שהוא פותח האור של הקמץ שהיה קמוץ וסתום ביד שהיא למטה סותמת הפתח. הנה עתה מסתלקת היוד למעלה שהיתה סותמת ונסתם הפתח של האור, וזהו מ"ש 'פותח את ידך'", אל תיקרי 'ידך' אלא 'יודך', שמסתלקת היוד ונפתח הפתח של האור. והו"ה של בינה הוא נקודה בצירי. והו"ה של חסד נקודה בסגול. והו"ה של גבורה נקודה בשבא. והו"ה של תפארת נקודה בחולם. והו"ה של נצח נקודה בחיריק. והו"ה של הוד נקודה בקיבוץ, שהם ג' נקודות זו למעלה מזו. והו"ה של יסוד היא נקודה בשורוק. והו"ה של מלכות היא נקודה בנקוד של צבאו"ת שהוא שבא וקמץ וחולם. אלו הי' הויות הם נשמה לעשר ספירות של זעיר.

ודע ג"כ, שיש י' שמות שמתכנה בהם זעיר, והם הכינויים שבפ' ויקרא דף י"א. ואלו הם אהי"ה הכתר נק' כן. י"ה נקראת החכמה. הו"ה בנקודת אלהי"ם נקראת הבינה, וכך הוא הניקוד, שבא סגול תחת היו"ד וחולם על ה"א והוא"ו בחיריק וה"א אחרונה אין בה ניקוד כלל. והנה הם שבעה נקודות כנגד שבעה יודין, שהם ד' יודין שיש בשם ע"ב ושלש היודין שיש בשם ס"ג כנגד אלו השבעה הם השבעה נקודות של כל נקודה היא רמוזה ליו"ד כנודע, והם סוד היין שהוא בבינה" שמשם דינים מתערים, כנודע שאותיות ההו"ה הם רחמים, והנקודות שהם הרוח

ז. ראה בתיקון סט, דף קה, א 'וטעמי אינון מסטרא דכתר ונקודין מסטרא דחכמה ואתון מסטרא דבינה".

ח. אולי צ"ל 'בחידושים'.

ט. ראה בתיקון"ז תיקון ע, דף קט, ב 'ואלין אינון נקודין דכל ספירה וספירה, תשע נקודין אינון חד יקו"ק בקמץ, תניינא יקו"ק בפת"ח, תליתאה יקו"ק בציר", רביעאה יקו"ק בסגול, חמישאה יקו"ק בשב"א, שתיתאה יקו"ק בחל"ם, שביעאה יקו"ק בחיר"ק, תמינאה יקו"ק בשלש נקודות, תשיעאה יקו"ק בשור"ק, מלכות יקו"ק כלילא מכלהו, קמ"ץ אתקרי בנקודה דא מסטרא דכתר עלאה וכו'".

י. ויקרא ה, יב.

יא. תהלים קמה, טו.

יב. תיקוני זוהר דף ז, ב.

יג. זוהר ח"ג קכג, א.

של האותיות שמנהיגים אותם הם בסוד דין. אל נקרא חסד. אלהי״ם נקרא גבורה. הוי״ה בת״ת. נצח והוד נקראים צבאות. א״ל ח״י נקרא יסוד, וגם שד״י נקרא יסוד. ואדנו״ת נק׳ מלכו״ת.

גם צריך לידע, שיש שבעה שמות של מרגלא הנו׳ בפרשת וישמע יתרו״ שיוצאים משני שמות של אהי״ה ויהי״ו כנו׳ שם, שהם מ״ב שבעולם הבריאה, וזה מ״ב הוא נשמה לאבגית״ץ שבעולם היצי׳. אמנם שבאצילותם״ שהוא נשמה לכל אלו הוא מהוי״ה כזה, קודם ד׳ אותיות של הויה ועשרה אותיות של מילוי כאלו יו״ד ה״א וא״ו ה״א. וגם מילוי המילוי הוא כ״ח כאלו יו״ד וא״ו דל״ת ה״א אל״ף וא״ו אל״ף וא״ו ה״א אל״ף, הם עולים לחשבון כ״ח אותיות, באופן שעולים הכל השם והמילוי ומילוי המילוי עולים מ״ב. וכבר כתבתי לך שורש שם ע״ב שהוא מ״ב אותיות שיש.

ודע שזה השם מתחלק בזה האופן. בשלש ראשונות של זעי׳ בזה האופן, הארבעה אותיות שהוא שם הוי״ה הוא בכתר, והעשרה של המילוי הוא בחכמה, וכ״ח של מילוי המילוי הוא בבניה. אמנם מחסד ולמטה מתחלק באופן אחר, ששה אותיות בכל אחד, כמו אבגית״ץ קרעשט״ן וכ׳ שהם ששה בכל אחת בעולם היצירה, וכן הוא הסדר ד׳ אותיות של הוי״ה וגם יו״ד וא״ו של המילוי הרי ששה לחסד, נשאר מן היוד דל״ת וה״א אל״ף וא״ו אל״ף וא״ו הרי ששה לגבורה, וכן על זו הסדר תחלק לת״ת לנצח והוד ויסוד ומלכות שהם שבעה, וכל אחת יש לה ששה״י. והנה ז״פ ששה עולים מ״ב, זהו שם מ״ב של אצילות״.

אמנם שם מ״ב של עולם הבריאה, הוא חשבון צרוף שם אהי״ה שעולה כ״א, ושם יהי״ו כ״א, נמצא בשניהם עולה לחשבון מ״ב. והנה זה השם של אהי״ה ויהי״ו נקראי׳ תרין מרגלין׳, יוצאים מהם שבעה שמות בשבעה מדרגות של בריאה בהכאת האותיות בזה. שאלף של אהי״ה עם וא״ו של יהי״ו שהיא א״ו, מכה זו בזו האותיות, ומוציאי׳ שני שמות. וגם ה״א של אהיה עם ה״א של יהי״ו מכה זו בזו, ומוציאים שני שמות. וכן יוד של אהיה עם יו״ד של יהי״ו מכה זו בזו, ומוציאים שני שמות.

ופירושם כך הוא, האל״ף עם הוא״ו מוציאים הויה פשוטה״, וה״א עם ה״א מוציאים הוי״ה בנקודת אלהים״, ויו״ד עם יו״ד מכים זה בזה ויוצאים מצפ״ץ מצפ״ץ שהו׳ חילוף הוי״ה באותיות א״ת ב״ש, והם רזא די״ג מדות כנו׳ בזוהר בפ׳ וישמע יתרו. והנה נשארה הא אחרונה של אהיה, יוצאים ממנה אדנות ומתחבר עמה שם י״ה. וכך הוא סידורן בעולם הבריאה הוי״ה פשוטה בחסד, הוי״ה בנקודת אלהים בגבורה, מצפ״ץ בת״ת, ומצפ״ץ שני ביסוד, י״ה ואדנות

(יד). דף צב, א, ברע״מ.

(טו). אולי צ״ל ׳שבאצילות׳.

(טז). דהיינו יהוה״י, יו, בחסד. ד׳ ה״א וא״ו, בגבורה. ה״א יו״ד וי, בת״ת. א״ו דל״ת ה׳, בנצח. א׳ אל״ף ו״א, בהוד. וי אל״ף ו״א, ביסוד. וי ה״א אל״ף, במלכות.

(יז). כמדומני שסדר זה חידוש הוא, ולא נזכר בכתבי מהרש״י.

(יח). נראה שחסר וצריך להוסיף וא״ל.

(יט). נראה שחסר וצריך להוסיף ואלהי״ם.

(כ). נראה שחסר וצריך להוסיף ׳בנצח, אלהי״ם בהוד, א״ל׳.

במלכות. ואלו הם בשבעה מדרגות של בריאה ועולים חשבונם של אלו השבעה שמות לחשבון תכלת, שסוד התכלת הוא הגוון שמבריח החיצוניים, והוא הכיסוי העליון של המשכן 'חופאה' וכיסוי לקדושה^{כא} שלא יסתכלו בה החיצוניים.

ידע גם כן, שיש שם אבגית״ץ שהוא יוצא מבית של בראשית ועד בית של ובהו, שהם מ״ב אותיות. ושם אבגית״ץ עולה בחילוף אלפא ביתא, והוא במלכות של אצילות, שבוה השם נצטיירו כל הנשמות וכל העולמות, ולזה צריך לאומרו בכל לילה להעלות לנשמה למקום שנצטיירה בו שהיא במלכות, בסוד ג' ידות, יד הגדולה, יד הגבורה, יד הרמה, שהם ח״סד ג״בורה ת״ת, וחשבון ג״פ י״ד עולה מ״ב.

ועתה דע לך בקיצור סדר שם בן מ״ב, שקודם באצילות הוא בהוי״ה כמו שפירשנו. ובבריאה הוא אהי״ה ויהי״ו שהם מ״ב, והם המרגלא תתאה שמתלבשת בה מרגלאה עילאה. וביצירה הוא אבגית״ץ. ודע שבעשיה אין בה שם מ״ב, והטעם לפי ששם זה של מ״ב יש בו ג' ידות שנותן ידידו להעלות מה שלמטה ממנו, אמנם בעשייה אין לו מה להעלות ולכן אין לה ידי״ב.

וחשבון שלשה שמות של אהי״ה, של יודין כזה אל״ף ה״י יו״ד ה״י, ובוה מתלבשת ההויה של יודין שהיא חכמה של זעיר. ואהי״ה של האהי״ן כזה אל״ף ה״ה יו״ד ה״ה, שמתלבשת בו הוי״ה של ס״ג בבינה של זעיר. ואהי״ה של אלפי״ן כזה אל״ף ה״א יו״ד ה״א, שמתלבשת בו שם מ״ה ושם ב״ן, חסדים וגבורות בדעת של זעיר. ודע שהאלפין של זה האהי״ה יש בו שני ציורים, יו״ד וא״ו יו״ד הוא מלביש לחסדים, וציור יו״ד וא״ו דל״ת כזה **א** הוא מלבוש לגבורות, הראשון עולה החשבון קס״א, והשני קנ״א כמנין מקוה, והג' אהי״ה עולה קמ״ג, ושלשתם עולים תנ״ה.

והד' היות של ע״ב וס״ג ומ״ה וב״ן המתלבשים בתוך אהיה, דע שחשבון ארבעתם עולה רל״ב, וכשמלתבשים אלו באלו עולים למנין תרפ״ה. ועולים גם כן לחשבון 'צד״ק צד״ק תרדף״, עם ג' אהיה עולים תרפ״ח, ופי' דברים, צדק שהיא לאה וצדק שהיא המלכות תרדף עם המוחין שהם ההיות ואהיה שעולים תרדף״.

ואלו הג' אהיה שאמרנו, עיקרם הוא מן האימא של הבינה, ולזה נק' חותם, שהיא חותמת כל העולמות, וחשבונם עולה למנין חותם כמו תנ״ה, ולפי שיש בחשבון יתרון א' אין אנו משגיחים בו בכל מקום לפי שהוא מן הכללות.

ולזו קוראים בזהר ובתיקונין ה״א עילאה וה״א תתאה כלה וחמותה״, הא היא נקראת כלה לפי שכוללת ה' גבורות, שכל אחת היא כלולה מעשר שעולים למנין כ״ל, ולפי שמתחילה כולל

כא). ראה בזהר ח״ג קסג, ב.

כב). ראה בכל זה בעץ חיים שער מו פרק ז.

כג). דברים טז, כא.

כד). צ״ע, כי תנ״ה ורל״ב עולים תרפ״ז ולא תרפ״ה, ולכן ל״ש הגימטריא של תרדף שהוא תרפ״ד, ועם ג' אהי״ה עולים תר״ץ ולא תרפ״ח, וגם התרפ״ח צ״ב מה עניינו.

כה). תיקוני זוהר פט, ב.

החסדים והגבורות שהם שני כל כל נקרא כלכלה, והוא 'על המחיה ועל הכלכלה', וזהו 'ויכלכל יוסף', שהוא יסוד לכשנותן ה' גבורות וה' חסדים לאה שהיא מלכות, כמו שתמצא בזהר שמלכות נקראת שכוללת כ"ב אותיות שהוא את מתחלה וסוף, נותן אותם היסוד לה כדי לזון את אחיו שהם בעולם הבריאה כנו' בפ' ויחי, אז נאמר 'ויכלכל יוסף את אחיו', נמצא שה"א תחתונה שהיא מלכות נקראת כלה, וה"א עילאה שהיא אימא עילאה נקראת חמות על שם השלשה אהי"ה שאמ' שעולים לחשבון חמות, והיא ג"כ תחום שבת. וכשתוסיף על חשבון הנה שלשה כנגד ג' אהיה, יהיה עולה החשבון למנין חתן, שהיא מעטרת את הבן שהוא זעיר במוחין אלו להיות חתן ומזדווג עם כלתו שהיא מלכות. וזהו מה שאמר הכתוב 'בעטרה שעטרה לו אמו' למלך שלמה^כ, שנק' זעיר שלמה, עטרה אותו אמו באלו המוחין שנקראו עטרה.



כו). בראשית מז, יב.

כז). שיר השירים ג, יא.

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

תשובות הגר"ק זצ"ל בעניין משלוח מנות ופת שחרית במיני מזונות*

א.

בענין משלוח מנות לאדם שלא ייטול את ידיו

שאלתי קמיה מרן הגר"ח קניבסקי (שליט"א) [זצ"ל]: יש לעיין, האם מותר לשלוח משלוח מנות לאדם שספק אם יטול ידיו ויברך על המאכלים שנשלחו אליו. וצדדי הספק, על פי דברי השו"ע (או"ח קסט, ב): "לא יתן לאכול אלא למי שידע בו שיברך. ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה (הר"י סוף פרק אלו דברים)". ומסקנת המ"ב (שם, סק"א) להקל לתת משום מצות צדקה, אף לאדם שספק אם ייטול ידיו על מה שקיבל. ואם כן, יש לשאול בתרתי: א. מה הדין לשלוח משלוח מנות לאדם שספק אם ייטול ידיו ויברך. ב. אם תימצא לומר שמותר, מה הדין לאדם שודאי לא יברך. כשהראיתי שאלות אלו למרן שליט"א, ענה לי מרן בע"פ: "לא ראוי". ולאחמ"כ הוסיף "לא".

ויש להוסיף סברא לחלק בין צדקה למשלוח מנות*, דבצדקה יש חיוב לתת לעני הזה הנמצא לפניו, ולכך יש מקום להקל בספק, אך משלוח מנות הרי יכול ליתן לאחר, ואין שום חיוב כלפי אדם מסוים ולכן לא ראוי להכניס את עצמו לכלל הספק.



ב.

פת שחרית בפת הבאה בכיסנין

שאלה: האם יוצאים יד"ח פת שחרית בפת הבאה בכיסנין.

תשובה: עי' פמ"ג במ"ז סי' קנה.

* רבינו שר התורה זצ"ל, אשר היה כתובת לכל יהודי בעת צרה וצוקה, לברכה, לתפילה ולעצה נכונה, אשר השיב לשואליו גדול כקטן, דבר ה' זו הלכה, ובט"ו לחודש אדר – שושן פורים תשפ"ב, נסתלק לבית עולמו, יהיו הדברים לעילוי נשמתו ות.נ.צ.ב.ה. וזכותו תגן עלינו. התודה והברכה להרבנים הגאונים, הרב רועי זק והרב משה אהרן על הארותיהם.

(א). כן כתב לי הרב חיים משה דרורי שליט"א.

[ו"ז"ל הפרי מגדים]: "והנה פת בעינן מחמשת מיני דגן, וברך [את] לחמך (שמות כג, כה), וסתם לחם הכי הוה ככל לחם בתורה, לאפוקי תבשיל מחמשת מיני דגן אין זה בכלל פת שחרית".

הרחבת התשובה

בגמ' ב"ק (צב, ב), ב"מ (קז, ב) מפליגים חז"ל במעלת אכילת פת שחרית: "דבר אחר: מחלה ששמונים ושלושה חלאים תלוין במרה, וכולן - פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלת". וכן נפסק להלכה (או"ח קנה, ב): "קודם שילך לבה"מ (=לبيت המדרש) יוכל לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו, וטוב שירגיל בו".

ויש לדון, האם צריך דווקא אכילת פת, או שדי באכילת פת הבאה בכסנין, או תבשיל מזונות, או שאף באכילת דבר שברכתו שהכל יוצא ידי חובת פת שחרית.

והנה הגר"ח זצ"ל ציין את דברי הפרי מגדים, שמחלק בין פת הבאה בכיסנין שיוצא בו ידי חובה, וראה הערה¹, לבין תבשיל מחמשת מיני דגן שאינו יוצא ידי חובת פת שחרית.

בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק י - הלכות בית הכנסת ו) כתב: "שאלה. האם יוצאים ידי חובת פת שחרית באכילת מזונות. תשובה: באכילת מזונות שיעור כביצה קלופה יוצאים ידי חובת פת שחרית, והוא נפח של כארבעים וחמשה גרם".

הרי שלשיטת האור לציון, אין צריך דווקא פת הבאה בכיסנין, אלא אף בכל אכילת תבשיל מזונות יוצא ידי חובה.

הדעה המקילה יותר, היא שיטתו של האשל אברהם (בוטשאטש או"ח קנה, ב), שאף בשתיית קפה המשיב את דעתו של אדם, יוצא בזה ידי חובת פת שחרית, כלשונו: "במקום אחר כתבתי אודות פת שחרית שיש זכות לומר שבשתיית הקאפי הנהוגה יש בה גם כן כח הזנה וטעם כעיקר, יערות דבש הצוקר זיין, כמו שאמר הכתוב [תהלים פא, יז] ומצור דבש אשביעך, והשביעה וזיין הוא בחינה אחת". וכן הביא הפסקי תשובות בשם הכף החיים (שם).

נמצאנו למדים כי ג' שיטות בדבר: הפמ"ג, וכן הכריע הגר"ח זצ"ל, דבעינן דווקא פת ממש, או פת הבאה בכיסנין, ולא תבשיל מזונות. האור לציון מקל בכל תבשיל מזונות. והמקילים ביותר אלו האשל אברהם והכף החיים, שאף בשתיית קפה יוצאים ידי חובה.



ב). יתכן ששורש הנידון הוא לפי מה שדנו האחרונים, האם פת הבאה בכיסנין זו פת גמורה, אלא שהקילו חז"ל לגבי הברכה. או דיילמא, דלא הוי לחם גמור, ולכך נשתנית ברכתו ואם כן לגבי פת שחרית, אין זה בכלל פת. וראה בהגהות רע"א לשו"ע (או"ח קסח, ו) ובקה"י (ברכות סי' כה) דנקטו כצד הראשון שהווי לחם גמור אלא שהקילו לגבי ברכה. אמנם המנ"ח (מצוה י') נקט כצד השני ואם כן לשיטות הסוברות שאף פת הבאה בכיסנין היא פת, אם כן הרי היא בכלל פת שחרית האמורה בגמרא. אמנם לסוברים דאין זה פת, אם כן אין זה בכלל אותה פת שחרית שעליה דיברה הגמרא, אלא מאכל אחר שאף ברכתו שונה.

אוצר הזמנים

מנהג קריאת המגילה במוצאי שבתות של חודש אדר ♦ דין מוקף בעיר עזה
♦ בעניין חיוב נשים במקרא מגילה ♦ קריאת מגילה בשידור חי בשעת הדחק
♦ רמת הריכוז הטעונה בקריאת המגילה, ובדין מי שיש לו הפרעת קשב אם
צריך לקחת תרופה כדי להיות מרוכז בקריאה ♦ אחיזת ספר תורה בזמן
קריאת המגילה – מאמר המשך ♦ בדין מגילת אסתר שנקנתה מן הגוי
שאין להוסיף תיבת 'האל' בברכת הרב את ריבנו ♦ בעניין השולח משלוח
מנות דבר טמא לאדם טהור ולחברים ♦ בעניין קבלת גרים מזרע עמלק
מוסר והדרכות במלחמת היצר, על פי הרמ"א בספרו מחיר יין

הרב חיים מאיר לרנר

בני ברק

מנהג קריאת המגילה במוצאי שבתות של חודש אדר

במסכת סופרים (פרק י"ד הלכה י"ח) איתא: "במגילה הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן. א"ר לוי מגלת אסתר צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום שנאמר (תהלים ל, יג) למען יזמרך כבוד 'בלילה' ולא ידום 'ביום'. רבי מאיר כי החליף בכנשתא שמע קליהון דסדרא אמר עד מתי אתם עושים את התורה קרויות קרויות, אמרו ליה משום יזמרך כבוד ושבקון. ונהגו העם לומר כן לאומרה במוצאי שבתות של אדר עד שיעברו חמשה עשר באדר ומקרי. היכי קרי, בשבת ראשונה של אדר קורין העם ביחד עד בלילה ההוא ובמוצאי שבת שניה קורין מבלילה ההוא עד ודובר שלום לכל זרעו. בשיר השירים קורין אותו בלילי ימים טובים של גליות האחרונים חציו בלילה אחד וחציו בלילה השני. רות במוצאי יום טוב ראשון של עצרת עד חציו ומשלים במוצאי יום טוב האחרון. ויש אומרים בכולן מתחילין במוצאי שבת שלפניהם, ונהגו העם כך, שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג. וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשקול הדעת", עכ"ל. וכן הובא במחזור ויטרי ובפסקי התוספות ריש מסכת מגילה.

חזינו מהא דכבר מתחילת חודש אדר, עוד לפני שקוראים את המגילה בליל פורים ויומו, תיקנו הגאונים [אשר בימיהם נתחברה מסכת סופרים] שקורין את המגילה פעם אחת באופן שהיא מחולקת לשנים, חציה הראשון במוצאי שבת הראשון של חודש אדר וחציה השני במוצ"ש זכור. וכן נוהגים עד היום בחצר הקודש של קהילת סקווירא, ומנהג קדום הוא אצלם עוד מימות הרה"ק רבי דוד מסקווירא זי"ע, וע"ע במשמרת שלום [קידנוב] ח"א סי' נ' הערה א'.



ויל"ע בזה טובא: א. מאי טעמא לא תיקנו לקרותה בבת אחת ובפעם אחת לפני פורים, ולמה בדוקא חילקוה לשני פעמים. ב. למה נתקנה התקנה לקרותה דוקא במוצאי שבתות, ולא באחד משאר לילות השבוע והחודש. ג. למה נתקנה תקנה זו לקרוא עוד בטרם בוא יבוא יום הפורים, מה שלא מצינו כן בענינים אחרים.

והנה, בביאור התקנה לחלקה לשנים ולא הכל בפעם אחת, אפשר לומר מסברא לכאורה דיש מקום לחשוש שהאדם ילך ויקרא את המגילה לפני פורים. ומאחר שהוא קורא את כולה וזה כבר בימים הסמוכים לפורים [ופעמים יכול להיות כבר באחד מימי הכניסה הרשומים במשנה ריש מס' מגילה], יבוא לטעות ויחשוב שבקריאה זו הוא כבר מקיים את מצות קריאת המגילה של פורים, ואף עלול לברך על הקריאה. וכדי למנוע טעות ומכשול זה חילקו את הקריאה לשני חלקים, ובזה שיקרא רק את חציה ידע וישכיל ויבין שהוא לא מקיים בזה את

מצות הקריאה של פורים בעת שקורא עתה את חציה. ולכן כשיגיע יום הפורים יחזור שוב ויקרא את כולה בבת אחת מתחילתה ועד סופה כדת וכהלכה. ובזאת מתורצת השאלה הראשונה.

ועוד אפשר לומר דהא רבי מאיר הוא דס"ל בגמ' מגילה דבשביל קיום מצות הקריאה צריך לקרותה כולה בבת אחת [וכן נפסק להלכה], כדאיתא (דף יט.): "ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו, רבי מאיר אומר כולה, רבי יהודה אומר מאיש יהודי, רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה", ע"כ. ולכן כשראה אותם קורין את חציה הניח להם להתנהג כן, כיון שאין זה דרך קיום המצוה כהלכתה.

ועוד אפשר לדייק במה שאיתא במס' סופרים הלשון "קורין העם ביחד", דאולי בדייקא תקנוהו כן שכולם יקראו יחד חציה של המגילה, שלא יהא נראה ממש כקריאת המגילה בפורים שאחד קורא וכל העם שומעין.

ועל מה שצריך לברר למה נתקנה התקנה לקרותה במוצאי שבתות בדוקא ולא בשאר לילות השבוע של החודש, אפשר לומר ע"פ דברי הרד"ק בפירושו על תהלים (פרק צב פסוק ג') עה"פ 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', שכתב בתו"ד: "או אמר בלילות בעבור ליל שבת וליל מוצאי שבת שגם הוא ליל מנוחה, כי לא יצא אדם למלאכתו עד הבוקר פ"ב", עכ"ל. והיינו כונת דבריו הק', דהנה כל ימות השבוע אדם טרוד במלאכתו, ואפילו אח"כ בבואו בלילה לביתו הינו עייף ויגע מעמל היום ומרוב עייפותו מקדים לעלות על יצועו ולישון, וכדאיתא בגמ' (ברכות דף ד:): "כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך", ע"כ. וכן הובא באבות דר"נ (פרק שני הלכה ח'), עיי"ש.

וע"כ סברו חכמים שאי אפשר לתקן את התקנה בשאר לילות השבוע, משא"כ בלילי שבתות ולילי מוצאי שבתות, שהם לילי מנוחה לאדם מאחר שאינו יוצא למלאכתו ולא ממהר לעבודתו אלא יושב בביתו במנוחה, ואף אינו עייף כבכל לילות השבוע, ע"כ שפיר יכול האדם לקיים תקנה זו במוצאי שבתות של אדר. ואע"ג שלילי שבתות הם ג"כ ימי מנוחה לאדם, מ"מ לא תיקנו לקרותה בשבת, דהא איתא בגמ' (מגילה דף ד:): "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ובתקיעת שופר ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב. רב יוסף אמר מפני שעניניהן של עניים נשואות למקרא מגילה", ע"כ. וא"כ אם ביום הפורים עצמו שחל בשבת אין קורין בו את המגילה, ודאי שלא יקראו אותה בימים שקודם לכן, ולכן העמידו את התקנה למוצאי שבתות. ובזאת לא תוקשה הקושיא השנייה למה תיקנו לקרותה במוצאי שבתות, דרך בלילה זה כשהאדם יושב במנוחה בביתו יהיה לו זמן לקרוא את המגילה כפי המנהג שנתקבל.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן מד) שהוכיח מדברי מס' סופרים הנ"ל שאף בליל מוצ"ש הותר לקרוא מקרא כמו בלילי שבתות ולילי ימים טובים, ומוסיף שכפי הנראה מספרי האריז"ל שהותר אז מקרא רק עד חצות הלילה, עיי"ש בהרחבת אמריו. ובאמת מדויק נפלא מהלשון "קורין העם ביחד", דמסתבר לומר דמיד אחר תפילת ערבית קראו במגילה, ולא נראה לומר שהלכו הביתה ואח"כ חזרו לקרוא ביחד, וא"כ שפיר מצינן למימר דהיה זאת לפני חצות, ודו"ק בזה.

ועל הקושיא השלישית למה תיקנו לקרותה עוד קודם בוא ימי הפורים, ולא די בזה שיקראו את המגילה בעצם יום הפורים בלילה וביום. אפשר לומר ע"פ מש"כ הב"ח בחיבורו על או"ח (סי' תכט) בזה"ל: "ולפי עניות דעתי נראה עיקר דהא דתנן מצותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, לאו למימרא שיהו דורשין במועד עצמו, אלא הכי קאמר דאף על גב דכבר למד הרבה פעמים כל התורה והמצות מכל מקום כשיגיע המועד חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל מועד ומועד בזמנו להודיע חוקי האלהים ואת תורותיו, ופשיטא דצריך לדרוש שבת אחת או שתיים קודם המועד, אלא דבפסח בעינן שלשים יום כדנפקא לן מקרא", עכ"ל.

מבואר מדבריו דיש חיוב על האדם בטרם יבוא המועד להכין את עצמו ולדרוש בחוקי האלוקים ותורותיו, ואחר שביו"ט פורים עיקר המצוה שעל ידה מקיימים פרסומי ניסא זהו ע"י קריאת המגילה, ע"כ את ההכנה למצוה ולמועד אפשר לקיים ע"י קריאת המגילה עצמה. וכפי שכותב בלשונו "ופשיטא דצריך לדרוש שבת אחת או שתיים קודם המועד". וזהו ממש כהנ"ל, דבשתי מוצאי השבתות של אדר דורשים בעניני המועד בזאת שקורין את המגילה חציה בכל מוצאי שבת.

ועוד אפשר להוסיף בדרך אפשר, דבעניני עולם הזה כל דבר שכבר קראוהו כמה פעמים אינה כבר בבחינת יהיו בעיניך כחדשים אצל האדם, והוי כדבר עתיק וישן שכבר אינו חביב כ"כ אצל האדם. משא"כ בעניני התורה הק', אע"פ שהוה בבחינת הפך בה והפך בה, מ"מ יהיו בעיניו כחדשים, וככל שיותר יעמיק בה יכנס לעניניה ויתחבר אליה עד שתהא אצלו חבוקה ודבוקה בו. ולכן בבוא יום הפורים והולכים לקיים את מצות קריאת המגילה לפרסם הנס, מכינים עצמם לזה כבר שתי שבתות קודם, להרבות את סיפור הנס כאילו היום היה.

ועל זה אפשר להסמך דברי השפת אמת שכתב (יו"ט שבועות): "התורה כל מה שעוסקים בה ביותר מתרבה אהבה וחמדת התורה וכו' כן בני ישראל העוסקים תמיד בתורה חביב עליהם כל אות מהתורה כאלו לא טעמו דברי תורה מעולם". והיינו כנ"ל, דיש ענין להרבות בעסק קריאת המגילה.

[כאן המקום לציין שב'סגולה' ספר ראשון, שי"ל בחודש טבת תשע"ב, כתב הרב יעקב ישראל סטל (עמודים 22-15) מאמר ארוך וערוך לבאר את מקורות וטעמי המנהג. קחנו משם ותמצא נחת].



הרב דוד קהלת

דין מוקף בעיר עזה

שאלה חדשה אנו זוכים שתעלה בימים אלו, הסמוכים לפורים התשע"ד, והיא שאלת דין מוקפין בעיר עזה.^{*}

על מנת לברר האם יש לעיר עזה דין מוקף בפורים אנו נצרכים להיכנס לבירור של הנושאים הבאים:

א. האם עזה הייתה מוקפת מימות יהושע בן נון?

ב. היכן מיקומה של עזה הקדומה כיום?

ג. מה נהגו בעזה לאורך הדורות בנושא זה?

ד. מהו דין הנכנס לעיר של גויים?

ה. מהו דין הנכנס לעיר חרבה?

נחל כעת לבאר שאלות אלו.



מנין שלעזה היתה חומה בימות יהושע בן נון?

ע"פ הירושלמי בתחילת מסכת מגילה (פרק א הלכה א) היו לערים המנויות בספר יהושע חומה: "כל עיירות שמנה יהושע... רבי שמעון בן לקיש אומר: מוקפות חומה מנה".

אמנם, הגמרא מביאה את רבי יוסי ברבי חנינא, הסובר כי "הסמוכות לספר מנה". אם כך, לכאורה, אין הדבר מוסכם על כולם. אך נראה כי מסתבר לומר שרבותינו סברו שאין מחלוקת על כך שכל הערים המנויות ביהושע היו מוקפות, וכי מחלוקתם נסובה על ענין אחר. כך נראה שיש להבין מדבריו של קרבן העדה, בביאורו בדעת רבי יוסי ברבי חנינא (ד"ה "מוקפין חומה מנה"): "אבל מוקפין חומה טובא הו'".

כלומר, הדגש בדברי רבי יוסי הוא על כך שהיו עוד ערי חומה, מלבד המנויות ביהושע. אין הוא שולל את דברי רשב"ל, האומר שכל המנויות היו מוקפות, ולא על כך הוא נחלק איתו. המחלוקת ביניהם היא בשאלה: מה מייחד את הערים המנויות בספר יהושע על פני שאר הערים שלא נמנו, ולא - האם המנויות היו מוקפות. רבי יוסי ברבי חנינא סובר כי מה שמייחד את המנויות ביהושע זה לא היותן מוקפות חומה, מאחר שהיו עוד ערים נוספות מוקפות שלא נמנו ביהושע. על כן, מבאר רבי יוסי ברבי חנינא כי היות המנויות ערי ספר הוא זה שמייחדן.

א. על אף שעסקנו בנושא באריכות בשנים הקודמות, במאמרים שהופיעו בגליון האוצר סב וסג, הבאנו שוב את כל צדדי הסוגיה שכבר כתבנו בעבר, מאחר שנתחדשו בה מספר דיוקים שלא הובאו בעבר, וכן כדי לקבל במקום אחד מרוכז תמונה שלמה, ומשום שגם הווית בא נבחנים הדברים כאן שונה במקצת.

כך מבאר בספר גרות אהרון את דברי רבי יוסי ברבי חנינא (עמ' ע"ג): "ופירושו מוכרח (פירושו של קרבן העדה, לפיו לכו"ע הערים המוזכרות ביהושע מוקפות חומה היו) דליכא מאן דפליג שהנזכרות ביהושע הם מוקפות כי כן מפורש בקרא כמה פעמים בענין העיירות שכתוב "ערים כך וכך וחצריהם" משמע שהמנויין הם מוקפין חומה... וגם בלא"ה היינו תולים במיעוט ערכינו ולא היינו דוחים דעת ר"ל מפני הנראה ממשוטו של מקרא עפ"י הבנתינו".

אלא שעבור העיר עזה כל זה אינו נצרך, מאחר שפסוק מפורש מעיד על חומת העיר עזה בימי יהושע. בפרק טו בספר יהושע מונה הכתוב רשימת ערים ארוכה בנחלתו של שבט יהודה. אחת מהן היא העיר עזה. וכך הוא לשון הכתוב (יהושע טו, מז): "... עִזָּה בְּנוֹתֶיהָ וְחֻצְרֶיהָ...".

מהי העיר עזה לעומת "בנותיה" ו"חצריה"? התורה בעצמה מסבירה מה הן חצרים לעומת העיר עצמה (ויקרא כה לא): "... וּבְתֵי הַחֻצְרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֻמָּה סָבִיב". כך גם פירש רש"י (יהושע יג כח): "הערים וחצריהם": הערים - המוקפות חומה : וחצריהם - ערי הפרזי בלא חומה.

ולגבי המילה "בנותיה", מאחר שהמילה חצרים מציינת מקום ללא חומה, הרי ש"בנותיה" של העיר היו מוקפות חומה, אלא שמדובר היה בערים קטנות מוקפות, הצמודות לעיר הגדולה. נראה כי כך הייתה צורת המגורים באותה תקופה: עיר מרכזית בעלת חומה, וצמודות אליה עוד ערים מוקפות קטנות יותר, ועוד שכונות נוספות מחוץ לחומה. כל אותו מכלול היה קרוי על שם אותה העיר.² ערים בעלי בנות עיר מוקפות חומה, ובתוספת למיל אותו חז"ל הוסיפו לערי החומה לענין חיוב בדין מוקף, משמעותן תא שטח גדול מאוד המחוייב בפורים ביום ט"ו.



זיהוי מקומה של העיר הקדומה

עירער על זיהויה של עזה כעזה המקראית ניתן למצוא לכאורה בירושלמי הבא (שביעית ו, א): "ר' סימון ורבי אבהו הוון יתיבון אמרי הא כתיב "וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה" ליתי עזה. "ואת אשקלון ואת גבולה" ליתי אשקלון. מעתה ההן נחל מצרים ליתי נחל מצרים?!".

שאלת הגמרא היא על ההנחה שמאשקלון ודרומה נחשב כחז"ל, ועל כך תמחה הגמרא: והרי המסופר בתנ"ך הוא שאשקלון ועזה נכבשו ע"י ישראל?! לשון הגמרא "ליתי עזה ... ליתי אשקלון" נתונה למחלוקת בין הפרשנים:³

הר"ש סירלאו מפרש מילים אלו כהמשך לשאלת התמיהה. כלומר, היתכן ולעזה ולאשקלון לא חלק מקדושת הארץ?

ב. עיר לדוגמא שראים זאת בפסוקים ובפרשנים היא העיר חברון. נאמר ביהושע על חברון (יהושע יד, יב): "... וְעָרִים גְּדֹלוֹת בְּצֻרוֹת...", ומפרש רבי ישעיה די טראני על מילים אלו: "הרבה ערים היו באותו הר, וכל ההר נקרא על שם חברון". כמו כן היו לחברון חצרים, כפי הכתוב (יהושע כא, יב) "ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפנה".

ג. להבנת שיטות נוספות בהבנת ירושלמי זה עיין במאמרו של הרב יעקב זיסברג "ארץ פלישתים" גליון תמורת תשע"ט, המסכם את הדרכים השונות להבנת הירושלמי.

אולם הגר"א והפני משה קראו את המילים "ליתי עזה ... ליתי אשקלון" בניחותא, כלומר עזה ואשקלון המקראית אינן עזה ואשקלון של ימי התלמוד, ובלשון הגר"א "תרי עזה [ואשקלון] הוו".

אלא שהמשך הגמרא "מעתי ההן נחל מצרים ליתי נחל מצרים!?" שולל ניסיון תירוץ זה של הגמרא. מאחר וברור שנחל מצרים של המקרא הוא אותו נחל מצרים שבזמן התלמוד, הרי כך גם יש לומר על עזה ואשקלון.⁷

רבי אשתורי הפרחי, שחי לפני כ-700 שנה מתאר את מיקומה של עזה באופן הבא (כפתור ופרח פ"א דף מח ע"ב): "מאשקלון לעזה כשלוש שעות (כ-20 ק"מ), מעזה לכפר דרום (דיר אל בלח) כשתי שעות (15 ק"מ), מכבר דרום לחצרים (רפיח) כשתי שעות (16 ק"מ)".

רבי שלמה סיריליאן, (אחת ממפרשי הירושלמי הקדומים שחי לפני כ-500 שנה), תיאר בפירושו על הירושלמי את מיקומה של עזה (שביעית משנה ו הלכה א עמ' קעה): "וסדר המקומות אשר מצאנו היורדים מאשקלון שכבשן יהושע עד נילוס הן אלו: עזה למטה מאשקלון, מחן יונס למטה הימנה..."

הרב יוסף ליברמן דן בזיהוי העיר עזה בשו"ת משנת יוסף (חלק א סי' מו): "... וחקרתי אצל מומחה מובהק ואמר לי ... כי בעזה של היום יש בתים ישנים עליהם נמצאות כתבות על קירות האבן בשפה הערבית, הנושאים תאריכים של תקופת בעל כפתור ופרח. כלומר, שעזה של היום היא אותה שהיתה בימיו. ... ואכן כ' בס' אדמת קודש (דף לט) כי עזה כשלשה ק"מ מהים. והתבואות הארץ (פ"ג עמ' קמ"ב) כתב כי עזה רחוקה מהים כחצי שעה. היוצא לנו, שעזה של היום היא אותה שבימי הכפתור ופרח..."

ד. ובאשר לתירוץ קושית הגמרא, באשר לסתירה בין הקביעה כי מקומות אלו הן חו"ל לבין הפסוקים המעידים על כיבושם, לא הובא תירוץ בתוך הגמרא. הגר"ח קנייבסקי מסביר כי כוונת הגמרא היא (דרך אמונה - ביאור ההלכה הלכות תרומות פרק א הלכה ט): "וצריך לומר דהתירוח הוא: דנהי דיהודה כבש את עזה ואת אשקלון, מכל מקום הפלשתים חזרו ולקחהו מהם אחר זמן קצר".

תירוץ אחר ניתן להביא ע"פ דברי הכסף משנה (הלכות תרומות פ"א ה"ט) פירש: "משמע שהיא חוץ לכיבוש עולי בבל והיא תוך כיבוש עולי מצרים". הנחת המקשה היא שאין חילוק בין כיבוש עולי מצרים לכיבוש עולי בבל והמסקנה היא שיש לחלק ולכן נופלת הקושיה.

ה. נביא כאן את הציטוט המלא משו"ת משנת יוסף: "עוד מתאר הכפ"פ (בפי"א דף מב) את העיירות שעל שפת הים מצפון לדרום: "הר ההר, לודקיא וכו', עזה, דרון (כפר דרום), עזקה, נחל מצרים. ואם שעזה ועזקה רחוקים מן הים כשתי שעות ... ולפ"ז לכאורה היה יוצא לנו חידוש גדול שעזה של היום היושבת על שפת הים, אינה זו שהיתה בימי הכפ"פ, שהיתה רחוקה מהים כב' שעות, כלומר כעשרה ק"מ. לפי מרחקי השעות של הכפ"פ הנ"ל וחקרתי אצל מומחה מובהק ואמר לי שדבר זה לא יתכן, כי בעזה של היום יש בתים ישנים עליהם נמצאות כתבות על קירות האבן בשפה הערבית, הנושאים תאריכים של תקופת בעל כפ"פ. כלומר, שעזה של היום היא אותה שהיתה בימיו. ואמר לי המומחה שמכיר את הסביבה היטב כי המרחק מהים עד החלק המזרחי של עזה הוא לכל היותר שעה אחת, כי אין לומר שעזה שבימי הכפ"פ התפשטה עד מרחק ב' שעות, כי כידוע היו העיירות קטנות ומצומצמות בימים ההם וגם לא הרווחנו בזה מאומה, שהרי אין הכפ"פ אומר שהתפשטה מהים עד כדי ב' שעות, אלא שרחוקה מהים כב' שעות, וזה אינו ועל כרחך צ"ל שלא דייק במרחק ב' שעות. ואכן כ' בס' אדמת קודש (דף לט) כי עזה כשלשה ק"מ מהים. והתבואות הארץ (פ"ג עמ' קמ"ב) כתב כי עזה רחוקה מהים כחצי שעה. היוצא לנו, שעזה של היום היא אותה שבימי הכפ"פ".

תל עזה ממוקם במישור החוף הדרומי של ישראל, כ-5 ק"מ מהים התיכון, בתוך העיר עזה של היום, במקום המכונה תל ח'רובה. מיקומו המדויק הוא במזרח העיר, מערבית לשכונת סג'עיה, (נ"צ 1493560221). לפני כמאה שנה נעשו שם חפירות ונתגלתה עיר ולה שלוש חומות מקיפות, שאת הקדומה שבהן הוצע אז לתארך לתקופה הכנענית המאוחרת, המשווערת להיות מקבילה לזמן יהושע בן נון.

מנין לנו לדעת שמיקום העיר עזה של היום זהה למיקומה של העיר הקדומה מימות יהושע בן נון? הרי כבר חלפו כ-3300 שנים מאז ימות יהושע? אולי השם עזה נדד ממקומו המקורי והתמקם במקום אחר?

על יכולת השמות הערים המקוריות מימות יהושע בן נון להשתמר עד הימים שלאחר חורבן בית שני אין כאן שאלה גדולה. מלבד חמישים ושתים שנים המפסיקות בין בית ראשון לטרום ימי בית שני, עת חזרו שבי ציון מבבל לארץ, יש רצף של כ-1400 שנים של נוכחות יהודית עיקרית, השולטת על האופי התרבותי בארץ ישראל.

האוכלוסייה היהודית לאחר ימי בית שני, שהחלה מתדלדלת בעיקר לאחר מרד בר כוכבא, היתה עדיין בעלת נוכחות משמעותית במשך עוד כאלף שנים, ומנתה בארץ ישראל מאות אלפי יהודים. הדלדול המשמעותי התרחש בימי הצלבנים בארץ.

נוכחות זו השרישה לתושבי המקום הנוכחים שחדרו ארצה את שמות המקומות בארץ ישראל, כך שגם כאשר הידלדלה מאוד האוכלוסייה היהודית בארץ, השמות המשיכו להשתמר. רבי אשתורי הפרחי בעל הכפתור ופרח, שחי לפני כ-700 שנה, כותב (עמ' תרלב): כי הארץ לעולם עומדת ובשמותיה ברוב והשינוי בשמות מעט הוא. (שם, עמ' רמה): ואודיעך כי שמות העיירות והנהרות הכתובים בכתבי הקודש שבכתב פה שמעט הוא מה שנשתנה שמם בין הישמעאלים.

מפה גאוגרפית מדוקדקת של ארץ ישראל, שנעשתה ע"י חוקרים בריטים לפני כמאה וחמישים שנה, מתעדת מאות רבות של שימורי שמות שהיו ידועים אז, הפזורים על פני כל הארץ, ומשתקפת לנו דרכה תמונת שימור מיוחדת במינה. כותב על כך החוקר הרב יואל אליצור, שהינו פרופסור שחקר רבות את תופעת שימורי השמות בארץ: "אפשר לראות במערכת השמות של ארץ ישראל ושכנותיה מעין צילום של מצב לשוני קדום... נדמה שאפשר לראות במערכת השמות הערביים של ארץ ישראל עדות שטח המשקפת במידה רבה את מצב השמות לפני 1370 שנה [לפני הכיבוש הערבי]".

(1). מבין העולים מבבל לארץ ישראל היו זקנים שנשתמר בזיכרונם המקומות בארץ ישראל וזיהויים עוד מימות נעורם. בספר עזרא ונחמיה מוזכרים תושבי הערים הגולים שחזרו לעריהם המקוריות.

יתר על כן, טוען רבי יהוסף שוארץ כי נשארו ערי הארץ בארץ ישראל נשארו עומדות על תילן ולא נחרבו (יתכן כי נתכוון שאוכלוסייה יהודית דלילה שימרה את ישוב הערים, כך שלא היו צריכים שבי ציון להקים מחדש את הערים אלא בעיקר לעבות בחזרה את יישובן). וכך הוא כותב (שו"ת דברי יוסף דף ו'): "כי ידוע שבחרבן בית ראשון לא נחרבו כל ערי הארץ כמו בחרבן בית שני... מוכח שנמצאו ערים שעודם על מכונם ותכונתם, הן אחר גלות י' השבטים הן אחר גלות וחברן ירושלים".

אלא שהעיר עזה אינה זקוקה לכך ואינה נתלית בשימורי השמות של הערביים המקומיים. ההתיישבות בעזה התקיימה באופן רציף לאורך כל 3500 שנות קיומה, ומעולם לא ניתק הידיעה על קיומה ומקומה, כך שזיהויה של העיר בימינו כעיר המקראית אינו מוטל בספק.

כותב על כך הרב ליברמן (שו"ת משנת יוסף א' ס' מו): "והגם שידוע מש"כ החזון איש (שביעית ג, יט) שאי אפשר לסמוך על שמות העיירות היום כי בהמשך הזמן נהרסו ואזרו ונתיישבו ופעמים נעתקו ממקומם הראשון, ופעמים נשתנו השמות עכ"ל וכ"כ (שם סק"ח) דאין אנו בטוחים אם אפשר לסמוך על מפת הארץ. כל זה נכון לגבי עיירות קדומות הנזכרות בתנ"ך ובדברי חז"ל ואפילו בדברי קדמונים, אבל בנדון דידן הרי יש הוכחות וסימנים שעזה היא אותה שבימי הכפתור ופרח".

כך גם כותב הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ג, א עמ' 38): "עזה שנחלקו עליה הרדב"ז והמהרי"ט היא למעשה אותה עזה הידועה לנו מהתנ"ך והתלמוד. יש בידינו מסורת רצופה על קהילה יהודית בעזה מימי הרדב"ז והמהרי"ט עד מאורעות תרצ"ו".

לאורך אלפי שנים היתה העיר אחת הערים החשובות והבולטות בארץ ישראל, והיא גם ידועה כאחת הערים העתיקות בעולם. לאורך ההיסטוריה, עזה הייתה מיקום משמעותי עבור ממלכות ואימפריות שונות, ביניהן המצרים, הפלשתים, האשורים, הפרסים, היוונים, החשמונאים, הרומאים, הביזנטים, הערבים, הצלבנים, הממלוכים והעות'מאנים. העיר נמצאת בדרך המחברת בין יבשות, דרך הים, שהייתה ציר חשוב לאורך ההסטוריה. מלחמות רבות גם ניטשו בסמוך לה ובתוכה. יש בה נמל עתיק יומין והיא היתה אחת הכניסות הראשיות לארץ ישראל.

גם אם נטיל ספק במיקומה המדויק של העיר ונדידתה למקומות אחרים, סביר מאוד להניח שמיקומה של עזה הוא בתוך העיר הנוכחית. כפי שכבר ראינו, העיר הקדומה היתה בנויה ממספר ערים מוקפות חומה הסמוכות אליה, וכולן היו קרויות על שם העיר עזה. עיר זו היתה גם עיר נמל, כך יש להניח כי היא ודאי התפרסה מערבה לכיוון הים.

מאחר שעזה בת ימינו היא עיר גדולה, ומאחר שמיקומה של העיר הקדומה נמצא בתוכה, הרי שרצף הבתים הקיים בעיר, לאורך שטח גדול, מגדיל אותה לכל כיוון ומאפשר את הרחבת דין מוקף על פני תא שטח גדול מאוד.

יתר על כן, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל חידש בירושלים כי גם אם העיר נדדה מעט ממקומה, דין מוקף שייך גם כלפי המקום אליו היא נדדה (שו"ת משפטי עוזיאל חלק ח סימן ס"ב): "דין מוקפין חומות מימות יהושע בן נון הוא משום כבודה של ארץ ישראל ולא משום הקפת החומה. הלכך אין לצמצם כבוד זה רק לתוך החומות, אלא לכל גבולי העיר... ואין כאן (בירושלים החדשה) ענין לדין סמוך ונראה וכרך שנחרב שבתלמוד ובירושלמי, שאין הדברים אמורים אלא בכפר הסמוך לדרך...".



(ז). עיין חזו"א או"ח ס' קנא וכן בספר מגילה במוקפות חומה לרב יהודה זולדן, תשע"א, עמ' 88.

מסורת קריאת המגילה בעזה

היישוב היהודי בעזה היה קיים לסירוגין מימי החשמונאים בבית שני ועד קום המדינה. הוא ידע תקופות של חרבן, כך לא היה רצף ישוב יהודי לא התקיים לאורך כל אלפי שנות קיומה. ובכל זאת, ברוב שנותיה של העיר עזה, מימי בית שני, הייתה שם נוכחות יהודית.

המקור הקדום שנמצא בידינו כעדות למקרא מגילה בעזה הוא של רבי יששכר אבן סוסאן, מחכמי ארץ ישראל לפני כ-500 שנה. וכך הוא כותב (תיקון יששכר, ונציאה של"ט, נט ע"ב): "והמקומות שקורין בהם המגילה שני ימים מפני הספק אם עיירות הם אם כרכים הם... הסדר להם בקריאת התורה ביום השני כסדר היום הראשון, ומנהג זה פשוט פה בכל המוסתערבים יצ"ו תושבי ארץ צפת שבגליל העליון... ושמענו שכן נוהגין גם בעזה ובדמשק".

לפני כמאתיים שנה חרב היישוב היהודי בעזה והוא חודש בשנת התרמ"ב. תושבי העיר שלחו שאלה לרבי יעקב שאול אלישר (או היה דיין בירושלים ולימים הראשון לציון) מתי עליהם לקרוא את המגילה בעזה: "אודות עיר עזה, כידוע לנו בבירור מפי הקבלה ומפי ספרים שעזה היה בה ישוב בני ישראל זמן רב, וזה ששים שנה ואת היותה שנתבטל הישוב מסיבת הגלות המר, ולא יכלו לסבול עם בני ישראל הגלות, והוכרחו לצאת משם ... והנה בעתה (שנת תרמ"ג) נתעוררו אחינו בני" ספרדים ואשכנזים לקבוע דירה בעזה הנזכר, ועשו בית להתפלל שם ונתקבצו מנין עשרה מישראל והותר, והוליקו שם ס"ת ומתפללים שם בעשרה... והנה בפורים כבר שאלו מה יעשו בקריאת המגילה, והוריתי להם שיקראו ב' ימים, הראשון בברכה והב' בלא ברכה, וכמ"ש בס' תקון יששכר ז"ל בעד עזה".

הרב אלישר הסתמך על ספר תיקון יששכר והורה להם לקרוא את המגילה בי"ד ובט"ו באדר (שו"ת שמחה לאיש, ירושלים תר"ג, ג, סי' ה).

הרב עקיבא יוסף שלזינגר ציין בספרו שכן נוהגים בעזה (שו"ת רבי עקיבא יוסף או"ח ח"ב סימן תמח): "כמו כן רוב המקומות העתיקות אשר נמצאים בא"י קורין גם בט"ו, כמו טבריה צפת חיפה וכן עזה".

בשנת תרפ"ז ציין רבי יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי את עזה ב'לוח לארץ ישראל' ברשימת הערים שיש לקרוא בהם מגילה יומיים. בספרו 'ארץ ישראל' (פרק ח): "... וזולת ירושלים יש בא"י ארבעה סוגי עיירות ומושבות: עיירות עתיקות שכבר הוחזקו משנים קדומות לנהוג בהן דין מסופקות שבהן קורין בי"ד ובט"ו ... לסוג הראשון ידועות העיירות חברון, שכם, עזה, עכו, לוד, טבריה, יפו, צפת, וחיפה שהוחזקו מימים קדומים לעיירות מסופקות ועיקר הפורים שלהן בי"ד וקריאת המגילה גם בט"ו... חברון, שכם ועזה משום שנמנו ביהושע ולדעת רשב"ל בירושלמי מוקפות חומה מנה".

הרב טיקוצ'נסקי דירג את ערי הארץ בכמה מדרגות של ודאות לגבי קריאת מגילה יומיים ואת עזה הוא מנה בקטגוריה היותר ודאית, וכי עזה מוחזקת מימים קדומים לעיר ספק מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

(ח). נעזרנו בספר מגילה במוקפות חומה, עמ' 295-300.



דיונים על עזה בדור האחרון

הקהילה היהודית ידעה תהפוכות נוספות עד שהגיעה לקיצה במלחמת השחרור (התש"ח) ועימה נדום מנהג קריאת המגילה בתוכה.

שאלת מקרא מגילה בעיר התחדשה שוב בשנת תש"ן. הרב יעקב אריאל, אז ראש ישיבת נווה דקלים שבגוש קטיף, נשאל^ט ע"י חיילים כיצד לנהוג בעזה לגבי מקרא מגילה, והוא הקל עבורם לקרוא בי"ד בלבד.

עוד קודם לכן, הרב משה הררי, כתב בספרו 'מקראי קודש' (פורים, ירושלים תשמ"פ, עמ' 93) ציין כי יש לקרוא בעזה יומיים.

הרב שמעון בירן, רב הישוב כפר דרום, כתב בשנת תשנ"ב, כי יש לקרוא בעזה יומיים. דיונים נוספים בהקשר לפורים בעזה ניתן למצוא ביחס לישוב נצרים של גוש קטיף. ישוב זה היה סמוך ונראה לעזה.

בשנת תשנ"ד נשאלו הרב שאול ישראלי והרב מרדכי אליהו לגבי דין נצרים והם השיבו (הרב משה הררי, מקראי קודש - פורים ירושלים תשנ"ד, עמ' 104) כי יש לנהוג בי"ד בלבד. לעומתם, הרב אביגדור נבנצל הכריע כי עליהם לקרוא יומיים. בפועל בנצרים קראו בי"ד בלבד.

הראש"ל הרב יצחק יוסף (ילקוט יוסף הלכות פורים עמוד תתקטז) ציין את העיר עזה כעיר מסופקת שיש לקרוא בה יומיים, וכן כתב הרב בן ציון מוצפי (פורים בציון עמוד שעב).



עיר של גויים

הקדמה

הנכנס לעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שהיא כיום עיר של גוים, וכשאין בה קהילה יהודית קבועה, האם הוא מתחייב בה כדין מוקף בט"ו באדר?

כדי לענות על שאלה זו נצטרך לברר מספר שאלות:

א. האם פקע מעיר של גויים דין מוקף?

ב. בהנחה שיש לעיר זו דין מוקף, האם הדבר תלוי בכך שגרים שם גם יהודים?

כדי לענות על שאלה זו נעיין בגמרא בירושלמי, ממנה נוציא מספר עקרונות שיסייעו בידינו.

כמו כן, מאחר שבימים אלו, הואיל ובעקבות המלחמה עזה נמצאת בחרבנה, נצטרך לברר גם מהו דין הנכנס לכרך שחרב.

ט. עיין בשו"ת באהלה של תורה ב, סימן קד.

אומרת הגמרא (מגילה פרק א, הלכה א): "חרב הכרך ונעשה של גויים, איתא חמי: בו אינן קורין ובחוצה לו קורין?!".

הגמרא לומדת דין מקל וחומר. בראשונים ובאחרונים נוכל לראות כי הם נחלקו בהבנת גמרא זו: מה נושא השאלה, על מי השאלה נשאלת, האם התשובה היא באמת דרך ק"ו, ומה בכלל התשובה. כל שיטה מובילה לנ"מ הלכתית אחרת כך שגם נצטרך לבחון הכיצד נכון להכריע במחלוקות אלו.



א. ביאור שאלת הגמרא

הגמרא שואלת על "כרך שחרב ונעשה של גויים", אך לא ברור על מה השאלה, שהרי זו עיר מוקפת מימות יהושע בן נון, ואם כך מהי הה"א שלא יהיה לה דין מוקף? מצינו אצל רבותינו שלושה פירושים לביאור שאלה זו:

א. מדובר בעיר שבטל ממנה הישוב היהודי. הבעיה בכך היא המחסור ב' בטלנים. כך מפרש הגר"א את השאלה (ביאור הגר"א או"ח תרפ"ח, ב): "ולכאורה מזה ראייה לפי' תוס' דבשל כרכין א"צ עשרה בטלנים דזה היתה הבעיה שנעשה של עובדי גילולים".

ב. מדובר בעיר שבטל ממנה הישוב היהודי, כך שהיא כבר לא נחשבת כעיר. הר"ן אומר כי (דף ב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה "אבל הרמב"ן") – "ישוב גויים לא הוי ישוב". ואם כך, נשאלת השאלה: מה מחייב את מקרא המגילה בעיר מוקפת? האם צריך להיות עיר קיימת, או שדי בכך שהמקום עצמו היה בעבר עיר, על אף שכיום הוא כבר איננו עיר?

כך נראה שביארו את שאלה הגמרא הברכי יוסף (או"ח תרפ"ח, ח) והבית עובד¹ (סידור בית עובד ח"ב ליוורנו תרפ"ב עמ' 299).

ג. השאלה היא על עיר מוקפת שפקעה ממנה קדושת עיר חומה, מאחר שרוב תושביה גויים. כך מבאר הגר"א את השאלה בפירושו השני (שם): "אבל י"ל דה"ל שרובה עובדי גילולים דבטלה קדושת החומה".

וכך גם החזון איש מבין את הגמרא (או"ח, סי' קנד): "כיוון דלענין בתי ערי חומה פקע מיניה דין מוקף בנעשה של עכו"ם, לענין מקרא מגילה מהו?".



ב. האם יש לעיר של גויים דין מוקף?

כדי להבין איך נכון לקרוא את הגמרא יש לשאול שתי שאלות:²

א. מה פירוש המילים "חוצה לו"? אנו נראה על כך שני פירושים בראשונים.

י. המחבר הוא רבי שמואל אשכנזי, חי לפני כ-200 שנה.

יא. בהמשך נשאל שאלות נוספות בהבנת הגמרא.

הפירוש הראשון סובר כי כוונת מילים אלו למקומות הסמוכים לכרך, וההשוואה של הגמרא היא בין הכרך לבין הסמוך לו.

לפירוש השני הכוונה היא לחוץ לארץ, כך ששאלת הגמרא היא על כרך של גויים בארץ ישראל.

ב. האם הגמרא שואלת על "בו" או על "חוצה לו"?

אם השאלה היא על "בו", הנחת הגמרא היא ש"חוצה לו" קוראים בט"ו (והוא מלמד מק"ו שגם בכרך של גויים קוראים בט"ו), אך אם השאלה היא על הסמוך לכרך, משתמע מהגמרא שדין "חוצה לו" וכן ה"בו" הוא בי"ד ולא בט"ו.

על פי שאלות אלו נראה כיצד רבותינו למדו את הגמרא.

הרמב"ן

כותב הרמב"ן (חידושי הרמב"ן מגילה ב:): "הכרך שחרב או שנעשה של גויים ונטלו ממנו י' בטלנין לשיחזורו שם ישראל שיקראו בט"ו כרך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי מיבעיא ליה ופשוט מהא שאלה והלא בחוץ לארץ קורין במוקפין שבה בט"ו אעפ"י שהרבה כרכין בחו"ל שלא היו שם ישראל כלל בימי אחשורוש וכ"ש שלא היה בהן י' בטלנין תדיר".

הרמב"ן סובר ש"חוצה לו" הוא חוץ לארץ, ושאלת הגמרא היא על "בו", כך שעל פי הבנה זו יש לקרוא גם בחוץ לארץ וגם בעיר של גויים בארץ בט"ו. הרמב"ן מוסיף את התנאי של י' בטלנין לכרך. כדעת הרמב"ן סובר גם הריטב"א (בחידושו למסכת מגילה ב ע"א). גם הר"ן (דף ב בדפי הרי"ף) מזכיר את פירוש הרמב"ן בפרושו.

רשב"א

לדעת הרשב"א יש להבין את הגמרא כעוסקת בכרך והסמוך לו. כך מפרש הרשב"א (מגילה ב:): "חוצה לו קורין מחמת הכרך... והילכך: כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרוא בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, הסמוך לו והנראה עימו שלא נחרבו ולא נשתנו, במילתיהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון. ומשום הכי קא מתמה: חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו, ובו שהוא היה עיקר אין קורין?...!".

הרשב"א סובר ש"חוצה לו" הוא על חוץ לכרך, ושאלת הגמרא היא על "בו", כך שעל פי הבנה זו יש לקרוא גם בתוך העיר וגם מחוץ לעיר בט"ו. גם הריטב"א מזכיר פירוש זה של הרשב"א, אך מעדיף את הסברו של הרמב"ן.

נקדים את המאוחר ונציין כי הרשב"א לא היה מצוי אצל האחרונים שעסקו בסוגיה זו.¹ רואים זאת בבירור אצל הברכי יוסף, החזון איש, שו"ת הר צבי והיכל יצחק² (דבריהם יובאו

(יב). יש לציין שהרשב"א משנה את סדר מבנה השאלה וממקם את "חוצה לו" לפני "בו", משום שבד"כ כשנשאלת תמיהה, הדוגמא המלמדת מופיעה ראשונה, והנלמדת מופיעה שניה. בעיה זו, שפתר הרשב"א ע"י שינוי גירסא, היתה הסיבה שגרמה לאחרונים, כמו החיד"א, להבין אחרת את הגמרא, והיתה גם הסיבה שהגר"א הביא אפשרות נוספת של קריאה בניחותא.

בהמשך הדברים). כל הנ"ל דנו בסוגיה ובראשונים המדברים עליה, ואילו הרשב"א נעדר מהאזכורים שלהם.^{ייד}

עד כאן בירור דעתם של הראשונים שעסקו בסוגיה זו.^{יז}

הגר"א

הגר"א על סוגיה זו מביא את פירושו של הרמב"ן דלעיל, אך חולק על ביאור זה ובוחר לפרש באופן הזהה לפירוש הרשב"א^{יח} (ביאור הגר"א או"ח תרפ"ח, ב): "אם בחוץ לכרך קורין, דהא שם לא מחמת חומה... וא"כ, אף שבטל החומה קורין, כ"ש בתוכה...".

אצל האחרונים האחרים נוכל למצוא כיוון חדש בהבנת הסוגיה שלא מצוי בראשונים.

קרבת העדה

מפרש קרבן העדה (שם ד"ה "ומשני איתא חמי): בו אינן קורין כלל ובחוצה לו יקראו בט"ו בתמיה אלא ודאי שהסמוך לו נגררו בתר רובא דעלמא וקורין בי"ד כלומר, שאלת הגמרא היא על "חוצה לו", ותשובת הגמרא היא שדינו הוא בי"ד.

ברכי יוסף

כמו קרבן העדה פירש גם הברכי יוסף. שאלת הגמרא הופנתה כלפי ה"חוצה לו" (ברכי יוסף תרפ"ח, ח): "אם נחבר הכרך היכי לידינו כפרים דסמיכי...".

תשובת הגמרא ע"פ הברכי יוסף היא שקורין בחוצה לו בי"ד: "בו אין קורין" בתמיהא, דמהיכא תיתי דחוצה לו קרו.

אלא שהברכי יוסף מביא בדבריו גם את פירושו של הרמב"ן על גמרא זו, ואינו מכריע בין שני הפירושים. אלא שבסופו של דבר נטה הברכי יוסף לומר, מתוך סתירה שראה בדברי הרמב"ן במקום אחר, כי הרמב"ן חזר בו מהסברו זה, וסבר כמו ההסבר הראשון שהברכי יוסף הביא.



ג. "בו אינן קורין"-תיאור הלכתי או מציאותי?

פירושם של קרבן העדה והברכי יוסף מעלה שאלה נוספת, והיא: האם הגמרא, באומרה "בו אינן קורין", מתארת מציאות או שזו קביעה הלכתית? כלומר, האם הגמרא תיארה פה מציאות,

(יג). יש לציין כי בשו"ת ציץ הקודש כן הוזכר הרשב"א.

(יד). בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סה אות ב עמ' קסא) שפסק כדברי הרשב"א, הורכבה שיטה המחברת בין הריטב"א, שהעדיף את גירסת הרמב"ן, לבין הגר"א, כשהמתבקש הוא להביא בפשטות את הרשב"א בעצמו.

(טו). הר"ן, בהזכירו את פירוש הרמב"ן, מציין שיש פירוש נוסף אך לא מזכיר מהו, ונראה שהוא מתכוון לפירוש הרשב"א.

(טז). נראה כי הגר"א לא ראה את הרשב"א וכיוון לדעתו, מאחר שהוא אינו מציין פירוש זה בשמו.

בה אין אף אחד שיקרא, או שמא היא קובעת דין, ובו למוקף של גויים אין קוראים בט"ו, גם אם יכנס לשם יהודי?

קרבן העדה

אם נדייק בדברי קרבן העדה, נראה כי מדובר בתיאור מציאות. נוכל לראות כי הנימוק לכך שבסמוך לדרך יקראו בי"ד הוא לא משום שבמוקף שלו יש לקרוא בי"ד, אלא משום ש"ודאי שהסמוך לו נגדרו בתר רובא דעלמא וקורין בי"ד". קרבן העדה מסביר כי הסמוך קורא בי"ד, מאחר שעליו ללכת אחר רוב העולם ולא אחר הכרך. אם כך, נראה לדייק כאן כי לדרך של גויים יש דין מוקף והנכנס אליו יקרא בט"ו, אלא שהסמוך לא נגרר אחריו. מדוע הוא אינו נגרר אחר הכרך? סביר להניח כי מאחר שאין קריאה בפועל בתוך הכרך, הסמוך לו לא יגרר אחריו.

ברכי יוסף

במהלך דבריו הארוכים של הברכי יוסף ניתן לזהות כי הוא סבר בתחילה שהגמרא בירושלמי, באומרה "בו אינן קורין", התכוונה לקביעת דין. ניתן לדייק זאת ממה שכתב באמצע דבריו על פירושו של הרמב"ן (שם): "ולפי זה מכריע קצת הצד האחר בנידון דידן: דכיון שאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו".

הברכי יוסף אומר כי הוא נוטה לומר, על פי הרמב"ן, שדין הסמוך לדרך שאין בו ישראל יהיה בט"ו. הנתון שהשתנה בין דברים אלו למה שאמר לפני כן הוא שע"פ הרמב"ן, הנכנס לדרך של גויים, על אף שהוא ישראל יחידי בעיר, קורא בט"ו. נתון זה הביא את הברכי יוסף לומר שאם כך, דין הסמוך נכון שיהיה גם הוא בט"ו. ומכאן שקודם להבאת דברי הרמב"ן, סבר הברכי יוסף שהנכנס לדרך של גויים קורא בי"ד, מאחר שפקע דין מוקף מכרך זה ללא נוכחות של תושבים יהודים בתוך עיר זו.

אלא שבהמשך דבריו של הברכי יוסף ניתן לראות כי הוא הוסיף פרשנות נוספת. אנו נראה כי לשיטתו, בסוף דבריו, "בו אינן קורין" יכול להתפרש גם כתיאור דין וגם כתיאור מציאות. נעניין במהלכו של הברכי יוסף.

על פרשנות זו של הרמב"ן בירושלמי החיד"א מקשה: ברם, הר"ן לקמן גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנים" כתב בשם הרמב"ן דקרי בי"ד והביא ראיה לזה מהירושלמי. הברכי יוסף תמה הכיצד הרמב"ן סותר את עצמו. מצד אחד הוא סובר שלכרך חרב ועיר של גויים יש דין מוקף אף בלא י' בטלנים, ומצד שני במקום אחר מצריך הרמב"ן שבכרך יהיו עשרה בטלנים?

תמיהה זו תביא את הברכי יוסף להעלות השערה שהרמב"ן חזר בו מהבנתו את הירושלמי, ויש לקרוא את הגמרא ע"פ הגרסה האחרת, הטוענת שהנושא בגמרא הוא ההשוואה בין כרך

(ז). בהמשך נבאר כי עיון בחידושי הרמב"ן עצמן מורה שאין סתירה. הרמב"ן סבר שלכרך חרב ועיר של גויים יש דין מוקף רק אם נכנסו לשם עשרה בטלנים. החזון איש טוען בדעת הברכי יוסף כי לא ראה את הרמב"ן במקורו אלא רק כפי שהביאו הר"ן, ולכן נעלמה מעיניו דעתו השלימה של הרמב"ן.

לבין הסמוך לו (אלא שאת אופן קריאת הגמרא ע"פ גירסה זו יפרש הברכי יוסף כפי שפירשה הוא בעצמו בתחילת דבריו, ולא כפי הרשב"א, הריטב"א והגר"א).

כך מדייק הברכי יוסף בדברי הר"ן (המביא את שיטת הרמב"ן): "... דגרסין בירושלמי... ואם הירושלמי מתפרש כך... כאן מוזכר שיש גירסה נוספת להבנת הירושלמי. הר"ן, בהמשך דבריו בדין י' בטלנים לפי הרמב"ן, מזכיר פעם נוספת שיש גירסה נוספת שיש בירושלמי: אע"פ שהגרסא מתחלפת ואין פירושו ברור וצ"ע...".

הר"ן לא פירט באיזה גירסה מדובר כאן, ודבריו החתומים הביאו את הברכי יוסף להעלות השערה¹ ("וליבי אומר ל...") כי מדובר באותה גמרא ירושלמית דלעיל ואותו נידון לגבי הגירסאות, אלא שהרמב"ן חזר בו והחליף גירסה, ובה יש הוכחה לצורך בי' בטלנים: ... ומזה הוכיח (הרמב"ן) דאם אין בו י' בטלנים – קרו בי"ד. כלומר, מכיון שהעיר חרבה והפכה לשל גויים ואין בה עשרה בטלנים, הדין הוא ש"בו אינן קורין". גם אם יכנסו יהודים לעיר, ללא י' בטלנים הדין הוא שלא קוראים בט"ו אלא בי"ד, וכך גם הוא דין הסמוכין לאותה עיר.

על פי הבנה זו, הר"ן הקשה על הרמב"ן וסבר כי "בו אינן קורין" לא מוכרח להתפרש כתיאור דין אלא כתיאור מציאות, כך שהדין יהיה שהנכנס לעיר של גויים יקרא בט"ו. "... דדילמא דוקא כלו גויים ואין ישראל כלל אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלנים קרי בט"ו".

כך, על פי הסבר זה, הר"ן פורך את ראיית הרמב"ן, דרך התיאור המציאותי שניתן להכניס בדברי הגמרא.

וא"כ, טוען הברכי יוסף למחלוקת ראשונים האם "בו אינן קורין" הוא תיאור דין או מציאות.

יח. לגבי מקור זה בר"ן מוכח מדברי הרמב"ן עצמו כי היא לא נאמרה על סוגית כרך שחבר אלא על שאלת י' בטלנים (וזה לשון הרמב"ן: אבל בירושלמי מצאתי: ת"ש: כרך שאין בו עשרה בטלנים תקנתו קלקלתו ונעשית כעיר. וזו ראייה שדין מוקפין שאין בהם עשרה בטלנים כדין עיירות ומקדימין, שלא כדברי רבותינו הצרפתים...

אבל מדברי הר"ם במז"ל נראה... זמנן ט", והוא גורס בירושלמי: "כפר שאין בו עשרה תקנתו קלקלתו". ואינו נכון בסוגיה שם, וגרסת ר"ח ז"ל כך היא: "כרך" וכן דעת הגאונים ז"ל... וכן עיקר"). אולם הברכי יוסף, שלא היה בידו את חידושי הרמב"ן עצמם, הבין שהר"ן מדבר על סוגייתנו.

יט. כותב בעל שו"ת עמודי אש (סי' ו) על הבנת הר"ן בדברי הרמב"ן: "ומה שכתב שם הברכי יוסף בכוונת דברי הר"ן שכתב גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנים", וכתב בשם הרמב"ן דקרי בי"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי "אף שהגירסא מתחלפת ופירושו אינו ברור" עד כאן לשון הר"ן, ועל זה כתב הברכי יוסף דכוונתו על הירושלמי הזה, ועיין שם מה שכתב בביאורו, ובמחילת כבודו הא ליתא כוונתו על הירושלמי דכרך שחבר תקנתו קלקלתו כמבואר בליקוטי הרמב"ן, והגירסאות שמתחלפות הוא דיש גורסין "כפר"... אולם אחרי העיון בליקוטי הרמב"ן ובחידושי הריטב"א יראה דאינו השגה כלל עליו". הערה זו גם מעיר הרב צבי מיכל שפירא בשו"ת ציצ הקודש (סי' נג אות ז): "וגם לענין הדין השני שמביא ז"ל בשם הרמב"ן ז"ל דגם בכרך המוקף חומה בעיני עשרה בטלנים ושמביא ראייה מן הירושלמי, מבואר שם בדברי הרמב"ן ז"ל עצמו שהראיה היא מדברי ירושלמי אחר (פ"ק דמגילה הלכה ד) דתני בהדיה כרך שאין בו עשרה בטלנים, דינו כעיר...".

כ. הברכי יוסף מביא זאת בשם הר"ן כאפשרות אחרת לקריאת הגמרא הירושלמית על מנת להפריך את ראייתו של הרמב"ן מגמרא זו לדין עשרה בטלנים.

בית עובד

היינו דוקא בזמן שאותו הכרך מיושב מישראל... אבל אם נחרב הכרך ויצאו ישראל ממנו ואין דרים בו אלא גויים אין לו דין כרך. ואם ישראל עובר באותו כרך בעת ההוא קורא בו בי"ד, דרך שאין שם ישראל נדון כעיר. כן מוכח מהירושלמי ואפילו לפי גרסת הרמב"ן^א ודלא כהרב חיד"א בברכ"י לפי גרסת הרמב"ן.

וכן מוכח בדברי השו"ע והפוסקים שכתבו אעפ"י שאין בו עשרה בטלנים. דמוכח דשיהיו בה בה' בטלנים לא בעינן אבל שיהיו ישראל דרים בה מיהא בעינן.

רואים מדברי הבית עובד כי הבין שהירושלמי, באומרו "בו אינן קורין", מדבר על תיאור דין ולא מציאות. את דברי הבית עובד הביא כף החיים להלכה (תרפ"ח ס"ק יב) ופסק כמותו.

א"כ, אנו רואים מחלוקת בין האחרונים בהבנת המילים "בו אינן קורין", ע"פ ההבנה כי הגמרא מדברת על השוואה בין כרך לסמוך לו, וכי שאלת הגמרא היא על חוצה לו.



ד. הנכנס יחידי לעיר גויים ע"פ הגר"א

עוד נותר לברר מהו הדין של הנכנס יחידי לעיר של גויים, ע"פ החזון איש והגר"א. מאחר שהם פירשו את גמרתנו כעוסקת בעיר שרוב גויים, הרי שניתן לכאורה להניח שכל דבריהם הם על עיר שיש בה ישוב יהודי, אך כאשר אין בה יהודים כלל, הרי היא אינה נחשבת כעיר ואין לה דין מוקף. אלא שנראה שלא ניתן לומר זאת מהסיבות הבאות.

מבאר הגר"א מהו הטעם שמחוץ לדרך קורין בט"ו (שם): אם בחוץ לדרך קורין דהא שם לא מחמת חומה... וא"כ אף שבטל החומה קורין כ"ש בתוכה. היכולת של הסמוך לדרך ללמד בק"ו על הכרך עצמו הוא מכך שאין דין הסמוך תלוי בכרך. ואם כן, הרי שתקפו של הסמוך הוא מכך זה שלמקום, בו הייתה בעבר עיר מוקפת חומה, יש דין מוקף, גם ללא עיר קיימת.

הרב אליקים שלזינגר מבאר כאן שלדין סמוכין יש מעמד עצמאי, ואלו הם דבריו (בית אב עמ' רכז): "דאם יסוד דין קריאת סמוכים בט"ו מכח שסמוכין נמשכים אחר הכרך... אם כן פשוט שאין סברא לדון מדין סמוכים בשעת קיומו של כרך לזמן חרבן הכרך אלא ע"כ ס"ל דסמוכים שם חלות יש להם להקרא כרך לגבי מגילה וע"כ הראיה דחזינן דגם חוץ לחומה שייך חלות שם כרך ואם כן לא אכפת לן בחרבנו בפנים, דסו"ס שם כרך קיים אחלקו שבחוץ".

עוד הוסיף הרב שלזינגר (שם עמ' רכח): "ושאלתי את מו"ר מרן מבריסק ואמר לי שכוונת הגר"א אחוצה דאחר חרבן קאי".^ב הסבר נוסף לכך שהגמרא מדברת גם על עיר שהתרוקנה

כא). כאן מציין הבית עובד כי חסר היה לברכי יוסף את הרמב"ן במקורו, וכי לרמב"ן יש את התנאי של י' בטלנים על מנת שלעיר יהיה דין מוקף.

כב). "אחר החרבן קאי" - הכוונה שהגמרא קובעת שלסמוכים יש דין מוקף גם לאחר חרבן הכרך, כלומר, מעמד הסמוכים הוא עצמאי בדין מוקף.

לגמרי מיהודים: אם כל דין הגמרא, המדברת על עיר של גויים, תלוי בכך שיש מגורי יהודים בעיר, הגמרא היתה צריכה לציין זאת, שהרי מדובר במקרה שהוצאו משם היהודים, או לפחות השלטון היהודי. אם דין הגמרא תלוי בנוכחות יהודית, מצופה היה מהגמרא לסייג את המקרה ולציין זאת.

ביאור נוסף של הגר"א

הגר"א מביא הסבר נוסף לקריאת הגמרא, ובו הוא אינו קורא את הגמרא בתמיה אלא בניחותא (שם): "ואפשר לפרש הירושלמי דהוא לשון פשיטות בו אינן קורין אבל בחוצה לו קורין מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם".

על פי קריאה זו, דין הנכנס לכרך של גויים הוא בי"ד, וזאת מאחת משתי הסיבות שציין הגר"א: מחמת המחסור בי' בטלנים או משום שפקעה קדושת חומה מהעיר.

אלא שעל ביאור זה ניתן לומר את הדברים הבאים:

א. הנימוק לקריאה בניחותא הוא מפני שבד"כ שאלת תמיהה מוסבת על המרכיב האחרון של המשפט, ואילו המרכיב הראשון הוא הגורם שממנו לומדים ק"ו. אלא שעיון ברשב"א מלמד אותנו שהרשב"א גרס בסדר אחר מהאחרים, כך שהטעם לקרוא את המשפט בניחותא נופל (יש לציין שהגר"א לא ראה את דברי הרשב"א).

ב. הברכי יוסף (שם) הוכיח שכל מקום בירושלמי הפותח במילים "איתא חמי" הוא פתיחה של משפט תמיהה.



ה. שיטת החזון איש

בנוגע לנכנס לעיר של גויים שאין בה ישראל כלל, נביא את שיטת החזון איש ביחס לשאלה של הנכנס לעיר חרבה. אומר החזון איש (שם): נראה דלעניין מקרא מגילה, אף אם חרבה קוראין בט"ו, וכן אם נעשית עכו"ם.

החזון איש מבסס את הקביעה כי למוקף שחרב ונותר כמקום שומם יש דין מוקף מדיוק שהוא עושה בגמרא (מגילה ג ע"ב): "ואמר רבי יהושע בן לוי: "כרך שחרב ולבסוף ישב נדון ככרך". מאי חרב? אילמא חרבו חומותיו, ישב אין לא ישב לא, והא תניא: רבי אליעזר בר יוסי אומר "אשר לוא חומה" (ויקרא כה, ל) אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן. אלא מאי חרב? שחרב מעשרה בטלנין".

מדוע לא העמידה הגמרא את דברי ריב"ל במצב של כרך שומם וחרב, כפשט לשונו של ריב"ל, ונדחקה לתת הסבר אחר? אלא שמכאן לומדים שסוברת הגמרא שעיר חרבה אין דינה פוקע מדין מוקף, ולכן לא ניתן להעמיד את דברי ריב"ל בעיר חרבה ושוממה.²²

כג. מקשה על כך הרב שריה דבליצקי וצ"ל: אם חרב מעשרה בטלנים בטל דין מוקף אז כל שכן חרב ושומם. ולכן נקטה הגמרא את החידוש היותר גדול. ומכאן שאין ראייה לשיטת החזון איש.

ונתן לתרץ: נחלקו הראשונים האם הצורך בעשרה בטלנים הוא רק בעיר חרבה ושוממה, ע"מ שלא להחשיבה ככפר בו מקדימים

אמנם, יש שטענו כי החזון איש בסופו של דבר לא הכריע בדבר זה וסיים במילים "אבל אין הדבר מוכרע". אך נראה שאין לומר כן, מאחר שהוא לא הביא לדבריו אף הסתייגות, ויש להבין את דבריו כהסתייגות בפירושו שם על דברי המשנה ברורה החתומים.¹¹ וכך הובנו דברי החזון איש ע"י תלמידיו ורבנים נוספים.

ספר שונה הלכות¹² (או"ח סימן תרפ"ח): "הלכה ה: פסק בחזו"א וכתב שגם אם הכרך חרב לגמרי ולא נשאר בו ו' בתים אפ"ה הנכנס בו קורא בט"ו (או"ח סי' קנד סק"ג דלא מדמשמע בבה"ל). הלכה ח: כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בו בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד (בה"ל ד"ה או) ודעת החזו"א שיקראו בט"ו (או"ח סימן קנ"ד סק"ג)."

וכן כותב הרב ישראל יעקב פישר בספרו הליכות אבן ישראל (פורים עמ' תכא הערה 11): "ולהחזו"א... וגם בחרב דין מוקף עלה... זמנו להחזו"א בט"ו".

וכן הבין הגר"ש דבליצקי (האגרת הזאת עמ' 23): "ומרן החזו"א שיטה אחרת לו בדין כרך שחרב... שגם בחרבנו יש לו דין כרך וספק כן בסימן קנ"ד".

א"כ, מאחר שלדעת החזון איש, אף בעיר חרבה יש לקרוא בט"ו, הרי ודאי גם בעיר של גויים עליו לקרוא כדין מוקף.



ו. המשנה ברורה בעיר של גויים

המשנה ברורה בביאור הלכה פוסק בשם הברכי יוסף (ד"ה "או שסמוכין להם"): "כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו".

פסיקה זו נראית לכאורה תמוהה. מעבר לכך שדברי שניתוחו של הברכי יוסף בסוגית כרך שחרב מבוסס על דברים שהוא לא ראה במקורם, לא ברור כיצד זה פוסק המשנה ברורה ממה שהברכי יוסף בעצמו חזר בו?

ליום הכניסה (תוספות) או גם תנאי בעיר מוקפת, על מנת להחיל בה דין מוקף (רמב"ן).

לשיטת תוספות דברי ריב"ל מוסבים על עיר שאין לה דין עיר חומה, כי רק שם יש את דין "י בטלנים". ומדוע לא העמידה הגמרא את דברי ריב"ל בעיר מוקפת כשהיא חרבה, כפשט לשונו של ריב"ל, והעדיפה לדבר על עיר פרוזה? הרי כל אמירותיו של ריב"ל האחרות על כרך, המובאות בגמרא בענין מגילה, היו על עיר מוקפת? מדוע להדחק ולבאר את המילה "כרך" במובן של עיר פרוזה, ולא לבאר את דברי ריב"ל כמדברים על עיר מוקפת חרבה, כפי פשט לשונו של ריב"ל? אלא שמכאן יש ללמוד ראייה שברור לגמרא שכרך חרב ושומם לא בטל דינו כמוקף, ולכן חייבת הגמרא להעמיד את דבריו בכרך פרוז שחסר בו עשרה בטלנים.

לשיטת הרמב"ן, הסובר שיש דין "י בטלנים" במוקף, נח יותר לבאר את פשט דברי ריב"ל כפשטם, שמדובר על חרבן העיר ולא במחסור בבטלנים. ואם הגמרא נדחקה לפרש את "חרב" כמחסור מעשרה בטלנים, והוציאה את דברי ריב"ל מפשטות משמעותם, נראה כי זה לא מפני שאין לחרבה שם עיר, אלא משום שכרך זקוק לעשרה בטלנים כדי להיות בעל חשיבות.

כד). נבאר את דברי המשנ"ב אלו בהמשך.

כה). שמחברם הם הגר"ח קנייבסקי והגר"ח צדוק טורצין, שהיה תלמיד מובהק של החזון איש.

כך מקשה הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה על פורים עמ' קי): "ותימא שזהו הס"ד של הברכי יוסף ואיך לא סיימה קמיה דמסיק היפכא".

ונראה כי הסיבה לכך היא שהמשנה ברורה הבחין (כפי שהבאנו לעייל בהערות בשם שו"ת עמודי אש סי' ו והחזו"א או"ח סי' קנד) בכך שהברכי יוסף לא ראה את דברי הרמב"ן במקורם, ואם כן היה רואה אותם אזי לא היה חוזר בו מהבנתו הראשונית. אמנם לפי הרמב"ן במקורן יש צורך בי' בטלנין, אלא שמאחר שאין הלכה כרמב"ן בדבר זה, הרי שדין הוא שהנכנס לעיר של גויים, על אף שאין בה עוד יהודים נוספים, עליו לקרוא בט"ו.



ז. האם יש דין מוקף לעיר של גויים רק אם הסמוך קיים?

בשו"ת דברי יציב חלק ב רצ"ה מובא הסתפקות האם כוונת הגמרא הוא שדין מוקף בכרך הוא רק אם הסמוך לו עדיין בנוי עוד מימי הכרך, קודם שהפך לעיר של גויים. כך כתב גם הרב מאיר מזוז דרך דיוק בדברי הריטב"א (מובא בספר מגילה במוקפות חומה של הרב יהודה זולדן עמ' 375): "היינו דוקא כשהכרך והסמוך לו בתקופה אחת והיתה להם ישיבה אחת בעולם, וכמו שכתב הריטב"א בריש מגילה וז"ל: "וכיון שחוצה לו קורין כתחילה "שהרי נתחייב ולא נשתנה" אף וכו'".

אלא שקשה לומר כן מהסיבות הבאות:

א. הדיוק בריטב"א אינו מוכרח, משום שהנושא על פיהם הוא התמשכות דין מוקף בכרך עצמו למרות שהוא חרב, והסמוך לו רק מלמד על ההתמשכות של דין מוקף, ולא הובא ללמד על עצמו.

ב. הגר"א (ביאור הגר"א או"ח תרפ"ח, ב) והחזון איש (או"ח סימן קנ"ד) סוברים שלכרך של גויים יש דין מוקף, אף שפקעה ממנו קדושת עיר חומה, ואין הדבר תלוי בקיום סמוך.

ג. הסברה לא מובנת: אם הסמוך תלוי בקדושת חומת הכרך אז מדוע שלא יתבטל דין מוקף בסמוך כאשר הכרך נחרב? קושיה זו מקשה החזון איש (או"ח סימן קנד).



ח. דין הנכנס לכרך חרב

מאחר שכיום, כתוצאה מהמלחמה הנוכחית, העיר עזה חרבה בחלקה הגדול, יש גם לברר מה דינו של הנכנס לכרך חרב.

את שיטתו של החזון איש ודיוקו מהגמרא ראינו לעיל - דין הנכנס לכרך שחרב הוא בט"ו. האם ניתן למצוא לכך מקורות נוספים?

נביא לכך עוד שתי ראיות:

א. הרמב"ן מבאר את שאלת הגמרא בירושלמי כך (חידושי הרמב"ן מגילה ב ע"ב): פירוש כרך שחרב או שנעשה של גויים.

על פי האופן בו ביארו הרשב"א, הריטב"א והגר"א את הסוגיה, דין הכרך הוא בט"ו. מאחר שע"פ ביאור הרמב"ן, נושא הסוגיה הוא גם כרך חרב גרידא ולא רק עיר גויים, הרי שנכון הוא שדבריהם יהיו נסובים גם על כרך חרב.

אמנם הר"ן מוסיף על פי פירוש הרמב"ן (ר"ן בדף ב. בדפי הרי"ף): "בירושלמי שאלו מילתא דריב"ל דלקמן דכרך שחרב מעשרה בטלים ולבסוף ישב או שנעשה של נוכרים".

אולם נראה כי אין להבין שהרמב"ן מבין שהמקרה של הגמרא הוא כרך בנוי של ישראל שחסרים בו עשרה בטלים, אלא רק ששאלת הגמרא במקרה של כרך חרב והרוס היא על כך שחסר בו עשרה בטלים. הראיה לכך היא מלשונו של הרמב"ן עצמו: "הכרך שחרב ונטלו ממנו י' בטלנין לשיחזורו שם ישראל שיקראו בט"ו - כרך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי מיבעיא ליה".

אם המקרה הוא כרך קיים, אלא שחסרים בו י' בטלים, הרמב"ן היה משתמש בלשון "כרך שחרב מעשרה בטלים" ולא "כרך חרב ונטלו ממנו י' בטלים".

כמו כן, לשונו של הרמב"ן "לכשיחזורו שם ישראל" מורה על כך שהמקום היה נטוש, אחרת הרמב"ן היה כותב "לכשיחזורו שם עשרה בטלים".

החידוש של הרמב"ן הוא שאע"פ שהכרך חדל מלתפקד ככרך לזמן מסויים, כאשר יחזרו עשרה בטלים יתחדש בו דין מוקף. חידוש זה בכרך חרב הוא גדול יותר מעיר של גויים שחזרו לשם עשרה בטלים, משום שבמקום חרב, לא רק שהיו חסרים בטלים אלא לא היתה עיר כלל. ואעפ"כ הרמב"ן קרא את הגמרא כפי החידוש היותר גדול המתחדש בה, למרות שניתן היה לקרוא את הגמרא כמקרה אחד, בו מדובר על כרך חרב שנעשה של גויים.

ומכאן אנו למדים אחד משני הדברים:

א. בעיני הרמב"ן, כרך חרב שווה לכרך של גויים.

ב. לשון הגמרא מורה לקרוא דוקא כשני מקרים ולא כמקרה אחד.

ב. כפי שהארכנו בביאור דברי הגר"א והראשונים, לסמוך יש דין עצמאי, כך שהוא אינו תלוי במצבו של הכרך, ואין זה משנה אם הכרך בנוי ומיושב או חרב.

הסברה אומרת שעצמאות זו נובעת מכך שלמקומו של הכרך יש דין מוקף, ללא תלות בקיומה של עיר בנויה על גבי הכרך.



ט. המשנה ברורה בדין כרך חרב

כותב המשנה ברורה בביאור הלכה (שם): "כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה שמם - יקראו בי"ד (דבר [משאת] משה). כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו (ברכי יוסף)".

יש שדייקו מהמשנה ברורה כי דין הנכנס לכרך חרב הוא ב"ד. כך כותבים החזון איש (שם), שו"ת היכל יצחק (או"ח ס' סה) ושו"ת הר צבי (או"ח סימן קלא עמ' ריד). אחרונים אלו מתלבטים בהבנת המשנ"ב, מאחר שלכרך של גויים הוא פוסק שהנכנס אליו קורא בט"ו, ואילו הסמוך לכרך חרב קורא ב"ד. מהו החילוק בין שני פסקים אלו? משערים אלו האחרונים כי החילוק הוא בין כרך חרב לבין עיר של גויים, כך שבכרך חרב פקע דין מוקף. משמעות הבנה זו היא: כרך של גויים – בין בכרך ובין בסמוך (אף ללא כניסה של יהודי כלשהו לכרך עצמו, עיין חזו"א שם) יש דין מוקף.

כרך חרב – בין בכרך ובין בסמוך, דינו הוא ב"ד.

אלא שנתון אחד, שלא היה בידי אותם האחרונים, נמצא בידינו, והוא מקורו של המשנ"ב. להם היה ידוע מהכתוב במשנה ברורה שמקורו בראשית דבריו הוא ה'דבר משה'. חיפוש בכל הספרים הקרואים בשם זה לא מעלה תשובה בנושא הנידון. ומסתבר מאוד כי יש כאן טעות דפוס, ומדובר במשאת משה, המובא בתשובת הברכי יוסף דלעיל, והוא אכן מתייחס לענייננו באופן ישיר.²¹ ואלו הם דברי המשאת משה (ח"ב או"ח סי' יג):

כיון דאעיקרא אין קורין בה בט"ו כי הכי דתהוה כל הקרב כל הקרב נידון כמוה דכולא מילתא משום יקרא דכרך מטו בה אשר סביבותיה נתנו בתוכה ובהבטל הסיבה בטל המסובב.

ולפי דרכנו למדנו סמוך לנא אמון (שם העיר עליה דן המשאת משה) על שום מה לא באה לכלל ספק להיות נידונת חוצה לה כתוכה, דאיברא תוכה ודאי היא בכלל הספק להיותה קדומה וקורין ב"ד וט"ו, מיהו חוצא לה הך דיתובי יתבינן בגוה אין נותנים לה דין העיר גופא אע"ג דסמיכא טובא כיון דמתא גופא אין רבים מבני ישראל בוקעים בה ולא דיירינן בגוה. וכיון דעיקר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל דרין בה תו לא מיגרר אבתרא חוצה לה דכעיר חדשה דמיא ודינה ב"ד גרידא כרובא דעלמא וברור.

בדברי המשאת משה אין התייחסות כלל לפקיעת דין מוקף מכרך חרב. הנושא בו הוא עוסק מדבר על הסמוך לכרך שאין בו יהודים. הוא קובע שדינו הוא ב"ד, ולא נתברר בדבריו מה יהיה דינו של הנכנס לכרך עצמו.

דבר נוסף שניתן לראות במקור עצמו הוא כי לא ניתן ללמוד ממקור זה את החילוק בין כרך חרב ובין עיר גויים. גם במשאת משה וגם בברכי יוסף, הנידון הוא על כרך שאין בו יהודים, ואין תיאור ברור האם מדובר בעיר מיושבת גויים או עיר חרבה.

מאחר שהנושא של המשאת משה והברכי יוסף הוא נוכחות או אי נוכחות יהודים בכרך, הרי שכשהמשנ"ב מסיק מתוכם את דבריו, מתכוון גם הוא למציאות עליה הם דיברו. כלומר, החילוק שעושה המשנ"ב הוא בין מצב בו יש יהודים בכרך או אין.

על כן, כך יש להבין את המשנ"ב:

בדין הסמוך לכרך בו אין יהודים – דינו ב"ד.

(כו). כך כותב הגר"ש דבליצקי בספרו האגרת הזאת עמ' 22. בהדפסה של הוצאת עוז והדר תיקנו ל'משאת משה'.

דין הנכנס לכרך בו אין יהודים – דינו בט"ו.

ואם כך, כאשר כתב המשנ"ב 'כרך שמם', כולל הדבר גם כרך של גויים, ואין לחלק בין מקום חרב למקום של גויים. כמו שדין הסמוך, בין מקום של גויים ובין מקום חרב, דינו בי"ד, כך גם בכרך עצמו. לכן, נראה כי הנכנס לכרך חרב, דינו ע"פ המשנ"ב הוא בט"ו.

חילוק זה מלמדנו כי הגורם המחייב את דין מוקף הוא לא כרך בנוי, אלא המקום בו בעבר היה הכרך, על אף שהוא כעת חרב.

נראה כי המשנ"ב פסק בכניסה לכרך עצמו לחומרה ובסמוך לו לקולא. הסבר זה מלמד אותנו כי המשנ"ב מצדד כמו הסברו של קרבן העדה בירושלמי, וכמו הסברו של הברכי יוסף שביאר בדעת הר"ן.

כאמור לעיל, הרשב"א לא היה מצוי אצל האחרונים. נראה כי המשנ"ב פסק בדין הסמוך לכרך כמו המשאת משה וקרבן העדה, בניגוד לשיטת הגר"א, וזאת כאשר לא היה מצוי אף ראשון הסובר כדעת הגר"א.¹² אולם בהגלות נגלות הרשב"א, נראה שאין להכריע כנגד ראשון מפורש, כך שסביר להניח כי המשנ"ב היה פוסק שדין הסמוך לכרך חרב הוא בט"ו.



י. פסיקת הלכה בנוגע לנכנס לכרך גויים או חרב

מאחר שרבו כאן הדעות בהבנת הגמרא, כיצד ניתן לעשות סדר בדברים ולהכריע כאן להלכה?

נוכל לראות כי חלק מהמחלוקות שהובאו לעיל הוא בין ראשונים לבין אחרונים, שלשיטה שהם הביאו אין אחיזה בדעות הראשונים. כותב על כך הפרי תואר (סי' צ"ח סק"ה): "אין לנו לסמוך על דעתנו נגד הראשונים במילתא דסברא זולת בראיה והוכחה ברורה כי בערך הסברה סברתם גדולה ונקראת סברה משא"כ דעתינו".

כך גם כותב הברכי יוסף (חושן משפט סי' כה סע' ג): "אין לדון מסברא, רק צריך לבקש סמך מהגמרא או מהפוסקים - מהר"י הלוי בתשובה סי' מ"ב". עוד מוסיף וכותב החיד"א (חיים שאל ח"א סי' עד אות מו)¹³: "מי יחוש לנוסחאות דידן בפרט בירושלמי נגד הראשונים".

ומוסיף על כך הש"ך (יו"ד ס' רמ"ב קיצור הנהגת הוראת איסור והיתר): "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זיכרונו על ספר ונמצא אחרים חולקים עליו אין צריך לפסוק כהאחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואילו שמעי הוי הדרי בהו, ויש חולקים שאין שומעים לאחרונים כנגד גדולי הראשונים... ומכל מקום אין לחלוק על הגאונים הקדמונים".

(כו). מלבד הריטב"א, אך כאמור, הריטב"א עצמו העדיף את הגירסא של הרמב"ן. לא נתברר בדבריו האם מתוך העדפה לשונית בלבד (כפי שנראה שהבינו בשו"ת עמודי אש, החזון איש ובשו"ת הר צבי, כך שמבחינתם ניתן לסמוך על הריטב"א כדעה האומרת בסמוך לכרך החרב דינו בט"ו), או מתוך כך שלא קיבל את ההסבר עצמו של הגירסה שדחה. ונראה שחשש המשנ"ב כפי האפשרות השניה, כך שהריטב"א לא היה יכול להיות מקור של ראשון להשען עליו.

(כח). כ"כ גם מרן בב"י חו"מ סי' ער"ה.

ובנוגע לסוגייתנו כתב החזון איש (או"ח סי' קנד): "... אבל כל דברי הברכי יוסף נכתבו בזמן שלא היה בידו לא הרמב"ן ולא הריטב"א, אבל כשזכינו לדבריהם, אין מקום למה שכתב הברכי יוסף... ואין לנו מי שיחלוק על דברי הריטב"א...".

וכן כתב בעל שו"ת עמודי אש (סי' ו'): "הנה מבואר מדבריו (הריטב"א) הפך הברכי יוסף, דאדרבא "חוצה לו" פשיטא שקורין בט"ו, ואדרבא, הוא זוקק שאם יתרמי שם איש אחד יקרא בו גם כן בט"ו... ואם כן בודאי ראוי להורות כפירוש הריטב"א בירושלמי".

אם כן, נראה שדין הנכנס לעיר של גויים, שאין בה ישוב יהודי, הוא שעליו לקרוא בט"ו, מהסיבות הבאות:

- א. על פי הרשב"א ועל פי הריטב"א ראינו כי הנכנס לעיר זו דינו בט"ו. לרמב"ן, דין הנכנס לעיר של גויים הוא רק כאשר יש בעיר י' בטלנים. אלא שלהלכה נפסק שלא כמותו. כותב על כך החזון איש (שם): "למאי דקיימא לאן כדעת שאר פוסקים דמוקף שאין בו י' בטלנים לא פקע מיניה דין מוקף, פירוש הירושלמי הוא כפשוטו דמבעיא לו בשעה שיושביו עכו"ם ופשיט דדינו כמוקף".
 - ב. גם לפירוש שהעלו האחרונים בירושלמי (קרבן העדה, ברכי יוסף ובית עובד), ראינו כי הדבר נתון במחלוקת אם דין הנכנס הוא בי"ד או בט"ו.
 - ג. אל הראשונים הנ"ל מצטרפים הגר"א, והחזון איש, וכן המשנה ברורה בביאור הלכה. נראה א"כ ששאלה זו מוכרעת להלכה באופן ברור, וכי הנכנס לעיר של גויים, על אף שאין שם ישוב יהודי, הרי שדינו כדין מוקף.
- ובנוגע לנכנס לכרך חרב, ע"פ הרשב"א, הגר"א והחזון איש דינו הוא בט"ו, ועל פי ביאורנו לעיל, נראה כי גם המשנ"ב סובר כן, וכך מסתבר לענ"ד להכריע.



הכל יוצאים בי"ד

הלכה רווחת היא בירושלמי ש"הכל יוצאים בי"ד". כלומר, בן כרך שקרא בי"ד יצא ידי חובתו. נרצה לעיין בסוגיה זו ולראות האם ניתן לסמוך על דין זה, ולהפטר מחובת קריאה בט"ו.



א. האם "הכל יוצאין בי"ד" הוא לכתחילה?

להלן נראה שני פירושים ל"הכל יוצאין בי"ד". אחד הוא היותר ידוע והשני הוא ע"פ הגדרתו של הרשב"א ועוד ראשונים נוספים. הפירוש הידוע (ע"פ הגר"א והפרי מגדים) אומר כך:

כט). נכתב בשנת תר"ם ע"י רבי ישראל איזנשטיין, מגדולי רבני רוסיה.

ל). כלשונו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל בסמין נח בשו"ת יביע אומר ז.

על אף שדין מוקפין הוא בט"ו באדר, הבסיס המשותף של פרוזים ומוקפים כאחד הוא בי"ד באדר.

עיקרון זה מתבטא במצב של דיעבד (ירושלמי שקלים א א): "לא מסתבר אלא לשעבר (דיעבד) אבל לבוא (לכתחילה) לא".

הגר"א גרס אחרת בגמרא זו והסביר כי ההלכה "הכל יוצאין בי"ד" מדברת גם על לכתחילה: "לא מסתברא לשעבר אלא לבא".

וכך מסביר הגר"א את דברי הגמרא (הגהות הגר"א על מסכת שקלים): "הא דאמר רבי חלבו 'הכל יוצאין בי"ד' לא בא לאשמועינן שאם קרא בי"ד ועבר יום ט"ו שיצא בקריאת י"ד, דמאי קמ"ל? מאי דהוה הוה?! אלא אתא לאשמועינן דלהבא לא, שאם קרא בי"ד ועדין יום ט"ו לפניו, נמי אין צריך לקרוא בט"ו שכבר יצא בי"ד שהוא זמן קריאה".

מסביר הגר"א: רבי חלבו האומר את ההלכה ש"הכל יוצאין בי"ד" ודאי דיבר לא רק על דיעבד אלא אף לכתחילה. כלומר, מדובר במצב בו אדם קרא בי"ד ועוד יום ט"ו לפניו, ועל מצב זה אומר רבי חלבו שהוא פטור מקריאה בט"ו.

מוסיף הגר"א ומבאר את הגמרא: "ואם כן, איך נאמר שלכתחילה יקראו בי"ד תמיד ותעקר זמן כרכים? אלא על כורחך דלכתחילה לבן ט"ו אסור לקרות בי"ד, אבל בההיא דרבי חלבו איירי דאם קרא פעם אחת באקראי שיצא, בכהאי גוונא לא מעקר זמן כרכים".

כלומר, סובר הגר"א שאסור לבן כרך לקרוא בי"ד, וכלשון הגמרא (שם): "אם אומר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידיך".

אלא שאם קרא הדבר בטעות^א, יצא בן כרך ידי חובה בקריאה בי"ד ואינו צריך לקרוא בט"ו.



ב. האם בן כרך יוצא בדיעבד בי"ד?

"הכל יוצאין בי"ד" – הגדרת הראשונים

הרשב"א: נאמר על הספקות בלבד:

הרשב"א מגדיר לנו את המושג "הכל יוצאים בי"ד באופן שונה מהמקובל כיום (רשב"א ד ע"ב ד"ה "אלא כל הנדחה"): די"ד זמן קריאה לכל הוא, כלומר לרוב הקוראים וכדאיתא בירושלמי. כלומר, הירושלמי דיבר על מצב מסופק בו הכל יוצאים בי"ד משום שהולכים אחר הרוב.

מה דין דיעבד של בן כרך שקרא בי"ד? כותב הרשב"א (דף ב. ד"ה "אלא שהכפרים"): "בני עיירות שקראו בט"ו ובני כרכין שקראו בי"ד לא יצאו דזמנו של זה לא זה זמנו של זה".

נראה שהסברו של הרשב"א מסייע לנו להבין את דעת הרמב"ם והמאירי.

לא). כך מסביר החזון איש את הגר"א. הרב שבתאי יוסף שני, בספרו ברית אברהם, מבין בדברי הגר"א שמדובר במצב כמו שיום ט"ו יוצא בשבת או במצב בו לא תהיה אפשרות כלל לקרוא ביום ט"ו, כגון שלא יהיה קורא או לא תהיה מגילה.

רמב"ם (משנה תורה מגילה א יא): "עיר שְׁהִיא סֶפֶק... וּמִבְּרָכִין עַל קְרִיאַתָּהּ בִּי"ד בְּלֵבד הוֹאִיל וְהוּא זְמַן קְרִיאַתָּהּ לְרֹב הָעוֹלָם".

ובתשובות הרמב"ם א שאלה קכ"ד (מופיע כסימן ק"ה בשו"ת פאר הדור): "וכל מקום מסופק אם הוא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא קוראים בִּי"ד ומברכין לפנייה ולאחריה, שִׁי"ד זמן קריאה לכל הוא. וקוראין בט"ו ואין מברכין לא לפנייה ולא לאחריה".

אם ההסבר של "הכל יוצאים בִּי"ד" הוא כהסבר הראשון שביארנו, דהיינו שבדיעבד יוצא בן הכרך ידי חובה בִּי"ד, לא יהיה מובן מדוע משתמש הרמב"ם במשנה תורה בנימוק "והוא זמן קריאתה לרוב העולם", ולא בנימוק שבדיעבד יוצא בן כרך בִּי"ד, שהוא הנימוק היותר חזק.

המאירי (בית הבחירה מגילה ב): "בני כרכים שקדמו לִי"ד לא יצאו וחוזרים וקורין... בהדיא אמרו: "זמנו של זה לא זמנו של זה". ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו: "הכל יוצאין בִּי"ד" לא נאמר זה אלא על הספיקות".

המאירי כותב שבדיעבד בן כרך לא יוצא ידי חובה, וש"הכל יוצאים בִּי"ד" נאמר על ספקות. כלומר, משמע כדברי הרשב"א שמשום רוב קוראים בִּי"ד, נידונים כל הספקות כפרושים.

דעת הראשונים: אין בן כרך יוצא בִּי"ד בדיעבד

נביא כעת עוד ראשונים נוספים בענין.

הראב"ן (סי' תנא דמ"ה ע"א): "הקורא מגילה למפרע לא יצא דכתיב "נזכרים ונעשים": מה עשיה למפרע לא, דמוקפין שקראו בִּי"ד לא יצאו, אף זכירה שהיא הקריאה למפרע לא".

ראשונים נוספים:

אין עיסוק ישיר בשאלה זו בראשונים האחרים, אך ניתן להבין מהי דעתם משתי סוגיות שהם עסקו בהם:

א. האם בן כרך יכול להוציא ידי חובה בן עיר בִּי"ד?

הגמרא בירושלמי מסתפקת בשאלה זו, ושני צדדי הספק הם (מגילה ירושלמי פרק ב הלכה ג):

א. אינו מוציא, כי "כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".

ב. מוציא, כדעת האומר "הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה".

הראשונים שהתייחסו לשאלה זו הם הרשב"א והריטב"א, ודעתם היא שבן כרך אינו יכול להוציא בן עיר. הנימוק הוא (ריטב"א ב ע"ב ד"ה "אלא שהכפרים"): בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל. כלומר, ההכרעה היא שאין הלכה כפי האומר ש"הכל יוצאין בִּי"ד", ולכן אין מוקף יוצא בדיעבד בִּי"ד.

ב. דין עיירות המסופקות:

האם די לקרוא בִּי"ד או שיש לקרוא יומיים, ואם נאמר יומיים, האם ניתן לברך בִּי"ד?

לדעת הגאונים, הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א -

הנימוק, המובא לקביעה לקריאה רק ב"ד, או לקביעה שגם אם קוראים יומיים, הברכה תהיה דוקא ב"ד, הוא: "רוב עיירות קוראים ב"ד". הנימוק המתבקש הוא ש"הכל יוצאין ב"ד", כלומר שמשום שבדיעבד כולם יוצאים ידי חובה ב"ד. נימוק זה לא הובא על ידם, ואם הם היו סוברים אותו, הם היו אמורים להביאו משום שהוא עדיף על "רוב עיירות". ומכאן שהם לא סברו אותו להלכה.

הטור סובר שלא מברכים כלל באף יום, ומשמע שגם הוא לא סובר ש"הכל יוצאים ב"ד", אחרת הוא היה מורה לברך ביום י"ד.

א"כ, משמע שלדעת הגאונים, הרמב"ם, הטור, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הראב"ן והמאירי, כולם סוברים שמוקפים לא יוצאים בדיעבד ב"ד.

ג. מחלוקת אחרונים:

המחלוקת בנושא זה החלה רק אצל האחרונים:

מהר"י בן חביב³, פרי חדש וערך השולחן: מוקף אינו יוצא חובה ב"ד אף בדיעבד.

הגר"א והפרי מגדים: מוקף יוצא בדיעבד ב"ד.

האם הבבלי חולק על הירושלמי?

ההלכה הירושלמית "הכל יוצאים ב"ד" לא נאמרה בתלמוד הבבלי, ואם נפרשה כאמירה העוסקת בדין דיעבד של מוקפין, נשאלת השאלה: האם דברי הירושלמי סותרים את דברי הבבלי (מגילה ב ע"ב): "זמנו של זה לא זמנו של זה".

כלומר, האם דברי הבבלי, שזמני המוקף והפרוז שונים, נכונה רק לכתחילה או גם בדיעבד? נחלקו בכך האחרונים.

לפי הפרי חדש וערך השולחן, זו מחלוקת בבלי וירושלמי. הלכה כבבלי, ולכן אין מוקפים יוצאים בדיעבד.

לפי הגר"א והפרי מגדים, הבבלי דיבר על לכתחילה והירושלמי דיבר על דיעבד.

הגר"א (ביאור הגר"א תרפח, ח) ביאר את הרמב"ם על פי שיטתו, ונימק את סיבת הברכה ב"ד במקום מסופק בכך שמוקפים יוצאים בדיעבד ב"ד. הקושי הגדול הוא איך דבריו נכנסים בדברי הרמב"ם, שנתן נימוק אחר ופחות חזק משל הגר"א: "הואיל והוא זמן קריאתה לרב העולם", וצ"ע.

ההלכה

המשנה ברורה בשער הציון (סימן תרפ"ח סק"ח) פסק לכתחילה כפרי חדש, ובדיעבד כפרי מגדים והגר"א. הנ"מ תהיה אם בן כרך שקרא לבן עיר, האם יוצא בקריאתו. המשנ"ב סובר שלכתחילה לא יקרא ואם קרא אז יצא.

(לב). בשו"ת קול גדול סוף סימן א. רבי משה בו חביב הוא הראשל"צ השני ורבה של ירושלים. חי לפני כ-350 שנה.

הרב עובדיה יוסף אף הוא פסק כפי המשנה ברורה (יביע אומר חלק א חאו"ח סימן מג אות ט"ו וכן בחלק ז סימו נח אות ו).

אולם היו שהשיגו וערערו על הלכה זו, משום שכל הראשונים פסקו שאף בדיעבד אין מוקף יוצא ב"ד.

א. רבי רחמים חי חיותא הכהן, בספרו תקפו של נס (בסוף הספר, פרק ג הלכה ט): "בודאי דלא ראה (הפרי מגדים) דברי הריטב"א שלא נדפס בימיו דשם מבואר שגדולי הראשונים פסקו הך בעיה דירושלמי לחומרא... דאילו הוי חזי לדברי הריטב"א הוי הדר ביה".

ב. הרב משה שמואל דיין (בספר גם אני אודך חלק ד של הרב גמליאל רבינוביץ, עמ' רמ"ח): "אולם איני יודע למה הכריע כן להלכה (הרב עובדיה יוסף) אחר שמצא שתי ראשונים המסייעים לפרי חדש, ובפרט דאנו קיבלנו הוראות הפרי חדש במקום שאינו חולק על מרן הבית יוסף, וכמו שכתב הגאון רבי יונה נבון בתשובות נחפה בכסף (ח"ב הלכות פסח טז):".

ג. ברית אברהם לרב יוסף שבתאי שני (סימן כ"ד): "אין ספק שלו היו שולטות עיניו הקדושות (של הגר"א) בריטב"א ובמאירי שכתבו מפורש שבני ט"ו לא יוצאים ב"ד ואפילו בדיעבד... שכן ראוי להיות חוזר".

ד. הרב שמעון מועלם, בספרו כרכים ומקפים פרק יז (יצא בשנת תשע"ו), האריך לבאר נושא זה בספרו, וזו מסקנתו: "על פי דברי כל הראשונים וחלק מהאחרונים, אולו להם כל דברי האחרונים שכתבו שאף מי שהוא ודאי בן ט"ו יוצא ידי חובה ב"ד, וזה אינו נכון, שמבואר בכל הראשונים והפרי חדש להיפך, ועוד חזינן... שאף הספיקות לא יוצאים י"ח ב"ד בלבד".

על דברי הרב עובדיה יוסף כתב: "אם היה רואה היביע אומר לדברי כל הראשונים שהבאנו לעייל, שכלי עלמא סבירא להו כהפרי חדש, ואין אפילו ראשון אחד שמשמע להו דלא כהפרי חדש, פשיטא שהיה פוסק הלכה למעשה כדעת הפרי חדש ודלא כשאר האחרונים".

ה. הרב עובדיה יוסף בעצמו, במהדורה חדשה של ספרו יביא אומר חלק ז, הוסיף מקור מהראב"ן כראיה לפרי חדש, ולפיכך נשאר בצ"ע.

הרשל"צ, הרב יצחק יוסף, המשיך את דברי אביו, והביא עוד מקורות נוספים כשיטת הפרי חדש - את הרשב"א והמהר"ם בן חביב, וכך כתב (ילקוט יוסף, פורים תשע"ו עמ' 47): "ולפי זה, בצירוף דברי הרשב"א והמאירי הנ"ל, נראה שהעיקר כדברי הפרי חדש, דבן כרך שקרא ב"ד לא יצא ידי חובה".

סיכום

א. אסור לסמוך לכתחילה על דין "הכל יוצאין ב"ד". העושה כן הרי הוא מבטל דין כרכים בידיים.

ב. אמנם הגר"א והמשנה ברורה פסקו שבדיעבד בן כרך יוצא י"ח בקריאה ב"ד, אולם דבריהם הם לכאורה בניגוד לכל הראשונים, ולכן פסקו רבים שאינו יוצא בדיעבד.



ג. האם דין קריאה יומיים הוא דין או תלוי במנהג קיים?

מובאת במסכת סופרים ההלכה הבאה: "מקום שנהגו לקרותה שני ימים קורין, הכל כמנהג המדינה".

יש שרצו לדייק מתוך לשון זה כי קריאת מגילה יומיים תלויה במנהג קיים, ורק בו יחול דין יומיים. אולם כאשר אין מנהג, או אף אם בטל מאיתנו המנהג, הרי שאין חובה בכך ויש לקרוא בי"ד בלבד.

נביא כנגד זה שני טיעונים:

א. הרמב"ם והשו"ע פסקו מפורש חובה על עיר מסופקת לקרוא יומיים ולא סייגו זאת במנהג קיים. וכך היא לשון השו"ע (או"ח תרפח, סע' ד): "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לא, קורים בי"ד ובט"ו ובלילהון".

כך טוען העלי תמר בפירושו על הירושלמי: "וכל זה הוא לפי ביאור המפרשים שמדובר בברייתא במקום שהיו מסופקים בו אם הוא מוקף חומה מימות יב"נ, אולם פירושם קשה דמקומות המסופקים לאו במנהגא תליא מילתא אלא משום דדינא הכי ואיך תלי לה הירושלמי במקום שנהגו כן רק מחמת מנהג".

ובנוגע לדברי מסכת סופרים מסביר העלי תמר: "בא"י נראה שהיה קיים מנהג כזה לקרא ב' ימים אף בכרך שהוא מוקף בוודאי מימות יב"נ".

ב. במקומות כמו יפו ולוד, בהם לא היה ישוב יהודי במשך מאוד רבות של שנים, גדולי הפוסקים¹ חידשו דין מוקף יומיים, על אף שלא היה מנהג בפועל שקיים.



סיכום דין מוקף בעיר עזה

נראה כי נכון יהיה לחדש שוב לעיר עזה דין מוקף מהסיבות הבאות:

- א. ע"פ הפוסקים בספר יהושע עזה היתה מוקפת חומה.
- ב. העיר של היום מזוהה בודאות כעיר עזה הקדומה.
- ג. יש בעזה מסורת קדומה של קריאת מגילה כדין מוקף.
- ד. הנכנס לעיר של גויים מתחייב כדין מוקף.
- ה. מי שקורא בי"ד מבטל מצוות כרכים בידיים ולא יוצא ידי חובה.

האם נכון לייחס את עזה כעיר ודאי מוקפת או ספק?

נראה לענ"ד כי נכון יהיה להגדיר כיום את עזה כעיר ודאי מוקפת, וזאת על אף שהמסורת שהיתה בה היא לקרוא יומיים. הספק היחידי הניתן לשער, שבגיננו קראו בעבר בעזה יומיים הוא הספק לגבי מיקומה המדויק של העיר. אלא שנראה כי נתון זה השתנה מהסיבות הבאות:

(לג). עיין על כך בספר מגילה במוקפות חומה.

א. הממצאים הארכאולוגים בעיר מעידים שהעיר הנוכחית יושבת על מקום קדום, המסתבר להיות העיר מימות יהושע בן נון.

ב. עזה של ימינו היא עיר ענקית.

ג. הפסוקים מעידים כי העיר "עזה ובנותיה" תפסה מרחב אזורי גדול מאוד, כך שההסתברות לכך שאין חפיפה כלשהי בין עזה של היום לבין עזה הקדומה היא אפסית.

ד. המציאות מלמדת כי יש רתיעה מקריאת מגילה יומיים, ואם לא נקבע את היום היותר מסתבר, הוא יום ט"ו, יצא שבפועל יעקר דין כרכים בידיים, ונפסיד בכך את הרמת כבודה של ארץ ישראל.

אלא שכל הבירור הנ"ל הוא ברמה העקרונית בלבד.

ובאשר לרמה המעשית לשנה זו, יש לסייג בימים אלו את סעיף ב, שמאחר וסביר להניח כי אבד בה הרצף של הבניינים, בעיקבות המלחמה, וע"פ המציאות הנוכחית יתכן כי יהיה נכון להגדיר אותה או חלקים ממנה כעיר חרבה, וללא רצף אין חיבור בין כל חלקי העיר למקום הקדום שנימצא באחת מפינות העיר.

וניסינו לברר היכן מיקומם של החיילים כיום בעזה ונתברר כי הם אינם נמצאים באזור העתיק של העיר, מלבד פשיטות שהם עושים לאותו מקום.

ועוד חשוב לציין כי החיילים נמצאים שם במצבים רבים של פיקוח נפש ואינם פנויים להאריך בקיום מצוות החג, ואולי אפילו כלל לא, ובודאי שקריאת מגילה לאורך יומיים תהווה טירחה למצב זה, ואף סיכון נפשות. ולכן ראוי להקל עבורם מאוד ואף לסמוך על שיטת הגאונים הסוברים כי דין מקום מסופק הוא בי"ד בלבד כרוב העולם.

כמובן יש לציין כי דברים אלו הם דברי הדלים, והם בטלים ומבוטלים בפני קביעת הרבנים הגדולים פוסקי ההלכה.

שגיאות מי יבין ומנסתרות נקי והכל לכבודה של ארץ ישראל!

שנוכה במהרה בימינו להתחדשות עזה היהודית והרמת כבודה של עמינו וערי אלוהנו!



תוספת דברים

כל דברינו הדלים נכתבו קודם תשובת פאר הדור והדרו מרן הראשון לציון הגאון הגדול, הרב יצחק יוסף שליט"א, ועפר אני תחת כפות רגליו וכל דברי בטלים ומבוטלים בפניו. ואם יש לנו הרשות להעזי ולשאול כתלמיד בפני רבו וכדרכה של תורה כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

מדברי קודשו של הראשון לציון עולה כי יש לקרוא כיום בעזה בי"ד בלבד, מאחר שהעיר היא עיר של גויים ואינה מאוכלסת בקהילה יהודית. הנימוקים שהביא לקביעת הלכה זו הם:

א. שיטת הרמב"ן וראשונים נוספים שכרך ללא י' טבלנים דינו בי"ד.

ב. דחיית פיסקו של המשנה ברורה בביאור הלכה הקובע כי דין הנכנס לעיר גויים הוא בט"ו.

ג. שיטת הברכי יוסף, הסובר שדין כרך גויים הוא בי"ד.

ד. שיטת הברכי יוסף, הסובר שדין מקום הסמוך למקום מסופק הוא בי"ד.

ונשאל על כך את הדברים הבאים:

א. באשר לשיטת הרמב"ן בדין י' בטלנים, שכתב על כך המגיד משנה שכך גם סובר הרשב"א, וכך גם כתב הגר"א, והמשנ"ב בשער הציון הוסיף ראשונים נוספים הסוברים כמותו:

ואמנם הרשב"א פירש את הגמ' - "כרך שאין בו י' בטלנים נידון ככפר" - כדעת הרמב"ן שהנידון כאן הוא כרך ולא עיר (כפי שסובר תוס') אלא שביאר החזון איש (או"ח סי' קנד) שבכל זאת הם נחלקו מה דין כרך זה: הרמב"ן סובר שהכוונה שהכרך נידון כדין פרוז. לעומתו הרשב"א חלוק על הרמב"ן וסבור כי כרך זה נידון ככפר וניתן להקדים ליום הכניסה, אך עיקר דינו נותר ביום ט"ו, וכדברי הרשב"א פירש גם הריטב"א.

ובאשר למגיד משנה, אומר החזון איש כי "דרכו ז"ל לקצר", כך שכאשר כתב את הרמב"ן והרשב"א באותה שיטה התכוון לכך ששניהם מסכימים שהנידון בגמרא הוא על כרך ולא עיר, ולא ששניהם סבורים שדין כרך זה הוא בי"ד.

ולגבי דברי הגר"א, אומר החזון איש שנשמך בדבריו על דברי המגיד משנה החתומים, אלא שאנו - "שזכינו לדברי הריטב"א למדנו שאמנם הרשב"א חולק על התוס'... אבל בעיקר זמנו אין דעתו כרמב"ן אלא ס"ל דזמנו בט"ו".

החזון איש גם סבור להבין בדברי הר"ן והמאירי כדעת הרשב"א והריטב"א, וכך סיכם את דבריו: "והנה לדינא אין לנו אלא סתימת הטוש"ע דמוקף שאין בו י' בטלנים קוראים בט"ו אחרי שזו דעת הרמב"ם, התוס' הרא"ש והרשב"א, הריטב"א הר"ן והמאירי, וכ"ה במרדכי... ומה שחששו הי"א והמשנ"ב לדעת הרמב"ן ז"ל היא משום שהשוו דעת הרשב"א ושאר פוסקים כהרמב"ן".

ב. הביאור הלכה נדחה ע"י הראש"ל מתוך הטענה שפסק כפי דעה שהברכי יוסף עצמו דחאה.

אמנם באמת הברכי יוסף דחה את הדעה האומרת (בשם הרמב"ן) שהנכנס לדרך של גויים קורא בט"ו ופתח במילים "וליבי אומר לי". כלומר, מתוך השערתו בהבנת הרמב"ן, המובא בדברי הר"ן. הברכי יוסף שיער שהרמב"ן חזר בו מדבריו.

אלא, כפי שהאחרונים הקשו, מוכח בדברי הרמב"ן במקורן שהוא התכוון לדברים אחרים ממה שהבינו הברכי יוסף. הר"ן, שהביא את הרמב"ן, לא ציטט את כל דבריו במלואם. ולכן, השערת הברכי יוסף נופלת. ומאחר שכך הוא, נשארים ועומדים דברי הברכי יוסף קודם השערתו זאת, שהנכנס לדרך של גויים קורא בט"ו. לכן מובן מדוע הביאור הלכה מביא את דברי הברכי יוסף אלו להלכה.

ג. ביחס לדברי הברכי יוסף עצמם ומסקנותיו בדין הנכנס לכרך גויים:

א. הרי הנושא בו הברכי יוסף עוסק הוא מה דין הסמוך לכרך. כאשר הוא מסיק שדינו של הסמוך הוא ב"ד, זהו כאשר בכרך של הגויים אין אף יהודי, אך כאשר יש יהודי הנכנס לכרך, לא נתברר הדבר בברכי יוסף, אלא בסוף דבריו. הספק כאן הוא האם לשון הגמרא "בו אינן קורין" היא אמירה דינית, כלומר שזהו הדין של המקום כשיכנס אליו יהודי, או שמא זו אמירה מציאותית. כלומר, שאין בו בפועל קריאת מגילה של יהודי, ואילו היה בו אף יהודי אחד, אזי היו קוראים בו וגם בסמוך. ספק זה הוצג בברכי יוסף כקושית הר"ן על הרמב"ן. וכך היא לשון הברכי יוסף (בה הוא מפרש את דברי הר"ן): "... דדילמא דוקא כלו גויים ואין ישראל כלל אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלגין קרי בט"ו". א"כ, לדעת הברכי יוסף במסקנת דבריו, זו מחלוקת ראשונים מהו דין הנכנס לעיר של גויים.

ב. ובאשר לטענה שאין להקשות על הברכי יוסף מהריטב"א, מאחר שיש עוד לישנא נוספת שהריטב"א מצדד בעדה:

והרי גם ללישנא השניה, בה הגמרא מדברת על כך של גויים לעומת חוץ לארץ, מסקנת הגמרא ע"פ פירושי הרמב"ן והריטב"א היא שכנכנס לכרך של גויים קורא בט"ו, ואם כך מה ראה יש כאן להעמדת דברי הברכי יוסף?

ג. יתר על כן, אמנם הריטב"א העדיף את הלישנא המשווה בין כרך גויים לשל חוץ לארץ, אולם הרשב"א והגר"א העדיפו את הלישנא המשווה בין הכרך לחוצה לו, ומסקנתם היא שבין בכרך ובין הסמוך לו קוראים בט"ו, ולא מצינו אף ראשון החולק על כך.

ד. ביחס לדברי הברכי יוסף בדין הסמוך למקום מסופק:

אכן ההלכה הנהוגה היום כפי הברכי יוסף ופסק הביאור הלכה במשנ"ב כי במקום מסופק דין הסמוך לו הוא ב"ד בלבד. אלא שהחזון איש חלק עליו והקשה הכיצד הוא קובע כי יש לחלק בין הכרך לסמוך לו ללא מקור.

ונראה כי המקור עליו לכאורה הסתמך הברכי יוסף הוא הירושלמי בסמוך לכרך חרב, ובו סבר כי הסמוך לו אינו קורא, ופירש על כך קרבן העדה (הנמצא בשיטה אחת עם הברכי יוסף) שאינו קורא משום ש"הסמוך לו נגררו בתר רובא דעלמא" ולא אחר הכרך. וא"כ יש להסיק על פי פירוש זה כי לא תמיד הכרך והסמוך לו הם בדין אחד, ולא תמיד הוא נגרר אחר הכרך אלא אחר רוב העולם, אא"כ הכרך נמצא בתוקפו.

אלא, כפי שהקשה החזון איש, הברכי יוסף לא ראה את הריטב"א. ואמנם הריטב"א עצמו העדיף את הגירסת הרמב"ן, העוסקת בהשוואה בין כרך גויים לכרך בחוץ לארץ, ולא נתברר מדוע זוהי העדפתו, כך שניתן היה לשער שדחה את הסבר הסוגיה כפי שהסביר, ואז יתכן והסבר הברכי יוסף יכול היה להתקבל.

אולם הרשב"א העדיף את הגירסא שהריטב"א דחאה וכן פירש הגר"א, ואם כך, ידחה הסתום מן המפורש, ולא ניתן יהיה לעשות את הפרשנות בדברי הריטב"א לעומת דבריו

המפורשים של הרשב"א, ואין לעשות חלוקה בין הסמוך לבין הכרך. ואם כך, לכאורה יהיה נכון ההלכה כחזון איש ולא כברכי יוסף.

ואמנם המשנ"ב והזבחי צדק פסקו כברכי יוסף, אלא שלא ראו את הרשב"א, שלא היה מצוי בימיהם כלל. כך רואים מתשובות שו"ת עמודי אש (סי' ו) שו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סה), שו"ת הר צבי (או"ח סי' קלא) והחזון איש (או"ח קנד) שנשענו על הריטב"א, על אף שהעדיף גירסא אחרת, ולא הזכירו את הרשב"א המפרש כדבריהם ללא סייג.

אשר על כן, יצא לנו בדברינו אלה:

א. דעתו של הרמב"ן ע"פ החזון איש היא דעת יחיד ולכן אין לחשוש אליה להלכה.
ב. דברי הביאור הלכה במשנה ברורה, האומר שהנכנס יחידי לעיר של גויים דינו בט"ו, נותרו יציבים.

ג. ביחס לדברי מרן הברכי יוסף ביחס לנכנס לעיר של גויים:

א. מסקנתו נדחית. ב. גם במסקנתו הוא לא הסיק שהנכנס לכרך קורא בי"ד אלא הציג זאת כמחלוקת. ג. הרשב"א והגר"א מבארים אחרת ממנו את סוגיית "כרך שחרב ונעשה של גויים". ד. אף לפי הריטב"א בלישנא השניה, דין הנכנס לכרך גויים הוא בט"ו.

ד. ביחס לדברי הברכי יוסף לדין הסמוך למקום מסופק, נראה לכאורה, אחרי דברי הרשב"א, שאין הלכה כמותו.

עד כאן דברי הדלים, וכוונתי בהם רק לשאול כדרכה של תורה, וה' יורנו היכן טעינו בהבנת הדברים.



הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלבוים

בעניין חיוב נשים במקרא מגילה*

כידוע, המשנה בקידושין (ז, א) קובעת שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא. אך לעיתים חז"ל מכוח "אף הם היו באותו" מחייבים את הנשים במצוות מסוימות. חיוב מיוחד זה נאמר ביחס למצוות קריאת מגילה (מגילה ד ע"א, ערכין ג"א), הדלקת נר חנוכה 'שבת כג ע"א), וארבע כוסות בפסח (פסחים קח ע"ב). ידועה המחלוקת המפורסמת בביאור "אף הם היו באותו נס" - לדעת הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה) הכוונה היא שהן השתתפו באותו ספק' וכן כותבים תוספות (על מגילה ד ע"א, ועל פסחים קח ע"ב). לעומת זאת, הרשב"ם (פסחים קח ע"ב ד"ה שאף הם היו באותו נס) כותב שהכוונה הוא שהן היו עיקר הנס, ועל ידן נגאלו. אציין שדעת רש"י היא ללא הכרעה, והוא מביא את שתי השיטות בשני מקומות שונים*.

לגבי חיוב נשים בקריאת מגילה, למדנו בגמרא בערכין (ג ע"א): "הכל כשרין לקרות את המגילה, לאתווי מאי? לאתווי נשים, וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס." אך לכאורה התוספתא במגילה (פ"ב ה"ד) סותרת את הגמרא וכותבת: "טומטום אין מוציא לא את מינו ולא שאין מינו ואנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאין מינו... נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוצאים את הרבים ידי חובתן".

לפיכך, יש מהפוסקים שמתעלמים מן התוספתא, משום שהיא דחויה ולא הוזכרה בגמרא לפרוך את דברי ריב"ל, וכותבים שזו תוספתא "משבשתא". ולכן הם סוברים שאישה מוציאה את הגברים. וזו דעת תוספות' ורש"י (ערכין ג ע"א), והרמב"ם' ועוד'. אך לדעת הבה"ג' והרא"ש' ועוד', נשים אין מוציאות את הגברים. והבנת התוספתא, שהיינו חושבים לפי התוספתא שאין נשים מוציאות כלל, לכן השמיעה לנו הגמרא שנשים חייבות, לומר שהן מוציאות את מינם, או שהפטור שבו התוספתא עוסקת הוא בקריאה אך לא בשמיעה.

* ע"ע בזה בגיליון עה, נ, מז, יג.

(א). רש"י פסחים קח ע"ב הוא מביא כשיטת רשב"ם, אך במגילה ד ע"ב הוא מביא כשיטת תוספות.

(ב). אור זרוע ח"ב שסח.

(ג). רשב"א מגילה ד ע"א, ריטב"א מגילה ד ע"א, ב"ח תרפ"ט ס"ב.

(ד). תוספות ערכין ג ע"א ד"ה לאתווי נשים, תוספות מגילה ד ע"ב נשים חייבות במקרא מגילה.

(ה). הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פ"א ה"א "הכל חייבים בקריאתה... נשים".

(ו). ריטב"א מגילה ד ע"א ד"ה שאף הן באותו נס, אור זרוע ח"ב שסח, שלטי גיבורים על דפי הרי"ף ב ע"ב.

(ז). מובא בתוספות במגילה ד ע"א, ערכין ג ע"א, ועיין בה"ג סימן י"ט.

(ח). תוספת הרא"ש מגילה ד ע"א ד"ה נשים חייבות.

(ט). והר"ן על דפי הרי"ף פוסק לוחמרא, ורבינו חננאל על מגילה ד ע"א, הסמ"ג (עשין דרבנן, הלכות מגילה א).

ועיין בשפת אמת על הש"ס (מגילה ד ע"ב ד"ה שאף הם היו באותו נס) שתלה את יסוד מחלוקתם של הבה"ג ותוספות, בביאור של "אף הם היו באותו הנס". הבה"ג לשיטת רשב"ם, שיש לנשים חיוב מיוחד ואין להן את אותו חיוב כאנשים, אלא חיובן הוא "מתנה" על כך שעיקר הנס היה על ידן, לפיכך אין הן מוציאות את הגברים. אך תוספות ורש"י לשיטת עצמם, שהנשים היו באותו ספק כאנשים ולכן חיובן הוא כמו אנשים בכל צורה. אך עיין בתוספות (ערכין ג ע"א): "וההלכות גדולות הוסיפו אלא שחייבין בשמיעה לפי שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד", ומבואר הפוך מהשפת אמת. ולכן יש להבין את יסוד מחלוקת הבה"ג ותוספות בצורה אחרת. לדעת הבה"ג, אם החיוב של "אף הם היו באותו נס" מחייב את הנשים בעיקר מצות מגילה, ולכן יהיו הנשים אף מוציאות את הגברים במגילה וחיובן שווה. לעומת זאת, אם "אף הם היו באותו הנס" רק מבטל את הפטור מכוח "מצות עשה שהזמן גרמא" ומחדש חיוב במקרא מגילה, אין נשים מוציאות את הגברים ידי חובה, מפני שחיובן שונה.

מכל מקום, יש לבאר את שיטת הבה"ג, שלכאורה מבוססת על פי תוספתא דחויה, ואינה פשט הדברים. והנה כמה מן התשובות שמצאתי^י:

א. צורת חיובן של נשים שונה משל גברים. וחיובן של נשים הוא רק בשמיעת מגילה ולא בקריאתה^י, ולפיכך אין הן מוצאים גברים ידי חובה. אך יש לברר מהו הטעם לכך שנשים חייבות דווקא בשמיעה ולא בקריאה?

האבני נזר^י כותב שחיוב הקריאה במקרא מגילה הוא דין של "מחייט עמלק", וכיוון שאין הנשים חייבות בזכירת עמלק, אין הן חייבות בקריאת המגילה. אך בשמיעה, החיוב הוא רק "פירסום הניסא" וחיוב רגיל של מקרא מגילה, שבו נשים חייבות. לפיכך, בקריאה בלילה נשים מוציאות גברים, משום שיש חיוב של מחייט עמלק רק ביום, ויש רק פירסום הניסא בלילה^י. אך ניתן להקשות, כיוון שבכל המגילה אין זכר של עמלק, והאחרונים דנים אם יוצאים יד"ח זכירת עמלק בפרשת בשלח שמוזכר בו עמלק, וכאן לא מוזכר כלל, ופשוט שאין כאן עניין של מחייט עמלק! בנוסף, אין דינים מיוחדים של כוונת מעכבות בפוסקים כמו בפרשת זכור^י.

(י). רשימת שיעורים ברכות כ ע"ב.

(יא). יש כמה תשובות טכניות שלא הזכרתי: עיין במג"א (או"ח תרפ"ט ס"ק ז') שביאר את דברי הסמ"ג (עשין דרבנן, הלכות מגילה א, שכתב דשאני מקרא מגילה שהוא כמו קריאת התורה), "מפני כבוד הציבור". ועיין כלבו (סימן מה) "הטעם משום דקול באשה ערוה". ועיין מנחת אשר (על שמות סימן עא, מועדים ח"ב כב) "דכיון דנשים אינן בקיאות בקריאה (והניגון) כל השנה לא תיקנו להם חז"ל לקרות את המגילה אלא מצות שמיעה בלבד". ועיין ברא"ש (ברכות כ ע"א סימן יג) שכתב שאין נשים בדין ערבות כלל, ולא יכולות להוציא מי שחייב ברמה חזקה יותר (עיין דגול מרובה שהבין את הרא"ש כפשוטו, דו"ק, אך לשיטת רע"א זה לא מסתדר), ועיין במנחת אשר במועדים ח"ב כב.

(יב). תוספות ערכין ג ע"א, תוספת הרא"ש מגילה ד ע"ב, וכן משמע מן הבה"ג עצמו סימן יט.

(יג). אבני נזר או"ח סימן תקי"א, מחרשת ח"א סימן כב סק"א.

(יד). מרחשת ח"א סימן כב.

(טו). ניתן להקשות עוד יותר, שאדרבה הגמרא במגילה יח ע"א לומדת דין קריאת מגילה בעל פה שלא יצא ידי חובה, מדין זכירת עמלק, גזירה שווה של המילה "כתב", והאבני נזר הביא את דברי הגמרא האלו לראיה לדבריו שדין קריאת

אציין שהסיוע לדברי האבני נזר שהוא מביא הוא גם קצת קשה. והוא: הגמרא במגילה דף יח ע"א קובעת שאין לקרוא את המגילה בעל פה, משום גזירה שווה של המילה "זכירה" המוזכרת בעניין זכירת מעשה עמלק ומוזכרת בעניין מגילה, "מה להלן בספר אף להלן בספר". מכאן מסיק האבני נזר, שמגילה יש לה דין של זכירת מעשה עמלק. לכאורה ניתן לומר אדרבה, עצם זה שהגמרא לא כתבה שקריאת מגילה חיובה כזכירת מעשה עמלק, וכך הוא הדין במעשה עמלק, שבעינן דווקא לקרוא בספר, וזה יהיה הדין במקרא מגילה, מוכיח שאין זה נכון.¹¹

ב. סוג החיוב של נשים שונה משל גברים", שכן גברים חייבים מדין מצות מקרא מגילה, אך נשים חייבות מדין "אף הם היו באותו נס". לפיכך פשוט, שנשים, שהן רק חייבות מדין "אף הם היו באותו הנס", לא מוציאות גברים, שחייבים מדין קריאה מגילה.

ג. רמת החיוב של נשים פחותה משל גברים", שכן מגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש (מגילה ז ע"א). לכן הגברים, שחייבים מטעם מצות מגילה, חיובם הוא ברמת דברי קבלה, אך נשים, שחייבות משום "אף הם היו באותו נס", הן רק חייבות מדרבנן, כמבואר בראשונים.¹² לכן ברור שנשים, שברמת חיוב של דרבנן, אינן מוציאות את הגברים, שהם בחיוב דאורייתא.

אך יש להקשות על כך, שהרי יוצא מדברים אלו שבפורים שחל בשבת וחכמים אחרונים קבעו לקרוא בערב שבת, או בקריאת מגילה בלילה, גם לגברים מגילה היא רק בחיוב דרבנן ושווה לנשים, ונשים ראויות להוציא אותם, ונפקא מינה זו לא הובא בבה"ג (לכאורה ניתן לומר שהנשים הן בגדר "תרי דרבנן" והגברים "חד דרבנן", וגם בלילה אינן מוציאות).¹³

אך עיין חידושי ר' עקיבא איגר (על מגילה ד ע"א) שהקשה על זאת, על פי הנלמד בתוספות (פסחים קח ע"ב) שרק במצוות דרבנן אפשר לומר "אף הם היו באותו נס", אך במצוה מדאורייתא כגון סוכה, אי אפשר לומר "אף הם היו באותו נס". לכן, אם נגדיר את חיוב הגברים ברמת

מגילה בגדר זכירת מעשה עמלק. ולדעתי אדרבה, מעצם זה שהגמרא לא אמרה שהסיבה לכך שהקורא את המגילה בעל פה לא יצא משום שהקריאה עצמה היא בגדר זכירת מעשה עמלק וכתוב בו "כתב זאת זיכרון בספר", דווקא בספר ולא בעל פה.

טז. מכל מקום חשבתי שניתן להביא ראיה לדברי האבני נזר מהגמרא במגילה ל ע"א שמדברת על ענייני ארבעת הפרשיות, ומביאה את דעת רב, כאשר פורים חל להיות ביום שישי, מקדימים את קריאת פרשת זכור לשבת לפני כן, משום שלא יתכן לקיים את העשייה של עמלק לפני הזכירה עמלק. ומוכח שבפורים יש עניין של "עשיית מעשה עמלק", ואף זו ראיה חלשה, כי מכל מקום לא מוכח כלום גבי עצם הקריאה.

יז. ר' משה סולובייצ'יק, הררי קדם.

יח. טורי אבן מגילה ד ע"א.

יט. תוספות מגילה ד ע"א ד"ה אף הם היו באותו נס, דנים ברמת החיוב של, אף הם היו באותו הנס". ודעה א' שזו רק מחייב מדרבנן. לעומת זאת, שיטת ר' יוסף איש ירושלים היא שזה מחייב אותן אף בדברי תורה.

כ. עיין במנחת אשר על המועדים סי' כב שהביא ראיה מהתוספות במגילה לא כדברי הטור אבן, שבו הסתפקו למה קטן לא מוציא בר חיובא, ולכאורה יכולים היו לתרץ שבר חיובא הוא בגדר מחויב מדברי קבלה, לעומת הקטן שאינו אלא דרבנן, אך לא אמרו כן. משמע מהתוספות שדרבנן יכול להוציא דברי קבלה (עיין במאירי שתרץ שבר חיובא מדברי קבלה והקטן דרבנן, כפי הטורי אבן, אם כן דברי הטור"א הם מחלוקתם של המאירי והתוס').

"קבלה" זו "כמו דאורייתא"^{כא} בלשון רע"א, ולא יתכן כלל לחייב אותן מדין "אף הם היו באותו נס". אך ניתן להציע מרוב דוחק, שאין זו אלא "כעין דאורייתא", ולא ממש.

ד. מרכיבים מסוימים של החיוב שייכים רק לגברים ולא לנשים.

המרחשת (ח"א סימן כב סק"א) כותב, לפי הגמרא (מגילה יד ע"א) "קרייתא זו הלילא". כלומר, בתוך מצות מגילה נכללת גם מצות הלל, שבו נשים פטורות ממנו, מכוח מצות עשה שהזמן גרמא. לפיכך לא יתכן שיהיו מוצאים את הגברים ידי חובה, שהם חייבים בהלל, והנשים פטורות. ולכן, נשים מוציאות גברים בקריאת מגילה בלילה, משום שזו רק מדברי חכמים ולא קשור לעצם ההלל, וחיובם שווה. אך על כך ניתן להקשות בשלושה אופנים:

א. תוספות (סוכה לח ע"א ד"ה מי שהיה עבד ואישה) כותבים: "משמע כאן, דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת. וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה. שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור". שכן ההיתר של הגמרא (מגילה יד ע"א) לתקנת פורים אע"פ שאין בתורה, הוא ק"ו מפסח, "מעבדות לחירות אמרו שירה, ממיתה לחיים לא כ"ש?". וברור שההודאה פורים יותר משמעותי ממזרים!^{כב} לפיכך, אין אפשרות לומר שחלק ממצות מגילה יש מרכיב של הלל, שאם כן נשים יהיו פטורות ממנה.

ב. הכתוב בגמרא "קרייתא זו הלילא", אין הכוונה שבתוך מצות מגילה נכללות בה גם הלל, אלא שהמגילה היא במקום הלל, ועל ידי קריאת המגילה יד"ח הלל, או שאם לא קרא מגילה יאמר הלל (עיין במאירי על הסוגיה שם).

ג. אותה סברא מביא אותנו למסקנה הפוכה, בלשון חז"ל "והיא הנותנת". ואם תאמר, בקריאת מגילה נכלל גם "הלל", נשים היו יכולות להוציא גברים ידי חובה בקריאתם, אלא שהגבר קורא הלל לאחר מכן.^{כג}

לעומת זאת, הקהלת יעקב (על מגילה סימן ג') הסביר, שבמצוות מגילה יש מרכיב של תלמוד תורה. שכן למדנו בגמרא (מגילה ד ע"א) פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. ופירש"י "מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים". לפיכך, נשים, שפטורות מתלמוד תורה, לא יכולות להוציא ידי חובה גברים.^{כד}

כא. עיין בראש השנה יט ע"א, שכל דבר קבלה הוא כדברי תורה, ולא צריך חיזוק לעניין איסור תענית לפני ואחרי. ולכן כותב בעל המאור (מגילה ד ע"א על דפי הרי"ף) שיש היתר להתענות ב"ג אדר תענית אסתר, אע"פ שבים י"ד יתיקיים פורים דפורים, משום שדברי קבלה לא צריכים חיזוק.

כב. עיין קהלת יעקב על מגילה סימן ג שתיירץ שאין ההלל שנאמר בפורים משום הנס, אלא שסתם תיקנו חכמים מפני יו"ט, כשאר החגים, ונשים אין חייבות בו.

כג. שתי הקושיות האחרונות, מנחת אשר, מועדים שמות סימן ע"א.

כד. עיין שם, שהוא גם קישר זאת עם פירוש הבה"ג הראשון, שנשים חייבות בשמיעה ולא בקריאה, שכן הנשים חייבות גם בשמיעה וגם בקריאה משום פרסום הנס. אך משום שמצות הקריאה גם כוללת תלמוד תורה, אין הנשים חייבות בה.

אך ניתן להקשות על כך משתי סיבות. אחת, העניין "שואלין ודורשין בעניינו, וכו' הוא כלל בכל מצות החג, הקשור לאווירה שלפני החג, והידע של הלכות הנצרכות. אך לא קשור לעצם מצות החג.

בנוסף, יוצא מהסבר זה שנשים פטורות מכל המצות בחגים, שבכולם "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג פורים", ויש להם מרכיב של תלמוד תורה¹.

ה. האור שמח (הלכות מגילה פ"א ה"א) מסביר לפי הנלמד בגמרא (מגילה ז ע"א) ששמואל סבר שהמגילה נאמרה לקרות ברוח הקודש ולא לכתוב. ועיין שם בתוספות, שמפרשים שמן הכתב אין זה חיוב אלא דרבנן, כיוון שהפסוק "כתב זאת זכרון בספר" אינו כולל מגילת אסתר. אך הדעה המקובלת היא שמגילת אסתר נאמרה גם לכתוב ברוח הקודש, משום שבפסוק "כתב זאת זכרון בספר" נכללת גם מגילת אסתר. לפיכך נשים, שאינן חייבות בזכירת ומחיית עמלק, אינן בחיוב של רוח הקודש לעניין כתיבת המגילה (קריאתה מתוך הספר). לעומת זאת, גברים, שחייבים בזכירת ומחיית עמלק, יש להם חיוב של רוח הקודש לעניין כתיבת המגילה².

כלומר שלפי האור שמח יש בעצם שני חלקים של קריאת המגילה:

א. הקריאה בעל פה, שלדעת כולם היא מדברי קבלה.

ב. הקריאה מתוך הכתב, שיש מחלוקת אמוראים אם חיובה הוא רק מדרבנן או מדברי קבלה (הדעה להלכה).

ולכן, כאשר אישה קוראת מגילה לגברים היא אינה מוציאה אותם, משום שהגברים חייבים ברמת רוח הקודש בכתיבת המגילה, והנשים הן רק ברמת של דרבנן. וזה נחשב שהאיש קורא בעל פה, ואינו מקיים קריאת מגילה.

לכאורה ניתן להקשות על האור שמח, שלא נראה שיש שני "חייבים שונים" במקרא מגילה, אלא ששני העניינים האלו הן הלכות מסוימות בקריאה, וזה פשוט.

ו. ויתכן להציע, לפי דברי ר' משה סולובייצ'יק (הררי קדם ח"א סימן קל) וע"פ התוספות (פסחים קח ע"ב ד"ה אף הם היו באותו הנס), לעניין דומה אך שונה. יש חידוש בכוונת התוספות "חייבים בשמיעה ולא בקריאה", שכפי שהזכרנו לפני זה, קשה להבנה.

יש שאלה מפורסמת שנשאלה בתוספות, למה אין אומרים "אף הם היו באותו נס" במצות סוכה, שלכאורה השתתפו בה הנשים, כפי שנאמר "הושבתי את בני ישראל³", את כל בני ישראל⁴. תוספות מתרצים שרק לעניין מצוות מדברי חכמים יש לומר "אף הם היו באותו נס", אך לא לעניין מצות מן התורה כגון סוכה. אך ר' משה כותב שרק מצות שהן "פרסומי ניסא" ניתן לחייב את הנשים מכוח "אף הם היו באותו הנס", ולכן רק במצות חנוכה, מגילה, ארבעה

כה). מגילה ד ע"א, מגילה לב ע"א, ירושלמי פסחים א, א.

כו). מגילה יז ע"א.

כז). אציין שמכאן ניתן להביא ראיה לשיטת הרשב"ם ש"אף הם היו באותו הנס" אינו אלא על עיקר הנס, ובסוכות אין זה המקרה. אך לשיטות שאר הראשונים השאלה נשארת, מתי ניתן לומר "אף הם היו באותו הנס", ומדוע לא בסוכות?

כוסות, שהן פרסום הנס, הנשים חייבות "אף הם היו באותו הנס". לעומת זאת, במצות סוכה שהיא רק לזכר נס, אין מחייבים את הנשים מטעם "אף הם היו באותו הנס".

לפיכך יש להציע: שחייבו את הנשים רק בחלק שהוא פרסום הנס, והוא השמיעה. עיין בגמרא (מגילה יח ע"א) שמעירה שיש שני עניינים בקריאת המגילה, "משמע שהשמיעה הוא הפירסום הניסא^{כז}". אך הקריאה שהיא אינה קשורה לפרסום הנס אלא למצות מקרא מגילה, שהיא זכר לנס, אי אפשר לחייב את הנשים, מכוח "אף הם היו באותו הנס".^{כח} ועיין באבני נזר שם, שהאריך להסביר עיקרון זה, שרק השמיעה היא הפרסום הנס.

ובזה ניתן ליישב שתי שאלות מפורסמות בעניין פורים:

א. למה דברי הבה"ג שנשים אין מוציאות גברים לא נאמרים בחנוכה? בנוסף, למה השו"ע כתב בהלכות חנוכה שקטן יכול להוציא, לעומת במגילה?

ראשית, המשנ"ב (תרפ"ט סק"ב) כותב "לא דמי לנר חנוכה, דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה, ופסולה מפני כבוד הצבור". בניגוד לחנוכה, שאינו דומה לקריאת התורה בכלל. לעומת זאת, הרב סולובייצ'יק (הררי קדם ח"א סימן קצג) מסביר, שמקרא מגילה שיש דין של ערבות, ולכן כל מי שאינו מחויב אינו יכול להוציא יד"ח. לעומת זאת, במצות נר חנוכה העיקר שיהיה הנר דולק, חובת "נר איש וביתו", ולפיכך נשים וקטנים מוציאות גברים בחנוכה. יתכן להציע שדווקא במגילה יש מצב פירסום הניסא חלקי (רק בשמיעה), ולא יתכן לחייב אותן בקריאה משום "אף הם היו באותו הנס" (עיין בתוס' יט ע"ב שמביאים ירושלמי שבו הקטנים חייבים מכוח "אף הם היו באותו הנס"). אך בחנוכה, כל המצוה היא פרסום הנס. זמן ההדלקה, ומקום הנחת המנורה. ונשים חייבות מכוח "אף הם היו באותו הנס" ברמה מוחלטת, ואף מוציאות גברים.

ב. למה בחנוכה יש עניין של פירסום הניסא אף לגויים, וזמן ההדלקה הוא עד "דכליא ריגלא דתרמודאי", שהיא אומה של מלקטי עצים דקים שמתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם (רש"י ד"ה "דכליא ריגלא דתרמודאי"). אך במגילה לא שייך כלל פירסום הניסא לגויים?

הרב סולובייצ'יק (הררי קדם ח"א ס"קעט) מביא שני הסברים. אחד, מגילה היא עניין של תלמוד תורה, שבו הגויים לא שייכים, בניגוד לחנוכה, שזה רק מעשה הדלקה. שני, בפורים אנחנו חוגגים את ההצלה ממיתה, והוא פרסום הנס של אמונה בה', שהגויים לא שייכים אליו. זאת, לעומת חנוכה, שבה אנו חוגגים את הניצחון ביוונים, שניסו שנשכח את התורה והמצוות. לפיכך, פירסום הנס הוא משום קידוש השם, ולהראות דווקא לגויים שאין אנו נכנעים, ותמיד נהיה יהודים. אך לכאורה ההסבר השני קשה, שכן גם בפורים חז"ל (מגילה טז ע"ב) דרשו שליהודים הייתה "אורה" זו תורה וכו', וכל הדברים היו גזרות שבוטלו! אם כן, אין באמת הבדל גדול בין הפורענות של חנוכה, שהייתה גזירות נגד יהדות ומלחמה על כך, לפורים! יתכן להציע, שכיוון

כח. הרמב"ם, שחולק על הבה"ג כפי שהזכרתי לפני זה, כותב בהלכות מגילה וחנוכה פ"א ה"א "והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משחררים. ומחנכין את הקטנים לקרותה". נראה מלשונו שחייב הנשים והקטנים, שחיוכם הוא מכוח "אף הם היו באותו הנס" (עיין ירושלמי מגילה פ"ב ה"ה), מדגיש הרמב"ם שחייבים בקריאה, לעומת הבה"ג.

כט. אחר שכתבתי זאת, שמעתי כך בשיעור של הג"ר מרדכי הלוי וויליג את אותה סברה.

בפורים יש חלק של פרסום הנס, וחלק מן המצוה הוא קריאת המגילה. ולכן, לא צריך לטרוח וגם לפרסם את הנס לגויים, בניגוד לחנוכה, שכל המצוה היא פירסום הנס, וזו מטרת המצווה. עיין בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תסז, שכותב שהקורא את המגילה צריך לקרוא כל מילה ותיבה, ואילו החסיר אפילו תיבה אחת לא יצא ידי חובה, ולעומת זאת, בשמיעה לא צריך לדקדק כל כך. ולכאורה מהו ההבדל בין השומע לקורא? לפי דברינו פשוט, הקריאה היא מפני עצמה חיוב של קריאת כתובים והוא צריך לדקדק בכל תיבה. אך השמיעה הוא פרסום הנס, והעיקר הוא הבנת הסיפור, דו"ק בכ"ז.



הרב חברון לוי

קריאת מגילה בשידור חי בשעת הדחק

הנה ידוע שהרבה אסרו לשמוע מקרא מגילה דרך הטלפון וכדומה:

מרן הגרש"ז אויערבאך, במאמר שפרסם בקובץ סיני בשנת תש"ח וכן בספר מנחת שלמה חלק א סימן ט, מברר תחילה את התהליך הטכני שבהפעלת הטלפון. וכאן הוא מסיק שהטלפון מתחלק לשני חלקים. החלק הראשון הוא המיקרופון או מכשיר הדיבור, והשני הוא האזניה – מכשיר השמיעה. הפעולות בשני החלקים הן הפוכות אחת מהשניה, במיקרופון נהפך קולו של המדבר – האנגריה שלו – לאנגריה חשמלית, והאזניה הופכת אותו חזרה למיכנית – שמיעה ע"י האוזן. פעולה זאת נעשית באמצעות ממברנה, שהיא פחית דקה בדומה לתוף האוזן הרגישה לתנודות האויר הנגרמת ע"י הדיבור, ע"י הממברנה יש פחית עם פחמימות צפופות המוליכות את זרם החשמל. בזמן דיבור ליד הממברנה נעה הממברנה לפי אותה תדירות ועוצמה של דיבור, והיא מפעילה את הפחמימות ליצור זרם חשמלי באותה תדירות ועוצמה של הדיבור. כאשר זרם חשמלי זה מגיע לאוזניה נעשה תהליך הפוך, כאשר הממברנה שבו קולטת את זרם החשמל ויוצרת גלי קול באותה תדירות ועוצמה של המדבר.

מסכם הגרש"ז אויערבאך: "ואחרי כל התיאור האמור לעיל נראה. כשבשומע קול שופר או מקרא מגילה ע"י טלפון או רם קול לא יצא ידי חובה, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישיר ע"י קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשוב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אע"פ שגם אותן תנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר... כיוון שקול האדם או השופר רק משנה זרם חשמלי אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם לכן אף שבין רגע היה ובין רגע אבד וחיש מהר חוזר ונוצר שוב, מ"מ כיוון שבינתיים חלף ונעלם והקול הנשמע עכשיו הוא קול תנודות הממברנה אין זה חשוב קול שופר או קולו של המדבר".

ולכן לא מועיל לצאת ידי חובת שום מצווה ע"י הטלפון, וביותר הוא מסכם שם שאין לענות אמן אחר ברכות ששומע דרך הטלפון, הואיל והוא שומע רק קול של ממברנה ולא קולו של המברך.

וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן לט אות טז): "ברור הדבר שאין קול המדבר נשמע דרך הטלפון אלא הוא קול אחר הבא ע"י זרם ולכן אין יוצאין בזה ידי חובת קריאת התורה, מגילה" וכו'. וכ"פ מרנן הגרע"י ביחווה דעת והגרב"צ אבא שאול באור לציון ח"ד.

אך יש שהתירו זאת דרך טלפון ורדיו.

הגרש"ז אויערבך זצ"ל הביא שם שהחזו"א פקפק קצת בדברים ואמר לו "שיתכן שמכיוון שהקול הנשמע בטלפון נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, אפשר דגם זה

חשיב כשומע ממש מפי המדבר." היינו שלשיטתו יתכן שיש לומר שהקול הנשמע בטלפון הוא קולו של המדבר. וא"כ לדבריו נראה שיש מקום להתיר לשמוע מגילה ושאר מצוות שבשמיעה דרך הטלפון, אפילו שהקול של המדבר הופך בזמן מסוים להיות זרם חשמלי.

ובספר מקראי קודש - פורים להגרצ"פ פראנק כתב: "אבל בקריאת התורה או מגילה הרי הוא שומע קול הקורא אלא שמעורב בו קול אחר אם נאמר שהטלפון נחשב כקול הברה יש לדון דשפיר יוצא דהכל הוא מכוח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא".

ומסביר שם נכדו בהערות לספר: "יסודו של מרן בזה הוא שהעיקר הוא שהקול יבוא מכוח בר חיובא ובמקרא מגילה שהמצווה היא הקריאה אפילו אם הקול של הקורא בא דרך מגביר קול או טלפון יוצאים בזה ידי חובה כיוון שסוף כל סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא וכל שבא מכוח הקורא נחשב כקול ממש. ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה ע"י מגביר קול או טלפון משום שדרך הטלפון או מגביר הקול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מקולו זרם חשמלי. אבל לפי האמור אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר מ"מ עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכול בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש, דהיינו שגם לשיטתו כדברי מרן החזו"א אפילו אם נאמר שהקול הנשמע נובע מהזרם החשמלי בכ"ז נחשב כקולו של המדבר משום דהוי מכוחו ומדיבורו ולכן מהני למגילה, קריאה בתורה, הבדלה וכו'".

ונראה שמקור דבריו נובע מדברי הגליוני הש"ס ברכות כה שכתב: "יש להסתפק ג"כ בשמיעה ע"י דבר אחר כגון שמיעת קול שופר או מגילה ע"י הטלפון שנתחדש בשנים אלו אי שמה שמיעה. ובזכרוני מספרי המחברים הטבעיים שאין הקול עצמו של המדבר הוא הבא לשומע [הכוונה בדיבור ישיר ולא דרך טלפון וכדו'] ואך קול המדבר מרעיד חלק האוויר שסמוך לו וחלק זה לסמוך לו וכן כסדר עד שנרעד חלק האוויר שבאוזן השומע וא"כ לפי זה כל השמיעה תמיד ע"י גרם ותמיד נחשב השמיעה ע"י דבר אחר וא"כ אין לחלק בין השמיעה סתם לע"י טלפון... ואולם לכאורה אין לדון מהשמעה סתם להשמעה ע"י דבר אחר ממש כטלפון דהשמעה סתם אף דהוא גרמא מ"מ הואיל ודרכה וטבעה בכך שפיר חשיבא שמיעה ולא דמי לטלפון דאין דרך וטבע שמיעה בכך.

אולם כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן מה) לגבי מכשיר שמיעה לחרש דן שחייב בשופר ויוצא ידי חובה מהדין של לולב שלקחו ע"י דבר אחר כגון תופסן שמחזיק את הלולב הוי לקיחה אף אנו נאמר שמיעה ע"י דבר אחר הוי שמיעה. וא"כ היוצא מדבריו שבכל שמיעה רגילה, קולו של המדבר הופך בתחילה לתנודות אוויר וליד האוזן השומעת הופך להיות קול וזה דמי לטלפון. ואין חסרון שהטלפון יחשב למעביר זר של הקול משום ששמיעה ע"י דבר אחר הוי שמיעה. וא"כ לשיטת אלו הדבר ברור שאפשר להשתמש דרך הטלפון ככלי לקיום המצוות שבשמיעה ובדיבור [מלבד שופר או הכרוכים בחילול שבת]. ולכן בשעת הדחק ניתן לצאת ידי חובת הבדלה מגילה וכדו' דרך הטלפון".

ואכן פסק בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סימן עב וזה לשונו: "נשאלתי להלכה למעשה אם יש לענות אמן לאחר ברכת חברו ששומע דרך הטלפון וכו' והנה בטוש"ע (אורח חיים סימן נה

פסקינן כריב"ל דאפילו מחיצה של ברזל אין מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמיים, וכל השומע קול הש"ץ אפילו יחיד והוא בבית אחר יוכל לענות אמן עמו".

והוסיף שם: "אמנם לעניין שופר שנשאלתי אם יוצא בשמיעתו דרך הטלפון זה פשוט לענ"ד שלא יצא דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ, שאם קול שופר שמעו יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו, וה"נ בא הקול ע"י הטלפון מעורב וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וז"פ. אך לעניין קידוש בשבת ויו"ט אם שומע ע"י הטלפון ג"כ יוצא חבירו, אלא בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר בטלפון ונראה שלהבדלה לדבריו פשוט שיועיל וכן לעניין מגילה יוצא השומע מהקורא בטלפון, דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה הקול".

הרי שפסק שמועיל לצאת ידי חובה ע"י הטלפון בכל מקום שלא הקפידו על ניקיון הקול ולכן במגילה, הבדלה ועניית דבר שבקדושה יועיל דרך הטלפון.

וכמוהו פסק גם בשו"ת מערכי לב סימן ה ובהשמטות סימן א שחזן המתפלל ברדיו כדי לפרסם את קולו אינו מוציא את הרבים ידי חובה אך אם מטרתו היא אך ורק להוציא את הרבים ידי חובה שפיר מהני. וא"כ הרי כאן ששומע דרך הטלפון שלא גרע לעניין זה מרדיו ודאי שכוונתו רק לצאת ידי חובה ומהני.

וכן עולה מדברי מרן הרב קוק באורח משפט סימן מח, שכותב, שרק שמיעת שופר צריכים להיות במישרים ולא קול הברה, אבל השומע קדיש וקדושה ברמקול יענה. וכן האגרות משה באו"ח, ח"ב, קח. וח"ד, צא, ד. וכן הקל בשעת הצורך, הגר"ח דוד הלוי (מים חיים, ח"ב) וכתב שאפשר לסמוך על החזו"א והאגרו"מ. ושבט הלוי (ח"ה, פד) כתב, שנוטה להסכים לאגרו"מ, ואם שמע בצורה הזו, יקרא שוב בלי ברכה, כי קרוב לודאי שיצא. אך לא רוצה להתיר כי דברים חדשים כאלו יכולים להרוס, יעו"ש.

ושמעתי מהגאון רבי אשר וייס, שאחרי הרבה שנים הוא מצדד כמתירים [אך לא אמר זאת לדינא], וז"ל: "שזה תלוי בדין שומע כעונה, שהגמרא אומרת זאת בסוכה (לח). והרי שומע כעונה זה דין דאורייתא, כי זה מועיל גם בק"ש. ולמדו זאת מדברי קבלה, מקריאת שפן אצל מלך יאשיהו. והרי שם זה לא קריאה של מצוה, ואיך למדו משם 'הלכה' לכל דיני קריאת מצוה?

אלא, ששומע כעונה מבוסס על טבע הדיבור והשמיעה. העולם נברא בעשרה מאמרות, והאזנים ומיתרי הקול נבראו כאחד. כי מה הטעם לאזנים אם לא מדברים, ומה טעם בקול אם זה לא נשמע. טבע הדיבור והשמיעה זה שני צדדים של אותו מטבע. פלוני מדבר ואלמוני שומע. והשומע כעונה. כי תמיד יש קשר בין המדבר ובין השומע. ואת ההבנה הזו של טבעו של עולם, דייקו חז"ל מספר מלכים. שפן קרא והפסוק אומר שמלך יהודה קרא.

לא למדנו משם הלכה (כי אז זה לא היה דין דאורייתא), אלא למדנו משם הבנה (מציאות) בטבע הדיבור והשמיעה והיחס ביניהם. שפלוני מדבר ואלמוני שומע, ונחשב שאלמוני דיבר, כי הדיבור הוא משותף ביניהם. ולכן שומע כעונה זה לא מדין שליחות. וזה עומק דברי החזו"א (בסימן כט)

שכותב, שכיוון שענין שומע כעונה זה התאחדות השומע והשמיע, זה בדיבור וזה בשמיעה. מתאחדים השומע והשמיע, ומשתתף הדיבור והשמיעה להיות מצוה אחת.

ולכן, אם שומע כעונה זה 'הלכתא' (גדר הלכתי), אז ודאי צריך קול של אדם. אך אם שומע כעונה זה מבוסס על התאחדות ושיתוף של השומע והשמיע, אז השומע שמע את הקורא, הקשר הטבעי בין שומע ומקראי. כל עוד שאנו שומעים (בזמן אמת) את הקול של השמיע (או קול שדומה ממש למשמיע [דרך הממברנה]), בזמן שהוא מדבר עכשיו- גם בזה אמרין שומע כעונה". עכ"ד.ובליל פורים, קריאת המגילה לחלק מהפוסקים זה דרבנן ולא מדברי קבלה - הפרמ"ג כתב (ראש יוסף מגילה ב) 'ועל קריאת מגילה בלילה יש לומר דאין מכין מכת מרדות כי הר"ן כתב דכפרים לא היו קורין בלילה, כי אם ביום, דעיקר ביום. גם החיד"א (תרפז) מביא שהרא"ש סובר שבני הכפרים לא היו קורין בלילה. הפרמ"ג כתב (ראש יוסף מגילה ב) 'ועל קריאת מגילה בלילה יש לומר דאין מכין מכת מרדות כי הר"ן כתב דכפרים לא היו קורין בלילה, כי אם ביום, דעיקר ביום. -אז בספק דרבנן, להקל. המהרש"ם (בהסכמו לספר בית יצחק על מגילה) גם סובר שקריאת המגילה בלילה, זה מדרבנן.

ולכן נלע"ד שזקינה שקשה לה ללכת, לשמוע קריאת המגילה מחוץ לביתה, יכולה להקל לשמוע דרך הרדיו, בשידור חי. ובבוקר תשמע כרגיל, מבעל קורא".

וכתב לי הרב שלמה דיכובסקי שליט"א על מאמרי: אני מסכים להתיר, בנסיבות המתוארות. עיין במאמרי על מכשירי שמיעה ושתל קוכליארי.



א). הערת העורך: עי' בספר מקראי קודש על פורים להגר"מ הררי שליט"א, במהדורות החדשות, שדחה לגמרי כל אפשרות כזאת, מילתא בטעמא.

רמת הריכוז הטעונה בקריאת המגילה, ובדין מי שיש לו הפרעת קשב אם צריך לקחת תרופה כדי להיות מרוכז בקריאה

שאלה: מי שחלם באמצע קריאת המגילה, האם יצא ידי חובתו. ומה הדין במי שיש לו הפרעת קשב, שמכיר את עצמו שמתקשה להתרכז בקריאת המגילה, האם מחויב לקחת תרופה כדי שיוכל להיות מרוכז בכל הקריאה. וזה החלי בעזרת צורי וגואל.

א.

דברי הרשב"א שאפילו אם לא כיון בכל תיבה בשמיעתו יצא י"ח

תשובה: כי מראש צורים אראנו להרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז) שכתב וז"ל שאלת בקריאת המגילה אם צריך השומע לכיון בכל תיבה ותיבה בשמיעתו. ונתעוררתי על זה ששמעתי בשם אחד מן החכמים שהיה תופש מגלה אחת בידו. ותמה אני מי לא יצא מפי הקורא, אם זה אמת. ועוד מדאמרינן יוצאין באשורית נשים ועמי הארץ. תשובה. האמת כמו שאמרת מאותן ראיות שאמרת מן הלעזות ועמי הארץ. ועוד אמרו העובר אחרי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגלה אם עמד חזקה כיון. עוד אני אומר, כי כל חכם שתופש מגלה אחת בידו שאינה כשרה לקרות בה, גרעא טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגלה. ע"כ. [וכן מבואר מדברי התו' בסוטה (לט: סד"ה עד שיכלה). ע"ש. ודו"ק]. ונראה שהשואל נפשו לשאול הגיעה, אם צריך השומע לכיון בכל מילה לשמוע מפי הקורא, ולכן אותו חכם היה תופס מגילה בידו, וקורא בה יחד עם הקורא, כדי שיוכל להיות מרוכז עמו בכל תיבה ותיבה. [או שלא היה קורא עמו ממש, אלא רק עוקב אחריו מתוך המגילה שבידו, וכמבואר בשו"ת ארץ צבי (פרומר ח"א סי' מה) בדעת הרשב"א. ע"ש]. וע"ז כתב השואל, דהוא תמה אם לא יצא מפי הקורא אם לא נתכוין לשמוע ממנו כל מילה ומילה. ועוד, דהא אמרינן דהלועז ששמע אשורית יצא, וע"כ דלא בעינן לשמוע כל תיבה ותיבה, דאל"כ היאך יוצא י"ח, הרי כיון שאינו מבין את השפה, ודאי אינו מרוכז לשמוע כל תיבה ותיבה. והשיב לו הרשב"א, דבאמת א"צ לכיון לשמוע כל תיבה ותיבה, אלא סגי שישמע הקריאה מפי הקורא, וכדמוכח מדין הלועז ששמע אשורית. וכ"כ המג"א (סי' תרצ ס"ק טו) בדעת הרשב"א, שאם שמע ולא כיון בכל תיבה יצא. ע"ש. וע' בס' נימוקי או"ח (שם סק"א) מ"ש בדעת הרשב"א. ואחמה"ר אין דבריו מוכרחים כלל. וע"ע בס' יסוד ושורש העבודה (שער יב פ"ד). ולפי"ז יש להוכיח גם מדברי מרן בש"ע (סי' תרצ ס"ח), שאם שמע את כל הקריאה, אע"פ שמחשבתו היתה טרודה בענינים אחרים, יצא י"ח, דאיכא פרסומי ניסא. וכ"כ בס' אור לציון (ח"ד פנ"ד ס"ח בביאורים ד"ה ומי) להוכיח מדין הלועז ששמע אשורית. ע"ש.

[ולא זכר דברי הרשב"א בתשובה הנ"ל]. וכ"כ בשו"ת דברי שלום (ח"ו הערות לחלק א"ח, סי' כד), בתשובת בן הגאון המחבר ז"ל. ע"ש. וע"ע לו (ח"ה סי' צט במסקנות סעיף יא).

ב.

אין ראייה מדברי הרשב"א, שאם הסיח דעתו לגמרי יצא י"ח

אמנם לכאורה י"ל דמה שאמרו הלועז ששמע אשורית יצא, היינו דוקא לענין עצם הדין שאדם יכול לצאת י"ח בלשון הקודש, אע"פ שאינו מבין את הלשון, אבל לעולם צריך שישמע מילה במילה ולא יחשוב מחשבות אחרות, ובאמת אם מחמת שאינו מבין את הלשון, מסיח דעתו למחשבות אחרות, אינו יוצא י"ח. אולם נראה בדעת הרשב"א, דכיון שאמרו דהלועז ששמע אשורית יצא, אע"פ שבמציאות אינו יכול להתרכז כשאינו מבין את הקריאה, ע"כ שאינו מעכב שיהיה מרוכז בכל תיבה ותיבה. ושוב ראיתי להגאון הראש"ל מוה"ר יצחק יוסף שליט"א בס' ילקוט יוסף (שבת כרך א ח"ג עמ' קצח ד"ה והנה) שהביא את הראיה הנ"ל, מההיא דהלועז ששמע אשורית, וכתב דשאני התם דס"ס שמע כל מה שקראו, אלא שלא הבין כל מילה, וסגי שמבין הענין בכללותו וכו'. ע"ש. ולא זכר את דברי הרשב"א הנ"ל. ומכל מקום אין ראייה מדברי הרשב"א, שאם הסיח דעתו לגמרי מחמת מחשבותיו, יצא י"ח, כי יש לומר דמיירי שהלועז נותן לבו לשמוע כל מילה מפי הקורא, ואפילו אם יחשוב מעט מחשבות אחרות, מ"מ לא יסיח דעתו לגמרי מן הקריאה. וכן נראה לפי דברי הרמב"ם בפיה"מ (מגילה פ"ב מ"א ד"ה והלועז ששמע אשורית) שכתב דאע"פ שהלועז אינו יודע פירוש כל מילה ומילה, הרי הוא מבין כלל הענין. ע"כ. וא"כ י"ל דכיון שמבין את הענין, אינו מסיח דעתו לגמרי, אלא שאינו מכין בכל תיבה ותיבה. אמנם מדברי רש"י שם (יח. ד"ה ופרסומי ניסא) משמע שאינם מבינים מה ששומעים כלל. וכן מבואר מדברי כמה ראשונים. ואכמ"ל. מכל מקום י"ל דמיירי במתאמץ שלא להסיח את דעתו לגמרי, אבל אם הסיח דעתו לגמרי, לכ"ע לא יצא. וכן מבואר בשו"ת מנחת שלמה (קמא סוף סימן א), שאם שמע איזה דבר מאחר ונתכוין לצאת י"ח, ובאמצע היה טרוד במחשבותיו, ומחמת כן לא נתן לבו לשמוע את התיבות, אע"פ ששמע את קול המדבר, מ"מ מסתברא שלא יצא י"ח. ע"ש.

ג.

ביאור הוכחת הרשב"א מדין העובר אחורי בית הכנסת

ומה שהוכיח עוד הרשב"א כן מדברי הירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ז, דף יז ע"ב). לכאורה אינו מובן. ושמה הכוונה היא דכיון שעמד בחוץ, מסתמא לא נתכוין לשמוע כל תיבה ותיבה. ואינו מוכרח. וראיתי מי שכתב לפרש לפי דברי המאירי בריש נדרים בפירוש דברי הירושלמי, דאע"פ שלא נתכוין כוונה מוחלטת לשם מצוה, מ"מ אנו דנין מן הסתם, דאי אפשר אחר שנמשך להתעכב שם, ויודע שזהו זמן המצוה שהוא צריך לצאת בה י"ח, שלא יתעורר על זה מעט. עכת"ד. וכי

היכי דלענין הכוונה לצאת י"ח סגי בכוונה קלושה זו, ה"נ סגי בכוונה זו לצאת י"ח מדין שומע כעונה. וצ"ע. אמנם יש לומר בפירוש דברי הרשב"א, שהרי העובר אחורי בית הכנסת, ודאי אין מגילה בידו, דאל"כ מאי קאמר אם כיון לבו יצא, הרי כיון שתופס מגילה בידו, ודאי שרוצה לצאת י"ח. אלא ודאי דאע"פ שאין לו מגילה, וממילא אינו יכול לכוין מילה במילה לכל מה שאומר השליח ציבור, מ"מ יצא י"ח. ושוב ראיתי במחצית השקל (שם ד"ה ועוד) שכתב כן בפירוש דברי הרשב"א. וכ"כ בקובץ יתד המאיר (גליון 167 ס' קז אות ב). ע"ש.



ד.

דברי הפמ"ג שכוונת הרשב"א לענין כוונה לצאת י"ח

אמנם מדברי הפמ"ג (שם בא"א ס"ק טו) משמע שהוא הבין בדעת הרשב"א, שכוונתו לענין כוונה לצאת י"ח, ולכן תמה דמה ראייה מלועזות ועמי הארץ, אטו כוונת הפירוש בעינן, אלא כוונה לצאת י"ח, וא"כ אין ראייה מלועזות. ע"ש. [וכן היה מקום להבין מהוכחת הרשב"א מדברי הירושלמי הנ"ל]. ולפי"ז יש להביא ראייה מדברי הרשב"א, למ"ש המשנ"ב בשער הציון (שם ס"ק לט). ושוב מצאתי למרן רבנו הגדול זיע"א בס' חזון עובדיה (פורים עמ' פד) שהביא סיוע לדברי המשנ"ב (שם), מדברי הרשב"א הנ"ל. ע"ש. [ומדבריו מוכח שהבין בדעת הרשב"א כהבנת הפמ"ג הנ"ל]. אולם לפי האמור אין דברי הפמ"ג מוכרחים בדעת הרשב"א. וכן ראיתי בלבושי שרד (שם) שפירש בדעת הרשב"א, דכוונתו להוכיח מדין הלועז ששמע אשורית, דא"צ לדקדק לשמוע כל תיבה ותיבה, אלא כיון שמטה אזנו לקורא, ואינו חושב מחשבות אחרות, מסתמא שמע הכל, ואין צריך לכוין בכל תיבה בבירור. ע"ש. [ומן ההכרח לפרש כן, דאל"כ תקשי מה הראיה מדין הלועז ששמע אשורית, וכמו שהעיר הפמ"ג]. וכן מבואר מדברי האהל מועד (שער מועד קטן דרך ב נתיב ה) שכתב וז"ל השומע א"צ לכוין בכל תיבה ותיבה, וראיה דיוצאים באשורית, ומ"מ צריך שיהא שומע כל התיבות. ע"כ. וע' בשו"ת דברי שלום (ח"ו הערות לחלק אור"ח, סי' כד), בתשובת בן הגאון המחבר ז"ל, מה שכתב בזה. וע"ע בשו"ת ארץ צבי (פרומר ח"א סי' מה).



ה.

אם יש ראייה מדברי הרא"ש דלא ס"ל כהרשב"א

ועינא דשפיר חזי להרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יט) שכתב וז"ל ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה. וגם אם היה אדם מכוין לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה, כי הפסיק באמצעיתה. אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא, כדאמרינן בברכות (יג:) עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך מצות קריאה בלא כוונה. ואמרינן

בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) מחזיקנא טיבותא לרישי דכי מטינא למודים כרע מנפשיה. ע"כ. והובא בטור (סי' נט). וע' בב"י (שם). וכיוצא בזה כתב עוד בב"י (סוף סימן קפג) לפי דברי הרשב"א בתשובה הנ"ל. וכן פסק בש"ע (שם ס"ז). ע"ש. ומבואר שאין לצאת י"ח בברכה ארוכה מדין שומע כעונה, כי יש לחוש שיסיח דעתו באמצע בדברים אחרים, ואם יסיח דעתו, אינו יוצא י"ח. ולכאורה נראה דפליג על דברי הרשב"א הנ"ל. וכן העיר הגאון מהרש"ם בס' דעת תורה (סי' תרצ"ד). ע"ש. מיהו יש לתמוה, דא"כ אמאי מרן בב"י (סי' נט, וסי' תרצ) לא הרגיש בזה. וגדולה מזו יש לתמוה על דברי המג"א (סי' תרצ"ט), שהעתיק דברי הרשב"א, שאם שמע ולא כיון בכל תיבה יצא. ומאידך (סי' קכ"ד ס"ק טז) כתב דכיון שאי אפשר לכיון לשמוע את כל התפילה, לכן יתפלל כל אחד לבדו [והוא כדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל]. ולכאורה הוא מזהה שטרא לבי תרי. אולם לפי האמור נראה, שגם הרשב"א יודה לזה, שאם הסיח דעתו לדברים אחרים לא יצא י"ח, אלא דס"ל דאע"פ שלא היה מרוכז בכל תיבה, יצא י"ח, ובוזה י"ל שגם הרא"ש יודה לדבריו, כי הרא"ש מיירי שבאמצע הברכה פנה לכו לדברים אחרים לגמרי. ושוב ראיתי שכן כתב בס' אגרת הפורים (ספטימוס פ"ג הערה סח) בשם מו"ר הגר"ח קניבסקי, בדעת הרא"ש. ושם (הערה סט) דייק כן מלשון הרא"ש שם. ע"ש. וכיוצא בזה יש להוכיח מדברי המשנ"ב בשער הציון (סי' קס"ז ס"ק מג). וכן מוכח עוד מדברי המשנ"ב (סי' תרצ"ט ס"ק מא). ע"ש. וע"ע בביאור הגר"א (סי' קצג ס"ק ד).

ו.

הערה היאך יוצאים י"ח קריאת המגילה מדין שומע כעונה, ולא חיישינן שיסיח דעתו

אמנם יש לתמוה על דברי הרא"ש, שלפי דבריו היאך יוצאים י"ח קריאת המגילה מדין שומע כעונה, הרי ודאי יש לחוש שהשומעים יסיחו דעתם לדברים אחרים באמצע הקריאה, שהרי קריאת המגילה הרבה יותר ארוכה מברכות ק"ש, וא"כ היאך יוצאים י"ח בשמיעה. וכן העיר הגאון מהרש"ם בס' דעת תורה (שם). ע"ש. וצריך לומר, דבקריאת המגילה לא חיישינן שישקע לגמרי במחשבות (אע"פ שהיא ארוכה הרבה יותר מברכות ק"ש), משום שהיא חביבה, וכמ"ש כיוצא בזה מרן בש"ע (שם ס"ב), דמטעם זה אמרינן דתרי קלי משתמע בקריאת המגילה. ע"ש. אולם במציאות אין הדבר נכון, שהרי הרבה בני אדם שוקעים במחשבות באמצע הקריאה, באופן שמסיחים דעתם לגמרי מהקריאה, ופוק חזי מאי עמא דבר. וא"כ יש לתמוה אמאי אין מדקדקים שיקרא כל אחד בעצמו, וכמ"ש הרא"ש בתשובה הנ"ל. וכי תימא שקשה שיהיה לכל אחד מגילה כשרה שיוכל לקרוא בה (או שימצא אדם שישאיל לו), וגם צריך ללמוד את הטעמים והדקדוקים, ולא כל מוחא סביל דא. מיהו אכתי לא איפרק מחולשא, דכיון שאפילו אם חיסר תיבה אחת לא יצא, וכמ"ש הרשב"א בתשובה (שם). וכן הסכימו רוב הפוסקים. וכן פסק מרן רבנו הגדול זיע"א בס' חזון עובדיה (פורים ע"מ עח). ע"ש. וע"ע בשו"ת מחקרי ארץ (כהן ח"ב סי' סו). [ובתשובה אחרת כתבתי בזה]. א"כ הרי ודאי יש לחוש שאינם יוצאים י"ח הקריאה כלל, וא"כ אמאי לא

מצינו שצריך להשתדל כל אחד לקרוא המגילה בעצמו. וע"ע בקובץ יתד המאיר (גליון 167 סי' קז אות ג). וצ"ע.



ז.

אם יש ראייה מדין תרי קלי משתמעי בקריאת המגילה

ואין להביא ראייה מהא דתנן במגילה (כא.) הקורא את המגילה עומד ויושב, קראה אחד קראה שנים יצאו (ולא אמרינן אין שני קולות נשמעין כאחד. רש"י). ובגמ' שם (כא:) איתא ובהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין, מאי טעמא כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי. ע"כ. ומבואר דאע"פ שתרי קלי לא משתמע, היינו שאינו יכול ליתן דעתו לשמוע את הקולות היטב, אבל באמת הוא שומע את הקולות, ולכן בהלל ובמגילה אמרינן דתרי קלי משתמע, דכיון דחביבה יהבי דעתייהו לשמוע היטב את הקולות, ולהיות מרוכז בכל תיבה. ומוכח דלא סגי מה ששומע את הקולות, דאל"כ אמאי איצטריך לטעמא דכיון דחביבה, תיפו"ל שכל העם שומעים את הקולות, אלא ודאי בעינן שיהיה מרוכז בכל תיבה, וכיון דחביבה יהבי דעתייהו לשמוע היטב כל תיבה ותיבה. אולם זה אינו, דהא דאמרינן תרי קלי לא משתמע, אין הכוונה שאינו מרוכז בכל תיבה, אלא שהקולות מבלבלים זה את זה, והוי כמי שאינו שומע כלל, ומשו"ה איצטריך לטעמא דאידי דחביבה. וכן משמע מדברי הר"ן שם (יב. מדפי הרי"ף ד"ה תנו). ע"ש. אבל לעולם י"ל שאם שומע את הקריאה היטב, יוצא י"ח אע"פ שאינו מרוכז בכל תיבה ותיבה. וצ"ע. וע' בפמ"ג (שם במש"ז סוף סק"ח). ודו"ק.



ח.

פלוגתת הראשונים בדין שמעה מתנמנם אם יצא י"ח

ולכאורה יש להעיר בזה ממה שנחלקו הראשונים בדין מי ששמע את המגילה כשהוא מתנמנם, אם יצא י"ח, כי הנה בירושלמי (פ"ב דמגילה ה"ב) איתא רבי מנשה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, אינמנם, אמר ליה חזור לך דלא כוונית. ע"כ. והמרדכי (מגילה סי' תשצא) הביא דברי הירושלמי, וכתב דלא פליג אמתניתין דתנן אם קראה מתנמנם יצא, דהתם הקורא מתנמנם, כיון שהוציא בפיו יצא, אבל אם שמעה מתנמנם לא יצא. ע"כ. וכ"כ השבלי הלקט (סי' קצח) בשם רבינו שמחה. והובא בב"י (שם). אולם הראב"ן (סי' תכה) כתב וז"ל קראה מתנמנם יצא, ונ"ל דהוא הדין לשומע מתנמנם. ע"כ. וכ"כ בס' ההשלמה (רפ"ב דמגילה). וכתב מרן החיד"א בברכ"י (שם בשו"ר ברכה סק"א), דאע"פ שיש לפרש דברי הראב"ן לשומע מקורא שהוא מתנמנם, ובהא קאמר דיצא. אבל לעולם בשומע מתנמנם לא יצא, וכמבואר בירושלמי. אבל יותר נראה דפליג על המרדכי ורבינו שמחה, וסבירא ליה דאפילו אם השומע עצמו מתנמנם יצא. ע"ש. ומעתה י"ל שלדעת המרדכי ורבינו שמחה, כשם שהשומע מתנמנם לא יצא, ה"נ השומע ואינו מרוכז

בקריאה, אינו יוצא י"ח. אבל לדעת הראב"ן דס"ל דיצא י"ח, כל שכן שאם שמע ולא היה מרוכז בכל תיבה שיצא י"ח, ואפילו אם היה טרוד במחשבות אחרות, דלא גרע ממתנמנם, דלבו בל עמו. ומרן בש"ע (שם ס"ב) פסק כדעת המרדכי ורבינו שמחה הנ"ל, שאם שמעה מתנמנם לא יצא. ולכאורה ה"נ בנידון שלנו, אם לא היה מרוכז בשמיעתו, לא יצא י"ח. אולם אינו מוכרח, כי המשנ"ב (שם ס"ק מא) כתב דהטעם שהשומע מתנמנם לא יצא, היינו משום שבקורא מתנמנם כיון שקורא כראוי מוכח דרמי אנפשיה לומר שפיר, ומשא"כ בשמיעה, בודאי חסר לו כמה תיבות. ע"כ. ומשמע שדוקא משום שבודאי חסר לו כמה תיבות, אבל מצד זה שאינו מרוכז בכל מילה, ליכא גריעותא. וא"כ אדרבה יש להוכיח מזה דאע"פ שלא היה מרוכז בכל תיבה, מ"מ כיון ששמע יצא. [אמנם יש להעיר בזה מדברי הגר"א בביאורו (סי' קצג סק"ד). ע"ש. ודו"ק]. וכ"כ בס' מקראי קודש (הררי פורים עמ' קמא) בשם כמה פוסקים, שאפילו אם לא היה מרוכז בקריאה, וחלם באמצע הקריאה, מ"מ אם אזניו שמעו את הקריאה, יצא י"ח. ע"ש.



ט.

אם יש ראייה מדברי הפוסקים שכתבו שהקורא לנשים לא יברך

אולם אכתי יש לאלוה מלין להעיר בזה מדברי הגרי"ח בבן איש חי (פרשת תצוה הלכות פורים אות א) שכתב שאם קרא המגילה בביהכנ"ס, וחוזר וקוראה לנשים, לא יברך בשבילם, וגם הם לא יברכו. ע"כ. וכ"כ הגאון כנסת הגדולה בס' דינא דחיי (דף קפח). וכ"כ בס' יפה ללב (ח"ב סי' תרפט אות א), שהקורא לנשים לא יברך, ואף הם לא יברכו בעצמם. ע"ש. ולכאורה נראה דטעמם משום שדרך הנשים (עכ"פ בזמננו) שאינן מקשיבות לכל מילה ומילה (מאחר שלא היו יודעות קרוא וכתוב), ויבואו לחלום באמצע הקריאה, ולכן לא יברך בשבילן, כי יש לחוש שתהא ברכתו לבטלה. וכן ראיתי להגאון מהר"ד עמאר בס' תפלה לדוד (דף פה ע"ב ד"ה ועוד), שהביא את דברי המג"א (סי' תרצ ס"ק טו) שכתב שאם השומע לא שמע אפילו תיבה אחת לא יצא. וכתב ע"ז דלכן הקורא לנשים לא יברך ברכת על מקרא מגילה, לא הקורא ולא הנשים, דאי אפשר שיוכל לכוין שישמע כולה, ולא ידלג מילה אחת או שתים מלשמוע. ע"כ. ומוכח דאע"פ ששמעו את כל הקריאה, מ"מ כיון דאי אפשר שיכוונו לשמוע כולה, אינם יוצאות י"ח. וכ"כ הגאון רבי אליהו מני בס' זכרונות אליהו (או"ח ברכות מע' מ אות ה) בשם רבו הזבחי צדק, שאין ראוי לברך לנשים על קריאת המגילה, דהנשים אינן מבינות מה ששומעות, ומסיחות דעתן על כרחן מרוב המחשבות הטורדות, ולכן יקרא להן את המגילה בלא ברכות. ע"ש. אמנם מדברי הגרי"ח אין ראיה לזה, כי י"ל שטעמו משום שמצויי בבעל הקורא לאשתו בבית, שאינו בקי בקריאת המגילה כראוי, ויבוא לידי טעות המשנה משמעות באופן הפסול, וכמ"ש בס' אור לציון (ח"ד פנ"ד ס"ג במקורות) בדעת הגרי"ח הנ"ל. ע"ש. [וכע"ז יש מקום לחוש שידלג בעצמו איזה מילה, מחמת שאינו בקי לקרותה כראוי, והאשה לא תתקן אותו, ויש לחוש שברכתו לבטלה, כי לדעת כמה פוסקים, אפילו חיסר תיבה אחת לא יצא]. אולם מדברי התפלה לדוד והזכרונות אליהו, שפיר יש ראיה לזה. ושמא י"ל דיש לחוש שיסיחו דעתם לגמרי, ובזה ודאי שאין יוצאים י"ח. [וצ"ע].

ומכל מקום לדינא ודאי יש לחוש לדברי הלבושי שרד הנ"ל, שאינו יוצא י"ח אם חשב מחשבות אחרות באמצע הקריאה.*



י.

אם הסיח דעתו לגמרי לא יצא, אבל אם לא היה מרוכז בכל מילה יצא

וכן הלום ראיתי להגרי"מ רובין שליט"א (מח"ס ארחות שבת) בתשובה כת", שאחר שהביא כמה מהראיות הנ"ל, העלה דלא בעינן דרגת שמיעה וריכוז מוחלטים, אלא צריך לדעת על מה מדברים, ואע"פ שאינו מרוכז במחשבותיו בכל מילה, יצא י"ח. אבל אם הסיח דעת לגמרי מהקורא, אע"פ שאזניו שמעו את הדיבור שיצא מפי הקורא, לא יצא י"ח, כיון דבעינן שישם אל לבו מה שאומר הבעל קורא, ולא רק שאזניו ישמעו את הקול היוצא מפיו. עכת"ד. וכן מבואר ממ"ש בס' נטעי גבריאל (פורים פרק מד אות יג) בשם גדולי ההוראה, דמי שבשעת קריאת המגילה לא שת לבו 'קצת' אל התיבות, כיון שבאזניו שמע את הקריאה יצא. וכל שכן אם רק חושש שלא שם לב בכל תיבה ותיבה, דיש לומר דמה שחושש כן, הם דמיונות בעלמא, ואינו

א. והלום נדפס ספר פסקי שבת חלק ראשון, לידידנו הג"ר יניב נסיר שליט"א, ושם (חלק התשובות סי' יג אות ו) הביא את דברי הלבושי שרד הנ"ל, והעיר בזה כמה הערות, וכמדומה שיש להשיב על דבריו, ואשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. תחילה העיר מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז) גופיה, כי אם כדברי הלבושי שרד, א"כ עד שהלך הרשב"א לחלק בין שומע לקורא שהשמיט תיבה אחת בקריאתו, ליפלוג וליתני בדידה, דהשומע שלא כיון למילים וחשב בענינים אחרים לא יצא, ובפרט שהוא מזכיר ומדבר על עמי הארץ, דזה מצוי אצלם טובא. עכת"ד. אולם באמת הרשב"א לא הלך לחלק בזה מעצמו, אלא שהיא שאלה נוספת של השואל, היאך הדין כשהקורא השמיט תיבה אחת בקריאתו וכו', וא"כ ודאי לא שייך לטעון ליפלוג וליתני בדידה. ומה שהביא הרשב"א ראייה מדין נשים ועמי הארץ, שודאי אינם מרוכזים לשמוע כל תיבה בקריאה. הנה אמת שאינם מרוכזים כל כך לשמוע, אבל אה"נ אם יסיחו דעתם עד שיחשבו מחשבות אחרות, ויהיו שקועים בהן, אינם יוצאים י"ח, דזה לא מקרי שמיעה. [גם מה שהביא דברי האחרונים שכתבו שאין ראוי לברך לנשים על קריאת המגילה, כיון שמסיחות דעתם מהמחשבות הטורדות. הנה מזה ראייה שאדם אינו יוצא י"ח אם מסיח דעתו מהקריאה. וכבר הערתי בזה בס"ד לעיל. ע"ש. אלא שנראה כוונת הרב הנ"ל, להביא ראייה מהוכחת הרשב"א מהא דאמרינן דנשים ועמי הארץ יוצאים באשורית. ומכל מקום אינו מוכרח, וכמו שכתבתי לעיל].

ומה שהעיר עוד מדברי הרמ"א (סי' קא ס"א) שכתב שאם שכח לכיון בברכת אבות, לא יחזור להתפלל, כיון שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, וא"כ למה יחזור. ומבואר שאע"פ שהיא ברכה קצרה, מ"מ הכוונה אינה מצויה. וכן מבואר בירושלמי (ברכות פ"ב סוף ה"ד). וכ"כ התו' בשבת (ק"ח: ד"ה עיון). עכת"ד. הנה באמת י"ל דשאני תפילה שהיא כל יום, ולכן יש לחוש יותר לחוסר כוונה. ומשא"כ בקריאת המגילה, אע"פ שהיא ארוכה יותר מתפילה, אידי דחביבה [וכיוצא בזה כתב בשו"ת יחוה דעת (ח"ו סי' כח ד"ה והן). ע"ש]. ועוד דהתם מיירי לענין כוונת המילים, דבזה מצוי שלא מכוונים. אבל בנידון דידן מיירי לענין כוונה לשמיעה גרידא, שלא ישקע במחשבות אחרות, וזה יותר קל. ומה שהביא שם (אות ז) את דברי הארץ צבי (ח"א סי' מה) שכתב לדחות את הראיה מדברי הירושלמי הנ"ל, דשאני התם שהיה קורא את התפילה בעצמו, ולא שומע מאחרים, ולכן אע"פ שלא היה מרוכז בתפילה, יצא י"ח. ומשא"כ כשהשומע פונה לבבו, מנא לן שיצא י"ח. והעיר עליו, דהא קיי"ל שומע כעונה, וא"כ הו"ל כאילו אמר את הדבר בעצמו, וא"כ לכאורה אין לחלק ביניהם בלי ראייה. ע"כ. הנה לפע"ד כוונת הארץ צבי פשוטה, דכשאומר בעצמו, לא קפדינן על מחשבותיו, כיון דס"ס אמר בעצמו. אבל השומע מחבירו, הרי צריך כל רגע ורגע לשמוע כדי להיות מחובר לקורא, וא"כ אם מסיח את דעתו משמיעה, הרי כבר אינו בגדר שומע, וממילא לא נחשב כעונה. וכן מבואר בהדיא מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יט). ע"ש. ואכמ"ל. ומכל מקום לדינא גם הרב פסקי שבת מסכים, שאם חלם באמצע קריאת המגילה, ושאלו אותו באיזה תיבות החזן אוחז, ולא ידע להשיב, לא יצא י"ח. ע"ש.

צריך לחוש לזה. ע"ש. וכע"ז כתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' ריג אות ב), שהדבר תלוי אם פנה לבו לגמרי מהקריאה, ואם ישאלו אותו איזה תיבות אמר חברו, אינו יודע להשיב, שבוזה לא יצא י"ח. אבל אם פנה לדברים אחרים, ומכל מקום יכול לומר את המילים שדיבר חברו, שפיר יצא י"ח, כיון שנחשב ששמע את הקריאה, אע"פ שחשב על דברים אחרים. ע"ש. וכ"כ בס' אגרת הפורים (ספטימוס פ"ג סעיף כה). וכ"כ בס' הליכות מועד (מלכא פורים פי"ד ס"ה), שאם פנה לבו לדברים אחרים, והוא מנותק לחלוטין במחשבתו מהמגילה, עד שאם ישאלו אותו באמצע הקריאה היכן אוחזים, לא ידע להשיב, לא יצא י"ח אפילו בדיעבד. ע"ש. [ומ"ש שם (הערה לט ד"ה ועי"ל) בביאור דברי מרן בש"ע (סי' תרצ ס"ח) הנ"ל, ע"ש, אין דבריו מסתברים כלל כאשר יראה המעיין]. וכן העלה בקובץ יתד המאיר (גליון 167 סי' קז), שאם שוטט במחשבותיו ורעיוניו, באופן שמוצא את עצמו מביט בספר במקום אחר ממה שנמצא השליח ציבור, לא יצא י"ח. אבל אם מוצא את עצמו שמביט בספר היכן שהשליח ציבור נמצא, יצא י"ח. ע"ש. וע"ע בשו"ת מקדש ישראל (פורים סי' פב וסי' פג) ובס' שלמי תודה (פלמן פורים סי' יז אות א) ובס' פסקי תשובות (סי' תרצ אות ד) ובקובץ אסיף (ח"ג עמ' 502) ובס' עתה באתי (אוהב ציון קונטרס אחרון סי' ט).

יא.

אם חושש שיסיח את דעתו מהקריאה, יעקוב אחר השליח ציבור באצבעו

ואנכי הרואה בשו"ת ארץ צבי (פרומר ח"א סי' מה ד"ה ובהאי) שכתב שהמביט במגילה בשעת הקריאה, ובכל עת שנזכר, מוצא את עצמו מביט במקום שקורא השליח ציבור, אפילו אם שט במחשבתו בענינים אחרים, כל שמביט במקום שנמצא השליח ציבור, נחשב שומע, דאל"כ היאך מביט באותו מקום שנמצא השליח ציבור, וע"כ דחוש הראיה שלו נגרר אחר חוש השמיעה, וא"כ ודאי הוא שומע. והביא לזה סמך מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז) הנ"ל, שחכם אחד היה תופס מגילה בידו בשעת קריאתה, כדי שלא יחסיר מלשמוע תיבה אחת. ומשמע שאם מסתכל במגילה אין חשש. ע"ש. וכ"כ בס' שערים המצויינים בהלכה (סי' קמא בקו"א ס"ק יג). וכ"כ בס' בלילה ההוא (מנדלבוים עמ' 9) בשם הגרי"ש אלישיב, שאם שמע את קריאת המגילה, אך לא שם לבו כל כך לקריאה, כגון שהסיח דעתו מעט באמצע, אבל רואה שעדיין ידו אוחזת במקום הנכון, יצא י"ח. וכן אם שאלו אותו היכן אוחזים, או מה קראו עכשיו, והיה יודע לשחזר בזכרונו דברי הבעל קורא, או לומר היכן אוחזים, חשיב כוונה ויצא. ע"ש. וכ"כ בקובץ יתד המאיר (שם). ע"ש. ולפי"ז אדם שחושש שיחלום במהלך הקריאה, צריך לעקוב באצבעו אחר השליח ציבור, ואם רואה שהוא נמצא עמו תמיד באותו מקום, הרי זה אות ומופת שלא הסיח את דעתו לגמרי, ולכן אפילו אם הוא יודע שחשב גם על דברים אחרים, יצא י"ח.

יב.

אם רשאי לקרוא יחד עם השליח ציבור מתוך חומש, או דהוי חציו בשמיעה וחציו באמירה

אמנם יש לדון באופן שהוא מכיר את עצמו שגם אם יעקוב אחר השליח ציבור באצבעו, לא יהיה מרוכז עמו, ובמהלך הקריאה הוא עלול למצוא את עצמו במקום אחר ממה שנמצא השליח ציבור, וכגון שיש לו הפרעת קשב, איזה תקנה יש לו. והנה פשוט שאם יש בידו מגילה כשרה, יקרא יחד עם השליח ציבור, וישים לבו לקראה היטב בטעמיה ודקדוקיה. [ואע"פ שקורא בעצמו, ואינו יוצא י"ח מהשליח ציבור, מ"מ לדעת החזו"א (או"ח סוף סימן קנה), נחשב לו כקריאה בציבור, כי דין קריאה בעשרה היינו אפילו אם כל אחד קורא במגילה שלו, ואפילו אם אינם קוראים מילה במילה ביחד. והביא לזה ראייה מהא דתנן במגילה (יז.) ע"ש. אמנם הגר"מ שטרנבוך שליט"א בס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' שמט) ובס' מועדים וזמנים (ח"ב סי' קעג הערה ב) כתב בשם הגרי"ז מברסק, שאין דינו כקורא בציבור. ע"ש. אבל אם יקרא יחד עמו מילה במילה, גם לדעת הגרי"ז נחשב לו כקריאה בציבור, וכמ"ש בס' פורים המשולש (דבליצקי פ"ב הערה כו). ע"ש. וע"ע בס' קיימו וקיבלו (עמוד 75). ואכמ"ל]. ואפילו אם אין בידו מגילה כשרה, לכאורה י"ל שיקרא יחד עמו מתוך החומש, כדי שלא יבא להסיח את דעתו, ויכוין לצאת י"ח בקריאת השליח ציבור, וממילא אפילו אם יחסיר לשמוע איזה מילה, הרי קראה בעצמו. ואע"פ שנמצא שיצא י"ח חציה בשמיעה וחציה באמירה, מ"מ שפיר מהני בקריאת המגילה, וכדמוכח מדברי הפמ"ג (סי' תרצ בא"א סק"ז) שכתב שאותם תיבות שלא ישמע מהשליח ציבור מפני שהנערים מכים את המן, יאמר אותן בעצמו. והובא במשנ"ב (שם ס"ק יט) ובכה"ח (שם ס"ק לו). וכ"כ בס' רוח חיים (שם סק"ו). ע"ש. וע"ע בס' קהילות יעקב (ברכות סי' יא ד"ה ונראה) ובשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' כ אות ג ד"ה אולם). ובתשובה אחרת כתבתי קצת בזה. וה"נ בנידון שלנו. אמנם י"ל דכיון שכוונתו לצאת י"ח בקריאת השליח ציבור, שוב אינו יכול לצאת י"ח בקריאתו שלו. אולם י"ל שיכול לכיוון מתחילה שאותן תיבות שלא יהיה מרוכז בקריאת השליח ציבור, יצא י"ח בקריאת עצמו, ואע"פ שאינו קורא מתוך מגילה כשרה, מ"מ עד חציה שרי אפילו על פה, וכמ"ש בש"ע (שם ס"ג).



יג.

אם יש בזה חסרון משום שנחשב שמדבר בשעה שיוצא י"ח מדין שומע כעונה

והן אמת שיש מקום בראש לומר, דכיון שבא לצאת י"ח מדין שומע כעונה, א"כ כיון שקורא את המגילה בעצמו, שוב אינו יכול לצאת י"ח מדין שומע כעונה, שהרי הוא כאומר שני דברים בבת אחת [וכן שמעתי בשם הגאון רבי עמרם פריד שליט"א]. אולם ראיתי להגאון מהר"א הכהן מסאלוניקי בס' יוקח נא (שם סק"ד) שכתב דבני אדם השחים בעת קריאת המגילה, אם ברור להם שאע"פ ששחו, מ"מ שמעו את כל המגילה מהשליח ציבור, ולא השמיטו מלשמוע אפילו תיבה

אחת, יצאו בזה י"ח, שהרי לדידהו בשמיעה תליא מילתא, והרי הם אומרים ששמעו את כל המגילה ולא חסרו דבר. אלא שלכתחילה יש לגעור בהם שלא ישיחו, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תרצב ס"ב). עכת"ד. [וע"ע בס' חזון עובדיה (פורים עמ' פג). ודו"ק]. ומוכח דאע"פ שיוצא י"ח מדין שומע כעונה, מ"מ אם דיבר תוך כדי שמיעתו, ויודע שלא חיסר בשמיעתו אפילו תיבה אחת, יצא י"ח. [וכן יש לדייק מדברי המשנ"ב (סי' תרצב סק"ט). ע"ש. אולם מדברי המשנ"ב בשער הציון (סי' קסז ס"ק מג) לכאורה לא משמע כן. ע"ש. ושמא יש לומר דשאני התם שאומר ברכה אחרת ממה ששומע. ומשא"כ בנידון שלנו, שאומר מה ששומע. ואינו מוכרח, שהרי עיקר סברתו הוא דכיון שיוצא י"ח מדין שומע כעונה, אינו יכול לדבר באמצע, וא"כ אין לחלק בדבר. וצ"ע. וע"ע להלן בסמוך]. וכ"ש בנידון שלנו, שקורא את המגילה יחד עם השליח ציבור. וכן מוכח מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז) הנ"ל, דמה שקורא יחד עם השליח ציבור מתוך מגילה שאינה כשרה, אינו מעכב, אע"פ שאינו יוצא י"ח בקריאתו, אלא בקריאת השליח ציבור, ואין לחוש בזה אלא משום שנותן דעתו בקריאתו. ע"ש. ושוב ראיתי להגאון רבי דוד יוסף שליט"א בס' תורת המועדים (פורים עמ' קפו ד"ה ומכל מקום) שהוכיח כן מדברי הרשב"א. ע"ש. ואח"כ מצאתי שכבר העיר בזה בשו"ת מעט מים (סי' כג, דף נה סע"ב), ושכן משמע מדברי מרן בב"י (סי' תרצב). וכתב שהוא דבר פשוט בעיניו, ולא הוצרך להביא ראיה אלא לתלמידי דבי רב. ע"ש. ולפי"ז ה"נ בנידון שלנו, כיון שחושש שיסיח את דעתו במהלך הקריאה, יכול לקרוא יחד עם השליח ציבור מתוך מגילה שאינה כשרה, ולכיון לצאת י"ח בקריאת השליח ציבור.

יד.

לכאורה נראה שיקרא יחד עם השליח ציבור ויזהר להשמיע לאזניו

וכן הלום ראיתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' צח ענף ט) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב, שאם תופס בידו חומש, וחושש שלא יוכל לשמוע ולהקשיב, יקרא עם הבעל קורא מילה במילה בלחש, ויזהר להקשיב לבעל קורא ולא לעצמו. וכ"כ בס' אשרי האיש (ח"ג פמ"ג ס"ד) בשם הגריש"א, והוסיף (בשמו) שיכוין לצאת בקריאת הבעל קורא, ויתנה בליבו שאם חיסר כמה מילים, הרי הוא יוצא בקריאת עצמו במילים החסרות. ע"ש. וכ"כ בס' אגרת הפורים (ספטימוס פ"ג הערה כד) בשם הגר"נ קרליץ, שיכול לקרוא מילה במילה עם החזן אפילו מתוך חומש, אלא שיזהר לקרוא ממש מילה במילה, דאל"כ יש בזה חשש הפסק וכו'. ע"ש. אמנם ראיתי במשנ"ב (סי' תרפט ס"ק יט) שכתב בשם הפמ"ג (שם בא"א ס"ק יא), שעכשיו ראוי לכל אחד שיהיה לו מגילה כשרה, ויקרא בלחש מילה במילה, דא"א לשמוע מהשליח ציבור מחמת רעש ובלבול שמכים בעצים ומשמיעים קול, וראוי לכל ישראל לנהוג כן מי שהיכולת בידו. ע"כ. וכ"כ עוד (סי' תרצ ס"ק כו) בשם הפמ"ג (שם במש"ז סק"ו). ומשמע שאינו יכול לעשות כן במגילה שאינה כשרה. אולם פשוט דהיינו כדי לצאת י"ח לכתחילה, דהא דקיי"ל קראה על פה עד חציה יצא, היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לקרותה (או לשמעה) כולה מן הכתב, וכמ"ש מרן בב"י (שם ד"ה וזה לשון). ע"ש. ולכן נראה, דמי שחושש שמא לא ישמע איזה מילים, מחמת שיסיח דעתו לדברים

אחרים, יתנה מתחילה שאם לא ישמע כמה מילים, אזי באותן מילים הוא מכוין לצאת י"ח בקריאת עצמו. אלא שיזהר להשמיע לאזנו, דאל"כ יש לחוש שאינו יוצא י"ח, משום דליכא פרסומי ניסא, וכמבואר מדברי מרן בב"י (סוף סימן תרפט ד"ה ומ"ש רבינו). וכ"כ המשנ"ב בשער הציון (שם סק"ז) בדעת מרן. ע"ש. וע"ע בס' חזון עובדיה (פורים עמ' נה). ואכמ"ל.

טו.

יש לחוש שיתן דעתו בקריאתו ולא בקריאת השליח ציבור

אולם יש להעיר בזה מדברי מרן בש"ע (סי' תרצ"ד) שכתב שאם תופס בידו מגילה שאינה כשרה, לא יקרא עם שליח ציבור, אלא שומע ושותק. ע"כ. ומבואר שאינו רשאי לעשות כן. אמנם י"ל שהטעם שלא יקרא מתוך מגילה שאינה כשרה, הוא מחמת השומעים, שיתנו לבם לזה הקורא ולא לשליח ציבור, וכמ"ש מרן בב"י (שם ד"ה וכתוב) בשם הארחות חיים (הלכות מגילה אות ל). אבל האדם עצמו יכול לשמוע לשליח ציבור, אע"פ שקורא בעצמו. וכ"כ המג"א (שם סק"ו) בפירוש דברי מרן הש"ע הנ"ל. וכן משמע מדברי הט"ז (שם סק"ד) והובא בביאור הגר"א (שם סק"י). וכן פירש המשנ"ב (שם ס"ק יג) ע"ש. ולפי"ז ה"נ שיכול לקרוא מתוך חומש בלחש (באופן שישמיע לאזניו, ולא לאזני חבירו), ולכוין לצאת י"ח בקריאת השליח ציבור, ויתנה שאם יחסיר איזה מילה בשמיעה, אזי רוצה לצאת י"ח בקריאתו (באותן מילים) וכו"ל. אולם מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז) נראה שאפילו אם אין חשש שאחרים יתנו דעתם בקריאתו, מ"מ אינו רשאי לקרות מתוך מגילה שאינה כשרה, כיון שנותן דעתו בקריאתו. והובא בב"י (שם ד"ה כתב הרשב"א). וכן משמע מדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ח סי' פא). וי"ל. [ולכאורה צ"ב, דנראה דפליגי במציאות אם נותן דעתו בקריאת עצמו או בקריאת השליח ציבור. וע' בפמ"ג (שם בא"א סק"ו). ויש לפלפל בזה. ודו"ק]. ומלשון מרן בש"ע (שם) נראה שנקט כדברי הרשב"א, ולא כדברי הארחות חיים, שהרי כתב שלא יקרא מתוך מגילה שאינה כשרה (דבזה מייירי הרשב"א), ולא כתב שלא יסייע לחזן על פה (דבזה מייירי הארחות חיים).

טז.

יש לומר שגם הארחות חיים יודה שאינו רשאי לקרוא את כל המגילה מתוך

חומש

ונראה שאפילו לדברי הארחות חיים י"ל דהיינו דוקא כשמסייע לחזן על פה, דבזה החשש הוא מצד השומעים, דכיון שאינו קורא מתוך מגילה, אלא רק מסייע לחזן בעל פה, אין חשש שיתן דעתו בקריאתו, כיון שאינו עושה כן בקביעות אלא לפעמים, ולכן כל החשש הוא רק מצד השומעים. אבל כשקורא מתוך מגילה שאינה כשרה, יש לומר שגם הארחות חיים יודה שיש לחוש שהקורא עצמו יתן דעתו בקריאתו, דכיון שקורא בעצמו מתוך המגילה (שאינה כשרה), נותן

דעתו יותר בקריאתו, כיון ששם ליבו למה שמוציא מפיו. [ובזה נחא זה שמרן לא כתב דאיכא נפ"מ בין הרשב"א לארחות חיים, באופן שאין חשש שאחרים יתנו דעתם בקריאתו, וכגון באופן שקורא בלחש וכיוצא בזה, דבאמת ליכא פלוגתא ביניהם. וכן מוכח מעצם דברי מרן בב"י, שהביא דברי הארחות חיים כדין בפני עצמו. ומשמע שאינו חולק על דברי הרשב"א. וכיוצא בזה כתב מרן בב"י (או"ח סי' שכג). ע"ש. ובה אית שפיר נמי דברי הלבוש (שם ס"ד), שנראה שסותר את עצמו מתחילתו לסופו. ע"ש. ולפי האמור נחא].² ושוב ראיתי בא"ר (שם סק"ה) שפירש כן בדעת הלבוש (שם), וכתב דלא כהמג"א (שם סק"ו) שכתב הטעם שמא יתן השומע לבו וכו', על קורא במגילה שאינה כשרה. ע"ש. וכן מבואר בפמ"ג (שם בא"א סק"ו). ע"ש. אמנם מדברי המג"א (שם) מוכח דלא ס"ל לחלק בזה אליבא דהארחות חיים. מכל מקום, מדברי מרן נראה שתפס כטעמו של הרשב"א, וא"כ גם בנידון שלנו אינו רשאי לקרוא יחד עם השליח ציבור.



ב). ובה יש ליישב את דברי מרן הב"י הנ"ל, כי לכאורה יש להעיר על דבריו, היאך לא הרגיש בדברי הרמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ז) שכתב וז"ל קראה שנים, אפילו עשרה כאחד, יצאו הקוראים והשומעים מן הקוראים, וקורא אותה גדול עם הקטן, ואפילו בציבור. עכ"ל. וכתב הלח"מ (שם) דכוונת הרמב"ם להשמיענו שאפילו אם אחד מהקוראים אינו מוציא אחרים י"ח, דהיינו שהוא קטן, ודילמא יהיב דעתיה אקטן, מ"מ כיון שגדול קורא עמו, לית לן בה. ע"ש. [ונראה דהיינו טעמא משום דס"ל דהא דאמרינן דתרי קלי משתמע בקריאת המגילה, אין הכוונה שיכול ליתן דעתו לשמוע אחד מהקולות, וכמ"ש המאירי במגילה (כ. ד"ה כשם) בשם יש מי שאומר, ולכן סבירא להו שלא הותרו שני קולות במגילה, אלא כששניהם מתוך הספר. אבל אין לאחד שאין מגילה בידו, להשוות קולו עם קול השליח ציבור, דשמא ישמעו את קולו יותר מקול השליח ציבור, ויצאו בקריאה שבעל פה. ע"ש. אלא הכוונה שיכול לשמוע את שני הקולות כאחד, וכמ"ש המאירי שם. וכן פירש הר"ן שם (יב. מדפי הרי"ף ד"ה תנו). ע"ש. ולכן כתב הרמב"ם, שאפילו הקטן יכול לקרוא יחד עם הגדול, דכיון דתרי קלי משתמע, א"כ שומעים את שני הקולות, ולכן לא חיישינן שישמעו רק את קולו של הקטן]. ומוכח דלא ס"ל כדברי הרשב"א, ואמאי לא העיר בזה. אולם לפי האמור נחא, דדוקא אם שומע משני אנשים, בזה אמרינן דתרי קלי משתמע, ויכול ליתן דעתו לשמוע קריאת אחד, אע"פ שאחר קורא יחד עימו, כיון שאינו קורא בעצמו, ולכן שפיר יכול לכוין רק לקריאת הגדול, ולא לקריאת הקטן. אבל אם קורא בעצמו מתוך מגילה שאינה כשרה, בזה אמרינן שנותן את דעתו בקריאתו, ולא בקריאת השליח ציבור.

אולם אכתי יש להעיר, שמדברי הרמב"ם מוכח דלא ס"ל כהארחות חיים, שהרי מדברי הרמב"ם מוכח דלא חיישינן שמא יתנו השומעים לבם לקריאת הקטן, וא"כ ה"נ נימא דלא חיישינן שיתנו השומעים לבם לזה שקורא על פה. וכן העירו בס' תועפות ראם על ספר יראים (סי' רסח אות כג) ובס' שאילות שמואל (תוספאה כללי הד' אות כה) ובשו"ת דברי חן (נתנון סי' נו). ע"ש. וצ"ל דדוקא בקטן לא חיישינן שיתנו לבם אליו, כיון שכולם יודעים שאין יוצאים י"ח בקריאתו. ומשא"כ כשמסייע לחזן על פה, אפשר שאין כולם יודעים שאינם יוצאים י"ח בקריאתו, ובפרט שיכולים לחשוב שהוא קורא מתוך מגילה כשרה, ולכן הזהיר הארחות חיים, שלא יקרא עם החזן על פה. וכ"כ בס' שאילות שמואל (שם) ובס' מטה יהודה (עייאש סי' תרצ סק"ב) ובס' ערך השלחן (שם סק"ה). ע"ש.

יז.

מדברי מרן נראה שתפס כדעת הרשב"א, וא"כ בנידון דידן אינו יכול לקרוא יחד עם השליח ציבור

וכן בקדש חזיתיה להגאון מאמר מרדכי (שם סק"ג ד"ה ואחר) שכתב להשיב על דברי המג"א והט"ז הנ"ל, כי מדברי מרן בש"ע נראה שפסק כדברי הרשב"א. וא"כ אפילו אם אין חשש שאחרים יתנו דעתם בקריאתו, מ"מ אינו רשאי לקרוא מתוך מגילה שאינה כשרה. ובפרט שגם לדברי הארצות חיים, היינו דוקא כשמסייע לחזן בעל פה בחלק מהמגילה ולא בכולה וכו'. והביא שכן מבואר מדברי הלבוש (שם), דהטעם דמי שתופס מגילה שאינה כשרה, לא יקרא עם השליח ציבור, היינו מפני הקורא עצמו, ולא מפני השומעים. ולכן אפילו אם קורא בלחש, ואין אחר שישמע אותו, לא יקרא. ושוב הביא את דברי המטה משה (סי' תתרא), שמבואר בדבריו דשפיר דמי לקרוא מתוך החומש בלחש, והביא לזה ראיה מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יט). והובא בטור (סי' נט). וכתב ע"ז דלא דמי להתם, דשאני הכא דאינו יוצא כלל במה שאומר בעל פה. [וכוונתו דלא דמי לברכות ק"ש, כיון שבקריאת המגילה צריך לקרוא מתוך מגילה כשרה, וכיון שנותן דעתו בקריאתו, והרי אינו יכול לצאת באותה קריאה, כיון שאינה מתוך מגילה כשרה, לכן עדיף שלא יקרא כלל יחד עם השליח ציבור]. וע"ש. וע"ע בשו"ת שערי עזרא (טראב סי' כו). וכן מוכח מדברי השבלי הלקט (סי' קצח) שכתב וז"ל כתב הרב רבי בנימין, כשהחזן קורא את המגילה, צריכין הציבור לשתוק ולכוין דעתם בקריאתו, ואסור להם לקרות עמו, דכיון שאינן כתובין בגליון כתיקנן, הוי ליה כקורא על פה. עכ"ל. ולכאורה הרי אין הם מכוונים לצאת י"ח במה שקוראים, אלא בקריאת השליח ציבור, וא"כ אמאי אסור לציבור לקרות יחד עם השליח ציבור. אלא ודאי דס"ל כדברי הרשב"א, שהקורא נותן דעתו בקריאתו, ולכן אינו רשאי לעשות כן, כי אינו שם לבו לקריאת השליח ציבור. אולם מדבריו יותר נראה דס"ל דכיון שקורא בעצמו, שוב אינו יכול לצאת י"ח מדין שומע כעונה, דהוי תרתי דסתרי, ודלא כמו שהוכחנו לעיל מדברי הרשב"א. [וכן מצאתי להגר"ד יוסף שליט"א בס' תורת המועדים (פורים עמ' קפו ד"ה ומכל מקום) שכתב כן בדעת השבלי הלקט. ע"ש]. ולפי"ז ה"נ בנידון שלנו, יש לחוש שהקורא יתן דעתו בקריאתו (או משום דהוי תרתי דסתרי, וכמבואר מדברי השבלי הלקט), וכיון שקורא מתוך מגילה שאינה כשרה, אינו רשאי לעשות כן. וכ"כ בס' תורת המועדים (שם). ע"ש. וע"ע בס' חזון עובדיה (פורים עמ' עט).

יח.

למעשה יש להורות שיקרא יחד עם השליח ציבור, דאל"כ מסתמא לא יצא י"ח

אולם נראה לפע"ד, שאם מכיר את עצמו בודאות שאם לא יקרא יחד עם השליח ציבור מילה במילה (מתוך מגילה שאינה כשרה שברשותו), לא יהיה מרוכז במשך כל הקריאה, ואפילו אם יעקוב אחריו באצבעו, וכגון שיש לו הפרעת קשב, וקשה לו להישאר מרוכז הרבה זמן, יש

להורות לו לסמוך על דברי האחרונים הנ"ל, ולקרוא מתוך המגילה שבידו בלחש יחד עם השליח ציבור. ויכין שרוצה לצאת י"ח בקריאת השליח ציבור, ויתנה שאם יחסיר מילה או יותר, רוצה לצאת י"ח בקריאת עצמו, וכדברי הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ הנ"ל. ובפרט דסגי שברוב הקריאה יהיה מרוכז בקריאת השליח ציבור, ואז אפילו אם בשאר הקריאה יתן דעתו לקריאת עצמו, יצא י"ח. [ומשא"כ אם יעקוב אחריו באצבעו, הרי אם בקצת פסוקים איבד את השליח ציבור, והסיח דעתו למחשבות אחרות, שוב לא יצא י"ח כלל]. ואע"פ שהרשב"א כתב שנותן דעתו בקריאתו, ומשמע דס"ל דיש לחוש שברוב הקריאה יתן דעתו בקריאתו, מ"מ י"ל שלא כתב כן אלא לענין לכתחילה, דכיון שלכתחילה צריך לשמוע כל הקריאה מתוך מגילה כשרה, לכן לא יקרא עם השליח ציבור מתוך מגילה שאינה כשרה, כי אף אם ברוב הקריאה יתן דעתו לקריאת השליח ציבור, מ"מ לא יצא י"ח לכתחילה. אבל בנידון דידן דמיירי בדיעבד, שפיר י"ל שיקרא יחד עם השליח ציבור וכמשנ"ת. ועוד שכן מבואר מדברי גדולי האחרונים (המג"א והט"ז והמשנ"ב) הנ"ל, בדעת מרן הש"ע, שאם קורא בלחש עם החזן, שפיר דמי. [וי"ל]. ובפרט שיש לומר, דמה שכתב הרשב"א שלא יקרא יחד עם השליח ציבור, כיון שיש לחוש שנותן דעתו בקריאתו, היינו משום דאזיל לשיטתיה (שם), שאפילו אם לא כיון בכל תיבה יצא, ולכן אין להתיר לו לקרוא יחד עם השליח ציבור, ואע"פ שאם יסיח דעתו לגמרי, נראה דאף הרשב"א יודה שלא יצא י"ח, וכמו שנתבאר בס"ד לעיל, מ"מ לא חיישינן שסיח דעתו כולי האי, ולכן אינו רשאי לקרוא עמו. אבל אם מכיר את עצמו שעלול להסיח דעתו לגמרי, עדיף שיכנס בחשש שיתן דעתו בקריאתו, משיסיח דעתו ובודאי לא יצא י"ח. [ובזה יש לפרש דברי המטה משה (מת סי' תתרא). ע"ש. ודו"ק]. ולכן הנ"ל יקרא יחד עם השליח ציבור וכו"ל.

יט.

אם לא יעזור לו לקרוא יחד עם השליח ציבור, נראה שחייב לקחת תרופה להפרעת קשב

פש גבן לברורי היאך הדין באופן שמכיר את עצמו שגם אם יקרא יחד עם השליח ציבור מילה במילה, לא יצליח להתרכז בכל הקריאה (כגון שיש לו הפרעת קשב חמורה), אם מחויב לקחת תרופה קודם הקריאה. ונראה שאין עצה ואין תבונה אלא שיקח תרופה כדי שיהיה מרוכז בקריאה, כיון שדבר זה הוא מדרכי ההשתדלות הטבעית שאדם צריך לעשות כדי שיוכל לקיים את המצוה, שהרי לדברי הרופאים חסר לו חומר מסוים במח (הנקרא דופמין). וא"כ לקחת התרופה כמזה כרפואת הגוף מחולי (אע"פ שאינה מרפאת את ההפרעה לגמרי), שיש לו לעשות כן, וכמבואר מדברי הרמב"ם בפיה"מ (פסחים פ"ד מ"ט), שאדם שצריך לקחת רפואה, הוי כאכילה ושתייה, ואין זה חסרון ביטחון בהשי"ת אם לוקח הרפואה. וכן מבואר במדרש שמואל (פ"ד סי' א). ע"ש. והנ"ל אחר שגילו את הבעיה, וגם את תרופתה, הרי זה מדרכי ההשתדלות הטבעית כדי שיוכל לקיים את המצוה. וכיצא בזה העלתי בס"ד בתשובה אחרת, דמי שיש לו הפרעת קשב, ואינו יכול להתרכז בלימוד התורה, אא"כ יקח תרופה, חייב לקחתה, ואינו יכול לפטור את

עצמו בטענת אונס, כיון שזהו מחובתו להעמיד את עצמו במצב שיוכל לעסוק בתורה לפי כוחו. ואע"פ שיש מעט צער בלקיחת התרופה, כגון תופעות לוואי וכיוצא בזה, מ"מ אינו נפטר משום כך. והבאתי שכן הסכימו כמה מגדולי פוסקי זמנינו שליט"א. ותשובה זו נדפסה בקובץ יעלה הדס (ח"ו סי' כח). וע"ש מה שהארכתי בזה. ולכן ה"נ נראה, שאם אין עצה אחרת, חייב לקחת תרופה כדי שיוכל לצאת י"ח קריאת המגילה.

כ.

דברי הפוסקים שאדם אינו מחויב לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פריה ורביה

והן אמת דמי שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה כדרך כל הארץ, אינו מחויב לעשות טיפולים כדי לקיים את המצוה, וכמ"ש בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סוף סימן קז), דנצטוינו לקיים מצות פריה ורביה כדרך בני אדם, ולא ע"י התחכמויות כאלה. וכן מצאתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"ג סי' צח אות ח). ע"ש. וע"ע בשו"ת יוסף דעת (ח"א אהע"ז סי' ב) ובשו"ת דברי יואל (אהע"ז סי' קז אות ו). וכ"כ בס' תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמא ד"ה ולענ"ד) בשם הגרש"ז אויערבאך והגר"ש אלישיב, דמי שאינו יכול להוליד אלא ע"י סיוע המבחנה, רשאי לעשות כן, אבל אינו מחויב בכך. ע"כ. וכ"כ בס' נשמת אברהם (ח"ה עמ' קיג) בשם הגרש"ז, שזוג חשון ילדים אינו חייב לעבור טיפול כדי להביא ילדים. ע"ש. וכן הסכים מו"ר הגר"ש בן שמעון שליט"א (ליל ש"ק חיי שרה התשע"ח), שאי אפשר לחייבו לעשות טיפולים, כיון שהחויב הוא רק בדרך כל הארץ. ע"כ. וכן מצאתי להגאון הראש"ל רבי אליהו בקשי דורון בשו"ת בנין אב (ח"ב סי' ס אות ב) שכתב שחויב פריה ורביה הוא כדרך כל הארץ, ואין כל חיוב שלא בדרך ביאה רגילה, ואע"פ שמקיים המצוה גם שלא בדרך ביאה, מ"מ אינו מצווה על כך. ע"ש. וכן העלתי בס"ד בתשובה אחרת [עי' בירחון האוצר גיליון לז], ודלא כמ"ש בס' פסקי רפואה (אוחנה פ"ד ס"ב) ובס' רץ כצבי (רייומן אבן העזר עמ' לה). ע"ש. וע"ע בתשובת הגר"נ גולדברג שנדפסה בשו"ת פוע"ה (פוריות עמ' 84). ולכאורה ה"נ אינו מחויב לקחת תרופה כדי שיוכל לשמוע היטב את קריאת המגילה ולצאת י"ח, דהוי בגדר טצדקי.

כא.

יש לחלק בין טיפולים לפריה ורביה, לתרופה להפרעת קשב

אולם נראה, דשאני התם, דכיון שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה כדרך כל הארץ, הרי הוא אונס, ואינו מחויב במצוה, ולכן א"צ לעשות טצדקי כדי לקיים את המצוה. ומשא"כ בנידון שלנו, הרי ודאי מחויב במצוה, שהרי יכול ללמוד לקרוא את המגילה, ולקרוא בעצמו מתוך מגילה כשרה, ואפילו אם קשה לו לקרוא ברצף, הרי קראה לסירוגין ואפילו שהה כדי לגמור את כולה יצא, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תרצ ס"ה). אלא שרוצה לצאת י"ח מהשליח ציבור מדין

שומע כעונה. וא"כ י"ל דכיון שמחויב במצוה, צריך לעשות כל מה שבידו לעשות כדי לצאת י"ח, ובכלל זה גם לקחת תרופה כדי שיוכל להיות מרוכז בקריאה. ובר מן דין נראה, דשאני התם, דעצם קיום מצות פריה ורביה אינו כדרך כל הארץ, אלא ע"י הפריה מלאכותית (וכל שכן חוץ גופית) וכיוצא בזה, ולכן אינו מחויב לקיים מצות פריה ורביה בדרך זו, כי החיוב לקיים המצוה, אינו אלא בדרך כל הארץ. ולכן אם צריך לקחת ויטמינים כדי שיוכל לקיים מצות פריה ורביה, שפיר מחויב בזה. וכן שמעתי (מהגאון רבי נתן מחפוד שליט"א) בשם הגרי"ש אלישיב. והיינו משום שאת עצם המצוה מקיים כדרך כל הארץ, אלא שצריך לחזק את גופו, וזה ודאי צריך לעשות. [וכן חילק הג"ר יוסף משדי שליט"א בקובץ הלכה ורפואה (מכון דורות תשפ"ב, עמ' 277 בהערה 87). ע"ש]. ומעתה ה"נ בנידון שלנו, שלוקח את התרופה כדי שיוכל להיות מרוכז ולשמוע קריאת המגילה כמו שאר בני אדם, שפיר יש לחייבו בזה. ובפרט שהיום אינו בגדר פעולה שאינה טבעית, כי הוא דבר מקובל ונפוץ מאד בעולם. וכל שכן אם רגיל לקחת תרופה זו בשאר הימים, דא"כ הוי כדבר הרגיל אצלו, ואינו בגדר טצדקי, ולא תהא כהגת כפונדקית. וכן דעת הגר"י זילברשטיין שליט"א והגר"א נבנצל שליט"א. וכן השיבוננו הגרמ"ש קליין והגר"ע פריד שליט"א, שחייב לקחת תרופה כדי להיות מרוכז בקריאת המגילה. וכן צדד הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בתשובה אלי, ונשאר בצ"ע. וכ"כ הג"ר יוסף משדי שליט"א בס' לבוש יוסף (דיני חנוכה ופורים סי' תרפט הערה כא), שיש חיוב לקחת תרופה, כדי שיוכל לקיים את מצות קריאת המגילה. ע"ש.

כב.

סיכום

וזאת תורת העולה, שהשומע קריאת המגילה, לכתחילה צריך להשתדל לשמוע כל תיבה ותיבה מפי השליח ציבור. ומכל מקום אם לא הסיח דעתו מהקריאה, אע"פ שלא דקדק לשמוע כל תיבה ותיבה, וחשב על עוד דברים במהלך הקריאה, יצא ידי חובתו. אבל אם מחשבותיו שוטטו אנה ואנה במהלך הקריאה, עד שאם ישאלו אותו היכן אוחזים, או מה קראו עכשיו, לא ידע לענות, לא יצא י"ח. ולכן מי שמכיר את עצמו שקשה לו להתרכז בקריאת המגילה בלא להסיח דעתו למחשבות אחרות, יעקוב אחר השליח ציבור מילה במילה באצבעו, ואם מוצא את עצמו תמיד מביט במקום שהשליח ציבור נמצא, הרי זה אות ומופת ששמע עד אותו מקום, ולכן אפילו אם חשב על עוד דברים במהלך הקריאה, יצא י"ח. ואם לא יעזור לו לעקוב אחר השליח ציבור באצבעו, וכגון שיש לו הפרעת קשב, מעיקר הדין צריך לקרוא מתוך מגילה כשרה, ויזהר לקרוא בטעמיה ובדקדוקיה [והברכות יכול לצאת מהשליח ציבור, או שיברך בעצמו]. ונראה שאפילו אם אין לו מגילה כשרה (אלא חומש וכדומה), יקרא יחד עם השליח ציבור מילה במילה, ויזהר להשמיע לאזנו ולא לאוזני חבירו, ויתנה (בתחילת הקריאה) שאם יחסיר כמה מילים בשמיעה מהשליח ציבור, מכיון הוא באותן מילים לצאת י"ח בקריאת עצמו. ואם גם דבר זה לא יעזור לו

עג רמת הריכוז הטעונה בקריאת המגילה, ובדין מי שיש לו הפרעת קשב

להיות מרוכז בכל הקריאה, נראה שצריך לקחת תרופה (ריטלין וכדומה) כדי להיות מרוכז בקריאה ולצאת ידי חובתו. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.



הרב בנימין גרינבלט

אחיזת ספר תורה בזמן קריאת המגילה – מאמר המשך

בחלקו הראשון של מאמר זה שפורסם בירחון האוצר גליון פ"ז (לחודש אדר א'), הובא המנהג שהוזכר בספרי דבי רש"י, בתוספות מגילה ד' א ד"ה פסק, בספר המחכים, בארחות חיים ובכלבו, לאחוז את ספר התורה במשך כל קריאת המגילה ולהחזירו להיכל לאחר קריאת המגילה למנהג צרפת, ולמנהג פרובנס לאחר סדר הקדושה. חלק ממתפללי נוסח ספרד נוהגים בימינו כמנהג זה, ומחזירים את ספר התורה לאחר סדר הקדושה.

יסודו של מנהג זה הוא בסדר רב עמרם גאון (פרומקין) ובמנהגו של רב יהודאי ריש כלה שהובא באור זרוע. המנהג להניח את ספר התורה על התיבה במשך כל קריאת המגילה הובא באבודרהם ובכל סידורי מנהג ספרד. בימינו נוהגים בקהילות הספרדים ועדות המזרח להכניס את ספר התורה לאחר סדר הקדושה, ובמשך קריאת המגילה מונח ספר התורה על התיבה. לדעת התוס' ומנהג צרפת ופרובנס, המגביה אחוז את ספר התורה בידו במשך כל קריאת המגילה.

כמו כן, הובאה תמיהת הבית מאיר אורח חיים סימן תרצ"ג ס"ק א, והביאו הביאור הלכה בסימן תרצ"ג ס"ק ד, וז"ל: "ומה דלא נהגינן נמי במה שכתבו תוספות שם ואוחז ספר תורה וקורא וכו' ואין מחזיר ספר תורה למקומו אלא יושב ואוחזו בידיו עד שקראו את המגילה. היינו משום דיתר הפוסקים השמיטו מנהג זה, שמע מינה דלא סבירא להו. ויראה דהטעם משום דהאוחז הא חייב לכוין לצאת שמיעת קריאת המגילה כדאיתא סי' תרצ"ז סעי' י"ד, ואם יאחז ספר תורה בידו יהא לבו על הספר תורה כדאיתא בסי' צ"ו לענין תפילה, וק"ל".

הטעמים השונים שנתנו האחרונים למנהג זה הובאו בחלקו הראשון של המאמר בהרחבה. ולפי הטעם שהביא הגר"י צוביירי בסידורו כנסת הגדולה בפירוש אמת ויציב סימן ס"ח, שאחיזת ספר תורה בזמן תקיעת שופר ובזמן קריאת המגילה עניינה אחד, לעשות את מצוות היום בפני ספר תורה כדי להדר ולכבד את מצוות היום בכך, ומתוך כך יתנו הקהל את דעתם לגודל מצוות היום וחשיבותה ויטו אזנם לשמוע את התקיעות וקריאת המגילה, הרי שלדברי הט"ז באו"ח סימן צ"ו ס"ק א: "דאם תופס ספר תורה בידו בשעת תפלת י"ח, כדי שיהיה מורא שמים עליו ואימת התורה ועל ידי זה יהיה לו יותר כוונה, אין איסור בדבר, דעל כן לא אסרו בגמ' אלא כשאוחז אותו לשמירה בעלמא", קושיא מעיקרא ליתא. אך עדיין לטעמיהם של גדולי האחרונים שהבאנו, קושיית הבית מאיר במקומה עומדת.

אך מספרי דבי רש"י, שהדגישו כי סיבת הנוהגים להכניס את ספר התורה מיד לאחר הקריאה היא לכבודו של ספר התורה ולא מסיבות אחרות, נראה כי הסיבה למנהגם של הראשונים הסוברים כי יש להחזיר את ספר התורה לפני קריאת המגילה, שלא כדעת התוספות,

אינה בשל קושי לשמוע כל תיבה במגילה תוך אחיזת ספר התורה ולצאת ידי חובת קריאת המגילה כהלכתה, אלא בשל כבודו של ספר התורה, שלא להשהותו זמן רב כל כך מחוץ להיכל. ומכאן שרבותינו הראשונים הושוו בכך שאין כל בעיה הלכתית בשמיעת המגילה תוך כדי אחיזת ספר תורה.

במאמר שלפנינו ננסה להגדיר את הטרדה שבאחיזת ספר התורה, ואת הדברים שאינם מתאפשרים בשל טרדה זו, ולהבין את דעת רבותינו הראשונים שאחיזת ספר תורה המטרידה ומפריעה לכוונת המתפלל, אינה מפריעה לשמיעת המגילה כהלכתה.



הטרדה שבאחיזת ספר תורה

במסכת ברכות דף כג ב נאמר: "תנו רבנן: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, ולא ישתין בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי. אמר שמואל: סכין, ומעות, וקערה, וככר הרי אלו כיוצא בהן".

הרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה ה כתב: "תיקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוה לה' בהדרת קדש, ולא יעמוד בתפילה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים, ובכל מקום לא יאחזו תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, מפני שלבו טרוד בהן, ולא יאחזו כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום".

הרי שהרמב"ם הביא הלכה זו כחלק מתיקון המלבושים הנדרש בשמונה עשרה בלבד*. וכן בשולחן ערוך אורח חיים הלכות תפילה סימן צו סעיף א כתב: "כשהוא מתפלל, לא יאחזו בידו תפילין, ולא ספר מכתבי הקודש, ולא קערה מלאה, ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו".

א). הלחם משנה על הרמב"ם שם, מסתפק האם דעת הרמב"ם כהסברו של רש"י שהסיבה ששמואל אוסר לאחזו בסכין, מעות, קערה וככר, בזמן התפילה היא בשל טרדת המתפלל מחשש שמא יפלו ויפסדו, או שדעת הרמב"ם היא כרבינו יונה, שכתב בפירושו על הרי"ף במסכת ברכות דף יד ב: "ואית דמפרשי דמאי דנקט סכין וקערה וככר ומעות, לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, והוא הדין שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפילה אלא לולב בלבד, שהתירו משום חבובי מצוה, לא ימעט בזה כוונת התפילה, ולפי זה הפירוש, צריך לזוהר שלא יקח אדם שום דבר בידו בשעה שיתפלל, מפי מורי הרב נר"ו". אלא שלדעת הרמב"ם אין טעם האיסור להחזיק כלי שאין חשש שיפול וישבר מחשש לביטול הכוונה, כמשתמע מדברי רבינו יונה, אלא בשל כך שאין הדרך לעמוד כך בפני גדולים, ואין זה בגדר הדרת קודש, והוא מצד תיקון המלבושים.

ובזה יובן הקשר של איסור אחיזת ספר תורה ותפילין להלכות אלו, שהן מצד תיקון המלבושים, ואילו איסור אחיזת ספר תורה הוא מצד טרדה. אלא שאיסור אחיזת ספר תורה נאמר אגב איסור אחיזת כלים ומעות, ולכן הרמב"ם לא היה צריך לתת טעם לאיסור אחיזת כלים ומעות בזמן התפילה, שהן נכללים בתיקון המלבושים, שהוא עניינם של הלכות אלו. אך בכל אופן מהרמב"ם נראה שהאיסור הוא בשמונה עשרה בלבד. ויעוין במאמר מרדכי סימן צ"ו שהביא דעות שונות בביאור דברי הרמב"ם.

הרי שהאיסור לאחוז בספר תורה לדעת הרמב"ם והשולחן ערוך הוא בתפילת שמונה עשרה בלבד. אך מדברי הרמב"ם נראה, כי בעוד שתיקון המלבושים אינו בשל חשש טרדה, אלא מצד השתחוות לה' בהדרת קודש, הרי שבאחיזת ספר תורה יש חשש טרדה המבטלת את כוונת המתפלל, אלא שלא חשו לטרדה זו אלא בשמונה עשרה, ולא בקריאת שמע ובפסוקי דמרה.

לפי זה, הרי שלכאורה יש לדמות את הטרדה שבאחיזת ספר תורה מחשש לנפילת הספר, לטרדת הפועלים בעמידתם בראש הנדבך והאילן מחשש לנפילתם, שאף בטרדה זו חששו חכמים רק בתפילת שמונה עשרה. כנאמר במסכת ברכות ט"ז א, שבפסוק הראשון של קריאת שמע אין הפועלים חייבים לרדת מן הנדבך או מן האילן. מה שאין כן בתפילת שמונה עשרה, שחובה על הפועלים לרדת ולהתפלל. וכן נפסק ברמב"ם פרק ב מהלכות קריאת שמע הלכה ד, ובשולחן ערוך או"ח סימן ס"ג סעיף ח.

בטעם ההבדל שבין קריאת שמע שמותר לקרוא בראש הנדבך, לתפילה שצריך לרדת מן הנדבך ולהתפלל, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "שאין להתפלל שם מפני טרדת הלב. וקריאת שמע אינה צריכה כוונת הלב אלא פסוק ראשון בלבד". משמע שבפסוק אחד שקריאתו דורשת זמן קצר אין חשש לטרדת הלב שתבטל את הכוונה. הרמב"ם בפירושו למשנה לא הסביר בצורה מפורשת מדוע בתפילת שמונה עשרה חובה לרדת מן הנדבך והאילן, ולכאורה הסיבה לכך היא כי תפילת שמונה עשרה ארוכה יותר מן הפסוק הראשון של קריאת שמע, ויש בה חשש לטרדת הלב וביטול הכוונה.

אך המאירי הסביר את ההבדל שבין תפילת שמונה עשרה לפסוק הראשון בקריאת שמע, וז"ל: "ומה שאסר להם שלא יתפללו שם מפני טרדת הלב, וקריאת שמע לא תצטרך לכוונת הלב אלא פסוק ראשון בלבד". ודבריו הם כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שההבדל הוא באורכה של תפילת שמונה עשרה לעומת הפסוק הראשון של קריאת שמע, אלא שבהמשך דבריו כתב: "שהתפלה צריך בה כוונה יתרה, וצריכין לירד מן האילן או מן הכותל". נראה כי גם דרגת הכוונה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה גבוהה יותר מדרגת הכוונה הנדרשת בפסוק ראשון של קריאת שמע.

יתכן שאף הרמב"ם יסבור כך, שכן גם לדעת הרמב"ם בתפילת שמונה עשרה נדרשת כוונה יתירה, כפי שכתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות תפילה הלכה ט"ז: "כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה". וכפי שהרמב"ם האריך בהכנות הנדרשות לתפילת שמונה עשרה בפרק ה מהלכות תפילה.

וכן פירש רבינו עובדיה מברטנורא: "ואף על גב דמסתפי דלמא נפלי ולא מצו מכווני, לא הצריכום חכמים לרדת, דקריאת שמע לא בעי כוונה אלא פסוק ראשון בלבד, מה שאינן רשאים לעשות כן בתפילה, דצלותא רחמי היא ובעי כוונה, הלכך יורדין למטה ומתפללין".

כלומר, גם על הנדבך ניתן לכוון את פירוש המילים במשך זמן קצר, אך תפילה שהיא רחמים ותחנונים לפני המקום, דורשת כוונה רבה לאורך כל התפילה, ולכן הצריכו את הפועלים לרדת למטה כדי להתפלל.

וכן כתב רש"י: "מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה - דצלותא רחמי היא ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך, דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק, ומחמת בעתותא לא מצי מכווני".

ולכאורה כוונת רש"י ורבינו עובדיה מברטנורא היא כדברי רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת ברכות (לפי דפי הרי"ף) דף ט א: "האומנין קורין בראש האילן, אף על פי שגם לקריאת שמע צריך כוונה, אין דומה כוונתו לכוונת תפלה דהוא רחמים ותחנונים, לפיכך צריך שירדו למטה ויתפללו ולא חיישינן להפסד בעל הבית".

והרי"ד בפסקיו לברכות כתב: "שכוונת קרית שמע מועטת היא, ויכול לכוין בראש האילן, מה שאין כן בתפילה דהוא רחמי ובעיא כוונה טובא".

נראה מדבריהם כי דרגת הכוונה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה גדולה יותר מזו הנדרשת לכוונת פירוש המילים בפסוק הראשון שבקריאת שמע, וההבדל ביניהם הוא בדרגת הכוונה ולא במשך זמן הכוונה. ולכן, למרות שעיסוק במלאכה נאסר גם בפסוק הראשון של קריאת שמע בשל כך שהוא מבטל לחלוטין את היכולת לכוון את פירוש המילים, הרי שעמידה בראש הנדבך והאילן אינה מבטלת את האפשרות לכוון את פירוש המילים, אלא רק את דרגת הכוונה הגבוהה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה, שהיא רחמים ותחנונים לפני המקום, ודרגת הכוונה הנדרשת בה גבוהה יותר. ולכן יש צורך לסלק כל דבר שעלול להטריד את המתפלל ולמנוע ממנו את הכוונה הראויה. אך בפסוק הראשון של קריאת שמע די בכוונת המילים, ולכן ניתן לקרוא פסוק זה גם בראש האילן והנדבך, ובוודאי שניתן לומר שם את המשכה של קריאת שמע ואת פסוקי דזמרה.

אם אכן טרדת אחיזת ספר תורה, האסורה אף היא בתפילת שמונה עשרה בלבד, שווה לטרדת עמידה בראש האילן והנדבך, הרי שהיא אינה מבטלת את כוונת המילים, אלא שהיא עלולה לפגוע בדרגת הכוונה הגבוהה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה. אך אין מקום לאסור אחיזת ספר תורה בקריאת שמע ובפסוקי דזמרה, ובוודאי שלא בשעת קריאת המגילה.

הב"ח אורח חיים סימן צו אות א כתב: "ועוד נראה לי דשלשה חילוקים בדבר, כל הני דאיכא טירדא דבזיון כתבי הקודש, אי נמי היוזק בגופו או הפסד ממון, אסור לתפסן בידו, ואם תפסן צריך לחזור ולהתפלל".

לדעת הב"ח, אחיזת ספר תורה טורדת את לבו של המתפלל בצורה שבוודאות אינה מאפשרת לו לכוון את פירוש כל המילים שבברכת אבות, ולכן כאשר נהגו כדין הגמרא לחזור על חוסר כוונה בברכת אבות, היה על האוחז בספר התורה לחזור ולהתפלל.

אך האליה רבה בסימן צו ס"ק א חלק על דבריו וכתב: "ואם תפסן, כתב הב"ח בסוף הסימן, דצריך לחזור ולהתפלל. ולא נהירא, דלשון לא יאחזו משמע דוקא לכתחילה, וכן משמע בכל הפוסקים, וכן מבואר ברמב"ם פרק ה מהלכות תפלה הלכה א".

מלשון הגמרא לא יאחזו אדם, דייק האליה רבה כי מדובר בהנהגה של לכתחילה בלבד. גם האוחז ספר תורה יכול לכוון את פירוש המילים, אלא שלכתחילה אין לאחזו בספר תורה

בתפילת שמונה עשרה, שכן יש להקפיד ליצור את התנאים הטובים ביותר לכוונה מושלמת. אך בדיעבד אין הדבר מעכב.

וכן מבואר ברמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה א שכתב: "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, ותיקון המלבושים, ותיקון המקום, והשווית הקול, והכריעה, והשתחויה".

ובפרק זה בהלכה ה כתב הרמב"ם: "תיקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחילה, ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוו לה' בהדרת קדש, ולא יעמוד בתפלה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים, ובכל מקום לא יאחזו תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, מפני שלבו טרוד בהן, ולא יאחזו כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום".

לדעת האליה רבה, דעת הרמב"ם היא שאיסור אחיזת ספר תורה הוא חלק משמונה דברים שיש להיזהר בהם לכתחילה, והוא כלול בתיקון המלבושים, שהרמב"ם כתב בפירוש שבדיעבד אינו מעכב. ואחיזת ספר תורה נאסרה לכתחילה בתפילת שמונה עשרה בלבד, ובקריאת שמע אינה אסורה אפילו לכתחילה, וכל שכן שמותר לכתחילה לאחזו בספר תורה בפסוקי דמורה, וכל שכן בקריאת המגילה. ולכן הקשה האליה רבה על הב"ח שכתב שאחיזת ספר תורה בשעת תפילת שמונה עשרה מעכבת גם בדיעבד. כאמור, לדעת האליה רבה אין מקום לאסור אחיזת ספר תורה בשעת קריאת המגילה והדבר מותר לכתחילה.

דברי האליה רבה צ"ב, שהרי הרמב"ם נימק את תיקון המלבושים מצד השתחוה לה' בהדרת קודש, ואילו את איסור אחיזת ספר תורה ותפילין בשעת התפילה נימק הרמב"ם בהלכה ה מפני שליבו טרוד בהן. ואם כן ברור שאין איסור אחיזת ספר תורה כלול בחובת תיקון המלבושים, ודברי הרמב"ם בהלכה א: "ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין", לא מתייחסים לאיסור אחיזת ספר תורה בשעת התפילה, אלא לשמונת הדברים המנויים בראש הפרק.

גם הט"ז אורח חיים סימן צו ס"ק א חלק על דברי הב"ח וכתב: "נראה פשוט דאין זה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל, ואפילו לדין התלמוד שכתב הטור בסימן ק"א שצריך לחזור בשביל חסרון כוונה באבות, מכל מקום כאן אף על פי שאחזו ספר בידו, אינו מן הנמנע שיוכל להתכוין, ואם ברור לו שנתכוין ודאי יצא, ואם לא נתכוין לא יצא, אלא דחכמים אסרו לכתחילה לאחזו בידו ספר, דקרוב שיבא לידי ביטול כוונה ויעשה ברכה לבטלה, וזה פשוט לעניות דעתי. אלא שראיתי למו"ח ז"ל שכתב דאי עבר ותפס ספר תורה או תפילין בידו צריך לחזור ולהתפלל, וזה תמוה מאוד".

דעת הב"ח היא שאי אפשר להתפלל ולכוון את פירוש המילים שבברכת אבות כשספר תורה בזרועו, וכוונת הרמב"ם בכותבו "מפני שליבו טרוד בהן" היא שהטרדה מבטלת בוודאות את

האפשרות לכוון במשך כל ברכת אבות, ולכן יש לחזור ולהתפלל³ ולדעתו צריך לומר שמה שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה בראש פרק ה' על כל שמונת הדברים "ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין", מתייחס רק לשמונת הדברים המנויים בראש הפרק, אך לא לאיסור אחיזת ספר תורה, האסור בשל טרדת הלב, שכן האוחז ספר תורה בידו אינו יכול להתפלל את ברכת אבות ולכוון את פירוש כל המילים שבברכה זו.

לדעת הט"ז, אחיזת ספר תורה בזמן התפילה אינה כעשיית מלאכה המבטלת את כוונת המתפלל לגמרי, אלא כדבר שיש בו משום טרדה בלבד, ויש סבירות גבוהה שבשל טרדה זו יבוא המתפלל לידי ביטול הכוונה. ואף לדעת הט"ז דברי הרמב"ם בראש הפרק "ואם היה דחוק או

ב). בחידושי מהר"ם בנעט מסכת ברכות דף טז א בד"ה מה שאין כתב: "אבל בקריאת שמע כתב הרמב"ם [בפיה"מ] והרע"ב דפסוק א' לא שייך ביעתותא, ואינהו לטעמייהו דלא בעי כוונה אלא בפסוק א', וגרעיותא דקריאת עראי בפרק א' ליכא בבטלין אלא בעוסקין, אבל להתוס' בד"ה הא, דלהחולקין על רבא איירי דוקא בבטלין כל פרשה ראשונה ואפילו הכי אינן יורדין, קשה טובא מה בין פרק א' לתפלה דצריך גם כן כוונה רק באבות כמפורש בש"ס ס"פ אין עומדין, [ל"ד ב'], וצריך לדחוק, דזה מקרי יכול לכוין שהרי יכול לירד וצ"ג".

וכוונתו היא שיתכן שלכתחילה חייבו חז"ל את הפועל להסיר כל דבר הטורדו ומפריע לכוונתו, כדי שיתאפשר לו לכוון בכל תפילת שמונה עשרה, למרות שבדיעבד רק הכוונה בברכת אבות מעכבת. והמהר"ם בנעט ראה בכך דוחק.

ולהלן נראה שדעתו של הרי"ד היא שמשום ביטול מלאכה התירו לפועלים כל דבר שהותר לאחרים בדיעבד. ולפי זה, מה שכתב הרמב"ם במלחמות ה' "שאין מטריחין על הפועלים אלא לצאת ידי חובה בלבד", הינו רק לדעת נוסה שבפועלים אין חוששים לעראי בכל הפרק הראשון, אך לדעת הרי"ף הטריחו את הפועלים גם בדברים שאינם מעכבים לפי דעת חכמים. ויעוין מלאכת שלמה ברכות ב ד שהטריחו לרדת למטה, אף שבדיעבד יצאו בתפילה בראש הנדבך. ולפי זה עיקר ראיית התוס' רי"ד שאין איסור עראי בקריאת שמע הוא מקריאת שמע של רבי לדעת בר קפרא שאינו חוזר וגומרה, או שלדעתו התירו לפועלים כל מה שאינו מעכב, ויעוין לחם יהודה הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה ח.

וידועים דברי הגר"ח הלוי ברמב"ם ריש הלכות תפילה, שחידש שבתפילת שמונה עשרה יש חיוב כוונה שעומד לפני השכינה, וכוונה זו מעכבת בכל התפילה, ובגליונות החזון איש דחה את דבריו. והרמב"ם כאן לא הזכיר כוונה זו בפירוש לגבי פועלים, אלא רק את ההבדל של משך הזמן.

וברשימות שיעורים להגרי"ד סולובייצ'יק הקשה, שהרי הרמב"ם הביא דין זה בפרק ה, ובראש הפרק כתב הרמב"ם: "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המلبושים, ותקון המקום, והשוית הקול, והכריעה, והשתחויה". ובהלכה ו החל לפרט את תקון המקום, ובהלכה ח' כתב: "האומנין שהיו עושין מלאכה בראש האילן או בראש הנדבך או בראש הכותל והגיע זמן תפלה יורדין למטה ומתפללין וחוזרין למלאכתן". הרי שדין זה הוא מדיני ההכנה לתפילה כדי לאפשר את הכוונה במשך כל זמן התפילה, ולא מפני שבשל הטרדה לא יוכל לכוון שעומד לפני המלך.

ומה שכתב הרשב"א בברכות יג ב לגבי כוונת קריאת שמע: "אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפילה", אין כוונתו שזו הכוונה היחידה בתפילה, אלא שלגבי כך שאין להרהר בדברים אחרים שווה כוונת פסוק ראשון לשמונה עשרה.

ויעוין בביאור הלכה בסימן צ"ח סעיף ג על מה שכתב השולחן ערוך שם סעיף ג: "יתפלל דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח, ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה". שכתב שלדעת כמה פוסקים תפילה בדרך תחנונים היא לעיכובא: "מה מאוד צריך האדם לזהר בזה כי יש כמה פוסקים המצריכין לחזור ולהתפלל מחמת זה הלא המה הב"ח והא"ר, וכן מוכח מהב"י והמאמר מרדכי ומגן גבורים, הוכיחו מהרמב"ם [פ"ד מה"ת הלכה ט"ז] דסבר ג"כ הכי, ולדעתי אין ראייה כל כך, דכה"ג מה שאמר שם לפיכך צריך לישב מעט וכי' בודאי הוא רק לכתחילה, וכן הפמ"ג כתב דיש לחוש לחשש ברכה לבטלה ואין להחמיר דיעבד ועכ"פ לכתחילה מאוד יזהר בזה. עוד נ"ל פשוט דאפילו לדעת המאמר ומגן גבורים אין לעיכובא רק באבות לבד, ובשאר ברכות רק לכתחילה, דהלא לדידהו עיקר הטעם משום כוונה, וכמו שהוכיחו

נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין", אינם מתייחסים לאחיזת ספר תורה ותפילין בשעת התפילה, שכן באחיזת ספר תורה יהיה הדבר תלוי אם המתפלל הצליח לכוון למרות אחיזת ספר התורה והתפילין, שאז אינו חוזר ומתפלל, ואם לאו חוזר ומתפלל¹.

גם לדעת הט"ז, האיסור לאחוז ספר תורה בשעת התפילה הוא בתפילת שמונה עשרה בלבד, כמו שכתב הט"ז בקושיתו באו"ח סימן צ"ו ס"ק א, ודבריו הובאו לעיל במלואם: "ומה שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הספר תורה ביום השבת ואומר יקום פורקן ושאר דברים, אף על פי שאין צריך כוונה כמו תפלת י"ח מכל מקום אנו רואים שנוהגים כן לכבוד אותן התפילות, ובאמת אין זה הידור לפי דברי רז"ל גבי תפלת י"ח, ולמה יעשה כן בשאר תפילות... אבל מכל מקום אין להקל בזה בתפלת י"ח כיון שלא נמצא מפורש להיתר".

הרי שלדעת הט"ז איסור אחיזת ספר תורה הוא בתפילת שמונה עשרה בלבד, ומדבריו נראה כי החשש הוא לביטול כוונת כל המילים שבברכת אבות, שהכוונה בה מעכבת. ויש לחלק בין עשיית מלאכה, שבה לא ניתן לכוון כלל אף לא תיבה אחת, ולכן נאסרה אף לזמן קצר, כמו בפסוק ראשון של קריאת שמע, לבין אחיזת ספר תורה, שלדעת הב"ח מבטלת את האפשרות לכוון בכל המילים שבברכת אבות. ולדעת הט"ז טרדת אחיזת ספר תורה מקשה על כוונת כל המילים שבברכת אבות, ולכן נאסרה רק בשמונה עשרה, שכן ברכת אבות ארוכה יותר מהפסוק הראשון שבקריאת שמע. ונראה כי הטרדה אינה עצם האחיזה, אלא הצורך לשים לב מדי פעם לצורת אחיזת הספר ולסדרו שלא יפול, ולכן הסיכוי שלא לכוון בכל המילים עולה ככל שהתפילה ארוכה יותר.

אלא שלדעת הט"ז בכל מקרה אחיזת ספר תורה העלולה להמעיט את הכוונה אינה הידור לתפילה, ולכן אף שלדעתו אחיזת ספר תורה במטרה להרבות את כוונת המתפלל מתוך יראת שמים וכבוד ספר התורה, מותרת ואין בה כל איסור, הרי שלמעשה הט"ז אינו רוצה להקל בכך בתפילת שמונה עשרה, האסורה מן הדין, גם אם הדבר נעשה לצורך הוספת כוונה בתפילה.

בדעת הרמב"ם והשולחן ערוך ניתן להסביר כי איסור אחיזת ספר תורה הוא רק בשמונה עשרה, שנדרשת בה כוונה רבה ויתרה, אך ניתן לכוון את פירוש המילים כמו בפסוק ראשון של קריאת שמע, וכנראה שזו דעת האליה רבה. ולפי זה אין כלל מקום לאיסור אחיזת ספר תורה בשעת קריאת המגילה, שכן ניתן לאחוז בספר התורה ולשמוע את קריאת המגילה תוך הבנת פירוש המילים.

גם אם נסביר את דברי הרמב"ם והשולחן ערוך כהסברם של הב"ח והט"ז, שבאחיזת ספר תורה לא ניתן או שיש קושי לכוון את פירוש כל המילים שבברכת אבות בשל אורכה, מה שאין כן בפסוק ראשון של קריאת שמע שהוא קצר, ניתן לכוון בו את פירוש המילים תוך אחיזת ספר

מהרמב"ם וא"כ בשאר ברכות לא הוי לעיכובא דיעבד". ולכאורה נראה כן ממה שהרמב"ם לא הביא הבדל זה בפועלים, ונראה מדבריו שאינו לעיכובא, והתירו בפועלים גם דברים שאינם לכתחילה, משום ביטול מלאכה.

ג. בתרומת הדשן סימן יז כתב בטעם איסור אחיזת ספר תורה: "שלבד דואג על הספר שבידו שלא יפול לארץ ולא יוכל לכוון". ומשמעות דבריו כדעת הב"ח. ואילו בשו"ת בנימין זאב סימן קע"א כתב: "שאסור לאחוז בידו ס"ת ותפילין בשעת תפילה שמא יתבטל מכוונתו", ומשמע שהוא סובר כט"ז.

תורה, כמו שניתן לכוון את פירוש המילים בפסוק זה בזמן עמידה בראש האילן והנדבך, אזי יש איסור לאחוזו בספר תורה רק בשמונה עשרה, ולא בפסוק ראשון של קריאת שמע שניתן לכוון בו, ואף לא בזמן אמירת פסוקי דומרה, שכוונת כל המילים שבהם אינה מעכבת, ובוודאי שלא בשעת קריאת המגילה, שכוונת פירוש כל המילים שבה אינה נדרשת.

אלא שהפרי מגדים במשבצות זהב סימן צו סעיף קטן א, העיר על לשון השולחן ערוך כשהוא מתפלל, לא יאחוז בידו תפילין, ולא ספר מכתבי הקודש: "והך יתפלל לאו דוקא, הוא הדין קריאת שמע ואפילו פסוקי דומרה לדידן, ועיין סימן פ"ט סעיף ג' בהגה".

וכוונתו היא להגהת הרמ"א על דברי השולחן ערוך בסימן פ"ט סעיף ג, הסובר שאסור לאדם להתעסק בצרכיו או לצאת לדרך עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה, וכתב הרמ"א: "ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה, (תרומת הדשן סי' י"ח)". מדברי הרמ"א שכתב קודם שאמרו ברוך שאמר, משמע שלאחר ברוך שאמר אין להקל לעשות צרכיו וחפציו או לצאת לדרך, שכן דברים אלו עלולים לבלבל את כוונתו, וצריך למנוע כל דבר המטריד את כוונתו, גם בפסוקי דומרה.⁷

ד. מקור דברי הרמ"א הוא מדברי תרומת הדשן סימן יח וז"ל: "שאלה. המשכים ואומר ברכות ושבתות עד ברוך שאמר, וחזור לביתו ועשה צרכיו וחפציו, שפיר קעביד או לאו. תשובה. יראה דלא שפיר קעביד, דגרסינן פרק היה קורא, אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיתפלל, וסתם תפילה המוזכרת בתלמוד הוא תפילת שמונה עשרה, ואם כן לא יועיל מה שאמר ברכות ותשבחות כבר בבית הכנסת, דאתפילת שמונה עשרה, שנקבעו עיקר לעבודת המקום ב"ה וחמירי טפי לכמה מילי אפילו מקריאת שמע, קפיד תלמודא להקדים אותה לעשיית חפציו, והכי מוכח ע"כ מהא דגרסינן כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשה במה וכו', מיתבי רב ששת ובין הפרקים שואל מפני הכבוד, תרגמא רבי אבא במשכים לפתחו, והשתא אי לא קפדינן אלא שיאמר ברכות ותושבחות קודם עשיית חפציו, אם כן מה פריך מהא דשואל בין הפרקים, דהתם על כרחך כבר אמר לכל הפחות ברכת יוצר אור. והיינו ברכות ותושבחות טובא, אלא על כרחך דווקא אתפילת שמונה עשרה קפדינן כדמשמע הלשון עד שיתפלל והיינו תפילה סתם שבתלמוד, והך הנותן שלום לחבירו ועושה חפציו מילתא חדא אינון, דגרסינן נמי התם אהא דקאמר כאילו עשהו במה קאמרת, אמר ליה אסור קאמינא, וכדבר אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשי, אסור לאדם שיעשה צרכיו קודם שיתפלל ע"כ. הא קמן דמילתא חדא אינון, אמנם ראיתי רבים המדקדקים שהיו נמנעים ללכת לצרכיהם בשחרית, עד שהיו נכנסין בתחילה לבית הכנסת ולומר ברכות ותושבחות, ואחר כך היו הולכין לצרכיהם אנה ואנה. והנראה לעניות דעתי לפום דינא דתלמודא כתבתי".

ואם כן, לדברי התרומת הדשן בתשובה זו, שכתב את כל כולה להוכיח כי בסתם לשון תפילה שבתלמוד הכוונה היא לשמונה עשרה בלבד, הרי שגם האיסור שלא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, גם הוא רק בשמונה עשרה, כפשטות לשון הרמב"ם והשולחן ערוך, ואילו בברכות קריאת שמע מותר לאחוז בספר תורה, כפי שמוותר לעשות מלאכה, כמבואר לעיל, שלא כדעת הט"ז בסימן קצ"א. ובוודאי שאין חיוב להסיר כל דבר הטורדו כמו בשמונה עשרה. ויתכן שהסיבה שלא רצו ללכת לצרכיהם אנה ואנה לאחר ברוך שאמר היא כדי שלא להפסיק בדיבור מתוך מו"מ, או שלא רצו לשהות בהליכתם ובמלאכתם כדי לגמור את כולה לכתחילה, יעוין מהר"ם מינץ סימן ח, ומהר"ל הלכות תפילה ז (אמנם שם כתב חצי שעה ויותר) ומגן אברהם נג ס"ק ה. ובמקור חיים לבעל החוות יאיר בקיצור ההלכות סק"ד כתב: "ואף העיון בספר נראה לי פשוט לאסור, שהרי יש הפסק מחשבה והוא העיקר". ואף אם נאמר שהתרומת הדשן אכן אוסר לעשות מלאכה בפסוקי דומרה, מנא לן שצריך להסיר כל דבר הטורדו בפסוקי דומרה כמו בשמונה עשרה, שהרי התרומת הדשן דיבר על מלאכה בלבד, שהיא מעכבת גם בדיעבד בפסוק ראשון של קריאת שמע משום שהוא מבטלת את האפשרות לכוון מכל וכל. ולא ניתן להקיש מכך לאחיזת ספר תורה, לפחות לדעת הט"ז.

ובשו"ת מקור חיים תשובה ב דן בכתביה בתוך פסוקי דומרה וכתב: "אך אחר העיון, נראה מותר לכתוב כי לא גרע זה מהא דאיתא בגמ' ברכות דף ט"ז האומנין עוסקים במלאכתם וקורין, ורק בקריאת שמע הובא בא"ח סימן ס"ג, שבטלים

דברי הפרי מגדים צ"ב, שכן בגמרא במסכת ברכות דף טז א נאמר: "האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה, ושאר כל האילנות - יורדים למטה ומתפללין. ובעל הבית - בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו".

ונחלקו הראשונים^ה האם בבעל הבית אין להקל רק במקום העמידה בתפילה, או שגם העיסוק במלאכה בפרק שני של קריאת שמע נאסר על בעל הבית.

הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק ב הלכה ד כתב: "מי שהיה עוסק במלאכה, מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה, וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה, כדי שלא תהא

ממלאכתן בפרשה הראשונה, משום שלא יהא קורא עראי, לכן נידון דין פשיטא שמוטר לכתוב שלא גרע ממלאכה, גם היסח הדעת אין כאן, כיון שאסור לו לדבר ומוכרח לכתוב, מדכר דכר, כו נראה לפענ"ד דברי חיים" וציין לדבריו בשו"ת יביע אומר חלק ט או"ח י יעו"ש שדן באריכות בכתובה בפסוקי דזמרה.

גם אם נאמר שאסור לעשות מלאכה אף תוך כדי אמירת פסוקי דזמרה מצד שאסור להתפלל בדרך עראי, כפי שניתן לתלות את האיסור בדעת הט"ז בסימן קצ"א ס"ק א והרמב"ן במלחמות ברכות ט א, היינו לעשות מלאכה כמו שכתב הרמב"ן שם: "שהמרמו והקורין והעושה מלאכה דבר ברור הוא שאינו מכוון, ודבר זה פשוט אפילו לנכרי בשוק", וכן הט"ז בסימן קצ"א ס"ק א שכתב: "בודאי בכל המצות לא יעשה אותם ועוסק בדבר אחר כי זה הוא מורה על עשייתו המצוה בלי כוונה אלא דרך עראי ומקרה". אך אין חיוב לסלק מראש כל דבר הטורדו אלא בשמונה עשרה בלבד, ומדוע יש לאסור אחיזת ספר תורה בפסוקי דזמרה.

ובשו"ת יגל יעקב או"ח סימן י כתב: "אבל מעשה בעלמא, פשיטא דהוי הפסק כמו בדיבור, והא דאומנין קורין בראש הנדבך בשעת מלאכתן, היינו משום דאומרים התיבות בשעת מלאכה, על כן לא נוכל לחושבו כהפסק". ולפי זה ודאי שמוטר לומר פסוקי דזמרה וספר תורה בידו ואין בכך כל איסור. ומעשים בכל יום שבשני וחמישי אומר הגולל אשרי וקדושה דסידרא כשספר תורה בידו ואינו מניחו על התיבה, כפי שמפורש בארחות חיים חלק א כ"ז ובכלבו סימן כ והובאו דבריהם לעיל, שאמירת סדרא דקדושה היא כאשר הספר ביד הגולל, אף שוודאי שראוי לכוון בהם לפחות כמו באמירת פסוקי דזמרה.

ה. ופירש רש"י: "יורד ומתפלל - דהא אינו משועבד למלאכה, שהוא ברשות עצמו. לפי שאין דעתו מיושבת עליו - מבעותות, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה, לא הקלו אצל בעל הבית", ומדבריו משמע שההבדל הוא רק בתפילה. וגם בראש הזית והתאנה אין ישוב דעת גמור כראוי לתפילה, אלא שפועלים, שהם ברשות אחרים, הקלו בהם משום ביטול מלאכת בעל הבית, אך בבעל הבית עצמו לא הקלו משום ביטול מלאכתו, משום שאינו משועבד לה. אולם בקריאת שמע, שלא צריך בה ישוב דעת גדול כל כך כמו בתפילת שמונה עשרה, הקלו גם בבעל הבית שאינו משועבד למלאכת עצמו. וכן נראה מדברי המאירי שכתב: "אף על פי שהקלו באומנין העושין אצל אחרים, בעל הבית העושה לעצמו יורד אף מזית ותאנה, שבעל הבית אינו רגיל בכך ואינו עומד בטוח בהן, ואפילו תאמר שמא בעל הבית הזה אומן הוא, מכל מקום אם הקלו בנשכר לא הקלו בעושה לעצמו, יש מי שאומר שאף לקריאת שמע לא הקלו בבעל הבית, ויש אומרים שלא חלקו בין בעל הבית לאומן אלא לתפילה שהיא צריכה כוונה יתרה, אבל לקריאת שמע אף לבעל הבית הקלו וכן עיקר". הרי שליש מי שאומר לא הקלו בקריאת שמע לבעל הבית העושה מלאכה לעצמו, וליש אומרים הקלו גם בעושה מלאכה לעצמו.

הרא"ה שם פירש שההבדל בין פועלים לבעל הבית הוא "לפי שאינו רגיל בכך, פירוש, ומינה דאם היה בעל הבית אומן ועושה לעצמו, דינו כשאר אומנין דעלמא". ונראה שבבעל הבית העושה לעצמו ורגיל בכך, הקלו גם משום ביטול מלאכת עצמו אף בתפילה כמו לפועלים.

והר"ד בפסקיו שם כתב: "מתפללין בראש הזית ובראש התאנה, שענפיהן מרובין, ואין להם פחד ליפול, אבל לא בשאר האילנות, אלא יורדין למטה ומתפללין, אבל בעל הבית, אפילו בראש הזית ובראש התאנה לא יתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו ומתבעת שמא יפול. ואם היקלו אצל פועלין, מפני בטול מלאכה, שהן ברשות אחרים, לא היקלו בעל הבית שהוא ברשות עצמו, ואפילו טבעה ספינתו בים יש לו לכרין בתפילתו, ודווקא בתפילה מטרחינן ליה לבעל הבית, אבל לא

קריאתן עראי, והשאר קורא הוא כדרכו ועוסק במלאכתו, אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל קורא במקומו ומברך לפניה ולאחריה".

וכן פסק השולחן ערוך אורח חיים הלכות קריאת שמע סימן סג בסעיפים ז-ח: "היה עוסק במלאכה ורצה לקרות קריאת שמע, יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה, כדי שלא יהא כקורא עראי. האומנין, וכן בעל הבית שהיו עושים מלאכה בראש האילן או בראש שורות הבנין, קורין קריאת שמע במקומם, ואינם צריכים לירד".

הרי שלדעת הרמב"ם והשולחן ערוך, מותר גם לבעל הבית העוסק במלאכתו עצמו לקרוא קריאת שמע בראש האילן ובראש הנדבך, ואף לעוסק במלאכתו בפרק שני של קריאת שמע. וגם בברכות קריאת שמע שלפניה ולאחריה התירו לבעל הבית לעסוק במלאכתו תוך כדי אמירתו, משום ביטול מלאכתו, אף שעשיית מלאכה מבטלת לגמרי את כוונת המתפלל. וכיצד סובר הפרי מגדים שיש איסור לאחוז בספר תורה בזמן אמירת ברכות קריאת שמע ופסוקי דזמרה¹, אם אפילו מלאכת בעל הבית עצמו הותרה בהם².

קריית שמע, שכוונת קריית שמע מועטת היא, ויכול לכוין בראש האילן, מה שאין כן בתפילה דהויא רחמי ובעיא כוונה טובא". לדעת הרי"ד, ההבדל בין תפילה לקריאת שמע הוא בדרגת הכוונה ולא במשך הזמן הדרוש לכך, ובקריאת שמע לא הטריחו חכמים את בעל הבית, וכן כתב הרשב"א שם "אבל לקריאת שמע דינו כפועלים".

ורבינו מנוח על הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק ב הלכה ד כתב: "ואף על פי שמקומות אלו אדם מתפחד בעמדו בהם, אפילו הכי קורא שם ואין מטריחין אותו לירד למטה, ודוקא אומנין אבל בעל הבית שאינו עוסק במלאכה אלא שעומד על פועליו לזרום יורד למטה וקורא, שאם הקלו חכמים בפועלים שהם ברשות אחרים, או במי שהוא עוסק במלאכתו משום ביטול מלאכה לא נקל בבעל הבית". הרי שהוא מדבר רק על בעל בית שאינו עוסק במלאכה.

1. בשולחן ערוך סימן קצ"א סעיף ג נפסק: "אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. (וכן הוא לעיל סוף סימן קפ"ג)". ומקורו בדברי הירושלמי מסכת ברכות פרק ב הלכה ה: "אמר ר' מונא, זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שיברך. דלכן מה אנן אמרין יעשה מלאכה ויברך".

הב"ח שם כתב לחלק בין קריאת שמע שהתירו בה עשיית מלאכה, לבין אמירת ברכה שאסור לעשות בה מלאכה: "אלמא דאסור לעשות מלאכה בשעה שהוא מברך, אלא יברך מקודם ואחר כך עושה מלאכתו, ולא דמי לקריאת שמע דעוסקין במלאכתו וקורין", אך לדעת הרמב"ם שבעל הבית העומד בראש האילן קורא במקומו ומברך לפניה ולאחריה, לא ניתן לחלק בין קריאת שמע לברכה, ובשתיהן מותרת עשיית מלאכה.

ואילו הט"ז בסימן קצ"א ס"ק א כתב: "בירושלמי מוכיח זה ממה שאמרו שהפועלים לא יברכו אלא שתיים מפני ביטול מלאכה של בעל הבית, למה לא יברכו השתיים האחרונות והם עוסקים במלאכתם, אמר רב מונא, זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך. העתקתי זה כדי שלא תטעה לומר דוקא בשעת ברכת המזון אסור בעשיית מלאכה ולא בשאר ברכות או תפילה, אלא דודאי גם בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת, ולא הזכירו זה כאן בברכת המזון אלא לתרץ קושיה, אבל בוודאי בכל המצות לא יעשה אותם ועוסק בדבר אחר, כי זה הוא מורה על עשיית המצוה בלי כוונה אלא דרך עראי ומקרה, וזה נכלל במאמר תורתנו ואם תלכו עמי בקרי, שפירוש אף שתלכו עמי דהיינו עשיית המצוה, מכל מקום היא בדרך מקרה ועראי, נראה לי שבכלל איסור זה יש גם כן שלא לעסוק בתורה באותה שעה, כי זה גורם גם כן על ברכת המזון שהיא על צד המקרה והזדמן, ואפילו עוסק במצוה זו ועוסק במצוה אחרת עמה אינו נכון, כי אחד מבטל חברו, נ"ל".

הפרי מגדים משבצות זהב סימן קצא ס"ק א, כתב שלדעת הט"ז יש לומר שרק בקריאת שמע הותרה בה מלאכה "דכלימוד תורה חשיב, ושרי לעסוק במלאכתו בעת לימוד תורה, ודוקא בעוסק במצוה לבד מדברי תורה אסור לעסוק במלאכה. וגם כשמברך ברכת המזון אסור לעסוק ולעיין בדברי תורה". אך כאמור, לדעת הרמב"ם המתיר מלאכת

בעל הבית אף בברכות קריאת שמע, לא ניתן לחלק בין ברכות לקריאת שמע. וכן הקשה המשנה ברורה סימן ס"ק

וצריך לומר שהפרי מגדים סובר, כי ההיתר לעשות מלאכה בברכות קריאת שמע הוא רק בשל ביטול מלאכה של פועלים לבעל הבית, או מלאכת בעל הבית עצמו בהתחיל במלאכתו, ועליו לקרוא קריאת שמע וברכותיה ואין לו להפסיק אלא בפסוק ראשון. אך כאשר אין חשש ביטול מלאכה, אין לאחוז ספר תורה ותפילין בידו אפילו בפסוקי דזמרה, שכן אחיזתם עלולה לבטלו מכוונה מלאה של כל פסוקי דזמרה, ולכתחילה לא הותר לעשות מעשה העלול לבטלו מכוונת התפילה כולה. ולכתחילה יש לכוון את פירוש המילים בכל חלקי התפילה, כולל פסוקי דזמרה.

י"ט: "משמע דמכאן והלאה מותר אפילו בברכות קריאת שמע, וכן מבואר בהדיא בסימן ס"ו בבית יוסף בד"ה ומה שכתב רק אם ארעו וכו' עי"ש ועיין לקמן בסימן קצ"א בט"ז סק"א וצריך עיון גדול".

ובשו"ת שלמת חיים אורח חיים סימן יד כתב השואל: "יש מקום לומר דהט"ז סובר דבברכה דרבנן דוקא אם עדיין לא התחיל במלאכה אסור לו להתחיל באמצע שעוסק במצוה, אבל אם כבר הוא עוסק במלאכתו ונזכר שצריך לקרוא ק"ש וברכותיה אין צריך להפסיק ממלאכתו כי אם בפסק ראשון, ובשו"ע (סוף ס' קצ"א סעיף ג') כתב: אסור לעשות מלאכה בעודו מברך, וכן הוא לעיל סוף ס' קפ"ג, ע"כ. וכתב שם במ"ב ס"ק ו': "אלא דשם מיירי שקודם התחיל במלאכה, וכאן מיירי שקודם התחיל לברך, והיא היא". עכ"ל, ויש לומר דבברכה דאורייתא כמו ברכת המזון, גם הט"ז מודה דאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך אף אם התחיל קודם לעשות, אלא בברכה דרבנן אפשר דיסבור דאם התחיל קודם אין צריך להפסיק, ובזה יהא ניחא הדין דסימן ס"ג דשם מיירי להתחיל קודם".

הרמב"ן במלחמות ה' על הרי"ף ברכות ט א, ביאר בהרחבה את האיסור לקרוא קריאת שמע תוך הליכה ועשיית מלאכה אף לאחר הפסק הראשון, משום שלא יהיו מצוות עראי עלי, ואף שלדעתו רק הפסוק הראשון הוא מדאורייתא. ובהמשך דבריו הוא דן בעשיית מלאכה בברכת המזון, ומביא את דברי הירושלמי כראיה לכך שאסור לעשות מלאכה בשעת ברכת המזון: "וכן בברכת המזון אין עוסקין במלאכתן ומברכין... אמר ר' מונא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שעה שיברך... וכל זה כדי שיעשה המצות עיקר ולא יעשה עראי, ומכאן אתה דן לקריאת שמע כמו שמפורש בירושלמי, אלא שהקלו בפרשה שניה בגמרתנו". מדבריו שכתב "ומכאן אתה דן לקריאת שמע", הרי שלדעתו ניתן ללמוד מהאיסור לעשות מלאכה בשעת הברכה לאיסור עשיית מלאכה בשעת קריאת שמע, ולדעתו אין לחלק ביניהם, שלא כחילוקם של הב"ח והפמ"ג.

ולכאורה דברי הירושלמי עומדים בסתירה לדברי הרמב"ם, שכן אפילו בשל ביטול מלאכת אחרים לא הקלו לברך תוך עיסוק במלאכה, ואף ברכת הטוב והמטיב, שהיא מדרבנן, אסור לברכה תוך עשיית מלאכה, וכל שכן שאסור בביטול מלאכת עצמו. ולעיל נראה מרוב הראשונים שבדרבנן, בדבר שאין בו חובת כוונה, אין איסור לעשות את המצוה עראי ללא לימוד מפורש. ולדעת הרמב"ן איסור עשיית מצוות בדרך עראי הוא דין בכל המצוות, אלא שהדבר מסור לשיקול דעתם של חז"ל, שלא רצו להטריח על האדם יותר מדי.

הפרי חדש אורח חיים סימן סג סעיף ח כתב: "מדברי הרמב"ם פרק ב' מהלכות קריאת שמע [הלכה ד] משמע דאף על פי שהם אומנין בשכרן, מברכין לפניה ולאחריה. וכן מוכח מהא דאמרינן בירושלמי [ברכות פ"ב הלכה ה] זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך. ומשמע דוקא ברכת המזון דהויא דאורייתא אבל שאר הברכות יכול לברך אותן והוא עושה מלאכה".

הפרי חדש הבין שדינו של הירושלמי הוא אכן דוקא בדאורייתא, אך בדרבנן מותר לעשות מלאכה בעת הברכה, ולכן הפועלים מברכים בברכות קריאת שמע, שחובתן היא מדרבנן, תוך כדי עשיית מלאכה. אכן במראה הנוגה הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה ד תמה עליו: "ודבריו תמוהים, דהא מדברי הירושלמי הלז כל בתר איפכא משמע, דאפילו בברכות דרבנן אסור לברך אותם בעוד שהוא עושה מלאכה, שהרי כוונת הירושלמי היא לומר דלמה אמרו שלא יברכו אלא ב', מפני ביטול מלאכתו של בעל הבית, אמאי לא יברכו גם כן השתים אחרונות, והיו עוסקים במלאכתן, ואהא תירץ זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך, כלומר, דהיינו טעמא שלא יברכו השתים האחרונות גם כן בעוד שהם עוסקים במלאכתן, היינו משום שאסור לברך כשעושה מלאכה, ואם כן מוכח דאפילו בברכות דרבנן אסור לברך בעוד שהוא

הרי שיש להבדיל בין טרדה בעשיית מלאכה, המבטלת לחלוטין את האפשרות לכוון את פירוש המילים אפילו בזמן קצר, כמו בפסוק ראשון של קריאת שמע, לבין טרדת אחיזת ספר תורה, שעלולה לבטל את הכוונה הרבה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה בלבד, ולדעת הב"ח והט"ו גם את האפשרות לכוון את פירוש כל המילים שבברכת אבות, אך היא אינה מבטלת את האפשרות לכוון את פירוש המילים מכל וכל, ובוודאי שאינה מבטלת את שמיעת האוחז. וניתן לאחוז בספר תורה ולצאת ידי חובת קריאת המגילה בשמיעת המגילה כהלכתה.



עושה מלאכה, דהא ברכת הטוב והמטיב לכו"ע אינו אלא מדרבנן ואפילו הכי אמרו שאסור לברך אותה בשעת מלאכה, וכן נראה להדיא דעת מרן ב"י בס"י קצ"א שהבין כן בפשיטות בדברי הירושלמי הלז וכמו שכתבתי, ומן התימה עליו איך אישתימט מניה דברי מרן ב"י הלז וצ"ע.

אכן הפרי חדש חולק על הרמב"ם, וסובר שהפועלים אינם מברכים כלל ברכות קריאת שמע, שכן גם ברכות דרבנן אסור לומר תוך כדי עשיית מלאכה: "ומיהו מלשון הברייתא [שם טז, א] דקתני הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין קריאת שמע ומתפללין, ואלו מברכין לפניו ולאחריה לא קתני. משמע דוקא קריאת שמע ותפילה אבל ברכות כיון שעושין בשכרן לא אטרחום רבנן, וכיון דכן כל ברכות אפילו דרבנן אסור לעשות מלאכה כשמברכין",

לדעת הרמב"ם קשה לומר שברכות קריאת שמע יכללו במה שכתב הרמב"ן במלחמת ה' "שאין חכמים מטריחים על האדם יותר מדאי", שכן ניתן היה לומר זאת גם בברכת המזון, לכל הפחות בברכה רביעית. ונראה כי אכן לדעתו אין איסור לעשות מלאכה במקום ביטול מלאכה לפועלים או לבעל הבית בזמן ברכה. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק ב הלכה ד "מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה, וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן עראי", אינו איסור בכל מצוות התורה, כדעת הרמב"ן והט"ו, אלא הוא דין מיוחד בפרשה ראשונה של קריאת שמע, כדעת הרשב"א.

ז. ובשולחן ערוך בסימן תרפ"ט סעיף ו כתב: ומנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה. וצ"ב מה מוסיף מנהג זה על מה שכתב בשו"ע שם סעיף א: "ומחנכים את הקטנים לקרותה" (ומקורו בדברי הרמב"ם מגילה פרק א הלכה א יעוין בס"מ). ובביאור הלכה שם כתב: "הנה בוודאי כוונת המחבר היא דוקא על קטנים שהגיעו לחינוך, דהקטנים ביותר רק מבלבלין כמו שכתב המגן אברהם, מאי שייך מנהג טוב, הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה, או על כל פנים בשמיעה וכו"ל, ואולי בדזה היה יוצא אם היה קורא לפניכם בביתם, אבל כדי לפרסם הנס ביותר, מנהג להביאם בבית המדרש שישמעו בצבור, כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בצבור".

וצ"ע, שהרי מקור הלכה זו הוא בירושלמי מסכת מגילה פרק ב הלכה ה והביאו הטור שם: "ר' יהושע בן לוי עבד כן מכנש בנוי ובני בייתיה וקרי לה קומיהון", ונראה שהקריאה היתה בבית ולא בבית הכנסת, ומנין לטור ראה למנהג להביאם לבית הכנסת. ואם כוונת הטור והשולחן ערוך היא רק למקרה שאין אפשרות לקרוא במקום אחר, אם כן מדוע זה רק מנהג טוב ולא חיוב גמור מדין חינוך. ועל כרחק שכוונת הטור היא גם לקטנים שלא הגיעו לחינוך, אף אם איננו נוקטים להלכה כדברי ראב"ה מגילה סימן תקס"ט שכתב: "ומיהו נראה לי כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק, ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שידוע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה" (ויעוין הגהות מימוניות על הרמב"ם שם בדעת בה"ג). הרי שמנהג טוב יש בזה, ובוודאי שמדובר בקטנים שניתן להשגיח עליהם שלא יפריעו, אך עדיין לא הגיעו לחינוך.

ולדעת מהר"י מולכו, שהביא הברכי יוסף בסימן צ"ו והביאו המשנה ברורה בסימן צ"ו ס"ק ד בקצרה: "הוא הדין שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת התפילה, ומה שכתבו התוס' פרק קמא דחגיגה (ג ד"ה כדי) להביא קטנים בבית הכנסת, היינו שלא בשעת התפילה, ואם הם בשעת התפילה מוציאין אותם לחוץ". הרי שאם נשווה את כוונת השמיעה לכוונת תפילת שמונה עשרה, ונאסור להחזיק ספר תורה בשעת קריאת המגילה, צ"ב מדוע הבאת קטנים לבית הכנסת לשמוע מגילה היא מנהג טוב, והרי אפילו קטנים שהגיעו לחינוך כתב במשנה ברורה שם ס"ק יח: "ובאמת מצד מצות חינוך צריך כל אב להחזיק בנוי הקטנים אצלו ולהשגיח עליהם שישמעו הקריאה", וקל וחומר בקטנים שלא הגיעו לחינוך, ואיך

שמיעת קריאת התורה וההפטרה תוך כדי אחיזת ספר תורה

במסכת סוטה ל"ט ב נאמר: "ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: אין המפטיר רשאי להפטיר בנביא - עד שיגלל ס"ת".

ופירש רש"י שם: "עד שתגלל ס"ת - במטפחותיו" כדי שלא יהו הגוללים טרודים מלשמוע הפטרה מפי המפטיר".

ככל הנראה היה נהוג בצרפת בזמנו של רש"י שהגולל אחוז בספר התורה בזמן ההפטרה.^ט ונראה כי לדעת רש"י הטרדה היא רק בזמן הגלילה והלבשת ספר התורה, משום שקשה לשמוע את ההפטרה תוך כדי עשיית מלאכה המבטלת את הכוונה, אך אחיזת ספר תורה אינה נחשבת

נאמר שטרדה זו היא מנהג טוב. ועל כרחך שלמרות טרדה זו ניתן לשמוע את קריאת המגילה כהלכתה, ומכאן שניתן לשמוע את קריאת המגילה כהלכתה תוך אחיזת ספר תורה, שכן לדעת מהר"י מולכו, הברכי יוסף והמשנה ברורה, טרדת אחיזת ספר תורה וטרדת הושבת תינוק לפניו, שוות זו לזו.

ח. במחזור ויטרי סימן קכ"ו וקס"ה כתב: "ואינו מברך המפטיר עד שיגלל ספר תורה, דגרסינן פרק קמא דסוטה, אמר ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי המפטיר. אינו מפטיר עד שיגלל ספר תורה. והאידנא נהוג עלמא מכי התחיל לגלל, דלאו דווקא שיגלל קאמר. ומכי התחיל כמאן דגליל דמי".

ובעלי תמור לירושלמי מגילה פרק ד הלכה ג כתב: "ויתכן לכוון בדבריו עד שיגלל ס"ת, היינו בכריכת המטפחת. ומסיים דהאידנא נהוג עלמא מכי התחיל לגלל, היינו כשסוגר היריעות כמאן דגליל עם הכריכות המטפחות אף דפשיטות הלשון לא משמע כן".

אך באורחות חיים חלק א הלכות קריאת ספר תורה מ"ו כתב, והובאו דבריו בב"י או"ח קמ"ז: "ולא יהיה פותח המפטיר להפטיר בנביא עד שיגלל הגולל הספר, פירוש שיתחילו לגללו. ויש מפרשים עד שיגללו, שיהיה נסגר ויעתיקהו החזן מהבימה להוליכו למקום שיושב שם כשגוללין אותו. והמנהגות חלוקים בזה, והכל הולך אחר המנהג". ונראה שמנהג המחזור ויטרי היה כפירושו הראשון של הארחות חיים, שהגבהת ספר התורה היתה לפני הקריאה (כמבואר במחזור ויטרי סימן תקכ"ו, ובארחות חיים מה שמוסיפין בשני וחמישי אות ח), ותחילת הגלילה היתה לפני שהספר נעתק מהבימה, וכוונתו לגלילה על הבימה. אך בהעתקה מהבימה ובהלבשת המטפחות אין טרדה גדולה שבשלה לא ניתן לשמוע את ההפטרה.

ובלבד אורח חיים סימן קמז סעיף ז כתב: "כדי שלא יהיו העוסקים בתורה, המגיבה והגולל והאוחז בעץ חיים, טרודים במצותן, ולא יוכלו לשמוע ההפטרה". ובשו"ת כנסת הגדולה סימן ג כתב, שדבריו מבארים את כוונת רש"י 'שלא יהו הגוללים טרודים' בלשון רבים. הסבר זה מתאים רק לדעת רש"י כפשוטה, שהטרדה היא עד לאחר הלבשת ספר התורה.

הפרי מגדים באשל אברהם אורח חיים סימן קמז ס"ק י כתב: "ועיין ב"י ד"ה א"ר תנחום], ובשו"ע פסק כיש אומרים דבעינן שיגמר הגולל הכל, והעולם לא נוהגין כן. שוב ראיתי שאינו כן, אלא יגמר היינו שיסגר הספר תורה בגלילה לבד, לא המפה, וכן נוהגין שממתינן המפטיר בברכה עד שגלל הספר תורה לבד, לא המפה והמטפחות. ורש"י סוטה ל"ט [ע"ב ד"ה עד שתגלל] שיגלל "במטפחותיו". הרי שהפמ"ג הבין שדעת היש מפרשים היא שיש להמתין עד לסיום הגלילה כולל המטפחות, ולדעה הראשונה די בגלילת הספר וסגירתו ואין צורך להמתין להלבשת המטפחות, והפירוש השני מוסיף על הראשון. ולדעתו הפירוש השני זהה לפירושו של רבינו מנוח (בפרק יב מהלכות תפילה הלכה י"ג) שכתב וז"ל: "ולא יפטיר בנביא וכו' שלא יתחיל להפטיר תיכף שקרא בתורה אלא ימתין עד שיעמידנה במקום שנגללת שם, ויעמוד הגולל ממקומו". כלומר עד סיום כל הגלילה. ונראה שהיו מניחים אחר כך את הספר עד להכנסתו להיכל, והגולל היה עומד ממקומו, וכן נראה מתשובת הרמב"ם בלאו ב תשובה קנ"ב.

אך הפרישה קמ"ז ו כתב בדעת הארחות חיים: "שהביא הבית יוסף שני פירושים מארחות חיים, דלפירוש ראשון סגי כשיתחיל לגלול, ולאידך פירושא סגי אפילו כשנסתלק הספר מעל השלחן, ואף אם לא התחיל לגלול כלל, דמשמע ליה דלא הוי טעם דרבי יהושע בן לוי משום טרדת הגולל, אלא משום שלא יסברו העם שההפטרה כתובה בספר תורה". וצ"ב, שהרי הארחות חיים כתב במפורש: "ויש מפרשים עד שיגללו שיהיה נסגר ויעתיקהו החזן מהבימה", ומכאן

כמלאכה, אלא כטרדה העלולה להפריע לכוונת פירוש המילים בזמן התפילה, אך אינה מפריעה כלל לשמיעת הקריאה, וניתן לשמוע את קריאת ההפטרות תוך אחיזת ספר התורה.

המרדכי במסכת מגילה פרק הקורא עומד רמז תתיג: "המפטיר לא יפטיר עד שיגלול ספר תורה, פירש ה"ר שמואל מבונביר"ק עד שיגמור הגלילה, כדי שגם הגולל יבין את המפטיר". ומדבריו נראה כי גם תוך כדי הגלילה ניתן לשמוע את קריאת ההפטרות, אלא שהשמיעה היא קלושה ללא התבוננות המאפשרת הבנה, אך באחיזת ספר התורה יוכל האוחז להבין את ההפטרות, וגם לדעת רש"י, יתכן שבזמן אחיזת ספר התורה לאחר הגלילה ניתן לשמוע את ההפטרות בשמיעה המאפשרת כוונה.

המאירי במסכת סוטה דף מ, א כתב: "ואין המפטיר רשאי להתחיל בברכת ההפטרות עד שיגלל הספר, ר"ל שיתחילו לגללו, שלא יעמוד הספר בלא גולל והוא מתעסק בהפטרות עד שיסיחו דעתם מגלילת ספר תורה, ולא דוקא עד שתסתיים הגלילה כמו שחשבו רבים".

נראה שלדעת המאירי אין חשש שבשל טרדת הגלילה יהיו טרודים ולא ישמעו את ההפטרות, וכל שכן שאין כל חשש מטרדת אחיזת ספר התורה.

השבלי הלקט בענין שבת סימן פ כתב טעם אחר, והובאו דבריו בבית יוסף או"ח רפ"ד: "ואין המפטיר רשאי לפתוח בהפטרות עד שיגלל ספר תורה כדאיתא בסוטה, והטעם דאיכא בזיון לספר תורה שלא נגלל עדיין והן קוראין בנביא כדאמרין בסוטה, והטעם דאיכא בזיון לספר תורה שלא נגלל עדין והן קוראין בצבור כדאמרין ביומא ונייתי ספר תורה אחרנא וניקריה

שהפירוש השני אינו בא להפחית מהפירוש הראשון אלא להוסיף עליו. ויעוין בשו"ת כנסת הגדולה סימן ב שדן בארוכה בדעת הארחות חיים, ומסיק שלפירוש ראשון בארחות חיים די בתחילת הגלילה, ולפירוש השני יש להמתין עד לסיום כל הגלילה.

אך רבינו יהונתן מלניל על הרי"ף מסכת מגילה יד ב ד"ה אינו כתב: "אינו מפטיר עד שיגלול הספר, יש לפרש עד שיהא הספר נגלל במטפחת שלו, ויש לפרש שיגלל שיהיה נסגר, שהעתיקו החזן מהבימה שקרא בו והוליכו למקום שיושב שם, בעוד שגוללין אותו, שלא נכרך במטפחת שלו, יתחיל להפטיר. ומנהגות המקומות חלוקין בזה הטעם". ומדבריו נראה כי פירוש הראשון הוא בפירוש רש"י, ופירושו השני הוא כדעת יש מפרשים בארחות חיים. ולפי זה לדעת יש מפרשים אין צורך להמתין עד סיום כל הגלילה והלבשת המטפחות, שלא כהבנת הכנסת הגדולה והפרי מגדים בדעתם.

ט. כמתואר בסדר טרוייש סימן ו המדבר על ימים שיש בהם הפטרות "בעוד שאוחזים את התורה". וכן נראה מדברי התוס' במגילה ד א ד"ה פסק שכתבו: "ואין מחזיר הספר תורה למקומו אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה". וכנראה שנהגו לאחוז את ספר התורה ביד גם בזמן אמירת ההפטרות, ולא נראה שאחיות הספר ביד קשורה דוקא לפורים. וכנראה שלא נהגו להניח את הספר על התיבה מפני כבוד התורה, או בשל כך שעל התיבה מונח ספר ההפטרות או המגילה.

מחברו של סדר טרוייש, ר' מנחם ב"ר יוסף ב"ר יהודה חזן, היה מרבני העיר טרואה שבצפון צרפת כמאה שנים אחרי תקופת רש"י, במאה הראשונה לאלף השישי (סוף המאה הי"ג). אביו, ר' יוסף ב"ר יהודה, נכדו של ר' ברוך ב"ר יצחק מרגנשבורג, היה רב וחזן בעירו טרוייש. ר' יוסף איזן וחקר את מנהגי התפילות ואת הסדרים והנוסחים שנהגו בקהילה על פי פסקי רש"י ותלמידיו, וכן הוסיף סדרים משלו, ובנו, ר' מנחם, כתב את הדברים בסדר טרוייש.

(י. יעוין הערה יט מ"ש בדעת רבי איזיק טירנא.

ביה ומשני משום פגמו של ראשון, ואם בספר תורה אחר אסור לקרוא כל זמן שהראשון פתוח משום פגם דראשון, כל שכן דאסור להפטיר בנביא עד שיגלל ספר תורה".^א

הרי שלדעת המאירי ושבלי הלקט, אין החשש מכך שהגולל לא ישמע את ההפטרה בשל טרדת הגלילה ונשיאת ספר התורה, והצורך להמתין עד שיגלל ספר התורה הוא בשל הסחת הדעת מגלילת ספר התורה, או מחשש לפגמו של ספר התורה כאשר קוראים בנביא לפני שגללו את ספר התורה. וגם לרש"י הטרדה היא רק בזמן הגלילה והלבשת ספר התורה,^ב אך אין כל טרדה באחיזת ספר התורה.

יא. יעוין ב"י רפ"ד שהקשה עליו: "וראיתו איני מכיר, דפגמו של ראשון אינו כדמשמע מדבריו, אלא כדי שלא יאמרו שהוא פסול, והאי טעמא לא שייך במפטיר עד שלא יגלל ספר תורה". ולכאורה כוונת שבלי הלקט היא שכל עוד הספר פתוח וחד גברא קורא בשני ספרי תורה, נראה שעדיין לא הסתיימה הקריאה, אלא שהעדיפו לקרוא בספר תורה אחר. וכל שכן שיש פגם אם המפטיר קורא בנביא כאשר ספר התורה פתוח, שישברו שהקריאה לא הסתיימה אלא שהעדיפו קריאה בנביא על פני קריאת התורה. והמאירי בחידושו למסכת מגילה דף כה ב כתב: "אין המפטיר רשאי להתחיל בהפטרה עד שיגלגל הספר, ופירשו עד שיתחילו לגללו, ויש מפרשים עד שיסגר כדי לגללו, והכוונה שלא יתחיל עד שיודע לכל שכבר נסתיימה קריאת הספר". הרי שאף לדעת המאירי אם ספר התורה פתוח, נראה לציבור שעדיין לא הסתיימה הקריאה, ולמרות זאת העדיפו קריאה בנביא על פני המשך בקריאת התורה. וכעין שהסביר הר"י מיגאש סימן פ"ט את חובת המפטיר לקרוא בתורה: "שלא יראה שדחה את התורה ועבר מעליה, ואין מגמת פניו אלא לקרות בנביא בלבד ושאינו צריך לתורה". ויעוין ברש"י ובתוס' הרא"ש יומא ע א ד"ה משום פגמו.

יב. לדעת הבית מאיר, צריך לומר כי בזמן גלילת התורה אין הגולל יכול לשמוע כלל את הקריאה, שכן הוא טרוד במלאכתו ואינו יכול לכוון דעתו לשמוע את הקריאה, ובזמן אחיזת ספר התורה הדבר תלוי במחלוקת הט"ז והב"ח וכדלהלן.

נחלקו הב"ח והט"ז באו"ח סימן צ"ו, אם אחיזת ספר תורה בשמונה עשרה מעכבת את התפילה אפילו בדיעבד. הב"ח באות א כתב: "ועוד נראה לי דשלשה חילוקים בדבר, כל הני דאיכא טירדא דביון כתבי הקודש, אי נמי היוזק בגופו או הפסד ממון, אסור לתפסן בידו, ואם תפסן צריך לחזור ולהתפלל". הרי שלדעת הב"ח אחיזת ספר תורה מונעת אפשרות לכוון את פירוש המילים אפילו בברכת אבות, ולכן גם בדיעבד יש לחזור ולהתפלל. והט"ז בס"ק א כתב: "נראה פשוט דאין זה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל, ואפילו לדין התלמוד שכתב הטור בסימן ק"א שצריך לחזור בשביל חסרון כוונה באבות, מכל מקום כאן אף על פי שאחזו ספר בידו, אינו מן הנמנע שיוכל להתכוין, ואם ברור לו שנתכוין ודאי יצא, ואם לא נתכוין לא יצא, אלא דחכמים אסרו לכתחילה לאחוז בידו ספר, דקרוב שיבא לידי ביטול כוונה ויעשה ברכה לבטלה, וזה פשוט לענ"ד, אלא שראיתי למו"ח ז"ל שכתב דאי עבר ותפס ספר תורה או תפילין בידו צריך לחזור ולהתפלל, וזה תמוה מאוד".

ואם כן דעת הב"ח היא כי באחיזת ספר תורה בזמן התפילה, וודאי שלא ניתן לכוון את פירוש המילים גם בברכת אבות, ולדעת הט"ז רק קרוב הדבר שיבא לידי ביטול כוונה. ואם נשווה את כוונת פירוש המילים בזמן התפילה לכוונת הדעת לשמוע את מילות קריאת התורה, כדברי הבית מאיר, הרי שלדעת הב"ח האוחז בספר התורה אינו יוצא ידי חובת קריאת פרשת זכור ופרה, שהיא ארוכה יותר מברכת אבות, ולדעת הט"ז קרוב הדבר שלא יצא, ובוודאי שאינו שומע את ההפטרה כולה מפי המפטיר. ואם כן, בזמנו המגביה שהוא עיקר הגלילה (רמ"א קמ"ז ד ומ"ב שם ס"ק י"ט) הנוטל שכר כנגד כולם (מגילה לב א) אינו כיבוד כלל אלא לחש"ו הפטורים מקריאת התורה ח", ואילו בגמרא שם נאמר כי הגדול שבהם גולל ספר תורה.

ויעוין בשו"ת כנסת הגדולה סימן ג' בדברי ר"ש נ' עזרא, שאף שהגולל עסוק במצוה ופטור מן המצוה, המתניו לו לקריאת ההפטרה משום שאפשר לו לקיים שתייהן, "ועוד, שכפי מה שכתבתי למעלה שהגדול מאותם שקראו בתורה הוא יגלול הספר תורה, מה הועילו חכמים בתקנתם לתת כבוד זה לגדול מאחר שהוא מפסיד קיום שמיעת ההפטרה מפי המפטיר שהוא כמו שמיעת ספר תורה מפי הש"צ, ועם זה יבא לומר איני חפץ בתקנת חכמים, אשר על כן נמנו וגמרו

כמו כן, האור זרוע הלכות שבת בסימן מ"ח כתב: "וכתב הרב משה מיימון, בכל יום שמוציאין שני ספרים או שלשה, אם הוציאו זה אחר זה, כשמחזיר את הראשון אומר קדיש, וכשמחזיר את האחרון אומר קדיש, עכ"ל. ומדכתב אם הוציאו זה אחר זה, משמע שאם רוצה להוציא שניהם כאחד הרשות בידו והיינו כמנהגנו, מיהו בירושלמי פרק ואילו נאמרין, ובמסכת סופרים פרק הקורא בתורה, משמע שתחילה מוציא אחת וקורא בה ומחזירה ואחר כך מוציא שנייה וקורא בה ומחזירה, דאמר התם ר' יוסי הוה מפקד לרב עולא חזנא דכנישתא דבבלאי, כד הוא חד אורייתא תהי גייל לה אחורי פרוכתא, וכד דאינון תרתי תהי מייבל חדא ומייתי חדא, כלומר, תוליד האחת ואחר כך תביא השניה ותקרא בה, מייבל פירוש כמו מובילנא מנא לבי מסותא".

כלומר, דעת הירושלמי ומסכת סופרים היא שלא להוציא שני ספרי תורה יחד, "והרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק י"ג הלכה ט"ו כתב: "בכל יום אם הוציאו שני ספרים או שלושה, אם הוציאו זה אחר זה, כשמחזיר את הראשון אומר קדיש ומוציא השני, וכשמחזיר את האחרון אומר קדיש".

הרי שהרמב"ם כתב 'אם הוציאו', ומשמע שניתן להוציא גם שני ספרים יחד. והאור זרוע ממשיך בתיאור מנהגנו: "ולמה שאנו נוהגין שאנו מוציאין שניהן ביחד, ויושב בחור אחד על קטידרא ותופס אותה בחיקו, ושליח צבור קורא באחרת וכשיגמור שליח צבור הקריאה שבזו ספר תורה, תחילה יש לו לקבל אותה ספר תורה שרוצה עתה לקרות בו, ואחר כך יתן לבחור ספר תורה שכבר קרא בו, כדתנן ביומא פרק הוציאו לו הביאו לו את השעיר שחטו כו' והזה ממנו כו' רבי יהודה אומר לא היה שם אלא כן אחד בלבד, נטל דם הפר והניח דם השעיר כולו, אלמא דתחילה לוקח דם השעיר שרוצה להזות ממנו, ואחר כך מניח דם השעיר שכבר הזה ממנו, הכא נמי תחילה מקבל ספר תורה שרוצה לקרות בה, ואחר כך נותן לו ספר תורה שכבר קרא בו, ואחר שקרא הולך שליח צבור ויושב על קטידרא, וכל התינוקות הולכין ומנשקין לספר תורה כשגללה הגולל, ומנהג יפה הוא זה לחנך את התינוקות למצות ולזרזם".

דברי האור זרוע הובאו בדרכי משה או"ח סימן קמ"ז אות ה, והרמ"א הביאם להלכה שם סעיף ח.

לומר שלא יתחיל המפטיר עד שיגמרו כל הגלילה, כדי שיקימו הגוללין שמיעת ההפטרה מפי המפטיר. ומה שדחאו הכנסת הגדולה בהגהתו: "אפשר לדחות דהועילו חכמים בתקנתם להיכא שאין שם הפטרה, כגון ב' וה' ומנחה של שבת ותעניות שאין בהם הפטרה", צ"ב, שהרי רש"י והריטב"א שם כתבו שמדובר גם ביום שיש בו ז' קרואים, וכן פשטות דברי הגמ' שלא חילקה בזה. מלבד מה שדבריו לא יועילו למנהגנו שהגולל אחוז את ספר התורה בפרשת זכור ופרה, שהיא ארוכה מברכת אבות.

ובשערי אפרים שער י סעיף ו, הו"ד במ"ב קמ"ז כ"ט כתב: "ולא יפה עושין מה שמוסרין הספר לנער מנוער, שאין זה כבוד התורה, ועכ"פ יש למוסרה לבן דעת, ואף שאינו כדאי והגון לכך, אם ראית שהתורה חביבה עליו, בכדי לקרב ההמון לתורה". ולדברי הבית מאיר, לכאורה יפה הם עושים לתנו לנער שספק אם בלאו הכי ישמע את ההפטרה, כדי שכל הקהל ישמעו את קריאת התורה וההפטרה כראוי.

יג. יעוין מגן אברהם סימן קמ"ז ס"ק יא ובמחצית השקל שם, אך יתכן שהטעם הוא בשל כבוד התורה שלא להוציא מהארון לפני זמן הקריאה, שאין ראוי להוציאו ולא לקרוא בו מיד, ויעוין בהערה הבאה.

המרדכי בסוף הלכות קטנות כתב בשם המהר"ם: "וס"ת שניה לא היה פותח עד שגולליו הראשונה וכן לא היה מסיר המפה עד שגללו הראשונה".

ונפסקו דבריו להלכה בשו"ע או"ח קמ"ז סעיף ח, וביאר הלבוש שם את טעמו של מהר"ם: "ולא יפתחו השנייה ולא יסירו המפה ממנה עד שיגללו הראשונה, כדי שלא יהיו העוסקים בראשונה טרודין ויוכלו גם כן לשמוע כשיקראו בשנייה".

הרי שחששו לכך שהאוחז בספר התורה ישמע את קריאת התורה כראוי, ואף על פי כן לא חששו לתת בידי ספר תורה לאחוז בו בזמן הקריאה. ולא חששו כלל שהבחור האוחז בספר התורה יהיה טרוד באחיזת הספר, ובשל כך לא ישמע את קריאת התורה, ונהגו כך לכתחילה

(יד). אמנם בביאור הגר"א, ובעקבותיו המשנה ברורה שם ס"ק כ"ד, כתבו שהטעם הוא משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות, אך לפי זה קשה מדוע רש"י וכל הראשונים לא פירשו כן את טעם הדין של אין המפטיר רשאי להפטיר בבניא עד שיגלל ס"ת משום חבילות חבילות, מלבד מה שהמצב לאחר הקריאה בספר התורה הראשון אינו דומה להעמדת שתי סוטות, ששתייהן צריכות עדיין לשנות. ויעוין במגן גיבורים שלטי גיבורים סימן קמ"ז ס"ק ג, שבהוצאת שני ספרים יש יותר מקום לומר שאין כאן חבילות: "דבאמת אין צורך לקרות בשני ספרי תורות דהא יכול לגלול בין גברא לגברא כמו שכתבתי, ואם כן אינו דברים של חובה שני ספרים דוקא, ולכן שפיר יכולין להוציא שניהם משום דאין בו משום אין עושין חבילות חבילות", אך בפתיחת הנביא וספר התורה יחד, יש יותר מקום לומר שיש בזה משום חבילות חבילות. והגר"א אכן הביא שיש מפרשים כן גם דין זה, אך רוב הראשונים שבידינו לא פירשו כן.

ובשו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן נ"ד, הקשה שהרי אין חוששים לכך בהוצאה ובהנחת שניהם על הבימה, ועל כרחק שאין בזה חבילות כל עוד אינו קורא בשניהם יחד. ובטעם מנהגו של מהר"ם כתב: "ונראה משום כבוד הס"ת הראשונה, היינו שלא יהיה פתוח עוד". והוא דומה לפירוש השבלי הלקט לעיל, ולפירוש זה אין כל בעיה לאוחז ספר תורה לשמוע את הקריאה גם בזמן גלילת הספר. והלבוש פירש בדומה לפירוש רש"י לעיל.

ובעלי תמר לירושלמי יומא פרק ז הלכה א כתב: "והנה לא ביאר האור זרוע על מי מסתמך מנהגנו, שהוא כנגד ירושלמי מפורש, וכבר התלבט בזה המגן אברהם בסימן קמ"ז ס"ק י"א והשאיר בצריך עיון, ולפי עניות דעתי ברור שחילוקי מנהגים אלו מקורם בחילוקי מנהגים בבבל וארץ ישראל, והכי דייקא לישנא דירושלמי רבי יוסה מפקד לבר עולא חונא דכנישתא דבבלאי וכו', משמע שרבי יוסה פקד על בר עולא שאף שמנהג א"י הוא להוציא שני ספרי תורה כאחד, מכל מקום אחר שבית כנסת זה הוא כנישתא דבבלאי, אל ישנה בזה מנהג בבלאי שמכניסין הראשונה ואחר כך מוציאים את השנייה. ומצאתי מפורש כן בספר העתים סימן קפ"ז וז"ל: "ועוד אמר רב האי גאון מנהג בבבל משלימין הפרשה ומחזירין ספר תורה למקומו ואומר יתגדל, ואחר כך נושאין אותו וקורין מסוף הפרשה או מספר אחר אם ההפטר מהמקום אחר". הרי לך שרב האי גאון מדגיש שזוהו מנהג בבל, ודוק מינייה שלא כן הוא מנהג ארץ ישראל ושאר ארצות, וכמ"ש ברמב"ם שיש בזה חילוקי מנהגים". אך לעיל הבאנו שבסידור רס"ג אין הקפדה על כך, ובסדר רב עמרם מוזכר מנהג זה רק בסדר פסח, ואילו בשאר המועדים מוציאים את שני ספרי התורה יחד. וכן בספר האשכול סדר פרשיות והפטרות כ"ב, לאחר שהביא דברי הגאונים, הזכיר רק את המנהג להוציא את שני הספרים כאחד. ויתכן שהוא מנהג ארץ ישראל שהיו שנהגו בו בבבל.

אך ברור שהמנהג המופיע בספר העתים המתייחס גם לשבת שקוראים בה רק בספר תורה אחד, אינו בשל עשיית מצוות חבילות חבילות, אלא בשל כבוד התורה, שלא להשאיר את ספר התורה מחוץ להיכל ללא צורך. וזו היא גם סיבת הסוברים שיש להחזיר את ספר התורה בפורים לפני המגילה, כמו שכתב בסידור רש"י סימן ש"ל: "ויש שמחזירין אותו למקומו לכבודו קודם". ובמחזור ויטרי רנ"ב: "ויש שמחזירין למקומו לכבודו". ויתכן שהסיבה לדעת מסכת סופרים שאין לומר את הקדיש עד להכנסת ספר התורה להיכל, היא כדי למעט ככל שניתן את שהיית ספר התורה מחוץ להיכל.

וכן ביאר באגרות משה אורח חיים חלק א סימן לח את דעת הירושלמי: "שבעצם הא הירושלמי בג' מקומות ביומא פרק ז הלכה ה ובמגילה פרק הקורא עומד הלכה ה ובסוטה פרק ז הלכה ו סובר כד אינון תרתי תי מייבל חדא ומייתי חדא ולא יציאו שניהן כאחד, והמגן אברהם או"ח סימן קמ"ז ס"ק י"א נשאר בקושיה מאי טעמא לא עבדינן כירושלמי ומסכת סופרים, ומה שתייר קרבן העדה ביומא בשירי קרבן ד"ה כד, דהטעם משום שאין זה כבוד הציבור שיהיו מצפין ודוממין

אף אם לא היו עשרה שומעים אלא בצירוף הבחור האוחז בספר התורה.¹⁰ וגם בקריאות מיוחדות כפרשת זכור ופרה, ואף שניתן היה להוציא את הספר השני סמוך לקריאתו, ואף שניתן היה להניחו על תיבה.¹¹ הרי שלא חששו לכך שהאוחז לא ישמע את כל קריאת התורה או את חלקה.

ייתכן שאף לדעת רש"י אין גלילת ספר התורה הנעשית בשתיקה, טרדה גמורה המבטלת לגמרי את האפשרות לשמיעת קריאת ההפסטה אם יתנו דעתם לכך, אלא שאנו חוששים לבלבול דעת הגוללים, שבשל טרדתם בגלילה לא יתנו דעתם להקשיב לקריאת ההפסטה, ולכן

עד שמביאין השניה, ור' יוסה סובר שאין חוששין לזה, ודאי הוא תירוץ דחוק, ובמראה הפנים בסוטה ד"ה והא, הוכיח שגם רבי יוסה סובר טעם דכבוד הציבור ומכל מקום סובר דלא יוציאו השניה עד אחר שיכניסו הראשונה להארון, והפני משה שם כתב טעם כדי להראות ולפרסם כבוד היום שנתחייב בו להוציא ב' ספרי תורה, וזהו טעם קלוש, דכשמוציאין בבת אחת ומחזיקין אותם עד שיגמרו כל הקריאות, הוא יותר פרסום, דהא ניכר זה כל הזמן, ואף להנכנסין והיוציאין שלא היו בבית הכנסת כל העת. אבל הטעם פשוט משום שסובר רבי יוסה שעמידה בארון הוא יותר כבוד להספר תורה ממה שמחזיקים אותה, וכבוד התורה עדיף מכבוד הציבור.¹²

על כל פנים, דעת הלבוש היא, כי האוחז בתורה יכול לשמוע את הקריאה כהלכתה, ואם כן ודאי שמנהג אשכנז שכתב הלבוש בסימן תרצ"ג סעיף ד', להחזיר את ספר התורה לפני קריאת המגילה, אינו בשל אי היכולת לשמוע את קריאת המגילה כהלכתה.

טו). יעוין טור ור"ב סימן רפ"ב. ובשו"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף ב' כתב וז"ל: "כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה, אסור לספר אפילו בדברי תורה אפילו בין גברא לגברא וכו', ויש מתירים לגרוס בלחש, ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי לספר תורה מותר לספר (בדברי תורה), ויש מתירין למי שתורתו אומנותו וכו', וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך לכוון ולשמעם מפי הקורא, והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק לכוון דעתו ולשמעם מפי הקורא". ויעוין בנו"כ שם.

ומה שכתב בחבליים בנעמים חלק ג סימן ל"ז כי לדברי הבית מאיר "בקריאת התורה אין חשש אף אם לא יכוון ויגרע שמיעת איזה תיבה", ולפי דבריו צריך לדחוק ולומר שהגוללים טרודים ולא ישמעו אף לא תיבה אחת, מה שאין כן האוחז השומע את רוב התיבות. וצ"ע, שהרי לב"ח ודאי יגרע שמיעת תיבה, ולט"ז קרוב שיגרע שמיעת תיבה, ומדוע לא חשו לכך עכ"פ בקריאת פרשת זכור ופרשת פרה, שהיא ארוכה יותר מברכת אבות. וכן היה צריך לחוש היכן שאין עשרה שומעים, ולא מצינו שחשו לזה כלל.

המקורות להיותה של פרשת פרה מדאורייתא הם: דעת התוס' ברכות יג ד"ה בלשון הקודש נאמרה, נמצא בדפוס ונציה רפ"א רפ"ג (כפי שהביא הרב שמעון לוי במאמרו בשמעתין 161 תשס"ה) תרומת הדשן סימן ק"ח, ריטב"א מגילה יז ב ד"ה הא, ותוספות הרא"ש ברכות יג א ד"ה כל, וסוטה לב ד"ה קסבר. אך יעוין בביאור הגר"א תרפ"ה סעיף ז'.

טז). הבית יוסף יורה דעה סימן רפ"ו כתב: "כסא הוא כורסיא הנזכר בגמרא, והוא כי יש מקומות שמכניסין שם כסא אחד להניח עליו ספר תורה ביום שמוציאין שתי תורות". וכן כתב שם הפרישה: "מגדל הוא הספסל גבוה שהוא על הבימה שמניח בו החזן הספר תורה כשקורא בו, וכסא הוא שמכניסין שם כסא אחד להניח עליו ספר תורה, ביום שמוציאין שתי תורות". אך רבינו יהונתן מלונגל על הרי"ף מסכת מגילה דף ח ב: "כורסיא אסור, כסא לישב בו מי שתופס ספר תורה בידו". ויעוין בשו"ת דעת סופר סימן כ ובאגרות משה ח"א ל"ח (וקושינו על המג"א סימן קמ"ז ס"ק י"א ובדבריו על כך שדברי הב"י אינם במקומם ולא הובאו במג"א החולק על הב"י, וצ"ב אחר שהם דברי ר"מ על הרמב"ם) ובשיח יצחק סימן תמ"ז.

ומה שכתב בחבליים בנעמים ח"ג סימן ל"ז: "שאיין שום נפקא מינה בין אם יאחזנה בידו או יניחנה על שולחן, דפשיטא שאסור להניחה בלי שמירה, ומוטל להשיג עליה שלא תפול ותברא לידי בזיון, ועל כן מפני שליבו עליה לשמרה וטריד לא יוכל לכיין לתפילה או למגילה, והא דמניחים אותה בזמן התקיעות, יש לומר דזמן מועט הוא לא חששו, מה שאין כן

התיר מהר"י הלוי בסימן פ"ב "שיגללו הספר בעוד שהקהל קורין בספר הראשון", והביאו המגן אברהם בסימן קמ"ד ס"ק ו.

ואכן במור וקציעה שם הקשה: "ולעניות דעתי לא שפיר דמי למיעבד הכי, מפני בטול שמיעת הגוללים, כמו שכתבתי בתשובה בסייעתא דשמיא. והוכחתי גם מהגמרא שאין לעשות כן, אלא מוטב ידחה כבוד צבור אי לא סגי בלאו הכי. ואף על גב דלכאורה איכא למימר דלא בעינן רק עשרה דצייתי כדסבירא ליה לכה"ג דהאחרים שרו לספר בדברי תורה בשעת הקריאה, כלקמן סימן קמ"ו. אם כן דילמא הכי נמי ליכא קפידא בגולל אם לא ישמע, דהעוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי. איברא לא נהירא, דהא תלמוד ערוך הוא אין המפטיר מתחיל עד שיגלל הספר, הא קמן בהדיא דאפילו אשמיעת ההפטרה קפדינן" ולא מפלגינן בין איכא עשרה

מגילה שהוא נוסח ארוך". ולדבריו יצא שבפרשת זכור או פרה, וכן הרוצה לשמוע את כל ההפטרה, עליו להחזיר את ספר התורה מיד בסיום הקריאה. אך גם מנהג תימן הקדום שנהג כך היה זה בשל כבוד ספר התורה, ולא כדי לאפשר את שמיעת ההפטרה,

ודבריו צ"ע, שהרי בירושלמי ברכות פרק ב הלכה ה נאמר: "ר' יסא היה צוררן ותופשן בידו". ופירש הפני משה: "דכשהן צוררין נתישבה דעתו ואינו חושש שלא יפלו", וכן פירש שם בעל החרדים. הגם שמדברי הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם, לא משמע שיש להקל בכך, יעוין שם במראה הפנים, היינו משום טרדת נפילה, או לרבינו יונה, משום שעצם ההחזקה ממעטת הכוונה, או משום שאין זה דרך לעמוד כך לפני גדולים ומצד תיקון המלבושים המתחייב משום הדרת קודש. אך להניחו על כורסיי באין חשש גניבה, אין כל טרדה. ובמשנה ברורה סימן צו ס"ק ד כתב: "ואף אם הם צוררין, טריד שמא יאבדו, אם לא שאוחזון באופן דליכא למיחש שמא יאבדו". ומקורו במגן גיבורים שם ס"ק ב שביאר כן את דברי הירושלמי, ובמתיירא מפני גנבים מצד המשנה ברורה בשם הפרי מגדים להקל בספר תורה. ובשדה יהושע פירש את הירושלמי בחשש גניבה, כמו שמשמע שם מעות לפניו וכו'. ובכפות תמרים סוכה מ"א ב ד"ה מיתבי כתב: "דספר תורה בחיקו אין כאן טרדא, דהאזור מעבד עליו שלא יפול".

ובברכי יוסף אורח חיים סימן צו כתב: "הוא הדין שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת התפילה, ומה שכתבו התוס' פרק קמא דחגיגה (ג א ד"ה כדי) להביא קטנים בבית הכנסת, היינו שלא בשעת התפילה, ואם הם בשעת התפלה מוציאין אותם לחוץ. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י ס"א". והובאו דבריו במגן גיבורים שם וכן במשנה ברורה שם ס"ק ד בקצרה. ובשו"ת דברי שלום או"ח ח"א סימן נ"א, הקשה עליו מדברי רבינו חננאל מסכת סוכה דף מא ב: "וזאמר שמואל סכין וקערה ככר ותינוק כיוצא בהן, כלומר, אסור לו להתפלל ואלו בידו". ואף למהר"י מולכו הוא רק בקטנים שצריך לתת דעתו עליהם כשהם לפניו, ולא בספר תורה המונח על כורסיי במקום שאין חשש גניבה.

ומה שכתב שהתקיעות הן זמן קצר ולא חששו, צ"ב, שעדיין לכאורה משך זמן התקיעות הוא כאורך ברכת אבות ולמעלה מזה. והרמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ג הלכה י כתב: "המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה בצבור כך הוא: אחר שקוראין בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם". ובמעשה רקח שם כתב: "ומחזירין הספר למקומו בשתי נוסחאות אחרות כת"י אין שם תיבת למקומו. (כוונתו שיתכן שכוונת הרמב"ם היא החזרה לתיבה ולא להיכל, יעוין תשובת הרמב"ם בלאו ב קנ"ב) ובס' כת"י קדמון מצאתי לשון הרב אברהם בנו של רבינו ז"ל: "ואבא מארי ז"ל ומי שקדמו לו מחכמי המערב ז"ל מנהגם להחזיר ספר תורה למקומו קודם התקיעות כדי שלא ידברו העם בעת חזרת ספר תורה ויעברו על הראוי, כדי שלא תהא הפסקה בין תקיעה שמיושב לתקיעה שמעומד ואפילו במזמור וכיוצא בו ממה שנהגו לאומרו בעת חזרת ספר תורה, ועל זה ראוי לסמוך וכבר כתב הוא ז"ל זה המנהג בס' זמנים מהחבור, ומי שסומך על זולת זה ויקדים תקיעות שמיושב לחזרת ספר תורה למקומו, נוהג בזה מנהג בלתי נכון ע"כ". ואילו היה בהנחת ספר התורה על הדוכן או באחיזתו חשש לטרדה כל שהיא המפריעה לשמיעת קול שופר, איך רבי אברהם לא מזכירו, ולו מצד הידור כמו בשמיעת ההפטרה.

יז). בחובת שמיעת ההפטרה, יעוין מגילה כא ב שהתירו רק לאחד לקרוא כמו בקריאת התורה, אלא שעל התרגום לא הקפידו ואפילו שנים מתרגמים, וברי"ף, ר"ן ורא"ש שם, ברמב"ם הלכות תפילה פרק י"ב הלכה י"א ובכסף משנה שם, וברמ"א רפ"ד סעיף ה מדברי הריב"ש סימן ל"ו. ובא"ר סימן קמ"ו ס"ק ז הקשה מדברי ר"ת שהובאו בלבוש רפ"ד א

דצייתי או לא, עכ"פ צריך להמתין על הגולל שישמע. הרי ראייה ברורה לדברי שקל וחומר לקריאת התורה".

ושמע מנה תלת. חדא דבדאי צריכין הכל לשמוע אפילו ההפטרה, כל שכן לספר תורה. ואם איתא לדעת בה"ג דסגי בעשרה דצייתי הני מילי לענין להתיר לאחרים לספר בדברי תורה בלחוד הוא, מה שאין כן לעוסק בצרכי בית הכנסת ומילי דצבורא, דודאי לא מפטר משמיעתו, ותו דאי אפשר למשמע שפיר בהיותו עסוק בגלילת ספר תורה ולא אמרינן אפשר לקיים שתיהן בבית אחת. ועוד שמעינן, דכי האי גוונא ודאי כבוד צבור מחול, ועל כרחם צריכים לישב ולהמתין על כך שלא יתבטלו הגוללים וכמ"ש, ובתשובתי הנ"ל הוכחתי גם כן מההיא דר' יצחק נפחא דג' ספר תורה, ואף היא ראייה מכרחת, עיין שאילת יעבץ (חלק א' סימן קכ"ט).

אמנם בדרכי משה הקצר אורח חיים סימן קמד אות א כתב: "ועכשיו מנהגא שגוללים הספרים בשעה שאומרים פסוקי דזמרה, וכשצריכים לגלול בשעת הקריאה גוללין בציבור כדברי המרדכי".

ובמשנה ברורה שם ס"ק יג כתב: "ויותר טוב כמו שנוהגין עתה, שגוללין ומחפשיין בעת שאומרים הקהל פסוקי דזמרה, וכמו שכתב בדרכי משה". ובשער הציון שם י"א כתב שהטעם הוא מפני בלבול הדעת.

אך הרמ"א עצמו באורח חיים הלכות לולב סימן תרסט סעיף א כתב: "במקום שאין להם רק שני ספרי תורה, קורין בראשונה: וזאת הברכה, ובשנייה בראשית, וחוזרים ולוקחים הראשונה לענייננו של יום וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ספרי תורה ואין להם רק שתיים"

ובחמד משה שם כתב: "שבספר תורה ראשונה שקראו בו וזאת הברכה יכולין לגלולו אל מקום ענינו של יום בעוד שקוראין בספר תורה שניה בראשית"

ותוכן דבריו הובא בביאור הלכה שם, ואין זה רק בקריאת בראשית שהיא מנהג, ולא קריאת חובה אלא גם בקריאות חובה, כמו שכתב האור זרוע חלק ב הלכות קריאת ארבע פרשיות ומועדים סימן שצג: "כתוב בתשובות רבותי, וראיתי בשמחת תורה שלא היה בבית הכנסת אלא ב' תורות וקראו בראשונה וזאת הברכה ובשנייה בראשית, וחזרו ולקחו הראשונה שקראו בה וזאת הברכה וקראו בה מפטיר ביום השמיני, וכן נוהגין רבותינו היכא דמיקלע יום שצריך ג' תורות להוציא, כגון ראש חודש טבת שחל להיות בשבת חנוכה, וכגון ראש חודש אדר וראש חודש ניסן שחל להיות בשבת בזמן פרשיות, אם אין להם אלא ב' תורות, קורין בראשונה בענינו של יום, וגוללין ונוטלין השניה לשביעי להשלים, וחוזרין ונוטלין הראשונה למפטיר".

שמותר לספר, וכתב שרק בדברי תורה מותר. ובמאמר מרדכי קמ"ו ס"ק ט הקשה שמדברי רבינו ירוחם בשם מהר"ם מרוטנבורג, הו"ד בב"י שם, משמע שאסור גם בדברי תורה, וכן העיר הפמ"ג בסימן רפ"ד משב"ז א, ויעוין בשו"ת כנה"ג סימן ג.

אך גם אם אין חובה גמורה לשמוע את ההפטרה, הרי שחז"ל רצו לתת לגולל את האפשרות לשמוע את כל ההפטרה, ויעוין בסוף הערה יט.

יח). וכן הוא בכלבו סימן כ: "ונהגו רז"ל היכא דמקלע יום בשבת צריך להוציא שלשה ספרים, אם אין להם אלא שנים, קורים בראשון וגוללין, ונוטלין השני וחוזרין ונוטלין הראשון למפטיר".

אמנם אף האור זרוע אינו מתיר זאת לכתחילה, והוא מסיים: "אבל היכא דאיכא ג' תורות, מפקינן ג' תורות, ולא מצי למיפק ב' וליעבד כי האי גוונא, דלא התירו אלא בשעת הדחק, הלכך מפקינן ג' תורות וקרינן לכל חד וחד כדיניה".

ובמנהגי מהרי"ל סדר תפילות חג הסוכות אות ט"ו: "ואי ליכא אלא שני ספרי תורות, קורין בראשונה וזאת הברכה ובשנייה בראשית, למפטיר חוזרין וקורין בראשונה. וכן יעשה לעולם כל אימת דבעי ג' ספרי תורות וליכא אלא שנים".^ט

יט). ובמנהגי רבי אייזיק טירנא הגהות המנהגים שמיני עצרת ח כתב: "ואי ליכא אלא ב', קורין בראשונה וזאת הברכה ובשנייה בראשית, וחוזרין ולוקחין הראשונה וקורין למפטיר ביום השמיני עצרת. וכן בכל יומא דבעי ג' ספרי תורה וליכא אלא שנים, אבל היכא דאיכא שלשה אסור למעבד הכי, משום דברוב עם הדרת מלך". ויתכן היה לפרש את כוונת דבריו, כי כאשר גם הגוללים יקשיבו לקריאת התורה ויצטרפו בשמיעתם לקהל השומעים, יהא זה ברוב עם הדרת מלך (וראה פירוש רבנו חננאל יומא ע א ד"ה הרואה), ואם כן עיקר חששו משום בלבול הדעת.

אך הגאון רבי יצחק נתן קופרשטוק זצ"ל, בעל מאורות נתן, במאמרו בקובץ בית אהרן וישראל פ"ח תש"ס, הקשה שהיה לו לכתוב טעם זה בצורה מפורשת, שלא יהיו הגוללים טרודים וישמעו קריאת התורה, וביאר שדבריו הם על פי דברי האור זרוע חלק א הלכות שליח ציבור סימן קטו, שיש ענין בריבוי המתעסקים בספר התורה, והוצאת הספר אינה ענין לחזן, וכתב: "ואיתא נמי פרק קמא דזבחים. הרי דברים קל וחומר ומה התם שכבר זכה שקבל הדם בידו, אף על פי כן נותן לאחר להוליך, ואותו אחר שוב נותן לאחר כדי לזרוק וכדי לקיים ברוב עם הדרת מלך, וכל שכן החזן שעדיין לא זכה בספר תורה, שיכול אחר להוציאה מן הארון הקודש ולתתה בידו כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך". וכן דבריו באור זרוע חלק ב הלכות שבת סימן מב מדברי מסכת סופרים: "ולמה אמרו אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחידי לפני התיבה, אלא שיעמדו עמו אחד לימינו ואחד לשמאלו כנגד אבות, וכתב נמי ברוב עם הדרת מלך". ובמנהגי רבי אייזיק טירנא הגהות המנהגים מנהג של יום חול אות י"ט הביא: "בתשובה באור זרוע, הא דביש מקומות נוהגים לקנות הוצאה והכנסה כל אחד בפני עצמו, משום ברוב עם הדרת מלך". וכל שכן אם עוד אדם מתעסק בהוצאת ספר תורה שלישי, שיש בזה משום ברוב עם הדרת מלך.

ומה שלא הביא את טעם הגמרא ביומא ע א שאין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור, ופירש רש"י "שהיו מצפין ודוממין לכך", הוא משום שרצה להסביר מדוע העדיפו להוציא ספר תורה נוסף על פני גלילת הספר בזמן הקריאה, שגם בזה אין טרחא דציבורא, וכסיבה לכך כתב את הטעם של ברוב עם הדרת מלך. והקשה מדוע לא כתב את הסיבה בשל כך שהגולל את ספר התורה לא ישמע את קריאת התורה, כפי שחוששים שהגולל את ספר התורה לא ישמע את ההפטרה.

אך במנהגי רבי אייזיק טירנא במנהג של שבת כתב: "לא יפטיר עד שיסיים הגולל לגלול, משום שגם הגולל יבין את המפטיר". והוא מדברי המרדכי מסכת מגילה פרק הקורא עומד רמז תתיג: "המפטיר לא יפטיר עד שיגלול ס"ת. פירש ה"ר שמואל מבונבירק" עד שיגמור הגלילה, כדי שגם הגולל יבין את המפטיר". ומדברי המרדכי שכתב "יבין את המפטיר", נראה שהבין את כוונת רש"י שיש לסיים את הגלילה כדי לאפשר לגולל כשליח הציבור להתבונן בהפטרה, ולשמעה מתוך ריכוז בצורה המאפשרת כוונת הלב והבנה, ולא בשמיעת המילים בלבד. אך גם לדעת רש"י ניתן לשמוע את קריאת ההפטרה תוך כדי גלילת התורה, אלא שבזמן אחיזת ספר התורה ניתן לשמוע את הקריאה תוך התבוננות והבנת פירוש המילים.

ויעוין שם שכתב בדעת השולחן ערוך, שאף שהביא בסימן קמ"ו את דעת המתירים לגרוס בלחש, יש לאפשר לגולל לשמוע את קריאת התורה וההפטרה אם רצונו בכך, ובמור וקציעה בסימן קמ"ד חילק בין עיסוק בדברי תורה, לבין עיסוק בצרכי בית הכנסת.

וכן כתב האשכול (אוירבך) הלכות סדר פרשיות והפטורות כב: "אין גוללין ס"ת בצבור מפני כבוד הציבור וביום שצריך לקרות בב' ספרי תורה ואין להם אלא אחד מותר^כ דניחא לציבור דלא ליבטל, וביום שצריכין ג' ספרי תורה ואין להם אלא ב' קורין בראשון וגוללין אותו וקורין בשני וחוזרין ונוטלים הראשון למפטיר".

האורחות חיים חלק א הלכות קריאת ס"ת מה הביא הלכה זו בשם רב יהודאי גאון וספר האשכול: "אין גוללין ס"ת מפרשה לפרשה בצבור מפני טורח צבור, נוסח אחר, מפני כבוד צבור, לפיכך כשקוראין בב' ענינים בבית הכנסת מוציאין ב' ספרים ויהיו שם. ונהגו רבותינו ז"ל היכא דאקלע יום שצריך להוציא ג' ספרים ואין להם אלא ב', קורין בראשון וגוללים אותו ואחר כך נוטלים הב' וקורין בו, וחוזרין ונוטלין הא' למפטיר, וכן הדין אם אין להם אלא א', קורין וגוללים אותו ואחר כך קורין בו, וכן פעם ג', וכן כתבו ר' יהודאי גאון והבעל האשכול ז"ל".

הרי שדברי מהר"י הלוי שהביא המגן אברהם דעת גאונים וראשונים היא. ומה שהקשה במור וקציעה ובשאלת יעבץ חלק א סימן קכט, מדוע לא תלו זאת רק באופן שיש עשרה אנשים המקשיבים לקריאה, ומדוע לא חשו לביטול שמיעת הגוללים בשל טרדתם, נראה שדעת רב יהודאי גאון, האשכול, האור זרוע, המהרי"ל והרמ"א, היא שגם בזמן הגלילה הנעשית בשתיקה יכולים הגוללים להקשיב לקריאת התורה אם יתנו דעתם לכך, אלא שבשל הזמן הרב שנדרש לגלילה זו, בשונה מהגלילה שלאחר קריאת התורה, לא התירו זאת לכתחילה, בשל בלבול דעת הגוללים שיתקשו להקשיב לקריאת התורה תוך כדי הגלילה. ואין המחלוקת שבין רש"י, הארחות חיים, השבלי הלקט והמאירי, מחלוקת עובדתית האם הגולל יכול לשמוע את קריאת ההפטרה או לא, אלא עד כמה חששו לאפשר לגוללים להקשיב לקריאת ההפטרה.

כל האמור הוא בגלילת ספר תורה בזמן קריאת התורה או ההפטרה, שהיא כעשיית מלאכה המבטלת את כוונת המילים של המתפלל בצורה מוחלטת, אך באחיזת ספר תורה לכולי עלמא ניתן להקשיב לקריאת התורה וההפטרה. ומדברי המרדכי נראה שאף ניתן לכוון ולהבין את הקריאה, ויתכן שגם רש"י סובר כך. ואין חשש שהטרדה בשמירת ספר התורה שלא יפול, לא תאפשר לאוחז לשמוע את המגילה כהלכתה. ולכן רבותינו הראשונים חששו רק לכבודו של

(כ). ואף שאינו מקור מצד עצמו, כידוע. אך כאשר בארחות חיים מובאים הדברים בשם רב יהודאי גאון וספר האשכול, ודברי האשכול מופיעים רק במהדורת אוירבך, נראה כי ניתן לסמוך על מהדורה זו המאששת את דברי הארחות חיים בשם בעל האשכול.

כא). בהמשך דבריו כתב: "אין ש"צ רשאי להפשיט ספר תורה בציבור מפני כבוד הציבור. אמר רב יהודאי, אמרו מביאין ג' ספרים וקורין בדאיכא, ואי ליכא אלא חד ליכרכיה וליקרי, ולא ליכרכיה ברבים. ואמר מר נטורנאי, מוטב לגוללו בציבור ולא ליבטל מלקרות, ומכל שכן שאפשר לגוללו בצד אחר בבית הכנסת שלא בפני ציבור, ודב מתתיה אמר, לא ליכרכיה בפרהסיא כלל, ודרב נטורנאי עדיף, ובדאיכא מייתי להו כחדא".

הרי שדעתו היא שכאשר יש שני ספרי תורה יש להוציאם כאחד, ואינו מזכיר כלל את דברי הירושלמי להוציא כל ספר תורה בנפרד. כמו כן נראה, כי מחלוקת המרדכי, הריטב"א והרשב"א, שהביא הב"י באו"ח סימן קמ"ד, האם לגלול את ספר התורה בציבור כאשר יש רק ספר תורה אחד, מחלוקת קדומה היא, ונחלקו בה כבר הגאונים רב נטורנאי ורב מתתיה, ונראה שרב נטורנאי פירש את כבוד הציבור בצורה שונה מפירוש רש"י שהציבור דוממים ומצפים.

ספר התורה השווה זמן רב מחוץ להיכל, שכן ניתן לאחוז בספר התורה ולשמוע את קריאת המגילה כהלכתה.



שומע כעונה תוך עשיית מלאכה

במסכת ברכות ט"ז א אומר רב מרי בריה דמר שמואל לרבא, כי בפרק ראשון של קריאת שמע על הפועלים להיות בטלין ממלאכתן וקורין, בניגוד לפרק השני של קריאת שמע, שבו הפועלים עוסקין במלאכתן וקורין, משום שאין צורך בכוונה. ונראה שרבא קיבל את תירוצו של רב מרי בשמו של רב ששת. אך בדף יג ב פסק רבא כדעת רבי מאיר, שרק בפסוק הראשון של קריאת שמע יש צורך בכוונה הלב.

ונחלקו הראשונים ביישוב סתירת הסוגיות.

התוס' שם ד"ה הא כתבו: "לאו דוקא נקט פרק ראשון, דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (דף יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא". וכן כתב בעל המאור בארוכה.²²

אך הרי"ף שם כתב: "האי פירוקא לדברי רבי יוחנן היא, דסבירא ליה דבעי כוונה בכוליה פרק ראשון כדכתבינן לעיל, אבל לרבא לאו משום דבעי כוונה בכוליה פרק ראשון הוא דאמר דבטלין ממלאכתן, אלא משום דלא לשוי לה עראי הוא, כי הא דגרסינן ביומא בפרק קמא [יומא י"ט ע"ב] אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הקורא את שמע לא ירמוזו בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו, ותניא רבי אלעזר חסמא אומר הקורא את שמע ומרמוזו בעיניו ומקריץ בשפתיו ומראה באצבעותיו עליו הכתוב אומר ולא אותי קראת יעקב וגו', ואוקימנא בפרק ראשון ופרשי לה רבנן משום דקא משוי לה עראי, הכי נמי אי לא בטיל ליה ממלאכה קא משוי לה עראי, דאי לא תימא הכי קשיא דרבא אדרבא דהתם אמר רבא הלכה כר' מאיר, והכא קאמר דבעינן כוונה בפרק ראשון, אלא לאו שמע מינה כדאמרינן, כי היכי דלא תיקשי דרבא אדרבא".

לדעת הרי"ף, יש להבדיל בין כוונה הנדרשת רק בפסוק הראשון, לבין ביטול מלאכה ועמידה הנדרשים בכל הפרק הראשון, כדי שהמצוה לא תיעשה בדרך עראי. הרי"ף אינו מנמק מדוע רק בפרק הראשון יש צורך בעמידה וביטול מלאכה.²³

כב). ומדבריו במאור הקטן ברכות דף ט א: "ולאו משום דלא לישוו ליה עראי כדברי הרי"ף ז"ל, ולטעמיה איכא לאקשווי מאי שנא בפרק ראשון דכתיב ודברת במ עשה אותם קבע, בפרק שני הא כתיב לדבר במ, ואפילו למאן דדריש ליה אגמרינהו לבנייכו כי היכי דנגרסינהו, אינו מוציאו מידי קבע מדכתיב במ, אלא אידי ואידי לההיא דרשה דדרשינן התם בדברי תורה כתיבי קראי, שיהא עוסק במ בקבע ולא לשוינהו עראי, ודיקא נמי מדקתני רישא ודברת במ, במ יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים, ואמר רבא עלה השח שיחת חולין עובר בעשה, כלומר שאין לשוח אלא בדברי תורה, ועלה אמרינן עשה אותם קבע". משמע שגם לדעתו במצוות דרבנן שאין בהן צורך בכוונה פירוש המילים אין איסור לעשותן עראי, לכל הפחות במקום ביטול מלאכה. ולכן צריך לכך דרשה מיוחדת, וללא דרשה זו אין איסור בעשיית מצוות בדרך עראי.

כג). הרי"ף לא הסביר את ההבדל שבין הפרק הראשון לפרק השני, ומסתמך דבריו ניתן להבין שלדעתו קריאת כל הפרק הראשון היא מדאורייתא. אך הרשב"א בדף ט"ז א ד"ה לא קשיא, כתב להסביר את ההבדל בין הפרק הראשון לשני:

דעה נוספת היא דעת הרשב"א בשם רבי יצחק ׳ גיאת וז"ל: "והנכון מה שכתב ה"ר יצחק ב"ר יהודה בן גיאת ז"ל בהלכותיו וז"ל, הלכה כרבי מאיר בסתם או יושב או עומד או מוטה שדעתו מיושבת עליו, אבל מהלך שאין דעתו מיושבת עליו בלבד, צריך לעמוד כדי שתתיישב דעתו עליו, והעוסק במלאכה צריך לבטל ממנה עד שיקרא פרק ראשון, ואחר כך יחזור למלאכתו, שכיון שעוסק במלאכתו אם אי אתה מצריכו כל כך נמצאת מצוה קלה עליו, הילכך בטל ממלאכתו עד סוף פרק ראשון, ואחר כך יחזור למלאכתו, נמצא היושב והעומד כיון שאין עוסק בכלום ודעתו מיושבת עליו ואימת המצוה עליו, דיו לכיון פסוק ראשון ותו לא, והמהלך שאין מלאכה בידו להתעסק בה, דיו לעמוד וליישב דעתו עד על לבבך, אבל המתעסק במלאכתו כיון שהוא טרוד במה שלפניו, צריך להתיישב ולהתבטל עד סוף פרק ראשון, ורמיזה וקריצה כעסק מלאכה דמו ועד פרק ראשון".

לדעת הרשב"א, איסור רמיזה וקריצה ועסק מלאכה האסורים משום שהמצוה קלה עליו, אסורים בכל הפרק הראשון, וההליכה אסורה רק עד על לבבך, אך אם המצווה אינה נעשית בצורה קלה ועראית, די בכוונה רק בפסוק הראשון.

"ויש לי לומר לפי דבריהם, דמה שהחמירו בפרשה ראשונה דלא לשוויה עראי טפי משאר הפרשיות משום דכתיב בה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ונהי דלא קיימא לן הכי לכוונה ממש, מכל מקום בעינן שיהא הלב נח מלהתעסק בדברים אחרים". הרשב"א לשיטתו בתשובותיו חלק א סימן ש"כ "שאר דאורייתא אלא פסוק ראשון", ולכן לא ניתן להסביר את ההבדל שבין פרשה ראשונה לשניה בכך שקריאת פרשה ראשונה היא מדאורייתא.

ובתוס' רי"ד הקשה על דברי הרי"ף: "ואינו נראה לי, דסבירא ליה לרבא דאסיר לשוויי עריי לכל פרק ראשון, דהא נאנס בשינה ולא נימק כלל אמר דיצא, כדאמרין לעיל בפרקין, ואמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, אמר שמע ישראל ולא נאנס בשינה יצא, כל שכן אם קראו קריאת עריי, ורבי נמי היה קורא שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד ולא יותר, ואמר בר קפרא דאינו חוזר וגומרה, הילכך נראה לי, דלרבא ליכא למיסר קריאת עריי בכל פרק ראשון, ומאי דמתרץ הכא הוא אליבא דרבי יוחנן, דאזיל לטעמיה. ומאי דמתרץ ביומא נמי לא קשיא, הא בפרק ראשון הא בפרק שיני, לאו רבא דמתרץ הכי, אלא תלמוד דמתרץ הוא. והנכון בעיני דלריוחא דמילתא תירץ הכי, דאי הוה בעי הוה מתרץ הא בפסוק ראשון הא בפסוק שיני וכוליה קרית שמע, ולא דווקא נקט פרק ראשון". ומדבריו משמע שלפועלים יש להתיר גם דברים שאסורים לכתחילה משום ביטול מלאכה, ומכך שלא התירו להם, נראה שאין איסור בקריאת שמע בדרך עראי.

אך רבינו יונה כותב בדעת הרי"ף: "ומתוך מה שכתב הרי"ף ז"ל משום דלא לשוי ליה עראי אמרו דבטלין ממלאכתן בכל הפרק הראשון, שמעינן דמפרק ראשון ואילך אינו אלא מדרבנן, דאם איתא דהוא מן התורה הוה לן למיחש דלא לישוי להו עראי לכל שאר הפרקים, כי היכי דחיישינן בפרק ראשון". הרי שלדעת רבינו יונה במצוות דרבנן לא היו מחמירים על הפועלים בביטול מלאכה כדי שלא יעשו את המצוה בדרך עראי.

הבית יוסף אורח חיים סימן סג הביא את דבריו וכתב: "ומתוך מה שנתבאר בסימן זה, נראה שפסוק ראשון בלבד הוי דאורייתא, ומה שהחמירו בפרק ראשון יותר מבשאר פרקים, מפני שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים וכדאמר רבי יהושע בן קרחה (שם יג.) למה קדמה פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע וכו'". הרי שלכולי עלמא במצוות דרבנן אין איסור בעשייתן בדרך עראי, עכ"פ במקום ביטול מלאכה ללא סיבה מיוחדת לכך. ולדעת הרמב"ן במלחמת ה' ברכות ט א, איסור עשיית מצוות בדרך עראי הוא בכל מצוות התורה, אלא שחז"ל לא אסרו זאת תמיד "שאר חכמים מטריחין על האדם יותר מדאי".

כד). יעוין רא"ש שם ג שהביא כן בשם הראב"ד וכתב: "והא דלא בעי עמידה בכל הפרשה, משום דבתריה כתיב ובלכתך בדרך, אלמא דקורא במהלך".

והצל"ח ברכות יג ב ד"ה שם אמר רב נתן כתב: "ולענ"ד צריך עיון דאם כן למה אסרו הרמיזה והקריצה בכל הפרק, שהרי גם זה הוא משום עראי וכמו שכתב הראב"ד עצמו, ולמה לא נימא כיון שגם ההילוך חשיב עראי ואפילו הכי

הרמב"ן במלחמות ה' מאריך בביאור דעת הר"ף, שאיסור רמיזה וקריצה, ביטול מלאכה ועמידה, אסורים בכל הפרק הראשון "שלכך אסרו לרמז שלא יהו עליו מצותיה של תורה כדברי עראי". ולולא דברי הר"ף ניתן היה לומר שבפועלים התירו את איסור עשיית מצוות בדרך עראי, ומותר להם לעסוק במלאכתם לאחר פסוק ראשון, אך בשאר כל אדם אסרו זאת בכל הפרק הראשון. אך כיון שהר"ף אסר גם לפועלים לעשות מלאכה משום עראי, "אנא בהדי תרגומא דסבי למה לי".

הרמב"ן שם מסביר את ההבדל בין הפרק הראשון לשני: "שמפרשה ראשונה ואילך הקילו בה, ואפשר שהטעם כמו שאמרו בירושלמי, מה בין פרק ראשון מה בין פרק השני, אמר רבי חנינא, כל מה שכתוב בזה כתוב בזה, מעתה לא יקרא אלא אחד, אמר רב עולא, הראשון ליחיד והשני לציבור, הראשון לתלמוד והשני למעשה, או שמא מפני שאין חכמים מטריחין על האדם יותר מדאי, ולפיכך לא גזרו בפרק שני, שמידות חכמים בכל מקום כך הוא".¹⁰

בסוף דבריו דן הרמב"ן בעשיית מלאכה תוך אמירת או שמיעת ברכת המזון, והוא מביא את דברי הירושלמי כראיה לכך שאסור לעשות מלאכה בשעת ברכת המזון.

"וכן בבהמ"ז אין עוסקין במלאכתן ומברכין, שהרי אמרו כאן מברכין לאחרית שנים, ואלמלא מפני ביטול מלאכה ודאי שהיו מברכין ארבע כתקונן, וכך אמרו בירושלמי תני לא יהא מרמז בעיניו וקורא, ותני כן הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית הרי אלו מברכין ברכה הראשונה, וכוללים של ירושלים בארץ וחותרין בארץ, ואם היו עושין עמו בסעודה או שהיה בעל הבית אוכל עמהם, הרי אלו מברכין ארבע. אמר ר' מונא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שעה שיברך, וכן השומע מן המברך, שאלמלא כן היו מברכים ארבע או היה בעל הבית מברך ופועלים עוסקין במלאכתן ושומעין, וכל זה כדי שיעשה המצות עיקר ולא יעשה עראי, ומכאן אתה דן לקריאת שמע כמו שמפורש בירושלמי, אלא שהקלו בפרשה שניה בגמרתנו, וכן פסק רבינו הגאון, וכן כתוב בסדור מר רב עמרם ריש מתיבתא".

הכתוב התירו אחר פסוק בכל לבבך, הכי נמי הרמיזה והקריצה, וצריך לומר שההליכה, שמפורש בהיתר בכתוב, לא היה יכולת ביד חכמים לאסור, מה שאין כן הרמיזה בעיניים והקריצה בשפתיים, אסרו חכמים בכל הפרשה. ורבי יוחנן דהצריך עמידה בכל הפרשה ולא אשגח בקרא ובלכתך בדרך, נלע"ד דרבי יוחנן דטעמיה משום כוונה, איכא למימר דודאי יש בני אדם שדעתן נכונה מאוד ולא יבלבל ההילוך מחשבתו וכוונתו, ובאלו קאמר קרא ובלכתך בדרך, וקרא לא אתי אלא לאפוקי מבית שמאי לעיל דף י"א ע"א, אבל רוב בני אדם ההילוך מבלבל כוונתו, ושפיר אסרו חכמים ההילוך בכל אדם משום לא פלוג, אבל מטעם עראי אין חילוק וכל בני אדם שוים בזה, וכיון שהתירו הכתוב בפירוש התירו לכל אדם מפסוק שאחר על לבבך, ואי אפשר לחכמים לאסרו". הרי שגם בהליכה ניתן לכונן את פירוש המילים לפחות לחלק מן האנשים, והליכה אינה דומה לעשיית מלאכה.

כה. הרמב"ן לשיטתו במלחמות ה' למסכת ראש השנה דף ז: "שעיקר ק"ש פסוק ראשון ובו יוצא ידי חובתו כדאמרין עלה התם שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא, ואיתמר נמי התם, אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס יצא, אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא אלא בפסוק ראשון, ומשום הכי צריך כוונת הלב כשאר כל המצות שצריכות כוונה". ולכן דעתו נטתה להתיר לפועלים לעשות מלאכה לאחר פסוק ראשון, ולכל אדם בפרק שני, לולא שהר"ף אסר זאת לכולי עלמא בפרק ראשון למרות שחובת קריאת פרק ראשון היא מדרבנן. ובשל כך שרק קריאת פסוק ראשון היא מדאורייתא, היה על הרמב"ן להסביר את ההבדל שבין הפרק הראשון לשני. ולפי זה איסור עראי לרמב"ן הוא דין כללי בכל מצוותיה של תורה, גם במצוות דרבנן, אלא שמסיבות שונות לא הטריחוהו חז"ל בפרק שני.

הרי שלדעת הרמב"ן, ניתן היה לצאת ידי חובת ברכת המזון בשמיעה תוך כדי עשיית מלאכה, לולא האיסור לקיים את מצוותיה של תורה בצורה עראית. למרות שבתחילת דבריו כתב הרמב"ן שדבר ברור הוא אפילו לנכרי בשוק שהמרמוז והקורץ והעושה מלאכה אינו יכול לכוון את פירוש המילים, ואף שגם בברכת המזון לכתחילה 'צריך לכוין מילה במילה לכל מה שיאמר', כדברי השולחן ערוך או"ח קצ"ג סעיף א.¹ ולא חששו שמא עשיית המלאכה תגרום לפועל להתרכז במלאכתו ולהסיח דעתו משמיעת ברכת המזון.

על כרחנו לומר שלדעת הרמב"ן טרדת עשיית מלאכה מבטלת לחלוטין את כוונת המתפלל, אך אינה מבטלת את האפשרות לשמוע היטב את ברכת המזון. וללא האיסור לעשות את מצוותיה של תורה בדרך עראי, ניתן היה לשמוע את ברכת המזון היטב גם תוך כדי עשיית מלאכה בעל הבית, ולצאת ידי חובת ברכת המזון בשמיעתה. וכל שכן שאחיזת ספר תורה, שטרדתה פחותה מטרדת עשיית מלאכה, אינה מבטלת את האפשרות לשמוע את המגילה כהלכתה ולצאת בה ידי חובה.

ואחר שבדעת הרמב"ן על כרחנו לחלק בין כוונת פירוש המילים, שאינה מתאפשרת תוך כדי עשיית מלאכה, לבין שמיעה לצאת ידי חובה, המתאפשרת גם תוך עשיית מלאכה, לא רחוק הדבר שגם כל חבל הראשונים שהוזכרו לעיל, הסוברים שאין חשש שהגוללים לא ישמעו את ההפטרה בזמן הגלילה, סוברים אף הם כדעת הרמב"ן בחילוק זה.

גם אם נאמר שלא ניתן לצאת ידי חובה בשמיעה תוך כדי עשיית מלאכה, כפי שמשמע מפשט דברי רש"י בסוטה ל"ט ב, ברור שבאחיזת ספר תורה, שאינה כעשיית מלאכה, ניתן לשמוע את ההפטרה ואף את קריאת המגילה כהלכתה.



דרגת הכוונה הדרושה במגילה

בשו"ת הרשב"א חלק א סימן תסז כתב: "שאלת בקריאת המגילה אם צריך השומע לכוין בכל תיבה ותיבה בשמיעתו. ונתעוררתי על זה ששמעתי בשם אחד מן החכמים שהיה תופש מגילה אחת בידו. ותמה אני מי לא יצא מפי הקורא אם זה אמת? ועוד מדאמרין יוצאין באשורית נשים ועמי הארץ. תשובה, האמת כמו שאמרת מאותן ראיות שאמרת מן הלעוזות ועמי הארץ. ועוד אמרו העובר אחרי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם עמד חזקה

כו). אף שבברכת המזון רבו הסוברים שאינו יוצא אם אינו מבין את לשון הקודש, ראה טור וב"י או"ח קצ"ג, וש"ע ונו"כ שם, ובסימן קצ"ט סעיף ז ברמ"א ובמג"א ס"ק ה, ובמאמר מרדכי ס"ק ג, בניגוד למגילה שהלועז ששמע אשורית יצא, ראה מגילה יז א, ובראשונים מגילה יח א, וטור וש"ע תר"צ ח, שאין בה אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא.

ודוחק לומר שדוקא בברכת המזון לא חששו, שכן שבדיעבד די בשמיעת עיקרי הברכות וחתימתן, כמו שכתב הביאור הלכה בסימן קצ"ג סעיף א ד"ה וצריך. מה שאין כן במגילה, שהרי כדי לשמוע עיקרי הברכות וחתימתן, צריך השומע לשים לב לכל הנאמר, ולכן לכתחילה עליו לכוון מילה במילה לכל מה שיאמר, וקשה לצמצם תוך כדי עשיית מלאכה. מלבד זה שקושית הרמב"ן היתה על העדפה של לכתחילה, שלכאורה עדיף שהפועלים ישמעו ארבע ברכות תוך עשיית מלאכה ויצאו ידי חובתם בשומע כעונה, מאשר שיברכו שתי ברכות ויכללו שלישית בברכת הארץ. ואם בעשיית מלאכה אינם יכולים לשמוע הכל אלא בדרך דיעבד, אין מכאן ראייה לאסור עשית מצוות דרך עראי.

כיון. עוד אני אומר, כי כל חכם שתופש מגילה אחת בידו שאינה כשרה לקרות בה, גרעא טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגילה".⁷²

המגן אברהם בסימן תר"צ ס"ק ט"ו הביא את דברי הרשב"א וכתב: "מבואר דהוא הדין אם השומע לא שמע תיבה אחת לא יצא, דאטו מי יפה כח השומע מכח הקורא, וכן כתב הטור סימן נ"ט ובית יוסף סימן תרצ"ב, אלא אם שמע ולא כוון בכל תיבה יצא, הארכת בזה לפי שבב"ח סימן תרצ"א לא משמע כן".

הפרי מגדים באשל אברהם תר"צ ט"ו, הבין את כוונת הרשב"א והמגן אברהם שאין צורך בכוונה לצאת בכל משך שמיעת המגילה, והקשה מדוע אין צורך בכוונה לצאת בכל קריאת המגילה. ועוד הקשה שאין ראיה לכך מהלעזות ועמי הארץ, שוודאי שכוונו לצאת ידי חובה.

אך המחצית השקל והלבושי שרד הסבירו את כוונת הרשב"א שאין צריך לעקוב אחר בעל הקריאה ולכוון בשמיעת כל תיבה, "אלא כיון שמטה אזנו להקורא ואינו חושב מחשבות אחרות, מסתמא שמע הכל ואינו צריך לכוין בכל תיבה בבידור" כלשון הלבושי שרד שם. ולכך יש ראיה מנשים ועמי הארץ שלא ידעו לקרוא אשורית, ומהלעזות שאף לא הבינו את פירוש המילים.

הטור בסימן נ"ט הביא את דברי אביו הרא"ש בתשובותיו כלל ד סימן יט, שלא נהג לצאת ידי חובת ברכות קריאת שמע משליח הציבור: "ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה. וגם אם היה אדם מכין לדברי שליח צבור בשתיקה ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא, כדאמרינן בברכות (י"ג:) עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך מצות קריאה בלא כונה, ואמרינן בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) מחזיקנא טיבותא לרישי דכי מטינא למודים כרע מנפשיה".

הרא"ש סובר שקל יותר לומר את מילות התפילה ללא כוונה, מאשר להקשיב לכל מילה משליח הציבור, ויש לחוש לכך שלבו של השומע יפנה לדברים אחרים ובשל כך לא ישמע כל מילה משליח הציבור,⁷³ וככל הנראה בשל כך נהג החכם להחזיק מגילה בידו.

כז). בהמשך דבריו כתב הרשב"א: "אבל במה שנסתפק לך אם השמיט בה הקורא אפילו תיבה אחת אם חוזר אם לאו. ולא דוקא פסוק אחד אמרו אלא אפילו תיבה אחת. כן באמת אפילו תיבה אחת. ותדע לך דבירושלמי אמרו מדקדין בטעיותיה או אין מדקדין בטעיותיה? והשיבו דאין מדקדין דמר קרי יהודים ומר קרי יהודיים לא מר חוזר ולא מר חוזר". והראיה היא שדווקא אם אין בטעות שינוי משמעות אינו חוזר, אך בהשמטת מילה אחת חוזר.

הב"ח בסימן תרצ"א כתב בדעת הרשב"א "אבל בשומעין אין צריך לכוין בכל תיבה ותיבה והביא ראיות לדבר", והמגן אברהם הבין ממשמעות דבריו שדעתו דומה לדעת הרא"ש במסכת מגילה תחילת פרק שני, שלא כל תיבה מעכבת, אלא שהריא"ז כתב זאת גם לגבי הקורא, ולדעת הב"ח יש להקל רק בשומע. ועל זה הקשה המגן אברהם "דאטו מי יפה כח השומע מכח הקורא", ויעוין בביאור הלכה סימן תר"צ סעיף יד בביאור דעת הרא"ז.

כח). הב"ח או"ח סימן כד הביא את דברי מהרש"ל בביאורו לטור שהשוכח יעלה ויבא עדיף שיחזור ויתפלל, כי קשה לצאת ידי חובת תפילה משליח הציבור "שאי אפשר שיוכל לכוין שישמע כולו ולא ידלג מלה אחת או שתים מלשמוע וטוב הוא שיחזור ויתפלל". והביאו המג"א שם ס"ק ט"ז, והפרי מגדים באשל אברהם שם כתב "ובמגילה נמי אי אפשר לשמוע הכל, ועיין מה שאכתוב בהלכות מגילה מזה".

גם לדעת הרא"ש היינו רק בהפליג במחשבותיו לגמרי עד שאינו שומע אפילו שמיעה קלושה ואינו יודע את המילים שקרא הקורא, אך אם שמע את מה שקרא הקורא, ולו שמיעה קלושה, יצא ידי חובה. וכן כתב בשו"ת אור לציון חלק ד פרק נ"ד תשובה ח בהערות: "ומי ששמע את כל הקריאה, אך באמצע היתה מחשבתו טרודה בענינים אחרים, נראה שיצא ידי חובה, שכן נראה ממה שכתב בשולחן ערוך שם סעיף ח, הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש ובכתבי הקודש, אף על פי שאינו יודע מה הם אומרים, יצא ידי חובתו, והרי ודאי שמי שאינו מבין, תטרד מחשבתו בקריאת המגילה בדברים אחרים, ומוכח שאף על פי כן יצא ידי חובה".

ומכאן שמגילה אינה כתפילה, שיש לכוון בה את פירוש המילים, ובמגילה לא זו בלבד שאין צורך לדעת את פירוש המילים והלועז ששמע אשורית יצא, אלא שגם אין צורך לכוון לכל

ובסימן תר"צ אשל אברהם ס"ק ד כתב: "אבל השמיט אף תיבה אחת שלא קרא ולא שמע כלל אף על פה, אז לא יצא אף דיעבד... ואם כן צורך גדול להיות לכל אחד חומש, כי בעוד שמכין הנערים המן וכיוצא, אי אפשר לשמוע כמה תיבות משליח ציבור, ויוצא מה שקורא על פה מחומש, ויוצא על כל פנים דיעבד, נ"ל". והביאו המשנה ברורה בסימן תר"צ ס"ק כ"ו. ונראה מדבריו שגם ללא הבעיה של הכאת המן לא ניתן לשמוע כל תיבה מפי הש"ץ. וכן נראה מדברי הבית יוסף בסימן קפ"ד, שהביא את דברי השבלי הלקט בסדר ברכות סימן קנו שכתב: "כל אחד מן המסובין חייבין לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות". וציין לתשובת הרא"ש לגבי ברכות קריאת שמע. וכן כתב שו"ע שם סעיף ז, ויעוין במשנה ברורה ובט"ז שם.

אך מדברי הרשב"א נראה שלא חשש שמא השומע יפליג במחשבותיו. וגם לדעת הרא"ש, החשש הוא שמא יפליג במחשבותיו ולא ידע מה קרא הש"ץ, אך אם הוא יודע אך מחוסר שימת לב אינו מבין את המילים, יצא, שהרי אינו גרוע משמעה מתנמנם, שלא יצא רק בשל החשש שלא שמע כל תיבה, כמו שכתבו המרדכי במסכת מגילה סימן תשצ"א והשבלי הלקט סימן קצ"ח, אך לא בשל כך שאינו יודע לאהדורי סברא. שכן גם אם מתוך עייפות או חוסר שימת לב לא הבין את המילים שקרא הש"ץ, יצא, כל עוד הוא יודע את המילים ששמע. ולא גרע מקראה מתנמנם שיצא, והרמב"ן בברכות כב ב ד"ה אבל כתב שהוא לכתחילה. ואם כן קריאת המגילה דומה לקריאת שמע לאחר פסוק ראשון שאין צריך כוונה וקראה מתנמנם יצא. ואכן בביאור הגר"א אורח חיים סימן קפג סעיף ז כתב: "נכון כו'. עיין ט"ז ועיין סימן תר"ץ סעיף י"ב, וכוונתו להשוות בין שמעה מתנמנם לחשש שיחסיר שמיעת כמה מילים מחוסר שימת לב. (יעוין בשולחן ערוך או"ח סימן ס"ג סעיף ה וסימן תר"צ סעיף י"ב ובט"ז ס"ק ח בפמ"ג משבצות זהב שם).

כט). כמבואר במסכת מגילה יז א במשנה ובגמ' שם יח א "הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא", ויעוין שם בראשונים ביאור הדבר.

אמנם יעוין בטורי אבן מגילה יז א ד"ה היה כותבה, שכתב שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, הרי שמגילה צריכה כוונה לכלי עלמא, שבמגילה לא שייך לומר את תירוץ הגמ' במסכת ראש השנה כ"ח ב "כסבור חמור בעלמא הוא", שכן יש בקריאתה חיתוך דיבור, בשונה מתקיעת שופר.

והשפת אמת שם כתב: "ודאי תירוץ הגמ' לשמוע קאי גם אקול מגילה, רק דבמגילה כיון דצריך לדייק לשמוע כל הספר, ודאי שייך כיון לכו לשמוע שלא להשמיט איזה תיבה דצריך כוונה גדולה לשמוע כל מלה ומלה וכמו בקורא להגיה דיכול להשמיט איזה תיבה כשלא נתכוין לקרות כל שכן בשמיעה בעלמא, רק בקול שופר דממילא נשמע מקשה הגמ' והא שמע, ומשני כסבור חמור, אבל במגילה בלא"ה א"ש כנ"ל, מיהו בפר"ח (סי' תרצ"א) ובס' ראשון לציון שניהם כתבו כסברת הט"א וצ"ע דאפשר דבמגילה עיקר המצוה היא לפרסם הנס וכשלא נתכוין ליכא פרסום [ועי' במ"מ ה' מגילה (פ"ב ה"ה) ובלח"מ שם]. הרי שלדבריו כוונת השומע במגילה היא גדולה מכוונת שמיעת קול שופר. ואולי דעת הבית מאיר להשוות כוונה זו לכוונת המתפלל, אך ברור שכוונת השפת אמת היא לשימת לב לשמיעת כל מילה, ואינה ככוונת המתפלל, והרי מנהג השפת אמת עצמו היה לאחוז ספר תורה בשעת קריאת המגילה, כמובא לעיל.

מילה שהש"ץ קורא, וכל עוד השומע אינו מפליג במחשבותיו עד כדי כך שלא שמע את קריאת המגילה, יצא.

ולכן טרדת אחיזת ספר תורה שעלולה לבטל את כוונת הלב של האוחז, אין בה כדי לבטל את שמיעתו. ואף לרא"ש שחשש שמא השומע יפליג במחשבותיו עד כדי כך שלא ישמע את קריאת המגילה, אחיזת ספר התורה שטרדת את הלב מחשש לנפילת הספר, אינה מעלה ואינה מורידה בכל הנוגע לחשש שמא יפליג במחשבות, וניתן לאחוז בספר תורה בזמן קריאת המגילה ולשמוע את קריאת המגילה כהלכתה.



חביבות שמיעת המגילה והשופר מביאה לכוונה יתירה

גם אם נשווה בין כוונת פירוש המילים לשמיעה, ונאמר שטרדת אחיזת ספר תורה יוצרת קושי גם בשמיעת קריאת התורה וההפטרה, שלא כדברי הראשונים שהובאו לעיל, יש לומר שבשמיעת המגילה וקול שופר איננו חוששים שטרדה כל שהיא תבטל את כוונת השומע ותפריעו משמיעתם כראוי. כמו שכתב בחבלים בנעימים חלק ג סימן ל"ז:

ויש לומר טעם התוס', על פי מה שאמרו בראש השנה כז א, ובמגילה כא ב, אף דתרי קלי לא משתמע' ואין האוזן יכולה לשמוע, מכל מקום בהלל, שופר ומגילה, כיון דחביבי עליהו יהיב דעתייהו ושמעי, הכא נמי אף דטרוד בשמירת ספר תורה, מכל מקום מפני חביבות המגילה יתן דעתו ויתאמץ לכוון, וטעם זה שייך אף בתקיעות שכתב הטור תקצ"א והרמ"א סוף סימן תק"ץ שתוקע ואחר כך מחזיר הספר תורה". להרי שבשל חביבות המגילה והשופר, נותנים השומעים דעתם לשמעם כראוי, ואין חשש לטרדת אחיזת ספר תורה בשעת קריאת המגילה ושמיעת קול שופר.



סיכום

התוספות כתבו שיש לאחוז בספר התורה בזמן קריאת המגילה, ולהחזירו להיכל רק לאחר קריאת המגילה. מנהג זה יסודו בסדר רב עמרם גאון (פרומקין), וכן נהג רב יהודאי ריש כלה להניח את ספר התורה על התיבה בזמן קריאת המגילה. מנהג זה הובא בספר הפרדס, סידור רש"י ומחזור ויטרי, סדר טרוייש, ספר המחכים, ארחות חיים וכלבו, אך למנהגם לא מניחים את ספר התורה על התיבה, אלא המגביה אוחז בספר התורה בזמן קריאת המגילה.

(ל). אמנם טעם זה שייך רק במגילה ושופר ולא בקריאת פרשת זכור ופרה.

הבית מאיר תמה על כך שמנהג זה לא הוזכר בספרי הפוסקים, וכתב שהסיבה לכך היא שטרדת אחיזת ספר התורה עלולה לבטל את האפשרות של האוחז לשמוע את המגילה כראוי, וכפי שנאסרה אחיזת ספר תורה בתפילת שמונה עשרה.

אך מדברי מחזור ויטרי נראה שטעם החולקים על מנהג זה אינו בשל חשש לשמיעת האוחז, מה גם שאם אכן יש חשש לשמיעת האוחז בספר התורה, ניתן היה להניחו על הבימה, אלא משום שחששו לכבודו של ספר התורה, ולא רצו להשהות את ספר התורה זמן רב כל כך מחוץ להיכל. ומכאן שלכל הדעות ניתן לאוחז בספר התורה ולשמוע את המגילה כהלכתה.

טעמים רבים ניתנו בספרי האחרונים למנהג זה, ולפי הטעם שאחיזת ספר התורה היא כדי להדר ולייקר את מצוות היום בעיני הקהל ומתוך כך יתנו דעתם לשמוע את המגילה כראוי, ולדעת ה"ז שאחיזת ספר תורה במטרה להרבות הכוונה מותרת ואין בה טרדה, הרי שקושיית הבית מאיר מיושבת.

אך גם לטעמים האחרים שניתנו למנהג זה, אין חשש שטרדת אחיזת ספר התורה תבטל את האפשרות של האוחז לשמוע את המגילה כהלכתה, שכן לדעת הרמב"ן לולא האיסור לעשות את המצוות בדרך עראי ניתן היה לשמוע ולצאת ידי חובה גם תוך כדי עשיית מלאכה, שטרדתה גדולה יותר מטרדת אחיזת ספר תורה, והיא מבטלת את האפשרות לכוון את פירוש המילים לחלוטין, וכל שכן שניתן לשמוע ולצאת ידי חובה תוך אחיזת ספר תורה. וכן נהגו רבותינו הראשונים להחזיק בספר התורה גם בזמן קריאת פרשת זכור ופרשת פרה, הארוכה יותר מברכת אבות. ועל כרחינו לחלק בין כוונת פירוש המילים, שאינה מתאפשרת תוך כדי עשיית מלאכה, לבין שמיעה לצאת ידי חובה, שמתאפשרת גם בזמן עשיית מלאכה, וכל שכן בזמן אחיזת ספר תורה, שטרדתה פחותה מטרדת עשיית מלאכה.

לפי זה נראה כי לדעת המאירי ושבלי הלקט, ניתן לשמוע כראוי את ההפטרה וקריאת התורה גם בזמן גלילת ספר התורה, והסיבה לכך שאין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגלל ספר תורה אינה בשל כך שהגוללים טרודים בגלילת הספר ואינם יכולים לשמוע, אלא משום הסחת הדעת מגלילת ספר התורה או חשש פגמו של ראשון, וכל שכן שניתן לשמוע את הקריאה כראוי בזמן אחיזת ספר התורה.

וכן נראית דעת רב יהודאי גאון, האשכול, האור זרוע, המהרי"ל והארחות חיים, שהתירו לגלול את ספר התורה הראשון בזמן קריאה בספר התורה השני, ולא תלו זאת בשאלה אם יש עשרה שומעים או לא, ולא חששו לשמיעת הגוללים, כפי שהקשה המור וקציעה. אמנם בשל הזמן הרב הנדרש לגלילה זו, בשונה מהגלילה שלאחר קריאת התורה, חששו לכתחילה לקושי של הגוללים לשמוע את הקריאה בשעת הגלילה, אך בזמן אחיזת ספר התורה וודאי שניתן לשמוע את קריאת המגילה כראוי ולצאת בה ידי חובה.

מדברי המרדכי בשם רבינו שמואל מבונביר"ק, נראה כי גם בזמן הגלילה ניתן לשמוע את הקריאה, אלא שלא ניתן לשמעה מתוך ריכוז המאפשר הבנה, אך בזמן אחיזת ספר התורה ניתן גם להבין את הקריאה, וכן מוכח מדברי רבי אייזיק טירנא.

גם לדעת רש"י שבזמן גלילת ספר התורה לא ניתן לשמוע את הקריאה כראוי, הרי שבזמן אחיזת ספר התורה ניתן לשמוע את המגילה היטב ולצאת ידי חובה בשמיעתה כהלכה.

מדברי הרמב"ם השולחן ערוך, הב"ח והט"ז, נראה כי אחיזת ספר תורה נאסרה בתפילת שמונה עשרה בלבד, ולא בפסוק ראשון של קריאת שמע, ובוודאי שלא בפסוקי דזמרה. את ההבדל בין תפילת שמונה עשרה לפסוק הראשון בקריאת שמע, ניתן להסביר בשתי דרכים: או שטרדת אחיזת ספר התורה פוגעת רק בדרגת הכוונה הגבוהה הנדרשת בתפילת שמונה עשרה ולא בכוונת פירוש המילים. והרי היא כטרדת העמידה בראש האילן והנדבך, שלרוב הראשונים אינה פוגעת בכוונת פירוש המילים, וכן נראית דעת האליה רבה. או שההבדל הוא במשך זמן התפילה, וטרדת אחיזת ספר תורה מבטלת או מקשה את האפשרות לכוון בכל המילים שבברכת אבות הארוכה, אך אינה מבטלת את האפשרות לכוון את פירוש המילים לחלוטין. ולכן בפסוק ראשון של קריאת שמע ניתן לכוון כראוי, ונראה שכך סברו הב"ח והט"ז. ולדעת הפרי מגדים, אחיזת ספר תורה אסורה גם בפסוקי דזמרה, שכן לכתחילה, כאשר אין חשש לביטול מלאכה אין לעשות כל פעולה שעלולה לפגוע בכוונת המתפלל, גם בפסוקי דזמרה.

לפי זה, ברור שהאוחז בספר התורה יכול לשמוע את כל המילים כראוי. וגם אם כתוצאה מהצורך לשים לב לאחיזת ספר התורה לא יוכל לכוון את פירושן של כל המילים שבמגילה, אין בכך כלום, שכן כוונה זו אינה נדרשת בשמיעת המגילה. וגם אם האוחז לא יכוון את פירושן של כמה מילים כתוצאה מטרדתו, יצא ידי חובה.

דעת החבליים הנעימים היא, כי חביבות שמיעת המגילה והשופר גורמת לכך שאין השפעה לטרדת אחיזת ספר התורה, כפי שניתן לשמוע במגילה ובשופר תרי קלי, ולכן ניתן לאחוז בספר תורה ולצאת ידי חובת מגילה כהלכה.



נספח

הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א טען כי מסתבר שהטעם לתקיעת שופר כשספר התורה מונח על הבימה הוא כעין מה שמוציאים את התיבה לרשות הרבים בתעניות. טעם זה מתאים יותר לאימה שיש במעמד תקיעת שופר, אך אינו מתאים לקריאת המגילה.

תשובת כותב המאמר: הוצאת התיבה לרחובה של עיר מוסברת במסכת תענית ט"ז א משום "כלי צנוע היה לנו ונתבוזה בעונינו". אך בהוצאת התיבה לרחובה של עיר ספר תורה היה בתוך התיבה ולא בחוץ, וכן י"א שגם בהוצאת ס"ת כדי לומר קיים זה מה שכתוב בזה. מה שאין כן בזמן קריאת המגילה ותקיעת שופר, ספר התורה מונח בחיק המסיים או על הבימה ולא בתוך התיבה.

מה גם שקשה להשוות בין התקיעות של תעניות לתקיעות של ראש השנה, משום שמטרותיהן שונות, יעוין במסכת ראש השנה כ"ו ב ובמפרשים שם. ובנוסף, הדבר תלוי בטעמן של התקיעות בראש השנה, והאריכו בזה רבותינו הראשונים. וידועים דברי הרמב"ם בהלכות

תשובה פרק ג הלכה ד ובמורה נבוכים חלק ג פרק מ"ג, ומאידך יעוין בדבריו בספר המצוות מצווה קל"ו. ונראה שדבריו בהלכות תשובה הם אכן רק רמז. ויעוין באברבנאל פרשת בהעלותך על משמעות הזכרון בתרועה.

ויעוין בדברי רס"ג שהובאו באבודרהם ובמחזורים, ובספורנו ויקרא כג כד, ובהנהגות הגר"א כתר ראש ראש השנה ק"ד, ולפי זה הן תקיעות המלכה ושמחה. ומאידך יעוין ברמב"ן בויקרא שם, וביתר הרחבה בדרשתו לראש השנה, שם הוא משווה את תרועות ראש השנה מבחינת הזכרון לתרועות של תענית. אך ברור מדברי הגמ' ורש"י שם שמשמעותן אינה שווה לגמרי.

מדברי רבותינו הראשונים שנהגו כך מאות שנים ולא ראו לנכון לכתוב טעמו של דבר, נראה שהטעם בשני הדברים פשוט מסביר ומרוב פשיטותו אין צורך להסבירו. וגם הט"ז שהוזכר במאמר, הסביר מסביר את טעם אחיזת ספר התורה כנתינת כבוד לתפילה.

את המימד של האימה מפני ספר התורה ניתן לראות גם בשבועה בנקיטת חפץ במסכת שבועות לח ב, ובחז"מ סימן פ"ו, ובב"י מדברי הר"ן והרשב"א שם שהוא רק לאיים. ובפרישה שם ס"ק ל"ב כתב: "ומה שאין אנו נוהגין כן, לפי שאנו משביעין בבית הכנסת לפני הארון שעומדת הספר תורה לפניו, הוי כאילו היה ביד החזן". וכן כתב הב"ח שם. וכן תקנות ציבור הוכרו בקהילות שונות כשספר התורה בחוץ, וברור שהטעם הוא לתת תוקף לתקנה מתוקף כבוד התורה וקדושתה.

מימד נוסף של השראת שכינה בפני ספר תורה, מבואר בפרקי דרבי אליעזר פרק ז: "בשלשה מעברין את השנה, רבי אליעזר אומר בעשרה, שנאמר אלהים נצב בעדת אל, ואם נתמעטו מעשרה לפי שהן מועטין מביאין ספר תורה לפניהם, ונעשין גורן עגולה ויושבין הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, ונותנין את פניהם למטה בארץ ועומדין ופורשין את כפיהן לפני אביהן שבשמים, וראש ישיבה מזכיר את השם, ושומעין בת קול בלשון הזה, וידבר ה' אל משה לאמר, ואם מעון הדור אין שומעין מאומה כביכול אינו יכול לשכון כבודו ושכינתו ביניהם, ואשריהן העומדין במקום ההוא בשעה ההיא, שנאמר אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון, באור פניך פניו של הקדוש ברוך הוא הן מהלכין". (בפסיקתא שהובאה בילקוט ראובני פרשת אמור וברבינו בחיי מוזכרת הבאת ספר התורה בעיבור השנה גם אם לא נתמעטו מעשרה, ויעוין בבית יוסף אר"ח סימן נ"ה לענין צירוף קטן וחומש בידו.) הרי שנוכחות ספר התורה גורמת להשראת שכינה גם ללא עשרה.

לפי דברי פרקי דרבי אליעזר, נראה שכוונת המג"א בסימן תי"ז ס"ק א, שנהגו לעמוד בברכת החודש זכר לקידוש החודש, אינה מכוונת לעמידת הדיינים בזמן הקידוש, שכן לכאורה הקידוש עצמו נעשה בישיבה, כמו כל מה שיש בו דין "משפט", אלא כוונתו לתפילת הדיינים ש"עומדים ופורשים כפיהם" לאחר הקידוש, ולכן גם בתפילת ברכת החודש יש לעמוד.

ומדברי הרמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק י הלכה יא, משמע שכבוד ספר תורה אינו בשל כל הנ"ל אלא מצד היותו של ספר התורה עצמו עד, וז"ל: "כל מי שיושב לפני ספר תורה ישב בכבוד ראש באימה ופחד, שהוא העד הנאמן לכל באי עולם שנאמר והיה שם בך לעד, ויכבדהו כפי כוחו".

נראה כי גם מימד האימה וכובד הראש, וגם המימד של השראת השכינה יחד, הם הסיבה לכך שאחיזת ספר התורה היא "לכבוד אותם התפילות" כלשון הט"ז. ולפי זה היא גם לכבוד ולייקר את מצוות היום, שכן הנהגת הציבור בפני ספר תורה היא מכובדת יותר ללא קלות ראש, ועל כל פנים ראוי שכך תהיה.

אכן יתכן שהסיבה לכך שבאשכנז ובאיטליה לא נהגו להשאיר את ספר התורה מחוץ לתיבה בזמן קריאת המגילה, למרות שבתקיעת שופר נהגו בכל המקומות (מלבד מנהג הרמב"ם, כפי שנימק את דבריו רבי אברהם בנו) להשאיר את ספר התורה בחוץ, אינה רק בשל משך השהיה הארוך יותר בזמן קריאת המגילה כפי שכתבתי במאמר, אלא כדברי הרב אייכנשטיין שליט"א שהאימה בשל נוכחות ספר התורה שייכת יותר בראש השנה ולא בזמן קריאת המגילה בפורים. אך למנהג צרפת, פרובנס וספרד, שהשאירו את ספר התורה על התיבה גם בקריאת המגילה, צריך לומר שנוכחות ספר התורה המסמלת את השראת השכינה בזמן עשיית מצוות היום, מכבדת ומייקרת את מצוות היום, מלבד שהאימה של כובד הראש בפני ספר תורה מחשש לקלות ראש שייכת יותר בזמן קריאת המגילה בפורים מאשר בזמן התקיעות בראש השנה.

אגב, לשלעצמי בדרך דרוש נראה שטעם האחיזה הוא גם כדי "להשלים" את שם ה' החסר במגילה (יעוין בראב"ע בתחילת המגילה שעמד על כך), ולרמוז על הקב"ה שלא מאסנו בגלותנו, כענינה של ברכת הרב את ריבנו, אלא שלא רצינו לכתוב במאמר דברי דרוש ללא מקור.

כמו כן, מה שהובא במאמר מדברי ספר העיתים שכבוד התורה הוא לדרוש בדברי תורה בפניה, ולכן יש לדרוש את דרשת השבת בפני ספר התורה, הרי שמדברי מחזור ויטרי נראה שרבותינו הגאונים והראשונים לא סברו כך משום שמשמעות דבריו היא שרק המכניסים את ספר התורה לפני קריאת המגילה עושים זאת לכבוד התורה, ולא הקוראים את המגילה בפני ספר התורה. אלא שהדבר נעשה לכבוד מצוות היום, וכפי שכתב הרב צוביירי זצ"ל בסידורו.



הרב משה בוטון

כולל שע"י ק"ק נהר שלום, פלורידה ארה"ב

בדין מגילת אסתר שנקנתה מן הגוי

אדר התשפ"ג

לפני כמה חודשים התדפקה גברת גויה על דלת בית מדרשי אשר במדינת פלורידה ארה"ב, ובידיה יריעות מגילת אסתר. היא אמרה שהגיעה מקנדה לביקור, וחברה היהודי ביקש ממנה למכור את המגילה. מיד נרתמנו להצלת כתבי הקודש מידי הגוי, יחד עם חברי שקנה את היריעות במחיר זול, ואח"כ קניתי אני ממנו. היריעות מרכיבות מגילה שלמה שרק לא נתפרה עדיין. המגילה כתובה על גויל מעובד ומשורטט כהלכה, בכתב אר"י ז"ל יפה ומהודר.

לקראת פורים מסרתי את היריעות לסופר לתופרן, במחשבה לקרות בה את המגילה בציבור. וכפי שלמדתי בש"ך (יו"ד רפא סק"ה), בזמננו שאין הגוים יודעים לכתוב באשורית, המגילה כשרה, ואין לחוש שנכתבה ע"י גוי. וגם לא חוששים שנכתב ע"י יהודי שלא לשמה, בפרט במגילת אסתר שמעיקר הדין כשרה אף שלא לשמה, כמבואר בחזו"ע (פורים עמ' רלד). [את פרטי הגויה שמכרה את המגילה איבדנו, כך שלא יכולנו לברר יותר על מקור המגילה].

אולם הסופר שמסרתי את היריעות לידו עורר, למה לא נחשוש שהמגילה שנמצאת ביד הגוי נכתבה ע"י רפורמי המוגדר כאפיקורס. ואני רציתי לומר שכיון שרוב הסופרים כשרים, אין חוששים שהמגילה שנמצאת ביד הגוי נכתבה ע"י אפיקורס או מין. ולא אשתמיט חד מן הפוסקים להזכיר זאת. וכן יש להוכיח מהל' תפילין באו"ח סי' לט, שאם נמצאו תפילין ביד גוי כשרים, שאין לחוש שהגוי עשאו מפני שאין לו צורך בהם, אבל אם נמצאו ביד כותי חוששים שהוא כתבם ופסולות. ומ"מ נמצאו ביד הגוי אין חוששים שלקחם מכותי אלא אומרים שמישראל הם.

את השאלה הנ"ל שלחתי לכמה ת"ח חשובים שיחיו, וכמה מהם טרחו להשיבני עוד לפני חג הפורים אשתקד, וכעת הנני לסכם בקצרה את הנימוקים והמקורות שהוסיפו להיתרא, ואשתדל לכתוב כל דבר בשם אומרו.



הרה"ג אפרים כחלון שליט"א (מחבר שו"ת אך טוב לישראל) האריך להשיב לי לחזק את הסברות הנ"ל להקל, וז"ל:

הנה האי דינא כבר התבאר בגמרא בגיטין (דף מה ע"ב). ונחלקו הראשונים בזה אי ס"ת שנמצא ביד כותים כשר או שיגנו. ומרן השו"ע (יו"ד סימן רפא ס"א) כתב, דס"ת שנמצא ביד גוי,

ואינו יודע מי כתבו, יש מי שמכשיר ויש אומרים יגנו. ע"כ. ולפי הכלל ההלכתי הידוע דיש ויש הלכה כיש בתרא נמצא שדעת מרן שיגנו, וכדעת הרי"ף^א.

אלא שהש"ך (שם סק"ה) כתב שבמקומות שאין הגויים יודעים לכתוב כשר, דאמרינן דמסתמא בזוו אותו. ע"כ. ויש לעיין אם גם כן דעת מרן השו"ע.

והנה ממ"ש בשו"ע (או"ח סימן לט ס"ו) דתפילין שנמצאו ביד גוי כשרים. וביאר בבית יוסף (אורח חיים סימן לט ס"ו) דמה שבס"ת חששו יותר משום דגבי ספר תורה שהגויים עשויים לכתוב ספר תורה לצורך עצמן להתלמד בו הילכך איכא למיחש שמא כתבו גוי ומשום הכי אמרינן יגנו, אבל תפילין שאין הגויים עשויין לכתבן לפי שאינן צריכים להם לא אזלינן בהו לחומרא אלא נקטינן כמאן דמכשיר. ע"כ. ומעתה יש לעיין אם לגבי מגילה גם כן יש לחוש שיכתבו כדי להתלמד בו.

ונראה בפשיטות שכיום אין לחוש לזה שיכתבו כדי להתלמד, שהרי למה יטרחו הרבה בכתיבת סת"ם, ובהתאמצות ובכללך, בעת שהדפוס קיים, והכל מצוי בנקל הן בצילום, והן בהדפסה יד ליד ל'ו ינקה. ואם תאמר שכותבין כדי למכור לישראל, האי חששא לא חשש בבית יוסף, ובסתמא אין לחוש לזה^ב.

ולך נא ראה למה שכתב המג"א (שם סק"ט) דהטעם שתפילין שנמצאו ביד גוי כשרים משום דסתם גויים אין בקיאים ובודאי ישראל כתבו. עכ"ד. וביאר יותר בלבושי שרד שם דהמיעוט שכן כותבים לא כותבים תפילין, משא"כ בס"ת דיש אומרינן דיגנו דיש ממיעוט הכותבין ס"ת להתלמד בה. עכ"ד. אתה הראת לדעת שגם מרן השו"ע אית ליה האי סברא, אלא שבס"ת חשש למיעוט הכותבין, ועל זה כתב הש"ך שבמקומות שאין הגויים יודעים לכתוב כשר, דשוב הוה כמו תפילין דאין אפילו מיעוטא שכותבין. וכדברי הש"ך מבואר גם בספר המאורות לרבנו מאיר המעיל, רבו של רבנו מנוח (הלכות ס"ת הוצאת בלוי עמוד שצז), וכן פסקו כמה מהאחרונים קיבצם כעמיר רנה בספר הלכה ברורה (או"ח סימן לט עמוד רס בשער הציון אות נד). ולפי זה ג"כ פסק שם בהלכה ברורה (עמוד רנט) דהעיקר כהש"ך שבזמננו אין הגויים יודעים לכתוב ס"ת, ואם נמצא ביד גוי יש להכשירו ומותר בקריאה בברכות. עכ"ד.

אמנם בכתב סופר (יו"ד סימן קלד) רצה לדייק מדברי השו"ע שסיים וכתב לדברי הר"ן בגיטין (שם) שאם הוחזקו שבזוו עובדי גויים ספרי ישראל, תולים שאותם ספרים שלהם היו וקורין בהם. ע"כ. דמשמע דדוקא אם הוחזקו שבזוו, הא לאו הכי לא, ודלא כהש"ך ע"ש דבריו. ומ"מ גם הכתב סופר סיים אמריו דמ"מ לדינא נ"ל דבזה"ז דלא שכיח כלל וכלל נכרי שיודע לכתוב

א. ומח"ס אורחותיך למדני כתב: וכ"ש הוא כשכתב מרן לשון יחיד בתחילה, דהיינו "יש מי שאומר", ואז לשון רבים בסוף, דהיינו "ויש אומרים".

ב. ומח"ס אורחותיך למדני כתב: נראה שכיון שאין הגויים צריכים לכתוב מגילה כדי ללמוד בה, ממילא שמגילה שנמצאת ביד גוי היא כשרה. וכן נראה, שאף לגבי ס"ת בזה"ז לא מצינו שהגוי צריך לכתוב ס"ת כדי ללמוד בו, כיון שיש הרבה חומשים מודפסים ואין צריך לכתוב ס"ת ביד כדי ללמוד ממנו. ולכן י"ל שבזה"ז אף ס"ת שנמצא ביד גוי הוא כשר. וכן הוא בערוך השלחן י"ד ס' רפא אות ז, וז"ל: "ולפי הנראה עתה אין הכנענים בקיאים כלל לכתוב ספר תורה. ולכן עתה נראה לעניות דעתי לפסוק כהרמב"ם, דבנמצא בידם כשרים, דבוודאי לקחו או גנבו מישראל". ולכן ה"ה דמגילה שנמצאת ביד גוי היא כשרה.

כתב אשורית, והלא בתפילין פסק הטוש"ע באו"ח בסי' ל"ט דכשרים המה וכתב הב"י משום דלא שכיחא שיכתבו תפילין הגם שיודעים לכתוב כיון דלא שכיח יותר מס"ת סמכין על מאן דס"ל קורים. וכ"ש בזה"ז לענין ס"ת דלא שכיח כמו בזמניהם בכתיבת תפילין שתולין דישאל כתבו הגם דידעו לכתוב. וגם ישראלים לא שכיחי דיודעים לכתוב רק סופר שלמד ובאומנתו יחי', בוודאי אין לחוש כלל ומותר לקרות בו אפילו בציבור. לא מיבעיא קריאה שכל השנה שהוא מדרבנן, אפי' פ' זכור דאורייתא קורים בו ואפילו במקום שיש ס"ת אחר, דלא עדיפא פ' זכור ממצות תפילין שהם דאורייתא. ומסתמת הטור ומחבר סי' ל"ט נראה דברוב גם כן מברכים ולא מחמירין משום חומר איסור דלא תשא. עכ"ל. ודון מיניה ואוקי באתרין, וביחוד שמצוין בלשון השאלה שהמגילה כתובה בכתב האריז"ל לפי כל דקדוקיה וכתובה על גויל, בודאי שאין לתלות שכתבה גוי, גם לדעת מרן השו"ע.

ובהיותי בזה כן בקודש חזיתי בספר מחנה יהודה לאב"ד ווילייקא שבוילנא, בחידושו עמ"ס גיטין שם (דף ס ע"א מדי הספר) שכתב, דבזמן הזה דאנו יודעין בביורו שאין העכו"ם יודעין לכתוב ובודאי ישראל כתבו פשיטא דאמרינן רוב המצוין אצל כתיבת ס"ת מומחין וכשרין הם. עכ"ל.

ומכלל דבריו נפיק עוד שגם אין לחשוש לחשש שהעירו הסופר שמא האי מגילתא כתבה מין, דמטעם רוב המצוין אצל כתיבת ס"ת כשרין הן אתינן עלה. וכמ"ש בגמרא בחולין (דף יב ע"א) דרוב המצוין אצל שחיטה מומחין הן. ועיין בספר הערות מהגר"ש אלישיב זצ"ל עמ"ס גיטין (ד מה ע"ב עמוד רה מדפי הספר), שכתב דהא שבשאל ששחט לא חשינן למיעוטא, משום דבישראל הוה המינין מיעוטא דמיעוטא כמ"ש התוספות בגיטין (דף ב ע"ב ד"ה סתם). ומעתה אין לחוש כלל להאי מיעוטא. ומצאתי את שאהבה נפשי בדברי הגאון פני יהושע בגיטין (דף מה עמוד ב בד"ה אלא טעמא) שכתב גם כן אלה הדברים, דלמ"ד דנמצא ס"ת ביד גוי קורין בו לא חיישינן שמא מין כתבו ואח"כ בא ליד גוי זה, כיון דישאל שכיחי טפי אמרינן כל דפריש מרובא פריש ותלינן דשל ישראל הוא, מה שאין כן בנמצא ביד מין לא תלינן ברוב ישראל דאמרינן כאן נמצא וכאן היה מתחילתו כיון שדרכו ליכתוב. עכ"ל. גם בכתב סופר הנזכר הב"ד הפנ"י ונראה שסמך ע"ד ע"ש. ומהשתא דון מיניה לנ"ד, דמאחר דכיום לכו"ע יכולים לקרוא בס"ת שנמצא ביד גוי, מאחר שלא בקיין הגוים בכתיבה, תו ליכא למיחש שמא קנהו הגוי ממין.

עוד יש לומר דמאחר שהתברר שהעיקר הוא שגם בספר תורה אין לחוש לכתיבת גוי, מטעם שאינם בקיאים בכתיבה, נמצא ששוה דינו לתפילין, ובתפילין אמרו בגמרא בב"מ (דף כט ע"ב) דהמוצא תפילין שם דמיהן. וכתב שם בשיטמ"ק בשם הרמ"ך שאין חושש להם שמא מין כתבו דלא שכיח. ע"כ. ודון מיניה גם כן לס"ת שג"כ אין לחוש לכתיבת המינים. ועיין בספר שמן המשחה על הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה יג ד"ה ובאלו מציאות).

ומצאתי בחפשי'ה בספר נבכי נהרות אלטמן (סימן י עמוד צח) שפלפל בחכמה וכתב דכל הפסול שמא מין כתבו הוא מדרבנן, ומצד זה יש לומר דהוי ספק דרבנן ולקולא. ע"ש דבריו. ועיין בר"ן בגיטין (דף כג ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה כתבו עובד כוכבים) שהביא פלוגתא דרבוותא אם משומד לע"ז פסל מדאורייתא או מדרבנן, ולדעת הרמב"ם הוא פסול מדאורייתא. ומיהו כבר

הבאנו לעיל דהוי מיעוטא דמיעוטא וליכא למיחש למידי. וכן עיקר שיכול כבודו לקרוא במגילה זו ובברכה בלב שמח לכתחילה. ויש להאריך, ולקצר אני צריך. והנלע"ד כתבתי. עכ"ד בעל האך טוב לישראל.

ובהא דאין לחוש שרפורמי כתבו, כתב לי עוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א: "הם אינם טורחים לכתוב בדבר שהם אינם מאמינים (וממילא ישיגו ע"י דפוס של מכונה או משי וכו'), ואף את"ל דישנם בודדים שיטרחו בשביל ממון, הרי כבר ציינת בדבריך את צורת הכתב (דהוי משורטט ונכתב בכתב האר"י), וקשה לומר דהם בקיאים בכתב האר"י. ומכיון שלא שכיח סופרי סת"ם רפורמים, אין לחוש [וניתן לצרף כסברא דיש בדורנו פוסקים שאמרו שרפורמים הם תינוק שנשבה, אך

ג). וכתב לי בזה עוד תוספת דברים, על צד ההבנה שהיהודי שמסר את המגילה לגוייה כתבה, אולם לא כן היה המעשה, ובכל זאת נביא כאן את הדברים:

ולאחר כותבי תשובה זו שלח לי ידידי הרה"ג רבי שלמה בר כוכבא שליט"א הערה על זה וזת"ד: יש להעיר דכיון שהגוייה אומרת שהחבר שלה היהודי הביא לה את המגילה, הרי שיש רגלים לדבר שנכתבה על ידו, והוא אינו צדיק גדול, שהרי הולך עם גוייה, ומסתמא הוא גם מחלל שבת בפרהסיא ויתכן בהחלט שהוא רפורמי וכיו"ב. א"כ אולי אתרע רובא. וצריך לברר אם מתוך אלו ההולכים עם גויות, כמה מהם לתאבון בעלמא וכמה מהם רפורמים וכיו"ב. ועוד, דלפי דבריה הוי כנמצא ביד מין [אם הוא- החבר - רשע שלא לתאבון] שהביא כת"ר דבכה"ג חישנין. אמנם יתכן דאין לגוייה נאמנות כלל, ואינה נאמנת לומר דניתן לה על ידי מין, וכ"ש שלא אומרת כן מפורש. ויש לפלפל בזה אם חשיבא כאן כמסל"ת [שהרי אמירה זו שניתן לה ע"י יהודי זה בעיקרון 'לטובתה', רק שהיא לא יודעת שיש לנו בעיה עם יהודים שתנהיגם כגוים ובוזה היא כמסל"ת]. עכ"ד.

וזו תשובתי אליו: קראתי בכל לב הערת הרב עליון למעלה ואמרתי לבאר: דהנה במבשל בכלי גוים כתב בשו"ע (יורה דעה סימן קכב סעיף ו) כתב דסתם כלי גוים הם בחזקת שאינם בני יומן, ולפיכך אם עבר ונשתמש בהם קודם הכשר התבשיל מותר. ע"כ. והטעם לזה ביאר הט"ז (סק"ד) דהוה ספק ספיקא ספק אם נשתמש בו היום ואפילו נשתמש בו היום שמה נשתמש בו בדבר הפוגם. והוסיף דאם הגוי אומר כן לפי תומו מעצמו בלי שום שאלה ונראין הדברים שלא נתכוין על ישראל, או יש להחמיר ולאסור התבשיל של ישראל שמבשל בתוכו וראייה לזה ממ"ש בשו"ע (יו"ד סימן שיג סעיף ב) באומר הגוי לפי תומו שישאל ציוהו לחתוך המום שאסור. עכ"ד. וכיוצא בכתב השב יעקב (בחלק אהע"ז סימן ו) דאולי מה שאמרו אין מסל"ת נאמן אלא בעדות אשה היינו לקולא אבל לחומרא נאמן אפי' באיסור דרבנן וכמ"ש הט"ז הנזכר. אמנם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא - אבן העזר סימן יח) העיר ע"ד השב יעקב דעד כאן לא החמיר הט"ז הנ"ל לסמוך על נכרי אלא משום שהקדירה בחזקת איסור עומדת שהרי הקדירה ודאי נתבשל בה איסור אלא שאנו מתירין אותה שמה אינה בת יומא וכבר נפגם האיסור וכו', וכן בסימן שי"ג הבכור בחזקת איסור עומד, אבל האשה שבא גוי במסל"ת לאוסר על בעלה הרי בחזקת היתר עומדת. עכ"ד. והנה כבר מילתנו אמורה דס"ת הנמצא ביד גוי הוא בחזקת היתר, ולכן גם את"ל שהגוייה תהיה נאמנת במסל"ת שאכן לקחה את זה מחברה הגוי, וכמו שחשש כת"ר, התבאר שלדעת הנודע ביהודה אין יוצא מחזקת היתר מחמת מסל"ת בכה"ג.

ובלאו כל זה, הלא יש כאן כמה ספיקות וספקי ספיקות. האחד דמי יימר שאכן הביא לה את זה יהודי, ואת"ל שהביא לה יהודי, מי יימר שהוא החבר שלה שחי עימה, ושמה הוא בבחינת "טוב שכן קרוב" (משלי כז, י), ורק היא חיברתו לטומאה בתואר 'חבר'. והלא מצוי הדבר שקוראים 'חבר' גם לאלו שאיתם בקשרי ידידות. ואפילו אם אכן הביא לה חברה שחי עמה ממש במעשה אישות את המגילה, למה נאמר שהוא מין, הלא כבר הזכרנו בתשובה דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל דמינים בישראל הווה מיעוטא דמיעוטא ולא שכיחא. וגם אם הוא מין, אין לתלות ולומר שהוא כתב את המגילה, שכבר ביאר הפני יהושע והב"ד לעיל שהטעם שבנמצא ס"ת ביד מין פסול ולא תלינן ברוב ישראל, דאמרינן כאן נמצא וכאן היה. עכ"ד. וכאן כיון שיצא מרשותו תו אין לומר כאן נמצא כאן היה. וביחוד שמסתבר לומר שאמרה את זה 'לטובתה' כסוף דברי הרב עליון למעלה, כדי שלא יתמהו עליה מהיכן השיגה את היריעות הללו, ומסתמא גנתן או שלא הגיעו אליה בדרך כשרה, ותולים הקלקלה במקלקלת. ובכל מקום שאפשר לתלות את הסיבה שאומרת כן לטובתה אין לחוש לדבריה וכמ"ש בגמרא ביבמות (דף קכב עמוד א) וברמב"ם (הלכות גירושין פ"ג ה"ב) ובשולחן ערוך (אבן העזר

וודאי דאין אנו סוברים הכי, וזהו רק כסניף].¹ וכ"כ לי הרה"ג ליאור בצלאל דהן שליט"א (מח"ס עמודי הוראה על משנ"ב): "כי הרפורמים אינם מקפידים כלל בדקדוקי דיני המגילה, ואחת היא להם מגילה בדפוס על נייר ומגילה כשרה, ולא יטרחו כולי האי לעשות מה שנראה להם כדרך ישנה וצער בעלי חיים לפי שטותם. ואם כן הדרינן למאי דקיימא לן דרוב הכותבים מומחים הם כלפי מגילה".

ומח"ס אורחותיך למדני כתב לי: "ויש להוסיף על זה, שאמרו ל"י שאף דמצינו שיש קצת סופרים רפורמים, מ"מ בבית תפלתם הם קנו רוב הס"ת מסופרים כשרים, כגון מסופרי ארץ ישראל וכו'. ולכן י"ל כאן ס"ס, שמא הגוי לקח הס"ת מישאל כשר, ואת"ל שהוא לקח את הס"ת מאדם רפורמי, אז עדיין אפשר שהס"ת היה נכתב ע"י ישראל כשר, כדמצינו ברוב ס"ת שלהם.

ואף שלכאורה יש לדחות ס"ס זה משום חדא ספקיא הוא, דהיינו שמא הוא נכתב ע"י סופר כשר או לא, וכמ"ש התוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דספק ספקא משם אחד הוי כחד ספקא, מ"מ מצינו שהרמב"ם חולק על זה כמבואר ברב המגיד הל' איסורי ביאה פ"ג הל"ב. ע"ש (ועיין אג"מ ח"ד א"ח ס"ס בזה). ועוד כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יב, שאם אחד משני הספיקות מתיר יותר עדיין יש להתיר, כגון ס"ס לגבי כלי גויים, ספק נשתמשו בו היום, ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שאין נותן טעם. הרי לא אמרינן כאן שכל הספק חדא ספקא נינהו, דהיינו אם יש כאן טעם לפגם או לא, וזה מפני ספק אחד מתיר יותר מן השני כמבואר בש"ך שם. ועיין עוד בזה בפר"ח שם אות יב, ובדברי מהרי"ט אלגזי בפ' שני דבכורות דף י. בד"ה וראיתי להרב. ולכן ה"ה די"ל בנד"ד שספק שהגוי לקח הס"ת מישאל כשר מוסיף על הספק שמא הגוי לקח אותו מאדם רפורמי. עכ"פ אף בלי ס"ס הנ"ל עדיין י"ל כמ"ש הפני יהושע "לא חיישינן שמא מין כתבו ואח"כ בא ליד העכו"ם זה כיון דישאל שכיחי טפי".

עכ"ד בעל האורחותיך למדני.



והנה הגר"א צ"ח כהן שליט"א (רב דקהל חסידים שיכון ה' ב"ב) ציטט לי מדברי השבט הלוי (חלק ז סימן ב) שכתב: "איברא פשוט מאד דזה נבנה על יסוד דרוב מצויין אצל כתיבת סתו"מ מומחין הם, כעין החזקה הזאת בשחיטה ביו"ד סי' א', ולענין ניקור, ולענין מקואות סי' ר"א ס"ג ברמ"א ועוד, ודבר זה נבנה על יסוד חזקת צדקות של העוסק במצוה ההיא דאי לאו דהי' בקי ומומחה לא הי' נגש כמבואר כ"ז ברשב"א בתו"ה ועוד ראשונים. ו. אבל לצערינו אין זה חזקה גמורה בסופרים, עכ"פ בחלק גדול מהם, וכבר כ' מרן החת"ס ח"ו סי' פ"ג וזל"ק: ומ"ש דבתפילין

סימן יז סעיף יד). ע"ש. וסתם גויים שיקורי משקרי שנאמר "אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימים שקר" (תהילים קמד, ח) וכדאיתא בבא בתרא (דף מה עמוד א). ומכל הני מילי תריצי אין לחוש לזה. ולפי האמור אפילו אם היתה אומרת שאותו חבר כתב את המגילה הזו ונתן לה למכור ג"כ היתה המגילה כשרה וכמשנ"ת. ותו לא מידי.

ד). וכ"כ לי הגר"ג בן משה שליט"א.

סופרי זמנינו בקיאים לא הי' ולא נברא כי בעו"ה מקלקלים ומכשילים רבים הם (כצ"ל) והרבנים אינם משגיחים עליהם או אינם יכולים להשגיח עליהם כמו על השוחטים והמכשלה תחת ידם, ויש כמה מאות ישראלים כשרים אשר מימיהם עדיין לא הניחו תפילין כשרים אקרקפתא דלהון וכו', עכל"ק של החת"ס. והרי אנו רואים שרבבות תפילין ומזוזות שבאים לאחב"י (ובפרט מהנשלחים לעבר הים) באים מסופרים בלתי ידועים, והרבה מהם רחוקים מחזקת כשרות, אעפ"י שבאשרינו ישנם ב"ה סופרים הרבה שחל עליהם הגדרת חז"ל (גיטין ב') סתם ספרי (דדיני) מיגמר גמירי".

אולם נלע"ד שדבריו אמורים דוקא בתפילין ומזוזות וכדומה, שרבו התנאים בהם להכשירם, בדברים שאי אפשר לראות לאחר סיום כתיבתם. מה שאין כן במגילת אסתר, שאפי' שמות הקודש אין בה, למאי נחוש כל שהיא כתובה לפנינו בפרטיה ובדקדוקיה [וכמ"ש לעיל שמעיקר הדין אפי' נכתבה שלא לשמה כשרה].



והרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א (מחבר שו"ת אבני דרך) כתב לי, שלכאורה יש מקום לחוש שמא היריעות הללו גזולות. ובגזול התיר השו"ע (תרצא, יא) לקרוא במגילה גזולה, אבל דעת המשנ"ב (סק"ל) דאין לברך. אולם דחה, שבנדוננו יהיה מותר גם לברך, שכן הקונה ממי שקנאה מהגזולן רשאי לברך, דאחר שקנאו מהגזולן יש גם שינוי רשות וגם שינוי מעשה (עיין סוכה ל, ב). ובייחוד דאצלנו ספק אם הוא גזול (דטענת המוכר שאינו גזול).

ומח"ס אורחותיך למדני כתב לי: "ולכאורה עדיין יש לפקפק בזה כדי לומר שאין לברך על מגילה זו, שכתוב בקידושין עג. שיש לצרף מיעוטים לפלגא ולפלגא כמ"ש שם "איכא מיעוטי ארוסות ומיעוטי שהלך בעליהם למד"ה, כיון דאיכא פנויה ואיכא נמי דמחמת רעבון הוה פלגא ופלגא". ע"ש. ולכן אולי י"ל שיש לסמוך החשש שמא סופר רפורמי כתב המגילה לחשש שמא הגוי ודאי גנב את המגילה וא"כ אין לברך עליה, ולכן "הוי פלגא ופלגא" ואין לברך עליה.

או י"ל באופן אחר, דהיינו שיש ס"ס לחומרא שלא לברך, ספק שמא הגוי ודאי גנב את המגילה ואין לברך עליה, ואת"ל שזה אינו, אז שמא המגילה היתה נכתבה ע"י סופר רפורמי ולכן אין לברך עליה. ולכן יש ס"ס לחומרא כדי שלא לברך על המגילה.

אלא נראה שזה אינו, שמ"ש הכה"ח (ס' תרמט אות טז) שאין לברך על חפצא של מצוה אף כשיש יאוש ושינוי רשות וכו', הוא אינו מוסכם, ולכן אף כתב הכה"ח בס' כה אות פו, "אמנם הר"ז אות ל"ו כתב דאם מכר הגזולן את התפילין לאדם אחר וכבר נתיאשו הבעלים ממנו מותר לברך עליו כיון שכבר קנה אותם הלוקח ע"י יאוש ושינוי רשות והרי הן כשלו ממש לכל דבר כמ"ש בח"מ סי' שנ"ג סעי' ג' עכ"ל ודבריו אלו לקוחין ממ"א סי' י"א ס"ק יו"ד וסי' תרמ"ט ס"ק ב' וג' יעו"ש". וכן נראה ממ"ש הב"י סוף ס' כה, וז"ל "כתוב בארחות חיים בשם העיטור שמותר לברך על תפילין שאולים, אבל לא על גזולין דבוצע בך נאץ ה' (תהלים י ג), עד שיהא בהם יאוש ושינוי רשות". הרי אחר יאוש ושינוי רשות מותר לברך על התפילין. ולכן אין כאן ס"ס ברור לחומרא כלל, ולכן עדיין י"ל שמותר לברך על המגילה זו.

וגם אין לחוש לסב"ל בזה, שכשיש מחלוקת במציאות אם החפצא כשרה למצוה או לא, אז אם הדין הוא שהיא כשרה אז ממילא שמותר לברך עליה. ולכן כתב הרמב"ם הל' מגילה פ"א הלכה יא, "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן י"ד וט"ו ובליליהם. ומברכין על קריאתה ב"ד בלבד הואיל והיא זמן קריאתה לרוב העולם". ע"ש.

הרי כשיש ספק במציאות, דהיינו אם העיר מוקפת מזמן יהושע או לא, אז שפיר הוא לסמוך על הרוב כדי לברך. ועיין ביביע אומר ח"ו יו"ד ס' יב אות ב, שהאריך לבאר ראייה זו מהרמב"ם. וכן הוא ביחווה דעת ח"ג ס' ס ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"ב או"ח ס' טז אות ו. ולכן כיון בנד"ד יש ספק במציאות האם מגילה זו באה מסופר כשר או סופר רפורמי, וי"ל כל דפריש מרובא פריש כמ"ש הפנ"י הנ"ל, אז ממילא שמותר לברך על הגמילה כמו שמותר לברך על מגילה בדין הרמב"ם הנ"ל".

עכ"ד בעל האורחותיך למדני.



וכן פסק למעשה הגר"ג בן משה שליט"א (ראש בית הוראה יורו משפטיך), שהמגילה דנן כשרה גם לברכה.



ה). לגבי כלל זה דלא אמרינן סב"ל במקום שהספק במצוה ולא בברכה, ויש ס"ס לברך, עי' במה שהארכנו בזה בירחון האוצר גיליון כז ולט.

הָרֵב יִשְׂרָאֵל אֱלִיהֵו

תֵּל צִיּוֹן

שׂאִין לַחֲסִיף תִּיבַת 'הָאֵל' בְּבִרְכַּת הָרֵב אֶת רִיבְנֵו

נוֹסַחַת מִסַּכַּת סוֹפְרִים

אֲמַנָם בְּמִסַּכַּת סוֹפְרִים שְׁבַדְפוּס אֵיתָא תִּיבַת 'הָאֵל', אִוְלָם בְּמִסַּכַּת סוֹפְרִים מִהַדוּרַת קֶרֶן רֵא"ם (עִמ' קנ"ג) הִבִּיאוּ שְׁבַשְׁלֶשָׁה כְּת"י לֵיתָא לְתִיבַת 'הָאֵל'. וְכֵן בְּמִסַּכַּת סוֹפְרִים לְפִי נוֹסַחַת הַגְרָא (יְרוּשָׁלַיִם תַּשַּׁס"א, עִמ' קכ"א) לֵיתָא לְתִיבַת 'הָאֵל'. וְעוֹד, שְׁכִיּוֹן שְׁמַצְאָנוּ כִּי הָרֵאשׁוֹנִים נִחְלְקוּ בְּגִירְסָא, שִׁישׁ שְׁגוֹרְסִים תִּיבַת 'הָאֵל', וִישׁ שְׁאִינָם גּוֹרְסִים, מִמִּילָא מוֹכַח שִׁישׁ מִחְלוקַת גְּרַסּוֹת בְּמִסַּכַּת סוֹפְרִים.



גִּירְסַת רֹב הָרֵאשׁוֹנִים

רֹב הַגְּאוּנִים וְהָרֵאשׁוֹנִים גְּרַסוּ לֵלָא תִּיבַת 'הָאֵל': שְׁכֵן גְּרַס בַּה"ג (רִישׁ הַלְכוֹת מַגִּילָה. וְכ"כ בְּשֵׁמוֹ הַנְּמוּק"י מַגִּילָה כ"א: וְהַמְדַּכִּי מַגִּילָה רִמּוֹ תַּת"ד בְּשֵׁם בַּה"ג בְּשֵׁם רַב נָתָן), וּבִסְדִּידוֹר רַב עֶמְרָם גְּאוֹן (סֹדֶר פּוּרִים) בְּשֵׁם רַב נָתָן, וּבִסְפָּר מִצּוֹת זְמַנִּיּוֹת (הַל' פּוּרִים), וְהַמְאֹרוֹת (מַגִּילָה כ"א.), וְהַרִי"ף (מַגִּילָה דָּף י"ב. בְּדִפִּי הַרִי"ף), וְהָרֵא"שׁ (מַגִּילָה פ"ג ס"א), וְהַמְנַהִיג (הַלְכוֹת מַגִּילָה), וְהָרֵאב"ן (מַגִּילָה כ"א:), וְהַר"י מְלוֹנִיל (מַגִּילָה כ"א:), וְהַפְּרַדְס לְרִש"י (הַלְכוֹת פּוּרִים), וּמַחְזוֹר וִיטְרִי (סִימָן רַנ"ב), וְרַבִּינוּ פֶּרֶץ (בַּהֲגָהוֹתָיו עַל הַסֵּמ"ק סִימָן קמ"ח), וְכֵן בְּכָל בּו (סִימָן מ"ה), וְהִירָאִים (סִימָן רס"ח), וּפִסְקִי רִיא"ז (מַגִּילָה כ"א:), וּסְפָר הַנִּייר (הַלְכוֹת מַגִּילָה וּפּוּרִים), וְרַבִּינוּ יְרוּחִם (נ"י ח"ג), וְהָאֲרָחוֹת חַיִּים בְּשֵׁם הַרְז"ה (אֲכֵן עֵינֵי בִּפְיּוֹתֵי רַבִּי זִרְחִיָּה הַלּוֹי' עִמ' פ"ד, שְׁפִיטָה: 'הָאֵל הָרֵב אֶת רִיבְן וְדֵן דִּינָן בְּרַךְ וְתִרְוַמּוּ וְכוּ'. וְצַע"ק). וְכֵן גְּרַס הָאֲרָחוֹת חַיִּים גּוֹפִיָּה (סֹדֶר הַתְּפִלָּה סִימָן ל"א), וְכֵן כְּתָבוֹ הָעֵיטוֹר וְחִידוּשֵׁי הַר"ן (מַגִּילָה כ"א:), בְּשֵׁם מַתִּיבְתָא, וְהַמְאִירִי (מַגִּילָה כ"א:), וְכ"כ הָאֲבוּדְרַהֲם (תְּפִלַּת פּוּרִים), וְכֵן הִבִּיֵּא הַטּוֹר (סִימָן תַּרצ"ב) בְּשֵׁם רַב עֶמְרָם גְּאוֹן.

וּבַדְעַת רַב סַעְדִּיָּה גְּאוֹן: בְּסִידוֹר רַס"ג (עִמ' רַנ"ז) הַנְּדַפֵּס שְׁלַפְנִינוּ אֵיתָא תִּיבַת 'הָאֵל'. וְאוֹלָם הָאֲבוּדְרַהֲם (תְּפִלַּת פּוּרִים) בְּשֵׁם רַב סַעְדִּיָּה כְּתָב שְׁאִין לוֹמַר תִּיבַת 'הָאֵל', וְכֵן בְּסִידוֹר רַס"ג (שְׁנַת תַּשַּׁס"א, עִמ' רַנ"ז) הִבִּיאוּ כְּת"י שְׁלָא גְּרַס תִּיבַת 'הָאֵל'.

וּבַדְעַת הַרְמַב"ם: בְּפִיָּה"מ (פֶּרֶק מְקוֹם שְׁנֵהֲגוּ מ"א) גְּרַס הַרְמַב"ם לֵלָא תִּיבַת 'הָאֵל', וּבְחִיבּוּרוֹ יֵשׁ חִילוּפֵי גְּרַסּוֹת, שְׁבַכְמָה כְּת"י גְּרַסוּ תִּיבַת 'הָאֵל', וְאִילוּ בְּכַמָּה דְּפוּסִים וּבְכַת"י אוּקְסְפוֹרְד (עֵינֵי בְּשִׁינוּי נוֹסַחּוֹת שְׁבַרְמַב"ם פֶּרְנָקֶל) וְכֵן מְדַבְּרֵי הָרֵב הַמְגִיד נִרְאָה שְׁגַרְס בְּרַמַּב"ם לֵלָא תִּיבַת 'הָאֵל' (כֵּן דִּיִּק בַּעַל כְּנֵה"ג בְּסַפְרוֹ דִּינָא דְּחִי עִמ' קכ"ט).

וִישׁ רֵאשׁוֹנִים שְׁגַרְסוּ 'הָאֵל' הָרֵב: שְׁכֵן גְּרַסוּ רַב יְהוּדָאִי גְּאוֹן (מַחְז"ו סוֹף הַלְכוֹת פּוּרִים בְּשֵׁמוֹ, סִימָן רמ"ז), רַבִּינוּ חֲנַנְאֵל (מַגִּילָה כ"א:), תַּנְיָא רַבְתִּי (סִימָן מ'), שְׁבַלִי הַלְקֵט (סִימָן קצ"ח), תּוֹס' ר"י שִׁירְלִיאֹן (בְּרֻכּוֹת מ"ו. ד"ה וְתַנְיָא), אֶהֱל מוֹעֵד (שַׁעַר מו"ק דֶּרֶךְ ב'), אִו"ז (סִימָן שַׁע"ט), הַמְכַתֵּם (מַגִּילָה כ"א:), סִידוֹר רַש"י (סִימָן שַׁכ"ט), הָאוּרָה לְרִש"י (סִימָן ס"ז), פִּירוּשׁ הַתְּפִילוֹת לְר"י בֶּר יֶקֶר, הַרוֹקַח (סִימָן רל"ז), וְכֵן

הוא מנהג מרוקו הקדום קודם גירוש ספרד, כמו שנמצא במחזור פאס כת"י (מס' בסה"ל: 20912F). והוא מיוסד ע"פ מה שנהגו בפאס קודם גירוש ספרד.

האגודה הביא את שתי הגרסאות. ובעל העיטור (הל' מגילה) הביא את שתי הגרסאות, וכן ראבי"ה (סימן תקע"ד) הביא שיש גאונים שגרסו ויש שלא גרסו. צרור החיים (הדרך השמיני סימן ד') הביא את שני הנוסחאות והוסיף שהנוהגים לאמרו כדין נהגו.

דעת מרן השו"ע

ודעת מרן נראית ברורה להשמיט תיבת 'האל', שכן בב"י (סי' תרצ"ב) הביא את דברי הטור בשם רב עמרם, שאיין להוסיף תיבת 'האל', והב"י הוסיף וחזק את דבריו - שכ"כ המרדכי בשם בה"ג והא"ח, ע"כ. ולא העיר כנגד זה מאומה, ומשמע שכן ס"ל. וכן כתב בשו"ע (תרצ"ב ס"א): 'ולאחריה נוהגים לברך הרב את ריבנו'. וכן בדין, שהרי רוב הראשונים, וגם הרי"ף והרא"ש שהם שנים משלושת עמודי ההוראה, לא גרסו תיבת 'האל', וברמב"ם יש גרסאות לכאן ולכאן. וכ"כ בהגהות מוהר"א אזולאי (סי' תרצ"ב סק"ב) והגר"ח פלאג'י (מועד לכל חי סימן ל"א אות ל"ז).

לפי הקבלה

אמנם הכה"ח (תרצ"ב אות ט"ז) כתב, שבסידור הרש"ש נתן טעם בסוד על תיבה זו, אולם בדקנו בכל סידורי הרש"ש, ולא ראינו כוונות על תיבה זו. [וידוע שאיין לסמוך על נוסח סידורי הרש"ש, אם אין על תיבה מסויימת כוונות. כי החכמים שבבית אל באו כל אחד עם סידורו ונוסחתו, ועליו כתבו את הכוונות. וראה בהערות הגר"ע מנצור שבסוף ספר עלי הדס. ואכמ"ל]. ואדרבה, בדרושי פורים להאר"י ז"ל משמע שלא גרס תיבת 'האל', שכלל לא גרס תיבה זו בביאוריו לברכה זו, ע"ש.

דעת החיד"א

החיד"א בברכי יוסף (סימן תרצ"ב סק"ג) כתב דמשמע קצת מלשון הבית יוסף (סימן קפט) שנראה שלא היה גורס ברמב"ם הל' מגילה "האל" הרב את ריבנו, ממה שדקדק לומר שהרמב"ם גורס "האל" אבינו מלכנו וכו' בברכה רביעית של בהמ"ז. וכ"כ שם בשיו"ב. וע"ע בשיו"ב (סימן קפט סק"ח). ע"ש. ושילש דבריו בפתח עינים (מגילה כא ב) שהנכון שלא לומר בברכה אחרונה של המגילה "האל" הרב את ריבנו, שכבר אמר אלהינו מלך העולם. ע"ש. וכן בסדור תפלת ישרים (שנת תק"ס) המוגה ע"י רבינו החיד"א, מובאת (בדף פ"ה) הגירסא 'הרב את ריבנו', ולא העיר ע"ז החיד"א מאומה, ומשמע שכן ס"ל לעיקר.

ומ"ש בספר לבי ער (עמ' קצ"ט) שהחיד"א חזר בו, ודייק כן משום שהחיד"א בספרו כסא רחמים (עמ"ס סופרים) לא העיר על נוסחא זו דבר ולא חצי דבר בפירושו, ומדשתיק משמע דהכי

ס"ל לומר. ע"כ. דבריו תמוהים ביותר, דלא סיימוה קמיה סוף דברי החיד"א בכסא רחמים שם בזה"ל: 'ובלשונות הללו של ברכה זו האריכו האחרונים בסדר ובעיון, וכבר הרב אליהו רבא סימן תרצ"ב הביא דבריהם, והאריך על דבריהם, ע"ש באורך, ועיין מ"ש בעניותנו בברכי יוסף סימן תרצ"ב'. עכ"ל. הרי שולח אותנו החיד"א לעיין באליה רבה ובברכי יוסף, אשר יש שם אריכות בלשונות הברכה. והמעין באליה רבה (סימן תרצ"ב ס"ק ד') יראה שכתב, שאחר העיון בכל הפוסקים אין לומר 'האל' הרב את ריבנו. ע"כ. וכן בברכי יוסף כתב כן וכנוצר לעיל. וא"כ לא שתיק החיד"א כלל, גם בפירושו על מסכת סופרים.

[ובר מן דין, הדבר זר ומוזר שמכח דיוק כ"כ קלוש נאמר שחזר בו ממ"ש בשלשה מספריו, שהרי ידועים דברי החיד"א בספרו חיים שאל (סימן ח') ובהקדמתו למחזיק ברכה, שאף אם הוא מביא להדיא איזו דעה, כל שלא כתב עליו 'וכן עיקר' וכדומה, אין זה אלא כמראה מקום ולא מוכרח שכן ס"ל לדינא. וכ"ש אם לא העיר מאומה, שאין לדייק מזה שום דיוק. ועוד, דאדרבא אילו היה חוזר בו היה לו לפרש ולא לסתום].

דעת הבן איש חי

הגרי"ח בקרן ישועה על מגילת אסתר עה"פ ליהודים היתה, כתב כי יש בברכה זו חמשה לשונות של גאולה, והם: הא', ברוך הרב את ריבנו וכו'. וכן בבן איש חי דרושים ג' וד' לפרשת זכור הביא את נוסח הברכה ללא תיבת 'האל'. ומשמע משגרת לשונו שלא גרס תיבת 'האל'. וכבר הבאנו לעיל שכן גרסו בסידורים שצעדו לאורו כגון חוקת עולם, תפלת ישרים (מנצור), קול אליהו (ע"פ פסקי הגר"מ אליהו).

ובחזו"ע (פורים הל' מקרא מגילה הערה ע') כתב שהגרי"ח פוסק תמיד כהרש"ש במקום שחולק על החיד"א, וממילא גם כאן יסבור להוסיף תיבת 'האל' וכהרש"ש. אולם הובא לעיל שאין גילוי בזה מאת הרש"ש, וממילא בכה"ג אזלינן בתר דברי השו"ע ופשטות דברי האריז"ל, שאין להוסיף תיבת 'האל'.

המנהג

מנהג בני אשכנז: במנהגי ר"א טירנא (עמ' קמ"ח) לא גרס 'האל'. וכן בסידור ר"ש סופר (עמ' תקמ"ז). וכן גירסת הדרכי משה בסימן תרצ"ב, ובסימן נ"א כתב הד"מ להדיא שבברוך שאמר ובברכת המזון נהגו לומר 'האל' ובברכה אחרונה של המגילה נהגו שלא לאמרו, ונשאר בצ"ע מאי שנא. ואמנם מקושיות לא מתים ואין משנים את המנהג. וכן לא העיר הדרכי משה מאומה על דברי הב"י שחזיק את המנהג שאין לומר תיבת האל, ומשמע שמסכים לדבריו. יוסף אומץ (יופא אות תתרצ"ו).

מנהג בני ספרד: בסידור רפ"ד ליתא תיבת 'האל'. וכן במחזור אר"צ ליתא. וכן העיד על המנהג בעל כנה"ג בספרו דינא דחיי (עמ' קכ"ט) וכן הוא בתפלת ישרים עם הגהות החיד"א (שנת

תק"ס), וכן נוסח מרוקו (סידור נחלת אבות; מגן אבות עמ' תכ"ד), ונוסח לוב (נחלת אבות – מנהגי יהדות לוב, עמ' קס"ד), ונוסח תוניס (ברית כהונה מערכת פ' אות ח'; עלי הדס פי"ז אות י"ד), וג'רבא (סידור עולת החודש ג'רבא תש"ח), וכ"כ בכתר שם טוב (ח"א עמ' תקל"ד) שכן המנהג. וכן מנהג צפת (סידור שפת אמת שנת תקצ"ב עמ' קע"ט), וכן הוא בכל הסדורים דפוס לוורנו, ובתפלת החודש ובבית עובד וכן בסידור חוקת עולם (ירושלים), ובתפלת ישרים (מנצור). וראה בסנסן ליאיר (שנת תשע"ה, עמ' ש"כ) שכתב שהמנהג בא"י לומר 'האל הרב', ולפי האמור השערה זו אינה נכונה, אלא גם בא"י המנהג היה שלא לומר.

ובסנסן ליאיר (שנת תשע"ד, עמ' ש"כ) כתב שכיון שנהגו העולם לומר תיבת 'האל' בברוך שאמר ובברכה"מ, ממילא הוא הדין בברכת המגילה. אולם הבאנו לעיל שהדרכי משה הביא סתירה זו, ועם כל זה לא נסוג אחור, וס"ל שאין לומר 'האל' בברכת המגילה. וכן רב עמרם גאון כתב שאין לומר כאן 'האל', ואילו בברוך שאמר גרס תיבת 'האל'. ואף אם לא מצאנו תשובה, מכח קושיות אין אנו יכולים לחלוק על דברי הגאונים, ולשנות מנהגים.

אמנם ביב"א (ח"ח סי"א אות מ"ג) כתב להוסיף תיבת האל, אולם מסתבר שאילו היה הגרע"י זצ"ל רואה שיש שינויי נוסחאות במסכת סופרים, וברמב"ם, ושכן גירסת רוב הגאונים והראשונים והסידורים הקדמונים, ושכן נראית דעת האריז"ל, ושאין ראייה כלל מסידור הרש"ש, ושכן גירסת מרן השו"ע, היה מקיים הדר הוא לכל חסידיו.



למסקנא נראה שיש להשמיט תיבת 'האל' הרב את ריבנו, משום שכן דעת רוב הגאונים וראשונים רבים, ובהם שני עמודי ההוראה הם הרי"ף והרא"ש, וברמב"ם יש בזה גרסאות לכאן ולכאן, וכן גירסת השו"ע, וכן משמעות האר"י ז"ל (ואין גילוי בדברי הרש"ש), וכן הוא בסידור רפ"ד, וכן המנהג ברוב תפוצות ישראל ובסידורים הקדמונים.



הרב אברהם הרשטיין

כולל פוניבז', בני ברק

בעניין השולח משלוח מנות דבר טמא לאדם טהור ולחברים

יש להסתפק אם השולח משלוח מנות בפורים דבר טמא לאדם טהור מטומאה, האם יצא ידי חובה. הנה נחלקו הראשונים האם מותר לאדם טהור לאכול חולין טמאים כשאנו בימי טומאתו.



בתוס' בחולין (ב:) כתבו: ואפילו יהא אסור לטמא גופו באוכלין טמאים כדדרשינן והתקדשתם והייתם קדושים אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה מכל מקום יכול לטמאותן ולאכול בימי טומאתו, עכ"ל. ומבואר שיש איסור לאדם טהור לאכול חולין, והטעם הוא שהוא נעשה טמא. [וצ"ב, הרי אין איסור לנגוע בנבילה ושרץ אלא ברגלים, ומדוע הוא מוזהר שלא לטמא את עצמו בטומאת האוכל חולין טמאים, שנטמא מדרבנן].

ובמקדש דוד (סימן מ"א) הביא מדברי התוספות ישנים בכריתות (דף י"ג) דכתבו שאף האוכל דבר טמא שפחות משיעור ולא נטמא גופו נמי איכא איסור חצי שיעור לאכול זאת (ובמקום סנהה התירו). ומוכח דאף שלא חלה טומאה על הגברא, שם האיסור הוא אכילת חולין טמאים, ואף כמות שלא מטמאה את האוכל אסורה באכילה.

אמנם אדם טמא שרי ליה לאכול חולין טמאים. ולכן בזמן הזה, שכולנו טמאי מתים ואף הכהנים נגעו בראשון לטומאה, מותר לאכול חולין טמאים. אמנם בזמן דנוכה לאפר פרה, מי שיהיה טהור יאסר לו לאכול חולין טמאים.

אולם הרמב"ם (פרק ט"ז טומאת אוכלין הי"ב) כתב: אע"פ שמותר לאכול חולין טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלין חוליהן בטהרה והן נקראין פרושים. וכן דעת התוס' בכריתות (דף י"ג) דשרי לאכול אוכל טמא.

אמנם לחבר פשוט שאסור לאכול חולין טמאים, כדאיתא בתוספתא (פ"ב דמאי ה"ב) שקבלת דברי חבירות זהו לאכול חולין בטהרה, ומחלוקת הראשונים היא על אדם שאינו חבר.

ויש להסתפק לגבי השולח משלוח מנות דבר טמא לחבר, דאסור לו לאכול זאת, האם יוצא ידי חובה, דלחבר אין בזה שימוש של אכילה לעצמו, ויכול להאכיל אחרים שאינם חברים. וכן הוא עצמו רשאי לאכול בזמן שהוא טמא.

האם זה נחשב שהוא שלח דבר הראוי, דמסתבר שהשולח לאדם שבשרי עד סוף פורים ושלח לו מאכל חלבי, חשיב דבר הראוי לאכילה דחשיב מאכל כלפיו. ובספר יבקשו מפייהו, עמוד מ"א, כתב מהגר"ש"א דיצא בדיעבד. אבל התם עדיף, שזמן ממילא קאתי. אבל כאן שרק אם יתחדש מצב של טומאה, אז יוכל לאכול זאת, אם כן יתכן שאינו נחשב מאכל כלפיו.

ויש לדון באדם ששלח לחבירו מאכל, ומקבל המשלוח יש לו חיוב של כיבוד אב שלא יאכל מאכל כזה, שאביו צוה אותו לא לאכול סוג מאכל כזה, האם כאשר קיים איסור חיצוני זה נחשב שקיים כאן שם מאכל או לא.

ויתכן שאם האיסור באוכל חולין טמאים הוא שיגרום טומאה לאוכל, כשיטת התוס' בחולין דף ב', אין חיסרון בגוף המאכל, ונחשב כמאכל הראוי לאכילה ואינו איסורי אכילה. אבל אם האיסור הוא בעצם אכילת דבר טמא, כשיטת התו"י בכריתות, זהו איסור אכילה ולא יצא.

ואם נימא דהשולח מאכל טמא למי שאסור לו לאוכלו לא יצא ידי חובה, אם כן אם השולח אינו חבר והוא שולח לחבר, היות שהוא לא נאמן כלפיו שזהו טהור כדאיתא בחגיגה דף כ"ב. אם כן אף אם המאכל הוא טהור, אבל היות שלמקבל אין להאמין לשולח שזהו טהור, לא יצא המשלח ידי חובה. ורק מי שחבר יוכל לשלוח לחבר. אמנם מי שאינו חבר יוכל לשלוח למי שאינו חבר, דכלפיו יש נאמנות שזה לא טמא, וממילא הוא שולח דבר טהור. ואף לראשונים שאסור לאכול חולין טמאים, יצא ידי חובה כששלח דבר טהור כשהשולח והמקבל שניהם אינם חברים, דכלפי החבר בלבד אין נאמנות לאדם שאינו חבר (עיין מקדש דוד מ"א סק"ב).

ובחגיגה (דף י"ח) איתא דבגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה, ונמצא דאף פרוש לא נאמן לגבי אוכלי תרומה דהדבר לא נטמא. ואין לחבר לשלוח מאכל לאוכל תרומה, דאסור לו לאכול מאכל לסוברים שאין לאכול חולין טמאים. וכן אוכלי תרומה לאוכלי קודש לא נאמנים כלפיהם. וצריך להקפיד לקנות מאכל רק מחנווני שנאמן, או באופן שהמאכל ארוז וא"א לנגוע בו.



הבה"ח אריה זילברשטיין

ישיבת קרית מלך

בעניין קבלת גרים מזרע עמלק

כתוב במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח, מסכתא דעמלק פרשה ב): ר' אליעזר אומר, נשבע המקום בכסא הכבוד שלו, שאם יבא אחד מכל אומות העולם להתגייר שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו. שנאמר (שמואל ב פרק א פסוק יג) "ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי".

הקשו המפרשים שהרי הגמרא בסנהדרין (דף צו: וכן בגיטין נז:) אומרת מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ואם כן איך יתכן שגיירו אותם. נאמרו בכך כמה תירוצים*.

החמדת חיים (פורים פרק ה אות יז) יישב שמדובר שמעצמם נתגיירו, כמו שכתוב (אסתר פרק ח פסוק יז) "ורבים מעמי הארץ מתיהדים, כי נפל פחד היהודים עליהם", וכמו שכתבו התוס' ביבמות (דף כד: ד"ה לא) שהתגיירו מעצמם. ובמכילתא כתוב ומביתו של עמלק לא יקבלו, ולא כתוב לא יתגירו.

אך המגילת ספר (לאווין קטו) הקשה, שהרי הגמרא ביבמות (דף מו:) אומרת, שגר צריך להתגייר בפני שלשה הכשרים לדון, והאיך בני ישראל קיבלו אותם. ועוד, והרי בשמואל שם כתוב שדוד הרג את הנער העמלקי, ואם כך, למה דוד הרגו, יכול היה להיות שהנער יתגייר מעצמו.²

ותירץ שמדובר שמצאו תינוקות מושלכים בחוץ וגיירו והטבילום כדין, ולא ידעו שהם מזרע עמלקי, ורק אחר כך נודע שהם היו מבני בניו של המן.

ועוד כתב, שיתכן שכוונת המכילתא היא שאמנם אין מקבלים אותם לבוא בקהל ולישא בנות ישראל, אבל דינם כישראל לכל דבר, והם נושאים נשים מבין עצמם.

היד דוד (בסנהדרין צו: ד"ה מבני בניו) תירץ בזה ה' תירוצים:

בתירוצ ראשון כתב שבאמת דין זה שלא לגייר מבני עמלק, לא נפסק בהלכה. ואדרבה, הרמב"ם (איסורי ביאה פרק יב הלכה יז) כתב: כל הגויים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה, והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר וכו'. והרמב"ם לא הזכיר את זרע עמלק שלא יקבלו אותן, ואפשר שהרמב"ם הוכיח את זה מגמרא זו שחולקת על המכילתא.³

(א). הערת הרב דוד לוי: ראה בשו"ת ציץ אליעזר [יג, סי' עא] שהאריך בזה, והביא את גירסת הבעל הטורים: מבני בניו של נעמן למדו תורה בבני ברק, ולפי"ז לק"מ כמובן, ועיי"ש עוד.

(ב). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): הוא לא הרג אותו בגלל שהיה עמלקי, רק צויין לכך שכנראה זה השורש.

(ג). ויותר מזה, הרמב"ם במלכים (פרק ו הלכה ד) כותב מפורש, שעמלקי יכול להשלים ולקבל על עצמו שבעת מצוות

ועוד יישב, שאפשר להגיד שכל מה שאסור לקבל גרים זה לכתחילה, אבל אם כבר קיבלו, הרי הוא גר. וכאן מדובר שאחד מבני המן התגייר שלא ברצון החכמים, ונהיה גר ובניו למדו תורה בבני ברק.

ועוד אפשר לתרץ, שמה שכתוב מבני בניו הוא לאו דווקא, אלא מדובר שהגרים היו מבני בנותיו, שאחד מן האומות בא על בת המן, והרי אצל הנכרים היחוס הולך אחר האב, ואם כן היה מותר להם להתגייר¹.

ועוד תירץ, שהמעשה היה בבת ישראל שנשבתה, ובא אחד מזרע המן ואנסה וילדה, וודאי בנה כישראל הוא, למ"ד נכרי הבא על בת ישראל הוולד כשר. ואף הסוברים שדינו של הוולד כגר, וודאי שבכזה אופן יקבלו אותו, ולא ידחו אותו מפני שאביו מזרע עמלק.

ותירץ חמישי תירץ על פי התוספתא (קידושין פרק ה הלכה ו), שלאחר שבלבל סנחריב את כל האומות, מותר לגייר את כל האומות ויכולין הן לבוא מיד בקהל, ולא חוששים בד' עממין, וגם אין לחוש שהן מעמלק. אלא שהגמרא ידעה לאחר הבלבול שיש מבני בניו של המן שלמדו תורה בבני ברק.

האבני נזר (או"ח סימן תקח) תירץ על פי התנא דבי אליהו (רבה פרשה כב), שאליפו ציווה את עמלק בנו, שידע שעולם הבא אינו מתוקן אלא לישראל, ושילך ויסייע להם בחפירות בארות וכדומה ויזכה עמהם בעולם הבא. כיון ששמע עמלק את זה שעולם הבא הוא רק לישראל, נעשה שונא ורודף לישראל.

והנה זהו שורש החטא של עמלק, שהוא אינו רוצה בשום אופן להיות נכנע לישראל, ועל כן גם כשיתגייר, זה לא הוכחה שהוא רוצה לקבל את מרותם של ישראל, משום שהוא סובר שגם הוא כמותם ואין לו צורך להכניע את עצמו. וברגע שיראה בישראל מעלה אחת שאין לו, שוב ישנאם כעמלק אביו.

וכל זה שלא בזמן הכיבוש, אבל בזמן הכיבוש, שהוא צריך לקבל על עצמו מיסים ושיעבוד, בזה הוא נכנע ולא ירים את ראשו, ושוב אינו אווז מעשה אבותיו בידו ואפשר לגייר.

הכלי חמדה (שופטים אות י ד"ה אמנם מה) יישב בזה, שהרי מרדכי קנה את המן לעבד (עיין מגילה טו:) ומסתמא מרדכי כשקנאו, מל את המן לשם עבדות, ועבד כנעני הרי הוא כישראל, ונפקע ממנו יחס עמלק, ואם כן הרי המן אינו כלל מזרע עמלק. ודוחק לומר שהמן לא הניח למול ולטבול את עצמו, שאם כן מרדכי לא היה מחזיקו².

בני נח. וזה לשון הרמב"ם: ואם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובזוין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אישה ולא קטן שנאמר והנשים והטף זה טף של זכרים, במה דברים אמורים במלחמת הרשות שהוא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר וכו'. משמע שיכולים להשלים.

ד. עיין בחיד"א (עין זוכר, מערכה ג אות א).

ה. וכן תירצו זאת, הגליוני הש"ס (ד"ה מבני) וכן המהרש"ם (בשו"ת, חלק ג סוף סימן ערב).

ו. וכן תירץ הצפנת פענח (קונטרס השלמה – השמטה א), ובשו"ת קול מבשר (חלק ב סימן מב) כתב לדחות עיי"ש.

החזון איש (יו"ד סימן קנו סעיף ה) כתב שכל מה שלא מקבלים מעמלק, זה דווקא עמלק שנלחם בישראל, שכיון שאחזו במעשה עמלק, אינו ראוי להדבק בעם ישראל. אך אם הוא לא נלחם בישראל, מקבלים גרים גם מעמלק. וזה שדוד הרג את הנער העמלקי, צריך לומר שהנער השתתף במלחמה. אמנם בשאר האומות, גם אם הם נלחמו בישראל מקבלים אותם.



הרב משה יעקב גמליאל

מוסר והדרכות במלחמת היצר, על פי הרמ"א בספרו מחיר יין

מבוא ראשון

הרמ"א נודע בעיקר בחיבורו על השו"ע, ופחות מזה בחיבורו על הטור, דרכי משה. שני חיבורים גדולים אחרים חיבר, הלא הם תורת העולה ותורת החטאת. שני החיבורים האלה לא זכו לפרסום כמו הראשונים, אבל שניהם ספרים העומדים בפני עצמם, על אף האופי הלקטני שבהם.

שמותיהם של הספרים תלויים במאמר הגמרא, לפיו העולה מכפרת על הרהור הלב, בעוד החטאת, כידוע, מכפרת על המעשה. לכן החיבור העוסק בהלכות איסורי המאכלות זכה לשם תורת החטאת, והוא איננו ענין לעסקנו כאן; קרוב יותר לענייננו הוא החיבור תורת העולה, העוסק בהלכות דעות וחובות הלבבות.

הספר תורת העולה, ביסודו, הוא דרשה על טעמי המצוות, המציגה את כל מצוות המקדש והקדשים כמערכת שאולי יש בה פן חינוכי-מוסרי, אבל בודאי כבסיס ללימוד השקפה דתית. הוא מפרש את מבנה המקדש וכליו השונים, ואת סדר הקרבנות ועבודת המקדש, כמורים על יסודות האמונה. כך משמש חיבורו בפועל למדריך של יסודות האמונה, מעין ספר "העיקרים" או "אמונות ודעות", כאשר כל תחום מעוגן בסוגיה הלכתית המסמלת אותו ואת השקפת היהדות בעניינו.

חיבורו הראשון של הרמ"א, אף הוא חיבור המשתמש במשל באופן משמעותי, הוא החיבור מחיר יין. אם אמרנו שתורת העולה עוסק בשאלות של השקפה דתית, הרי החיבור קטן-הכמות הזה הוא חיבור מוסרי-חינוכי, המבוסס, אמנם, על אותן השקפות, אבל מכוון אותן להדרכה האישית יותר מאשר לחיפוש האמת התיאולוגית. אם נשווה זאת לחיבוריו של הרמב"ם, הרי לנו שמונה פרקים מול מורה הנבוכים.

הרמ"א מאמץ את מערכת הרמזים אותה מביא הרמב"ם בשם אפלטון*, לפיה הזכר מסמל את ה"צורה", הרוחנית, השולטת והמובילה, בעוד הנקבה מסמלת את ה"חומר", העכור, השואף למנוחה, והבלתי-ראוי להנהגה. כך הוא מחלק את דמויות המגילה לשני סוגים של דמויות – המובילים לעומת התומכים. אין המדובר באב-טיפוס, בו נדון בהמשך; מדובר באופני פעולה.

(א). בספר מורה הנבוכים (א,יז). אחריו באו רעיונות כאלה במקורות רבים.

תוצאה בפועל נובעת משילוב של "צורה" עם "חומר"; איכותה של התוצאה תלויה בעיקר בחומר, בעוד מהותה תלויה בעיקר בצורה.

כאן בא לידי ביטוי הטיפוס השונה של הדמויות: בעוד המלך משמש דמות-על, שני ה"שרים", מרדכי והמן, נאבקים על הכיוון בו יתקדם המהלך הכולל; שלוש דמויות הן המאפשרות להביא לפועל את הכיוון המותווה על-ידיהם: ושת, אסתר, וזרש.

על בסיסה של תפיסה זו עורך רמ"א את שיטתו החינוכית. לפי דעתו, האדם מורכב משלשה חלקים יסודיים: החלק הרוחני, החלק הגשמי, ועצמיותו של האדם. האדם השלם הוא המשליט את חלקו הרוחני על הגשמי – בלשונו של בעל התניא, המחלק חלוקה דומה, "מח שליט על הלב".

אם נחזור לדמויות במגילה, הרי האדם כשלעצמו הוא "המלך", או "המלך אחשוורוש". החומר ההתחלתי, המתואר בתחילת המגילה, הוא זה שהאדם מנסה לתת לו צורה בכוחות עצמו, ונכשל. זה מתבטא גם בדרך שבה הוא מוביל את עצמו, שהיא גרועה כשלעצמה, וגם בכך שסופה של דרך כזו ש"סהדי שקרי אאוגריהו זילי", וגם החומר עצמו איננו נשמע לו. תיאורו של כשל זה מובא כאן כפרק הפתיחה.

הפרק השני מתאר את השימוש הנכון בצד החומרי של האדם – המסומל ע"י אסתר. אותה "נפש החיונית", אם נשתמש בלשונו של בעל התניא, כשהיא נשלטת ואיננה מנסה למרוד בהחלטתה של "הנפש האלקית", מסייעת ל"מלך" להתקדם למילוי שאיפותיו החיוביות.

בפרק השלישי מופיע המן. אחרי שני הפרקים המתארים, בעצם, את שתי דרכי ההתנהלות הבסיסיים, בא המן – המייצג את היצר הרע, או את השאיפה לשלילי – בסיפור, ומנסה להרוס את מה שנבנה בעמל. כמובן, התפתחותו של הסיפור היא בכך שאכן המן מצליח להשתלט על ליבו של המלך. בפרק הראשון תואר הכשלון הנובע מהרדיפה אחרי החומר. לעומת זאת, בפרק זה מדובר במצב אחר, בו האדם הוא יציב ושקול, אלא שהוא עדיין מחפש את שלטונו בעולם הזה ומתמכר לעצת יצרו.

הפרק הרביעי מתאר את הנצחון על המן, בידי מרדכי – הוא המשמש בתפקיד היצר הטוב, או ה"צורה" השלמה. כאן נותן הרמ"א את ההדרכה איך יכול האדם לא רק לשלוט בכוחותיו אלא גם לכוון אותם לכיוון הנכון.²

הפרק החמישי עוסק בשאננות של ה"צדיק", שהצליח להשתלט על יצרו ברמה הפרטית וברמה הכללית. הוא מדבר על המאבק הנמשך של הנטיה השלילית-החומרית, שאיננה נעלמת, וגם השליטה בה היא קשה מאד, כך שההתמרדות הפנימית יכולה לערער את שיווי-המשקל המוסרי של האדם.

הפרק השישי, העוסק בנצחון הפוליטי-הרשמי של מרדכי ואסתר, מסמל את הנצחון הסופי של האדם על כוחותיו השליליים. הוא מדריך – כאן ברמה שלישית – איך לבנות אישיות

ב). יש בנותן טעם להזכיר את דברי הרמב"ם (הקדמה לפרקי אבות, פרק ה) על מי שעוסק בפרישות למטרות של בריאות, שהחליף הנאה אחת בהנאה אחרת.

שלמה, הכוללת "חומר" ו"צורה" חיוביים, ובכך בעצם מביאה את המאבק הפנימי האנושי לסיומו.

הפרק המסיים כאן הוא על "שימור ההשגים". המלחמה בין ישראל לאויביהם מסמלת את היכולת להעביר את המאבק ממאבק פנימי למאבק חיצוני, והיא קשורה בטבורה למושג ה"זכירה" שאנו מצווים בו בקשר לעמלק.



מבוא

הגמרא במסכת בבא קמא מספרת על שני אמוראים שהתווכחו ביניהם אם לעסוק בדבר הלכה או באגדה. רבם אמר להם: "אמשול לכם משל, למה הדבר דומה? לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה, ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן".

פרטיו של המשל נדרשו יפה בספר "מחזה אברהם":¹

"משום דהנה בדבר הלכה אסור לדרוש עד שיעמיק בעיונו לחתוך את הדבר על בוריו", והוא חותר לכוון הלכה כמו ש"הראה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש" ולכן "אין זה דבר חדש".

"מה שאין כן במילי דאגדתא",² "כשיש בזה תועלת לאיזה ענין בדבר מוסר ותוכחה, הרשות נתונה להדורש להעמיס דבריו בפסוק, אף שהוא יודע בודאי שאין זה כוונת הפסוק", ואם כן "דרך הדרש הוא דבר חדש". "ולכך דומה כאן את ההלכות לשערות לבנות ואת האגדות לשערות שחורות".

אלא שיש בדרשנות פן נוסף. כאשר הדרשן מכוון לכוונת התורה, להישיר את לומדיה לדרך אמת, הרי שבכוונת התורה דבריו כבר היו לעולמים; וככל שהוא קרוב ליסודם של דברים, כך הפער בין הדרוש והפירוש קטן, ולעתים הדרוש הרחוק מגיע בדרכו הוא לפירוש האמיתי.



הקדמה

"כשחלה ר' יוסי בן קסמא, אמר לו רבי חנינא בן תרדיון 'מה אני לעולם הבא?' אמר לו 'כלום מעשה בא לידך?' אמר לו 'מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה, וחלקתם לעניים.' אמר לו 'אם כן, מחלקך יהא חלקי ומגורלך יהא גורלי'".

ג. לר"א אבד"ק לאודי; וילנא תר"ב ונדמ"ח ירושלים תשס"ב.

ד. ירושלמי פאה ב, ד; ויק"ר כב, א

ה. וע' באר הגולה למהר"ל, באר שיש [עמוד קלה], בביאורו למה שאין משיבין מדברי אגדה.

מהר"ל נותן ביאור מופלא למעשה זה. "כי מעות פורים עומדים לרבוי אכילה ושתייה; ונתחלפו לו מעות פורים, שהוא הכל עולם הזה, הפך זה – במעות עניים שאין להם חלק בעולם הזה. וחלק הכל לעניים; ודבר זה רמז, שהוא יחליף העולם הזה בעולם הבא".

מצאנו אחד מגדולי רבותינו, ש"מעות פורים", שבעולם הזה, "נתחלפו" לו ב"מעות צדקה", שלעולם הבא. הרמ"א מניח, בהקדמת ספרו מחיר יין, ש"לא ימלט מהיות תוך ופנים לספור מגילת אסתר ... ובוודאי סיפורים אלו הם הלבוש".¹ על-סמך הנחה זו, הרמ"א מפרש את המגילה כולה על דרך רמז, כמתארת את דרכו של האדם בעולם מיום היותו.

כאן נביא את תמצית דברי הרמ"א בספרו זה, עם מעט הוספות וביאורים² (והרצאה ללמוד את הדברים על מכוונם, יעיין בספר עצמו, ואז יראה ג"כ מה הם דברי הרב ומה דברי מי שאינו אפילו תלמיד). ונשתדל להוסיף בה דבר גדול, והוא לקרב הדברים אל דרך הפשט, להראות שאמנם הן הן הדברים, שהרי "אלו ואלו הנמשל והמשל הם אמת". ומה אעזר, שיהיו מעות-עניים אלו רצויים.

א. משתה אחשורוש – שמח בחור בילדותך

בפרק ראשון זה יתבארו הקורות את אחשורוש בגדולתו

כאשר נמשך אחרי דרכי עולם הזה, עד שמרדה בו ושת.

ואותנו הוציא משם, ללמד על הכלל, איך האדם הנמשך אחר חומרו,

סופו שגם ביתו, משכן נפשו, אינו בידו.

המגילה עוסקת בימי אחשורוש, הוא אחשורוש, "המולך". ובשתי דרכים יעלה האדם לגדולה, להיות "המולך" – מעצמו; הדרך האחת היא "דלא הוי איניש דחשוב למלאכא כוותיה". אם ילך האדם בדרך הראויה לבוא לה, "דרך הוא שיעלה לגדולה". אבל יש מי שמחפש את גדולתו במקום אחר – "ממונא יתירא הוא דיהיב".

1. תפא"י (ה). בסוף מסכת כלה מובאת מקבילה שונה מאד; וכבר תלינו הדברים באילן גדול.

2. לזה הוא מביא סמך מזהר (ח"ג קנב). וע' תשובת רשב"א (ח"א) תטו-תיח, בענין שלא לדרוש את סיפורי התורה כנגד פשוטם; והרמ"א מצרף אל הפשט, ומה גם לפי דרכנו כאן להשוותו עם פשוטי המקראות.

אעיר שגם אחרים עשו מלאכה כזו: רבינו בחי, בספרו כד הקמח (ערך פורים; ונדפס גם בנפרד, בשם "שמחה וששון"); רמ"ד וואלי תלמיד רמח"ל; הגר"א בביאוריו ע"ד פרד"ס; ר' זאב מזיטאמיר (מתלמידי המגיד ממעזריטש) בספרו אור המאיר; ואחרים, בחיבורים מיוחדים או במפורד.

גם קיצורו של הספר מחיר יין נעשה כבר על ידי הרב אליעזר אלימלך פרנקל, שההדיר גם את הספר עצמו והדפיס את הקיצור מצורף אליו (ב"ב ה'תשנ"ט), ועיין בגוף דברינו מה נתחדש במלאכה הנעשית כאן.

דרכי בכתיבה זו היא לכתוב ברצף דוקא, בלי הסבר, וכדרך דרוש, ולא לחקור על שורש הדברים; והמתבונן יוכל לראות, כי בכל מקום נקטנו משל הדומה לנמשל ונמשל הדומה למשל.

ח. במקומות רבים נקטתי לשון חז"ל במדרשיהם למגילה (מסכת מגילה דף י ואילך), והיודע מדרשי חז"ל אלו יפיק תועלת גדולה יותר מקריאת הדברים. גם לשון המקראות שנקטתי, פעמים היא לצחות הלשון בלבד, אבל בכמה מקומות היודע פירושי המפרשים ומדרש חז"ל למקראות אלו יעמוד על מלוא הכוונה, ואני לא ציינתי אלא מעט, ומהבלתי-ידועים שבהם.

מלכות זו מקיפה את כל העולם – מסוף העולם ועד סופו, מזמן שהוד האדם נתון על פניו ועד שיחשך משחור תארו. אבל אם יזכור שסמוכים הם זה לזה, כצל ימינו עלי ארץ, ידע למלך על עצמו, "עולם קטן", ועל כל העולם, בזוכרו אחריתו.

תכונות שונות מאפיינות את חיי האדם, "בת שבע", בת עשרים, ו"בת מאה". בכל עת צריך האדם לחדש את מקומו, לגלות את שלטונו בתחום חדש, לעמוד לדין מחדש. אם ידע האדם, יוכל לכבוש שבע ולקחת מהן חילות לכבוש עשרים ומהן לכבוש מאה; "בת שבע כבת עשרים". כך היא דרכו בעולם, "כשבתו" – ישיבה שאינה ישיבה; וכאשר יתישב בדעתו ויחפש אי-זה מקום מנוחתו, והוא רואה את מקום מושבו בעולם הזה, בעיר גדולה אשר יש בה אדם ובהמה רבה.

יִהְיֶה בִּימֵי אַחְשָׁרוֹשׁ הוּא אַחְשָׁרוֹשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהַדוּ וְעַד כּוֹשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה: בְּיָמִים הָאֵלֶּם כְּשֶׁבַת הַמֶּלֶךְ אַחְשָׁרוֹשׁ עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה:

בשנה בה נגמל זה, ואינו צריך לאמו, האדם מתחיל לרדוף אחרי כל הנמצאים, למגדול ועד קטן. הוא מגייס לכך את כל שריו ועבדיו, כל האברים – כלי הנפש; "החסיד, הוא המושל", וכאן גם רודף התאוות מושל בכל "אנשי מדינתו" כדי למלא רצונו. הוא מתחיל ברצונות הפשוטים – לקבל שכר העולם הזה, כעבדים על מנת לקבל פרס; אחר כך ילמד על מעלות המידות ומעלות השררה, ואת כולן יכוון לתכלית אחת – הצלחתו בעולם הזה, מקום ממשלתו.

הוא מתגדל בעושרו, בכבודו, בגדולתו; התפארת-לעושיה המגיעה לו בדברים אלה מעודדת אותו להמשיך בדרכו. ואכן זה עסקו מהחורף ועד הקיץ, ומעלות היום ועד בואו. כך הוא ממלא את ימיו במשתה, שבעת ימים; מיום הראשון ועד יום השביעי, כל אוכל מחמצת, הוא ורעיו היושבים לפניו, גדוליהם וקטניהם. המשתה תופס כל מקום בו היה האדם יכול לבנות ולנטוע; שכלו וגופו משועבדים לנֶסֶךְ בשמחה ולראות בטוב. הוא מקיף על כל הנאות העולם; כלים מכלים שונים, מהמעולים שבברואים ועד הנחותים שבהם, כולם בידו לעשות בהם כטוב בעיניו. מחמדת הרכוש עד תאוות האכילה, וכל הנאות הגוף.

בְּשָׁנָה שְׁלוֹשׁ לְמַלְכוּ עָשָׂה מִשְׁתֶּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו חֵיל פָּרָס וּמְדֵי הַפְּרָתִים וְשָׂרֵי הַמְּדִינֹת לִפְנֵיו: בְּהִרְאָתוֹ אֶת עֶשֶׂר כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ וְאֶת יָקָר תִּפְאָרֶת גְּדוּלָּתוֹ יָמִים רַבִּים שְׂמוֹנִים וּמֵאָה יוֹם: וּבְמִלּוֹאֵת הַיָּמִים הָאֵלֶּה עָשָׂה הַמֶּלֶךְ לְכָל הָעָם הַנִּמְצָאִים בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה לְמַגְדוֹל וְעַד קָטָן מִשְׁתֶּה שִׁבְעַת יָמִים בְּחֶצֶר גִּנַּת בֵּיתֵן הַמֶּלֶךְ: חוּר כֶּרֶס וּתְכֵלֶת אָחוּז בְּחִבְלֵי בּוץ וְאַרְגָּמָן עַל גְּלִילֵי כֶסֶף וְעֲמוּדֵי שֵׁשׁ מְטוֹת זָהָב וְכֶסֶף עַל רִצְפַּת בְּהֵט וְשֵׁשׁ וָדָר וְסִחָרֶת: וְהִשְׁקוּת בְּכָלִי זָהָב וְכָלִים מְכֻלִּים שׁוֹנִים וַיֵּין מַלְכוּת רַב כִּד הַמֶּלֶךְ:

אבל על האדם לזכור, ששכרון העולם הזה הוא בבחירתו. שמח בחור בילדותיך והלך בדרכי לבך; הרשות נתונה. כך הטביע הבורא בבריאתו: ומעצם הציווי נבין, שבידינו לעשות כך או כך. אבל גם קהלת מסיים: ודע כי על כל אלה יביאך במשפט.

ט). אגב אורחא יש כאן הערה למה שרמז הרמ"א (תוה"ע ג, סב) שהסוכה היא מלשון אסתכי, להתבונן בגילויי שכינה והשמים המספרים כבודו.

והשתיה כדת אין אנס כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש:

ובאמת שכר מצוה הוא המצוה עצמה, ושכר העבירה הוא העבירה עצמה, המלפפתו עד יום הדין. ותחילת נפילתו, כאשר השליטה על דרכו כבר אינה בידו; "השמן לב העם הזה". כאשר רצונות-גופו, אחריהם נמשך, כבר אינם נשמעים לו, הוא מאבד את השליטה בעולם הפרוש לרגליו.

גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשוורוש:

כאשר הוא מגיע לזמן של התעוררות לקדושה, הוא מנסה לגייס את כוחותיו לשוב אליו. הוא אוסף את כוחות הדעת שבו, את יכולותיו השכליות, ומנסה ללמד את עצמו דרך חיים ותוכחות מוסר. הוא מעורר את גופו להתנער מכל מה שכיסה אותו עד ש"חרש היה לבם", להדבק רק ב"מה למעלה ממך".

ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר למהומן בנותא חרבונא בגתא ואבגתא ותר וכרפס שבעת הסריסים המשרתים את פני המלך אחשוורוש: להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא:

אבל השליטה כבר אינה בידו; "הרשעים הן ברשות ליבם". הוא כבר שינה את טבעו, נמשל כבהמות נדמו.

ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו:

כשראה את כשלונו, שאפילו בביתו אינו מושל, קרא לחכמים לאמר "ראו אם יש מכאוב מכאובי"; ואז יראה, כי עת ופגע יקרה את כולם. ומעתה, הבא ליטמא פותחין לו, להכשילו ולומר שמקרה אחד לירא ולאשר איננו ירא, כי אין צדיק בארץ אשר לא יחטא; כדי בזיון וקצף!

אבל הסדר מחייב לעשות דין לא רק לפי חומרת המעשה בעיני העושה, אלא גם בעיני הרואים; "אין מקיפים בחילול השם". אם האדם איבד שליטה, כבר לא יועילו לא הבטחת השכר ולא תיקון המידות; כל טענה ונסיון להורות דרך מוסר, לא יצלחו, כי אין שלטון – לא דין ולא דיין.

ויאמר המלך לחכמים ידעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל ידעי דת ודין: והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן שבעת שרי פרס ומדי ראי פני המלך הישבים ראשנה במלכות: כדת מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא עשתה את מאמר המלך אחשוורוש ביד הסריסים: ויאמר ממוכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עושה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש: כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן באמרם המלך אחשוורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו

(י. אחרי שהוספתי רמז זה על דברי רמ"א, מצאתיו בהרחבה וביאור בבעש"ט על התורה [ומגילות] מספר אור המאיר (שכתב גם הוא ביאור קצר לכל המגילה ע"ד הרמז) ומספר תולדות אהרן (פרשת מקץ). שני המחברים היו דרשנים בעיר זיטאמיר (הראשון, ר' זאב, נפטר בשנת ה'תקנ"ז; ההסכמות לספרו של האחר ניתנו בשנת ה'תקע"ז).

וְלֹא בָאָה: וְהַיּוֹם הַזֶּה תִּאֲמַרְנָה שְׂרוֹת פָּרֶס וּמִדֵּי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת דְּבַר הַמֶּלֶכָה לְכָל שְׂרֵי הַמֶּלֶךְ וּבְדֵי בְנֵי־וְקֶצֶף:

עד כאן באו הדברים לתאר את רעת הנמשך אחרי חומרו. בהמשך נראה מה נעשה בדינו. כפעם בפעם ייטב הדבר בעיני המלך, שאמנם כן הוא משפט כל בני בית, להבזות בעליהן, ואין להקפיד עליהן; אז ילך בדרכי ליבו. ואחר הדברים האלה נבאר את הדרך שיבור לו האדם.



ב. מלכותה יתן המלך לרעותה - מלכות אסתר

ובפרק שני זה יתבאר איך הכיר המלך רוע ביתו

ובחר ברעותה הטובה ממנה, שהיתה לבת למרדכי ועושה מאמרו.

ולפי דרכנו נראה איך יחליף האדם משכן רע בבית נאמן,

ובלבבו משכן יבנה להדר כבוד ה'.

תיארנו עד הנה את הקורות את המלך אחשוורוש, כאשר משך ביין את בשרו, וקול כסיל ברוב דברים, אפילו בביתו אינו מושל. הוא אינו יודע מה יעשה, כי כן המשפט בכל השרים וכל העמים; רק כאשר יעזוב את עצת הילדים ויפנה לעצת הזקנים, ידע אשר לא תבא ושתי לפני המלך, ואז ישמע פתגם המלך.

מן ההכרח, לתקן בדרכי המוסר, ובהבטחת הגמול והעונש: ברגע שיש איבוד שליטה, ואין ציות; אם אותו שחרור שניתן לחומריות לא יפדה עצמו בשה – וערפתו. מלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה, ואז יחזור הכבוד המייצב את המערכות. כל מי שבמקום שאין אנשים התחזק והיה לאיש, ישמור על מעלתו כ"מִדְבָּר"; כל אחד כפי הבנתו ולפי דרכו.

אם אך לקח טוב ניתן לו, ינתן דת, שלא ליתן פתח למורדים; לא יראו לפני המלך. כאשר ישמע פתגם המלך בכל מדינה ומדינה, כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו.

אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשוורוש ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה; ונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו כי רבה היא וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן: וייטב הדבר בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר ממוכן: וישלח ספרים אל כל מדינות המלך אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כלשונו להיות כל איש שרר בביתו ומדבר כלשון עמו:

כל זה היה בזמן שעדיין היה האדם רודף אחר דרכי ליבו. כאשר האדם כבר אינו להוט אחר הנאות העולם, הוא משגיח בכשלונו. כאשר ישים ליבו על דרכיו ועל עלילותיו אשר לא טובים, הוא פורש מדרכי מיתה לדרכי חיים, למצוא מנוחה באשר ייטב לו. הוא יחפש את דרכיו, ומעתה ישגיח ללכת בדרך טובים; "לפי מעשיו". יקבץ כל מה שמתאים לפי טבעו, ומראהו טוב לו; את אלה יתן אל יד השומר אותם, עד בא עת פקודתם, כאשר ימצא את הטוב בעיניו.

אחר הדברים האלה כשך חמת המלך אחשוורוש זכר את נשתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה: ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערוֹת בתולות טובות מראה: ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה אל שושן הבירה אל בית הנשים אל יד הגא סריס המלך שמר הנשים ונתון תמרוקיהן: והנערה אשר תיטב בעיני המלך תמלך תחת נשתי ויטב הדבר בעיני המלך ויעש כן:

כדי למצוא דרך כזו, מן ההכרח למצוא מקור נאמן. כזה יהיה מי שאינו מודה בעבודה זרה, אלא נמשך אחר מסורת אבותיו, היא אור עיניו, ולה יישמע, ובה יעריך את תכונת העולם. הנמצא מחוץ למקומם ימצא רק את אלה מהם שגלו לארצות אחרים, ואת הכרת מלך ישראל וגואלו לקחו איתם, השוכן איתם וגו'. כאשר שלטון העולם לקח אותם חוץ למקומם, הוצרכו להדריך את אשר עמם – ואת עצמם, ללכת בדרך הישר, באשר הם בני אל חי, זה דודי וזה רעי. כך ימנו אלו בין ההדסים, גם אם הם במצולה. דרך זו מצריכה אותם לדעת את דרכם מתחילתה – "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו", "אז יהיו "בניך אלו התלמידים".

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני: אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל: ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דדו כי אין לה אב ואם והנערה יפת תאר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת:

וכאשר ידרש אחר הגדל בין החכמים באמת ובתמים, ימצא לו; הכל יובא בית המלך, ולא יותירו ממנו חוצה. גם מה שאין טבעו ברור, הרי הוא נמשך אחריו בחוט של חסד. ועדיין, צריך להשאיר מקום לצרכים האנושיים והטבעיים; גם במקום שאין דרישה מפורשת לכך, על האדם להשגיח שכל דבר יתנהל לפי הראוי לו לפי צרכיו.

ויהי בהשמע דבר המלך ודתו ובהקבץ נערוֹת רבות אל שושן הבירה אל יד הגי ותלקח אסתר אל בית המלך אל יד הגי שמר הנשים: ותיטב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו ויבהל את תמרוקיה ואת מנותה לתת לה ואת שבע הנערוֹת הראיות לתת לה מבית המלך וישנה ואת נערוֹתיה לטוב בית הנשים:

השמירה על האיוון בחיבור בין דעת החסיד, הוא המושל, ובין הטבע, הכרחית, גם אם בכך יעלם דבר מעיני הקהל; כך היא ההדרכה, שצריך להקפיד עליה ולפקח עליה בכל יום ויום – שלא להפר את האיוון לצד זה או זה.

לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צנה עליה אשר לא תגיד: ובכל יום ניום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה:

כאשר יישמר האיוון, ימצא הכל בטוב. ההולך בדרך זו בעת החשכה, גם כאשר יאיר האור, וימשיך לחיים הנמשכים, אם חונך על פי דרכו – גם כי יזקין לא יסור ממנה.

ובהגיע תר נערה ונערה לבוא אל המלך אחשוורוש מקץ היות לה כדת הנשים שנים עשר חדש כי בן זמלאו ימי מרוקיהן ששה חדשים בשמן המור וששה חדשים בבשמים ובתמרוקי

יא). אולי שייך להביא כאן את פירוש בעלי התוספות לפסוק זה, שבהיותם גולים למקום תורה, פני אביהם לא ראו.

הנשים: ובזה הנערה באה אל המלך את כל אשר תאמר ינתן לה לבוא עמה מבית הנשים עד בית המלך: בערב היא באה ובבקר היא שבה אל בית הנשים שני אל יד שעשגו סריס המלך שמר הפילגשים לא תבוא עוד אל המלך כי אם חפץ בה המלך ונקראה בשם:

כאשר הדברים יונהגו על פי הסדר הנכון האמור עד כאן – הרי הם הראויים לבוא לפני המלך; אלה יזכו גם כאשר יגיעו לזמן המאוחר "ימי שנותינו בהם", ימים אשר בהם אין השמש לאור יומם, לשאת חן וחסד, ובכתר מלכות לראשם "אז תראי ונהרת, ופחד ורחב לבבך", בהיות הכל מתוקן לסעודה.

ובהגיע תר אסתר בת אביחיל דד מרדכי אשר לקח לו לבת לבוא אל המלך לא בקשה דבר כי אם את אשר יאמר הגי סריס המלך שמר הנשים ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל ראייה: ותלקח אסתר אל המלך אחשוורוש אל בית מלכותו בחדש העשירי הוא חדש טבת בשנת שבע למלכותו: ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וישם כתר מלכות בראשה וימליכה תחת ושת: ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר והנחה למדינות עשה ויתן משאת כיד המלך:

גם כאשר יש שיצטרכו בחינה שוב ושוב, אלה יזכו, אשר "בהתהלך תנחה אותך, והקיצות – היא תשיחך".

ובהקבץ בתולות שנית ומרדכי ישב בשער המלך: אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עשה כאשר היתה באמנה אתו:

האיזון הנכון אמנם מוליך הכל בסדר טוב; אבל כאשר יתחיל האדם ללכת בדרך חכמה, עדיין אינו שמור מכל רע. אם אלו שהופקדו לשמור על המלך ועל יין משתיו, שלא יגלה למקום מים הרעים וימות, ימעלו בתפקידם, הרי השמירה וההשגחה, שדרכה לבוא דוקא לבוא מבחוץ, אין מי שיוכל להשגיח עליה.

בימים ההם ומרדכי ישב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד במלך אחשוורוש:

רק מי שהוא חכם חרשים ונבון לחש, יוכל להכיר במעילתם של השומרים; כאשר הוא יוכיח לעין כל את מזימת הפשיעה, יבוקש הדבר וימצא. כאשר הטעות תוגבה ותראה, יוכלו המתבוננים בה לשמור את דרך עץ החיים, לזכור את הדבר למען לא יכשלו בו.

ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי: ויבקש הדבר וימצא ויתלו שניהם על עץ ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך:



ג. גזרת המן – צופה רשע לצדיק ומבקש המיתו

בפרק שלישי זה נראה איך כאשר שלום בבית המלך בא המן הרע ומתגדל, עד שיבוא להשמיד את עם המלכה.

כי כאשר ינוח האדם שקט ובוטח, יבוא צר ואויב להכשילו, ואת כל עם-ביתו ימכור בעשרת אלפים ככר כסף.

עד עתה עסקנו בסיפור התגדלותו של אחשוורוש, עד שהמלוכה נכונה בידו. אבל כאשר ניצח במלחמה הקטנה, הנה הוא עומד בפני המלחמה הגדולה. כאשר ניצח אדם בדבר אחד, פתח הוא בזה מקום המאפשר דוקא לאיש צר ואויב, לגדול. כל אשר לו ימסר בידו, ורק מעט מזער ישארו לעמוד בפניו.

אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו: וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כרעים ומשתחווים להמן כי בן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחווה:

עתה נעשה המאבק קשה, כי כבר נטו כחות הנפש ומשרתיה אחרי הרע הזה; הם מסיתים גם את הטוב המעט אחריהם. גם המאבק עצמו מחריף, כאשר מדי יום העימות חוזר על עצמו, וכל צד מנסה להכריע. אבל אין די בהכרעה מקומית: הנצחון צריך להיות שלם, בלי חריגות; כל המצטרפים והנמשכים אל הטוב, חייבים להצטרף.

ויאמרו עבדי המלך אשר בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך: ויהי כאמרם אליו יום ויום ולא שמע אליהם ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי כי הגיד להם אשר הוא יהודי: וירא המן כי אין מרדכי כרע ומשתחווה לו וימלא המן חמה: ויכו בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשוורוש עם מרדכי:

גם כאשר יש חידוש בעולם, והנסים גלויים, כאשר האדם יתבונן על הדברים כאילו הכל חוזר ונשנה, את פעל ה' לא הביטו ומעשה ידיו לא ראו. הריהו מביט על מועד פטירתם של צדיקים, ויאמינו שלעולם "הלבנון באדיר יפול". גם השומרים על דבר ה' אינם באחדות ואין להם כח בעולם הזה; לכן אין טעם להתייחס אליהם, ושוב לא ייוודעו. רק דבר אחד ישם אל ליבו: עשרת אלפים ככר כסף ישקול על יד עושי מלאכתו; על דמיו אדם דואג. ובאמת כך מוסכם, וכך יוצא אל הפועל. כאשר תמה מלאכת משכן ה', וכבר אין מביט אל מה שהיה, "ויחזו ... ויאכלו וישתו".

בחדש הראשון הוא חדש ניסן בשנת שתיים עשרה למלך אחשוורוש הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר: ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפור ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שנות מכל עם ואת דתי המלך אינם עשים ולמלך אין שוה להניחם: אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עשי המלאכה להביא אל גנזי המלך: ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן בן המדתא האגגי צרר היהודים: ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך: ויקראו ספרי המלך בחדש הראשון בשלושה עשר יום בו וכתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך ואל הפחות אשר על מדינה ומדינה ואל שרי עם ועם מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו בשם המלך אחשוורוש נכתב ונחתם בטבעת המלך:

עם חתימת ההחלטה, נמסרת ההנהגה לכוחות המעשה; כל כח חש לעשות רצון עצמו, ולאחיו יאמר חזק. להשמיד, להרוג לאבד את כל "מי שאינו מודה בעבודה זרה", מקנין החכמה שבהם ועד טפליהם, מן המסייע להם ועד המצטרף אליהם. את האחד^י שמעבר להנהגת הטבע להשמיד, ולחדש תחתיה רק את השלמת הגוף ותיקונו; גם מאדיריהם לא ירצו כי-אם שלל לבו. ביום שאדם ניתן ביד יצרו, אינו מתבונן ליום מחר, ולא יביט אל תוצאות מעשהו; רק יהיו "עתידים ליום הזה". ההחלטה נפלה במהירות, אין אומר השב; האדם נכנע ליצרו, ויושב לשתות לשכרה את כוס התרעלה, ואת חרסיה יגרם. הוא נופל ביד היצר, וכאילו איבד את דרך התשובה.^י כל יושבי שער עירו איבדו את תקוותם, יבשו עצמוותינו, נגזרנו לנו.

ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבו: פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה: הרצים יצאו דחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה:

אבל פתח-תקוה אחד נשאר. הצדיק לא אבד, גם אם אין איש שם על לב. גם בשפליתו מתעורר האדם לשוב אל ה', אולי ירחמנו עושהו. הוא ישוב עד ה' בצום ובבכי ובמספד, ויזעק אל ה'. ובזעקה ובקשה יוכל לבוא עד לפני שער המלך, כי לבוש שק" לבד אינו עיקר התשובה, "קרעו לבבכם ואל בגדיכם".

כל מקום שיש התעוררות תשובה, שישימו לבבם על דרכיהם, ישובו אל ה', וינזרו מדרכיהם הרעים ומעלילותיהם אשר לא טובים.

ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויזעק וזעקה גדלה ומרה: ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק: ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יצע לרבים:

התעוררות העם מגיעה אל ההנהגה; גם אסתר, הנסתר ומסורה ביד אחשוורוש, שומעת על כך מכל עושי דברה ומשרתיה. דברי מרדכי מגיעים אליה, והיא מזדעזעת לשמעם. מעתה, היא, שהיתה למרדכי לבת, באה לסייע לו. מעתה, שהגזרה באה לתכליתה בהתעוררות התשובה, אפשר לחזור להנהגה הטבעית.

אבל גם בצרותיו, ובודאי אחר שהכיר בטעותו ושוב אין ראוי לו העונש, אין נוח לו לאדם לקבל עליו ייסורים באהבה. גם את הצדיק הוא מנסה להלביש ולכסות, להסיר שקו מעליו. אבל

(יב). השנה הטבעית היא י"ב חדש, וי"ג הוא "אח"ד אשר בארץ", מעבר להם.

(יג). ידוע ששתיית היין לשכרה נחשבה אצל הפרסים לחלק מתהליך החקיקה וקבלת ההחלטות הסופיות.

(יד). נראה להוסיף ע"ד רמז שתיקון הלבוש (וכמו שיתבאר בסמוך) הוא המתקין את האדם לבוא לפני ה', לא קריעת לבוש הפגום.

הצדיק יודע נפש בהמתו, ויודע שאם יקל על עצמו מעט, הוא ימשכנו הרבה. לכן אינו מקבל עליו להסיר עצמו מצערו, עד שימסרו בידו את השליטה.

ותבואנה נצרות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאד ותשלח בָּגָדִים לְהַלְבִּישׁ אֶת מַרְדֳּכָי וּלְהַסִּיר שָׁקוֹ מֵעָלָיו וְלֹא קָבַל:

לפי הרמ"א, כאן הגענו לנקודת ההכרעה; כל הגורמים הוטלו אל המערכה. כחות החיות הטבעית נמסרו, "אני ועמי", ביד היצר הרע; שארית ישראל באו לפני המלך לבקש לפניו.

לפני שנציג את הדיון כפי שנדון ביד התך – זה דניאל שכל עניני מלכות נחתכים על-פיו, נביא הסבר שמביא הרמ"א כאן לאגדה שבמסכת תענית,^ט באשר לדרך הראויה בעניינים אלה.

"רבי מני הוה שכיח קמיה דרבי יצחק בן אלישיב; א"ל לא מקבילי עילויה [אינשי] דביתאי א"ל מה שמה חנה שמה; 'תתייפי חנה!' נתייפתה חנה. א"ל 'קא מרדה עילוי!' אמר 'תחזור חנה לשחרירותה!' חזרה חנה לשחרירותה".

הרמ"א מבאר ש"אינשי ביתאי" הוא "בתי הנפש", גופו וחלק החומר שבו. ר' מני סיפר לר"י בר אלישיב שיש בו "פחיתות שאינו יכול לכבוש יצרו", ושאל אותו על רפואת הנפש ודרכי המוסר בכגון זה. שאלו "מה שמה", איזו פחיתות היא זו, וא"ל "חנה שמה": "רצה לומר הקנאה; וקראה חנה להיות מפורסם בה בקנאתה אשר קנאה את צרתה פנינה" "ואמר ליה תתייפה חנה", "שיתרחק מקצה הקנאה לגמרי אל קצה השני, אפילו במקום שאמרו 'קנאת סופרים תרבה חכמה'". על זה אמר לו "קא מרדה עלי", שהמאבק בכוחות נפשו קשה עליו.

"רוצה לומר כאשר הרגיש ר' מני בנפשו כי מעכשיו יוכל לעמוד בדרך אמצעי ולא יטה עוד לקנאה הפחותה אמר שאם יטה עוד וירגיל נפשו בהרחקת הקנאה, יקנה הקצה השני, וימרוד עליו לגמרי, ולא יקנא כלל; וגם זו רעה רבה היא, כי דרך הממוצע הוא הישר. על כן אמר רבי יצחק שמעתה יוכל לחזור במקצת לשחרוריתא וילך בדרך האמצעי כי מעתה לא יטה עוד לא' הקצוות".



ד. תפילת מרדכי - ה' לא יעזבנו בידו

כאן נראה באיזו דרך משיג מרדכי את הצלת היהודים מיד המן, אשר בידו מסרם המלך, על-ידי אסתר.

ובזה נדע איך ינהיג האדם את כחות נפשו אחר יצרו הטוב, להנצל כצבי מיד איש צר, ומשכן נפשו ינצל ממנו.

עד כאן, הראינו איך נמסרו כל היהודים ביד המן הרע הזה, להשמיד להרוג ולאבד. כאשר המלך, השליט על הארץ, נשמע למי שאפילו יוצרו קראו רע, נמסרת המלכות בידו, והמלכה נמסרה, היא ועמה, בידו. כעת הגיעה שעת ההכרעה: מרדכי הצדיק מעורר את העם לתשובה; הוא מגיע בתפילתו, בשקו ותעניתו, עד שער המלך. אסתר, שהיתה למרדכי לבת, אבל עתה היא

(טו). (כג:), לפי כמה נוסחאות הש"ס; ולפי נוסחא דידן לא אתיא.

מסורה ביד אחשורוש, הזומם למכרה, ואת עמה, ביד אויב, שומעת את הדברים, "ותתחלחל המלכה מאוד". אבל מרדכי אינו שומע לבקשתה, לחזור אל ההנהגה הטבעית; הוא יודע כי כדי לנצח ב"מלחמה הגדולה" צריך האדם שלא לשמוע לצרכי גופו. ומצד שני, אסתר טוענת כי אם לא ישמע החסיד, הוא המושל, אל כל צרכי גופו, לא יישמעו לו ביום צרה; וכמו שאמר ר' מני"א אחרי שהושג התיקון לחסרון "אינשי ביתיה", "קא מרדה עלי".

כאן צריך להכריע; אוי לי מיצרי, ואוי לי מיצרי. ההנהגה הטבעית תובעת את צרכיה, ותלמיד חכם היושב בתענית, "ליכול כלבא לשירותיה", אין התענית רצויה. "ומצד שני, אם יימשך אחר הנהגתו הטבעית מי יודע אם ינצל. אין מנוס מלקרוא למי שכל הדינים נחתכים על פיו, יצר טוב אומר עשה כך, ויצר רע אומר עשה כך, והלכה כדברי המכריע, הקב"ה.

היוצא לזעוק ולהתענות אל רחובה של עיר, יוכל, מתוך עסקו באלה, להבין את תועלתו. בנטיה עד הקצה, יוכל להתרחק מקצה הרע, ולתקן מידותיו הרעות. אולי ביציאה מהנהגת הטבע תתוקן הסיבה לגזרה והגזרה תוסר.

אבל גם ההנהגה הטבעית טענותיה בפיה. כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים, כי מי שיכנס בפתאום לעבודת הסיגוף והתענית והפרישות המפליגה, כאשר לא ישמע לחומרותיו לא יוכל להתמיד בכך, כי אי אפשר "לצאת פתאום מהפך אל הפך". וגם אם כן יעשה מי יודע אם יחיה, אם לא יושיענו ה' וישמרנו מלך העולם השליט בטבע, באותו סיגוף שעושה.

ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניו ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה: ויצא התך אל מרדכי אל רחוב העיר אשר לפני שער המלך: ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול על גנאי המלך ביהודים לאבדם: ואת פתשגן כתב הדת אשר נתן בשושן להשמידם נתן לו להראות את אסתר ולהגיד לה ולצוות עליה לבוא אל המלך להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה: ויבוא התך ויגד לאסתר את דברי מרדכי: ותאמר אסתר להתך ותצוהו אל מרדכי: כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וזהו לא יקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום: ויגידו למרדכי את דברי אסתר:

אבל מרדכי משיב אליה; אל תדמי בנפשך, שכיון שאת מסורה ביד המלך תנצלי בידו. אם לא תשמעי ותשובי, הנה רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר. "שסוף דבר יהיה, כל מה שהקב"ה רוצה מנפשו שיתקן מוכרח הוא לתקן, ויבא עוד פעם ופעמים לעולם הזה ובעל כרחו יוכרח לתקן, ואם כן למה לו כל העמל למות ולסבול חיבוט הקבר ושאר צרות ולחזור עוד הפעם"; "וזהו שאמרו באבות, ואל יבטיחך יצרן שהשאול בית מנוס לך". "ומי יודע, אם לא זה

טז). תענית (כג:), כגירסת הרמ"א; במאמר הקודם הבאנו את פירוש הרמ"א למארו"ל זה.

יז). אמנם סוגיה זו שנויה במחלוקת, כמבואר בספר-חסידיים, תקכח; ואולי בזה נחלקו רש"י ותוספות ב"ק (עב. ד"ה דלא).

יח). לשון משנה-ברורה, סימן תרכב (שעה"צ ו).

תכלית שלטון האדם בעולם, לכו ונשובה אל ה', כי "אין שלטון ביום המות", ביום ש"הרשעים נחשבים כמתים" ו"אין ליבם ברשותם".

ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים: כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יצמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לעת קזאת הגעת למלכות:

אסתר שומעת לדברי מרדכי ומסכימה שהמצב דורש חריגה מיוחדת. אבל כאשר ההנהגה הטבעית תידרש לדרישת הפרישות, צריך הדבר להיות מלווה בקדושה, כאשר כל הכוחות – הרוחניים, מאותם הנמצאים באותה "עיר קטנה", הגוף, וגם הכוחות הגשמיים המשרתים את הנהגת הגוף, כולם ישתתפו בהתעלות זו. רק בדרך כזו אפשר לנסות להתעלות מעל לדרגה אליה האדם שייך.¹

ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי: לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום גם אני ונעמתי אצום כן ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי: ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוה עלי אסתר:

יחינו מיומיים, ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו. כאשר יתבונן האדם על עתידו ועל גמול העולם הבא, גם החומריות המסתירה את הרוחניות תימלך, ובלבשה עצה זאת, תתיצב לפני מלכה, בחצר הפנימית, נוכח בית המלך.

כאשר תתצב מרחוק, פתח הבית, כבר בזה יגלה המלך יושב על כסא מלכותו, ואז יפתח שער גם בעת נעילת שער.

באה זו לפני המלך, אין היא חברתה של ראשונה; ושתי ביין-משתיקה לא באה, וזו באה מדעתה. כאשר ראה המלך, שאינה מן המסירות את לבו, נשאה חן בעיניו ואת שרביט הזהב הושיט לה.

ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נכח בית המלך והמלך יושב על כסא מלכותו בבית המלכות נכח פתח הבית: ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עמדת בחצר נשאה חן בעיניו ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט:

מעתה, שהתייצבה אסתר בגלוי לפני המלך, יודע המלך שכל אשר תאמר ינתן לה לבוא עמה, עד בית המלך, כי בה ימלוך על עמו; ולכך את חלקה הראוי לה אם תבקש יינתן.

ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לה:

עתה, שבתשובת מרדכי נושעה, ובשליחותו שבה אל מקומה, היא באה לפני המלך, והמלך שוב אינו נתון ביד המן הרע הזה. בקשת המלכה, שיבואו כל אלה להתיצב, ויבוא גם האויב בתוכם, כי זו סעודה שבה הכל על כנו, אין שטן ואין פגע רע, כאילו אכלו משולחנו של מקום. ובעצה זו ידעו עם מי יושבים לאכול, ויאמר מהרו.

1. הרמ"א מביא כאן (מסנהדרין סד.), שאנשי כנה"ג, ומרדכי אחד מהם (כמבואר בהקדמת משנה-תורה להרמב"ם), ביקשו שימסר יצר הרע בידם, ונענו.

ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו: ויאמר המלך מהרו את המן לעשות את דבר אסתר ויבא המלך והמן אל המשתה אשר עשתה אסתר: מעתה שאינה בקלקול, גם אין צריך להזיר עצמו מן היין. גם כאשר מתוך המשתה ישאל, הנה התשובה היא כי להמשיך כך גם מחר טוב הוא.

האיזון הרצוי הושג, כל כח תופס את מקומו. מעתה, הכל יעשה כדבר המלך.

ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש: ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי: אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך:

כאן נוצח המן. גם כאשר הוא יוצא שמח, יראה את מרדכי הצדיק שעודו עומד לפני מלכו, שוחק לסוס ורוכבו.

ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב וכראות המן את מרדכי בשער המלך ולא קם ולא זע ממנו וימלא המן על מרדכי חמה:

אבל המן אינו מוותר בקלות; מרדכי אמנם חזר למשול, אבל עד שיוסר הרע, יצטרך להכניעו עוד.



ה. אם יפתוך חטאים אל תובא

גם אחרי שהובס המן, עוד הוא מנסה להשיג את עזרת זרש אשתו ואוהביו, עד שבסופו גם לפני אסתר יתחנן.

ואנחנו נשים ליבנו שגם אחר נצחוננו על היצר עוד הוא בקרבנו, מנסה למצוא עזת-חטאים; ובזכרון זאת נינצל.

ראינו עד עתה איך ניצל הצדיק מעצת רשע; איך שבה המלוכה אל מקומה, אחרי אשר הוסרה טבעת המלוכה ונמסרה ליד אויב; איך שבה אסתר, אשר היתה למרדכי הצדיק לבת, ואחרי המסר כל היהודים ביד המן, שבה ובאה לפני המלך; ואיך הרשע רואה את הצדיק, עודנו עומד לפני המלך, וימלא חמה.

ועתה אורב רשע לצדיק, ומבקש המיתו. הוא יודע כי לא יוכל לו במלחמה כאשר ניסה, ולכן הוא קורא לעוזריו, ומבקש את עזרת הנסתר בביתו אולי בערמתה תסייע לו, הרודה בעם בגלוי; "נארכה לדם, נצפנה לנקי חינם".

ויתאפק המן ויבוא אל ביתו וישלח ויבא את אהביו ואת זרש אשתו:

הוא מספר לפניהם את כל גדולתו אשר אסף בעולם הזה, בחשבו כי לשוטה נתן ענין לאסוף ולכנוס; הרי זה חלק אדם רשע ונחלתו.

ויספר להם המן את כבוד עשרו ורב בניו ואת כל אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך:

אבל כאן הוא מתאר את נפילתו: כאשר השתחרר ממנו החומר, הסתר המלוכה, ושב לעמוד לפני המלך, אבדה שליטת הרע עליו. גם אל המשתה הזמין אותו עם המלך, ומה בצע לו בשיאכילוהו פסיוני, אם יטחינהו בריחים, לעבוד את המלך ולהכנע בפניו. ולא זו בלבד: "מי בראש", צדק לפניו יהלך, ולא יכנע לפניו, ורצוי הוא לפני מלכו; ומה חיינו.

ויאמר המן אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך: וכל זה איננו שונה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך:

וזה עצת אשת-מדנים: כיון שכבר הוא בדרך עליה, ואין להסיר שטן מאחריו, הרי נשימנו לפניו, להעלותו ולעשות לו מקום גבוה, על גפי מרומי קרת. כאשר יעלה המלך לשם, הרי דוקא בעליתו אל מעבר למדרגת הראוי לו, בזה יחדל קיום הצדיק, כי ישתבש גם בעלותו. כאשר יושם הצדיק בגובה, בעוד יש לו מקומו בארץ, בין השמים ובין הארץ לא יבחין עוד, ומעתה יתפתה ביצרו להמשך אחר חמרו, והמלך עם הרשע השמח ישב לשתות.

ותאמר לו זרש אשתו וכל אהביו יעשו עץ גבה חמשים אמה ובבקר אמר למלך ויתלו את מרדכי עליו ובא עם המלך אל המשתה שמח וייטב הדבר לפני המן ויעש העץ:

בנקודת האפלה הזאת, כבר על האדם לדעת כי יצרו של אדם מנסה להכשילו בכל יום. אבל בהיותו רואה את הנולד, זוכר ימות עולם, לא יעלימו עתידו בעדו. ובהבינו שנותיו, יבחין כי כבר עמד פעם בפני כשלון, והצדיק באמונתו העירו מפני הקמים עליו; אבל לא נתן שום גדולה לו מאז, ולכן עתה שב, וארב לו וקם עליו.

בליילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך: וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרגש שני סריסי המלך משמרי הסף אשר בקשו לשלח יד במלך אחשוורוש: ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה ויאמרו נערי המלך משרתיו לא נעשה עמו דבר:

והמלך בהתבוננו ובהשקיפו, חושש ממקצצי נטיעות חצרו, ובחרדתו שואל מי אפוא הוא הצד ציד בפיו ויבא. וכראותם את המן, יודיעו לו כי הוא הבא באישון לילה; והמלך מוכן עתה לבדקו.

ויאמר המלך מי בחצר והמן בא לחצר בית המלך החיצונה לאמר למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו: ויאמרו נערי המלך אליו הנה המן עמד בחצר ויאמר המלך יבוא:

המן בבואו לפני המלך אומר למלך, כי אשר יחפוץ ביקרו ילבישנו בלבוש כבודו, ואת אשר ישוש לרכוב עליו יתן בידו, והשיב את אשמו גם בראשו, ויתן את הכתר על המן להמליכו על הנהגת הכל; הכל ינתן בידו, ולפניו טמא טמא יקרא.

ויבוא המן ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו ויאמר המן בלבד למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני: ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו: יביאו

לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר נתן כתר מלכות בראשו: ונתן הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפתמים והלבישו את האיש אשר המלך חפץ ביקרו והרכיבו על הסוס ברחוב העיר וקראו לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו:

אבל הפעם הזאת אין המלך נופל ביד מבקשי רעתו; וברצות ה' דרכי איש, גם אויביו ישלים אתו. ובזה גם הכתר נאה לראש החסיד, הוא המושל; ואז בזמנה גם הנפש תשוב אל אשר נתנה, ונפש הבהמה יורדת למטה לארץ.

ויאמר המלך להמן מהר קח את הלבוש ואת הסוס כאשר דברת ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך אל תפל דבר מכל אשר דברת: ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי וירכיבו ברחוב העיר ויקרא לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו: וישב מרדכי אל שער המלך והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש:

עתה גם עוזרי רשע שוב לא יסייעוהו; כבר דרך הצדיק עליו. גם במשתה היין שוב לא יחשוש אדם, ואת שונאו יאכיל לחם, כי גחלים הוא חותה על ראשו. ובהכנה זו, יוכל החומר, שכבר נאמן הוא לדרך ה', לבוא לפני המלך, ולבקש לפניו. כי עתה ידע, שאין הוא נתון לעם אחר ונמכר לעבדים ולשפחות ואין קונה; כאן נפשי בשאלתי.

ויספר המן לזרש אשתו ולכל אהביו את כל אשר קרהו ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מורע היהודים מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו: עודם מדברים עמו וסריסי המלך הגיעו ויבהלו להביא את המן אל המשתה אשר עשתה אסתר: ויבא המלך והמן לשותות עם אסתר המלכה: ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני במשתה היין מה שאלתך אסתר המלכה ותנתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש: ותען אסתר המלכה ותאמר אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי: כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצד שנה בנזק המלך: ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן: ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה והמן נבעת מלפני המלך והמלכה:

עתה כאשר שב מדרכו הרעה יתבונן על אשר היה בו בהמסרו ביד זרע עמלק, ויצטער עליו; ובחמתו עזב את הנאות העולם, לא עוד ינסך בשמחה. הוא שב אל גנת הבית, אשר היה שם אהלו מתחילה; שם היה בידו לבנות ולנטוע. והרע עוד נופל להתחנן לפני בית המלך, אולי יוכל להנצל מגזר דינו.

והמלך קם בחמתו ממשתה היין אל גנת הבית והמן עמד לבקש על נפשו מאסתר המלכה כי ראה כי כלתה אליו הרעה מאת המלך:

אבל כאשר ישוב מן הפרדס אל בית משתה היין, ויראה שעוד המן שוכן בבתי-הנפש, אף כי הוא נופל, הרי עודנו מבקש להטות את אשר יסתר מעיני המלך, את צרכי החומר שבהם האחיזה לכח המתאוה. הוא יודע, כי הוא מנסה להכשילו, בהדבקו לאשר עמו. ובהכירו גם בתחבולה זו, אבד הרשע. מעתה יושם לזכרון תמיד, תמחה את שמו – לא תשכח, ובזה בא השקט.

והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה היין והמן נפל על המטה אשר אסתר עליה ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו: ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה חמשים אמה ויאמר המלך תלהו עליו: ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי וחתת המלך שככה:



ו. תמחה את זכר עמלק

כאן מוסר המלך ביד מרדכי ואסתר את בית המן, ועל-פי עצתו הם מבטלים את רעת הגזרה מעל כל היהודיים. ואחר זה כל אדם ימשוך, למסור את כחות יצרו ביד כחות הנפש המסייעים לדעתו, עד שישלטו אלה בשונאיהם. ראינו בפרקים הקודמים, איך נפל רשע ביד צדיק; מעתה נראה, מה נעשה בדינו. ביום כשלון הרשע, נמסר כל אשר לו ביד הצדיק; אבל כלים שהשתמש בהם הדיוט, שהרשע מצא חפצו בהם, לא יוכלו להמסר לשמים, עד שינתנו ביד זו שהיתה למרדכי לבת, היא תמשול גם בבית-רשע, ותשנהו לטוב לה, לחיותה כל הימים. ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן צרר היהודים מעתה גם ההולך בדרך ה', מר-דכי, יתגלה, אין הוא צריך עוד להסתר בכחות הנפש הטבעיים, ולנהל משם את דרך עבודתו; כבר אין שעבוד מלכויות-רשע עליו. ומרדכי בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה: ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי אחרי שני אלה יוכל גם בית המן להמסר ביד מרדכי, אחרי שבא לידי הסתר ונתלבש בלבוש צדקה.

ותשם אסתר את מרדכי על בית המן:

אבל אל יאמן האדם בעצמו עד יום מותו. גם אם נמסר בידו, ימשיך להתחנן לבל ימסר הוא ביד יצרו; ועוד עליו לתקן את אשר עותו, כי רבה רעת האדם בארץ. ודוקא עתה, שסר מרע, יש מקום שיוכל לכפר על אשר עשהו, כי עד עתה, קודם שבא פרקליט וריצה, לא היה קרבנו נרצה; בא פרקליט וריצה, בא דורון אחריו. "גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה".

ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפל לפני רגליו ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האנגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים:

ומעתה, נענתה, ונוסף אליה כח לעמוד לפני המלך, ולבקש מלפניו. אם עתה שבה בכל לבבה, יכתב להשיב את כל אשר נעשה, כאשר בחטא האדם נמסר הכל להאביד ולהרוס. ואז

יאמרו אשרי זקנותנו שכיפרה על ילדותנו. ובאמת גם זה נרצה לפני המלך; הנה הכל כבר נמסר בידם ואין עוד שלטון לרע בארץ.

ויושט המלך לאסתר את שרבוט הזהב ותקם אסתר ותעמד לפני המלך: ותאמר אם על המלך טוב ואם מצאתי חן לפניו וכשר הדבר לפני המלך וטובה אני בעיניו יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך: כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי: ויאמר המלך אחשוורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים:

מעתה, כאשר אסתר ומרדכי תפסו את ההנהגה, שוב אין אסתר כפויה ע"י אחשוורוש ללכת בעצת המן; אדרבה, אפילו את אשר מה שנגזר כבר, אפשר לחפש דרך לתקן. אבל באמת, את הנעשה אין להשיב; ומעוות לא יוכל לתקן. כל שאפשר לעשות הוא, "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם"; מכאן ולהבא, ואם יצליחו, תהיה חתת ה' על העמים אשר סביבותיהם, ולא ירדפו אחרי בני יעקב.

ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב:

גם החלטה זו מגיעה לידי ביצוע; בזמן נתינת תורה, גם מי שנמשך אחרי החומר, יוסיפו לוי חיים, ואז יכתב אל כל מי שמכיר במלכותו של הקב"ה, ואל כל מי שיש לו שלטון על דבר. הכתב ניתן ליד גמל ורוכבו, גם גמל פורח ש"לא ידענו מאי ניהו" התרים אחרי הרכש, מביאים את הכתב ממדינת הים. ובכתב מצווה עליהם, לתת לב על נפשם, לא למוסרה ביד מבקשי רעתם, הצופים להם ומבקשים המיתם, ולא יעשו שלום להם בעבור שללם.

ויקראו ספרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו ויכתב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים ואל האחשדרפנים והפחות ושרי המדינות אשר מהדו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשנו ואל היהודים ככתבם וכלשונם: ויכתב בשם המלך אחשוורוש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים בידי הרצים בסוסים רכבי הרכש האחשדרפנים בני הרמכים: אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבז:

גם אשר לא נתנו את ליבם עד עתה, ביום אחד יוכלו להינצל; אם רק ביום אשר חשב המן על היהודים לאבדם, כאשר האחד^כ יוחלף בהנהגת הטבע, ישימו לב להתבונן, ואז ינקמו מאויביהם.

(כ). ששים ושמונה, "חיים", ימים, מגזרת המן ועד אגרות מרדכי.

(כא). שלש עשרה, המספר העובר את הנהגת הטבע והמזלות. ובאמת בשנת העיבור, שבה בא לידי ביטוי כוחה של תורה (ירושלמי נדרים ו,ח; סנהדרין ד,ז), יוחלפו אותם י"ב חודש בשלושה עשר.

הרמ"א מעיר, שזה הוא יום השביעי לאבלו של משה רבינו, הנכבד שבברואים: והחי יתן אל ליבו יום פקודתו, ויזכור לחדול מן האבלות ביום השביעי כי "עיקר האבילות אינו אלא הטוב הנעדר מן החיים במוות המת", ולכן אין האבלות אלא כלפי הנהגת הטבע והעוה"ז.

ביום אחד בכל מדינות המלך אחשוורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר: פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאיביהם:

התוכנית הושלמה ויצאה אל הפועל, ביד כל המוסרים את הידיעה.

הרצים רכבי הרכש האחשתרנים יצאו מבהלים ודחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה:

מעתה יתהלל המתהלל, אשר השיג את השלמות העליונה. אין הוא מערב את לבוש הבוץ בלבוש הארגמן, כל כלי נמצא במקומו הראוי לו; העטרת אשר בראשו, לבוש בני חורין, וקניני הרכוש. כאשר יתהלל, לו יאות גם להיות חכם גבור ועשיר. כל הנמשכים אחר מרדכי, ישמחו בהיות אלה על מכונם. ובהיותם נמשכים אחר הנפש, במה שיש להם זה די להיות שמחה ומשתה ויום טוב, "ואין טוב לאדם כי אם לאכול ולשתות וגו'".

ומעתה כל מי שיכיר בדברים אלו ילך בדרכי יראת שמים, פחד היהודים. ובהיותם מתבוננים על האמת גם ביום אשר שברו אויביהם להפוך לרעתם, כמבואר, נעשה קטגורם סגורם.

וביחוד בהיות האיש הולך וגדול וכל כמה שמזקינים דעתם מתישבת עליהם, חרדו כל עמי כנען.

ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה: ליהודים היתה אורה ושמחה וששן ויקר: ובכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב ורבים מעמי הארץ מתייחדים כי נפל פחד היהודים עליהם: ובשנים עשר חדש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאייהם: נקהלו היהודים בעריהם בכל מדינות המלך אחשוורוש לשלח יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד לפנייהם כי נפל פחדם על כל העמים: וכל שרי המדינות והאחשדרפנים והפחות ועשי המלאכה אשר למלך מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם: כי גדול מרדכי בבית המלך ושמעו הולך בכל המדינות כי האיש מרדכי הולך וגדול:

מעתה יוכלו להכות את אויביהם, אשר להכות - להכות, ואשר אין חפץ בו יאבד; בזה יאבדו כל עשרת בני המן, המושלים מכוחו והמדריכים על דרכו, איש על מחנהו ואיש על דגלו. אז, כאשר הוכו, שוב אין חפץ לאסוף ולכנוס, ואת אלילי כספו וזהבו ישליך.

ויכו היהודים בכל איביהם מפת חרב והרג ואבדן ויעשו בשנאייהם כרצונם: ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש: ואת פרשנדתא ואת דלפון ואת אספתא: ואת פורתא ואת אדליא ואת אריתא: ואת פרמשתא ואת אריסי ואת ארדי ואת ויזתא: עשרת בני המן בן המדתא צר היהודים הרגו ובבזה לא שלחו את ידם:

כך נשלמה המלחמה, והושג השלטון הרצוי. האויב לא ישא ראשו, ושוב אין שטן ואין פגע רע. עתה נשאר רק לחשוב מחשבות, לעשות בזהב ובכסף ובנחושת את אשר יעשה בהם למלאכה. למצוא חפץ ודבר דבר, איך יוכל הכובש את יצרו ללכת מחיל אל חיל.



ז. לא תשכח

ובמאמר מסיים זה נראה איך נכתבו הדברים לדורות, לזכור את אשר נעשה. ובזכרון זה ידע אדם לשמור את נצחון יצרו הטוב ונפשו על יצרו הרע במאבקם. עתה, כאשר את נצר עמלק תלו ואת בניו הכו בחרב, הגיע סיפור המגילה אל סוף המעשה, ומעתה יש מקום למחשבה תחילה, איך לשמר את ההשג. איך ניקח את אשר כבר עשוהו, ובו נמצא מנוחה באשר ייטב.

מספר ההרוגים בא לפני המלך. כל הכחות המעורבים במלחמה זו נחלשו, וההנהגה החומרית כבר אינה. מעתה שהושגה השליטה בחומר, יש לחדשו; המלכה היא שתדע איך להנהיג את המלוכה הטבעית מעתה.

ביום ההוא בא מספר ההרוגים בשושן הבירה לפני המלך: ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש ואת עשרת בני המן בשאר מדינות המלך מה עשו ומה שאלתך וינתן לה ומה בקשתך עוד ותעש:

אבל המלכה אומרת שאין דרך להחזיר את שלטון החומריות ולהשאירו תחת שלטון זה; רק יוסיפו לעשות כאשר עשו, היהודים יכו בשונאיהם, ואת בני המן יתלו על העץ, וישימום במקום הנזכר שלא ישובו משם, לדעת כל עמי הארץ את דרכם. בדרך זו, קוי ה' יחליפו כח.

ותאמר אסתר אם על המלך טוב ינתן גם מקור ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום ואת עשרת בני המן יתלו על העץ: ויאמר המלך להעשות כן ותנתן דת בשושן ואת עשרת בני המן תלו:

הקהל,²² שאינם פזורים בערי הפרוות, גם בדרגה השניה לדרגת הטבע, דרגת הנבואה, יוכלו להשיג שלמות, ותהי עליהם²³ יד ה'; ובלבד שלא ירדפו אחר הממון כתלמיד אלישע. אבל שאר היהודים בשאר מדינות המלך, גם הם כאשר יפגע בהם מנוול ימשכוהו לבית המדרש, לדרוש חמשה החומשים בשבעים פנים, לאלף חכמה; וגם הם, רק לא ישלחו ידם בביוזה להיות להוטים אחר הממון. אבל אף שיגיעו אל מעבר לגבול הטבעי, עד מעלת הנבואה לא יגיעו, ושם ינוחו מעלייתם, עד יבואו למקום קבלת השכר, ושם אין להם מנוחה, כי ילכו מחיל אל חיל.

כב). עיין הוריות (ג.) "רוב יושבי ארץ ישראל.. הוא דאיקרי קהל", (ו.) "כל שיש לו אחוזה איקרי קהל", יבמות (נז.). "קהל גרים לא איקרי קהל".

כג). "היתה עלי י"ד ה'", הנבואה, תבוא כאשר יוסיף האדם על שלמותו הטבעית, "מלא שבוע זאת", גם שלמות שניה-רוחנית "אלמלי משמרים שתי שבתות מיד נגאלים" (שבת קיח.).

ויקָהלוּ הַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשָׁן גַּם בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֶדָר וַיִּהְיֶה בְּשׁוֹשָׁן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וּבִבְנֵה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהַעֲשׂוֹת כֵּן וּתְנִתֶּן דָּת בְּשׁוֹשָׁן וְאֵת עֲשֶׂרֶת בְּנֵי הַמֶּן תָּלוּ: וַיִּקָּהְלוּ הַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשָׁן גַּם בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֶדָר וַיִּהְיֶה בְּשׁוֹשָׁן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וּבִבְנֵה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: וְשֹׁאֵר הַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּמַדִּינֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהָלוּ וַעֲמַד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאִיְבֵיהֶם וְהָרַג בְּשִׁנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וּבִבְנֵה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֶדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וַעֲשֵׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֵּה וְשִׁמְחָה:

וגם היהודים היושבים בעיר חומה, ויבנו עליה טירת כוסף, גם הם ליותר ממעלת הנבואה לא יגיעו, "כי לא יראני האדם וחי". וזו להם לשמחה בזכרם.

והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ויעשה אותו יום משתה ושמחה:

הרמ"א מעיר ש"הוקבעו ימי הפורים אלו, להיות לזכרון בין עינינו לכל המוזכר מכל הספור דלעיל. ונקראו ימי הפורים על שם הפור כמו שנאמר ה' מנת חלקי וגורלי ר"ל שאלו ט"ב השגות הנמנעות בימי הפורים הם גורל האדם בעולמו".

לכן, מי שנמשל ל"עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו", אין לו השתוקקות לעבור אל מעבר לגבול שהושם לו, ובזכרו את מקומו שם יעשה משתה ושמחה, ויגמול חסד עם רעו, וגדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה.

על כן היהודים הפְּרָזִים היִשָּׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עָשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֶדָר שְׁמִחָה וּמִשְׁתֵּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ: וַיִּכְתֹּב מֶרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מַדִּינֹת הַמֶּלֶךְ אַחֲשֹׁרוּשׁ הַקְּרוּבִים וְהַרְחוּקִים: לָקִים עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֶדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כִּימִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיהוּדִים מֵאִיְבֵיהֶם וַיַּחֲדֹשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׁמְחָה וּמֵאֲכָל לַיּוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֵּה וּשְׁמִחָה וּמִשְׁלוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְנֹנֹת לְאַבְיוֹנִים: וְקָבַל הַיהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחֲלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מֶרְדֳּכַי אֲלֵיהֶם: כִּי הָמָן בֶּן הַמֶּדְתָּא הָאֲגָגִי צָרָר כָּל הַיהוּדִים חֹשֵׁב עַל הַיהוּדִים לְאַבְדֵם וְהַפִּיל פּוֹר הוּא הַגּוֹרֵל לָהֶם וּלְאַבְדֵם: וּבִבְנֵה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עִם הַסֵּפֶר יָשׁוּב מִחֻשְׁבְּתוֹ הָרָעָה אֲשֶׁר חֹשֵׁב עַל הַיהוּדִים עַל רֹאשׁוֹ וְתָלוּ אֹתוֹ וְאֵת בְּנָיו עַל הָעֵץ: עַל כֵּן קָרָאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים עַל שֵׁם הַפּוֹר עַל כֵּן עַל כָּל דְּבָרֵי הָאֲגָרָה הַזֹּאת וְמָה רָאוּ עַל כָּכָה וְמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם:

ומעתה קימו וקבלו עליהם ועל זרעם, לזכור את מעשה המן ואת הדרך לאבדו. תמחה מתחת השמים, לא תשכח; וגם הגלויים עליהם, כל אשר בשם ישראל יכנה, צריך לדבוק בדרך זו. ובכל דור ודור, יראה אדם גם את עצמו באותו הנס, ויראה להשליט את המן על מרדכי. ויזכור לא רק את נס המן כפשוטו, אלא גם את האגרת השנית, הנרמזת על כל איש בארץ; יקראנה בחושך, וישנה להאיר עיניו בה.^{כד}

כד). הנבואה וההשגה ש"לא יראני".

כה). "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום" (מגילה ד.).

קִימוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עָלֵיהֶם וְעַל זֶרַעַם וְעַל כָּל הַנָּלוּיִם עָלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבֹר לִהְיוֹת עֲשִׂים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכִזְמָנָם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וְעִיר וַיְמִי הַפּוֹרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבֹרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכָרָם לֹא יִסּוּף מִזֶּרַעַם: וְתַכְתֵּב אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה בֵּת אֲבִיחַיִל וּמֶרְדֵּכִי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תַּקָּף לְקַיֵּם אֶת אֲגֶרֶת הַפּוֹרִים הַזֹּאת הַשְּׁנִית:

ומגילה נכתבה לזכרון להיות מול עיני איש, לעשות את כל שנותיו, בן שבעה, בן עשרים ובן מאה, להשוותן לטובה, לקיים בזה את דברי התורה, ובוה יקיימו את נפשם.

וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש דברי שלום ואמת: לקיים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצמות וזעקתם: ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר:

בזאת, המלך אשר אחרית וראשית היא שלו, ישלוט על כל יושבי הארץ. ומעשה גדלו וגבורתו ניכרים לאשר תיקנו מידותיהם והלכו בדרך אמת, וייודע לאדם גם בתתו גמול לעושי מצוותיו ועונש לעוברים עליהן. כי האדם הכשר, צדיק יסוד עולם, כל העולם ניוון בשביל חנינא בני; ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם. ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים: וכל מעשה תקפו וגבורתו ופךשת גדלת מרדכי אשר גדלו המלך הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס: כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב אחיו דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל ורעו:

"כבר אמרו: 'אף אם כל המועדים יהיו בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים'. כי מאחר שימי הפורים מורים על העתידות, ומעורר על סעודת לויתן, ואם כן אף ששאר מועדים לעתיד לבא בטלים, כמו שנאמר 'כי לא יאמר חי ה' אשר העלה מארץ מצרים וגו'', מכל מקום ימי הפורים לא יהיו בטלים. כי בשמחה בעצמה שתהיה לעתיד, שכל אחד ישיג מה שנפסק ממנו בחייו, כמו שבארנו לעיל שעל זאת הוקבעו ימי הפורים, אם כן השמחה בעצמה תהיה במקום ימי הפורים האלה, שאינן אלא רמז על אותה הסעודה":

"ונראה שזו כוונתו באמרו 'חייב אדם לבסומי בפורים עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'; כדוגמת הנמשל בסעודת פורים, שהוא סעודת לויתן, שאז יתבטל המן מן הארץ, שהוא היצר הרע, ואז לא ידעו בין המן למרדכי, כי לא ידעו מהו המן כלל. ועוד נ"ל: משידע אסור להשתכר; ור"ל שישתה דווקא בילדות, בעוד שלא ידע בין המן למרדכי; אבל כשיזקין, וישיג מהות המן ומרדכי, שנתוסף בו מרדכי – שהוא השכל, אל ישתה עוד".



הערות וקושיות – פורים

הערה על דברי הגרי"ד סולוביצ'ק: מיהו עמלק? עירובי תחומין שבין הלכה לאגדה (האם העזתים והגרמנים קרובים בקשרי דם?) - הרב בכור דזורייב (ידיד)

מפורסם מפי ספרים וסופרים שכל המבקש לעשות מעשה המן האגגי, בשם עמלק יכונה. דומה שכן הוא ביחס לכל רע בעולם המבקש להיות סתירה להופעת מלכות ה' בעולם. מבחינה זו גם יצר הרע המתעורר בנו, גם הוא בחינת עמלק. אך, ודאי שאין זה הגדר ההלכתי.

מחמת ריחוק מציאות קיום המצווה כלשונה בתורה נתרטלה מצוות מחיית עמלק והפכה לרעיון מופשט. אך יש לזכור שעל פי רוב מוני המצוות מדובר על שלוש מצוות מעשיות הנוגעות בעמלק. נראה שהדבר גרם לכך שגדר המצווה וטעמה התערבב עם רעיונות מחשבתיים מופשטים, שחלק ממקורם בתורת הסוד. בסוגיין מצאנו כי עירוב תחומין בין ההלכה לאגדה מטשטש את מחשבת ההלכה (את טעמה של ההלכה).

הנה, כבר במקורות קדומים נמצא שצוררי ישראל שם עמלק נקרא עליהם. כך מבואר בזהר חדש (תיקונים כרך ב פג, ב): "איהו יצר הרע, ואיהו נחש, הוא סמאל, הוא עמלק, הוא פלשתי (גלית) הוא מלאך המות". גלית הפלישתית, שחרף מערכות אלוקים חיים, גם הוא מזוהה עם עמלק, אך באותה נשימה גם יצה"ר עמלקי הוא. הדברים מפותחים מאד בספרי מחשבה וחסידות שעמלק הוא מסמל את מהות הרע. לא אהיה כרוכל, אך ראה למשל, בני יששכר (אדה, ג, ו): "ואמרו בזהר כי כל היועצים עצות [רעות] וכל המעיקים לישראל בגלות הארון, הם מסטרא דעמלק... זכור את אשר עשה לך עמלק תמחה את זכר עמלק, היינו את לרבות כל אשר הם מבחינת עמלק, המינים המוסרים האפיקורסים והיועצים עצות רעות על ישראל את כולם תמחה. ראה גם מש"כ רש"ר הירש ("במעגלי השנה", מהד' נצח, ח"ב עמ' קפט): "ולאו דוקא אותו עמלק וצאצאיו הגזעיים, אלא כל אותם הגוים והממלכות הממשיכים במורשת העמלקית והינם צאצאי עמלק ברוחם ובאופיים" [עוד אפשר למצוא כן מלבי"ם (שמות יז, יד); מגילת מלחמה ושלוה (לרב דוד כהן "הנזיר" עמ' 183); אגרות הראי"ה (ח"ב סי' רכו)].

באמת, אפשר שזהו המסר הרעיוני של מצוות מחיית זרעו של עמלק, וכך אפשר למצוא בפירוש גם אצל הקדמונים, כך כתב בספר החינוך (עשה תרג) שמשורשי מצוות זכירת מעשה עמלק הוא "לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאוי לפני השם ברוך הוא". אך גם בדבריו אין זה מ'גדרי המצווה' כי אם מ'שורשי המצווה'. יתרה מזו, זהו שטר ושוברו בצידו, שכן בדבריו מודגש גם היחס המיוחד לעמלק, לזרע עמלק, באשר 'רעתו הייתה גדולה', ש'התחיל' להזיק, וכאן רומז החינוך למדרש תנחומא המפורסם שהובא ברש"י ("אשר קרך" - משל האמבטי הרותחת. דברים כה, יח).

ברם, ודאי שא"א לקיים ביצה"ר את ההלכה של 'מחיית עמלק', ולא לזה התכוונה התורה, מבחינה מוסרית רעיונית מחשבתית וודאי וודאי שיש לבער את הרע, ואפשר לחזק את העניין ולתלותו במצוות מחיית עמלק, הגם שגם ללולי מצווה זו צריך לבער את הרע. אך יש להיזהר לא לערב בין התחומים. צורך יש להרגו מדין הקם להורגן, זו מלחמת מצווה של 'עזרת ישראל' מיד צר הצורך אותם. אף הריגת המן האגגי ובניו (ולדעת המדרש בתרגום שני לאסתר הוא הדין לכל שבעים וחמישה אלף שהרגום ישראל, שכולם עמלקים היו) לא מצוות מחיית עמלק קיימו בהם כי אם מצוות מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם.

"ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), וכלשון האונקלוס שם, מלחמת עמלק היא המלחמה הראשונה כמו גם האחרונה. וכאמור, פסוק מלא הוא, שמצוות מחיית עמלק היא רק בשעה שמתקיים בנו: "והיה בהניח ה"א לך מכל אויבך מסביב [...] "(דברים כה, יט). לא מחמת שהוא אורב לפגוע בנו, לא משום שהוא מאיים עלינו להורגנו, או אז הייתה מצווה להרגו בלאו הכי, משום הגנה עצמית, מדין מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. מלחמה שאינה זוקקת מלך ולא סנהדרין, ראה בעניין זה משפט כהן (ס"ס קמג).

דומני כי הראשון שהעביר את הרעיון של "בחינת עמלק" למישור ההלכתי היה הגר"ד סולוביצ'יק בספרו איש האמונה בשם אביו ר"מ סולוביצ'יק (עמ' 102 בהערה).⁸ טענתו-ראייתו היא מלשונו של הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ה הל' ד-ה) שחילק באופן בולט בין מצוות החרמת שבעת העממין, שלגביהם כתב הרמב"ם: "וכבר אבד זכרם", לבין מצוות מחיית עמלק, שמשמע שמצווה זו קיימת גם היום. הקושיה מבוארת, הרי גם זכרם של העמלקים אבד. מה שארע לעמי כנען ארע ברבות הימים גם לעמלק.

אולם, מדברי הרמב"ם מוכח שאין בכך כדי לשנות את שייכות המצווה גם בזמן הזה. מכאן הסיק, שמעולם לא הייתה דווקנות ביחס לעמלק ההיסטורי-גנטי: "כל אומה המתנכלת לכלות את כנסת ישראל, הופכת על פי ההלכה [להיות] עמלק". ברם כל העוקב אחר לשונו של הרמב"ם בכל אחת מהפעמים בהם עוסק באחת משלוש מצוות אלו יגלה שבאופן שיטתי הרמב"ם משנה את המונח הטבוע בתורה: "זכר עמלק" למונח "זרע עמלק" (הל' מלכים א, ה: "להכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק"; שם ה, ה: "וכן מצוות עשה לאבד זרע עמלק"; מניין המצוות הקצר: קפח. להכרית זרעו של עמלק, שנא' וכו'; סה"מ צ עשה קפו: "כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי, ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה ... ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור

(א). בספר נפש הרב (עמ' צ) כתב כן כבר בשם זקנו ר"ח מברסק. כ"כ בספר הררי קדם ח"א סי' קפג. שמועה זו מובאת גם בקול צופיך (עמ' 183) ביחס לגרמנים ולעריבים (יעוין ב"האוצר" יג עמ' קיז בהערה). כך הובאו בשם ר"ח גם בקובץ ישרון יז עמ' תתמו (המאמר שם דן בשמועה בשם הגר"א שגרמניה היא מזרע עמלק. לא מצד מעשיהם. עוד הרבה לפני הנאצים. ראה עוד בספר בישישים חכמה (עמ' קסח) שכתב בשם הרב זוננפלד שעכ"פ, ודאי שגרמניה אינה ממש עמלק. אלא שהכוונה היא שודאי ש'ה' הוא שיכרית גם את זכרם. שכל שונאי ישראל הם משורש עמלק. וכמו שכתבנו). לעומת זאת בישורין (שם) מפורש שהגר"ד עצמו כתב שמועה זו בשם ר"ח מברסק לא נכונה. ובהררי קדם מפורש שמקורה בשם אבי הגר"ד, ר"מ מברסק. עכ"פ, לא צריך לכל החקירה הזו אחר שכך מפורש בדברי הגר"ד עצמו באיש האמונה שהזכרתי (ראה עוד באבן שלמה (יא, ה) בשם הגר"א בתקוני זוהר (לו, ב) שראשי ישראל בגלות שלוחצים עניי ישראל הם עמלקים. וכמובן שהכוונה היא לבחינת עמלק וכמי שכתבנו, שהכוונה היא ל"שורש עמלק" ו"בחינת עמלק"). יצוין עוד שגם באנצ' התלמודית כך מה בערך מחיית עמלק שהתייחסות אל מי שאינו מ"זרע" עמלק נעדר לגמרי מדבריהם.

עד שיכלו ולא ישאר מהם איש"; שם קפח: "שציונו להכרית זרע עמלק לבד משאר זרע עשו"; שם ל"ת נט: "שהזהירנו משכוח מה שעשה לנו זרע עמלק והקדימם להויק לנו"; פרטי המצוות על סדר ההלכות [ובלשון זו בהקדמה להל' מלכים]: "למחות זרעו של עמלק". עוד יש להעיר, כי הרמב"ם בסה"מ כתב שטעם המצווה לזכור כתב הוא ש"לא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן". החשבון הוא היסטורי-גנטי, המטרה היא ביעור זרע עמלק, ולא "בחנית עמלק", שמקומו יפה לו בתורת המוסר והמחשבה. ראה בית יוסף (ס' רמב) בשם מהר"י אבוהב שאם לא היו נלחמים בנו, עד היום לא הייתה אומה ולשון שהייתה נלחמת בנו. כמו שמפורש בשירת הים, אכשר דרא, כולי עלמא הוכשרו לקבל מלכות ה': "שמעו עמים" וכו', אלא שעמלק קלקל, וגאולת מצרים הייתה אמורה להיות גאולה שאין לה סוף, גאולה שאין גלות אחריה, גאולת עולמים תרתי משמע. ראה אונקלוס בביאור מה שאמרו בשירת הים: "ה' ימלוך לעולם ועד". קירור האמבטי הרותחת מגיע עד לזמן שיתקיים: "ואחריתו עדי אובד".

באשר לקושייה על לשון הרמב"ם, הדברים מתבארים מתוך דברי הרמב"ם עצמו בספר המצוות (מ"ע קפז) מבאר שאף שעמי כנען "תמו ונכרתו על ידי דוד", והנותרים "נתפזרו ונתערבו בין האומות" על ידי סנחריב שבלבל את האומות, "עד שלא נשאר להם שם", מ"מ זו מצווה לדורות. אף שהושלמה המצווה שתכליתה שלא ישאר להם שם, באשר עמי כנען היו "שורש עבודה זרה ויסודה הראשון". גם אם יתברר לנו שמאן דהו שומר על ייחוסו לאחד מעמי כנען, יד לא תגע בו. כראיה לכך מביא את מצוות מחיית זרע עמלק שזו מצווה שעדיין לא הושלמה, ואף שיהיה זמן שתושלם, אף על פי כן, ברור שיש למנותה שאינה "נוהגת לדורות": "התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכרייתו עד אחריתו, כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיחנו יתעלה". ומאי בינייהו? והדברים מתבארים כמין חומר לאור דבריו במו"נ (ג, כט). הרמב"ם מתעכב על ביאור הפסוק בישעיה (סו, כב): "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני, נאם ה', כן יעמד זרעכם ושמכם" ומבאר מה בין 'זרע' ל'שם': "כי יש שנשאר הזרע ולא נשאר השם, כפי שאתה מוצא אומות רבות שאין ספק שהן מזרע פרס או יוון, אבל אינן ידועות בשם מיוחד, אלא נכללות הן בעדה אחרת (עם אחר). אף זה מצביע לדעתי על נצחיות התורה אשר בעטיה יש לנו שם מיוחד". כלומר, אף בזמן הרמב"ם היה ידוע על אנשים ששומרים על ייחוסם לעמים שנעלמו. "אבד זכרם" אינו מתייחס לייחוס הפרטים אל אבותיהם, אלא לתרבות. ועל עם ישראל ישנה הבטחה שלא זו בלבד שזרעם לא יכלה, אלא עם ישראל, כעם ה', הממשיך מסורת אבותיו יהיה נצחי. עמלק וכנען – אבד שמם, לא אבד זרעם. ההבדל המהותי שבין המצוות הוא מה מבקשת המצווה למחות – את שמם (תרבות) את את זרעם. גם אם איננו יודעים מיהו עמלקי, המצווה קיימת. משא"כ לגבי עמי כנען, המצווה הושלמה עם שקיעת התרבות. כשם שגר רומי מותר בקהל, שאיננו אדומי, כך לגבי עמלקיותה של גרממא של אדום, וה"ה לחמאס. אף שבמעשיהם גרועים הם מעמלק. אמור מעתה, כל המבקש לכלותינו, האוחז במעשה עמלק, ודאי אינה מלחמת עמלק, השמורה ל"והיה בהניח...". "ואחריתו עדי אובד".



אוצר אורח חיים

גדרי מצות ציצית ♦ בעניין הניקיון אחר עשיית צרכים ♦ גדרים בדיני
תשלומין ♦ לבירור 'מקחו של צדיק' בעניין ברכת מצויב גבול אלמנה –
בירור שיטתו של רבינו הרצ"ה קוק זצ"ל ♦ אישות בזמן מלחמה ♦ האם
מותר להעסיק בשבת קבלן גוי לבניית ושיפוץ בית ♦ בעניין שש תקיעות
בערב שבת ♦ הקירוי ברשות הרבים ברחוב הראשי בבני ברק

הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

גדרי מצות ציצית

חלק א' - דין עידן ריתחא בציצית * חלק ב' - דין עיטוף ולבישת ציצית * חלק ג' - דין כאשר אין תכלת, וציצית בטלית של שאר מינים * חלק ד' - צמר לבן ופשתן בשאר מינים

חלק א' - דין עידן ריתחא בציצית

בגמ' מנחות מ"א א' "דמלאכא אשכחי לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן; אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב דלא קא רמי, אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מיחייבא. אלא מאי? חובת גברא הוא, נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא? אלא הכי קאמר ליה: טצדקי למיפטר נפשך מציצית".

בביאור הגמ' שאע"פ שאין חיוב ללבוש ציצית, מי שעושה טצדקי למיפטר נענש בעידן ריתחא, יש ג' מהלכים בראשונים.

א. רק שעושה שינוי מהרגיל ובגלל זה נפטר: שיטת ר"י הזקן, בסמ"ג עשין כ"ו, וכן תוס' שאנץ במרדכי ציצית תתקמ"ה. שדרכם היה ללבוש טלית בת ד' כנפות, אף בלא קשר למצוה*. ורב קטינא שינה מהרגיל, וע"ז הייתה טענה עליו. אבל לדידן, שאין דרך ללבוש טלית בת ד' כנפות, לא חשיב טצדקי למיפטר נפשיה. ויש תוספת קולא בתשובות רש"י, שזה רק כאשר עושה בכוונה להפטר. בתשובת רש"י שמצוטטת במלחמות ה' שבת י"ב א', וכן בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סימן ע"ו, פירשו שרב קטינא עשה כן להפטר מן התכלת, משום שדמיו יקרים. הרי שלא רק איירי בשינוי, אלא בשינוי משום שהוא רוצה להפטר בגלל העלות של המצוה.

ב. צריך לרצות להתחייב במצוה: יש שיטות שהטענה על אדם היא שהוא צריך לרצות להתחייב במצות. והדבר נלמד ממשנה רבינו שרצה להיכנס לארץ. אלא שיש שפירשו כן בגמ', וזה לכל אדם, והיא שיטת רבינו יונה, ויש שפירשו שזה נאמר רק על חסידים וגברא רבא, כך שיטת הרמב"ם, ר"ש בר"א מוורמייזא ומהרש"א. ויש שפירשו שא"ז כוונת הגמ', אלא הגמ' מתפרשת כשיטה הראשונה שהטענה כאשר עושה שינוי לפטור עצמו מהמצוה, וזה לא שייך לנו, אך מ"מ יש עוד ענין לכתחילה משום שצריך לרצות להתחייב במצוה*.

א). עיין במאמרו המקיף של הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין בירחון האוצר גליון מ"ג, שהביא עוד מקורות רבים לשיטה זו, תוס' בערכין ב' ב', ברכות י"ח, תו"י בשבת ל"ב ב', והאריך עוד במקורות חשובים בענין זה.

ב). כעת צ"ע לי עיון בכל זה. שיתכן שהרמב"ם לא מתכוין לומר שהגמ' על עידן ריתחא מתפרשת דווקא בצדיקים. אלא

ג. משום טעם המצוה לזכרון: יש שיטות שאע"פ שבכל המצות לא מענישים את מי שאינו מכניס עצמו לחיוב, הכא יש טעם משום למען תזכרו, הרי שטעם המצוה לזכרון מצות ה', ולכן ראוי ונכון ללבוש משום טעם המצוה. כך שיטת הטור וסמ"ק ושו"ע. ונחלקו אם זה טעם הגמ' ומענישים ע"ז, או שזה טעם להידור נוסף. וכן אם זה מחייב ציצית כדין, או גם אם הציצית לא מועילים מדינא, מ"מ די בזה לזכרון.



פרק א' - שיטת הרמב"ם ועוד שנאמר רק על חסידים

זה לשון הרמב"ם הלכות ציצית פרק ג' הל' י"א "אף על פי שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים". הרי שהרמב"ם העמיד את הגמ' שמי שלא לובש ציצית נענש בעידן ריתחא, על חסיד ולא על כל אדם. ובשעת התפילה שצריך להיזהר ביותר, ג"כ העמיד בת"ח ולא באנשים רגילים.

ובתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סימן ע"ו יש תשובה ארוכה של רבי שמואל בן אברהם הלוי מוורמייזא, ומביא את הגמ' שלא צריכים למהדר אבתריה "לאהדורי אבתרה מי חייבה, ואפילו הכי כיון דגברא רבא הוא מיבעי ליה לאהדורי בתר קיומי מצוה, דילפי' ממשא דכתיב אעברה נא ואראה וגו', וכי צריך היה משה לאכול מפריה ולשבוע מטובה, שהרבה כל כך תחנונים הללו בדבר זה, אלא הרבה מצות נצטוו ישראל בארץ ותלויות בארץ, והיה מתאוה לקיימן. ולפיכך הרבה פגעים ותחנונים על כך". הרי ג"כ מפורש כרמב"ם שהעונש על עידן ריתחא הוא על גברא רבא. והטעם אינו משום שהוא מחפש להפטור, אלא על כך שלא חשק בקיום המצות. וכמו משה רבינו שהתפלל להיכנס לארץ כדי לקיים מצות. וזה דלא כשיטת התוס' ומרדכי וסיעתם, שעידן ריתחא הוא רק בעושה טצדקי להפטור. אלא זה גם על מי שלא חושק בקיום המצוה. אך זה נאמר על אדם גדול דווקא, וכדעת הרמב"ם.

יש הקבלה בין עידן ריתחא לכו"ע לצדיקים בכל הזמן, משום שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. ובדרושי חת"ס עמ' 702 יש אריכות, שיש הקבלה בין הקב"ה מדקדק עם צדיקים, לימים נוראים. דהיינו עלה במחשבת לברא במידת הדין, שיתף כו'. ובר"ע שתוק כך עלה במחשבה, ר"ל במידת הדין גמור. וכותב שה"ה יש זמנים של תחילת שנה, שהוא זמן עלה במחשבה, שיש הנהגה של מידת הדין. וכן יש מקומות בעולם של מידת הדין עיי"ש, דהיינו עולם שנה ונפש שיש מקום למחשבה שעלה להבראות במידת הדין. ועפי"ז מפרש ילקוט שובה ישראל עד ה', שישבו בעודו ה' מידת הרחמים, לפני אלוך, שאז כבר מידת הדין. ולכן צריכים לשוב באלול שהוא זמן רחמים לפני ימי הדין התקף בימים נוראים. וא"כ יתכן שה"ה עידן ריתחא, הכוונה שאז מתנהג במידת הדין. וא"כ הרמב"ם לא הוסיף עוד תנאי לגמ' שאירי בחסיד, אלא תרגם, שלאדם רגיל יש הנהגה של מידת הדין בימי ריתחא, ולחסיד תמיד יש הנהגה זו. ועניינה תביעה על כך שלא חשק המצות ולא התקדם בקניית המעלות. ולפי"ז הרמב"ם לא העמיד את הגמ' בעידן ריתחא, אלא עשה הקבלה, שה"ה שלא בעידן ריתחא לחסיד. וזה ביאור שונה בכל הגמ' הנ"ל. וזה ע"ד מש"כ בפוסקים מירושלמי שבעשרת ימי תשובה צריך לנהוג לפנים משורת הדין, ויתבאר להנ"ל שיש הקבלה בין הנהגת הצדיקים כל הזמן, להנהגת אדם רגיל בזמן הדין.

ג). מכונה בונפנט, בן דורם של האו"ז ורבינו יחיאל מפאריז.

וכעין שיטה זו מבואר במהרש"א בחידושי אגדות על המקום, וז"ל "בעידן ריתחא ענשינן כו' ר"ל בעידן ריתחא בעלמא היה לצדיקים להגין על דורן בתפלתן ובמצותן וע"כ יש להן להרבות במצות כדי לזכות דורן בכך ולא טצדקי למפטר נפשיהו ממצות וע"כ ראוי לצדיקים כמותם ליענש על כך וק"ל". והביאו בספר בן ידיד כסייעתא לרמב"ם, שהעידן ריתחא נאמר על צדיקים.



שיטות שהגמ' לכל אדם, והרמב"ם הוסיף בזה"ז שאין עידן ריתחא שלחסיד יש מעלה

במעשה רוקח על הרמב"ם הנ"ל הקשה "אין ראוי לאדם חסיד וכו'. איכא למידק דבגמ' אמרינן כו' ומסתמא ודאי היינו לכל ואין חילוק בין ת"ח לעם הארץ דבעידן ריתחא קנסי אכולהו וא"כ אמאי כתב רבינו אין ראוי לאדם חסיד וכו' דמשמע חסיד דוקא הוה ליה לומר אין ראוי לאדם סתם כיון דטעמא דמלתא לא הוי אלא משום עידן ריתחא". והוא מיישב לפי דברי התוס' שהעידן ריתחא הוא רק ברגילים ללבוש בגד של ד' כנפות והוא משנה כדי להפטר, ולא בזמננו שאין רגילים ללבוש כן. ומפרש שהרמב"ם חידש עוד שלב, שאע"פ שדברי הגמ' לא שייכים, מ"מ חסיד צריך להקדים להכניס עצמו במצות. ולכאורה קשה לקבל שהרמב"ם דחה את הגמ' מדעתו, והוסיף דין חדש של חסידות מדעתו בלא מקור מגמ', ועשה כל זה בלא להזכיר את הגמ' ולבאר למה לא שייך בזמננו. ועיין בספר בן ידיד שם שכתב "ותרוצו ואין לו שחר" וזה כהנ"ל.



כך מבואר גם בתוס' שאנץ

וכעצם דבריו שאף כאשר לא שייך עידן ריתחא, יש מידת חסידות לחזר אחר המצות, מבואר בהלכות קטנות למרדכי כאן רמז תתקמ"ה "בעידן ריתחא ענשינן פירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפים ומחזר עלילות כדי להיפטר מן המצות נענש ודוקא בימיהם שהיו רגילים ללבוש טליתות בת ארבע כנפים אבל אנחנו אין דרכנו בבגדי ארבע כנפים אפי' בעידן ריתחא לא מיענשי ומיהא מצוה מן המובחר היא כדאמרינן לא נתאוה משה ליכנס לארץ משום פירותיה אלא כדי לקיים מצות התלויות בה וה"ה בציצית שגדולה מאד ומתן שכרה מרובה כדאמר ששקולה כנגד כל המצות. תוספות שאנ"ץ". הרי כתב ממש כלשון התשובות ופסקים, אך לא כפירוש בגמ', אלא כדין נוסף שחסיד יחזר אחר המצות. ויתכן שאין ע"ז עונש כלל, אלא זו מעלה בעלמא. ומ"מ ודאי מסתבר שהרמב"ם שיטתו כתו"פ הנ"ל שזה פירוש בגמ', ונאמר לחסיד דוקא ויש ע"ז עונש.

ד). וההלכות קטנות התחברו על ידי בעל הקיצור מרדכי, מהר"ש משליצטט שהוא כמאתיים שנה אחרי זמנו של רבי שמואל ב"ר אברהם מוורמייזא הנ"ל. וא"כ מסתבר שזו העתקה, עם שינוי שאינו פירוש הגמ' אלא דין נוסף. אך זה ציטוט מתוס' שאנץ, ואם זה נכתב ע"י הר"ש עצמו הוא מאותו הזמן של רבי שמואל ב"ר אברהם מוורמייזא וא"כ אינו העתקה.

יש שפירשו כן בדעת השו"ע

לשון הטור וכן בשו"ע או"ח סימן כ"ד ס"א "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית אלא דוקא אם רוצה להתכסות בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית שיהיה לו בגד קטן מצוייץ שילבש אותו כל היום כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך דוגמא לדבר כאדם המזהיר לחבירו על ענין אחד שקושר קשר באזורו כדי שיזכר". וכך נמצא גם בסמ"ק מצוה לא "ואף על פי שאין הפסוק משמע שיהא אדם חייב לקנות טלית, מ"מ נראה כי מצוה גדולה לקנותו, כדי שיזכור מצות בוראו. כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם".

הרי כתבו את הטעם ללבוש ציצית אע"פ שפטור מדינא, לא משום להכניס עצמו לחיוב, וכמ"ש שאר הראשונים כמו משה רבינו שרצה להיכנס לארץ, אלא זה דין מיוחד בציצית שמועיל לזכור מצות ה'. ולשונם גם "טוב וישר" משמע שאינו חיוב. והשתא צ"ע אם כך פירשו את הגמ', או שזה לדידן שליכא ריתחא, וכמ"ש המרדכי, מ"מ יש ענין והם פירשו את הענין.

ובנחלת צבי כתב שהכוונה היא כמרדכי, שבזמננו שאין עידן ריתחא מ"מ יש ענין לזכור מצות ה'. "ואף על גב דאמר ליה בזמן דאיכא ריתחא ענשינן, כבר כתב המרדכי [סי' תתקמ"ה] דוקא בימיהם שהיו רגילים בטליתות בת ד' כנפים, אבל עכשיו שאין דרכנו בבגדי ד' כנפים אפילו בעידן ריתחא לא מיענשי, והביאו ב"י. ומ"ש וטוב כו'. כ"כ המרדכי [שם] והטור". הרי הקשה שמשמעות השו"ע שזו מעלה בעלמא ולא נענשים, ותירץ שאה"נ בזמננו הדין כך, ומ"מ יש ענין כמ"ש המרדכי.



שיטת תה"ד שלענין זה אי"צ ציצית כהלכתא

בתרומת הדשן סימן מ"ה מאריך בשאלה אם טלית צריכה להיות עם עיטוף או מהני גם לבישה. והוא ס"ל שדי בלבישה, שלא כתיב עיטוף בתורה. וכך נפסק באו"ח ח' ג'. ומביא או"ז שחייב רק בעיטוף ולא בלבישה, וכותב שלצאת ידי חובה גם לשיטתו, יעשה עיטוף ויישאר כך כדי הילוך ד"א, ושוב יפשילו על כתפו. וכותב שאל תאמר שלשיטת האו"ז מה שמפשילו אח"כ על כתפו אין בזה מצוה. "וע"כ היינו טעמא, דבציצית תחילת העיטוף, ושהוא עומד כך מעוטף כמו הילוך ד' אמות, וזה גוף המצוה, ומכאן ואילך אינו אלא שיהוי המצוה, ולא קפדינן כ"כ בעמידה, אבל בתקיעה כולו גוף המצוה היא, סוף התקיעה כתחילתה, וה"נ לא קפדינן אעיטוף בציצית אלא בתחילתו. וטעם יפה הוא, שהרי ציצית לאו חובת הגוף הוא, אלא שאנו מכניסין עצמינו לחיוב לעשות בגד שיש לו ד' כנפים, ובשיעור המיעוט נפקין בה י"ח, ומה ששוהין בו כל היום, היינו כדי להסתכל תדיר בציצית כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם".

הרי דבריו מפורשים שמצד קיום מצות ציצית די בפעם א' ביום כדי הילוך ד"א. ומה שצריך להיזהר ללבוש כל היום הוא רק משום ענין הזכרון, כמ"ש הסמ"ק וטור ושו"ע, ולזה אי"צ דין

לבישה מחויבת". הרי מפורש בתוה"ד שדין הזכרון אינו משום קיום המצוה, אלא הוא ענין בפנ"ע. וזה נראה מאוד שאין זה הפירוש בגמ' על עידן ריתחא, אלא זה ענין בפנ"ע וכמ"ש המעשה רוקח והנחלת צבי, וע"ד המרדכי. וזה ע"י כך שכבר קיים את המצוה פעם אחת, המשך היום הוא כבר רק עבור ענין הזכרון.

השתא צריך לדון על ט"ק דידן, האם צריך שיהיה עשוי כדין. ונפק"מ למי שלובש טלית גדול ומברך עליה, ולא מברך על הט"ק, כמ"ש המשנ"ב. א"כ לתה"ד הלבישה במשך שאר היום היא לזכרון בעלמא, ואי"צ להיות כדין. וא"כ לענין שיעור ט"ק, וטלית צמר, וחומרות בלשמה של הציצית וכו', הכל יהיה יותר קל כמובן.



שיטת רבינו יונה שהטעם כהנ"ל משום שלא חמד את המצות, אבל זה לכולי עלמא

וכעין פירושי הראשונים הנ"ל שיש תביעה על אדם לרצות לקיים מצות, ונלמד ממש רבינו שרצה להיכנס לארץ, וזה הטעם לתביעה לקיום ציצית אע"פ שפטור, נמצא בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג אות כב "וגם כי אין מצות ציצית זולתי על מי שיש לו בגד אשר לו ארבע כנפות, ואם אין לו בגד כזה אינו חייב לקנותו, אף גם זאת אמרו רבותינו זכרונם לברכה כי ענוש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יפי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות בו ציצית על כנפיו". הרי פירש כתוס' שאנן ורשב"א מוירמזא וסיעתם, שהתביעה היא על כך שלא חיפש אחר המצוות, אע"פ שאינו מחויב בהם. אלא שיש שינוי גדול בין רבינו יונה לשאר הראשונים, שלרבינו יונה על זה בעצמו יש את העונש המוזכר בגמ', וזה נאמר לכל האנשים. ואילו שאר הראשונים לא סברו כן אלא שיטה א' שזה נאמר רק על חסידים וגבורא רבא, שיטה ב' שאי"ז הסבר הגמ' שמענישים, אלא זה דין נוסף לפנים משורת הדין. ורבינו יונה פירש כן בגמ' שמענישים ע"ז לכל אדם.



פרק ב' - האם העידן ריתחא הוא רק על מי שלא מקיים כלל בשום זמן

לשון הגמ' שם מ"א ע"א "דמלאכא אשכחי לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשין". בפשטות הלשון נראה, שהטענה היתה על זה שכל השנה היו לו טעמים להפטר מחובת ציצית. ומשמע שאם חלק מהזמן היה מקיים, לא היה קפידא על זה שבחלק מהזמן הוא פוטר את עצמו. וא"כ אדם שלובש טלית גדול בזמן התפילה, לא יהיה עליו עונש גם אם אינו לובש בשאר היום.

(ה). דלא כאלו שקראו רק את תחילת דבריו, ופירשו שהוא מדין גרדומים, שכל שתחילת העיטוף היה כדין, מהני אה"כ שמופשל לאחריו. שאף שבתחילת דבריו משמע כן, הרי בסו"ד כתב בפירוש דלא כן, אלא כמ"ש שמתקיים ענין הזכרון.

כך דייק העיטור בגמ'

ומצאתי שדייק כן בספר העיטור דף עג טור א ובחדש תתע"ט, וזה לשונו "ואיכא למידק ממלאכא דאם רמי ציצת בקייטא או בסתווא אף על גב דלא רמי כולה שתא או כולה יומא לא מיענש, דלא מיענש אלא דלא רמי לא בסתווא ולא בקייטא וקא פטר נפשיה לגמרי. ודווקא היכא דמכסי טלית דלאו בר חיובא אבל מכסי טלית דבר חיובא ולא רמי חייב". ולפי"ז פשוט שיטת תה"ד הנ"ל, שכל שמקיים פעם אחת ביום, שוב אין דין מיפטר נפשיה ממצות. וההידור הוא או משום חיפוש אחרי מצות, לשיטת תוס' שאנץ וסיעתו, או משום טעם המצוה לזכרון, לטעם הטור וסמ"ק ושו"ע. ומ"מ נקטו שאין בזה עידן ריתחא.



כ"ה שיטת המעשה רוקח

ובמעשה רוקח הנ"ל, אחר שפירש שכל שלא עושה טצדקי למיפטר נפשיה אינו בכלל עידן ריתחא, ומ"מ יש בזה מידת חסידות, כתב "ומכאן יש ללמוד נמי דכיון שאנו רגילים בטלית של מצוה ולפחות בשעת תפילה לא שייך תו שום עונש ושפיר כתב רבינו דלענין טלית קטן אין ראוי לאדם חסיד וכו' ולענין חסידות הוא דקאמר ודו"ק".



חלק ב' - דין עיטוף ולבישת ציצית

הקדמה

בדין לבישת ציצית, יש ג' שיטות: א' שיטות הגאונים שצריך עטיפת ישמעאלים ב' שיטת העיטור שצריך עיטוף, דהיינו רוחב הטלית לקומת האדם, ומהדק סביב. אבל לא כיסוי פניו, שזו לא הגדרה של עיטוף, אלא ניהוגי אבילות בעלמא. ג' שיטת הר"ש שאי"צ עיטוף כלל אלא לבישה בעלמא, שבפסוק לא כתוב עיטוף אלא כיסוי. נפק"מ לטלית קטן, שאינו עיטוף ומ"מ דרך לבישה. וכתב מהר"י אבוהב להסתפק בדעת העיטור אם עיטוף מעכב, וכתב מזה שהטור פסק שט"ק כשר מוכח שס"ל שאינו מעכב. ומ"מ מסיק השו"ע שטוב לעשות גם בט"ק עיטוף.

בשו"ע לא הזכיר כלל דין עטיפת ישמעאלים, לפי שפסק כעיטור לגמרי. והחומרא רק משום העיטור שצריך עיטוף, ושם צריך עיטוף גם בראש ולא רק בגוף. וכמה אחרונים דהיינו הפמ"ג גר"ז ומשנ"ב פירשו בשו"ע שהוא מחמיר להצריך עטיפת ישמעאלים. ולכאורה ד"ז צ"ע טובא.

בעיטור הביא עוד שיטה שעוטף מחייב שהיה הבגד העליון שזה שם כיסוי, ודחה, ובשלב מסוים כתב לכתחילה לעשות כן לכה"פ בשעת הברכה, ולא ברור אם הוא נשאר בזה.

בפוסקים כתבו לכתחילה לעשות עיטוף כדי ד"א, ונחלקו אם זה משום שדי בכך שמהדר לקיים שיטה זו בזמן הראשון, ואח"כ לא אכפת לנו, כיון שקיים פעם א' ביום, ההמשך הוא משום הזכרון בעלמא. או שאם היה מצד חשש היו עושים כן כל היום, אך אנו ס"ל שאין חשש,

ורק משום לשון הברכה להתעטף, שנתקן בזמן שהיו מתעטפים ממש, ולא שינו את לשון הברכה. ולכן כל שבשעת הברכה עושה כן שפיר דמי. ויתכן שנפק"מ תהיה שחייב לברך לפני העיטוף או בזמן ולא אח"כ, עיין ס"ח ס"א בבאר היטב והג' רע"א.

ונפק"מ לאידך גיסא, לשיטות שלבישת כל היום די בזכרון בעלמא ואי"צ הכשר. שאין ראייה מהט"ק לדידן. דהיינו שלשיטה זו פוסקים לגמרי כעיתור ולכן עושים עיטוף או יוצא יד"ח בטלית גדול, ושוב די בזכרון בעלמא, ואי"צ דקדקי הלכה בט"ק כלל. ויתכן שזה טעם שנהגו הקדמונים ללבוש פחות משיעור וכד'. וכן טלית של כותנה¹, אך לכאורה אינו טעם על הברכה, אך ברמ"א כתב שמשו"ה מברכים על מצות, וכפי שהבאנו בהערה כאן². ואפשר לחלק שתה"ד איירי בטלית גמורה שיצא בה, וכעת מניחו בצורה שאינה עיטוף, משא"כ במניח מראש טלית שאינה כדין, וי"ל. ומ"מ ברמ"א הנ"ל על ברכת טלית קטן, יש סיעתא שיש מושג לתת ציצית מעיקרא שלא כדין, ומ"מ מברכים ברכה כללית. ותמוה למה לברך ברכה כללית של הודאה כאשר אינו עושה כדין. ולהנ"ל מ"מ הוא מקיים את טעם המצוה של למען תזכרו, וזה כעין מעשה קיום המצוה, אך לא מדינא אלא מטעם המצוה, וצ"ע.



1. שנחלקו בגמ' אם כל מינים חייבים מדאורייתא או רק צמר ופשתן. ועיין או"ח סימן ט', שהב"י נקט שאע"פ שהרבה ראשונים ס"ל שהכל חייב מדאורייתא והקשו על הרי"ף ורמב"ם, מ"מ כיון שב' עמודי הוראה פסקו כך, הלכה כוותייהו, והדרכי משה חולק ע"ז, שהלכה כרוב ראשונים שהכל מדאורייתא. ובדרכי משה מביא שאין נוהגים להדר בתר טליתות צמר, ובארור פירט יותר. ולהנ"ל שבכל מקרה ט"ק ספק אם חייב, ועיין בהערה הבאה שהרמ"א חשש לזה להלכה ולכן מברך על מצות. ומתעטף כבר בבית הכנסת בצמר גמור, אפשר להקל בשופי כרוב ראשונים וכפסק הרמ"א. משא"כ לספרדים, י"ל שהב"י לא ס"ל שצריך עיטוף כלל, ופוסק שצריך צמר, יותר צריך להחמיר בזה.

2. אך עיין במשנה ברורה סימן ט ס"ק ה "והכי הלכתא - וי"ש יחמיר על עצמו לחוש לדעה הראשונה ויעשה טלית של צמר כדי שיתחייב בציצית מן התורה לכו"ע. ונכון שיעשה בין הט"ג ובין הט"ק של צמר". וזה מאליה רבה, הרי שהחמיר גם בט"ק דלא כדעת הרמ"א. ושמא הוא לשיטתו שלא סבר שיש ב' שיטות - ישמעאלים ועיטוף, אלא רק שיטה א' - ישמעאלים או לבישה. ואז המחבר פסק כדין גמור שאי"צ עטיפת ישמעאלים, וא"כ ט"ק זה מדינא. משא"כ לדידן, וצ"ע. ודבר זה אינו ברור כלל, ובפרט לשיטת הרמ"א שמברכים על ט"ק על מצות, משום שאינו יוצא יד"ח אלא הוא לשבח בעלמא.

3. עיין ס"ח שהב"י כתב לברך גם על טלית קטן להתעטף, שזה לישנא בעלמא של הברכה, וא"צ לעשות כן בפועל. ובדרכי משה כתב שהמנהג דלא כן, ולא משום שבעינן לישנא דברכה. אלא משום שחוששין לשיטות שאין יוצאים יד"ח בטלית קטן. ולכן אי אפשר לברך בלשון שעכשיו מקיימים את המצוה, אלא מברכים שבח והודאה לשעבר על מה שנצטוונו בעצם המצוה. ולהלכה בס"י נחלקו המחבר והרמ"א, ובט"ז הביא את דברי הרמ"א כאן. ובפרמ"ג כתב שהוא טעם המנהג, אבל לא טעם אמיתי כי לא כתיב בתורה עיטוף. וצ"ב, הרי יש שיטות בגאונים וראשונים להדיא שבעינן עיטוף דוקא, אע"פ שלא כתוב בתורה. ובדעת העיטור בפשטות שכך הוא פוסק לדינא. ורק מהר"י אבוהב בדעת הטור שהביא גם את השיטה שיוצאים בטלית קטן, כתב שאינו לעיכובא. אבל ודאי שזו שיטה גדולה ומרכזית בראשונים. וזה כמ"מ שתה"ד שלדעת או"ז לא יוצאים יד"ח בט"ק, ולובשים רק משום זכרון בעלמא.

פרק א' - עטיפת ישמעאלים

בטור שצריך עיטוף, ונחלקו אם כישמעאלים או לא

זה לשון הטור או"ח סימן ח' "וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה. ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועוסקין במלאכתן פעמי' בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש. ודרך העטיפה רחבה לקומת האיש". הרי הטור מביא מחלוקת אם יש דין עטיפת ישמעאלים או לא. שהגאונים ס"ל שצריך כעטיפת ישמעאלים, והעיטור כתב שאי"צ, אלא כדרך בני אדם פעמים בכיסוי ראש ופעמים בגילוי ראש. ומסיק שעטיפה היינו רוחב הטלית לקומת האדם. הרי שלא דן האם צריך עיטוף או לא, שזה פשוט שצריך, ורק דן האם צריך עטיפת ישמעאלים, דהיינו סביב ראשו ממש, או שדי בעיטוף של רוחב הטלית לקומת האיש. חזינן שגם אם צריך עיטוף יש ב' שיטות אם כישמעאלים או לא. ושבטור פשוט שצריך עיטוף, אע"פ שלא ס"ל עטיפת ישמעאלים.



מדברי העיטור בתחילת דבריו גם נראה כן

ומקור הדברים בעיטור הלכות ציצית דף עה טור א-ב "העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר שתי ציצת לפניו ושתיים לאחוריו כדי שיהיה מוקף במצות ויכסה בו ראשו שלא יעמוד בגילוי הראש. ורבותינו הגאונים כתבו ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה. ומסתבר' לן דעטיפת ישמעאלים לא הוזכרו אלא גבי אבילות. דאמר שמואל (מו"ק כ"ד א') קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, מחוי ר"נ עד גבי דדיקנא, ובירו' צריך לכסות את פיו, ובבלי מה עדשה אין לו פה אף אבל אין לו פה. והתם הוא דכתיב לא תעטה על שפם מכלל דכ"ע מחייבו ובמצורע כתוב ועל שפם יעטה ובמנודה מבעי' לן אבל כ"ע לא מחייבי כעטיפת הראש כלל דא"כ יכסה את פיו וכי ר"ש שהיה מתכסה בסדינין המצוייצין וכן חתנים מי היו מתעטפין בכך ורב יהודא אמר אינו צניעא ולא הוה שדר גלימא אטו כל יומא הכי קאי וגבי בהמ"ז דאמר ר"פ מתעטף ויחייב משום דחזינן ביה עיטוף כעטיפת ישמעאלים הוא".

הרי שתחילת דברי העיטור שיש דין עיטוף, והוא רחבו לקומת האיש. ושוב מביא את דין עטיפת ישמעאלים ושוללו, שזה דין מיוחד באבלים, לכסות פניו ופיו, כי אין לו פה, ושפם יעטה. ואינו שייך כלל לעצם השם עיטוף, אלא זה דין מיוחד באבל לכסות את פניו. ומ"מ הקדים שצריך עיטוף של רחבו לקומת אדם. וזה כמ"ש.



המשך דבריו צ"ע

אך העיטור מיד ממשיך "וגבי ציצת נמי, אף על גב דמברכין להתעטף בציצת, לשון כיסוי הוא, כדכתיב אשר תכסה בה, כמנהג בנ"א המתכסין בכסותן, והולכין ועוסקין בעסקיהן, פעמים בכסוי הראש פעמים בגילוי הראש". הרי כעת נראה דס"ל שלשון עיטוף מצריך עטיפת

ישמעאלים, וצריך לתרץ שעוטף ר"ל כיסוי ולא עיטוף. דלא כהנ"ל, שלא שולל דין עיטוף, אלא רק עטיפת ישמעאלים. וצ"ל שהרי תירוצו שהכונה בעיטוף כיסוי, כדרך בנ"א לפעמים בגילוי כו', ר"ל לא שאי"צ עיטוף ודי בלבישה, אלא שעוטף מתפרש ככיסוי הגוף ולא תמיד צריך את הראש".



כך פירש בביאור הגר"א

וכך פירש להדיא בביאור הגר"א בס"ב "סדר כו'. ע' תוס' דערכין ב' ב' ד"ה היודע כו' ושללא כדעת הגאונים שכ' המרדכי והטור בשמם כעטיפת ישמעאלים כמ"ש במ"ק כ"ד א' ואמרינן בברכות ס' ב' דמברכין להתעטף בציצית וליתא מדאמרינן גבי אבל ש"מ דבשאר מקומות א"צ ועיטוף לא כתיב בקרא אלא אשר תכסה בה כדרך ב"א שמתכסין כו' ולהתעטף היינו כסוי דדוקא שם דגלי קרא לא תעטה כו' וכל עטיפה שאינה כו' בע"ה. אלא כמ"ש התו' בשם ר"י ט"ע".

הרי הגר"א פירש בתוס' ובעיטור שיש דין עיטוף, אלא שאי"צ עטיפת ישמעאלים, שזה נאמר דוקא באבל. ומפרש ממש כלשון העיטור שלא ר"ל שאי"צ עיטוף, אלא שעוטף היינו כיסוי. ודוקא היכא דאיתמר באבל לא תעטה הוא שצריך כישמעאלים, אבל בלא"ה מתקיים דין עיטוף בכיסוי. ובהמשך דברינו נבאר שבס"ג שמכשיר טלית קטן, הגר"א מפרש שהוא משום שאי"צ עיטוף, דלא כהנ"ל.



פרק ב'- שיהיה הבגד העליון

שיטת רבינו יצחק בן מרן הלוי שכיסוי צריך להיות בגד עליון

ומיד ממשיך העיטור שבדין כיסוי יש שלמדו שיש דין שיהיה בגד עליון דוקא. ומפורש בדבריו שהם גם סוברים לדין עטיפת ישמעאלים, והוא חולק עליהם. "והרב קרובנו חלקו עם שבע כתות הצדיקים, אמר בשם הרב בן מרן לוי, בכתב ששגר לאדוני הרב אבא מארי ז"ל, שאלו המתכסין בטליתות תחת המקטורין, אין עושין מצות ציצת, מאשר תכסה בה. ומיהו דמלאכא דא"ל ציצת מה תהא עליהן, ואי ס"ד דאית ביה מצוה, לכסי בה תחת סרבלא". דהיינו שדברי המלאך היו שבקיץ רב קטינא לובש מלבוש שפטור ובחורף לובש מלבוש שפטור. ואם אפשר ללבוש מתחת, זה שהוא לבוש בחורף סרבל אינו מעכב את קיום המצוה. ומזה הוכיח שציצית צריך להיות הבגד העליון שבו מתכסה".*

ט). עיין מאמרו המקיף של הרב עמנואל מולקנדוב בירחון האוצר גליון מ"ב שהאריך בנושא זה עם מקורות רבים, ובענין זה של האם צריך עטיפת הראש, הביא תשובות הרמב"ם בלאו סימן ר"כ, ובנו רבי אברהם בהמספיק עמוד 281, שהצריכו גם עיטוף הראש, ושכ"כ המקובלים, ולכן מסיק לחשוש לשיטה זו.

י). ודוגמא לזה הארכנו בסוכה תחת הסוכה, שיש שיטות שאם יש צל עליון, התחתון אין לו שם צל, שכיון שהוא כבר מוצל ע"י העליון, התחתון כמאן דליתא. ויש שיטות להפך, שכיון שהתחתון מחובר לסוכה, הוא נקבע כסכך הראשון

וממשיך "ולדעתייהו (בחדש כתוב אולי צ"ל ולדעתי) נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, והמקיים אותה צריך להתכסות על כל מלבושיו, ועטיפתו כעטיפתו ישמעאלים שיהיה עטיפה גמורה. אבל נ"מ לברכה, דשעת עטיפה קודם שלובש מלבוש העליון, וזכר לציצית היא". דהיינו שהוא מסייג את הדברים, או בדעתם, או בדעת עצמו, שאע"פ שמצוה מן המובחר שהיה כיסוי עליון, וכעטיפת ישמעאלים, מ"מ אינו מעכב. אבל נפק"מ שבשעת הברכה ראוי לעשות כן כישמעאלים ומלבוש עליון. ומסיק "וזכר לציצית היא", ולא הבנת. ועיין בב"י ממהרי"א שהעיסור שפתח שצריך רוחב לקומת האדם לכתחילה ולא בדיעבד, ושמא מסתייע מזה שיש הידור בעיסוף, אך זה לא מעכב.

ואז העיסור חולק על שיטה זו לגמרי "ומסתב" לן דאשר תכסה בה לדרשא אחרינא הוא דאתי ולרבוני אתי ולא למעוטי כדאמרינן אשר תכסה מ"מ ולר"ש לאתויי כסות לילה וסומא ולרבנן לאתויי בעלת ה' וא"כ הו"ל למעט תותי גלימא א"ו אשר תכסה בה קרי' ומצות ציצת איכא".

הרי שבסוד"ד יש שלב שהעיסור כתב ששיטת אלו של מלבוש עליון ועטיפת ישמעאלים הם לכתחילה, ומ"מ בשעת הברכה יש לעשות כן. ויש ספק בגירסא אם זה לשיטתם או לשיטתו. ומ"מ מסקנתו בהחלט דלא כן.



פרק ג'- הדין להדר בזמן העיסוף שיעור הילוך ד"א

בפוסקים כתבו עצה שאת דין עיסוף לחומרא, דהיינו עטיפת ישמעאלים, וי"א גם שהטלית יהיה הבגד העליון, יעשה בזמן העיסוף וישהה שיעור ד"א, ואח"כ ילבש כדרכו. ויש ב' שיטות נפרדות בראשונים, בתועלת שיש בהידור רק כדי שיעור ד"א, ואח"כ מוריד.

בקדימה רעיונית, והעליון הוא התוספת וכמאן דליתא. וכאן ס"ל שכל שיש מלבוש עליון, מה שתחתיו אינו שם כיסוי. ויתכן שהאר"י שהדגיש כמה פעמים שהטלית קטן צ"ל הראשון אחרי המלבוש זיעה. אך כידוע, וכפי שהאריכו בזה, למקובלים יש ב' גדרי ציצית - טלית גדול וטלית קטן, זה עליון וזה פנימי ביותר.

יא. והעיסור אח"כ משיב ע"ז "וקשיא דמלאכא ליתא דאיכא למימר ולטעמך ליכסי עליה סרבלא אלא מאי אית לך למימר דלא צריך ליה למפטר (בכ"ז ופטר) נפשי' בהכי ועביד טלית דלאו בר חיובא תותי סרבלא נמי לא מפטר (שם ופטר) נפשיה בהכי". בפשטות כוונתו היא שאין הכרח לומר שאי אפשר לקיים את המצוה כאשר יש לו עוד בגד עליון. ואי אפשר לומר שמשמע שעצם זה שהוא לובש סרבל מכריח שלא יקיים מצות ציצית, שהרי גם לשיטתם יכול ללבוש את הציצית מעליו. אלא הכוונה שזה הבגד שלו ואינו לובש עוד ציצית, וה"נ לדידן.

יב. והרב חביבי ז"ל אתיא ראייה מדרי"א דאמר אינש צניעא הו' ולא הוה שדר גלימא כל יומא ש"מ דלאו אורח ארעא למשדי טלית מצויצת תותי גלימא או תותי כפולה. דא"כ למה שדיי' כולה יומא ונכסי' אלא דבעינן שיהא נראה כדכתיב וראיתם אותו וכדמחייב כסות יומא משום דישנה בראי' אצל אחרים וקרי' בי' וראיתם ה"נ וראיתם נמי דקאמר רחמנא לא אכל שעתא ולא אטלית אלא אציצת וכל שעתא מצי חזי ליה דאלת"ה למ"ד חובת טלית מאי וראיתם אותו איכא אלא כיון דבעידנא דעטיפה איכא ראי' לדידי' ולאחריני זה ראייה מעלמא היא וואתן שמקבצין הציצת בשעת ק"ש ומעבירין ע"ג עיניהם אפשר שנהגו משום דכתיב וראיתם אותו ע"ש שהיה עטיפתם תחת המלבוש והחכם ר' טוביה אמר מנהג הוא מפני חיוב מצוה ולא נתחייבו ישראל בכך. א"כ בתפילין כשקורא וקשרתם ובמזוזה וכתבתם ילך לביתו ויקרא. ואפשר שיש סמך בהגדה:

שיטת תה"ד וסיעתו: שהידורים אלו מעכבים מדינא לשיטת אלו. אבל כל שקיים מצות ציצית פעם ביום, אין תביעה על אדם ליותר מזה, גם בעידן ריתחא. וכל הענין ללבוש ציצית כל היום הוא משום טעם המצוה "למען תזכרו", וכפי שכתבו הסמ"ק טור ושו"ע, ולא משום עצם קיום המצוה. ולכן לענין זה אי"צ להחמיר כשיטות נוספות.

ושיטת הנימוקי יוסף (ציצית דף י"א ב') וסיעתו: שמצד הדין אי"צ לחשוש לשיטות אלו, ומה שאנו מהדרים לעשות עיטוף שלא בדרך הלבוש שלנו, הוא משום לשון הברכה "להתעטף". שמדינא חולקים על השיטות שמצות ציצת צריך עיטוף, משום שעוטף לא כתוב בתורה. ומ"מ לשון הברכה נתקן על עיטוף, וזה משום שכך היו עושים בזמן שחז"ל תקנו את הברכה. ומטבע הברכה לא משתנה. ולכן בזמן העיטוף, כדי שלשון הברכה יהיה נכון, אנו עושים עיטוף לכל הדעות, דהיינו ישמעאלים ובגד עליון. ואחרי ד"א, שכבר יצאו ידי ענין הברכה, לובש לבישה רגילה.

הרי שיש נפק"מ גדולה בגדר לבישת ציצית כל היום. האם הוא משום קיום מצ"ע כל זמן המצוה, ויש תביעה על קיום במשך כל היום. או שמצד קיום העשה די בהילוך ד"א פעם אחת ביום, ומה שלובשים כל היום הוא משום זכרון בעלמא, משום טעם המצוה.



חלק ג' - דין כאשר אין תכלת, וציצית בטלית של שאר מינים

כאשר אין תכלת אם נותן ב' לבן או ד'

במשנה ריש התכלת ל"ח א': התכלת אינה מעכבת את הלבן. ותוס' שם האריכו כאשר אין לו תכלת אם נותן ב' לבן, או צריך לתת ד' לבן. שרש"י פירש "מתני'. התכלת אינה מעכבת את הלבן - ואף על גב דמצוה לתת תכלת ב' חוטין בציצית כדמפרש לקמן אפ"ה אין זה מעכב את זה ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא". הרי שצריך לתת ד' חוטין בכל אופן. ובמרדכי רמז תתקל"ט בשם תוס' שאנץ פירש בדעת רש"י להפך "פירש"י ז"ל שהיו נותנין בטלית שני חוטי' לבן מפני שהוא מין כנף והיה כופלן לד' וכן של תכלת כו' תוס' ותימה לר"צ על מנהגנו שאנו עושין ארבע חוטין שהן שמנה ואמאי מן הדין לא היה לנו להטיל אלא שנים שהן ארבע כנגד הלבן לפירוש רש"י ז"ל ואדרבה כיון שאין התכלת מעכב את הלבן היה יותר נכון לעשות ב' חוטין דהשתא איכא למיחש לבל תוסיף". ואח"כ דן שנותן ד', וכן שאין בל תוסיף.



ישוב הדיוק מתפילין שאינם מעכבים

ותוס' הקשו שהמשנה כללה באותו משנה שתפילין של יד לא מעכב ש"ר, והתם אינו נותן במקום זה עוד תפילין. ותוס' לא ישבו דיוק זה. וי"ל לפירוש רבינו גרשום המובא במהדורת עוז והדר, שפירש שלא קאי על החוטין עצמם, אלא על החוט שכורכים סביב הגדיל. וזה לשונו

"והיה נוטל חוט לבן וחוט תכלת וכורך על גבי השישה, ואם אין לו תכלת אינה מעכבת את הלבן אלא עושה של לבן". ויתכן שדייק ממה שנקטו בלשון יחיד "אינה מעכבת", שלא קאי על החוטין שהם רבים. אלא על הכריכה, שתמיד עושים גם לבן וגם תכלת, ואם אין תכלת עושה רק עם לבן. ולפי"ז לא שולל ד' חוטי לבן.



יש להסתפק בגדר הלבן שמוסיפים

לבאר את המחלוקת אם כאשר אין תכלת נותן רק הב' לבן, או נותן ד' לבן. י"ל ע"פ מה ששמעתי ממו"ר הגרמ"ש שפירא זצ"ל, שהאריך בענין טענת קורח על משה רבינו, טלית שכולה תכלת אם חייב בציצית תכלת. דהיינו כיון שכולו תכלת מה צריך עוד בחוט. והקשה, הרי לא שאל על טלית שכולה לבן אם צריך חוטי לבן. שהרי הדין הוא חוטים, ומה מועיל שיש בגד לבן. וא"כ מה הטענה על תכלת, כל הבגד תכלת, אבל אין חוטי תכלת, ויש דין שיהיו חוטי תכלת, ומאי שנא. והוכיח מזה שתכלת אינה הגדרה לתת חוטי תכלת, ואינה הגדרה בעצם החוט שיהיה חוט תכלת, אלא יש דין לתת צבע תכלת, והציצית היא מקום בעלמא לצבע". והקשה שא"כ כל שכל הבגד תכלת, מה צריך צבע בחוט.

ופשוט שאם זה הגדר, כאשר חסר תכלת אין טעם להוריד ב' חוטים. שלפי"ז יש דין ד' ציצית, ועוד דין לצבוע ב' מהם בתכלת. וא"כ כאשר חסר בדין הנוסף של הצבע, אין טעם להוריד את החוטים, שהוא דין נוסף. משא"כ אם החפצא של החוט הוא חוט תכלת, מסברא כאשר חסר הצבע אין טעם לתתם. אא"כ נאמר שיש דרשה שיהיו ד' חוטין בכל מקרה.



נחלקו הראשונים, אם הב' חוטי לבן במקום תכלת או דין לבן

ומצאנו מחלוקת מפורשת בראשונים אם לב' חוטים הלבנים הנוספים יש שם חוטי תכלת, והם ב' חפצות, החוטי לבן והחוטי לבן במקום התכלת. או שכולם שם א' של חוטי לבן. והוא בדף ל"ח ב': "אלא אמר רבא: לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדם תכלת וקאי לבן, ואי איגרדם לבן וקאי תכלת - לית לן בה". הרי שלשון הגמ' היא שצריך שאחד מהם יהיה שלם, או הלבן או התכלת. ותוס' כתבו בשם ר"ת "ואור"ת דעכשיו שנותנין ד' חוטין ב' משום לבן וב' משום תכלת וכופלן לשמונה צריך ליוזר דאם נפסקו שלשה מן החוטין שמא הם משלשה חוטין ונמצא שלא נשארו ב' חוטין שלימין". ובמרדכי מביא שכן הורה ר"ת למעשה, שאם נפסקו ג' חוטין ויש חשש שהם מג' וליכא ב' שלמים, פסול. הרי לדידן שיש ד' לבן, צריך שיהיו ב' שלמים, שזה כנגד הלבן או כנגד התכלת.

(ג). עיין יבמות דף ד עמוד ב' "והא תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה דרבא! איצטריך, סד"א כי דיוקא דרבא, הכנף - מין כנף, וה"ק רחמנא: עביד ליה צמר לצמר ופשתים, וכי עבדת צמר לצמר - צבעיה, אבל צמר לפשתים ופשתים לצמר לא, כתב רחמנא צמר ופשתים, דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר". משמע להדיא שאיירי באותם חוטים, שאם של צמר צובעים ואם של פשתן לא צובעים. שאם בלבן נותנים רק ב', לא הו"ל צבעי אלא לתת רק לבן.

ובתוס' המשיכו שמסתבר שזה מועיל רק לרבי שמעכבים זה את זה, והוה חד מצוה, אבל לרבנן שאין מעכבים למה יועיל לבן לתכלת. "ומיהו נראה למאי דבעינן בלבן נמי ד' חוטין א"כ חד מצוה נינהו ואי לא בעינן אלא ב' כ"ש דלא מעכבי וכמאן דליתנהו הווי". הרי שהסיקו שאם בעינן ד' לבן במקום התכלת הוה הכל במצוה א' וכרבי בתכלת. וא"כ זו מחלוקת מפורשת, שלדעת ר"ת הלבן הוא במקום התכלת, ולתוס' הלבן הוא מצוה אחת עם הלבן האחר, וי"ל. זאת אומרת, שלכאורה לר"ת מפורש שהד' לבן הם ב' לבן וב' תכלת, ובתוס' יש ספק שמא הם ד' לבן.

דהיינו שלר"ת צריך ב' חוטים שלמים, ולא מהני גרדומים של צד א' כמו לשיטת התוס', שרק בנחתך ב' צדדים של החוט נפסל. ולתוס' אם מפריד את הכפל לב' צדדים, כל שלא נחתך כל הצד הא' כשר. ולר"ת כל שנחתך ב', צד א' פסול. וכן אם לא נזהר להפריד, כל שנחתך ג' חוטים מתוך ח' פסול, שמא לא נשתיר ב' שלמים. ואחר שיש ב' שלמים הוא שמהני דין עניבה בשאר. ובשו"ע י"ב א' הביא את ב' הדעות, וברמ"א כתב שמנהג כר"ת.



חלק ד' - צמר לבן ופשתן בשאר מינים

בפוסקים הביאו את שיטת מהר"ם מרוטנברג שמה שצמר ופשתן פוטרים שאר מינים, הוא רק כאשר הם ביחד ומשום מצות התכלת, אבל אם נותן ציצית של צמר לבן או פשתן בשאר מינים, לא יוצאים יד"ח. והובא בהגהות מיימוניות הלכות ציצית פרק ג הלכה ה' [ו] הנה מורי רבינו שיחיה אמר לי הא דאמרינן צמר ופשתים פוטרים בין במינן בין שלא במינן היינו דוקא יחדיו. ולפיכך נהגו לעשות לטליתות של משי ציצית של משי". ובתרומת הדשן סימן מד הביאו ומביא שכ"כ מהר"ם ביבמות בסוגיא של עליה, אך מביא אחד מהגדולים שהשיב שלא נהגו לחשוש לזה, והתה"ד מעיד ג"כ שהמנהג לא לחשוש לזה. וכך פסקו בפשטות הרמב"ם טור ושו"ע, ובב"י שכך משמע מפשט דברי הפוסקים. והב"ח באו"ח ס"ט, אף שכתב שכל הפוסקים לא סוברים כן, כתב שמ"מ ירא שמים יוצא ידי כולם, ולכן לא יברך על טלית משי עם ציצית צמר. ובמקורות שמביא, וכן מה שציין הא"ר, מפורש שהבעיה היא רק הברכה, שמציעים כפתרון לתת ב' ט"ק, א' של צמר וא' של משי, ואח"כ להסיר את הצמר. הרי שלא חששו משום חיוב ציצית אלא משום הברכה. ועיין משנה ברורה סימן ט ס"ק ו - ז (ו) של צמר וכו' - והב"ח כתב כיון דיש פוסקים המחמירין בזה שלא לעשות אפילו ציצית של צמר לשאר מינים כיון שאינו מינו כמבואר בב"י ע"כ לא יברך רק על טלית צמר וציצית צמר והעולם נוהגין לעשות ציצית של צמר לשאר מינים ובספר א"ר ג"כ כתב שיש להקל בזה וכן משמע בספר מעשה רב".

(יד). ובמרדכי כתב "ואומר ר"י דכשרים אפי' איגרדום כולהו דמ"ל ב' מ"ל כולם ועמא דבר מינייהו לקולא מינייהו לחומרא ומיהו בסמ"ג תפס לו שיטת ר"ת ואם תאמר אי איגרדום כולהו כשר כדפריש ר"י אם כן לינקוט רבא רבותא לימא איגרדומי ציצית כשרים דמשמע בין לבן בין תכלת ויש לומר ודאי לרבי דאמר מצוה אחת היא מהני השלם על גרדומי חבירו אבל לרבנן דתרי מצות הם לא מהני חד אחבריה ואפי' הכי מהני אי גרדום לבן או תכלת א"כ ה"ה כולהו (*במשמע) [דמ"ש]:"

בתשובת מהר"ם עצמו כתב באופן שונה

ובמקור הדברים בתשובת מהר"ם עצמו, אף שכתב כעין הדברים שכתבו בשמו, מ"מ למעשה יש שינוי גדול, שנוגע למש"כ בגדר הלבן כאשר אין תכלת. וכבר תמה כן באליהו רבה ס"ט או"ג¹. וזה לשון שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סימן תמד "וששאלת על ציצית של פשתן ודאי בטלית של פשתן דינו לכתחלה בציצית של פשתן כדכתי' הכנף מין כנף וציצית אחר א"א להטיל בו דאי של צמר כיון דאין לנו תכלת הוי כלאים שלא במקום מצוה ואי משאר [מינים הא] שאר מיני' אין פוטרי' שלא במינן כו"ו וציצית של פשתן בטלית של שיראים לא מהני דאין זה הכנף מין כנף והתורה אמרה פתיל תכלת דהיינו צמר צבוע בתכלת ואי ליכא תכלת יקח צמר שאין צבוע כי הצבע אינו מעכב אבל ציצית אמרה תורה. והא דאמר גדילים תעשה לך מהן היינו ביחד שני חוטי תכלת אבל היכא דא"א להטיל שניהם יחדו כגון לדידן אין לעשות ציצית אלא או מצמר דכתי' פתיל תכלת או ממינו כדכתי' הכנף מין כנף".



מפורש שדיבר רק על ציצית פשתן ולא ציצית צמר

הרי אף שהתחיל בסברא שכתבו בשמו, שצמר ופשתן בשאר מינים רק ביחד ומשום התכלת, הרי שאחר כך כתב להדיא שמדבר רק בחוטי פשתן, משא"כ בחוטי צמר, אפשר לתת לבד בשאר המינים, שהרי זה חוטי תכלת, ואע"פ שאין צבע, הצבע לא מעכב. וזו תוספת חידוש בצד הנ"ל שהבאנו שהב' לבן הנוספים הם חוטי תכלת, שאי"ז רק הגדרה, אלא גם נפק"מ לדינא שפותר שאר מינים, משא"כ פשתן. וא"כ יוצא שלמעשה לא סבר מה שהביאו בשמו אלא בחוטי פשתן ולא בצמר. וכהנ"ל, שחוטי הלבן הם בעצם חוטי התכלת ורק שהצבע לא מעכב. וזה כשיטת ר"ת, ולא כשיטת הראשונים האחרים שתכלת אינו מעכב ר"ל שלא פוסל את הלבן, ומ"מ אין טעם לתת חוטי לבן במקום. ולשיטות ששמים, זה רק משום דרשה אחרת שצריך ד' חוטים.



יש ליישב שתלוי בגדרי לבן

ולפי"ז יתכן קצת ישוב לקושית הפוסקים איך ההג' מימוני הביא בשם מהר"ם לאסור צמר במשי, כאשר להדיא אסר רק פשתן במשי. שלהנ"ל כ"ז הוא אם הלבן הוא מדין תכלת, שהצבע

טו). עיין גם שו"ת גור אריה יהודא אורח חיים סימן ה.

טז). "מיהו בלא"ה אין טוב להתעטף בטלית של פשתן כי ר"ת ומקצת שאר גאונים [אמרו] דהוי ברכה לבטלה דמפרשי סדין בציצית ב"ש פוטרי' אפי' במינו. ופליאה גדולה בעיני היאך שבקו התיירא ומכניסי' ראשם במחלוקת דמחו בה עוכלי בעוכלא".

אינו מעכבו. אבל לשיטת התוס' ועוד שהלבן הוא מדין לבן, אין טעם לדברים, וא"כ ההג' מימוני סבר כסברא זו ולכן אסר גם בצמר".



יז). ובלשון ההג' מימוני יתכן שהוא מצטט רק את תחילת המשפט בשם מהר"ם, שדוקא יחד, שאת זה שמע ממנו. ולא שמע את התוספת שכ"ז בפשתן ולא בצמר, משום שנחשב תכלת. ואת הלמעשה כתב מדעת עצמו. וזה יהיה סיעתא גדולה לא לחשוש לשיטה זו. וכמ"ש באלהו רבה. שמלבד שהוא נגד כל שאר הפוסקים, בדעת מהר"ם עצמו לא נראה שכך הסיק.

הרב דביר גדסי

צפת

בעניין הניקיון אחר עשיית צרכים

פסק שו"ע או"ח (ע', ה'): "צואה בפי טבעת, אפילו היא מכוסה, אסור לקרות לדברי הכל, אפילו אינה נראית כשהוא עומד ונראית כשהוא יושב". והנה כשאדם יושב אותו מקום נפתח, כך שכל המקום גלוי עד פי הטבעת ממש, וממילא יוצא שצריך לנקות עד שלא ישאר שום דבר, וכמובא בראשונים ובאחרונים שצואה במקומה בכל שהוא. ראה לדוגמא מ"ב (דבמקומה נפיש זוהמא טפי ע"כ יש לו לאדם להתעורר ולראות תמיד שיהא נקי פי הטבעת שלו ולרחצו במים או ברוק כדי שלא ישאר שמה אפילו משהו מצואה".

וא"כ ישאל השואל מה נעשה, בברכת הילדים, הלא ודאי שהם אינם מנקים כמו שצריך, כמו שרואים אח"כ בבגדיהם הפנימיים, והלואי שגדולים ינקו כמו שצריך, ואיך נענה אחריהם אמן. לזה ראה בברכת ה' (א' עמ' רנ"ב, בסוף הע' 34) וז"ל: "ודע שקטן שמלאו לו שש שנים ומבין שמברך לה' ומברך לפטור עצמו עונים אחריו אמן אפי' אם יש לחוש שאינו נקי מצואה בפי הטבעת שכיון שאנו מורים לו לברך כדי לחנכו במצות ברכה ואין מקפידין שיהיה נקי א"כ יש על ברכתו שם ברכה ועוד שאפי' אם היו צריכים הוריו להקפיד שיהיה נקי כדי לחנכו בברכות מ"מ כיון שהמברך בגוף שאינו נקי יוצא ידי חובת הברכה וכמ"ש בס"ד בפרק ז' סע' מב' א"כ אין ברכתו לבטלה ועונים אחריו אמן, ודוק". וראה שם (עמ' של"ה), שזה חוץ מברכת העמידה". ועוד ראה שם (בעמ' שי"ח, סוף הע' 94 גבי חולה): "מסתברא שמה שהחמירו חכמים כשצואה בפי הטבעת ונראית כשיושב אע"פ שעתה היא מכוסה בבגדים זהו משום שיש לו תקנה לקנח עצמו יפה משא"כ בנ"ד ושו"ר שכ"כ במפורש הראייה בספר פקודת הלויים ברכות כה וז"ל ומתרץ במקומה נפיש זוהמא וכו' פירוש אע"פ שמכוסה ואפי' מכוסה בבגד אסירא וכו' משום דאפשר היה לקנח יפה ולנקות עצמו עכ"ל ומעתה בנ"ד שלא שייך לקנח עצמו לא גזרו חכמים הו"ל כאינה נראית אפי' כשיושב שמותר בכל דבר שבקדושה".

והנה דברים אלה אפשר לומר גבי קטן, דאינו שייך שכל פעם שנרצה לחנכו או לענות לו אמן, נצטרך לביישו שנכניסנו לשירותים וננקה לו אנו, ודאי שלא. אמנם מורינו הגאון רבי

א). ואכן בחזרת התפילה זו בעיה, ואם אינם ראוים לתפילה היאך יצטרפו, אך א"צ בסתמא לחשוש לזה באנשים גדולים ע"פ רמת הניקיון שכתבנו. דראה נשמ"א (כ"ג סכ"ה) וא"א מבושאטש, שצואה בפי הטבעת ללא ריח, ומכוסה, נוטים לומר שאיסורה מדרבנן, וכן הכריע הג"ר א"ב מאדאר בשו"ת מי הים עמ' רל-רלא, וכן הוא בברכת ה' שהבאתי לעיל שנקט "החמירו חכמים". וגם אי נימא דהויא אורייתא, הא ודאי דחזרת הש"ץ דרבנן, ורק בעבר וקרא במקום הראוי להסתפק, כגון באשפה, צריך לחזור, ראה מ"ב סקל"א (ועוד ראה בה"ל האחרון שכל הצורך לחזור הוא קנס מדרבנן, דמהתורה תפילתו תפילה), ובדאי דכל כה"ג לא חיישינן. אא"כ מצרף למנין, אנשים שאינם בני תורה, ראה מעשה איש עמ' קל"ח: "סבר שיש להעדיף להתפלל במניין של בני תורה דמלבד המעלה מצד איכות התפילה כי יתכן מאד שנחשב שמתפלל יחידי מאחר שבנ"א שאינם בני תורה אין יודעים את ההלכה שצריך לקנח במים והרי צואה במקומה במשהו וא"כ אינם מצטרפין למנין". וכן הביא ב"כאיל תערוג" תשע"ז יתרו בהלכות והליכות.

עובדיה יוסף ביבי"א ב' י"ג, אסר לענות אמן על קטן שאין גופו נקי, אף שמותר לחנכו לברך (וכן פסק הלכה ברורה רט"ו, אך זכור לי שבאיזשהו מקום כתב בהלכה ברורה שגם אדם שאין נקי מצטרף למנין, וכרגע אני מוצא, אבל א"כ לכאורה זו סתירה, דאם אפי' לענית אמן פסל גוף שאינו נקי, ואפי' של קטן, איך יצטרף למנין, בעוד שאינו חזי לתפילה, וכמו גבי אונן. ואולי יש לחלק, אבל בכל אופן לענות אמן על החזרה לא יוכל לדבריו). וא"כ נפל פיתא בבירא, דאין שום סיבה שקטן זה ינקה כהלכה, בפרט כאשר הוא ממחר לעסקיו ומשחקיו כידוע, ובכלל דרכם לנקות בעמידה, ולא בישיבה, וראה לקמן צורת הנקיו הנדרשת ע"פ ההלכה. אך ראה בשו"ת מי הים להג"ר א"ב מאדאר מעמ' רל"ג ואילך, שהעיר בדברי היבי"א, ובפרט עמ' רל"ח גבי דעת הרב הנאמ"ן.

וזה דלא כמו שראיתי באיזה שו"ת"ם (אחר שהיה קשה להם על מנהג הרבה בני אדם שאינם מנקים במים) שהחליטו להבין מגמ' דשבת פא. הובא בשו"ע (או"ח שיב א'), וז"ל: "משום כבוד הבריות התירו לטלטל אבנים לקנח, ואפי' להעלותם לגג עמו דהוי טרחא יתירה, מותר, ומי שיש לו מקום מיוחד לבית הכסא, יכול להכניס עמו אבנים לקנח מלא היד, ואם אין לו מקום קבוע, מכניס עמו כשיעור בוכנא קטנה, ואם ניכר באבן שקנחו בו, מותר להכניסו אפי' הוא גדול הרבה, או אפי' הם הרבה ממלא היד, מותר ליטול כולן דכיון שקנחו בהן הוכנו לכך: הגה - י"א דוקא בחצר מותר לטלטל אבנים, וי"א דאפילו מכרמלית לרה"י נמי שרי, דהא נמי אינו רק איסור דרבנן, ומשום כבוד הבריות התירוהו", ע"כ. והסיקו מכך באיזה שו"ת"ם שהנה לא חייב נקיון גמור, כי איך אפשר עם כמות אבנים כזו לנקות לגמרי, ואף כתבו שו"ת"ם אלה שמוכח מהגמ' שסגי בג' אבנים. והוא דבר תימא, איך דוחים סוגיא והלכה ברורה ומפורשת, שצוה במקומה בכל שהוא כל שיושב ונראית, מכח סוגיא דשבת, שכלל לא חולקת על סוגיא דידן, ומפני שקשה להם על האנשים שלא מנקים כהוגן.

ולעניינינו, בודאי שאם לא הספיק להם האבנים לנקות לגמרי, היו אסורים בדברי קדושה עד שינקו לגמרי: א. וכי מי אמר שאחר שניקו באבנים הותרו בדברי קדושה, בודאי שאם נשארה

ב. וחוצ' מזה שאי"ז נכון שללא מים זה לא מתנקה לגמרי, וכמו שרואים בחוש, דברוב ככל המקרים זה אכן מתנקה לגמרי, אם הבן אדם אכפת לו, רק שמצריך יותר זמן וטירחה, וכמובן לא מגיע לרמה של מים, שאפי' ריח לא ישאר. ומה שמוזכר בכמה אחרונים, שללא מים זה לא נקי, התכוונו למציאות של האנשים (דלא יכחישו את הנראה), דהיינו שפשוט במקום שלא משתמשים במים לנקות צריך יותר טירחה וזמן. ויש כאלה שלא אכפת להם מנקיונם אם מחמת גסותם, אם מחמת שלא יודעים או לא מקיימים את ההלכה, ממילא אנשים כאלה לא היו מנקים כדבעי, ועליהם קראו הפוסקים "דור טהור בעניו ומצואתו לא רוחץ" (וכגון בערי אדום, ועליהם אמר הב"ח ויצא י"א "ומנהג ערי אדום לקנח בנייר או מטלית אין נקי בזה"). אבל זה לא מפני שא"א, וכנ"ל, וכמו שרואים היום, גם אנו שמנקים בנייר, לקחת מים מהנייגרה, או לתפוס מהמים כאשר במקום שיש רק נייר (אם כי תמיד אפשר להסתדר, אחר שמנקים בנייר, לקחת מים מהנייגרה, או לתפוס מהמים כאשר מורידים את המים באסלה). ולזה תראה מלשון האחרונים שהזהירו לנקות במים, שלא דיברו בלשון חיוב גמור (לדוג' בה"ט ג' ט"ז). וז"ל הגר"ח פלאגי (יפה ללב ג' ס"ק טו) "והאריז"ל הזהיר לקנח במים דוקא... וכן ראוי לנהוג, כי קשה מאוד לקנח אותו מקום יפה בענין אחר". אתה הראית לדעת, את מה שאמרנו, שלא דיבר בלשון חיוב גמור, וגם שלא כתב שאי"ז אפשרי, אלא רק יותר קשה. וראה בסוף המאמר את רמת הנקיון הדרושה ע"פ ההלכה. ואם נרצה לשנות הלכות בגלל מנהג של אנשים כאלה נצטרך לשנות הרבה הלכות. הרי הרבה אנשים מדברים דברי חולין בביהכ"ס, ואף בחלקים האסורים בתפילה, וכי בגלל זה נאמר שעל כרחינו זה לא נקרא דיבור. וכן מנהג הרבה מאוד אנשים, בפרט מהדור הקודם, שעונים אמן לפני סיום הברכה, אז נאמר שעל כרחינו הברכה באמת הסתיימה לפני סופה. וכן הרבה אנשים, אף ת"ח, בסיימם שמו"ע במקום לפסוע בכריעה כדין, זה נראה שהם עושים כזה איזה משהו עראי, ורק מסתכלים לצדדים לראות מי ומה נמצא סביבם.

להם צואה, היו צריכים להמשיך לנקות, אם בעוד אבנים (ובכלל איך הבין שהיו עושים פעם אחת בכל אבן, ולא משפשים בה כ"פ ובשאר צדדיה, וראה בנימוקי או"ח שהבאתי בסוף, שכן כתב), או בעשבים לחים (כמובא בשי"ב ו'), או בידיהם ברוק (כנ"ל ממ"ב, וכן מו"ק ג' כתב שאביו החכם צבי, רקק בנייר שמקנח בו), או במים. ולא מבעיא למ"ד שכל ההיתר דשבת הוא רק היתר טלטול מוקצה, בודאי היו יכולים להכניס גם מים, שהרי אינם מוקצה, אלא אפי' למ"ד דאפי' הוצאה דרבנן התירו, כמובא ברמ"א, וא"כ רק אבנים התירו, אז שוב כנ"ל, וכי הם הולכים בבית הכסא לומר דברי קדושה. וכשיצאו מבית הכסא, אם האבנים לא הספיקו להם, והעשבים הלחים וכן הרוק, ילכו למקום מים וינקו שם, ויתרו בדברי קדושה.

ב. ובודאי שמוכח מהסוגיא גופא שא"א ללמוד ממנה לענין דברי קדושה, דסגי ב- ג' אבנים, כי אם כן, נלמד שאפי' כמות גדולה של לכלוך שנשארת תהיה מותרת, ולא רק מה שהתירו השות"ם הללו, כי רואים שאחר נקיון בכמות האבנים הנ"ל יכול להשאיר עדיין לכלוך רב. ועוד, איך נלמד משם, הרי מובא שם, שאם יש לו מקום מיוחד התירו לו להכניס אבנים מלא היד, ואם אין לו מקום מיוחד, התירו כשיעור בוכנא קטנה, ואם ניכר שזו אבן לניקוי התירו לו אפי' יותר. אז לא הבנתי, כמה היה מספיק להם לנקות, שמא אם לא היה לו מקום מיוחד היה מספיק לו כשיעור בוכנא ואם יש לו מקום מיוחד אז נצרך ליותר, ומה נענה אם זו אבן שניכר בה שהיא לקינוח, שמותרת כמות גדולה.

ג. ועוד לדבריהם בעצם לא קי"ל שצואה בפי הטבעת משהו, כל שיושב ונראית, וזה ודאי לא נפסק כך, וגם דבר שלא מצאנו בשום ראשון ואחרון (וגם בלחם הפנים על קיצוש"ע קס"ה בעמ' תכד, שאף שמסכים עימו גבי קטן (ובזה גם אנו שווים רק מטעם אחר שהבאנו מברכ"ה), אבל גבי גדול מקשה שם בפיסקה האחרונה, שהרי צריך שאינה נראית כשהוא יושב (בעצם היה צריך להקשות כדברינו, ראה שם דבריו), ותיורצו גבי ברכות, לא יכון לחזרת הש"ץ).

וראה דברי שלחן ערוך הרב (ג', ח'): "והתירו להכניס לבית הכסא אבנים דקים הרבה עד כמלא היד לקנח בהן זה אחר זה עד שיצא האחרון נקי ושוב אסור לקנח בהם יותר בשבת וכן בחול א"צ לקנח יותר כי זהו סימן שאין עוד ממשות צואה בפי הטבעת במקום שיכולה להיות

ג). וככתב ליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת בית הכסא) "כי בזמן הש"ס רק קינוחו עצמן בצרור או באבן ואח"כ קינוחו עצמן בידים ממש". וכ"כ הרב הנאמ"ן באור תורה אייר תשמ"ז עמ' תקע"ח, שרואים מברכות נז. שקינוחו בידיהם, דאמרו "הנפנה בחלום סימן יפה לו וכו' והני מילי דלא קינח ופירש"י שלא המאס ידיו ע"ש, ומבואר דבקינחו נמאסים הידים, ואע"פ שהיו מקנחים באבנים וכדומה מ"מ לבסוף מקנח במים באצבעותיו ממש שבלא זה אינו מתנקה לגמרי וטומאתו בשוליו כמו שוירה הנסיון, ומי כהחכם יודע פשר דבר מרן הגרע"י שליט"א בס' ילקוט יוסף החדש עמוד ק"ל שכתב יזהר כל אדם לקנח עצמו היטב בנייר אחר עשיית צרכיו ואח"כ ירחץ במים כדי שיהיה כל גופו נקי וטהור וכו' ע"ש... ולכן יש להנהיג הילדים מקטנותם לרחוץ במים יפה יפה אחרי הקינוח בנייר, וחנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה כי ההרגל על כל דבר שלטון מהרש"א, וכן הקפיד אבא מארי הגאון זצ"ל על התלמידים בחו"ל שלא יסתפקו בקינוח בנייר שאינו שוה כלום, והגיעו הדברים לויכוחים בזה עם מנהלי מוסדות שבאו מאירופה והורגלו בברק חיצוני ולא בנקיון פנימי ודי לחכימא ברמיזא, (ולפני כן כתב) ותנא דמסייע להו מערי אדום הוא הגאון יעב"ץ (בס' מגדל עוז בית מדות עליית הוריות דק"א ע"א) וז"ל וצריך זהירות וזריזות לשמור עצמו בנקיות שיהיה בגדיו נקיים וגופו נקי לרחוץ פי הטבעת אחר שעשה צרכיו שאי אפשר להתנקות בלי מים ע"ש".

נראית כשהוא יושב מאחר שהוא מקנח עצמו גם כן בעודו יושב והקינח יצא נקי". וכן דברי ערוה"ש (ג, ו): "והשלישית גדולה ממנה לנקות לגמרי המקום וסביבות המקום".

ויתכן גם שהשתנו הטבעים, ובזמנם הצואה היתה משאירה פחות לכלוך, כי האוכל שלהם היה יותר טבעי. וכמו שרואים בימינו בחוש, שלפעמים אין כלל מה לנקות אחר עשיית הצרכים, שרואים שאפי' הנייר הראשון יוצא נקי, וזה תלוי בבריאות וחוזק מערכת העיכול ובאיכות המאכלים. וכן רואים שפעמים מספיק ללחלח מעט את הנייר השני או השלישי ברוק ואז מתנקה לגמרי (וכמו שהבנו לעיל ממו"ק ג', שכך היה עושה אביו החכ"צ). ואכן ראיתי בספר בריאות מסוים, שאחר שמציע את התפריט שלדעתו הוא הבריא, מזכיר שבאופן זה הצואה גם תצא עטופה באיזה חומר, באופן שלא משאירה לכלוך, עד כמה שיקפיד על התזונה. ומאחר שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ולכן בדורינו שהצואה משאירה הרבה יותר מאשר אז, בגלל שינוי המאכלים וחולשת הגוף וכו', נתן ה' שהמציאו ניירות ניקוי, וגם שפע מים בכל מקום. וכשהמצב נהיה יותר קשה, נתן שהמציאו את הבידה, כמו שאומרים בשם הרב וואזנר שקרא לזה המצאה המאה.

ובענין רמת הניקיון הנמרכת ע"פ ההלכה שהיא "כל שיושב ונראית", הנה ודאי שא"א לדעת בבירור, כי כמובן אין עיניו בין ירכותיו. וכתב הא"א מבושאטש עו' ה' סוף ד"ה "צואה" "שלא מצינו להדיא בדברי חז"ל שיעור בזה, ואמרו סתמא במקומה בכל שהוא", ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, כמ"ש הגמ' ביומא ל. על ענין זה. אך צריך לשים לב שהנקוי יהיה כאשר עדין יושב, ולא כאשר הוא עומד אף אם יתכופף, כי אף שמתכופף כשעומד, אין אותו מקום נפתח כמו שיושבים, וכלשון הגר"ז "מאחר שהוא מקנח עצמו כשהוא יושב". אא"כ יתאמץ עם ידו להרחיב קצת המקום, אבל אז ירחיב יותר מכאשר "יושב ונראית". אך מאידך, צריך לדעת, שגם אם רואים כשמנקים בנייר ונשאר עדיין רושם של צואה, זה לא אומר שהיא מעכבת, כי ברושם כזה מועט, יתכן שהיא כבר לא נראית על העור אף כשהוא יושב, בפרט שאותו מקום הסמוך לפי הטבעת, צבעו פחות בהיר. והלא תראה דברי הגר"ז שסגי שרואה שהאבן נקיה, והרי באבן רואים פחות מאשר מגיר, כי הנייר יותר לבן ואעפ"כ סגי בצבע אבן. וגם כתב שזה סימן שאין עוד ממשות צואה, היינו משמע אף אם יש איזה רשימו כל שאין ממשות והוא כדברינו. ועוד צריך לשים לב שכאשר מנקים בנייר ודוחקים עם האצבע את פי הטבעת, אז האצבע עם הנייר נכנסים למקום שכאשר יושב כבר לא נראית הצואה, וזה כבר לא צריך, ולפעמים לא מצליח

ד. ור' שבכל מקרה צריכים לומר נשתנו הטבעים, דבספר נמוקי או"ח (סי' ב אות ג) העיר על כך דעינינו הרואות כי הגופים שלנו אם יקנחו באבנים מקורזלות או יהיה תרתי לריעותא כי יקלקלו העור למטה ויעשו צרבת בשיני הכרכשתא ויסתכנו ח"ו וגם לא יוכלו לקנח כראוי באבנים וישאר צואה משהו בפי הטבעת אשר מעכב שם במשהו אפילו היא מכוסה וכדפסקינן פ"ע או"ח סי' עו סעיף ה ועי"ש במג"א סק"ח אלא ודאי דעורות בני אדם בדורותם היו עבות וקשות ע"כ יוכלו לקנח באבנים וגם לנקות היטב ולא נתקלקל העור בפי הטבעת על ידי העברה ושפשוף האבנים עליהם והא ראייה ברורה לזה מש"ס חולין דף קב ע"א אמר עולא עור אדם טהור ומ"ט אמרו טמא גזרה שמה יעשה אדם עורות אביו ואמו שטוחין פירש"י למטה ולקתדרא לישיב עליהם שטוחין עור על גבי מטה במקום חבלים ומובן לכל כי בזמננו עור אדם שמת לא יצלח לשום מלאכה רק יסרח וירקב ואם יקחו ממנו לעובדו לא ישאר ממנו מאומה מפני דקותו בפרט לזמן מרובה להשתמש בו במקום חבלים כנ"ל ולקתדרא לא יצלח מפני דקותו ויתעכל מיד אלא ודאי דבא זה ולימד על זה כי עורות בני"א שלהם בדורותם היו עבים וחזקים מאוד כי על כן היו מקנחים ג"כ באבנים מקורזלות כנ"ל, עכ"ל.

לנקות שם. ולכן אם אינו מעוניין בנקוי יותר מהנצרך להלכה, ישים לב לא ללחוץ, אלא רק להעביר את הנדיר על אותו מקום.



הרב שמואל עדס

גדרים בדיני תשלומין

אשה ששכחה להתפלל מנחה * השלמת מנחה במעין ז' * להמשיך תפילה אחרי זמנה * חכמי פרובינצא ורבינו יהודה * תשלומי מנחה בליל ב' דר"ח * הערות בדברי הפוסקים * נספח חיוב תפילה לנשים וברכה על מצו"ע שהזמ"ג * נספח בענין נולד באדר א' ונעשה בן י"ג בשנה מעוברת

א.

אשה ששכחה תפילת מנחה

איתא במסכת ברכות כ"ו מימרא דרבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית, שחרית מתפלל מנחה ב' ונסתפקו בגמרא על מי שלא התפלל מנחה אם משלים בערבית, ומסקינן בשם רבי יוחנן שיש תשלומין גם למנחה בערבית ולא אמרינן עבר יומו בטל קרבנו.

והקשו התוס', שהרי קי"ל כרב שתפילת ערבית רשות, ואם כן למה אם לא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים. ותירצו התוספות שתפילת ערבית רשות רק במקום מצוה אחרת, אבל בלא זה ודאי צריך להתפלל ערבית. וכן כתבו התו' בחגיגה ט: ובשבת ט: וביומא פ"ז: ושאר ראשונים. ולפי זה מבואר שכל דין של טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים מיירי רק באופן שאין לו מצוה אחרת או טירדא הפוסרת מערבית. והתוספות הוכיח את דבריהם מדין ששכח ולא אמר יעלה ויבוא בליל חול המועד שצריך לחזור ולהתפלל, ומוכח שיש חיוב חזרה בערבית. ועל כרחק דמיירי באופן שיכול להתפלל ללא טורח.

וברי"ף (על הגמרא בדף כ"ז:) למד מדין שכח יעלה ויבוא שכל דין תפילת ערבית רשות מיירי באופן שלא התפלל אבל אחרי שהתפלל כבר חייב להתפלל. והוכיח זאת הרי"ף מסוגיין של טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב', וסיים הרי"ף ואפילו לפי מ"ד רשות יש מצוה להתפלל רק שאינו חובה. ודברי הרי"ף צ"ב, שהרי בטעה ולא התפלל ערבית עדיין לא התפלל. ובאמת מקור דברי הרי"ף הם דברי הבה"ג ובדברי הבה"ג לא הזכיר את הסוגיא של טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים. אבל הזכיר שיש ב' אפשרויות שערבית חובה א' באופן שכבר התפלל באותו יום ב' באופן שקבל על עצמו להתפלל. ועי' בתוספות חגיגה ט: ובספר תוספת יום הכפורים סוף יומא. ונמצא שהרי"ף שילב בין שיטת ההלכות גדולות לבין סברת התוספות (שבאופן שכבר התפלל באותו יום חייב בתפילה, ובכל אופן לכתחילה יש להתפלל אותה)

והנה עיקר המימרא של טעה ולא התפלל היא מימרא של רבי יוחנן, ורבי יוחנן גופיה יותר נוטה שסובר שתפילת ערבית חובה, כמו שצדדו התוספות בברכות ד:*, אלא שהעלו תוספות

(א). וכן הוא משמעות דברי הירושלמי (על כל פנים לפירושו של הרמב"ם) בסוגיא בתפילת השחר שרבי יוחנן לא התיר

שכיון שאינו מוכרע, קי"ל הלכה כרב (שאם היה ברור שרבי יוחנן סובר תפילת ערבית חובה היה צריך להכריע כן, כי רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן). ולפי זה גם כוונת התו' כאן קאי על אותה דרך, שכיון שהגמרא הביאה מימרא דרבי יוחנן גם לדידן, ממילא מוכח שהדין לא משתנה גם לדידן שערבית רשות. וכע"ז כתב בתוספת יוה"כ סוף יומא.

אמנם כל זה נכון וברור כלפי טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב', שמכח מצות תפילת ערבית לכתחילה ראוי לו להשלים את תפילת ערבית, או בקבלו כחובה לדעת ההלכות גדולות חייב מן הדין.

אך עדיין לא נתפרש היטב טעם הדין של טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' (לדידן דערבית רשות), מאיזה טעם יצטרך להתפלל ערבית, הרי תפילת ערבית רשות. ואפשר לומר בפשיטות שמדובר באופן שהוא צריך להתפלל ערבית, וכנ"ל שקבלו כחובה או שאין לו מניעה להתפלל, אך אם יש לו מניעה או טירדא שהוא פטור מהתפילה, או לדעת הלכות גדולות באופן שלא קיבלו כחובה, צריך לברר האם יש לו תקנה להתפלל מנחה פעם אחת.

והנה, לגבי תפילה בנשים העלו האחרונים בסי' ק"ו (כמש"כ המ"ב שם) דעיקר הדין הוא שהן צריכות להתפלל ב' תפילות ביום, ואילו תפילת ערבית שהיא רשות לא נהגו להתפלל¹. אולם,

להתפלל בפלג, ועל פי רבי הכריזו שמי שרוצה להתפלל שיתפלל בפלג (משמע מהלשון שם שכיון שהתפילה אינה חובה לכן אפשר להקל בה). ועוד מבואר שם שרב שהתפלל בפלג סבר כרבנן, אלא שהקדים להתפלל לפני פלג כדי לצאת גם על פי רבי יהודה. ואם כן בהכרח שמה שהוא הקל להתפלל בפלג הוא משום שהיא רשות, וכמו שיסד הרמב"ם בפ"ג תפילה. ואם כן ממילא יש לומר שרבי יוחנן החמיר מחמת דס"ל שהיא חובה.

ב). דברי התוספות שם צריכים ביאור, וכפי שביארנו נראה כוונתם עי"ש. ולפי זה כוונת התו' היא שרבי יוחנן סובר תפילת ערבית חובה ומכאן זה ס"ל שיש חיוב סמיכת גאולה לתפילה, וקי"ל כותיה כלפי תפילת ערבית רשות, שעד כמה שמתפלל ערבית צריך להקפיד לעשותה באופן הנכון כפי שהיה אם היא הייתה חובה.

ולפי זה משמע שלדעת רב עצמו אין דין סמיכת גאולה לתפילה, וכשיטת ריב"ל. והנה רב שהתפלל בפלג המנחה בברכות כ"ו, ולדעת הרבה מרבוותא התפלל ללא ברכות ק"ש, לפי המבואר אין זו קולא מחמת מצות תוספת שבת, אלא מצד שסבר שכן הדין לכתחילה. ולפי זה קשה להבין את דברי רב האי גאון שהובאו דבריו בשו"ע בסי' רל"ה שתפילה בציבור והקדמת שבת וכיו"ב עדיפות על סמיכת גאולה לתפילה מכאן זה שרב התפלל ללא ברכות ק"ש מפלג המנחה. ולהנ"ל מהכ"ת שלרב היה חסרון בהידור בזה שהתפלל בלא ברכות. אמנם יש לומר שכיון שהש"ס קבע את הדין כרב שהתפלל בפלג, שמע מינה שכן הדין אף לדידן דקי"ל כרבי יוחנן שצריך לכתחילה להסמיך גאולה לתפילה.

ג). אמנם דעת היחיד ד' ג' ז' שצריכות להתפלל פעם אחת ביום, ראה בנספח מש"כ בזה (וכן במוריה אדר פ"ד). ומה שכתבנו שתפילת ערבית אינן חייבות להתפלל הוא כפי דברי המשנה ברורה שם. וראיתי בתורת הקדמונים א' י"ח שכתב לתמוה על הכרעת המ"ב שנשים לא צריכות להתפלל ערבית כיון שלא קבלו עליהן כחובה, שמקורו מדברי המג"א בסי' רצ"ט, ושם כתב שאפשר שלא קבלוהו עליהו במוצ"ש ואין מקור לומר שלא קבלו עליהו כלל. וגם עיקר מקור דברי המ"א שלא מתפללות ערבית הוא כפי הנראה מדברי הדרכי משה שם בשם הכל בו שנשים דידן לא מבדילות בתפילה, ואין ראייה שהן לא היו מתפללות דווקא ערבית, שאפשר לומר שהן לא היו מתפללות כלל כיון שלא ידעו לשוה"ק. ואם כן אין ראייה שאשה שידעת להתפלל תיפטר מערבית.

אמנם למעשה נראה דאין נפק"מ במקור הדבר, כיון שהדברים ידועים שרוב נשים בדורות הקודמים לא היו מתפללות באופן קבוע, כמוש"כ המג"א, והטעם היה או מחמת טירדא או מחמת שלא ידעו את הלשון. ואם כן בפועל ודאי שלא קבלו כחובה שהרי אפילו שאר תפילות לא היו מוחזקות אצלן. אלא מה שיש לדון הוא האם יש לנשים שם של 'עם בפני עצמם' לתת להן שם מנהג לעצמן. שיש לחקור אם יש קהילה שהגיעה מארץ רחוקה שלא היו מתפללים שם כלל, וכעת הם צריכים לקיים את המנהגים כפי תקנת חכמים. האם רשאים הם לומר שהם לא רוצים להתפלל ערבית, או שמא כיון

לפי דברי התוספות שיש חיוב להתפלל תפילת ערבית גם למ"ד רשות, באופן שאין לו טירדא הפוטרת, אינו מובן איך נהגו הנשים לפטרם מתפילה לגמרי. אך יש לומר שכיון שנשים בדרך כלל הן טרודות בענייני הבית, לא מסתבר לחייבן בתפילת ערבית במקרים בודדים שאינן טרודות. ואפשר עוד שעיקר חיוב תפילת ערבית רשות שכתבו התוספות אינו חיוב מסוג ב' התפילות, אלא הוא חיוב בדרגת חיוב של תפילה בציבור וכיו"ב, שהנשים אינן בכלל חובה זו, עי' הערה. והגם שאין מקור ברור בראשונים לקולא זו בתפילת ערבית, מכל מקום כתבו האחרונים שכן המנהג. (ויש לצרף בזה גם את שיטת הבה"ג, שמשמע לכאורה דס"ל שאין חיוב כלל של ערבית למ"ד רשות באופן שלא קיבל על עצמו).

שהם מתבטלים למנהג עם ישראל שמוחזקים במצות תפילה, אין להם שם מנהג לעצמם. ובודאי מסתבר שהם מחוייבים לקיים כפי איך שנהגים עם ישראל, ואינם מסגלים שם מנהג לעצמם. ואם כן, גם נשים נימא הכי, שכיון שרוב נשים לא היו מתפללות מכל מיני טעמים, וכעת שיש להן התמצאות בלשון, ממילא הן בטלות למנהג הגברים שמוחזקים בתפילה.

אבל לאידך גיסא יש לומר שכיון שנשים עם בפני עצמם [שבת ס"ב]. להרבה הלכות מהלכות התורה, יש לומר דאין לחייבן בלא מנהג קבוע להתפלל. (ובזה המ"ב נסמך על דברי המג"א בס' רצ"ט, שמצאנו כזאת ששייך לומר על נשים שהם עם בפנ"ע לענין קבלו כחובה במוצ"ש, וממילא כיון דחוינן שרוב נשים אינן מתפללות בקביעות, הרי שיש לנו ללמוד מזה גם לכל השבוע).

ד. ונפק"מ בין הטעמים לכמה דברים, כגון אשה שלא התפללה ערבית ורוצה להתפלל שחרית פעמיים אם היא רשאית, שלדעת ההלכות גדולות מי שלא רגיל להתפלל ערבית לא צריך להתפלל שחרית שנים (ואפשר גם שאינו רשאי), ולפי ה' לכאורה יש לכתחילה להתפלל שחרית פעמיים. אלא שיש להסתפק, שאפשר שמי שהוא טרוד בלילה לא שייך להשלים בתפילת שחרית. דעד כאן לא שמענו תשלומין רק למי שהיה לו לכתחילה להתפלל תפילת ערבית, אבל באופן שאין לו צורך כלל להתפלל תפילת ערבית אין לו את מה להשלים (וכמו שאמרו בירושלמי שעלה למיטתו, שוב לא צריך לרדת להתפלל ערבית, ולא מסתבר שהיה חוזר על התפילה בבוקר, אלא זה פטור גמור). ואם כן אם נקטינן שהנשים טרודות ואינן צריכות להתפלל, ממילא לא יוכלו להשלים (וראה להלן מדברי התוספות ביומא).

נמצינו למדין שלפי ב' הצדדים ההלכות גדולות וה' מסתבר שאשה שלא רגילה להתפלל ערבית אינה רשאית להתפלל שחרית שנים. אלא אם כן בתנאי נדבה, בזוהר יכולה להתפלל, ואפשר דלא צריכה חידוש דמסתבר שלא גרע מהויד ולא התפלל שרשאי להתפלל ללא חידוש. אך לכתחילה יש לחדש, כמו שכתבו הפוסקים שם.

ויש להסתפק באיש שהיה לו חולי וכיו"ב בלילה ונמנע מלהתפלל עקב חוליו, האם הוא יכול להשלים את התפילה בשחרית. דבשלמא לסברת ההלכות גדולות כיון שקבלו כחובה שייך תורת תשלומין, מסתבר שצריך להתפלל, אבל לפי סברת ה' שחובת תשלומין יסודה בזה שהוא ביטל את התפילה שהיה ראוי להתפלל, באופן זה שמן הדין באמת לא היה לו כלל צורך בתפילה, איך שייך שהוא ישלים את התפילה. והגם שנהגו להתאמץ ולהתפלל גם כשיש סיבה לפטור, מכל מקום מהכ"ת לחדש דין תשלומין בכה"ג שעשה כפי עיקר הדין שלא היה חייב כלל תפילה, ומסתבר שראוי להתנות תנאי נדבה אך לא ראיתי באחרונים שנתעוררו לזה. (ויש להוכיח לפטור מדין נעילה במוצאי כיפור, דמבואר דלמ"ד רשות אין נפק"מ בזה שנעילה פוטרת את ערבית. וכתבו התוספות בסוף יומא שאע"פ שאין לבטל ערבית בחינם, מכל מקום במוצאי כיפור מותר לבטל ערבית גם ללא תפילת נעילה כיון שטרוד במוזנו. וקשה, דהגם שהוא טרוד, אבל עדיין צריך לומר שנעילה פוטרת ערבית שלא יצטרכו תשלומין בשחרית. ועל כרחק אם אין צריך להתפלל ערבית, גם אין צריך תשלומין).

ה. וכעין שכתב הרשב"א א' צ"א על ספק התפלל שמצד הלכות תפילה אין לו חיוב תפילה, כיון שספק דרבנן לקולא, אלא שכיון שהרשו לו חכמים להתפלל ואינו מתפלל הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפילה. והכי נמי לענין ערבית, מי שמבטל ערבית בשאט נפש מראה את עצמו שלא אכפ"ל מתפילה. (ואשה שבד"כ עסוקה בצרכי הבית לא שייך לומר שיהיה עליה קפידא בזה).

ובהכרח לומר כן שאין 'חיוב' של רשות בתפילת ערבית, שהרי איתא בסוף יומא דרב אמר שתפילת נעילה פוטרת של

ואחרוני זמנינו הביאו בשם הגרשז"א שאשה ששכחה להתפלל מנחה מסתבר להצריכה תפילת ערבית ואחריה מנחה, ודייק כן מדברי המ"ב סי' רס"ג (שכתב שאשה שהדליקה נרות ולא התפללה, שתתפלל ערבית שנים, והרי המ"ב בסי' ק"ו כתב שמנהג הנשים לא להתפלל ערבית). אך יש לברר את הדין במקורו, ואם הוא מוכרח מתוך סוגיית הגמרא.

ויסוד הדבר צריך לדון מב' אפיקים. א' האם המשלים מנחה בערבית תפילת מנחה שלו היא חובה [פרי מגדים כ"ד] או לא [רש"ש ברכות כ"ו]. ב' האם תפילת תשלומין מוכרחת לבוא עם תפילת החובה [כראב"ד והרשב"א], או שאם יש תפילה של חובה, חייבים להקדים את חובת שעתא ברישא, אבל גם לולי חובת שעתא שייכת משמעות של תפילת תשלומין [אחרונים בסי' פ"ט בדעת הרי"ף ורא"ש]. ולפי זה יתבררו לנו הנדונים.

ונבאר את הדברים. הנה הרש"ש בדף כ"ו א' כתב נ"ל דתפלת התשלומין אינה אלא רשות דלא עדיפא מתפלת שעתיה. וסעד לזה מהא דפסקינן בשו"ע סי' ק"ח ס"ג דבשעה שלא הגיע עדיין זמן תפלה הסמוכה לא ישרים עכ"ד. כלומר שהרש"ש הוכיח מיניה וביה, דכיון דקי"ל שאי אפשר להשלים רק מזמן שהגיע זמן החובה השניה, הרי מוכח שאם אפשר להשלים מנחה בזמן ערבית, אין זה חובה אלא כמשקל התפילה החדשה. ולפי דבריו מוכח היפך דברי הגרש"ז ואורבאך, שהרי אשה שלא מקפידה להתפלל ערבית אין צורך שתתפלל מנחה ב'.

אמנם יש להקשות על דברי הרש"ש הרי לפי המבואר בגמרא מי שלא התפלל מזיד חשוב מעות לא יוכל לתקן, ואעפ"כ בשוגג לא חשיב מעוות שיכול להשלים זאת. ולפי דברי הרש"ש למה לא יהיה חייב להשלים את התפילה בערבית כדי לתקן את עוותו. ויש ליישב דמעות לא יוכל לתקן אינו בגדר איסור, כיון דמאי דהוה הוה, ואין הכי נמי אפשר לתקן את עוותו רק אינו חובה.

ואפשר להוסיף עוד שלדברי הרשב"א בתשובה חלק א סימן צא לגבי ספק התפלל שיש לו ספק דרבנן לגבי התפילה, ומן הדין לכאורה פטור ואעפ"כ צריך להחמיר. וז"ל 'ואם כן

ערבית, והוכיחו מזה בגמרא שרב כמ"ד ערבית חובה. ואי נימא דלמ"ד רשות יש קצת חובה, הרי אפשר לפרש את מימרא דרב על זה. אמנם תוספות שם הקשו כן וכתבו שבמוצאי יום כיפור אין זה נחשב שהוא מבטלה בחינם כיון שהוא צריך לטרוח בצרכי סעודה. וצריך ביאור בדבריהם, וכי מי לא עסקינן באדם שצרכי סעודה מוכנים לו ואינו טרוד להקדים ולזרז את אכילתו. והרי בכה"ג יש נפק"מ שנעילה פוטרת את ערבית, ואיך אמרה הגמרא שלא יתכן נעילה פוטרת את ערבית למ"ד רשות. אך להנ"ל, לולי דברי תו' היינו אומרים שאין כלל שם חיוב בערבית. ולפי דברי התו' גם כן מוכח שלא דנים באופן פרטי על כל מקרה ואופן. אלא כיון שבד"כ יש טורח במוצאי כיפור, כבר לא שייך לדון חיוב ופטור בתפילת ערבית רשות. (בדוחק יש לומר באופן אחר, שגם הדין של 'נעילה פוטרת ערבית' הוא ודאי דין של שעת הדחק, דודאי לכתחילה יש להתפלל כל תפילה לעצמה. ואם כן הקשתה הגמרא שכיון שהוא נכנס לדוחק של נעילה פוטרת ערבית, הוא יכול כבר להקל לגמרי לא להתפלל. ויותר פשוט לבטל לגמרי ערבית מלחדש דין של 'נעילה פוטרת ערבית'. אבל באופן שאין לו שעת הדחק, פשיטא דנעילה לא פוטרת ערבית).

ו). מצאנו שנחלקו הבבלי והירושלמי בעניין מימרא דרב 'תפילת נעילה פוטרת של ערבית', דבבבלי סוף יומא הוכיחו מלשון 'פוטרת' משמע שיש חיוב להתפלל, ועל כרחך שרב מיירי למ"ד ערבית חובה. ובירושלמי בפ"ד ברכות איתא איפכא, שרב שאמר שנעילה פוטרת, הוא לטעמיה שתפילת ערבית רשות. ולא הפריע לירושלמי דקדוק הלשון, ואפשר לומר שלדעת הירושלמי למ"ד רשות יש קצת חיוב, ולדעת הבבלי אין שום חיוב. אך אינו מוכרח, כיון שדרך הירושלמי לא לדייק בלשונות כל כך, ועל כן הירושלמי מבאר את הלשון שרב שאמר פוטרת אין הכוונה מלשון פטור וחובה, אלא מלשון שמספיק לו להתפלל נעילה, ואין צריך להחמיר בתפילת ערבית מפני שהיא רשות.

כשנסתפק לו אם התפלל הוא רשאי ואין כאן משום מוציא שם שמים לבטלה למה לא יחזור הוא. אם אינו חוזר כל שרשאי לחזור הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפילה לפיכך צריך הוא לחזור ולהתנדב'. ואם כן יש לומר שכיון שיש לו אפשרות להשלים את התפילה שחיסר ואינו משלים, הרי זה מזלזל בתפילה. ואם כן, גם לדברי הרש"ש יהיה חיוב מצד המוסר לחזור ולהתפלל ערבית שתיים. (אלא דלכאורה בלא"ה כל מי שלא מתפלל ערבית יש בזה זלזול, שיכול להתפלל ואינו מתפלל. אך יש לומר שכיון שבדרך כלל הנשים טרודות יש כאן מנהג לא להתפלל ואין כאן זלזול, אבל באופן שחסר לו את תפילת מנחה, חזרה לו החובה מצד המוסר להתפלל).

נמצאנו למדין שלפי דרכו של הרש"ש, ולדברי הרשב"א שאי אפשר להתפלל רק בזמן חובת התפילה השניה, ממילא מן הדין אין חיוב להשלים מנחה בזמן ערבית לדידן שערבית רשות, ונפק"מ לנשים שלא נוהגות להתפלל ערבית.

והנה הרי"ף בריש תפילת השחר כתב דאע"פ דלא קי"ל כרבנן שתפילת שחרית עד חצות, מכל מקום אם התפלל אחרי ד' שעות שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה אבל שכר תפילה יהבי ליה. ותפס הרי"ף את לשון הגמרא כלפי תפילת תשלומין. וכמו שאמרו בגמרא שאחרי חצות יש תפילת תשלומין, כך לפני חצות רשאי להתפלל. וכן מדויק בלשונו של הרי"ף שרק אם טעה רשאי להשלים את התפילה, הרי שמשמע להדיא שהיתר התפילה הוא מדין תשלומין, וכן הוא מדויק בלשון הרא"ש. אבל ברמב"ם ובטור כתבו שבין שוגג בין מזיד אפשר להתפלל אחרי ד' שעות. וצריך ביאור, שאם לא מדין תשלומין איך אפשר להתפלל אחרי ד' שעות. ובבית יוסף דן בזה, ומסיק כדעת הרמב"ם והטור שגם אחרי ד' שעות אפשר להתפלל אפילו במזיד, כיון שאין זה מדין תשלומין. והוכיח הב"י שאין זה מדין תשלומין מדברי הרשב"א הנ"ל שתקנו תפילת תשלומין רק בזמן תפילת החובה.

אמנם הרבה אחרונים נחלקו על דברי הב"י, ואסרו להתפלל אחרי ד' שעות במזיד. וגם עיקר מקור דין זה שאפשר להתפלל אחרי ד' שעות הוא חידוש של הרי"ף, ומשמעות הלשון היא שהוא מגיע מכח דברי הגמרא שם, שאמרו כולי יומא זמן תפילה. והיה מקום לומר שאפילו הרמב"ם והטור שהתירו להתפלל אחרי ד' שעות, אמרו כן מדין כעין תשלומין, אלא שכשעבר זמן התפילה לגמרי הוי ליה מעות שאינו יכול לתקון, אבל לפני זה אפילו במזיד יש לו תשלומין. (שהרי בסי' ק"ח הביאו הפוסקים בשם גאון שאפשר להשלים גם במזיד, רק שלא עולה לו לתקן את תפילתו, הרי שיש שם תשלומין גם במזיד, רק שענשינן ליה שאיחר שלא יקבל שכר תפילה, אבל עד חצות חשיב קצת זמן תפילה). ובזרע אמת לר' ישמעאל הכהן סימן י"א כתב שרוב המפרשים חלקו על הב"י בזה (אמנם יש חולקים מטעם אחר). והפרי חדש שם מעמיד דהוא פלוגתא בין הרי"ף והרא"ש לבין הרמב"ם והטור בגדר תפילה אחרי ד' שעות ולדעת הרי"ף והרא"ש הוא מדין תשלומין. וכן היא דעת הגר"א והרבה אחרונים שם.

וניהדר לדידן, שלפי שיטת הרי"ף בדין תשלומין, כפי העולה מהרבה גדולי האחרונים, תפילת התשלומין לא תלויה בתפילת החובה, אלא שיש חיוב להקדים את חובת שעתא ברישא, אבל כשאין חובת שעתא רשאי להתפלל, כיון שכולי יומא זמן תפילה וכפשטיה דתלמודא.

ולפי זה, בנידון דידן באשה שלא התפללה מנחה, הרי שהיא יכולה להשלים את תפילת מנחה בערבית, ולא שייך להקדים חובת שעתיה ברישה כשאינה רוצה להתפלל ערבית. ולפי זה יש לה חיוב להתפלל מנחה בזמן ערבית, כיון שעדיין לא עבר זמנה, והוי ליה ממש כמו מי שלא התפלל שחרית עד ד' שעות.¹

אמנם יש להקשות על זה מהדין המבואר בשו"ע שמי שלא התפלל מנחה והקדים תפילת תשלומי מנחה לפני ערבית, דלא יצא ידי חובת תשלומין וצריך לחזור ולהתפלל עוד פעם תשלומי מנחה. ולהנ"ל מאיזה טעם לא יצא ידי חובת תשלומי מנחה, וכי משום שקבלו עליהו כחובה להתפלל ערבית, יגרע תשלומי מנחה.

אמנם מקור דין זה שצריך לחזור ולהתפלל הוא מקושיית הגמרא בברכות כ"ו: שאמרו שמי שהתפלל תשלומי מנחה של שבת במוצ"ש ולא הבדיל בתפילה הראשונה והבדיל בשניה חוזר ומתפלל. והקשו על כך, שהרי הבדלה בתפילה אינה מעכבת, והגמרא נשארה בקשיא. וכתב הרי"ף ליישב את קושיית הגמרא "דמיבעי ליה לאקדומי תפלת חובת שעתיה ברישא וכיון דלא אבדיל בקמייתא ואבדיל בבתייתא גלי אדעתיה דהא בתרייתא היא חובת שעתיה הלכך בעי למיהדר צלויי אחריתי כדי לאקדומי חובת שעתיה ברישא".

והנה איתא ברשב"א דמסתבר שאפשר להשלים את התפילה 'דוקא בזמן תפלה לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עסוק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלתו אבל שלא בזמן תפלה לא'. ובאחרונים דנו מה בא הרשב"א להוציא (יש שפירשו שצריך להסמך את תפילת התשלומין לתפילת החובה, ויש שפירשו דהוא בא לאפוקי זמן שלכתחילה אסור להתפלל בו, כגון אחרי ד' שעות בשחרית וכיו"ב, עי' מ"ב ק"ח סקט"ו). ונראה שיסוד דברי הרשב"א אתי לפי יסוד הדברים ברי"ף, שתפילת התשלומין

ז. ראיתי במנחת כהן מבוא השמש ב' י' שכתב בכעין זה לגבי תפילה אחרי השקיעה, לפי הסוברים כר"ת וכשעות הלבוש. דכנודע שיטת הלבוש והגר"א והגר"ז היא שמונים את הי"ב שעות של היום מזריחה לשקיעה, ולפי זה מבואר בגמרא להדיא שתפילת מנחה עד השקיעה, שהרי סיום זמן מנחה, מבואר בגמרא שהוא בסיום פלג המנחה השני דהיינו שעה י"ב. ולפי הסוברים שהיום נמדד מעלונה"ש לצאה"כ, משמע שאפשר להתפלל מנחה עד סוף צאת הכוכבים דר"ת, אבל לפי סברת הלבוש וסיעתו אי אפשר להתפלל מיד אחרי השקיעה, אלא שאפשר לומר שהסיבה שאפשר להתפלל רק עד סוף י"ב שעות. כיון שאחרי זה יש ספק חשיכה, אבל מעיקר הדין סיום היום הוא רק בצאה"כ. אמנם לדעת הלבוש שסובר כר"ת שאחרי השקיעה אין ספק חשיכה, ובהכרח שיש הלכה של דם נפסל בשקיעת החמה אפילו שהוא יום גמור. ולפי זה קשה על המנהג שנהגו להתפלל אחרי השקיעה. וכתב על זה המנחת כהן שיש לומר שנהגו להתיר תפילה מצאת הכוכבים דומיא דתפילה עד חצות. ולהנ"ל גדר הדבר כדין תשלומין. אמנם באמת בנידון המנח"כ הוא דחוק טובא, כיון דאם חשבון הי"ב שעות מסתיים בשקיעה, ממילא זמן ערבית גם כן בשקיעה, כמו שביאר הגר"א בשנות אליהו ריש פ"ד. ואם כן הרי זה ממש כדין מקדים תפילת מנחה של תשלומין לערבית.

ח. כמו שייסדו הגאונים שכהגמרא העלתה בקשיא, לא נדחה הדין רק הטעם נדחה, כמש"כ הרשב"ם בב"ב נ"ב. ויל"ע בגדר הדבר, דלכאורה יש להוכיח מזה שהגמרא לא מתרצת את התירוצן של הראשונים, דבהכרח שהתירוצן לא מוסכם על הגמרא. והרי בדרך כלל אנו מוכיחים הלכות אפילו מסד"א של הגמרא, ואיך כאן שהגמרא נשארת בקשיא נעמיד את ההלכה שלא כפי סברת הגמרא. ואולי יש לומר לפי מה שכתבו הראשונים בכמה מקומות שיש תוספות בגמרא של רב יהודאי גאון, ואם כן אפשר לומר שרבינא ורב אשי שסידרו את הש"ס העלו את הדין ללא הקשיא, ורבנן סבוראי נתקשו בפירוש הגמרא והעלו בקשיא, ובאו הגאונים ויישבו את קושיית רבנן סבוראי.

יכולה לבוא רק עם תפילת החובה^ט. אבל יש להקשות על הרי"ף גופיה, דס"ל שאפשר להתפלל שחרית אחרי ד' שעות מדין תשלומין.

אמנם בספר הנר בסוגיין כתב טעם חדש בדין זה שצריך לחזור, שאם לא יחזור להתפלל נפיק מיניה חורבא, שיחשבו שהסיבה שהוא מתפלל פעם נוספת היא מחמת שכחת אתה חוננתנו ולא מחמת התשלומין. אך בדברי הרי"ף ושאר ראשונים משמע שהסיבה היא מפני שלא הקדים חובת שעתיה ברישא. (ונפק"מ באופן שהתפלל ראשונה לשם חובה, ושכח אתה חוננתנו, ונזכר בשניה ואמר אתה חוננתנו, שלדעת הרי"ף יצא יד"ח כיון שלא עשה כן לשם תפילת חובה, וכע"ז בראשון לציון ברכות כ"ו:').

ט. יש לעיין, שהרשב"א הביא ב' חידושים בהדי הדדי - א' שיכול להשלים שחרית בזמן של ערבית ב' שיכול להשלים רק בזמן תפילה, וגם הראב"ד בפ"ג ה"י הביא ב' דינים אלו בהדי הדדי. ואם כן צריך להבין מה הקשר בין ב' הדינים. ואפשר שדברי הרשב"א נלקחו מהראב"ד, ובאמת אין קשר בין הדינים, ורק כיון שראה את ב' הדינים בראב"ד ביחד סמכם להדדי. אמנם יתכן דהא בהא תליא, שיש לחקור למה אפשר להשלים בתפילה הסמוכה - האם הוא מחמת שלכל תפילה נתנו מדרבנן משך זמן תפילה נוסף, או שעל ידי זה שהוא מתפלל תפילת חובה, הוא יכול להכניס תוכ"ד עוד תפילות. ואם כן הראב"ד והרשב"א חידשו שגדר תשלומין הוא שמכח התפילה הוא יכול להתפלל תפילות נוספות, ולכן אפשר להוסיף כמה תפילות שצריך. אבל לפי האומרים שאפשר להתפלל רק תפילה אחרת, גדר הדין הוא שזמן התפילה הראשונה ממשיך עד עונת התפילה הבאה, ועל כן אפשר להתפלל עד סוף העונה הבאה, ולא אכפת לנו שתבוא התפילה בזמן תפילה אחרת. (לשון הראב"ד אבל אני אומר אם נזכר בסמוכה לה ולא השלים טעותו ורוצה להשלים במופלות אינו משלים מפני שהוא ביטול במזיד [משמע שאם הוא שגג ולא השלים, רשאי להשלים], עוד נראה לי שכל אלו התשלומים שאמרו אינם אלא עם התפילה האחרת שבאה בזמנה הואיל ושעת תפילה היא, עכ"ל. והרשב"א כתב דיש אומרים שאפשר להשלים רק בתפילה הסמוכה אבל בתפילה שאחריה אי אפשר להשלים "וי"מ דה"ה והוא הטעם [נראה דכוונתו לראב"ד, דמדויק כן מדבריו] וכן נראה, ומיהו דוקא בזמן תפילה לפי שכיון שהוא זמן תפילה והוא עסוק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלתו אבל שלא בזמן תפילה לא'). לדינא נקטינן כחומרי תרווייהו, דמתפלל רק תפילה אחת, ורק בזמן תפילה אחרת. אך נפק"מ למיסבר קראי.

י. אתה חוננתנו בשחרית:

ראיתי ברשימות שיעורים בסוגיין ברכות כ"ו שהגר"ח מבריסק נשאל על מי שלא התפלל ערבית אם צריך לומר אתה חוננתנו בשחרית או בתשלומי ערבית, וענה 'בשניה, לא בראשונה'. כלומר, שבהתחלה סבר לומר שיגיד בתשלומי ערבית, וחזר בו שצריך לומר בתפילה הראשונה של יציאת שבת, ואין זה דין בערבית אלא דין בתפילה הראשונה. והקשה על זה הרי"ד, דאם כן אפילו אם יכוין שהתפילה הראשונה תהיה לתשלומין, הוא חייב לומר בה אתה חוננתנו, כיון שהיא התפילה הראשונה שלו. ואם כן, מה בכך שהוא לא אמר אתה חוננתנו בראשונה, הרי אין בזה שום גילוי דעת בגוף התפילה שהוא תפילת תשלומין, שבין כך ובין כך היה צריך לומר אתה חוננתנו. ומכאן לכאורה מוכח כדעת השו"ע שלא צריך גילוי דעת בגוף התפילה ממש, ודלא כמג"א שסובר שרק גילוי דעת בתוך התפילה מועיל. שהרי גם אתה חוננתנו אינו גילוי בתוך התפילה, שיש לומר הבדלה בראשונה בין אם היא ערבית בין אם היא מנחה.

ובעיקר דין אתה חוננתנו כשלא התפלל ערבית, דברי המ"ב סתרי אהדדי. דבסי' ק"ח סק"ג נקט כהרדב"ז שלא מבדיל כלל, שתקנו תשלומין רק לדבר שאין לו תקנה, משא"כ כאן שיש תקנה בכוס (ומוכח דס"ל שדין אתה חוננתנו הוא תקנה בתפילת ערבית, וכל הנדון הוא אם צריך להשלימו). ובסי' רצ"ד סק"ב כתב שאם לא הבדיל עדיין, יבדיל בתפילה השניה, והביא בבאור הלכה שדעת רעק"א להבדיל בראשונה. ועי"ש שהאריך בבאור הצדדים. ונמצא שמסקנתו ברצ"ד גם כן כפי דעתו של הרדב"ז שהוא דין בערבית, רק דס"ל שנתקן לו תשלומין, ואילו לפי רעק"א אין זה כלל דין בערבית אלא בתפילה הראשונה. וזה עולה שפיר לדעת מרן שכדי לחייב לחזור בהקדים תפילת הרשות לא צריך הוכחה מגוף התפילה, אך לפי סברת המ"ב בשני המקומות אתה חוננתנו הוא מדיני ערבית. [לענין ההכרעה בין ב' המקומות במ"ב, ודאי שהעיקר כדברי המ"ב בסי' רצ"ד, דהוא נכתב מאוחר, וגם להדיא ניכר בבאור הלכה בסי' רצ"ד שעמד על הסוגיא יותר וראה את דברי הרדב"ז בפנים].

ולהנ"ל מתבאר שלדעת הרי"ף משמע שאפשר להתפלל גם ללא תפילת תשלומין, אלא שבאופן שיש לפניו חיוב תפילה אינו רשאי לעשות תפילת תשלומין. וצ"ע. ואפשר לומר שזה בכלל הקשיא של הגמרא, דבאמת הדין קשה, מהכ"ת לומר שדין זה של הקדמת חובת שעתא מעכב, אבל הדין נשאר שיש חיוב להקדים חובת שעתא, אבל באופן שאין חובת שעתא אין דין להקדים. אך אכתי צריכים לתת בזה טעם להבין את גדר הדין.

והנה מצאנו שהיה מנהג בזמן הראשונים להתפלל תפילת מנחה פעמיים (וכדעת הסוברים שנדבה לא צריכה חידוש או שהיו עושים חידוש), ונחלקו הרמב"ם והרא"ש אם יעשה את התפילה הראשונה נדבה ואת השניה חובה או להיפך. והרמב"ם בפ"ג ה"ג פסק שיעשה את הראשונה נדבה והשניה חובה, כיון שעיקר זמן התפילה הוא מנחה קטנה, וכן פסק השו"ע בסי' רל"ד. והרא"ש בשו"ת כלל ד' סי' ט' כתב שיעשה את הראשונה חובה ואת השניה נדבה, והוכיח מדין הבדלה במוצ"ש שחייבים להקדים את חובת שעתא ברישא, וזה מעכב אותו מלהתפלל.

ויש לתמוה על דברי הרא"ש מה ענין תפילת נדבה לתפילת תשלומין, הרי בתפילת תשלומין יש הלכה שאי אפשר להכניסה לכלל תפילה אם לא על ידי תפילת החובה, משא"כ תפילת נדבה שאין לה ענין לתפילת החובה.

אך להנ"ל הביאור בדברי הרי"ף הוא שהחיסרון להקדים את תפילת התשלומין אינו מדין הלכות תשלומין, אלא מהלכות תפילת חובה שאינו רשאי להתפלל בנוסח התפילה באופן שיש עליו חובת תפילה.^{יא} אמנם הרמב"ם פליג על זה, וס"ל כדעת הרשב"א שכל דין זה שייך רק בתפילת תשלומין בלבד, שבה נתחדש שאי אפשר להחיל תפילת תשלומין רק עם תפילת חובה.

ולפי כל זה דברי הראשונים כמין חומר, שהרא"ש ס"ל שמי שהזיד ולא התפלל עד ד' שעות אין לו אפשרות להשלים את התפילה שהחסיר וחשיב מעות לא יוכל לתקן, ואעפ"כ הוא יכול להשלים את התפילה בשוגג, כיון שיש דין תשלומין גם ללא תפילת החובה. והוא לשיטתו שאסור להתפלל נדבה לפני תפילת החובה. אבל לדעת הרמב"ם אי אפשר להתפלל תפילת תשלומין ללא החובה, וממילא בהכרח שאם אפשר להתפלל עד חצות,^{יב} בהכרח אין זה מדין תשלומין אלא מטעמים אחרים, ולכן לא שנא שוגג לא שנא מזיד.^{יג}

יא. ואולי גדר הדבר שלא נתחדש הדין של 'ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו', רק אחרי שהתפלל תפילת חובה, ולפני שעשה את חובתו דין התפילה, כדין כל הברכות שלא הותר לאמרן שלא לצורך. ולפי זה גם היתר תפילת תשלומין יסודו ב'ולואי ויתפלל אדם כל היום', שכיון שהתפילה אינה כשאר ברכות, אפשר להתפלל אותה שוב רק תקנו לה תשלומין, וכמו שכתבו התוספות שתפילת מוסף אין לא תשלומין, כיון שאין בה ולואי ויתפלל אדם, ובהכרח שגם תפילת תשלומין נזקקת ל'ולואי ויתפלל'. וכן הדין מבואר לדעת השו"ע סי' ק"ח סעי' ז' שמי שהזיד ולא התפלל רשאי להתפלל תשלומין בנדבה ללא חידוש, כיון שעיקר יסוד התשלומין הוא גדר כעין נדבה, אלא שחידשו חכמים שעולה לו התפילה למפרע. (אמנם האחרונים חלקו על השו"ע בזה, והצריכו חידוש כמש"כ במ"ב סק"ב)

יב. אין מקור בתלמוד להתיר תפילה עד חצות לרבי יהודה, אך הוא מדברי הרי"ף. ולפי זה יש לתמוה שהרמב"ם שינה מדברי הרי"ף, שכתב דין זה רק בשוגג ולא במזיד. ואם כן לכאורה הרי"ף סובר כהרא"ש שיש דין תשלומין בכה"ג, שהרי התיר להתפלל אחרי ד' רק בשוגג. ולפי הרמב"ם שאין דין תשלומין ללא תפילת החובה, מהכ"ת להביא את דינו של הרי"ף.

וצריך לומר שדינו של הרי"ף היה מוסכם מהגאונים, ולכן הרמב"ם יכול היה לחלוק על הרי"ף בפירוש דין זה. ואולי אפשר לומר שדינו של הרי"ף נרמז בדברי הגמרא דף כ"ח שכל המתפלל אחרי ד' שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר

גם להמשיך תפילה אחרי זמנה לפי השו"ע אתי שפיר לשיטתו דאין תשלומין בלא תפילת חובה, ומתיישב דנקט בסי' רל"ב שאי אפשר להמשיך תפילה אחרי זמנה.

וניהדר לנידון דידן שחקרנו באשה שלא התפלל מנחה אם היא יכולה להתפלל תשלומי מנחה ללא ערבית.

הרי שלדעת הרמב"ם והרשב"א וסיעתם נראה דאינה חייבת להתפלל, אך אם היא רוצה שלא להיות מעוות לא יוכל לתקון, היא צריכה להתפלל ערבית ומנחה. ולדעת הרשב"א בחדושו יש תקנה להתפלל פעמיים שחרית, דס"ל שאין חובה להשלים דווקא בתפילה הסמוכה. (וכשיטתו שעיקר דין תשלומין הינו להכניס עם תפילת החובה תפילה נוספת, וממילא אין הגבלה דווקא בתפילה הראשונה, משא"כ לסברת הרא"ש שנתנו עוד פרק זמן להשלים התפילה). ובדברי הרמב"ם אין לנו הכרע, שהרי כתב שאין תשלומין אלא לתפילה האחרונה, ואפשר שכיון שהוא לא מתפלל ערבית יוכל להתפלל בשחרית, שזו התפילה הסמוכה. או שמא כיון שעבר פרק זמן של תפילה נוספת לא שייך להשלים.

אמנם לדעת הרי"ף והרא"ש שיסוד תפילת תשלומין הוא הרחבה של זמן התפילה לעונה נוספת, וכמו שנתבאר לעיל. הרי שלא מצאנו שנתנו אלא עונה אחת יותר מזמן התפילה, ואם כן לא יהיה אפשר להתפלל אחרי זמן ערבית. וכיון דס"ל לרי"ף ולרא"ש שאפשר להתפלל תשלומין בלי תפילת חובה, ממילא מי שלא צריך להתפלל ערבית, ודאי שיוכל להתפלל תשלומי מנחה ללא תפילת ערבית.

אמנם עדיין יש לפקפק בזה קצת, שהרי גם בזמן הגמרא תפילת ערבית רשות, ואם כן למה יש חיוב להקדים את תפילת החובה. אך יש לומר שרבי יוחנן לשיטתו שתפילת ערבית חובה, או דמיירי אחרי שקבלו כחובה כמו שפירש ההלכות גדולות, או שצריך להתפלל כיון שבחינם אין לבטלה, וכל זה לא שייך בנשים כפי המנהג שלא לחייבן כלל בג' תפילות משום דחשיבי כאונס קל שלא צריכות להתפלל.

אבל יש לפקפק מטעם נוסף. לעיל חקרנו מה הטעם שאסור להקדים חובת שעתא לפי סברת הרי"ף והרא"ש שאפשר להתפלל תשלומין בזמן שלא הגיע זמן התפילה האחרת, וביארנו שאם יש זמן של תפילת חובה, הרי שיש חשש ברכה לבטלה בתפילה שמתפלל במטבע ברכה שלא כפי התקנה, ורק אחרי התפילה יש מושג של תפילת נדבה, וכדברי הרא"ש שכתב שגם בנדבה יש דין זה ולא רק בתשלומין. ממילא יש לומר שכיון שגם באופן שערבית רשות, מכל מקום כיון שאם הוא ירצה להתפלל לשם ערבית, הוא מקיים בזה תקנת חכמים, ממילא יש להחשיב זאת כתפילה שיש בה תקנ"ח. והרי הדר דינא שלא יכול להתפלל מנחה ללא ערבית."

נוגי ממועד וכו'. כלומר שיש צער על העברת המועד, ומשמע שיש כאן צער, ולכאורה למה תפס דווקא שחרית אחרי ד' לרבי יהודה ולא אחרי חצות לרבנן, אלא שיש שם תפילה, גם אם מתפלל יותר מאוחר רק שיש צער.

יג). בבית יוסף כתב טעם דלא להרחיק הפלוגתא בין רבנן שאמרו עד חצות לרבי יהודה שאמר שזמנה עד ד' שעות. ורצונו לומר שכיון שנאמר על ידי דוד ערב ובוקר וצהרים אשיחה, מסתבר לצמצם את המחלוקת בין ר"י לרבנן, ולומר שהם נחלקו רק בענין התמיד ולא בפירוש קרא דדוד. ואם כן גם שאינו בכלל זמן התמיד אבל הוא בכלל ערב ובוקר.

יד). בדעת האחרונים יש לעיין, שהרבה אחרונים נקטו כדברי הרי"ף והרא"ש שתפילה אחרי ד' שעות היא משום

והנה אם נבוא לדון האם האשה חייבת להשלים את התפילה בזמן ערבית, הרי שלדברי הרמב"ם והרשב"א וסיעתם אינה חייבת להשלים בזמן ערבית, כמו שהוכיח הרש"ש מזה שאי אפשר להתפלל כשלא הגיע זמן תפילה. אבל לדברי הרי"ף והרא"ש שאפשר להתפלל גם ללא שהגיע זמן חיוב, אפשר שהיא חייבת, אך יש להסתפק אם חייבת להקדים את תפילת ערבית לתפילת מנחה, וכמו שנתבאר. וראה בכל זה להלן מדברי הפמ"ג.

אמנם גם לפי דברי הרשב"א יש מקום לחייבה להתפלל פעמיים ערבית,¹⁰ שהרי לשיטת הרשב"א עומד לפני חיוב תשלומין, והיא חייבת לעשות אותו או בלילה או בבוקר, אלא שבבוקר אין לנו אפשרות לקיים חובה זו כיון שיש לנו ספק שמא כהאוסרים להשלים בתפילה המופלגת. וממילא כדי לקיים את חובת תשלומין שעומדת לפנינו אין לה מנוס מלהתפלל פעמים ערבית (או שתתפלל פעמיים שחרית ותתנה, עי' הערה¹¹).

העולה מכל האמור:

א. נתברר שיש ב' דרכים בראשונים בגדר תשלומין: א. נתנו חז"ל לכל תפילה עונה נוספת להתפלל בה, שחרית עד סוף מנחה ומנחה עד סוף זמן ערבית וערבית עד סוף זמן שחרית. ובדרך זו דרכו רבותינו הצרפתים והרא"ש. ב. אגב שאדם מתפלל תפילתו, הוא יכול להתפלל תפילה נוספת שהחסיד (רמב"ם רשב"א).

ב. לפי דרך ב' נחלקו הראשונים אם רשאי להשלים רק את התפילה הסמוכה (רמב"ם) או גם תפילה שלפני התפילה הקודמת (רשב"א). אך לפי הדרך הראשונה פשיטא שאי אפשר, כיון שנתנו רק זמן אחד של תפילה ולא יותר.

תשלומין, ואעפ"כ לא מצאנו שנחלקו על דין השו"ע בסי' רל"ד לגבי הקדמת תפילת נדבה לתפילת חובה. ובגמ"א סי' רל"ד מבאר בטעם הרמב"ם [השו"ע] שלא חשש להקדים את תפילת החובה שהיא תדירה, כיון שתפילה בזמן מנחה גדולה אינה תדירה שאין היא בזמן הקרבת הקרבן, ולכן זה דוחה מעלת תדיר. וכתב שלפי זה מיושבות ב' ההוכחות שהוכיח הרא"ש להקדים את תפילת החובה - א' מנחה ומוסף מנחה קודם. ב' ערבית ומנחה ערבית קודם. דכל זה הוא רק במקום שזהו זמנו לכתחילה, משא"כ כאן שזמן מנחה גדולה אינו הזמן התדיר של התפילה. ונראה מדבריו שאפשר ליישב את דברי הרמב"ם שמנחה נדבה קודם גם לפי פירוש הרא"ש, שהאיסור להקדים את מנחת תשלומין לערבית הוא מדיני קדימה, ולא מצד סברת הרשב"א שהתפילה מכשירה את הפתח לעשות תשלומין.

טו. הערת הר"ר מרדכי ליברמן שליט"א.

טז. בשו"ע ק"ח ה' כתב שבכה"ג שמשלים בתפילה לא סמוכה צריך חידוש. והאחרונים דנו בדבריו, שהרי יש כאן צד בפוסקים שחייב בתפילה ולמה צריך חידוש. אמנם בנידון דידן לכאורה יש כאן כמה צדדים ברורים לחייבה בתפילה, דמלבד דעת הרשב"א הנ"ל הרי כל אשה שלא התפללה ערבית יכולה להתפלל שחרית פעמיים לדעת התוספות שיש חובת תשלומין גם לערבית רשות. (אמנם יש לומר שרק מי שהוצרך להתפלל יש לו תשלומין, אבל נשים דבדרך כלל טרודות לא שייך לחייב תשלומין, וצ"ב בגדר הדברים) אמנם יש לחוש לסברת ההלכות גדולות שכל דין תשלומין זה רק באופן שקבלו כחובה. ועכ"פ כלפי חיוב חידוש מסתבר ששפיר דמי להחשיב כל זה לספק. (והרי נידון דידן עדיף מסתם אדם ששכח ב' תפילות, כיון שאפשר שגם לדעת הרמב"ם שאין השלמה רק בתפילה הסמוכה יודה בכה"ג שלא צריך להתפלל ערבית דחשיב תפילה הסמוכה), ועכ"פ יש להתנות בכה"ג שיעלה התפילה כדין (תשלומי מנחה או תשלומי ערבית או נדבה).

יז. אינו מוכרח לגמרי ברמב"ם אך כך יש ללמוד מזה שפירש את הרי"ף שמותר להתפלל עד חצות בשחרית, אפילו אם לא התפלל עד ד' שעות במזיד. והבית יוסף ביאר זאת לפי דברי הרשב"א שתפילת התשלומין נשענת על חובת שעתא.

- ג. אשה שלא רגילה להתפלל ערבית ולא התפללה מנחה, לדעת הרשב"א אם אינה רוצה להתפלל ערבית צריכה להתפלל שחרית שתיים.
- ד. לדעת הרמב"ם נראה שאינה יכולה להתפלל שחרית שתיים, וגם מסתבר שאינה חייבת להתפלל ערבית שתיים, כיון שתפילת ערבית רשות. וממילא אין לה חיוב להתפלל תשלומי מנחה, אלא שכדי להינצל ממעוות לא יוכל לתקון, ראוי להתפלל ערבית שתיים.
- ה. לדעת הרא"ש היא צריכה להתפלל מנחה בזמן ערבית. לא נתברר בדעת הרא"ש אם היא יכולה להתפלל תפילת מנחה בלא ערבית לפניה.
- ו. לענין מעשה צריכה להתפלל ערבית לפני התשלומין, כיון שאם היא תתפלל רק מנחה, לא תצא לדעת הרשב"א והרמב"ם. ואם תמתין לשחרית, וכדעת הרשב"א, לא תצא לדעת הרא"ש.
- ז. אם קשה לה להתפלל פעמים ערבית יכולה להתפלל ערבית ולהתנות שתצא בו כדין (אם לערבית אם למנחה). ובכ"ג אפשר שיוצאת לדעת הרא"ש, ואפשר שמועיל גם לרמב"ם ולרשב"א, ע"י הערה ט.



ב.

השלמת ערבית במעין ז'

הנה בשו"ת מהרי"ל סי' קל"ה נשאל בדין מי שלא התפלל מנחה בערב שבת אם רשאי לצאת ידי חובה בחזרת הש"ץ מעין ז', כמו שכתבו הגאונים שתפילת מעין ז' פוטרת מתפילת ערבית. והשיב המהרי"ל שאינו מבין מה ההבדל בין תשלומי מנחה לתפילת ערבית, אבל לא קי"ל כדברי הגאונים, כיון דלא קי"ל כר"ג שאפשר לצאת משליח ציבור רק בתפילות של ראש השנה. ונראה שכוונתו לדברי הטור בסי' רס"ח שהקשה כן על דברי הגאונים. אמנם הבית יוסף כתב על דברי הטור שיש לומר שכיון שתפילת ערבית רשות אפשר לצאת בה ידי חובת התפילה. ואינו דומה לשאר התפילות שלא יכול לצאת ידי חובה מהחזן. ועי' בגר"א שם שכתב

(יח). הראב"ד פ"ג מהל' תפילה שהוא מקור דברי הרשב"א כתב שאם לא התפלל שחרית, ובמנחה במזיד לא השלים, אינו רשאי להתפלל ערבית שתיים כיון שזה נחשב שביטל חובתו במזיד. אמנם בנידו"ד נראה דלדעת הרשב"א לא שייך לומר שהיא בטלה במזיד כיון שאין לה חובה להתפלל ערבית, וממילא אין לה אפשרות להתפלל תשלומין (אך ראה מש"כ להלן בסמוך).

יט). יש מקום לבחון את הנידון בצורה שונה לגמרי ולומר שגם לדעת הרמב"ם והרשב"א יוצאת ידי חובה. דבאמת עיקר חובת תשלומין עניינו הוא שלא יחסר לו מתפילות היום, ולכן נתנו אפשרות להשלים תוך כדי תפילה אחת את התפילה הקודמת, אבל שלא בזמן תפילה אין רשות להתפלל תפילה שלא בזמנה. אמנם תפילת ערבית היא תפילה נוספת על התפילות המחוייבות (למי שלא קבל אותן כחובה וטרוד), ואם כן עצם זה שהיא מתפללת ערבית יש כאן השלמה לתפילות היום (שהיתה חייבת להתפלל ב' תפילות וכעת היא התפללה ב' תפילות). והגם שאנו קוראים לתפילת ערבית תפילת ערבית, אין זה נפק"מ ב'שם' התפילה, אלא דיש כאן תפילה נוספת על התפילות שהיא משלימה בזה את מנין התפילות היומי. וחז"ל נתנו את תפילת ערבית כתפילה שרשאים להתפלל אותה. והגם שבעלמא אי אפשר לעשות תשלומין ללא החובה, היינו בשאר תפילות, שבא להתפלל תפילה שלא כסדר חז"ל, משא"כ באופן שיש לו תפילה שהיא היא ההשלמה של תפילות היום.

שהגאונים מפרשים שעיקר התקנה של מעין ז' היתה להוציא ידי חובה את המאחרים שלא יסתכנו להישאר ולהתפלל בעצמם, ואם כן ממילא עיקר התקנה היתה להקל בזה אפילו בעיקר התפילה.

ולפי המבואר יש לומר בדברי המהרי"ל שכל מה שכתב שלדברי הגאונים אפשר לצאת גם תשלומי מנחה היינו רק לפי דבריו שסבר כתמיהת הטור, דאי אפשר לצאת תפילה על ידי החזן, אבל לפי דברי הב"י שרק משום תפילת ערבית רשות אפשר לצאת מהחזן, יש לומר שבתפילה שהיא תשלומי מנחה חשיב חובה (לול"ד הרש"ש הנ"ל). ואם כן לא יועיל לשמוע מהחזן. ואין לזה שום גילוי בדברי המהרי"ל, כיון שהוא לא ס"ל כלל לדברי הגאונים ורק לפי דבריהם לא ראה מקום לחלק ביניהם. אבל לפי מה שמוכרחים כדי ליישב את דברי הגאונים לחלק בין רשות לחובה, ממילא מוכרח שבתפילת ערבית כשהיא חובה אי אפשר לצאת מהחזן.

וכן כתב הפמ"ג משבצות זהב סי' קכ"ו שאי אפשר לצאת מהחזן ידי חובה במעין ז' אם לא התפלל מנחה, כיון שהשניה חובה והראשונה רשות, וכפי המבואר דס"ל דלא כרש"ש הנ"ל שתשלומי מנחה הוא חובה. ועיין בפסקי תשובות סי' ק"ח אות י' שהביא כמה וכמה אחרונים שחלקו על הפרי מגדים, שאישתמיטתיה דברי המהרי"ל הנ"ל ובודאי אילו היה רואה את דברי המהרי"ל היה מודה שיוצא יד"ח בתפילת מעין ז' לדעת הגאונים. אך דבריהם תימה, דודאי הפמ"ג לא היה חוזר בו על ידי דברי המהרי"ל, כיון שהמהרי"ל ס"ל כדעת הטור בדברי הגאונים תמוהים, שאין סברא לחלק בין רשות לחובה. אבל לדידן, שיש נפקותא בין רשות לחובה, אין שום מקור מדברי המהרי"ל שיצא ידי חובה בתשלומי מנחה.

אמנם להנ"ל צדקו דבריהם מפן אחר, שלפי מה שהוכיח הרש"ש שתפילת מנחה בזמן ערבית היא רשות (מדברי השו"ע בסי' ק"ח שאי אפשר להתפלל תשלומין עד שיגיע זמן תפילה אחרת), הרי דהדר דינא דמהני מעין ז' לתפילת התשלומין. אך יש ליישב את דברי הפמ"ג דסו"ס יש לחוש לדעת כל האחרונים שפסקו בסי' פ"ט דלא כשו"ע שאפשר להתפלל שחרית עד חצות רק משום תשלומין (ולא במזיד, ובהכרח שיש חלות תשלומין בלא תפילה אחרת). וממילא אפשר לומר שגם בזמן ערבית אפשר להתפלל מנחה מדין תשלומין ללא 'חיוב' ערבית, וממילא תפילת השלמת המנחה שהוא מתפלל היא חיוב, ואם כן לא מהני לצאת מהחזן יד"ח.³

והנה לדעת הרשב"א שיש אפשרות של השלמה גם בשחרית, הרי דודאי חיוב השלמת מנחה אינו תלוי ועומד בתפילת ערבית, כיון שאם לא יתפלל ערבית יהיה חייב להתפלל פעמיים שחרית. וממילא אם הוא מתפלל ערבית רשות יש לו אפשרות לעשות את החובה של מנחה כבר עכשיו, ואם כן בודאי שתשלומי מנחה הוא חובה, ואילו התפילה היא רשות. ונדחית הוכחת הרש"ש מיניה וביה מדברי הרשב"א כמין חומר. (כלומר שהרש"ש הוכיח מדברי הרשב"א שצריך את תפילת החובה כדי להחיל תשלומין, ומוכח דתשלומין דמנחה הוא רשות.

(כ). יש לעיין אם לדעת רבינו הגר"א מוכח דלא כהפמ"ג, שהרי לדעת הגר"א יש תקנה מיוחדת להוציא את הרבים יד"ח בברכה זו, ואם כן אפשר לומר שלא צריך להגיע לטעם של תפילת ערבית רשות כהבית יוסף. אמנם אינו מוכרע, שאפשר שכל מה שתקנו לצאת במעין ז', היינו רק בגלל תפילת ערבית רשות אבל בתפילה שהיא חובה לא אשכחן.

אך הרשב"א גופיה סובר שאפשר להשלים גם בשחרית, ואם כן אדרבה יש לו חובה להשלים בשחרית רק אם רוצה לקיים חיובו בערבית רשאי בתורת חובה.)

ועל כל פנים, לפי העמדתנו בדברי הרא"ש שמשמע שיש לפניו חובה להתפלל בלילה תפילת מנחה, ואין זה תלוי בתפילת ערבית, כיון שהערבית היא רק רשות, יש להקשות למה אם הקדים את תפילת מנחה לערבית לא יצא, הרי חובת השלמת מנחה אינה תלויה כלל ברשות של הערבית. אך לכל המתבאר למעלה (בגדר איסור הקדמת מנחה לערבית לרא"ש) הדבר מבואר, שכיון שיש אפשרות להתפלל ערבית, שהיא מסדר תקנת שעתא, לא עולה לו התפילה לשם תשלומין.³⁸ (ועיין בט"ז ק"ח סק"י שביאר את הטעם שיש עיכוב בהקדמת חובת שעתיה, ודבריו צ"ב, אך אפשר לבאר את דבריו כנ"ל)

העולה מן האמור:

אם שמע מעין ז' מהחזן כדי לצאת תשלומי מנחה אינו רשאי לחזור³⁹, אך לכתחילה ראוי שלא לצאת יד"ח מהחזן, אפילו לסברת האומרים שבסתם ערבית אפשר לכתחילה לצאת מהחזן.



ג.

להמשיך מקצת תפילה אחרי אחרי זמנה

איתא בשו"ע בסימן רלב סעיף א' אם השעה דחוקה, יתפללו בלחש ואחר כך יאמר שליח ציבור: מגן, ומחיה, ויענה קדושה, ומסיים: האל הקדוש, אם אין שהות ביום לגמור י"ח ברכות. ומבואר בדברי השו"ע שאם התחיל תפילה בזמן שאינו יכול לגמור את התפילה עד הסוף אינו רשאי להתפלל, וכן כתבו הרבה אחרונים. (מג"א סי' פ"ט סק"ד ומשנה ברורה שם ובמג"א קכ"ד סק"ד בשם הל"ח, וציין המג"א שכבר כתב כן השו"ע ברל"ב הנ"ל⁴⁰).

כא). אך לכאורה בהכרח שגם המושג תשלומין אינו חובה גמורה, כמו שנתבאר לעיל שדברי הרי"ף והרא"ש אתי כדברי התוספות שבשביל שם תשלומין צריך שיהיה 'ולואי' ויתפלל אדם כל היום כולו, דאם לא כן מה בכך שחובת שעתא קדמה. ולפי זה אם מבואר בגמרא שלא שייך להתפלל מנחה כשיש לו חובה של ערבית, הרי בהכרח שהחובה של ערבית חמירה מחיוב תשלומי מנחה, ואתי דלא כהפמ"ג. ובדוחק יש לומר שדברי הגמרא הם רק למ"ד חובה או באופן שקבלו עליהם כחובה, אך זה יושיענו רק לענין נשים, שלא קבלו כחובה, אבל לגברים שקבלו כחובה, מוכח מהש"ס לדברי הרא"ש שהתפילה השניה יותר קלה מהתפילה הראשונה. (אך לדברי הרשב"א וסיעתו אין שום ראיה, כיון שאין אפשרות להתפלל ללא התפילה שזמנה קבוע).

כב). כמו שנתבאר שיש לחוש לסברת הרש"ש שהתפילה השניה היא רשות, ולפי הצד שכתבנו למעלה בהערה שאשה יכולה להתפלל ערבית ולצאת בזה השלמת ידי 'ב' תפילות ביום', הרי שאפשר לומר שגם לדין הגברים שקבלו כחובה, הרי שכלפי ה'חובה' וה'רשות' יש להחשיב את התפילה הראשונה שהיא השלמת החובה של ה'ב' תפילות. אע"פ ששמה ערבית, סו"ס היא התפילה השניה ביום. וממילא התפילה שאחרי זה, הגם ששמה מנחה, מכל מקום היא רשות. דהרשות והחובה אינו נתפס על 'שם התפילה' אלא על מהות התפילה שהיא התפילה השניה ביום, ודו"ק בכל זה.

כג). ועי' ביבי"א ז' ל"ד שהביא מעוד כמה אחרונים שתפסו כן, וכן באמרי נועם ברכות כ"ט בשיטת הגר"א.

אמנם מקור דברי השו"ע הם מדברי השבלי הלקט שמצא בשם רבינו אפרים בשם רב האי גאון^כ, אמנם לפנינו נתגלתה תשובה בנוסח דומה (אשכול אלבק לט:י^כ). ונראה לכאורה שנוסח השבלי הלקט הוא סברת השואל ששאל את ר' האי גאון, אבל בתשובת רב האי מבואר שאם מתחיל את התפילה לפני השקיעה יכול להמשיך עד צאת הכוכבים^כ של שבת, אבל בלילה רגיל יכול להמשיך אפילו אחרי צאת הכוכבים.

וצריך ביאור לדעת הגאון שבאשכול, מאיזה טעם יכול להמשיך את התפילה בלילה, הרי עבר זמנה והרי לא הולכים אחרי התחלת התפילה, כמבואר לגבי תפילה של ערב שבת שכתב האשכול, והרי בודאי לא שייך להתיר לאכול חצי כזית מצה לפני עלות השחר וחצי אחרי עלות השחר. אך לפי דברי הרי"ף שדין תפילת תשלומין יכול להתקיים גם ללא תפילת החובה, הרי שיש לומר שלא אכפת לנו שעבר זמן במקצת התפילה כיון שיכול להשלים את המשך התפילה מדין תשלומים, ולכן רק כשהתפילות שוות יכול להמשיך. ואפילו לדעת הב"י שלא שייך תפילת תשלומין ללא תפילת החובה, יש לומר שיהיה דין תשלומין במקצתו, שכיון שהתחיל את

כד. ספר שבלי הלקט ענין תפילה סימן מז: מצאתי לרבינו אפרים שכתב בשם רב האי גאון וצ"ל דצבור דחיקא להו שעתא בבי שמישה לצלווי בלחשא והדר לנחותי שליח צבור. דלית ליה לשליח צבור למיחת ולאפקיעניהו ידי חובתייהו בקול רם לפי שמצות תפלה בלחש כדילפינן מהלכתא גיברתא דחנה ולא נפקי ידי חובתייהו בין יחיד בין צבור אלא בלחש ולא שרי רבנן אלא בברכות של ראש השנה בלחוד ומשום דנפיש ברכות ותקנתיהו דמצלי כולהו בלחש כמצות תפלה והדר נחית שליח צבור ואומר מגן ומחיה וענו קדושה ומסיים האל הקדוש ואמר יתגדל ויתקדש אי ליכא שהות ביום למגמר י"ח והכין נהוג רבנן במתיבתא כד דחיקא להו שעתא וכן ראוי לעשות.

כה. ספר האשכול דף לט עמוד ב: ונשאל מר רב שרירא ורב האי וצ"ל צבור שאחרו תפלת המנחה ביום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת, יש אומרים מתפלל שמונה עשרה כהלכתן, כי לא תקנו ז' ברכות אלא משום טורח, והאי כיון דעראי הוא, לא איכפת לן שמתחיל בשמונה עשרה ומשלימה בשבת. ויש אומרים שאומר שלש ראשונות ופוסק. ויש אומרים שאומר ג' ראשונות ושומע תפלה וג' אחרונות. ויש שפרשו שפוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש, ואומר יתגדל, הלכה כמאן.

והשיבו, כבר ממה שאמרתם עם דמדומי חמה, וממה שאמרתם פוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש, [משמע] שהתחיל ועדיין לא בא השמש, ולא יפה הוא זה, כי מבואר השמש עד עונת ק"ש ערבית יש ריוח לומר שמונה עשרה. [ו]בזמן שמתחיל שליח צבור בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אף על פי שבא השמש משלים. והכין מנהגא דרבנן כד מתרמי דחק העת. אבל אין נופלין על פניהם אחריה. ואנו אומרים כי בודאי אם אפשר לעשות כן עושין, ואם אי אפשר, וחלה שבת או יום טוב, אין לך שעת דחק גדולה מזו ומתפלל הבינו. ואם דחק העת שאפילו כדי הבינו אין בו, יש לו לעשות ולומר אבות וגבורות וקדושת השם וחיות. כל זה בהכנסת שבת ויום טוב דאיכא שתי תפלות משונות זו מזו, אבל בימי החול לא צריכין לכולי האי, אלא גומר והולך אפילו בלילה.

כו. ומשמע להדיא שרק אם התחיל את התפילה לפני השקיעה יכול להמשיך בלילה, וצ"ב אמאי ולדברינו יתבאר. וצ"ב בדברי היב"א ז' ל"ד שלמד מכאן להתיר להתפלל בבין השמשות. דלהדיא כתב האשכול שאם הש"ץ מתחיל לפני בא השמש רשאי להמשיך. משמע שאם התחיל אחרי אינו רשאי. (אך יש להקשות, שבהמשך כתב שאם אין זמן מספיק יאמר הבינו. וצ"ב אמאי יאמר הבינו, הרי כשמתחיל לפני השקיעה יש ריוח לומר את כל י"ח ברכות וראה להלן. ועכ"פ אם כפשוטו שיכול רק להמשיך אחרי השקיעה, יתבררו הדברים כדברינו) שתפילה אחרי השקיעה שם תשלומין עליה, וכיון שעדיין לא הגיע זמן שבת יכול להתפלל של חול, אבל אחרי צאה"כ לא יכול להתפלל של חול כיון שחל על זה שם שבת. (ובדיעבד אפשר שיכול להתחיל להתפלל עד צאת כדן תשלומין, וכמו שלימד זכות במנחת כהן דלהלן ולפ"ז תתיישב הסתירה שהערנו לעיל. אך אין לעשות כן לכתחילה כפי המבואר. והרמב"ם שסובר שאין היתר של תשלומין כשלא הגיע זמן התפילה הבאה, ס"ל שמיד בשקיעה נגמר זמנה, ואתי לשיטתו כמו שיתבאר, אבל אפשר שטעמו של הרמב"ם שמהשקיעה הגיע זמן ערבית).

התפילה כדין תפילה חשיב כמו שהקדים את תפילת החובה ברישא ויכול להמשיך. (אך השו"ע עצמו לדינא סובר שאי אפשר להמשיך, וכנ"ל מכח דברי השבלי הלקט, אבל לפי סברתו בסימן פ"ט אין ראייה לשלול את סברת האשכול¹).

לענין מעשה צ"ע, דאם באמת יש כאן פלוגתא בגאונים, והשו"ע והאחרונים תפסו כחד מהם, לכאורה הגם שלנו נתגלה עוד גאון אחר אין לנו לבטל את הדעה שנתקבלה בשו"ע, ומהיכי תיתי להעדיף את הגאון שכנגד. אמנם אם נאמר שבאמת ההעתיקה שבשבלי הלקט היא מוטעית, הרי שודאי שיש לקבל את דברי האשכול.

ועי' יבי"א (ו' ל"ד) שנסמך על דברי האשכול, ודחה את הראיה מדברי השבלי הלקט, דדברי השבלי הלקט מיידי בחזרת הש"ץ ודווקא בחזרת הש"ץ יש להקפיד שלא לסיים אחרי זמנה. ודבריו צ"ע, דהשבלי הלקט בשם גאון הורה לחתוך את התפילה ולא להמשיכה, ולא רק לכתחילה. ואם כן מה שכתב שהאחרונים היו מבטלים דעתם לגאון אילו ראו דבריו אין זה מוכרח, כיון שהאחרונים נסמכו על הגאון שבבלי הלקט, כמפורש בדברי האחרונים שזהו מקור דבריהם, והרי לפנינו הוראת השו"ע והמגן אברהם ועוד².

כו). עי' ביאורו"ל רל"ג שהביא מסדר זמנים שאם מתפלל אחרי השקיעה יתנה אם הוא זמן מנחה שיעלה למנחה ואם הוא זמן ערבית שיעלה לערבית. ורבים מקשים הרי שמא יעבור הזמן באמצע התפילה. אך לפי דברי האשכול כשהתפילות שוות אתי שפיר, וכשאין התפילות שוות בלא"ה לא יכול להתנות.

כח). ועי"ש ביבי"א וכן ברב פעלים א' ה' שהשוו כמה נידונים של התחיל בהיתר, ולפ"ר יש לחלק בכמה נידונים שהשוו ביניהם. (כך או כך, גם מדברי האשכול וגם מדברי השבלי הלקט מוכח שאין היתר של התחיל בהיתר, שהרי גם האשכול לא התיר להמשיך אחרי הזמן אלא כשהתפילות שוות ולא כשהתפילות שונות זו מזו. ובדברי היב"א לא מודגש הדבר, ומשמע שבכל גווני יכול להמשיך. ועל כרחק לא דווקא קאמר. אבל יש כאן נפק"מ, שאם זה ענין של התחיל בהיתר אין סברא לחלק מפני שהתפילות שונות זו מזו. וא"כ כבר אין נפק"מ בכל המו"מ שדנו שם בענין התחיל בהיתר, דלכ"ע לא מהני לולי היתר תשלומין. ומיניה דדברי האשכול להתיר התחיל בהיתר אינם ברורים לפי הבנת מרן בסימן פ"ט, אך יש להם מקום להכרעת הפר"ח והגר"א).

ויסוד הדבר שבענין התחיל בהיתר יש הלכות דודאי מהני בהן התחיל בהיתר (כגון יצאו מקצת העשרה שגומר את כל החזרה שו"ע סי' נ"ה סעיף ב') ויש הלכות דודאי לא מהני בהן התחיל בהיתר (התחיל ברית מילה לפני השקיעה שבת קל"ג). שיש דברים שצריך את תנאי ההיתר שלהם כחלק מעיקר ההכשר של הדבר, ויש דברים שתנאי ההיתר הם לא מעיקר ההכשר של הדבר. ולענין תפילה יש לברר האם 'זמני' התפילה הם חלק מעיקר ההכשר של התפילה או לא. ואם כן הראיות מכל מיני דינים שאינם בענין זמני התפילה אין בהם נפק"מ.

היב"א הביא מי שדן בענין מי שיעבור שיעור עיכול תוכ"ד ברכת המזון, אם חשיב התחיל בהיתר. י"ל דשם אין זה דומה לדיני יום ולילה, שהברכה היא על האכילה וכיון שהוא מצווה בברכה צריך לברך. ומה בכך שתוכ"ד יעבור הזמן, סו"ס הוא הוצרך לקיים את חיובו. משא"כ בתפילה, שאנו דנים אם הזמן של התפילה הוא חתוך כמו איסור מלאכה בשבת וכיו"ב. ובודאי שללא חידושים של תשלומין וכיו"ב צריך מקור לשנות את זמן תפילה משאר דיני יום ולילה. (וכגון שלא יתכן לאכול חצי כזית מצה לפני עלוה"ש וחצי אחרי וכן כל כיו"ב, וכמדומה שהיב"א יודה לענין קריאת המגילה דלא מהני להתחיל ביום ולגמור בלילה).

גם דברי הרדב"ז לגבי ברכת לבנה שכותב שאם נתכסו העננים תוכ"ד הברכה יכול להמשיך לברך, והמגן אברהם סי' תכ"ו דייק מדבריו שאם יודע שיתכסו העננים תוך כדי הברכה לא יברך. ובנידון זה של ברכת לבנה ברור שדברי המג"א הם החידוש, דלולי דבריו ברגע שרואה את הלבנה יכול לשבח, ומה בכך שאינו רואה כל זמן הברכה. וכמו ברכת הרעמים שלא צריך שיהיה רעם כל הזמן.

וכן הראיה מדברי התוספות ברכות ז' כלפי ברכת בלעם שאם מתחיל את הקללה תוכ"ד זעמו של הקב"ה חלה הקללה, הרי זו ראייה רק אם נאמר שהתפילה רק צריכה להיות קשורה במקצת לזמן התפילה, אבל אם יש 'זמני תפילה' כמו שאר

והנה לפי דרכינו מחלוקת האשכול והשבלי הלקט היא תלויה במחלוקת השו"ע והפר"ח והגר"א בגדר תשלומין, ובפשטות היא תלויה גם במחלוקת הרמב"ם והטור מול הרא"ש והרי"ף בדין תשלומין, והשו"ע שהחמיר שלא להמשיך אחרי שעבר זמנו, לשיטתו שאין תשלומין אחר שעבר זמן התפילה. והרי כל דברי השו"ע בכל מקום מתיישבים כמין חומר. אמנם לדינא אין זה מכריח לקבל את דברי השבלי הלקט בדווקא, כיון שאפשר ליישב את הדברים ולדחות את התליה. אך בודאי מכיון שדברי השבלי הלקט הוכרעו בשו"ע וגדולי האחרונים, לא נוכל להקל בזה ראש (אלא שלפ"ר מסגנון לשון התשובות נראה דדברי האשכול עיקר מול דברי השבה"ל).

יש להוסיף שלפי דברינו שדברי האשכול מיוסדים על היתר של תפילת תשלומין כדעת הרי"ף והרא"ש, הרי שאפשר להמשיך תפילה אחרי זמנה רק באופן שנשתאה בשוגג, אבל במזיד לא מצאנו היתר תשלומין.²²

דיני תורה (דיני שבת, דיני אכילת קדשים וכיו"ב) ודאי שלא שייך ללמוד משם.

עוד ראיתי ביבי"א שכתב שבנעילה שכתבו הפוסקים שצריך לסיים אותה ביום היינו מצד נשיאת כפים. והוא תמוה, דברמב"ם פ"ג מתפילה ובשו"ע ס' תרכ"ג להדיא כתבו שזמנה כדי שיגמור אותה סמוך לשקיעת החמה, ללא קשר לדין נשיאת כפים. ובבית יוסף ביאר שהוא נלמד מנעילת שערי היכל, והיינו שהזמן הוא זמן סיום התפילה ואין זה תלוי כלל בנשיאת כפים (אלא שהבי"ז הזכיר גם את ענין נשיאות כפים, ור"ל שכלפי התפילה יש צירוף של שיטת האומרים שזמנה עד נעילת שערי שמים, עיי"ש בדקדוק לשונו). אלא דבדוחק יש לומר שנעילה שאני, שהיא תפילה מחמת היום ולא שייך בה תשלומין, וכמו שכתבנו בענין תשלומין לנעילה. וגם שדברי הרמב"ם ושו"ע הם לכתחילה ודין תשלומין הוא בדיעבד (אך ביבי"א גם לא הזכיר שדין זה רק בדיעבד ובשוגג). ובלאו הכי אי אפשר להמשיך נעילה אחרי צאת הכוכבים (על כל פנים לדעת מ"ד נעילת שערי היכל) כיון שהתפילות שונות זו מזו, כמש"כ האשכול.

ומה שכתב להוכיח ממה שהתירו להתפלל בבין השמשות אפילו שאפשר שמסיים בלילה, כ"ז תמוה, דערבך ערבא צריך, דהיתר בין השמשות הוא רק לדעת המחשבים היום מעלוה"ש לצאה"כ, כמש"כ בשעה"צ רל"ג, ולדידן דקי"ל כהגאונים לא שייך כל זה. וגם אם נאמר שמתירים להתפלל בבין השמשות שסומכים על ר' יוסי (כמש"כ שם בשעה"צ), אבל ודאי שאין לנו רמז בגמרא להתיר תפילה בבין השמשות, דאדרבה פשטא דתלמודא משמע להדיא שסיום שעת הי"ב היא סיום זמן מנחה. (ולכן כל הראיות שהוכיח שם מהראשונים שזמנה עד צאת הכוכבים הן ראיות שזמנה עד השקיעה, שהרי הני ראשונים ס"ל שהי"ב שעות מסתיימות בצאה"כ, ולכן התירו עד סיום שעת הי"ב. משא"כ לדידן, דקי"ל שהשעות מסתיימות בשקיעה, וכבר הערתי מזה בהאוצר פ"ד עמ' ק עיי"ש).

עוד דן הרב פעלים להוכיח מאגריפס המלך, דמבואר בסוגיא שאסור לכתחילה להתחיל לאכול בערב פסח על דעת להיכנס לזמן של סמוך למנחה, והכי נמי אם יודע שהולך להיכנס לתוך זמנו אסור. צ"ב מה הראיה לדידן, דאם נניח כסברת המתירים להתחיל בהיתר וס"ל שתפילה רק צריכה להיות קשורה לזמן שלה (כסעודה הממשיכה בלילה דנקטינן שמוכירים רצה) ולא כקרבן התמיד ושאר דינים הקבועים ביום ולילה, הרי שאם מותר להתפלל אין כאן ענין של לכתחילה ודיעבד. ושאיני אגריפס המלך, שהמכוון באיסור אכילה הוא שיכנס לפסח בתיאבון, והרי הוא 'כנבל ברשות התורה'. וגדר האיסור הוא למנוע אכילה יתירה בזמן זה, ואם כן מה מועיל להתחיל בהיתר, משא"כ בנידון. אבל באמת אין מקור לחדש זאת שבתפילה אין צורך בזמן ממש.

גם בנידון התרומת הדשן לגבי תפילה הנמשכת תוכ"ד שקבלו הקהל את השבת דמעיך הדין הקל, גם שם הרי כל עוד שהוא עצמו לא קיבל שבת הוא רשאי להתפלל, ורק אם קיבל עם הציבור את השבת נאסר. והנידון הוא רק בזה שאינו נכון להתפלל במקום שהציבור קבלו שבת, ועל כן כיון שהתחיל בהיתר אינו צריך לצאת לבחוף. הרי שהתחיל בהיתר לא מתיר לו לעבור 'זמן', אלא רק שלא להתייחס להיחלק מהציבור, ואין כאן נידון שקשור למצות שהנידון הוא יום ולילה וכיו"ב.

(ט). אלא אם כן נחלק ונאמר שמדין תשלומין רק למדנו שזמן התפילה הוא לא חתוך כשאר דיני התורה התלויים בדיני יום ולילה, וממילא אפשר להמשיך, כדין סעודה שנמשכת מהיום ללילה. אבל כפי שנתבאר בדברינו, לדעת הרשב"א

ולכולי עלמא מוסכם הדבר שבתפילות השונות זו מזו אי אפשר להמשיך את התפילה אחרי זמנה, כמפורש באשכול, ומזה משמע גם כן שעיקר ההיתר מיוסד על היתר תשלומין ולא על היתר של התחיל בהיתר.



ד.

חכמי פרובינצא ורבינו יהודה

נחלקו הראשונים בדין מי שהתפלל מנחה בלא הזכרת ראש חודש וצריך לחזור ולהתפלל, ונוכר בלילה. האם יכול להשלים את תפילתו בלילה בלא הזכרת ראש חודש, כיון שלא יצא ידי חובתו בתפילתו (חכמי פרובינצא), או שכיון שבתפילת ההשלמה גם כן לא יזכיר, לא תועיל לו החזרה (רבינו יהודה). בביאור מחלוקת זו יש כמה צדדים באחרונים להסביר את הספק.

והנה הדרך המקובלת באחרונים היא לבאר שלדעת רבינו יהודה תפילה ללא הזכרה חשובה תפילה גמורה, רק שחסרה הזכרה, ואם כן כל מה שהוא חוזר ומתפלל זה רק בשביל הזכרת יעלה ויבא. ואם כן כשלא יכול להזכיר יעלה ויבא, אין טעם לחזור. ודעת חכמי פרובינצא היא שכיון שלא הזכיר, חשוב כאילו לא התפלל, ולכן צריך לחזור ולהתפלל. והגם שלא יועיל בחזרתו לעניין ההזכרה, מכל מקום יועיל שהתפלל כדין תפילה. (ולפי זה יש שכתבו שגם ביום, שחוזרים על יעלה ויבא בברכת המזון שחל בשבת, אם ברך ברכת המזון עם רצה ללא יעלה ויבא ופעם שניה יעלה ויבא ללא רצה, יצא ידי חובה לפי דעת רבינו יהודה, כיון שלא חסרה לו הזכרה ולא יועיל בזה תנאי נדבה).

אך ביאור זה בדברי הראשונים תמוה מגמרא במסכת שבת כ"ד, דמבואר שבתפילת נעילה יש חיוב של הזכרת שבת כיון שיום הוא שנתחייב בד' תפילות. ומבואר שלא שייך לפצל את הדברים ולומר שתפילת נעילה לא צריכה שבת, אלא שכיון שביום זה יש חיוב תפילת נעילה, ממילא יש חיוב הזכרת שבת. ולפי זה יש להבין שדין הזכרה הוא צורת התפילה ולא חיוב הזכרה בעלמא. ואם כן איך שייך לומר שיהיה אפשר להתפלל תפילה ללא ההזכרה שחייבו חכמים ולצאת בה באופן חלקי. והרי זה כמו שיתפלל בחיסרון ברכה אחת וישלים עם חסרון ברכה אחרת, או שבתפילה אחת יחסר מוריד הגשם ובתפילה השניה יחסר מטר.

עוד יש להקשות מדברי התוספות ברכות כ"ו: שכתבו שיש להוכיח כדברי חכמי פרובינצא שיש לחזור אפילו במקום שלא מתקן את התפילה, מדקי"ל שאם הקדים תפילת תשלומין לפני

שאפשר להתפלל רק בזמן של תפילה אחרת, כל היתר תשלומין בנוי אך ורק על זה שהתפילה הישנה נמשכת אגב התפילה החדשה, ואין זה מפני שיש כאן 'זמן' של התפילה הקודמת. ולכן אמר הרשב"א שאפשר להשלים גם תפילת שחרית בזמן ערבית. אלא שהשו"ע תפס את חומרי הרא"ש וחומרי הרשב"א, שאפשר להתפלל רק בתפילה הסמוכה ורק בזמן תפילת החובה. אבל לפי שורש הסברא שעליה נסמך מרן אין שום שייכות של תפילה אחרי זמנה, ואתי ממש כפי שיטתו בסי' רל"ב שאי אפשר להמשיך אפילו כל שהוא אחרי זמנו.

ל. לרוב הראשונים והכרעת השו"ע והמ"ב בכל ימים טובים, ודעת הרבה מאחרוני הספרדים רק ליל הסדר וליל א' דסוכות.

תפילת החובה שצריך לחזור שוב (בהבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה), אע"פ שאינו מחדש כלום בתפילה השניה, ולפי הביאור הנ"ל אין ראייה כלל מהבדיל בשניה, כיון שבהבדיל בשניה יש חסרון שבתפילה הראשונה לא עשה כדינו, ובתפילה שחוזר הוא מתקן, שהוא עושה את התשלומין כמו הדין העיקרי, והוא מתקן ממש את מה שנחסר בתפילה הראשונה. ואין זה דומה כלל לנידון יעלה ויבוא, שבתפילה הראשונה היה חסר יעלה ויבוא, וזה לא נתקן בתפילה החדשה. אלא שהוא מתקן בכך שהוא מתפלל כפי הדין של עכשיו, אבל הוא לא מתקן את החיסרון שהיה בתפילה שהפסיד.

אופן נוסף יש לבאר בפלוגתא דר"י וחכמי פרונינצא, דתפילה ללא הזכרה אינו יוצא בה כלל ידי תקנת חכמים, כדין 'יום' הוא שנתחייב בהזכרת המאורע'. אלא דבלאו הכי בכל דין תפילת תשלומין אינו מתקן כלל את עיקר התפילה שהפסיד, כיון שאינו כבר זמן תפילה, וכל התיקון הוא לעיקר תפילת ה'רחמי' (וכמו שכתבו התו' בכ"ו, שאי אפשר להשלים מוסף, כיון שלא שייך במוסף ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו, שיסוד תשלומין הוא תפילת רחמי). ואם כן באופן שהתפלל כבר ללא הזכרה, ובתפילה שאחריה לא תהיה שום תוספת בתפילה, אין טעם בחזרה. והגם שהוא מחדש כאן 'דין תפילה', כלומר שבתפילה הראשונה היה יום שנתחייב בהזכרה, ובתפילה זו אינו יום שחייב בהזכרה, מכל מקום אין כאן תוספת על מה שהתפלל פעם קודמת. והרי תפילת תשלומין בלאו הכי אינה תפילה עם דיני התפילה הראשונה. ואם כן לא יועיל לו כלום להתפלל פעם נוספת, כי את דיני התפילה הראשונה הוא ממילא לא יוכל להשלים.^{לא}

לא. לפי זה אתי שפיר קושיית הקה"י סי' ט"ז מדברי הרא"ש סוף יומא, שפשוט לו שאם חז"ל תקנו לט' ברכות במוסף של ראש השנה למלכויות וזכרונות ושופרות, לא שייך להתפלל ז' ולצאת ידי מוסף כדין שאר חגים. דזה ברור לכו"ע שאם חז"ל מתקנים תפילה, חייבים להתפלל כסדר הזה, וכדין יום הוא שנתחייב בד' תפילות, שלא דנים בתפילה מה מוכרח לאותו ענין בתפילה אלא כיון שזה הצורה שחז"ל תקנו צריך לקיים תקנתם. וגם הרמב"ן שם שכתב שאפשר להתפלל ז' מדין שאר ימים טובים, מודה בזה, אלא דס"ל שגדר תקנ"ח היה שיש ב' צורות איך להתפלל מוסף.

בקהילות יעקב העיר מהדין המבואר בשו"ע סי' קכ"ו ששליח ציבור שלא הזכיר יעלה ויבוא בשחרית יכול לסמוך על מוסף, והקשה שאם אין שם תפילה לתפילה ללא הזכרה, איך יכול לסמוך על מוסף, הרי אין במוסף י"ט ברכות. ומוכח לכאורה כדברי רבינו יהודה שתפילה ללא הזכרה חשיבא תפילה רק שחסרה הזכרה. ונראה שיש ליישב, דנראה שגם לפי האומר שלא יצא ידי חובה בתפילה הראשונה ובתשלומין צריך לחזור אפילו לא מתקן, אין הכוונה שהברכות הן ברכות לבטלה, אלא שיש חיוב חזרה, כיון שהתפילה לא נעשית כפי תיקון חכמים. ואם כן, אם חכמים לא הטריחו אותו לחזור, הוא יוצא בתפילה ללא כל דיני התפילה, אבל בעלמא יש חיוב לעשות את התפילה כפי תיקון חכמים. ואין הנידון כאן כלפי למפרע אלא כלפי מכאן ולהבא.

עוד יש להעיר ממה שכתב השו"ע קכ"ו בשם הרמב"ם תפילה פרק י' ששליח ציבור שטעה שאינו צריך לחזור וסומך על תפילת החזרה, ואי נמצא שהזכרה היא מדיני התפילה ממש, איך יכול להתפלל ללא ההזכרה. ומשמעות השו"ע שם שהוא עומד באמצע התפילה (ואע"פ כן רשאי להמשיך משום טורח ציבור), שהרי כתב השו"ע שאם טעה בג' ראשונות חוזר לראש, ואם סיים את התפילה אין נפק"מ אם זה בג' ברכות ראשונות או בשאר התפילה, כמש"כ הלבוש. (ועיי"ש במג"א שהביא את מחלוקת האחרונים בביאור דברי השו"ע) אמנם לפי גירסת הטור ברמב"ם שלא נזכר בלשונו ג' ברכות ראשונות, מסתבר להעמיד את דברי הרמב"ם באופן שגמר את תפילתו (כמוש"כ המג"א) ולכן סומך על החזרה. (ובכסף משנה עמד בזה שג" הכתבי יד של הרמב"ם היא כדברי הטור. וצריך עיון למה בשו"ע סתם את הלשון כפי הגי' של הספרים שניכר בה השיבוש).

על כל פנים, לענין דינא בעומד בתפילה נראה שפשוט שיש לנקוט שלא שייך להמשיך את התפילה באופן טעות מחמת טורח ציבור, שלפי הגירסא העיקרית ברמב"ם אי אפשר להמשיך באופן טעות (והקילו רק באופן שסיים תפילתו). וגם

ולפי זה אתי שפיר דברי התוספות שמדין אתה חוננתנו דאם הקדים תפילת הרשות לא יצא ידי חובה, יש להוכיח שהגם שהוא כבר התפלל תפילת רחמי לפני תפילת החובה, אינו יוצא ידי חובה. הגם שלא חסרה לו 'בקשת רחמים' והגם שיש תועלת בזה שהוא עושה תוספת כדיני התוספת, מכל מקום כלפי תפילת רחמי אין שום תוספת. ומוכיחים מזה התוספות לסברת חכמי פרובינצא שגם בדין תשלומין יש דיני תפילה כדין תפילת העיקר, וממילא גם במנחה של שבת שהתפלל של חול לא יצא ידי 'חובתו', וממילא אם יתפלל פעם נוספת במוצאי שבת תהיה זה תפילה טובה שלא חסר בה מדיני התפילה.

ולפי זה דרך זו יש לעיין מה יענה רבינו יהודה שסובר שלא צריך לחזור. והן אמת שהוא יכול לפרש כדרך הראשונה שפירשו הרבה אחרונים שתפילה ללא הזכרה חשיבא תפילה, ואילו הקדמת אתה חוננתנו אינה תפילה כלל, אך לפי הנראה סברא זו קשה להיאמר כמו שנתבאר¹. (דיום הוא שנתחייב בהזכרה, ושאיני תשלומין שהוא השלמת רחמי בעלמא).

לפי גירסת הדפוסים שחילקו בין ג' ברכות לשאר התפילה, אפשר לפרש שמדובר באופן שסיים, כמו שפירש הלחם חמודות (סוף"ד דברכות), אבל באופן שעומד בתפילה בכל אופן חוזר לראש.

ממוצא דברינו נלמד (הלכה ולא למעשה עד דמורו ביה חבראי) כלפי מה שנסתפק הקהילות יעקב ביום שיש בו ב' הזכרות ושכח אחת מהן, ובתפילה השניה שכח את ההזכרה השניה, דנראה דלכונ"ע צריך לחזור ולהתפלל פעם נוספת, כיון שיום הוא שנתחייב בב' ההזכרות. ואין זה שייך כלל למחלוקת רבינו יהודה וחכמי פרובינצא.

לב). המחזיק ברכה סי' רס"ח שמי שלא הזכיר שבת בתפילת ליל יום טוב ושבת, דיכול לשמוע מעין ז' מהחזן, דאע"פ שלא מזכיר הזכרת יום טוב במעין ז' יוצא ידי חובה, מידי דהוי הברכת מעין ג' שאם אכל מזונות ופירות וברך על המזונות שצריך לברך רק על העץ ולא צריך לשוב להזכיר מחיה. ובפשוטו דבריו נפלאים, דמה ענין על המחיה, שהוא חובה על האכילה, לבין תפילה, שהיום נתחייב בתפילה עם ב' הזכרות. (ולא יתכן להתפלל בימות הגשמים תפילה אחת ללא הזכרת גשם וטל בברכה שניה, ותפילה שניה לא להזכיר מטר בברכת מברך השנים, וכמש"כ במאמר מרדכי שם שאין תפילה לחצאין).

אמנם באמת יש להעמיד זאת כחקירה האם הזכרת המועד הוא דין תוספת לתפילה, כעין על המחיה ועל הפירות שעל המחיה לא צריך את על הפירות, אלא שב' מצוות נזדווגו לפונדק אחד הזכרת המועד וגם תפילה, או שהיא חובה להתפלל בצורה כזאת כהזכרת גשם וכיו"ב. ובודאי נוטה יותר שהוא חיוב כהזכרת הגשם וכנ"ל, אך אם כן הרי בודאי שיוצא ידי חובה במעין ז' כיון שהתפילה הזאת לא מחוייבת בהזכרה (וכמו שלא מזכירים גשמים במעין ז'), אבל אם הוא חובה כעין על המחיה, הרי שיוצא ידי חובה בתפילה הראשונה שלו.

והרי דברי המחזיק ברכה מתיישבים כמין חומר, שהמחזיק ברכה חשש שיש דין הזכרת המאורע כדין חיצוני מעיקר דין תפילה, ולכן דן שתעכב אמירת יעלה ויבוא במעין ז'. ועל כן התיר לצאת במעין ז' רק כשבתפילתו שלו כבר אמר יעלה ויבוא, וכל מה שנחסר לו זה רק הזכרת שבת. דממה נפשך יצא, שאם הזכרת המועד ושבת היא מדיני התפילה, הרי בודאי שיוצא במעין ז', אבל אם הזכרת המועד היא דין חיצוני, הרי שיכול לצאת בתפילה לחצאין כמו על המחיה. (ומסתבר שהמחזיק ברכה נחית לכל דברינו, כיון שהמחזיק ברכה נכתב אחרי המאמר מרדכי, הרי שראה את טענת המאמר מרדכי ואע"כ לא חש לדבריו).

אבל באופן שאירע כזה מקרה בשאר תפילות, אין לנו גילוי מהמחזיק ברכה לחדש כזאת. ובתהילה לדוד שם סבר שדברי המחזיק ברכה מיירי בכל גיוני ופליגי עליה ע"ש, וכדברי המאמר מרדכי דס"ל דלא מהני.

ובעיקר הדבר נראה דלהגר"א שם ס"ס רס"ח פשיטא דיוצא, שהרי ס"ל שעיקר תקנת מעין ז' לגאונים היה כדי להוציא את המאחרים, ואם כן פשיטא דכך היתה התקנה. ולכאורה סברא זו מובנת מאוד, דמהכ"ת לתת להזכרת המועד חומר יותר מהזכרת גשם וחלוקת ברכות, שהרי הן גם מעכבות בכל תפילה. וכיון שבמעין ז' אנו נותנים קולא משום ערבית רשות לצאת בקיצור התפילה, למה שיגרע שמקצר את הזכרת היום טוב. [עי' חדושי רעק"א סימן ק"ד שצדד שהזכרת גשם לא מעכבת בליל שבת, דלא גרע ממעין ז' שלא צריך בו הזכרת גשם. וצ"ע לפי מה שנתבאר בדמעין ז' לא הקפידו

עוד אפשר לומר כדברי ספר הנר שהבדיל בשניה ולא הבדיל בשניה אינו יוצא כדי שלא יטעו לומר שצריך לחזור על אתה חוננתנו, ולכן צריך לחזור פעם נוספת לגלות שמה שהוא חזר על אתה חוננתנו אין זה מדין שלא יצא בלי אתה חוננתנו. אך סברת ס' הנר היא סברא מחודשת ולא מצאנו לה חברים.

אך נראה שרבינו יהודה מפרש בדין הקדמת אתה חוננתנו כדברי הרא"ש וסיעתו, שהטעם שהקדמת תפילת הרשות אסורה, הוא מטעם שבזמן שיש עליו חיוב תפילה אינו רשאי להתפלל נדבה, ואין זה מדיני התשלומים כלל אלא מהלכות תפילת החובה (ואפילו בתפילת נדבה יש דין זה, כמש"כ הרא"ש בתשובה כלל ד' סימן ט'). וכפי שנתבאר שנראה מדברי הרא"ש שאם התפלל רשות

חז"ל כלל על גדרי התפילה וחלוקת ברכות שהן מעכבות בשאר התפילות. ואם הזכרת גשם הוא דבר חיצוני לסדר התפילה, ניאח, דאינו דומה לחלוקת ברכות שהן מגוף התפילה. אך עי' בחדושי הגר"ח ברכות כ"ו דנקט שהזכרת גשם היא מעיקר נוסח התפילה ולכן אם לא הזכיר גשם בברך עלינו במנחה של ערב שבת צריך לחזור בשבת, הגם שלא מתקן את זה בתפילתו, וזה היפך דברי רעק"א. עוד דנו האחרונים כה"ג לגבי הזכרת המלך הקדוש במעין ז', שיש מהאחרונים דנקטו שהוא לעיכובא. והנה אם הוא דין בצורת החתימה, ודאי שלא שייך לומר שיעכב, כיון שאין חתימה כלל בברכת אתה קדוש, אבל אם הוא דין הזכרה יש צד עיכוב. ויש להוכיח לקולא מדין הבינו דאמרינן בעשי"ת אע"פ שאין שם המלך המשפט. וע"ע יבי"ע ב' כ"ט]

והנה לדין שלא מזכירים ראש חודש במפטיר של ראש חודש שחל בשבת אתי שפיר כדברי הגר"א, דעיקר מעין ז' נתקנה כחזרת הש"ץ להוציא את הרבים, וממילא בהכרח שיוצאים בה ידי תפילה כמות שהיא.

דהנה רוב רבותינו הגאונים והרי"ף רש"י והרמב"ם רבינו יונה ס"ל דר"ח שחל בשבת מפטירים בו של ראש חודש, כיון ש'יום הוא שנתחייב בהפטרה', וממילא צריך הזכרת ראש חודש, מידי דהוי אנעילה של יום כיפור שצריך להזכיר של שבת. אבל תוספות שבת כ"ד: (וכן הכרעת השו"ע רפ"ד ב') ס"ל דכיון שאין הפטרה כלל בראש חודש אין זה דומה לנעילה כלל, שהרי נעילה היא מסדר התפילות גם של שבת כעין שאר התפילות, ואילו הפטרה היא לא מסדר התפילות של ראש חודש. ולפי זה יש להתבונן במה שהגמרא שאלה בשבת כ"ד: ממעין ז' למה לא מזכירים את הזכרת יום טוב. ותירצה הגמרא שמעין ז' היא משום סכנה ולכן לא הצריכו בה הזכרה. ויש לתמוה מה הקושיא ממעין ז', הרי מעין ז' ביום טוב לא עדיף מהפטרה בראש חודש, שאינו מסדר התפילות שהרי הוא ברכה שהיא תוספת על התפילה. ועל כרחך שהגמרא הבינה שמעין ז' הוא חזרת הש"ץ גמורה, כסדר שאר התפילות של היום. ודחתה הגמרא שהוא משום סכנה, ולכן לא נותנים לה חומר של כל דיני חזרת הש"ץ, אבל ודאי שעיקר גדרה הוא חזרת הש"ץ.

ובדוחק יש לומר שלפי המסקנא נשתנה גדר הברכה. אבל לפי ההסבר של הגר"א הדברים מתיישבים יחד כמין חומר, שפשוט לגמרא ששורש התקנה שייך לחזרת הש"ץ, כיון שתקנו כדי להוציא את המאחרים ותירצה הגמרא שכיון שתקנוה רק מפני הסכנה אין לחייב בה הזכרה ככל חומר דיני תפילה.

מעין ז' בליל הסדר לש' התוספות:

במקום אחר הערנו שמסתבר שלפי דברי התו' שגדר מעין ז' כדין חזרה, אין מקור לומר שהיא 'תקנה בעלמא משום סכנה', כיון שכל מה שאמרו שהוא משום סכנה בא לבאר למה אין זה בכלל חזרת הש"ץ, ולא לומר שהיא תקנה קלושה. ולפי זה יישבנו את סברת הרש"ש בנהר שלום שיש לומר מעין ז' בליל פסח שחל להיות בשבת, ופליג על ר"ג גאון שאין לאמרה בליל פסח שאין סכנה. וכן מנהג ירושלים, דלא כספר המנהגות שסובר שאין לאמרה בבית חתנים שאין מאחרים לבוא. דכל דברי רנ"ג והמנהגות אתי לפי סברת רוב הגאונים והראשונים, דלדבריהם כדי לפטור ממעין ז' צריך שהברכה לא תהיה חובה כלל. אבל לפי מה דקי"ל כסברת התו', אפילו ברכה שהיא חובה גמורה לא צריכה הזכרה. ואם כן באו רק לומר שאינה מסדר התפילות כיון שנתקנה משום סכנה.

אך לפי זה יוצא שמסקנת הגמרא שמעין ז' היא לא בסדר התפילות, ולא אתי שפיר לדברי הגר"א דס"ל למעשה שהיא בכלל סדר התפילות (ואם כן אי אפשר לקבל את ב' החידושים הללו מאותה סוגיא). אך אפשר להעמיד את ב' הדברים כאחד, שהיא נתקנה כסדר התפילות, רק כיון שהיא רק תקנה משום סכנה אינה מחוייבת ממש בכל דיני התפילה.

לפני חובה הרי זו ברכה לבטלה, כיון שמשתמש בנוסח ברכות התפילה שלא לצורך מה שתקנו חכמים, וגם לא יוצא ידי תפילת החובה כיון שמכיון לא לצאת בה (או למ"ד מצות צריכות כוונה). ואם כן אין ראיה לענין תפילת מנחה שהתפלל בלי יעלה ויבוא שיש לזה שם תפילה רק שלא התפלל אותה כדינה.

פלוגתא דהפר"ח והגר"ש גארמזיאן בשכח יעלה ויבוא בתפילה ראשונה:

והנה באופן שצריך להתפלל תפילת תשלומין וחיסר יעלה ויבוא בתפילת החובה ונוכח אחרית תפילת שחרית, הפר"ח מביא את סברת הגר"ש גארמזיאן שצריך לחזור ולהתפלל ב' פעמים, כיון שגם את תפילת התשלומין לא יצא, וחלק עליו הפרי חדש שכיון שהקדים את תפילת החובה יצא ידי חובת התשלומין אע"פ שלמעשה לא קיים את דינו בתפילת החובה. ולכאורה להנ"ל יש לומר שלדעת השו"ע כהרשב"א שדין הקדמת התפילה של החובה הוא כדי לתת פתח שיהיה אפשר להחיל עליו תשלומין, יש מקום לדון האם תפילה בלא הזכרה יש לה שם תפילה כל שהוא כדי לתת מקום לתשלומין. אך לפי דעת הרא"ש, כיון שמוטלת עליו תפילת חובה, לא שייך להחיל תפילה שהיא נדבה. ואם כן בודאי לא יצא. אך אפשר לומר דרך אמצעית, שבאמת שייך להחיל תפילת תשלומין וכן תפילת רשות גם ללא תפילת חובה, אלא שאסור לעשות כן, וקנסו את העובר על הדין שיחזור ויתפלל. ואם כן, בנידון שהקדים את התפילה כתקנת חכמים ורק שכח הזכרה יש לומר דבכה"ג לא קנסו.

העולה מהאמור: בדברי הראשונים נראה שיש ב' מהלכים בגדרי תפילת תשלומין, בכמה וכמה מחלוקות בדין תשלומין. אמנם אין הקשר בין המחלוקות מוכרח לגמרי, ויש ראשונים ששילבו ב' דרכים, וגם הפוסקים שילבו ב' דרכים. רק שיש כמה נפק"מ בהבנת החלוקה בין הדברים. יסוד הדבר הוא שיש לחקור מהו תשלומין - האם זה זמן נוסף שחז"ל נתנו לתפילה בעונת התפילה הסמוכה או שמתוך התפילה השניה יכול להכניס אגב עוד תפילה. נפק"מ: א. בזמן שאינו זמן של התפילה, כגון מד' שעות עד חצות, לרמב"ם אין תשלומין אלא דקים ליה לרמב"ם שבדיעבד רשאי להתפלל, ולרא"ש מדין תשלומין ורק בשוגג. ב. חיוב הקדמת תפילת החובה לדעת הרשב"א - דס"ל כרמב"ם - הטעם הוא שאי אפשר להחיל תשלומין בלי חובה. לרא"ש כיון שלא שייך להתפלל תפילות שאינן חובה בזמן שעומדת לפניו תפילה של חובה. וממילא מד' שעות ואילך רשאי להתפלל כתשלומין. ג. להמשיך תפילה אחרי זמנה כשהתפילות שוות. באשכול בשם הגאון מבואר להתיר ובשבלי הלקט בשם הגאון מבואר לאסור. בשו"ע פסק

סוף דבר, באופן שיצא מהחזון במעין ז' בליל יום טוב דעת הרבה אחרונים דלא מהני (וכך הוא בביאור הלכה סו"ס רס"ח בשם הא"ר), ומדברי הגר"א משמע דמהני (וכ"כ בפסקי הגר"א השלם שבת בביאורים עמ' קכ"ז) ויש טעם גדול בזה. (וכיון שמרוב האחרונים נראה שלא יצא, ועוד רבים חולקים על עיקר דין זה שמעין ז' פוטר שמו"ע. ורוב הראשונים סוברים שאומרים נדבה בשבת. ממילא אם רוצה לחזור ולהתפלל עם תנאי נדבה נראה דרשאי, שיש כאן ג' רובים, והרי כן נראה דעת המ"ב אע"פ שהביא דין זה רק בביאור הלכה).

באופן שנתפלל כבר ושכח הזכרת שבת ושמע מעין ז', נראה שיש לסמוך על סברת המחזיק ברכה שיצא יד"ח ועדיף שלא לחזור. (דנתבאר בטוב סברת המחזיק ברכה ומצטרף לסברת הגר"א, והגם דאכתי יש כאן פלוגתא דרבוותא ותרי רובא, מ"מ כבר הוכרע הדין שאין נדבה בשבת וכן שמעין ז' פוטר ערבית, וממילא הו"ל סב"ל).

לאסור, אך לא הייתה לפניו את תשובת האשכול. נראה שסברת הגאון שהתיר היא שכיון שאם מתחיל מבעוד יום ונמשך ללילה מהני מדין תשלומין, ולשו"ע לא מהני תשלומין באותה תפילה. תפילה שיש בה ב' הזכרות וברך אחת עם הזכרה אחת והשנית עם הזכרה השניה למאמר מרדכי לא מהני, והבינו מהברכי יוסף שמתיר, אך נראה שהברכי יוסף מתיר רק במעין ז' שנתקן כחזרה.



ה.

ערבית בליל שני של ראש חודש

והנה כל נידון הראשונים (חכמי פרובינצא ורבינו יהודה) הוא באופן שבתפילה הראשונה היה זמן להזכיר יעלה ויבוא או תפילה של שבת ובתפילה השניה לא היה זמן הזכרה (מנחה של שבת וי"ט ור"ח). אך נחלקו האחרונים בדין שכח יעלה ויבוא במנחה של א' דראש חודש או יום טוב ראשון, האם יכול להשלים בלילה השני את ההזכרה של היום הקודם. דכיון שב' ימים דר"ח וי"ט הם ספיקא דיומא, הרי שלפי הצד שיום ראשון הוא קודש יום השני הוא חול, ואם כן לא חייב בהזכרה ביום השני. וממילא לפי הצד שחייב בהזכרה ביום א' לא תועיל לו השלמה ביום השני, כיון שהוא באמת חול לפי הסברא שקידשנו את היום הראשון. כן כתב בספר בנין אריאל שהביא רעק"א בסי' ק"ח. אמנם המגן אברהם נקט דבכל גווני יכול להשלים ביום השני את היום הראשון, כיון שביום השני גם כן יש הזכרה, ומשלים את התפילה הקודמת שלא הזכיר בה. וצריך לומר דס"ל שכיון שלמעשה הדין הוא שצריך להזכיר יעלה ויבוא בב' הימים, יכול להשלים את ההזכרה ביום השני (כן משמע במחצית השקל). ובצל"ח כתב לחלק בין ב' ימים טובים של גלויות, שהוא ממש ספיקא דיומא, לבין ראש חודש, דב' הימים חשיבי יומא אריכתא. ולכן בב' ימים טובים של גלויות, אם שכח ביום א' והתפלל של חול אינו יכול להשלים ביום השני את התפילה של היום הראשון. כיון דממה נפשך אינו מועיל לו להשלים את ההזכרה של היום הקודם. (וגם תפילת נדבה אינו יכול לעשות, דאין נדבה ביום טוב, והרי יש לחשוש שהיום השני קדוש והיום הראשון אינו קדוש, וכלל לא צריך תיקון למה שלא אמר ביום הראשון הזכרה)

ובמשנה ברורה נראה שהוא נוטה לסברת הצל"ח שב' ימים של ראש חודש כיומא אריכתא דמי. והקשו כמה אחרונים איך אפשר לומר לדעת המ"ב שב' ימים של ראש חודש כחדא אריכתא דמי, הרי המ"ב בסי' תכ"ב כתב טעם למה לא חוזרים על יעלה ויבוא בליל שני של ראש חודש, הרי קי"ל שביום א' חוזרים על יעלה ויבוא שכבר נתקדש היום, בבוקר. ואם כן בלילה ודאי צריך לחזור על יעלה ויבוא שכבר נתקדש מהבוקר. ותירץ המשנה ברורה שהיום השני מקודש רק מספק, ולכן אין זה נחשב שכבר נתקדש מיום לפני. הרי משמע שהוא סובר שב' הימים של ראש חודש אינם נחשבים כקדושה אחת.

ויש לבאר את גדר הדבר שב' ימים של ראש השנה נחשבים כקדושה אחת מה עניינם, ולפי זה יתבארו הדברים בס"ד.

דהנה מבואר בביצה ה. שיסוד מה שאמרו שב' ימים של ראש השנה כיומא אריכתא החל כשהתקינו בית דין שלא מקבלים את העדים מן המנחה ולמעלה. ופירוש הדבר הוא שב' ימים של כל הימים טובים הם מחמת המרחק שיש בין מקום קידוש החודש לבין חו"ל, ובני חו"ל אינם יודעים אם בי"ד קידשו את החודש, אבל בני ארץ ישראל כבר יודעים שנתקדש החודש (שכבר עבר ראש חודש). אבל בראש השנה, גם בבית דין עצמו שמקדשים את החודש אין ידיעה ודאית אם הבית דין יקדשו את החודש באותו יום, ולכן צריך לעשות את היום הראשון מחמת ספק שמא בית דין יקדשו את החודש. ואם בית דין מקדשים את היום הראשון לא צריך כלל לעשות את היום השני, וכך נהגו במקום הועד, שאם מקדשים את היום הראשון לא נוהגים כלל את היום השני. אמנם במקומות הרחוקים מבית הוועד (אפילו בארץ ישראל, כיון שאי אפשר לשלוח שליחים בארץ ישראל) לא יודעים אם בית דין קידשו את החודש, ולכן צריכים מספק לעשות גם את היום השני. ולפי זה היה צריך להיות הדין שאם נולדה ביצה ביום הראשון מותרת לאכול בשני, דאם בית דין קידשו את היום הראשון היום השני חול, ואם היום השני קודש היום הראשון חול.

אמנם כשהתקינו בית דין שלא מקבלים את העדים מן המנחה ולמעלה נתחדש גדר חדש בדין היום הראשון. כיון שלפי שורש הדין אם ביום הראשון יש ידיעה ברורה שלא יקדשו את החודש היו יכולים לעשות מלאכה, שהרי כל הסיבה לאסור היא רק מחמת הספק. ואם כן, כשהתקינו שלא יהיו מקבלים את העדים מן המנחה ולמעלה, הדין נותן שיהיה מותר לעשות מלאכה ביום הראשון אחרי המנחה, כיון שהוברר הדבר שלא יקדשו את היום. אך כדי שלא יבואו לזלזל ביום הראשון (ונמצאת מכשילן לעתיד לבוא שיאמרו שבטעות שמרנו את היום הראשון), התקינו שיהיה אותו היום קודש ולמחר קודש. דהיינו שאע"פ שהוא בודאי יום חול, יהיו לו דיני יום ראשון.²⁷

ומכח זה נוצר הדין שאם בית דין קידשו את היום הראשון, הרי שהיום השני הוא חול גמור כיון שנתברר הספק. אבל אם היום הראשון לא נתקדש, הרי שיש גם ליום הראשון וגם ליום השני קדושת יום טוב, היום הראשון מדרבנן והיום השני מדאורייתא.

ולפי זה, במקומות הרחוקים מבית הוועד יש ספק שמא יתקדש היום הראשון כא' לחודש, ואם כן היום שאחריו יהיה ב' לחודש ויום חול, או ששני הימים קדושים, והיום הראשון הוא סיום החודש הקודם והיום השני הוא א' לחודש. ובזמנינו, שנתבטל הקידוש על ידי בי"ד, אנו נשארים במנהג שנהגו בזמן שמקדשים על פי הראיה ונוהגים את ב' הימים בקדושה.

לג). גם שהתקין ריב"ז שיהיו מקבלים את העדים כל היום נשארה התקנה הראשונה, כיון שגם כשמקבלים את העדים כל היום יכול להיות שידעו בסוף היום שלא יתכן שיגיעו עוד עדים, ואעפ"כ לא יתכן להתיר לעשות מלאכה בזמן זה, כדמסקינן בביצה ה: עי"ש בתו' ד"ה מי לא מודה.

והנה לענין ראש השנה, הגם שהיום הראשון קדוש בתורת ודאי (והוא א' לחודש) אנו נוהגים גם את היום השני, כי אנו מתעלמים מהידיעה שבי"ד קידשו את היום הראשון¹, כיון שאנו נחשבים כרחוקים מבית הועד².

אך לענין ראשי חודשים, שאין בהם איסור מלאכה, מותר לפרסם על ידי משואות את קביעתם של בית דין³, ולכן באופן שקובעים את היום הראשון לא צריך לקבוע את היום השני בקדושה. אך באופן שהיום השני נתקדש בקדושת ראש חודש, אנו צריכים לעשות גם את היום הראשון בקדושה, כיון שאם היה היום קידוש על פי הראיה היה לנו ספק כל היום הראשון שמא בית דין יקדשו את היום הראשון⁴. וגם אם ברור לנו שלא יקדשו את החודש (כיום שיש לנו קביעה לפי הלוח), אנו צריכים לנהוג את היום הראשון בקדושה כפי התקנה שהתקינו בזמן קידוש על פי הראיה, אחרי שנתקלקלו הלויים בשיר, שיהיה אותו היום קודש ולמחר קודש.

ונמצינו למדין שבראש השנה אסור להכין מיום א' ליום ב' כלל, כיון שלפי הצד שהיום הראשון הוא א' לחודש הרי שהיום השני הוא יום חול, אך ביצה שנולדה ביום הראשון אסורה ביום השני, כיון שלפי הצד שהיום השני הוא א' לחודש הרי שגם היום הראשון הוא קדוש.

והנה לענין ראש השנה, אע"פ שאנו מונים בודאי לפי היום הראשון, מכל מקום יש לנו כעין ספק על ב' הימים מתי יקבעו בי"ד את החודש (שאין משואות ביום טוב). אבל לענין ראש חודש יש לדון מהו הגדר של ב' הימים, האם אנו מחשיבים את היום השני כעיקר בתורת ודאי, והיום הראשון קדוש מכח תקנה של 'נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש', או גם מעצם הספק שאנו מסופקים כביכול שמא יקדשו בי"ד את היום הראשון.

ולגבי יעלה ויבוא בליל ראש חודש נחלקו הראשונים אם לא הזכיר יעלה ויבוא בלילה השני אם צריך לחזור. דבשלמא ביום הראשון יש סברא שבית דין לא מקדשים את החודש בלילה,

לד). ולענין שהחיינו נחלקו הראשונים, ומחמת ספק מביאים פרי חדש. ויסוד הספק הוא שהרי קדושת היום השני מגיעה מכח הספק האם בית דין קידשו את החודש ביום הראשון, ולא מחמת יומא אריכתא, שהרי במקום הועד לא צריך יום טוב שני. ואם כן יש כאן ספיקא דיומא ברור כדין שאר ימים טובים שמברכים בהם שהחיינו ללא ספק (עכ"פ לדעת השו"ע סי' ת"ר ע"ש באחרונים). אך כנגד זה יש לומר שכיון שתקנו שנוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש, הרי שגם לפי הצד שהיום השני בלבד נתקדש, הרי יש חיוב דרבנן לנהוג קדושה ביום הראשון. ואם כן, הרי שכבר יצא שהחיינו ביום הראשון. אלא דכיון שלפי הצד שהיום השני עיקר היום הראשון הוא רק תקנה בעלמא שלא יולולו, ואם כן ס"ל לכמה רבונותא שהשהחיינו של היום הראשון לא נחשב כלפי היום השני.

וכלפי שהחיינו של השופר ס"ל לשו"ע שלא מברך, דסו"ס קיים מצוה בתקיעה ביום הראשון, והברכה היא על ההתחדשות של ה'גברא', וכלפיו בין כך ובין כך היה לו בזה מצוה. משא"כ בשהחיינו של היום, שהוא מברך על עיצומו של יום. ואפשר לפרש לפי זה גם את סברת השו"ע לגבי מגילה שלא אומר זמן ביום, דאע"פ שכתבו התוספות שעיקר המצוה הוא ביום, מהני ליה שהחיינו דלילה כיון דסו"ס 'לגברא' אין כאן התחדשות במצוה שכבר נהג אותה מלפני כן.

לה). וברו"ה בפ"ק דביצה תמה על זה, שהרי יש לומר שכל ארץ ישראל נחשבת כמו בית הועד, שהרי לא היתה תקנה כללית לעשות ב' ימים כמו בגולה, אלא שכיון שלא הייתה אפשרות להודיע נהגו את היום בקדושה. משא"כ בזמנינו, כל ארץ ישראל נחשבת כבית הועד.

לו). וגם כשבטלו משואות לא הוצרכו לתקן לנהוג ב' ימים במקומות רחוקים, כיון דלא נפיק חורביה כל כך, שהרי אין איסור מלאכה בראש חודש.

לז). כפי שהיה נהוג אצל שאול המלך במעשה עם יונתן ודוד שהיה שני ימים. ועי' בב"מ נט:

אבל ביום השני קי"ל כראב"צ שכבר קדשוהו שמים. וגם אין צד של ספק ביום השני, כיון שכל הספק היה שייך רק ביום הראשון שמא בי"ד יקדשו, אבל ביום השני אין ספק כיון שכבר עבר היום הראשון ולא קדשוהו בי"ד.^{לח} (ואם נאמר שבזמן חז"ל היה ספק במקומות רחוקים שמא ביום הראשון כבר קדשו את החודש, הרי גם בחודש חסר נעשה ראש חודש ביום השני מספק. ובהכרח שלא תקנו ראש חודש מספק).

אמנם לדינא נקטו הפוסקים כפי הסוברים שגם בלילה השני לא מעכב יעלה ויבוא, ונדחקו האחרונים בטעם הדבר, ובהכרח דנקטינן שגם ביום השני של ראש חודש לא חלה הקדושה עד הבוקר.^{ל"ט}

ובמשנה ברורה שם כתב שהטעם שלא חוזרים על יעלה ויבוא בלילה ש"ל לא היה עדיין קדושת ר"ח על היום ואפילו בליל ב' של ר"ח שייך טעם זה שהלא יום ב' הוא רק משום ספיקא דאלו היום א' היה קודש היום שני הוא חול". ובפשוטו משמע שהוא בא לתת טעם למה ביום השני אנו אומרים שלא נתקדש היום, הרי כבר קדשוהו שמים. וביאר שהטעם הוא משום שיש לנו ספק אם היום קדוש או לא, אבל זה לא יתכן, שאם כן אין כאן שום תירוץ על הקושיא דמה בכך שהיום השני ספק, הרי גם בבוקר של מחרת יש ספק ואנו נוהגים מספק את ב' הימים, ובכל יום נוהגים בו את כל דיני ראש חודש כאילו הוא היום העיקרי.

אך באמת נראה מדברי המשנה ברורה שהוקשתה לו קושיא אחרת, והיא, דכיון שכבר קידשו בית דין את היום הראשון, ממילא הלילה נמשך אחרי היום ויחשב ראש חודש מכח הקידוש של היום הראשון. ובוה תירץ שב' הימים הם לא יחידה אחת אלא ב' צדדים בספק, ולכן הקדושה של היום הראשון לא יכולה להשליך על הלילה הבא (וראה להלן הערה בדקדוק לשונו).

וכעת נחזור לבאר את הקושיא שפתחנו בה, דכפי המתבאר יש לדון בכל ב' ימים ראש חודש האם אנו עושים את היום הראשון מחשש שמא יקבעו את אותו יום, ואחרי שעבר היום ולא קידשוהו אנו עושים את היום השני, או שמא היום הראשון הוא בודאי לא ראש חודש, אבל הוא נתקדש בתקנת בי"ד של 'נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש'. ונראה פשוט

(לח). ובגמרא איתא שמסתברא מילתא דרב שיעלה ויבוא לא מעכב בחודש מלא אבל בחודש חסר לא, ומסקנת הגמרא שבין בראש חודש מלא ובין בראש חודש חסר לא מעכב ההזכרה. והבין הבית יוסף דמוכח מזה שגם בלילה השני לא מעכבת ההזכרה. אמנם רש"י שם מפרש את הגמרא באופן אחר שכוונת הגמרא שמסתבר מילתא דרב בחודש מלא כלומר שביום הראשון של ראש חודש לא מעכב יעלה ויבוא כיון שיכול לומר יעלה ויבוא בלילה השני, אבל בחודש שיש בו רק יום אחד יחזור כיון שאין לו במה לתקן את חסרון יעלה ויבוא. הרי מוכח להדיא מרש"י שצריך לחזור על יעלה ויבוא בליל ב' של ראש חודש. אך משמעות דברי הרמב"ם, וכן הוא בתוספות שם, שגם בליל שני של ראש חודש לא חוזרים (אך הביאו מי שחילק בין היום הראשון לשני ולא נראה להם לחלק). ותמה באור שמח, שהרי קי"ל שביום השני לא צריך לקדש כיון שכבר קדשוהו שמים. וכתב בשם התוספות בסנהדרין שחלות הקדושה של שמים היא רק ביום, עיי"ש שדן בטעם הדבר.

(לט). אמנם יש לתמוה טובא, דהא מבואר בירושלמי סוף פרק ב' שהקדושה של ראש חודש חלה למפרע מהלילה, ואם כן מה אכפת לנו שלא חלה הקדושה. דבשלמא ביום הראשון יש לנו ספק שמא בית דין לא יקדשו את החודש, ואם כן אע"פ שנתברר ביום שבי"ד קידשו, כיון שלנו היה ספק שמא לא יקדשו אין לזה חשיבות של ראש חודש. אבל ביום השני, שבהכרח בית דין יקדשו את החודש, מה אכפת לנו שעדיין בית דין לא קידשו את החודש. וצ"ע טובא.

דתרוויהו איתנהו ביה, שהרי כפי שנתבאר ודאי אין צריך לחשוש בראש חודש לספיקא דיומא, כיון שאפשר להשיא משואות ולפרסם את דבר קידוש החודש. וגם אחרי שבטלו המשואות, אין כל כך חשש תקלה בראשי חדשים לחייב ב' ימים מספק, וכמו שנוהגים לגבי חודש חסר. אלא שכשהיו מקדשים על פי הראיה היה מלכתחילה ספק, וכשנתחדש שלא מקבלים את העדים מן המנחה ולמעלה נתחדש לקבוע את הספק גם בזמן שיהיה ברור שלא יתקדש החודש. הרי שגדר הקביעה של היום הראשון הוא מכח ספק, אך הספק נתקבע גם באופן שיש בו ודאות.

והנה כלפי הנידון של תשלומין של יעלה ויבוא במוצאי ראש חודש הראשון, הרי לפי האמת כשמגיע היום השני אנו יודעים שהיום הראשון לא נתקדש כלל והוא חול גמור, אלא שיש לו דין ראש חודש גמור מדרבנן. ולכן בודאי שאפשר להשלים את יעלה ויבוא של היום הראשון ביום השני, כיון שברור לנו בתורת ודאי שב' הימים קדושים בקדושת ראש חודש (היום הראשון מדרבנן והיום השני מדאורייתא). אך כלפי חזרה על יעלה ויבוא בלילה הרי שאין לנו 'קדושהו בית דין' ביום הראשון, כי הרי נתברר הספק שרק היום השני הוא קדוש ולא היום השני.

ולפי זה לשון המשנה ברורה קצת תמוה, שכתב שהיום השני הוא רק מחמת ספק, ובאמת הטעם לפטור מיעלה ויבוא בלילה הוא מחמת שהיום הראשון הוא ספק ולא היום השני. אך נראה שאע"פ שהלשון דחוק, מכל מקום בהכרח זו כוונתו.^מ

העולה מהאמור:

ביום א' של ראש חודש אנו מקדשים אותו מחמת הספק שהיה בזמן שמקדשים על פי הראיה שמא יקבעו ב"ד את החודש, ונקבע הדבר לדורות גם בזמנינו שאין ספק מחמת תקנת 'שנתקלקלו הלויים בשיר נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש'.

ביום ב' של ראש חודש כבר נתברר לנו הספק שהיום השני הוא א' לחודש אבל מכח התקנה היום הראשון הוא קדושה ודאית, ועל כן בליל ראש חודש יש בודאי אפשרות להשלים את יעלה ויבוא של היום הקודם אך אעפ"כ לא חוזר על יעלה ויבוא כיון שעדיין בית דין לא קידשו את החודש החדש.^{מא}

(מ). זה לשונו (משנה ברורה סימן תכב ס"ק ג): 'ולא היה עדיין קדושת ר"ח על היום ואפילו בליל ב' של ר"ח שייך טעם זה שהלא יום ב' הוא רק משום ספיקא דאלו היום א' היה קודש היום שני הוא חול'. והלשון קשה כנ"ל, שהספק של היום השני לא יכול לפטור מיעלה ויבוא, שהרי גם ביום יש ספק. אלא כוונתו היא רק שאי אפשר להשליך מהקדושה של היום הראשון ליום השני. כיון שלפי הצד שהיום הראשון קדוש מעיקרא אין קדושה בשני ובודאי לא חלה הקדושה. ואם הקדושה בשני, לא חלה קדושה ביום הראשון (והגם שהיום הראשון קדוש מצד תקנת ב"ד, אין כח לקדושה דרבנן להחיל את קדושת ר"ח דאו').

(מא). אמנם יש להקשות מצד אחר על דין זה, שהרי כיון שליל ראש חודש עדיין לא התקדש בו ראש החודש, לא שייך לחייב בו יעלה ויבוא. ואם כן למה יתחייב לחזור על יעלה ויבוא בתורת תשלומין. הרי כיון שאין קדושת ראש חודש גמורה, אין חיוב גמור, ואיך יתחייב להשלים בו יעלה ויבוא. אך באמת לפי המבואר בירושלמי ספ"ב דמגילה קדושת ראש חודש חלה למפרע, ובודאי יש כאן קדושה גמורה, אלא שכדי לחייב מכח היום עצמו יעלה ויבוא אי אפשר. אבל באופן שיש לו חיוב יעלה ויבוא מקודם יכול לפרוע בשעה שהוא זמן חיוב.

אמנם לכאורה הדברים תלויים במה שחקרנו מהו גדר תשלומין, אם הוא המשכת זמן התפילה לעונה הבאה (כדעת הרא"ש) או שהוא יכול להתפלל מכח התפילה החדשה (דעת הרשב"א). דאם התפילה היא מכח התפילה החדשה, הרי שלא יתכן שהתפילה העיקרית לא צריכה יעלה ויבוא, ואילו התפילה החדשה חייבת יעלה ויבוא.

ו.

בדין תשלומין לתפילת נעילה

הנה קי"ל בגמרא שיש תשלומין לשחרית מנחה וערבית, וכתבו הראשונים כמה טעמים שאין השלמה לתפילת המוספים. א' שאי אפשר לומר קרבנות בלילה ב' שעיקר תקנת מוסף היא משום ונשלמה פרים שפתינו. משא"כ שאר התפילות שהם רחמי, ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו. וברשב"א כתב עוד נ"ל טעם דכל תפלה שהיא נוספת מחמת מאורע היום אין ראוי להשלימה ביום אחר שכבר עבר מאורע היום אבל שאר התפילות כיון שהן ראויות בכל יום יש להן תשלומין ביום אחר. ובמאירי הביא שיש אומרים כדברי הרשב"א, וכתב שקשה על זה משל שבת במוצ"ש. כלומר שהמאירי פירש את דברי הרשב"א שבתפילה שמיוחדת למועד אי אפשר להתפלל כנגדה במוצאי שבת. אמנם לולי דברי המאירי יש לומר שכוונת הרשב"א לחלק בין תפילה שכל ענינה מחמת המאורע ואינה בסדר התפילות של היום. משא"כ שאר תפילות השבת, שהן מסדר התפילות, אלא שחכמים הקילו לקצצן ולומר ז' ברכות. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תמ"ז (השוואל ברשב"א ביקש ממנו שיבאר לו את דבריו בחידושו על ברכות כ"ו).

והנה לענין תפילת נעילה יש להסתפק איך להחשיבה האם כתפילה שהיא מסדר התפילות או שהיא נחשבת כתפילה המחודשת. ומצאנו למאירי ביומא פ"ז בענין 'נעילה פוטרת את של ערבית' שכתב מ"מ תפלה גמורה היא עומדת במקומה וכבר מצינו כיצא בה בשכח ולא התפלל

אלא שכל הנידון שלנו כאן הוא בדעת רבינו יהודה, שכפי שנתבאר הוא סובר כדעת הרא"ש שזמן התפילה מתאריך לזמן התפילה הבאה (ולכן פוטר מלהשלים באופן שלא יכול להשלים את יעלה ויבוא, דאין אנו דנים מכח 'תפילה' חדשה), וממילא כיון שהתפילה כאן היא אותה תפילה של העונה הקודמת, ויש לו חיוב גמור ביום א' דראש חודש לומר יעלה ויבוא, הוא יכול להשלים זאת גם בלילה.

ועדיין יש פתחון פה לבעל דין לומר שבלי ל' מתברר הספק של היום הראשון, שהוא לא ראש חודש מצד עצמו, וממילא מתברר שכל החיוב של היום הראשון הוא מכח טפילות ליום השני, וממילא לא יתכן שחיוב יעלה ויבוא של היום הראשון יהיה יותר חמור מחיוב יעלה ויבוא של ליל ראש חודש השני. ויש לומר שכיון שחז"ל קבעו שביום הראשון יש עיכוב ביעלה ויבוא, לא שייך לשנות את הדין בלילה, וזה בכלל התקנה לא להוריד את היום הראשון מקדושתו.

והנה כתב הבאר היטב סק"ז שבנידון דין ששכח יעלה ויבוא במנחה וחזר והתפלל ערבית ב', ובפעם השניה שכח יעלה ויבוא אין צריך לחזור ולהתפלל כיון שאין מקדשים את החודש בלילה. וכתב שלפי זה יש נפק"מ בזה שאין מקדשים את החודש בלילה גם למ"ד תפילת ערבית רשות, ולא צריך להגיע לחי' התוספות (שגם למ"ד ערבית רשות בחינם אין לבטלה). ודבריו כדעת הפמ"ג שתשלומי מנחה בערבית הם חובה, ודלא כרש"ש. והרי זה כדעת הרא"ש שתפילת מנחה בתשלומין היא תפילת מנחה ממש, רק שהרחיבו לו את הזמן. והנה לענין דינא ודאי לא יכול לחזור על חסרון יעלה ויבוא בלילה, בגלל דעת הרשב"א שתפילת התשלומין היא תפילת ערבית. אבל יש לדון בדעת הרא"ש וסיעתו, לפי כל המתבאר לעיל. דלפי כל הנ"ל לדעת הצ"ח יש לנו קושיא למה צריך להשלים את התפילה בלילה, הרי ביום השני אנו ודאי יודעים שהיום הראשון אינו יותר קדוש מאשר הלילה. ואם כן איך יתכן דיציבא בארעא. אלא שיש לומר כמו שביארנו שהתפילה היא תפילת מנחה ממש ודיניה נשארו עליה. ואם כן הדר דינא שגם יעכב יעלה ויבוא (אלא שיש לחוש לסברת הרשב"א שהוא תפילת ערבית).

אמנם דברי הבאר היטב קאי בדעת המגן אברהם שלא מתייחס כלל לספיקא דיומא, אלא שכיון שתקנ"ח להחשיב את ב' הימים כחייבים ביעלה ויבוא לא אכפ"ל בגדר הקדושות. ואם כן ביום הראשון של ראש חודש ודאי צריך לחזור על התפילה בלילה, כיון שהוא קדושה עצמית, ולא נתחדשה כאן תקנה מחודשת להחשיב את הר"ח כודאי גם בלילה.

תפלת מנחה מבערב שבת שמתפלל בערבית של שבת שתיים של שבת'. כלומר, שכדי לבאר את הדין שנעילה פוטרת את של ערבית הוכיח מהדין שאפשר להשלים בתפילה של שבת את התפילה של חול, שכשם שתפילת שבת ותפילת חול שם תפילה שוה בשניהם, כך נעילה וערבית יש להם את אותו שם תפילה. וזה לאפוקי מדברי הרשב"א כפי הבנת המאירי, שתפילה של שבת אינה יכולה להשלים תפילה של חול. והרי שלדעת המאירי נראה שיש תשלומין לתפילת נעילה. ובדברי הרשב"א גופיה יש לעיין בכוונתו, וראה בהערה את דעת האחרונים בזה²².

והנה לעיל נתבאר שנחלקו הראשונים בגדר תשלומין, ודעת הרשב"א דיסוד תפילת תשלומין בא מכח תפילת החובה, ובשעה שמתפלל חובה יכול להשלים אפילו כמה תפילות. וכנגד זה שיטת הרא"ש שאפשר להתפלל אפילו שלא בזמן תפילה אחרת (כגון מד' שעות עד ו' שעות מתפלל מדין תשלומין, ולא מדין 'שם בוקר', ולכן במזיד לא מתפלל), אבל רק תפילה אחת (כמש"כ הרא"ש סי' ב' בשם רשב"ם). ויסוד מחלוקתם תלוי זה בזה, שלדעת הרא"ש גדר תפילת תשלומין הוא הרחבת זמן התפילה לעוד עונת תפילה, ולכן יכול להתפלל רק תפילה אחת, כיון שלא הרחיבו לו רק

מב). עי' אור לציון א' סי' מ' שכתב ללמוד מדברי התוספות שיש תשלומין לנעילה, וביבי"א ח"ז סי' נ"ד הקשה עליו מדברי הרשב"א, והגר"ץ אבא שאול שליט"א בספרו ברכת ציון סי' קנ"ח כתב ליישב דאין כוונת הרשב"א לאפוקי תפילת נעילה אלא לבאר את דין תפילת המוסף, שהיא תפילה מחמת מאורע, משא"כ נעילה שהיא ממש בסדר תפילות היום.

ולפ"ר נראה שמי שהתחיל אתה חונן בתפילת נעילה יכול לסיים עד סוף הברכה, כיון שתפילת נעילה היא כסדר תפילות היום ממש, ואינו דומה למוסף שנחלקו בו הראשונים אם צריך להפסיק, דשאני מוסף שהיא תפילה שנתקנה מחמת מאורע ואין לה שם 'תפילה' אלא שם מוסף. (וגידון מוסף הוא גידון לעצמו האם יש לו גדר של 'תפילה' או 'כעין הקרבן', וריהטא של הפוסקים שהוא כעין קרבן ולא תפילה, ועי' בשו"ע סימן רס"ח סעי' ב' וסעיף ו' ובביאור הגר"א שם ודו"ק וביורשלמי בפ' תפילת השחר דף לו. לדעת שמואל לא צריך לשנות דבר במוסף, ומשמע שמתפלל אותה תפילה ממש, וגם לרב שצריך לחדש דבר משמע שהוא רק שיהיה ניכר שאין זו אותה תפילה ממש, ולא מדין שהמוסף צריך להיות שונה משחרית. אמנם מדברי הפוסקים בסי' רס"ח משמע שהבינו את הירושלמי באופן אחר, עי' בב"י).

והנה ביבי"א הנ"ל כתב 'ועי' לרבינו יונה' (ר"ל שברבינו יונה משמע כדברי האורל"צ, כדרכו ש' ועי' הוא סמך לצד שכנגד), ור"ל שברבינו יונה משמע שיש תשלומין לנעילה, שביארו שם את החילוק בין מוסף לשאר תפילות, שמוסף הוא שבח בעלמא ואין בו כלל תחנונים ולכן אין תשלומין, משא"כ לתפילה שהיא תחנונים, שאין זמן תחנונים עובר. הרי שמשמעות רבינו יונה והמאירי (הובא בדברינו לעיל) שיש תשלומין לנעילה. ומדברי הרשב"א ושאר רבוותא שהביאו את הטעם של תפילה מחמת מאורע יש להסתפק בכוונתם, כמש"כ הברכת ציון. והראשונים שקדמו לרשב"א להדיא הביאו רק את הטעם שמוסף הוא תפילה שמחמת קרבן, וכן בבית יוסף לא הביא את הטעם של הרשב"א והביא את הטעמים של התו' דמוסף שאני שעבר זמן הקרבן. (אף אפשר דלא נחית להכי שיש בזה נפקותא לדינא, ואין דרכו לקבץ את כל הטעמים דאין בהם נפקותא לדינא). והביא היבי"א שהרמ"ע אלפסי נקט שאין תשלומין והרבה אחרונים הביאו דבריו, ופמ"ג ב"מ סי' ק"ח סק"ה כתב שיש תשלומין לנעילה. וכפי המתבאר בדברי התוספות וכמה ראשונים בטעם שכתבו למוסף משמע שיש תשלומין לנעילה וגם בדברי הרשב"א יש לפרש כן. אך כיון שהדברים לא מוכרעים (שאפשר לומר איפכא, שבאמת כל הראשונים מודים לסברת הרשב"א, רק שבמוסף לא הוצרכו לטעם זה), הדר דינא דחשיב כפלוגתא דרבוותא שיש להשלים עם תנאי נדבה.

אך בדברינו להלן נבאר בס"ד את שורש הדברים לפי המתבאר לעיל. ועיין בשבט הלוי ד' י"ג, דמסברא היה נ"ל שאין תשלומין ואח"כ הראו לו את המחלוקת בין הפמ"ג לרמ"ע. ודן שם השבט הלוי במי שהתפלל נעילה במקום מנחה אם צריך לעשות תשלומין, וכתב שודאי שנעילה שלו נחשבת מנחה, וממילא חסרה לו נעילה, וכיון דס"ל שאין תשלומין לנעילה לא צריך להשלים (ומסיק שיש להורות לו שיעשה תפילת נדבה).

זמן של תפילה אחת. ושיטת הרשב"א היא שהתפילה באה מכח תפילת החובה, ולכן ס"ל שכיון שהוא כבר בא להתפלל יכול להתפלל כמה שרוצה. (אמנם ודאי שיש ראשונים שקבלו חלק מהדברים, כי יש מקום לחלק בין הפרטים).

ולפי זה יש לפרש את מחלוקת התוספות והרשב"א בביאור הטעם שלא עושים תשלומין למוסף. דעת התוספות והרא"ש שדין תשלומין הוא הרחבה של הזמן של התפילה לזמן של תפילה נוספת, והגם שאינו ממש זמן התפילה, יכול להתפלל גם בלי עיקר חיובו ד'ולואי ויתפלל אדם כל היום', שאפשר להתפלל בלי חיוב גמור וכולי יומא זמן תפילה, אפילו שלא בזמני התפילות ממש עד עונת תפילה נוספת. (ולא צריך שיבוא בתוך זמן חיוב תפילה אחרת, וכשי' הרא"ש שנתבאר לעיל). ולכן כתבו שלענין מוסף יש ב' סיבות לא להתפלל א. לא מסתבר שנתנו הרחבה לזמן מוסף ב. אין שייכות של נדבה במוסף, והרי עיקר תשלומין הוא מכח היתר של תפילת נדבה.

אבל הרשב"א לא נתרצה בטעם זה, כיון שלדידיה הסיבה להתיר את התפילה היא מכח התפילה החדשה ואין זה הרחבה של זמן תפילה וכן אין זה מטעם 'נדבה'. אלא שמכח התפילה החדשה רשאי להכניס עוד תפילות. והטעם שמוסף אינה רחמי לא מהני, וכן הטעם שמוזכר בתפילה מוספים גם כן אין בזה מספיק טעם. דגם בתפילה של שבת במוצ"ש לא מזכירים את 'יום השבת'. ורק לפי סברת התוספות שיסוד המוסף הוא הרחבה של זמן המוסף יש סברא לומר שלא הרחיבו זמן של המוסף, כיון שצריך להזכיר את המוספים מסתבר שקבעו לו זמן מסוים. ולכן כתב הרשב"א סברא חדשה, שתפילת מוסף אינה מסוג התפילות של שאר התפילות. וכתב שכל תפילה שהיא מחמת מאורע אי אפשר לחבר אותה לתפילות אחרות.

ולפי איך שרגילים לפרש בדברי הראשונים כתבו אחרוני זמנינו שלדעת הרשב"א אין תשלומין לנעילה, ואילו לפי דברי התו' משמע שיש תשלומין לנעילה (ראה הערה). אמנם לפי הביאור הנ"ל אפשר לפרש גם כן להיפך. דהנה לענין תפילת נעילה אם נדון לפי סברת התוספות, כתבו האחרונים שמסתבר שאפשר להשלימה, שלא שייך בה הטעמים שכתבו התוספות, ואפשר לומר שחז"ל יתנו לה דין תשלומין. אבל באמת אינו מוכרח, כיון שאפשר לומר שתפילת נעילה היא עצמה במהותה 'צלולתא יתירתא', כלומר שאין היא מסדר התפילות של היום אלא תוספת רחמים. וגרע ממוסף (שהוצרכו התו' לתת בה טעם). כיון שמוסף הוא תפילה מחוייבת מצד עיצומו של יום. אבל נעילה שהיא תוספת רחמים בעלמא, בזמן שאינו זמן של רחמים אין בה צורך כלל. והרי איכא למ"ד בסוף יומא שתפילת נעילה היא תוספת בקשה בעלמא ולא תפילה ממש, וגם לדידן שהוא תפילה ממש, הרי מהות התפילה היא 'אפוש רחמים' ולא שייך בתשלומין.

ולדעת הרשב"א שיסוד דין תשלומין הוא להכניס תפילות נוספות בתוך תפילת התשלומין, ולכן רק תפילה שהיא לא מאותו סוג אי אפשר להכניס בתוך התפילה אינו יכול להכניס, אבל כל תפילה שהיא מסוג תפילת החובה יכול להכניס, וכיון שתפילת נעילה היא מסוג התפילות של החובה, יכול להשלימה.

העולה מן האמור:

דין תשלומין לנעילה אינו מוכרע מדברי הראשונים, ובאחרונים גם כן יש פלוגתא בזה, ולכן ראוי להתפלל עם תנאי נדבה (ומסתבר שבנשים שלא מתפללות ערבית אין צריך להחמיר בזה, וכפי המתבאר לעיל שמן הדין אפילו תשלומי מנחה אינו חובה ממש). אך נתבאר בס"ד שלפי סברת התוספות והרא"ש שתשלומין הוא הרחבת עונה נוספת לתפילה, מסתבר שאי אפשר להתפלל נעילה, כיון שזמנה דווקא בזמן שהוא תוספת רחמים, ואילו לפי סברת הרשב"א שהתפילה החדשה מתירה להתפלל עמה עוד תפילות, שפיר דמי להתפלל אותה, כיון שאין זה דומה למוסף שאינו בסוג שאר התפילות, משא"כ נעילה שהוא תפילה רגילה שנוספת, ונוסח שלה שווה לשאר תפילות. ובאחרוני זמנינו כתבו להיפך.

ז.

הערות בדברי הפוסקים שנפק"מ לפי דרכנו

א. בשולחן ערוך סעי' ז' כתב שמי שהזיד ולא התפלל יכול להשלים בתורת נדבה ולא צריך חידוש. לעומת זאת לענין מי שרוצה להשלים תפילה שאינה סמוכה כגון שלא התפלל שחרית ומנחה ובא להתפלל בערבית תשלומי שחרית ומנחה, כתב השו"ע בסעי' ה' שיעשה נדבה ויחדש בה דבר. הקשה הגר"א דדברי השו"ע סותרים זה את זה, דלענין מזיד לכו"ע אין דין תשלומין ואעפ"כ לא הצריך חידוש, ואילו לגבי השלמת תפילה שאינה סמוכה יש כמה ראשונים שהתירו לעשות תשלומין ובוזה הצריך חידוש (ועי' במאמר מרדכי שביאר זאת ונבאר כעין דבריו לפי דרכינו). ולפי המתבאר, לפי הסוברים שאפשר להשלים רק בתפילה הסמוכה פירוש הדבר הוא שזמן התפילה נמשך עד סוף העונה הסמוכה, אלא שהתירו חז"ל לתקן את התפילה רק בשוגג ולא במזיד. אבל אם הוא עושה זאת בתורת נדבה, ודאי מהני כיון שהוא משלים את ה'רחמי' של התפילה, רק שאינו מתקן בזה את מצות תפילה, ולכן צריך לעשות זאת דרך נדבה. והגם שיש חולקים ואומרים שזמן התפילה מסתיים מיד בסוף הזמן (הרשב"א וסיעתו, שהיתר תשלומין הוא היתר להכניס תוכ"ד התפילה החדשה תפילות אחרות, ובודאי ללא תקנת חכמים מחודשת לא שייך לעשות כן). מכל מקום כיון שיש בזה תיקון קצת לתפילה הקודמת, סגי בזה ולא צריך חידוש. אבל באופן שרוצה להשלים תפילה משחרית לערבית, בשלמא לפי הרשב"א יש בזה תיקון לתפילה שנחסרה, אבל לפי סברת הרא"ש שכל היתר תשלומין הוא רק הארכת זמן התפילה, הרי שאין כאן 'זמן' תפילה כלל. ולכן צריך לחדש דבר. אך עדיין יש להעיר למה הספק שמא כרשב"א לא יחשב במקום חידוש, וצריך לומר שכיון שהיא שיטה מחודשת לא החשיבוה כספק שקול^מ.

(מג). כלומר הרשב"א חידש ב' דברים א) הגדיר את תפילת תשלומין שהיא באה מכח החובה, ב) מכח זה חידש שאפשר להשלים תפילה שאינה סמוכה. וכלפי חידוש הראשון תפס השו"ע כהרשב"א לענין כמה וכמה הלכות (לענין סי' פ"ט בגדר תפילה אחרי ד' שעות ועוד), אך חידוש השני אינו מוכרח, ובוה השו"ע לא סמך עליו להחשיבו כספק שקול. ומאידך, על שיטת הרא"ש שגדר התפילה הוא כהארכת זמן סמך השו"ע כספק שקול לסמוך עליו בענין מזיד שלא צריך חידוש.

ב. עיין בתהילה לדוד שחקר מי שלא התפלל שחרית אם צריך לומר פסוקי דזמרה לפני מנחה או שמא לפני תפילת התשלומין, או שאין לו כלל פסוקי דזמרה (דתקנוה בשחרית בלבד). וכתב שמסתימת הפוסקים משמע שלא אומר כלל פסוקד"ז. לפי מה שנתבאר נראה דיש לתלות זאת בפלוגתא דהרשב"א והרא"ש, דלדעת הרשב"א תפילת התשלומין היא גם כן תפילת מנחה ולא תפילת שחרית, ולכן כיון שלא מצאנו תקנת פסוד"ז לתפילת מנחה אי אפשר לאמרם. אבל לדעת הרא"ש דתפילת שחרית זמנה עד השקיעה כתפילת רחמי, הרי שאין שום הבדל בין מתפלל עד חצות למתפלל אחרי חצות, ובודאי שיש לו לומר פסוד"ז.

ג. המשנה ברורה סק"א כתב שמי שהתפלל ערבית בפלג לפני מנחה במזיד לא חשיב הזיד ולא התפלל מנחה, כיון שעדיין לא עבר זמנה. לפי סברת הרא"ש ניחא, כיון שתפילת מנחה שהוא מתפלל היא מדין הרחבת זמן המנחה, ובכל תשלומין אנו מאחרים את מנחה אחרי ערבית, ולא מצאנו ששינוי הסדר יעכב. ומה שאמרו שבמזיד לא יכול לחזור היינו מפני שהעביר את הזמן. אמנם לדעת הרשב"א לא מצאנו שיהיה אפשר להקדים את תפילת ערבית לתפילת מנחה, ולכאורה יש לומר שכשהקדים את ערבית ביטל את האפשרות להתפלל מנחה, וממילא צריך לבוא רק מדין תשלומין. וממילא במזיד לא יהיה רשאי להתפלל. אך אינו מוכרח, דאפשר שיודה הרשב"א דבתוך זמן מנחה יוצא ידי חובת מנחה. וראה בהערה הקודמת.²²

ד. כתב המשנה ברורה בשם האחרונים דבנידון הקודם (הקדים ערבית למנחה בפלג), אם חל בליל ר"ח ולא הזכיר יעלה ויבוא בראשונה לא יזכיר גם בשניה, כיון שעדיין הוא יום. נידון זה תלוי באשלי רברבי, כיון שלפי סברת הרא"ש התפילה השניה שהיא מנחה היא ממש תפילת מנחה, ומה שבדרך כלל הוא צריך להזכיר בה של שבת וראש חודש זה רק מפני שעשאו קודש, ואם כן באופן שלא עשאו קודש לא חייב להזכיר יעלה ויבוא בשניה, כיון דסו"ס היא מנחה (הגם שהיה מקום לומר שעצם תפילת ערבית מכח הלילה חשיב עשאו קודש). אבל לדעת הרשב"א לא מצאנו היתר להקדים את תפילת ערבית למנחה, ומסתבר שהתפילה היא מועילה רק מדין תשלומין, ואם כן הרי זו תפילת ליל ר"ח שחייבת ביעלה ויבוא, וכנ"ל בהערה הקודמת.

ה. נסתפק המגן אברהם מי שלא התפלל בליל ראש חודש וחזור ביום ראש חודש להשלים את התפילה ושכח יעלה ויבוא בשניה אם חוזר על יעלה ויבוא. ומסיק דכיון שכבר קדשוהו ב"ד צריך לחזור, עי"ש הטעם (והביא פלוגתא דרבוותא בזה). לדברינו גם ספק זה הינו בדעת הרא"ש, שסובר שעיקר התשלומין הוא התפילה הקודמת, רק שיש נטיה לומר שכיון שהיא נאמרת בזמן שהחודש התקיים כבר חלה עליו חובת הזכרה. אבל לפי סברת הרשב"א פשיטא דחזור, שכל כח התפילה הוא מכח התפילה החדשה. להלכה פסק המ"ב סק"ו דאין צריך לחזור, דלא עדיף תפילת תשלומין מהתפילה שהגיע מכחה, ולהנ"ל אתי כדעת הרא"ש.

(מד). לשון המ"ב צ"ב, שכתב שאפילו אם נאמר שאינו יכול להתפלל מנחה אחרי ערבית, מכל מקום יצא מדין תשלומין. והוא צ"ע, שהרי הנידון כאן שהוא החליף במזיד בין מנחה לערבית, ואם כן מדין תשלומין לא יוצא יד"ח.

ו. מה שכתבו הפוסקים שאין להפסיק בין תפילת החובה לתפילת התשלומין (משנה ברורה סק"י וסקי"א¹) הינו דווקא לדעת הרשב"א, אבל לדעת התוספות והרא"ש אין לזה מקור, כיון שזמנה נמשך עד סוף זמן תפילה הבאה.

ז. כתב המ"ב סק"ה לענין מי שלא התפלל ערבית ושמע חזרת הש"ץ של שחרית יוצא יד"ח אע"פ שהוא בקי, שהרי תפילת ערבית קי"ל שיוצא יד"ח אפילו שהוא בקי. לכאורה אתיא כשי' הרא"ש, שהוא מתפלל כאן תפילת ערבית שנמשך זמנה עד הבוקר. אבל לרשב"א יש לזה חשיבות של תפילת שחרית. אבל זה אינו, כיון שהסיבה לעשות תשלומין היא תפילה רשות, ממילא גם התפילה עצמה לא יכולה לקבל תוקף של חובה.

ח. המשנה ברורה בסקט"ו כתב שכתבו הפוסקים שאי אפשר לעשות תשלומי שחרית רק עד ד' שעות שהוא עיקר זמן התפילה, ובשם הדרך החיים כתב שאם גם את שחרית איחר עד אחרי ד' שעות יכול להשלים לה בסמוך את תפילת התשלומין. לפי המתבאר, לפי הרשב"א יסוד התפילה אחרי ד' שעות הינו מחמת דחשיב קצת זמן תפילה, ואם כן ניחא סברת הדרך החיים שכיון שיש אפשרות להתפלל בזמן זה בדיעבד יכול להתפלל אגב זה תפילה נוספת. ולדעת הרא"ש דגם אחרי ד' שעות הוא מדין תשלומי שחרית, יל"ע מאן יימר שחז"ל הרחיבו את זמן ערבית עד אחרי זמן שחרית.

ט. מי שלא התפלל מנחה בערב שבת והתפלל והשלים בערבית ובטעות התפלל של חול. נסתפק המגן אברהם אם בדיעבד יצא (ובמ"ב סק"ה מסיק דיצא). ולפי סברת הרשב"א נראה שלא שייך להתיר זאת, כיון שהתפילה שהוא מתפלל זו תפילת ערבית ולא תפילת מנחה. אבל לפי סברת הרא"ש ודאי שהתפילה כאן זו תפילת מנחה, אלא שדינו להתפלל כפי הזמן שנמצא בו, שכבר חל עליו היום. אבל בדיעבד אפשר להבין שיש להסתפק אם יש להחזירו, שהרי התפלל את התפילה שהיה צריך להתפלל, ויש לתפילה זו שם תפילה גם בזמן זה (שהרי יש שייכות של י"ח ברכות בשבת כדאי' בברכות כא). רק שחסרה לו הזכרה. אמנם יש להקשות על זה, שהרי אי אפשר להתפלל מנחה של חול אחרי שקבלו הציבור שבת, כמו שפסק השולחן ערוך בסי' רס"ג (ומתפלל ערבית פעמיים). ואם חסרון הזכרה בתפילת מנחה אינו מעכב, מה בכך שיתפלל אחרי קבלת שבת מנחה.

ושמעתי לבאר² את הכרעת המשנה ברורה שהוא קולא בהלכות תשלומין. וכשם שמי שהתפלל מנחה של חול בשבת שלא כדין אינו צריך לחזור בלילה (לרבנו יהודה) כיון שכבר קיים את עיקר מצות תפילה (וכמו שנתבאר בארוכה לעיל כמה דרכים בביאור דבריו), כך גם לענין ערב שבת

מה). המשנה ברורה כתב שחזרת הש"ץ אינה הפסק בין התפילות, וכמו שכתב בביאור הלכה בסי' מ"ז בשם האור זרוע (ח"א סי' כ"ב) לענין מה שהצרכו ללמוד אחרי אהבת עולם, שכל מה שעוסק בעניני התפילה לא חשיב הפסק. דברי הבא"ה שם צ"ע טובא, כיון שהאור זרוע שם ס"ל שכל היסח הדעת מחייב ברכת התורה, ומה שכתב שלא יהיה הפסק אין זה בשביל להסמיך את הלימוד לברכה בשביל להחיל את הברכה אלא לאפוקי שלא יהיה היסח הדעת (וס"ל שק"ש חשוב לימוד תורה ורשאי ללמוד עד ההפסק). ואם כן גם אין ראייה לפוסקים שצריך להסמיך ממש את הלימוד לברכות, והוא הדין לנידון דידן אין ראייה. (אמנם לדינא יש לצרף את סברת הרא"ש וסיעתו שלא צריך לתכוף את התפילות וכן את המפרשים בדעת הרשב"א שלא הצרכו ממש לתכוף, כמש"כ המ"ב בסקט"ו)

מו). הר"ר יונה ארלנגר שליט"א.

אסור לו להתפלל תפילה שלא כדין. אבל לענין דיעבד אין לנו דרך להחזירו, כיון שאת עצם התפילה הוא כבר קיים.^מ

והנה במגן אברהם דייק את לשון הטור שכתב שהסיבה שמי שמתפלל במוצ"ש מתפלל של חול, כיון שגם בשבת עצמה אפשר להתפלל י"ח (והוא הדין בליל שבת שמדינא היה צריך להתפלל של י"ח). ולהנ"ל הטור קאי בשיטת אביו, דבאמת מי שמתפלל מנחה של שבת במוצ"ש היה צריך להתפלל של שבת כיון שהוא ממש מתפלל תפילה של שבת שהרחיבו לה את הזמן. (אמנם אכתי צ"ב דברי המג"א מה ענין זה לזה, שהרי בליל שבת יש סברא של 'יום הוא שנתחייב בה' תפילות', וכמו שפתח המגן אברהם לפני זה^מ).

גדר איסור להתפלל של חול אחרי קבלת שבת (המבואר בשו"ע רס"ג ט"ו):

והנה בכל מתפלל של שבת בערב שבת צריך להזכיר של שבת בתפילה. וצריך ביאור מאיזה טעם צריך להזכיר של שבת ואי אפשר להתפלל של חול, הרי זמן ערבית לדעת רבי יהודה הוא לאו דווקא בלילה, ואילו קדושת שבת מתחילה רק מהלילה.

אמנם לדעת רבנו תם שפלג המנחה מתחיל סמוך ממש לשקיעה, יש לומר שגדר פלג המנחה הוא התחלת הלילה ורק מכח שהוא מקצת לילה יכול להתפלל. וכן היא דעת רבנו תם לכמה דינים שאפשר לעשותם מפלג המנחה, שהרי התיר קריאת שמע מפלג כמוש"כ התו' ברכות ב: והתרומת הדשן למד מזה גם למגילה ועוד. ואם כן אפשר לומר שהן אמת שרבי יהודה מודה לחכמים שהשבת מתחילה רק מבין השמשות, אבל היתר תפילה בפלג המנחה לדידיה מיוסד על הקדמת דיני הלילה לפלג המנחה, וממילא לא שייך לפצל זאת ולהתפלל מוקדם בלי לתת לזה דין של לילה.

אמנם לדין שמחשבים את הפלג מופלג מהשקיעה, וכשי' הרמב"ם והר"ח (וכן הוא מוכרח לדעת הגאונים, ע' ירחון האוצר פ"ד עמ' ק"ג בנידון לוח אהבת שלום), הרי לא שייך לומר שהפלג הוא מקצת לילה. וכמו שכתב הר"ח גופיה בליקוטים מהר"ח ברכות כ"ו שהטעם שאפשר להקריב קרבן רק עד פלג לרבי יהודה תלוי בסברות אחרות שלא קשורות למקצת לילה, עי"ש. ואם כן

מז). וראה לעיל מה שהרחבנו בהוכחת התוספות מהקדמת אתה חוננתנו, ולפי מה שנתבאר שם הכל מתיישב כמין חומר.

הנה התוספות הוכיחו נגד רבינו יהודה מדין אתה חוננתנו שהקדמת התפילה לפני אתה חוננתנו מעכבת אותו ומחייבת אותו לחזור. והוכחנו מדברי התוספות שהביאור ברבינו יהודה הוא שיש לו קולא בהלכות תשלומין, דסגי בעיקר שם תפילת רחמי גם ללא הדינים שלה. אמנם ביארנו לעיל שרבינו יהודה יכול ליישב זאת, שדין אתה חוננתנו בהקדים תפילת הרשות הוא דין חיצוני בהלכות תפילת החובה ואינו קשור לדיני תשלומין. ועל כל פנים מוכח מדברי התוס' שהבינו בדברי רבינו יהודה שאפילו אם מתפלל במוצאי שבת ללא כל 'הלכות תפילה' איננו יכולים להחזירו. אך לפי איך שרגילים לבאר בסברת רבינו יהודה שתפילה ללא הזכרה חשובה תפילה, וממילא בתפילת ערבית זה כבר נחשב שהוא התפלל כבר, אינה מובנת קשיית התוספות מאתה חוננתנו שיש חסרון בתפילת הלילה עצמה. והוא הדין בנידון שלפנינו, שהמשנה ברורה התיר תפילת חול בשבת עצמה, שיש חסרון בשבת עצמה.

מח). כלומר, שכשם שמצאנו בשבת כ"ד שבתפילת נעילה בכיפור שחל בשבת יש חיוב להזכיר של שבת כיון שיום השבת מחוייב בתפילת נעילה. והכי נמי כיון שעכשיו יש לו תפילה שהוא מחוייב בה לאמרה בשבת חייב להזכיר בה שבת. אלא שהדברים יכולים להיות תלויים ועומדים בגדר תשלומין אם הוא תפילה של שבת או תפילה של אתמול, וגם אינו מוכרח שיש לדמות את הדברים. אך במתפלל של שבת במוצ"ש ודאי שלא שייך לומר סברא זו, ואם כן איך אפשר להביא ראיה משם.

חזרה הקושיא למה אי אפשר להתפלל ערבית של ערב שבת של חול (ובאמת האחרונים דנו בדין יעלה ויבוא בליל ראש חודש במתפלל פלג. ולמעשה ודאי שאומר יעלה ויבוא כמו בערב שבת, עי' במשנת יעבץ או"ח ב').

וצריך לומר דגם לדעת רבי יהודה עיקר תפילת ערבית הוא בלילה, וחז"ל תקנו ביום ו' בערב תפילת ערבית של שבת, ותפילה של חול אין לה מקום. ופשוט שדין זה הוא לעיכובא, וכן אם התפלל ערבית בפלג בלא לבדול ממלאכה לא יצא ידי חובתו, כיון שעדיין לא חלה עליו שבת, ולא שייך להתפלל של שבת בחול. [וכדמוכח ברכות כ"ז ד'שאני ציבור דלא מטרחינן' משמע דיחיד מטרחינן, ולרוב הראשונים היינו שיחזור להתפלל כיון שלא קיבל שבת (כפי דרכו של התשובות והנהגות ח"ו סי' ס"ב, עי"ש שדבריו נראים מוכרחים בסוגיא הגם שחלק על רוב גדולי האחרונים). ומוכח שם שאפילו במוצ"ש שמתפלל ערבית בפלג חל עליו מוצאי שבת לענין משהו, שהרי אם הסיבה שהחזירו אותו להתפלל היא מפני שלא בדל ממלאכה, למה היה צד להחזיר את הציבור במוצאי שבת. ועל כרחק שגם במוצאי שבת יש נפק"מ לבדול מעניני שבת, דהיינו אכילה ושתיה עד ההבדלה].

ויש לדעת שדין זה שאי אפשר להתפלל מנחה אחרי קבלת קדושת שבת אינו קשור לאיסור שבותים בין השמשות, דאפילו אם מותר שבות בין השמשות אי אפשר להתפלל מנחה, שהרי הראשונים שהתירו שבותים בין השמשות התירו אפילו אחרי תפילת ערבית של שבת דודאי בערבית חל שבת לגמרי (מרדכי שבת רמז ר"צ), אלא דלענין מלאכות ס"ל לכמה מרביות דלא העמידו חז"ל דבריהם בבין השמשות, אבל ודאי שקדושת פה חלה. ותפילת מנחה אחרי קבלת שבת אינה איסור דרבנן, שנאמר שלא גזרו שבות, אלא שכיון שחלה קדושת שבת אי אפשר להתפלל בלא הזכרת שבת. ואין זה דומה למה שכתב השו"ע סי' רס"ג שאם קבלו הקהל שבת יכול להתפלל חוץ לבית הכנסת מנחה. דשאני קבלת הציבור ללא שקיבל היחיד, שאין זו חלות שבת אלא רק שנאסר במלאכה כדי לא לפרוש מהציבור, ומסתבר שמותר גם באכילה ושתיה ואינו חייב בקידוש (והגם שקבלת ציבור אלימא מקבלת יחיד לפי דברי האחרונים וכדלהלן, אבל הפירוש הוא שכשהיחיד מקבל שבת באופן שהוא מחויב באיסור מלאכה יש לזה שם קבלה חמורה יותר).

ודברי הזרע אמת חלק ג' סימן כ"ז בענין זה צ"ע טובא, שיצא לחלק שבקבלת יחיד כיון דנקטינן כמ"ד בראשונים שמותר שבותים, ממילא גם אפשר להתפלל מנחה כדין תפילת מנחה אחרי קבלת הציבור כשלא קיבל בעצמו, דשקול קבלת ציבור ללא קבלת היחיד לקבלת היחיד ללא קבלת ציבור.

ובודאי דדבריו מרפסן איגרי, שהרי הראשונים שהובאו במרדכי נחלקו בענין קבלת שבת לענין שבותים, ולדעת האומרים שבקבלת שבת מותר שבותים, הרי הדין שווה בין קבלת ציבור לקבלת יחיד אפילו אם התפלל ערבית וכו"ל. אלא דכמה אחרונים הכריעו מסתירת דברי השו"ע בהעתקתו את דברי המרדכי (בסימן רס"א ובסי' שצ"ג) שבקבלת ציבור אסור שבותים ובקבלת יחיד מותר שבותים. ונמצא ששיטת המתירים שבותים מתירה אפילו אחרי ערבית, ואם כן לא שייך לתלות את דין תפילת מנחה כדין שבותים, שהרי ודאי שאחרי ערבית הו"ל קבלת שבת גמורה

לענין התפילות וחוב קידוש (ראה ברכות כז:) ואיסור אכילה ושתייה (שהוא תוצאה של חוב קידוש), ואעפ"כ מותר שבותים.

אלא דלענין דיני תפילה וקדושת שבת בעשין, כגון חובת קידוש וכל כיו"ב, ודאי שקבלת יחיד מחייבת, שקדושת דיבור בפה מחילה את דיני 'זכור את יום השבת לקדשו', וממילא יש איסור מלאכה. רק שלענין שבותים יש ראשונים שנקטו שהגם שיש בו מדרבנן קדושת שבת גמורה, מ"מ חז"ל לא גזרו שבותים בזמן זה. וראיתם מזה דלא עדיפה קבלת האדם על עצמו יותר מספק חשיכה שהוא קבלת שבת המחוייבת מכח ספק דאו'. אבל לענין איסור אכילה לפני קידוש ודאי שאסור, כיון שקבל שבת. ואפילו לפי סברת בעל המאור שבין השמשות אינו אוסר באכילה, יש לאסור אחרי תפילת ערבית, כיון שתפילת ערבית היא קבלת היום בעשה, אלא דבין השמשות הוא חוב שחל על האדם בעל כרחו והוא לא קיבל אותו על עצמו. (ודמי לקבלת ציבור שהיחיד לא הצטרף איתם, דנאסר במלאכה אבל רשאי להתפלל ויוצא מחוץ לביכנו"ס, כמבואר בפוס' סי' רס"ג).^ט

ונייהדר לענין תפילה אחרי קבלת שבת, דנתבאר שיש לתמוה על הדימוי של הזרע אמת להשוות קבלת יחיד לקבלת ציבור ללא הסכמת היחיד, שקבלת היחיד היא קבלה על קדושת השבת ואילו קבלת הציבור ללא היחיד זה איסור מלאכה בעל כרחו ללא קדושת השבת. ונפק"מ לענין תפילות, שאי אפשר להתפלל אחרי שהוא מקבל על עצמו את השבת. אמנם לענין מעשה יש כמה צירופים שיש לדון מדין קבלה בטעות וכיו"ב, ועי' הערה'.

מט. ראה חזו"ע א' עמ' קצ"א ובעוד מקומות שהלך בדרך אחרת. (עי"ש בעמ' רכ"א שצ"ח כמה סברות להתיר שתייה אחרי הדלקת נרות, שהוא רק קבלת יחיד וי"א שאין קבלת שבת רק ע"י תפילה ועוד. וצ"ע טובא, דמפורש בשו"ע רע"א סעיף ה' שקבלת יחיד אוסרת שתייה, אלא שיש כאן רק צירוף שיטת הרמב"ם שמתיר שתייה לפני קידוש, והרי לא קי"ל כותיה וגם מרן בבית יוסף בסי' רע"א כתב שאפשר לפרש בדעת הרמב"ם שאוסר אפילו מים. ואם כן נמצא שלדעת מרן פשוט לאסור לשנות מים אחרי קבלת יחיד, וכ"ש בהדלקת נרות שלכמה פוסקים חשיב יותר מקבלת ציבור ועדיף מתפילה - עי' שו"ע רס"ג י"ד ובב"י שם - ודברי החזו"ע צ"ע טובא, וצ"ח שם לדברי הגר"א רע"א ט' ולא הבנתי כוונתו.

נ. לענין מעשה במי שלא התפלל וקיבל שבת יש לדון בזה מטעמים נוספים. דבמשנה ברורה בסי' רס"ג סקמ"ג כתב שאשה שלא התפללה מנחה וצריכה להדליק תתפלל ערבית שתיים, ומבואר שאחרי הקבלה של ההדלקה אי אפשר להתפלל (ואע"פ שהיה אפשר לומר לה שלא תקבל שבת ותתנה בהדלקה, מכל מקום נפיק מיניה חורבא, דנמצאת מכשילה לעתיד לבוא לעשות מלאכה אחרי ההדלקה ולא תפריש בין זמן האסור לזמן המותר, כנלענ"ד). אמנם בדברי המ"ב יש ב' נקודות חומרא מסתם קבלת שבת א) הו"ל קבלה על ידי מעשה. דכיון שנוהגים כסברת האומרים שהדלקה יש בה קבלת שבת, הרי שיש כאן מעשה גמור כעין ברכת שהחיינו ליוכ"פ המבואר בערוכין מ'. ב) כיון שאנו מורים לה להדליק נרות ואח"כ להתפלל, הרי שאין מקום לטעון שיש כאן קבלה בטעות. אבל באופן שרצה להתפלל מנחה ורק שגג שלא התפלל או שהתפלל ללא יעלה ויבוא, שאם היו באים אליו בשעת הקבלה ואומרים לו שלא התפלל, הרי בודאי שלא היה מקבל שבת. הרי יש כאן קבלה בטעות. ועוד, שקבלת שבת על ידי דיבור בעלמא משמע מכמה ראשונים דלא מהני, וכמו שכתב הריטב"א שבת ל"ה שכדי לקיים מצות תוספת צריך להתפלל ערבית או לקדש, וכן משמע בירושלמי בפרק תפילת השחר שיש מעלה להתפלל מוקדם משום מוסיפין מחול על הקדוש, משמע שללא זה לא מהני. וכן יש כמה ראשונים דמשמע מהם כן. ואם כן המקל להתפלל מנחה אחרי קבלת יחיד יש לו מקום, אבל מתברר שכאילו לא קיבל שבת (ומסתבר שעדיף שיוכיר שבת דרך בקשה באחת הברכות ויתנה שאם לא יוצא ידי חובת מנחה שיצא ידי חובת ערבית וכמוש"כ הב"י בסימן רס"ח סעי' ד' שאם הזכיר שבת בתוך י"ח יצא ידי"ח ויש בזה אריכות באחרונים ואכ"מ).

והנה באופן שמדליקה נרות ומקבלת שבת מוקדם עם תנאי שיהיה מותר לה להתפלל, הרי לכל האמור אין זה נחשב

ובעיקר הדבר יש לברר מניין לומר שתפילת מנחה של חול היא סתירה לשבת ואם קיבלו הקהל שבת צריך להתפלל ערבית שנים. שלעולם יש לומר שחז"ל תקנו תפילת מנחה, והרי מותר מן הדין להתפלל י"ח ברכות בשבת אלא שלא הטריחו אותו. ואם כן הגם שהוא קיבל שבת יוכל להתפלל, ודומה למי שאכל לפני שבת דלכמה ראשונים יכול לברך בלא אמירת רצה (עי' מג"א רע"א סק"ד שהוא ספק אם הולכים אחרי התחלת סעודה או סוף סעודה, ונקטינן לחומרא להזכיר בשניהם). והגם דמספקא לן אם יש חיוב הזכרה לסעודה הנמשכת, היה לנו להכריע כמו שם שיתפלל י"ח ברכות ויזכיר שבת ברצה. ולמה כתב השו"ע בסי' רס"ג שצריך להתפלל ערבית ומנחה אחריה, וצ"ע. (ואולי זה יכול להיות סניף להתיר תפילה למי שקיבל שבת בקבלת יחיד יחד עם הסברה של קבלה בטעות).



נספח

בענין תפילה לנשים וברכה על מצו"ע שהזמ"ג

דנו בדברינו בדין תשלומין לערבית לנשים שלא מתפללות ערבית. אמנם כיום מרגלא בפומיה דאינשי שאשה חייבת רק תפילה אחת ביום, לפי דברי מרן הגר"ע ביחוד דעת ג' סי' ז'. אמנם דברינו הם לפי הכרעת המשנה ברורה שפסק שנשים חייבות מן הדין ב' תפילות, ובערבית כיון שהיא רשות לא נהגו כן (ובאופנים רבים יש לפטרן מחמת טירדא, כמש"כ האחרונים).

ומפשטות לשון המשנה ברורה משמע שלפי דעת הרמב"ם (שהשו"ע נמשך אחרי לשונו) שעיקר מצות תפילה היא דאו', אין הנשים חייבות בתפילה אלא בבקשה בעלמא, וכמו שכתב המגן אברהם בסי' ק"ו בדרך 'אפשר'. אך לדינא הכריע דלא קי"ל כותיה. ובפשוטו היה מקום להבין מהמשנה ברורה שלהנוהגים כדעת השו"ע פטורים מתפילה וסגי להו בתפילה בבקשה בעלמא. אך הרבה אחרונים הוכיחו שגם לדעת הרמב"ם ודאי נשים חייבות בתפילה כתיקון חכמים, כדמוכח בגמרא שאמרו נשים חייבות בתפילה, ותפילה של הש"ס היא תפילה דרבנן כדאי' בכמה דוכתי בש"ס. ולפי זה הן גם חייבות בב' תפילות, שהרי תקנו להם את הדין דרבנן. וכן

שקבלה שבת. ואם כן אסור לה להקדים את ההדלקה יותר מדאי. וכפי העולה מדברי המשנה ברורה וכו"ל שלא שייך לומר לאשה שתתנה שיכולה להתפלל (ולהתנות לגמרי ס"ל גם כן שאינו כדאי וכו"ל), ואולי בשעת הדחק יש מקום לומר שאם מקבלת שבת חוץ מהמלאכות, ניכר הדבר שיש כאן כבוד שבת.

והנה עי' מור וקציעה סי' תרע"ב שברכת נר חנוכה מחילה את ההדלקה שיהיה ניכר שמדליק לחנוכה. ושמעתי להעיר דלפי דבריו גם בנרות שבת יועיל להדליק מוקדם עם ברכה כדי שיהיה ניכר כבוד שבת. אך זה היפך השו"ע רס"ג סעי' ד', ויסוד דברי השו"ע מסוגיא שבת כ"ג: ובלבד שלא יקדים, ושם מיירי שמדליק עם ברכה. אך באמת לדברי האומרים שברכת הנרות היא תקנה מאוחרת של הגאונים שלא נזכרה בב' התלמודים שלפנינו אתי שפיר, דבגמרא מיירי שמדליק ללא ברכה [והגם שנזכר הברכה בדברי הראב"ה בשם ירושלמי עי' מה שכתבו בשם הגר"י צוקר וצוק"ל בירחון האוצר כ"ז עמ' רכ"ו, שהעיקר דירושלמי שהביא הראב"ה אינו מעיקר גוף התלמוד ירושלמי].

אך כל זה היפך השו"ע, שהזכיר דין זה שלא יקדים את ההדלקה גם לדידן, והרי מבואר שצריך לדקדק להדליק נרות באופן שיתחיל ממש את השבת ולא סגי בהיכר חיצוני. ואם כן כיון שקבלת שבת ללא דיני תפילות אין לה שם קבלת שבת כלל, ממילא לא מהני מידי זה שניכר שפורש ממלאכה.

מפורש בכמה ראשונים דס"ל כדעת הרמב"ם (ראה מש"כ בזה במחזה אליהו סי' י"ט ובתורת הקדמונים א' י"ח). וכן משמע להדיא בדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילה שכתב שתפילה נוהגת בנשים ואח"כ כתב שחכמים העמידו את מצות תפילה בנוסח קבוע. הרי מבואר שכדי לקיים את מצות תפילה דאו' צריך את הנוסח של חז"ל. וכן בסוף פ"ו, אחרי שפירש את כל גדרי מצות תפילה דרבנן, כתב שנשים חייבות בתפילה, הרי שכלל את האשה בחיוב תפילה כסדר תקנת חכמים. אלא דהמשנה ברורה לא נחית לפסוק את הדין לדעת הרמב"ם, כמו שסיים להדיא דאין הלכה כרמב"ם (ולא הוצרך לפרש דגם לרמב"ם הדברים לא מוכרעים כלל).

אמנם מרן הגר"ע יוסף מחמת הוכחות האחרונים שחייבות בתפילה כנוסח חז"ל, פישר בין הדעות ונקט שאין לפטורן בבקשה בעלמא אבל גם אין חייבות ב' תפילות. ובאור לציון הוכיח מדקדוק דברי הרמב"ם דחייבות לגמרי כאנשים, ואתיא כדבריו בפירוש המשניות קידושין א' שמפורש שחייבות כאנשים (ואין צריך להידחק כמו שנדחק היחוד"ד שהרמב"ם חזר בו, כיון שאדרבה לפי דברי האורל"צ דבריו בחיבורו מתאימים ממש לדבריו בפירוש המשניות^{נא}). וכן מפורש בכמה ראשונים דס"ל שתפילה דאו' ואעפ"כ חייבות בב' תפילות (תה"ק הנ"ל). וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ם בסוף פ"ו וכן"ל (שהשוה את הנשים לחיוב דרבנן של תפילה שכתב בכל הפרקים שלפני זה, ולהדיא הזכיר שם את דיני ג' תפילות ככל משפטן).

ועל כל פנים חידושו של היחזה דעת לחייב תפילה אחת הוא דלא כמאן, דהמג"א בסי' ק"ו כתב לפי סברת הרמב"ם שאפשר שנשים לא חייבות כלל להתפלל בנוסח של חז"ל, ואילו שאר המפרשים שחלקו עליו ס"ל דאין חילוק בין נשים לאנשים וחייבות בכולו (וכמה אחרונים נמשכו אחרי לימוד זכות של המגן אברהם). ואם כן לפי מה שהעלו האחרונים שלא שייך לקבל את הלימוד זכות של המגן אברהם שהוא נסתר מהסוגיות, ממילא אין סיבה לפוטורן מב' תפילות ביום. (הגם שתפילה זמן גרמא אין זה סיבה לפוטורן מתפילה, שהרי חז"ל בכמה מקומות חייבו את הנשים בזמן גרמא במקום שהן שייכות במצוה, כגון ג' סעודות בשבת וקריאת מגילה וחנוכה. והכי נמי כיון שהן חייבות בעיקר דין תפילה, בודאי שהן חייבות גם בגדרי הדרבנן, כמפורש ברמב"ם פיה"מ ושאר ראשונים. ומהכ"ל לעשות סכינא חריפא בגמרא). והרי כן מפורש להדיא בהרבה ראשונים שחייבות בב' תפילות, ומהכ"ל לפוטורן (וגם בדעת הסוברים דאו' מצאנו להדיא שסוברים שצריך ב' תפילות וכן"ל).

פסוד"ז בנשים:

והדבר פשוט שלפי רוב ככל הפוסקים שנשים חייבות בתפילות כאנשים אין סיבה לאסור עליהן אמירת פסוד"ז, וממילא מסתבר שהן חייבות בכך, כמוש"כ המ"ב בסי' ע' סק"ב. אלא שאפשר שאינן חייבות בזה לגמרי, כמו שלגברים אינו חיוב גמור, שהרי לדעת השו"ע בסי' נ"ב מבטלים פסוד"ז בשביל תפילה בציבור שגם אינו חיוב גמור ונשים לא נהגו בו כלל. והרי אפילו בתפילת ערבית שמוזכרת בגמרא לא נהגו בה. ואם כן נראה שחיובן בזה הוא כעין תפילת ערבית, ומעיקרא חז"ל לא חייבו לגמרי לאמרם אפילו לאנשים, אלא דישראל קדושים נהגו כן

נא). בפירוש המשניות כתב שתפילה מצו"ע שהזמ"ג ונשים חייבות. ובחיבור כתב שהיא מצו"ע שלא הזמ"ג ונשים חייבות. והיינו הך, דלענין דאו' הו"ל אין הזמ"ג, ולענין החיוב הדרבנן הו"ל הזמ"ג ונשים חייבות. אלא דבחיבורו מסדר שם את השתלשלות הדברים עד שתקנו חכמים את התפילה, ולכן כתב דהו"ל אין הזמן גרמא, ובפירוש כתב את הדין אחרי תקנ"ח.

וקבלו עליהו כחובה, ונשים לא נהגו כן באופן קבוע. (אמנם בס' משכנות יעקב פליג על השו"ע והוכיח דאין מקור לפטור מפסוד"ז, והראשונים שהתירו לדלג פסוקי דזמרה ס"ל שאפשר לומר ברוך שאמר וישתבח אחרי שמו"ע ובמשנה ברורה סי' נ"ב ס"ק ו' חשש לו. אך מסתבר שגם לדידיה אין זה חמור יותר מתפילת ערבית, שהרי בש"ס לא נזכרה הברכה ורק נרמזה ב"הא חלקי עם גומרי הלל", ועל כרחך או שהיא תקנה מאוחרת כדברי הרבה אחרונים, או שהיא תקנה קדומה כדעת המשכנות יעקב, אלא שכיון שאינה חיוב גמור לא הוזכרה בש"ס.)

ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' מ"ה כתב שחייבות בפסוד"ז, ויש מי שדחה זאת שמה שהביא בסי' מ"ז את דברי המהרי"ל והשמיט את פסוד"ז שמע מינה דלא ס"ל כן. והוא פלא, דהא לפני מרן לא היו תשובות מהרי"ל החדשות שנדפסו לפני כמה עשורים, ומרן לקח דבריו מדברי האגור שקיצר את דברי המהרי"ל, כדרכו לחתוך תשובות הראשונים, וכמו שכבר קונן עליו מרן בהקדמתו.²²

סוף דבר, כשם שלגברים נתקן פסוד"ז כעין רשות (ונדחה מפני תפילה בציבור לדעת מרן בסי' נ"ב) וקבלו עליהו כחובה, כך לנשים נתקן פסוד"ז. ועל כן מסתבר שגם בזה אי אפשר לומר שקבלו עליהו כחובה, רק כשיש להם זמן אומרות אותו. ומדברי המהרי"ל משמע שחייבות, אך אפשר שלשון חייבות לאו דווקא אלא נוהגות לאמרם (וכמו שכתב שחייבות באמירת פרשת התמיד, ולכאורה גם זה בודאי אינו חיוב גמור).

נפק"מ בתשובת מהרי"ל ברכה על מצו"ע שהזמ"ג:

והנה כבר נודע שתשובת המהרי"ל הנ"ל נעלמה מעיני האחרונים בענין ברכות התורה, דמבואר שם שהמקור של דברי האגור לחייב ברכות התורה לנשים הינו בדעת ר"ת שמתיר לברך על מצו"ע שהזמ"ג (דהו"א שלא יכולות לברך כיון דהוי כאילו מלמדה תיפלות). ואם כן הני נשי דידן מבנות ספרד דקי"ל כהרמב"ם שאין לברך על מצו"ע שהזמ"ג שמברכות ברכות התורה, או שיש לבטלן מהברכות או שיש להוכיח מהמנהג דדין ברכה על מצו"ע שהזמ"ג אינו דין

נב). וכן בברכת השיר דסוף פסחים לדעת התוספות שפירשו שהגמרא קראה לנשמת עם ישתבח ברכת השיר, שכן אומרים אותה בשבתות אחרי פסוד"ז, וכן הובא הברכה ברש"י ברכות י"א: בפירוש דברי הגמרא. ומשמע מדבריו שהיה פשוט לו שהיא נהגה בזמן הגמרא.

נג). ומה שכתבו דלא יהיה אלא ספק הו"ל סב"ל, זה אינו, שהרי המנהג פשוט בכל מקום שמעולם לא נמנעו הנשים מלומר ברכות פסוד"ז והנשים שידעו קרוא וכתוב והיו מתפללות היו גם אומרות פסוד"ז. ובפרט שכנ"ל אין כאן שום ספק. והגם שהגר"ז פליג כמו"כ בשעה"צ בסי' ע', מ"מ יבואו דברי המהרי"ל ויכריעו בין האחרונים. וכל זה לגבי ה'חובה' שודאי שהן בכלל מצות 'יהא חלקי עם גומרי הלל', אבל לענין רשות בלא"ה דעת הרבה פוסקים להתיר להן לברך. דהנה בענין ברכות ק"ש שהוא מצו"ע שהזמ"ג אין מקור לאסור, שהרי אין בהן 'וצונו'. ועד כאן לא שמענו מדברי הב"י שחש לסב"ל בברכה לנשים היינו רק במקום שיש וצונו, אבל בלא"ה לא שמענו מדבריו שחשש (ע') בב"י שהכריע כרמב"ם שלא לברך רק משום סב"ל ולא מחמת כללי ההכרעה).

ומה שכתבו שיש ראייה מהרשב"א בגיטין מ. שלא לחלק בין ברכות השבח לברכות המצות, היינו מדברי הרשב"א שהוכיח מהמנהג לברך ברכות ק"ש דקי"ל כר"ת להתיר לברך. אבל לדין ודאי שיש לומר איפכא, שמהמנהג לברך מוכח שיש לחלק בין ברכת השבח לשאר ברכות. וכדמפורש בכמה ראשונים להדיא חילוק זה, עי' רא"ש בפ"ק דקידושין סי' מ"ט ועוד.

מוכרע". (ועיין שו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' ס"ז, ומקור חיים בכרך ס"ס מ"ז וגר"א שם שהרגישו בזה שדברי האגור אין בהם כדי לחייב ברכות התורה לנשים לדעת הרמב"ם. ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' ו' הרחיב כחכם עדיף מנביא לבאר את דברי המהרי"ל כמו שהוא לפנינו במהרי"ל החדשות).

והנה למעשה המנהג אצל הספרדים היה בהרבה מקומות שהיו מברכות על הלולב" וברכות התורה כנודע (ואין צריך לומר על פסוד"ז וברכות ק"ש), אבל על סוכה ושופר לא מצאנו שנהגו לברך. ויש לבאר את טעם הדבר מתוך הסוגיות.

ונראה לבאר דהנה נחלקו התנאים בגדר קיום מצות שהזמן גרמא לנשים (ר"ה ל"ג. חגיגה ט"ז: חולין פ"ד: ערובין צ"ו), ולדעת רבנן נשים לא מקיימות מצות ולרבי יוסי נשים מותרות בקיום

נד. עיין בירחון האוצר מ"ד מאמר הרב דניאל אדר, שנקט שיש להן לדלג על ברכת 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', כיון שהוא נקט שיש לקיים את הדין לדעת האוסרים לומר וצונו על מצות שהאשה לא חייבת (וכפי שתפס מרן לגבי ציצית ושופר). אמנם דרכינו במאמר זה ליישב את מנהג ישראל תורה עם דעות הפוסקים, ואילו במאמר הנ"ל בא לשנות את המנהג מכח דעות הפוסקים. יסוד הויכוח הוא בסיס להרבה מאוד ויכוחים בסוגיות שיש לפנינו מקורות רבים שנתגלו לעינינו בדורות האחרונים. וכגון נידון הדלקת נרות יום טוב, שלפי מה שהאריכו כמה מחברים לפי גדולי ספרד אין מקום לברכה זו, ומקורה מ'ספר ירושלמי' של הראב"ה, ובני אשכנז קבלו זאת אך גדולי ספרד עד הגירוש לא ידעו מזה (תורת הקדמונים א' מ"ח). שאם אנו בודקים מן המזבח ולמעלה, בודאי יש לעקור את הברכה שאין לה מקום לדעת הגדולים שאנו באים בעקבותיהם (וכן נקט בס' תורת הקדמונים בענין נרות יום טוב ובעוד כמה וכמה ענינים).

אך אם אנו באים לקיים את דברי מסכת סופרים פרק יד הלכה טז 'שאיין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג וותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת'. הרי שכל מנהג שיסודו בסברות אמיתיות ויש לו מקום גדול בדרכי מסירת התורה, הרי שאין לנו לערער אחריו כלל. ובפשטות עיקר הכח של קבלת הוראות מרן לבני ספרד יסודו בכח של דברי המסכת סופרים. (עי' בספר שמחת יום טוב סי' ג' דף ט: למהרי"ט אלגזי שכתב שאנחנו בני ירושלים 'סוגיין דעלמא' לפסוק כמו השולחן ערוך). וממילא כשם שלבני אשכנז לא שייך לערער על קבלתם בענין נרות יום טוב, שכן הוא לדעת גדולי אשכנז שקבלו את דברי הראב"ה, כן הוא גם לבני ספרד אחרי שנתקבל המנהג כן, ומה בכך שיסוד המנהג הוא מבני אשכנז. והרי זה כמו שהדין פשוט שכן ספרד שהגיע לארץ אשכנז מתבטל למנהגיהם וכן להיפך, אם כן לענין נרות יום טוב יש להחשיב את הספרדים כאשכנזים. (ורק התימנים שהמשיכו את דעת הרמב"ם וראשוני ספרד שפיר עבדי, כמו שהרחיב הגר"י רצאבי בספר נר של יום טוב, ראה ירחון האוצר כ"ז עמ' רכ"א ואילך, אמנם חלק מהמבקרים על המנהג טוענים שגם בני אשכנז צריכים לחדול מלברך על הנרות כיון שלפי מה שהם סוברים בהכרח שספר הירושלמי של הראב"ה אינו מוסמך, אך לענ"ד אי אפשר לאמרו דודאי ספר הירושלמי של הראב"ה הגיע ממקור קדוש כגון רבנן סבוראי, אלא שאין בו כח לכופ את כל ישראל אליו, אבל אם חכמי הירושלמי הללו - שהיו בודאי ברי סמכא - סברו להשוות את דין יום טוב לדין שבת ונהגו ישראל כמותם הרי דהדר דינא דאין הלכה נקבעת עד שיהיה מנהג כן והרי נהגו כן)

סוף דבר, יסוד ההוראה הוא מכח סוגיין דעלמא ותו לא. וממילא אם נתפשטו הוראות מארצות אחרות ויש להן מקום אמיתי בהלכה (מסוגיית התלמוד וכיו"ב), אין לנו צורך לפקפק בזה (צא ולמד מברכת הנותן ליעף כח, שהיא ברכה מאוחרת מאוד שנכנסה מסידורי אשכנז). וזה עיקר כוונתנו במאמר זה לבאר את התפשטות המנהג שנהגו בענין ברכות של נשים, כפי המתאים לסוגיית התלמוד. (וידוע שכן היתה דעתם של כמה וכמה גדולי ישראל שיש להעמיד את הסוגיא כפי המנהג, וכשמרן הגר"ע יוסף היה מוחה לנשים שלא לברך על לולב באו נשים למרן ראש הישיבה הגר"ע עטיה והורה להם שהם יכולות להמשיך במנהגם דאלו ואלו דברי אלוקים חיים וכן הורה לגבי ברכת נשים על נרות שבת אחרי ההדלקה שלא צריך לשנות את המנהג גם אחרי שמרן הגר"ע יוסף פירסם את שיטתו. ובדאי שעיקר טעמו היה שעד כמה שיש מנהג ישראל וכמה דורות בענין זה, אין להחשיב זאת כמנהג טעות, וממילא מאי גרע מנהגינו ממנהג בני אשכנז שהתירום הפוסקים.) עיין בהאוצר פ' מעמוד רי"ג מה שהרחבנו ביחס לראשונים חדשים שנתגלו וכל כיו"ב.

נה. יוסף אומץ פ"ב ברכי יוסף תרנ"ד.

גם על ההלל המנהג היה בהרבה מקומות לברך, ואפשר לבאר את הטעם כמו שיתבאר להלן. אמנם בענין הלל יש סברה

המצות. אך יש דעות בראשונים מה תורף המחלוקת בין ר' יוסי לרבנן, דמה בכך שיקיימו מצות. ויש בזה ב' שיטות עיקריות בראשונים. דעת רש"י בערוכין צ"ו דיסוד האיסור לרבנן לקיים מצות הוא משום בל תוסיף, ושיטת התוספות שם שיסוד האיסור הוא דווקא בדברים שיש בהם סרך איסור, כמו תקיעת שופר שיש בזה שבות (כדאי' בחולין פ"ד:), או סמיכה בקרבן שהוא דומה לעבודה בקדשים אלא דהתירו זאת משום לעשות נחת רוח לנשים כדאי' בחגיגה ט"ז: או גוף נקי בתפילין (כדאי' בערוכין צ"ו דתליא בפלוגתא דרבנן ור' יוסי).

אמנם בדברי הרמב"ם אי אפשר לפרש לא כרש"י ולא כתוספות, כיון שברמב"ם משמע שנקט כסברת רבנן שנשים לא סומכות (פ"ג ממעשה הקרבנות) וגם לא הזכיר היתר תקיעה לנשים

נוספת (אמנם מחודשת).

הנה עיין בספר נשמת חיים אור"ח קובץ תשובות מהבית הלוי אות ל' בשם הגר"ח מוולאז'ין שביאר את מה שכתוב במסכת סופרים שצריך לברך על קריאת שאר המגילות מלבד מגילת אסתר, אין הכוונה שמברך עליהם בחגים כמנהג אשכנז, אלא שבשעה שהוא קורא במגילה צריך לברך וכדעת ר' יהודה שצריך לשבח על כל מצוה ומצוה (כדאי' בסוכה מ"ו וברכות מ') והוא הדין על כל חלק וחלק בתורה. ולכן צריך לברך על קריאת מגילות על מקרא מגילה ועל שאר הכתובים על מקרא כתובים וכו'. וכע"ז בתשובת הרמ"א סי' ל"ה. ועי' בחדושי מרן רי"ז הלוי פ"א מהלכ' ברכות שביאר שברכת המצות הן מצד הגביר שצריך לברך על המצוה שלו, ואילו ברכות התורה הן ברכות מצד החפצא של המצוה (כברכות הנהנין שיש חפצא שמברך על הנאתו). וביאר דלכן אשה עולה למנין ז' ומברכת גם לדעת הרמב"ם דאין זה תלוי בחיוב שלה אלא בעצם קדושת התורה, ודלא כראשונים שהוכיחו שנשים מברכות על מצו"ע שהזמ"ג מהא דאשה עולה למנין ז' כיון ש'תורה צריכה ברכה' מה שאין כן שאר המצוות שהמצוה לא צריכה ברכה ורק האדם צריך ברכה על קיום מצוותו (ועי"ש שכיון מדעתו לחידושו של סבו הבית הלוי בשם הגר"ח וולאז'ין לגבי ברכה על המגילות הנ"ל) ועיין בעמק ברכה ברכות התורה סימן א' שהרחיב בדברי הגרי"ז.

ולפי זה אתי שפיר הכרעת השו"ע לברך ברכות התורה לנשים אפילו ללא הטעם של נחת רוח לנשים דגם בברכת התורה של יחיד השווה חכמים דינו לברכה על ספר תורה דתורה צריכה ברכה. (וברמב"ם בפ"ו מהלכות תפילה הדברים לא מבוארים אם הברכות הללו נוהגות בנשים, שהרי כללן יחד עם ברכות השחר ופסוקי דזמרה שנשים מברכות, ובתחילת הפרק שם משמע שכל הברכות המבוארות בפ"ו הן נתקנו יחד עם תקנת תפילה, וסמוך לזה בסוף פ"ו כתב שתפילה נוהגת גם בנשים, ואם נשים לא היו בכלל ברכות הללו היה לו לפרש זאת וי"ל).

ולפי זה יש לדון לענין הלל שכתבו התו' בסוכה מ"ד: דחשיב כמו קריאת התורה (לענין הלל דראש חודש דחשיב מעשה מצוה ולא כמו מנהג ערבה שאין בו מעשה חשוב), שאפשר שגם גדר ברכת ההלל היא ברכה על החפצא של ההלל. וראיה לדבר ממה שכתבו הפוסקים (משנה ברורה תכ"ב ט"ז) שאם קורא הלל תוך כדי פסוקי דזמרה אינו צריך ברכה, שברכת ברוך שאמר עולה כברכה על המצוה. וצריך ביאור, הרי ברכת ברוך שאמר היא ברכת השבח ולא ברכת המצות, והרי צריך לברך על ה'ציו' של ההלל. ולולי הגרי"ז היה אפשר לומר דהיינו הך ואין נפק"מ בין ברכת המצות וברכת השבח, וסגי בשבח כל שהוא שמשבח על ההלל. אבל לדברי הגרי"ז (שדבריו נצרכים ליישב את דברי השו"ע בברכות התורה), גם ברכת ההלל היא ברכת השבח, והנוסח וצונו אינו עיקר נוסח הברכה כמו ברכות התורה. אלא דאם כן יקשה למה לא מברכים על הלל דראש חודש לבני ספרד, הרי אם ברכת ההלל היא ברכה על החפצא של ההלל ולא על המצוה, הרי שאפשר לברך גם באופן שהוא מנהג. (ובאמת מבואר מדברי הבי"ס סי' תכ"ב ובשו"ע שלא הכריע אם לברך על ההלל, רק הביא שהמנהג בא"י כסברת הרמב"ם). ואפשר לומר דבאמת אפשר לברך על ההלל, אלא דהלל של ראש חודש אין לו שם הלל כיון שאינו הלל כצורתו. ואם כן בהלל גמור שיש לו שם חשוב של 'הילול' תקנת חכמים רשאי לברך עליו. (וסמך לדבר, שהרי ברכת יהללך בודאי אפשר לברך בלא חיוב, שהרי הוא שבח, ודומיא דפסוד"ז שחכמים תקנו אותו אע"פ שאין 'חיוב' מתקנת חכמים לומר פסוד"ז, ואם כן לא רחוק לומר שגם ברכה ראשונה עיקרה שבח וכמו שכ' הפוסקים דברוך שאמר פוטרת את ברכת ההלל וכו"ל).

והנה על עיקר דברי הגרי"ז לחלק בין ברכת התורה לשאר מצות יש לדון מדברי הריטב"א ראש השנה ט"ז: שכתב לבאר שמעיקר התקנה של תקיעת שופר לא היה ברכה לתקיעות דמיושב והיו תוקעים בתקיעות דמעומד ללא ברכה כיון

בפ"ב דשופר (רק לענין דיעבד אם תקעו שלא הוציאו את הגברים). ואם כן לפי רש"י היה לו לאסור את קיום המצות משום בל תוסיף ולפי התוספות היה לו לאסור הנחת תפילין, ובפ"ג מהלכות ציצית ה"ט התיר להן לקיים את המצות ללא ברכה. ועל כרחך הייתה לרמב"ם דרך נוספת בזה. (ויש שכתבו לדחות את הראיה מאיסור הנחת תפילין לדעת רבנן ונתיישב הכל, שהוא סובר כדעת התוספות, ובאחרונים האריכו לדון בדעת הרמב"ם עי' שאגת אריה סי' ק"ד וקראן אורה ערובין צ"ו ועי' בס' המפתח על הרמב"ם פ"ג מציצת ה"ט).

עוד יש להעיר שהרמב"ם כתב שנשים לא יכולות לברך על מצו"ע שהזמ"ג וצ"ע מאין מקורו. ובד"כ הרמב"ם לא מחדש מדיליה הלכות. אך לכל הנ"ל יש לומר שדעת הרמב"ם

שברכת מלכויות וזכרונות ושופרות הן הן הברכה על שופר דומיא דברכת אהבת עולם שהיא ברכה על התורה, ולמד מאהבת עולם דלא בעינן נוסח אשר קדשנו במצותיו וצונו וסגי בברכת שבח לפנייה. (וכן הוא דעת הרז"ה בסוף ר"ה והרמב"ן בדרשה לר"ה) והרי בתקיעת שופר אי אפשר לומר שיש קדושה לשופר 'שופר טעון ברכה' דודאי הברכה היא על הגברא שמקיים את המצוה. ומשמע מדברי הריטב"א שבכל המצות שייך לברכם דרך שבח. (ראה בריטב"א פסחים ז' לגבי דין עובר לעשייתן שהטעם שצריך לברך עובר לעשייתן הוא 'כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף').

אמנם אין זה השגה על הגרי"ז כיון שמדברי הגאונים והרי"ף (סוף ראש השנה) והרמב"ם (פ"ג מהלכות שופר הלכה י"א) שאסרו להפסיק בין תקיעות דמיושב בתקיעות דמנוח מבוואר היפך דברי הריטב"א, דשופר טעון ברכה אפילו בין הברכות של מלכויות וזכרונות ושופרות.

ובלאו הכי בכמה ראשונים כבר מפורש להוכיח ברכה על מצו"ע שהזמ"ג לנשים מברכות התורה (עי' תוספות ר"ה ל"ג. ועוד) הרי דדנו דברכות התורה הן ממש ברכת המצות. אלא דדברי הגרי"ז ליישב פסק השו"ע שנשים מברכות ברכות התורה עם שיטת הרמב"ם שלא מברכים על מצו"ע שהזמ"ג.

ובדוחק יש להשוות גם את דברי הריטב"א לדברי הגרי"ז ולומר שיש יתרון בתקיעת שופר משאר המצות דשאני תקיעת שופר שעיקרה להעלות זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים ועיקר התקיעה היא הרעה לפני ה' דרך תפילה (עי' בדרשת הרמב"ן דלהכי לא בעינן לצאת כל הספקות בתקיעות דמנוח) ולכן יש בזה דמיון לברכת התורה שהברכה היא לא רק על הגברא שמקיים את המצוה ולכן עיקר ברכתה הוא דרך 'אמרו לפני מלכויות'.

דברי הריטב"א הללו יש בהם נפקותא הלכה למעשה במאחר לבית הכנסת ושומע תקיעת שופר בתפילת מוסף, דלדברי הריטב"א לא צריך לברך וכן הוא לדעת הרז"ה והרמב"ן, ובפוסקים לא נזכר דבר זה [וראיתי באחרוני זמנינו שדנו אם אפשר להפסיק באמצע התפילה לצורך הברכה ולפ"ז לא צריך כלל ברכה] וצ"ע גדול דלכאורה הו"ל סב"ל, והריטב"א על ראש השנה נדפס מכת"י רק בשנת תרי"ח.

אגב דאירינן בענין ברכת המגילות בחגים, יש להביא מה ששאלתי את מו"ר הגרא"י צוקר זצוק"ל איך בני אשכנז מברכים שהחיינו על המגילות (ע"פ המעשה רב) לפי מה שמבואר להדיא במסכת סופרים (פרק י"ד) שעל המגילות מברכים על מקרא מגילה ועל אסתר מברך שהחיינו משמע להדיא שעל שאר המגילות אין לברך שהחיינו. והשיב לי דאין הכי נמי, ובקשו ממנו לקרוא את המגילה ולא הסכים מטעם זה. ונראה שיש ליישב את דברי המעשה רב לפי דברי הגר"ח וולואז'ין הנ"ל, שבאמת כוונת המסכת סופרים שיש לברך על מקרא מגילה בכל מי שקורא את המגילה ולא בזמן קבוע, ולכן לא שייך בזה ברכת שהחיינו כיון שאין הבדל בין קריאת קהלת לבין קריאת תהלים או שאר פסוקי התורה. אלא שמנהג אשכנז היה לקבוע זמן לקריאת מגילה, וממילא נתחדש מחמת המנהג מצוה חדשה של קריאת מגילה. ועל זה שפיר דמי לברך ואין ראיה לסתור מדברי המסכת סופרים. (אך אכתי קשה מהכ"ת לקבוע ברכת שהחיינו על מצוה של ציבור שהיא לא חובת גברא, וגם היכן מצאנו ברכת שהחיינו על מצוה שהיא מנהג. ושאני יום טוב שני, שתקנו אותו כמו יום ראשון כדי שלא יזלזלו).

נו). ראה בן איש חי שנה א' נצבים שופר י"ז לגבי שופר שלא יברכו. ובשלחן גבוה סימן תקפ"ט סק"ט וסימן תר"מ סק"ב לענין סוכה שלא לברך ורק בלולב לברך. וכן ביפה ללב חלק ב' עמ' ע"ב סי' תרנ"ח סק"ה בשם אביו הגר"ח פלאגי

שעיקר האיסור בקיום המצות הינו מחמת חשש לא תשא, דאע"פ שחז"ל יכולים לתקן ברכות גם ללא חיוב, ואם כן מה בכך שיתקנו להם לברך משום נחת רוח אפילו לרבנן, אך מכל מקום כיון שאומרים וצונו והם לא נצטוו הו"ל סרך לא תשא". ולכן פוסק הרמב"ם דכיון דקי"ל כרבנן דר' יוסי אסור להם לברך על מצו"ע שהזמ"ג.

ולפי כל זה יש לומר שלפי הכרעת השו"ע כדעת רבי יוסי שתוקעין לנשים נמצא שמותר גם לברך על מצות שיש בהן נחת רוח לנשים. אלא שהשו"ע גופיה לגבי ציצית ולגבי שופר פסק שספק ברכות להקל ואין להן לברך וכדעת רבנן (לפי דרכנו), ומאידך פסק שבברכות התורה יכולות לברך. וכן לגבי היתר תקיעה לנשים התיר כרבי יוסי. ויש ליישב את דברי השו"ע כמין

שארין לברך על הסוכה (הגם שמנהגם היה לברך על הלולב) אמנם כלפי עניית אמן על ברכת הסוכה לא שמענו שהיה מנהג להקפיד על זה שלא יענו מחמת הפסק. (דמלבד שיש סברא לומר שאינו הפסק מחמת ששייכת הברכה למברך והוא מענין הקידוש, הרי לפי המתבאר בדברינו להלן בודאי אין להקפיד בזה שהרי התירו דבר הדומה לאיסור משום נחת רוח לנשים כל שכן דאין להקפיד בכה"ג).

נו). אמנם ע"י במחזיק ברכה תקי"א שהבין מדברי הרמב"ם שכתב שאשה שתקעה לא מוציאה את הגבר ששמעו שהן רשאיות לתקוע. וצ"ע, דדברי הרמב"ם קאי כלפי דיעבד, ואם היה מותר לתקוע היה צריך לאמרו שהוא סוגיא ערוכה שדנה אם מותר לתקוע או אסור ולא היה משמיענו זאת דרך אגב.

נח). והגם דיש אומרים שלרמב"ם לא תשא דא', מכל מקום הרי כל איסור לא תשא היינו בברכה לבטלה, אבל כיון שיש צורך של נחת רוח, ממילא אין זה חשוב לבטלה. ועד לדבר מדאי' בברכות ל"ג דהמבדיל בתפילה אין צריך להבדיל על הכוס ואם הבדיל ינוחו לו ברכות על ראשו, והקשו בגמרא שאם אין צריך הרי זה לא תשא דא', ומסקנת הגמרא שאין צריך להבדיל ואם לא הבדיל ינוחו לו ברכות על ראשו. ואעפ"כ למעשה קי"ל שצריך לברך ולא חיישינן לברכה לבטלה. וצריך ביאור, הרי אמרו שמי שמבדיל בתפילה וחוזר ומבדיל על הכוס הו"ל לא תשא. אלא ביאור הדבר שרק לפי מה שאמרה הברייתא ש'אין צריך' לברך יש ברכה לבטלה, אבל לפי האמת דקי"ל שלכתחילה צריך לברך על הכוס, ממילא לא הוי ברכה לבטלה. וכן הוא לענין ספק ק"ש, דלדעת הרמב"ם חוזר לברך עם הברכות, דכיון שכן היא תקנת חכמים לקרוא עם הברכות ממילא לא צריך לדון כלל על זה שכלפי שמיא אולי הוא כבר ברך כיון שחז"ל תקנו לו הברכה. (ולפי זה בספק ברכת המזון לחומרא הטעם הוא שחז"ל חייבו לחזור ולברך, וממילא אין בזה חשש לא תשא, ולא צריך להגיע לסברא של חזקת חיוב וכי"ב, דהם אמרו והם אמרו).

דברינו כאן הם בדעת הרמב"ם, אך לדינא לדעת השו"ע ודאי שהדברים יותר פשוטים, שהרי אפילו אם בדעת הרמב"ם ברכה לבטלה דא', הרי השו"ע נסמך בסי' תפ"ט על תשובת התה"ד סי' ל"ז ויסוד התשובה שם שלא תשא דרבנן. ובהעקת השו"ע את לשון הרמב"ם בסי' רט"ו אין ראייה שסובר שהוא דא', שהרי מרן העתיק את לשון תשובת הרמב"ם שהוא דרבנן (בכסף משנה מילה פ"ג ה"ו). וגם אם נאמר שאין זו כוונת הרמב"ם מכח תשובה אחרת, כמש"כ כמה אחרונים, מהכ"ת שהשו"ע פירש כן בדעת הרמב"ם, ובלא"ה אין רגילות לפסוק דין מניסוחו של שו"ע, ובפרט כשהוא נגד רוב הראשונים. ועי' מה שהאריך בכל זה הגרי"ח סופר בס' ויחי יוסף. (והרגיל בדברי השו"ע יראה שאין דרכו להעמיד כללים ומכח זה לפסוק, אלא להיפך, שהשו"ע פוסק את דברי הראשונים, ומכח מה שפסק כדברי הראשונים אפשר להבין את הדרך העיקרית להלכה. צא ולמד מהלכות חול המועד שכתב בבית יוסף סי' תק"ל שמסתבר לו שהם דא', ואעפ"כ פסק בכמה מקומות כפי הפוסקים שהוא דרבנן כמש"כ הבאוה"ל שם. אלא דבבית יוסף כתב את דעתו ובשאר המקומות כתב את פסק הראשונים, אע"פ שפסק זה תלוי בשי' הסוברים שפסק לקולא).

יש לציין דעיקר דברי השו"ע בסימן רט"ו בענין ברכה שאינה צריכה הם דברי הגמרא בברכות ל"ג, רק שתפס את לשון הרמב"ם. והרי בגמרא פירש הראשונים שהוא אסמכתא, ומהכ"ת להיצמד דווקא לשיטת הרמב"ם ולא לשיטת שאר הראשונים. וכי כך אנו דנים בכל מקום לדייק את לשון השו"ע, הרי בכל מקום הפוסקים מבארים שאין לדקדק את לשונות השו"ע כשנמשך אחר לשונות הפוסקים. (ובפרט בנידו"ד בדעת הרמב"ם יש דיעות ואין אנו יודעים כוונת מרן בהעקתו).

עיין שו"ע בסי' שכ"א סעי' י"ב שהמחתך את הירק דק דק חייב משום טוחן. ובודאי שאין כוונת השו"ע כפשוטו, שהרי

חומר (הגם דודאי מרן לא נתכוין לזה, דלא ידע על הסתירה מברכות התורה), שאם היתר ברכות נוסד על נחת רוח לנשים ממילא אין להתיר ברכות רק במקום שצריך את הברכות בשביל נחת רוח, וכגון ברכת הלולב וההלל שאם אומרים להן לא לברך נראה שהם לא מכלל ישראל, אבל בציצית ותפילין דבלא"ה אין רוח חכמים נוחה עם המניחות (מלבד אשה גדולה כמיכל בת שאול דודאי מעשיה לשם שמים) אין להן לברך משום נחת רוח לנשים. וכן לענין שופר, דבלא"ה הדרך היא שהבעל תוקע מברך ולא השומעים, וכן בסוכה, שבדרך כלל בעל הבית מוציא את בני ביתו.

אמנם דעת התוספות בערובין צ"ו שנשים יכולות לברך גם ללא סברא של נחת רוח לנשים, דס"ל שכיון שיש שייכות למצוה לנשים רשאות לברך, וכן הוא פסק הרמ"א בסי' י"ז שנשים מברכות אפילו על ציצית, שאין בו שייכות כלל של נחת רוח (אך הרמ"א לא ניה"ל בזה כל כך כמש"כ בסי' תקפ"ט בדרכי משה).



לדעת רוב עמודי הוראה אין איסור בחיתוך ירק רק באין דעתו לבשלו, ואם כן אין יכתוב שהוא חייב מדאורייתא. וכן כהנה רבות מאוד מקומות שאם נדייק את לשון השו"ע יצא משפט מעוקל. אלא שכבר למדנו האחרונים שאין ללמוד דין מדיוק לשון השו"ע אלא צריך לברך במקורות הסוגיא וכמש"כ הב"י גופיה בסו"ס ס' ט"ז.

אמנם בנידון דידן אין בכל זה נפק"מ, שהרי אפילו אם ברכה לבטלה דאורייתא סברא של נחת רוח לנשים, וכמו שנתבאר דכיון שיש נחת רוח לנשים ממילא הו"ל ברכה הצריכה ואין זה שם שמים לבטלה. (וממש כדברי הגמרא בברכות ל"ג. שתחילה אמרו שיש בהבדלה על הכוס ברכה שאינה צריכה ולהלכה בשביל צורך קל הכריעו לברך).

יש עוד להעיר שכמה אחרונים הוכיחו שדעת הרמב"ם שלא תשא דאורייתא מדבריו בתשובתו בפאר הדור ס' ק"ה שכתב שברכה לבטלה דאורייתא שנושא שם שמים לבטלה. אך אין מבורר בלשונו אם הוא מליתא דלא תשא או מצד את ה' אלוך תירא. ובמגן אברהם בסימן רט"ו פשוט לו שטעמו של הרמב"ם מצד את ה' אלוך תירא. (שציין שדברי הרמב"ם הם גמרא ערוכה בתמורה ד, ושם מיידי מאת ה' אלוך תירא) וכן משמע מדברי הרמב"ם גופיה שבספר המצות עשה ד' (מצות יראת השם) כתב 'כי מיראת השם שלא יזכר שמו לבטלה' ואילו באיסור לא תשא ל"ת ס"ב לא הזכיר כלל את ענין ברכה לבטלה. וכן משמע בפרק י"ב מהלכות שבוועת הלכה י"א שכתב בתחילה שיש איסור בברכה לבטלה ואחר כך כתב שלא הנשבע בלבד אסור אלא אפילו להזכיר את שמו אסור מצד מצות יראת השם ואם הזכיר לבטלה צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והרי הזכרת ברוך שם נאמרה על ברכה לבטלה והרמב"ם הסב זאת על איסור יראת השם. אם כן בהכרח שכל איסור 'לא תשא' (שרמזו בהלכות ברכות פרק א' שהוא הלשון שהביא השו"ע בסימן רט"ו) הינו אסמכתא בעלמא ועיקר האיסור דאורייתא הוא מצד את ה' אלוך תירא כדאי בתמורה ד' כלפי הזכרת שם ה' לבטלה. ולפי זה לא צריך להגיע לחידושים רחוקים שהתורה נתנה כח ביד חכמים להגדיר מהו לא תשא, אלא שכל ברכה שהוא מברך שלא מיראת השם עובר את את ה' אלוך תירא. ולפי זה פשוט שהטעם שבספק לא מברכים הינו מחמת שמצד יראת ה' אין להקל ראש לברך שלא במקום הכרח. אבל אם מברך לשום טעם ושבח ודאי שאין בזה איסור דאורייתא. (כמו שכתב הקהילות יעקב בהקדמת שיעורין של תורה).

נט). וכ"כ ביבי"א א' ל"ט בשם החתם סופר, ותמה עליו דודאי גם בשביל להתיר ברכה בנשים צריך להגיע להתיר של נחת רוח לדעת ר"ת. אמנם יש ליישב שהרי בעלי התו' התירו לברך גם ברשות גמורה כגון תלית שאולה דס"ל דאינו דומה לנשים ואעפ"כ המברך לא הפסיד כדאי' בתו' חולין קי:

נספח ב'

נולד באדר א' אם עושה בר מצוה באדר א' או אדר ב'

במשנה ברורה סימן נ"ה ס"ק מ"ג נקט לדינא שילד שנולד באדר א' ועשו לו בר מצוה בשנת העיבור, נעשה בר מצוה באדר א', כפי הסכמת האחרונים דלא כמגן אברהם.

מקור הדברים מדברי הרמ"א נ"ה סעי' י' שפסק בשם מהר"י מינץ שמי שנולד באדר עושה בר מצוה באדר ב' ובלבוש סי' תרפ"ה כתב שאם נולד באדר א' עושה בר מצוה באדר א', וכן דייק העולת תמיד מלשון השולחן ערוך בסימן נ"ה סעיף י' בשם האגור. וכדברי הלבוש מבואר כבר במהר"י מינץ שהוא מקור דברי הרמ"א. המגן אברהם לא ראה את דברי המהר"י מינץ, ותמה על הלבוש מאיזה טעם יהיה חילוק באיזה שנה הוא נולד, הרי הסיבה שאנו מונים בר מצוה באדר ב' היא מחמת שלא הושלם שנה משנת הי"ב, ומאי נפק"מ באיזה שנה נולד. וכן דעת העולת תמיד, ותמה על לשון השו"ע שמדויק בו להיפך. האחרונים (פרי חדש אליה רבה שבות יעקב באר היטב בגדי ישע פרי מגדים ועוד) השיגו על העולת תמיד והמ"א, שדברי הלבוש הן הן דברי המהר"י מינץ, שהוא מקור הדין שכל נולד באדר מונים לו באדר ב', והפה שאסר הוא שהתיר שנולד באדר א' מונים לו באדר א'.

ויש להעיר דדינו של המהר"י מינץ לקבוע את זמן הבר מצוה באדר ב' יסודו בדברי הירושלמי בכתובות פ"א דאמרו שבתולה שהגיעה לגיל ג' ונעשית גדולה, שבתוליה אינם חוזרים, ואם נמלכו ב"ד לעבר בתוליה חוזרים כמו שנא' לקל גומר עלי.

ופירש המהר"י מינץ דקאי על חודש העיבור (הגם שהיה מקום לפרש דקאי על חודש חסר ומלא), אך צ"ב בטעם הירושלמי למה צריך להמתין לאדר ב'.

והנה נחלקו הראשונים בגדר חודש העיבור, דדעת הרמב"ם והוא דעה ראשונה בשו"ע סי' תרצ"ז, דכל הכתוב במגילת תענית באדר נוהג בב' האדרים בכל אופן, ודעת הרא"ש, והוא דעת הי"א בסי' תרצ"ז שכל מה שאמרו שנוהג מגילת תענית בב' אדרים מדובר באופן שבי"ד נמלכו לעבר את החודש אחרי שהתחיל אדר א', אבל אם מלכתחילה היה צריך להיות ב' אדרים (כמו שהוא בזמנינו) הרי שאדר הראשון הוא באמת כעין שבט שני, ואין לו משמעות של חודש אדר. ודעת המהר"י ברונא סימן קצ"ג לפסוק כמו הרא"ש. וכן משמע בדברי המהר"י מינץ וז"ל כיון ש[אדר א'] אינו בא אלא להשלים אינו במקום אדר השייך לשנה זו וכיון שעדיין אדר השייך לשנה זו לא הגיע איך איפשר לומר שזה שנולד באדר בשנ' פשוט' יעלה לו עתה בשנת העיבור אדר הראשון שהוא תשלומין לחדשים שעברו יבא להשלי' לזה שנת י"ג שלו ולהביאו לכלל עונשין ח"ו ועדיין אדר שלו לא הגיע עכ"ד. ואם כן לדעת הרא"ש וסיעתו פשוט שמי שעושה בר מצוה בשנת העיבור צריך לעשות את הבר מצוה באדר ב', שהוא כנגד חודש אדר של שנת הלידה^ס, ומתבאר לפי זה דברי הירושלמי הנ"ל. ולפי זה גם ברור הדין שמי שנולד באדר א'

ס). דין זה נפק"מ בשנת תשפ"ד ותשפ"ז ותשפ"ח. (למי שנולד בתשע"א תשע"ד ותשפ"ב)

סא). ועי"ש בדברי המהר"י מינץ לענין יארצייט שפשוט לו שמצד עיקר הסברא שמי שנפטר באדר פשוט אינו צריך לעשות יארצייט באדר א', כיון שהחודש העיבור אינו מקביל לחודש אדר של שנה פשוטה. (אלא שהיה לו נידון אם

פשוט שעושה בר מצוה באדר א', כיון שאם הוא נולד באדר א' יש להחשיב את תאריך הלידה שלו בחודש אדר א'. והגם שכל שנה אנו מחשיבים את יום ההולדת שלו באדר פשוט, זה רק מפני שאין לנו אפשרות לעשות לו תאריך לידה באדר א' שאינו קיים, אבל עיקר התאריך שלו הוא אדר א' (רק שהוא לא בא לידי ביטוי בשנה פשוטה).

אך כל זה לא יתכן לדעת הרמב"ם לענין הספד ותענית בפורים קטן, והכרעת המג"א בסי' תקס"ח ס"ק כ' שמי שנדר להתענות ביום שמת אביו מתענה בשני האדרים (וכן דעת הגר"א שם וגם השו"ע והרמ"א שם נראה דלא פליגי ביסוד הסברא אלא רק בדעת הנודר). שגם לאדר א' יש שם אדר לכל דבר מלבד מצות הפורים. ואם כן היה מן הדין לעשות בר מצוה לנולד באדר פשוט כבר באדר א', שהרי הוא כבר התאריך של הלידה שלו. ובהכרח לפרש את המבואר בירושלמי שמונים לאדר ב', שהטעם הוא בנוי על סברא של מנין שנים משנה קודמת, שכל שנה אנו צריכים למנות את השנה מיום ההולדת הקודם, כפי אותו סוג של השנה.

דהנה לגבי בתי ערי חומה אמרינן בערכין ל"א, שאם קנה בית בט"ו אדר א' וחבירו קנה בא' אדר ב' אנו מונים לראשון עד ט"ו אדר בשנה פשוטה ולחבירו עד א' דאדר שנה פשוטה. וביארה הגמרא שכיון שהראשון נחית לעיבורא, אנו נותנים לו שנה של י"ג חודשים.

ומקשים העולם מה בכך, הרי גם מי שקנה את הבית בט"ו לאדר א' היה בבית גם באדר ב'. ואם כן דל מהכא את הימים שבין ט"ו אדר א' לר"ח אדר ב', ונחשוב כאילו הוא קנה את הבית בא' אדר ב'. ובביאור הדבר צריך לומר שבגדר שנה תמימה בעינן שנת חמה, ודעת רבי דבעינן שלוש מאות שישים וחמשה ימים. וגם לדעת רבנן באמת צריך שנת חמה, אלא שסוברים רבנן שאי אפשר לעשות שנה עם חצאי חודשים, ולכן קבעו חכמים שאם זה בשנה פשוטה הרי שגדר שנה תמימה הוא י"ב חודשי לבנה, ואם הוא בשנה מעוברת גדר שנה הוא י"ג חודשי לבנה. (ובאמת גם חכמים נתכוונו לעשות שנת חמה, אלא שאין מנוס מלעשות חלק שנים י"ב וחלק שנים י"ג) וממילא מי שנולד בשנה מעוברת צריך י"ג חודשים, ומי שנולד בשנה פשוטה צריך י"ב חודשים.

וזה מה שחידשה הגמרא בערכין שמי שנולד בתוך אדר א' נחשב שהוא נולד בשנה מעוברת ונחשב 'נחית לעיבורא', והוא צריך י"ג חודשים, ואם נולד באדר ב' אין זה נחשב שנולד בשנה מעוברת ולכן מספיק לו י"ב חודשים. (וכן הוא דעת הירושלמי ריש מגילה, שמי שנולד באדר פשוט ונכנסה שנתו לתוך חודש העיבור צריך י"ג חודשים שכיון שאדר הראשון הוא חודש העיבור הרי שהוא נולד בתוך שנה שיש בה עיבור, וכל שכן אם נולד מניסן של השנה שלפני העיבור ואילך, שהוא ודאי נחשב שנולד בשנת העיבור וצריך י"ג חודשים)

והנה אם מבואר בדברי הירושלמי בכתובות שגיל שלוש נמנה עד אדר ב', הרי שלדעת המהר"י מינץ פירוש הדבר שאין שום תאריכים באדר א'. אבל לדידן שיש תאריכים באדר א', הרי בהכרח שטעם הירושלמי שאנו מונים כל שנה משנה שלפניה י"ג חודשים או י"ב חודשים. ולכן כיון שבגיל שנתים היה אדר פשוט ובשנת שלוש יש עיבור, הרי שאנו צריכים למנות י"ג חודשים עד אדר ב'. ולפי זה פשוט הדין כדברי המגן אברהם שאין שום נפק"מ מה היה בשנת

מצד דעת הנודר יש לחשוש שדעתו על אדר ראשון כפי דעת רבי יהודה בנדרים ס"ג.

הלידה של התינוק, וכל הנידון הוא מה היה בשנה שלפני גיל י"ג בבר מצוה וג' בבתולה. ועד כאן לא אמר המהר"י מינץ שיש נפק"מ בין נולד באדר פשוט לאדר מעובר רק לשיטתו שחודש אדר א' הוא כמו שבט שני, וכסברת הרא"ש, אבל לדידן דנקטינן לעיקר כדעה ראשונה בשו"ע סי' תרצ"ז וכמסקנת המג"א בסי' תקס"ח שיש לחודש אדר א' תאריכים ממש כמו אדר רגיל (ורק לגבי יארצייט למי שנדר לצום ביום שמת אביו, דעת השו"ע לקבוע באדר ב' או לרמ"א באדר א'. היינו דאזלינן בתר דעת בני"א, אבל עיקר שם אדר יש בשניהם). ואם כן אין לנו שום מקור לנטות מדברי המגן אברהם שמי שנולד באדר א' עושה בר מצוה באדר ב', אך דברינו נגד כל האחרונים ורק להעיר באנו.³⁰



סב). לפי דרכינו שדברי המהר"י מינץ יסודם דלא כהשו"ע בסי' תרצ"ז, היה מקום לפקפק גם על עיקר הדין שצריך להמתין בבר מצוה עד אדר ב', וכדעת המהר"ש הלוי שהביא הפרי חדש בסי' נ"ה שצידד דמונה בר מצוה לאדר ראשון. (ונפרש את דברי הירושלמי בכתובות לגבי נערה שבתוליה חוזרים דמיירי בחודש מלא וחסר ונולדה בא' לחודש החדש, ולא בעיבור חודש אדר). ונימא דלענין בר מצוה באמת סגי שיגיע התאריך של הבר מצוה שהוא באדר ראשון, וכפי מה שהבין מהר"י מינץ דבעינן תאריך ודלא כשיטתו בגדר אדר (וכפי המבואר שאם בעינן תאריך, הרי דלדידן סגי באדר א', וכיון דבעינן השלמת שנה סובר המג"א דאין נפק"מ מה היה בשנה שלפניה, ודעת המהר"י מינץ דבעינן תאריך בלבד, אלא דהוא סובר שאין תאריכים באדר א' מלבד למי שנולד בו).

אלא שהפר"ח דחה את דברי המהר"ש הלוי מדברי הירושלמי שאומר שכשב שנולד באדר בשנה פשוטה מונים לו י"ג חודש עד אדר ב', ולהנ"ל יש ליישב שלענין מנין שנה תמימה אנו צריכים או י"ב חודשים או י"ג חודשים. ונולד בשנה פשוטה צריך י"ב ובשנה שנכנסת בעיבור צריך י"ג, ולכן צריך להמתין עד י"ג. משא"כ לגבי תאריך בר מצוה, יש למנות כפי תאריך הלידה, ואם כן תאריך הלידה חל כבר באדר א'.

סוף דבר, גם לפי דרכינו יש מקום ליישב את ההלכה הרווחת שהנולד באדר א' עושה בר מצוה באדר א', אלא שלפי זה גם בנולד בשנה פשוטה עושה באדר א', וזה דלא כההלכה הרווחת בישראל.

הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

לבירור 'מקחו של צדיק' בעניין ברכת מציב גבול אלמנה – בירור שיטתו של רבינו הרצי"ה קוק זצ"ל

שאלה

מתי צריך לברך ברכת מציב גבול אלמנה, ובאיזה תנאים?

האם ברכה זו נוהגת בא"י דווקא או גם בחו"ל?

בזמנו, רבנו הרצי"ה קוק זצ"ל ברך ברכת מציב גבול אלמנה על ישובים חדשים, ודיבר על כך בהחלטיות. היו שערערו בעניין וחששו לסב"ל בזה"ז, מפני דעה שהב"י הביאה, שברכה זו תלויה בבניין הבית. האם יש מקום לחשש זה?



א.

מקור הדין

בגמ' ברכות (דף נ"ח ע"ב) מובא: "ת"ר הרואה בתי ישראל ביישובן, אומר ברוך מציב גבול אלמנה. בחורבנן, אומר ברוך דיין האמת. בתי גויים (כך הוא בטור, וכך היא הגרסא בגמרא לפני הצנזורה) ביישובן, אומר בית גאים יסח ה' (משלי ט"ו). בחורבנן, אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע". ובהמשך הגמ' (שם): "עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח. אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת? והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנאמר 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים' וגו'... א"ל היכי לא אתנח? ביתא דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף, ותו הוו פתיחין ליה ארבע בבי לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל כפין נפיק כי שבע והוו שדו ליה חטי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסיפא מילתא למשקל ביממא אתי ושקיל בליליא, השתא נפל בתלא ולא אתנח? אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן מיום שחרב ביהמ"ק נגזרה גזירה על בתייהן של צדיקים שיחרבו שנאמר... וא"ר יוחנן עתיד הקב"ה להחזירין ליישובן שנאמר שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון. מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו ליישובו אף בתייהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירין ליישובן. חזייה דלא מיישב דעתיה, א"ל דיו לעבד שיהא כרבו" (שהרי ביהמ"ק חרב שהוא ביתו של הקב"ה. רש"י שם).



ב.

שיטת רש"י

רש"י (שם ד"ה ברוך מציב גבול אלמנה) ביאר מהו בתי ישראל ביישובן "כגון ביישוב בית שני". ובפשטות אין נראה שהוא מתכוון לביהמ"ק, שהרי נאמר "הרואה בתי ישראל", אלא כוונתו לתקופת בית שני. וגם זה כתב רק כדוגמא ולכן כתב "כגון ביישוב בית שני". וגם על זה כתב הב"י (או"ח סי' רכ"ד) שאפשר להבין בב' הבנות:

א. שמדובר "דבתי ישראל ביישובן היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רב". אלא שמהסיפור שמביאה הגמ' בהמשך נראה, שלא נאמרה ברייתא זו דווקא בא"י אלא אפי' בגלות, שהרי עולא ורב חסדא נאנחו כשעברו על פתחו של רב חנא בר חנילאי שחרב בבבל, וזה היה בית עשיר שהכניס לתוכו הרבה אורחים ועשה הרבה צדקה. ובפשטות נראה שסיפור זה בגמ' בא להמחיש מהי הכוונה "לרואה בתי ישראל בחורבן", היינו בתי עשירי ישראל ובעלי צדקות, וא"כ ההיפך הוא "בתי ישראל ביישובן דקתני כי האי גוונא נמי הוא, כלומר בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן" (ב"י שם). אלא שא"כ קשה מדוע נקט רש"י "כגון ביישוב בית שני"? על כך עונה הב"י, שכל הברכה הזו שייכת רק לאחר החורבן כשגלינו "דאז שייך לומר מציב גבול אלמנה וקודם שגלו בגלות בכל לא הוי מברכין הכי דלא הוה שייך לקרותם בשם אלמנה" (ב"י שם).

נמצאת למד, שהביטוי 'אלמנה' שייך רק מזמן הגלות, וכשחוזרין להיות בתי ישראל בתוקפן ובגבורתן שייך לברך על הצבת גבול האלמנה, וברכה זו נוהגת אפי' בחו"ל בגלות. וכחסבר זה כתב הב"ח (שם ד"ה הרואה).

ב. "אע"פ שישאל מיושבים בתוקף וגבורה בקצת מקומות, אין מברכים עליהם אא"כ היו בארץ ישראל ובזמן הבית" (ב"י שם). וזו כוונת רש"י במה שכתב "כגון ביישוב בית שני". וכ"כ המהרש"א (ברכות שם ד"ה ברוך) דאין ברכה זו אלא בזמן דביהמ"ק קיים עיי"ש.

וגם על פירוש זה צ"ע, מדוע התנה את הברכה דווקא "ובזמן הבית", דהיינו דווקא בבניין המקדש? והרי אין הגמ' מדברת על בניין המקדש אלא על בתי ישראל ביישובן, וא"כ אם היו בתי ישראל חרבים בתחילת הגלות, וכעת הם חוזרים ונבנים בא"י, הרי הם בבחינת "בתי ישראל ביישובן", ומוכן מדוע מתאים הנוסח "מציב גבול אלמנה". אמנם בגאולת בית שני, קודם בנו את ירושלים והמקדש ורק אח"כ הרחיבו את היישוב וחזרה מלכות ישראל, ואז היו ישראל "בתוקפן ובגבורתן". אך אם יהיה מצב הפוך, כבזמננו, שקודם א"י נבנית ע"י בתים וזריעת שדות, וחזרת מלכות לישראל, מדוע שלא יוכלו לברך ברכה זו?

ועוד קשה, אם לדעת רש"י התנאי לברכה זו הוא שיהיו בתי ישראל בתוקף ובגבורה בא"י ובזמן שהמקדש בנוי, א"כ מדוע נקט רש"י את המילה "כגון ביישוב בית שני"? והרי רש"י חי לאחר חורבן בית שני, ואם כוונתו לומר שאין לברך אא"כ המקדש בנוי בנוסף ל"בתי ישראל ביישובן", א"כ היה צריך לכתוב "ובתנאי שהמקדש יהיה בנוי", ולא להשתמש במילה "כגון".

שהרי המילה "כגון" היא דוגמא, ואם כן משמע שיכול להיות מצב אחר אך דומה "לישוב בית שני".

ועוד, פשט הפסוק "בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה" משמעו שהקב"ה יהרוס את בתי התקיפים והאלימים שחמסו את האלמנה החלשה, ובמקביל "יצב גבול אלמנה", כלומר יעמיד את גבול האלמנה למרות שתשש כוחה וחלפה עזרתה (עפ"י המצודות שם). ואם התנאי לברכה של בתי ישראל ביישובן הוא רק לאחר בנין המקדש, והרי יכול להיות שא"י תהיה בנויה לתפארה "בתוקף וגבורה", ועדיין לא נבנה המקדש, וכשיבנה המקדש, זה יהיה זמן רב לאחר הצבת גבול האלמנה. וא"כ מה שייך אז הנוסח "מציב גבול אלמנה"?

ובכלל קשה להבין שם בגמ' שברייתא זו נאמרה דווקא בזמן שהמקדש בנוי, שהרי הברייתא בגמ' נאמרה לאחר החורבן, והגמ' לא ציינה שזה דווקא בזמן הבית. ולקמן נראה שאפשר להבין את הב"י בהסבר רש"י בדרך אחרת, ואז יוסרו הקושיות ודבריו יהיו מובנים.



ג.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות ברכות פ"י ה"י) כתב ז"ל: "הרואה בתי ישראל ביישובן מברך בא"י אמ"ה מציב גבול אלמנה", בחורבן מברך דיין האמת". ולא כתב האם מדובר דווקא בא"י.

ורבינו מנוח על הרמב"ם (שם) כתב "ודווקא בא"י וכן דעת רש"י שכתב ביישובן כגון ישוב בית שני, אבל בגולה לא מברכים". ומדבריו משמע, שהוא הבין ברמב"ם שברכה זו נוהגת רק בבתי ישראל ביישובן בא"י, כי מקומו הטבעי של ישראל הוא בא"י.

והכס"מ (שם ד"ה הרואה בתי ישראל) כתב ז"ל: "בריתא שם (ברכות נ"ח ע"ב) ופשטא דברייתא משמע דבבתי גדולי ועשירי ישראל קאמר מדאייתנין בגמ' בסמוך עובדא דעולא ורב חסדא דמטו אפיתחא דבי רבי חנא בר נהילאי דהוה חריב. אבל מצאתי בהרי"ף הרואה בתי כנסיות ישראל. וכתב ה"ר מנוח דווקא בא"י עכ"ל.

ומדהביא את דברי רבנו מנוח על דברי הרמב"ם (ואף על דברי הרי"ף) משמע שהבין בפשטות שברכה זו מברכים על בתי ישראל ביישובן דווקא בא"י ולא בחו"ל.

אלא שקשה, דא"כ מדוע מביאה הגמ' את הסיפור על חורבנו של ביתו של רב חנא בר חנילאי, והרי הוא גר בבבל, ומשמע שבבנינו היה מקום לברך ברכה זו?

ונראה לתרץ, שסיפור זה מובא מפני הסיפא של הסיפור, ששם מובא "א"ר יוחנן מיום שחרב ביהמ"ק נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו", ואז מוסיף ר' יוחנן: "ואמר ר' יוחנן עתיד הקב"ה להחזירן לישובן שנאמר שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון, מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו לישובו, אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובו". ופשוט שכמו שהמקדש יחזור למכוננו בירושלים, אף בתיהן של הצדיקים יחזרו למקומם, דהיינו לא"י ולא

לגלות. ולכן ברור לרבינו מנוח ולהכס"מ שאם גמ' זו היא מקורו של הרמב"ם, אז פשוט שבכחה זו נוהגת דווקא בא"י.

וראיה נוספת שאין ברכה זו נוהגת אלא בא"י, מכך שלא מצינו בגמ' שברכו "דיין האמת" על חורבנו של בית רב חנא בר נהילאי, ועל כרחק הטעם הוא, כי זה היה בגלות, וברכות אלו נוהגות בא"י בלבד.

וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (מהד' דנה עמ' 251-252) על ברכה זו "ומה שאני מדמה לעצמי יותר שהוא בא"י עיי"ש. וכן מופיע בפירוש התפילות והברכות לרבי יהודה ב"ר יקר (ירושלים תשל"ט עמ' נ"ה) "הרואה בתי ישראל ביישובן בארץ ישראל אומר ברוך מציב גבול אלמנה".

ואף שבשאר הראשונים לא נכתב בפרוש שברכה זו מברכים דווקא בא"י, נראה שמכיוון שהם ציטטו את לשון הגמ', הם לא טרחו לציין שברכה זו תוקנה דווקא בא"י לרוב פשטות העניין. וכמו שכתב רבינו הרצ"ה קוק זצ"ל (שיחות הרב צבי יהודה ויקרא עמ' 288) "מה פירוש 'בתי ישראל ביישובן'? בויליאמסבורג? בשטרסבורג? על כך נקבעה ברכה? הכוונה היא לבתים בא"י, במקום יישוב הארץ". ובהמשך (שם) ביאר את נוסח הברכה: "הגבולות נחרבו ע"י חורבנות ומלחמות. וכשחזר המצב לקדמותו, מיתקן ומתייצב. אלמנה זו שגבולה נהרס חוזרת ומתייצבת, כלשון הפסוק במשלי 'וייצב גבול אלמנה'".



ד.

שיטת הרי"ף

הרי"ף בברכות (דף מ"ג ע"ב) כתב ז"ל: "הרואה בתי כנסיות של ישראל ביישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה. בחורבנן אומר ברוך דיין האמת. בתי גויים ביישובן אומר בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה. בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע".

ולפי גירסתו לא מדובר בבתי ישראל ביישובן, אלא בבתי כנסיות של ישראל ביישובן. והרי"ף לא כתב אם הוא מתכוון שברכה זו נוהגת דווקא בא"י או גם בחו"ל. ולעיל הבאנו את הכס"מ, שהביא את הגמ' הנ"ל כמקור לדברי הרמב"ם, ולאחריו הביא את גירסת הרי"ף, ולאחריו כתב "וכתב ה"ר מנוח דווקא בא"י". ומשמע שהבין הכס"מ שאף הרי"ף שמדבר על בתי כנסיות, מדבר על בתי כנסיות שייבנו בא"י דווקא, ואז נוהגים לברך ברכה זו.

והב"י (או"ח סי' רכ"ד) הקשה על גירסת הרי"ף, שא"כ המשך הגמ' "בתי גויים ביישובן אומר בית גאים יסח ה'" צריך להיות מקביל לבתי כנסיות, וא"כ משמע שמדובר על בתי ע"ז של הגויים. אך קשה, שהרי על בתי ע"ז של הגויים, אמרה הגמ' שמברך "ברוך שנתן ארץ אפים לעובדי רצונו", וא"כ דוחק לומר שגם מברך ברכה זו וגם צריך לומר בית גאים וכו'.

ומתוך הב"י (שם) בדעת הרי"ף ש"בתי גויים" הכוונה ל"בתים שמתכנסים בהם לדון בערכאות או להתייעץ" ועליהם אומרים: "בית גאים יסח ה'". ועל בתי ע"ז – על זה יש ברכה אחרת כנ"ל.

והב"ח (שם) מתרץ את שיטת הרי"ף, שהברכה שנתקנה על הרואה ע"ז, מדובר "כשרואה גוף הע"ז", דהיינו כשרואה את הצלם וכדו'. והכא מדובר "שרואה הבית תורפה המיוחד להם שמעמידים בתוכה הע"ז ואינו רואה הע"ז עצמה".

והדרישה (שם ס"ק ב) תרץ, דהרי"ף ס"ל כהי"א שהביא הב"י (בריש סי' רכ"ד) דברכת "שנתן ארך אפיים" מברכים על מרקוליס דווקא ולא על שאר ע"ז, ועל שאר ע"ז אומרים "בית גאים יסח ה'".

מ"מ מדהביא הרי"ף ברייתא זו בספרו, והרי"ף פסק רק בעניינים שנהגו בזמנו ולא הלכות לעת"ל, משמע שהוא סבר שבכחה זו נהגה בזמנו. אלא שכפי שכתבנו, לא ברור אם מדובר על בתי כנסיות בארץ או אפי' בחו"ל. ולכאורה נראה, מדלא הדגיש שנוהגת ברכה זו דווקא בא"י, נראה שהוא סובר שהיא נוהגת אף בחו"ל.

ואף במהרש"ל (בפרושו לטור או"ח סי' רכ"ד ד"ה בתי ישראל) משמע שהבין ברי"ף שבכחה זו נוהגת גם בחו"ל, שהרי הביא את גירסת הרי"ף שמדובר בבתי כנסת, ואח"כ כתב שנראה יותר מהגמ' שמדובר "על כל בתי ישראל של מנהיגים ועשירים ובישובן דקאמר היינו שיושבים בתוקפה ובכחה" וכו'. וסיים דבריו "ולא נהגו כן וכו' אלא דווקא בבתי כנסיות, ואיפכא נמי בבתי תרפות שלהם". ואם התכוון שבכחה זו נוהגת דווקא בא"י, קשה, דמניין לו שנוהגים לברך דווקא על בתי כנסיות, והרי המהרש"ל חי בלובלין, ומניין ידע מהו המנהג בא"י? אלא נראה שהוא התכוון למנהג שנוהגים במקומו, וא"כ מוכח שהיו מברכים ברכה זו בגלות. וכן הביאו הב"ח (שם). וכן משמע בשו"ע הגר"ז (סדר ברכות הנהנין פי"ג סעיף י"א) מדלא כתב שדין זה נוהג דווקא בא"י. וכן כתב האליה רבא (סי' רכ"ד ס"ק ז) ז"ל: "ונ"ל מסתימת הפוסקים דאין חילוק בין א"י לחו"ל ובין זמן הבית ובין שלא בזמן הבית. וכן מוכח באבודרהם ודלא כב"י וחיידושי אגדות מהרש"א" עכ"ל.



ה.

הקושיות על השיטה שמברכים בחו"ל

ואף אם נבין שהרי"ף התכוון שמברכים ברכה זו גם בחו"ל, מ"מ הוא גופא קשיא, מהו ההו"א לברך ברכה זו בגלות? וכי בתי ישראל בישובן יכולים להיות בגלות? וכי זה מקומם? וידועים דברי הכלי יקר על הפס' "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה" (בראשית מ"ז כ"ז) שכתב "כל פסוק זה באשמת בני ישראל הוא מדבר, כי הקב"ה גזר עליהם כי גר יהיה זרעך (בראשית ט"ו י"ג) והמה בקשו להיות תושבים במקום שנגזר עליהם גלות?... כך הפסוק מאשימם על ישיבה זו שבקשו אחוזה בארץ לא להם". וכעין זה כתב הפלא יועץ (בערך גלות) שחלק מאמונת צפיית הישועה היא "שלא יבנה בתים רבים חזקים ועליות מרווחים בצורים ובפטורי ציצים בארץ נכריה כי מי שהוא נכון לבו בטוח יושב ומצפה מידי יום ביומו כי קרוב יום ה' שיקבץ נדחיו ונקומה ונעלה אל הר ה' מקום מקדשנו, לא יקבע דירתו דירה נאה בארץ

הטמאה". וכן כתב בשו"ת חת"ס (י"ד סי' קל"ח) "בבונה שלא לצורך להרחיב לו משכנות בחו"ל ולהתיימשך מן הגאולה בכיוצא באלו הרי בנינו סכנה ואינה מצווה להגן. וה"ה נמי המרחיב דעתו לבנות במקום שלא היה שם בית כדי להוסיף ישיבת חו"ל, ידיעת ההפכים אחת, כי היכי דאיכא מצווה בא"י בבתי ספי מדקלי, משום ישוב א"י, ועיין סוף ערכין, ה"ה בהיפוך בחו"ל" עכ"ל. וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין. וחוזרת קושית הרצי"ה (הובא לעיל) וכי יכול להיות שיקבעו ברכה על "בתי ישראל ביישובן" בגלות?

ואף אם נאמר כהרי"ף, שמדובר בבתי כנסת, הדרא קושיא לדוכתא. וכי בתי כנסיות משכנם הוא בגלות? איזה אלמנה שגבולה נהרס חוזרת ומתייצבת בגלות? "מה שייך לנו הגבול של מדינת הגויים, ומה נתייצב?" (שיחות הרב צבי יהודה ויקרא עמ' 289).



ו.

מיהי האלמנה?

ואם מצאנו פוסקים, שהבינו שיש מקום לברכה זו בגלות, לכה"פ לבתי כנסיות, על כרחך שנחלקו בשאלה מיהי האלמנה המכונה בפסוק "מציב גבול אלמנה"?

הנביא ירמיהו מקונן "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם היתה כאלמנה" (איכה א' א'). משמע שהעיר (הארץ), כלומר ירושלים הבירה המסמלת את כל הארץ (כי כל הארץ נקראת ע"ש ירושלים כציון וכדו') והיה בה עם רב – היא היתה כאלמנה מאחר שבעלה עזב אותה. ואינה אלמנה ממש אלא כאלמנה, כאשר שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה. וכן פרש רבינו יונה (בביאורו למשלי שם) שהארץ היא האלמנה. ז"ל: "ויצב גבול אלמנה – גבול אומה אלמנה שחרבה ושחה לעפר (וברור שמתכוון לארץ כי היא נחרבה ושחה לעפר. יג.) הפך בית גאים שארצם מיושבת. אלמנה כענין 'לא אשב אלמנה' וחרפת אלמונותיך לא תזכרי עוד".

ובמשל זה שהארץ היא האלמנה, נראה שעם ישראל משול לבעל, כדברי הנביא "כי יבעל בחור בתולה יבעלך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוקיך" (ישעיהו ס"ב ה'), וכפי שפרש מצודות דוד (שם) "כמו שבחור נושא בתולה מתיישבים יחד מבלי פירוד, כן יתיישבו בך בניך ולא יתפרדו ממך". ונקראת "כאלמנה" ולא "אלמנה" כי בעלה לא מת ולא עזבה, אלא כרגע הוא רחוק ממנה אך עתיד לחזור אליה, והיא מכונה בלשון חז"ל "אלמנה חיה". ודברים אלו בנויים על דברי הרמב"ן (ויקרא כ"ו ט"ו) בביאורו לפסוק "ושממו עליה אויביכם" (שם כ"ו ל"ב) שכתב וז"ל: "היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצנו מקבלת את אויבינו... כי מאז יצאנו ממנה, לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים ליישבה ואין לאל ידם". וחזר על כך בפסוק ל"ב (שם) שהקללה של "והשמותי את הארץ", "זו מידה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצך, שתהא שוממה מיושביה".

ולכן א"י כשגלו ממנה עם ישראל, היא נחשבת רק לכאלמנה, ולא לאלמנה, כי היא (הארץ) שמרה אמונים לבעלה, שהוא עם ישראל, ולא הסכימה לקבל בעל אחר. ולפי פירוש זה, ברור

"שמציב גבול אלמנה" מדובר בא"י דווקא, שהיא היתה כאלמנה, וכעת חוזר אליה בעלה ובונה בה בתים ומפריח את שממותיה, ולכן גבול אלמנה מתייצב מחדש.

לעומת זאת, מי שסובר שאפשר לברך ברכה זו גם בחו"ל, סובר שהאלמנה זו כנסת ישראל והבעל זה הקב"ה כביכול. והנמשל הוא, שאע"פ שנראה שהקב"ה עזב את ישראל והפקירם, והם נראים כמו אלמנה, אך אינו כן, כי הקב"ה "שוכן איתם בתוך טומאתם". ונמצא עם ישראל מושגח גם בגלות, ונתן להם גבול ויתד, ולא עזבם ונטשם לגמרי. ולכן כשרואים בתי כנסיות יפים בגלות, או בתי עשירים, מברכים ברכה זו, להודות על כך שהקב"ה לא עזבנו לגמרי.

ועדיין גם לביאור זה, היה עדיין קשה לי עד מאד, שהרי כיצד אפשרי בחו"ל לקרוא לעמ"י "מציב גבול אלמנה", והרי זה אינו מקומם, וא"כ להציב את האלמנה בגלות זו הבנה קשה.

אך העירני אבי מורי הי"ו, שאני יליד הארץ ב"ה, ולא הרגשתי מהי הצבת גבול אלמנה בגלות, ועל כן דבר זה נראה זר בעיני. אך הוא כניצול שואה, שראה את בתי הכנסת בעירו שנחרבו בשואה, ולאחר השואה בנו מחדש את בית הכנסת בעיר הולדתו רוטרדם שבהולנד, ושם בכניסה לביהכ"ס היה קישוט מפואר באותיות גדולות שבו היה כתוב "ברוך מציב גבול אלמנה". הוא, אכן הרגיש את המושג מציב גבול אלמנה אף בגלות, והרגיש בכל לבו, כיצד הקב"ה, למרות הסתרת הפנים, לא עזב את עמו, והציב את גבול האלמנה, למרות החורבן הגדול והנורא שעבר עמנו בשואת אירופה.

ואכן האליה רבא שאמר שברכה זו נוהגת בין בא"י ובין בחו"ל הביא את האבודרהם (עמ' שמ"ב) כמקור לדבריו.

ושבנו ועיינו באבודרהם ומצאנו שממש כתב דברים אלו במפורש. ז"ל: "הרואה בתי ישראל ביישובן אפילו בא"י מברך בא"י מציב גבול אלמנה, על שם ויצב גבול אלמנה (משלי ט"ו כ"ה). פירוש ברוך מעמידנו אפילו בשיפלותנו, וכנסת ישראל היא היום כאלמנה שהלך בעליה למדינת הים ועתיד לחזור, ונוהגת אלמנות חיות, וזה שאמר הכתוב היתה כאלמנה (איכה א' א') לא אלמנה ממש". ומדכתב שמברכים זאת "אפי" בא"י" משמע שגם בחו"ל מברכים ברכה זו. ואכן האבודרהם הסביר זאת בטוב טעם, שאפי' שאנו בשיפלותנו בגלות, אעפ"כ הקב"ה לא עזבנו ומעמידנו אפי' בגלות.



ז.

כיצד יתכן לברך מציב גבול אלמנה בגלות?

ולמרות שעפ"י דברי האבודרהם, ניתן להבין כיצד מברכים ברכת מציב גבול אלמנה על בתי ישראל הבנויים גם בחו"ל, מ"מ רוב הפוסקים שהביאו דין זה, ציטטו את דברי המהרש"ל (שכתב על דברי הטור) שלא נהגו לברך על בתי ישראל ביישובן אלא דווקא על בתי כנסיות כדעת הרי"ף. ומדכתב מנהג זה שנהג, משמע שנהגו לברך כן אף בחו"ל.

ועיינתי בדבריו, ועדיין הדברים לא מיושבים כדבעי, וכדי להבין את הקושי אצטט את דבריו במלואם:

"פי' הרי"ף בתי כנסיות, ולפי זה צריך להיות מה שכתב אח"כ בתי עובדי ע"ז היינו נמי בתי תרפות שלהם".

ולמרות זאת, למהרש"ל לא נראית גירסתו של הרי"ף, ומוסיף "מ"מ י"ל דקאי על כל בתי ישראל של מנהיגים ועשירים, ובשובן דקאמר היינו שיושבים בתקופה, ובכוחה, ואל זה כיוון רש"י שפירש מציב גבול אלמנה כגון ישוב בית שני, ולא דווקא בנין בית המקדש קאמר, דא"כ הוה ליה למימר "הרואה בית המקדש", אלא על כל בתי ישראל קאמר כשהן בשובן אחרי ימי אלמנותם בתוקפם ובכוחן, וזהו בבית שני, וכן משמע בגמ' דעל כל בתים חשובים קאמר, וכן מוכח בסוגיא דמייתי עליו סוגיא דעולא ורב חסדא כי מטו לפיתחא דבי רב חגא בר חנילאי וכו' עד מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים וכו'. משמע שבתי ישראל בחורבן דקאמר, היינו בתי עשירים של ישראל ובעלי צדקה, וממילא נמי כה"ג הא דבתי ישראל בשובן. ולא נהגו כן וכו' אלא דווקא בבתי כנסיות, ואיפכא נמי בבתי תרפות שלהן עכ"ל.

א"כ ברור שלדעת המהרש"ל הברכה נתקנה על בתי ישראל בשובן ולא על בתי כנסת בשובן, וראייתו היא מהמשך הגמ' שם דובר על בתי ישראל של עשירים שנחרבו. וברור שלדעת המהרש"ל ברכה זו נתקנה דווקא בא"י על בתים "שיושבים בתקופה ובכוחה", שהרי הוא כותב שהייתה הו"א שברכה זו נתקנה דווקא על הרואה את המקדש בבנינו, וע"כ שולל זאת המהרש"ל בטענה "דא"כ הוה ליה למימר הרואה בית המקדש" ולא נאמר כן, אלא הרואה בתי ישראל, ולכן הכוונה היא "על כל בתי ישראל קאמר כשהן בשובן אחרי ימי אלמנותם בתוקפם ובכוחן, וזהו בבית שני". א"כ מפורש שהוא סובר שהאלמנה היא הארץ, וכשהיא מתיישבת אחרי אלמנותה בבתי הכנסיים בתוקף ובגבורה, אז מברכים. וכך באר את דברי רש"י שכתב "כגון ישוב בית שני". וברור מלשונו שמדובר בא"י דווקא. ועוד, דלא יתכן שהיה לו הו"א לברך על המקדש בבנינו, ואז דחה זאת ואמר לברך על בתים בחו"ל, שהרי זו הקצנה שלא מתקבלת על הדעת. וברור שהוא בא לבאר את דברי רש"י שכתב "כגון ישוב בית שני", שהיו כאלה שרצו להבין שמברכים דווקא כשרואה את בנין המקדש. ועל כן דחה זאת, וכתב שאין הכוונה לראיית המקדש בנוי, אלא לבתים שנבנו בא"י לאחר ימי אלמנותה, כמו בימי בית שני שנבנו בתים מחדש לאחר ימי אלמנותה. וברור שמדובר בא"י. וכן הבין הב"ח את המהרש"ל כדברנו.

אלא שאז קשה, כיצד הוא מסיים "ולא נהגו כן וכו' אלא דווקא בבתי כנסיות", שהרי אם זה המנהג (לברך על בתי כנסיות אפי' בחו"ל) כיצד יבאר את הביטוי מציב גבול אלמנה? ואם הוא מתכוון כהאבודרהם, שהאלמנה היא כנסת ישראל ולא ארץ ישראל, א"כ היה לו לבאר. וכיצד סתם וכתב את המנהג בלא לבאר את טעמו?

ובמחשבה ראשונה חשבתי, שאה"נ שהמהרש"ל מדבר על בתי כנסיות בא"י דווקא, ואז לא קשה מידי, כי הוא נוקט את גירסת הרי"ף כיוון שזה המנהג, אך נשאר בפירוש המושג "אלמנה"

לא"י, כפי שהוא בעצמו פירש גמ' זו. אלא שעדיין קשה, שהרי המהרש"ל חי בלובלין ומניין ידע מה נהגו בא"י? ולכן נראה יותר כהאחרונים (א"ר ט"ז מ"ב ועוד) שהבינו שמדובר אפי' בחו"ל, שאף שם מברכים על בתי כנסיות ביישובן. אלא שעדיין קשה, שאם המהרש"ל הבין שהאלמנה היא א"י, כיצד יישב את המנהג שמברכים על בתי כנסיות בחו"ל?

וראיתי תרוץ נפלא שכתב רבנו הרצי"ה קוק זצ"ל בהערותיו לסידור עולת ראייה (ח"ב עמ' תכ"ב אות ק') ז"ל: "ופירוש הרי"ף שהוא על בתי כנסיות, י"ל כמו תשלומין לעיקר יישובם של ישראל שהוא בא"י, וכדאמר ר' יוחנן (ברכות ח' ע"א) על המקדמי ומחשכי לבי כנישתא בבבל דהיינו הוא דאהני, להשלים את זכות אריכות ימים שהוא בא"י " עכ"ל.

מבואר בדבריו, שהאלמנה היא א"י, וכפי שכתב בפירוש תוכן הברכה "ביישובם של ישראל כמו שהיה אז בשוכם מהגולה, להצבת הגבול של הארץ שהיתה כאלמנה" (שם). ולהבנת שיטת הרי"ף, אם מדובר אפי' על בתי כנסיות בחו"ל, הביא את דרשת ר' יוחנן בגמ' ברכות (דף ח' ע"א) ז"ל: "אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל, תמה ואמר: 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם' כתיב אבל בחו"ל לא?! כיוון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר היינו דאהני להו כדאמר ריב"ל לבניה, קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי" עכ"ל.

כלומר, בתורה כתוב שאריכות ימים לישראל תהיה דווקא בארץ ("למען ירבו ימיכם... על האדמה אשר נשבע ה'"), ולכן התפלא ר' יוחנן כיצד יש זקנים מישראל בבבל, וענו לו, שכיוון שהם משכימים ומעריבין לבית הכנסת, זה מה שנותן להם אריכות ימים. יוצא א"כ, שבתי הכנסת בגולה הרי הם בבחינת א"י, ומי שמתפלל בהם בקביעות זוכה לאריכות ימים כמו בא"י. ולזה התכוון הרצי"ה "שהם (הבתי כנסת) כמו תשלומין לעיקר יישובם של ישראל שהוא בא"י". הביטוי "תשלומין" לקוח מהלכות תפילה, שמי ששכח להתפלל שחרית מתפלל מנחה פעמיים, הראשון זה כנגד מנחה, והשני זה בתורת תשלומין לשחרית שהחסיר. ומבואר בהלכה זו שאמנם מי שלא התפלל שחרית בזמנו, הפסיד מצווה זו, אך מ"מ אפשרו לו חז"ל להתפלל 'תשלומין' של שחרית בזמן מנחה. ה"ה בנידון דידן. ביהכנ"ס בגלות אינו א"י, אך הוא מהווה בבחינת 'תשלומין' לא"י. ולכן בית כנסת הבנוי בגולה, נחשב לכעין א"י, ולכן יש אף בו בבחינת הצבת גבול אלמנה, ולכן יכול לברך עליו בגלות. וזה מתאים לכינוי שהנביא יחזקאל כינה את בתי הכנסיות שבגלות כ"מקדש מעט" (עיין יחזקאל י"א ט"ז).

ועיין בתשב"ץ (ח"ג סוף סי' ר"א) שכתב שאחד מעשרה הנסים שהיו בביהמ"ק שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים (אבות פרק ה' משנה ו') עדיין מתקיים נס זה בביהכנ"ס בירושלים, "כי בביהכנ"ס שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה, ומתמלאת פה על פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר משלוש מאות איש, כולם הם נכנסים שם ויושבים רווחים, כי עדיין היא בקדושתה, וזה סימן גאולה שלישית". ובשו"ת חת"ס (יו"ד ח"ב סי' רל"ד ד"ה ובמ"ש לעיל) הוסיף "וה' יודע כי עיני ראו בחו"ל דבר זה ולא אוכל לפרש מפני פריצי עמנו" עיי"ש. ובהערת המהדיר שם (ס"ק ו') הביא בשם הגאון רבי שלמה זלמן עהרנרייך, אב"ד שאמלוי, שכתב (במכתבו שבספר זכרון למשה) שמפורסם בעולם מתלמידיו הגאונים הקדושים (של

החת"ס) שזה היה בבית מדרשו של מרן החת"ס בפרשבורג, שהיה קטן מאד מהכיל את כל הבאים, והיה שם מועט מחזיק את המרובה. ועפ"י ביאורו של רבנו הרצ"ה קוק הדברים מובנים כיצד נס זה התרחש אפי' בחו"ל, כי זה היה בית כנסת ובית מדרש של גאון וקדוש, ו'כמו תשלומין' לא". והדברים מבהילים.

ואכן רבנו הרצ"ה היה רגיל לומר שביהכנ"ס בגלות הוא כמו בניין שגרירות של מדינה בארץ זרה והוא מעין 'אקס טריטוריה'. ואכן ברור גם מסברה עניין זה, שע"י זה שישראל מתפללים בבתי כנסיות על קיבוץ גלויות ובנין ירושלים והשבת השכינה לציון, וכן לומדים בו תורה, בכך הם לא שוכחים את האלמנה החיה, ובטוחים שיחזרו אליה ויחדשו את הקשר עמה כשנים קדמוניות. ואכן יהודים שהתנתקו מבתי הכנסת בגולה, לצערנו התנתקו מעמ"י והתבוללו. ורק למי שקושר עצמו לבתי הכנסת בגלות, יש תקווה שאכן יחזור, הוא או צאצאיו, לארץ האלמנה החיה. ולכן אף בית הכנסת הבנוי לתפארה בגלות, הוא בבחינת הצבת גבול אלמנה, כי הוא הגורם לשוב הבעל אל האלמנה.

ובספר מלכות יהודה וישראל (עמ' 427 ואילך) הסביר הרב יהודה זולדן הי"ו טעם נוסף, מדוע בית כנסת בגלות הוא הצבת גבול אלמנה, שעל ידי בית הכנסת מתגלה ערך התקבצותם של ישראל יחד (עניין הציבור וכלל ישראל), ולא כאוסף מקרי של בתי יהודים בלבד.

ולפי דברי רבנו הרצ"ה קוק זצ"ל, דברי המהרש"ל אחידים הם בפרושם למושג 'אלמנה', שהכוונה היא לארץ ישראל. ולמרות זאת, עדיין אפשרי לבאר את המנהג שברכו ברכה זו בזמן המהרש"ל על בתי כנסיות המפוארים בחו"ל, כי הם היוו בבחינת 'תשלומין' לארץ ישראל. ודפח"ח.



ח.

פסק השו"ע

להלכה פסק השו"ע (או"ח סי' רכ"ד סעיף י'): "הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בישוב בית שני, אומר ברוך אתה ה' אלוקנו מלך העולם מציב גבול אלמנה. הרואה בחורבנן אומר ברוך דיין האמת". ומדכתב "כגון בישוב בית שני" נראה שפסק כרש"י. ואף הרמ"א שלא הגיה, נראה שהוא מסכים לדבריו.

אלא שעדיין קשה, שהרי בב"י הביא ג' הבנות בדברי רש"י: או שברכה זו נוהגת רק ברואה את המקדש בנוי, או שברכה זו נוהגת בכל מקום (אפי' בגלות!) והזכיר בית שני לומר שברכה זו לא נוהגת אלא רק לאחר הגלות הראשונה ולא קודם לכן. או שמברכים דווקא אם היו ישראל מיושבים "בתוקף וגבורה בא"י ובזמן הבית". ויש נ"מ בין ג' ההבנות, האם מברכים דווקא על המקדש, או על בתיים בישובן בא"י ובזמן הבית, או שמברכים אפי' בחו"ל. וא"כ קשה, מדוע מרן השו"ע סתם דבריו ולא הכריע מתי מברכים והיכן מברכים? הרי אם ברכה זו מוגבלת דווקא לא"י ובזמן שהמקדש בנוי, כיצד לא כתב תנאי זה?

והמ"ב (שם ס"ק י"ד) הביא את דעת הרי"ף שמברכים דווקא על בתי כנסיות שמתפללים בתוכן, והוסיף את דברי המהרש"ל "וכן נהגו העולם שאין מברכים על שארי בתים, כי אם על בית כנסת כשרואה אותה ביופיה ובתיקונה". והיכן מברכים ברכה זו על ביהכנ"ס? על כך הוסיף המ"ב (שם) בשם האליה רבא "דאין חילוק בין א"י לחו"ל ואפי' בזה"ז". ולפי זה משמע שאפשר לברך גם בזה"ז על בתי כנסת בגלות. אלא שסיים המ"ב "ובפמ"ג מצדד דבזה"ז טוב לברך ברוך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות". ונראה שזה משום שיש ספק האם פוסקים כהרי"ף או כרש"י, ואף בדעת רש"י יש ספק אם מברכים בזה"ז בא"י או דווקא בזמן המקדש. ועוד ספקות. ועל כן הכריע לברך ברכה זו בלא שם ומלכות.

אלא שלמרות דברי הפמ"ג, כתב המ"ב שנוהגים לברך על בתי כנסת ואפילו בחו"ל. ומשמע שמי שעושה כמנהג זה אין מוחים בו.

וקשה:

א. מדוע פסק המהרש"ל כהרי"ף נגד הרמב"ם ורש"י ושאר ראשונים. ואף שזה המנהג, מ"מ קשה, מדוע לפסוק כדעת יחיד, ובייחוד בהלכות ברכות עם הזכרת השם, שבד"כ אנו נוקטים בו את הכלל של ספק ברכות להקל.

ב. וכן קשה על המ"ב, כיצד מביא מנהג הסותר במפורש את דברי השו"ע והרמ"א, ולא חושש לפסק השו"ע והרמ"א?

ג. וגם המנהג מוקשה מאד, שהרי הרי"ף לא כתב במפורש שמדובר על בתי כנסיות בחו"ל, וא"כ מדוע לא לחשוש לדעת הרמב"ם ורש"י, ואולי אף הרי"ף, שאין ברכה זו אלא בא"י? ומדוע לא לחשוש לספק ברכה לבטלה?

ונראה לומר כנ"ל, שמפני חששות אלו, סיים המ"ב (שם) את דבריו בפסק הפמ"ג דבזה"ז טוב לברך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות. וכפי שבאר בשעה"צ (שם ס"ק י"א וי"ב) שהפמ"ג חשש לדעת רש"י, וכן חשש לדברי הב"ב בפרושו השלישי, שמברכים רק בא"י ובזמן הבית, וע"כ הסיק לברך בלא שם ומלכות כדין סב"ל. ומשמע שהוא סובר כן בין בא"י ובין בחו"ל מפני הספק כנ"ל (ולפלא שמהדורת "דרשו" על המ"ב לא הביאו דבר על נושא זה, שיש בו נ"מ בזה"ז למקומות רבים וצ"ע).



ט.

הכרעת רבינו הרצ"ה קוק זצ"ל

ולמרות כל החששות שכתבנו לעיל, רבנו מרן הרצ"ה קוק זצ"ל כתב בהחלטיות "הרואה בא"י בתי ישראל בשובם, כמו בשוב בית שני, מברך מציב גבול אלמנה" (עולת ראייה ח"א עמ' שפ"ח). וידוע שאת הפסקים בסדור עולת ראייה כתב רבנו הרצ"ה קוק זצ"ל.

ובהערותיו לעולת ראייה (ח"ב עמ' תכ"ב אות ק') וכן בשיחות הרב צבי יהודה (ויקרא עמ' 288) הובא דברי הרצ"ה שברכה זו מברכים על הרואה בתים ביישובן בא"י.

והוסיף (עולת ראייה שם) וכתב שאף שיש שחששו לדעת הרי"ף, ורצו לברך על בתי כנסת בחו"ל, "אבל נוסחתו של הרי"ף אינה מוזכרת ברש"י, גם הרמב"ם מביא את לשון הגמרא (בתי ישראל בישוב) בלי שום תוספת הערה, והשו"ע מעתיק את דברי רש"י כלשונם, א"כ אפשר לסמוך על שלשה עמודי עולם אלה (רש"י, רמב"ם ושו"ע. יג.) ולברך".

אמנם הרצי"ה היה מודע לכאלה שחששו לברך בשם ומלכות, בגלל הספק, וחששו לברכה לבטלה, אך הרצי"ה דחה את דעתם בתוקף וטען (שיחות הרצי"ה שם) שלפעמים "ספקות בברכות – ספקות באמונה". והוסיף שמי שמאמין בהשי"ת, המחזיר שכינתו לציון ומקבץ נדחי עמו ישראל, שאנו רואים זאת לנגד עינינו בדורנו בחסדי ד', אינו יכול לחשוש לספקות בהלכה זו ולחשוש שמא לא נוהגת ברכה זו בזה"ז. כי המאמין בד' המחזיר שכינתו לציון, יש לו ודאות, וכתוב "הודאי שמו כן תהילתו" (פיוט לר"ה).

והוסיף הרצי"ה (שם) "מספר פעמים זכיתי להיות מוזמן בישוב חדש לאסיפה או לחגיגה. לכתחילה היה ראוי לברך מיד משום הדור מצווה (כי הרצי"ה מכריע ש"זרזין מקדימין למצוות" גובר על "רוב עם הדרת מלך", עיין בספרנו שו"ת מבשן אשיב ח"ב סי' ט'. יג.) – מ"מ התעכבתי קצת... ואז ברכתי בקול גדול וברבים, בשם ומלכות, בשביל הפירסומא, והודעתי שמי שרוצה, יכול לצאת יד"ח בברכתו" (הרצי"ה ס"ל שזיכוי הרבים גובר על זרזין מקדימין למצוות, כפי שהוכחנו בשו"ת מבשן אשיב שם).



הקושיות על הכרעת רבינו הרצי"ה ויישוב שיטתו

וידידי ורעי, הרב מאיר בראלי הי"ו, הקשה על פסק הרצי"ה, שדבריו קשים. כי מדוע מי שחושש לפוסקים שהבינו בב"י שאין ברכה זו נוהגת אלא בא"י ובזמן שביהמ"ק קיים (עולת תמיד סי' רכ"ד ס"ק ט', מלבושי יו"ט ס"ק ח', פמ"ג משבצות זהב ס"ק ב', כף החיים ס"ק ל"ה ועוד) ולכן לא רוצה לברך בזה"ז בשם ומלכות, מדוע ייחשב לחסרון בשלמות באמונה? וכי החוששים לדברי גדולי ישראל הללו נגועים חלילה בספקות באמונה?

ומכיוון שאנו מחוייבים "לברר מקחו של צדיק", בייחוד רבנו מרן הרצי"ה קוק זצ"ל, שהוא בנו של מרא דארעא בישראל, מרן הראי"ה זצ"ל, ומן הסתם פסק כאביו בעניין זה (שהרי הרבה ישובים קמו מחדש בתקופת מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ומן הסתם שימש את הרב גם בעניין זה) ע"כ שבנו ועיינו בסוגיה זו מחדש. ולאחר עיון ודרישה, נראה שדבריו של רבנו בהבנת השו"ע צודקים ומאירים, וכפי שנוכיח זאת להלן.

לעיל שאלנו, מדוע השו"ע סתם דבריו ולא באר במפורש, היכן ומתי נוהג ברכה זו. אך יש קושיה גדולה מזו: אם הב"י סובר כפרושו השלישי, וכפי שכתב "ואפשר שאעפ"י שישראל מיושבים בתוקף וגבורה בקצת מקומות, אין מברכים עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית, ונראה שזו היתה כוונת רש"י ג"כ במה שכתב "כגון בישוב בית שני", א"כ אין ברכה זו נוהגת אלא בזמן שייבנה המקדש", א"כ כיצד פסק השו"ע דין זה? והרי השו"ע פסק רק הלכות הנוהגות

בזה"ז, ולא הלכות הנוהגות לעת"ל? ועל כרחך, או שפסק כהבנתו השניה בדעת רש"י או שאת הבנתו השלישית צריך להבין בצורה אחרת מכפי שהבנו עד כה.

לעיל ראינו בדעת הרצי"ה, ש"אלמנה", הכוונה לארץ ותוכן הברכה הוא "להצבת הגבול של הארץ שהיתה כאלמנה" (עולת ראייה ח"ב עמ' תכ"ב). ואם האלמנה היא הארץ, לא ייתכן שום הסבר לברך ברכת מציב גבול אלמנה על בתי ישראל בחו"ל, וכפי שהסביר הרצי"ה "הברכה כתובה בעברית ברורה: מציב גבול אלמנה. אם הכוונה לביהכנ"ס שבחו"ל (כמו כאלה שרצו להבין בדעת הר"ף) על איזו אלמנה מדובר כאן ועל איזה גבול? מה שייך לנו הגבול של מדינת הגויים, ומה נתייצב? פה בא"י הכל ברור: חזרו הגבולות ונתייצבו". (שיחות הרב צבי יהודה שם). ורק על בתי כנסת בחו"ל הסביר הרצי"ה כיצד תיתכן ברכה עליהם וכפי שהבאנו לעיל בטוב טעם. וכדעת הרצי"ה משמע גם בפירוש הגר"א לפסוק במשלי (שם). ז"ל הגר"א: "והרואה בתי ישראל בישובן אומר: מציב גבול אלמנה, והוא בעת שנתיישב ירושלים בבית שני, אז גם נתישבו כל גבולי ארץ ישראל ויצב גבול וגו' – שעתידי לעשות חוצות ירושלים עד דמשק ולהרבות גבולי ארץ ישראל" (פרוש הגר"א למשלי פט"ו פסוק כ"ה). הרי מפורש בהגר"א שה"אלמנה" היא א"י, והצבת גבול אלמנה היא בתי ישראל בישובן, דהיינו "שיתישבו כל גבולי א"י" שיחזרו הישובים וייבנו בא"י, ועוד יתרחב גבולות הארץ בישובים עד דמשק. וכן פירש המהרש"ל (על הטור שם) "בתי ישראל קאמר כשהן בישוביהם אחר ימי אלמנות בתוקפן וזהו בבית שני". והב"ח כתב שזו כוונת הב"י בפרושו השני.

ובכדי להבין לאשורו את פסק הרצי"ה נחזור לביאור הב"י בדעת רש"י, ומתוך כך ננסה להבין את פסק השו"ע, שהרצי"ה נקט בעולת ראייה (שם) כלשונו.

בגמ' נאמר "הרואה בתי ישראל בישובן אומר: ברוך מציב גבול אלמנה" ורש"י כתב: "כגון בישוב בית שני".

והב"י הביא ג' הבנות בדעת רש"י:

- א. "נראה מדברי רש"י דקאי אבית המקדש שכתב מציב גבול אלמנה כגון בישוב בית שני".
- ב. "ויותר נראה לומר דבתי ישראל בישובן היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע והכי מוכח מדמייתי בגמ' בסמוך... משמע דבתי ישראל בחורבנן דקתני היינו בתי עשירי ישראל ובעלי צדקות, וא"כ בתי ישראל ביישובן דקתני כה"ג נמי הוא, כלומר בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן". אלא שאז הוא מקשה: דא"כ מדוע רש"י נקט "כגון בישוב בית שני"? וענה הב"י "דקודם שגלו בגלות בבל לא היו מברכי הכי, דלא היה שייך לקרותן בשם אלמנה".
- ג. "ואפשר שאעפ"י שישאל מיושבים בתוקף ובגבורה בקצת מקומות, אין מברכין עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית". וסיים הב"י (שם) "ונראה שזו היתה כוונת רש"י ג"כ במ"ש כגון בישוב בית שני".

בהבנה הראשונה רצה הב"י לומר שרש"י התכוון שברכה זו היא על ראיית המקדש. אך נראה שהוא דחה פירוש זה, שהרי כתוב "הרואה בתי ישראל בישובן" ולא "הרואה את ביהמ"ק בבניינו", וקשה לומר שרש"י שינה כ"כ מדברי הגמ'. ולכן הגיע הב"י להבנה שניה, ואותה הוא

מכנה "ויותר נראה לומר", ולהבנה שלישית שאותה הוא מכנה "ואפשר". כמו"כ בהבנה השלישית הוא מסיים "ונראה שזו היתה כוונת רש"י ג"כ במ"ש כגון בישוב בית שני". ומכך שנקט את הלשון "ג"כ" משמע שגם פירוש זה יכול להתקבל בהבנת רש"י, אך בפירוש השני כתב "ויותר נראה לומר", ובפירוש השלישי נקט רק "ואפשר" לומר, וגם זה יכול להיות בהבנת רש"י. א"כ נראה שהב"י מעדיף את הפירוש השני, כי אותו כינה ש"יותר נראה לומר".

ואם כוונת הפירוש השני של הב"י בדעת רש"י, ש"בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן" הכוונה אפי' בבתיים בגלות, א"כ הפער בין הפירוש הראשון לפירוש השני הוא עצום, שהרי בפירוש הראשון כתב שברכה זו נוהגת רק כשרואה את המקדש בבניינו, וזו ברכה על זמן הגאולה השלמה, ואילו בפירוש השני כתב שברכה זו נוהגת בבתי ישראל העשירים בחו"ל שבגלות, וזו ברכה על זמן הגלות, וכיצד נוצר פער כה גדול בהבנת הגמ' שמא תאמר שהב"י הבין שהמושג "אלמנה" בפירוש השני שונה לגמרי מהמושג "אלמנה" בפירוש הראשון (כגון בהבדל בין פרושו של האבודרהם שהבאנו לעיל לשאר הראשונים), ולכן נוצר שוני כ"כ גדול בפירוש דברי הגמ'. אך א"כ קשה, כיצד הב"י לא טורח לפרש ולבאר כיצד מתפרשת השיטה השניה, ומדוע היא שונה כ"כ, וכמעט הפוכה מהשיטה הראשונה?

אך אם נפרש שהב"י הבין שכל הפירושים נאמרו על א"י, והברכה היא רק בא"י, א"כ הפער בין הפירושים אינו גדול כ"כ. דבאמת הברכה היא על הגאולה, אלא שלפירוש הראשון הכוונה לגאולה השלמה, ולכן הברכה היא על הרואה את ביהמ"ק בבניינו. [אך זה דחוק, כי מלבד דברי רש"י שמזכיר את עניין המקדש ("כגון בישוב בית שני") אין לזה זכר בדברי הגמ']. ולפירוש השני הכוונה ל"בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן", אך כשהם בנויים בא"י לאחר הגלות, וזה זמן של תחילת הגאולה, כי בלא זה "לא היה שייך לקרותן בשם אלמנה" (ב"י שם). ולפירוש השלישי הכוונה ג"כ לבתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן, אך רק "בזמן הבית", כי אז זו הגאולה השלמה, ולפני כן אין לברך. וא"כ מחלוקתם היא, האם ברכה זו נוהגת על מצב של 'אתחלתא דגאולה' או על מצב של גאולה שלמה.

ומכיוון שהשו"ע סתם דבריו וכתב את שיטת רש"י בלא ביאור, ז"ל: "הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בישוב בית שני, אומר בא"ה אמ"ה מציב גבול אלמנה. הרואה בחורבן אומר ברוך דיין האמת". וידוע לנו הכלל שמרן השו"ע לא פסק הלכות שיינהגו לעת"ל אלא רק הלכות שנהגו בזה"ז, כהטור, א"כ הפירוש הראשון (ראיית המקדש) והפירוש השלישי ("בתי ישראל מיושבים בתוקף ובגבורה" בתנאי שיהיו "בא"י ובזמן הבית") נדחים, כי לא יתכן שהשו"ע יפסוק הלכה על מצב של העת"ל. ועל כרחק צריך לפרש את פירושו השני של הב"י, שאף הב"י העדיף אותו וכינהו "ויותר נראה לומר".

ואם כן, השו"ע פסק לברך על בתי "עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן" לאחר הגלות. וא"כ ודאי שכשרואה בתי עשירים בתוקפן ובגבורתן בא"י בזמן הזה, ובפרט בישובים חדשים שנאלו זה עתה מידיים זרות, שיכול וראוי לברך ברכה זו בשם ובמלכות.

וזהו פסק השו"ע, שהסכים עימו הרמ"א. ולכן צודק הרצ"ה שאפשר לברך בזה"ז בלא שום חשש. שהרי אפי' אם תמצא לומר שהב"י התכוון שאפשר לברך גם בחו"ל, אך זה גם בחו"ל,

ולא רק בחו"ל, א"כ אף בא"י אפשר לברך. ואם כמו שפירשנו, שעל כרחך מרן השו"ע דיבר רק בא"י, וכן נראה יותר בפשט דבריו (ובפשט דברי הרמב"ם עפ"י רבינו מנוח שהובא לעיל), א"כ בא"י ודאי שיכול לברך בשם ומלכות, ואין לחשוש למידי.

כעת נראה לי להוסיף, שאפשר להבין בפסק השו"ע גם את פירושו השלישי של הב"י, אלא שצריך לבארו בהבנה חדשה, ואז יובן כיצד השו"ע פסק אותו להלכה, וכיצד זה נוהג אף בזה"ו. עד כה הבנו בפרוש השלישי שמה שכתב הב"י שבתי ישראל בישובן פירושו "שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה", ו"אין מברכים עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית", שהכוונה שתוקף ברכה זו שייכת רק בא"י ובזמן שהמקדש בנוי.

אך אפשרי לבאר ש"ובזמן הבית" אין הכוונה למקדש שבנוי, אלא הכוונה "לזמן הבית" לעומת "זמן החורבן". שהרי יכול להיות מצב בו "בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן" בגלות או אפי' בא"י, אך יש בו שלטון זר השולט בארץ, וזהו עדיין זמן חורבן. לעומת זאת, יש מצב שעמ"י חוזר לארצו מהגלות, ומתחיל לבנות בו בתים ואף לקנות בו שדות. ואז כוונת הב"י לדבריו "ובזמן הבית", שכמו שהיישוב היהודי כיום מכונה "ימי הבית השלישי", למרות שאין מקדש, כי זה לאחר גלות בית שני, ועמ"י מתבסס בארצו, ובסופו בטוחים אנו, שאף ייבנה בו המקדש בב"א. ולכן אף קודם בניין הבית, מכונה זמן זה "זמן הבית", כמו שזמן כניסת ישראל לארץ בימי יהושע, מכונה "זמן הבית הראשון", כולל השנים שקדמו לבניין המקדש.

עוד אפשר לתרץ, שהפירוש השלישי רק בא להוציא מהפירוש השני, שהפירוש השני של הב"י טען שמזמן שאחרי החורבן אפשרי לברך על "בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן", גם אם אלו היו בתים שהיו קיימים עוד מימי הבית השני, או יישוב ששרד מימי הבית השני והיה בו רצף של יישוב יהודי, גם אם הבתים התחדשו. לעומת זאת, בפירוש השלישי הצריך הב"י כפי שהגדיר המהרש"ל (שהב"ח טען שזה כדעת הב"י בפירוש השלישי) שיהיו "בתי ישראל כשהן ביישוביהם אחר ימי אלמנות בתוקפן", וזה שייך רק בבתי עשירים שנבנו לאחר שהיישוב נחרב. ומצב זה היה שייך גם בזמן השו"ע. לדוגמא: הישוב היהודי בטבריה, שהתחדש בזמן מרן השו"ע, לאחר שנחרב קודם לכן. ועל בתי עשירים "שיושבים בתוקף ובגבורה" לאחר שנחרבו וקמו מחדש בא"י, שייך לברך, כי גם הם נחשבים ל"זמן הבית" (כי יהודים חוזרים להתיישב בא"י לאחר גלות שניה), לעומת "זמן החורבן", למרות שעדיין לא חזר שלטון ישראל.

עוד אפשר לתרץ, שהשו"ע התכוון כהפירוש השלישי, שכשיש בתים בא"י ה"המיושבים בתוקף ובגבורה", הכוונה היא למצב שיש שלטון יהודי באותם מקומות, ורק אז אפשרי לברך מציב גבול אלמנה. אמנם בזמן מרן השו"ע עדיין לא היה אפשר לברך ברכה זו, כי בתקופתו לא היה שלטון ישראל, אעפ"כ לא קשה כיצד השו"ע כתב הלכה זו שלא נהגה בימיו, כי מרן השו"ע כתב זאת בגלל הסיפא שבדבריו, שכשאין מצב זה, ורואה בתי ישראל בחורבן מברך דיין האמת, ומציאות זו ודאי הייתה קיימת בתקופתו. אך בדורנו, שנבנו בתים מחדש "אחר ימי אלמנותם בתוקפן", וחזר שלטון ישראל, זה נקרא "זמן הבית", למרות שעדיין לא נבנה המקדש.

ואם ישאל השואל, אם כוונת הב"י היא אף לזמן שיש שלטון ישראל (גם בלא מקדש בנוי), א"כ מדוע כתב הב"י (בהבנת רש"י בפירושו השלישי) "כגון בא"י ובזמן הבית" ולא "בזמן שלטון ישראל"? נראה ליישב, כי כשרש"י כתב "כגון יישוב בית שני" כוונתו היתה כשיחזרו ישראל מגלות בית שני ויבנו את א"י והמקדש. ורש"י לא ראה מציאות לנגד עיניו שיהיה שלטון ישראל בלא מקדש בנוי. ואכן בבית שני היה מקדש בלא שלטון (עד ימי החשמונאים), אך לא היה שלטון יהודי בלא מקדש. ולכן כתב הב"י בביאור רש"י "בא"י ובזמן הבית". ולפי זה, בניין הבית הוא סימן ולא סיבה. אך בדורנו שבחסדי ד' חזרנו לנחלת אבותינו, וישובים נבנו "אחר ימי אלמנותן בתקפן", ויש שלטון יהודי במקומות אלו, אף השו"ע יודה שאפשרי לברך, אלא שהם (רש"י ובעקבותיו הב"י) לא העלו בדעתם שלטון יהודי בלא מקדש.

וסברה זו מוכחת מדברי רש"י במסכת ר"ה (דף י"ח ע"ב) ששם הגמ' חילקה בין ימי שלום לבין ימי גזירת שמד. ובתחילה כתב רש"י מהו הגדרת ימי שלום "שאינן יד הגויים תקיפה על ישראל" (ד"ה שיש שלום). ומשמע שאם יד ישראל תקיפה כבימינו, אף שאין המקדש בנוי, מיקרי שלום. והגמ' קבעה שבימי שלום קובעים יו"ט ובימי גזירת שמד קובעים צום. ולעומת זאת, בהמשך דברי הגמ' "הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין ביהמ"ק" (שם י"ח ע"ב) ביאר רש"י (שם ד"ה דתלינהו בבנין) "דע"י החורבן הוקבעו לצום ועל ידי בניין הוקבעו ליו"ט שכשנבנה בית שני שלחו בני הגולה: האבכה בחודש החמישי וכו'". וא"כ יש סתירה בדברי רש"י, שבתחילה כתב שהכל תלוי בשלשון - אם יד ישראל תקיפה או יהיה יו"ט, ואם יד הגויים תקיפה או יהיה צום. ובהמשך תלה את הצום בחורבן המקדש ואת היו"ט בבניין המקדש, וכיצד אפשר ליישב בין שני פירושים אלו?

ועל כרחק צריך ליישב, שרש"י לא ראה לנגד עיניו מצב שיד ישראל תקיפה בלא בניין המקדש בנוי, שהרי בבית שני בנו קודם את המקדש ורק לאחר מכן חזרה מלכות ישראל בימי החשמונאים, ולכן היה פשוט לרש"י שכשתהיה יד ישראל תקיפה יהיה ג"כ בנוי המקדש.

אך מצד האמת, אין זה הכרחי, ואה"נ אם יהיה מצב שיד ישראל תקיפה והמקדש לא יהיה בנוי, גם זה ייחשב לימי שלום, שזה ההיפך מימי תענית (ולא קשה על ימינו שצמים, כי השו"ע פסק כהרמב"ן שהגדרת 'שלום' תלויה בבניין המקדש, ובמקום אחר הארכנו בעניין).

וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין, אף אצלנו, הב"י לא ראה לנגד עיניו מצב "שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה בא"י", אא"כ זה "ובזמן הבית", כלומר שהמקדש בנוי. אך אה"נ, אם יהיה מצב כזה "שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה בא"י", כבימינו אנו, שחזר שלטון ישראל למקומות מושבותיהם, ויד ישראל תקיפה, פשיטא שיהיה אפשר לברך בשם ומלכות, כי הברכה היא על "בתי ישראל ביישובן ולא על המקדש".

זאת ועוד, רש"י שאותו ציטט השו"ע כתב "כגון ביישוב בית שני" ולא כתב כגון בבניין המקדש, משמע שהעיקר הוא "יישוב הבתים", כפי שכתב הב"י "שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה".

יותר מכך, אם השו"ע התכוון שבנין המקדש הוא תנאי הכרחי לברכה, א"כ מדוע כתב "כגון ביישוב בית שני"? והרי "כגון" זה דוגמא, ומה יכול להיות בנוסף לבניין המקדש?

אך לפי פירושנו אתי שפיר, שאכן המקדש בנוי, זו דוגמא לזמן "שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה", אך אה"נ יכולות להיות עוד דוגמאות למעין זה גם בלא בניין המקדש, כבימינו. אלא שזמן זה חייב להיות "אחר ימי אלמנות בתוקפן", וזו הכוונה ל"זמן הבית", לא לבניין הבית אלא "לזמן הבית", כלומר לזמן חזרת ישראל לארצו בתוקף (שלטון) לאחר חורבן בית שני, שאז מתחיל "זמן הבית השלישי".

וסברה זו, שלא ראתה לנגד עיניה זמן שישראל תקיפים בגבורה ועדיין אין המקדש בנוי, ולכן קישרו בין "בתי ישראל בתוקף ובגבורה" לבין בניין המקדש, מצאנו בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו דברי סופרים (סי' ט"ו) בהגדרתו את מצוות יישוב א"י. ז"ל: "מצוות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר כהמגלת אסתר בספר המצוות (סוף מצוות עשין מצות עשה ד), דהוא בזמן שבית המקדש קיים, וכלשון הכתוב 'וירשתם אותה וישבתם בה' (דברים יא, לא). וגם איך נקרא יישוב אלא בישיבה בשלוה, כדרך שאמרו בבראשית רבה (פד, ג) מפרש 'וישב יעקב' – ביקש לישוב בשלוה, והיינו שהם אדוני הארץ. ולשון הכתוב 'בני שער החורי יושבי הארץ', שהקשו בשבת (פא, א) אטו כולי עלמא יושבי רקיע, פשטי דקרא רצונו לומר אדוני הארץ קודם שבא עשו. וכדרך שאמרו בבראשית רבה (נח, ז) על פסוק 'ועפרון ישב', דאותו היום נתמנה ארכיסטריקטס, שזה נקרא ישיבה, כשהוא אדון ויושב בראש. ובשבת (לג, א) בעוון שפיכות דמים בית המקדש חרב וכו', הא אתם מטמאים אותה אינכם יושבים בה וכו', ואח"כ אמר בעוון וכו' גלות בא וכו' עיין שם. ואמאי לא אמר גם תחלה אשפיכות דמים – גלות, דהא דריש אינכם יושבים בה. על כרחך דהיא אישיבה דוקא, כדרך ישיבת הארץ בשלוה ובממשלה, דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שבית המקדש קיים. ומשחרב בית המקדש אע"פ שלא גלו (כולם) ממנה, גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ, ואין להם ישיבה בה, מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם, כמונו בחוץ לארץ, אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא, ולא מקיים וישבתם" עכ"ל.

הרי מפורש שהבין ר' צדוק, שבשביל קיום מצוות יישוב א"י, צריך שיהיה שלטון וממשלה על הארץ, דרך בדרך זו נקרא "ישיבה בשלוה" "והיינו שהם אדוני הארץ". אלא שר' צדוק לא תיאר מצב כזה, אא"כ יהיה ביהמ"ק בנוי. ולכן כתב שמצוות יישוב הארץ היא "כדרך ישיבת הארץ בשלוה ובממשלה, דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שביהמ"ק קיים". הרי אומר, המקדש הוא לא סיבה ותנאי למצוות יישוב הארץ, אלא הוא סימן, כי מן הסתם, כשייבנה המקדש, נשלוט בארץ ונהיה אדוני הארץ. ור' צדוק בא לשלול שכל עוד ישבו יהודים בארץ וחיו בה "גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ, ואין להם ישיבה בה, מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם". ולכן בכה"ג לא מקיים את מצוות "וישבתם בה".

אך ברור שאם היה ר' צדוק חי בימינו, ונוכח לדעת, שאנו אדוני הארץ, ויש ריבונות יהודית בארץ וצבא השומר על יושבי הארץ, מפני השונאים [ובימינו הריבונות היהודית איתנה יותר מימי הבית השני (שיחות הרצי"ה ויקרא עמ' 288)] היה מודה שבכה"ג מתקיימת מצוות יישוב הארץ, אף שהמקדש עדיין לא בנוי לצערנו, כי מתקיים התנאי של "ישיבת הארץ בשלוה ובממשלה".

ועפ"ז אפשר לומר דה"ה בענייננו. כשהסביר הב"י את דעת רש"י שהגדיר "הרואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה", וכתב רש"י (שם ד"ה ברוך מציב גבול אלמנה) כגון בישוב בית שני. וכתב (הב"י) "שאע"פ שישראל מיושבים בתוקף ובגבורה בקצת מקומות אין מברכים עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית", אין הכוונה שבית המקדש בנוי – זהו תנאי לברכה, דא"כ קשה על רש"י בעצמו, מדוע כתב "כגון ביישוב בית שני", היה צריך לכתוב "ובתנאי שהמקדש בנוי כמו ימי בית שני". ולכן ברור שזו רק דוגמא, ובדר"כ כשהיה הבית בנוי, היו ישראל מיושבים בתוקף ובגבורה. אך אה"נ גם אם המקדש לא יהיה בנוי, אך תהיה ריבונות יהודית בא"י, ויישבו שם ישראל בתוקף ובגבורה, יברכו מציב גבול אלמנה בשם ומלכות.

ואכן אף העולת תמיד שהביאו הכף החיים (שם) בהסבר מדוע לא לברך בזמנו כתב ז"ל "כגון בישוב בית שני – פירש לאפוקי אם רואה האידינא באיזה מקום שישראל מיושבים בתוקפם ובגבורתם דאינו מברך. ומ"ש מברך ברוך מציב גבול אלמנה היינו דווקא בא"י ובזמן הבית, אבל בחו"ל אפי' בזה"ז לא היה מברך. ונ"מ בזה דבמהרה יבנה בית המקדש ויהיה ישראל מיושבים בא"י, דיהא חייב לברך ברוך מציב גבול אלמנה" עכ"ל. הרי מפורש הבין שהמצב שישראל יהיו מיושבים "בתוקפם ובגבורתם" אינו שייך אלא לזמן ש"ייבנה בית המקדש", ולא חוזה לנגד עיניו מצב זה גם בלא מקדש, כבזמננו וכן"ל.

ועוד, שהרי רש"י כתב "כגון בישוב בית שני" ולא כתב בזמן בית שני, וא"כ העיקר הוא "הישוב", והדוגמא של "ישוב בית שני" היא דוגמא של חזרת ישראל לגבולם ולישיבתם בתוקף בארצם. וכשישראל ישבו בארץ בהשפלה, כגון שלא יכלו לרכוש קרקעות לחקלאות וכדו', אז לא יברכו מציב גבול אלמנה, כי לא הייתה ישיבתם מבוססת ולא היתה נחמה בישיבה זו.

הדרינן לדוכתא. את דברי השו"ע אפשר לכאר בב' פירושים – או כפרושו השני של הב"י בדעת רש"י או כפרושו השלישי של הב"י בדעת רש"י. לדעת הפירוש השני (שאותו כתב הב"י בלשון "ויותר נראה לומר") לחיוב ברכה זו, לא חייבים שלטון יהודי דווקא, וכ"ישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע" ויש "בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן" מברכים ברכת מציב גבול אלמנה, גם בלא שלטון ישראל. וכמו בתקופת מרן הבית יוסף, שחזרו מגלות ספרד ויישבו את העיר צפת, וכשהשלטונות לא הציקו להם, יכולה הייתה להיחשב התיישבותם ש"מיושבים בתוקף ובגבורה", ולכן יש לברך.

ואפשר להבין כפירוש השלישי, שלא מספיק "בתי ישראל בתוקפן ובגבורתם", אלא צריך בנוסף שלטון ישראל במקום. ואף שאין מקדש בנוי, זמן זה יכול להיחשב ל"זמן הבית", כי זה זמן של חזרת ישראל מגלות בית שני, ומתקופה זו מתחיל "זמן הבית השלישי".

אך בין כך ובין כך יוצא, בין אם נסבור כפירוש השני, בין אם נסבור כפירוש השלישי, בזה"ז עפ"י השו"ע, יש לברך בשם ומלכות.

ויותר נראית הסברה כנ"ל, שצריך שיהיה שלטון יהודי במקום, ואז זה נחשב ל"בתוקף ובגבורה" וכן "כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע".

ואם התנאי לברכה זו הוא דווקא בתים הבנויים במקום שיש שלטון ישראל, כפירוש השלישי, בכך מתיישב מדוע לא מצינו בכל מסע המושבות של מרן הראי"ה קוק זצ"ל עדות על ברכת מציב אלמנה, למרות שמצינו שמרן הראי"ה קוק דיבר ודרש על עניין זה, כדוגמת המושבה חדרה (עיין בספר אלה מסעי). וזאת, כי בזמנו עדיין לא היה שלטון ישראל על הארץ, וע"כ לא היו מיושבים "בתוקף ובגבורה", והוא חשש לפירוש השלישי של הב"י. משא"כ בתקופת רבנו הרצי"ה, שחזר שלטון ישראל על ארצנו, לכן ברך ברכה זו בשם ומלכות.



יא.

שיטת הלבוש – בתים שנבנו לאחר שנחרבו

הלבוש (או"ח סי' רכ"ד ס"י) כתב ז"ל: "הרואה בתי ישראל ביישובן, כלומר שכבר היו חרבין וחזרו ונתיישבו כגון בבית שני, אומר בא"ה אמ"ה מציב גבול אלמנה".

א"כ לפי דבריו, אין ברכה זו נאמרת אלא רק על ישוב שחרב וחזר ונבנה, ודווקא על מציאות זו שייך המטבע "מציב גבול אלמנה", שמשמע שה"אלמנה" היא הישוב שחרב, וכשקם הישוב מחדש – ניצבה האלמנה מחדש.

משמע, שעל בתים חדשים בא"י אין מקום לברכה זו. וקשה מניין ללבוש חידוש זה, שמברכים דווקא במקום שחרב ושוב נבנה?

ונראה שהוא הבין זאת מדברי הב"י שכתב בפירושו השלישי "אין מברכים עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית". ועד כה הבנו שהמילים "אא"כ היו" מתייחסים לישראל, דהיינו שאין מברכים ברכה עם שם ומלכות אא"כ ישראל היו יושבים בארץ ובזמן הבית. אך אפשר להבין שהמילים "אא"כ היו" מתייחסות למקומות. וכך הוא מבאר את דברי הב"י: "ואפשר שאע"פ שישאל מיושבים בתוקף וגבורה בקצת מקומות אין מברכים עליהם, אא"כ היו אותם מקומות כבר מיושבים בא"י בזמן הבית, ועכשיו הם מיושבים מחדש (כך ביאר ר' יעקב חלמיש הי"ו, הובא במאמרו של הרב מאיר בראלי הי"ו, ודפח"ח).

ואכן בגליון ישע שלנו (34 שבט תשס"ז עמ' 10) מספר חנן פורת ז"ל על ביקורו של הרב הראשי לישראל, הגאון הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל, בכפר עציון, זמן קצר לאחר עלייתו של הכפר להיבנות מחדש, לאחר מלחמת ששת הימים בחודש תשרי תשכ"ח, ובתום הסיור נכנס לביהכנ"ס וברך בשם ומלכות.

וביאר הגרא"י אונטרמן, שיש מחלוקת פוסקים בדבר ברכה זו. ובדרך הפשט נראה שכוונתו של רש"י ("כגון בימי ישוב בית שני") בברכה זו "ליישוב שהיה וחרב וחזר ונבנה ולו מתאימה הברכה "מציב גבול אלמנה" כמו אלמנה ששבה ובנתה את ביתה מחדש. כוונת רש"י "בית שני" אינה לתקופה היסטורית של ימי בית שני אלא לבית שחרב ונבנה מחדש וזה הכוונה "בית שני" שנבנה שנית לאחר חורבנו.

וסיים הגרא"י אונטרמן את דבריו (שם): "אין מקום כמו כפר עציון, שחרב ונבנה מחדש, ואין מקום כמוהו שאלמנותיו ויתומיו שגורשו ממנו – שבו אליו לבנות את ביתם, ועל כן במקום זה לכל הדעות יש לברך ברכה זאת בשם ומלכות". ורבינו הרצי"ה קוק זצ"ל שיבח מאוד את הגרא"י אונטרמן שפרסם הלכה זו (חוברת ארבעים לבינה, עמ' 27).

ולקמן נביא את הנהגת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאף הוא חשש לדעת הלבוש, ולכן ברך בעצמו בשם ומלכות בביהכנ"ס חורבת ר"י החסיד שנבנה מחדש, לא ברך בשם ומלכות בביקורו בעיר מודיעין עלית (קרית ספר). למרות שנבנתה כעיר חדשה לתפארה. וכשנשאל מדוע, השיב, שרק מקום שהיה בנוי ונחרב ובונים אותו שוב מחדש, מברכים בשם ומלכות (עיין בספר בשו"ב לירושלים, עמ' פ"ז).

ונראה שהגאונים הנ"ל חששו למנהג שהביא המהרש"ל, שנהגו לברך דווקא בבתי כנסת, וכן חששו לדעת רש"י וכפירושו בב"י, ועפ"י מה שבארנו בב"י לעיל. הרי שברכה על ביהכנ"ס מפואר שנבנה במקום שהיה חרב, בתוספת ראייה של בתי ישראל שנבנו במקומות אלו שהיו רבים, חזי לאצטרופי לכל דעות אלו, ואפשר לברך ממ"נ. ואף אין זה סותר את המנהג שנהגו לברך על ביכנ"ס כשיטת הרי"ף.



יב.

מדוע אין לחשוש לסב"ל

ונראה להוסיף, שממ"נ אפשר לברך היום על בתי ישראל שנבנו ביישובים חדשים, כשרואה גם את בית הכנסת בתפארתו, מהטעמים דלהלן:

א. שמא הלכה כהרמב"ם שלא כתב "כגון בימי בית שני", וא"כ ברור שאין בניין המקדש תנאי לכך. ונראה שהרמב"ם התכוון לא"י דווקא, שזהו הפשט, וכפי שכתב רבינו מנוח והביאו הכס"מ והרב המגיד.

אבל אפי' אם יבוא מאן דהו ויסביר שלדעת הרמב"ם אפשר לברך בחו"ל, אך בפשט נראה, שגם בחו"ל אפשר לברך. א"כ כ"ש שאפשר לברך בא"י.

וכן הרא"ש בברכות (פרק ט' סי' י') כתב כן, ולא הוסיף "כגון ביישוב בית שני". ואף בדברי חמודות (שם ס"ק ל"א) הבין שמדובר בא"י דווקא.

ב. אף שהרי"ף כתב בגירסתו הרואה בתי כנסת ביישוב מברך, מ"מ בהגהות הב"ח (שם) הביא גירסאות אחרות ברי"ף, בהן היה כתוב "הרואה בתי ישראל ביישוב". וא"כ, שמא גירסת הגהות הב"ח צודקת, ואז אפשר לברך על בתי ישראל ביישוב כיום בא"י, כנ"ל בדעת הרמב"ם והרא"ש, ואין מחלוקת בינם לבין הרי"ף.

ג. השו"ע פסק שמברכים על בתי ישראל ביישוב כגון ביישוב בית שני. ומכיוון שהב"י כתב בדעת רש"י ש"יותר נראה לומר בבתי ישראל ביישוב היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע", ומדובר ב"בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן", וברכה זו שייכת מאז החורבן, א"כ

נראה שהשו"ע התכוון לפרוש זה. ואף אם תאמר שפירוש זה כולל גם בתי ישראל בחו"ל, מה שלא נראה כלל מפשט הגמ', כי לא מופיע בגמ' שברכו בבבל דיין האמת על בית רב חנא בר חנילאי שחרב, אך ודאי שכולל גם בתים בא"י. וא"כ פשיטא שאפשר לברך גם בא"י. וכ"ש אם תאמר שהתכוון רק לא"י, וכן נראה יותר בפשט, כפי שהוכחנו לעיל.

ועוד, כיוון שהשו"ע פוסק הלכות לזה"ו ולא לעת"ל, א"כ נראה יותר שהוא התכוון לפירוש הנ"ל, ולא לפירוש שהכונה לזמן הבית.

וגם לפירוש השלישי בב"י שדיבר על בתי ישראל ה"מיושבים בתוקף ובגבורה" ובתנאי ש"היו בא"י ובזמן הבית", הוכחנו לעיל שאפשר להסביר בכוונת הב"י, שאין הכוונה לזמן בניין ביהמ"ק כפשוטו, אלא או לזמן חזרת ישראל אחר ימי אלמנותו, או לתקופה שיש ריבונות יהודית בא"י. ושתי ההבנות האלה מתקיימות בזה"ו, וא"כ ממ"נ אפשר לברך בזה"ו.

ואף אם יבוא החושש ויסבור, שסוף סוף כתב הב"י בשם המהרש"ל שהמנהג היה לברך דווקא על בתי כנסיות, ואין לשנות מן המנהג, וכן יש לנו כלל שבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות (עיין שו"ת תה"ד סי' ל"ה, מועד לכל חי סי' י' אות מ"ח שו"ת רב פעלים ח"ב סי' ז'). וכן כתב המ"ב (שם ס"ק י"ד) "וכן נהגו העולם שאין מברכין על שאר בתים, כ"א על ביהמ"ס כשרואה אותה ביפויה ובתיקונה". והוסיף בשם הא"ר שאין חילוק בין א"י לחו"ל, ואפשר לברך בזה"ו.

א"כ אם יברך בבית כנסת מפואר בא"י, ביישוב חדש שהוקם לאחר ימי האלמנות, יוכל לברך בשם ומלכות כמעט לכל הדעות והשיטות. שהרי השו"ע והרמב"ם שכתבו "בתי ישראל" בישובן, אף בית כנסת כלול בזה, שהרי גם הוא בית כנסת של ישראל, וכלול במושג "בתי ישראל". ואף אם יחשוש מאן דהו ויחלק בין בתי ישראל שדרים בו עשירים לבין בתי כנסת מפוארים של הציבור, מ"מ לא כתוב שצריך לברך בתוך הבית, אלא כתוב "הרואה" בתי ישראל בישובן, אז אם ראה בתי ישראל בישובן, ובנוסף ראה ג"כ בית כנסת מפואר ביישוב בא"י שנבנה אחר ימי אלמנות, ויכוון על שניהם לצאת ידי כל הדעות, לכו"ע יוכל לברך בשם ומלכות בלא שום פקפוק.

אלא שהמ"ב סיים את דבריו "ובפמ"ג מצדד דבזה"ו טוב לברך ברוך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות". ולכאורה זו מסקנת המ"ב, שפוסקים בד"כ כמו הדעה בתרא שהביא. והמעין בפמ"ג (באשל אברהם שם ס"ק ח') יראה שכתב "פי' הב"י דווקא בזמן שביהמ"ק קיים וכן כתב מהרש"א בחידושי אגדות שעתה בגלות לא שייך זה"י יע"ש. ולכאורה אם חוששים לדעת הפמ"ג, א"כ משום סב"ל היה צריך להיות הדין שאין מברכים בזה"ו, שמא הלכה כרש"י, שהתכוון דווקא לזמן "שבית המקדש קיים".

אלא שנראה לומר, שמלבד שרוב ככול הראשונים לא ס"ל הכי, וכפי שהוכחנו לעיל, וכן רוב האחרונים, עוד נראה לומר, שהפמ"ג יכול להסכים לדברינו. שהרי לחיזוק דבריו הביא את חידושי המהרש"א, והמעין בחידושי אגדות המהרש"א על גמ' (שם) ז"ל: "פרש"י כגון בישוב בית שני עכ"ל. דקדק לפרש כן הכא משום דחורבן בית ראשון נמשלו ישראל לאלמנה כמ"ש היתה כאלמנה וכשנגאלו בבנין בית שני מקרי מציב גבול אלמנה דהיינו בנין ביהמ"ק, ולאפוקי

בגלות השתא אין זה מקרי בתי ישראל בישובן כיוון דביהמ"ק חרב, לא שייך מציב גבול אלמנה, אבל בית גאים ודאי דשייך השתא וק"ל עכ"ל. הרי מפורש שהמהרש"א רצה להוציא את זמנו מהדעה הסוברת לברך בשם ומלכות ("ולאפוקי בגלות השתא"), וס"ל שאין שייך לקרוא לזמן זה בתי ישראל בישובן, כיוון שביהמ"ק חרב.

ונראה לומר, שהמהרש"א, כר' צדוק הכהן מלובלין, לא ראה לנגד עיניו מצב שישאל חוזרין לאדמתן ויש בתים בתוקף ובגבורה גם בלא המקדש, שהרי בבית שני קדם המקדש להרחבת בתי ישראל. ולכן מבחינתו זה היינו הך, כלומר מצב זה, שנוכל לברך על בתי ישראל בישובן, יקרה רק כשיבנה המקדש. אך אה"נ אם יהיה מצב זה גם בלא מקדש אין זה מצב של גלות. ועיקר דבריו היה להוציא מדעת הסוברים, לברך בזמנו בגלות בשם ומלכות, וכדבריו "לאפוקי בגלות השתא אין זה מקרי בתי ישראל בישובן".

אך בימינו, מבחינה כלכלית ובניין הארץ אנחנו במצב הרבה יותר טוב מימי בית שני, ומכיוון שלא העלה המהרש"א על דעתו זמן כזמננו, שיש ישובים רבים בתוקף וגבורה וללא מקדש, לכן תלה זאת במקדש, אך אין זה הכרח.

ולכן הפמ"ג שכתב "וכן כתב מהרש"א ז"ל בחידושי אגדות שעתה בגלות לו שייך זה" – עיקר כוונתו לומר, שכעת, בזמנו של הפמ"ג, בגלות, לא שייך לברך בשם ומלכות. אך על זמננו, שלא תיאר ישוב יהודי כ"כ מבוסס בלא מקדש, שמא היה מסכים שאפשר לברך.

וכן מה שכתב הפמ"ג (במשנצות זהב שם ס"ק ב') שם ז"ל: "ועיין ב"י דמ"ש רש"י בית שני דווקא בא"י ובית המקדש קיים אז מברכים על בתי עשירים, יע"ש", וא"כ אין לברך ברכה זו אלא בלא שם ומלכות, וכן על בתי כנסיות ביופיין ברוך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות".

אף הכא, נראה שעיקר כוונתו היא לשלול ברכה עם שם ומלכות בחו"ל בזמנו. אך אם היו בא"י בתי עשירים בתוקף ובגבורה בלא מקדש, שמא היה מסכים לברך בגלל רוב הראשונים שלא התנו זאת בבנין המקדש. ואף רש"י שכתב "כגון בישוב בית שני", אין הכרח להבין כהבנה זו שצריך מקדש בנוי, ואפשר להבין כשאר ההבנות בב"י. ולפי דברינו הנ"ל, אף בב"י עצמו אין הכרח לומר שכך הבין.

ונראה שלזה התכוון רבנו הרצ"ה קוק זצ"ל כשכתב (בהערות לעולת ראייה לסדר התפילה ס"ק ק') "ועיין פמ"ג שעיקרה על ברכה זו היא בא"י, עפ"י המבואר מדברי רש"י, וחוצ' ממנה הוא ספק, ואינה בשם ומלכות".

והקשה ידידי הרב מאיר בראלי הי"ו, והרי הפמ"ג כתב "בא"י וביהמ"ק קיים", וא"כ כיצד הרצ"ה התעלם מדבריו שבניין המקדש הוא לעכובא, ובלא בהמ"ק בנוי א"א לברך? וכיצד מביא הרצ"ה את הפמ"ג לתנא דמסייע לדבריו שאפשר לברך בזה"ז?

לאחר זמן ראיתי שאף מו"ר הרב צבי טאו שליט"א הקשה קושיה זו, בהערותיו בכתב ידו לעולת ראייה (ח"ב עמ' תכ"ב ס"י ק') בדברי הרצ"ה שכתב "ועי' בפמ"ג שעיקרה של ברכה זו הוא בא"י, עפ"י המבואר מד' רש"י, וחוצ' ממנה הוא ספק ואינה בשם ומלכות" הוסיף: "צ"ע ע"ש בפמ"ג" (הובא בספר פסקי רבנו הרצ"ה לרב שלמה אבינר ח"א עמ' 140).

ולפי הסברנו, צודק הרצי"ה. שעיקר דברי הפמ"ג היה לשלול ברכה בשם ומלכות בחו"ל, ומכיוון שבדעה השניה בב"י בביאור דברי רש"י, היה אפשר להבין, שנוהגת ברכה זו גם בחו"ל, לכן כתב שמא ההבנה ברש"י היא כהדעה השלישית, ששם א"י זה לעיכובא וכן "בנין הבית". אך לא נחית לדקדק מה יהיה הדין בזמננו בא"י, כשיש ריבונות יהודית ובתים בנויים לתפארה ובתי כנסיות מפוארים, בלא מקדש בנוי, כי עיקר דבריו היה לשלול ברכה עם שם ומלכות בגלות. ולזה כיוונו דברי הרצי"ה בהסבר הפמ"ג (שם) "וחוץ ממנה (חוץ מא"י יג.) הוא ספק ואינה בשם ומלכות".

ואכן גם בשעה"צ כך משמע. כי כשסיים המ"ב (שם) בדברי הפמ"ג, כתב בשעה"צ (שם ס"ק י"ב) "מפני שחשש לדעת רש"י" ולא פרט מהי דעת רש"י, כי העיקר שהכוונה לא"י ולא לגלות, ודו"ק.

אך בין כך ובין כך, גם אם נבין שהפמ"ג דקדק שכשאין מקדש אין לברך בשם ומלכות, ברור שאין זו כוונת השו"ע, וכפי שהוכחנו לעיל. ומכיוון שלדעת רובם ככולם של הראשונים, אפשר לברך בזה"ז בא"י, כשרואה בתי ישראל ובתי כנסיות מפוארים, נראה שאין לחשוש לדעה יחידאית שאולי אפשר להבינה בדעת רש"י, אך אין הכרח להבין כן בדעתו. ובפרט שיש לנו כלל הלכתי, שסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, וכבר כתב המהרש"ל, והביאו הב"ח, שהמנהג לברך על בתי כנסת מפוארים. ואם אפי' על בתי כנסת בחו"ל היה המנהג לברך, כ"ש על בתי כנסת בא"י שאפשר לברך בלא שום פקפוק.



יג.

מעשה רב

ואכן ראינו 'מעשה רב' של גדולי ישראל שברכו ברכה זו בשם ומלכות בא"י.

בספר שרי התורה (יצחק אלפסי עמ' 347) מובא שהרב שמואל סלנט, רבה של ירושלים, בירך בשם ומלכות על ראיית פתח תקווה שנבנתה לאחר היציאה מהחומות. וכן מובא בספר שמואל בדורו (חייו ופעלו של הגר"ש סלנט, בעריכת יעקב רימון ויוסף זונדל וסרמן, הוצאת מסלול ת"א תשכ"א, עמ' ע"ב).

בשיחות הרצי"ה (ויקרא עמ' 291) מובא ש"מספרים על רבי מרדכי גימפל יפה זצ"ל, שאמרו לו שבישוב פלוני (יש אומרים שזה היה ראשון לציון) אין אנשים כ"כ שלמים בקיום מצוות אלא מתנהגים בחוצפא דעקבתא. אמר: לא אאמין עד שאראה בעצמי. סיר באותו מקום והגיב: "אמנם אלמנה חצופה במקצת, ועכ"פ בא"י אמ"ה מציב גבול אלמנה".

בקובץ רישא דגלותא (דברי הספד על הגר"ש אלישיב זצ"ל) מובא בשם הרב שמחה הכהן קוק זצ"ל, שכשחנכו את ביהכנ"ס החורבה בעיר העתיקה בירושלים, הגר"ש ברך בשם ומלכות ברוך מציב גבול אלמנה. וכן מעיד הגר"י זילברשטיין (עיין ספר בשו"ב לירושלים לרב מרדכי צבי הלוי ציון

הי"ו עמ' פ"ו). אך משמע שברך כן רק כי זה היה מקום שהיה בנוי ונחרב ונבנה שוב. ולכן על העיר מודיעין עלית (המכונה קרית ספר) לא ברך, עיי"ש.

וכן סבר הגר"א נבנצל שליט"א, ואף הוא ברך בשם ומלכות בביקורו הראשון בקבר רחל ובמערת המכפלה לאחר שחרורם במלחמת ששת הימים.

וכן נהג הגאון רבי אשר וייס שליט"א וברך בחוה"מ פסח תש"ע כאשר הגיע לביהכנ"ס חורבת רבי יהודה החסיד שנבנה מחדש.

בשנת תרצ"ה ביקר האדמו"ר מסוכטשוב בעיר בני ברק יע"א, ועמד ברחובה וברך מציב גבול אלמנה (מופיע במכתב ששלח שבתי וייס, חבר המועצה של ועד הקהילה בת"א, ליצחק גרשטנקורן, ממייסדי בני ברק וראש העיר הראשון. המכתב שמור בספריית בית אריאלה).



יד.

ביסוס דברי הרצי"ה

וא"כ 'אוקמי דינא' של רבנו מרן הרצי"ה קוק זצ"ל, שכיום ביישובים שנבנו מחדש, בחסדי ד' אשר עלינו, וכוללים בתוכם ביכנ"ס מפואר, הרואה אותם צריך לברך בשם ומלכות מציב גבול אלמנה בלא פקפוק. ואין לתאר את גודל ההודיה לד' בברכה זו.

אלא שכדי לצאת ידי רוב הדעות, כתבנו שבכלל ראיית "בתי ישראל בישובן" יהיה כלול ג"כ בית כנסת מפואר, לצאת ידי דעת הרי"ף והמנהג שכתב המהרש"ל שנהגו לברך על בתי כנסיות.

אך לדעת רבנו הרצי"ה קוק זצ"ל, כל הסיבה שנהגו לברך על בית כנסת מפואר כדעת הרי"ף נגד רוב כל הראשונים, זה היה דווקא בגלות, ששם ביכנ"ס הוא מעין "תשלומין לעיקר יישובם של ישראל שהוא בא"י". אך הרואה בתי ישראל בישובן בא"י – פשיטא שיכול לברך בשם ומלכות, כי הם עיקר הדין, וכשיש את העיקר לא צריך את התשלומין.

ומכיוון שהשו"ע לא פסק כגירסת הרי"ף אלא כגירסת רוב הראשונים, לא חשש רבנו הרצי"ה שצריך לראות דווקא בית כנסת, אלא בבתיים ביישובן סגי. ואף אם יבוא מאן דהו לחשוש לשיטת הרי"ף ולטעון שיש לנהוג סב"ל נגד דעת מרן, כשיטת החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ט"ו), נבוא ונטען להגנת רבנו, דהכא איכא ספק ספקא לברך, דשמא הלכה כרובם של הראשונים שמברכים על בתי ישראל בישובן. ואף אם חוששים לדעת הרי"ף, שמא הלכה כהגהות הב"ח על הרי"ף שאף הרי"ף גורס "בתי ישראל", א"כ אפשר לברך על בתי ישראל.

ובטח ובטח לדעת בני אשכנז "היוצאים ביד רמ"א", ולא חששו לסב"ל, והיכן שפסק מרן השו"ע והרמ"א לברך – מברכים ולא חוששים לדעות אחרות, א"כ הרצי"ה עביד הכי ושפיר הוי.

כעת נראה לי לומר, שמכיוון שרבנו הרצי"ה נהג בכל הלכותיו כאביו מרן הראי"ה זצ"ל, יש לראות מה נהג בזה מרן הראי"ה. ועיינתי בספר 'ואלה מסעי' של הרב יונתן בנימין הלוי

הורוויץ, ובכל תיאורי מסעותיהם של הרבנים בכל המושבות החדשים בשומרון ובגליל (חורף שנת תרע"ד), ובראשם מרן הראי"ה קוק והגרי"ח זוננפלד זצ"ל, לא מופיע שם, ולו פעם אחת, שמרן הראי"ה ברך בשם ומלכות מציב גבול אלמנה, ורק מתואר שהוא דרש בעניין זה (של מציב גבול אלמנה) בחדרה. לכן נראה, שמרן הרב זצ"ל סבר שמה שכתב הב"י "דבתי ישראל ביישובן היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע", הכוונה היא שצריך ריבונות יהודית במקום, וזו כוונת השו"ע בכתבו "כגון בימי בית שני" (וכפי שכתבנו לעיל). ולכן מרן הרב זצ"ל בזמנו לא ברך בשם ומלכות, כי עדיין לא זכו לכך. אך כשזכינו בחסדי ד' לשלטון יהודי ביישובים אלו, קמה וגם ניצבה גבול האלמנה, ולכן הרצי"ה הקפיד לברך בכה"ג בשם ומלכות.

ובספר גדול שימושה (הנהגות הרצי"ה לרב אברהם רמר זצ"ל) מובא, שפעם היתה הפגנה נגד המיסיון שאורגנה ע"י בחורים מהישיבה, וכתוצאה מכך הם נאסרו בבית האסורים בהר הכרמל, ורבנו הרצי"ה בא לבקדם בכלא, וכשנכנס לחדר האוכל אמר, שלמרות שביקורו במקום אינו מסיבות מרנינות, "אולם יש לזכור שגם בית סוהר הוא ביטוי לשלטון עמ"י על ארצו. והמשיך בלשון סוגיית הגמרא ברכות נח: 'הרואה בתי ישראל ביישובן וכו' ברך בשם ומלכות: ברוך אתה וכו' מציב גבול אלמנה" (שם עמ' ל"ח, הוצאת טבת תשנ"ד).

הרי שסבר שהתנאי לקיום ברכה זו הוא "שלטון עמ"י על ארצו". ובגדלותו של רבנו הרצי"ה, שידע להתעלות ולהבין שגם שבנסיבות שהשלטון לא נוהג כדן, ועוצר בחורי ישיבה, המקנאים קינאת עמם תורתם וארצם, ומראה זה גורם לעצב רב, אעפ"כ רבנו ראה במבנה זה ביטוי לשלטון, ולא נמנע מלברך בשמחה ובשם ומלכות אפי' במקום זה.

מאידך גיסא, רואים אנו, שהרצי"ה ציטט את דברי הגמ' בשלמותה בעניין הברכה, ואז ברך בשם ומלכות. ולכאורה הוא נהג כן כדי למנוע חשש של ברכה לבטלה, כמובא בשדי חמד (אספת דינים מערכת ברכות סי' ס"ט בשם ספר מור ואהלות) שבכך אין חשש לאמירת שם שמים עיי"ש. ועיין בדברי המהדיר (גדול שמושה שם) שכתב שהרצי"ה נהג כן לרווחא דמלתא. ונראה להטעים את הדברים, ששם בבית האסורין, לא ברור לגמרי שיכול להיחשב כ'בתי ישראל ביישובם' כי האסירים היושבים שם, יושבים בכפיה ולא ברצון, וכמו כן אין בראיית מקום זה שמחת הלב כ"כ כמו בבתיים חדשים ביישוב חדש.

ושמעתי מידידי ורעי, הרב נחמיה טאו הי"ו, שסיפר בשם אביו, מו"ר הרב צבי טאו שליט"א, שזוכר שרבנו הרצי"ה, באחת מביקוריו בהתיישבות החדשה בשומרון, לקח עמו גמ' מסכת ברכות, וכשהגיע למקום, פתח בדף נ"ח ע"ב וקרא את דברי הגמ': "ת"ר הרואה בתי ישראל ביישובן אומר בא"ה אמ"ה מציב גבול אלמנה", וקרא זאת בשם ומלכות. ולכאורה סיפור זה הוא תנא לסתור את המתואר בגאולת אור הצב"י (שם), וכן את דברי הרב בעצמו שהובא בשיחות הרצי"ה (שם) ששם טען ש'ספק ברכות הוי ספק באמונה', ולעומת זאת, מעובדה זו משמע, שאף הוא עצמו חשש לסב"ל ולכן קרא מתוך הגמרא?

ושאלתי את הרב יעקב לבנון שליט"א, כיצד יש ליישב את הסתירה בין דברי הרצי"ה המופיעים בשיחות (הובא לעיל) שיש לברך בשם ומלכות, ושם אמר זאת בהחלטיות, לבין התיאורים בהן הרצי"ה ציטט את הגמ' בברכות נח: ורק אז ברך? וענה לי שנראה לו לתרץ זאת

בב' דרכים: א. כיוון שרבים לא הכירו דין זה ולא ברכו ברכה זו מעולם, לכן הרצי"ה ציטט את דברי הגמ' קודם ברכתו, כדי שמעשיו לא יהיו תמוהין ויובן לציבור מדוע הוא מברך (אך לא כי חשש לברכה לבטלה ופטר זאת עפ"י דברי השדי חמד). ב. ידועה הנהגת הגר"א המופיעה בתחילת ספר תולדות אדם (לאחיו רבי זלמן) שלפני כל קיום מצווה, היה נוהג להרהר בלבו את כל דברי הש"ס הנוגעים למצווה זו, ורק אז היה מברך. ונראה שהרצי"ה נהג כמנהג זה.

עוד נלע"ד לתרץ, דתלוי היכן היה וכיצד היו המבנים שעליהם ברך, וכן האם הייתה זו חניכת ישוב חדש כפשוטו. שאם היו שם בתים העשויים 'בחוזק ובגבורה', אפילו אם הורישו אותם מהגויים, או שהיה תחילת בניין ישוב חדש, עליהם ברך בשם ומלכות בלא שום פיקפוק, כפי שהוכחנו לעיל. לעומת זאת, כשהגיע לישוב חדש כאשר המבנים היו יבילים כקראוונים וכדו', ולא היו עשויים 'בחוזק ובגבורה', שם ברך רק ע"י קריאתו מתוך מסכת ברכות כנ"ל עפ"י השדי חמד ודו"ק.

ובכך יתיישבו מאורעות אחרים, בהם הרצי"ה כן ברך ברכה זו בשם ומלכות, בלא ציטוט דברי הגמ' הנ"ל, וגם כשלא היה ביכנ"ס מפואר במקום, כמתואר בספר גאולת אור הצב"י לרב יוסף בדיחי הי"ו (עמ' 256). וכן מופיע בשיחות הרב צבי יהודה (כרך א"י עמ' 142 הערה 1) שכשהגיע הרצי"ה לבקעת הירדן לאיזור גשר עבדאללה לאחר מלחמת ששת הימים, וכמאה מטרים משם ניצב בית המכס הישן, שאויש ע"י חיילים ששמרו שם, וברך שם הרצי"ה בשם ומלכות. והסביר זאת הרצי"ה (שם עמ' 149-150) שלמרות שלא נבנה שם ישוב מחדש (בית הערבה), מ"מ "ש כאן בית מיושב ודירה מיושבת, ונוסף לכך יש כוח שליטה וכוח צבאי. בוודאי אין זה פוגע". והוסיף: "גם בעיר מתחלפים דיירים (ואעפ"כ מברכים על הרואה בתי ישראל בישובן. יו). כך הוא הסדר של ישוב יהודי". ונראה שכוונתו היא שסדר התנחלות הארץ והורשתה, בנוי בכך שמתחילה הורישו בתים של האויב ויישבו אותם בחיילים ואח"כ באזרחים, ולאחר מכן ביססו את הישוב היהודי ובנו בתים חדשים. וכן כאשר ביקר הרצי"ה את ראשית היישוב המתחדש בעיר חברון ת"ו, ששכן אז במלון פארק, בירך בשם ומלכות. וכן בגרעין העלייה הראשון לאלון מורה (צמוד למחנה הצבאי בה"ד 3, הסמוך לכפר חווארה) ברך בשם ומלכות (משמיע ישועה עמ' 350, 371).

מכל הנ"ל רואים 'מעשה רב' מפורש, שרבנו הרצי"ה לא הצריך דווקא ביכנ"ס כדי לברך, אלא כל מבנה בישוב חדש תחת שלטון ישראל, ראה בו את החזרת והצבת גבול האלמנה, וע"כ חייב ברכה במקום זה שהייתה בה שמחת לב גדולה.

אמנם, במקום שהיה יכול לצאת ידי כל הדעות (כגון במקרה שהיה קיים ביכנ"ס מפואר במקום הישוב החדש) השתדל לברך בכניסה לבית הכנסת בישוב החדש, כמופיע בספר גאולת אור הצב"י (עמ' 258) שבמקום שאפשר, השתדל לקיים את המצווה בשלמותה לצאת ידי חובת דעת הר"ף ג"כ, ובכך קיים את דברי הגמ' 'ירא שמים יוצא ידי שניהן' (ברכות דף ל"ט ע"ב).

ובדברים אלו למדנו, עד כמה צריך לדקדק במעשה רבו, ומדוע אי אפשר ללמוד מ'מעשה רב' בלא ידיעת הפרטים לאשורם.

טו.

כל כמה זמן מברכים

מדברי הגמ' והשו"ע משמע שבכמה זה היא ככל ברכות הראיה שנזכרו בש"ס, ולכאורה יש לברך ברכה זו כל שלושים יום, כדין כל ברכות הראיה שמברכים אחת לשלושים יום. וכפי שכתבו התוס' בברכות (דף נ"ד ע"א ד"ה הרואה) והרא"ש בברכות (פ"ח סי' א') וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רי"ח ס"ג וסי' רכ"ד סעיף י"ג).

ואף רבנו הרצ"ה קוק זצ"ל כתב דיון זה, האם לברך רק כשרואה בפעם הראשונה או כל שלושים יום (שיחות הרב צבי יהודה ויקרא עמ' 290). ובגאולת אור הצב"י (שם עמ' 258) מובא שהרצ"ה ברך כמה פעמים בונה יעקב ובמבשרת ציון כשלא היה שם למעלה משלושים יום.

אך רוב העולם נוהג לברך רק בפעם הראשונה. ונראה להסביר, שמכיוון שאנו חיים בא"י ורואים בכל יום בתי ישראל ביישובן, א"כ לא עברו ל' יום מהראיה הקודמת, ודמי לרואה פני המלך בכל יום, שאינו מברך על ראייתו. משא"כ כשמגיע למקום חדש, שם יש התעוררות מחודשת.

ודבר זה דומה לגמ' בברכות (דף נ"ז ע"ב), בה נאמר: "הרואה מרקוליס אומר ברוך שנתן ארץ אפים לעוברי רצונו". וכתבו התוס' (שם ד"ה הרואה) שיש לברך ברכה זו במקום שבונים ע"ז חדשה או שהועמדה שם מחדש, אבל לא על עבודת כוכבים הקבועה במקומה. ולמרות שהשו"ע (או"ח סי' רכ"ד ס"א) כתב שמברך עליה כל שלושים יום אם לא ראה אותה, הרמ"א חלק עליו וכתב "והאידנא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותו תמיד".

א"כ דון מיניה ואוקי באתרין. אף בברכות החיוביות, כיוון שאנו חיים בא"י, ובכל מקום הוא בתי ישראל ביישובן, אין שמחה אלא כאשר מגיע למקום חדש הנבנה מחדש, והרואה לא ראהו מעולם, וע"כ יש שמחה על הצבת גבול האלמנה.

וצריך לבאר, שבכמה זה תלויה בשמחת הלב, ורבנו הרצ"ה היה כולו מלא שמחה והתפעלות בכל פעם מחדש, על שוב ד' שיבת ציון, ולכן פסק כהשו"ע, וברך בכל ביקור מחדש, אם עברו למעלה משלושים יום. אך רוב הציבור לא חש את אותה שמחה, וע"כ אינו מברך אלא כשרואה בפעם הראשונה בתי ישראל ביישובם.

ואף הרואה כמה יישובים (שיש בהם בתי ישראל ביישובן) ביום אחד, כיון שכל ישוב הרי הוא גורם לשמחה חדשה, א"כ יכול לברך על כל ישוב, אף אם הוא רואה את כולם באותו היום. ודמי לברכת רעמים וזיקים, שאם נתפזרו העבים מברך בכל פעם אפי' באותו היום (עיי' שו"ע או"ח סי' רכ"ז ס"ב), כי בכל פעם הוא מברך על רעמים חדשים (מ"ב סי' רי"ח ס"ק י"ג). וא"כ ה"ה בנידון דידן, על כל ישוב חדש שרואה, אפי' אם רואה כמה יישובים חדשים ביום אחד, מברך על כל אחד ואחד.

ויש להוסיף, שמו"ר הגר"א שפירא זצ"ל סבר, שבכמה זה היא דווקא על יישובים חדשים. אך ערים גדולות וותיקות המיושבות עשרות בשנים, וכבר אין עליהן ערעור, אף אם רואה אותן לראשונה, אין לברך עליהן, כי כבר נשתכח מהן שם אלמנות.

טז.

לסיכום

א. בגמ' בברכות (דף נ"ח ע"ב) מובא: הרואה בתי ישראל בישובן מברך ברוך מציב גבול אלמנה ובחורבן מברך דיין האמת.

ב. רש"י פירש "כגון בישוב בית שני". והב"י כתב שאפשר להבין ג' הבנות ברש"י:

א. הברכה היא על ביהמ"ק כשרואהו בנוי. ודחה זאת כי כתוב 'בתי ישראל'.

ב. הכוונה כשישראל מיושבים בלא שטן ובלא פגע רע כשהן בתוקפן ובגבורתן, ובפשט מדובר בא"י.

ג. אעפ"י שישאל מיושבים בתוקף ובגבורה, אין מברכים עליהם אא"כ היו בא"י ובזמן הבית.

ג. בגרסת הרי"ף מובא "הרואה בתי כנסיות בישובן מברך מציב גבול אלמנה". למרות שאף בזה נראה בפשט שמדובר על בתי כנסיות בא"י דווקא, אעפ"כ כתב המהרש"ל שנהגו לברך על בתי כנסיות בבניין, אף בחו"ל.

ד. פשט הפסוק "מציב גבול אלמנה" הכוונה לא"י, שהיא האלמנה, שננטשה ע"י עמ"י שהוא במשל הבעל, וכשחוזרים ישראל ומתיישבים בארץ, הוצב גבול האלמנה, שחיכתה לבעלה ישראל, כאלמנה חיה.

ואף אם כוונת ה'אלמנה' היא על כנסת ישראל, והבעל במשל הוא רבש"ע, גם אז נראה יותר לומר, שגבולה מתייצב בא"י דווקא שהוא מקומה הטבעי.

אולם, האבודרהם ועוד פירשו, שהאלמנה היא כנסת ישראל, ואעפ"כ יש מקום לברך על כך בגלות, כי הכוונה היא, שהקב"ה לא עזב את עמו ישראל בגלות, והשאיר להם שם ושארית. ולכן יש מקום לברך אפי' על בתי ישראל בחו"ל.

ה. לסוברים שהמנהג לברך על בתי כנסיות בתפארתן אפי' בגלות (המהרש"ל), הסביר הרצי"ה שבתי כנסיות בגלות הרי הן כעין 'תשלומין' לא"י, ולכן אפשר לברך עליהן בגלות.

ו. השו"ע פסק לברך בשם ומלכות על בתי ישראל בישובן "כגון בימי בית שני", כרש"י. ונראה שהשו"ע התכוון לבתי ישראל בא"י לאחר גלותן של ישראל, כשהן בתוקפן ובגבורתן ומיושבים בלא שטן ובלא פגע רע. ואפשר שהתכוון למצב שיש שלטון ישראל באותו מקום, כבזמנו בחסדי ד' שעלינו.

ז. למרות שהב"י פירש פירוש בדעת רש"י שהברכה היא "בא"י ובזמן הבית", אין נראה שהכוונה לבניין ביהמ"ק כפשוטו, אלא לחידוש ההתיישבות לאחר חורבן בית שני, שמכונה 'ימי הבית השלישי' אף טרם בנייתו של הבית (כמו 'ימי בית ראשון').

אך גם אם התכוון לימי בנין המקדש כפשוטו, אעפ"כ, בשו"ע לא פסק כן, מכך שלא התנה זאת בפרוש בדבריו.

ח. לפי דעת בעל הלבושים, אין לברך ברכה זו אלא כשרואה ישוב שחרב וחזר ונבנה מחדש בא"י ובאותו המקום.

ט. מי שמגיע לשוב חדש בזה"ז, ורואה בו בתים חדשים מפוארים וכן בית כנסת מפואר, יכול לברך בשופי מציב גבול אלמנה בשם ומלכות ממ"נ: השו"ע פסק כן על בתי ישראל בישובן, ובפשט מדובר בא"י. ואפי' את"ל שדיבר על חו"ל, כ"ש בא"י שיכול לברך.

כיום, שיש שלטון ישראל במקום בחסדי ד' אשר עלינו, נראה שלכל הדעות יכול לברך. שהרי גם אם הלכה כהרי"ף, שאין לברך אלא ברואה בית כנסת בתפארתו, כיוון שראה בית כנסת באותו ישוב, יכול לברך. ואף את"ל שהרי"ף דיבר על חו"ל ג"כ, כדעת המהרש"ל, אך כ"ש שבא"י יכול לברך. והב"ח גרס בדברי הרי"ף "בתי ישראל". וא"כ פשיטא שיכול לברך.

י. וכן מצינו רבים מגדולי ישראל שברכו ברכה זו בשם ומלכות, ובפרט כשראו בתי כנסת ג"כ, כפי שכתב המהרש"ל שנהגו לברך על בתי כנסת, ובמקום מנהג לא חוששים לסב"ל.

יא. רבנו הרצי"ה קוק זצ"ל הקפיד לברך ברכה זו בשם ומלכות על כל ישוב חדש בא"י. ואף על בתי אויבי שהורשנו אותם ומתגוררים בהם חיילים או אזרחים תחת שלטון ישראל. ובדברינו הוכחנו, שהנהגתו מבוססת על רוב הפוסקים בכלל, ועל דעת השו"ע בפרט.

יב. מרן הראי"ה קוק זצ"ל בזמנו במסע המושבות, שהגיעו לשובים חדשים שאף היה בהם ביכנ"ס, לא ברך מציב גבול אלמנה בשם ומלכות. ונראה שמרן הרב זצ"ל סבר שבדברי השו"ע "בתי ישראל בישובן כגון בשוב בית שני" הכוונה היא שהכרח הוא שיהיה שלטון ישראל, ובזמנו עוד לא זכה לכך.

יג. נהגו לברך ברכה זו רק בפעם הראשונה שרואה ישוב חדש בא"י ולא בכל שלושים יום. וכן נהגו לברך ברכה זו רק על ישוב חדש ולא בעיר ותיקה המיושבת עשרות בשנים וכבר נשתכח ממנה שם אלמנות (הגר"א שפירא זצ"ל).

וכשם שזכינו להצבת גבול האלמנה בחלקים גדולים בארצנו, בחסדי ד' אשר עלינו, כן נזכה להציב את גבול האלמנה בשאר מקומות ארצנו הקדושה, ונזכה לבניין המקדש במהרה בימינו אכי"ר.



הרב בכור דזורייב (ידיד)

מח"ס בכור ההלכה

פתח תקוה

אישות בזמן מלחמה

במלחמת חרבות ברזל

א. הקדמה

חשוון תשפ"ד, מלחמת "חרבות ברזל". ב"שטחי הכינוס" מתקיימות חתונות רבות תוך כדי ההיערכות למלחמה. מראות חתנים במדי צבא ההגנה לישראל צועדים אל עבר חופות מאולתרת כדוגמת דגל ישראל המתוח מעליהם נעשו לחזון נפרץ. אוהבי חיים אנחנו. חוסן העורף נותן עוז ותעצומות לנמצאים בחזית המלחמה. ברוך ה', פלאי פלאות, מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.

הנה, השבוע שמעתי כי רב אחד אסר על מי שביקשה להסיר "התקן" כשנפשה לשאול הגיעה, ברצותה לקיים מצווה לשמה ולהוסיף חיים בישראל, דווקא בעת הזו שאיבדנו נפשות כה רבות.¹ נימוקי הפשוט היה על פי המבואר בתענית (יא, א) שבקושי התירו לשמש ב"שני רעבון", אם לא שטרם קיים מצוות פריה ורביה (הובא להלכה אצל כל עמודי ההוראה, ובשו"ע בשלוש מקומות: או"ח רמ; שם תקעד; אה"ע כה. ולמדוד בבבלי מיוסף, בתנחומא מנח ובירושלמי מפסוק באיוב: "בחסר ובכפן – גלמוד").

תימה תימה קראו השומעים. גם בעיניי הוראה זו הייתה קשה מכמה פנים. אתמקד רק בבירור שאלת היתר התשמיש בעת מלחמה, עיקרה וענפיה.

כבר מקופיא יש לערער על הקשר שבין "שני רעבון" לבין מלחמה וצרות אחרות. וודאי שיש לחלק. הרי עוד בעומק צרת השעבוד במצרים העידה התורה כי "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, יב). בני ישראל פרו ורבו, ועסקו במצוות פו"ר ביתר שאת וביתר עוז. הלא בזכות המראות הצובאות זכינו לגאולה (רש"י שמות לח, ח). כמו כן, הלא יהושע נענש על שביטל את חייליו מפריה ורביה לילה אחד (עירובין סג, ב). כן יש להזכיר את אוריה שנשלח אל ביתו בעיצומה של המלחמה מול בני עמון, כמו גם מעשה דוד ובת שבע (ראה תוס' עירובין שם, ד"ה 'כל'). עוד מזדקר ועולה הפסוק האמור אצל חתן וכלתו בשנתם הראשונה: "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח" (דברים כד, ה) עליו אמרה התורה: "לא יצא בצבא".² מבואר שגם

א. אין כאן המקום לדון בעצם שאלת מניעת היריון ובהיתר להשתמש בהתקן זה המונע השרשה (על שני סוגיו, התקן נחושת או התקן הורמונאלי), ראה שו"ת צי"א ח"ט סי' נא, פ"ב עמ' רז, וחזר בו בח"י סי' כה פ"י עמ' קלו; שו"ת אג"מ אה"ע ח"א סי' סג וח"ד סי' עד. ושוב, אה"ע ח"א סי' סג, ח"ג סי' כא; דעת הגרש"א המובאת באסיא גליון עז-עז עמ' 124-135 תשסו; שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קעט.

ב. היינו במלחמת רשות, אבל מלחמות צה"ל רובן ככולן מלחמות מצווה המה, של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואפילו חתן מחדרו יוצא (סוטה מד, ב).

בשעת מלחמה יהיה עם אשתו וישמח עמה, וקשה יהיה לומר שבדברי ריצוי בעלמא מיירי, ואישות נאסרה (ראה לקמן שמצאתי כן אצל היעב"ץ בהגהותיו לעירובין סג, ב).¹ מלבד זאת, מעולם לא נשמעה קריאה כזו בעבר.

בפרט שמלחמות עשויות להיות ארוכות, וזוקקות אורך נשימה, וכבר אמרו בתוספתא תענית (פ"ה הל' יא): "עיר שהקיפוח גויים [...] אין רשאים לסגף עצמן בתענית שלא לשבר את כחן".²

ודאי שהשמירה על החוסן הלאומי קשורה גם באיתנות הבית. שמחת הבית היא חלק בלתי נפרד משגרת חירום. ברור שמאד יש להזהר בימים אלה מעצבות וחרדה. חיוניות החיים מושכת חיים. כל זאת בהתחשב בעובדה שהסכנות בעת הזו אורבות לנו מכמה חזיתות, ואחת מהן איננה מעבר לגבולות אלא בתוכינו ממש, ומי ידע מה ילד יום, ה"י. ביתו של אדם ושמחתו הם מבצרו.

אמנם, מניעת אישות מוכרת היא במצבי קיצון כבאבלות, יוה"כ ותשעה באב, אך מהו היחס אל שעת צרה בכלל, ומלחמה בפרט. תדע, שגם בתעניות הקבועות אין איסור תשמיש. לכאורה נראה שגם בצרה שיש בה חיוב תענית אין איסור תשמיש, ולא בכל המקרים המוזכרים בסימן תקעו שמתענים בהם יש איסור. בפרט במלחמות, המבצעים וה"סבבים" הרבים שעברנו שלא שמענו שגזרו בהם תעניות, אלא לשרידים אשר ה' קורא, כל שכן לאיסור תשמיש.³

וגלע"ד שכן הדין בכל המבצעים הצבאיים, בפעולות תגמול, ב"זיזומות" ובביטחון השוטף שאינם בגדר "דלא ליתי עלייהו". כל המלחמות התכופות מאז תחייתנו בארצנו, ובכללם מלחמות התקפה יזומות, הן חלק ממלחמת מצווה כוללת. כמלחמות יהושע שאין בהם פטורים ה"חוזרים", ואף יותר מכן (ראה רמב"ם מלכים פ"ה הל' א). לא כמלחמות דוד בשעתו (להרחיב גבולו), ולא רק כ"מלחמות הרתעה" (כי היכי "דלא ליתי עלייהו") קודם שתתרגש עלינו מלחמה, שנחלקו בה רבי יהודה וחכמים (מסכת סוטה סוף פ"ח, שם) אם של מצוה היא אם של רשות. בעיצומה של מלחמה בת מאה שנים אנו, ואין ביננו לבין אויבנו אלא 'הפסקות אש' במתכונות ה"הודנה" שבפיהם (שתכלית ההיערכות לקראת המערכה הבאה).

וראיתי שהחזו"א או"ח, סוף הלכות עירובין (ליקוטים ו) קיד אות ב כתב בדעת הרמב"ם שאפילו מלחמת הרתעה "כי היכי דלא ליתי עלן" בכלל מלחמת מצווה היא. א"כ כ"ש מלחמותינו. ואף שיש החולקים (ראה בית הלל, לו "יציאת חתן למלחמה בשנתו הראשונה", מה שדייק בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות), לענ"ד אינו נוגע למציאות חיינו, שמלחמותינו אינן בגדר 'דלא ליתי עלן' אלא יותר מכן, כמבואר, שיש לראותן כמלחמת מצווה אחת. כל זאת לא כמו שמשמע בדברי החזו"א (שם באות א) שנראה שרומז למציאות הפיגועים: "שהורגים ישראל לפרקים אלא שאינם עורכים מלחמה אלא שאין אימת ישראל עליהם וכשפוגשים ישראל יחידי או יחידים הורגים אותם, ולוחמים (ישראל) להחלישם ולהטיל אימת ישראל עליהם", שהיציאה נגדן אינה אלא כמלחמות הרתעה, ולא כמלחמות הצלה, כאילו היו עומדים בפני עצמם, וכך תפסו גם בקו' בית הלל הנוכח, לדעתי פשוט שיש לראותן כמלחמות התשה, שודאי בכלל הצלה מ"צר שבא עליהם" המה.

ג. דע שיש שלמדו מכתוב זה את גדר מצוות עונה, שהוא בריצוי ושמחה, ואינה רק הכשר למצוות פו"ר. ראה סמ"ק מצווה רפה, וראה לשונו של הטור אה"ע סי' כה בשם הראב"ד בבעלי הנפש. ראה בעל הטורים עה"ת (דברים שם) שלמד מפסוק זה גדר מחודש בחיוב העונה בשנה ראשונה, עיי"ש. ונראה בכוונתו שבשנה הראשונה אינו יכול לטעון שמלאכתו מגבילתו.

ראה עוד שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' כח) וקונטרס אורח משפט (ח"ב תשע"ח), מאמרו של הרב חנוך הורביץ.

ד. ראה גם בבא בתרא ס, ב: "מיום שפשטה מלכות הרשעה, שגזרת עלינו גזירות רעות וקשות [...] דין הוא שנגזור עלינו לא לישא אשה, אלא הנח להם לישראל".

אמרתי אסורה ואתורה אחר שורשי הסוגיה, ונבקש לנחות לבירור פסקי מרן והרמ"א בסוגיה עמומה זאת. הנלענ"ד אכתוב בעזרת צור ישראל וגואלו, ויושבי על מדין ישפוטו.

שאלה זו נידונה בבבלי ובירושלמי ויש שינויים ביניהם, ומובאת בצורה זו או אחרת כמעט בכל המדרשים, בבראשית רבה ובתנחומא (וגם ביניהם יש שינויים) וכן בווה"ק ועוד, בעיקר בקשר לאמור אצל נח ויוסף.

בירושלמי יש כמה הוספות שאינן בסוגיית הבבלי. אמנם, ברי"ף, רמב"ם, רא"ש וטור, אין התייחסות לירושלמי, רק לסוגיית הבבלי. מיהו, בשו"ע וברמ"א הובאו להלכה שתי הסתייגויות מהירושלמי: קולא אחת בדברי השו"ע (תקעה, ד), לה הסכים הרמ"א (ד"מ בסי' רמ) בהיתר לשמש לביל טבילה. וחומרא שהביא הרמ"א, שגם היא עולה מהירושלמי (כפי שצינו בשיירי כנסת הגדולה ובביאור הגר"א) לאסור גם ב"שאר צרות כשני רעבון".

כאמור, כך פסק מרן השו"ע בשלושה מקומות. בהלכות תעניות (תקעה, ד-ה) כתב: מצוה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון (משנ"ב ס"ק ח - שיאכל בצמצום). ואסור לשמש מטתו חוץ מליל טבילה, ולחשוכי בנים מותר. וכל הפורש מן הציבור אינו רואה בנחמתו, והמצטער עימם זוכה ורואה בנחמתו.

כך הביא מרן בקצרה גם בסי' רמ (סעיף יב) ובאה"ע סי' כה (סעיף ו).



ב. טעם האיסור

הנה, הסוגייה נפתחת במימרת ריש לקיש בתענית (יא, א): אסור לאדם לשמש מיטתו בשני רעבון, שנאמר "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" (בראשית מא, ג). תנא: חשוכי בנים משמשים מטותיהן בשני רעבון.

בהמשך מובאות כמה מימרות הסובבות כולן סביב טעם האיסור שלא לפרוש מן הציבור, וכפי שמביא שם רש"י בטעם האיסור לשמש: "דצריך אדם לנהוג צער בעצמו" (הובאה לשונו במשנ"ב תקעה ס"ק ט), וכ"כ הנמוק"י. בשכר זה ניצול ממיתה משונה, ואם פורש מהציבור ואומר

ה). עיין בסימן תקעו שמתענין ומתריעין גם על שאר צרות, ורבות המה, כגון דבר בחזירים וחולאים שפשטו ברוח הציבור וחיה רעה משולחת. ויש צרות שלא מתענין עליהם, כגון על סחורות שהוזלו שרוב העיר מתפרנסין מהם שזועקים אפילו בשבת, ויש שרק מתריעים. ובפשטות לא גזרו בכל הצרות הללו איסור לשמש.

ו). כך להלן, בכל מקום שלא מצויין המקום המדויק של ההפניות לדברי מפרשי הש"ס, ראשונים כאחרונים, יהיה זה בדרך כלל לתענית יא, א.

ז). ראה מהר"ץ חיות בריש תענית שכתב שיש הסוברים שפירוש רש"י שלפנינו איננו לרש"י כי אם לתלמידו (כמו בנדרים ובנויר), ובאריכות בדבריו באמרי בינה סי' ה, וכ"ד החיד"א בספרו פתח עיניים כד, ב ובשם הגדולים (ש, לה) והיעב"ץ בספרו משנה לחם בהשמטות שבסוף מס' ע"ז ובספרו קולן של סופרים יח, ב. אולם בנידונינו, כבר הראשונים כתבו כן בשם רש"י, וכן את דבריו בהמשך הסוגיה שהאיסור הוא רק במי שקיים מצוות פו"ר (ראה למשל בסמ"ק מצוריד סי' צה).

"אלך לביתי, אוכל ואשתה ושלוש עליך נפשי" לא יראה בנחמתו, וכל זאת למדנו כבר ממושה שצריך אדם לצער עצמו עם הצבור. עיי"ש.

המאירי כתב בשם תלמוד המערב (אצלנו בתנחומא נח, יא) שהטעם הוא כדי שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבנו של עולם והוא עוסק בבנינו של עולם. "הרא"ם (בראשית מא, ג) כתב שהטעם הוא שלא יהא כל העולם שרוי בצער והוא במנוחה. ובריטב"א משמע שהטעם הוא כדי שהולדות לא יהיו חלושי המזג (וכ"כ הגמוק"י בשם "אחרים"), וכ"כ בשו"ת מעיל צדקה (סי' רנב).



איסור התשמיש בתיבה

כבר נח ובני ביתו היו אסורים בתשמיש כל זמן שהותם בתיבה "מפני שהעולם היה שרוי בצער" (רש"י בראשית ז, ז). ברם, אפשר שנאסרו על פי הדיבור, והוראת שעה הייתה, ואין ללמוד ממנה, כפי שמשמע ברש"י (שם ח, יז): "ושרצו בארץ" – "ולא בתיבה, מגיד שאף בהמה ועוף נאסרו בתשמיש". אולם, דעת זקנים מבעלי התוספות שם הביאו בשם התנחומא שכך גם עשה יוסף, ממנו למדנו לדורות: "כמדרש (תנחומא נח, יז) שאמר הקדוש ברוך הוא אני קובר, אני הורס, ואתה בונה? המתן עד שיעבור זעם".^ז כך מובא בעוד כמה מקומות. אולם באותם מדרשים מובא שנה נצטווה, ויוסף נהג כן מעצמו, ומשמע שאינו איסור, וחכמים אסמכוהו אקרא, בפרט שבלאו הכי אין למדין קודם מתן תורה (כדברי הב"י, תקעד). ראה עוד בפירוש רבינו חיים פלטיאל מבעלי התוס' (בראשית ח, טז) שכתב שאפילו כשיצאו מהתיבה, נח ובניו היו צריכים להיתר מיוחד לשמש, שכן "אפילו כשיצאו מן התיבה היה העולם בצער", וכ"ה בבראשית רבה (פ' לא) ובירושלמי תעניות (פ"א הל' ו), מכאן שהייתה זו הוראת שעה, ואכן מיתור הפסוק אצל יוסף למדנו ולא מנוח (כאמור, בירושלמי למדו זאת מדרשת הפסוק באיוב פ"ל, ראה לקמן).



ג. תוקף האיסור – מהתורה, מדברי סופרים או שמא מידת חסידות

שיטת התוס' – האיסור ממידת חסידות

פשט לשון הגמרא הוא שיש בזה איסור מדינא. מרן העתיק את לשונו של הטור לאורך כל סימן רמ, והביא הלכה זו בלשון "איסור", כמו גם הרמב"ם (תעניות פ"ג הל' ח).

לעומת זאת, כתב הברכי יוסף (תקעד, א) בשם הרב שיירי כנה"ג (רמ בהגה"ט אות ה) שדעת התוס' (תענית י, א) שאינו אלא מידת חסידות, ושע"ז סמכו העולם להקל בזה, "דלא עדיפנא

(ח). כ"כ קרבן העדה שם. אם כן, לפי רש"י הטעם הוא כמבואר במדרש רבה וכך פשטות סוגיית הבבלי, והמאירי מבאר על פי הטעם המובא בתנחומא, מה עוד שלטעם שהביא המאירי יש לכאורה לאסור אפילו למי שלא קיים פו"ר, עכ"פ נ"י שהטעם העיקרי הוא במוזכר ברש"י, כך משמע גם מדברי הטור ושו"ע בסי' תקעד. וראה משנת חיים תענית סי' כה.

ט). בתנחומא שלפנינו בשינוי לשון מעט: "אמר להם הקדוש ברוך הוא אפשר שאהא כועס ומחריב את העולם ואתה בונה, אלא כשיעבור המבול אתם נזקקים לפריה ורביה, שנא' לאמר לאסורים צאו. ישעיה מט, ט". וזה הנוסח במדרש ילמדנו אות לג: "אמר הקב"ה לנוח אינו דין שאני קוצץ ואתה נוטע שנאמר בחסר ובכפן גלמוד [...] ואף יוסף כך עשה".

מלוי". שוב כ"כ בספרו **יעיר אוזן** (מערכת א, אות קיז). ברם, בהמשך דבריו הביא הברכי יוסף שאביו כתב לפקפק על מסקנת שיירי כנה"ג, וז"ל: "ועטרת ראשי אבא מארי זלה"ה בתשובה כתב יד גמגם על דבריו, דאיך כתב סמכין האידנא לשמש בשני רעבון, והיא הלכה פסוקה מהטור ומרן וסיעתם דאסור, דלא כהתוספות שהוא חסידותא. ותו שהרב שיירי כנה"ג עצמו הקשה על דברי התוספות". אף שכך היא דעת התוס', אך מדברי רמב"ם, טור ושו"ע ושאר הפוסקים משמע שאסור מדינא, ובפרט שבלאו הכי דברי התוס' מוקשים.

הנה, התוספות (שם ד"ה אסור) הקשו מיוכבד בת לוי, שאמנם נולדה במצרים (במדבר כו, נט), אך עיבורה היה בשני הרעבון בארץ כנען ("הורתה בדרך ולידתה בין החומות". סוטה יב, א). וכתבו שאכן איסורו ממידת חסידות בלבד, כדמוכח מלוי שלא נהג בזה איסור.

אולי כך יש לתלות בדברי המאירי בסוגיין. עיון בלשונו מלמד שג' הלכות הן, וכולן באות בלשון: "ראוי". אחר שכתב שלא ינהג עידונין בעצמו בין המתענים, ואף יתענה עמהם, ושאינו מן הדין, אלא כדי שלא יהיה כחתן בין אבלים, כתב: "אף בשני רעבון ראוי לו לאדם שלא ישביע עצמו [...] וכן לא יהא נוהג עדונין בעצמו, ולא ישמש מטתו בשני רעבון". ומשמע לכאורה כדברי התוס'.

כעת בינתי שנראה לדייק כך מלשונם של התוס' בעירובין (סג, ב), שלשיתם במסכת תענית אולו. הנה, כתבו שאף על פי שמותר לשמש בשעת מלחמה, אוריה "החמיר על עצמו".¹ מעניין לציין כי אף שהטעם הפשוט בעירובין הוא משום שהארון היה עמם במחנה, כפי שמודגש בפסוק, ובוזה דנה הסוגיה שם, הנה התוס' שם כתבו שהטעם שאוריה החמיר על עצמו הוא: "לפי שהיו ישראל בצרה". ומשמע שהוא חלק מהאיסור שבסוגיין, וכל האיסור איננו אלא ממידת חסידות. גם בעירובין, תוס' לא נרתעו מלומר שדוד לא החמיר בזה, כמו שלוי לא החמיר. אולם בסוף דבריהם כתבו אחרת, שהטעם שאוריה החמיר היה משום תרתי, מלחמה וארון, ומשום מלחמה בלחוד לא שמענו (אולם, ראה מהרש"א שם, שדן מלחמה כשני רעבון, וראה עוד לקמן).



האם מידת חסידות יכולה לבוא בלשון איסור

הנה, אף שהדברים באו בלשון איסור, כבר מצאנו כזאת, וכגון מה שאמרו במגילה (כח, א): אסור להסתכל בפני אדם רשע. כך כתב התורה תמימה (בראשית כו ס"ק ב) שלשון איסור לאו דווקא, וכתב "שכן מצינו הרבה". ראה **יעיר אוזן** (מערכת א אות קיז) למרן החיד"א שהאריך להוכיח כך מכמה מקומות, ושכ"כ הריטב"א במגילה (כח, א). ראה גם בשו"ת יביע אומר (ח"ב חלק י"ד סי' טז אות ז).

(י). בפירוש רבינו חיים פלטיאל עה"ת (בראשית מא, נ) כתב זאת בשם רבינו אלחנן מדנפייר (מגדולי בעלי התוספות ובנו של ר"י הוקן, שנעקד"ה בשנת ד'תתקמ"ד). וכך אפשר להבין קצת גם מלשונו של רש"י שאין בזה איסור ממש, אלא שלא יהיה כפורש מן הציבור.

(יא). שמואל ב יא, יא: "ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים, ואני אבוא אל ביתי לאכול ולשכב עם אשתי, חייך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה".

קשיים בשיטת התוספות

מיהו, קשה לומר שלוי לא נהג מידת חסידות. עוד קשה, והרי בלאו הכי שניהם עדיין לא קיימו פו"ר, ובסוגייתנו מבואר שחשוכי בנים מותרים. ועוד, מניין שלא היה זה בליל טבילה (כמבואר בשו"ע בסימן תקעד שגם בשני רעבון מותר, ואף מצווה), אי נמי שההבדל בין יוסף ללוי היה שלוי היה בכלל "היוצא לדרך" דשרי (לדעת שו"ע ורמ"א, כמבואר לקמן).

את הקושיה מיוכבד אפשר לתרץ באופנים אחרים. אכן, כבר הב"י הביא שרבינו אליהו מזרחי (פרשת מקץ) תירץ שכיון שללוי לא הייתה בת, כלומר שהוא לא קיים פריה ורביה, הותר לו. הר"ן בהלכות ב, ב ד"ה ההולך והריטב"א בחידושו תירצו שכיון שיורדי מצרים עצמם היו שבעים לא היו אסורים, ועל צער מי שאינו ישראל לא קפדינן, ויוסף לבדו נהג איסור משום שסבר שאביו ואחיו נתונים ברעב.²

הנה, על תירוץ הרא"ם הקשה הב"י שהרי גם יוסף היה חשוך בנים, שכן טרם קיים מצוות פו"ר. וכתב שמעיקרא אין לפלפל בזה, מאחר שכל הלימוד אינו אלא בדרך אסמכתא, וקודם מתן תורה לא היה איסור (ומשמע מדבריו שאפילו יוסף עצמו לא נהג כן. כע"ז כתב הט"ז ושוב בספרו דברי דוד בראשית מא, ג, ולקמן תתבאר יותר שיטת הט"ז בזה), כל זה דלא כתוס'. כ"כ הבית מאיר אה"ע סי' כה שיש לדחות מה שהכריחו תוס' רק מחמת קושיה על פי דברי הר"ן, ושכדבריו סובר הב"י הנ"ל, ולא כתוס'. מכל מקום משמע מדבריהם כי דין הוא, וכך פשט לשון הרמב"ם הל' תעניות ג, ח (מה שכתב בשלחן גבוה תקעד ס"ק ח שיוסף ולוי נחלקו במח' ב"ש וב"ה הוא דוחק, וראה כה"ח תקעד ס"ק יג).³



האם יש מקום למידת חסידות בענייני תשמיש שלא על דעתה של אשתו

השתא דאתינן להכי, נעיין בזה מעט. בכל העניינים הללו הרי משועבד הוא לזולתו, היא ביתו, וצריך את רשותה, וכך יש לומר בדעת התוס'. ואף שבשו"ת חתם סופר (סי' קמט) כתב, שכל שרוצה להתחסד ולהיות פרוש, אף אם בתחילת הנישואין לא היה פרוש, רשאי להחמיר ע"ע ולהפקיע שיעבודו מאשתו, ואדרבה, שמחה היא לאשתו על כל המדרגות שמתעלה בעבודת ה', והובאו דבריו בפתחי תשובה יו"ד סי' קפח סק"ב. ברם, בשו"ת מעיל צדקה (סי' מג) כתב כי

יב. כך כתב בפי' רבינו פלטיאל (בראשית מא, ג) בשם רבינו אלחנן, והוסיף שהם לא אסרו בשביל יוסף, שזהו צער יחיד.

ג). ראה דבריו הישרים של רבינו עובדיה מברטנורא בפירושו לתורה עמר נקא (בראשית מא, ג): "קשה, שהרי לוי שמש מטתו בשני רעבון דהא נולדה יוכבד בין החומות. י"ל שמיוסף אנו למדין איסור משום דפירש הכתוב בטרם תבא שנת הרעב, אבל מלוי אין ללמוד היתר שלא נתפרש בתורה שנוולדה יוכבד בין החומות. ואולי כי מפני זה לא פירש לנו הכתוב את לידתה כדי שלא נלמוד היתר זה. וא"ת א"כ לוי חטא, נוכל לומר שהואיל ולא ניתנה תורה לא היה לוי מקפיד על כך אבל יוסף היה מקפיד על זה ופרסם הכתוב מעשה יוסף כדי שנלמוד האיסור, ולא פרסם מעשה לוי כדי שלא נלמוד היתר. גם י"ל דלוי ויוסף היו חלוקים במאי דאמר חשוכי בנים משמשים מטתו בשני רעבון דלוי שמיע ליה ויוסף לא שמיע ליה". מיוסף נלמדנו את האיסור, ומלוי את ההיתר של חשוכי בנים, זה וזה בדרך אסמכתא, שאין למדין מקודם מתן תורה, וכמו שכבר כתב הב"י. ראה עוד מש"כ בספרי בכור ההלכה (ה'תשע"ז, סי' א) עמ' 45 ואילך) בתוקף המצוות והאיסורים שקודם מתן תורה.

במילי דחסידות אינו יכול להחמיר שלא ברשותה, כ"מ במקור חיים לבעל החו"י (תקעד ס"ה) שצריך את הסכמת אשתו ומחילתה: "ואם יחמיר מספק צריך מחילה מאישתו, ודו"ק". ראה גם פתחי תשובה (ס"י תקעד) שאי אפשר לבטל מצוות עונה, יתרה מזו כתב באשל אברהם מבוטשאטש (ס"י רמ. ושוב הובאו דבריו בספרו עזר מקודש ס"י כה) שגם אם הייתה מחילה מצד האשה, חיישין שמא לא היה זה בלב שלם. ואף אם נאמר דמה בכך, הרי בנידודנו, בשני רעבון, אף היא מחויבת להשתתף בצער הציבור, הרי לדעת התוס' אין חיוב פרישה.¹

[ואולם, לעניין פרישה בראש השנה וכן בשאר הימים בהם כתב האר"י ז"ל ש"ראוי" לפרוש מהם מתשמיש המטה, כתב הרב שערי תשובה בהלכות ר"ה (ס"י תקפב) שכיון שכולם נהגו כך, על דעת כן נישאה, ויש כאן מחילה. עכ"פ, בנידונינו, לא רק בשאר צרות, אלא אף בשני רעבון, כבר כתבו הפוסקים שלא נהגו לאסור. ולקמן נראה שיש לחלק ביניהם, ובשני רעבון אכן איסורא איכא].



מלשון שאר הראשונים משמע שאיסור גמור הוא

איך שיהיה, המפרשים, אחרונים כראשונים, האריכו לדון בראייה מיוסף ובקושיה מיוכבד. נראה שהתוס' (כמעט) יחידים הם בין הראשונים שפירשו שמעיקרא ליכא איסורא. כבר מלשון קיצור פסקי התוס' (אות טז) משמע שזהו דין גמור: "חשוכי בנים משמשים בשני רעבון ובלייל שטבלה" (שלא כמבואר בתוספות שלפנינו).² כאמור, גם מלשון של הרמב"ם משמע כן (למרות שבפרק יד מהל' אישות לא הזכיר מזה דבר, כך מפורש בהל' תעניות ג, ח). כך הוא פשוט לשון הרי"ף והרא"ש בפסקיו שם. כך העיר החת"ס עה"ת (פ' ויגש עה"פ 'אלה בני לאה'): "תנא תני אסור ואת אמרת מידת חסידות שנו כאן", וכך תמה כבר השלחן גבוה (ס"י תקעד).

אמנם אף לסוברים שאיסורו מדינא, כתב הב"י (תקעד) שהלימוד מדיוק הפסוק לגבי יוסף איננו כי אם אסמכתא בעלמא, ומשמע לכאורה שאיסורו מדברי סופרים ואין בזה איסור תורה, שאין למדין קודם מתן תורה. כ"כ האשל אברהם (ס"י רמ) שהאיסור בזה הוא מדרבנן, ואילו מצות עונה היא מדאורייתא, ועל כן בספיקא אין בידינו לעקור מ"ע דאורייתא, ומה שחכמים

יד). אמנם השערי תשובה (תקעד ס"ק א) תמה כיצד ביטלו עונה דאורייתא, לא רק בלייל טבילה ולדעת המג"א, אלא בכל פעם שתקנו ובכל פעם שמשתוקקת. אך אפשר לומר שגם היא מחויבת להשתתף בצרת הציבור, ואם תשאל והרי המחויבות היא שלו כלפיה, כך שאם לא תמחול, אמאי אינו חייב. הנה, יש כוח ביד חכמים לעקור מצווה מהתורה בשב ואל תעשה, לא רק במקום חשש שמא יעבור על איסור תורה (כשופר לולב ומגילה בשבת) אלא גם מסיבות אחרות. מכל מקום, מאחר שנחלקו בזה הפוסקים, ובפרט שרוב הנידונים הם נגד דעת מרן להחמיר, הרי זה בכלל מה שכתבו רבותינו מאורי הדורות שאם היה ספק אם עקרו חכמים מצוה מן התורה, קמה וגם נצבה חיובה של המצוה, כאילו לא עקרה. כך כתב המהר"י אלגאזי בספרו קהילת יעקב (אות ח ס"י קל), על פי שו"ת רדב"ז (ח"ג ס"י תקנט): "דווקא ודאי דדבריהם, אבל ספק דדבריהם, כגון מילתא דהויא פלוגתא דרבוותא אין עוקרין אפילו בשב ואל תעשה", וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו ס"י קנט) שבספק מוקמינן אדינא, וראה בחקרי לב (או"ח סוף ס"י טו ד"ה ואין, בלשון ראשון).

טו). יש אומרים שמחברו הוא הרא"ש (ספר היוחסין לרבי אברהם זכות, מאמר ה) ויש שכתבו שהוא לרבינו הטור (היעב"ץ בספרו משנה לחם פסחים פ"י), אך אז יש לתמוה שהירושלמי שהוזכר בקיצור הפוסקים הושמט לגמרי מדברי הרא"ש, גם מהטור. אכן החיד"א בשם הגדולים (ערך קיצור פסקי התוס') כתב ששתי ההשערות הללו אינן מבוססות.

אסרו לבטל מצוות בשב ואל תעשה היינו בודאי, לא בספק. ע"ש (הובאו דבריו בשו"ת לבושי מרדכי כרך ב סי' רד).

מיהו, אף שכך הבינו כמה מהפוסקים, הנה, נראה שהמעין בלשונו של הב"י ימצא בדבריו כוונה אחרת, שאיסורו מן התורה. כך כתב כבר הט"ז (שם ס"ק ב) אולם, שלא כב"י, כתב כן אף בדעת התוס' (מיהו, בספרו דברי דוד (בראשית מא, נ) כתב בפירוש שהוא אסמכתא מדרבנן). הנה, הב"י ביקש להתמודד עם שאלת הרא"ם שעד שמקשים מיוכבד, יש לתמוה על עצם הלימוד. הרי יוסף, כמו גם לוי, היו חשוכי בנים, בת לא הייתה להם, והרי למדנו שחשוכי בנים כלל אינם בכלל האיסור, כיצד אם כן למדו לאסור איסר מיוסף, מאידך כיצד למדו היתר בחשוכי בנים. הנה, לאחר שהב"י הציע את דברי הר"ן, ביאר מדנפשיה באופן מחודש שהפסוק אינו מתייחס אל יוסף בדווקא, שאין למדים קודם מתן תורה, ומשה המודיע לעם את התורה הסמך את האיסור ליוסף, ומסיני נאסר. יוסף ולוי קודם מתן תורה היו מותרים בכל זה, ומעולם לא ביוסף עסקינן. ואף שהב"י כתב שהייתור בפסוק: "בטרם תבוא שנת הרעב" הוא "אסמכתא בעלמא", אין כוונתו לומר שאין זה לימוד גמור, שהאיסור מדרבנן, זהו ייתור שבכוונת מכוון בא למדנו את האיסור, ודו"ק. כל זה בדומה לאיסור גיד הנשה (ראה חולין ק, ב). שלדעת הרמב"ם בפיה"מ לחולין ריש פ"ז משה מוסר לראשונה בסיני לעם ישראל שלא יאכלו גיד הנשה, אלא שנכתב במקומו: "על כן לא יאכלו בני ישראל [...] (בראשית לב, לג), ולא לבני יעקב כיוון הכתוב. זה, אם כן, נראה כי דעת הב"י היא שהאיסור מדינא, ונראה אף שהוא מהתורה, ולא כתוס'. (ממילא תהא מכאן הערה נוספת על דברי שכנה"ג בנימוקו הראשון שביקש ללמד בו זכות על בסיס שיטת התוס', שכאמור, כבר תמה עליו אביו של החיד"א כמובא בברכ"י (תקעד) כפי שהזכרנו למעלה).



יש המבארים גם בדעת התוס' שזהו איסור גמור

אכן, יש שכתבו שבלאו הכי אין לתלות את המנהג להקל בתוס', משום שמעולם זו לא הייתה כוונתם. גם לתוס' זהו דין גמור, אלא שיוסף, אשר היה חשוכ בנים, נהג בעצמו חסידות, שעה שמעיקר הדין היה מותר. כך כתב הקורבן נתנאל (פ"א סי' ח ס"ק ג) כיון שלשון 'אסור' אינה עניין של מידת חסידות: "ודאי לכ"ע אסור. אלא דומיא דלוי ויוסף שלא קיימו פריה ורביה עדיין, להם מותר מדינא אך יוסף נהג בחסידות. והר"ן תירץ לנכון קושיית תוספות, ע"ש". נראה בכוונתו שעדיין יש קושי בתירוץ זה, אחר שהמקור לדברי ר"ל הוא מהאמור ביוסף. גם המהרש"א כתב מעין זה, שרק אצל חשוכי בנים זוהי מידת חסידות, וכ"כ הב"ח (סי' רמ) וכך משמע בט"ז (תקעד ס"ק ב), כך מצאתי גם בספר גבורת ארי לתענית. כ"כ האליה רבה רמ ס"ק כ והצידה לדרך עה"ת, לבעל הבאר שבע, פרשת מקץ כו, ב ועוד.

אולם, קשה לתלות כן, שפשט לשונם אינו מורה כן, ועכ"פ הב"י (תקעד) ודאי לא הבין כן. שהרי לדעת מרן כל שלא קיים פו"ר, חיובא איכא, ואין מקום למידת החסידות (תדע שהב"י אף הוציא כמעט את הירושלמי מפשרו מתוך הבנה שאין לאיסור מקום לנוח אצל מי שטרם קיים מצוות פו"ר, וראה לקמן). כך גם נקט המאמר מרדכי (תקעד סוף ס"ק ד) בדעת התוס'. לעולם, פשטות לשונם היא

שעיקר האיסור אינו אלא מידת חסידות, כמו שהבין בדבריהם שכנה"ג. כ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל (י"ד סי' לג), ובעיקר כך קבע למעשה על פי דבריהם בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' ל).

קודם צאתי את העיר, אציע עוד איזה גרגיר בעיון בדברי התוס'. כיצד יתכן שלוי לא נהג מידת חסידות, וכי לא די לנו להיות כלוי ואחיו. בפרט שלוי הוא היחיד מבין האחים שזכה לתואר חסיד, כברכת משה: "תומך ואורך לאיש חסידך" (דברים לג, ח). כן הקשה גם בשו"ת כנסת יחזקאל (י"ד סי' לג). ומצאתי שכבר הקשה כן בעל אור החיים הק' (פרשת מקץ): "ואין נראין דבריהם, לא במה שאמרו מידת חסידות, כי מכתוב דרשו לה, ולא במה שיצא מדבריהם כי לוי לא היה חסיד, והעידה עליו התורה 'לאיש חסידך' כי הוא היה חסיד שבשבטים". ותירץ שאף שליוסף הוה שרי, אך לא באה התורה לומר שלא שימש, אלא ללמד באה התורה לאחרני שכבר יש להם בנים. כעין זה כתב המהרש"א לתרץ, שלוי סבר שכיון שטרם קיים מצוות פו"ר אין זו חסידות, ואף שלא קיי"ל כיוסף בחשוכי בנים, אך למדנו שאחרים מיהא אסורים, עיי"ש (וכבר כתבנו בהערה יג שמעין זה כתבו הב"י ורבינו עובדיה מברטנורא בעמר נקא). עוד שאלנו שהלימוד מיוסף כשלעצמו צ"ע, שהרי הגמרא מסייגת שחשוכי בנים מותרים, והרי יוסף עצמו היה מחשוכי הבנים, שהרי בת לא הייתה לו.

בעניין זה מצאנו דבר פלא בעין יעקב. לדבריו כפי הנראה ליוסף הייתה בת. רמז לזה מדברי המדרש (ב"ר ויגש, צג) על שאמרו האחים ליוסף: "אדוני שאל את עבדיו" - "מתחילה בעלילה באת עלינו [...] וכי בתך היינו מבקשים" (בראשית מד, יט וברש"י שם). אולם הדיוק דחוק ואינו מוכרח, ואכן בלאו הכי התקשה שהרי לא נמנתה עם יורדי מצרים, שלא כמו יוסף ובניו. וכתב בדוחק, שצ"ל שנפטרה באותה העת (כן כתב מדנפשיה בשו"ת שבות יעקב ג, ל), עיי"ש).

העיר על כך הכלי חמדה (פ' מקץ) כי גם לו יהיבין ליה, הכתוב היה מציין זאת, שילד שני בנים ובת "בטרם תבוא שנת הרעב". עוד קשה, דמאי אהני בתירוצו, שאחר שמתה, שוב מחוייב במצוות פו"ר ככל מי שהיו לו בנים ומתו (יבמות סב, א כדברי ר' יוחנן וכ"פ הרמב"ם הל' אישות פרק טו הל' ה). אם כן, חזרה קושיית הב"י למקומה, למה נאסר יוסף. כ"כ החיד"א בספרו פתח עיניים לדחות את דברי הרב החביב ז"ל, וז"ל: "אין זו ראייה, דמילתא בעלמא ואורחא דלישנא הוא (דברי האחים), ותו דאי הכי הו"ל לכתוב וליוסף יולד שני בנים ובת בטרם תבא שנת הרעב, ודוק". שו"ר בכה"ח (תקעד ס"ק יג) שתי' בעוד שני אופנים.

איך שיהיה, גם אם תאמר שלכו"ע אסור, אלא שלוי לא קיים מצוות פו"ר, שעדיין לא הייתה לו בת, וכן ליוסף, אלא שיוסף מידת חסידות נהג בעצמו, קשה מדוע לוי לא נהג מידת חסידות. ואם תרצה לדייק מלשון התוס' שיוסף סלסול נהג בעצמו, ודאי לא היינו לומדים איסור מדבריו. ונראה שאין מנוס מלומר כדברי הב"י שבלאו הכי אסמכתא בעלמא היא, ואין למדין מקודם מתן תורה, ועיקר (וראה היטב מש"כ מהרש"א, ומה שכתב בפתח עיניים דשניהם שמשו בליל טבילה, אלא שבעוד שלוי נפקד, יוסף, שמכל מקום שימש בליל טבילה, לא נפקד).



ד. מי הם "חשוכי הבנים" המותרים

נבוא עתה אל העין. הנה, ההנחה הפשוטה עד כה הייתה שכל שלא קיימו מצוות פו"ר, הרי הם בכלל חשוכי בנים המותרים לשמש אף בשני רעבון, כמפורש ברש"י שכל "שלא קיימו פריה ורביה" אינם בכלל האיסור, וכ"כ הרמב"ם (תעניות פ"ג הל' ח) בפירושו: "וכל מי שקיים מצוות פריה ורביה אסור לו לשמש מיטתו בשני רעבון", והיינו כל שאין להם בן ובת (יבמות סא, ב). כך משמע מדברי הב"י שהביא בשם רבינו אליהו מזרחי שיוכבד שנולדה בין החומות במצרים, הורתה הייתה בשנות הרעב, משום שאף שבנים היו לו, בת לא הייתה, ולכן אף מידת חסידות אין בזה. יתרה מזו, מדברי הב"י משמע אף שאיסורא איכא, שכל שלא קיים מצוות פו"ר אינו יכול לבטל עונתה.

הנה, מחמת קושיית הבית יוסף, שהרי גם ליוסף לא הייתה בת, דרך חדשה סלל לו הט"ז (תקעד ס"ק ב) שיוסף ולוי אינם מחשוכי בנים, "חשוכי בנים" הם כל שאין להם אפילו בן או בת, שזהו צער גדול שהולך עירי, ולכן התירו"ם (מע"ז כתב בפירוש נזר הקודש למדרש רבה בראשית פרשה לא סי' יב לרבי אברהם יחיאל מגלוגא, פולין ה'ת"ע, שהתירו מחשש שמא ימות ברעב בלא זרע). כל שאינו עירי, בכלל האיסור הוא, ואפילו אין לו בת. כ"פ שני דורות אחריו רבינו יוסף דוד משאלוניקי בשו"ת בית דוד (ס"ס צה). כך לכאורה משמע פשט לשון 'חשוכי בנים', שהוא עירי, ולא בהכרח מי שעדיין לא קיים מצוות פו"ר."

אך הדברים קשים להולמם, וכפי שהקשה עליו האליה רבה. הנה, מדברי (כמעט) כל הראשונים שדיברו בעניין זה משמע כמו שמפורש ברש"י ורמב"ם (הל' תעניות פ"ג הל' ח) שכל מי שלא קיים מצוות פו"ר בכלל חשוכי בנים הוא, ואף אם יש לו כמה וכמה בנים או כמה בנות

טז. קדם לט"ז המהרח"ש בעל התורת חיים, בספר שיטות קדמוניות עמ"ס תענית.

יז. ראה מה שהביא נזר הקודש (שם) טעם חדש לאיסור לשמש בשני רעבון בשם הוזה"ק, הדומה לטעם שהזכרנו בשם התנחומא "שלא יהא הקדוש ברוך הוא עוסק בחורבן העולם והוא בונה", ומה שדן שם בדברי הוזהר שמשמע שאף חשוכי בנים אסורים⁽¹⁾, וז"ל: "בוזהר ס"פ מקץ (רד"ע"ב) מפורש הטעם שאין לשמש בשני רעבון וכיוצא בו בעת צרה, לפי שאז הם ימי הרעה ששולט שורש הרע בעולם, ובנים הנולדים הם מתפשטים ג"כ משורש הרע וקרויבים לחטא, ע"ש. ויתכן דהיינו דכתיב (דברים ז, יג): 'ובירך פרי בטןך ופרי אדמתך', ודרשינן (דברים רבה ג, ה): 'ובירך פרי בטןך – בלא חטא', כי טעמו מפורש בצדו באומרו 'ופרי אדמתך', כלומר אימתי פרי בטןך מבורכים בלא חטא, כשפרי אדמתך מתברך והשובע בקרב הארץ, אשר אז הם ימי הטוב ואין שליטת הרע בעולם, וכן הכתוב אומר: 'לא יורעו לריק ולא ילדו לבהלה' (ישעיה סה, כג), דהא בהא תליא, כאמור. ומיהו קשה לפי האי טעמא לחשוכי בנים אמאי שרי. ואפשר לדחות דברייתא דתני דחשוכי בנים משמשין מטותיהם בשני רעבון, אתי כשיטת הגמרא דטעמא מפני צער הצבור, ובחשוכי בנים לא קפדינן להא, אבל לפי טעם הוזהר באמת אפילו לחשוכי בנים אסור". ע"כ.

מיהו בסו"ד מסיק שאין הכרע בדעת הוזה"ק, שמקום מצווה שאני, ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע". ברם, ראה שם שחידש שלפי הוזה"ק כל האיסור אינו אלא להוליד, אך אין איסור בעצם התשמיש, וכגון למעוברת ומניקה, ובכל מקום שברור שלא תתעבר. אבל לטעם הבבלי, הסיבה היא החובה להשתתף בצער הציבור.

יח. לולי דברי הראשונים הוזהר אמינא כפשוטו לשונו של הרמ"א (רמ, יב): "מי שאין לו בנים", היינו שניים. שבמחלוקת ב"ש וב"ה בגדר מצוות פו"ר, מודים תרווייהו ששניים מיהא בעינן, והוא פשט לשון "רבו" ("פרו") הוא אפילו באחד, ו"רבו" היינו לפחות שניים. כפי הידוע שיעור השימור בכל תרבות הוא לפחות שניים). אולם, ודאי שצדקו דברי המשנ"ב (ס"ק מז) שביאר את לשונו של הרמ"א בהתאם לדברי כל רבותינו שהכוונה היא שלא קיים מצוות פו"ר, "ולכן אפילו יש לו בנים (הרבה), אם אין לו עדיין בת – מותר".

(צידה לדרך מאמר ה כלל א סוף פרק ו, הו"ד בא"ר תקעד ס"ק ח וכן משמע בר"ן). כאמור, כדבריהם כתב הב"י (סי' תקעד) בשם רבינו אליהו מזרחי. כ"כ ב"ח שם, אליה רבה (ס"ק ח) עולת תמיד (רמ"ס ק"יב), שו"ת שבות יעקב (חלק ג סי' ל), מאמר מרדכי (תקעד סוף סק"ד), שו"ת קרן לדוד סי' סב ובספר תורת חיים (סופר תקעד ס"ק יד). (ואולי אפילו הט"ז עצמו הדר הוא לכל חסידיו. הנה, בספרו דברי דוד על התורה (פרשת מקץ מא, נ. הוצ' מוסד הרב קוק דף קכה) הקשה מיצחק ששימש בשני רעבון, כמו שכתב רש"י (בראשית נו, ח), ותיירץ שלחשוכי בנים מותר. וכתב רח"ד שעוועל, המהדיר לדברי דוד, שזאת על אף שכבר נולדו בניו, אלא שבת לא הייתה לו. וכ"כ הט"ז להדיא בהמשך דבריו בפירושו לתורה, שמותר היה ליוסף לשמש משום שהיה מחשוכי בנים). וכבר כתבנו בשם הב"י שהלימוד מיוסף הוא בגדר אסמכתא בעלמא, ומלשונו של הר"ב עמר נקא משמע שאכן יוסף עצמו לא נהג כן בתורת איסור.

ואי בדידי תליא, הוה אמינא שגם לדברי רש"י הרמב"ם וסיעתם שלדעת ב"ה, שכל שאין לו בן ובת לא קיים המצווה וחשוק בנים מקרי, היינו לאחר מתן תורה. אך לבני נח, ועל כל פנים – קודם מתן תורה, נראה שקיום המצווה הוא בכל שני ילדים, בנים או בנות. והיינו, שגם אם לא למדים ממש (כב"ש) או מבריאתו של אדם (ב"ה), הלא פשט לשון הכתוב: "פרו ורבו", מלמד שלא די ב'פרו' (מלשון פרי, והיינו וולד אחד), אלא אף: "רבו" (לפחות שניים), כפי שיוצא מדברי רש"י (בראשית א, כב).¹ בזה נ' שמבואר טפי מדוע תוס' לא התייחסו אל יוסף או לוי כחשוכי בנים, אף שלדידן כל שאין לו בן ובת חשוק בנים מקרי, ודו"ק.²

אולם, אם נדייק, עיקר טענתו של הט"ז אינה מקושיית התוס' מלוי, או ממה שאפשר להקשות מיצחק בגרר, אלא מפשט לשון חז"ל בברייתא: "חשוכי בנים", והיינו ערירים. הנה, הרי גם הט"ז עצמו הכריח כן בדברי דוד (בראשית מא, נ): "אסמכתא בעלמא היא! ועל כרחך לומר כן, דהא [...] היה חשוכי בנים והיה מותר [...] אלא דלא ילפותרא גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא". ואף שבמגנינו על השו"ע (תקעד ס"ק ב) כתב הט"ז דברים מעט שונים, שהלימוד הוא לימוד גמור, כמו שדייקנו מלשון הב"י, אלא שכך רמזה התורה ללמוד ממתן תורה ואילך, אך עד מתן תורה היה מותר, ובכלל זה יוסף עצמו, ואם נהג איסור, היה זה ממידת

יט). מעניין לציין שאף שלדעת הבבלי לב"ה צריך דווקא בן ובת (ראה שו"ת יבי"א ח"ז אה"ע סי' ב), הנה, דעת הירושלמי (יבמות פ"ו הל' ו) שכוונת ב"ה היא שיוצא אפילו בבן ובת, וכ"ש אם יש לו שני בנים: "אמר רבי בון לכן צריכה אפילו זכר ונקבה", שב"ה לקולא וב"ש לחומרא, וראה מאירי שהביא בשם "גדולי הדורות" שפירשו כך גם בבבלי(!), וכך משמע מדברי תוס' לחד מן קמאי שעל הגליון שם. ראה גם שו"ת אבני נזר אה"ע סי' א שמי שיש לו שני בנים ושהה עשר שנים אינו צריך לגרש.

כ). בשאלות (שאלתא קסה) מבואר שגם ב"נ "מפקדי אפריה ורביה", וכ"נ ביבמות (סב, א) בדין מי שהיו לו בנים ונתגיר: "דמעירא נמי בני פריה ורביה נינהו" (משא"כ לעניין נחלה), וכ"כ שם להדיא המאירי, כ"מ בריב"ן שם וברש"י בחגיגה (ב, ב) ובתוס' שם ד"ה "לא תהא". ברם, בסנהדרין נט, א מבואר שלאחר מתן תורה נעקרה מהם ונאמרה רק לישראל, כ"כ התוס' שם, המשנה למלך (הל' מלכים פ"י הל' ז) הטורי אבן (חגיגה ב, ב). הנה, אף אם נחלקו הסוגיות (כמו שכתב בפירוש המאירי ביבמות שם), בנידון דידן לעניין יוסף, קודם מתן תורה לכו"ע בני נוח נצטוו בזה, וראה מש"כ ערוה"ש אה"ע א, ה שמשמע שחייבים בה רק מצד המצווה הכללית של "לשבת יצרה", ונ"ל שמדברי השאלות והתוס' בחגיגה משמע שיש עליהם חיוב גמור.

חסידות. זאת ביקש הט"ז לתלות גם בדברי התוס', שרק יוסף נהג חומרא בעצמו, אך לדידן איסורו מה"ת (שהאיסור התחדש בסיני).



כל שיש בו צד מצווה - מותר

כבר ציינו האחרונים בשם הא"ר כי לעומת מה שכתב הט"ז שמגמת פרשנותו צמצמה מאד את ההיתר, הנה בספרו דברי דוד כתב כל בתר איפכא, שכל שאינו לתענוג אלא יש בו צד מצווה, שרי. דבריו הובאו בשערי תשובה (תקעד ס"ק א), ומשם התקבלו להלכה בשעה"צ (שם ס"ק ט), ובכה"ח (רמ ס"ק פב), "דהאי איסור תשמיש לאו לגמרי הוא", שכל שהוא לצורך קיום המין (לדת) או מי שיצרו תקפו אין איסור (ראה גם את לשון המגיד משנה, שאפשר לתלות בדבריו שבכל צד מצווה שרי, ורק לתענוג אסור, וי"ל). מדברי המשנ"ב (תקעד ס"ק יג) משמע שנוקט להלכה כפרשנות המרחיבה, ואף שלא מפורש בדבריו, משמע שאף שיש לו בן ובת, כל שרוצה עוד בנים ומשמש לשם מצווה - שרי. כך נראה לענ"ד לתלות גם בלשון הירושלמי: "תאבי בנים", לדעת הדברי דוד, כל שמשמש לשם מצווה - שרי, תאבי בנים לאו דווקא.

מיהו דעת רוב הראשונים ממוצעת, וכמו שכתב רש"י: "חשוכי בנים - שלא קיימו פריה ורביה", כלומר שההיתר מתייחס רק אל מי שעדיין אין לו בן ובת. וכ"כ רמב"ם, ריטב"א, ר"ן בהלכות ותלמיד הרמב"ן, וכלשונו כתב גם הסמ"ק מצוריד (סי' צה). כ"כ בספר הצרורות (לרבינו חיים מטולידו, תלמיד הרשב"א). וכך משמע דעת הבית יוסף (תקעד, יב) בשם רבינו אליהו מזרחי שנוקט כפשט לשונם של רש"י והרמב"ם, שכל שקיים מצוות פו"ר אסור.^{כא} אף הא"ר (תקעד ס"ק ח) שהביא את הדברי דוד, לדינא אינו סובר כוותיה, שכן הביא בשם הצידה לדרך: "אסור לשמש מטתו אם קיים מצות פריה ורביה", ומשמע אפילו כדי לקיים מצוות "לערב".



האם במצוות "לערב" מקיים מצווה מהתורה

בהקשר זה, יש להזכיר מה שכתב בסוגיין האשל אברהם (רמ ד"ה 'וההכרע'). הא"א מחדש בגדר מצוות פו"ר, שגם במצוות "לערב" (ר' יהושע ביבמות סב, ב; רמב"ם אישות פרק טו הל' טז) מקיים מצווה מהתורה, אלא שהיא מצווה קיומית, כציצית. כלומר, שאם בחר לקיימה יש לו עליה שכר כמצוות עשה של תורה. ונראה להוסיף, שהרי זהו פשט "ורבו", אף שמיעוט "רבים" שניים, היינו בתורת 'תפסת מועט תפסת', אך כוונת התורה להרבות, כפשוטו. א"כ, כל שאין לו בן ובת הרי היא עליו כמצווה חיובית, ולאחר מכן מצווה קיומית, ובאו חכמים ועשאוה ל"מצווה חיובית מדרבנן", היא מצוות "לערב". וזו לשונו: "הגם שאחר שיש לו בן ובת קיים מצות עשה דפריה ורביה המוטלת שלא לבטל ממנה, כשמוליד אחר כך עוד ולדות, בכל הולדה

כא). כ"ג דעת הרש"ש בשם הגבורת ארי, שכתב שאפילו יש לו בנים הרבה, אם אין לו בת בכלל חשוכי בנים הוא (וראה לקמן שכפי הנראה לרש"ש דרך אחרת).

והולדה יש מצוה גמורה, כעין הלוש הרבה לבושים עם ציצית ומברך על כל אחד ואחד, וכעין תפילין אחר שהיו עליו כדי הילוך ד' אמות ביום ההוא, ודכוותה".²²

עוד כתב הרמב"ן (מלחמות, יבמות יט, ב מדפי הרי"ף) לגבי מצוות "לערב" שמכל מקום "אין כופין עליה ולא קורין עבריינא למי שאינו רוצה לעסוק בה". ראה לשונו של ערוך השלחן אה"ע א, ח: "כעין הידור מצווה ומנהג דרך ארץ". יתרה מזו, הראב"ד (בהשגות לר"ה שם) כתב אף שאין זו מצווה ממש אלא "עצה טובה". אולם ברמב"ם (שם) וברי"ף (שם) משמע כמו שכתבנו, שזו מצווה חיובית מדרבנן, והאשל אברהם מחדש שמקיים בזה גם מצווה מהתורה.



כמה ראשונים שמשמע מלשונם כחידושו של הט"ז

אולם, מעניין לציין לשונם של כמה ראשונים, שמשמע מהם כט"ז, ולא ראיתי שהאחרונים ציינו לזה. הנה, משמע מלשונם כי "חשוכי בנים" היינו מנועים מבנים (פי' ר"י מיוון לשאלות הוצ' מירסקי, שאילתא לה, והוא לר' יוחנן ב"ר ראובן איש אוכרידה שבמקדוניה, סוף תק' הראשונים). כך משמע מלשונו של רש"י שעל הרי"ף: "שאיין לו בנים".²³ וכבר הערנו, שנתרתי עם דוחק בלשון, שכן פשט הביטוי "חשוכי בנים" משמעו שהוא ערירי. כך כמעט מפורש במה שסמכו את האיסור על האמור אצל יוסף, שהיו לו שני בנים ופרש, אף שעדיין לא קיים מצוות פו"ר.²⁴ כעין זה מצאתי בלשון השאלות (שאילת לב) שגדר ההיתר הוא: "למאן דלית ליה בני שרי". עוד יותר מכך משמע בחידושי רבינו יהונתן מלוניל, שכתב: "חשוכי בנים, כלומר שאין לו בנים כלל" (שו"ד שגם הנצי"ב בפירושו העמק שאלה הכין כך בדברי השאלות). אולי זו גם כוונתו של הערוך שכתב מעין זה, שחשוכי בנים הם "חסרי בנים". ברם ראיתי לתלמיד הרמב"ן שהביא כלשונו של הערוך וסיים כרש"י: "חשוכי בנים - חסורי בנים, שלא קיימו מצוות פריה ורביה". בלשון זו השתמשו גם המאירי והריבב"ן, שגבול ההיתר איננו קיום מצוות פו"ר. וזו לשון המאירי: "ומכל מקום מותר לשמש למי שצריך לכך מדרך קיום המין מי שאין לו בנים", ודלא כמו שכתב בדעתו

כב). ראה מה שמפלפל שם האשל אברהם, שאולי אף צד חיוב יש בזה להוסיף וולדות בעת צרה, כמו שאמרו לגבי מצוות ציצית שאף שזו מצווה קיומית, וכל שאינו לבוש בבגד של ארבע כנפות אינו מחויב בהטלת ציצית, מכל מקום אמרו כי בעידנא דריתחא מענישים גם עליה (מנחות מא, א). ומה היא אותה עידנא? עת צרה, שמידת הדין מתוחה בה על כן, אף שכבר יש לו בן ובת, דווקא בעת צרה מחויב יותר להשתדל להמשיך לקיים את המצווה בבנים נוספים.

כג). מלבד הידוע שהפירוש שעל הדף בתענית אינו לרש"י, הנה, גם פירוש רש"י שעל הרי"ף אינו לרש"י, וכן הוא בכל הש"ס, ראה שם הגדולים ערך רש"י אות יא. כבר העיר בזה ר' אברהם קבלקין, המגיה ליד דוד זינצהיים (שם).

כד). באמת יש להעיר כמה נדחקו בזה ראשונים ואחרונים לבאר מדוע יוסף, שטרם קיים את המצווה בשלמות, פרש מתשמיש. יש אומרים שיוסף תורת בן נוח לו (ויצא י"ח בשני בנים), וי"א שיוסף מידת חסידות נהג, וממנהגו נלמד לדידן מדינא במי שכבר קיים פו"ר (תוס'), וי"א שיוסף קודם מתן תורה היה ואיהו לא פרש, ולא ממנו למדים, אלא מקפידת התורה של ביאת ימי הרעב (ב"י סי' רמז מהרש"א, מהר"ל בגו"א ובספר גבורת ארי), וי"א שבאמת בת הייתה לו ומתה (עין יעקב) ועוד כהנה דרכים לבאר (וביותר מה שפירשו הריטב"א, הנמוק"י ובעל הצורות בשם י"ש מפרשים' פירוש אחר לגמרי ל"חשוכי בנים" שהמשמש בשני רעבון יהיו לו בנים חשוכים, עיי"ש). הנה, הדוחק בכולם ניכר. אכן, נראה שהטעם לכך שרש"י ורמב"ם וסיעתם דחקו לבאר שחשוכי בנים היינו כל מי שלא קיים מצוות פו"ר בשלמותה הוא כמבואר בב"י ובמגיד משנה, שלא יתכן שחיוב ההשתתפות בצער הציבור אמורה גם במקום מצווה גמורה אצל מי שטרם קיים מצוות פו"ר.

בפירוש **עלי תמר** על הירושלמי (תעניות א, ה. לרב יששכר צבי תמר זצ"ל, מחכמי תל אביב של מעלה לפני כמאה שנה) שהבין שכל שעושה לקיום המין, כל המשמש כדי ללדת, ומשמע גם אם כבר יש לו הרבה בנים ובנות שרי. וקרוב לדברי הדברי דוד שכל שהוא לשם מצווה שרי, שאין בכלל המצווה אלא למעט בתענוג בזמן שיש רעב בעולם. כאמור, לענ"ד אין זו כוונת המאירי, שכמו גם ראשונים אחרים, השתמש בלשונו של גאון עוזנו השאילתות. וילמד סתום מן המפורש בדברי ר"י מלוניל מחכמי פרובנס שידוע שהמאירי משתמש הרבה בדבריו, לעתים מזכירו בשם "גדול מפרשי ההלכות" אולם בהרבה מקומות מביאו בסתמא.

ראה גם לשונו של הרש"ש, שנראה שחולק על הגבורת ארי שהזכיר. לדבריו לא אמר התנא: 'כל מי שלא קיים פו"ר מותרים', אלא 'חשוכי בנים'. ויש לדמותו לדין השווה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה (יבמות סד, א), הם הם "חשוכי הבנים", וכתב שם הנמוק"י שכל שיש לה ולד אחד שוב אין כופין להוציא, וכ"ד הרמב"ן והרשב"א. וכתב עוד שאף החולקים מודים שאם יש לה כמה בנים או בנות, אף שלא קיים מצוות פו"ר, אין כופין (כע"ז כ' האבני נזר בסי' א). ומשמע שסובר כט"ז, שכל שיש אפילו בן אחד שוב אינם חשוכי בנים.

אעפ"כ קם דינא ולא הדר דינא, כדברי רבותינו רש"י והרמב"ם שכל בית ישראל נשען עליהם, וכך פסקו בעלי השו"ע.



מי שבניו מחללי שבת בפרהסיא

חידוש גדול העלה המשנ"ב שם ס"ק יב עלי ספרו, שאף מי שקיים פו"ר, אם בניו מחללי שבת בפרהסיא, וכוונתו רק להוליד בנים כשרים, דינו כ"חשוכי בנים", ושרי (הו"ד גם בכה"ח תקעד ס"ק טו). שמא רוצה לומר שלא מקיים בהם מצוות פו"ר, ואולי משום שדינו כגוי (אה"ע הל' גיטין קכג, ב, שפסול לכתוב גיטין). אתמהא, הרי קי"ל כר"מ שישראל אינו מאבד סגולתו, שאע"פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד, א). אדרבה, מבואר כי שם "בן" עליו, כמו שדרש ר"מ מכמה קראי (קידושין לו, א). ומה שאמרו שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי, הוא למגדר מילתא לחומרא, ואין שינוי במהותו. כך ממש כתב כבר הלבוש (אה"ע סי' א, ז) "ישראל שהיה לו בן ונשתמד נ"ל שקיים, דאף על גב שחטא ישראל הוא". כך נראה, שהרי אם התגייר והתגיירו בניו עמו קיים מצוות פו"ר, נראה כי מכ"ש ישראל המחלל שבת בפרהסיא אינו צריך להתגייר בתשובתו. וראה עוד הקדמת המשנ"ב לספרו שם עולם, ושם בפרק טז. אולי יש לומר בכוונתו שמאחר שבכלל רשעים הוא, שאפילו בחייהם כמתים יחשבו (ברכות יח, ב), ודינו כמי שמתו בניו שלא קיים מצוות פו"ר (ר' יוחנן ביבמות סב, א; שו"ע אה"ע א, ו). אך ברור שאלו דברי פלפול בעלמא, ואין קובעים הלכה על פיהם.

יותר נראה שהמשנ"ב סובר שדי בזה שנמצא צד מצווה, וכגון כאן שיהיו לו בנים ההולכים בדרך ה'. וזאת בעקבות דברי האליה רבה (תקעד ס"ק ח) בשם הדברי דוד (בראשית מא, נ), וכמו שכתבנו לעיל שכל שיש שם צד מצווה, ואינו לתענוג בעלמא - שרי, שעיקר האיסור הוא למנוע מעצמו עידוניה (תכלית האיסור אינה מצד האיסור לעסוק בבניין העולם, שלא כירושלמי, אלא דומה

יותר לאיסור לשמש בתענית ואבלות, במבואר בגמ' שם ובשו"ע תקע"ד, ג: "אל ינהג עידונין בעצמו". וכעת ברור לי שכן הוא, שעל דבריו אלו שבס"ק יב, על בנים מחללי שבת בפרהסיא, הביא בשער הציון (ס"ק ט) את הדברי דוד, ודוק. ואין לטעות בלשונו במה שכתב ש"דינו כחשוכי בנים", שודאי הכוונה היא שכשם שהתירו שם מותר כאן, כפי שמפורשת כוונתו בשעה"צ, וכפרשנות המרחיבה של מטבע הלשון שבירושלמי: "תאבי בנים" אפילו שאינם חשוכי בנים. ונלענ"ד כי מטבע לשונו של המשנ"ב לקוחה היא מלשונו של הט"ז בספרו דברי דוד, כפי שמביאה השע"ת לגבי מי שיצרו תקפו: "ודבר זה בכלל חשוכי בנים, אלא דמילתא דפסיקא נקט", שו"ר שכע"ז כתב בעלי תמר על הירושלמי (תעניות פ"א סוף הל' ו).



ה. האם זהו איסור רק על השבעים, אך הרעבים עצמם פטורים

ביטוי נוסף לניסיון הרב של האחרונים ליישב מה בין יוסף ללוי מוצאים בחידושו המעניין של התורה תמימה (בראשית מא, ג). לדבריו האיסור הוא רק למי שאין לו כל צער ודאגה מחמת הרעב, כמו עשירים בעלי אוצרות תבואה כיוסף, וכדין "המרעיב" עצמו בשני רעבון, כלומר, מצמצם באכילה, למרות שיש לו די, שיש לו להשתתף בצער הציבור. אבל לנתונים ברעב כבני יעקב, אין טעם להוסיף צער על צערם במניעת תה"מ, הנקרא עינוי. כמו שאמרו שלא יתראה וכו' ושלא ינהג בעצמו עידונים וכו'. וכמו שאמרו לקמן בסוגיה לגבי משה שהניח אבנים תחת ידיו להשתתף עמם בצרה. אך, מה נעשה, שכל המעיין בלשון התוס' תמה תמה יקרא, שודאי לא סברו כן. וכן בר"ן ובשאה"ר מבואר שגם השבעים וגם כל אחד מהציבור לא יפרוש.



ו. עיבורה של יוכבד היה בליל טבילה

הנה, למרן הבית יוסף פרשנות ייחודית בסוגיית הירושלמי (תעניות א, ו). דעת רבי יוסי היא שליל טבילה שרי מכל מקום. לדבריו ר' יוסי בא להקל ולא להחמיר. להוסיף היתר, ולא לסייג את ההיתר של "תאבי בנים". זה לשון הירושלמי שם: "אמר רבי אבון: כתיב 'בחסר ובכפן - גלמוד' (איוב ל, ג) בשעה שאת רואה חסרון בא לעולם עשה אשתך גלמודה. א"ר לוי כתיב 'וליוסף ילד שני בנים' (בראשית מא, ג) - אימת: 'בטרם תבוא שנת הרעב'. תני בשם רבי יהודה תאבי בנים משמשי מיתותיהן. א"ר יוסי ובלבד יום שטבלה". הב"י כתב שדבריו של רבי יוסי עולים על עיקר הדין, על גוף האיסור לשמש בשני רעבון, ואמר רבי יוסי ובלבד ליל טבילה, היינו כמו 'חוץ'.

ולכאורה, יש לומר שגם יוסף היה מותר בליל טבילה, ויוכבד, שעבורה היה כנען בשנות הרעב, היה בליל טבילה (כ"כ הפרישה לתרץ כן, בסי' תקע"ד ושוב באה"ע סי' כה, שלוי שימש בליל טבילה. כ"כ מדנפשיה כה"ח תקע"ד ס"ק יג). מעתה, מאחר שהתוס' נדחקו (שמימרת ר"ל מידת חסידות היא) ולא תירצו שליל טבילה שרי, משמע שלא סבירא להו כהיתר שהביא מרן בשלחנו הטהור. ונראה

שזו הייתה כוונת המג"א (תקעד ס"ק ה) בסו"ד שכתב: "וכן משמע בכל הפוסקים שלא כתבו היתר זה".

אולם, מסקנת הפוסקים היא להקל כמרן, כ"כ חלקת מחוקק ובית שמואל באה"ע (כה, ו), לזה הסכים גם הפרמ"ג (תקעד ס"ק ה), וכ"פ המשנ"ב (בסי' תקעד). וראה לקמן (אות ז) מה שהרחבנו בזה.



ז. המנהג להקל אינו מחמת שיטת התוס' – שני רעבון דווקא

כאמור, מדברי החיד"א בשם שיירי כנה"ג משמע שכל עיקר האיסור אינו אלא ממידת חסידות. ולשון 'אסור' אינו חובה, ועל דבריהם סמכינו. כ"כ בשו"ת משפטים ישרים (בירדוגו) ח"א סי' פ: "ובאיסור תשמיש לא שמענו לאחד שפרסם להמון העם, כמדומה שסומכים עמ'ש התוספות בתענית דמידת חסידות בעלמא היא", וכ"כ בשו"ת שבות יעקב.¹²

ברם, לענ"ד מאד קשה לתלות את מנהג העולם בשיטת התוס'. שכן ברי"ף רמב"ם ורא"ש בטור ושו"ע הכל מובא בלשון איסור. ולולי דברי התוס' הללו, שבלאו הכי רבו הקושיות על דבריהם, והרבה מהאחרונים הוציאוהו מפשרוט, לא היינו מעלים כן על דעתנו. מלבד זאת, מרן בהקדמה להלכות סעודה בסוף סימן קנז מביא בבדק הבית בשם רבינו ירוחם (תא"ו נתיב יח חלק ג. דף קסה, ג) שאף שהעובר על זה אינו לוקה אפילו לא מכת מרדות, מכל מקום קורין אותו עבריו, ככל העובר על דברי חכמים, והוא מדברי הגאונים.¹³

על כל פנים, לענ"ד נימוקו השני של שכנה"ג יכון לעד. מרן לא אסר אלא בשני רעבון, ולקמן נראה כי כן עיקר. ואף בשיטת הרמ"א, שמרחיב את האיסור גם "לשאר צרות כעין

כה). הד לקושי שיש באיסור זה מצאנו גם בדברי רבינו יהודה החסיד והרי"ד, כפי שהם מובאים בספר פתח עינים למרן החיד"א: "תירץ רבינו יהודה החסיד שאינו אסור אלא למי שיועד מתי יפסוק הרעב כיוסף, אבל לוי לא ידע מתי יפסוק הרעב למה יהא אסור, עד מתי ימתין. וכן תירץ רבינו ישעיה מטרנאני בביאורו על התורה. והרב מהר"ר ישעיה סג"ל תירץ לי בשם הרב מהר"ר פאלק דלוי שימש בליל טבילת מצוה ובליל טבילה נתעברה מיוכבד אבל יוסף שמש ליל טבילה ולא הוליד שום תולדה. לקוטי מהר"ר אברהם פליף כ"י. עד כאן. [...] ומה שתירץ רבינו יהודה החסיד על תירוצו ראשון קשה, דלשון ריש לקיש אסור לאדם לשמש ומוכח כי לכל אדם קאמר. והשני קשה הימנו דא"כ בטל איסור זה. שוב ראיתי בנמוקי רבינו ישעיה על החומש כ"י שכתב תירוצו זה משם אחרים, וכתב עליו: ואינו כלום דא"כ כל אדם יהיה מותר לשמש בשני רעבון שהרי אינו יודע כמה שנים יהיה הרעב". דפח"ח.

כו). עיי"ש, שהוא מתאר כי בזמנו מחיר החיטה האמיר ליותר מפי שמונה, ורוב העניים נמצאים בחרפת רעב, ועוד נוספו עליהם צרות נוספות, "וכל העולם בצער גדול, ה' יאמר די, ולא יעיר כל חמתו, כי מלבד הרעב הגדול ההוא, הייתה עצירת גשמים, ויתר המקרים שקרו בשנה ההיא הלא הם כתובים בספר דברי הימים". אף על פי כן, כתב שאף אחד ממורי ההוראה לא נשמע שפרסם את האיסור להמון העם, ואף שודאי סמכו על התוס', "בעל נפש יחמיר לעצמו". והוסיף שאם חושש שיצרו יגבר עליו מותר לשמש פעם בחודש, כמו שהתירו בליל טבילה, "ואף שאין זה פשוט כל כך, בשעת הדחק יש לסמוך על כך".

כז). כמבואר באשכול (אלבק) בה"ל תפילה (יד, א): "וכתב גאון ז"ל ואסורי דאמור רבנן דלאו דאורייתא, כגון למלאות שחוק פיו בעולם הזה, ולשמש מטתו בשני רעבון, ולישן ביום יותר משינת הסוס, וכל כיוצא בהן אין עליהן לא מלקות ולא נדוי אלא קורין אותו עובר על תקנת חכמים". ומצאתיה שמקורה טהור בתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' לו) בשם רב עמרם גאון.

רעבון", האיסור אינו מתייחס לדבר, וכל שכן לא למלחמה, אלא דווקא לצרות כעין רעבון, כשידפון וכו', כטענת השכנה"ג. הנה, באופן די נדיר, הרמ"א מעיר הערה זו כשאין לה זכר בדרכי משה, והגר"א בביאוריו זיהה את מקור דברי הרמ"א בירושלמי, כפי שנתבאר לקמן.



דרשת רבי אבון - "אם ראית חסרון בא לעולם, ראה אשתך כאילו היא גלמודה"

דומה לדרשת ר"ל מהאמור אצל יוסף דרש רבי לוי בירושלמי תעניות (א, ו). אולם עיקר הדרשה שם היא דרשת רבי אבון. כמו כן, מובאת שם ברייתא בשם רבי יהודה ורבי יוסי השופכת אור חדש על האיסור. נחלקו בדבריהם האחרונים, כפי שיתבאר לקמן.

סוגיית הירושלמי מובאת כפי שהיא כבר במדרש בבראשית רבה (פרשה לא אות יז, ושוב לד, ז), וז"ל: "ר' יהודה בר סימון ור' חנין בשם רב שמואל בר ר' יצחק אמר נח כשנכנס לתיבה נאסר לו פריה ורביה, הה"ד ובאת אל התיבה אתה ובניך לעצמן, ואשתך ונשי בניך לעצמן, כיון שיצא התיר לו, הה"ד צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך. אמר רבי אבון, כתיב (איוב פרק ל) 'בחסר ובכפן גלמוד', אם ראית חסרון בא לעולם, וכפן בא לעולם - גלמוד, הוי רואה את אשתך כאילו היא גלמודה, שכן בכרכי הים קורין לגדה גלמודה, אמר רבי הונא כתיב (בראשית מא) וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב". וכעין זה בתנחומא (בראשית, יא): "גלה ממיתתך".

שיטת הרמ"א - לא רק בשני רעבון

הרמ"א (סי' רמ שם) כתב שהוא הדין בשאר צרות כרעבון (על אף שלא היה לזה רמז בדרכי משה שלו, וכתב הגר"א שמקורו בדברי הירושלמי על הפסוק באיוב ל, ג: "בחסר ובכפן - גלמוד", שלא רק בשעת רעב יש לפרוש מתשמיש אלא בכל חסרון שבא לעולם, והיינו "שאר צרות", וכבר הקדימו השכנה"ג"י). כ"כ חלקת מחוקק ובית שמואל (אה"ע סי' כה סעיף ו), וכ"מ מלשון הט"ז (שם): "בשני רעבון - הוא הדין בשאר פורעניות ח"ו, דחד טעמא בהו". וכן משמע קצת מסיום דברי הטור בהלכות תעניות (שם): "שכל הפורש מן הצבור אינו רואה בנחמתו, וכל המצטער עמהן זוכה ורואה בנחמתו", וכדברי המדרש בבראשית רבה: "שהעולם שרוי בצער", סיומת שהושמטה מלשון מרן. יש להעיר שכן משמע בירושלמי ובשאר המדרשים שהוזכרו לעיל, שיש התאמה בין צרת רעבון לצרת נוח. ומצאתי שמפורש כך במדרש אגדת בראשית (בובר. סוף פרק ז): "בשעה שהעולם בצער צריך אדם למנוע את עצמו מפריה ורביה", ומשמע שרעבון לאו דווקא (עוד שם: "משל למלך שיצא לעשות מלחמה עם הברברין, גזר ואמר מרחצאות לא יפתחו", ומשמע שבכלל צרת רעבון וצרת נוח גם צרת מלחמה). וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' כא) שהאריך בזה.

הנה, אעפ"כ מרן לא הזכיר "שאר צרות", רק "שני רעבון", כמו בגמרא בתענית (על אף שבבראשית רבה דרשו כן על הפסוק באיוב הכולל גם 'חסר', והיינו כל חסרון הקיים בעולם, ובפשטות הכוונה היא שחוז מרעב (כפן) גם חסרונות אחרים בכלל, כגון דבר ומלחמה, לקמן נבאר מה שכתב בזה בשכנה"ג וביפה מראה). וכך משמעות רוב ככל הראשונים, ובראשם הרמב"ם והטור, וכך נראה

(כח). הגר"א בביאוריו הרבה ללכת אחר רבינו כנה"ג. כנלענ"ד, ואכמ"ל.

פשוט מדברי השו"ע, שלא בכל הדברים שמתענין עליהם יש איסור תה"מ, ודין הוא רק בשני רעבון!



ח. ליל טבילה

לאחר שהירושלמי הזכיר את האיסור לשמש בשני רעבון, הביא את דברי רבי יהודה ש"תאבי בנים" מותרים. ובצמוד לזה אמר רבי יוסי: "ובלבד ליל טבילה". הב"י מיאן בפרשנות הפשוטה המחמירה והמסייגת שתאבי בנים מותרים רק בליל טבילה, שכן כל שלא קיימו מצוות פו"ר צריכים (!) לשמש עד שתתעבר, וז"ל: "יש לתמוה דתאבי בנים צריכים הם לשמש תמיד עד שידעו שנשותיהם מעוברות". קשה לומר שמי שלא קיים פו"ר יהיה בכלל האיסור, שהרי חייב לשמש עד שתתעבר, ואין לומר שהתירו להם רק בליל טבילה. על כן כתב הב"י שיש לומר שדברי רבי יוסי אינם עולים על דברי רבי יהודה אלא על עיקר הדין של האיסור לשמש בשני רעבון, "ובלבד בליל טבילה", היינו חוץ מליל טבילה, שכלל אין בו את האיסור, ומשום מצוות עונה.

נראה שמטעם זה, למען הסבר ספק מרן הביא בסימן תקעד קודם את היתר "ליל טבילה" ורק אח"כ את ההיתר של "חשוכי בנים". ונראה קצת לתלות כן בלשון הגמרא: חשוכי בנים "משמשין", כלומר שאינם פטורין להתבטל, שהאיסור לא חל עליהם מעיקרא (ראה מ"מ תענית ג, ח). הדרכי משה הביא את מסקנת דברי הב"י פעמיים, הן בסי' רמ והן בסי' תקעד.

א"כ, בעוד הירושלמי מזכיר שני היתרים, הבבלי מביא רק את הראשון, ואף שרוה"ר השמיטו את ההיתר השני, הב"י והדרכי משה פוסקים להיתר. ומשמע מלשון הב"י (תקעד) והד"מ (רמ) שלא די בצד מצווה, אלא רק כשיש צד חיוב, וכגון ליל טבילה ש'צריך' לפקדה, וכמו שפסק מרן ביו"ד סי' קפד שחייב אדם לפקוד את אשתו בליל טבילה. מכאן יש להעיר על מה שהאחרונים מביאים בשם הדברי דוד שאף כשאין חיוב, כל שיש בו צד מצווה מותר, נפק"מ כשיש להם בנים, וז"ל (מכאן התפיסה שהתרחבה מאד בדברי דוד והובאה בש"צ, שכל שיש בו צד מצווה, לא אסרוהו, ואפילו יש לו בנים, אם משמש כדי להוליד מותר, ורק לתענוג אסור, ראה לקמן. אך ודאי שהרמב"ם פ"ג מתעניות הל' ח לא למד כדברי דוד בגמרא, שלא הותר מקום לספק באמרו: "כל שקיים מצוות פריה ובריה אסור לו לשמש מטתו בשני רעבון"). עוד כתב הב"י שאפשר לומר שהערת רבי יוסי אינה עולה על דברי רבי יהודה כי אם על עיקר הדין: אסור לשמש בשני רעבון - 'חוץ' מליל טבילה שמותר.

כאמור, הדרכי משה הביא פעמיים את היתרו של מרן, לזה הסכימה דעת רוב הפוסקים, כ"כ הדרישה (ר"ס תקעד), המהרש"א (תענית יא, א), הב"ח (ס"ס רמ) והגר"א. יתרה מזו הד"מ (סי' רמ) הוסיף להדגיש את תורף דברי ר' יוסי כמו שכתב הב"י (תקעד), וז"ל: "כל אדם שרי בליל טבילה וצריך לשמש בלילה ההיא". ברם, המג"א (תקעד) חלק בתוקף על מרן שהתיר לשמש בליל טבילה, כמבואר בב"י (סי' תקעד). וכתב המג"א ש"אין לו שורש וענף, וכן משמע בכל הפוסקים (הראשונים) שלא כתבו היתר זה" (ולזה נוטה דעת החת"ס (יו"ד ח"ב סי' קע), וכ"כ המנחת אלעזר

ממונקטש בנימוקי או"ח שלו סי' תקעז. אולם, בחידושי החת"ס עה"ת סוף פר' ויגש כתב שבליל טבילה אין איסור אפילו לא ממידת חסידות, וצ"ע).

האחרונים האריכו לחלוק על המגן אברהם שאסר אפי' בליל טבילה (ראה טורי זהב, בפרי מגדים ושערי תשובה, אליה רבה סי' רמ, חלקת מחוקק ובית שמואל אה"ע כה, ו ופת"ש שם, בשו"ת קרן לדוד סי' סב ועוד רבים). גם המשנ"ב שם (ס"ק יא) כתב על דברי המג"א: "אכן בנהר שלום (ס"ק ד) ובבגדי ישע הסכימו שנוכל לסמוך להקל כדעת השו"ע, ובפרט אם אינו שנת רעבון אלא שאר צרות בודאי יש לסמוך להקל בליל טבילה ועיין בשערי תשובה".



מדברי הראשונים משמע לכאורה שזהו היתר לחשוכי בנים בלבד

המג"א הביא בשם האגודה (תענית א, ה) שפירוש הירושלמי הוא כפשוטו: חשוכי בנים מותרים לשמש בשני רעבון רק בלילי טבילה, וז"ל: "מסיק בירושלמי (פ"א הל' ו) 'בלבד ביום שטבלה' - משום דאשה סמוך לטבילתה מתעברת אבל לאחר מכאן אסור". כך מצאתי בעוד ראשונים, כ"כ בקיצור פסקי התוס' (אות טז), וכ"כ הריבב"ן: "מפרש בירושלמי דוקא בליל הטבילה ולא יותר". כ"כ ספר המכתם והמאירי, כולם כתבו שלאסורא אתא ולא להיתרא (ראה בהערה לקמן מה שנכתוב בשם האשכול מהד' רצב"א). (יש לציין שבמאירי משמע שלא משום מצוות פו"ר אתינן עלה, שלא כדברי הט"ז. אפילו חשון בנים שאין לו בנים כלל, אינו חייב אלא "רשאי", עיי"ש).

אולם, מלשון המגיד משנה (תעניות ג, ח) מבואר שלא אמרו כן במקום "מצווה גמורה". ואף שכמה ראשונים פסקו כירושלמי, שלא כהבנת מרן, הנה, רי"ף, רמב"ם ורא"ש, טור ושו"ע הביאו רק את לשון הבבלי, ונראה ברור שכשאמרו חוץ מחשוכי בנים, הכוונה היא שאינם בכלל האיסור. וכתב בשלחן גבוה (תקעז ס"ק ט) שמרן דחק לפרש בירושלמי שלא כראשונים הנ"ל כדי שלא להרבות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אך אה"נ, אם נחלקו התלמודין, ודאי שהלכה כבבלי שחשוכי בנים מותרים תמיד.

אמנם, המשנה ברורה הקל נגד המג"א בצירוף כמה טענות מלבד דברי מרן. בלאו הכי יש כאן כמה ספקות, ומאחר שנחלקו מרן והרמ"א ביחס ל"שאר צרות", ודאי שיש להקל בהם בליל טבילה. בשער הציון מצמצם עוד, שגם בדעת הרמ"א נחלקו האחרונים, ומביא שם את דברי שיירי כנסת הגדולה שלדעת הבבלי אין איסור ב"שאר צרות", וכתב בדעת הרמ"א ביחס ל"שאר צרות", מה שכתב התוס' ביחס לעיקר דינא דגמרא, שהוא רק מידת חסידות בעלמא. ומשמע שהמשנה ברורה מחמיר בשני רעבון שלא כתוס', ורק בשאר צרות סובר כמותם. ובלאו הכי כבר כתבו האחרונים ששני רעבון לא שכיחא. כאמור, במשנה ברורה משמע שהחמיר יותר ממה שמשמע בשער הציון, שגם בשאר צרות אין להקל אלא באחד משלושה, שלא קיים מצוות פו"ר, והיינו שאין לו בן ובת, וכן בליל טבילתה, וכן בשיצרו תוקפו, הא לאו הכי יש לאסור, מדינא. כ"כ ערוך השלחן (אה"ע כה, יב): "ובשני רעבון או שארי צרות ימנע מלשמש אא"כ אין לו בנים או ליל טבילה או יצרו מתגבר עליו".



האם גם היוצא לדרך מותר לשמש בשני רעבון

לכאורה הוא הדין **ביוצא לדרך** (יבמות סב, ב: אמר ריב"ל חייב אדם לפקוד אישתו בשעה שיוצא לדרך, שנא' ופקדת ניוך ולא תחטא), ובכל פעם שאשתו משתוקקת אליו, שמשועבד לה, והוא דין עונה דאורייתא. וראה לשונו של **הלבוש בריש סי' רמ**. כבר כתב **השערי תשובה** לתמוה איך ניתן לאסור בשני רעבון עונה דאורייתא (אם הייתה בזה מידת חסידות - לחי, אך אם תקנת חכמים היא, י"ל שיש כוח ביד חכמים לעקור מצווה מהתורה בשב ואל תעשה. תוס' ביצה ח, ב ד"ה תני; תוס' ברכות טז, א ד"ה וחותם).



עיון בהתירא דליל טבילה

על אף האמור לעיל, קשה לחלוק על הראשונים בפירוש הירושלמי, וכמו שצווח **המג"א** שלא הזכירו את הדין של ליל טבילה (אכן, הוא הושמט ברמב"ם ובטור, וכ"מ קצת מקושיית התוס' מיוכבד, דאי איתא להיתר זה, לא היו מתקשים, א"ו ר' יוסי אחשוכי בנים קאי). אף **האגודה** שהביא את הירושלמי, פירש את הירושלמי שלא כהבנת **הב"י**. באמת, שעוד ראשונים הזכירו את הירושלמי, ומשמע שסוברים לדינא כדברי **האגודה** שהזכיר **המג"א**. כ"כ בספר **המכתם**, **הריבב"ן** והמאירי. גם מדברי **קיצור פסקי התוס'** (תענית פ"א אות טז) מוכח שרבי יוסי דירושלמי להחמיר אתא לסייג את ההיתר של חשוכי בנים, ולא להקל (כך פירשו בירושלמי גם פני משה וקרנן העדה). כפי הנראה **הב"י** לא ראה את דברי הראשונים הללו.

הנה, אף שעפר אנחנו תחת כפות רגליהם הקדושות, אבל קשה להעמיד מערכה לקראת מערכה את האחרונים נגד הראשונים, ולא ניחא להו למרייהו כן, שהרי כמעט כל הפוסקים הסכימו עם קולת **הב"י** להתיר בליל טבילה גם למי שיש בנים, ואין הלכה כחומרת **המג"א**.

יתרה מזו, אפילו **המג"א** עצמו חולק על **האגודה** והראשונים הנזכרים. נימוקו עימו שמאחר שהבבלי סתם ולא הביא את מימרת רבי יוסי: "ובלבד בליל טבילה", אין הלכה כרבי יוסי. על אף שמלשונם של הראשונים הנ"ל משמע שיש להשוות את הבבלי עם הירושלמי, שאפילו חשוכי בנים אינם מותרים אלא בליל טבילה. להלכה, מודה **המג"א** ל**ב"י** שחשוכי בנים מותרים תמיד, גם שלא בליל הטבילה. (ומה שכתוב **האשכול** מהד' רצב"א לא יגהה מזור, ראה כאן בהערה.³³)

33. בשולי הדברים אעיר שמצאתי כעת בספרו הבהיר של הרב עובדיה יוסף זצ"ל **טהרת הבית** (ח"א עמ' קד, סי' ב ס"ק טו) שהביא **האשכול** מהד' אורבך שכתב ממש כדברי **המג"א**, שכוונת הירושלמי היא שחשוכי בנים מותרים רק בליל טבילה, ושאין כן דעת הבבלי. והיה לפלא בעיני. כבר הארכתי במקום אחר שזו תופעה שכיחה ב**אשכול** (אורבך) שדברים שמצאנו רק באחרונים נמצאים למכביר בתוך דבריו (ראה **"האוצר"** גיליון עה, עמ' קלא הערה יג), והוסף סוגיין לרשימה זו המוכיחה כי לא מתחת יד אדונינו רבינו אברהם אב בית הדין **האשכול** יצאו הדברים ולא מתחת אף אחד מהראשונים. ושוב, גם שם מבין ריסי עיני, מסגנון לשונו ניכר שלא מהראשונים הוא, שכתב: "ובתלמודא דידן לא משמע הכין, אלא דמותר לשמש כשאר זמנים (שאינם שני רעבון), והכא נמי איכא מאן דאמר אין מתעברת אלא סמוך לוסתה". יצויין שבמהד' אלבק שבידינו (הל' תענית מז, ב) מובאת ההלכה כלשון הבבלי, ואינו מזכיר את הירושלמי. ודו"ק. ואכמ"ל.

הנה, המאירי נימק את הסתייגותו של רבי יוסי כך: "ונראה לי מפני שהם סוברים שאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה".^ל כך עולה גם מדברי האגודה: "מסיק בירושלמי 'בלבד ביום שטבילה' משום דאשה סמוך לטבילתה מתעברת, אבל לאחר מכאן אסור". לכאורה אם כדבריהם גבול ההיתר צריך היה להיות כל שהוא 'סמוך' לטבילה, שהרי גם לסוברים שאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה לא הגבילו זאת לליל הטבילה דווקא. גבול הימים לא אדע, אך לכאורה יומיים שלושה עדיין "סמוך לטבילתה" מקרי. לכאורה גדר "ליל טבילה" אינו לקוח מהדין של "אין אישה מתעברת אלא סמוך לטבילה", וכמו שכ' הריבב"ן, ליל טבילה "ולא יותר". שמא יש לומר ש"סמוך לטבילתה" הוא כמו "סמוך לסתה" האמור בנדה לא, ב, והיינו עונת וסתה או לעונה הסמוך לעונת וסתה, כך נפרש גם "סמוך לטבילתה", ולענ"ד עדיין דוחק. ראה גם תוס' נידה י ב. ד"ה 'דהויא' וכן תוס' סוטה כז א. ד"ה 'אליבא' שסמוך לטבילתה לאו דווקא. ועוד צריך עיון.



האם כל עונה שקבעו חכמים בכלל ההיתר של ליל טבילה?

עפ"י היתרו של מרן יש לדון האם כל עונה שחייבוהו חכמים תהיה בכלל ההיתר של "ליל טבילה". לכאורה, אם ננקוט בדרך בה הלך הדברי דוד ש"תאבי בנים" לאו דווקא, אלא "דתני מילתא פסיקא", לכאורה כך יש לומר (ואולי עוד יותר מזה) שליל טבילה לאו דוקא, ומילתא פסיקא תני (אף דתני 'חוץ', כשם שאין למדין מן הכללות).

הנה, יש להבין, מה נותר מהאיסור לדעת הדברי דוד? האיסור אינו אלא על המשמש יותר מהעונה שקבעו חכמים. לרצונו, ואולי אף לרצונה אין לשמש, אף שגם אז זו עונה האמורה בתורה, מאחר שגם היא מחוייבת להשתתף בצער עם הציבור. מה נכלל בהיתר של ליל טבילה? היוצא לדרך, כפי שיתבאר לקמן, וכן העונה שקבעו חכמים, כגון עונת ת"ח בע"ש וכו' כמבואר בריש סי' רמ. אף שלא שמענו יותר מזה, יש להקל גם כדברי הבית מאיר, שאם תקפו יצרו שרי (וכע"ז כתבו להתיר הדברי דוד ושו"ת שבות יעקב ג, ל). וצ"ע אם אפשר לסמוך על הט"ז בספרו דברי דוד להתיר כל שיש בו צד מצווה, וכלשוננו, כל שאינו רק לתענוג.^{לא}



ל. דע שנחלקו בזה בגמרא נידה (לא, ב) רבי אסי ורבי יוחנן, וכ"ה בסוטה (כו, א). ויש לתמוה קצת, שאם זו פשוט כוונת רבי יוסי, יכריעו דבריו את מחלוקת האמוראים, והיה לרבי יוחנן להסתייע מדברי רבי יוסי. ראה מהרש"א (נידה לא, ב). ראה תוס' סוטה (שם ד"ה אליבא) וכן תוס' נידה (י, ב ד"ה דהויא), שגם לדעה זו רוב בעלמא הוא, ופעמים שאינו כן, וכ"מ בפני משה. מיהו, אולי יש לומר איפכא, המאירי מדגיש שזו היא סברת הירושלמי, "מפני שהם סוברים", אך יתכן ואנן לא סבירא לן כן. אולם נראה יותר לפרש סתם על פי המפורש מאותו בית מדרש שבפרובנס, מהעולה בדברי המכתם וריבב"ן שהביאו את דברי רבי יוסי להלכה.

לא. ראיתי שבספר שיח הלכה על השונה הלכות כתב בשם ר"ח קנייבסקי זצ"ל שאין לסמוך על הדברי דוד. אולם קשה, שהרי בשונה הלכות הביא לדינא את החידוש של המשנ"ב ביחס למי שיש לו בנים מחללי שבת בפרהסיא, שכאמור מבוסס על הדברי דוד. וכאמור, כבר הביאוהו השע"ת בסי' תקעז, שעה"צ שם, כה"ח שם ס"ק פב-פג, כ"מ מדברי הבית מאיר אה"ע כה ס"ק ו וש"פ.

מי שיצרו תקפו

בעניין מי שיצרו תקפו, הנה לדינא המשנ"ב (סי' רמ ס"ק מז) הביא בשם הבית מאיר (אה"ע כה, ו) שיש להתיר ואין להחמיר, מידי דהוה אחשוכי בנים, ודבריו הובאו כבר באליה רבה (מלשוננו משמע שאינו דווקא כשחושש להוצאת ז"ל, וראה שערי תשובה (תקעד ס"ק א) בשם הדברי דוד (בראשית מא, ג), אולם ראה גם בכף החיים תקעד ס"ק פב-פג. נראה שהנפק"מ ביניהם היא במקום שיצרו תקפו ומ"מ אינו חושש להוצאת ז"ל. ואולי אין לחלק). מעין זה כתב בשו"ת משפטים ישרים (בירדגו. סימן פ), אמנם, סייג שאינו מותר אלא כהיתרא דליל טבילה, וז"ל: "נראה דאם יצרו גובר עליו הרבה מאד, וחושש מעון חמור יותר, מותר לשמש פעם אחת בחודש, דהא כתבו הפוסקים שליל טבילה שרי, וכי דייקת היינו פעם בחודש. ואף שאין זה פשוט כל כך, מ"מ בשעת הדחק יש לסמוך על זה". אולם, הפוסקים הנ"ל התירו יותר, וכבר כתב האשל אברהם שאמרינן שבדרבנן שומעין להקל, בפרט שהוא במקום עשה דעונה.

כאמור כדברי הבי"מ כתב גם בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' ל), אך מטעם אחר: "כיוון שהוא רק ממידת חסידות אפשר היכא דיש לחוש שאם לא ישמש יבוא לידי עברה הוא, או אשתו אם משתוקקת אליו, אז אפשר דמותר לשמש כיון שהוא רק ממידת חסידות בעלמא". וכאמור, נראה שביסוד דברי הבית מאיר עומדים דבריו של הדברי דוד, שכל שיש בו צד מצווה מותר. רק שימעט, כדי להשתתף בצרת הציבור.



"יוצא לדרך" בתשמיש בשני רעבון

יש להרהר ביחס שבין "יוצא לדרך" ל"ליל טבילה". אצל כל אחת מהלכות אלו מצאנו היתר מיוחד. לצד ההיתר שמבואר בבית יוסף (סי' תקעד), שבשנת רעבון האסור בתשמיש, מותר בליל טבילה, מבואר בשו"ע (יו"ד סי' קפד ס"ג. וכ"ה באו"ח רמ ס"א ובאה"ע עו ס"ד) שהיוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו אפילו סמוך לעונת וסתה, על אף שבעלמא יש בה חובת פרישה שמא תראה ("והורתם", שו"ע סי' קפד).

הנה, ביחס לשניהם כתב מרן בריש סי' רמ שצריך וחייב לפקדה, וכתב שם הלבוש שהטעם בשניהם הוא משום שאשתו משתוקקת, והיא עונה האמורה בתורה. הנה, יש לשאול, האם יש להשוות בהם בדיניהם? האם בשנת רעבון יש היתר לשמש גם כשיוצא לדרך? כמו כן, האם בליל טבילה מותר לפקוד את אשתו אפילו בעונת וסתה?

הנה, בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סי' לה) כתב שליל טבילה עדיף מיוצא לדרך, ורק הוא מותר בשני רעבון. כ"כ גם רבינו אריה ליב צינץ וצ"ל בשו"ת משיבת נפש ח"א סי' יד, דיני נדה אות א, (יא, ב): "מדאמר חוץ מליל טבילה משמע דאפילו ביוצא לדרך אסור".

ולענ"ד כל שיש בו צד מצווה מותר, ואדרבה, נראה שיוצא לדרך אינו נופל מליל טבילה, שביסוד החיוב הוא משום שמן הסתם היא משתוקקת אליו, וכאמור, נראה שהיא ממש עונה דאורייתא.

ליל טבילה בעונה הפרישה (סמוך לעונת וסתה)

הנה, תורת השלמים (סי' קפז ס"ק כט) הסתפק לאידך גיסא, האם מה שפשוט ביוצא לדרך שמותר גם בעונת הפרישה סמוך לוסתה, יהיה מותר גם בליל טבילה, כשהוא סמוך לעונת וסתה. ראה שו"ת כנסת יחזקאל (קצנלבוגן, בסי' לג) שהתיר (בספר טהרת הבית (ח"א עמ' קי) הביא שהאחרונים הרבו לחלוק על דבריו, ולמעשה הגרע"י זצ"ל הקל רק בקריבות). ברם, ראה דבריו המפורשים של הנודע ביהודה (תנינא יו"ד קיז) כי אמנם מצאנו לשון חיוב לגבי היוצא לדרך, אך לא כן לגבי ליל טבילה, שמצווה איכא, חיוב ליכא, וז"ל: "בליל טבילה אף אם נודה שהיא מצוה, אכתי לא מצינו שהיא חובה, אבל ביוצא לדרך אמרו לשון חיוב שחייב לפקוד". וזאת, על אף שבסי' רמ סעיף א הטור, ובעקבותיו מרן כרכו יחדיו את שניהם, את ליל הטבילה ודין היוצא לדרך בלשון 'צריך' ו'חייב'. אולם, עיי"ש בב"י. וקצ"ע, שלגבי יוצא לדרך לשונו של ר' יהושע בן לוי (יבמות סב, א) הייתה 'חייב', ולגבי ליל טבילה היא 'מצוה', ומרן שכרך את שניהם יחדיו נקט בשניהם לשון 'צריך'. ראה שו"ת שאילת יעקב (סג"ל פרגר, חתנו של המהר"ם שיק. בסי' קטז) שהסיק משינוי זה שבאמת גם ב"יוצא לדרך" אין חיוב גמור. אולם, ידועים הם דברי הרש"ל בביאורו לסמ"ג שהקשה על הרמ"א בסי' קפד שכתב שהיוצא לדרך סמוך לעונת וסתה ומחמיר שלא לפקדה אלא בדברי ריצוי, לחשוש לדברי ר"ת – תבוא עליו ברכה, שקשה, אחר שעובר בזה על תקנת חכמים.

לענ"ד דוחק לומר כדברי הרב שאילת יעקב בסו"ד ששינוי הלשון של מרן הוא מעין פשרה מאחר שהרמב"ם השמיט את דין "היוצא לדרך", עיי"ש. ובכלל יש לדחות את כל הדקדוק הנ"ל, מאחר שאין הכרח לחלק בין 'צריך' ל'חייב'. ובפרט שבסעיף המקביל באה"ע (עו, ד) כתב מרן בלשון חיוב, וכשל עוזר וכו'. עיי"ש. גם הסדרי טהרה (קפד ס"ק יד) כתב שליל טבילה אינו חשוב יותר מכל עונה שקבעו חכמים, ולכן מה שקבעו ביוצא לדרך ש"חייב לפקדה" ואפילו בעונת וסתה אינו נכון בליל טבילה, ושלא כרב כנסת יחזקאל. הנה, מדברי הנודע ביהודה יוצא שבשני רעבון כ"ש שהיוצא לדרך מותר לשמש, ואף חובה היא עליו. ולכן אפילו לדעת המג"א שחולק על ההיתר של ליל טבילה בשנת רעבון, יתיר ביוצא לדרך (ראה בחת"ס עה"ת פרשת ויגש שכתב שיש כאן תירוץ והסבר נוסף מדוע לוי לא החמיר כיוסף, כיון שהיה יוצא לדרך היה חייב לפקוד את אשתו, ואפילו בשנת רעבון). ומדברי הסדרי טהרה יוצא שבשני רעבון יש להתיר בכל העונות שקבעו חכמים (אך ראה בטהרת הבית (ח"א עמ' קי) שביחס לדברי הסד"ט נוטה לומר שליל טבילה שאני, עיי"ש).



ט. דעת הרמ"א בשעת מלחמה

ניהדר אנפין. כך או כך, לדעת מרן השו"ע אין איסור בשעת מלחמה. ראה עוד בדברי שער הציון (ס"ק ח) בשם שיירי כנסת הגדולה שגם לדברי הרמ"א (רמ, יב), שהאיסור מורחב גם לשאר צרות, אין הכוונה למלחמות, אלא לצרות הדומות לרעבון, כגון שדפון וירקון ואולי שאר מגפות, אבל לא בצרות אחרות (ראה ערוך השלחן בשני מקומות סי' רמ וכן באה"ע סי' כה שגבול האיסור

גם בשאר צרות, אך בסי' תקעד משמע שאף שתמיד ישתתף בצרת הציבור, אך האיסור לשמש הוא רק בשני רעבון וכד', וסיים: "והאידנא אינו מצוי שני רעבון". ואם דבריו סתרי אהדדי, הלכתא בדוכתה עדיף. אם לא שנאמר, וכך נראה יותר, שהולך ומפרש כדברי שכנה"ג, ש"שאר צרות" הרי הם מסוג הרעבון, המדלדלות את המשאבים, כירקון ושדפון, וגם הן, כרעבון, אינם מצויים היום. ונראה שכוונת דבריו היא שבזמננו החקלאות מפותחת יותר, ואמצעי האכסון טובים יותר, מעין מה שעשה יוסף, או משום שיושב וכותב בגלות אירופה באזורים שאין בהם עצירת גשמים, או כמו שכתב בספר אהלך באמיתך פ"ה ס"ק יד שבזמננו אינו מצוי כלל, משום שישנו סחר של יבוא ממדינות אחרות, באופן שהחסרון אינו מורגש, וצ"ע).



האם ישנה חובת פרישה גם בזמן מלחמה

מהי מהות האיסור לשמש בשני רעבון, האם הוא מצד החיוב להשתתף בצער בציבור – מעין צערו, או מצד החיוב להצטער בעלמא, אף בצער שאינו מעין צער הציבור. נראה שזו שאלת המפתח להבנת מחלוקת שו"ע ורמ"א בהבנת היקף האיסור, ולהבנת שיטת הרמ"א העמומה בכלל.

בפשטות לדעת מרן נראה שבשעת מלחמה חובת הפרישה אינה קיימת, וצרת רעבון דווקא. כך נראה לדייק מלשון הרמב"ם, שאף שדין תענית בשעת צרה נלמד מצרת מלחמה, הרמב"ם בפ"ג מהל' תעניות מביא את איסור תה"מ בהתייחס לשני רעבון, ודו"ק.

כך כתב ההיא גברא רבה, מגדולי הפוסקים בדורו, רבינו יוסף דוד מחכמי שלוניק, בשו"ת בית דוד (סי' צה) לדייק מההלכה הקודמת בגמרא ובטור ושו"ע: "מצווה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון", כלומר לאכול בצמצום וכן למנוע מעצמו עידונים, גם אם אוצרותיו מלאים, כדי להשתתף עם הציבור בצרתו. ודאי שהמצווה למעט באכילה, גם למי שאינו יודע מחסור, היא רק ברעבון ולא בשאר צרות "שיהא מצטער ממין הצער עצמו שמצטער בו הציבור, מדנקט להרעיב ולא אמר לצער עצמו סתם". ועל זה הדרך מניעת התשמיש קשורה לשני רעבון דווקא.



האיסור רק בצרת רעבון – טעמי האיסור

בטעם הדבר נראה לי לומר שדין תשמיש המטה בשני רעבון הרי הוא כמי שמעדין עצמו, ותשמיש בכלל אכילה, כמפורש אצל פוטיפר, "הלחם אשר הוא אוכל", עיי"ש ברש"י (בראשית לט, ו). ראה גם משלי (ל, כ): "אכלה ומחתה פיה", וכתובות (סה, ב) "המשרה אשתו על ידי שלישי [...] ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת. מאי אוכלת? רב אשי אמר תשמיש". כך מצאתי אח"כ אצל רבינו יוסף חיים בבן יהוידע, וששתי. ראה לשונו בהערה. טעם נוסף הובא בבית דוד, עצירת גשמים דומה לכיטול פו"ר, וכיון שמן השמים מונעים זה העסק הדומה לפו"ר, ראוי שלא להתעסק בזה שלא להכחיש פמליא של מעלה. משא"כ בשאר צרות שאינו עושה נגד גזרה אלוקית, אדרבה אסור לו להתבטל מן המצווה.^ל

לב). ראה גם בן יהוידע לרבינו יוסף חיים (תענית שם) שביאר שהאיסור לשמש אינו כדי למנוע עידונים או כדי שלא לעסוק בבניין העולם. הקשר בין תשמיש לרעבון הוא משלוש סיבות – חדא שבשנת רעבון רוב העולם אינם משמשים

מלחמה אינה צרה כללית כרעבון

אפשר לומר עוד בטעם החילוק, שאף שבשעת מלחמה צרת הדאגה מקיפה את הכל, דאגה על עתיד האומה ועל שלום בניו, וכך ביחס לדאגה על צרת אחינו שנוספה לנו במלחמה הנוכחית כשעשרות נמצאים בשביה הקשה מרעב, סוף סוף כלל ישראל לא נמצא בחזית אלא רק החיילים. מה שאין כן בצרת רעב שכל אחד חווה אותה, נער וזקן טף ונשים. בסברא זו האריך מכמה פנים רבינו אברהם דוד מבוטשאטש, מגדולי חכמי גליציה שלפני כמאתיים שנה, בספרו **אשל אברהם** (רמ, יב) כשדן בפירוש בצרת שביה, על הזמן בו היו חוטפים ילדים ומעבירים אותם על דת בגזרת הקנטוניסטים, וז"ל: "הגם שיש רבים מעם בני ישראל שהם ביד השביה, מכל מקום אין צריך לומר במקומות אחרים שיש להקל בזה, כי בזה אין לדון רק לפי העיר או הכפר ההוא בפרט, וכל ששם אין שבי של עם בני ישראל יש צד להקל [...] גם אין לדמות לרעבון רק צרה כללית לאנשים ונשים וטף כעין רעבון, ועל כל פנים כשרוב בני המקום ההוא הם בצרה ח"ו [...] אלא ודאי שכל שאיננו כרעבון ממש כיון שהרוב אינם בכלל עצם הצרה, הגם שמצטערין בצרת אחיהם, מכל מקום כיון שאינם בכלל עצם הצרה אין זה כרעבון". דפח"ח.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק יג סי' כא) כתב ש"שאר צרות" הכוונה לצרות הבאות בידי שמים, כרעבון, אבל לא הבאות בידי אדם, כמלחמות. והביא עוד טעם בשם שו"ת **החת"ס** (חו"מ סי' מד) שלעתים יש בה במלחמה משום תיקון המדינה וצורך הנהגתה. ועזה"ד כתב גם רבי אריה ליבוש ליפשיץ-בלחובר זצ"ל, מגדולי רבני רוסיה, בשו"ת **שם אריה** (יו"ד סי' כז, וילנא תרל"ג) שהוא ממנהגו של עולם, וכן בתשובתו המפורסמת של הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת **משפט כהן** (סוף סי' קמג) שמלחמה היא מכלל משפטי המלוכה, ואפילו מלחמת רשות מותרת היא למרות שרבים נכנסים בה בספק נפשות, שמלחמות יוצאות הן מכלל 'וחי בהם', שהלכות ציבור שאני. וראה לקמן בחילוק שיש בין מכת חרב למלחמות ישראל.



משום ביטול תאוה, לכן ישתף עצמו עם הציבור. ועוד, שתשמיש מכונה בשם אכילה. ועוד, שיש קשר בין גשמים לתשמיש.

וזה לשונו: "נראה לי בס"ד הטעם [1] כי רוב בני אדם באותו זמן אין משמשים כי מחמת רעבון בטלה תאות המשגל מהם לכך צריך לשתף עצמו בצער רוב ציבור. [2] ועוד נראה לי בס"ד דאמרו בגמרא מיטרא - בעלהדארעא הוא, וכן אמרו: נאמרה עצירה באשה, נאמרה 'לידה' באשה ונאמרה 'לידה' בגשמים, נמצא עצירת גשמים הוא ענין ביטול תשמיש איש עם אשתו ולהיות כי על הרוב הרעב בא מכת עצירת גשמים לכן כמו שהארץ אין לה תשמיש עם בעלה שהוא המטר כן האדם ראוי שיתנהג עם אשתו כן. [3] ועוד נראה לי בס"ד הטעם, דידוע התשמיש מכונה בשם אכילה דכתיב (משלי ל, כ) 'אֲכַלְהָ וּמָחַתָּהּ פִּיהָ וְכֵן אָמְרוּ עַל פֶּסוּק (בראשית לט, ו) 'כִּי אִם הִלָּחֵם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל', ולכן כיון דנתמעטה אכילת לחם העקרי בשני רעבון ראוי שגם אכילה זו דתשמיש תתמעט". נימוקים אלו קשורים לרעבון ודומיו בלבד, ולא לדבר (מגיפה) או חרב (מלחמה).

"בחסר ובכפן - גלמוד" - מהו אותו חיסרון

"שאר צרות" שכתב הרמ"א (בסי' רמ) כתב הגר"א כי הוא על פי הירושלמי ("בחסר ובכפן - גלמוד"), וכבר שכנה"ג ציין לירושלמי כמקור לדברי הרמ"א. במבט ראשון נראה היה לומר בגדרן שהן כאותה מטבע לשון שבדברי מרן בסי' תקעו: "כשם שמתענין על הגשמים כך על שאר צרות", בכללם דבר ומלחמות, עיי"ש. וראיתי שאכן כ"כ העולת תמיד (ר"מ ס"ק ו) שכל הצרות שגוזרין עליהן תענית בכלל האיסור. וכך משמע מלשונו של הלבוש (רמ, יב) שבכל צרה שהרבים מצטערים בה יש לאסור, שלא יהא כל העולם בצער והוא בשלוח ועונג (האליה זוטא וכן באליה רבה על הלבוש כתב שכך הבינו מלשון הרמ"א גם השל"ה והבית שמואל (אה"ע כה ס"ק ו), אך איהו סביר וקביל את פי' שכנה"ג בדעת הרמ"א שרק צרות דומיא דרעבון בכלל). וכך כתב בשו"ת בית דוד (סי' צה) בשם רבינו שמואל יפה אשכנזי זצ"ל (קושטא, תלמידם של מהריב"ל ומהר"ש אלקבץ זצ"ל) בפירושו הנכבד על מדרש רבה יפה תואר (בראשית לא, יז), ונכפלו דבריו גם בפירושו לירושלמי יפה מראה (פ"א הל' יא. בפירושו הראשון שם) שדבר ומלחמות בכלל האיסור, וזו לשונו: "אם ראית חסרון כצרות חרב ודבר או חסרון כיס שהוזלו המעות שזה קשה מרעב, וכן 'בכפן' דהיינו רעב - ראוי להצטער ולהיות גלמוד". כ"כ בשלחן גבוה (תקעד ס"ק ט). והטעם לכל זה הוא אחד, שיצטער וישתתף עם הציבור בצרתו, "שלא יהיה כל העולם כולו בצער והוא בריווח". כ"מ מלשון החכמת אדם (כלל קכח סעיף יד), וכ"מ מסתימת לשונו של הספר ופקדת נוח (עמ' נא). ור"י פלאג"י בספר יפה ללב חלק ב סי' תקעד ס"ק א כלל בפירוש שהוא הדין גם בעת מלחמה, אולם ראה לקמן שדחינו זאת (שכן בתוס' בעירובין סג, ב מבואר שאף כחומרא, אין לה מקום אלא בשעת מלחמה כאשר הארון במחנה).

ואפשר היה לסייעם, שהרי עיקר הלכות תעניות נלמדות מהאמור בתורה לגבי הצר הצורך אתכם, והיינו צרת מלחמה. ואף שהגר"א מצא מקור לדברי הרמ"א בירושלמי, הנה, לכאורה קודם לדברי הרמ"א לא נמצא מי שיכתוב כן בפירוש, שכן בסברא נראה לחלק, שייתכן שלא בכל צרה שמתענין בה החמירו חכמים לאסור איסור כמו בשני רעבון.

אולם, לא אכחד שמצאתי דבר דומה בספר חסידים (סימן תתשצב. כתי' פארמא. מהד' מקיצי נרדמים. ולא מצאתיו בהוצ' מרגליות): "כשם שאמרו שאסור לשמש מטתו בשני רעבון כך כשהעיר במצור והצרים על העיר. וגם נשואין". אך לקמן נראה מלשונו של הרמב"ם שחילק בין רעבון לשאר צרות.

ברם הרב שיירי כנסת הגדולה (הגהות הטור אות ה) כתב שפשט הירושלמי אינו כרמ"א, שהכוונה ב"חסר וכפן" היינו חיסרון מזונות כמו בשני רעבון, ופירוש השני של המהר"ש יפה הוא עיקר, "ואהך לישנא סמכו העולם ואינן פורשין מנשותיהן בזמן הדבר". עוד כתב, כי גם לו יהבינן ליה לרמ"א, ודאי הכוונה היא לשאר צרות הדומות לרעבון, שהרי לא כתב הרמ"א "שאר צרות שמתענין עליהם", או לחילופין לא הסתפק הרמ"א בהגהתו במילים: "שאר צרות", אלא כתב: "שאר צרות שהם כרעבון", והיינו שידפון וירקון, אך לא במלחמות ובדבר (מגפות), וכ"כ כף החיים (רמ ס"ק פה) בדעת הרמ"א שאף במגפות אין איסור לשמש. רק בצער רעבון

ובחיסרון במשאבים כאלה או אחרים אסור. כך משמע גם מלשוננו של הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה פ"ב), שלא בכל הצרות אסור, אלא רק בצרות כגון רעבון.

ראה גם בפירוש המתנות כהונה על בראשית רבה שם (לרבינו יששכר בער הכהן כ"ץ, תלמיד הרמ"ק) שכתב שה"חיסרון" עליו מדבר המדרש יתבאר על פי המדרש בתנחומא, והיינו שכשה' יתברך עוסק בחורבן לא יתעסק האדם ביישוב, כ"דבר או רעב", ולא כתב "חרב". ונראה שדווקא מכות בידי שמים מורות על כך, ולא חרב ומלחמות, שהן צרות הנעשות על ידי בני אדם, שאין אסור, וכפי שהזכרתי לעיל שכתב כן בפירוש בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' כא). וראה לקמן מה שנביא כמה טעמים לכך בשם האשל אברהם.

אף שבתחילה נטיית הבית דוד הייתה לפרש את הרמ"א על פי פי' המהר"ש יפה שגם מלחמה כ"שאר צרות", מכל מקום, לדינא הסכים לפסק השכנה"ג, שההלכה היא כמו שמשמע בדברי הרמב"ם טור ומרן - רעבון דווקא, דבריו הובאו להלכה בספר יד אהרן סוף כרך ב, במהדו"ב הגה"ט אות ח וכן הובא בספר כה"ח תקעד ס"ק פה.



מלחמות ישראל שבימינו דינם כמלחמות יהושע ודוד

ויש להוסיף כאן הבחנה חשובה, נראה פשוט למדי שאפילו לדברי העולת תמיד בשם המהר"ש יפה (בפירושו הראשון) ומה שמצאנו בספר חסידים, שבכלל רעבון גם מכות שאינן בידי שמים, כמכת חרב או מצור, יש לחלק בין צרת חרב ואבדן, כמו גם צרות צרורות שפקדו את אבותינו בגלויות השונות, לבין מלחמות בית דוד וכדומה, וכמו שהזכרנו לעיל בשם החת"ס (חו"מ סי' מד), שו"ת שם אריה (יו"ד סי' כז) ושו"ת משפט כהן (סוף סי' קמג). אי נמי, כשם שכתבנו, יש לחלק בין מצור, שהיא צרה שכל הציבור נתון בה, כמו גם צרת רעבון, לבין מלחמה בשדה הקרב, כמו שמצאנו בדברי האשל אברהם [מבוטשאטש] (רמ, יב) שהזכרנו לעיל ש"אין לדמות לרעבון רק צרה כללית לאנשים ונשים וטף כעין רעבון" [ובזה יש לתרץ גם את לידת משה בזמן גזרת ההשלכה ליאור, אף שלא היו בכלל חשוכי בנים, שכבר היו להם בן ובת.³⁷ ראה בא"א שהזכיר זאת וכתב שהטעם הוא משום ש"אין זה כעין רעבון", וצ"ל שהוא מהטעם הנזכר].

בלאו הכי יש לומר כן כדי לתרצם מהמפורש בעירובין (סג, ב) שבמלחמות יהושע ודוד היו אסורים לשמש רק מחמת הארון שהיה איתם (ראה מה שכתב שם המהרש"א. וראה מה שביקש בשו"ת ציץ אליעזר ליישב את לשונו, וראה לקמן), עיי"ש. ואפילו אוריה שהיה מאנשי המלחמה היה מותר, כדברי דוד אליו: "רד לביתך". ונראה פשוט כי כך גם הדין במלחמות צבא ההגנה לישראל. כן היא דרכה של כל מלכות, שתפקידה המרכזי הוא: משפט ומלחמות, כמבואר בדברי הרמב"ם (מלכים פ"ד הל' י) שלמד מבקשת העם משמואל (שמואל א, ח, כ), וזו לשונו: "אין ממליכין מלך

(ג). עוד י"ל שהורתו של משה הייתה קודם הגזרה. אך לכאורה יש לדחות, שהרי לדברי חז"ל עמרם פרש מחמת הגזרה (אך בלאו הכי, מרן הב"י כתב שהלימוד מיוסף הוא אסמכתא בעלמא, ואיסורו מדברי סופרים. ממילא כוונתו שאין הכרח שקודם מתן תורה נהגו בזה איסור. ברם, מקושיית התוס' מיוכבד משמע שהדרשה גמורה, ונהג האיסור גם אצל האבות, וראה ב"ח וט"ז שם ואכמ"ל).

תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

ולכן נראה שאין להשוות את הפוגרומים, מסעות הצלב והפרעות שכיסו כמעט את כל תקופת היותנו בגלות למלחמות ישראל מתחילת תחייתנו בארצנו, שה' מתהלך בקרב מחנינו. בחסדי ה' אפשר לומר כי מעת תחיית עם ה' בארצו, נסים שנעשים עמנו בחסדי ה' כל העת, בכל רגע ובכל שעה, באופן שברור לכל רואה כי עמוד האש ועמוד הענן מלווים אותנו. וזו דרכו יתברך, להיותו בעל מלחמות ומצמיח ישועות. עד שנראה כי גם לדברי העולת תמיד, יש לחלק בין מכת חרב למלחמות ישראל, כך שלכו"ע, וגם לדבריו, אין איסור בזמן מלחמות ישראל.



ר"ל (בבלי) לעומת רבי אבין (ירושלמי) - "שאר צרות" אינן אלא מידת חסידות

עוד כתב שכנה"ג שגם אם לא נאמר כתוס' (שכלל האיסור הוא ממידת חסידות), אף לשיטת הרמ"א יש לחלק בין רעבון ל"שאר צרות", ושלוש מדרגות המה: בעוד צרת רעבון באה בבבלי בלשון איסור, הירושלמי שמרחיב גם לשאר צרות של "חסרון" לא הביאן בלשון איסור, אלא מידת חסידות היא שלא ישמש בם, ובדבר ומלחמות מותר לכתחילה, שכן לדברי שכנה"ג "שאר צרות" של "חסרון" הכוונה היא רק לשידפון וירקון וכו'. הו"ד בשעה"צ (תקעד ס"ק ח). אם כי יש להעיר כי מדברי הרמ"א נראה שאין הבדל בתוקף האיסור בין רעבון ל"שאר צרות", וכלל כולן בלשון איסור.

מכל מקום, ראה גם באשל אברהם תניינא (רמ, יב) שכתב מעין זה, שפשט הפסוק באיוב (ל, ג) אינו מורה על איסור. ונראה שרצונו לומר כי זהו גם תוקפה של מימרת רבי אבין שבירושלמי, ש"אין בזה גדר איסור כל כך, רק שנכון לפרוש". וז"ל: "היכא שיש ספק אם הגשמים נחוצים, נראה שאין לבטל עונה על ידי זה. כי חיוב עונה הוא דאורייתא, והוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא, משא"כ בחינת בכפן גלמוד שאין בזה דררא דאורייתא כלל, גם לא גדר איסור כל כך, רק נכון לפרוש. ואין זה שווה לשום דררא דאיסור גם דרבנן, כל שאסור בהחלט. משא"כ בזה פשטיה דקרא הוא רק מסגנון סדר הבריות, שע"י חוסר או כפן לא קם עוד רוח באנוש, ותופר האביונה, והפחד או דאגה או צער מבטלין את כח המעורר לויתן" שהוא גדר שמחה". ואם באנו לפשוטו של מקרא, הנה, הוא עוסק בבזיונו של איוב עד כדי כך שאפילו הנקלים מבזים אותו, אותם מתאר הפסוק שהם בבדידותם בעוניים ורעבונם, כמבואר במפרשים על אתר. "בחסר וכפן גלמוד", היינו רעב הבא מחמת ה"חסר", הוא העוני, והיינו חסרון כיס, כלשונו של מהר"ש יפה (השווה לפסוק במשלי כח, כב: "נבהל להון [...] לא ידע כי חסר יבואנו").

נראה ברור שכך פירש הבית יוסף את מאמרו של רבי אבין בירושלמי: "בשעה שאתה רואה חסרון בא לעולם עשה אשתך גלמודה", וכאילו אמר: 'בשעה שאתה רואה כפן בא לעולם'. לכן

(לד). ראה פנקסי הראי"ה (פנקס ב, פסקה לא).

הב"י לא ראה בכך שום הערה על דברי ריש לקיש שבבבלי, ולא כהבנת הרמ"א בירושלמי, כנלענ"ד. ואף אם תאמר כרמ"א שעיקר דבריו של רבי אבין עולים על החיסרון (שהרי בפועל רבי אבין לא אמר: 'בשעה שאתה רואה כפן בא לעולם' וכו'), הנה, הביאור אינו יכול להיות רחב יותר מדברי שכנה"ג שהובאו בשעה"צ (תקעד ס"ק ח) שהחיסרון הוא כזה שהביא לכפן, והיינו מחסור במשאבים טבעיים, כדגן פירות וירקות.



דיוק לשון הרמב"ם - רעבון דווקא

נראה לדייק שאין האיסור אלא בשני רעבון גם מלשונו של הרמב"ם, שאחר שהביא את כל הסיבות שמתענין עליהן (תעניות פ"ב הל' א) כתב שבשני רעבון יש גם איסור לשמש (פ"ג הל' ח). ומפורש לכאורה בדבריו שאין הדברים אמורים אלא ברעבון.



עדות גדולי הפוסקים שמעולם לא אסרו לשמש במגפות ומלחמות (דבר וחרב)

כאמור, הרב שכנה"ג כתב בדעת הרמ"א שאין הכוונה לכל הצרות שמתענין עליהן, וביקש להוכיח כן ממנהגם: "אני מתפלל, שכמה פעמים גזרו בקושטא תעניות על הדבר ולא ראיתי נזהרים בזה". וכבר הבאנו מה שכתב בשו"ת משפטים ישרים (בירדוגו, סימן פ): "ובאיסור תשמיש לא שמענו לאחד שפרסם להמון העם, כמדומה שסומכים עמ"ש התוספות במסכת תענית דמידת חסידות בעלמא היא". וסיים: "ומכל מקום בעל נפש יחמיר לעצמו". ולענ"ד, כפי שאראה לקמן, לא זו הסיבה, שבצרות של דבר וחרב שתכפנו אין שום איסור מעיקרא, ואפילו לא מידת חסידות. גם המהרש"ק נשאל בחכמת שלמה (סי' תקעד ס"ד) מדוע לא שמענו שנוהגים באיסור זה, וכתב שאכן, כפי הנראה "הוא מהעברות שאדם דש בעקביו" - "כיון שיש כמה צדדים שמותר, כגון בליל טבילה או לחשוכי בנים, לכן הותר לגמרי". ראה גם אשל אברהם מבוטשאטש (רמ, יב) הנזכר לעיל, כשדן בצרות הגלות שהיו תכופות ורבות, ובעיקר בצרה אליה התייחס בתשובתו, בגזרת הקנטוניסטים ברוסיה הצארית, שהיו חוטפים ילדי ישראל לשמד, פירוש לנצרות, במסגרות צבאיות, שכוננו חיילי ניקולאי שר", וז"ל: "אודות הצרה דגזירה דשבי הצבא שהיא עכשיו בעו"ה במדינה זו, אילו היו באין לכלול זה בכלל צרה שכרעבון, היה נתרבה פרישות עד אופן שהיה בגדר גזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, והיה חשש בזה חשש מכשולות עונות על ידי זה ח"ו", עוד כתב בהמשך דבריו שלא נמצא מי שנוהר מזה בשעת צרה אפילו מבין הלומדים: "מנהג עם בני ישראל במדינות אלו, שלא נמצא מי שיוהיר להמוחזקים שיצייתו או מי שיהיה נזהר בזה בין הלומדים גם בערים ששם השבי ממש ובעת השבי".

גם אנחנו לא שמענו מעולם, כאף אחד מהמבצעים הצבאיים התכופים בצפון ובדרום, ולא במלחמות הכוללות, גם לא במלחמת "חרבות ברזל" שאנו בעיצומה כעת חשוון התשפ"ד, גם לא בתקופת מגיפת הקורונה העולמית, לא תקפ"ץ. ואף לא בעבר, לא בזמן מלחמת העולם השנייה ולא בראשונה, וכל שנות הגלות הארוכה לא שקטנו ולא שלונו, וכן בחבלי משיח

דהשתא, שאורו הולך וגולה עלינו בחסד ה' בב"א, וודאי שאי אפשר לאסור לשמש על כל צרה שמתענין עליה, וכלשונו של **אשל אברהם תניינא**: "לכולי עלמא לא שייך כן רק במקום שבו הצרה ח", דאל"כ בכל ימי גלותינו הרי אין רגע כו' למי מהגולה בעוונותינו הרבים". אדרבה, מקרא מלא צווח – כאשר יענו אותו כן ירבה (שמות א, יב), ועל שנות העינוי הקשות ביותר נאמר: "ובני ישראל פרו" וכו' (שם, ז).

כך כתב בעל המנחת אלעזר מונקאטש בספרו **דרכי חיים ושלוש** (סי' תרנו)¹ על מה שנסתפקו חכמים בזמן מלחמת העולם הראשונה אם יש איסור לשמש מטתו, וכמה נימוקים בפיו: "ישתקעו הדברים ולא יאמרו בעת ובעונה כזאת כי פשיטא דמותר, לפי מה שכתב המחבר בסי' תקעד [...] (א) כיון דהוא דברים שאין להם שיעור בשנים ארוכות ורבות (מלה"ע הראשונה הייתה בין השנים תרע"ד – תרע"ח), וגם עתה לא שקטו המלחמות והמרודות, פעם במדינה זו ופעם באחרת, ובפרט במדינות סווייט (ברה"מ לשעבר) אשר שמה כמה מיליונים מאחינו בית ישראל, ועליהם גזרת שמד, רחמנא לצלן, לבטל התורה ואמונת אלוקי עולם יתברך שמו ונמצא יהיה אסור לעולם. **ואם להתענות אין צריך מכל שכן לבטל פריה ורביה**, דהוא קולא גדולה לבטל מצוה רבה כזו. (ב) וגם כל זה הוא חבלי משיח [...] ואין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף (יבמות סב, א), ואיך יבטלו מפריה ורביה ויעכבו ביאת בן דוד ויתארכו הצרות בעיכוב הגאולה ח", (ג) וגם יבואו בזמן רב כזה ח"ו להשחתת זרעו ח"ו בביטול עונה [...] (ד) וגם כי בשנים ובצרות רבות כאלו היה נמצא זרעו של אברהם כלה ח"ו [...] **אלא בודאי דאסור לעשות כן**".

כך כתב בן דורנו, הרב יהודה ברכה הי"ו בשו"ת **ברכת יהודה** (ה, כד. ירושלים תשע"ד, ד"ה "ואם") שודאי אי אפשר לאסור בזמננו: "בשנים כתקנם היו מלחמות לעתים נדירות, וכלשון הנביא (שופטים ה, לא): "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" [...] דורנו דור מהול במלחמות, הוא עת חבלי משיח. כפי הנראה שהמלחמות לא יפסקו עד ביאת הגואל אלא אדרבא ילכו ויגברו. ומסתברא דבכה"ג לא אסרו זאת חז"ל, ובפרט בארצנו הקדושה שאנו רואים בה מעת קום המדינה השכם והערב מלחמות רבות פעם במרכז התאבדויות של מחבלים ודקירת סכינים ברחובות העיר ירושלים ות"א ופעם בצפון ופעם בדרום בזריקת טילים על ישובי הצפון והדרום ה' ישמור ויציל".

נראה כי הטעם שמעולם לא שמענו שהייתה קריאה לאסור, אינה כנימוקו הראשון של **שכנה"ג** לתלות זאת בדברי התוס' שהאיסור הוא רק ממידת חסידות, שדעת יחיד היא, ובפרט שאין כן דעת שלושת עמודי ההוראה. ועוד לא נראה לתלות זאת בהוראת שעה, או באריכות המלחמה או חשש לפגיעה דמוגרפית אנושה כתוצאה מצרת המלחמה. הטעם הפשוט הוא משום נימוקו השני, להלכה, מעיקרא לא אסרו אלא ברעבון ודומיו, ולא במגפות ובמלחמות.



לה). ראה גם בספרו **נימוקי או"ח** (סימן תקעד), שדיבר בתקיפות נגד "זקן ת"ח גדול ומנהיג" דשרא ליה מריה שאסר לשמש בכל שנות מלחמת העולם הראשונה, "ח"ו לבטל כי בשנים ובצרות רבות כאלו היה נמצא זרעו של אברהם אבינו כלה ח", ישתקעו הדברים ולא יאמרו".

ראיות שמעולם לא נאסר תשמיש בזמן מלחמה

באמת, יש ראיות למכביר שבמלחמה שרי. ממעשה דוד ובת שבע שהיה בזמן המלחמה עם בני עמון,¹ ומדבריו לאוריה: "רד לביתך" (שמואל ב יא, ח). ומיהושע שנענש שלא היה לו בן על שבמלחמת העי ביטל את ישראל לילה אחד מפו"ר משום שהשאיר את הארון במחנה (כמבואר בעירובין סג, ב ראה תוס' שם). ומדין "נקי יהיה לביתו" (הגהות יעב"ץ שם), ודין אשת יפת תואר, וכן האמור בעינויי מצרים: "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" והאמור אצל המראות הצובאות (רש"י שמות לח, ח), וכן משנות הגלות הארוכה, ומתשובות הפוסקים במלחמות העולם (מנחת אלעזר ועלי מרורות ועוד). מכל אילין פשוט שדברי הגמרא בתענית אינם אמורים אלא בשנות רעבון. וכבר כתבו פוסקים רבים שמעולם לא שמענו שהייתה קריאה כזו (שו"ת משפטים ישרים סי' פ, שירי כנה"ג, אשל אברהם מבוטשטש סי' רמ).



האיסור לשמש במלחמת העי - מחלוקת המהרש"א והיעב"ץ

הנה, בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' כא) הביא ראייה מפורשת מהגמ' בעירובין (סג, ב) שהאיסור על חיילי יהושע במחנה מלחמת העי היה רק משום שהארון היה עימם, ומשום שארון ושכינה אינם במקומם: "גמירי דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן אסורין בתשמיש המיטה".² כך מפורש בתוס' שם שמצד המלחמה עצמה אין איסור, לא בחזית ולא בעורף. כלומר, סיבת האיסור אינה משום שהייתה זו עת צרה או מלחמה, אלא אך משום שהארון היה במחנה.

היעב"ץ בהגהותיו חידש והדגיש שאפילו באותה שעה, האיסור חל רק על החיילים שבמחנה, לא על שאר העם, ומשום שלא היה בבית מיוחד לארון, שהיה על פני השדה, ובדומה לאיסור לשמש בבית שיש בו ס"ת עד שיעשה מחיצה בפניו. וז"ל: "דבר זר בעיני מה שהבינו תוס' שגם כל ישראל היושבים בביתם ולא הלכו למלחמה כולן נאסרין בתשה"מ בכל מקום שהם כל זמן שהארון הולך במלחמה. הא ודאי לא נהירא לגמרי, אלא לאותן אנשי המלחמה ההולכים בצבא נאסר תשה"מ מפני הארון ההולך עמהם, כל שלא קבעו לו מקום מיוחד. דומיא דיחיד בביתו, שאסור לשמש בבית שיש בו ס"ת עד שיוציאנו או יעשה מחיצה בפניו. ה"נ דכוותה, ועדיפא קדושת הארון שכל המחנה חשוב אצלו כבית שלהם". כאמור, מטעם זה הסיק היעב"ץ שהיושבים בביתם מותרים, ורק יושבי המחנה אסורים. עוד הסיק שאם יתנו את הארון באוהל או בית, אף אנשי המלחמה יהיו מותרים בתשמיש במחנה. וז"ל: "אסורין עד שיקבעו לו מקום ואהל מיוחד, אז הותרו גם הם. כ"ש השוכנים בא"י בבתיהם, שלא נאסרו כלל. גם קודם שקבעו

לו). ראה סנהדרין (קז, א) שנתעלמה מדוד הלכה, שהפך משכבו של לילה למשכב של יום, ומשמע שבליילה היה מותר. כ"כ תוס' עירובין (סג, ב).

לו). כתבו בעלי התוס' בפ' לתורה הדר זקנים לדברים (י, א) שגם אז אין האיסור אלא בארון של זהב שעשה בצלאל, שיצא בימי יהושע למלחמה על פי הדיבור, ולא על ארון העץ שעשה משה, הוא שהיה רגיל לצאת איתם למלחמות. ומה שכתוב אצל אוריה החתי: "הארון וכל ישראל חונים בסכות ואני אלך לשכב עם אשתי", אינו מדינא, אלא שהיה מחמיר על עצמו, אבל אחרים היו מותרים גם כשארון העץ שהיו בו שברי הלוחות היה במחנה. על כל פנים מוכח היעב"ץ מוכיח מסוגיה זו שבשעת מלחמה אין איסור תשמיש.

לו מקום לארון שבמחנה. זה ברור לעניות דעתי". ומוכיח את דבריו: "ותדע גם מאשר לקח אשה חדשה שאינו יוצא בצבא ושמה את אשתו", משום שאינו במחנה עם הלוחמים. אולם יש להעיר על מה שכתב, שכן נראה שכל שהארון חוץ למקומו, והיינו מחוץ למשכן, בכלל האיסור הוא. והיינו בארון הזהב שאין דרך להוציאו, ומלחמת העי שאני, שלא הוציאו יהושע אלא על פי הדיבור, והיה עליו להשיבו למשכן באותו הלילה. כך מצאתי בערוך ערך 'אמש', שהאיסור הוא כל זמן שהארון הוא מחוץ למשכן. מיהו, עיקר דברי היעב"ץ צודקים המה, שהרי מפורש שלא עת המלחמה גורם, אלא יציאת הארון למחנה.¹⁸

אך המהרש"א בחידושי אגדות כתב בקצרה אחרת, בלשון זו: "ענינו עמו אנכי בצרה בעת מלחמה ואמרינן פ"ק דתענית אסור לאדם שישמש מטתו בשני רעבון, והוא הדין בכל שאר עת צרה". האיסור אינו נובע מהיות הארון שלא במקומו. היות הארון שלא במקומו איננה "הסיבה", אלא "הסימן" לצרה, עת מלחמה הוא עת צרה. מוכח מדברי המהרש"א שגם בבבלי הוא לומד שרעבון לאו דווקא, והוא הדין ל"כל שאר עת צרה". יתרה מזו, לשונו של המהרש"א כוללת אף יותר מהרמ"א, שכאמור, לדעת רוב הפוסקים כוללת רק "שאר צרות כעין רעבון". חושבני שאפשר להסביר את דבריו על פי התוס' שם, שאוריה ביקש להחמיר ממידת חסידות, ומבואר שם בתוס' שהחמיר לא מחמת הארון, אלא: "לפי שהיו ישראל בצרה", והוא לשיטת התוס' בסוגיין. אולם מלשון המהרש"א מוכח שאיירי על עצם הדין: "גמירי" וכו'. ועכ"פ, כבר כתבנו שבדעת התוס' נראה כן, שאולו לשיטתם בתענית. ודע, שאין להוכיח מכאן שלדעת התוס' צרת רעבון ומלחמה חד המה, שאף התוס' כתבו שם בסוף דבריהם שאוריה החמיר משתי סיבות, צרת המלחמה והיות הארון שלא במקדש, לא מצד המלחמה עצמה, ודבריהם הם ראייה לדברינו שמלחמה אינה בכלל שני רעבון, וצ"ע עמש"כ המהרש"א שלכאורה אנו לפי מסקנת התוס'.

גם הרב צי"א (שם) הרבה לתמוה על דברי המהרש"א, וכתב לבאר את דבריו אחרת, שיש לחלק בין "כל שאר עת צרה" כאשר הכוונה היא דומיא דרעבון, שבאה בידי שמים, לבין מלחמה הנעשית בידי אדם. רק יציאת הארון גורמת, לא "עת המלחמה" קובע, ולזה התכוון המהרש"א, עיי"ש. אפשר היה להוסיף שיש לחלק בין צר הצורך, המכה מכת חרב (ע"ת), המטיל מצור (ספר חסידים), לבין מלחמת התקפה, או מלחמה שתוצאותיה ידועות לטובה. כמו כן, שאני מצור שכל העם נתון בו בצרה, מה שאין כן במערכות המלחמה בשדה הקרב. אולם, לענ"ד נראה שהדברים קשים ואינם מתיישבים יפה בלשון המהרש"א. על כל פנים מבואר מדבריו שהאיסור מקיף את כל העם.

18. יש להעיר, שהיעב"ץ הבין שמה שאמרו בעירובין שם: "גמירי [...] אסורין בתשמיש המטה" היינו אנשי המחנה. ברם המציץ בלשונו הזהב של רבינו חננאל, שדבריו דברי קבלה, יראה שגירסתו הייתה: "כל זמן שארון ושכינה אינן שרויין במקומו, ישראל אסורין בתשמיש המטה" ולכאורה משמע שגם ישראל שבגבולין, וכך היא גם גירסת התוס' שם ד"ה כל זמן (כ"ג הערוך ערך 'אמש' ותוס' רא"ש שם. והנה, בחפשי מצאתי שכך גרסת רבותינו כמעט בכל אתר: כ"ג הילקו"ש (יהושע סי' טו), הרשב"א שם, רבינו בחיי לדברים י, ה"ק, הריטב"א ותלמיד הריטב"א וכן הוא בעין יעקב, כך גם העיר הדק"ס). עוד מבואר בראשונים שהאיסור לא היה אלא במחנהו של יהושע, שהארון שהוציאוהו היה ארון הזהב, ועל פי הדיבור היה, אך בעלמא היו רגילים להוציא את ארון העץ שעשה משה, ששברי הלוחות היו מונחים בו, וראה מה שהבאתי בפנים בשם רבינו בחיי.

ועתה מצאתי את לשונו הזהב של רבינו בחיי (דברים י, א) שכתב גם הוא כי האיסור לשמש בימי יהושע בזמן המלחמה היה מחמת הארון שלא היה במקומו, והיינו ארון של זהב שיצא על פי הדיבור. אך בעלמא, במלחמות ישראל, היו מוציאים רק את ארון העץ של משה ששברי הלוחות היו מונחים בו, ואז מותר היה לשמש אפילו כשהיה במחנה (ראה תוס' רא"ש סוטה מב, א שבבית עולמים ארונו של משה הכיל רק אפוד ואורים ותומים, איתו היו יוצאים למלחמות, ושברי הלוחות לא זזו מהשלמים שבארון הזהב), ונימוקו מאד נוקב ומפורש: "שאם תאמר על ארון שעשה משה שהיה יוצא עמהם במלחמותיהן, היאך אפשר לומר כן, דשבעה חדשים שישב הארון בשדה פלשתים שיהיו ישראל אסורין בתשמיש המטה ונמנעים מפריה ורביה. וכן דוד שאמר לאוריה: "רד לביתך" (שמואל ב יא, ח). אלא על ארון של בצלאל אמרו כן שהוא עיקר הקדושה, משא"כ בארון של משה שאין קדושתו כל כך".

אחר הדברים האלה, יש לתמוה מה שכתב בפסקי תשובות (תקעד ס"ק א) לחלוק על מה המבואר בשער הציון (רמ ס"ק ח), ולדבריו גם בשאר צרות כמלחמות, ככל הדברים עליהם גוזרים תעניות, חל האיסור (בשם העולת תמיד והבית דוד. אולם, כבר כתבנו לעיל שהבית דוד אוסר למעשה רק בשני רעבון). כך ראיתי גם בדרכי טהרה לגר"מ אליהו זצ"ל (פרק כב סעיף יח - יט) שבכלל שני רעבון גם מלחמה. וכך הורה גבר הרב אליהו אלהרר שליט"א, רבה של העיר מודיעין, בכתב העת אסיא¹ שראוי לבעל נפש למעט בתשמיש בזמן שיש מבצעים צבאיים ונורים טילים על ישובי מדינת ישראל. גם ראיתי בשו"ת ברכת יהודה (ח, כד. עמ' סה) שהלין גם הוא על פסק של רב אחד בעת מבצע "עמוד ענן" (תשע"ג) שהורה שיש להימנע בעת מלחמה מתשמיש המטה, וכתב אותו רב שדברי הפוסקים שחילקו בין מלחמה לרעבון הם ביחס למלחמות שהיו בעבר, כשהמלחמה בשדה הקרב, רחוק מן הערים, והעם עצמו לא נתון בסכנת חרב הרג ואבדן, משא"כ באופי המלחמות שבימנו שעורף וחזית מתערבבים בהם, ויורים טילים למרכזי הערים, שאי אפשר לעסוק בתשה"מ כשמידת הדין מתוחה על הערים. עכת"ד. ברם אין לחלק בזה, שכן החילוק בין רעבון למלחמה הוא עקרוני. זהו רק אחד ההבדלים שביניהם: צרת רעבון - הכל נתונים בה, לעומת חרב ש'עוברת' ממקום למקום, ואינה בכל מקום בו נתונים ישראל. בפרט שגם מלחמות העבר, הקרובות והרחוקות היו מאופיינות בסכנה לכלל התושבים (אם במלחמות העולם, ואם בדרכם של הצבאות בימי המלכים, שהניצחון לא היה רק בשדה הקרב, וערים שלמות הועלו באש וכו', והדברים פשוטים). וגם לו ייבנין ליה, ראה היטב מה שהאריך האשל אברהם בס"ס רמ שאף כאשר עיר אחת בסכנה, שאר הערים אינם בכלל האיסור, הובא חילוקו להלכה בפסקי תשובות (שם), שאין להחמיר אלא במקום שבו הצרה (ולדברינו, להלכה, מעיקרא האיסור אינו אלא ברעבון ודומיו).

הנה, נראה לומר שבפשטות נחלקו בזה הבבלי והירושלמי בטעם האיסור. הרמ"א למד בירושלמי שרעבון לאו דווקא, ממה שדרשו על הפסוק באיוב (ל, ג): "בחסר ובכפן גלמוד", כשהחיסרון וכפן באים לעולם - גלמוד, גלה מתשמיש. הירושלמי לשיטתו בטעם האיסור לשמש בשני רעבון, "שלא יהא הקדוש ברוך הוא עוסק בחורבן העולם והוא בונה". אך לבבלי האיסור

(לט). כך כא, אדר א תשס"ח: "אישות בזמן מלחמה" עמ' 50 ואילך, בהמשך למאמרו של הרב כרמיאל כהן "בטרם תבוא שנת הרעב" המעין טבת תשס"ז מו, ב, עיי"ש. ראה עוד שם תשובת הרב מרדכי הלפרין שחלק עליו.

כרוך בדין המרעב עצמו בשני רעבון, והוא החובה להשתתף בצער הציבור. ולא בכל צרה שיש בה חיסרון אסור מהטעם הנ"ל, דבהדי כבשא דרחמנא למה לן, ובפרט בדבר שיש בו מצווה. וכ"כ הבית דוד בסוף התשובה שמטעם זה אין לפסוק כירושלמי. כך משמע במאירי שהבבלי והירושלמי חלוקים בטעם האיסור. ממילא גדרי האיסור שונים, ודו"ק בלשונו. לעולם, נחלקו בזה מרן והרמ"א, לשו"ע הלכה כבבלי ולרמ"א כירושלמי.

הרב ציץ אליעזר (שם) הביא שגם בשו"ת מעיל צדקה (לבעל השבט מוסר בס"י תקנ) כתב שהאיסור חל רק בשני רעבון ולא בשאר צרות, לא בזמן מגפה ולא בזמן מלחמה, וטעם האיסור הוא משום "שהמשמש רעב מוליד חלושי מזג שאינן ברי קיימא".²

ושמעתי מעידים בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל שנשאל על זה במלחמת לבנון השנייה, והשיב שאין איסור. וראיתי בכתב העת אסיא שם בדבריו הקצרים של הרב מרדכי הלפרין, שהביא בשם שו"ת דרכי חיים ושלום ממונקטש (סי' תרנו) שנשאל על כך במלחמת העולם הראשונה ופסק להתיר. וכ"כ הפסקי תשובות בהערה 3 בשם ספר בירור הלכה (תנינא, תקעד) שאביו הגרי"ב זילבר זצ"ל וגדולים נוספים הורו להתיר בימי מלחמת המפרץ (תשנ"ג - תשנ"א), אולם סיים שיש מי שהורה להחמיר ליר"ש ע"פ דברי המשנ"ב (שבשאר צרות האיסור הוא רק ממידת חסידות, ואינהו שהתירו נראה שאין להימנע אפילו ממידת חסידות).

אמנם לא אכחד שראיתי בספר עלי מרורות הדין במאורעות השואה, לרבי יהושע משה אהרנסון (חלק הניסיונות, עמ' 232-233) על קושי החיים בגטאות בפולין, ודן בשאלה אם חיי אישות היו מותרים בגטו. לגודל הצרה ודבריו המרטיטים, אביא את תחילת דבריו: "אי מותר לנהוג חיי אישות בימי המלחמה, רעבון, והשמדה. דין זה מפורש באו"ח סי' רמ סע' יב דבשנת רעבון ועת צרה אסור לנהוג חיי אישות רק לחשוכי בנים. בפרט בעת צרה כזאת, אשר מהיות ישראל לעם לא היתה זאת עוד, להשמיד ולהרוג בפרט לילדים ונשים מעוברות שהיו הראשונים לטבח יובל כנודע. אפשר אסור גם למי שלא קיים עוד פו"ד⁽¹⁾ וראיה מעמרם ויוכבד⁽²⁾, כי לולא שאמרה מרים גזרתך קשה משל פרעה שלא גזר רק על הזכרים - היו פרושים! ובזמננו שגזרו להשמיד כל שורש ישראל, והראשונים היו ילדים. ונשים מעוברות על אחת כמה וכמה. והראיה כי מאלו מעט הנשים שניצלו בדרך נס. רק אלה שלא היו להן ילדים ולא היו מעוברות ניצלו". בהמשך דבריו, מעיד שאכן היראים והחרדים בגטאות נהגו לפרוש.

ברם, יש להדגיש כי גם לפי דרכו הצרות שם נכפלו, שעל הכל הרעב בגטו הכריע. ואף שהרב הלפרין נטה להבין כך את דבריו, לענ"ד נראה ברור למעיין בדבריו שס"ל לאסור גם מצד צרת המלחמה. אך כבר ביארנו ביחס לדברי ספר חסידים, שצרת מלחמה לא לנו, כפוגרומים ורציחות, שכחפץ היינו בידם, הרי זו פורענות ואינה כטבען של מלחמות שבין מדינות, עמים וצבאות, שהם מתכסיסי מלכות. הפלא הגדול בדבריו הוא שהגדיל לאסור אף על מי שלא קיים פו"ד, ודייק כן מדברי אגדה. ואף משם אין ראיה. ומאד היה תמוה הדבר בעיני, ואולי עיקר טעמו הוא משום שנשים מעוברות היו נתונות בסכנת נפשות גדולה.

(מ). ראה ריטב"א שהביא נוסחאות בגמרא שהאיסור חל על "חשוכי בנים" בשי"ן ימנית, וביאורו מעין דברי המעיל צדקה, עיי"ש.

ואני בחפשי מצאתי שכ"כ הרב שניאור רווח שליט"א בשו"ת כתר מלוכה העוסק בשאלות מתקופת מגיפת הקורונה (אבן העזר סי' א) שלדעת הרמב"ם ומרן השו"ע האיסור הוא רק בשני רעבון, ולא בזמן מלחמה, ואפילו לא בשעת דבר (מגפה), ובדעת הרמ"א כבר כתב הכנה"ג שהמנהג שרק צרות שהן כעין רעבון בכלל, וכגון ירקון ושידפון. וכך הסיק הרב יהודה ברכה שליט"א בשו"ת ברכת יהודה (ה, כד). כך הסיק להתיר גם רבה של עפולה, הרב שמואל דוד שליט"א בתחומין (יב, עמ' 222 ואילך) בתשובה לשאלה דומה בימי מלחמת המפרץ הראשונה (תש"נ-תשנ"א).

אף שדומני שלאחר פריסת השמלה לא נותר ספק בשאלתנו, אסיים בדברי האשל אברהם: "גם אם ימצא מי שיפקפק על זה באולי, על כל פנים על המחמיר עליו הראיה, ובדברנן שומעין להקל, ובפרט שיש בזה דראא (צד של איסור) דעונה דאורייתא". ויושבי על מדין ישפוטו.



י. תורת העולה

בתענית יא, א אסור לשמש בשני רעבון, חוץ מלחשוכי בנים, והובא להלכה בכל הפוסקים. בתוס' הקשו שהרי יוכבד נולדה בין החומות, ואותו העת עת רעב היתה! ומתרצים: "ויש לומר דלכו"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות". משמע שהאיסור מכיוון רק למי שרוצה לנהוג במנהג חסידות. ברם מלשון הרמב"ם (הל' תענית פ"ג ה"ח) משמע שהוא פוסק שזהו איסור ממש, וז"ל: 'וכל מי שקיים פריה ורביה אסור לו לשמש מיטתו בשני רעבון'. ומלשונו משמע שהאיסור הוא מדינא, ולכל אדם שקיים כבר פו"ר. וכך קבעו להלכה הטור והשו"ע בשלושה מקומות. הב"ח ביקש לבאר גם בדברי התוס' ש'מידת חסידות' היא רק אצל מי שטרם קיים פו"ר, אבל לאחרים זהו איסור מדינא. בס' תקעד מוסיף מרן היתר נוסף, ליל טבילה מותר אפילו למי שכבר קיים פו"ר. ראש המדברים בסוגיה זו הוא שכנה"ג בדבריו הקצרים, שביקש לבאר את המנהג להקל בעתות צרה שתכפוננו. ובא לתרץ המנהג בשתי דרכים. בתחילה ביקש לתלות את המנהג בשיטת התוס', ואח"כ כתב שמעיקרא לא אסרו אלא בשני רעבון ולא בשאר צרות שמתענים עליהם. ואף לדעת הרמ"א שמרחיב אף "לשאר צרות", אין זה אלא בצרות שהן כעין רעבון, כגון שידפון וירקון, ואף לשיטת הרמ"א, רעבון הוא האסור מדינא, ואילו שידפון וירקון אינם אלא ממידת חסידות. אבל בדבר וכל שכן במלחמה לא נאסר. ואף שיש שהחמירו, נטיית הפוסקים היא להסכים עם דברי שכנה"ג. הארכנו לסתור את נימוקו הראשון, מאידך לחזק ולתקף את נימוקו השני. ממילא אין מקום להחמיר במלחמה. בלאו הכי יש להקל כל שלא קיים מצוות פו"ר, והיינו, אף אם יש לו בנים או בנות, ולדברי הבית יוסף אינו יכול להקל בביטול מצוות פו"ר. וחדש המשנ"ב שאף מי שילדיו מחללי שבת בפרהסיא הרי הוא בכלל חשוכי בנים, אם רוצים להעמיד דור בנים אמון בס. כמו כן, בליל טבילה, וכן היוצא לדרך וכפי הנראה גם הבא מן הדרך, וכתב המשנ"ב בשם האחרונים שכמו כן יש להקל אם יצרו תקפו. אך כל זאת כתבנו כחלק מבידור הסוגיה, שכן כבר הוכחנו שהאיסור אינו נוגע לשאלה אם מותר לשמש בשעת מלחמה.

בההיא סליקנא ובההיא נחתינא, שמעיקרא תשמיש לא נאסר בזמן מלחמה, וקדוש יאמר
לאותו הזוג שביקש להרבות עוד נפשות לעם סגולה. הנלעד"כ ויושבי על מדין ישפוטו. המקום
ברחמיו יחיש לגאלנו ולפדות כל שבויינו בקרוב. אמן.



הרב משה יוסף

מחבר שו"ת ראש יוסף וס' ראש יוסף על הלכות ריבית

האם מותר להעסיק בשבת קבלן גוי לבניית ושיפוץ בית

ישראל הדר במקום שיש רוב גויים ורוצה לחזק ולשפץ את ביתו, ועושה כן בקבלנות ע"י קבלן גוי המביא פועלים, וזה הישראל אינו מתעסק שם כל עיקר, ואינו עומד עליהם בשעת העבודה. אם מותר לו שיכנו את ביתו גם ביום שבת.



מחלוקת הראשונים אם מועילה קבלנות בבנין בית

בתוס' ע"ז (כא ע"ב ד"ה אריסא) פסק ר"ת הלכה כרשב"ג דאמר אריס אריסותיה קא עביד, ומתוך כך התיר לישראל שנתן ביתו לעשותו בקבלנות לבנות בו אפילו בשבת. דהשתא אריסות שדה שחלק הישראל משביח במלאכה שרי, כ"ש קבלנות בית שאין בו שבח לישראל כלל במה שממהר נכרי לעשות קבלנותו דמה שלא ישלים בשבת יצטרך לעשותו אח"כ, וקבלנא קבלנותיה קעביד וכו'. ור' יצחק פירש דקבלנות דבית אסור והיה דוחה כל ראיות ר"ת דמההיא דעורות לעבדן אינה ראייה דכיון דההוא תלוש ומלאכה ביד אחרים מותר דאפילו באבילות בכה"ג שרי כדתניא במו"ק (דף יא ע"ב) היתה מלאכתו ביד אחרים בביתו לא יעשה, בבית אחר יעשה. ושם (יב ע"א) לענין שבת אמר שמואל מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור חוץ לתחום מותר אמר רב פפא ואפילו חוץ לתחום לא אמרן אלא דליכא מתא דמקרבא להתם אבל איכא מתא דמקרבא להתם אסור. אמר רב משרשיא וכי ליכא מתא דמקרבא להתם נמי לא אמרן אלא בשבתות ובימים טובים דלא שכיחי אינשי דאזלי להתם, אבל בחולו של מועד דשכיחי אינשי דאזלי ואתו להתם אסור.

ומ"מ כתבו התוספות שם, וכן הרא"ש והמרדכי (ע"ז ס' תתו, שבת ס' תיא), דאף רבינו תם עצמו לא סמך על הוראתו כשבנה את ביתו. וכן פסק השו"ע (ריש ס' רמ"ד) דכל מלאכת מחובר אסור לעשות ע"י גוי אפילו בקיבולת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק עם הגוי וכשיטת ר"י. וכן הסכימו הרבה פוסקים. ורק בדיעבד, כשעבר ועשה כן בקבלנות, כתב הב"ח דכדאי הוא ר"ת לסמוך עליו, להתיר ליהנות ולהיכנס בבית. והשו"ע החמיר גם בזה. וכן לענין חוה"מ בסי' תקמ"ג (סעי' ב) פסק וז"ל אינו יהודי שקיבל מערב יום טוב לבנות ביתו של ישראל בקבלנות, אסור להניח לעשות בחול המועד, אף על פי שהוא חוץ לתחום. אבל אם נתן לו מלאכה בתלוש קודם המועד בקבלנות, לעשותה בתוך ביתו של אינו יהודי מותר.



האיסור הוא אפילו במקום ישוב של גוים

ואף ביישוב של גוים כתב המהר"ם מרוטנבורג (פראג ס' תכ"ז) ז"ל יהודי הדר בישוב לבדו אסור ליתן לגוי מעות להשכיר לו פועלים בשבת וביו"ט אף על גב דליכא מתא דמקרא להתם וחוצ' לתחום. והרמ"א הביאו לדינא, ומשום דחיישינן לאורחים ישראל. ונראה דגם השו"ע הסכים לזה, שהרי כתב בסמוך ואם היתה המלאכה חוצ' וכו', והוא מהמשך תשובה של המהר"ם הנ"ל. ולשון התשובה נראית כסותרת, דתחילה אסר אף דליכא מתא דמקרא להתם וחוצ' לתחום, ושוב כתב דבגמ' מו"ק דשרי היינו היכא דליכא מתא דמקרא להתם לתוך התחום. ונראה לומר בכוונתו דאין להתיר אלא באינו סמוך למקום יישוב כלל, וכגון בשדה, אבל כל שהוא מקום ישוב, אפילו של גוים, אסור, דחיישינן למראית עין של אורחים. ובענין זה אין חילוק בין ישוב ישראל לישוב של גוים, אלא בין אם הוא מקום ישוב לשדה.



אם החמירו דווקא במלאכת מחובר או בכל דבר של פרהסיא

והנה דבר זה פשוט דבשאר מלאכה כל שעושה הגוי בקבלנות מותר. וכמו שכתב השו"ע בס' רנ"ב לענין גוי שעושה מנעלים על המקח דמותר ליהנות בזה באותה שבת דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד. אלא דבמלאכת מחובר חיישינן טפי כיון שהוא מפורסם מאוד וה"ה לכל מלאכת פרהסיא כמו לתקן הספינה וכדו' וכוודאי מדובר באופן שבדרך כלל רגילים לשכור את הגוי למלאכות אלו ולא לעשות בקבלנות, דעיקר האיסור בזה הוא רק משום מראית העין שיאמרו שעושה עמו בשכירות. וכ"כ הלבושי שרד לענין לבנים שעושה לצורך בנין, דכל שהוא צורך מחובר הוי כמידי דפרהסיא ואסור. משא"כ שאר מחובר שאין בו פרסום, וכמו תיקון צרכי הבית כחשמל ומים, אף שהם במלאכת מחובר, מותר דלא הוי מילי דפרהסיא. אלא דיש לאסור גם בזה, מצד מה שהגוי עושה תוך ביתו של הישראל. ולא התירו קבלנות בשבת אלא בביתו של הגוי. וכתב החיי אדם (ח"ב כלל ג' ס"י) דבבית ישראל אסור אפילו אם הוא דבר שמנהג כל בני העיר לתנו בקבלנות ולא אתו למיחדיה בשכיר יום, גם כן אסור, שלא יאמרו שצוהו לעשות בשבת.

ויש להעיר דבס' רמ"ד מוכח דאיסור זה במידי דפרהסיא וכמלאכת מחובר אסור מן הדין ואפילו תיקון הלבנים והספינה. ובס' רנב כתב השו"ע ז"ל אם היתה מלאכה מפורסמת וידוע שהיא של ישראל, ועושה אותה במקום מפורסם, טוב להחמיר ולאסור. משמע דלאו דינא הוא רק חומרא. ועיי' ביאורו"ל שהעיר בזה. ונראה לי דיש חילוק בין פרהסיא דקרקע דאושא מילתא טפי, וכמו שהחמירו בס' שכ"ה היכא שעשה נכרי קבר בשביל ישראל בפרהסיא, לא יקבר בו עולמית עיי"ש. אך יש פרהסיא דמטלטלין, וכהאי דס' רנ"ב דבזה אזלינן בתר טצדקי להתיר, וכמו לענין קנה ישראל את המכס דשרינן ליה בקיבולת הגוי במקום הפסד מרובה וכדו'. אבל בבנין בית לדעת השו"ע אין צד היתר, כיון דאושא מילתא ויש לחוש יותר למראית העין שמא עושה בשכירות, ואפי' בדיעבד אין להקל.

ועפ"י נראה דאין להקל לישראל ליתן לגוי שיתעסק בבנין הבית שלו ביום שבת, אפי' הוא בקבלנות. ואך אם התנה עמהם תחילה על דעת שלא יבנו בשבת, ונתברר לו אח"כ שבאו הפועלים על דעת עצמם ובונים שם בשבת, כתב הרמ"א דאינו מחוייב ללכת למחות בהם ומותר לו ליהנות מאותה מלאכה. אך עיי' בברכ"י שכתב דבמקום שיש חשש שיזלזלו בכבוד שבת יש למנוע גם בענין זה.



אם בזמנינו יש לחוש למראית עין דשכירות

אלא הנראה לי להתיר בזמנינו מטעם זה דווקא. דכיון שעיקר האיסור הוא מפני מראית העין שיאמרו דבשכירות עושה, והיינו דווקא משום דבכך הייתה הרגילות בזמנם על פי רוב לשכור את הפועלים לכל יום, דבזה ודאי אסור בשבת. ומשו"ה גם אם יקח בקבלנות איכא חשש דמראית העין. משא"כ לפי מה שמצוי בזמנינו, שרוב המתעסקים בבנין עושים בקבלנות, א"כ לדברי הכל מן הדין הוא מותר, אלא א"כ אושא מילתא, כגון שהוא בתוך יישוב של ישראל, ומשום זילותא דשבת. אבל מדין מלאכת הגוי שפיר דמי דמותר. וכבר ראיתי בשו"ת נו"ב (קמא י"ב) שכתב עיקר סברא זו. וז"ל בקהלתנו שרוב הבנינים שבונים היהודים המה בקיבולת ובפרט כיסוי הגגים חקרתי ודרשתי היטב והנה לא דוקא רובם אלא כולו בני עיר בונים בקיבולת. א"כ הרי הבית כמו שדה העשויה באריסות ומותר בקיבולת דליכא חשדא כלל. והרי זה דומה ממש למרחץ ותנור שאסר בסי' רמ"ג. ומ"מ כתב שם סעיף ב' שאפילו מרחץ ותנור אם דרך רוב אנשי אותו מקום ליתן באריסות מותר. אלא דלמעשה לא רצה לסמוך על הוראה זו, כיון שמצוי מקומות אחרים שעושים בשכירות, וכיון שחיישינן לאורחים, הכא נמי יש לחוש שיבואו ממקום שרגילים בשכירות הפועלים, ולא בקבלנות. ולכן לא רצה להתיר אלא לענין מלאכה בחוה"מ ולא בשבת. עיי"ש. ושוב הרחיב בזה (בתנינא סי' ל"ח), ונראה מדבריו דבאופן שאין לחוש למראית העין יש להתיר אפילו בדבר של פרהסיא. ועפ"י יש שסמכו להתיר בבנין של בית כנסת שימשיכו לבנות גם בשבת כשעושים בקבלנות. כיון שהוא מלאכת רבים וידוע להם שעושים כדן, ואין לחוש למראית עין, אלא דאין ראוי לכתחילה לעשות כן שלא במקום צורך. וכמו שכתב המ"ב דאיכא זילותא, כיון שהגוים אינם עושים מלאכה ביום חגם.

ובשו"ת חת"ס (סי' ס') בעובדא שהיה בו צורך גדול והצלת נפש וז"ל ארץ רעשה והתגעשה במלחמות אשר נתהוו סביבות גבולנו, פור התפוררה הארץ מוט התמוטטה על ידי יריית חצים ואבני בליסטראות אשר יורו המורים מעבר לנהר דונאיי אל תוך עירנו ק"ק פרשבורג ופגשו בבתים ונהרסו יסודי החומות והשתות כמה מאות, וגם יקוד יקד והציתו אש ונשרפו קרוב למאתים בתים ואחרי האש והרעש רוח סערה ומי גשמים שוטפים כמה פעמים דשכיחי האי שתא הכא, אשר עי"ז נפלו כשבר נבל יוצרים שארית פליטת החומות בעמדם בלי מחסה וכיסוי גג על גבם ודין גרמא הפסד ממון לרבבות, והאחרון הכביד אחינו בני ישראל סחופים ומדולדלים מבלי מצוא מקום מנוח דירת מנוחה אשר ייטיב להם ולנשיהם ובניהם וטפם הרה

ויולדת יחדיו, ולהיות כי רבו כמו רבו עתה הבונים חרבות למו נימולים ואינם נימולים ע"כ יקר מאוד למצוא פועלים ושאר צרכי הבנין כפי מסת המלאכה, ואם יאחר דבר הבנין זמן מה הנה ימי הסתיו יקרבו ויאתיו וירבה ההפסד וגם יכפול צערא דגופא וטלטולא דהני גברא, ועל כן בקשו להמציא להם היתר לבנות גם בשבת קודש כי הדבר ידוע אם יפגרו הפועלים ביום ש"ק איכא למיחש שימשכו בדברים אל בית אחד מהערלים לבנות שמה ואז לא יחזרו לבית ישראל ויתבטלו בנינם ח"ו. עכ"ד. ונתבאר שם דהיהודים עשו מלאכתם ע"י קבלן שהיה מביא פועלים עבורו, ואין ליהודי בעל הבנין עסק עם הפועלים כלל רק עם האומן אשר קצץ עמו.

ודן שם אם שייך מראית עין בדבר המסור לרבים, מעובדא דר"ג שהיו לו דמות צורות לבנות לחקירת העדים, ובגמ' ע"ז אמרו דליכא חשדא שעשה כן לשם צורת ע"ז כיון שהיה לרבים. אלא דמה דגמ' פסחים (נ"ג ע"א) בתודוס איש רומי שהנהיג את בני רומי לאכול גדי מקולס בלילי פסחים ושלחו לו אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נידוי משום דמחזי כקדשים בחוץ, וקשה הא ליכא אלא חשדא מפני הרואים והתם רבים הוה כל בני רומי וברבים ליכא חשדא. ולכן כתב לחלק דהיכי אמרינן ברבים ליכא חשדא היינו בדבר השייך לרבים, כגון ההוא דפ' כל הצלמים (מ"ג ע"ב) דההיא בי כנישתא דהוה בה אנדרטא ועיילו בה אבואה דשמואל ולוי משום דברבים ליכא חשדא. אבל דבר שאינו משתתף לרבים אפילו אלף יחידים איכא חשדא לכל אחד בפני עצמו, והיינו הך גדי מקולס דבני רומי. וא"כ בנידון זה שאין הבנין משתתף לרבים אלא כל אחד בונה ביתו לעצמו יש לאסור משום חשדא. אלא דלמעשה סמך להקל משום שהיה מפורסם הדבר ביניהם שהוא בקבלנות, וגם שיש לצרף את שי' ר"ת שהיה מתיר כן אף לכתחילה.

אך גם מדבריו שם מבואר דהייתה רגילות לבנות הבתים בשכירות כל יום, אלא שהם שינו לעשות כן על ידי קבלן, ומשו"ה היה מחמיר בדבר אם לאו משום שהיה בזה צורך גדול לרבים. ולפי"ז כל היכא שידוע מנהג העולם לעשותו בקבלנות אין לחוש שיאמרו שעושה בשכירות.

וחזי הוית בשו"ת יבי"א (הי"א סי' כח) שנשאל בזמן שנתחדש היישוב בא"י בענין שדה הנמצא בישוב יהודי שגידלו שם פרחים לצורך מכירתם לחו"ל, והיו חייבים לקטוף יום יום, באופן שאם ימנעו עצמם בשבת מקטיפת הפרחים יבואו לידי נזק והפסד גדול. אם מותר להם לקטוף את הפרחים ע"י גוי. ובסוף דבריו שם כתב כיון שאותה שדה שייכת לשני אנשים כאחד יש להחשיבו כשל רבים שאין לחוש בהם למראית עין ולהתיר בקבלנות ע"י גוי. ואף אמנם שנראה שנדחק שם הרבה להתיר בזה, גם מצד יישוב ארץ ישראל. מ"מ היכא שהוא מנהג עיקר לעשות בקבלנות, ובפרט שאינו מקום ישוב של ישראל, נראה דיש להקל בזה יותר.



החמירו במלאכת מחובר יותר ממלאכה במטלטלין

אך הנה ראיתי בשו"ת המהריט"ץ (סי' ס"ו) שהביא לדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' יו"ט הכ"ה) שכתב וז"ל גוי שקיבל קיבולת מישראל אפילו היה חוץ לתחום אינו מניחו לעשותו במועד, שהכל יודעין שמלאכה זו של ישראל ויחשדו אותו שהוא שכר את הגוי לעשות לו במועד, שאין הכל יודעין הפרש שיש בין השכיר ובין הקבלן ולפיכך אסור. ע"כ. משמע מדבריו דחשש זה של

מראית עין הוא גם מצד מה שרובא דעלמא אינם יודעים את החילוק שיש בין שכיר לקבלן, ולפי"ז אפי' ידעו כל העיר שהוא בקבולת ולא בשכיר יום עכ"ז אסור. לפי שאין הכל יודעים את ההפרש בין קבלן לשכיר, ויאמרו הכל דבר אחד וכשם ששכיר אסור כך קבלן אסור. וזה נראה סותר לדבריו בהלכות שבת, ששם כתב שלא ידעו שהוא קבלן, אלא יחשבו ששכר אותו. משמע שאם ידעו שהוא קבלן מותר. ומכח זה כתב שם דכל הני חששות ליתא אלא בבנין מחובר ופרהסיא, דכל היכא שיש לחוש גורו שלא לעשות בקבלנות, אפילו רגילים לעשות בקבלנות, כיון שיש עושים בשכירות. אבל במטלטלין לא חששו לכל הני, וכל שעושה האיניו יהודי בביתו מותר בקבלנות. ועפי"ז סמך להתיר שם במפעל של ישראל כשהגוי עושה בקבלנות, להקל. אבל בדבר שיש בו פרסום המלאכה והוא מקום ישוב, נראה דאין להקל כלל, ואין לך זילותא דשבת גדול מזה.

וע"ע בשו"ת דבר שמואל (אבוהב סי' קל"ב) דלא רצה להקל במלאכה שיש בה פרסום אף במקום הפסד, אם לא בענין שלא יהיה ניכר כלל שהוא של ישראל עיי"ש. וכן בשו"ת פנים מאירות (סי' ל"ח) לא רצה להתיר אלא כענין הג"ל ובמקום שיש הפסד מרובה מן הקרן. וכדרך שהקילו לענין יהודי שקנה את המכס המובא בשו"ע.

ועיי' בספר חזו"ע (שבת א עמ' קנו) שהזכיר את ההיתר של מלאכת הגוי בקבלנות, וכתב ז"ל אולם אם היתה המלאכה מפורסמת שהיא של ישראל, והגוי עושה אותה במקום מפורסם, יש להחמיר ולאסור, מפני מראית העין, שיחשדוהו שאין הגוי אלא שכיר יום שזה בודאי אסור עיי"ש. ולא הזכיר צד היתר כאשר דרך העולם בקבלנות. ואם לענין מלאכת מטלטלין כך, כ"ש לענין מלאכת מחובר. אך בילקו"י (סי' רמ"ד מהדו' תשע"א) ראיתי שחילק בזה וכתב דכל שרגילים בקבלנות יש להתיר. נראה שסמך להקל אפילו הוא מקום של ישראל, כיון שמעיקר הדין הוא מותר. אך עיי' שם בהערה דבודאי הבנין באיזור שהוא מאוכלס ע"י ישראל אסור לבנותו בקבלנות בשבת, אפי' אם רוב אנשי המקום בונים בקבלנות. עיי"ש. ובודאי שאין לך זילותא גדול מזה שרוב אנשי המקום הם ישראל, וזה עושה מלאכה של פרהסיה, אף שעושה דרך היתר. ולכן נראה שגם במקום צורך גדול אין להקל בזה בכל מקום. דאפילו בישוב שרובם גוים לא הסכימו הפוסקים להתיר בריוח, וחששו אפילו לאורחים הבאים מבחוץ. כ"ש מקום ישוב של ישראל אפילו אינם רגילים בשמירת השבת. ועיי' אג"מ (יו"ד ח"ד סי' כ"ד) דישב ישראל חשוב גם במקום שאין נוהגים שם כמנהג ישראל.



מסקנה דשמעתין

ישראל שבונה את ביתו, וה"ה שאר מלאכות הבית שיש בהן פרסום, כגון הרחבת הבית או שיפוץ הבית, אם הוא במקום ישוב אפילו של גוים, ועושה כן בקבלנות, יש לו להתנות שלא יבואו לעבוד שם ביום שבת. ורק במקום צורך והפסד גדול יש להקל במקום שרובם גויים,

באופן שמנהג רוב בני המקום עושים בקבלנות. אבל דרך שכירות על אותו יום בכל ענין אסור. וה' ינחנו על דרך אמת, וירצה מנוחתנו ביום מנוחתו, אמן.



הרב נחום ראפאפארט

בעניין שש תקיעות בערב שבת

איתא בגמ' (מס' שבת לה:): שתיקנו חז"ל לתקוע שש תקיעות, א' לבטל את העם שנמצאים בשדות ממלאכה, ב' לסגור את העיר והחניות, ג' להדליק את הנר (ונחלקו בזה). ואחר כך שוהה כדי צליית דג קטן ותוקע ומריע ותוקע ושובת.

במדרש תנחומא (מטות) מובאת הלכה זו בקצת שינויים, וז"ל המדרש: "למדנו רבינו כמה תקיעות תוקעין בערב שבת כדי לבטל את העם מן המלאכה, כך שנו רבותינו, שלשה תקיעות תוקעין בערב שבת, כיצד חזן הכנסת נוטל את החצוצרות ועולה לגג גבוה של עיר ותוקע, כל מי שהיה רחוק מן העיר, היה נפטר ממלאכתו, וחזר ובא ותוקע שנייה, הקרובין נכנסין לעיר, שלישית תוקע, והיו מטמינן את החמין ומדליקין את הנר, גמר מלתקוע, היתה קדירה על גבי כירה, מניחין אותה בארץ, ואם היה הנר ביד האשה, מנחה אותה בארץ". מדברי המדרש יוצא שהיו רק שלוש תקיעות ולא שש, ותוקע בחצוצרה, משא"כ בגמ' מדובר בשופר. ותפקיד תקיעה שניה היה כדי שהקרובין יכנסו, משא"כ לפי הגמ' הוא משום סגירות החנויות. ויש לומר זאת בכוונת המדרש, שקרובים הכוונה במי שנמצא בעיר. המלא הרועים (ד"ה שניה) הביא את דברי התנחומא (יש טעות סופר בדבריו וצ"ל פ' מטות). וכתב שאולי ט"ס הוא, ולא הבנתי למה לא תמה על החלוקים האחרים שקיים בין המדרש להגמ'.



תקיעות או תרועות

לשון הגמ' "שש תקיעות" הוא לאו דוקא תקיעות, שגם תרועות היה במנין, כמו שאמרה הגמ' בהדיא לגבי חלוקה שניה "ותוקע ומריע ותוקע". וגם בחלוקה הראשונה כתבו הראשונים שהייתה בה תרועה. כן כתב רש"י ד"ה שש תקיעות: "אף התרועות במנין, דסדר שלהן תקיעה תרועה ותקיעה", הרי שהיתה תרועה הן בחלוקה הראשונה והן בשניה. וכן כתבו התוס' שם, והוסיפו שאף על גב דקצת משמע דשלש הראשונות תקיעות הן, מדקתני התחיל לתקוע תקיעה שניה, לאו דוקא נקט תקיעה שתרועה היתה. ומביאים התוס' רא"י מדברי הגמ' בפרק החליל (סוכה נג:): דתנן אין פותחין מכ"א תקיעות במקדש ואין מוסיפין על מ"ח תקיעות, וחשיב באותן מ"ח שלש להבטיל את העם ממלאכה, ואמר בגמ' מתניתין דלא כר' יהודה דתניא רבי יהודה אומר הפוחת אל יפחות משבע והמוסיף אל יוסיף על ט"ז ומפרש במאי פליגי ר' יהודה סבר תקיעה תרועה תקיעה אחת היא, ואם אמרינן שהני שלש להבטיל את העם ממלאכה, כולן תקיעות הם, למה היה ר' יהודה מחשיבם כאחת אלא ע"כ תרועה בכלל. והביאו דבריהם הב"ח והפרישה. וכן הלך בשיטה זו הריטב"א (החדשים) "פירוש תקיעה תרועה ותקיעה ותרועה קרי תקיעה, והכי מוכח בסמוך דקתני בשלש תקיעות אחרונות תוקע ומריע ותוקע ושובת", והביא רא"י לדבריו מדברי הגמ' בסוכה, כמו שכתבו התוס'. וכן הוא בנמוקי יוסף "אף התרועות קרי

תקיעות והם במנין שש". וכן איתא ברבינו פרחיה: "האי דנקט תקיעות לאו תקיעות בלבד בלא תרועות, אלא תוקעין סדר תקיעה תרועה תקיעה שני פעמים". וכן הוא במאירי "שש תקיעות בין תקיעות ותרועות". וכן דעת רבינו יהונתן מלוניל, וכן איתא בחידושי ריבב"ן. ויש לדון אם שכחו ותקעו תחת שיריעו, האם הם צריכים לחזור ולעשות תרועה או לא. ואפשר לומר שהם חייבים לחזור ולתקוע כיון שלא עשו כתקנת חז"ל, אבל מאידך תצא מזה תקלה, שאנשי העיר יתבלבלו ולא ידעו באיזה תקיעה הם עומדים. ואם משום זה יש לומר שהיום הוא קל יותר, כיון שיש לכל אחד לוח מדויק ושעון מדויק, ויבינו שנעשתה איזה טעות, וצ"ע.



זמן התקיעות

זמן התקיעות מתי היה, לא מבואר בדברי הגמ' לה: והרמב"ם כתב "תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה, והשלישית קרוב לשקיעת החמה", והטור מביא את דבריו. וצ"ע באיזו מנחה מדובר כאן. הנה דבר זה תלוי באשלי רברבי, דנחלקו בזה גדולי הראשונים והאחרונים, ואכתוב את הנידון בקיצור.

מקור הדיון הוא הגמ' במס' פסחים (דף נ:), דאיתא שם במשנה "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין" וכו'. "והקשה בגמ' למה נקט התנא ערבי פסחים דוקא, הא ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי כן הוא, "דת"ר העושה מלאכה בערבי שבתות וכו' מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם, התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא, הכא מחצות, א"נ התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן, הכא שמותי נמי משמתינן ליה".

בפירוש "מנחה" שמאז אסור לעשות מלאכה בע"ש מצינו ג' דרכים.

א. רש"י כתב "תשע שעות ומחצה", והוא זמן מנחה קטנה. על דרך זו קשה שתי קושיות. ראשית, מאי דעתיה דמקשן, הלא בין חצות ומנחה קטנה איכא ג' שעות ומחצה, ואיך רצה לערב ע"ש עם ע"פ. ועוד, למה הוסיף התרצן "התם מן המנחה הוא דאסור, סמוך לא", הא ג' שעות ומחצה קודם מותר, וזה לא מקרי סמוך, דמשמע שרק חצי שעה איכא ביניהם. כן הקשו המהרש"ל, הב"ח, וחתנו הגדול הט"ז. הר"ן כתב בביאור קושיות הגמ' דהוי ליה למכללינהו וליתנה ביחד ע"ש וע"פ, ששניהם יש להם עיקר זמן איסור האסור מדרבנן, לכן מהני מנהגא לאסור טפי מזה, ותירצה הגמ' שלא רצה התנא לכללם ביחד משום דע"פ עדיפא דקדים איסורא מן חצות, או משום דחמיר הוא דמשמתינן עליה, אבל לפי האמת גם בע"ש מועיל המנהג לאסור במלאכה גם קודם זמן האיסור האסור ע"פ תקנת חז"ל. או כתב דרך שני שבע"ש לא מהני המנהג, כיון דעיקר האיסור אינו חמור כ"כ. לפי דבריו מתורץ דרך רש"י, שגם המקשן ידע שהכונה היא על מנחה קטנה, וקושייתו הייתה שעם כל זה היה לו להתנא לכללם ביחד. אבל בדברי רש"י עצמו אי אפשר לומר כן, שכתב בקושיות הגמ', ד"ה מאי איריא: "דקתני עד חצות במנהגא מכלל דמחצות ולהלן אסור ולמה ליה למיתני חצות לאשמעינן הך דיוקא הא כל ערבי ימים טובים אסירי". ומשמע מדבריו שקושיית הגמ' היא למה תני עד חצות, שמזה דייקנן

דכאן אסירי מחצות ולמעלה, הא כל יו"ט נמי איכא איסורא. אמנם הט"ז מתרץ את דברי רש"י באופן זה כמו שכתב הר"ן, ובאר הפמ"ג את דבריו שהט"ז גרס בדברי רש"י "דוקא" ולא דיוקא. ובדבריו: "וזה שכתב רש"י ולמה ליה למתני עד חצות לאשמעין הך דוקא היה למכלליה ערב שבת ויו"ט עד מנחה קטנה", ותירצה הגמ' שע"פ אסור גם סמוך לה חצי שעה, דהיינו מחצות, משא"כ ע"ש אסור רק מן המנחה ולא סמוך לה. ואי הוה תנן עד מנחה קטנה היו טועים שאסור גם סמוך לה.

ב. דרך השני, היא גירסת הבית יוסף ברש"י מן המנחה: "ט' שעות", והוא חצי שעה קודם מנחה קטנה. גירסה זו לכאורה צ"ע, הא מנחה קטנה הוא ט' שעות ומחצה, כדאיתא בפרק תפלת השחר (ברכות כו:). ומתוך ה"ב"י דמשמע ליה לרש"י דכי היכי ע"פ אסור חצי שעה קודם מנחה גדולה דהיינו מחצות, אף ע"ש הכונה במנחה חצי שעה קודם לה, דלא מפלגינן ביניהו בהכי. ודי בזה שכאן מדובר במנחה גדולה, וכאן במנחה קטנה, ולמה לנו לחלק עוד יותר. עוד יש להקשות, הא בגמ' איתא "סמוך לא" שמשמע שלפני מנחה מותר במלאכה. ומתוך הפמ"ג שסמוך חצי שעה כזמנה דמי בכל מקום, ואם כן הכוונה בסמוך קודם חצי שעה סמוך לה.

ג. שיטת המרדכי שאסור במלאכה מזמן מנחה גדולה: "ומנחה רצה לומר מנחה גדולה זהו חצי היום". ומש"כ המרדכי חצי היום צ"ע, דהא מנחה גדולה אינו בחצי היום אלא חצי שעה אחר כך, וכבר עמד בזה הבגדי ישע (סק"ו). והא"ר תירץ דאולי המרדכי החמיר דאיכא למיטעי בחצי שעה, אבל סיים בצ"ע. והמהרש"ל מחמת קושיותיו בדברי רש"י, כמו שכתבנו לעיל, כתב שצריכים לגרוס בדבריו "ו' ומחצה", שהכוונה הוא למ"ג, והביא המהרש"א את דבריו ונראה שהסכים עמו. ודרך זה היא הפשוטה ביותר בסוגיות הגמ', שתחילה ס"ד דבחצי שעה חילוק ביניהם לא דקדק כ"כ התנא ולא איירי בה, ומשני דאיכא חילוק חצי שעה. והטעם שלא למדו כן שאר מפרשים, כתב הב"י שרש"י סבר שאם כן בודאי גם בע"ש היה אסור חצי שעה קודם, כן ביאר הפמ"ג את דבריו. והט"ז תירץ דלענין אכילה מיירי ממנחה קטנה. ולכן סבר רש"י שמסתמא גם במלאכה כן הוא.

המחלוקות המשיכה בין גדולי האחרונים, הטור (סי' רנ"א) פסק שמנחה הוא מ"ג, ו' שעות ומחצה, וכמו שכתב המרדכי, וכן נקט הב"ח, וכן העטרת זקנים, דהעיקר שאין לעשות שום מלאכה מן מ"ג ולמעלה. וכן הכריע התוספת שבת: "ומכיון דהטור ומהרש"ל והב"ח ס"ל כמ"ד מנחה גדולה, מי הוא אשר חיילים יגבר לעמוד נגד שלשת הגיבורים האלה לדחות דבריהם בדיחוי קל שחוזר ונראה", וכן פסק העולת שבת. וגם הלבוש כתב להחמיר מפני כבוד השבת. נמצא לשיטתם שהתקיעה השניה שבאה לאסור את המלאכה הייתה בזמן מ"ג, ואם כן תקיעה הראשונה שבאה בשביל העם שבשדות הייתה הרבה זמן לפני כן, כמבואר במג"א שהיה זמן רב בין תקיעה א' לתקיעה ב', עיין במחצית השקל (ד"ה ומשמע התם). ועכ"פ היה חילוק שעה ביניהם.

המחבר מביא את שתי הדעות "יש מפרשים מ"ג ויש מפרשים מ"ק", ולא הכריע ביניהן, וגם הרמ"א לא הגיה כלום כמי נקטינן. המג"א (סק"ד רנ"ו סק"א) פסק לקולא שעושין מלאכה עד זמן מ"ק. וכן פסק הט"ז (סק"א) כיון שאין בו איסור, וז"ל: "ולענין הלכה כיון דאין כאן איסור אלא לטיותא דאין בו סימן ברכה הסומך על רש"י לא הפסיד הברכה ח"ו". וכן הקיל השוע"ה, וכן

כתב הא"ר "המיקל לא הפסיד", וכן פסק הערוך השלחן, וכן אזיל בשיטה זו המשנ"ב. ואם כן לדעתם תקיעה שניה היתה במ"ק ותקיעה ראשונה זמן רב קודם לה, ואפשר שהיתה במ"ג. ויש להאריך עוד בענין זה וגם לגבי פרקמטיא ואכמ"ל.



למה הביא השו"ע דין זה

רוב הראשונים כשהם מביאים את דברי הגמ' הם כותבים אותו כצורת הגמ', אולם המאירי כשהוא מביא את דברי הגמ' הוסיף שש תקיעות "היו" תוקעים, הרי שבימיו לא היתה נהוגה עוד תקנה זו. וכן כתבה המחבר, בראשי פרקים לסימן רנ"ו, "ששה תקיעות שהיו תוקעין בע"ש", וכן כתב תוך הסימן "כשהיו" שלא נהוגה עוד בימיו רק כתב הדין מה שהיה. ואם כן קשה להבין למה הביא המחבר דין זה, הא המחבר אינו מביא דינים שאינם נוהגים בזמנה"ז. ולעיל (סי' רמ"ט) כשמביא הטור את הדין של אין צריך במלחמת הרשות, תמה עליו הב"י: "והאידנא שאין ישראל הולכין להלחם ולצור על עיירות לא היה צריך רבינו לכתוב דין זה, אלא דמשום דמיתני בגמ' בהדי אין משלחין אגרות ואין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת כתבה". והמחבר בשלחנו הטהור לא הביא דין זה של אין צריך, שאפילו שמצא אמתלא לתרץ למה הביאו אותו הטור, עם כל זה לא היה מספיק לו תירוץ זה, ולכן לא הביא אותו. וכאן לא שייך תירוץ זה, דלא תני לה עם שאר דברים, ועוד שקבע לו סימן בפני עצמו, וכ"ש שלא היה לו לכתוב כן. והקושיא קשה בעיקר על הטור, שעל המחבר יש לומר שכיון שהביא אותו הטור לכן כתבה המחבר נמי. ועוד, שאם לא יכתוב הלכה זו ישתנה סדרו מסדר הטור, כיון שאין לו סי' זה. אבל על הטור קשה למה הביא דין זה, ובירור"ד (סי' של"א) כתב הטור: "מפני שאין נוהגין תרומות ומעשרות בארצות אלו אין רצוני להאריך בהם", ותרומ' נוהגין גם בזמן הזה בא"י, ובזמן הטור דרו בנ"י בא"י, ועם כל זה לא רצה להאריך בה כיון שאינו נוגע בארצות אלו שרוב ישראל היו בחו"ל. כ"ש תקיעות הללו, שלא היה נוגע כלל בימי הטור שלא היו ישראל בעיירות שלהן, למה הביאו, וצ"ע.

הרמב"ם כשמביא הלכה זו (פ"ה הי"ח) הוסיף בה מילים שלא נאמרו בגמ'. והא לך לשונו: "כל מדינות ועיירות של ישראל", וכן המחבר אחריו (רנ"ו) "כשהיו ישראל ביישובן", ולשון הערוך השלחן "כשהיו ישראל על מכונם". ולכאורה מנא לן להוסיף תנאי זה? אלא שהם ראו את המציאות העומדת לפניהם, שאינם נוהגין בתקנה זו ואין פוצה פה ומצפצף. וע"כ שהתקנה היתה אם העיר כולה של ישראל דוקא. ולכאורה היה מקום לומר שתקנה זו תיקנו רק בימי ביהמ"ק, אבל מן הגמ' מוכח שהם נהגו כן גם אחר החורבן, שהגמ' אומר שהבבליים תוקעין וחוזרין ותוקעין ומריעין משום מנהג אבותיהן בידיהן, הרי שהייתה נוהגת תקנה זו גם אחר החורבן. היעב"ץ והאור שמח (ה' שבת פ"ה הי"ח) מביאים רא"י שדין זה נוהג גם בחו"ל, מדברי הגמ' (עבודה זרה ע). "שמע ישראל קל שיפורי דבי שמש, ופירש"י של ערב שבת שהיו תוקעין להבדיל בין קודש לחול", ומעשה זה היה במדינת בבל שהיא חו"ל. ויש לדון ברא"י זה, שאפשר לא עשו כן מחמת שהיו מחויבים ע"פ תקנת חז"ל, אלא זה היה רק זכר לתקנה זו, וכמו שכתב הרמ"א

שנהגו בקהלות קדושות, שהשמש מכריז להכין עצמם לשבת. ואם כן צריכים לומר דמה שכתב הרמב"ם עיירות ישראל, היינו אם דרו שם רק ישראל, אבל אינו תלוי בבהמ"ק או בא"י. אבל במשך הימים מצינו שנתבטלה תקנה זו, והנהיגו במקומות ישראל לעשות דברים שהם מעין אותה תקנה, כדי להזכיר שיום השבת מתקרב וצריכים להכין עצמם לשבת המלכה. וכמו שכתב הרמ"א וז"ל "ונהגו בקהלות הקדושות שכל שהוא סמוך לשבת כחצי שעה או שעה שמכריז ש"צ להכין עצמן לשבת והיא במקום התקיעות בימיהם וכן ראוי לנהוג בכל מקום", הרי שתיקנו לעשות איזהו חילוף במקום התקיעות.

ויש לעיין בהאי דינא, למה נתבטלה תקנה זו במשך ימי הגלות. ומצינו ששה טעמים שגרמו לביטול התקנה, ואלו הם:



טעם ראשון משום אימת הגוים

הכף החיים (פ"א) מביא בשם הגר"ח פלאג'י, הטעם למה נתבטלה תקנה זו במשך הדורות, משום שבמשך הדורות כשדרו ישראל בין הגוים, היה להם פחד מן הגוים, שחיפשו כל דבר קטן וגדול כדי להצר לישראל, על כל צד ושעל, ולא היה ברשותם לעשות דבר זה ברחובות העיר. הרי שבלי טעם זה לא הייתה בטלה תקנה זו, אלא משום פחד הגוים נתבטלה התקנה. ולשון הכה"ח הוא "ונראה דאם רוצה עתה בזמן הזה לנהוג בעירו לתקוע וכו' רשאי לעשות", ויש לעיין למה נקט לשון זה שמשמע שהוא רשות ביד כל אדם אם רוצה, ולא כתב שיעשה כן בזמננו שאין עוד פחד מן הגוים, עכ"פ לכתחילה שהוא מצוה (לשיטת הרמב"ם). ונראה לומר שכיון שהעיר עדיין תחת שליטת הגוים, אפילו אם הם מניחים אותנו לעשות כרצוננו, אין הוא מחויב לעשות כן מחמת תקנת חז"ל, שהם תיקנו דוקא אם העיירות תחת שליטת ישראל. והטעם שאם הוא ברשות הגוים, יכול המצב להשתנות בכל רגע שיחליטו שלא ליתן לנו רשות לעשות התקיעות, ולכן לא תיקנו חז"ל באופן זה. או יש לומר שכיון שרוב מקומות שהם תחת הגוים, אינם מניחים אותנו לעשות את התקיעות, הגם שיש מקומות שיכולים לעשות את התקיעות, לא תיקנו חז"ל משום לא פלוג. ולכן כתב הכה"ח שרק אם ירצה יכול לנהוג כן כמו שתיקנו חז"ל,

והראש יוסף, אחרי שהביא את לשון הרמב"ם והמחבר שהבאנו לעיל, כתב "לכן עכשיו בעוה"ר אין לנו תקיעות כי אין עיירות שלנו", ונראה בדבריו שגם הוא לומד כהכף החיים שבטלו התקיעות משום אימת הגוים. וזה הוא ביאור דבריו שאין העיירות שלנו, אלא שייכות להגוים ואין אנו יכולים לעשות שם כרצוננו. ואם כן יש לעיין בזמנינו, שחזר דבר זה להיות מציאות שנמצאות בארצנו הקדושה הרבה עיירות שדרים שם רק ישראל, ואין כאן שום פחד מן הגוים לעשות כרצון ישראל ברחובות העיר, למה לא יחזרו הדבר כתיקונם, שיתקעו שש פעמים. (ואגב, מדברי הכף החיים רואים שתקנה זו נהוגה לעולם, גם בזמן החרבן, שהוצרך לחפש טעמים למה לא עשו כהתקנה.)



טעם שני שנתבטל שלא ישמעו את הקול

עוד סיבה הקיים שיש לומר שבשבילה נתבטלה התקנה, הוא ע"פ תשובות רשב"ן (או"ח קל"ז) שכתב שני טעמים למה נתבטלה התקנה - א' משום אימת הגוים, ב' משום שגם אם יתקעו לא ישמעו הרחוקים את קולו, ורק בזמנם שגרו במקום קטן היה סגי קול השופר. ויש לדחות את דבריו, שאם לא ישמעו בשופר אחד יוסיפו כמה שופרות, אטו חסרים לנו שופרות, הא בראש השנה יש לכל בהכ"נ שופר, ואם כן גם בערב שבת יעשה כן שיתקעו בהרבה שופרות, עד שישמעו כולם. ועוד, איך יכול להיות שבימיהם היו שומעים קול שופר אחד, הא תקיעה ראשונה היתה כדי לבטל ממלאכה העם שבשדות, ושדה הוא מקום גדול מאד, וגם יש הרבה שדות, ובודאי אי אפשר לשמוע קול שופר אחד. אלא ע"כ שהיה הרבה שופרות, וכיון ששמעו את קול שופר הראשון שתקע באמצע העיר, תקעו כולם עד ששמעו קולם למרחק לעם שבשדות. וכן ראיתי בשפת אמת שלומד כן, שמקשה על דברי הגמ' שאחר שתקעו תקיעה ראשונה, נמנעו מלעשות מלאכות השדה, "ואין הקרובין רשאים ליכנס עד שיבואו רחוקין ויכנסו כולם כאחד". מקשה השפ"א למה אסרו להקרובין ליכנס ולעשות צרכיהן והטילו עליהם לחכות עד שיבואו הרחוקים. והוא מתרץ דהתקיעה הייתה שגם הם כשישמעו התקיעה צריכין לתקוע גם כן, כדי שישמעו הרחוקים שאין שומעין את תקיעות החזן, ולכן עליהם להודיעם ולהזהיר את הרחוקין (קושיית השפ"א אינה מובנת אצלי, הא ע"י זה שיכנסו הקרובין הם גורמים במעשיהם שיחדשו הרחוקים, ולכן גזרו שלא יכנסו עד שיבואו הרחוקים, כדי שלא יצא חשד ע"י מעשיהם).

ויש לעיין גם לפי דבריו, שאם הישוב קטן ויכולים לשמוע, בוודאי שייכת התקנה. וע"כ לא קיבלו את דבריו, שבארצות אירופה היו הרבה יהודים גרים בכפרים קטנים, ובודאי היו יכולין לשמוע שם את קול השופר, ועם כל זה לא תקעו. אלא ע"כ שהוא משום טעמים אחרים, משום פחד הגוים וכו'. ויש לומר שגם הרשב"ן עצמו לא היה סומך על סברא זו לבד, אלא בצירוף מה שאמר קודם משום פחד הגוים הוא אמר סברה זו. שיכול להיות שלא היה פחד הגוים כל הזמן, ועם כל זה הוא לא רצה לנהוג שיתקעו בזמן שהגוים מניחים לישראל, משום שאין אנו יודעים מה יהיה בסופו. וכיון שהוא תלוי בדעת הגוי, עומד הוא להשתנות בכל רגע. ועל זמן כזה סמך את עצמו על סברה זו שאי אפשר לשמוע, וממילא אינו חייב לתקוע.



טעם שלישי שלא מצוי עם שבשדות

עוד סברה יש לומר שעליה היה סומכים לבטל את התקנה, שהתקיעה הראשונה היא משום העם שבשדות. והיום אין לאנשים שדות. ומכיוון שלא שייכת תקיעה ראשונה, ממילא נתבטלה כל התקנה, ואינם מחויבים לתקוע בשופר. וכן מצאתי סברא זו בח' ר' גדליה, שהסביר למה בזמנינו אין תוקעים שש תקיעות, וכתב טעם זה, שאינו נמצא היום עם שבשדות. אבל הא תינח העיירות שאין לבני העיר שדות, אבל הישובים שמצוי לבני הישוב שדות וכרמים, לכאורה להם שייך התקנה. ואני {כותב השורות} גר לדאבון לב בחו"ל, וכשזכיתי לבקר בחצרות ה' בארץ ישראל, ביקרתי בישוב אחד בארצינו הקדושה, שדרים שם בערך מאתים משפחות כן ירבו, ויש

להם שדות וכרמים חוץ להישוב. ואם כן לא שייך כל הני טעמים, ויש הרבה ישובים כאלו בארץ, ולמה לא יחזירו את התקנה על מקומה.

ונלפענ"ד שתקיעה הראשונה שתפקידה להבטיל את העם ממלאכה שבשדות, היא לאו דוקא מלאכה שבשדות, אלא כל מלאכה שעושים חוץ לעיר. ותמכתי יסודותי על דברי רש"י, שמפרש למה הוצרכו לתקיעה זו, בד"ה להבטיל: "ויהא להן שהות ליכנס לעיר", דהיינו משום שהעובדים בשדה נמצאים רחוק מן העיר הם צריכים יותר זמן כדי לבא לעיר להכין עצמן לשבת. ואם כן אפשר לומר שהוא לאו דוקא על מלאכת השדה, אלא כל העובדים שעושים מלאכתם מחוץ לעיר נכללים בתקיעה הראשונה וצריכים להפסיק את עבודתם ולבא לעיר. ונקט "מלאכה שבשדות" משום שדבר זה היה מצוי בזמנם, אבל הוא לאו דוקא. ונראה לדייק דבר זה מדברי הגמ', שלשון הגמ' הוא "להבטיל את העם ממלאכה שבשדות", ולכאורה למה נקטה הגמ' "את העם" ולא כתבה כמו בתקיעה שניה להבטיל עיר וחנויות, ולא כתבה את העם מהחנויות, ואם כן למה הוסיפה את העם. ואפשר לומר שהגמ' רוצה לומר בזה, שמלאכת השדה לאו דוקא, ולכן אמרו את העם ממלאכה שבשדות, דהיינו כל העם העושים מלאכות בשדה, יהיה מה שיהיה. ואל תשיבנו מדברי הגמ' להלן שמביאה ברייתא בענין שש תקיעות, ושם כתיב: התחיל לתקוע תקיעה ראשונה נמנעו העומדים בשדה מלעדור ומלחרוש ומלעשות כל מלאכה שבשדות, הרי שהגמ' מונה הני מלאכות דוקא. ויש לומר שהני מלאכות היו מצויות בזמנם, ולכן מפרטת אותן הברייתא כל מלאכה במיוחד, כיון שהיתה נוגעת להם מאוד. אבל לא בא לאפוקי שאר מלאכות חוץ לעירו. (ויותר מזה מצינו בספר תוספת שבת שכולל את כל המלאכות, אפילו מה שעושין בעיר.) ובזמנינו מצוי דבר זה מאוד שאנשים עובדים בחנויות גדולות הנמצאות מחוץ לעירם, במקום שמיוחד רק לחנויות. ויש לחקור לפי זה אם אדם מישב אחד עובד בחנות ביישוב אחרת, אם הוא חייב להפסיק את מלאכתו בתקיעה הראשונה כיון שהוא עובד חוץ למקומו וצריך שהות לחזור לביתו, או כיון שמותר לבני העיר ההיא להמשיך בעבודתם בחנות עד תקיעה שניה, גם הוא מותר להמשיך עבודתו. ומסתבר לומר שאסור לו להמשיך בעבודתו אחר התקיעה הראשונה.



טעם רביעי השדות אינם רחוקים כל כך

היה מקום לומר שבימיהם היו השדות רחוקים מן העיר, אבל היום הוא נמצא קרוב להישוב, וממילא אין עוד סברא לומר שיפסקו מלאכתם קודם החנויות. אבל נראה שאין להתיר ע"פ זה, שכיון שתיקנו חז"ל, אין לחלק בין קרוב לרחוק, כל זמן שחז"ל לא חילקו ביניהם, שעל זה נאמר לא פלוג, וכולם בכלל התקנה היו. וגם דאטו בימי קדם לא היתה מציאות כזה שבכפר אחת יהיו השדות קרובים להכפר, ועם כל זה לא מצינו שחילקו ביניהם, ואם כן אנו מה נענה אבתריה.



טעם חמישי שלא היתה התקנה נוגעת משך הרבה שנים

לכאורה יש לומר סמך גדול שעל זאת סמכו במשך הדורות בביטול התקנה, דכיון שלא היתה נוגעת תקנה זו במשך הרבה שנים, ואם כן נתבטלה התקנה מאיליה, ואין מחזירים אותה אלא במנין. וכבר אמר סברא זו מופת הדור ההר צבי ע"פ דברי הירושלמי בסנהדרין (פ"ג ה"ה) "טייב בזמן זה מהו, ר' ירמיה סבר מימר בטל הדין בטלה גזירתא, ר' יוסי סבר מימר לעולם הגזירה במקומה עד שיעמיד בית דין אחר ויבטלה". ופירש בקרבן העדה "אמתני' דשביעית קאי דתנן התם שדה שנטייבה לא תיזרע למוצאי שביעית אבל משום ארנונת המלך התירו לזרעה במוצאי שביעית, ומיבעיא ליה עכשיו שבטל האונס שדה שנטייבה בשביעית מותרת או לא, בטל הדין, אע"פ שבטל הגזירה כלומר תקנת חכמים שגזרו איסור שמיטה אף בשביעית בזמן הזה שנתבטלה מחמת האונס שהתירו לחרוש השתא שנתבטל האונס מותרת לזרעה שכבר נתבטלה התקנה, ל"א בטל הדין כלומר עבר האונס אפ"ה בטלה גזרת חכמים כיון שנתבטלה פעם אחד שהרי התירו לחרוש בטלה לעולם" עכ"ל. הרי שאם נתבטלה תקנת חז"ל, אפילו אולא הסיבה, נשאר הביטול עד שיבא בית דין אחר ויתקנה, והתיר ע"פ זה לגדל בהמה דקה בארץ ישראל. אבל דחה לדבריו בשו"ת יביע אומר (ח"מ ח"ג סי' ז') שלא פסקין כדעה זו בירושלמי, אלא כר' יוסי, כמבואר ברמב"ם (ה' שמיטה פ"א ה"א הי"ג).

ועוד יש לומר בזה סברא חדשה, שגם אם נאמר שאם לא נהגו בתקנה מסוימת משום שלא היה שייך הדבר במציאות, נתבטלה התקנה מאליה ואי אפשר להחזירה אלא במנין, זה נאמר במקום שלא נהגו בתקנה זו לגמרי וממש נמחקה התקנה לכמה שנים, אז לא מחזירין את התקנה שוב על מקומה. אבל כאן, בתקיעות שופר שגם אחר שנתבטלה התקנה בצורתה האמיתית, עדיין המשיכו לעשות דבר שיהיה תחליף לתקנה זו, וכמו שכתב ברמ"א שהשמש מסתובב בהעיר להכריז על שבת הנכנסת, ומסיים "וכן ראוי לנהוג בכל מקום", הרי שמעולם לא הפסיקו מלעשות עכ"פ מעין תקנה זו. ואפשר לומר שזה לא נקרא שלא הנהיגו בתקנה זו במשך הרבה שנים ונתבטלה מאיליו, כיון שהראו שרוצים לאחוז עדיין בתקנה זו. אבל לא מצאתי ראי' לסברא זו, והוא אין ולא ורפיא בידי.

ומצאתי שכבר הרעיש בזה הגאון הרב עקיבא יוסף שלעזינגער זצ"ל בשעתו (פליטה הנשאת תל תלפיות ח"ג סי' ל"ד) שבימינו אלו שנתחדש הישוב בארץ ישראל וקנו כמה מקומות סביב ירושלים, ונכנסו תחת רשות ישראל לגמרי ויאחזו בהם בשיבתם, יש לחדש הלכה זו. ומביא ראי' שהלכה זו נוגעת גם בזמנינו, מהא דמביא השו"ע הלכה זו, ואין דרכו של המחבר להביא בשו"ע רק אותן הלכות אשר נוהגות בזמן הזה. ומוסיף שאין לחוש בזה משום "חדש אסור מן התורה" (פתגם הידוע ממר"ן החת"ס נגד שיטות המשכילים), כיון שאדרכא אנו חוזרים לעשות מעשה ישן מה שהיה נוהגים בימי קדם, ורק בטל משום המציאות שהביא שלא יוכלו לקיים דין זה. אבל כיון שנתחדש המעשה ופנים חדשות באו לכאן, אשר לא היה כן בימי אבותינו מקדם, אם כן חזר הדין על מקומו, ומאריך שם בהלכה זו.



טעם שישי בטלו משום שחששו מן הערמת הגוים

על דבריו השיב עורך הקובץ (שם סי' ל"ה), שאי אפשר לומר שנתבטלה הלכה זה משום פחד הגוים, שהיו זמנים שישבו בטח בלי שום פחד, וכן מדינות שונות שלא הייתה שולטת שם מידת הדין בתקפה, והגוים העלימו עין מחיי היהודים בארצם, והיה נקל אז להשיג רשיון לתקיעה, ועם כל זה לא שמענו מעולם על זמן או מקום שהיחזירו העטרה ליושנה. אלא הסיבה למה לא נהגו כן, כתב לדייק מדברי הרמב"ם "כל מדינות ועיירות של ישראל", לשון זה צריך ביאור, וכי תוקעין שתשמע כל המדינה, והלא רק בני העיר שומעין, והיה לו לומר רק בכל עיירות ישראל, "לכן לבי אומר לי כי אין הדבר תלוי ביכולת או בלתי יכולת, כ"א צריך להיות אחוזת ישראל, ולא רק שהעיר צריכה להיות אחוזת ישראל, כ"א כל המדינה צריכה להיות ברשות ישראל, וטעם הדבר הוא כדרך שמצינו במס' ר"ה בקידוש החודש, שהיו משיאין משואות ואח"כ נתקלקלו ושלחו שלוחים, כמו כן כאן יש לחוש שאחד מהעמים יצחק בנו ויתקע בשופר שלא בזמנו, כדי להטעות את ישראל, לכן טוב יותר שילך השומר מבית לבית שהוא דבר שאינו יכול להזדייף, ע"כ לענ"ד הדבר צריך מתינות רבה לעשות או לחדול, עד כי יבא המורה צדק לנו ואימתו על כל הברואים ולא יהי' חשש קלקול" ע"כ דבריו.

והיה מקום להביא רא"י לדבריו מדברי הב"ח, שכתב בדבר המנהג בקהלות גדולות שמכריז השמש להכין לשבת "וכן ראוי לנהוג בכל מקום אע"פ שמקצתם דרים בין הגוים יודיעם הש"ץ מבית לבית". הרי מדמסיים שמקצתם דרים בין הגוים, משמע שברישא מדובר כשאינם דרים בין הגוים, ועם כל זה לא מצריך אלא הכרזת השמש, ולא התקיעות. אבל נלפענ"ד שאין להביא שום רא"י מדבריו, שאם לומדים כן יוצא מדבריו שרוב ישראל לא היו דרים בין הגוים, אלא מקצתם דרו בין הגוים, והמציאות מכחישה את זה, שבימי קדם רוב ישראל דרו בעיירות של גוים, ולא במקומות נפרדים. אלא יש לומר בכונתו, שאע"פ שבנ"י דרו אז בעיירות שהיו תחת הנהגות הגוים, עם כל זה ישבו בנ"י ביחד והיו כמה רחובות שנתישבו רק בבנ"י, ושם היה השמש יכול לעשות כרצונו להכריז ברחוב העיר ששבת מתקרבת. ובהרבה מקומות היה גטו, שחויבו ע"פ חוק לדור רק שם. והיו יכולים לעשות ברחובות העיר כרצונם, ורק מקצת ישראל דרו מעורב בין הגוים ממש, בית אחד יהודי והבית השני גוי. ואם כן אין רא"י מדבריו שאז לא נהגו בתקיעות, כיון שלמעשה הנהגת העיר היתה ביד הגוים. משא"כ בזמנינו, שגם הנהגת העיר היא ביד ישראל, שפיר מיקרי עיירות ישראל וחייבים בתקיעה.

ואחר מחילה מכבוד תורתו יש להשיב על דבריו, שעל זאת שדוחה, שאי אפשר לומר הטעם משום אימת הגוים, משום שהיה כמה זמנים טובים לישראל ולא החזירו את התקנה, הרי גדולי עולם חולקין עליו, וכתבו שטעם זה הביא לביטול התקנה. כך כתב הכף החיים בשם הרוח חיים, והרשב"ן וכמו שכתבתי לעיל. ועורך זה אין אני יודע מי הוא זה ואיזו הוא, אבל בודאי אם היה רואה את דברי הרוח חיים לא היה חולק עליו מדעת עצמו, שהוא היה מגדולי הדור, ושמו הולך מסוף העולם עד סופו. ועל זאת שכתב שהיו זמנים שבני ישראל ישבו בטח ועם כל זה לא החזירו את התקנה במקומה, יש לומר שכיון שהיו דרים בין הגוים ממילא לא היה דבר זה מובטח להם שהגוים יתנו להם רשות להתנהג כן לעולם. ולכן לא רצו להחזיר את

התקנה כבימי קדם ולמחר יצטרכו לבטלה, ויצא מזה בלבול להמון עם ויבא הדבר לידי חילול שבת. על כן הניחו על מקומו. אבל אם העיר כולו מיושב ע"י ישראל, ועל פי דרך הטבע יכול הדבר להישאר כן לאורך ימים בלי מפריע, וכמו בציור שלנו, בארץ ישראל, שהרבה ישובים שנתייסדו למעלה ממאה שנה ועדיין עומדים בעזרת השי"ת, ותפילה לקל חי שימשיך עמודתם עד ביאת גואל צדק, ועד בכלל, בודאי צריכים להחזיר את התקיעות במקומם שאין על מה לחוש (וזאת יש לומר הוא הטעם שביטלו להדליק נרות חנוכה בחוץ, משום פחד הגוים, הגם שהיו זמנים שהיו יכולים להדליק בחוץ בלי שום מורא ופחד, עם כל זה המשיכו להדליק בפנים, כיון שדרו בין הגוים ממילא עומד דבר זה להשתנות כל רגע. ולא רצו הצדיקים להחזיר את התקנה להדליק בחוץ ובשנה אחרת יצטרכו להדליק בפנים, שיצא מזה בלבול גדול להמון עם, ומתורצת בזה קושיית הדבר יהושע על מנהג ירושלים).

ועל מה שחידש ע"פ לשון הרמב"ם, לא תירץ בזה את לשון הרמב"ם, שלשונו הוא "כל מדינות ועיירות של ישראל" ולפי דבריו היה לו להרמב"ם לכתוב "עיירות במדינה של ישראל", והרמב"ם האריך בלשונו יותר מן הצורך לפי דבריו. ועוד, הא בגמ' איתא הסדר שהבבליים היו תוקעין, והא הם לא היו בעלים על ארצם, אלא נתונים תחת יד האומות, ועם כל זה נהגו בתקיעות אלו. וע"כ שאינו תלוי במי הוא הבעלים על הארץ. ומה שהביא מקידוש החודש דתנן במתניתין בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין, יש לחלק, ששם היה הסדר שהיו מדליקין על הר המשחה תחילה, ומשם להרים אחרים, "לא זזו משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש", וכך נתפשטה השמועה שבית דין קידוש החודש. וקלקלו המינים על ידי זה שהם הדליקו על ההר שסמוך להם, והטעו בזה את ישראל, שסברו שב"ד הדליק וקידשו את החודש. וראיתי במאירי שמבאר כן את המשנה: "משקלקלו הכותיים והיו משיאין בהרים שלהם שלא בזמן". משא"כ בתקיעות שופר, שמדובר בעיר שכולו ישראל, אז ליכא למיחש שיכנס גוי להטעות את ישראל, שהוא דבר שאינו מצוי, שירצה הגוי לילך לעיר של ישראל כדי להטעותם, שאינו יודע מה יקרה עמו ומפחד מבני ישראל. וגם שאז רואים ישראל שהוא תוקע שופר וישתיק אותו. ואינו דומה לקידוש החודש, שלא נכנסו לתוך ערי ישראל אלא עמדו במקומם ועשו כאות נפשם. (ואגב היום אינו שייך עוד חשש זה, כיון שיש לכל אחד לוח בבית, שכתובים שם הזמנים של שבת מדויק מאד, ויש לכל אחד שערן לידע את הזמן המדויק, ואם יתקעו בשופר שלא בזמן יתגלה השקר מיד.) ולכן נלפענ"ד שאין הדבר כדבריו, אלא נתבטלה התקנה משום טעמים אחרים, וכמו שכתבתי לעיל. וכיון שאינם שייכים עוד הטעמים הנ"ל, צריכים להחזיר את התקנה כמו ימי קדם. ואפילו שבעלי הארץ אינם שומרי תורה ומצות עדיין, ולא אויל החשש שנתיירא העורך הנ"ל. ואדרבא יותר יש לפחוד היום מאנשים חילונים שיחפשו לקלקל את שומרי השבת רח"ל. אבל עם כל זה הוכחנו שאין הדבר תלוי בזה. וכיון שהעיר כולו מיושב בבני ישראל השומרים שבת, אין אנו חוששין לקלקול, וצריכים לתקוע בשופר שש תקיעות.



אם צריכים שופרות ממש

אחר הדברים האלה, שהוכחנו שבזמן הזה אינם שייכים עוד כל הני טעמים, שבשבילם נתבטלה התקנה, נשאר לנו לחקור אם יוצאים ידי חובת תקנות חז"ל ע"י אמצעים חשמליים, וכמו שמצוי בהרבה מקומות שיש להם מנגן המשמיע להעיר שירים לכבוד שבת, המבשר לבני העיר ששבת עומדת על הפתח וצריכים לזרוז עצמן בכל ההכנות לכבוד השבת. אפתח את הנידון בדבר התלוי בהתקיעות ממש, והוא מצות הדלקת הנרות, שאחת מן התקיעות באה בשבילה.

הנה מקור חיוב הדלקת נרות הוא במשנה (שבת לא:): "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן וכו' ובהדלקת הנר", וכן איתא במשנה (שם לה): "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה וכו' הדליקו את הנר". אולם הרש"ש כתב (לא:): שאי אפשר לומר שכוונת המשנה על מצות הדלקת הנר, כיון שהיא רק מצוה מדרבנן, ולא היה לו להמשנה לחשבה בהדי הני נדה וחלה שהן איסורי דאורייתא. לכן לומד הרש"ש שכוונת המשנה על אלו שאינן נוהרין, ומדליקין את הנרות בלילה. נמצא שהן מחללין את השבת באיסור סקילה. וזוה הוא מתרץ את קושיית השושנים לדוד מדוע לא תני ובנר סתם, כאינך.

בביאור חיוב זה איתא בגמ' (כה:): עה"פ ותזנח משלום נפשי: "אמר ר' אבהו זו הדלקת נר בשבת", ופירש"י "ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל ואוכל בחושך". וכן איתא (גג:): "אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", ופירש"י "נר ביתו בשבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחשך". ועיין ברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הי"ד) שכתב "שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

ולכאורה יש להקשות שאם הטעם הוא משום שלום בית, מה נשתנה שבת מימי החול, הא גם בימי החול צרכים לשלום בית. ויש לתרץ - א' ששבת הוא יום מנוחה ומיוחד בשביל שלום נפשו, ואם כן ניכר יותר החסרון אם אין לו נרות שהאור מרחיב את הלב, משא"כ בימי החול, שכל אחד טרוד על המחיה ועל הכלכלה, אינו ניכר כל כך העדר האור. וראיתי שתירץ כן בתורה תמימה (איכה ג' יז' הערה ל"ב). ומתרץ עוד שם - ב' שבימיהם לא היו להם הרבה נרות ככל צרכם, ובימי החול היה יכול לטלטל את הנרות מחדר לחדר כפי הצורך, משא"כ שבת שהוא מוקצה, ממילא לא היו להם נרות אלא במקום שהניחו לפני שבת. ג' המאירי, אחרי שמביא כמו דברי רש"י בפירוש שלום ביתו, שבני ביתו מצטערין לישב בחושך, כתב "וי"מ מצד אשתו שהמצוה מסורה לה". ואם כן הוא דוקא בשבת שהאשה מצוה על נרותיה. ד' יש מפרשים שרק בשבת קפדינן אשלום בית משום כבוד שבת. היראים כתב: (תכ"ט) "ויען אמרו הנביאים וכבדתו מעשות דרכיך, אמרו חכמים וצו להדליק נר בשבת לכבוד שבת ואסמכוה אקרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא וכו', זה הנר שהאורה שלום בבית". וכן דעת המרדכי (פ"ב רמז רעג) שבי"כ לא מברכין אהדלקת הנר "דלא חשו לשלום בית אלא בשבת מפני כבוד שבת". היוצא מהנ"ל שיש חיוב להדליק נר בשבת, וטעמו משום שלום בית שאם יש אורה האדם שרוי בשמחה, והקפידו על זה בשבת דוקא משום כבוד השבת.

מצינו עוד חיוב בנרות, והוא במשנה (כד): "רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת", ובגמ' (כה) "מאי טעמא אמר רבה מתוך שריחו רע גזרה שמא ינחנה ויצא, אמר ליה אביי ויצא, אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה". הרי שאפילו שהאדם הדליק נר בשבת ויצא ידי חובתו, יש חיוב אחר שיהיו נרות אצל סעודתו. וכתבו התוס' ד"ה הדלקת, שאביי פריך על חיוב זה, אבל מהדלקת נר גופיה לא הוה פריך אביי דפשיטא דחובה היא, דהתנן על ג' עבירות וכו'. הרי שיש שני חיובים, ואביי הודה רק על חיוב משום שלום בית, אבל על חיוב נרות בסעודה לא הודה אביי. אבל התוספות הרא"ש דרך אחרת היה לו, שהגמ' מתייחסת לעיקר החיוב, ועל זה חולק אביי, וז"ל מיהו לישנא משמע דאיהדלקה ממש קא, ונראה דס"ד דאביי דנענשות משום דמאחרין ומדליקין ואתו לידי חילול שבת. דהיינו שהיה קשה ליה להתוספת הרא"ש ממשנה מפורשת בדף לא: ולכן כתב שאביי יפרש את המשנה משום חילול שבת, וכמו שכתבנו לעיל בשם הרש"ש.

בטעם חיוב זה נחלקו הראשונים. רש"י מפרש משום כבוד שבת: "כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא". ושם איתא (עד) עה"פ המאכלך מן במדבר למען ענתך: "וחד אמר אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל, אמר רב יוסף מכאן רמז לסומין שאוכלין ואין שובעין, אמר אביי הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא", פירש"י – אכילת המן טועם טעם כל המינים ואינו רואה אלא מן. ושם (עה:) מפרשת הגמ' את דברי אביי, שיממא לאו דוקא אלא כעין יממא קא אמרינן, ופירש"י באור האבוקה. והגהות מיימונית והמרדכי (רעג) הביאו שבירושלמי איתא לשון הברכה שמברכין, להדליק נר לכבוד שבת, והוא כדברי רש"י. ולכאורה כן מוכח להדיא ממתניתין שכתבה שהטעם למה אין מדליקין בעטרן "מפני כבוד השבת". והתוס' חולקים על שיטות רש"י ולומדים בטעם החיוב שהוא משום עונג שבת. וכדברי התוס' מצינו בכמה ראשונים. כן הוא ברא"ש (פ"ב ס"ח) שמבאר למה מברכין על מצוה זו "אבל הדלקת נר בשבת שייך ביה ברכה דאית בה מצות עונג שבת". וכן אזיל בדרך זה המאירי "הדלקת נר בשבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג, שאין עונג בלא אורה". ושיטת הרמב"ם בזה צ"ע, שפעם אחת כתב (פ"ה ה"א) "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, וכו' שזה בכלל עונג שבת". ובמקום אחר כתב הרמב"ם (פ"ל ה"ה) "ויהיה נר דלוק וכו' שכל אלו לכבוד שבת הן". ומתוך הערוך השלחן (רס"ג ס"ב) שלשיטות הרמב"ם תרומתו איתניהו, דבמקום שאוכלין הוה מכבוד שבת, ובשאר החדרים הוה מעונג שבת שלא יכשל בהליכתו שם. והתוספות שבת כתב להיפך בדעת הרמב"ם, שבמקום האכילה הוה משום עונג, ועיין בערוך השלחן שם בהערה, שדחה את דבריו. והנה הני שני טעמים כבוד ועונג שניהם יש להם מקור בדברי המדרש. במדרש תנחומא (נח א') איתא "וקראת לשבת ענג, זו הדלקת הנר בשבת, ואם תאמר לישב בחשך, אין זה ענג שאין יורדי גיהנם נידונין אלא בחשך, שנאמר (איוב י' כ"ב) ארץ עפתה כמו אפל". מאידך, בילקוט שמעוני (בהעלותך רמז תשיט) כתיב "וכבוד השבת נרותיה הן כבודה". היוצא מהנ"ל שיש עוד חיוב להדליק נרות אצל הסעודה, וטעמו או משום כבוד או משום עונג.



אם יוצאים ידי חובת הדלקת הנר בנרות חשמל

והנה מאת שנתפשט בעולם אור החשמל, נתעוררה השאלה אם יכולין לצאת ידי חובת מצות הדלקת נרות ע"י אור החשמל, שכיון שעיקר כוונת המצוה הוא בשביל האור, שמביא שלום בית ועונג וכבוד השבת, לכן יכול לצאת בכל מין אורה. ונחלקו בזה גדולי עולם. מראשוני המתירין היה הבית יצחק (יור"ד סי' ק"כ או"ה) שכתב דיכול לברך ויוצא ידי חובת המצוה. ויכול לומר להדליק נר, דכל מאור הדבוק בשמן או בפתילה מיקרי נר, וכאן ג"כ המאור דבוק בהכלי עיי"ש. הרי שדן שהוא נר ממש כדי שיוכל לומר עליו להדליק נר, אבל לולי זאת על עצם המצוה היה פשוט לו שמקיים את המצוה בכל מין אור. אולם המהרש"ג (ח"ב סי' ק"ז) חולק עליו, ולדעתו לא יקיימו את המצוה לכתחילה באור זה, ואלו דבריו: והשיקול הדעת הראשון נוטה אצלי לומר דאין יוצאין דלאו שלהבת הוא ואין יכולין להדליק בו שום דבר, ומה שמאיר מי יודע איזה כח הוא, והגה בעצמך הרי יש אבנים טובות המאירות בלילה כמו שפירש"י בפ' נח עה"פ צהר תעשה לתבה, י"א שהוא אבן טוב וכו' הרי שיש אבן טוב המאיר בלילה ובמקום אופל וחושך, היעלה על הדעת לומר דאם יסדר אדם בליל שבת אבנים טובות המאירות יהי' יוצא בו חובת הדלקת נר שבת הא וודאי אינו מסתבר, ואפילו אי נימא דכח המאיר של האלעקטרי (חשמל) הוא איזה כח של אש, מ"מ אינו אלא גחלת וע"י איזה כח נעשה מן הדראטען אשר בתוך הזכוכית אש, והאש ההוא הוא מאיר, ופשוט אצלי דאם יקח אדם מתכות או איזה אבן גחלת ויבעיר אותה עד שתהא אדומה ותאיר את הבית, מ"מ אינו יוצא בה הדלקת נר שבת, דרך שמנים ופתילות אמרו חכמנו"ל להדליק ולא אבנים ולא עצים, ומבואר במשנה וחכמים מתירין בכל השמנים וכו' שמנים דוקא, וכו', ואם הי' מקום להסתפק הוא רק בנר שבת דמ"מ עיקר הטעם כדי שיהי' שלום בית שלא ילך בחושך, א"כ אפשר דמ"מ הרי גם גבי נר העלעקטרי איכא שלום בית דאינו הולך בחושך, ומ"מ גם בשבת נ"ל דאם אין לו נרות פשוטים הנהוגים רק נר העלעקטרי ידליק אותו אבל בלא ברכה, עכתו"ה.

הנה דעת המהרש"ג היא שגם אם למעשה ירוויח את התוצאה מה שרצו החכמים, שבשני החיובים התלוי בנרות, הן חיוב שלום בית והן חיוב עונג או כבוד, העיקר הוא התוצאה, שיהיה אור בבתי ישראל, וכמו שהבאנו לעיל דברי את הראשונים בזה, עם כל זה יש לעשותו כמו שהם תיקנו. ובסוף דבריו הוא מסתפק בזה, אבל נשאר שלכתחילה ודאי לא ידליק נר חשמל, רק בדיעבד אם אין לו נרות הרגילים, ידליק נר חשמל בלא ברכה. ואם כן, גם בנידון דידן לגבי תקיעות שופר, יש לומר שצריכים לעשותו כמו שתיקנו חז"ל בשופר דוקא, ולא באמצעים חשמליים שישמשו כתחליף השופר. ואפילו שיש מתירין שם בהדלקת הנר, עכ"פ מידי ספק לא יצאנו, ולכן לכתחילה אם אפשר ודאי טוב יותר לעשותו בשופר שיוצאים לכולי עלמא.



בתקיעות שופר לכו"ע צריכים שופר דוקא

ונלפענ"ד שגם המתירים שם שאם מרוויחים את התוצאה יכולין לעשותו גם בצורה אחרת, שחז"ל כיוונו להתוצאה, יודו שבתקיעת שופר יוצאים ידי חובת תקנת חז"ל רק בשופר. דאיתא

בגמ' "אמר רשב"ג מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין, תוקעין ומריעין הוו להו חמשה, אלא שתוקעין וחוזרין ותוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין, מנהג אבותיהן בידיהן", עכ"ד הגמ'. והנה הרואה יראה שעל קושיות הגמ' הוו להו חמשה, לא רצתה הגמ' לתרץ מנהג אבותיהן בידיהן. ואם העיקר הוא התוצאה ויכולין לקיים אותה בכל אופן, מה היתה קושיות הגמ', הרי העיקר הוא להשמיע קול, והם תקעו. אלא רואים מכאן שהגמ' הקפידה על שש תקיעות ממש, שחז"ל תיקנו אותן בצורה מיוחדת, ואי אפשר לעשותן באופן אחרת, והגמ' הבינה שגם מנהג לא יועיל כאן נגד התקנה שצריכים שש דוקא. ורק כשאמרין שהבבליים נמי תקעו שש תקיעות, אלא עשו תרועה במקום תקיעה, על זאת יש לומר מנהג אבותיהן בידיהן. וגם על זה ביאור המהר"ם בנעט בכוונת התירוץ, שהיה זה מנהג של שטות, שהיתה טעות בידם. אלא שהיעב"ץ (ד"ה מה נעשה) מבאר את מנהג הבבליים, משום שחששו שמא לא ישמעו את התקיעות הראשונות, וכאשר ישמעו את התקיעה האחרונה יחשבו שהיא הראשונה, ולא ישבתו ממלאכה בתקיעה המעוררת על השביתה. לכן תיקנו שלשבייתה תהיה תרועה, ואז אף אם לא שמע את התקיעות, מכל מקום כאשר ישמע את התרועה ידע לשבות ממלאכה. והגור אריה כתב עוד טעם במנהג הבבליים ע"פ סוד, כמו שאכתוב לקמן. הרי שגם לשנות מתקיעה לתרועה באופן אחר ממה שסידרו חז"ל איננו פשוט כל כך, וכל שכן שלא יתקעו בכלל, התקיעות והתרועות, אלא יעשו מנגן המשוור שירי שבת, בודאי לא יוצאים עי"ז תקנת חז"ל.

עוד יש להביא ראי', ממה שדנו הפוסקים שנתבטלה התקנה מחמת פחד הגוים, וכתב הרמ"א שבקהילות קדושות עושים הכרזה במקום התקיעות. ואם אמרינן שהתקנה היתה בעיקר על התוצאה שידעו כולם ששבת מתקרבת, ואין נ"מ במה מודיעים אותו לכל העיר, אם כן למה אמרו שנתבטלה התקנה משום שבטל התקיעות. הא עדיין מקיימים את התקנה בהידור רב ע"י הכרזת השמש, או שהולך מבית לבית, ומזהיר לכל שיכינו עצמם לשבת. אלא נראה מזה שגם אם עיקר כוונת חז"ל בודאי היתה משום התוצאה שידעו כולם, אבל תיקנו אותו בצורה מסוימת איך לעשות כן. ואם אי אפשר לעשות כאופן שהם תיקנו, אז אע"פ שעושה דבר אחר שעל ידה גם כן מבשרים לכל העיר ששבת בא, עם כל זה זה נקרא ביטול התקנה, ומה שעושים הוא רק זכר ותחליף התקנה. וכן לכל הני ראשונים שהבאנו בתחילת המאמר שכותבים שתקיעה לאו דוקא אלא תרועה בכלל, נראה שיש סדר מסוים איך הדבר צריך להיות, שצריכים לתקוע תר"ת דוקא, ולכן הלכו להביא ראיות שכן הוא הדבר. והגם שמן הגמ' משמע שהיתה תקיעה, לאו דוקא אמרו כן. ואם נאמר שהעיקר הוא התוצאה, מה איכפת לנו אם הוא תקיעה או תרועה, העיקר שיתקעו וישמע הקול למרחק רב כדי שידעו כולם מן שבת המתקרבת ובאה. אלא ע"כ צריכים לקיים את התקנה בתקיעות דוקא, ומסתבר שאם צריכים סדר תקיעות מיוחד, שהוא צריך להיות ע"י שופר ובאופן שתיקנו חז"ל.

ולכאורה יש להביא ראי' שאין צריך שופר דוקא אלא בכל מידי סג', מדאמר בגמ' לו. "הני תלת מילי אישתני שמייהו וכו'", חצוצרתא שופרא, למאי נ"מ לשופר של ראש השנה". ואם אמרינן שצריכים שופר דוקא, למה לא אמרו בגמ' נ"מ לשופר בכל שבת. ויש לדחות, שרש"י

פירש בפירוש השני, שהנ"מ אם בא עם הארץ לשאול במה יתקע אומרים לו בחצוצרות. ואם כן יש לומר שלכן נקט ר"ה, ששם שכיח יותר שישאל עם הארץ כיון שכל אחד מחויב בתקיעות. משא"כ בע"ש החיוב הוא על הציבור ועל ראשי העיר, וזה לא שכיח שיהא כולם עמי הארצות.



שופרות או חצוצרות

הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ז ה"ו) כשמביא על התקיעות שהיו במקדש, כלל בו נמי את התקיעות של ערב שבת, וכמו דאיתא בגמ' סוכה נג: ומסיים "וכל אלו התקיעות בחצוצרות הן". נראה מדבריו שגם בחצוצרות יכול לתקוע, ואם כן נראה מזה שאין נפקותא במה תוקעין. אבל לכאורה דבריו ע"צ, דהא בגמ' תני שופר ואיך אמר בחצוצרות. אלא יש לומר שבבית המקדש מצריך חצוצרה דוקא, שהוא מדמה אותו לשאר תקיעות שהיו במקדש, ובכל מקום יתקע בשופר כדמשמע מגמ'. וכעין זה ראיתי בשפת אמת סוכה שם, שמחלק בין תקיעות במקדש בע"ש, לתקיעות בכל מקום, לגבי זמן התקיעות. ואם כן לא קשה לומר לחלק נמי בזה, ומצאתי שכבר עמד בזה בספר דרך חכמה ותיקן כמו שכתבנו, עיי"ש.

ומדברי המדרש שכתבנו בתחילת דברינו, מבואר שם להדיא שתוקעין בחצוצרות. ויש לומר שמדובר שם בתקיעות במקדש, אבל יש לדחות שהמדרש כתב "חזן הכנסת". לשון זה כתב רש"י בגמ' שלנו, ולשון זה משמע על תקיעות שבכל עיר. אולם מצינו לשון זה גם לגבי המקדש, דאיתא במכות כג: לגבי מלקות "וחזן הכנסת אוחז בבגדיו", והריב"ן כתב שם "שמש הקהל, ולא שמעתי בו שום משמעות". והתוספת בברכות לד, כתבו שנקרא כן המתעסק בצרכי הציבור. וכן איתא במס' סוטה (דף מ:): "ברכות כהן גדול כיצד חזן הכנסת נוטל ספר תורה". הרי שהיתה חזן הכנסת בבהמ"ק. ואם כן נוכל לומר שמדובר בתקיעות במקדש, וחזן הכנסת הוא שליח ב"ד. וראיתי עוד באבודרהם, שכתב: "שליח צבור נהגו לקרותו חזן, ועיקרו מלשון שמירה הוא, דאמרינן בשלהי פרק השוכר את הפועלים (ב"מ צג:) עד מתי שומר שכר חיב, עד כדי הייתי ביום אכלני חרב (בראשית לא, מ) ואמרינן עלה התם בחזני מתא, ומקשי ויעקב חזן מתא הוה, דאלמא לשון נהוג ושמירה הוא, לפיכך המנהיג בבית הכנסת בשמירתו נקרא חזן" עכ"ל. הרי שחזן לשון שמירה הוא, ואם כן יש לומר שזה פירושו הכא, שמי שתוקע להזהיר על השבת נקרא חזן משום שהוא שומר שלא יתחלל השבת, והמדרש מדבר בבית המקדש. ועוד י"ל שבדברי המדרש שם בהמשך נתבאר שצריך להיות חצוצרה דוקא, שכתב שם: "השבת מתקדשת בחצוצרות, וכן ראשי חדשים והמועדות, וכו' וכשהלכו למלחמה למדין, בחצוצרות עשו נקמה, שנאמר וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו". הרי שהמדרש משבח את סגולות החצוצרה שעושים כל אלה על ידה, וחולק בזה ע"כ על דברי הגמ' שהיו עושים כן בשופר, ובמדרש מדובר בכל מקום. ואדרבא יש לראות משם שקפדינן על הכלי במה יתקע, רק חולק על דברי הגמ' אם יתקע בחצוצרה דוקא, משא"כ לדברי הגמ' נאמר שצריך שופר דוקא. ויש להביא עוד רא"י שצריך שופר דוקא, שכתב הטורי אבן (ר"ה כו:): שעל דברי רש"י שכתב "תענית", מוסיף הטור"א על דבריו שהוא הדין בכל ע"ש צריך שופר כזה, הרי רואים שהקפיד על כלי זו דוקא.

בתקנת חז"ל טמונים הרבה טעמים שאין אנו יודעים

המשך חכמה (שמות יב, א) מביא דברים נפלאים בשם הגר"א בנוגע כל תקנת חכמים. ואלו דבריו: "אבל מקובלים אנחנו מרבינו הגר"א, דאם כי חז"ל פירשו טעמם, בכל זאת עוד השאירו טמונים בסתר לבכם טעמים לאלפים גדולים ורמים, אבל לא זה לאוזן בני ישראל". ולדבריו יכול להיות שהם רצו בשופר דוקא, כיון ששופר מעורר לתשובה, "אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו" ושב"ת אותיות תש"ב, שהוא זמן תשובה, ואדם הראשון כשאמר לו קין בנו שעשה תשובה, מיד אמר מזמור שיר ליום השבת, כדאיתא במדרש (כ"ר פכ"ב, י"ג) "ויצא קין מלפני ה', פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו אמר כך היא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר של יום השבת". הרי ששבת קשורה עם תשובה, ולכן יכול להיות שתיקנו בשופר דוקא. ועיין בחכמת שלמה (או"ח סי' תקפ"ה) שמבאר מה שכתב רבינו סעדי' גאון דהשופר של ראש השנה הוה רמז לשופר של מתן תורה, שהכונה היא להיפוך, דעיקר שופר מרמז על תשובה, וכמו שאמר הרמב"ם עורו ישינים משינתכם. ולכן כיון שרצה הקב"ה ליתן את התורה לישראל, והכיר שיתיראו ישראל פן לא יוכלו לקיים התורה ויענשו, לכן הראה להם הקב"ה שאף אם יעברו עדיין אינו אובד לגמרי, שיכולין לתקן את עצמם ע"י שופר של ר"ה שהוא מעורר לתשובה והיה נעשין כבריה חדשה, ועי"ז יהיה התורה קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, עיי"ש. ועוד, שקול השופר מורה על המלכת המלך, וכמו שכתוב (תהלים מ"ו, ו) "עלה אלקים בתרועה, ה' בקול שופר". ואומרים מזמור זה לפני תקיעות שופר בראש השנה, שעבודת ר"ה הוא להמליך מלך מלכי המלכים על כל העולם, ולכן צועקים "המלך". כמבואר כל זה במאמרי הבעל התניא, ולשיטתו זאת היא הנקודה המרכזי בעבודת ר"ה להמליך את הקב"ה, ועושים זאת ע"י תקיעות שופר. וניתן לומר שלכן תיקנו חז"ל שיתקוע בשופר לפני שבת, ששבת נקראת "מלכה" כדאמרינן בתפילה: "באו ונצא לקראת כלה, לקראת שבת מלכתא", וכן בפיוט לכה דודי: "בואי כלה וכו' שבת מלכתא". ולכן בדומה לר"ה תיקנו חז"ל שיתקעו בשופר להמליך את המלכה. ועל כן צריכים שופר דוקא המורה על ענינים אלו, ולא סגי בזה אמצעים חשמליים, ואני בער ולא אדע.

ומצאתי בגור אריה שמגלה טפח ומכסה טפחיים בענין התקיעות, ומבאר נמי את מנהג הבבליים, ואלו דבריו: ולבבלים שתוקעים ומריעים ותוקעים ומריעים ושובתים מתוך תרועה, ענין זה דבר נפלא ומופלג מאוד, ותבין את זה ממה שכתוב יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט א') שהעיקר הוא תרועה, ולפיכך יש לשבות מתוך התרועה שהוא העיקר, והתרועה מתיחס אל שבת כי תרועה מדת הדין, ולפיכך כתיב ותרועת מלך בו (שם כ"ג כ"א) דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ (משלי כ"ג ד') ושבת נקרא מלכה כמו שקראו חז"ל (בבא קמא ל"ב:) ולפיכך ראוי להתחבר התרועה לשבת מתוך התרועה דוקא, ועוד יש בזה דבר מופלג, דע כי לעולם כל דבר קדוש הוא באמצע, וראיה לזה ארץ ישראל וירושלים ומקדש הכל היה באמצע, ולכך השבת בסוף ששת ימי המעשה, מפני שאף כשהכל ביחד הוא באמצע, מכל מקום כאשר הוא זה אחר זה הוא בסוף, כמו העם שהלכו לפני המלך וכבוד המלך נגלה אחרון, וכל אלו דברים סתרי חכמה, ולפיכך

תר"ת שהם בראש השנה או ביום הכיפורים שהם ביום הקדוש התרועה באמצע, שכן הוא ראוי שכולם הם ביום הקדוש, אבל תר"ת שתוקעים בהכנסת שבת שהשביתה והקדושה באה בסוף, ראוי שיהיה התרועה שהיא בכל מקום באמצע ראוי שיהיה בסוף, מחובר אל השבת שהוא קדוש בסוף, כי לעולם דבר הקדוש הוא בסוף, דומה אל השבת בעצמה שהוא בסוף ימי המעשה אף על גב שהיא קדושה בכל הימים, מפני הימים הבאים זה אחר זה, ודבר שבא זא"ז הקדוש הוא בסוף, מכל מקום בסדר הימים נחשב שבת באמצע, שהרי ראשון שני שלישי נחשב אחר שבת, ורביעי חמישי נחשב קודם שבת, ופירוש זה נכון מאוד למי שמבין דברי חכמה עכ"ל, הרי אריה שאג מי לא ירא, בגודל הסודות הטמון בתקיעות שופר, שתוקעים בהכנסת שבת, ויש בזה סדר מסוים מה תוקעים קודם ומה בא אחר כך. ודבר זה אי אפשר להשיג ע"י אמצעים חשמליים, ולכן צריכים להקפיד על סדר התקיעות, ועל שופר ממש.



עצה לקיים שניהם לתקוע בשופר וישמעו למרחק רב

ונראה לענ"ד אופן שיכול לקיים את תקנת חז"ל כצורתו, וגם שיהיה נוח לקיימו ולא יצטרכו הרבה שופרות, שאחד יתקע תוך רמקול, שעל ידו ישמעו כל העיר את התקיעות. וכבר דנו גדולי האחרונים, הגה"ג רשז"א, ועוד, להשתמש ברמקול לגבי שאר מצות, והעלו שלא יוצאים על ידו. אבל זה הוא לגבי מצות שצריכים לשמוע, בזה אמרינו שאינו נקרא שמיעה, אבל בתקיעות ע"ש אין כאן שום חיוב על בני העיר לשמוע את התקיעות, אלא צריכים לתקוע, ולכן שפיר יכולים להשתמש ברמקול כדי להגביר את קול השופר שישמעו בכל העיר.

ויש לומר עוד בדרך דרוש, לבאר את ענין תקיעות ערב שבת שתיקנו חז"ל, דאיתא במדרש (מובא בטור או"ח סי' ר"צ) לפני שנכנסו בני"י לארץ ישראל: "אמרה תורה לפני הקב"ה רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי, אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתם ויכולין לעסוק בך". ויש לומר לפי זה, שהתקיעות הן רמז לשופר של מתן תורה, והוא רמז לבני"י שהגיע העת לעסוק בתורה, שכל ימות השבוע הם טרודים בעבודת השדה, אבל יום השבת הם פנויים ממלאכה, וכך קבע אותו הקב"ה שביום זה ילמדו ויעסקו בתורה. ויש להוסיף, שתקיעות אלו נתבטלו במשך רוב שנות הגלות, ועיקר קיומן היתה בזמן שהיו בני"י בארצם. והוא ע"פ דברי החת"ס (תורת משה דברים) שכתב על מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל ר"פ כיצד מברכין, ומבאר שלא פליגי, וז"ל: ונ"ל דבזמן שישראל שרוים על אדמתם מצוה לאסוף דגנך, לא לצורך פרנסתו, דצדקו דברי רשב"י ודברי ר' נהוראי אלא משום מצות ישוב ארץ ישראל, ומשום הכי היה בועז זורה גורן השעורים, ואלישע שנים עשר צמדים לפניו, ולא לבד עבודת קרקע אלא לימוד כל האומנות משום ישוב וכבוד ארץ ישראל, שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה, ויביאום מארצות רחוקים על כן ה' לימוד כל אומנות מצוה, ורשב"י ור' נהוראי מיירי כשאנו מפוזרים בין האומות, ויש בהם אומנים מרובים, ולא צריך לנו והעוסק בהם הוא להמציא לו פרנסתו, על כן מניח אני כל אומניות ואיני מלמד בני אלא תורה", עכ"ל. (ובחדושים על מס' סוכה לד: כתב כדברים הנ"ל, רק בשינוי

אחד, שדבר זה הוא רק כשרוב בני ישראל נמצאים בא"י. ובאמת מוכרח לומר כן, שהרי רשב"י דר בא"י, והוא אמר שיעסקו בתורה לבד. ולכאורה קשה דבריו מאוד. שדנו הראשונים במצות ישוב א"י אם הוא מצוה או לא. ולא מצינו לאחד שיתלה אותו בתנאי זה שיהיה בא"י רוב ישראל. ולפי דברי החת"ס נמצא שלא קיימו בזמן בית שני מצות ישוב א"י אפילו הבית היה עומד, כיון שלא היה אז רוב ישראל בארץ, והוא פלא. ויש לומר וגם שלא תהא סתירה לדבריו בתו"מ, דלאו גזירת הכתוב הוא שרק אז מחויבים במצות ישוב א"י, אלא שאם רוב בני"ג בגולה ורק מיעוט נמצאים בא"י, אז אם ילכו כולם לעבוד בטענה שהוא מצוה, אם כן לא יהיו לומדי תורה ומאין יגדלו רבנים שינהיגו את הציבור וילמדו את דרך ה'. בשלמא כשרוב ישראל בארץ, אז יכולים לומר שרוב ישראל יתעסקו בעבודה שהוא מצוה, ומיעוט בני"ג שמוכנים להקדיש חייהם לתורה בלבד, מהם תצא תורה והוראה לשאר בני"ג. אבל אם רוב בחו"ל, לא משום הלכה בטל הדין. אלא אז במציאות אם ילכו כולם לעבוד לא יהיו רבנים ומורי הוראה).

ויש לבאר עפ"י דברי הגמ' (נדרים לח.) שפלפול התורה ניתן רק למשה רבינו, והוא נהג טובת עין ומסרה לישראל. דהיינו כיון שנגזר על משה רבינו שלא יכנס לא"י וכבר רמז כן קודם קבלות התורה כדאיתא במדרש (מובא בגמ' סנהדרין קיא.): "עתה תראה ולא במלחמת שלשים ואחד מלכים". הרי מאז כבר נגזר עליו שלא יכנס לא"י. ולכן ניתן לו פלפול התורה, כיון שעיקר פלפול התורה הוא בחו"ל, כמו שכתבנו לעיל. משא"כ בארץ ישראל שהוא עולם המעשה אז לומדים הדינים מה שנוגע לקיום המצות. ולא לשאר בני"ג כיון שהם היו עתידים אז ליכנס לא"י רק החטא המרגלים גרם להם את כל הרעה האלה. ומשה נהג טובת עין, דהיינו דאיתא במדרש שאילו היה משה רבינו נכנס לא"י, לא נחרב הבית המקדש. וחרבן בהמ"ק היתה שפך כעסו על עצים ואבנים. ולולי זה היתה גזירת כליה על שונאי ישראל רח"ל, ואם כן הסכים משה רבינו שלא יכנס הוא לא"י, וע"י כן יכול להיות חרבן הבית וילכו ישראל בגולה, וישאר פליטה לבני"ג. ואם כן שבני"ג ילכו בגלות גם הם צריכים לפלפול התורה. וזאת הוא ביאור הגמ'. שמשה נהג טובת עין, שלא נכנס לא"י כדי שישארו בני"ג בחיים, וע"י גרם שימסור גם להם פלפול התורה. ולפי דברינו י"ל, שכיון שהתקיעות באו לזרז אותנו לעסוק בתורה, על כן שייך בעיקר לשוב ארץ ישראל, שאז ה' מצוה לעבוד הן עבודת קרקע והן שאר עבודות, וכמו שכתב החת"ס. ואם כן ה' בני"ג טרודים כל ימות השבוע ומשום מצוה. משא"כ בעת שישבו בחו"ל שאינו מקיים מצוה בעבודתם, מצי יותר שילמדו ויעשו כשיטת רשב"י, ולכן לא תקעו, משום שכל ימות השבוע עסקו בתורה.

וענין שש תקיעות דוקא יש לבאר, שהוא רמז על ששת ימי המעשה, שהוא הכנה לשבת קודש, שגם אם היה מתנהג בימי החול לא כראוי, ואיך יבא אל המלך בלבוש שק, ע"י התקיעות שמעוררות לתשובה, מתקן כל ימות השבוע. ולכן הם מחולקים לשתי קבוצות, תר"ת ואחר כך תוקע תר"ת ושובת. כידוע שימי השבוע מחולקים לשנים יום א' ב' ג' נחשבים כחלק מהשבוע שעבר, ויכול לעשות הבדלה עד יום שלישי, ומיום רביעי שייך לשבת הבא, ולכן אומרים לכו נרננה. ויש בתקיעות אלו תקיעה בתחילה ובסוף ותרועה באמצע. וי"ל שלפי דברינו נמצא שהני שתי תרועות מכוונות נגד יום ב' וה', שהם ימים האמצעים בשתי החלוקות, ותרועה הוא קול בכיה, לכן הוא נגד יום ב' וה' שהני שני ימים הם ימי רצון כמו שכתב הטור (או"ח סי' קל"ד) "ומה שמוסיפין תחנונים בשני וחמישי לפי שהם ימי רצון לפי שארבעים יום של קבלת לוחות אחרונות שהיו ימי רצון עלה משה רבינו ביום ה' וירד ביום ב'", ולכן התרועות כנגדם.

ויש אנשים שיסתכלו על חזרת תקנה זו בעין רעה, וסיבתם, משום שהעולם צועד קדימה ע"י הטכנולוגיה ואמצעים חשמליים, שמתרבים כל יום ויום בכל תחומי החיים, ולהתחיל לתקוע בשופר, כשבמקומות אחרים שדרים שם גוים משתמשים באמצעים חשמליים, נראה בעיניהם שצועדים לאחור, ולא ניחא להם בזה. אבל האמת היא היפוך, ע"י זה שמחזירים התקנה למקומה, לתקוע בשופר ממש, אין לך צעד ושעל קדימה יותר מזה, שדבר זה מורה על החזרת עם ישראל לארצם, שזה נותן לנו את האפשרות לעשות התקנה כפי שתיקנו חז"ל בלי שום שינוי. מן השופר עולה ריח של גאולה. השופר משמיע לנו את קול הגאולה המתקרבת ובאה. והחת"ס כתב לגבי תקיעות שופר של ר"ה (דרשות ראש השנה, כ') שקול התרועה שהוא ילולי יליל, יש לתפילה בעת צרה ויש לבכיה של שמחה, וכמו שכתוב (תהלים ל"ג, ג') "הטיבו נגן בתרועה". ולכן בהיותינו יושבים על אדמתינו היה עיקר הילולי לשמחה ודביקות בה', וכשעלו מן הגולה אמר להם עזרא (נחמיה ה, י') עכשיו שזכיתם לחזור לארץ ישראל הריעו מתוך שמחה, "ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם". אמנם בגלות המר, התרועה הוא יללה של צער, וכן יש לומר בענייננו, שקול תרועה זו, שחזור ביחד עם החזרת ישראל בארצם, יש בה נמי קול של שמחה. והגם שלא זכינו עדיין לגאולה השלימה, ומעורב בה קול של צער, מנופף בנו דברי אלקים חיים שהשמיע הנביא עזרא הסופר באזני עולי הגולה, "ואל תעצבו". ומעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, השופר מכריז ומתקיע בליבינו כיתד בל תמוט, שכמו שזכינו לראות בראשית ושבנו בנים לגבולם, כן קול השופר הולך וחזק מאד, עד ביאת גואל צדק. וכל הדברים שנראים לנו שהביא העולם קדימה, הוא פחות מצל מקדימה זו, שהעולם מתקדם לתכליתו האמיתית שהגמר יהי' בהגאולה השלימה.

והמזדרו בענין זו יש לו ההבטחה מפי כהן גדול החפץ חיים "ויזכו עבור זה המתחזקים תמיד במצוה זו לבנים גדולי ישראל" (משנ"ב סק"ב). ובדורינו שמחפשים אחרי כל מיני סגולות, ואמרינן בדרך הלצה שכלל ישראל נקראת "עם סגולה", מי לא יחפוץ בהבטחה מפורשת. וכ"ש אם ישתדל להחזיר העטרה ליושנה שהיא התקנה לכל הדיעות, יזכו לבנים שיהיה תלמידי חכמים לכל הדיעות. ובזכות שופר של שבת כפשוטו, יזכו לשופר של משיח כפשוטו. והגרע"י זצ"ל בסיום תשובתו כתב: "ואולי בזכות הזאת יחיש לעזרתנו ע"ד מאמרם ז"ל אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות וכו' שבת בראשית, שהיא מן התורה עם תוספת שבת שהיא כמו שבת דרבנן, וכמאמרם לעורר בקול את הקול השופר הגדול לקבץ נדחי ישראל, העם שבשדות להכינם ולהביאם בזה לקבלת שבת וליום שכולו שבת, ולבא אל המנוחה בגאולה שלימה ב"ב אמך".



הרב אליהו ירוחם שפירא

כולל פוניבז'

הקירוי ברשות הרבים ברחוב הראשי בבני ברק

את העיר בני ברק חוצה כביש 481 [ז'בוטינסקי] שהרבה נוקטים^א שהוא רה"ר, ואי אפשר להתירו בטלטול ע"י צורת הפתח, דאתו רבים ומבטלי מחיצה, כדאיתא בסי' שסד, ב. והואיל שיש בכך דוחק עבור אלו הרוצים לעבור להתארח מצד זה לצד זה של העיר עם עגלות וכדומה, נעשה לאחרונה פתרון להתיר את הטלטול ע"י תקרה על מקום אחד ברה"ר.

עיקרו של הפתרון בנוי על הדין שרה"ר מקורה פטורים עליה, שאינה דומה לדגלי מדבר (שבת צח. וס' שמה, ז), וכיון שתחת הקירוי אינו בדיני רה"ר^ב לא אמרינן שם אתו רבים ומבטלי מחיצה, ומועילה שם צורת הפתח.

ויש שפקפקו, שרה"ר שעיקרה אינו מקורה, אף האמצע המקורה יש לו דין רה"ר, כמו שכתבו הראשונים לענין רה"ר שמתקצרת באמצעה מט"ז אמה, שאף המקום הקצר הוא רה"ר. ועוד פקפקו, דהא שהצריך הרא"ש תנאי רה"ר כדי שיהיו רבים מבטלי מחיצה, הוא רק בשאר התנאים, אבל התנאי של מקורה לא הוזכר, מפני אין הוא מגרע בבקיעת הרבים ומבטלי מחיצה. ופקפוקים אלו לענ"ד אינם נכונים, וכבר דשו בהם רבים, ואין זה ענינו של המאמר, ורק קצת אתיחס אליהם בתוך הדברים.

במאמר זה ברצוני להוכיח שאין לסמוך על הפתרון הנ"ל מטעם אחר. והוא, שכל שבני רה"ר עוברים באותה מחיצה כדי להיכנס לרה"ר, הרי הני רבים מבטלים את המחיצה שאינה חוצצת מפניהם. ואין חילוק בזה אם המחיצה נמצאת ברה"ר או בכרמלית, כל שהוא מקום העשוי שבני הרה"ר יעברו בו. וכל הגבלת הפוסקים שהצריכו תנאי רה"ר, באה לומר רק בני איזו רשות עוברים במחיצה זו. ולבד שהיא סברא לעצמה, שנראה שצריך להוכיח נגדה כדי להתיר, באתי במאמר זה לבסס שכך דעת כל הראשונים והפוסקים.

עיקרו של המאמר נכתב לאחד מגדולי הרבנים העוסקים בתחום, והשיב לי גם את דעתו לאסור מסיבות אחרות. אבל כעת, אחר שנעשה פתרון זה בפועל, תיקנתי והרחבתי ופרסמתי את הדברים, מפני שיתכן שיש בזה פרצה מסוכנת. שאף שאותם הפועלים בזה אומרים לשואלים

(א). והוא חמור יותר משאר הרחובות, שבהם נהגו לסמוך על הדעה שאינן רה"ר כיון שרה"ר צריכה להיות לס' ריבוא, אבל כביש 481 מוליך בין הערים בגוש דן, ואף שאין עוברים בו כל יום ס' ריבוא, כיון שהוא עומד לשמש את תושבי גוש דן שהם ס' ריבוא, א"כ הוא רשות שנועדה לס' ריבוא. ועוד, כיון שכביש 481 מוליך מעיר לעיר, ולצורך זה הוא עומד ומתוכנן שיהא ראוי לכך, דעת הרמב"ן שדרך מעיר לעיר לכו"ע היא רה"ר בלא ס' ריבוא, והביאו הביאור הלכה סי' שמה, ז. ועוד יש קולא ברוב רחובות דידן, לרשב"א דף כב. דבעי פילוש ביושר מצד לצד, אבל כביש 481 מפולש בין כביש 4 לכביש 20 כמעט ביושר.

(ב). כמו שכתב המשנ"ב סי' שסד, ה ע"פ הטור דזה הוא דוקא ברה"ר שיש לה תנאי רה"ר. ויתבאר עוד להלן בהמשך המאמר.

שאינו היתר מרווח, וגם עשו לזה מפני שסומכים על¹ קולות נוספות, מסתבר שבסוף יבואו להקל מזה לכתחילה, וגם לעשות פתרון זה במקומות אחרים שלא שייכות בו הקולות שיש כאן.

א.

רבים מבטלי מחיצה רק במקום שבתנאי רה"ר

לדעת משכנות יעקב סי' ק"כ אתו רבים ומבטלי מחיצה אף בכרמלית, כל שעשוי לבקיעת כל בני העיר. וראיותיו: א] מפירוש רבנו פרץ לברייתא דף ו: יתר על כן אר"י וכו', שהיא במבואות לאורך רה"ר, ולרבנן רבים מבטלי מחיצה, אף דפליג על תוס' וסבר דלא הוי רה"ר עי"ז שהוא לאורך רה"ר, והובא בריטב"א הג' אשר"י וכלבו. ב] מדברי ר"י בתוס' סב: ד"ה ור' יוחנן שהצריך בזמנו נעילת דלתות, אף דבעי ס' ריבוא ולא הוה להו, והובא בסמ"ג מרדכי הגמ"י ועוד. ג] מירושלמי ב, ד דבגשרים המפולשין מבטלי רבים לפי תקרה, אי לאו דמפולשין לבקעה, והרי מקורה לאו רה"ר כבשבת צט. וירושלמי עירובין ט, ה. [ואת שאר דקדוקיו לכאורה יש ליישב, וראית הבית מאיר טהרות ו, ו מהרע"ב שם תמוהה, דהא פסק הכא כרבנן, ומקור הרע"ב מפירוש הר"ש, דמפורש כתב דלא מבטלי].

אכן אנן קי"ל כרא"ש (א, ח) טור (שסד, ב) וב"י (שמה, ב) דפירשו לרה"ר לא מיערבא (ו: ונט:): כשהיא בתנאי רה"ר, וכ"כ רשב"א ור"ן דף כב., וכן פירשו רש"י דף קא. ד"ה חייבין ועבודת הקודש ריש שער ג' תועלת דלתות, שמחמתן אין מסור לרבים ולא הוי רה"ר ולכן לא מבטלי. וכמש"כ חזו"א סי' קח, יב שכן סתימת הפוסקים דלא כאו"ז, ופירש כן את כוונת מ"א סי' שסו, מ שצידד דרבים לדין בקעי הוא ס' ריבוא, כדלקמן.

ג. הקולות שמצרפים כאן הן: א] לא ברור דחשיב שמשמש לס' ריבוא, וכן להחשיב אותו דרך מעיר לעיר כשנועד גם ליושבי העיר. וגם אי חשיב דרך מעיר לעיר, אין פשוטה ההלכה שבזה הוי רה"ר בלא ס' ריבוא. [בפוסקים נראה שאין לנו כלל רה"ר. אכן הביאור הלכה, שהוא פוסק אחרון, נראה שנקט כרמב"ן].

ב] החזו"א סי' קז, ז כתב שיש לנו היתר מרווח לרה"ר דידן, ע"י עומד מרובה ויעשה צורת הפתח בפרצה, והוא לפי דעתו כרוב האחרונים דקי"ל כרבנן דלא אתו רבים ומבטלי מחיצה, ורק צורת הפתח היא מחיצה גרועה המתבטלת. [אכן דעת משכנות יעקב בית מאיר וביאור הלכה דקי"ל כר' יהודה, וכן מבואר כמעט בכל הראשונים, וכמו שהאריך המשכנות יעקב, ובאמת תימה על האחרונים שנקטו בסתמא דלא כהראשונים, ואין זה מענין המאמר להאריך בו]. ואף שיש פרצה יותר מי', דעתו שאי"ז חסרון מדאורייתא [וגם בזה האריכו להוכיח שלא כדבריו, ויתכן שהוא מוכרע בשו"ע שסא, ב, ועי' חזו"א כלאים ו, א שהקל בדאורייתא ע"י פרצה י', ואין כאן מקומו להאריך], וא"כ כבר אינה רה"ר. וברחוב הג"ל נבדק שאכן יש עומד מרובה ע"י הבנינים ברחובות הפתוחים אליו, ואין עליו סילוק מחיצה ע"י צורת הפתח בכניסת הרחוב.

ג] עשו דלתות הראויות להינעל, שלדעת יש אומרים בשו"ע סי' שסד, ב מתיר רה"ר, ואף שהלכה כסתם שאין מועיל, יש לצרפו לענין תחת הקירוי שהוא דרבנן. [וודאי שאי"ז סיבה להתיר, שאף אם הוא דרבנן אכתי הלכה כסתם שכתב השו"ע, ואסור שם בלא נעילת דלתות, אבל בשעת הדחק אפשר להקל, ועל כך סומכים בעיקר. ועוד הוא מוסיף על הצדדים שאין כאן רה"ר, או שאין המחיצה העומדת בכרמלית מתבטלת כנ"ל].

ב.

בעינן גם תנאי של מקורה

וליישב את הראיה מהירושלמי שמעתי, דהנה תנאי זה דמקורה לא הזכירו הפוסקים בפירוש, ומהרא"ש והטור שהזכירו שאר תנאים והשמיטוהו משמע קצת דשאני. ושמעתי לפרש דאינו חסרון בהילוך הרבים, שאז נימא דהילוך כזה לא מבטל, אלא טעמא שאינו רה"ר הוא משום צורת המקום דלא דמי למקום של רבים. ובזה יתיישב לן הירושלמי, דלא כמשכנות יעקב שהוכיח מיניה.

אכן אף על תנאי של ס' ריבוא דן החזו"א הנ"ל (קח, יב) כע"ז, דאינו דין באופן התשמיש כמו התנאי שיהא מפולש, אלא הוא שיעור במדת היות הרשות רה"ר, וגם בפחות מס' ריבוא יש בה מציאות רה"ר קטנה, והתנאי הוא שיעור בדין רה"ר שהוא חל רק ברה"ר גדולה. וא"כ אף דשמעינן תנאי זה לענין החיוב משום דומיא דדגלי מדבר, אבל מנא לן שיעור זה לענין הבקיעה, דהא לזה לא אשכחן בדגלי מדבר אלא הוא מסברא, וא"כ כל שהם בגדר רבים יבטלו. וכן נראה ברשב"א דף כב. דהא שצריך ס' ריבוא הוא רבואת טפי. ובחזו"א פירש בזה את ספק מ"א הנ"ל (שסו, מ), וכן הקשה הבית מאיר שם [אך אולי כשיטתו הנ"ל כמשכנות יעקב], ובביאור הלכה פקפק.

ולכאורה התשובה ע"ז, דמאי דבעו הראשונים הנ"ל לתנאי רה"ר אינו כדי שתהא הבקיעה באופן זה של רבים, אלא דבעינן שהרשות שאליה הם בוקעים היא רה"ר, וכמו שמפורש בלשון הרשב"א והר"ן. והטעם, מפני שהפירוש בקיעת 'רבים' אינו שכמות האנשים שעוברים הם רבים, אלא לומר שהעוברים הם בני עלמא ולא משתמשי הרשות שאליה נכנסים. וכל שאין אותה הרשות בדין רשות העומדת לרבים, אף אם זה מחמת שאינה בשיעור, היינו שגדרה לשמש את המשתמשים בה, ולא את בני עלמא, ממילא הבקיעה אינה בקיעה דבני עלמא, אלא היכנסות בני הרשות. וכן מוכח מתועלת דלתות לרש"י, דהא בשעה שהן פתוחות אין הבקיעה שונה, אלא דכיון שהרשות אינה בדין רה"ר, להכי אין הבקיעה אליה מבטלת.

וא"כ הדרינן דכמו כן לענין הקירוי, אף אי נימא כסברא הנ"ל שאינו חסרון בגוף מציאות הרבים, מ"מ הא אין הרשות בדין רה"ר. וכן נראה מתשובת חת"ס סי' פ"ט ד"ה אך [ז"ל והשתא בפסין בעלמא קי"ל לא אתו רבים ומבטלי מחיצה, כ"ש בהני שהוא מקורה נמי למעלה ולא רבים עוברים שמה וכו', עי"ש דלכאורה הוכיח זאת מתוספתא דלקמן].

ופקפק הביאור הלכה הוא מפני שלדעתו המ"א חידש עוד, שאין די שברשות שבוקעים אליה יש ס' ריבוא והוא רה"ר, אלא בעינן שהבקיעה גופה תהא ע"י ס' ריבוא בוקעין. וע"ז כתב דהאחרונים לא ניחא להו בזה. והטעם כנ"ל, דהא מנא לן שיהא גם בזה השיעור דדגלי מדבר. אבל החזו"א פירש שגם כוונת המ"א לרשות שאליה בוקעין, וא"כ הוא מפורש ברא"ש וטור וסתימת האחרונים כן, ולא נראה דפקפק ביאור הלכה ע"ז.

ועוד, שעיקר החילוק על תנאי מקורה הוא מחודש, דמנא לן שאין מקורה כשאר תנאים שהם שינוי באופן שימוש המקום לרבים, דמקום המקורה אין בו אורא ורחבות הראויה

לחפשויות של החוצות [ואף אם נמצא כיום פתרון לתקן את הענין, כבר נקבעה הלכה, וכמו שלא נפטור הצורך בפילוש ע"י פתרונות להקל על הרבים שהתחדשו כיום, ויתכן שגוף הצורך בפתרונות הוא טעם שמצד המקום עצמו אינו ראוי לרבים].

ועל ההסבר החדש שהוא חסרון בצורת הרשות, קשה לי מסברא, מ"ט אינו בצורת רה"ר אם אין בה חסרון להיות כן, הא תלי זה בהשתנות הזמנים והמקומות. ועוד, מה איכפת לן בצורה, כל שהרשות עומדת לרבים כבר נתקיים חילוקה מרה"י לאסור, דהיא רשות דרבים. והדרה קושיית משכנות יעקב מהירושלמי להני ראשונים.



ג.

אין פירוש רש"י סותר לירושלמי

ואין לומר דאף דהירושלמי הקשה לבטלו רבים לפי תקרה, אף שהמקורה כרמלית, הא משום הכי תירץ ואוקי למתני' דגשרים המפולשין (צה.) במפולשין לכרמלית. וא"כ לכאורה ברש"י ורבנו יונתן דפירשו במתני' שהעליה על גבי בתים שבב' צידי רה"ר, מבואר דלא כהירושלמי. ואדרבה, מוכח שאף לר' יהודה אין רבים מבטלי מחיצות שם. ועל כרחך הוא מפני שמקום המקורה הוא כרמלית, ואין בה דין מבטלי מחיצות.

דהא אפשר שפירושם הוא למסקנא דטעמא דר' יהודה הוא משום דב' מחיצות דאורייתא. וכן נראה ברש"י שהצריך שיהיו מחיצות למטה מב' הצדדים אף שיש ב' פי תקרה [וכמבואר בירושלמי ט, ה דתלי בזה]. והצורך בפי תקרה הוא רק תחת לחי וקורה, ולזה ודאי לא מבטלי רבים כדהתיר ר' יהודה בזה.

אבל רש"י בדף ו. ד"ה יתר ג"כ העמיד דין גשרים המפולשים ברה"ר, ונראה שם שרק בברייתא דיתר על כן נתחדש דב' מחיצות דאורייתא, הא בגשרים דאיכא פי תקרה אפשר להתיר בלא זה. וקשה, הא רבים מבטלי.

ודוחק לומר שהכוונה שבלא הא דיתר על כן, הו"א לפרש את דברי ר' יהודה משום פי תקרה ולומר שאין רבים מבטלי, אבל לפי האמת שנתחדש דב' מחיצות דאורייתא אין הטעם הזה נכון, ובעינן מחיצות מב' הצדדים כנ"ל. דהא משמע דקאי שהתיר ר' יהודה משום פי תקרה והוסיף קולא. וכן נראה בתוס' שבת דף ו. ד"ה יתר. גם דוחק לומר, דסבר רש"י כמו האי נמי בתוס' דף כב. ד"ה קשיא, דע"י ב' מחיצות לא מבטלי את השלישית.

אבל אפשר דפירש רש"י בדף ו. כמו ההו"א בגמ' דף כב. דלר' יהודה בעינן ג' מחיצות, וכדאשכחן בדף יב: שהקשו מהברייתא על פי ההו"א. ובאמת הקושיא הנ"ל היא בכלל קושיית הגמ' בדף כב. דר' יהודה אדר' יהודה דאמר גבי פסין דרבים מבטלי מחיצה, ומה שהקשו מברייתא ולא ממתני' הוא משום דבעו להקשות אף דרבנן אדרבנן, ומשני דסבר ב' מחיצות דאורייתא. והשתא על כרחך הוא נמי טעמיה בעליה, שהרי זה טעם אמיתי, וממילא מיפרשא אף התוספתא ז, ט שהביאו התוס' דר' יהודה מיירי אף ברה"ר המקורה. [ועי' רשב"א דף כב:

דנחלקו אמוראי אי אמרינן אתו רבים וכו' אף בכרמלית, וא"כ יתכן שיש כאן פתח לדון דהירושלמי כמאן דמחמיר ולא קי"ל כן].



ד.

בקיעה לרה"ר מבטלת אף בכרמלית

ונראה ליישב, דהנה בחזו"א סי' עד, ח פירש בתוס' כב. ד"ה והא, שקושייתם היא דבין הפסין הוא י"ג אמה ואינו רה"ר, ותירוצו הא' דתוס' הוא דכיון שהרה"ר עוברת בינייהו באורכה מבטלי. ואף שדבריו בפירוש התוס' קשים, וכמו שנתקשה בעצמו היכן נרמזו דבריו בתירוצו התוס'. ועוד, שהקושיא אינה מובנת, דהא אפשר לעשות פסין עד סאתים לר' יהודה ע"י פשוטין או ע"י הארכה. ובלא זה נמי אינו י"ג, דהא נוספו ב' אמות דהפסין, ואולי ע"י זה שהן אמות מרווחות ישרים לט"ז עצבות [עי' חכמת שלמה שמה, ז], ועכ"פ אין לשון התוס' י"ג אמה' מכוון. ואי על מקום הפסין גופייהו הקשו, הא אינהו המחיצה המתבטלת מבקיעת הרבים מעבר לה, וכדאוקמו הראשונים לר' יהודה דיתר על כן בלחי שממעט לי', ולרבנן רבים מבטלי. ועוד, דהוכיח החזו"א קח, יב דבין הפסין רה"ר גמורה לר' יהודה, משבת דף ו: דפירשו ברייתא דמיעטה זו רה"ר ולא בין הפסין ודלא כר' יהודה.

מ"מ החזו"א פירש סברא זו אף בהג' אשר"י, והיא נראית בכל הני ראשונים שהביא משכנות יעקב כדלקמן, ואפשר דלית מאן דפליג. והיא, שכאשר פתח המקום שהוא כרמלית נעשה להיות פתח אל הרה"ר שאחריה, א"כ בני עלמא הנמצאים ברה"ר שאחר הכרמלית בקעי במחיצה זו ומבטלי לה, דהא בקעי בה הרבים.

וממילא נימא שהוא טעם הירושלמי, דאף שבמקום הקירוי הוא כרמלית, מ"מ הוא מקום המעבר לרה"ר שאחריה. וא"כ י"ל דהתוספתא דרה"ר המקורה שהביאו תוס' שבת דף ו., ומפורש דאיירי ברה"ר, מ"מ אין היא סותרת את תירוצו הירושלמי במפולשין לבקעה, דבתוספתא הכוונה היא שכל הרה"ר מקורה ובסוף הקירוי יש כרמלית, וא"כ אין כאן בקיעה כלל לרה"ר.



ה.

כן דעת רבנו פרץ והריטב"א

מעטה י"ל שהוא טעם הראשונים שהביא המשכנות יעקב, ולית חד מינייהו שסבר שרבים מבטלי אף בכרמלית. ויתיישב מנהג העולם לסמוך ברשויות דידן על צורת הפתח, נגד כל הני ראשונים שהביא שם.

דהנה בתוס' רבנו פרץ דף ו: שהביא את דעת ר"י שע"י שהמבוי לאורך רה"ר הוי רה"ר, ופליג, דלא מהני מה שהמבוי לאורך רה"ר לעשותו רה"ר. ומ"מ פירש דהואיל והוא לאורך, אתו רבים ומבטלי מחיצותיו. יש לפרש דקאי על מאי דמוקינן דף ז. שמפולש מב' צדדים לרה"ר, והעמיד שהפילוש הוא באופן זה שהוא לאורך הרה"ר, וא"כ רה"ר זו מהלכת בו לרה"ר שנגדה, ויש בו בקיעה של בני רה"ר.

וכן נראה בדבריו בדף נט. דפירש שרה"ר עוברת בתוכה היינו הסרטיא והפלטאי שבצידה עוברת בעיר, שארכם להיכנס לתוכה, והשתא איכא בקיעת רבים בתוך העיר לבטל מחיצה. ומשמע דבעי שיהא מה שבצידה בתנאי רה"ר.

וכן מפורש בריטב"א דף ו. דבקעי ביה רבים מכל צד לב' רשויות הרבים גמורות, היינו שהבקיעה היא לרה"ר ולא למבוי, ולהכי הצריך שיהא מב' צדדים, ולא רק משום שבמחיצה רביעית לא איכפת לן בבקיעת רבים. וכן מפורש בסיום דבריו בזה הלשון 'דהשתא סלקא דעתיה כי היה המבוי בין ב' רשויות הרבים כזה [לארכם] דכה"ג בקעי ביה רבים יותר להדיא, וכרה"ר גמורה היא לענין זה, שאינו אלא כרשות הרבים שמתקצר באמצעיתו, ע"כ. ומפורש שטעם הבקיעה הוא מפני שהרה"ר עוברת כאן, רק שמתקצר באמצעו. ואמנם לא חשיב רה"ר להכי, כיון שאינו ט"ז אמה, דלא כדעת ר"י, אבל לענין הבקיעה שוה.



ו.

עדיין דנו בשיעור הבקיעה עצמה

ומה שהקשה הריטב"א בזה הלשון 'מאי פרכינן מירושלים שהיא רה"ר גמורה, דדלמא ברה"ר גמורה מודינן דלא סגי ליה אפי' בדלתות', נראה שאין כוונתו מצד חומר המקום שאליו הבקיעה, דדלמא רק בבקיעה לרה"ר מבטלי אבל בבקיעה לכרמלית לא, וא"כ נשמע שהסיק שאף בבקיעה לכרמלית מבטלי. אלא הריטב"א עסיק בשיעור הבקיעה, דאמנם הבקיעה היא לרה"ר שאחר המבוי כנ"ל, אבל בוקעין כן רק לפי שיעור רוחב המבוי, ואי"ז בקיעה נוחה דרה"ר. וזו כוונתו 'רה"ר גמורה', היינו בשיעור רה"ר. וכנראה במה שתירץ בזה הלשון 'דאנן סבירא לן דכיון דטעמא משום דאתו רבים ומבטלין מחיצתו אין לחלק בין ט"ז אמה או פחות מכיון דבקעי ביה רבים'.

וכן נראה בדבריו בדף כב. ז"ל 'ושמעין מהכא דכל שהדרך סלולה ועשויה לכך אין הפרש בין שיהא רחב ט"ז אמה או פחות, דהא פרכינן מירושלים שהוא רחב ט"ז אמה ותשמיש הרבים גדול לפסי ביראות שאינם רחבים אלא י"ג אמה ושליש לכל היותר, אלמא כי הדדי נינהו', ע"כ. הרי מבואר בלשונו שהנושא הוא מצד שאין מספיק בקיעה, גם הא ודאי שבין הפסין הוא רה"ר גמורה כנ"ל, ותוכם יתכן עד בית סאתים ע"י פשוטין. אלא דהפתחים שבוקעין בהם הם רק י"ג אמה, ולכן היה לו צד שאינה בקיעה המבטלת.

וכן נראה בלשון תוס' רבנו פרץ 'וא"ת ומנלן למימר הכי דגם בפחות מט"ז אמה דבקיעת רבים מבטלי מחיצות'. אך ממה שתירץ דביתר על כן בהכרח הוא רק י"ג אמה, מדשרי ר' יהודה בלחי דלא מהני בטפי מי"ג אמה ושליש, אין להוכיח שהוא עסק ברוחב המקום שבוקעין. דאפשר כוונתו להוכיח שאינה רה"ר, וכפי שכתב ריטב"א הטעם דאין לאוקמה במתקצרת במקום הלחי וקורה, משום דסתמא קאמר עושה לחי מכאן ומכאן, דמשמע בכל מקום ברה"ר.



ז.

האור זרוע עסק בכמות הבוקעים

וכן נראה אף באור זרוע קכט, י דו"ל 'ולא בעי לשנויי דר' יוחנן אדר' יוחנן דרבים שהם ס' ריבוא כמו ברה"ר שבירושלים מבטלי מחיצות, אבל רבים דמתני' דליכא ס' ריבוא, דמסתמא ליכא ס' ריבוא בין הפסין, הנהו סבירא ליה דלא מבטלי מחיצתא, ולעולם כאן וסבירא ליה, דאע"ג דלא הותרו פסי ביראות אלא לעולי רגלים ואיכא ס' ריבוא, מ"מ בין הפסין לא עברו ס' ריבוא שיבטלו המחיצות. לא ניחא לן למימר הכי, דרבים אפי' אינם ס' ריבוא מבטלי מחיצתא, למאן דאית ליה דרבים מבטלי ליה מחיצתא, ע"כ.

לשונו מבואר שהנושא הוא כמה רבים בקעי במחיצות, ולא מה דין הרשות דבקעי לה. ומוכח בדבריו כן, דהא רק בין הפסין לא עברו ס' ריבוא, אבל מן הצדדים עברו, ולכאורה מצטרף להיות רה"ר [וכמו שנראה בר"ן, שהקשה דפסי ביראות בפנים אינם אלא ט"ו אמה ושליש ודמי למבואות, ותירץ דבמבואות כיון שע"י מחיצות אין רחבים ט"ז אמה, אינם רה"ר, משא"כ פסין, ולכאורה כוונתו היא דהוא מצטרף עם הצדדים להיות ט"ז אמה ורה"ר, עי"ש].

ועוד מוכח כן, מדהוכיח דלא כר' יוחנן רק מדקי"ל במבואות המפולשין לרה"ר כת"ק, ולא מהמפולשין לכרמלית דלכו"ע סגי בצורת הפתח מכאן ומכאן, ועל כרחך דודאי בעינן בקיעת בני רה"ר. ורק חידש דלא שנא אי בקעי כל הס' ריבוא דהרה"ר או חלקם, וכן לא שנא אי בקעי בט"ז אמה או בפחות. ועי"ש שכל לשונו משמע כן.



ח.

דעת עוד ראשונים

וכן יש לפרש בדברי ר"י (סב:) שהביא במשכנות יעקב, שהצריך נעילת דלתות בעיירות דידהו דליכא בהו ס' ריבוא, דהא על כרחך מיירי במפולש. דהא על מחיצה רביעית ודאי לא חיישינן לרבים מבטלי, כמו שכתבו הראשונים בדף ו: להקשות מ"ט בעינן ב' דלתות, וכמו שמבואר בדף כב. דלר' יהודה דב' מחיצות דאורייתא, לא חיישינן לבקיעת הרבים במחיצה שלישית ורביעית.

וא"כ יש לפרש על פי דברי הרמב"ן דהסרטיא רה"ר גם בלא ס' ריבוא, וממילא כיון שהיא עוברת על העיר לסרטיא שנגדה יש כאן רבים דמבטלי מחיצה. [ויש לפרש עוד, שלא היתה צורת הפתח בשער, ולהכי בעי דלתות, ובוה דנו הראשונים אי בעינן ננעלות, ואין כאן מקומו].

וכן דברי בעה"מ דף כב. שכתב שחצר שרבים נכנסים בזה ויוצאים בזה היא כרמלית, משום דרבים מבטלי מחיצה. וכנראה שטעמו הוא משום דמסקינן שבלא שמסרה יהושע אינה רה"ר, וכ"ש שהחצר שאינה מסורה לרבים לא תהא רה"ר, ומ"מ סבר דרבים מבטלי מחיצותיה. וי"ל נמי כנ"ל, שהוא מפני שעוברים בה לרה"ר שכנגד.

ט.

ראיה ממ"א והאחרונים

ונראה שכן מוכח במ"א ס' שסג, ל שהקשה בדין מבוי שצדו אחד כלה לים וצידו אחד לאשפה, נימא דרבים יבטלו למחיצת הים שהיא מחיצה בידי שמים, וקי"ל אתו רבים ומבטלי מחיצה הנעשית בידי שמים. וקשה, הרי פירש רש"י דצדו אחד בלחי וקורה, וא"כ על כרחך אינו רחב יותר מ'. וגם משמע שהים עומד נגד האשפה ושניהם מצד הפתח שנתקן בלחי וקורה, ורוח שנגד הלחי וקורה סתומה כשאר מבוי, והיינו דאינו מפולש. וא"כ המבוי הזה ודאי אינו רה"ר [וכ"ש לפירוש ר"ח שהביא במשנ"ב], ואיך דן שיהא בזה רבים מבטלי מחיצה.

ותמוה לומר שדעתו שרבים מבטלי מחיצה גם בלא שהיא רה"ר, וא"כ גם דעת כל האחרונים שדנו בדבריו ולא השיגוהו בזה כן, דלא כרא"ש וטור וב"י הנ"ל. ועוד, שהרי כתב ליישב על פי מה שכתב בס"ק מ' דבעי דוקא בקיעת ס' ריבוא, וזה כדעת הב"י דבעי בקיעה של רה"ר. וא"כ תיפו"ל שאינו רה"ר מהני טעמי דלעיל, שהם טעמים לכו"ע.

ועל כרחך בדרך הנ"ל, שמהם נכנסו דרך המבוי לרה"ר שהמבוי פתוח לה, ועל כן רבים אלו של הרה"ר שהים עשוי להם לכניסה, המה בוקעים במבוי ומבטלי המחיצה. ואותה רה"ר יתכן שהיא בתנאי רה"ר, שרחבה ט"ז אמה ומפולשת, ויבטלו את המחיצה בידי שמים במה שעוברים דרכה ודרך המבוי. ותיריך ע"פ סק"מ, או שכוונתו שאף הרה"ר אינה רה"ר, משום שאין אצלנו ס' ריבוא [וצריך לומר שכן היה בעובדא דרבי שבגמ'], או דבעינן שגם הבקיעה תהא בשיעור זה, וכנ"ל שנחלקו המשנ"ב והחזו"א בזה איך לפרש דבריו [ועי' בית מאיר].

י.

ביאור דברי הגהות אשר"י

וז"ל הג' אשר"י: ודוקא דליכא בקיעה אלא מבני מבוי, אבל אם בקעי כל בני העיר מכאן ומכאן דרך אותו מבוי המפולש, שאורך אותו מבוי כנגד הסרטיא והפלטאי (או שהאורך מכאן

[נראה להגיה: דהיינו שהאורך מכוון] נגד שערי העיר מכאן ומכאן, אז לא סגי בצורת הפתח דאתו רבים ומבטלי מחיצתא ואע"ג דלא הוי אלא י', והר"מ מאיברא אומר לא סגי בדלת אא"כ ננעלת בלילה, ואפי' לפירוש רש"י דלא הוי רה"ר אלא בבקיעת ס' ריבוא, הני מילי לענין חיובא, אבל לענין איסור טלטול לא, ואפי' בפחות מ'. עד כאן לשונו.

הרי מפורש בדבריו דבעינן שיהא מפולש לסרטיא ופלטיא. ולהכי פירש בביאור הלכה סי' שמה, ט ד"ה ושני את דבריו דסבר כרמב"ן שאי"צ ס' ריבוא בדרכים מעיר לעיר, ולכן הדרך שחזק לעיר היא סרטיא גם בזמנינו. ולענין המבוי שתוך העיר פירש הביאור הלכה דהוי כרה"ר המתקצרת, וכדעת תוס' שגם הקצר נעשה רה"ר.

אבל לשונו לפי"ז קשה, כמו שכתב החזו"א (עד, ט) דזה לא שייך לכמות האנשים שבוקעים, שהעמיד ע"ז את דבריו. ועוד, שסתם דבריו ומשמע דכך הוא אף כשיוצא מרוחב הסרטיא [לכל הפחות לגירסא בכלבו]. ועוד, דגבי פלטיא מה שייך פתוח לאורכה, איזה אורך איכא בפלטיא [אך מצינו כן ברשב"א בעירובין דף ו: עי"ש, וצ"ב].

ועוד, שגם מסברא קשה לומר בזה את דין התוס', דהא אין הצורה שהסרטיא נמשכת בתוכו, אלא שתי סרטיאות מובילות לעיר וכל אחת לעצמה. וגם הסברא שכתבו הראשונים דאי אפשר לרה"ר שתילקט במלקט ורהיטני לא שייכת כאן, שהרי היא עיר לעצמה. ועוד, דהא הרא"ש כבר אייתי לדין זה, שרה"ר המתקצרת גם מקום הקצר הוי רה"ר, ואם זה חידוש ההג' אשר"י, מה הוא בא להוסיף על הרא"ש.

ועל כרחך כוונתו היא שאף שאינו רה"ר, אפשר מפני טעמים הנ"ל דלא שייך דין רה"ר המתקצר, או דפליג ע"ז לגמרי, ומ"מ הבקיעה מבטלת את המחיצות מפני שבוקעים שם לרה"ר. ומסייע לזה שהרי כן היא דעת רבנו פרץ, שהוא מקור דבריו כדלקמן.

אלא דסוף דבריו שאף בלא ס' ריבוא, פירש החזו"א דקאי על הסרטיא והפלטיא, וכיוון בזה להוסיף מסברא דאף שאין כאן רה"ר כלל, כיון שהיא בקיעה גמורה מבטלא, וכדעת משכנות יעקב, דאף בכרמלית אם איכא בקיעה גמורה מבטלת מחיצות.

אך לפי"ז קשה לשונו בסוף 'ואפילו פחות מעשר', דאם קאי על הסרטיא שאפי' היא פחות מ', הא הוא רבותא לכו"ע ולא רק לפירוש רש"י, ולמה העמיד את החידוש לרש"י. ונראה דאכתי קאי על המבוי המפולש, שאין לך להתירו בטלטול מדליכא ס' ריבוא, דזה מהני רק עם מחיצות, והכא ליתנהו מפני שרבים מבטלי, ועל זה הוסיף דאף בפחות מ' לכו"ע. ונראה דאף החזו"א הדר ביה בסוגריים, שפירש שם דכוונת הג' אשר"י לענין טלטול לא היינו דלא מהני תיקון מבוי, וא"כ קאי בזה על המבוי המפולש.

ומ"מ מש"כ רבנו פרץ בעל הגהת הסמ"ק שהבקיעה היא מבני העיר, לכאורה סותר מש"כ בתוספותיו נט. הנ"ל דרך בקיעת הסרטיא מבטלת. ושם פירש דלהכי במתני' שרה"ר של העיר לרוחב הסרטיא מיערבא, אף דבקעי כל בני העיר דרך שם לסרטיא, לא אסר, כיון שאין הסרטיא בוקעת בעיר.

(ד). שכן הוא בהעקתת כלבו להגהת סמ"ק זו שהביא הג' אשר"י, ושם אינה לפנינו.

ופירוש דבריו נראה, דאם הפתחים אין עשויים לבני המבוי שיוכלו לצאת לרה"ר, אלא עשויים לקיים את תשמיש הרה"ר, דבשביל שתהא היא חזיא לשמש את הרבים בעיא שיהו לה פתחים שיכנסו לה ויצאו, בזה כשעוברים בני המבוי לסרטיא חשיב שימוש בני הסרטיא, דהיינו רבים. והוא סבר דפתח העיר לסרטיא ודאי כן הוא, שעשוי לאופן תשמיש הסרטיא שיבואו בו בני העיר, ולהכי בני העיר היוצאים אל הסרטיא שם חשיבי הרבים דהסרטיא, וכן כשנכנסים לעיר חשיב זה יציאה של הרבים דהסרטיא אל העיר ומבטלי מחיצה. ומה שהצריך מפולש מב' צדדים, אינו כדי שתהא הרה"ר עוברת בעיר, אלא כדי שלא תהא מחיצה רביעית, שאז לא איכפת לן ברבים כנ"ל.

[ואולי זהו דינא דמבואות המפולשין שנחלקו ת"ק וחנניה, ובהגהתו פליג על הסמ"ק שפסק כת"ק, וסוגיא נט. כת"ק ולא מבטלי הרבים אא"כ הרה"ר עוברת בעיר, ולכן כך פירש שם בתוספותיו].



יא.

האם יש ראשונים דפליגי

והיה מקום לדון שבתירוץ ב' של תוס' ו: ד"ה וכי תימא מוכח לא כן, מדהוצרכו לכך שכשאורך רה"ר דרך מבוי הוי רה"ר, ותיפוק ליה דמ"מ בקעי רבים אף אי אינו רה"ר וכנ"ל. וכן הוא בתוס' דף נט. ד"ה עיר ובכמה ראשונים, וכתירוצ' זה קי"ל בס' שמה, ט.

ונראה ליישב בב' אופנים. ראשונה, דתוס' לא פירשו דאיירי ברה"ר אחת שנתקצרה, מטעם שכתב הריטב"א שהוא דוחק, דהא ר' יהודה סתמא קאמר עושה לחי, ומשמע שבכל מקום ברה"ר זו מצי להעמיד לחי וקורה, וא"כ כולה פחות מט"ז אמה. אלא אוקי באופן שהמקום הקצר הוא רשות נפרדת, וכלשון תוס' שרה"ר אחת משני צידי המבוי, היינו שיש כאן מבוי חלוק אלא שאורך הרה"ר כנגד שני צדדיו.

והטעם שחשיב רשות נפרדת, אפשר מפני שאינו עשוי לכך שיעברו בני הרה"ר שם. ואף שבפועל נעשה כן כמש"כ התוס', אין עומד לכך. ולהכי לא חשיבי פתחיו שהם פתחי הרה"ר שאחריו, שהרי אינם עשויים לכך. ואין העוברים בהם נחשבים בני הרה"ר שאחריו, אלא לעולם נידונים כנכנסים אליו ויוצאים לרה"ר, ולא מבטלי אי לאו דאיהו גופיה רה"ר.

ויותר נראה, וכך צריך לומר ודאי בדף נט., דהוקשה לתוס' מי יימר לגמ' לאוקמי לר' יהודה כשהמבוי לאורך רה"ר כדי להקשות. ולכן פירשו שראיית הגמ' היא מדקתני ב' בתים מב' צידי רה"ר, והבינה הגמ' בהו"א שהפירוש מצידי רה"ר גמורה. והרי זה הוי רק ע"י זה שהמבוי הוא לאורך רה"ר, וא"כ בהכי מיירי. אמנם דהשתא בשביל שיתבטלו המחיצות לא בעינן לכך שהוא רה"ר, אבל מ"מ כן הוא האמת מדקרי ליה רה"ר. ונקטה הברייתא רה"ר, דבהכי אשמעינן דמיירי כשהמבוי לאורך רה"ר, ואז הרבים מבטלי.

וכן בדף נט. דקתני רה"ר עוברת בתוכה, קשה איך סתם, הא אינו בכל גוונא אלא רק היכא שהעיר היא לאורך הרה"ר. ועל כרחק שבמה שאמר שהרה"ר עוברת בתוכה פירש לזה, שהכוונה היא שעוברת בתוכה רה"ר גמורה, וזה ע"י זה שהוא לאורך רה"ר.

[או נאמר בלשון אחרת שכללו רבנן דף ו: אין מערבין רה"ר בכך וכן בדף נט. נאמר הדין כל היכא דרה"ר עוברת בתוכה. ובהכרח שהפירוש הוא רה"ר ממש, דאי מבוי המפולש לרה"ר, אין זה מוחלט, דתלי אי לאורך רה"ר או רחבה].

אך בתוס' רבנו פרץ פירש שם דרה"ר עוברת בתוכה היינו הרה"ר שחוצה לה עוברת בה, וא"כ בהא אשמעינן שאורכה שם. אבל תוס' לא פירשו כן, אלא כפשוטו שיש תוכה רה"ר עוברת, וא"כ אי לאו שהוא רה"ר בדין רה"ר גמורה, לא אשמעינן בזה שהיא לאורכה של הסרטיא כנ"ל. [ולרבנו פרץ יש לפרש טעם דס"ד בדף ו: דהמבוי לאורך הרה"ר מדפליגי רבנן, ובדף ו. אפשר מלשון דרך רה"ר שהוא מעבר לרה"ר אחרת, והיינו כשהוא לאורכה]. וכן נראה אמת, דהא התוס' וריטב"א תרוייהו משמיה דר"י, וא"כ הוא אותו התירוף, רק דפליגי איך לפרשו בגמ'.



יב.

מסקנת הדברים

העולה, שדעת רבנו פרץ שהובא בכלבו והג' אשר"י ריטב"א ובעה"מ, ואפשר אף ר"י בתוס' בדף סב: ומרדכי והגמ"י וכל הני שהביא משכונות יעקב, שכאשר פתח הכרמלית עשוי לכניסה לרה"ר שאחריה, רבים דאותה רה"ר מבטלי שם המחיצה. וכן מוכח במ"א ושאר אחרונים, והמשנ"ב בכללם. והראיה לא כך מתירוף ב' של תוס' יש לדחות.

ומתירוף א' של תוס' דברייטא דיתר על כן איירי במבואות המפולשין נראה דמוכח כנ"ל [וכמו שפירשו החזו"א ע"ש], דעל כרחק לפי"ז טעמא דמבואות המפולשין בעו דלתות הוא משום דרבים מבטלי מחיצה, כמפורש בדף כב. דביתר על כן דאוקי תוס' במבואות רבים מבטלי. [והא דלא בעי נעילה, נראה לומר דלעולם די בראויות, רק ברה"ר אינן ראויות מפני שמפריע לרבים, ובמקום שאין עשוי לרבים הן ראויות, ואין כאן מקומו].

וא"כ מפורש דע"י זה שמפולש לב' רה"ר רבים מבטלי, אבל אי מפולש לכרמלית לא. והיינו ממש כנ"ל, דהרבים המבטלים הם הרבים דהרה"ר שאחר המבוי, וליתנייהו במפולש לכרמלית. ואחר שזהו טעם דלתות במבואות לתי' א', מהיכי תיתי שתי' ב' חולק ע"ז.

ועי' יומא דף יא. דאבולי דמחוזא פטורים ממוזזה מפני שעשויים חיזוק לבנין שעל גביהן, וא"כ מקום השער היה מקורה, ובעירובין דף ו: אמר עולא דאבולי דמחוזא חייבין עליהם משום רה"ר, וצ"ל דקאי על המשך המקום שאינו מקורה. אבל צ"ב מ"ט לא מהני השערים שעשויים תחת הבנין.

יג.

הוכחה שלא יתכן שיועיל

ועוד נראה להוכיח, דהא אי היה מועיל מה שמקום הבקיעה הוא כרמלית, דלהכי אף שהוא מעבר לרה"ר אין הרבים מבטלים את מחיצותיו, ראוי שיועיל זה אף לרה"ר גופה, דכיון דהמחיצות לא בטילי, א"כ אף לרה"ר איכא מחיצות.

ולא דמי למאי דאשכחן בדף כב. דאחר דלר' יהודה ב' מחיצות דאורייתא ובין המחיצות בירושלים רה"י, ומשמע דאף מותר מדרבנן ע"י לחי וקורה, ומ"מ מקום הפילוש הוי רה"ר משום דרבים מבטלי מחיצותיו, הרי דהמחיצות בטלי לגבי הרה"ר שאחר הרשות דמהנו לה. דשאני התם, מפני שאף שלענין בין המחיצות שהוא רה"י מבטלי הרבים ללחי וקורה מלשמש למחיצה גמורה [כמו לענין אי היה שם צורת הפתח], אבל מחיצה רביעית עדיין חשיבא, כמו שכתבו הראשונים בדף ו, אבל מחיצה קלה זו מהניא רק במקום ב' מחיצות ולא לאמצע הפילוש. אבל לומר דבטול הרבים הוא רק לגבי מקום מסויים, אינו מובן לי.

וא"כ מצאנו תיקון חדש לרה"ר, והוא לקרות מצד אחד ולעשות שם מחיצה, וודאי שאינו כן. והוא מוכח מחומת ירושלים, שהיתה רחבה מד' טפחים, ואם הדלתות היו כלפי חוץ כבר הוו מחיצה לשם בלא שהן ננעלות [אי לא בעינן צורת הפתח בשביל דין דלתות]. וכן בגוונא שהעמידו הראשונים בדף ו. ללחי וקורה בדרך רה"ר לרש"י שפירש שהיא ט"ז אמה, ופירשו הראשונים שבמקום הלחי וקורה מתקצר לי, דוחק שרק בעובי הלחי מתקצר. וא"כ קשה, יעשה לחי דק יותר ויישאר ד' טפחים קצרים מט"ז אמה, ויהני לאותו מקום הקיצור, וממילא לשאר הרה"ר, ומאי מקשה הגמ'.

יד.

פקפוקים נוספים

ובענין הנידון לעשות את הקירוי בכביש 481 ולערב תחתיו, יש לעיין עוד, דכל כניסות הרבים לרה"ר מבטלי ע"י הרבים העוברים בה, דלא איתמר רק במעמיד מחיצה באמצע רה"ר, אלא בפתחי העיר שמתחלת שם הרה"ר, ואף שכניסתה היא מכרמלית מ"מ מבטלי, וכן מפורש במ"א סוף סי' שס"ג. וא"כ כל כניסה מהעיר אל כביש 481, רבים מבטלי שם למחיצה. ואם אמנם שיש רחובות המוקפים ולא בעינן מחיצה מיניהו, אבל יש שאינם, וחסר גם במחיצות האורך, וצריך לעיין בזה.

ולענין דלתות נראה במהרי"ק שורש מ"ו דמשום שהעיר פרוצה אין חומה אינה ראויה לינעל, ומשמע דבעינן בנעילה ובראוי לנעילה שתהא מניעה לכניסת הרבים גם סביב הדרך המרכזית, שבכך אין הרשות מסורה תמיד לרבים, ויש לעיין.

ובעיקר הדבר לא הבנתי מ"ט צריך קירוי קשה, ולא די שימתחו חוטים כחוטי צורת הפתח בשיעור לבוד זה לזה, כמוכח בסוגיא דף קא. גבי תחת עגלות, שע"י לבוד נמי חשיב מקורה, ויעיינו עליהם כל ערב שבת, ככל שאר צורות הפתח שבעיר.



אוצר יורה דעה

שיעור גריס ♦ בעניין המשתמש במי ששונה הלכות ♦ בגדר פדיון
ביותר מכדי דמיהן והברחת שבויים ♦ פרטי דינים באיסור שעטנז
דאורייתא ודרבנן

הרב י. שלמה אזרחי

בני ברק

שיעור גריס

מבואר בגמרא נדה ששיעור כתם תולים עד כגריס, וכן נפסק בשלחן ערוך יו"ד (סימן קץ סעיף ה), ושיעורים שונים נאמרו בה, כמו שיבואר. והנה בירחון האוצר גיליון נ"ג (עמודים רנג - רעט) התפרסם מאת הרב עידוא אלבה מאמר ארוך בבירור שיעור הגריס, ובביאור דברי האחרונים ומדידותיהם בנושא זה. אמנם מטרת המאמר שלפנינו להדגיש ולהבליט את הקושיות הקיימות בדברי האחרונים, ואשר יש בכוחן להשפיע על ההוראה למעשה.



א. גריס גדול

דעת המעיל צדקה

כתב השולחן ערוך (יו"ד סימן קץ סעיף ה) וזה לשונו: לא גזרו על הכתם אלא אם כן יש בו כגריס ועוד, ושיעור הגריס הוא כשיעור ט' עדשים, ג' על ג', ושיעור עדשה כד' שערות שהוא ל"ו שערות (כמו שהן קבועות בגופו של אדם). וכל זמן שאין בו כזה השיעור אנו תולין לומר דם כנה הוא, אף על פי שלא הרגה כנה. אבל כשיש בו כזה השיעור אין תולין בכנה, בין אם הוא מרובע או אם הוא ארוך, ואם נזדמן לה גריס יותר גדול מזה השיעור משערין בו.

והנה בשו"ת מעיל צדקה (סימן כז) נחת לברר ולבאר מהו שיעור הגריס שנאמר בשלחן ערוך, וכתב שאת עיקר המדידה הוא מייסד על הרמב"ם והרשב"א המובאים בשולחן ערוך, ששיעור הגריס הוא כשטח של ט' עדשים, וכשנדע כמה הוא שיעור ט' עדשים נלמד מזה את שיעור הגריס של כתמים.

ובמדידת העדשים כתב המעיל צדקה שאין מודדים עדשים גדולות אלא רק בינוניות בלבד, ולכן טרח לברר את העדשים הבינוניות, ועל פיהן קבע שיעור כגריס.

וכתב בחידושי חתם סופר (נדה נח ע"ב) הנה מדדנו שיעורו של המעיל צדקה על ידי ט' עדשים בינונים שבזמנינו ומדינתנו, והוא עדיין מכוון ולא נשתנה ממה שהיה בזמן המעיל צדקה. וכך מבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן קפב) כי הנכון כפי מה שהעלה בשו"ת מעיל צדקה ודקדקתי אחריו בצמצום רב וכן הוא בלי פקפוק.

הרי שהדברים ברורים שהמדידה נעשתה בתכלית הדקדוק והצמצום, ובעדשים בינוניות.



מיני עדשים וצבעם

הגר"ח נאה (שיעורי תורה סימן ג הערה נ) כתב להעיר על מדידת העדשים שבמעיל צדקה, וזה לשונו:

פה עיר הקדש ירושלים ת"ו ראיתי מין עדשים גדולים גרעינים ירוקים וקצתם נוטים מעט מזעיר לאודם, הגדולה שבהם רחבה 6 מילימטר, והבינונית רחבה 5 מילימטר. עוד יש מין עדשים אדומים, והם קטנים בכללם, הגדולים שבהם 3 עדשים הם 14 מילימטר, ובינונים שבהם 3 עדשים 12 מילימטר, ובקטנים 3 עדשים 10 מילימטר.

והנה אם נשער במין הירוק הגדול ומהגדולים שבהם יצא כשיעור המעיל צדקה, שקוטר העיגול של 21 מילימטר. אבל סתם עדשים הן אדומים וכלשון הכתוב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה, ואם נשער בבינונים שבאדומים שמרובע ג' עדשים הוא 12 מילימטר, יהיה העיגול רוחב קרוב ל-15 מילימטר. עכ"ל.

כבר לפני מאתיים שנה (באזור שנת תק"ע) עמד על כך בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סימן שסה) וכתב; פעם אחת הגיע אלי עדשים גדולים מאוד, שלא ראיתי כמוהם מימי, ואינם מצויים במדינה זו כלל, ומדדנו מהם ט' עדשים מצומצמים במחוגה, והיו מכוונים מאוד מאוד לציור הריבוע והעיגול הנזכרים בשו"ת מעיל צדקה סימן כ"ז, והוא יותר משיעור הנזכר בחכם צבי. הרי בהדיא שגם בדורות עברו הרגישו בכך שהעדשים שמדד המעיל צדקה אינן בינוניות בכל המדינות.

והנה המעיל צדקה (ד"ה ועדיין צריכים) כותב: בדקתי ומצאתי העדשים שהם משונים בצורתם זה מזה, והם ע"ד שלשה מינים, והיה נראה לי לשער במין היותר גדול שבהם מפני שהיה גלגליהם חד יותר ממינים אחרים, והירושלמי מפרש על עדשים מצריות^א שגלגליהם חד. אבל בדברי הבית יוסף מוכח שאין עדשה בינונית גדולה כל כך, [ולכן] גמרתי ליקח הבינונים שלנו וגם בזה המין עצמו לקחתי הבינוני שבאותו המין.

אמנם אין מבואר בדבריו את צבע העדשים, האם מדד בירוקות או באדומות, ואין באפשרותנו לדעת מה היה הסגנון והמבחר של העדשים המונחות לפניו, ובפשטות המעיל צדקה וחת"ס מדדו כפי מידת הבינוני המונח ומצוי לפנייהם.^ב אמנם לפני תשובה מאהבה והגר"ח נאה

(א). משערים בעדשה מצרית, מפני שאמרו במשנה בכלים (יז ח) כעדשה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו מצרית. וכיון שעדשה מצרית היא עדשה בינונית, נראה שבכל מקום שהוזכרה עדשה הכוונה לעדשה בינונית שהיא מצרית.

(ב). המעיל צדקה כותב (בד"ה ואחרי ביארו) שאין לשער בעדשים קטנות ועגולות שהרי דרשו רבותינו (ב"ב טז ב) למה מברים את האבל בעדשים מה עדש אין לו פה אף אבל אין לו פה, אבל עדשים קטנות יש להם פה לינק כשהם בתוך שרביטיהם. ונראה להוכיח מטענתו של המעיל צדקה שיש לשער בעדשים אדומות, שהרי דרשת חכמינו נאמרה על העדשים שבישל יעקב ונתנם לעשו, ועדשים אלו אדומות היו, כמו שכתוב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה.

והרב עידוא אלבה (ירחון האוצר גיליון נג עמוד רסו) כתב על פי דברי המעיל צדקה שיש לשער בעדשים צהובות, מפני שלדברי המעיל צדקה משערים בעדשים מצריות שיש בהן חוד, ונראה בעיניו שרק בעדשים הצהובות יש קצה חד הניכר לעין. אמנם לדברי המעיל צדקה, הלא יש לשער בעדשים שאין להם פה ועל עדשים אדומות כתבו אמרו חז"ל שעדשים שאין להן פה, ומשמע מזה שהחוד שהצריכו בעדשים מספיק שייראה בו משהו של חידוד.

היו מונחים גם מינים קטנים יותר [כגון עדשים אדומות], ומעתה יש להסתפק איזהו המין הבינוני שמודדים בו, ומדברי חז"ל משמע קצת שסתם עדשים הם אדומות.¹



שטח ל"ו שערות

כתב המעיל צדקה, שבאמת היה צריך לבדוק את שיעור הגריס ושיעור ט' עדשים, על פי שיעור 36 שערות, וכמבואר בשלחן ערוך, אלא שאין אנו יודעים באיזה מקום בגוף לבדוק, ולכן לא נזקק לבדיקה זו, כי כמה מקומות בגוף יש ומשונים שיעוריהם זה מזה.

אמנם כמה אחרונים שיערו את השערות כפי שהן בזרוע שביד:

כתב בשו"ת מאיר נתיבים (ח"א סימן ט דף ח ע"א) ובענין שיעור הגריס הלכה למעשה שעורי קא משעירנא בשערות הקבועות בפרק היד הוא הזרוע שבין כף היד ובין הפרק שם ישוער היטב ששה שערות על ששה שערות הן ואוירן.

ובספר לבושי שרד כתב (בחידישי דינים ליורה דעה סעיף עט) שיעור הגריס הוא ט' עדשים ושיעור עדשה הוא ד' שערות שהם ל"ו שערות כמו שהן קבועות בגופו של האדם, ואין השיעור כמו שהן קבועות בראש אלא ישער בשערות הקבועין בזרוע בין כף היד ובין הפרק וכמבואר בספר מאיר נתיבים וכן עיקר.

ובספר שארית יהודה (יו"ד סימן יא) כתב בשם הגר"ז בעל התניא: וכך צוה לי אחי הרב למדוד בעצמי שטח מקום השערות פי שהן מפורזות בקנה הזרוע, כמו שהכריח בספר מעיל צדקה למדוד בשערות כמו שהן קבועות בגופו של אדם, וציוה ליקח לי את הסופר המובהק שלו שהוא מומחה להעמיד המחוגה ולעשות קו ריבוע בצמצום, ועלתה מידת הגריס כמדת מטבע פיטאצאק של כסף, ותמיד היתה בידו מטבע פיטאצאק לשער בו.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ח סימן קעה) מפרש את שיעורו: לדעת הפלתי אין להקל בשיעור גריס רק כחצי רוחב אגודל והוא חצי צאה"ל [13 מילימטר] ואני נוהג כהפלתי, וכמדומה שעולה שיעור ו' שערות בפרק שביד ג"כ כן.



סיכום

שיעור המעיל צדקה נבדק בדקדוק גדול על פי עדשים בינוניות בתכלית, ונחקר על ידי החתם סופר, והתקבל כשיעור מוסמך ומדוקדק, והם דברים ברורים.

ג). בשבת סוף פרק ז' תנן רבי יהודה אומר חוץ מקליפי עדשים שמתבשלות עמהם, ופירשו בירושלמי שרבי יהודה מיירי בעדשים אדומות ולא בעדשים שחורות. ובסנהדרין פרק ב' הלכה ה' פירשו בירושלמי את הפסוק 'הוא היה עם דוד בפס דמים' אמר רבי יוחנן בחקל סומקתה, דהיינו בשדה אָדום, ופירש הפני משה שהשדה היתה שְׁדָה עדשים אדומות. וכפי המבואר בירושלמי שם שהיו בה עדשים גדולות שהיו נראות כמו שעורים.

הרי שכאשר רבי יהודה אמר עדשים סתם מדובר על אדומות, וכן העדשים המוזכרות בפסוק הן אדומות, ולכן מכנה אותן הכתוב בלשון דמים.

אולם יש להעיר בדבריו:

א. הדבר גלוי ונראה לעיניים שעדשים אדומות אינן גדולות כפי השיעור שנתן, וההחלטה לבדוק בעדשים ירוקות בלבד לא נידונה בדבריו. ואם האמת היא שהמעיל צדקה הסתמך על עדשים המצויות במקומו, ולא נודע לו שהעדשים האדומות קטנות יותר, **אם כן נפל שיעורא בבירא**, שהרי מעולם לא נידון ולא הוכרע אם עדשים אדומות הן קובעות או שמא עדשים ירוקות וצריכים לקבץ כל מיני עדשים שבעולם, ובפרט עדשים המצויות בארץ ישראל שבה נכתבו השיעורים, ולברר מתוכם את הבינוני שבבינוני לשער בו.

ב. עוד נאמר בעדשה שהיא כשיעור ד' שערות, ושיעור ט' עדשים הם ל"ו שערות, ובמעיל צדקה כתב שאנחנו לא נדע באיזה מקום בגוף ישוער. אמנם האחרונים שנמשכו אחרי הכרעת שו"ת מאיר נתיבים שמשערים בשערות שבקנה הזרוע, מוכרחים לפחות משיעורו של המעיל צדקה, שהרי ו' שערות בקנה הזרוע מחזיקות רק 12 או 14 מילימטר באורך וברוחב, שזה ממעט 40-55% משיעורו של בעל המעיל צדקה.⁷ ונמצא ששיעורו של המעיל צדקה מוכרח להימדד בשערות שברגל או שאר מקומות שהשערות שם מועטות ומפוזרות.

ונראה שמניעת מדידת השערות, ומדידת עדשים גדולות, גרמו לכך שהשיעור שכתבו המעיל צדקה והחתם סופר, הוא פי שנים מהשיעור המצומצם, העולה ממדידת עדשים בינוניות, וממדידת שערות בגוף במקום בינוני שבגוף, כגון בקנה הזרוע וכיוצא בזה.



ב. גריס קטן

עד כאן התבאר, מה שיש לדון בשיעור השערות והעדשים עצמן, עד כמה ניתן להגדיל את שיעורן. אמנם מלבד זאת, נמצא בדברי האחרונים שפקפקו בעצם דברי המעיל צדקה שמדד ושיער רק בעדשים, ולא בירר את מידת התורמוס והפשפש, שמהם ניתן ללמוד את שיעור הגריס.



תורמוס

בגמרא בנדה (דף נח ע"ב) מבואר שיש תליה שגדולה יותר משיעור גריס, והוא תליה בפשפש ששיעורו עד כתורמוס והוא גדול מגריס. ולדברי חכמים בברייתא אפשר לתלות כתם בפשפש עד שיעור תורמוס. וכן בשלחן ערוך יו"ד (סימן קץ סעיף ז) נפסק שאם הרגה פשפש או הריחה ריחו, תולה בו כתם יותר מכגריס עד כתורמוס.

ד. שיעור המעיל צדקה במרובע הוא 18 על 18 מילימטר, שהם 324 מילימטר מרובע [18×18=324]. אמנם אם שיעור הגריס המרובע הוא 12 על 12 מילימטר, הרי זה 144 מילימטר מרובע [12×12=144], ונמצא שפחתנו 56% משיעור הגריס של המעיל צדקה. ואם הגריס המרובע הוא 14 על 14 מילימטר הרי זה 196 מילימטר מרובע [14×14=196], ונמצא שפחתנו 40% משיעורו של המעיל צדקה.

ויש אחרונים שעמדו על כך ששיעור התורמוס יש ללמוד את שיעור הגריס, שהרי גריס פחות מן התורמוס.

הגאון יעב"ץ כותב^ה מה שכתבתי להקל בגריס של כתמים ולשער בפולין הגסין, איברא הדרנא בי שהרי אמרו הרגה פשפש תולה בו עד כתורמוס, הנה שהתורמוס הוא גדול מהגריס, והרי התורמוס רואין אנו שאינו גדול כגריס של פולין הגסין, אלא קטן ממנו הרבה, ושמא תורמוסים של ארץ ישראל גדולים מאוד משלנו, ועכ"ז מידי ספק לא יצאנו עד שיבא לידינו תורמוס גדול כל כך.

בספר חידושי וכללות הרז"ה (דף א עמוד ב') כתב: העיד לפני חכם אחד מארץ ישראל ששיעור תורמוס הוא קטן מארבעס הקרוי טיטשין ואינו מגיע לשליש בונין, ואם כן קל וחומר לדם מאכולת שהוא פחות מזה.

בספר שארית יהודה (יורה דעה סימן יא) כתב: שאלתי ממנו [מאת הגר"ז בעל התניא] על התורמוס לפי ששמעתי מאנשי ארץ ישראל שהתורמוס אינו גדול כי אם כמו הריוניק, ואמר [הרב בעל התניא] עכשיו אחר שהקטנו שיעור כגריס יכול התורמוס להיות כך, לפי שהגריס אינו אלא פיסאצאק, משא"כ לפי דברי המעיל צדקה ששיעור גריס הוא גדול, היה מן ההכרח לכתוב שהתורמוס גם כן יותר גדול.

בספר דרכי הוראה (פרטי המדות והשעורים עמוד 40) כתב: הצטערתי הרבה עד שזיכוני מן השמים והביאו לי מירושלים תורמוס, וראיתי אמנם כן שהוא מעט קטן מכגריס.

והגר"ח נאה כותב (שיעורי תורה שם): הנה הראיה מתורמוס היא ראיה אלימתא, וחפשתי פעיה"ק ת"ו אחר תורמוסין זן משובח והיו בו גדולים וקטנים ובינונים, ומצאתי רוחבן של בינונים 10 מילימטר בקירוב.



פשפש

עוד מקור לבירור שיעור הגריס, הוא משיעור הפשפש, כי כפי המבואר בגמרא, אם הרגה פשפש, או הריחה ריחו, תולה בו כתם אפילו הוא יותר מגריס עד שיעור דם היוצא מן הפשפש שהוא שווה לשיעור תורמוס. וכאשר יבורר שיעור הפשפש, יבורר מזה שהגריס פחות משיעור זה.

וכבר עמד על כך בשו"ת שבט הלוי (חלק ד' סימן קד) והביא את דברי השלחן ערוך, שאם הרגה פשפש תולה עד כתורמוס, היינו שהוא גדול הרבה מדם תליה במאכולת, ואינה יכולה לתלות אלא כעין פשפש זמנינו שאינם גדולים כל כך. ולדעת המעיל צדקה וחתם סופר נמצא ששיעור גריס ומאכולת שיעורו גדול הרבה משיעור פשפש בזמנינו. ואם כן הדין שתולין להגדיל השיעור על ידי פשפש הוא לכאורה לא למעשה. עכ"ל.

ה). נדפס בקובץ התורני מוריה שנה ה גליון לא עמוד טו.

אמנם אם יהיה הדבר אפשרי להתעלם ממידות העדשים, נראה פשוט שהפשפש מוכיח שגריס של כתמים שיעורו קטן, שהרי עינינו רואות שתורמוס ופשפש המצויים בזמנינו גדולים מן המאכולת שדברו בה חכמי התלמוד.



מאכולת

עוד מקור לשיעור גריס יש ללמוד משיעור מאכולת, שהרי עיקר התליה עד כגריס נובע מתליה במאכולת המצויה בזמנם. והנה בזמננו ובמחוזותינו המאכולת מצויה רק בראש ולא בגוף, אמנם יש מדינות ומקומות שאין רגילים ברחיצה ונקיות, ומצוי בהם מאכולת בראש ובגוף. והנה שיעור דם הנמצא באותן מאכולות מועט מאוד, ואינו מגיע לשיעור תורמוס ופשפש המבואר כאן.

וכבר הקשה כן המעיל צדקה, ונדחק ביישובו, וכפי שיבואר לקמן. ופשטות הדברים היא שאם נחבר את שיעור מאכולת שבזמננו עם שיעור פשפש שבזמננו ותורמוס שבזמננו, יוצא מהם שיעור מועט מאוד למאכולת, ורחוק מאוד משיעור המעיל צדקה.



סתירת השיעורים

אמנם באמת קיימת סתירה בין שיעור התורמוס והפשפש לשיעור העדשים והשערות, שהרי בשיעור תורמוס כתב הגר"ח נאה שהוא 10 מילימטר¹, והגריס שקטן ממנו יהיה שיעורו פחות מ-10 מילימטר, וכן שיעור הדם היוצא מן הפשפש מבואר בדברי שבט הלוי הנ"ל ששיעורו מועט ביותר. ואילו כאשר נשער ג' על ג' עדשים, אפילו אם נשער בעדשים אדומות שהן קטנות, יעלה שיעור ג' עדשים בינוניות 12 מילימטר בקירוב. ואם נתחשב גם בעדשים הירוקות יהיה השיעור גדול יותר. וכן בשיעור ל"ו שערות, אם נמדוד בשערות הקבועות בזרוע עולה השיעור 13 או 14 מילימטר. ואם נמדוד בשערות שברגל או בשאר מקומות יעלה השיעור עוד יותר, ויכול להגיע לשיעורו של המעיל צדקה. וכל השיעורים הללו גדולים משיעור תורמוס המצוי.

והנה הגר"ח נאה מביא את הוראת הגר"ז שגריס הוא ריבוע ששיטחו 14 על 14 מילימטר, ומקשה שהתורמוס קטן הרבה משיעור זה, ובגמרא אמרו שתורמוס גדול מגריס. ומיישב הגר"ח ששיעור 10 מילימטר נמדד בתורמוס יבש, אבל אם שורים את התורמוס במים יהיה מרובעם ערך 15 מילימטר, ולכן מסתבר לחשוב את השיעור כשהוא לח, ולא כשהוא יבש.

גם בספר דרכי הוראה הקשה שתורמוס שבארץ ישראל הוא קטן מכגריס, ומיישב שתורמוס זה הוא תורמוס היבש שהוא מאכל לעזים ומיובש הרבה, אבל תורמוס הלח או היבש אחר ששלקו אותו שבע פעמים מתגדל יותר מכגריס, ויש לשער בתורמוס הלח².

1. ובקונטרס מידות התורה המדויקות (עמוד סח) כתב שהתורמוס הממוצע שנמדד על ידו מגיע לרוחב 9 על 9 מילימטר.

2. הגריס שמדבר עליו בדרכי הוראה, איננו הגריס של המעיל צדקה, שהרי גם תורמוס שנשלק שבע פעמים אינו מגיע למידת הגריס שכתב המעיל צדקה.

אולם תירוצם תמוה, שהרי כשאמרו למדוד ג' עדשים לא עלה על הדעת למדוד בעדשים מבושלות, וכשאמרו עצם כשעורה מטמא במגע, בוודאי לא דברו על שעורה מבושלת. ואם היה רצון חכמים שימדדו בתורמוסים מבושלים בלבד, היה להם לפרש שתורמוסים אלו נמדדים לחים ומבושלים ואין נמדדים יבשים."



הרמב"ם והרשב"א

האמת היא שהתמיהה משיעור התורמוס והפשפש, איננה קושיה על המעיל צדקה, אלא על הרמב"ם, הרמב"ן, והרשב"א.

שהרי הרמב"ם כתב (אסו"ב ט ו) ששיעור גריס של כתמים הוא גריס הקלקי שהוא מרובע ושיש בו כדי תשע עדשות, שלש על שלש. וכן מבואר בהלכות נדה להרמב"ן (ד ד) הכתם אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקלקי ועוד שהוא יותר מט' עדשות שהן ג' על ג'. ובתורת הבית הקצר (טו ב) כתב: שיעורו של גריס זה ט' עדשות שהן ג' על ג', ואין חוששין לו עד שיהא בו ט' עדשות.

ועל פי זה נפסק בשלחן ערוך (יו"ד קז סעיף ה) ובכל הפוסקים, ששיעור הגריס הוא מרובע ושטחו ט' עדשות. ולדבריהם הקושיא בעינה עומדת, ששיעור העדשים והשערות מגדילים את השיעור לכדי 12 13 14 מילימטר, והמעיל צדקה מגדיל את המדה עד 18 מילימטר. וכל זה רחוק מאוד משיעור התורמוס והפשפש.



הצעה בשיטת הראב"ד

אמנם באמת יש לעיין בדברי הראשונים, שהרי שיעור גריס מוזכר בגמרא לגבי ב' עניינים, לגבי תליה במאכולת הזכירו שתליה זו שיעורה כגריס, ולא התבאר שהגריס בכתמים זהו גריס הקלקי, גם לא הוזכר ששיעורו ט' עדשות, או ל"ו שערות. אבל לגבי שיעור נגע הוזכר ששיעורו כגריס הקלקי מרובע, ושיעורו ג' על ג' עדשות, וכל עדשה ד' שערות, נמצא גריס הקלקי ל"ו שערות שהן ט' עדשות. ובמסכת כלים פרק י"ז מבואר ששיעור גריס הקלקי הוא מכלל השיעורים שמשתערים במדה גסה, שהרי גריס הקלקי הוא הגדול שבגריסים.

ובפשטות נראה ששיעור גריס של מאכולת היינו גריס סתם, וגריס של נגע הוא גריס הקלקי שהוא מרובע וגדול, ונמדד במדה גסה וגדולה. ובכוונה תחילה שינו חז"ל את לשונם לכתוב

(ח). הרב עידוא אלבה (ירחון האוצר גיליון נג עמוד רסט) מחדש כי לשיטת הרמב"ן והרמב"ם התורמוס קטן מכגריס וחכמים אינם מקילים יותר מרחב"א, אלא מקילים ממנו. אולם יש להדגיש שאין הדברים מפורשים ברמב"ן והרמב"ם כדבריו, ויתכן שמטעם אחר השמיטו את הקולא לשער בתורמוס. ומלבד זאת, הלא דעת הרשב"א והטור ושלחן ערוך וכל הפוסקים ששיעור התורמוס גדול מן הגריס. ולדבריהם הלא הקושיא בעינה עומדת, כיצד יתכן שתורמוס שאורכו ורחבו 10 מילימטר הוא שיעור יותר גדול מגריס שאורכו ורחבו 18 מילימטר.

בנגעים גריס הקלקי שהוא גדול, ואילו בכתמים הוזכר בדבריהם גריס סתם, ולא הזכירו כלל שיש לשערו בקלקי.

וכבר עמד על כך המעיל צדקה עצמו, וכתב (קרב לסופו, בדיבור המתחיל ואף כי אמרו) שמשמעות המשנה בכלים משמע שגריס הקלקי הוא גריס היותר גדול שימצא, ואדרבה מדלא הזכירו בגריס של כתמים שהוא קלקי מסתמא בבינוני שיערו דכל שסתמו הרי הוא כאילו פירשו בבינונים ולא פוקי קלקי אתי. ומה שהביאו ראה שלא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, אם הסתם כמפורש דמי [לשער בבינוני] הרי לא סתמו. עכ"ל.

ואפשר שיש לצדד שזו באמת שיטת הראב"ד, שבכתמים משערים בגריס בינוני ולא בגריס הקלקי. דהנה הראב"ד בבעלי הנפש כותב (שער הכתמים עמוד עד) ובגריס של פול שאמרו תולין לא הזכירו גריס של מקום פלוני ולא פול הבינוני אלא כגריס של פול סתם, הילכך משערינן בשל פול שיוזמן לנו ואפילו הוא גדול, שהרי אמרו כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מגריס של כתמים להקל. עכ"ל.

ויש לדקדק בדבריו, שאם באו להקל אמאי לא אמרו גריס הקלקי, שהוא הגדול שבגריסין והוא מדה גסה. ועוד קשה, אמאי הראב"ד לא כתב שיעור גריס של כתמים הוא כגריס הקלקי כמ"ש הרמב"ם והרשב"א וכו'. ולכאורה משמע שלדעת הראב"ד אין לשער בגריס הקלקי, שהרי חז"ל אמרו גריס סתם ולא אמרו גריס קלקי. רק דקדק דמדלא אמרו גריס בינוני משמע שבגדול שיוזמן לנו משערינן ולא בבינוני, אבל בקלקי ודאי לא משערינן, שהרי גריס סתם אמרו ולא אמרו גריס קלקי.^ט

וכן שאר הראשונים שלא פירשו בדבריהם למדוד גריס של כתמים בשערות ועדשים, אפשר דסבירא להו שגריס של כתמים אינו קלקי, ואין לשערו בשערות או בעדשים, אלא רק התורמוס והפשפש יכולים לברר שיעור הגריס.

ואף אם אין זו 'שיטת הראב"ד', מכל מקום הלא דברי הגמרא שרירין וקיימין, והבא לשער גריס בשערות ועדשים, מוכרח להעמיד את מידותיו באופן שלא יסתרו למידות התורמוס והפשפש המבוארות בגמרא.



ט. אמנם הרשב"א לא שמיע ליה שהראב"ד חולק על דבריו, וסבר שהם ב' דברים שאינם סותרים, ולכן הגדיל את שיעור הגריס פעמיים, שמתחילה כתב כדברי הרמב"ם לשער בגריס הקלקי מרובע שמידתו גדולה והוא מידה גסה, והוסיף לכתוב כדברי הראב"ד שמשערים בגריס הגדול שיוזמן לנו, ולא משערים בקלקי הבינוני [דהיינו הבינוני שבמדה גסה], אלא משערים בגריס גדול שבגדולים, וגריס הגדול ביותר שיוזמן לנו במין הקלקי שהוא המין הגדול ביותר, בו משערינן. וכן נראה בהלכות נדה להרמב"ן. וכן בשלחן ערוך פסק כדברי הרשב"א, ומיקל ב' קולות בהדד.

והנה הב"ח באות י' כתב שהראב"ד שלא כתב קלקי מיקל יותר מן הרמב"ם, שהרמב"ם כתב דאולינן בתר קלקי דוקא ואין להקל בגריס הגדול מקלקי, והראב"ד מתיר בכל גריס, אפילו יהיה גדול מקלקי. אמנם לפי המבואר משמע לכאורה להיפך, שהרמב"ם הוא שחידש לקולא לשער בקלקי, אבל הראב"ד שלא הזכיר קלקי נראה שהוא סובר שבגריס רגיל משערינן ואין לשער בקלקי. ואף שבגריס הרגיל משערינן בגדול שבו, מכל מקום בקלקי שהוא מידה גסה אין משערינן כלל.

שיטת הגאון יעב"ץ

והנה לעיל הובאו דברי הגאון יעב"ץ שהכריח משעור התורמוס שגרים של כתמים קטן הוא, וחולק על דברי אביו החכם צבי, אשר הגדיל את שיעור הגרים. אמנם קשה, שהגאון יעב"ץ אינו מפרש כיצד מתיישב שיעור העדשים והשערות שנאמרו בשלחן ערוך עם שיעור התורמוס, והרי הדבר ברור ופשוט ששיעורם גדול יותר מתורמוס כמו שנתבאר.

אמנם אם כנים הדברים [בדעת הראב"ד], הלא אין לשער גרים של כתמים בעדשים ושערות, ששיעורים אלו נאמרו בגרים הקלקי המרובע שמשערים בו נגעים, ואילו הגרים של כתמים אינו גרים הקלקי המרובע, אלא גרים סתם שהוא קטן ממנו. ומוכרחים לברר את שיעור הגרים רק על ידי מדידת תורמוס ופשפש ומאכולת, ולא נוכל להקל במה שיחרוג משיעורים הללו.

ואפשר שהגאון יעב"ץ חשש לסברא זו, שלא לשער את הגרים בעדשים ובשערות, ורק התורמוס והפשפש יכולים לברר את שיעור הגרים [שאינו גרים קלקי].



סיכום

א. שיעורו של המעיל צדקה מסתמך על מדידת גידולי העדשים בלבד והם גדולי הארץ, וראוי לברר את מידת התורמוס, היות שגם הוא מגידולי הארץ. ובגמרא מפורש שהתורמוס גדול מן הגרים והמאכולת. והנה כל החכמים שבא לידם תורמוס כותבים בפירוש ששיעורו קטן, וסותר את שיעור העדשים של המעיל צדקה. ונראה שמייסדי השיעור, שהם המעיל צדקה והחתם סופר, לא ראו תורמוס מימיהם, ולא היו יכולים לדון בדבר שלא נגלה לנגד עיניהם. אבל מי שראה ושמע את עדויות החכמים שמדדו תורמוס, לא יוכל להתעלם שיש כאן סתירה גלויה להגדלת שיעור הגרים.

ב. עוד מבואר בגמרא שדם היוצא מן הפשפש גדול יותר משיעור גרים, ואם נשער את הגרים כדעת המעיל צדקה, הלא עינינו תחזינה שהדם היוצא מפשפש קטן מאוד ביחס לגרים הגדול של המעיל צדקה. וכבר התקשה בזה בשו"ת שבט הלוי ולא מצא מנוח.

ג. קושיא זו אינה הערה על המעיל צדקה בלבד, אלא היא הערה על דברי הרמב"ם, רמב"ן, רשב"א, טור, ושלחן ערוך, שכתבו כולם לשער גרים של כתמים בשערות ועדשים, ושיעור זה אינו מתיישב עם התורמוס, הפשפש, והמאכולת.

ד. על כן, פשוט שהנהוג כדברי הרמב"ם והראשונים אי אפשר למחות בידו. מאידך, אחר שהתברר שהתורמוס והפשפש אינם מתיישבים עם שיעור הראשונים, נראין דברי הגאון יעב"ץ, שלא נוכל להקל יותר משיעור תורמוס שלפנינו, כי מידי ספק לא יצאנו, עד שיבא לידינו תורמוס גדול כל כך.



ג. מאכולת

הגידולים התקטנו

מבואר בגמרא שיסוד התליה עד כגריס הוא מפני שאין לך כל מיטה ומיטה שאין עליה טיפי דמים, והיינו שהמאכולת היו מצויות, וההיתר של כגריס הוא בגדר תליה במאכולת.

והקשה המעיל צדקה, שהרי עיינו רואות שמאכולת בזמננו קטנות ביותר ואין מוציאות דם כשיעור גריס [שלדבריו הוא 18 על 18 מילימטר]. ותירץ המעיל צדקה שהברואים התקטנו, והמאכולת הן בכלל הברואים שהתקטנו. ורק העדשים לא התקטנו, מפני שגידולי הארץ לא התקטנו.

ועל פי דרכו נראה לבאר, דכשם שהמאכולת התקטנה, כך גם הפשפש התקטן. ובין בזמננו, ובין בזמן חז"ל, הדבר ברור ופשוט שדם פשפש מרובה מדם מאכולת, אלא שבזמן חז"ל היתה המאכולת גדולה והפשפש גדול, ואילו בזמננו המאכולת קטנה והפשפש קטן, שהברואים התקטנו. ומכל מקום, בין בזמננו ובין בזמננו הפשפש גדול מן המאכולת.

אמנם קשה, שהרי התורמוס בזמננו קטן מאוד, והוא כשליש או כרבע משיעור גריס של המעיל צדקה. ואין לומר שהתורמוס התקטן כמו הפשפש והמאכולת, שהרי העדשה לא הוקטנה מפני שהיא מגידולי הארץ, והיאך נאמר שהתורמוס התקטן, והרי גם הוא מגידולי הארץ.



עד כמה התקטנו

גוף הסברא שיתחלקו הגידולים מבעלי חיים, הוא מילתא בלא טעמא, שבעלי החיים יתקטנו, והגידולים על עמדם יעמודו.

ועוד קשה, שהרי שיעור דם היוצא ממאכולת הוא מועט ביותר, ושיעור גריס המבואר במעיל צדקה גדול פי שמונה או עשר משיעור דם היוצא מן המאכולת. ובמאכולת שבזמננו בקושי יש דם כשיעור עדשה אחת של זמננו.

והנה כשחידש הצ"ח שביצים בזמן חז"ל היו כפולות משלנו, רעשה כל הארץ, והלב היה ממאן להאמין שכל כך היה שינוי גדול בין הזמנים, ואילו כאן סבר המעיל צדקה ששיעור מאכולת בזמן חז"ל היה כפול שמונה או עשר מזמננו, ואין פוצה פה ומצפצף, ואשתומם על המראה. ועכ"פ הוא דוחק עצום ונורא מאוד שהיו בריות בזמן חז"ל שנתקטנו ונתמעטו כ-90% מגודלם הקדמון.

(י. הרב עידוא אלבה (ירחון האוצר גיליון נג עמוד רסג) מיישב שחכמים תלו את הכתם במאכולת וכל הדומים לו, כגון פרעושים ופשפשים, שהם מצויים בבגדים ומוציאים דם רב, ולשון מאכולת שנקטו הוא לדוגמא בעלמא, והוא שם כללי לבעל חי שאוכל מהגוף, והוא מצוי בבגדים. ואם דבריו נכונים, היו חז"ל נוקטים בלשונם לתלות את הדם בפרעושים ושאר רחשים שמוציאים בהריגתם דם מרובה, ולא לתלות את ההיתר במאכולת שדמה מועט ביותר, ואינה מוציאה דם אפילו כרבע גריס, ואין לה שום שייכות עם שיעור גריס.

והנה המעיל צדקה עצמו הרגיש בדוחק שבדבריו, וכתב (בסוף התשובה ד"ה והנה): והנה נתקשיתי בשיעורם, כי יעלה לשיעור גדול יותר ממה שאפשר להיות דם כינה מתפשט לדעת, שאי אפשר שימצא כן שיתפשט דם כינה בשטח כזה, ואפשר כי להיות באותם הזמנים כל השיעורים יותר גדול לפי ערך האנשים באותם הזמנים, ועם כל זה לא נשתנו גם בזמן הזה השיעורים. עכ"ל.

וביאור דבריו, שעל פי החשבון עולה שמאכולת שבזמן חז"ל היו גדולות פי כמה וכמה משיעורן בזמננו, וזהו מפני שבזמנם היו כל השיעורים גדולים לפי ערך האנשים באותם הזמנים, דהיינו שגם האנשים בזמן חז"ל היו גדולים פי כמה משיעורם בזמננו.

וקשה ממה נפשך, אם נפרש את כוונתו כפשוטו, שהמאכולת היו גדולות בזמנם פי 8 או 10 מכפי גדלם בזמננו, וזה על פי ערך האנשים, שגם הם היו גדולים באותו היחס, הרי שעולה מדבריו שאדם בינוני שבזמננו משקלו 80 קילוגרם, בזמן חז"ל היה משקל האדם הבינוני 700 או 800 קילוגרם, שזהו כמשקל פרה בינונית שבזמננו. ואם נאמר שכל הברואים מתקטנים בשווה נהיה זקוקים לומר שפרה בינונית שבזמננו היא כ-700 קילו בזמנם היתה הבינונית 6 או 7 טון, כמשקל פיל בינוני שבזמננו. והפיל הבינוני שבזמננו הוא 6-7 טון, בזמנם היה הבינוני כפול ומכופל והיה מגיע משקלו עד 55 או 60 טון, והיה נראה כמו הר גבוה, ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו [וכמדומה שעד היום לא נמצאו שלדים ועצמות של פרות, פילים, ובני אדם, בגודל כזה].^{יא}

ואפילו אם נפרש שכל הברואים התקטנו אבל לא ביחס שווה, שהאנשים בזמנם היו גדולים מעט יותר מאשר בזמננו, ולא התקטנו רק מעט, אבל המאכולת בזמנם היו גדולות מאוד, ובזמננו איבדו המאכולת 90% מגדלם ונפחם. ומה שכתב 'ערך האנשים' אין כוונתו ליחס שכל הברואים משתנים באופן שווה, אלא שבאופן כללי הכל היה יותר גדול. מכל מקום קשה, שלפי דבריו נמצא שבזמנם היו המאכולת גדולים ביותר ביחס לאנשים, והפשפשים שבזמנם היו גדולים עוד יותר. וזה תמוה, שכל אלו הבריות הגדולות [שהן גדולות ביחס לאנשים שבזמנם] היו מהלכות על גבי האנשים.



יא. אין ספק שבזמנים הקדמונים היו אנשים גדולים ומשונים ומיוחדים בגובהם, כמו משה רבינו שהיה גובהו י' אמות, וגלית גובהו שש אמות וזרת, ועוג מלך הבשן גובהו כמה מאות אמה לכל הפחות [שהרי עד עקבו היה גבוה ל' אמות], ואחימן ששי ותלמי ילידי הענק היו גבוהים וענקיים ביותר. ואילו בזמנינו לא נמצא בכל היקום אפילו אדם אחד שיהיה גובהו יותר מחמש אמות. והדבר פשוט שיתכן ובזמן חכמינו ז"ל היו פשפשים גדולים, ומאכולת גדולות, ותורמוסים עצומים, שהרי הדבר מוכרח בראיות, שהיו בריות גדולות מצויות בימי קדם.

אמנם כל זה בבריות היוצאות מסדר הרגיל, אמנם בגמרא שהתבאר תליה בפשפש ובמאכולת, ושיעור תורמוס, הלא בכל זה שיערו בתורמוס המצוי, ובמאכולת בינונית, ופשפש המצוי. ולדברי המעיל צדקה הלא הפשפש והמאכולת התקטנו במאוד מאוד ולא נשאר מהם רק 10% מהגודל שהיו בזמן חז"ל. וזה לא מצאנו בדברי חז"ל שהבריות בזמנם היו כפלי כפלים גדולים מבריות שבימינו, ואדרבה, שיעור מקוה מסרו לנו רבותינו בפירוש המקרא שהוא אמה על אמה ברום ג', וזהו מים שכל גופו מתכסה בהם, ושיעור זה עצמו, היה נוהג בזמן משה, ובימי התנאים, ובזמננו, ללא שינוי ותמורה. הרי שרק הבריות המשונות והמיוחדות נעלמו, אבל הבינוני שהיה בזמן חז"ל נראה שלא השתנה ולא התחלף.

תמיהה בדברי החתם סופר

גם בדברי החתם סופר יש פליאה, שהרי בחלק או"ח סימן קפ"א כתב שכל הברואים משתנים ומתקטנים ביחס שווה זה לזה, ובסימן קכ"ז נטה להכריע שהברואים לא התקטנו והביצים שלנו הם הביצים של חז"ל, ואילו בדין הכתמים כותב החתם סופר בחלק יו"ד סימן קפ"ב שדברי המעיל צדקה הם ברורים ומידתו אמת, ואע"ג שבזמננו לא אשכחן מאכולת גדולה כי האי גוונא, מ"מ אין לך רק מה שנאסר במנין הראשון שהיה המאכולת גדול כגריס הקלקי.

והקשה בשיעורין של תורה (סימן א סק"ד) שמדברי החת"ס ביו"ד שהמאכולת התקטנה, מוכרח שרק הברואים התקטנו אבל הגידולים לא התקטנו, כמפורש במעיל צדקה [וצריך לומר עוד שהעדשה לא התקטנה אבל התורמוס התקטן], וזה סותר את שיטתו שכל הברואים והגידולים מתקטנים בשווה [או שאינם מתקטנים כלל].

וכן הקשה הגר"ח נאה (שיעור תורה סימן ג' עמוד רלד) שדברי החת"ס שהמאכולת התקטנה זה סתירה למה שכתב הוא עצמו באו"ח סימן קפ"א שאם השיעורים משתנים גם הגופים משתנים. אם כן הוא הדין בשיעור גריס, שאם הכינה משתנה גם העדשים משתנות.



גדר תליה במאכולת

הקשה המעיל צדקה, דמאי מהני ששיעורנו הגריס שהוא כשיעור ט' עדשים, והלא בזמננו אין מאכולת שמוציאה דם כל כך, וכיצד נתלה את הדם במאכולת שאינה מצויה בזמננו.

ותירץ, שבזמן חז"ל היו מאכולות גדולות, ולא גזרו חכמים על כתם שהוא פחות משיעור מאכולת מכיון שהייתה מצויה תליה עד שיעור זה. ואף שבזמננו אין מצויה התלייה הזו, שהרי בזמננו אין מאכולות גדולות כמו בזמנם, מכל מקום אין לאסור, שהרי מעיקרא בשעת הגזרה לא גזרו ולא אסרו כתם שאין בו גריס ועוד.

והחתם סופר שמחזיק בסברת המעיל צדקה, מוסיף לבאר שעיקר גזירת כתמים נגזרה לטהרות, ומטעם שלא רצו לחלק בגזרתם גזרו לטמא כתם אף לבעלה, ובפחות מכגריס לא גזרו לטהרות בזמנם. ולכן אין לטמא אשה לבעלה בכתם שאין בו תליה והוא פחות מכגריס, מפני שבעיקר הגזרה לטהרות לא נגזר מעולם על פחות משיעור זה.

ובאמת שבשלחן ערוך ובפוסקים מבואר שיעור גריס של כתמים שהוא ט' עדשות ושהוא ל"ו שערות, והדבר פשוט שגם בזמנינו וגם בזמנם לא הייתה מאכולת בשיעור זה. ומשמע כדברי המעיל צדקה שהשיעור קבוע ולא משתנה, ואין בודקים במאכולת שבזמננו, אלא בודקים בעדשים ושערות, שמהן נברר את שיעור המאכולת שבזמנם.



המאכולת לא השתנתה

אמנם קשה, שהרי משמעות הטור ושלחן ערוך בסעיף ז' שאם הרגה פשפש או הריחה ריחו גם בזמננו משערין בפשפש ובתורמוס המצוי בינינו, והדבר גלוי לעין ששיעורם פחות הרבה משיעור העדשים והשערות. ונמצא שדברי השלחן סותרים זה את זה מסעיף ה' לסעיף ז'.

והנה כל ההכרח להתעלם מן המאכולת שלנו, הוא רק לסברת החכמים שאינם מתחשבים בתורמוס ופשפש שבזמננו, ומתחשבים רק בעדשים ובשערות המוזכרים בסעיף ה'. אמנם לדברי הגאון יעב"ץ וסיעתו שהצריכו לחוש ולשער בתורמוס ופשפש שלנו, הלא אדרבה, שיעור המאכולת בזמננו מסייע לשיעור התורמוס והפשפש.

ולדבריהם נשאר מקום לדיון אם לשער במאכולת שבזמננו או במאכולת שבזמננו, שהרי שיעור תורמוס ופשפש שבזמננו אינו סותר את המאכולת שבזמננו. ויש לצדד שמאכולת בזמננו היא כמאכולת בזמננו ולא היה שינוי כלל, לא בתורמוס, לא בפשפש, ולא במאכולת.

ואף שיש לזה סתירה משיעור העדשים והשערות, הרי זה נכלל בדברי הגאון יעב"ץ כי 'מידי ספק לא יצאנו עד שיבא לידינו תורמוס גדול כל כך', וכל זמן שהתורמוס שבידינו קטן, לא נוכל להקל במאכולת שהיא גדולה יותר מתורמוס.



סיכום

המעיל צדקה הולך בשיטת הרמב"ם שהגריס הוא ט' עדשות, ומתקשה בעובדה שאין השיעור תואם למאכולת בימינו, ולכן הוא מוכרח לחדש שמאכולת בזמן חז"ל היתה גדולה כפלי כפליים יותר ממאכולת שלנו. ולא עסק לבדוק את שיעור התורמוסים והפשפשים.

אמנם אם שיעור התורמוס והפשפש והמאכולת שבזמננו הם שיעור יסודי שאפשר להשתית עליו את שיעור התלייה במאכולת, הרי ששינוי נרגא בהוכחה שהמאכולת התקטנה מזמן חז"ל. ואדרבה, הרי מהתורמוס ופשפש נראה שמאכולת של זמננו היא מאכולת של חז"ל, ואין שום יסוד לחדש שמאכולת בזמננו היתה גדולה. וכיצד נדון על מאכולת שהתקטנה מה דינה, בזמן שאין שום בירור שהמאכולת התקטנה, והדברים נוטים שהמאכולת לא התקטנה כלל.

ואף שהעדשים והשערות סותרות את התורמוס והפשפש, אי אפשר להקל כשיעור היוצא מהן, ולבטל ביטול גמור את מה שרואות עינינו בתורמוסים ופשפשים.



ד. העולה לדינא

אם באנו להקל כשיעור גריס של המעיל צדקה, הרי שהוכרחנו להקל בכמה נידונים שאינם מוכרעים.

א. המעיל צדקה כתב ששיעור ג' על ג' עדשים הוא 18 על 18 מילימטר. וקשה, שהרי ג' עדשים האדומות הן 12 מילימטר, ואפילו אם נצרף גם את הירוקות למדידה, יעלה שיעורן 15 מילימטר בקירוב ולא יותר. והמעיל צדקה נראה שמדד עדשים שאצלנו הן נחשבות לגדולות. וצ"ע מה ראה על ככה, ואולי לא היה מצוי אצלו עדשים אדומות המצויות בארץ ישראל.

ב. המעיל צדקה לא בדק בשיעור 36 שערות המובא בפוסקים, אבל בכמה אחרונים נקטו שיש לשער בשערות הצומחות בקנה הזרוע של היד, ובמקום זה נמדדו 6 על 6 שערות בשטח של 12 או 13 מילימטר, ולא בשטח של 18 מילימטר. והמעיל צדקה שמגדיל את השיעור מוכרח למדוד רק במקומות בודדים בגוף, שאין מצויות בהם שערות כל כך.

ג. המעיל צדקה לא הזכיר שמדד שיעור תורמוס שהוא גדול מכגריס, אמנם כל חכמי אירופה שהזדמן לידם תורמוס, נוכחו לדעת ששיעורו 10 על 10 מילימטר. וזה מכריח שהגריס יותר קטן משיעור זה, כמבואר בגמרא.

ואפילו אם נשער בתורמוס מבושל ושלוך שבע פעמים, לא יגיע התורמוס אלא לשיעור 15 על 15 מילימטר, והלא הגריס קטן ממנו לכל הפחות במילימטר אחד. ואליבא דאמת מסתבר שיש הפרש ניכר ביניהם. וגם נראה שהפשטות היא שמשערים בתורמוס שאינו מבושל, ושיעור תורמוס זה הוא כרבע משיעורו של המעיל צדקה, ואם כן, הגריס שהוא קטן ממנו לא יהיה יותר מכחמישית מהשיעור של המעיל צדקה.

ד. המעיל צדקה לא ביאר את שיעור הדם היוצא מן הפשפש. והנה בעולם יש רק פשפש אחד שדרכו להדבק לבני אדם ולמצוץ מהם דם, והוא פשפש המיטה המצוי. ויתכן ששיעור דם היוצא ממנו שווה או קרוב לשיעור תורמוס המצוי,² וגם מזה מוכח דשיעור גריס שהוא מועט מן הפשפש הוא רק חמישית מהשיעור המבואר במעיל צדקה.

ה. המעיל צדקה מתקשה בשיעור מאכולת שבזמננו, שהוא מועט מאוד ביחס לשיעור 18 מילימטר, ומחדש שהמאכולת התקטנו מאוד, ומאכולת בינונית כיום היא עשירית ממאכולת בינונית שבזמן חז"ל. ועוד חידש קולא, שיש לתלות במאכולת שבזמן חז"ל ולא במאכולת שבזמננו. ואף שבכל הדינים בסימן ק"צ שיעור התליה נקבע בכל דור לפי התליות המצויות באותו דור, בשיעור כגריס יש לחדש שהקילו חכמים שלא לטמא כל כתם שאין בו כמאכולת של חז"ל, אע"פ שאינה מצויה בינינו.

החידוש הזה נוצר והתהווה בעקבות כך שהמעיל צדקה מדד רק עדשים ירוקות, ולא מדד עדשים אדומות, ולא מדד שערות בקנה הזרוע, ולא מדד תורמוסים, ולא מדד פשפשים. אמנם אם המודד תורמוסים ופשפשים ייווכח ששיעורם תואם למאכולת זמנינו, ואם כן אפילו אם ננקוט כחידושו של המעיל צדקה לשער במאכולת הקדמוניות, הלא אין לנו בירור מה הוא

(ב). מידות פשפש המיטה המצוי הם 4-5-6 מילימטר, והוא עגול ושטוח ודומה קצת למרובע, דרכו להיטפל לבני אדם ולמצוץ את דמם, לאחר לילה שבו מצץ דם גדל גופו באורך וברוחב, ועשוי להגיע עד 9-10 מילימטר.

אין בספרי המדע נתונים על שיעור דם העשוי לצאת מהריגת פשפש, אמנם ממידות אורך ורוחב גופו נראה, שאפילו בסיום לילה של מציצת דם, הדם היוצא ממנו אינו עולה על שיעור תורמוס המצוי ומסתבר שהוא פחות ממנו. ובהריגת פשפש במצב רגיל, נראה שהדם היוצא ממנו אינו עולה על 15% משיעורו של המעיל צדקה.

גודל מאכולות חז"ל, שהרי משיעור התורמוס ופשפש נראה שלא השתנו המאכולות כלל, וכגודלן ושיעורן אז כן עתה, בלי שינוי ותמורה.

העולה מזה, שאם באנו להיסמך על שיעור הרמב"ם והרשב"א אשר נפסק בשלחן ערוך בפירוש לשער בעדשים ושערות, הלא יש לדקדק היטב בצמצום השיעור. ולפי הנראה לעינינו, שיעור העולה מן העדשים הוא 12 מילימטר בקירוב, ושיעור העולה מן השערות [אם נמדד בקנה הזרוע] הוא 13 מילימטר בקירוב. וכבר בירר שיעור זה הגר"ז בעל התניא וטרח הרבה בהעמדת השיעור המדוקדק, ועלה בידו מטבע שקוטר עיגולו 14 מ"מ, וכשנרבענו יעלה שיעורו 12.5 על 12.5 מ"מ בקירוב.

שיעור ממועט יותר מבואר בספר מדות ושיעורי תורה (פרק ט' סעיף יא) בשם התרומת הדשן שאמר: 'בשיעור הגריס כך הוא קבלה לשער כמו הילבליק וינער'. והוא מטבע מרובע ששטחו 10 על 10 מילימטר.

אמנם יותר נראה שיש לנו לחוש לשיעור היוצא מן התורמוס והפשפש, שגם הוא שיעור המפורש בגמרא, ונפסק בהדיא בטור ושלחן ערוך, וממדת התורמוס נראה ששיעור המאכולות שבזמן חז"ל קטן מאוד [לא יותר משיעור 8 על 8 מילימטר¹], ואפשר שהוא כשיעור מאכולות שבימינו.² והגאון יעב"ץ וסיעתו חששו לשיעור זה לדינא, כפי שנגלה לעיניהם משיעור תורמוס. ואף שהעדשים והשערות שבידינו גדולות יותר מן התורמוס [ודם הפשפש, ודם מאכולת], מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, ולא נוכל להקל עד שיבא לידינו תורמוס גדול כל כך.



הערה

יש שהעירו על הדברים, מה הצורך למדוד גריס באמצעי זיהוי חיצוניים כגון: עדשים, שערות, פשפש, ותורמוס, והלא הפול הוא מאכל ידוע ומפורסם בכל ארצות המזרח התיכון, וגם הגודל שלו ידוע, שהוא גדול יותר משיעור גריס שצייר המעיל צדקה.

יג). בשלחן ערוך כתב בהדיא לשער בגריס הקלק, ובעדשים, ובשערות, שבהם משערים את הגריס הקלקי, וכנגד זה בשלחן ערוך עצמו מוכח ומוכרח שהתורמוס והפשפש גדולים משיעור מאכולת [כגריס], ואי אפשר להתעלם מכך שגם האחרונים המגדילים את שיעור הגריס, וגם האחרונים המקטינים את שיעור הגריס, שניהם נסמכים על דברים המפורשים בשלחן ערוך.

יד). שהרי שיעור תורמוס המצוי בינינו הוא 9-10 מילימטר, ובגמרא מבואר שהמאכולת קטנה מן התורמוס, ומוכרח שיש ביניהם הפרש הניכר לעין. דהיינו 8 על 8 מילימטר. ובודאי לא זהו השיעור, אלא שזהו הקצה העליון שניתן לומר שהיה שיעור תורמוס בזמן חז"ל.

טו). המאכולת המדוברת הם כיני בגדים [שהרי תולים במאכולת בחלוקה ובסדינה, וכיני גוף אינם מצויים שם], כינים אלו גדולים ביחס לכיני ראש ולכיני גוף, ושטחם מגיע עד כדי 3.5 מילימטר, וכמובן ששטח הדם היוצא מהם קטן מאוד.

והנה אפילו אם נניח שחל שינוי מסוים בגודל הכינים, ובעבר הם היו מעט יותר מגדלם העכשווי, עדיין יהיה השיעור קטן ביותר, ונראה שלא יעלה על 10% משיעורו של המעיל צדקה, שהרי שיעורו של המעיל צדקה הוא 324 מילימטר מרובע, ואילו שיעור 32 מילימטר מרובע לכיני בגדים שבימינו, נראה שהוא שיעור מרווח, ואפילו מופרז.

והנה החכם צבי כתב שהפול הוא גרויסע בונין, והכוונה לאחד ממיני השעועית, שהוא פחות משיעור ט' עדשים של המעיל צדקה, **כן מבואר בשו"ת תשובה מאהבה** (ח"ג סימן שסה).

וגם על דבריו קשה שהרי יש בידינו פול, והוא גדול מאוד, ומצוי בו פולים גדולים עד פי שנים משיעור אסימון, ומדוע לא נמדוד בו שיעור גריס, ויהיה אפשר להקל ביותר בשיעורו, ומדוע זיהה החכם צבי את הפול עם מין אחר של קטנית.

ונראה לומר, שעל זיהוי זה של הפול שלנו יש כמה תמיהות:

בימי חז"ל היו רגילים לעשות תבשיל מגריסים של פול, ואילו כיום לא ראיתי בשום מקום שיהיה הדרך לייבש את הפולים ולא לטוחן ולעשות מהם גריסים [רק דבר שבור ומחולק נקרא גרוס, גריס, וכדומה]

בסוכה (דף כט) אמרו משתסרח המקפה היינו מקפה של גריסין של פול, למדנו מזה שתבשיל של פול נוח להתקלקל, ותכונה זו לא מצאתי בפול שלפנינו.

וממה שקראוהו מקפה למדנו שתבשיל של פול הוא נימוח בבישול, ונעשה מקפה, וכן בטבול יום (פרק ב משנה ה) פירש הר"ב מקפה הוא תבשיל קפוי ועב, כגון מקפה של גריסין של פול, וגם תכונה זו אין מצויה בפול שלפנינו.

במסכת מכשירין (ה ט) שנינו בית שמאי אומרים, אף המקפה של גריסין ושל פול, מפני שהיא סולדת לאחריה כמו דבש וצפחת, דבר שלא שייך כלל בפול שלנו.

במסכת טבול יום (פרק א) מחלקת המשנה בין רתיחת גריסין של פול ראשונה שאינה דבוקה למאכל, לרתיחת גריסין של פול שניה שהיא דבוקה למאכל, וכל זה לא שייך בפול שלנו, שלא קיימת אצלו רתיחה שעולה על גבי המאכל.

לכן נראה שיש קושי לזהות את הפול שלנו עם הפול של חז"ל, וצריכים לסמוך על סימנים אחרים כדי לברר את שיעור הגריס של פול.^{טז}

לעומת זאת, התורמוס שלנו דומה בתכונתו לתורמוס התלמודי, שעובר כמה פעמים בישול ארוך עד שנעשה ראוי, ולא מצאנו פקפוק בזיהוי זה.

ובמאמר שכתבתי הובאו דברי חמשה אחרונים, שכולם דברו על תורמוס המצוי בידינו וטרחו ליישב מידתו, ולא מצאנו אפילו אחד מהם שיפקפק שתורמוס זה אינו התורמוס שדברו בו חז"ל.

והנה קיימת סתירה עצומה בין הפול לתורמוס, שהפול שלנו גדול פי 5 מן התורמוס, ואילו הפול של חז"ל היה קטן מן התורמוס, ומוכרחים לומר שהזיהוי של אחד מהם מוטעה, ולאור מה שנתבאר נראה, **שהטעות היא בזיהוי הפול, ולא בזיהוי התורמוס.**

טז. ומלבד כל זאת, הלא ככל שנגדיל את שיעור הפול, כך תתעצם יותר ויותר הקושיא מהמאכולת, שלדברי המעיל צדקה צריך לומר שהמאכולת בזמן חז"ל היתה פי 8 או פי 10 מגודלה בזמננו, אבל אם נשער בפול שלנו [בהנחה שזהו הפול המדובר] נצטרך לומר שהמאכולת של חז"ל היתה גדולה פי 17 מהמאכולת של זמננו. [מדובר ב**פער של 1700%**]. וגם זה מכריח שמדובר בצמח אחר ולא בפול המוכר לנו, או עכ"פ להדחק שהפול בזמן חז"ל היה קטן מאוד והפול שבידינו הוא זן שונה של פולים שלא היה מוכר לחכמי הגמרא.

ומצאנו שגם חכמי דורנו לא ניחא להו לשער בפול המצוי:
 בספר בני יעקב (ח"ב עמוד קיז) כתב שאין נוהגים לשער בפול המצוי.
 עוד הביא בשם הגר"י צדקה שהפול בימינו עובר עיבוד וטיפול ואין לבנות ממנו שיעור
 גריס של חז"ל.
 עוד הביא בשם הגר"צ אבא שאול, שאין ברור שפול היינו הפול המצוי, ויתכן שהכוונה
 לפסוליה שהיא שעועית.
 ובספר כף הזהב כתב (הלכות נדה עמוד קיט) שאין לשער בפולים שלנו מפני שאין גידולם
 באופן טבעי, והם גדלים ע"י זבל כימי.
 ובספר ברוך שאמר (חלק ב' עמוד ערב) הביא דברי האומרים שמשמעות הברכי יוסף שהפול
 הוא פסוליה, ושכן כתב בשולחן גבוה שהפול הוא פסוליה, ואין אנו בקיאים מהו הפול של
 חז"ל.
 וגם הרב עידוא אלבה בירחון האוצר (גליון ג) כתב שאין לשער בפולים הגדולים, אלא רק
 בפולים ששיעורם 17 על 17 מילימטר, וזהו בערך חצי משיעור פולים הגדולים המצויים כיום
 בשוק, ולפי דעתי יש להפחית משיעור זה כמו שנתבאר.



הרב אליהו קרקובסקי

ניו יורק

בעניין המשתמש במי ששונה הלכות

איתא בגמ' (מגילה כח:) תנן התם ודאשתמש בתגא חלף, תני ריש לקיש זה המשתמש במי ששונה הלכות. והביאו הרמ"א ביו"ד (סי' רמ"ג סעיף ו) וז"ל: ואסור לשמש במי ששונה הלכות, וכל שכן במי ששונה תלמוד שהוא הגמ' וכו', ע"ש. ועי' בברכי יוסף (יו"ד סי' רמ"ו אות כ"א) שציין דמלבד הרמ"א הביאו דין זה ג"כ הרי"ף והרא"ש והסמ"ג והמאירי ורבינו ירוחם (וכן מובא בפסקי רי"ד ופסקי ריא"ז). אולם הרמב"ם והטור והמחבר השמיטו דין זה, ולא ראיתי מי שהתעורר בזה, וצ"ע. [אם לא נימא דס"ל דאין זו הלכה אלא אגדה ומדת חסידות וא"צ להביאו].

והנראה בזה, דהנה מבואר בגמ' דיסוד האיסור הוא משום דאשתמש בתגא, דהיינו שמשתמש בכתרה של תורה, ויל"ע בגדר כתר תורה זה. ועי' ברמב"ם פ"ג מהל' ת"ת הל' י"ג וז"ל: אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה ליכות בכתר התורה, ייזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים, אין גורנה של תורה אלא לילה [וי"ג: אין רנה של תורה אלא בלילה], שנאמר "קומי רוני בלילה" (איכה ב' י"ט). וכל העוסק בתורה בלילה, חוט של חסד נמשך עליו ביום, שנאמר "יומם יצוה י"י חסדו ובלילה שירה עמי תפילה לאל חי" (תהלים מ"ב ט'), וכו'.

הרי לדעת הרמב"ם כתר של תורה קשור ללימוד תורה בלילה דוקא. והנה עי' בספר שעורים לזכר אבא מרי (בענין ברכת התורה, אות ב') שהאריך שם הגרי"ד סולוביצ'יק וצ"ל בביאור דברי הרמב"ם, וז"ל:

והנה הרמב"ם, בראשית ההלכה, תרגם את המונח, "רנה של תורה" [=גרנה של תורה] ... ל"רוב חכמתו"; ואת הביטוי הזה זיהה עם כתר תורה. אם באנו לנתח את המונח "רוב חכמתו", הרי יש לשים לב לכך שאנו נתקלים בו גם ביחס לכבוד הרב. לגביו שנינו שרק רבו המובהק מחייב את התלמיד בכבוד המקביל לזה שהבן חייב לנהוג באביו; ורבו מובהק מוגדר לכוזה שלמד ממנו רוב חכמתו, כמבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות תלמוד תורה ה"ט: "במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר וכו'". ונראה דודאי מסתבר כי אין לפרש "רוב חכמתו" משמעות כמותית גרידא...* פירוש המונח "רוב חכמתו" הוא מה שאנו קוראים "לומדות" -

א). והמשיך שם הגרי"ד: "ומבשרי אחזה. היה לי רק רב מובהק אחד וזהו אבא מרי ז"ל. אין לי ספק כי ממנו למדתי רוב חכמתי וכי אני חייב בכבודו בין בתורת אב ובין בתורת רבי המובהק. ברם אם אחשב את כמות התורה שלמדתי ממנו ושלמדתי בעצמי אגיע לידי מסקנה כי בעצמי למדתי יותר ממה שלמדנו יחד. עם זאת, אין לי, כאמור, צל של ספק שאמנם קבלתי ממנו רוב חכמתי... אבא מרי ז"ל העמידני על רגלי, נתן בידי את המפתח ללומדות ולתורה שבעל פה; הורה לי את הדרך והעניק לי את השיטה איך להבין ולהשכיל, ללמוד וללמד. אם למדתי ממנו חמש מאות דף גמרא או שש מאות - המספר לא מעלה ולא מוריד. מה שחשוב וקובע זיקת רב לתלמיד הוא הענקת השיטה והגישה והוראת

כיצד לשאת ולתת בהלכה, לדון בדברי חז"ל וראשונים, וללקוט מהם פנינים ומרגליות. מכיון והרמב"ם כנראה זיהה רוב חכמתו עם כתר תורה, נמצא כי כושר זה הוא ממרכיבי כתר תורה. כשהתורה נקלטת באדם ומקדשת אותו, היא מפיצה אור יקרות ופוחתת לפניו שערי בינה; לא רק מאגר של ידיעות יש בו כי אם גם כח חידוש ויצירה, הבנה ועמקות... כח החידוש בתורה שבע"פ הוא ממתנות הקב"ה לאדם שזכה בכתר תורה. מתנה זו ניתנת בעיקר ללומד בלילה.¹

ולפי פירוש זה, הכתר תורה שעליו דיבר הרמב"ם אינו ענין של ידיעת התורה בכמות, אלא אדם שנכתר בכתר תורה הוא זה שניחן בכח להעמיק ולחדש בתורה.²

והנה עי' במקורו של הרמב"ם במדרש (שה"ש רבה פרשה ה, ובמקבילות): "ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, ר' יוחנן אמר אין גרנה של תורה אלא בלילה, מה טעם (משלי ל"א) ותקם בעוד לילה, וכתוב (איכה ב') קומי רני בלילה, ר' שמעון אמר ביום ובלילה על שם שנאמר (יהושע א') והגית בו יומם ולילה" וכו'. ומבואר דפליגי ר' יוחנן ור"ל אי גרנה של תורה הוא דוקא בלילה, והרמב"ם פסק כר' יוחנן. ולדעת הרמב"ם איכא נפק"מ במחלוקת זו לגבי כתר של תורה, שלפי ר' יוחנן אין אדם זוכה לכתרה של תורה אלא בלילה, ולר"ל ביום ובלילה. אמנם הגרי"ד (שם) רצה לבאר את דברי המדרש, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דריש לקיש מייירי במצות תלמוד תורה, ובזה אין חילוק בין יום ללילה, ור' יוחנן מייירי בסגולת הלימוד של לילה דממנו זוכה לרוב חכמתו וכתרה של תורה, כנ"ל.

הדרך. גם כשאני לומד מסכת עירובין, שלא למדנו, דמותו עומדת כנגדי והוא מנחה אותי דרך המסכת הסבוכה והחמורה".

ב). אף שאינו שייך לנידון דידן, כדאי להביא סיום דברי הגרי"ד שם בביאור הענין של לימוד תורה בלילה, וראויים הדברים למי שאמרם: "ואני רוצה לצעוד עוד פסיעה. הסגולות של לילה משתייכת לא לקיום לימוד כי אם לחובת עבודה שבלב על ידי תורה. אי אפשר לאמר שישנו הידור מסויים במצות "והגית" ללמוד בלילה, כי הלא הכתוב אומר, "והגית בו יומם ולילה", והשווה חובת לימוד היום עם חובת לימוד הלילה. תכלית לימוד זה הוא אסיפת ידיעות ודעת תורה, להבין כדי לשמור ולעשות, מפאת "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם"; ולגביו אין חילוק בין סיהרא לשימא. אולם ביחס לחלות לימוד בתורת עבודה שבלב על פי ההלכה, "ולעבדו - עבדהו בתורתו", נחלקו העונות: לילה עדיפא מיום. לכן אנו מבינים דברי הרמב"ם שכתב, "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה" - מכח הציווי, "והגית בו יומם ולילה" - מכל מקום, "אין אדם למד רוב חכמתו" ואינו זוכה בכתרה של תורה אלא בלילה. הסגולה בלימוד לילה מרוכזת בקיום עבודה שבלב על ידי תלמוד תורה. "קומי רני בלילה" לרנה של תורה - זוהי עבודה שבלב; "ובלילה שירה עמי תפלה לא-ל חיי" - שוב, עבודה. לכן אנו מבינים מדוע הרמב"ם דחה הלכה זו בנוגע לעדיפות לילה עד סוף פרק ג'. אין עדיפות זו חשובה כפ"א ובפ"ב, שבהם הרמב"ם מטפל במצות לימוד התורה. רק לאחר שביאר ענין כתר תורה, והוא עבודת הקב"ה על ידי תורה, הביא מאמרי רז"ל בנוגע ללילה, שכן לזמן זה זיקה מיוחדת לעבודת ה', כמבואר בפסוק בתהלים (קלד, א): "שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות". עבדי ה' - בלילות".

ג). והטור (יו"ד סי' רמ"ו) הביא לשון הרמב"ם, ועי' בשו"ע וברמ"א (שם סעיף כ"ג). וע"ע בעקידה (בראשית שער א, מובא בפרישה שם ס"ק נ"ב) וז"ל: "למדנו שהזמן המוכן להשיג הדעת הוא הלילה, והיום זמן למודו ואמירתו לאחרים".

ד). ואף דאמר ריש לקיש (עירובין סה.) "לא איברי סיהרא אלא לגירסא", היינו גירסא דוקא, ולא שמעתתא, ולא פליג ר"ל על ר' זירא (שם) שאמרו לו מחדדן שמעתתך ואמר להו דיממי ניהו (ועי' סוכה דף כח:), "הא למיגרס הא לעיוני". ולפ"ז הא דאמר ריש לקיש בהמשך המדרש שם, "יפה למדני ר' יוחנן שאין גרנה של תורה אלא בלילה", אין פירושו שחזר בו ריש לקיש (כמש"כ האור שמח), אלא זמן לימוד הוא ביום ובלילה, ומ"מ לילה מסוגל לגירסא. (ועי' באריכות בשו"ת הרב"י, ילקוט החנוכי, סימן מ"ח).

אולם בפשטות נראה דאכן פליגי ר' יוחנן ור"ל, והוא ע"פ הא דאיתא בגמ' (מגילה כח:): שם: ריש לקיש ספדיה לההוא צורבא מרבנן דשכיח בארעא דישראל דהוי תני הלכתא בכ"ד שורתא, אמר ווי חסרא ארעא דישראל גברא רבה. ההוא דהוי תני הלכתא סיפרא וסיפרי ותוספתא ושכיב, אתו ואמרו ליה לרב נחמן, ליספדיה מר, אמר היכי נספדיה, הי צנא דמלי סיפרי דחסר? תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל, ע"כ. ופרש"י בד"ה הי צנא מלא סיפרי - אינו אלא כסל שמילאוהו ספרים ואין מבין מה בתוכה, אף שונה הלכות ולא שימש ת"ח ללמוד שיבינוהו טעמי משנה ופעמים שדברי משנה סותרין זה את זה וצריך לתרצה כגון הכא במאי עסקינן וכגון הא מני רבי פלוני היא וכגון חסורי מיחסרא אינו יודע מה שונה, עכ"ל. ומבואר דר"ל ס"ל דשונה הלכות, אף שהוא רק צנא מלי סיפרי, ראוי להיקרא גברא רבה. וי"ל דריש לקיש לטעמיה דס"ל דגרנה של תורה ביום ובלילה, דכדי לזכות לכתרה של תורה סגי בידיעת התורה שאדם זוכה לה בין ביום ובין בלילה, וא"צ את הסגולה של ת"ת בלילה שהיא כח החידוש ועמקות ההבנה דוקא.

ולפ"ז הרמב"ם שפסק כר' יוחנן דאין גרנה של תורה אלא לילה אתי שפיר שלא הביא דינו של ר"ל לגבי ודאשתמש בתגא חלף, תני ריש לקיש זה המשתמש במי ששונה הלכות. דלפי הרמב"ם אין זה משתמש בכתרה של תורה, דשונה הלכות לא הוכתר בכתר תורה ואינו אלא צנא מלי סיפרי, כדברי רב נחמן. וכמו שיוצא מדברי ר' יוחנן דאין גרנה של תורה אלא לילה, דלא סגי בידיעת התורה לחוד לזכות בכתרה של תורה, אלא בעינן דוקא הרוב חכמה שבא ע"י תלמוד תורה של לילה, דהיינו הבנה וכח החידוש וכו'.

אולם אכתי צ"ע, דאף אם נימא שאין איסור לפי הרמב"ם (ודעימיה) להשתמש במי ששונה הלכות, שאין זה משתמש בתגא, מ"מ היה לו להרמב"ם להביא את הדין דאין משתמשין במי שבאמת זכה לכתרה של תורה, ולמה לא הביא דין זה כלל. ובפשטות י"ל דאין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שלא נזכרו בחז"ל, וכיון דלא קים ליה דינו של ריש לקיש כמות שהוא, לא הביאו כלל. אולם נראה עוד ע"פ דברי החיד"א בברכי יוסף (סי' רמ"ו אות כ"א) הנ"ל, שהביא מי שכתב דאם זה ששונה הלכות מעצמו נדבה רוחו לשמשו, שפיר דמי. אולם החיד"א חולק על זה וס"ל דלא מהני מחילה, וז"ל: ולי ההדיוט אינם מחוורין, דהכא טעמא לכבוד התורה, וכמ"ש סמ"ג עשין י"ב משום הערוך (ערך תג), דמשתמש בכלי שהוא מוכתר בכתר תורה. ומאחר שכן מאי יועיל מאי דידיעי' דמחיל בלב שלם ורצון גמור, הא אין מחילתו מחילה, דשונה הלכות אינו יכול למחול כבוד תורה, דדוקא רב שמחל כבודו מחול, דתורה דיליה היא, אבל כל השונה הלכות לאו גברא רבה הוא, ואכתי אין התורה נקראת על שמו אלא תורת ה', וכדאמר רבא פ"ק דע"ז (יט ע"א), עכ"ל מרן החיד"א.

ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם לא הביא דין זה כלל, דהנה מי שזכה בכתרה של תורה אליבא דהרמב"ם הוא דוקא גברא רבה, דתורה דיליה ויכול למחול על כבודו, וא"כ מה הנפק"מ בהלכה דאין משתמשין בו, הרי אם הוא מסכים לזה, מחל על כבודו וכבודו מחול. ואין דין זה נוגע אלא אליבא דר"ל, דס"ל דגם מי שלא הגיע למדרגה זו מ"מ אית ביה משום משתמש בתגא.

אבל לסוברים דכתר תורה שייך דוקא למי שהגיע לדרגה דתורה דיליה, לא שייך דין זה דהא אם רוצה למחול על כבודו רשאי.

אלא שלכאורה יש להעיר על זה מדברי הרמ"א שכתב "ואסור לשמש במי ששונה הלכות, וכל שכן במי ששונה תלמוד". ואם נימא דמי ששונה תלמוד הגיע לדרגה של תורה דיליה, א"כ נימא ג"כ דאם מסכים לשמשו, כבודו מחול. אולם נראה שגם מי ששונה תלמוד לאו דוקא הגיע למדרגה זו של תורה דיליה, ואה"נ לא שייך דין זה במי שהגיע למדרגה זו. אלא שלא הוצרך הרמ"א לפרש כאן דמי שתורה דיליה יכול למחול על כבודו.



הרב אליעזר הירשוביץ

בגדר פדיון ביותר מכדי דמיהן והברחת שבויים

במוצאי שמיני עצרת שמחת תורה שנת תשפ"ד, התוודענו למציאות נוראית, בה באו בני ישמעאל ופרעו פרעות בבני עמנו היושבים בדרום ארץ הקודש ושבנו מבני עמנו גברים נשים וטף לעזה. בעקבות כך נכנסה מדינת ישראל ללחימה בעזה, כאשר מנהיגי המדינה מכריזים שמטרת הלחימה היא להשיב את הביטחון ולשחרר את השבויים. וזה על ידי מיטוט ארגון הטרור חמא"ס. במהלך הזמן באו במשא ומתן על שחרורם. דברים אלו נכתבים כאשר בע"ה השתחררו חלק מן השבויים וחלקם הגדול עדיין שבויים בעזה. זימן הקב"ה בידנו באותו הזמן ללמוד את סוגיית חיוב פדיון שבויים ותקנות חכמים שתיקנו בחיוב זה. בע"ה נראה לפרוס את הדברים כפי אשר נלמדו בבית מדרשנו בסייעתא דשמיא.

א.

השולחן ערוך (סי' רנב סעי' א') הביא את דברי הטור וכתב: "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולקסותם. ואין מצוה גדולה בפדיון שבויים. הלכך, לכל דבר מצוה שגבו מעות בשבילו, יכולים לשנותן לפדיון שבויים".

ומקור ההלכה הוא ברמב"ם (פ"ח ממתנות עניים ה"י) שכתב "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולקסותם, ואין מצוה רבה כמו פדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים ובכלל הערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדינו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך" (דברים ט"ו ז'), ועל "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא י"ט ט"ז), ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך" (ויקרא כ"ה ג'), וביטל מצות "פתוח תפתח" וכו' (דברים ט"ו ח'; ט"ו י"א), ומצות "וחי אחיך עמך" (ויקרא כ"ה ל"ו), "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט י"ח), ו"הצל לקוחים למות" (משלי כ"ד י"א), והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים".

ומקור הדברים הוא דברי הגמ' בבא בתרא (דף ת.ח.), שהביאה הגמ' את המעשה עם איפרא הורמיו רב יוסף. ושם נאמר: "איפרא הורמיו אימיה דשבור מלכא שדרה ארנקא דדינרי לקמיה דרב יוסף אמרה ליהוי למצוה רבה יתיב רב יוסף וקא מעיין בה מאי מצוה רבה א"ל אביי מדתני רב שמואל בר יהודה אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים שמע מינה פדיון שבויים מצוה רבה היא".

ומבואר שהסתפק רב יוסף מהי מצווה רבה, מפני שלכך שלחה איפרא הורמיו את המעות. והוכיח אביי שמששנה רב שמואל בר יהודה וכתב שאפילו לפדיון שבויים אין מחייבים את היתומים לתת, מוכח שפדיון שבויים גדול מחיוב צדקה רגיל.

(א). ועיין בתוס' שם ד"ה, יתיב שביארו כדברי רש"י שחייב לקבלם משום שלום מלכות ומאחר שאסור לגנוב דעת

והמשיכה הגמ': "אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדיון שבויים מצוה רבה היא א"ל דכתיב {ירמיהו ט"ו ב'} והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי ואמר רבי יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. חרב קשה ממות אי בעית אימא קרא ואי בעית אימא סברא אי בעית אימא סברא האי קא מינוול והאי לא קא מינוול ואבע"א קרא {תהלים קט"ז ט"ו} יקר בעיני ה' המותה לחסידיה. רעב קשה מחרב איבעית אימא סברא האי קא מצטער והאי לא קא מצטער איבעית אימא קרא {איכה ד' ט'} טובים היו חללי חרב מחללי רעב שבי {קשה מכולם} דכולהו איתנהו ביה".

וצ"ע עד כמה שמסקנת הגמ' ששבי קשה מכולן מחמת "שכולהו איתנהו ביה", וביאר רש"י וכתב "שהוא ביד הגויים לעשות בו כל חפצו אם למות [אם לחרב] אם לרעב". מה קושיית רבא לרבה בר מרי. וכן מה הועיל והוסיף הפסוק בביאור האי שפדיון שבויים מצווה רבה.

והנראה בדבר זה, שאמנם שבי אתנהו בהו כולהו, ולכן לעומת שאר צדקות יהיה מחויב בו יותר. אולם מהיכתי תיתי שהוא גדול יותר משאר מצוות. ונפקא מינה לעניין שינוי מעות, שאפשר לשנות מעות מצווה למעות פדיון. וכך נראה בדברי השולחן ערוך, שבתחילה כתב "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן". ולאחר מכן הוסיף וכתב "ואין מצוה גדולה בפדיון שבויים. הלכך, לכל דבר מצוה שגבו מעות בשבילו, יכולים לשנותן לפדיון שבויים". וזהו ביאורו של רבה בר מרי, שמהפסוק רואים שלא רק כלפי שאר צדקות שבי גדול מכולן. אלא אף בפני עצמו קשה הוא מכולם. ולכן אף לעומת שאר מצוות, יהיה חיוב פדיון גדול מכולם.

ומבואר שבגודל מצוות פדיון שבויים יש שני חלקים, האחד לעומת שאר חיובי צדקה, והאחר לעומת שאר המצוות. וזהו שכתב הרמב"ם "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם, ואין מצוה רבה כמו פדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים ובכלל הערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך" (דברים ט"ו ז'), ועל "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא י"ט ט"ז), ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך" (ויקרא כ"ה נ"ג), וביטל מצות "פתוח תפתח" וכו' (דברים ט"ו ח'; ט"ו י"א), ומצות "וחי אחיך עמך" (ויקרא כ"ה ל"ו), "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט י"ח), ו"הצל לקוחים למות" (משלי כ"ד י"א), והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים" (פ"ח ממתנות עניים ה"י). דהיינו שבחלק הראשון כתב על גודלה של פדיון שבויים לעומת שאר חיובי צדקה, שקודמת מצוות פדיון שבויים, לפרנסת עניים ולכסותן. וכתב על זה ש"אין מצווה רבה כמו פדיון שבויים". ובחלק השני כתב את גודלה לעומת שאר המצוות, שהיא כוללת הרבה לאווים והרבה עשים, וזה לעומת שאר המצוות. ולכך כתב פעם נוספת "ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים".



הבריות, ואיפרא הורמיז אמרה לו שיתנם למצווה רבה, לא יכול היה לתתם לעניי גויים, אלא היה חייב לתתם למצווה רבה.

ב.

איתא במשנה "אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם" (גיטין מה.). ובעקבות כך פסק השולחן ערוך וכתב "אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תקון העולם". והסתפקה הגמ': "איבעיא להו האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דציבורא הוא או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי". וביאר רש"י וכתב "מפני דוחקא דציבורא הוא – אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו. או דילמא – דלא ימסרו גויים נפשיהו וליגרבו ולייתו טפי מפני שמוכרין אותן ביוקר".

וביארה הגמ' שהנ"מ בין שתי הסיבות היא בפדיון קרוב, שלא מכספי ציבור. וכתבה "ת"ש דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב". דהיינו שמאחר שבפדיון שקרוב פודה אין דוחקא דציבורא, שהרי אין הפדיון מוטל על הציבור. וממילא אם התקנה היא מחמת דוחקא דציבורא, יש לנו להתיר לקרוב לפדות, אבל אם התקנה היא מחמת ליגרבי, סיבה זו קיימת אף בפדיון של קרוב. ודחה אביי את ראיית הגמ' ואמר "ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד דילמא שלא ברצון חכמים עבד".

והנה בגמ' כתובות דף נב. נאמר "תנו רבנן נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה מכאן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה רבן שמעון בן גמליאל אומר אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם מפני תקון העולם". ובדברי הת"ר יש להבין במה נחלקו רשב"ג ות"ק. וכן האם ת"ק חולק על המשנה בגיטין, שיש תקנה שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן.

ובתוס' שם כתבו "א"ת והא דבעי בפ' השולח (גיטין דף מה. ושם) אהא דתנן אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם אי משום דוחקא דציבורא הוא או משום דלא ליגרבו בהו טפי תפשוט מהכא דמשום דוחקא דציבורא דקתני דפודה עד עשרה בדמיה". ומבואר בדבריהם, שהם למדו שת"ק גם פוסק את הגזירה. אלא שנלמד ממנו שפסק משום דוחקא דציבורא ולא משום לגרבי. ולכך בעל פודה את אשתו אפילו בעשרה מדמיה. ותרצו "וי"ל דאפי' לטעמא דלא ליגרבו ולייתו טפי לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב) והכא אשתו כגופו". ולפי דבריהם שאף ת"ק סבר ליגרבי, אפשר שנחלק עם רשב"ג בסברא זו גופא. האם נאמר באדם עצמו שאין תקנה מחמת ליגרבי, מחמת ש"עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" או שלא אמרינן דבר זה.

והרא"ש פסק כשיטת התוס' וכתב "והר"ר מאיר הלוי ז"ל פסק כתנא קמא דהלכה כרבים ומתני' דגיטין איירי בשאר שבויין אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמו שיש לה ממון דמי וכן מסתבר".

ונראה לפי דבריו שלא נפשט הספק אם התקנה היא מחמת דוחקא דציבורא או מחמת ליגרבי, אולם מאחר שלפי שתי הסיבות אדם יכול לפדות עצמו ואת אשתו, או מאחר שאינו

דוחק את הציבור או מאחר שאשתו כגופו ועל עצמו לא תקנו חכמים, לכן פסק שאדם יכול לפדות את עצמו ואת אשתו.

ובעצם סברת אשתו כגופו נעמיק בע"ה בהמשך.

אולם הרי"ף בכתובות (יט. מדפי הרי"ף) כתב "תנו רבנן נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה מיכן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה רבן שמעון בן גמליאל אומר [אין פודין את השבויין יתר על דמיהם מפני תיקון העולם וכן הלכה]."

וכתב הרמב"ן "אבל מצאתי לר"ח ולרבינו יצחק ז"ל שפסקו שם הלכה כרשב"ג והשמיט רבינו בכאן בעיא זו. ומדבריהם למדנו דמתני' דהתם רשב"ג היא, וכן משמע מדקאמר התם כי האי לישנא דמתני' אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון עולם, ש"מ דת"ק לית לי' תיקון העולם בזה, ומתני' רשב"ג היא". ומבואר שהוא למד בדברי הרי"ף, שפסק כדברי רשב"ג, שבעל אין פודה אשתו ביותר מכדי דמיה. וכן שטעם התקנה הוא משום לא ליגרבי. וחכמים נחלקו על רשב"ג וסברו שאין תקנה כזו כלל, ופודים את השבויים יותר מכדי דמיהם. והמשנה בגיטין סתמא כרשב"ג ולכך הלכה כמותו.

והמשיך הרמב"ן וביאר שזו דרך התלמוד לפשוט ספיקות, במקומות אחרים. וכתב "אלא שמן התימה שלא נפשטה בעיא זו בכאן, אבל מצינו כיוצא בה בתלמוד, שהרי בפ' זה מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה אם לאו בעיא ולא אפשר, ובפרק המביא אשם תלוי במס' כריתות אסיקנא דרשב"ג סבר מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה".

ובר"ן כתב על דברי הרי"ף "ולי [נראה] אפשר דכל היכא דלא מיפדו מדידהו אלא מחיובא כפודה בדוחקא דצבורא דמי ולא מפשיט בעיין". ומבואר בדבריו שאף אי אמרינן שהלכה כרשב"ג והמשנה בגיטין דברי רשב"ג היא, בכל זאת אי אפשר לפשוט את ספק הגמ', אי התקנה מחמת דוחקא או ליגרבי. מחמת שגדר דוחקא דציבוראין הוא לדחוק את הציבור (דהיינו קבוצת אנשים), אלא גדר התקנה הוא, לא לדחוק את החייבים בפדייה.

ובגיטין ביאר דברים אלו וכתב "ול"נ דבעיין מהתם לא מפשטא דכיון דחיישי' לדוחקא דצבורא כ"ש דאיכא למיחש לדוחקא דבעל שלא לחייבו בתקנת חכמים לפדותה יותר מכדי דמיה ואם איתא דהוה מיפשטא מההיא ברייתא הוה להו בגמ' לאיתויי הכא. אבל נראה שדעת הראשונים ז"ל היה דכיון דלא מיפשטא ואיכא למיחש לתקלה אין פודין דשב ואל תעשה שאני ועוד דכיון דבגמ' פשט לה מההיא דלוי בר דרגא לא שבקינן פשטין דתלמודא משום ספיקא דאביי דאמר מאן לימא לן".

ובים של שלמה הסביר את דברי הר"ן וכתב "וכתב שכן היה (דעתו) [דעתם], מאחר דאיכא למיחש לתקלה להחמיר, והנה מה שכתב ועוד כו', חוזר לדבריו הראשונים, דס"ל דלא נפשטא האיבעי', ואפשר דטעמא משום דוחקא דציבורא הוא, ואם כן רשאי לפדות את בניו ואת קרוביו בכל ממון שירצה". ומבואר בדבריו שהר"ן למד, ששיטת שאר הראשונים היא להחמיר שטעם התקנה הוא משום ליגרבי, מחמת הספק. ועל זה חלק הר"ן וכתב "ועוד דכיון דבגמ' פשט לה מההיא דלוי בר דרגא לא שבקינן פשטין דתלמודא משום ספיקא דאביי דאמר מאן לימא לן".

דהיינו שהוא סובר שאין להחמיר ולפסוק ליגרבי מחמת הספק, אלא להקל ולפסוק דוחקא דציבורא מחמת הספק. ועוד שגם פשטא דתלמודא הוא, כדוחקא דציבורא.

ובשיטה מקובצת כתב "רשב"ג ארישא קאי ואמאי דקא מחייבי רבנן לפדות עד עשרה בדמיה קא פליג רשב"ג ושפיר מצינן לפרושי דטעמיה משום דוחקא דציבורא וה"ק שאינו חייב לפדותה דחיישי' לדוחקא דיליה כי היכי דאין פודין צבור את השבויין יותר על דמיהן משום דוחקא דציבורא ומיהו אם רצה פודה ולא אתא רשב"ג אלא לאפוקי מדרישא דת"ק דאמר שהוא פודה על כרחו". ומבואר בדבריו שהוא סבר שרשב"ג סבר את סברת הר"ן, שגדר דוחקא דציבורא הוא תקנה על החייב לפדות. וממילא סבר רשב"ג שאיכא בבעל דוחקא דציבורא, ולכך חלק שאין מחייבים אותו לפדות. אולם הוא יכול לפדות אם הוא רוצה, יותר מכדי דמיה. ולא חלק על סוף דברי חכמים שאמרו "מכאן ואילך רצה פודה". וממילא הן חכמים והן רשב"ג סברו שהתקנה היא מחמת דוחקא דציבורא, אלא שנחלקו בגדר התקנה. אם היא על הציבור דווקא או שחכמים תיקנו לא לדחוק את החייבים בפדיון.

וברש"י בכתובת כתב בדברי רשב"ג "מפני תיקון העולם – שלא ירגילו להעלות על דמיהן". ולכאורה זה ביאור חדש בתקנה לא מחמת דוחקא דציבורא ולא מחמת ליגרבי.

וביאר השיטה מקובצת וכתב "ותלמידי ה"ר יונה ז"ל תירצו דס"ל לרשב"ג דתקנת חכמים היא שלא יפדו לעולם השבויים יותר מכדי דמיהן מפני שרוב הפעמים הצבור פודין אותם עשו התקנה בכולם ואפילו באותם שאין על הצבור לפדותן ע"כ. ורש"י ז"ל כתב וז"ל מפני תקון העולם. שלא ירגילו להעלות על דמיהן. ע"כ. פירש ז"ל טעם דסובל נמי טעמא דדוחקא דציבורא דכיון דרוב הפעמים הצבור פודין לא רצו לחייב לבעל להעלות על דמיה שלא ירגילו בכך וידחקו הצבור בזה שלא יוכלו להתאפק לראות בצרת אחיהם אשר בשביה והוא קרוב למה שתירצו תלמידי ה"ר יונה ז"ל". ומבואר בדבריו ששיטת תלמידי ר' יונה וכן שיטת רש"י, שרשב"ג סובר גדר חדש בתקנה. לא מחמת דוחקא דציבורא ולא מחמת ליגרבי. אלא שחכמים תקנו שלעולם לא פודים יותר מכדי דמיהם, אף אי סברין שהתקנה היא מחמת דוחקא דציבורא או ליגרבי. וזה מחמת שיבואו להרגיל את הציבור לפדות ביותר מכדי דמיהם.

היוצא מדברינו, שיש חמש שיטות בביאור מחלוקת חכמים ורשב"ג, ולכן גם שיטות שונות בפסיקת ההלכה.

האחת שיטת הרי"ף והרמב"ן, שסברו שרשב"ג סבר שיש תקנה מחמת דוחקא או ליגרבי, וחכמים סוברים שאין תקנה כלל. ומאחר שסתם המשנה בגיטין כדברי רשב"ג, פסקין כוותיה, ואין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן, מחמת ליגרבי.

השניה שיטת הר"ן, שביאר בדרכם שנחלקו רשב"ג וחכמים אי איכא תקנה או לא, אלא שברשב"ג אפשר שהוא סבר גם דוחקא דציבורא (מחמת שגדר ציבורא הוא "החייב"). ולכן פסקין כרשב"ג, שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן. אולם לא פשטין אי הוא מחמת דוחקא או ליגרבי, ולכן אזלינן לקולא, כמו כל ספק בדבריהם.

השלישית שיטת תוס', שאף חכמים סוברים את התקנה וכן סוברים את הטעם של ליגרבי, אלא שנחלקו עם רשב"ג אם בבעל ואשתו שייך ליגרבי. ולכך פסקינן, שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן מחמת ליגרבי, ופסקינן כחכמים, שאדם יכול לפדות עצמו וכן את אשתו, על אף שאיכא ליגרבי.

הרביעית שיטת השיטה מקובצת, שחכמים ורשב"ג סברו שהתקנה היא מחמת דוחקא דציבורא. אלא שנחלקו בגדר התקנה, אם היא רק על ציבור או שחכמים תיקנו על כל המחויבים בדבר שלא לדחוקם. ואם כן פסקינן שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן מחמת דוחקא דציבורא, ופסקינן כחכמים, שגדר התקנה היא על הציבור ולכך יכול הבעל לפדות את אשתו.

השיטה החמישית היא שיטת רש"י שרשב"ג מחדש גדר גזירה חדש, שיש תקנה ללא סיבה. ועל זה נחלקו חכמים, וסברו שהתקנה היא מחמת דוחקא דציבורא, ולכן הבעל יכול לפדות את אשתו (ואין לומר שסברו ליגרבי וכסברת התוס', שאם כך אין הכרח לרש"י לסבור בדברי רשב"ג גדר חדש של תקנה).

ובטור כתב (י"ד סי' רנב) "אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם שלא יהיו האויבים מוסרין עצמם עליהם לשבותם ואפילו אם קרובים רוצים לפדותו ביותר מכדי דמיו אין מניחין אותן אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה וכן לאשתו שהיא כגופו". ומבואר שהוא פסק שהתקנה היא מחמת ליגרבי והאדם יכול לפדות את עצמו ואת אשתו. וכשיטת התוס'.

והמחבר (י"ד סי' רנב סעי' ד) כתב "אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מוסרים עצמם עליהם לשבותם. אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה". ומבואר שהוא פסק כדברי התוס', שהתקנה היא מחמת ליגרבי ואדם יכול לפדות את עצמו. אולם באבן העזר פסק "אין מחייבים את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה, אלא כמו שהיא שנה כשאר השבויים". ומבואר שהוא חלק על התוס' לגבי אשתו, שבתוס' כתבו שאף אי סברין ליגרבי, בעל יכול לפדות את אשתו ולא אמרינן ליגרבי, ובמחבר מבואר שאף אי לא אמרינן ליגרבי, שהרי יכול לפדותה אם רוצה, אין אנו מחייבים אותו לפדותה. ומדוע?

המעין ברמב"ם יראה שזהו מקור דברי המחבר. שכתב "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהן לשבותן" (פ"ח ממתנו"ע ה"ב). וכן כתב "אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו ביתר על דמיה, אלא במה שהיא שנה, כשאר השבויים" (פי"ד מאישות ה"ט).

ועיין בתוס' (כתובות נב: ד"ה אין פודים את השבוי) שכתבו על דברי רשב"ג "ארישא קאי". ומבואר בדבריהם שאין רשב"ג נחלק על עצם סברת תוס', שאשתו כגופו, אלא הוא נחלק אם מחמת סברה זו, מחייבים אותו לפדות את אשתו יותר מכדי דמיה.

ועיין בב"ח שביאר, שאם סברין דוחקא דציבורא וכן סברין כר"ן שגזירת דוחקא דציבורא אין היא רק על ציבור אלא על כל החייבים בפדיון, אין אנו יכולים לחייב את הבעל לפדות את

אשתו ביותר מכדי דמיה, מחמת דוחקא דבעל. ואם כן לשיטת תוס', שאין פשיטות לספק הגמ' בגיטין ואזלינן לחומרא, סבר רשב"ג שאי אפשר לחייב את הבעל לפדות את אשתו יותר מכדי דמיה, מחמת דוחקא דבעל. ולכך חלק רק על ריש דברי חכמים שאמרו "פעם ראשונה פודה", אולם לא חלק על דברי חכמים שאמרו "מכאן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה".

ויוצא לפי דברי תוס', שבין לחכמים ובין לרשב"ג לא הוברר הספק, אלא שנחלקו חכמים ורשב"ג בגדר תקנת חכמים מחמת דוחקא דציבורא, אי הגדר הוא דוחקא של המחויבים לפדות או שהגדר הוא דוחק הציבור.

אולם ביאור זה לכאורה לא יכול להיות בדברי המחבר שכתב "אין פוֹדִין הַשְּׁבוּיִים יוֹתֵר מִכְּדֵי דְּמֵיהֶם, מִפְּנֵי תְּקוּן הָעוֹלָם, שֶׁלֹּא יִהְיוּ הָאוֹיְבִים מוֹסְרִים עֲצָמָם עֲלֵיהֶם לְשְׁבוּתָם". ומבואר שסבר שסיבת התקנה אין היא "דוחקא דציבורא", אלא "ליגרבי". ומעתה נראה שאף המחבר למד בדברי רשב"ג, שנחלק רק על ריש דברי חכמים ולא על סוף דבריהם, ולכן פסק שיכול הוא לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה, אולם אין הוא מחוייב.

אולם דבריו צריכים ביאור, שהרי פסק כדברי רשב"ג ופסק ליגרבי. וא"כ מדוע מחמת ליגרבי לא אסרינן עליו לפדות את אשתו. אלא דאמרינן אשתו כגופו ולכן ליכא ליגרבי. ואם כן, מדוע לא מחייבים אותו לפדותה.

ונראה לבאר את סברת התוס' שכתבו "לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איו ב) והכא אשתו כגופו". וברא"ש כתב "כמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמו שיש לה ממון דמי". ומבואר בדבריו שהאדם מחויב לפדות את אשתו ביותר מדמיה, מחמת שממון הפדיון שלה הוא, ונחשב הדבר כפודה עצמה בממונה. וכן היא לשון הרשב"א שכתב "ההיא דפעם ראשונה פודה משל עצמה [בנדפס: בעל] דמתנאי כתובה הוא חייב לה, משום פירות דנכסי מלוג דידה".

אולם זה ביאור לחיוב פדיון בפעם הראשונה, אבל איך יכול הוא לפדותה בשאר הפעמים, הרי אין זה מחיובי הכתובה?

ונראה לומר שבשאר הפעמים לא בעינן לכולי האי מחמת שאשתו כגופו (וכמו שאינה יכולה להעיד לו על הבכור [יו"ד שי"ד, ד']). אולם במקום שהיא תובעת אותו, שם אין להחשיבה כגופו. ולכן בעינן לומר שפודה אותה מממונה שלה.

והנראה שעל זה חלק רשב"ג לפי הבנת המחבר. ולכן פסק שאין הוא חייב לפדות את אשתו, אולם אם רצה פודה.

אולם המעיין בדברי הרשב"א יראה שכתב בדברי רשב"ג "דאינו פודה אפילו פעם ראשונה יתר מכדי דמיה". וכן הוא במאירי שכתב "נשבית והיו מבקשים ממנו יותר מכדי דמיה אינו חייב לפדותה אפילו פעם ראשונה שאין פוֹדִין את השבויים יותר מכדי דמיהן מפני תקון העולם אלא בכדי דמיהם". ומשמע שהם למדו בדברי רשב"ג, שאפילו בפעם הראשונה אין פודה אותה יותר מכדי דמיה, וכן בשאר הפעמים.

וא"כ יוצא שאף אי פסקינן כדברי רשב"ג, נחלקו הראשונים במה הוא נחלק על חכמים, אם רק על ריש דבריהם, שחייבו חכמים לפדות אשתו בפעם הראשונה יותר מכדי דמיה, או שנחלק על חכמים אף על סוף דבריהם, שאמרו "רצה פודה".

ומבואר שיש שיטה שישית, שבין רשב"ג ובין חכמים סברי שאשתו כגופו. ולכך אם רצה פודה אפילו ביותר מכדי דמיה, אלא שנחלקו אם פדיון יותר מכדי דמיה נכלל בחיוב הכתובה, וממילא אי הוה ממונה או ממונו. ולכן נחלקו אם חייב לפדותה בפעם הראשונה, או שאינו חייב בפדיונה בפעם הראשונה. אולם כולי עלמא מודים שאם רצה פודה.

ואם כן הן לשיטת התוס' והן לשיטת הרמב"ם והמחבר, אדם יכול לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה, כמו שהוא יכול לפדות את עצמו. אולם נחלקו אי פסקינן כחכמים וחייב לפדותה בפעם הראשונה, או שפסקינן כרשב"ג ואי אפשר לחייבו, אולם אם רצה פודה.



ג.

הגמ' בגיטין נח. מביאה "ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר {ישעיהו מ"ב כ"ד} מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו. אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע".

ובתוס' (ד"ה כל ממון) כתבו "כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן כדאמרין בפרק השולח (לעיל דף מה). גבי מוכר עצמו ואת בניו לגויים כ"ש הכא דאיכא קטלא". ומבואר בדבריהם שמה שאמרה המשנה שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן, אין מדובר בסכנת נפשות.

ולכאורה יש להקשות, שהרי נאמר בגמ' בבא בתרא (ח:) "שבי [קשה מכולם] דכולהו איתנהו ביה". וביאר רש"י שם "שהוא ביד הגויים לעשות בו כל חפצו אם למות [אם לחרב] אם לרעב".

אכן, כתב המאירי "ואע"פ שאמרו (ב"ב ח:) דרך כלל שבי כולו איתנהו ביה מכל מקום שבי שעיקרו לממון אין בו חשש מיתה". ומבואר בדבריו שיש שני סוגי שבי, שבי לממון ושבי לנפשות. ובשבי לממון אף שיש בו מיתה, אין בו חשש מיתה, ועליו תקנו חכמים שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן. אולם בשבי שעיקרו לנפשות, יש בו חשש מיתה, ולא תיקנו חכמים עליו שאין פודים יותר מכדי דמיהם. וייפדו אפילו בכל ממון שפוסקים עליהם.

ובפתחי תשובה סי' רנ"ב סק"ד הביא את דברי הכנסת יחזקאל וכתב "בתשובת כנסת יחזקאל סימן ל"ח השיג עליהם משום דהאי תירוצא דסכנת נפשות לא שייך אלא אם טעמא משום דוחקא דצבורא אבל לטעמא דלא לגרבי הסברא להיפך דאם בס"נ פודין ירצו להרוג את

השבויים כדי שיפדו יותר מכ"ד וגם יגרבו וירצו להרוג". ומבואר בדבריו שהוא למד שדברי תוס' אלו, זה רק אי אמרינן שהתקנה היא מחמת דוחקא דציבורא. אולם אי אמרינן שהתקנה היא מחמת ליגרבי, לא יפדו יותר מכדי דמיהן אף בסכנת נפשות.

והרמב"ן (גיטין מה.) כתב "וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן. ולא מסתבר, דכל שבי כולו איתנהו ביה". ומבואר בדברי הרמב"ן, שאף בשבי שעיקרו לממון, תקנו חכמים את תקנתם גם על צד הסכנת נפשות שאיכא ביה, ולא חילקו בין חשש מיתה מועט לוודאי מיתה.

ובעצם העניין אי מחויב להכניס עצמו לספק פיקוח נפש, במקום שחברו בוודאי פיקוח נפש. כתב בבית יוסף בחו"מ סוף סי' תכו "וכתבו הגהות מיימונית עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מסיק אפי' להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי הוא ספק וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא". ומבואר בדבריו בשם ההגהות מיימוניות, שחייב אדם להכניס את עצמו לספק פיקוח נפש. במקום שחברו בוודאי פיקוח נפש.

ובב"ח כתב על מה שכתב הטור "והרמב"ם כתב הרוואה שחבירו טובע בנהר או שלסטין באין עליו ויכול להצילו או שישכור אחרים להצילו או ששמע שאנסים מחשבים עליו רע ולא גילה לאוזן חבירו והודיעו או שידע באנס שהוא קובל על חבירו ויכול הוא לפייסו בגלל חבירו ולהוציא שטנה מלבו ולא פייס וכל כיוצא בזה עובר על לא תעמוד על דם רעך ואם מצילו הרי כאילו קיים עולם... נראה דלפי דמלשון הברייטא משמע דחייב להצילו אפילו אינו ברור לו שיוכל להצילו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצילו אבל הרמב"ם כתב ויכול להצילו וכו' דמשמע דדוקא בדאין ספק שיכול להצילו אבל אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חבירו לכך אמר והרמב"ם כתב וכו' כנראה שחולק על מ"ש תחלה מיהו בהגהת מיימוני ישנים נמצא לשם שכתב וז"ל בירושלמי מסיק אפי' להכניס עצמו בספק סכנה עכ"ל ומביאו ב"י".

ומבואר בדבריו שהוא למד בדברי הטור שהביא את דברי הרמב"ם ולכאורה חזר על תחילת דבריו, שכתב "הרוואה את חבירו טובע בנהר או שלסטין באין עליו חייב להצילו בין בגופו בין בממונו". שבא לומר כך, שמאחר שבריש דבריו משמע שצריך לנסות להציל את חברו אפילו כשאין הוא בטוח שהוא יכול להצילו ואפילו שיש חשש לגבי עצמו. ולכך הביא את דברי הרמב"ם שכתב "ויכול להצילו", שמשמע מתוך זה שרק בוודאי הצלה ובוודאי שאין מכניס עצמו לספק סכנה, רק אז מחויב להציל את חברו מדין "לא תעמוד על דם רעך".

ובסמ"ע כתב "עובר על לא תעמוד כו' - ובהג"מ כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה והביאו הב"י וכו' ז"ל ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי הוא ספק עכ"ל גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל וזוהו י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן מ"ה השמיטוהו ג"כ".

ומקור הדברים מהגמ' סנהדרין (דף עג.) שם נאמר "גופא מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך והא

מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מניין ת"ל והשבותו לו. אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל".

ועיין במאירי שם שכתב "מי שראה חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באים עליו חייב להשתדל בהצלתו ולא סוף דבר בעצמו אם הוא יכול בלא סכנה שהרי על אבדת ממונו חייב על אבדת גופו כל שכן אלא אף על ידי אחרים". ומבואר בדבריו שהחיוב להציל את חברו, הוא באינו מסכן את נפשו.

אולם בירושלמי (פ"ח דתרומות ה"ג) נאמר "רבי איסי איתציד בספסופה. אמר רבי יונתן יפרך המת בסדינו. אמר רבי שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל ואנה מיתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא. איל ופיסון ויהבניה ליה". ומשמע מדברי רבי שמעון בן לקיש שאמר "עד דאנא קטיל ואנה מיתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא", שצריך להכניס עצמו לסכנה, שהרי אמר "ואנה מתקטיל".

וצ"ע, שנראה שר"י חולק על זה שהרי אמר "יפרך המת בסדינו". ומדוע פסק ההגהות מימוניות כדברי ר"ל (ואולי שזוה שעשה ר"ל מעשה ולא שמע לדברי ר"י מוכח שהלכה כדבריו).

ובפתחי תשובה הביא בשם ספר אגודת אוזב, שביאר את דברי הראשונים שלא פסקו כדברי הירושלמי. וכתב "ועיין בספר אגודת אוזב מהגאון מהר"ם זאב וצ"ל שכתב טעם נכון מה דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו דברי הירושלמי בזה משום דס"ל בתלמודא דידן פליג על הירושלמי בהא ע"ש".

ונראה לראות, היכן ראה שהבבלי חלק על הירושלמי בכך.

ובאור שמח (פ"ז מרוצח ה"ח) כתב להוכיח מדברי הגמ' בסנהדרין (מד): שכתבה "ת"ר מעשה באדם אחד שיצא ליהרג אמר אם יש בי עון זה לא תהא מיתתי כפרה לכל עונותי ואם אין בי עון זה תהא מיתתי כפרה לכל עונותי וב"ד וכל ישראל מנוקין והעדים לא תהא להם מחילה לעולם וכששמעו חכמים בדבר אמרו להחזירו אי אפשר שכבר נגזרה גזירה אלא יהרג ויהא קולר תלוי בצואר עדים. פשיטא כל כמיניה לא צריכא דקא הדרי בהו סהדי. וכי הדרי בהו מאי הוי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד לא צריכא דאע"ג דקא יהבי טעמא למילתייהו".

והקשה והרי אמר שמואל (סנהדרין מה:): "נקטעה יד העדים פטור מאי טעמא דבעינא {דברים י"ז ז'} יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא". ואם מחויבים להיכנס לספק סכנה, במקום שהאחר בוודאי סכנה. מדוע אין העדים צריכים לקטוע את ידם ולהכניס עצמם לספק סכנה, מאחר שזה שהעידו עליו נמצא בוודאי סכנה.

וכתב האור שמח: "ועל כרחין דאינו מחויב לקטוע ידו להציל פלוני אף דע"י עדותן שקר נהרג בחנם וזה קצת סעד".

והנראה אולי לחלק, שאין דין לחבול בעצמו ולעשות מעשה היזק בידים, בכדי להציל חברו. אלא שהדין הוא שצריך להכניס עצמו לספק סכנה ממשוהו אחר, כאשר מעשהו הוא מעשה הצלה ולא מעשה היזק (ועיין חזו"א י"ד סי' סט). ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תרכז (אלף נב) שהסתפק "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי

לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך". ומבואר בדבריו שהוא לא למד חילוק זה, אלא הביא שיש המחייבים אדם לקצוץ אברו על אף שהפעולה היא פעולת היזק, "יש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת".

אך עדיין יש לחלק ולומר, שאין העדים חייבים להציל השני על ידי דין "יד העדים", במקום שמחויב מיתה מחמת הדין. (שו"ת יביע אומר חו"מ ח"י סי' ו').

ובגמ' נדרים (דף פ:) נאמר "מעיין של בני העיר חיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים בהמתם [ובהמת אחרים בהמתם] קודמת לבהמת אחרים כביסתן וכביסת אחרים כביסתן קודמת לכביסת אחרים חיי אחרים וכביסתן חיי אחרים קודמין לכביסתן. רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים".

ובשאלות פסק כרבי יוסי וכתב "והילכתא כביסה הוויא חיותא וחיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמת לחיי אחרים וכן הילכתא" (פרשת ראה שאליתא קמז). ונראה בסברת ר' יוסי, שסבר שמאחר שחוסר כביסה יכול להוביל לסכנת נפשות, לכך עדיף ספק סכנה דידה מוודאי סכנה דידהו.

אולם עיין באבה"ע סי' פ' סעי' יב ששם נאמר "פסקו לה מזונות הראויים לה, ונהרי היא מתאנה לאכל יותר, או לאכל מאכלות אחרות, יש מי שאומר שאין הפעל יכול לעכב, מפני סכנת הולד, שצער גופה קודם; ויש מי שאומר שיכול לעכב".

ובבית שמואל כתב שם "כ"כ הרמב"ם וכתב בח"מ אם מגיע מזה לולד ספק סכנה ולה אין סכנה אלא צער מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד ואם גם לה סכנה לא ידעתי מי שחולק ע"ז דחיייה קודמים בודאי ואפשר לומר אף על גב דמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרות לאכול כמה שאי' בש"ס נדרים דף פ' כבסית' וחיי אחרים כבסית' קודם אף על גב דאינו אלא צער מיהו שם רבי יוסי ס"ל כן ורבנן פליגו ע"ז וס"ל חיי אחרים קודם ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר"י".

ונראה שלמד את מחלו' חכמים ור"י באופן אחר, לא בסברת וודאי פיקוח נפש לעומת ספק, אלא שמעדיף ר"י אפילו צער במקום סכנה. וצ"ע.

ונראה שלמד שאין במניעת מים דין להציל מסכנה, אלא דין מניעת סכנה. ובמניעת סכנה לא נאמר "לא תעמוד על דם רעך", אלא בסכנה. ולכך במקום שכדי למנוע מהשני את הסכנה הוא מצער עצמו, לא סבר ר"י שהוא מחויב בכך.

ובגמ' נידה (סא.) נאמר "הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דרבי טרפון אמרו ליה לטמרינן מר אמר להו היכי נעביד אי לא אטמרינכו חזו יתייכו אטמרינכו הא אמור רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי זילו אתון טמרו נפשייכו". וברש"י שם כתב "מיחש ליה מיבעי – ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם". ובתוס' כתבו על דברי רש"י "פי' בקונטרס ושמא הרגתם ואסור להצילכם ובשאלות דרב אחאי מפרש שמא הרגתם ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך והיינו מיחש מיבעי ליה למיחש שיש לחוש ללשון הרע להאמינו לגבי זה שיזהר שלא יבא לו הפסד ולא לאחרים".

ומבואר שהם נחלקו איך להסביר את דברי ר' טרפון שאמר: "זילו אתון טמרו נפשיכו". אי מחמת דין הריגה שהם מחוייבים, ואין הוא מחויב להצילם. או מחמת זה שהוא מכניס את עצמו לספק סכנה.

ולכאורה נחלקו אם צריך אדם להכניס עצמו לספק סכנה, במקום שחברו עומד בוודאי סכנה.

ואולי א"א להוכיח משם, שהרי כתב הרמב"ם "כל היכול להציל ולא הציל, עובר על "לא תעמד על דם רעך"". ומבואר בדבריו שחייב "לא תעמוד" הוא בהולך להצילו. אולם ר' טרפון אמר שאולי יתפסו אותו, וא"כ לא רק שהוא מסכן עצמו, אלא אף אין הוא מציל את האחרים. וא"כ אין הוא מחויב בדבר, כ"ש כשמביאו לידי סכנה.

וא"כ לא מצאנו הוכחה בדברי הבבלי, שלא סבר את דברי ריש לקיש בירושלמי, שחייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה, במקום שחברו עומד בוודאי סכנה.

אולם המעיין בפוסקים נראה שהם פסקו שאין מחויב להכניס עצמו לידי ספק סכנה בשביל להציל את חברו מוודאי סכנה. וכך כתב באיסור והיתר הארוך (שער נט סי' לה) "ומיהו אם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה אף על פי שרואה במיתת חברו כדדרשינן וחי אחיך עמך. ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית".

ובהגהות הרמ"א למרדכי (סנהדרין רמז תשיח) כתב "ואם אמר הנכרי ליהודי קטע יד פלוני ואי לא קטילנא לך אמר ר"ב דמותר לקטוע מפני פקוח נפש וחייב לפרוע דמי ידו ונראה דע"י אבר אחד מחללין שבת דבאבר אחד איכא סכנות נפשות כדאמרינן בהחובל דלמא בהדי דעיור עיניה נפיק נשמתיה ואף על גב דרובא באבר אחד לא מיייתי הא אמרינן ביומא אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב ומה בין זה לגב היד וגב הרגל דמחללין כדאיתא פרק ח' שרצים ויש דוחים דמחללים בשבות בעלמא משמע בכלי ברזל אף בחבורה כל דהו מחללים לפירוש ר"ת כדאמר פרק הנשרפין דפרזלא מירזף זריף".

ובערך השולחן כתב "הפוסקים הביאו בשם ירושלמי דחייב אדם להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל חברו והראשונים השמיטו זה מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס א"ע ומיהו הכל לפי הענין ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי ובוזה נאמר ושמ אראנו בישע אלהים זהו ששם אורחותיו וכל המקיים נפש מישאל כאלו קיים עולם מלא".

ולהבנתנו נראה שבזה נחלקו התוס' והרמב"ן בדבריהם אי תקנינן איסור פדיה יותר מכדי דמיהם, בסכנת נפשות וודאית.



ד.

ועל האי קושיא שהקשו תוס' מר' יהושע בן חנניה (גיטין נח.) כתבו תוס' (גיטין מה. ד"ה דלא ליגרבו וליתו) "אי נמי בשעת חורבן הבית לא שייך דלא ליגרבו". והרמב"ן ביאר דברים אלו וכתב "דהתם בשעת חורבן הבית וליכא משום דמיגרבי בהו טפי, שהרי כולם בשבי הלכו".

ולכאורה צ"ע, שהרי מבואר בגמ' שר' יהושע הולך להצילו ופודהו וכך נאמר שם "לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה ולא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישאל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע". ומה כוונת הרמב"ן שאמר "שכולם הלכו בשבי ולכן ליכא משום דמיגרי בהו טפי".

ובחוות יאיר (סי' ריג) נשאל "אם הרשות ביד לוי לילך להשתדל בעד נפשו לדור שם שנתיים ימים או ימנע מחשש פן ימטא מזה היזק רבים (פי' כי הרבה יהודים מתגוררים שם גם השררה מקפדת מאד וכמה פעמים הוכרו בבה"כ ע"פ ציווי שלהם שיעקרו משם בעונש וקנס לכן זה המשתדל הוא מעורר ומזכיר הדבר) לכאורה היה נראה דאסור מק"ו שהרי על יחידים הדריים בכפרים מוטל לעקור דירתם אם יש חשש היזק רבים כמ"ש במרדכי הביאו רמ"א בהג"ה בח"מ סי' קנ"ה סעיף כ"ב וא"כ כ"ש לעשות דבר בהשתדלות לצורך עצמו ויש בזה היזק רבים".

וכתב "מש"כ שיהא אסור לכל יחיד להשתדל ולפקח בטובת עצמו מחשש שע"י זה יגיע נזק ליחיד או לרבים הוא דבר נגד השכל ולא יעלה על לב וכי נאסור על עשיר מלתת דורון שנה חדשה לשר מחשש פן יאנף על שאר עשירים שבקהל".

דהיינו שהוא למד שאין היחיד מחויב להפסיד כדי שלא להזיק לציבור. והוכיח זאת וכתב "וראיה מהא דק"ל בגמ' בגיטין דאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם והטעם דלא לגררי ולייתו וכדק"ל ביו"ד סי' רנ"ב ומ"מ ק"ל דיכול אדם לפדות עצמו ונ"ל דבנדון זה אפילו אחר מצי להשתדל עבורו וחשש דשבויים חמיר טפי דאחר לא ובאם לוי ת"ח ככה"ג גם בשבוי מותר כב"ד רנ"ב ס"ד] בכל ממון שירצה. וכן הא דק"ל אין מבריחין את השבויים מחשש הכבדת עול האחרים ומ"מ פשוט דכל יחיד שיכול לברוח בורח ואין לו לחוש על אחרים".

ומבואר שלמד שסוגיית אין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן, עניינה תקנת הציבור. ושיטת הראשונים שהאדם יכול לפדות עצמו, הבנתה היא שאין דין על היחיד להפסיד במקום שהציבור נפסדים. ולכן הוא יכול לפדות עצמו וכן הוא יכול להבריח עצמו, מאחר שהוא בגדר יחיד ולא בגדר ציבור.

ואם כך אולי זו ההבנה בדברי הרמב"ן, שאין הכוונה שכולם שבויים, אלא הכוונה היא שמאחר שרוב הציבור שבויים ונרדפים, אין דין ציבור. וכך לא נאמרה התקנה, אלא רק במקום שיש ציבור ולא יחידים.

ה.

ובעניין תקנת אין מבריחין את השבויין נאמר במשנה (גיטין מה.): "ואין מבריחין את השבויין מפני תיקון העולם רבן שמעון בן גמליאל אומר מפני תקנת השבויין". וביאר רש"י (בד"ה דליא אלא חד): "ת"ק חייש לתיקון העולם כולו שמא יקצפו על השבויים העתידים לבא ויתנום בשלשלאות ובחריצים ורבי שמעון לא חייש אלא אם כן יש שבויין אחרים עמו שמא יקצפו השבאין לייסרן ביסורין". ומבואר שתקנה זו באה כדי שלא יבואו השוכים לייסר את השבויים.

ונחלקו ת"ק ורשב"ג אי חיישינן רק לשבויים העומדים במחיצת המוכרים או גם לשבויים העתידיים.

ולכאורה צ"ע בדברי רשב"ג, שהרי הוא סבר שתקנת "אין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהם" היא מחמת ליגרב, שהרי הוא סבר שבעל אינו מחויב או אפילו אינו יכול לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה. ומבואר שהוא חושש לעתיד לבא, ומדוע בתקנת אין מבריחין, אין הוא חושש לעתיד לבוא, שיתפסו השוכים שבויים אחרים וייסרו אותם.

והנראה בביאור דבריו, שסבר ששתי התקנות אין הן תקנות מתוך דאגה ליחידים, אלא תקנות לציבור. ולכן סבר שאף שהיחיד ניזק, ויכול למנוע הניזק זה, אין הוא יכול לעשות זאת על חשבון הציבור. ולכן הוא סבר בתקנת "אין פודין יותר מכדי דמיהן" שאין היחיד יכול לפדות את עצמו, לעומת חכמים שסברו שכשהיחיד מגיע מעצמו ועם ממונו, אין הוא בגדר הציבור, והתקנה לא חלה עליו על אף שזה מזיק לציבור. ולכן רשב"ג שחלק על זה, סובר במקום שיש חיוב הברחה על הציבור, מחמת "לא תעמוד על דם רעך" אין מקום ליחיד. ולכן על אף שהיחיד יינזק בעתיד (שהשוכים את יתנו השבויים מכאן ולהבא בסד), אין אנו מתחשבים בזה ומפקיעים את חיוב הציבור להברית. אולם אין הם יכולים להזיקו בידיים, ולכן אם יש שבוי אחר עם המוכר ומחמת ההברחה של חברו יבואו השוכים להזיק לו, יש עלינו לתקן שלא להברית.

אולם חכמים שסברו שגם לעומת חיובי הציבור, עדיין יש מקום ליחיד. ולכן אף כשמבריחים מחויבים לדאוג ליחיד, וראו לתקן שלא להברית במקום שהיחיד יינזק בעתיד.

ובגוף תקנת אין מבריחין דנו האחרונים אם יכול היחיד לברוח, או שהתקנה נאמרה גם שאינו יכול לברוח.

ובחוות יאיר (סי' ריג) כתב "דק"ל אין מבריחין את השבויים מחשש הכבדת עול האחרים ומ"מ פשוט דכל יחיד שיכול לברוח בורח ואין לו לחוש על אחרים". ובדבריו דימה תקנה זו לתקנת אין פודים יותר מכדי דמיהם. וכתב שכמו שיכול היחיד לפדות עצמו ביותר מכדי דמיו, כן יכול הוא להברית עצמו. וצ"ע אם יהיה דין זה תלוי במחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל, אי יכול היחיד לפדות עצמו ביותר מכדי דמיו.

ובמים חיים (לפר"ח) הביא להוכיח שיכול היחיד לברוח ולא נאמרה עליו התקנה. ממאי שהביאה הגמ' בגיטין (מה.), שרב עיליש ברח. אולם עיין בעיון יעקב על העין יעקב (בגיטין שם) שכתב "ואף על גב דאסור להברית את השבויין מ"מ כאן כיון שנתגלה לו מן השמים ע"י היונה שיברח ברח להציל נפשו". ומבואר בדבריו שאף על היחיד נאמר איסור בריחה.

ולפי דברינו שכל התקנה היא תקנה על הציבור, אולי אין לומר שהשבוי בכלל ציבור הוא. וכל מה שנחלקו הראשונים בפדיון אשתו, הוא רק כלפי אשתו שפודה אחר. ונמצא הבעל כחלק מן הציבור אלא אי אמרינן ש"אשתו כגופו". אולם כלפי עצמו וודאי שיכול לפדות עצמו. (ואולי זו כוונת החוות יאיר).



ו.

ובגמ' סנהדרין (עג.) נאמר: "גופא מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מניין תלמוד לומר והשבותו לו. אי מהתם הנה אמינא הני מילי בנפשיה אכל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קא משמע לן". ורש"י ביאר וכתב " הני מילי בנפשו – אם זה הרואהו יכול להצילהו יצילהו. קמ"ל – לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

ומבואר שהאדם מחויב להציל חברו בגופו, מחמת שני מחייבים. האחד "לא תעמוד על דם רעך" והאחר הוא "והשבותו לו". זאת, לעומת החיוב למיטרח ומיגר אגורי. שחיובו הוא מהנאמר, "לא תעמוד על דם רעך". וא"כ החיוב להבריה את השבויים, גדול מהחיוב לפדות. ששם מקיים גם "והשבותו לו" ואילו בפדיון מקיים רק "לא תעמוד על דם רעך".

ויש קצת מקום להעיר על סדר המשנה. שקודם הביאה את תקנת אין פודים יותר מכדי דמיהן ורק לאחר מכן את תקנת אין מבריחין.

ועיין ברמב"ם שכתב "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהן לשבותן. ואין מבריחין את השבויים, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מכבידין עליהן העול ומרבין בשמירתן" פ"ח ממתנות עניים הלי"ב). ומבואר שהוא חיבר בין שתי תקנות אלו וכתב את שתיהן בהלכה אחת.

ואולי אפשר לומר שתקנת "אין מבריחין" נאמרה לאחר תקנת "אין פודין". וזהו דלאחר שאמרו חכמים שאין פודים, ולכן יישארו חלק מהשבויים אצל שוביהם. לפיכך תיקנו חכמים שלא יבריחו, שלפחות לא יכבידו עליהם את העול וירבו בשמירתן.

וא"כ שתי התקנות תלויות זו בזו. ובמקום שלא נאמר את תקנת "אין פודים יותר מכדי דמיהן", לא נאמרה גם "תקנת אין מבריחין".

וכן מסתבר, שהרי אם יבוא השובה ולא יסכים לפדיון השבויים כלל, בין בדמיהן בין ביותר מכדי דמיהן, לא יהיה בשבויים פדיון כלל, מחמת שגם לא נבריה אותם מחמת תקנת "אין מבריחין". אלא נראה שבמקום שאין דין פדיון על ידי דמים, נאמר דין הברחה. ובמקום זה לא אמרו חכמים את תקנתם ש"אין מבריחין", לתועלת איכות השבי של השבויים.



סיכום

לאור הנכתב לעיל נראה, שמאחר שפדיון שבויים מצווה רבה, תדחה מצוות עשה אחרת. והרמב"ם כתב "אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה. ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממין, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מצר שבא עליהן" (פ"ה ממלכים ומלחמות

ה"א). וחידש שיש דין מלחמת מצווה ב"עזרת ישראל מצר שבא עליהן". וא"כ כל שבאו עליהן צורר, מצווה היא להילחם. אולם נראה שבמקום פדיון שבויים תדחה מצווה זו.

והנה חז"ל תקנו שאין מבריחין את השבויים וא"כ אין לנו להילחם על מנת לשחרר את השבויים. אלא רק לשחררם על ידי פדיון ותדחה מצוות פדיון שבויים, את חיוב מלחמת מצווה. מחמת שפדיון שבויים מצוה רבה היא.

והנה לעניין פדיון ביותר מכדי דמיהן נראה שרוב הראשונים פסקו ליגרבי, או מחמת שפסקו כרשב"ג או שפסקו כרבנן ולחומרא. וא"כ במקום שיש חשש שפדיון יותר מכדי דמיהן יעודד את השובים, להמשיך בדרכם נראה להחמיר.

אלא שבתוס' כתבו, שבמקום סכנת נפשות לא תקנו חכמים ש"אין פודים יותר מכדי דמיהן". אולם כבר הראנו שנחלקו בזה הראשונים.

ובפוסקים לא הביאו דין זה. ונראה שפסקו שאפילו בוודאי סכנה, תקינו רבנן שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן. ונראה מחמת שפסקו שאין דין להכניס עצמו לספק סכנה, אפילו במקום שחברו בוודאי סכנה. וא"כ אף שנמצאים בוודאי סכנה, אין לפדות את השבויים ביותר מכדי דמיהן.

אלא מאי שמאחר שבתחילת המאורעות הנזכרים, אפשר שלא יכלו לדעת אם יסכימו למשא ומתן בכלל. אם כך לפי הנאמר לעיל שתקנת "אין מבריחין" נתקנה רק במקום שיש אפשרות לפדיון. לא תהיה תקנת אין מבריחין, ומחויבים להילחם מדין פדיון שבויים על מנת להבריח השבויים.

אך אם כך במצב זה לא נתקנה תקנת "אין פודים יותר מכדי דמיהן", שהרי אנו מבריחין את השבויים ומריעים השובים את חיי השבויים. ויהיה חיוב לפדות אף ביותר מכדי דמיהן. ואם כן מרגע שבאו למשא ומתן יהיה דין לפדות בכל מחיר.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

פרטי דינים באיסור שעטנז דאורייתא ודרבנן*

מהו שוע טווי ונוז והאם צריך את שלשתם כדי לעבור באיסור תורה

בגמ' בנדה ס"א ע"ב איתא: אמר רב אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימיה דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי מאי טעמא מדאורייתא שעטנז כתיב עד שיהיה שוע טווי ונוז ורבנן הוא דגזרו ביה וכיון דלא ידע אי נתקיה שרי. מתקיף לה רב אשי אימר או שוע או טווי או נוז והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא ע"כ. ונחלקו הראשונים בשני ענינים עיקריים בסוגיא זו - א. מהו פירוש שוע טווי ונוז. ב. האם ההלכה כמר זוטרא או כרב אשי. ונבאר את הדברים בס"ד.



מהו פירוש שוע טווי ונוז

רש"י בנדה ס"א ע"ב ויבמות ה' ע"ב מפרש שצריך שהצמר והפשתים יהיו שועים יחד, דהיינו מוחלקים במסרק, וגם טוויים יחד וגם נוזים דהיינו ארוגים יחד, ואם הם שועים לחוד וטוויים לחוד ורק ארוגים יחד אין בזה איסור תורה*. ותוס' ביבמות ה' ע"ב כתבו שכן פירש ריב"ן עי"ש. וכ"ד הראב"ן בנדה ס' של"א ושל"ז עי"ש.

וכ"ד הגאונים. בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה ס' קי"א הובאה תשובת רב צמח גאון [שהובאה בקיצור באוה"ג ביצה עמ' 15 על שם רב כהן צדק עי"ש, ובספר האשכול ח"ב עמ' 44], וז"ל וששאלתם ולתפור בגד צמר וכרים וכסתות ומרדעת של חמור בחוטי פשתן. כך הלכה לבישת שעטנז מן התורה אינו אסור אלא עד שיערב בצמר ופשתן ויטונו ויארגנו שכך אמרו חכמים וכו' [הביא את סוגית הגמ' בנדה] והלכתא כמר זוטרא וכו', הילכך בגדים של מלבוש ושל כסות כיון שאסורו של תורה אפי' לתפרו בחוטי פשתן אסור, אבל כרים וכסתות שאיסורו מדרבנן אם תפרן בחוטי פשתן אין בכך כלום. ומרדעת של חמור הרי הוא ככרים וכסתות ע"כ. ומפורש שתפירה של צמר בחוט של פשתן אין איסורה מהתורה, משום שאינו שוע וטווי יחד.

ובתשובה בספר האשכול ח"ב עמ' 43 [ועי"ש בהערות שהיא לרב שרירא גאון] איתא וששאלתם הילכתא אסור לתפור ב' בגדים אחד של צמר ואחד של פשתן ואפי' בחוטי משי כדי לעשות בגד אחד ללבוש שכיון שדוחק זה בזה בתפירה נעשין כנוזין [כצ"ל - עי"ש בהערה]

* עיין במאמרו של הרב יואל שילה בירחון האוצר הקודם שכתב בקצרה בענין זה, ומסקנתו ברוב הדברים שוה, אלא שאני הארכתני יותר בדברי הראשונים, ואף הרב הנ"ל עבר על מאמרי והסכים לדבריי ואף הוסיף מעט הגהות, יישר חילו. (א). ומה דאיתא ברש"י על התורה בפרשת קדושים י"ט, י"ט: ואומר אני נוז לשון דבר הנמלל ונשזר וכו' - עי' במאמרו של הרב קלמן כהנא בכתב העת מנחה ליהודה עמ' 61 והלאה, שזו הגהה של ר"ת, וכמו דאיתא בספר הישר ס' תקמ"ד מילים אלו ממש, עי"ש ב.

ונאסרים, וקי"ל 'מדרבנן' או שוע או טווי או נוז ע"כ. הרי דס"ל שכיון שהצמר והפשתן לא שועין יחד ולא טוויין יחד אין זה אלא מדרבנן. וכ"ד רה"ג בנו, דבספר האשכול שם עמ' 40 הביא את תשובת רה"ג שההלכה כמר זוטרא שצריך שיהא שוע טווי ונוז בשביל איסור דאורייתא עי"ש. ובאוה"ג ליבמות עמ' 9 הובאה תשובת רה"ג שביאר מהו שוע טווי ונוז, וז"ל שוע לשון שעיעות והוא תרגום ועל חלקת צואריו, וכך צורתו 'שטורפין צמר ופשתים זה עם זה' ועושין אותן כמו לבדים ועושין אותן כמו מלבוש וכן שנינו הלבדים אסורין מפני שהן שועין. והטווי על שני פנים או 'שטוויין צמר ופשתים טרופין זה בזה' או שטוין חוט צמר לבדו וחוט פשתן לבדו 'וחוזרין וטוויין את שני החוטים זה עם זה' להיותם משור. והנוז על שני פנים או באריגה או תכיפה במחט עי"ש, ומבואר שזהו שאסור מן התורה, אבל צמר לבד ופשתים לבד שארגם או תפרם אין זה מן התורה.

ותשובה זו הועתקה בסתם בדברי ר"ח [בפירושו ליבמות ה' ע"ב] שהובאו בספר האשכול שם עמ' 43, בזה"ל 'שהכלאים בג' מדות שוע 'או' טווי 'או' נוז. שוע לשון שעיעות וכו' [כדברי רה"ג הנ"ל]. והנה בשו"ת הגאונים שע"ת סי' ס"ב הובאו ג"כ דברי ר"ח הנ"ל [יתכן שהעתיקו מספר האשכול הנ"ל], וכתב עורך התשובות: ותמהים על האי דכתב ר' חננאל 'או' שוע 'או' טווי 'או' נוז, דהא גרסינן במס' נדה והלכתא כמר זוטרא דאמר עד שיהא שווע וטווי ונוז דכולהו בעינן בחדא ע"כ. וכן המאירי ביבמות ה' ע"ב הביא פירוש זה בשם 'גאוני ספרד' [וכונתו לר"ח] ושכ"ד הרמב"ם, וכתב שיש בזה קושיא חזקה מהא דמסכת נדה הנ"ל עי"ש. אולם כבר כתב לנכון הר"ש אלבק בהערה י"ב לספר האשכול שם [וכן בעמ' 42 הערה א'] שכונת הר"ח לא לכלאים דאורייתא אלא להסביר את המושגים של שוע טווי ונוז, ומה שכתב 'או' היינו 'למעשה' שהם אסורים מדרבנן, דהא מקור דבריו הם מרה"ג הנ"ל דס"ל כן להדיא עי"ש. וכן מפורש בערוך ערך שוע שהעתיק ג"כ בסתמא את דברי ר"ח הנ"ל, ובסוף הדברים העתיק את דברי הגמ' בנדה שהלכה כמר זוטרא עי"ש. וכן כתב הרמב"ם בפה"מ כלאים פ"ט מ"ח במהדורא קמא בסתמא שאם עירב צמר ופשתים וטוה מהן יחד חוטים וארגו בגד ולבדו אח"כ והחליק את פניו וכו' הרי אז יהיה אותו הבגד כלאים מדאורייתא, אלא שבמהדו"ב כתב שכן דעת 'קצת מהגאונים', והוא ז"ל חלק עליהם דס"ל שגם כל אחד בפני עצמו הוא מהתורה עי"ש. אבל בדעת הגאונים ומה שקיבל הוא בצעירותו זה שצריך שוע וטווי יחד ורק לאחר מכן לארוג כדי לחייב מהתורה.

וכ"ד הרי"ף, שבביצה דף ז' ע"ב פסק כמר זוטרא שצריך שוע טווי ונוז, ובתשובה שהובאה בספר האשכול שם עמ' 41 כתב כדעת רה"ג הנ"ל, וז"ל וזה השוע שהוא אסור הוא 'שמנפצין הצמר והפשתן ביחד' וילבד אותן כעין הלבדין ויעשה מהן בגד אחד כמו שאמרו במשנתנו הלבדין אסורין מפני שהן שועין וכו'. וטווי הוא המטוה, והאיסור הוא שמנפצין הצמר והפשתן יחד 'וטוויין אותו מעורב'. ופי' נוז הוא דבר מחובר ותלוי בדבר אחר כמו התפירה והאריגה

(ב). ויתכן שכן הבין גם הרמב"ם בדעת ר"ח, וזו כונתו בפה"מ ש'הנדפס [מהדור"ק] שכתב: ואם מצאת לאחד דבר חולק על מה שאמרתי [שצריך שוע טווי ונוז יחד] אל יכנס בלבך ספק שהוא שכח ההלכה ההיא האמורה בגמ' נדה עי"ש. והוא הר"ח לפי ההבנה הנ"ל.

ועשיית הגדילים והעבותות ע"כ. הרי להדיא דס"ל שצריך שיהיה שוע וטווי צמר ופשתים יחד ורק אז נאסר באריגה מהתורה. וכ"ד האשכול שם ובתשובה סי' ק"ט עי"ש. וכ"ד הראב"ד בפירושו לתו"כ פרשת קדושים שנביא לקמן.

וכ"ד הר"ש פרחון במחברת הערוך ערך שעטנז וז"ל פי' דבר מעורב מג' ענינים כדתנן שוע וטווי ונוז, פי' צמר ופשתים מעורבין ואח"כ טוין ואח"כ אורגין אותו, זה של תורה, ורבתינו אסרו לקשור אפילו בגד של צמר עם חתיכה של בגד פשתן, והעושה כן קוראין לו שעטנז דרבנן שהעובר עליו חייב מיתה ע"כ. וכן הרד"ק בספר השרשים ערך שעטנז העתיק בסתמא את קיצור תשובת רה"ג הנ"ל, וסיים ומן התורה אינו אסור אלא עד שיהיו שלשתן כאחד שוע וטווי ונוז עי"ש. וכ"ד ר' הלל בפירושו לספרי פרשת כי תצא וז"ל דלהכי כתיב שעטנז משמע דבר ששוע דהיינו שמנפץ צמר בהדי פתשן ומערבן והדר טוין ואורגן וכו' דנוז היינו ארוג וכו' עי"ש.

וכתב ראב"י בתשובה שם: ומשכחת לה שוע לחודיה שאסור מדרבנן כגון הלבדים וכו'. וטווי משכחת לה בלא נוז כגון שנפץ וערב הפשתן והצמר וטוה מהם משיחה לקשור בהם מותניו ואין בו נוז שהוא ארוג. ונוז לחודיה משכחת לה שטוה הפשתן בפני עצמו והצמר בפני עצמו ואורגם, וכל אחד מאלו מדרבנן אם לא יזדמנו שלשתן כאחת ע"כ. וכ"כ הראב"ן בסי' של"א עי"ש.

והנה התוס' ביבמות ה' ע"ב ובנדה ס"א ע"ב ושאר הראשונים הקשו על רש"י כמה קושיות. ואחת מהם מהגמ' במנחות ל"ט ע"א שהוכיחה שקשר העליון בציצית דאורייתא מדשרא רחמנא סדין בציצית, והרי חוטי התכלת אינם שועים וטוויים יחד עם הפשתן, ואעפ"כ הם אסורים ללא היתר התורה בציצית עי"ש. ומצאנו כמה תירוצים לקושיא זו.

בספר האשכול שם עמ' 46 כתב בזה"ל: ולי אני הכותב משמע דקשירה כשוע טווי ונוז דמיא, ואסור מן התורה, דיחדיו קרינן ביה כמו שוע טווי ונוז ע"כ. וכ"כ עוד ראב"י בתשובה סי' ק"ט, לאחר שהביא את דברי רה"ג שצריך שוע טווי ונוז כתב: והקושר כמו כן הוא כלאים מדאורייתא, שאם קשר חוט של פשתן בשל צמר הוא מדאורייתא, ומוכחא מילתא מהא דאמרין בפרק התכלת אמר רבא ש"מ קשר העליון דאורייתא וכו' עי"ש. וכ"כ יותר באורך הראב"ד בפירושו לתו"כ פרשת קדושים, וז"ל מיהו היכא דהוי שוע וטווי חד חד לחודיה וקטר ליה בהדי הדדי - ההוא קוטרא עביד להו כאילו הוי שוע טווי ונוז בהדי הדדי מעיקרא, והא מילתא גמרינן לה מדאצטריך רחמנא למשרי כלאים בציצית, משום דהתם ליכא חבור לא בשועם ולא בטוויים אלא בנוזם בלבד והוא הקשר, וטעמא דציצית הוא דשרי אבל בעלמא הוה אסור מן התורה, ש"מ שהקשר חמור יותר מן האורג עי"ש. וכיון לתירוץ זה בספר צמח צדק על המשניות כלאים פ"ט מ"ח סוף אות ב' עי"ש. אולם תירוץ זה צ"ע, דהא אריג הוא חיבור מושלם, ואעפ"כ הוא לבד לא מהני לדאורייתא עד שיהא שוע וטווי יחד, א"כ גם הקשירה יכולה להיות רק תחליף לאריגה אבל לא לשוע וטווי. וכבר כתב כע"ז הצמח צדק שם שהפוסקים לא נראה להם כן, דהא אריג הוי חיבור יותר מחיבור דקשר, וא"כ כיון דגבי קשר ה"ל כלאים דאורייתא אף שאינן שוע וטווי ביחד ה"ה גבי אריג ע"כ. ועוד שלא נראה כן מסתימת דברי הגאונים והרי"ף שטרחו לבאר מהו שטענו דאורייתא, ואם קשירה לבד הוי

דאורייתא הו"ל לפרושי כן להדיא. ובפרט לפי מה שצידד בתשובת ראב"י שם שגם תפירה אסורה מהתורה כמו קשירה, שבזה מפורש להדיא בתשובת רב צמח גאון שהבאנו לעיל שתפירה היא מדבריהם ע"ש. וכפי שכתבנו, נראה שגם קשירה אינה יכולה לבטל את הצורך של שוע וטווי.

והר"י קורקוס בהלכות כלאים פ"י ה"ב כתב שרש"י במהדו"ק ביבמות תירץ קושיא זו דאצטריך להיכא שהחוטין בעצמן הם שועים וטוויים צמר ופשתים יחד ומחבר אותם ע"י שתי תכיפות, הטלתן בטלית תכיפה אחת וקשירתן תכיפה שנית ע"כ. וכ"כ הראב"ן בסוסי' של"ז דאתי עשה דגדילים תעשה לך ודחי ל"ת דלא תלבש שעטנז, שאם עשה הציצית מצמר ופשתים שוע טווי יחד ונוו שרכו בין דצמר בין דפשתים שרי ע"כ. ולא כתבו אם מיירי בתכלת או בלבן. ובאמת שגם בזה עמד הצ"צ שם מדנפשיה וכתב שאפשר ליישב ולומר דנהי דחוטין של תכלת צריך שיהיו צמר לבדו בלא פשתן כמ"ש התוספות, מ"מ שני חוטין של לבן, אף שהם מצמר ופשתים יחד, כשרים לענין ציצית וע"ז התירה התורה [וצ"ל דמיירי באין לו אחר, דאם יש לו – אפשר לקיים שניהם, וכפי שכתב בציון ההלכה פ"י מכלאים אות ל"ה ע"ש], ומיירי שהחוטין שועין וטוויין יחד ע"ש.

אמנם דעת רוב הראשונים מזמנו של ר"ת והלאה דלא כרש"י אלא שוע לבד וטווי לבד ונוו [דהיינו שזור] לבד שחיברם יחד אסורים מהתורה. ר"ת בספר הישר בסי' תש"נ הקשה על רש"י ופירש כנ"ל, וכ"כ בעקבותיו התוס' ביבמות ובנדה, הר"ש בפירושו לכלאים, היראים סי' של"ג, העיטור בהלכות ציצית דף ס"ח ע"ג ע"ש, האו"ז בסי' ש"ו, הסמ"ג לאוין רפ"ג, הסמ"ק מצוה ל"ב, הרמב"ן בנדה ובפירושו לתורה פרשת ויקרא, הרשב"א בנדה, הריטב"א ביבמות, בנדה ובביצה ט"ו ע"א, הרא"ש בפירושו לכלאים פ"ט מ"ח ובפסקיו, המאירי ביבמות ובביצה ובנדה, הר"ן בביצה ז' ע"ב מדפי הרי"ף, הרי"ד והריא"ז בנדה, הכפתור ופרח פנ"ט, החינוך מצוה תקנ"א, ועוד.

ולכשתמצי לומר, הפירוש הרווח בעם ישראל לסוגיא זו כפי שקיבלו הגאונים היה כפירוש רש"י, אלא שר"ת וסיעתו התקשו בעיקר מכלאים בציצית, ולכן פירשו אחרת. אולם להאמור מצאנו תשובות לקושיא זו. וביתור יש להתבונן, שמדברי ר"ת וסיעתו נראה שלא ידעו שכדברי רש"י פירשו הגאונים, וחשבו שרש"י הוא דעת יחיד ולכן דחאוהו. ויתכן מאוד שאילו היו יודעים שכך דעת הגאונים – היו ממשכנים נפשם ליישב דעתם, ובפרט הרמב"ן ובית מדרשו שהולכים בד"כ בדרך הגאונים וסיעתם. וע"ע לקמן הנראה לדינא בזה.



האם שוע או טווי או נוו אסורים מהתורה או מדרבנן

כתב הרמב"ם בפה"מ הנדפס בכלאים פ"ט מ"ח: שלא יהיו כלאים עד יהיו נחברים אלו שלשה הענינים כולם [שוע טווי ונוו], וכל מה שאינו כך הוא כלאים מד"ס. וזו הלכה פסוקה באמת ואין בו ספק, וכן אמרו בגמרא. ואם מצאת לאחד דבר חולק על מה שאמרתי אל יכנס בלבך ספק שהוא שכח ההלכה ההיא האמורה בגמ' נדה ע"כ. אולם במהדורה בתרא [מהדורת

קאפח ועוד] כתב הרמב"ם [במקום המילים המודגשות הנ"ל] כך: כן כתבו קצת מן הגאונים. וזה אצלי בלתי נכון, אלא כל אחד מהם כלאים של תורה, ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה אינו לשון התלמוד אלא פירוש ע"כ. וכ"כ בחיבורו בפ"י מהלכות כלאים ה"ב: כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה. כיצד צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים. טרפן וטוה אותן כאחד וארג בגד מטווי זה הרי זה כלאים ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות עדות ה"ג שמי שלבש שעטנז שהוא שוע או טווי או נוז הרי זה פסול לעדות מן התורה ע"ש.

וכדעת הרמב"ם כ"ד ספר המדריך המספיק ערך שעטנז [כדרכו] דשוע או טווי או נוז הוי דאורייתא ע"ש. וכן הסכים ספר המנהיג בהלכות ציצית [עמ' תר"נ במהדורת מוה"ק ע"ש]. והרלב"ג בפירושו לתורה פרשת קדושים החזיק בעזו בדעת הרמב"ם והוסיף שהמשניות בכלאים מורות שלא כדעת מר זוטרא, וכתב ליישב בעוד דרך את פסק ההלכה הנ"ל אף לגירסתנו בגמ' והלכתא כמר זוטרא ע"ש"ב. וכ"ד הפירוש המיוחס לראב"ד על הספרי בפרשת כי תצא שכתב מיהו לי נראה מדאצטריך קרא למשרי כלאים בציצית והתם ליכא אלא חדא ע"כ שר"ל או שוע או טווי או נוז ע"ש. וכ"ד ר' אברהם מן ההר ביבמות ה' ע"ב ע"פ הראיה הנ"ל מציצית שהוא רק 'נוז' דהיינו שזור שמסובך יחד, שזהו הקשר העליון, וכתב: וכבר ברינא להאי פירושא בנדה פרק האשה. וההיא מסקנא דהתם ליתא, כדברירנא התם ע"ש. וכן הסכים המכתם בביצה ט"ו ע"א, שהביא את הרמב"ם בהלכותיו הנ"ל וכתב: ואע"ג דאיכא דגרסי' התם והילכתא כמר זוטרא דאמר כולוהו בעינן מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא דשעטנז - (מכלל) דלא מעיקרא גמר הוא ע"כ. וכ"ג דעת ר' נתן אב הישיבה שכתב: ומלת שעטנז היא סימן לאיסור הכלאים שווע טווי ונוז, פירוש מנופץ ושזור וארוג, ואין צריך עד שיהו כל שלשה דברים אלו אלא כל אחד לבדו אסור וכו' ע"ש, ונראה מפשט דבריו דמדאורייתא קאמר [אע"פ שאפשר לדחות, דנקט האמת לדינא שאסור מדרבנן, ודוק].

והרמב"ם שם כתב לשיטתו הנ"ל שצמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים. והראב"ד השיג עליו שלבדים אינן מן התורה שאינן טוויין אלא שוע בלבד ע"כ. וההשלמה, המאורות והמאירי בסוף פ"ק דביצה כתבו ליישב את דעת הרמב"ם שכיון שעשה מהן בגד והוא גמר עשייתו אע"פ שאינן אלא שועין חשוב כבגד ואסור מן התורה ע"ש. אולם המכתם שם הביא את דבריהם בשם אית דאמרי וכתב מיהו לדעת הר"מ ז"ל הלבדין אסורין מן התורה, דקא סבר דלא בעינן שוע וטווי אלא שוע או טווי או נוז, וגמר לה מדאמרינן דשרא רחמנא כלאים בציצית וכו' ע"ש. ובודאי שכן עיקר בדעת הרמב"ם.

עוד כתב הרמב"ם שם: טרפן וטוה אותן כאחד 'וארג בגד' מטווי זה הרי זה כלאים ע"כ. והתקשו המפרשים הרי לשיטתו טווי לבד הוי כלאים דאורייתא, ולמה צריך שגם יארוג. והכס"מ שם בדעתו דנהי דבשוע בלבד הוי כלאים - בטווי לא הוי כלאים אלא אם כן הוא ארוג, והאריך בזה ע"ש. אולם בהלכות עדות שהזכרנו לעיל מפורש שגם טווי לבד הוי דאורייתא ע"ש. והרדב"ז כתב שארג היינו שארג 'ולבש', לאפוקי אם לא לבש ע"ש. ומהר"ש אבוהב בספר הזכרונות דף י' [הובא בשכנה"ג סי' ש' הגב"י אות ו] כתב דהרמב"ם או או קתני '[או' טוה 'או'

ארג] ע"ש. והגר"א ביו"ד סי' ש' כתב שאם לא ארג אין דרך לבישה בכך ולכן פטור אבל אם יהיה דרך לבישה בחוטין חייב ע"ש. ולתירוצים אלו גם בטווי ס"ל לרמב"ם שהוא איסור תורה, וכן נראה עיקר בדעתו.

והנה בפירוש המשנה לא כתב הרמב"ם מה הכריח אותו לחזור בו ממה שקיבל בתחלה, אולם בחיבור בפ"י ה"ד כתב כך: ומנין שכל איסורין אלו [של קשירת צמר בפשתן האמורים בה"ג] של תורה, שהרי הוצרך הכתוב להתיר כלאים בציצית, כמו שלמדו מפי השמועה שלא נסמכה פרשת כלאים לפרשת ציצית אלא להתיר כלאים בציצית, והציצית חוטין קשורין בלבד הן, מכלל שחבור כזה שלא במקום מצוה אסור מן התורה, שאינו ממעט בתורה דבר שהוא אסור מדברי סופרים ע"כ. ואם קשירה לבד אסורה מן התורה, ע"כ שלא צריך שוע טווי ונוז יחד אלא באחד מהם בלבד סגי.

ונראה שמה שהוצרך הרמב"ם לחזור בו מקבלתו, ולומר שאין הלכה כמר זוטרא מכח הקושיא הנ"ל, זה משום שקיבל שהפירוש של 'נוז' היינו 'חיבור', וכפי שכתב בפה"מ. וא"כ, אם נאמר שצריך שוע טווי ונוז יחד – א"כ לא משכחת כלאים בציצית, ולכן הסיק דסגי בשוע 'או' טווי 'או' נוז. אולם תוס' שפירשו שנוז היינו 'שזור', וכונת מר זוטרא היא שוע טווי ונוז 'כל אחד לבד' שמחברם 'יחדיו' – פירשו כן את הכלאים בציצית, ולא הוצרכו לשנות מפסק ההלכה המוזכר בגמ'. אולם לדעת הגאונים ורש"י ש'נוז' היינו 'חיבור' – צ"ל כתירוף וביאור רש"י במהדו"ק והצמח צדק הנ"ל.

נמצא שקושייתו והכרח הרמב"ם שלא לפסוק כמר זוטרא יש לה ב' דחיות ויישובים לקיים את הפסק של רבנן קמאי שפסקו כמר זוטרא וכנ"ל.

והמפרשים כתבו כמה ראיות אחרות לפסק הרמב"ם הנ"ל.

בתו"כ פרשת קדושים איתא: אין לי אלא בגד מנין לרבות את הלבדים ת"ל שעטנז שוע טווי ונוז ע"כ. וכתבו בספר הון עשיר על משניות כלאים פ"ט מ"ח והמלבי"ם בספרו ארצה"ח סי' י"א [ארץ יהודה אות ו'] ועוד אחרונים, שמכאן ראייה שלבד אסור מהתורה. אולם כבר כתב הראב"ד בפירושו לתו"כ וכן הרמב"ן בביאורו לתורה וכן המאירי ביבמות ה' ע"ב שהתו"כ אסמכתא בעלמא קאמר ע"ש. ומצוי הרבה בתו"כ ובספרי אסמכתות כעין אלו לדברים דרבנן.

ובירושלמי כלאים פ"ט ה"ה איתא: אילו תנינן שעז ולא תנינן טני הוינן אמרין הא טווי מותר. מתניתא לא אמרה כן אלא אין אסור משום כלאים אלא טווי ואריג. ניתני שעט ולא ניתני נוז. אילו תנינן שעט ולא תנינן נוז הוינן אמרין הא לנוז מותר. מתניתא לא אמרה כן אלא פיה של צמר בשל פשתן אסור מפני שהן חוזרין לאריג. ניתני טנו ולא ניתני שע אילו תנינן טנו ולא תנינן שע הוינן אמרין הא שע מותר. מתניתא לא אמרה כן אלא הלבדין אסורין מפני שהן שועין ע"כ. וכתבו הר"י קורקוס בפ"י ה"ב והגר"א בשנות אליהו פ"ט מ"ח ועוד, שמכאן ראייה שכל אחד בנפרד אסור מהתורה ע"ש. אולם כבר עמד בזה בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ לתו"כ בפרשת קדושים וכתב שהירושלמי אכן סובר כדעת רב אשי, אולם מר זוטרא חולק ע"ש. וכ"כ מדנפשיה הצמח צדק על המשניות שם [וע"ש עוד שכתב שאולי הירושלמי מיירי

מדרבנן עי"ש. וכ"כ הרש"ס בביאורו לירושלמי עי"ש, ואין שום הכרח לפסוק מירושלמי זה כדעת רב אשי ולא כדעת מר זוטרא.

והגר"א בשנות אליהו כתב שפשט המשניות שם הם כרב אשי ולא כמר זוטרא, וכתב שמר זוטרא סובר כדעת רשב"א במשנה שם, אולם רב אשי סובר כסתם המשניות, והלכה כמותו עי"ש. ב. אולם דבריו צע"ג לומר כן במחלוקת אמוראים שמר זוטרא יסבור כיחידאה והגמ' לא תאמר כן. ועוד, וכי הגאונים וכל הראשונים שפסקו הלכה כמר זוטרא לא ידעו מכל הנ"ל? ובאמת שאין הכרח שהמשניות שם דלא כמר זוטרא, ואפשר ליישבן גם אליביה, וכפי שיראה המעיין.



הכרעת ההלכה במחלוקת הנ"ל

במחלוקת הרמב"ם ומעט ראשונים שעמו עם הגאונים ורוב חכמי ישראל האם ההלכה כמר זוטרא או כרב אשי. השו"ע בסי' ש' ס"א כתב: כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם, אסור משום כלאים וכו' עי"ש, וזה כלשון הרמב"ם. ונקטו הש"ך והגר"א ועוד, שדעתו כדעת הרמב"ם ששוע לבד שזה הלבדים אסורים 'מהתורה', וכך נקט הגר"א שם ובשנות אליהו. ומאידך, השו"ג דייק את לשון השו"ע שהשמיט את המילים 'מן התורה' הכתובות ברמב"ם, שדעתו שאין זה אסור מן התורה עי"ש. אולם מדברי השו"ע בסי' ש"ב נראה דס"ל כרמב"ם, דהטור שם הביא את הגמ' בנדה ס"א ע"ב הנ"ל שבגד צמר שארג בו חוט של פשתן ואינו ניכר וכו' ינתק חוט אחד ממנו והוא מותר שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים, והנ"מ בכלאים דרבנן עי"ש. והב"י שם כתב שהרמב"ם השמיט דין זה ולטעמיה אזיל שסובר דאף מדאורייתא לא בעי שוע טווי ונוז עי"ש. והשו"ע שם גם השמיט דין זה, הרי שגם הוא סובר כרמב"ם שמהתורה סגי באחד מהם. אך יתכן שהשו"ע לא ברירא ליה הפסק בזה, ולכן השמיט את המילים 'מן התורה' בסי' ש', ומאידך בסי' ש"ב השמיט את הדין של ספק בכלאים.

אולם לפי מה שהבאנו לעיל, נראה שהעיקר הוא כהגאונים ורוב חכמי ישראל. חדא שהם רובא דרובא כלפי הרמב"ם וסיעתו. ואידך, שכך קיבלו גאוני קמאי [או רבנן סבוראי] שכך ההלכה [ויש להוסיף שגם בה"ג איתא והלכתא כמר זוטרא], וכך היה פשוט בעם ישראל, וכפי שכתבנו לעיל. ועוד שהרמב"ם כתב כן מכח קושיא שהיתה לו על הגאונים מכלאים בציצית, אולם כבר יישבו קושיא זו בכמה אופנים, וא"כ אין צורך לדחות את פסק גאוני קמאי הנ"ל.

נמצא ששוע [לְכַד] או טווי [חגורה] או נוז [פיה', דהיינו פתיל עב של צמר ופשתן שאינם טוויים אלא מחוברים זה לזה] אינם אסורים מהתורה אלא מדרבנן.

ובמחלוקת הגאונים ורש"י וסיעתם עם ר"ת וסיעתו האם שוע לבד וטווי לבד ונוז לבד שחיברם יחד אסורים מהתורה או לא. השו"ע ושאר האחרונים לא התחשבו כלל בדעת רש"י להקל שלא יחשב דאורייתא עד שיהא שוע טווי ונוז יחד, מחמת שכל הראשונים הקשו עליו ודחו דבריו. אולם לפי מה שכתבנו לעיל יש לצדד דאדרבה העיקר הוא כדעת רש"י, משום שכך פירוש כל המפרשים עד זמנו של ר"ת, כולל הגאונים והרי"ף, ונראה שזה היה הפירוש

המקובל בעם ישראל, ויש לזה תוקף חזק. ועוד שהראשונים שחלקו על רש"י לא ראו שכמותו סוברים הגאונים והרי"ף, ומקום גדול יש לומר שהיו ממשכנים נפשם ליישב את דעת רש"י והגאונים. ובפרט הרמב"ן ובית מדרשו שבד"כ הולכים בדרך הגאונים והרי"ף, נראה שכאן לא ראו דבריהם שהיו בתשובות שלא ידעום. ולא היו דוחים את דברי רש"י משום הקושיות הנ"ל, ובפרט שכבר מצאנו תירוצים לקושיות.

ונראה עוד שהעיקר הוא בדעת הגאונים וסיעתם שגם קשירה לחוד וכ"ש תפירה לחוד לא הוי דאורייתא, משום שאינו שוע וטווי יחד, וכמו שנקטו רש"י במהדו"ק והראב"ן, ודלא כחידושם של ראב"י והראב"ד, וכמו שכתבנו לעיל. ולפ"ז אין לנו כמעט כללים דאורייתא, דהא בזמננו הכללים של תפירה של חוט פשתן בבגד צמר וכדומה, ולא שועים וטווים ואורגים יחד את הפשתן והצמר.



חובב בדיקת בגדים משעטנז

נ"מ מצויה מאד במחלוקת זו, לפי המציאות בימינו, היא בענין חיוב בדיקת חליפות, מעילים וכדומה משעטנז, דחיוב הבדיקה הוא לפי כללי ההלכה, ומעבדות השעטנז וכן הרבנים העוסקים בענין שמפרסמים שבגד מסוג מסויים 'חייב' בבדיקה - אין חיוב זה 'מוחלט' אלא הוא לפי מה 'שהם' נוקטים בגדר חיוב הבדיקה. והרוצה לידע בצורה יותר יסודית צריך לברר את 'אחוזי השכיחות' בבגד המסויים שיש לו ולפי זה יחליט האם 'חייב' בבדיקה או 'פטור' או 'יש להחמיר' וכדומה, וכפי שנבאר בס"ד.

אם בסוג בגד זה, מארץ ייצור זה, יש 'רוב' אחוזי שעטנז. ודאי שיש 'חיוב' בדיקה לכל הדעות, ואף בשעטנז דרבנן.

אם בסוג בגד זה, יש 'מיעוט המצוי' של אחוזי שעטנז. אם זהו שעטנז 'דאורייתא' - יש חיוב בדיקה 'מדרבנן' כמו בבדיקת הריאה. אולם אם זהו שעטנז דרבנן - אין חיוב בדיקה, וכפי שכתב המ"ב בסי' נ"ה ס"ק ל"א וז"ל: ועיין בפמ"ג [א"א סוף סק"ז] שמאריך בזה [בענין בדיקת ב' שערות לנער בר מצוה] ומסיק דמשום דהוא מיעוט המצוי ע"כ החמירו מדרבנן לענין דאורייתא כמו לענין בדיקת הריאה [ע"כ. כלומר, שלענין צירוף למנין שהוא מדרבנן לא החמירו אף שהוא מיעוט המצוי, כיון שלא קל לבדוק ב' שערות - עי"ש בפמ"ג].

ולפי מה שהעלנו. בבגדים שלנו שגם אם יש שעטנז - זהו רק חוט פשתן בבגד צמר, ואין חוט שהוא שוע טווי ונוו, ולדעת הגאונים ורש"י ועוד ראשונים אין בו איסור דאורייתא. וא"כ במיעוט המצוי אין חובת בדיקה. אולם לדעת ר"ת וסיעתו והרמב"ם וסיעתו זהו שעטנז דאורייתא ויש חובת בדיקה 'מדרבנן'. ונראה שלענין זה ודאי שאפשר להקל כדעת הגאונים ורש"י וסיעתם שלא להצריך בדיקה, כיון שכל החובה בכה"ג היא רק מדרבנן, דהא אינו 'רוב', ובדרבנן שפיר דמי להקל בזה כדין ספיקא דרבנן לקולא.

ולכן כל עוד אין מעל 50 אחוז שכיחות שעטנז בבגד – אין חיוב לבדוק. ובפרט אם אחוז השכיחות הוא פחות מ-40 אחוז, שלדעת הריב"ש בסי' קצ"א מיעוט המצוי הוא 'קרוב למחצה ורגיל להיות' עי"ש, ששיעור זה הוא בסביבות ה-40 אחוז שהוא מתקרב למחצה, אבל בפחות מזה לא חשיב קרוב למחצה, וגם בדאורייתא אין חיוב בדיקה. והגם שהמשכנות יעקב בסי' ט"ו [הובא בדרכ"ת סי' ל"ט אות ג'] כתב דאם נמצא במקום ההוא שנטרף 'חלק אחד מעשרה' הנשחטים נקרא מיעוט המצוי וצריך לבדוק הכל עי"ש – מ"מ כאן שזהו ספק האם האיסור הוא דאורייתא או לא – בודאי שאפשר לסמוך לכתחלה על הריב"ש ולא להצריך בדיקה עד כ-40 אחוז. ומעיקר הדין עד 50 אחוז א"צ בדיקה וכנ"ל.



ישיבה או שכיבה על כלאים

במשנה בכלאים פ"ט מ"ב איתא: הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים ובלבד שלא יהיה בשרו נוגע בהן ע"כ. ובמ"ד איתא מרדעת של חמור אין בה משום כלאים עי"ש. ושורש הדבר הוא בדרשת חז"ל המובאת ביומא ס"ט ע"א וביצה י"ד ע"ב לא יעלה עליך אבל אתה יכול להציעו תחתין אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תכרך לו נימא על בשרו ע"כ. ומבואר שמהתורה אין איסור 'לשכב או לשבת' על כלאים אלא 'להעלותם עליו', וכל איסור השכיבה או הישיבה על כלאים הוא מדרבנן. עוד איתא שם שאפילו מפסיק מידי ביני ביני אסור, דאמר רבי שמעון בן פזי אמר ריב"ל אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים אפילו עשר מצעות זו על גבי זו וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהם (משום שנאמר לא יעלה עליך) ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור הדברים.

הרמב"ם בהלכות כלאים פ"י הי"ב-י"ג כתב: ומדברי סופרים אפילו עשר מצעות זו על גבי זו 'והתחתון שבהן' כלאים אסור לישב על העליון 'שמא תכרך נימא על בשרו'. בד"א ברכין כגון יריעות ושמלות, אבל בקשין (ש)אין נכרכין כגון כרים וכסתות מותר לישב ולהסב עליהן, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בהם ע"כ [והעתיקוהו כדרכם בספר עץ חיים [מלונדריש] והכפו"פ בפנ"ט]. חזינן מיניה דמה שאמרו 'וכלאים תחתיהן' הכונה ש'המצע' האחרון הוא כלאים. והיינו אע"פ שמצע אין דרכו בהעלאה ולא חוששים שמא יעלה אותו עליו – מ"מ חוששים שמא תכרך לו נימא על בשרו, ואע"פ שאין המצע נוגע בגופו אלא תחת עשר מצעות, חיישינן. והטעם שמותר בכרים וכסתות שאינו נוגע בהן ולא אסור מחמת הגזירה הנ"ל, זה משום שהם 'קשים ואינן נכרכין', ואין שם חשש 'שמא תכרך נימא'.

וכדעת הרמב"ם כ"ד הרא"ש בפירושו לכלאים שם שהטעם שכרים וכסתות ומרדעת מותרים כשאין בשרו נוגע בהם זה משום שהם קשים ואין דרכן ליכרך על בשרו עי"ש. וכ"ד ראב"י אב"ד בשו"ת סי' ק"ט עמ' פ"ב [והובא גם בשו"ל ח"ב סי' מ"ד] שהמשנה בכלאים שהכרים והכסתות אין בהם כלאים היא מהתורה, אבל מדרבנן יש בזה איסור מדין עשר מצעות וכו' עי"ש, ומבואר שאפילו כרים וכסתות שאין דרך להעלותם אסורים מדרבנן.

(ג). טעם זה איתא בביצה ברוב כתה"י, אולם ליתא ביומא בכל כתה"י.

אולם רוב הראשונים מפרשים שעשר מצעות וכלאים תחתיהן היינו 'כלאים של בגד', שיש דרך להעלותו עליו, ולא שהמצע עצמו הוא כלאים. ורק בזה הוא דאסור, דאע"פ דלא חיישינן שמא תכרך נימא שהרי יש מצעות שמפסקות - חיישינן 'שמא יעלה עליו'. אולם אם 'המצע' הוא כלאים, והוא אין דרכו בהעלאה אלא 'בשכיבה', וגם אינו שוכב עליו ממש אלא יש מפסיק בינו לבינו - מותר לשכב עליו, דאין את ב' החששות הנ"ל. וזהו היתרא דכרים כשאין בשרו נוגע בהם, ומיירי אף 'ברכים'. כ"פ הר"ש בכלאים [וכן התוס' בנדה ס"א ע"ב], האו"ז בח"א סי' רצ"ה, הסמ"ג [לאוין רפ"ג], הרשב"א בתשובה ח"א סי' תשס"ב, הר"ן בסופ"ק דביצה, הרי"ד בפסקיו לביצה ט"ו ע"א [בקצרה, ובתשובותיו סי' מ"ג באורך [וגם דעת השואל שם כן היא] עי"ש] והרי"ז בביצה פ"א ה"ו. וכ"ד הריטב"א בביצה שם שכ"כ רבו [הרא"ה, וכ"ה בחידושי הרא"ה שם] בשם רבותיו [הרמב"ן, ולפנינו ברא"ה לא כתוב כן בשם רבותיו אלא בשם עצמו] עי"ש. אלא שהם פירשו שהכלאים נמצאים ב'מצע' האחרון ולא 'בבגד שתחת המצע', אולם לדעתם המצעות הם דברים שדרכם להתכסות בהם, שזה 'השמיכה' שלנו, שדינה כדין 'בגד' שתחת המצע לשאר הראשונים עי"ש. וכן נקט הגר"א בביאורו לשו"ע [סי' ש"א אות ד'] בקצרה ובשנות אליהו בארוכה כדעת הר"ש וסיעתו עי"ש.

והשו"ע בסי' ש"א ס"א העתיק את לשון הרמב"ם שכרים מותרים כיון שהם קשים. ולהאמור שדעת רוב הראשונים שמותרים גם אם הם רכים כיון שאין דרכם בהעלאה וגם אינו נוגע בהם - הסומך על דבריהם שפיר עבד, וכפי שנקט הגר"א, דספיקא דרבנן הוא ורובא דרבוותא מתירים.

ויש להוסיף עוד את היתרו של רב צמח גאון בתשובה שהבאנו בראש המאמר. דהנה הראשונים דנו על הכרים וכסותות בספרד שהיו ממלאים אותם בצמר ותופרים אותם בפשתן, ובמשנה בסוף כלאים איתא השק והקופה מצרפין את הכלאים. וכתב בספר המנהיג בהלכות ציצית עמ' תרמ"ט: פי' אם הן תפורין בתוכן. ומכאן יש לי ראייה לאסור הכרים והכסותות של טליטלה ושאר ספרד שהשקין של פשתן וצמר מנופץ בתוכן והם תפורין שהם כלאים בודאי בלי ספק ע"כ. וגם הרשב"א בתשובה סי' תשס"ב נשאל בזה והאריך ליישב שהכרים הם קשים עי"ש. אולם רב צמח גאון בתשובתו הנ"ל [ובספר האשכול עמ' 44 בקצרה] ביאר הדבר בפשיטות לשיטתו, שלאחר שהביא את סוגיית הגמ' שכל שהוא לא שוע טווי ונוז יחד אינו מהתורה, ולאחר שהביא את סוגיית הגמ' ששכיבה על שעטנז אינה מהתורה, כתב וז"ל והלכתא בגדים של מלבוש ושל כסות כיון שאיסורן מן התורה [שהם דרך העלאה] אפילו לתופרין בחוטי פשתן אסור [מדרבנן כיון שאינו שוע טווי ונוז], אבל כרים וכסותות שאיסורן מדרבנן [כיון שאינם בהעלאה אלא בשכיבה] אם תפרן בחוטי פשתן [שאין החיבור ביניהם שוע טווי ונוז] אין בכך כלום [כיון שלא גזרו בהצעה אלא בכלאים דאורייתא] ע"כ. ולא הזכיר את הטעם שהם 'קשים', אלא אף ברכים דעתו כן לפי הטעם הנ"ל. ולדעתו נראה שאף אם 'נוגע' בהם בשכיבתו או בשיבתו שרי, דהא לא גזרו כלל בזה.

לפ"ז, כיון שבזמננו כל השעטנז הוא לא שוע טווי ונוז לדעת הגאונים ורש"י וסיעתם וכפי שהארכנו לעיל - יש לנו עוד טעם להקל בשכיבה עליהם, ובפרט כשאינו נוגע בהם אלא יש הפסק, שבזה ודאי שאפשר להקל.

כרים וכסתות ממולאים שנכפפים האם דינם כלבישה או כשיבה

אלא שעומדים לנגד עינינו דברי הירושלמי בפ"ט ה"א שהביאו הראשונים לגבי היתר כרים וכסתות, וז"ל הדא דתימר בריקן אבל במלא אסור. בנתון על גבי מסטוה אבל בנתון על גבי המיטה אפילו ריקן אסור ע"כ. וביארו הראשונים שבמלא או בנתון ע"ג המטה הוא נכפף תחתיו ונכרך על בשרו והוי כלבישה ואסור. וירושלמי זה הביאווהו להלכה רבים מהראשונים, ומהם הראב"ד בהשגות פ"י הי"ב, הר"ש, הרא"ש, הסמ"ג, האו"ז, הרשב"א בתשובה הנ"ל, ועוד. והרמב"ם השמיט ירושלמי זה, ודנו האחרונים בדעתו - עי' במפרשיו. והשו"ע בסי' ש"א ס"א העתיק את דברי הירושלמי הנ"ל.

אולם הרא"ה בחידושו לביצה ט"ו ע"א כתב: והא דאמרי' בירושלמי הדא דתימא בריקים אבל במלאים אסור לאו אהא דאיתמר אלא אהדיא דתנן התם פשתן שצבעו בחרת לא יעשה ממנה אמרא מפורסמת ובכרים וכסתות מותר לפי שאין נראין, וההיא משום מראית העין אסור ואפי' בבגדים שאין בהם כלאים מפני שהפשתן צבוע ניכר לכל ע"י הצבע, וכדקתני בהדיא אמרא מפורסמת ובכרים וכסתות מותר לפי שאין נראין, והיינו דאמרינן הדא דתימא בריקים שהריקים אינם נראין לפי שאין משתמשין בפרסום בהם, או איפשר שאימרא שלהן נכסית בתשמישן, אבל במלאים אסור מפני מראית העין, והתם נמי אמרינן דבמטה אלו ואלו אסורין מפני שבמטה תשמיש שלהם מפורסם ואימרא שלהן נראית מבחוץ וכן דרך כר וכסת שבמטה שאימרא שלהן כלפי חוץ ע"כ. והריטב"א שם הביא שכן היה אומר מורו [הרא"ה], ואולי אמרה בעל פה בשם רבותיו [הרמב"ן], וסיים הריטב"א: ואחרי כן בדקנו בירושלמי ומצאנו כן ע"כ. ובאמת שהמעין בירושלמי יראה להדיא כדברי הראשונים הנ"ל, דקאי על הא דבכרים וכסתות מותר לעשות אימרא עי"ש, ולא מיירי כלל על המשנה של ישיבה על כרים וכסתות. ויש להוסיף שכ"נ גם מדברי רב צמח גאון הנ"ל, שדיבר על הכרים שהיו 'ממולאים' בצמר [ואינם ריקים] ואעפ"כ התירם. ואם היה פוסק כהירושלמי לא היה מתיר, דהא במלאים דינו כדין 'העלאה' להירושלמי, והעלאה אסור מדרבנן. וע"כ דלא ס"ל כן, ואף אם הם נכפפים מעט אין זו 'העלאה' אלא 'ישיבה' ושרי.

ומכיון שפשטות הירושלמי מורה כדברי הרא"ה וסיעתו, וכן מתבאר מדברי רב צמח גאון, וגם הרמב"ם השמיט ירושלמי זה, נראה שהעיקר הוא שאף בכרים 'מלאים' יש את היתר הישיבה או השכיבה כשיש הפסק ביניהם, והכפיפה לא חשיבה 'העלאה'.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כפשט המשנה שכרים וכסתות [אף הרכים, כשלנו] שאין בשרו נוגע בהם [כגון שיש 'ציפית'] מותר לשכב עליהם אף שיש בהם כלאים, וכן בספות שיש עליהן 'כיסוי', וכן כל כיו"ב.

בגדים ולבדים 'הקשים' בלבישה והצעה

בגמ' ביומא ס"ט ע"א מבואר שמותר לכהנים להציע את בגדי הכהונה שלהם תחת ראשיהן, אע"פ שיש בהם [באבנט] כלאים והם נהנים מהם שלא בשעת עבודה משום שבגדי כהונה קשין

הן כי הא דאמר רב הונא בריה דרבי יהושע האי נמטא [לְבָד] גמדה [קשה וכוון] דנרש [שם מקום] שריא ע"ש. ובביצה ט"ו ע"א מבואר שמותר לשלוח ביו"ט כלאים לחברו וניתן ליהנות בהם בכלאים 'קשים', כי הא וכו' האי נמטא גמדה וכו' ע"ש. ומאידך בערכין ג' ע"ב מבואר שבגדי כהונה שלא בשעת עבודה לא אשתרו משום כלאים ע"ש. ודנו הראשונים ליישב את הסתירה הנ"ל.

דעת בעה"מ בביצה ז' ע"א מדפי הרי"ף שבגדים קשים מותרים אפילו בלבישה, וזה מה שאמרו ביומא ס"ט לגבי בגדי כהונה שקשין הם ואין בהם כלאים, ומיירי לגבי האבנט. ומה שאמרו בערכין שיש איסור בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה זה בחשן ואפוד שהם היו רכין ע"ש. וכ"נ דעת ר' אליקים ביומא ס"ט ע"א שכתב בביאור דברי הגמ' בגדי כהונה קשין הם: שהרי אין בהן הנאה וכל שאין בו הנאה דומיא דבגד 'אין בו משום כלאים' ע"ש. וכעין לשון זו כתב רש"י שם, ודייקו התוס' וכן הר"ן בביצה מדבריו דס"ל שאף בלבישה אין איסור בקשים. וכתב הר"ן שצ"ל שרש"י סובר כדעת בעה"מ הנ"ל ע"ש. אלא שבדעת רש"י הקשה הב"י ביו"ד סי' ש"א ס"ב סתירה מדבריו בביצה ט"ו א"כ שמותר רק בהעלאה, אולם בדעת ר' אליקים נראה שמותר אף בלבישה וכנ"ל.

דעת הראב"ד [ב'כתוב שם' בביצה] שמהתורה בגדים קשים מותרים אפילו בלבישה כיון שאין בהם הנאה מרובה, אולם מדרבנן אסורים הם בלבישה כיון שיש בהם הנאה מועטת, ולכן אמרו [בערכין] שבגדי כהונה יש בהם איסור לעלמא [והיינו מדרבנן] ורק לכהנים התירו [וזה צ"ע, דבגמ' שם נראה שמהתורה אסור לאחרים ולא מדרבנן], וכשאסרו מדרבנן אסרו לא רק בגד אלא אפילו לבד, ורק בהצעה התירו ואפילו בבגדים קשים ע"ש.

דעת ר"ת [בספר הישר סי' שפ"ב], תוס' [בביצה וביומא], רא"ש [בסוף נדה] ור"ן [בביצה ובשבת] שהובאו בב"י [שם] שבגד קשה אסור בלבישה ובהעלאה מהתורה. וההיתר של 'קשה' זה רק בדבר שאיסורו מדרבנן; או בבגד בהצעה, או בלבד בלבישה, אבל בגד בלבישה אסור מהתורה. וכ"ד הרשב"א והריטב"א בביצה שם [והרשב"א גם בשו"ת ח"א סי' תשס"ב], המיוחס לראב"ד בתמיד כ"ז ע"ב ושכן פירש מורו ר' אפרים ע"ש, וכ"ד הסמ"ג ל"ת רפ"ג. וכ"נ דעת המאירי בביצה ט"ו ע"ש.

בספר האשכול ח"ב עמ' 46 [וכן בספר האורה סי' מ"ט] כתבו שבגד קשה מותר בהצעה ולא בלבישה והעלאה ע"ש, ולא דנו לגבי לבד בלבישה.

ולגבי לבד בלבישה. הראב"ן בחלק השו"ת סי' קט"ז ס"ל לאיסורא [וזה מה שהביא הב"י מהמרדכי בשם 'צפנת פענח', והוא הראב"ן הנ"ל], דרך בהצעה התירו. וכ"ד האו"ז ח"ב סי' שמ"א והרי"ד בתשובה סי' מ"ג, ההשלמה והמאורות בביצה ט"ו ע"א. וראבי"ה בסי' תשמ"ד [שהובא בב"י מהמרדכי] חילק בין כובעים דשרי 'בהעלאה' לבין 'לבישת' קשים דאסורי מדרבנן ע"ש.

ובבגד קשה שמותר להציע תחתיו. דעת התוס' והרא"ש שצריך שלא יגע בבשרו. אולם דעת הרי"ד בתשובה סוסי' מ"ג והריא"ז בסופ"ק דביצה דשרי ע"ש.

ולדעת הרמב"ם שלבד אסור מהתורה כתב הב"י בשם הר"ן שנמטא גמדא דנרש שרי היינו בהצעה. וכ"כ המאירי בביצה בדעתו ע"ש.

ולמעשה. הרמ"א בסי' ש"א ס"ב פסק כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם, וכן בדין שכן דעת רוב הראשונים.

אולם לפי מה שהעלנו שכלאים דידן הם דרבנן – יש להקל גם בלבישת בגד קשה כבגדי כהונה.



הרואה את חבריו לבוש כלאים דאורייתא האם פושטו או לא

בגמ' בברכות י"ט ע"ב איתא המוצא כלאים [דאורייתא] בבגדו פושטן אפילו בשוק. מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב ע"כ.

והנה הרמב"ם בפ"י מהלכות כלאים הכ"ט כתב: הרואה כלאים של תורה 'על חבריו' אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה ע"ש. והעתיקוהו הסמ"ג [לאוין רפ"ג], הסמ"ק [סוף מצוה ל"ב], ר' אליהו מלונדריש בפסקיו [בראש הספר] והכו"פ פנ"ט. וכתב הב"י בסי' ש"ג [וכן הרדב"ז בפירושו לרמב"ם ע"ש, ונראה שהעתיק מדברי הב"י]: נראה שטעמו מפני שהוא ז"ל גורס המוצא כלאים פושטו אפילו בשוק, ואינו גורס בגדו, והמוצא כלאים על חבריו קאמר דמפשיט אותו אפילו בשוק. ומשמע ליה דפושטו על ידי קריעה קאמר מההוא עובדא דאיתא התם (כ.) דרב אדא בר אהבה חזיא לההיא איתתא דהות לבישא כרבלתא בשוקא קם קרעיה מינה ע"כ. אולם לא מצאנו גירסא זו באף אחד מהראשונים ואף לא בכתבי היד. ואי מהא – עדיף טפי לומר שהרמב"ם גרס המוצא כלאים בבגדו 'של חבריו', וכמו דאיתא בכת"י אחד של התלמוד [ביזנטי]. ומה שכתב הרמב"ם 'קורעו' ולא 'פושטו' כמו שכתוב בגמ' הנ"ל – כבר כתב בספר למוד ערוך על מסכת ברכות [להר"ש במברגר, תרל"ב] בהערה י"ט שמקורו הוא מפירוש רב צמח גאון [הובא באוה"ג ברכות עמ' 48 ע"ש] שפירש בעובדא דרב אדא בר אהבה שקרע 'כרבלתא' דההיא איתתא, שהוא משום שעטנז ע"ש [וכן פירש בספר 'הגדות התלמוד' לחכם ספרדי משנת רע"א]. ומפורש שיש 'לקרוע' [ולא רק 'לפשוט'] בגד 'חבריו' [ולא רק בגד עצמו].

ובירושלמי כלאים פ"ט ה"א איתא תני אין מדקדקין לא במת ולא בכלאים בבית המדרש. ר' אמי הוה יתיב ומתני אמר חד לחבריה את לבוש כלאים. אמר ליה ר' אמי שלח מאנך והב ליה [שלא היה לך להעיר לו על כך, ולכן תן לו את בגדיך] ע"כ. וכתב הר"ש בכלאים פ"ט מ"ד: ובפ' מי שמתו משמע דאסור דאמר רב יהודה אמר שמואל המוצא כלאים בבגדו פושטו אפי' בשוק. ושמא התם בכלאים דאורייתא והכא בכלאים דרבנן ע"כ. וכ"כ הסמ"ג שם. ומבואר מדבריו שבכלאים דאורייתא פושט אפילו מחבירו, וכדעת הרמב"ם וסיעתו הנ"ל.

והרא"ש בהלכות כלאי בגדים סי' ו' כתב: וסבר רבי אמי כאמורא דשרי [בבית המדרש]. א"נ בכלאים דרבנן. א"נ בכלאים דאורייתא; ודאי המוצא כלאים 'בבגדו' אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' וצריך לפשטו אפילו בשוק, אבל אם אדם רואה כלאים 'בבגדי חבריו', והלבוש כלאים אינו יודע - אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרישנו ע"כ. ומבואר דס"ל להרא"ש שאין להפריש חבריו שעושה עבירה דאורייתא 'בשוגג' במקום כבוד הבריות. אולם מדברי הר"ש והסמ"ג מבואר דלא ס"ל כהרא"ש, דהא בכלאים דאורייתא ס"ל שצריך לפשוט את בגדי חבריו אף שהיה שם שוגג.

והנה הב"ח בסי' ש"ג פירש גם בדעת הרמב"ם דמיירי שהלבוש מזיד ולכן צריך לפשוט את בגדיו ולא פליג על הרא"ש עי"ש. אולם כבר כתב בספר מעשה רוקח על הרמב"ם שם שאין נראה כן מסתימת דברי הרמב"ם אלא מיירי בכל גוני, אף בשוגג עי"ש. וכבר כתבנו שהר"ש והסמ"ג פליגי על הרא"ש, וא"כ לא נפלאות היא לומר שגם הרמב"ם וסיעתו פליגי, וכסתימת דבריהם.

נמצא, שהרא"ש שסובר שבשוגג א"צ להפריש את חבריו מאיסור דאורייתא משום כבוד הבריות - יחיד הוא, ושאר חולקים עליו.

והשו"ע בסי' ש"ג ס"א פסק כדעת הרמב"ם, והרמ"א פסק כדעת הרא"ש. ולהאמור העיקר הוא כדעת הרמב"ם וסיעתו.

אולם, לפי מה שהעלנו לעיל שבזמננו אין כלאים דאורייתא לדעת הגאונים ורש"י וסיעתם - העיקר להקל בזה שהרואה את חבריו לבוש כלאים, אפילו במזיד - לא צריך לפשוט את בגדיו, דבאיסור דרבנן אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, וכפי שפסקו הרמב"ם והשו"ע שם.



האם ניתן להקל בכלאים דרבנן מפני ביטול בית המדרש

בירושלמי הנ"ל איתא אין מדקדיקין לא במת ולא בכלאים בבית המדרש. ופירשו הר"ש והרא"ש דמיירי בכלאים דרבנן, ומשום ביטול בית המדרש א"צ ללכת לביתו ולפשוט את הבגד. אולם הרמב"ן בתוה"א ענין ההוצאה פירש את הירושלמי גבי אין מדקדיקין 'במת' דהיינו לענין טומאת מת, וס"ל לירושלמי שת"ת דוחה טומאת מת דאורייתא, וכתב שמהגמ' שלנו בברכות י"ט ע"ב לא משמע כן אלא רק בטומאה דרבנן עי"ש. והריטב"א בכתובות י"ז ע"ב הרחיב את דברי הרמב"ן וכתב שגם לגבי כלאים ס"ל לירושלמי דת"ת דוחה לאו דכלאים, והא נמי לאו כגמ' דילן כדאיתא בפרק מי שמת עי"ש. ולדבריהם אין הלכה כירושלמי הנ"ל.

ד). ואין קושיא על הרא"ש מפירוש רב צמח גאון בגמ' בענין כרבולתא שלכאורה היתה שוגגת ואעפ"כ קרע לה, דהא נראה מדברי הגמ' לפירוש הנ"ל שכרבולתא זהו בגד שידוע שהוא כלאים, דהא הגמ' אמרה בסתמא שקרע כרבולתא, ולא פירטו מהו, ונראה שהיה פשוט שכן הוא. וא"כ היא לבשה כלאים במזיד, ובזה הרא"ש מודה שצריך לקרוע גם בשוק.

אולם עדיין אין ראיה מדבריהם לענין כלאים דרבנן, דלדבריהם הירושלמי מיירי לענין כלאים דאורייתא. ובאמת שמצינו לגבי מת שטומאה דרבנן נדחית מפני ת"ת, וכמבואר ברמב"ן ובריטב"א הנ"ל, וא"כ אפשר שה"ה לגבי כלאים דרבנן. אולם מאידך לא מצאנו להדיא שכלאים דרבנן נדחים מפני ת"ת, ואפשר שיש חילוק ביניהם, ולא כולוהו בחדא מחתא מחתינהו. ונראה שזו הסיבה שהרמב"ם והשו"ע השמיטו את הירושלמי הזה, דס"ל שרק מפני כבוד הבריות נדחה כלאים דרבנן ולא מפני ת"ת, אלא יחזור לביתו וילבש בגד אחר וישוב לתלמודו.

והרמ"א בסי' ש"ג ס"א פסק כדעת הר"ש והרא"ש שבבית המדרש א"צ למהר ולצאת כשלבוש בכלאים דרבנן. אולם מסתימת דברי השו"ע לא נראה כן, אלא דין כלאים כדין כל המצוות שצריך למנוע מעצמו העבירה וישוב לתלמודו.



סיכום

דעת הרמב"ם ומעט ראשונים שעמו שעטנז דאורייתא הוא או שוע [לְבָד] או טווי או נוז [ארוג]. אולם דעת הגאונים ורוב המוחלט של הראשונים שצריך שיהיה שוע טווי ונוז כדי שיהיה איסור תורה. ואע"פ שמדברי השו"ע נראה כדעת הרמב"ם – מ"מ למעשה נראה שהעיקר הוא כדעת רובא דרבנותא, שאין הלבדים והחגורות ודומיהם אסורים באיסור תורה.

דעת ר"ת ורבים מהראשונים אחריו שמספיק שהצמר 'לבד' יהיה שוע טווי ונוז, וכן הפשתן 'לבד', וכשמחברם יחד עובר על איסור תורה של שעטנז. וכך פשוט לשו"ע ושאר האחרונים. אולם דעת רש"י שצריך שיהיה 'הצמר והפשתן יחד' שוע טווי ונוז, ורק בזה יש איסור תורה. וחשבו הראשונים והאחרונים שהוא דעת יחיד. אולם נמצא שדעת הגאונים ורבים מהראשונים כדעתו, ואדרבה זו היתה הדעת המקובלת בעם ישראל עד זמן ר"ת. ואת הקושיות שהקשו הראשונים על דעה זו – יישבו כמה מהראשונים והאחרונים. ולכן נראה עיקר כדעה זו, ולפ"ז אין לנו כיום איסור שעטנז דאורייתא.

לאור האמור אין חיוב לבדוק בגדים משעטנז אף במיעוט המצוי, כיון שהאיסור הוא דרבנן, ורק ברוב אחוזים שבגד זה הוא שעטנז יש חיוב לבדוק. ועכ"פ עד 40 אחוז אפשר לכתחלה שלא לבדוק.

נחלקו הראשונים האם מותר לשבת או לשכב על כלאים כשאינו נוגע בהם וגם אין דרכם בהעלאה כמו כרים וכסתות 'רכים', והשו"ע החמיר בזה. אולם העיקר להקל בזה, כדעת רוב הראשונים והגר"א, ובפרט בכלאים דידן שהם דרבנן וכנ"ל. ההיתר הנ"ל הוא אף בכרים וכסתות מלאים, כדידן.

נחלקו הראשונים בבגדים ולבדים 'קשים' באיזה אופן הם מותרים. והעיקר הוא כפסק הרמ"א כדעת רוב הראשונים שהם מותרים רק בהצעה ולא בלבישה. ולבדים מותרים אף בהעלאה, כיון שאין איסורם מהתורה. אולם כלאים דידן שלדעת הגאונים ורש"י הנ"ל הם דרבנן – העיקר הוא שמותר ללבושם כשהם קשים.

הרואה את חבירו לבוש כלאים של תורה, אפילו בשוגג – פושטו או קורעו מעליו, וכדעת הרמב"ם ורוב הראשונים והשו"ע. אולם כלאים דידן שהם דרבנן וכן"ל – א"צ לפושטו ולקורעו כשהוא בשוק, משום כבוד הבריות שדוחה ל"ת של דבריהם.

נחלקו הראשונים האם מותר להשאר עם כלאים 'דרבנן' בבית המדרש משום ביטול תורה, והרמ"א פסק שמותר. אולם מסתימת הרמב"ם והשו"ע לא נראה כן, וכן עיקר לדידן.



אוצר חושן משפט

בהלכות גניבה חיוב כפל וחיוב דו"ה ♦ בחידוש דין שליחות באשת
איש ♦ חיוב על מזכירות ישוב לעמוד בדיבורה – מאמר תגובה ♦
תגובה למאמר האם יש דין מסירות נפש שלא להורות דין שאיננו נכון
♦ חיוב תשלומי ארבעה דברים

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בהלכות גניבה חיוב כפל וחיוב דו"ה

מתני' ב"ק ריש פרק מרובה סב ע"ב מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד שנאמר כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו וגו'. אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל ולא הטובח ולא המוכר אחר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה ע"כ.

ויש לחקור בהא דטובח אחר הגנב פטור מדו"ה, אם הטעם הוא דאכן דין וגונב מבית האיש נאמר לפטור גונב מהגנב מתשלומי כפל, אך כיון דליכא כפל ליכא חיוב דו"ה, כדאמרי' בב"מ נו: גבי גנב וטבח מהקדש דדו"ה אמר רחמנא ולא גו"ד, או דלמא דמאותו קרא דממעטי' וגונב מבית האיש דלחיוב כפל בעי' גניבה מהבעלים, ה"נ הוי ילפו' דגם חיוב טביחה בעי' שיהא מהבעלים. ונ"מ בזה, היכא דהגנב הראשון הלך וטבח לאחר שגנבו השני, דאם הפטור הוא מצד דאין כפל וממעטי' דו"ה ולא גו"ד, הכא הרי חייב כפל לבעלים מהגניבה הראשונה ושפיר מצטרף לחיוב דו"ה, אבל אם הוי מיעוט נפרד דבעי' טביחה מבית בעלים, יהיה פטור, כיון דמ"מ הטביחה ל"ה מבית הבעלים. ועי' בתוס' חדשים במשניות שכתב ממוהרש"ח דהטעם הוא משום דדו"ה ולא ג"ד, כדאמרי' בב"מ נו גבי גונב וטבח מהקדש, והקשה על הרע"ב שסתם בזה. ומצאתי בפ"י הר"י מלוניל כאן שכתב להדיא דהוי מיעוט דגם לענין טביחה בעי' שיהא גניבה מבית האיש, ולא בעי' למיעוט דולא גו"ד. ולכאורה כן נראה גם בלשון הרמב"ם גניבה פ"א ה"ז שכתב הגונב מאחר הגנב כו' ולא לבעלים אינו חייב לשלם הכפל או ארבעה וחמשה "מפני שלא גנב מרשותן", הרי שכ' טעם זה גם לענין דו"ה. ובביאור שיטתם נראה דס"ל דדוקא לגבי גונב הקדש, דהוי מיעוט בתשלומין אבל הוי מעשה גניבה, ויבואר להלן, להכי בעי' למעט חיוב טביחה מקרא דולא ג' וד', אבל בגונב מהגנב, דלא הויא גניבה מהבעלים כלל, דגונב מהגנב נתמעט דלא הוי גניבה מבית האיש, בזה ה"ה דנתמעט בגנב מהגנב וטבח דפטור, דל"ה טביחה מבית האיש.

והנה בחזו"א בסי' טז סק"ט [בסוגרים] הקשה בתו"ד בכל גנב חייב על הטביחה אף דכבר הוי אינו ברשות הבעלים, מחמת גניבתו, דע"י הגניבה יצאה מרשות הבעלים, וא"כ המשך הטביחה ע"י הגנב ל"ה מבית הבעלים. ומ"ש דהגנב שטבח מגונב מהגנב הטובח, הא בשניהם אינו טביחה מהבעלים. והוכיח דלגבי אותו הגנב הוי המשך הגניבה, עי"ש. ולכאורה י"ל דלגבי הגנב עצמו, דמחוייב בהשבה לבעלים, שפיר הוי טביחה מרשות בעלים, דהרי לגביו מיחשיב של הבעלים. ורק בגנב השני, דהוי גונב מגנב ול"ל מצות השבה, בזה פטור על הטביחה.

חיוב דו"ה בטביחה ומכירה אם הוא עונש על הטביחה ומכירה

ונראה עוד בזה דיש לדון אם דו"ה הוי עונש על הגניבה עצמה, והיינו דבגנב והוסיף בגניבה ע"י טביחה ומכירה, עונשו על הגניבה חמור יותר כיון דשנה בחטא, והוי חיוב כתוספת על חיוב הגניבה. ועי' ברמב"ם בהל' גניבה פ"א ה"ו שכתב תשלומי כפל נוהגין בכל חוץ משור ושה שהגונב את השה או את השור וטבח או מכר משלם על השה תשלומי ארבעה ועל השור תשלומי חמשה ע"כ. ודברי הר"מ צ"ע, דאטו תשלומי כפל אין נוהגין בשה, הרי בכל דבר משלם כפל, ורק דאם טבח או מכר שור או שה מוסיף ומשלם דו"ה. אכן מקור דברי הר"מ הוא במכילתא בפ' משפטים דא"י שם דטובח הוי בכלל ישלם שנים והכתוב מוציאו מכללו להחמיר עליו. וכע"ז אי' במדרש הגדול שם דבטבח הוציאו מכלל כפל. והיינו דבגנב וטבח אין הפי' דמוסיף על הכפל כשיעור דו"ה, אלא דהוי חיוב מיוחד של חמשה, וזה מפיקע את החיוב כפל דגניבה ומחייבו בדו"ה, ונתבטל דין כפל דכל גניבה. וכ"ה בפרישה בסימן שנ סקט"ז על דברי הטור בגנב בחול וטבח בשבת דפטור מדו"ה דקלבד"מ, והקשה הב"י דנתחייב בכפל קודם חיוב מיתה. ותיירץ הפרישה דס"ל לרבינו דאע"פ דאם לא היה טובחו, פשיטא שהיה משלם כפל אגניבה, מ"מ השתא דטבח דבטביחה ישלם חמש, ליכא חיוב כפל, דבטבח אול ליה ההוא חיובא דכפל ע"כ. ולפ"ז מבואר לשון הר"מ הנ"ל, דאכן תשלומי כפל נוהגים בכל, חוץ משור ושה שטבח דהוי חיוב חדש של דו"ה. ובאמת בפסוקים בתורה בפ' משפטים כתוב קודם חיוב דו"ה בטביחה ומכירה, ואח"כ כתוב חיוב כפל בגנב ובטוען טענת גנב. והעיר המלבי"ם על הא דכתבה תורה קודם חיוב דו"ה לפני חיוב כפל. ונראה מכאן סמך לדברינו דחיוב דו"ה הוא חיוב נפרד גם בחיוב כפל שבו, וכשטבח ומכר ליכא תו חיוב כפל אלא חל השתא חיוב דו"ה לשלם נוסף על הקרן, וכמש"נ.

אמנם נוסח הפרישה דבחיוב דו"ה הופקע חיוב כפל על הגניבה הוא מחודש, דהא מ"מ כבר חל חיוב כפל. אך יש לדקדק כן מפ"י הגר"א במשלי ו, לא, עה"פ ונמצא ישלם שבעתים, שכתב הגר"א לגנב יש תיקון שישלם שבעתים שאמרו בתוספתא דב"ק ז, ג כי שבעה גנבים הם וכו' המשלם דו"ה וכו' שבעתים הם תשלומי חמשה וכפל ותשלומי ארבעה נכלל בחמשה וכו' עכ"ל הגר"א. ומפורש בדו"ה הוי חיוב כפל בפ"ע.

ובתו"כ שלהי פ' ויקרא ממעטי' גבי כופר בפקדון דהוי גולן [ולא גנב ואינו חייב בתשלומי כפל], דבטבח אינו חייב בדו"ה. ובפ"י המיוחס לר"ש משאנץ כתב דהך דרשא לאו דווקא, דבלא"ה כיון דליכא כפל ליכא דו"ה, כדממעטי' בפ' הזהב גבי טובח מהקדש. אמנם בפ"י זית רענן למג"א כתב וז"ל קשה הא קי"ל כל היכא דליכא כפל ליכא דו"ה כדאי' פ"ד דב"מ וי"ל דהיינו בגנב שחייב תשלומי כפל, ובכל מקום שפטרנו התורה מכפל פטור גם מדו"ה, אבל הכא דאינו חייב כפל לעולם ה"א דחייב דו"ה אם טבח או מכר, ומ"מ קשה מהיכי תיתי לחייבו בדו"ה אי משום ק"ו הא איכא למיפרך מה לטוען טע"ג שכן משלם כפל ואפשר דחומש ואשם עדיף ליה מכפל עכ"ל הזי"ר. ומפורש בדבריו דהסלקא דעתך לחייב בדו"ה בכופר בפקדון הוא חיוב חדש על הטביחה, וכמש"נ.

אמנם נראה לפרש באופן נוסף, והיינו דחיוב דו"ה אין הפי' דהוי חיוב כפל על הגניבה ועוד ג' על הטביחה, והגניבה הוי רק כתנאי והיכי תימצי לטביחה, אלא דמעיקרא החיוב הוא על הגניבה, ובגניבה שיש בה טביחה חייב דו"ה על הגניבה עם הטביחה. דהגניבה היא סיבת החיוב לדו"ה מחמת הטביחה, והיינו דדין גניבה שיש בה טביחה הוי גניבה בפ"ע. וכן מוכרח כן ממש"כ התוס' סו. ד"ה טלאים דבגנב שמינה והכחישה אף שטבחה כשהיא כחושה חייב כשעת הגניבה. וצ"ע דהרי הטביחה היא בכחושה. ומוכרח דסיבת החיוב היא הגניבה. וכ"כ בקובץ שעורים שם אות כג, ולשיטתו ביאר כן להלן אות עז את דברי הגמ' גבי קטעה ומכרה וכו', היינו דהספק הוא אם בעי' טביחה בכל הבהמה שהיתה בגניבה. ומבואר כמש"כ, דהחיוב הוא על גניבה שיש בה טביחה, דטו"מ הוי תוספת על הגניבה דנשתרש בחטא. ועל גניבה לחוד חייב בכפל, וכשמוסיף טו"מ חייב על כך גניבה בדו"ה. באופן שהדו"ה אינו חיוב חדש, אלא דגניבה עם טו"מ הגניבה מחייבת יותר, וא"ש דהכא הגניבה היתה בשמינה. וראיה מוכחת לזה נראה מהא דבגמ' עט. מחלקי' דשור שהלך ברגליו משלם חמשה שה שנתבזה משלם ד', והרי זה ל"ה חילוק בטביחה אלא חילוק בגניבה. ובזה ניחא שיטת רש"י בסוגיא דהתחלת טביחה הוי גם סיבה על הכפל, דהטביחה הוי עוד מחייב בגניבה. וכ"נ מלשון הר"מ בסה"מ ל"ת רמז. וניחא בזה הא דכתב הר"מ בפ"ג מגניבה הי"ב דאינו נמכר בגניבתו על דו"ה. היינו דס"ד דכיון דהחיוב הוא מדין הגניבה, שפיר ימכר כמו דנמכר על כל גניבה.

ובזה מיושבת קושיית החזו"א הנ"ל בהא דגנב חייב על הטביחה אף דאינו ברשות הבעלים. והיא, שאכן נראה דכיון דתחלת החיוב היא הגניבה, א"כ תליא אם הגניבה וההוצאה הוי מרשות הבעלים. וכן נראה בדברי החזו"א בסימן ז סק"ב בסופו דמפרש את הסוגיא סה. דכפל בהעמדה בדין היינו בכפל דטביחה. ומבואר בזה מש"כ רש"י דהכחשה תחילת טביחה, ויקשה דלא שייך כן לענין כפל, ורק בטבח אח"כ שייך לומר דהכחשה תחילת טביחה. אלא דהגמ' מיידי על כפל דטביחה, דהוי כשעת העמדה בדין.

ובזה מבוארת התוספתא שהביא האו"ש פ"א מגניבה הי"א דאמרי' שם דבגנב מעוברת ושחט הולד דאינו משלם דו"ה, וביאר האו"ש דכלפי העובר הוי גניבת בשר ול"ח גניבת שור, וממילא ממעטי' דדו"ה ולא גו"ד כיון דליכא כפל על השור וכו'. וצ"ע, דהא איכא חיוב כפל ומה לי דאז העובר ל"ה שור. ועוד, דהרי כל זמן שהגניבה בידו הוי גניבה מתחדשת, וא"כ איכא גניבת שור. ונראה דכוונת האו"ש היא דבעי' דהגניבה וההוצאה מרשות בעלים שאח"כ טבחה לחייב דו"ה, והכא בגניבה קמייאת ל"ח גניבת שור, ומשוי' פטור מדו"ה.

ובזה ניחא הא דקתני ס"ד בגמ' סז: ובתוס' שם דלהוציא ה' נגידין, וברש"י שם ד"ה נגידין כתב בהמות כחושות שנוטות למות. והיינו דסד"א דאין חיובו בשווי שור ושה, אלא שור כנגד כל תשלום דהוי תשלום של ה', עי"ש.

ובגמ' להלן סח: מבואר דבגנב מהבעלים והקדיש ואח"כ טבח אינו משלם דו"ה. וצ"ע, דהרי איכא כפל מצד הגניבה מהבעלים, וא"כ בטבח מההקדש הוי דו"ה ולא שייך למעט דהוי גו"ה. ומוכרח דא"א לצרף את הכפל שחייב לבעלים לגו"ד שיהא חייב להקדש. ועיי' פנ"י להלן שם, ודברי יחזקאל סימן נט סק"ב. ונראה לבאר עפ"י"מ שמצאתי ברש"י גיטין נה: ד"ה ואינו, שכתב

"דכי טבח ומכר הקדש הואי ואין ת"כ ותשלומי דו"ה נוהגין בהקדש כדילפינן בהזהב". ומבואר ברש"י דמקרא ילפי' דליכא דו"ה בהקדש. והיינו דאין המיעוט דכיון דליכא כפל בהקדש ליכא דו"ה דולא ג"ד, וכלשון רש"י בב"מ שם. דלרש"י ב"מ שם גדר המיעוט הוא דכיון דליכא כפל בהקדש תו הוי תשלום של גו"ד, וזה המיעוט דבעי תשלום דו"ה, אבל לרש"י בגיטין גדר המיעוט הוא דילפי' דפרשת דו"ה לא נאמרה בהקדש, דכשם דגונב הקדש פטור מכפל, כך בטובח פטור מדו"ה. והיינו דהמיעוט הוא דאין כפל ודו"ה נוהגין בשל הקדש, ומשום דכל חיוב דו"ה הוי חיוב חדש. ואין הפשט דהוי חיוב קרן וכפל ככל גנב ותוספת ג', אלא הוי ילפו' דדו"ה ולא גו"ד, דכל הדו"ה הוי חיוב אחד על גניבה עם טביחה וכדפי'. ולהכי גדר המיעוט הוא דבהקדש ובגונב מגנב ליכא חיוב דו"ה על הטביחה, וכדפי' [וע"ע להלן הסבר נוסף בדעת רש"י שלא יסתרו דבריו]. ולפ"ז א"צ לתרץ דליכא צירוף בין כפל ודו"ה מתרי בעלים, אלא הוי מיעוט דליכא פרשה דדו"ה בהקדש.

ולאור המבואר ניחא היטב דברי הרמב"ם והר"י מלוניל דהוי מיעוט דגם טביחה בעי שיהא מבית האיש כמו הכפל, ולהכי בטבח אחר הגנב פטור מדו"ה. והיינו דכיון דטביחה חיובו בדו"ה הוא מחמת הגניבה, שוב בעי שתחילת הגניבה תהיה מבית האיש. ובזה י"ל דהר"י מלוניל יפרש גם בגמ' ב"מ גבי גונב וטובח מהקדש דפטור מקרא דדו"ה ולא גו"ד. דאין הכוונה להך גזה"כ גרידא דהוי גו"ד, אלא דגם בטבח מההקדש דפטור מקרא דולא גו"ד, עיקר הפטור הוא דליכא דו"ה בטבח מהקדש, כמו דפטור גונב מהקדש וכמבואר ברש"י גיטין הנ"ל. והיינו כיון דטביחה תחילת חיובו הוא מחמת הגניבה שייך למעט דבהקדש הוי מיעוט לפטור בגונב וטובח של הקדש וכמש"נ.



בדין גונב מהקדש

הרמב"ם פ"ב מגניבה ה"א הביא את ב' הפסוקים דרעהו ולא הקדש וקרא דגונב מבית האיש, לענין גונב קדשי בד"ה וגונב קדשי מזבח דאינו משלם כפל. וברישא כתב הר"מ דבגונב נכסי הקדש [היינו קדשי בדק הבית] אינו משלם אלא הקרן בלבד שנא' 'ישלם שנים לרעהו ולא להקדש'. ובסיפא כתב וכן הגונב קדשים מבית בעליהם [היינו בקדשי מזבח] הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי דו"ה שנא' 'וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש'. ויבואר להלן דהמיעוט בקדשי מזבח הוא דאינו משלם לבעלים. עכ"פ משמע דגם בסיפא בקדשי מזבח הפטור הוא רק מכפל, אבל חייב בקרן [ודומה למש"כ בה"ב גבי קרקעות דפטור מכפל, אבל קרן ודאי חייב]. והראב"ד שם השיגו דליבעי חומש ואשם וכו'. ותמה האור שמח שם דמה כוונת הראב"ד, דהלא הכא מיירי בחיוב מהל' גניבה ומה זה שייך לחיוב מעילה.

והנה יל"ע בהא דממעטי' גונב מהקדש מכפל, ולכאורה בגונב מהקדש ל"ה מעשה גניבה כלל. ולגבי גניבה בעי' שיהא מעשה גניבה, עי' להלן סה. בתוד"ה אין לי, דמבואר בתוס' דבעי' מעשה גניבה, וכן ברש"י ב"מ י: שכתב נעל גדר בפניה, וכמש"כ הקצות בסימן שמח סק"ב. ובתוס' מבואר יותר, דבעי' מעשה גניבה בדבר הגנוב שהכישה במקל, ולא סגי בנעל גדר בפניה.

ולפ"ז יש להעיר דכיון דהקדש הוי בי גזא דרחמנא ל"ה מעשה גניבה. ועי' תוס' בכורות יג: ד"ה דבר תורה, שכתבו דלא שייך משיכה בשל הקדש דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה. ונראה דזו כוונת השגת הראב"ד, דס"ל דמדין גניבה ליכא אף חיוב קרן, ומשום דל"ה מעשה גניבה כלל.

וסברא זו מצאתי באו"ש שם, שכתב בהא דהר"מ פסק דגם בגונב קדשים קלים ליכא כפל [ודלא כתוספתא במרובה שם, דקתני דלריה"ג דהוי ממון בעלים חייב בכפל], דהטעם בזה הוא דכיון דבהקדש הוי בי גזא דרחמנא ל"ה מעשה גניבה. אך תמוה, דא"כ ל"ל קרא דבגונב קדשים ליכא כפל, הא ל"ה מעשה גניבה כלל וכמו שהקשיתי לעיל. ומוכרח לומר דלהר"מ ע"כ דחיוב קרן הוא מדין מעילה. וזהו שהקשה הראב"ד על הר"מ דא"כ ליבעי גם חומש ואשם. ובאו"ש שם כתב ליישב את השגת הראב"ד, דהר"מ מיירי במזיד דליכא מעילה.

אמנם שיטת הר"מ מפורשת שם בפ"ג הי"ג דחיוב קרן הוא מדין גניבה, שכתב הר"מ שם דבגונב הקדש אינו נמכר על הקרן אלא הרי זה עליו חוב עד שיעשיר [ומבואר דגם באין הגניבה בעין חייב בקרן, וכ"כ בס' הלקוטים ברמב"ם מהדו' רש"פ כאן להוכיח בשם ספר פתח הבית מכ"י, ולעיל בפ"ב הובא שם דהפתח הבית בכ"י הסתפק בזה, וכאן כתב בגליון דנפשט ספיקו. ולפלא שבאו"ש שם הסתפק בזה אם באינו בעין חייב להקדש, ולא הביא כלל את הראיה מדברי הר"מ כאן].

ונראה דהר"מ ס"ל דבגונב הקדש נתמעט רק מחיוב כפל, אבל בקרן חייב, דגם בהקדש נחשב למעשה גניבה. והיינו דאף דודאי במזיק הקדש דפטור לא שייך לפרשת מעילה, דאינו אלא בהנאה ובהוצאה, מ"מ בגונב מהקדש בשוגג איכא מעילה. ובזה י"ל דס"ל להר"מ דבגונב מבד"ה בשוגג, כיון דמעל ויצא לחולין תו הוי מעשה גניבה. ואכן יש כאן חידוש, דהרי בשעה שגנב עדיין ל"ה מעשה גניבה, ורק בתוצאה ממנה שמעל יצא לחולין והוי מעשה גניבה. אך מ"מ ס"ל להר"מ דזה חשיב מעשה גניבה. וזהו שהשיג הראב"ד, דכיון דהוי מעשה גניבה מחמת דמעל, נמצא דחיובו בגניבה הוא רק משום דמעל ויצא לחולין. ולהכי הוא דהשיג הראב"ד, דא"כ חייב גם קרן וחומש. ועד"ז כתב במרחשת סוף ח"ב [סימן לט ליקוטים] דהשגת הראב"ד היא דע"כ מיירי בשוגג דיוצא לחולין ואז הוי מעשה גניבה, ובלא"ה בכל גונב מהקדש, כיון דלא שייך משיכה משל הקדש, דהוי בי גזא דרחמנא, תו ל"ה מעשה גניבה. וכן שמעתי מאאמו"ר, הגאון הגדול רבי מרדכי אילן זצ"ל, ששמע בהיותו בוילנא בשנת תר"צ מבעל המרחשת, והאריך בזה גם בספר תורת הקודש ח"ג סימן כח אות ב. וכע"ז ראיתי בכלי חמדה בפרשת במדבר עמוד יב שהעיר דהיכא דיוצא לחולין ע"י מעילה ממילא הוי מעשה גניבה. ולהכי ביאר שם דבגונב כלי שרת, דיש בו מועל אחר מועל ולא יצא לחולין, לא שייך גניבה, עי"ש.

ולפ"ז נראה דבסיפא של הר"מ, דמיירי בקדשי מזבח דיש בהם מועל אחר מועל ולא יצא לחולין, א"כ ל"ה מעשה גניבה כלל. ובזה יחלוק הראב"ד על כל הדין של הר"מ, דכיון דלא יצא לחולין תו ל"ה מעשה גניבה כלל ולא יתחייב אף בקרן. ולכן בסיפא לא השיג הראב"ד על הר"מ שיהא חייב חומש. אמנם צ"ע, דעכ"פ אמאי לא השיג הראב"ד על הסיפא של הר"מ

שכתב בדגונב קדשי מזבח פטור מהכפל. והיינו דלהר"מ מ"מ חייב בקרן [שהרי הר"מ כתב שם "וכן", היינו דבסיפא בגונב קדשי מזבח הוי כגונב קדשי בד"ה דפטור מכפל וחייב בקרן, ולשון הר"מ כשכותב דפטור מכפל, היינו דקרן חייב, כמש"כ להלן בה"ב בגונב קרקע ועבדים], והו"ל להראב"ד להשיג דאיך חייב בקרן, הא ל"ה מעשה גניבה כלל, כיון דגם במעל לא יצא לחולין.

ונראה, ובהקדם יסוד הגר"ח מבריסק [הו"ד בברכת שמואל ב"ק סי' לד], דבעי' את ב' הפסוקים למעט גונב מהקדש קרא דרעהו וקרא דמבית האיש ולא מבית הקדש. חדא בקדשי בד"ה דהוי בקניינם להקדש, ומעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון, והוי רשות הקדש. ולהכי בהקדשו חייב בדו"ה דהוי כמכירה, כמש"כ בתוס' להלן עו. ד"ה והשתא. ובזה המיעוט הוא דפטור מלשלם כפל להקדש, ואי לאו קרא היה משלם להקדש. אבל בקדשי מזבח, מעיקרא תורא דראובן וכו' ונשאר בעלים על קרבנו ול"ה רשות גבוה, דהוי קרבן של הבעלים. ובזה אי לאו מיעוטא היה משלם כפל לבעלים, ולהכי אין לפוטרו מכפל מקרא דרעהו, דהא הבעלים של הקרבן הוי רעהו. ורק המיעוט הוא מקרא דמבית האיש דאינו משלם לבעלים, כיון דדין הקדש על הקרבן, לא חשיב ברשותו ואינו גניבה מבית האיש. והוי כמו מיעוטא דגונב מהגנב דפטור מכפל דאינו גניבה מבית האיש. ובגמ' להלן עו הוי חד מיעוטא לגונב מהגנב ולגונב קדשי מזבח, והיינו דגם בקדשי מזבח כיון דהוי קרבן לא חשיב מבית האיש, אף דהוי בעלים על קרבנו, עכתו"ד.

ולפ"ז מיושב הא דהשיג הראב"ד רק על הרישא בגונב קדשי בד"ה דיהא חייב קרן וחומש כדין מעילה. והיינו דבקדשי בד"ה אמרי' דהוי בי גזא דרחמנא, ול"ה מעשה גניבה, ורק מחמת דמעל ויצא לחולין נחשב לגניבה ולהכי חייב קרן. ובזה השיג הראב"ד דחייב גם בחומש ואשם. אבל בסיפא בגונב קדשי מזבח, חיוב הקרן הוא לבעלים כמש"כ הגר"ח, והפטור מכפל הוא מקרא דמבית האיש. והיינו דפטור מלשלם לבעלים אף דהוי ידידה, מ"מ כיון דיש דין הקרבה על הבהמה, לא חשיב מבית האיש. וכיון דהוי מעשה גניבה מצד זה דגונב הקרבן מהבעלים, וכמש"כ הר"מ מבית בעליהן, וממעטי' מבית האיש דאינו משלם. א"כ בזה אין להקשות דלא הוי מעשה גניבה מדין הקדש בי גזא דרחמנא. דכ"ז בקדשי בד"ה דהוי ממון הקדש, והדיון הוא אם הוי גניבה מהקדש, אבל בקדשי מזבח, דהדיון הוא אם הוי גניבה מהבעלים, בזה לא שייך לומר בי גזא דרחמנא, דהוי של הבעלים דהוא קרבן ידידה [ואפי' אם משכח"ל דאמרי' דין בי גזא דרחמנא גם בקדשי מזבח, כמבואר ברש"י להלן סו: ד"ה דגול דלהכי לא מהני יאוש בקרבן דבי גזא דרחמנא נינהו, וכן משמע בגמ' חולין קלט. אמנם לנידון דידן, דהגניבה היא מבית הבעלים, לא שייך לומר בי גזא דרחמנא להחשיב זאת דליכא מעשה גניבה, דלגבי הבעלים ודאי דחשיב דמוציא מרשותם ומקרי מעשה גניבה, ולהכי משלם קרן לבעלים], ושפיר נחשב למעשה גניבה. ובזה גם הראב"ד מודה להר"מ דהגונב קדשי מזבח משלם קרן לבעלים [ומצינו כיו"ב ברמב"ן וריטב"א גיטין נג גבי כהנים שפגלו במקדש דחייבים, וכתבו שם דמשלמים לבעלי הקרבן הפסדם, עי"ש]. ולפ"ז א"א לומר כדברי האו"ש הנ"ל דלהכי פסק הר"מ דגם בגנב קק"ל לריה"ג ליכא כפל כיון דליכא מעשה גניבה בהקדש דהוי בי גזא דרחמנא, דהרי בקק"ל דהחיוב הוא

לבעלים, לגביהם ודאי דחשיב הוצאה וגניבה מרשותם וכדפ"י. ולפ"ז בסיפא בגנב מקדשי מזבח, מיירי גם בגנב במזיד דליכא מעילה, ומ"מ חייב קרן מדין גניבה לבעלים, וכמש"נ.

והראב"ד לשיטתו להלן בהל' גניבה שכתב כדברי התוס' דרך בגנב והקדיש לבד"ה הוי תורא דשמעון וחייב בדו"ה, משא"כ בהקדיש למזבח דנשאר תורא דראובן, פטור מדו"ה דלא נחשב כמכירה. ולהכי בגונב קדשי מזבח מבית הבעלים, גם הראב"ד מודה דיש לחייבו בקרן מהל' גניבה, ולא בעי' לדין מעילה [ואדרבא אם היו צריכים לדין מעילה, כיון דבקדשי מזבח יש בו מועל אחר מועל ולא יצא לחולין, לא יהני דלא חשיב מעשה גניבה]. ולהכי הראב"ד השיג רק על הרישא, דבזה בגונב מבד"ה ס"ל דליכא מעשה גניבה, ורק כיון דיצא לחולין הוי גניבה וחייב קרן מחמת מעילה, ושם השיג הראב"ד דיתחייב גם חומש ואשם. ונראה דגם הר"מ סובר לחלק בין קדשי בד"ה לקדשי מזבח כדברי הגר"ח. ומש"כ הר"מ שם בדגנב והקדיש לבד"ה ליכא דו"ה, הטעם בזה הוא עפ"י התוס' רי"ד להלן עו, שכתב דכיון דגם בקדשי בד"ה נשאר בעלים לענין חומש דרך המקדיש מוסיף חומש, אינו נחשב המקדיש לבד"ה למוכרו להתחייב בדו"ה, דלא הוי כמכירת כולו, שהרי נשאר בעלים לתוספת חומש כשפודהו, ועי"ש.

ובמש"כ הרמב"ם הנ"ל דבגונב מהקדש דחייב קרן אינו נמכר בגניבתו והרי הוא עליו חוב עד שיעשיר, יל"ע דאמאי לא השיג הראב"ד לשיטתו על דברי הרמב"ם. דהרי להראב"ד דחיוב קרן הוא מדין מעילה, פשיטא דלא משכח"ל שימכר על חיוב הקרן להקדש, שהרי אין חיובו מדין גנב אלא מדין מעילה. אכן י"ל דהנפקא מינא תהיה בגונב קדשי מזבח, דחייב קרן מדין גניבה, ובזה גם הראב"ד יסבור דמ"מ בגניבת הקדש אינו נמכר בגניבתו. ואכן מדסתם הר"מ, משמע דבין בגונב מהקדש בד"ה דחיוב הקרן הוא להקדש, וכן בגונב בקדשי מזבח דחיוב הקרן הוא לבעלים, בתרווייהו אינו נמכר בגניבתו. ובטעם הר"מ נראה עפ"י דברי המשך חכמה בפ' משפטים, שביאר את הענין דנמכר בגניבתו, דכיון דהלך לרשות אחר לגנוב וגנבו, להכי החמירה תורה שימכר. ומה"ט כתב דאם הגניבה באה לרשותו וברשות שלו גנבה, אין לו דין ונמכר בגניבתו. והוסיף במש"ח מהדו"ח דלהכי בשומר שטען טע"ג שמשלם כפל כגנב, אבל אם אין לו לא נמכר בגניבתו, עכ"ל. [ובמרחשת השיב במכתב לאאמו"ר זצ"ל שדן אם בטוען טע"ג איכא דין ונמכר בגניבתו, והסיק דנעשה גנב גם לענין ונמכר בגניבתו, ראה להלן]. ולפ"ז נראה דזהו טעם הר"מ דבגונב מהקדש ליכא דין ונמכר בגניבתו, דכיון דליכא בהקדש בד"ה מעשה גניבה דבי גזא דרחמנא הוא, א"כ אף דחייב קרן, ונתחדש דע"י המעילה דיצא לחולין נחשב מעשה גניבה, מ"מ ל"ה מעשה גניבה גמור בשעת הגניבה לענין דין ונמכר בגניבתו על הקרן. וכן בגונב קדשי מזבח דגנב מבית בעליהן, אף אם אמר' בקדשי מזבח דהוי בי גזא דרחמנא, אמנם זה לא חשיב מעשה גניבה ככל גנב, דבשעתו כשגנב מההקדש הוי תורת הקדש עליו ול"ש משיכה. אלא דלדברינו יש לדון דבגונב קדשי מזבח, כיון דהחיוב הוא לבעלים יהיה על הקרן דין ונמכר בגניבתו, והר"מ סתם בזה דבגונב הקדש אינו נמכר על הקרן. ואפשר דחיוב הקרן להקדש הוי מתורת חוב כממוני גבך, וזהו שהסתפק האו"ש דדוקא כשהוא בעין משלם הקרן להקדש. אמנם בר"מ מפורש דלא אמרינן ונמכר בגניבתו, א"כ מוכח דחייב בקרן גם כשאינו בעין. אכן זהו מגדר חוב ולא מדין גנב, ולהכי לא אמרינן כן גבי דין ונמכר בגניבתו, והוי כמו דממעטי' דאינו

נמכר לבעל חובו. ובזה נחא דהראב"ד לשיטתו לא השיג על הר"מ כאן, דמהיכי תיתי שימכר כיון דחיוב הקרן הוא רק מדין מעילה. די"ל דנ"מ בקדשי מזבח, דבזה חיוב הקרן הוא מדין גניבה, וגם להראב"ד צריך להשמיענו אם יש בזה דין ונמכר בגניבתו כיון דחיוב הקרן הוא לבעלים, או כיון דמ"מ הוי משועבד להקרבה לגבוה, לא אמרינן בזה דהוי מעשה גניבה גמורה.

ובזה נראה ליישב בהא דאי' בב"מ נו המובא לעיל שכ' דבהקדש פטור מכפל דרעהו כתיב, ופטור מדו"ה דתשלומי דו"ה ולא גו"ד. והיינו דהמיעוט הוא דכיון דליכא כפל בהקדש, תו הוי גו"ד, וזה המיעוט דבעי תשלום דו"ה. אכן הבאתי לעיל דברש"י גיטין נה: ד"ה ואינו כתב "דכי טבח ומכר הקדש הואי ואין ת"כ ותשלומי דו"ה נוהגין בהקדש כדילפינן בהזהב". ומבואר ברש"י דמקרא ילפי' דליכא דו"ה בהקדש. והיינו דגדר המיעוט הוא דילפי' דפרשת דו"ה לא נאמרה בהקדש, דכשם דגונב הקדש פטור מכפל כך בטובח פטור מדו"ה. והמיעוט הוא דאין כפל ודו"ה נוהגין בשל הקדש. וביארנו לעיל דחיוב דו"ה הוי חיוב חדש, ואין הפשט דהוי חיוב קרן וכפל ככל גנב ותוספת ג', אלא הוי ילפו' דדו"ה ולא גו"ד, דכל הדו"ה הוי חיוב אחד על גניבה עם טביחה. ולהכי גדר המיעוט הוא דבהקדש ליכא חיוב דו"ה על הטביחה. אך לדברינו כאן יש ליישב היטב, דבגמ' ב"מ הא מיירי בגונב מקדשי בד"ה, ולהכי הגמ' הביאה קרא דרעהו לפטור מכפל. ובזה המיעוט הוא דליכא תשלומי כפל להקדש, וה"נ ממעטי' דאינו משלם בטובח דו"ה, דולא גו"ד. אבל בגיטין הלא מיירי בגונב קדשי מזבח, וממעטי' מקרא דוגונב מבית האיש, דהא הוי גונב מבית בעלים ומשלם קרן לבעלים. וכבר נתבאר לעיל בדעת הרמב"ם והר"י מלוניל דמיעוט דמבית האיש הוי גם לענין דו"ה דבעי' גניבה וטביחה מרשות בעלים וחד מיעוטא הוא [ודלא כתוס' חדשים דגונב מהגנב וטבח פטורו הוא מדין ולא גו"ד]. ולהכי בגונב קדשי מזבח דפטור מכפל מקרא דמבית האיש הוי מיעוט גם לענין דו"ה, ומדויק היטב בדברי רש"י בגיטין דמיירי על קדשי מזבח, ולהכי כתב דנתמעט מקרא דאין כפל ודו"ה נוהג בהקדש.

וכיו"ב נראה במש"כ הר"מ בפ"ג ממע"ש דבגונב מע"ש דהוי ממון גבוה אינו משלם כפל, וכתב הרדב"ז דנתמעט מרעהו אבל קרן חייב דממון שיש לו תובעים. ובודאי חיוב הקרן הוא לבעלים, ובפרט לדברי הגר"ח [המובא בכתבי הגרי"ז זכאים ו, א] דבמע"ש ממון גבוה הוי בעלים ורק דין קודש גביה. ולפ"ז נראה דיותר מדויק כמהרי"ק שם דהפטור הוא מקרא דמבית האיש. והיינו דמע"ש כיון דממון גבוה היינו קדושת גבוה, אבל הממונות דמע"ש הוי ידיה וגם ההיתר אכילה הוי בעלות לאכילה [כמבואר בסוגיות הש"ס בכ"ד דההיתר אכילה משוי ליה לדין לכם באתרוג ובמצה ובשללה של עיר הנדחת ובעריסותיכם ובבכורה ואכ"מ] וא"כ הוי רעהו. אך מ"מ מדיני קודש אינו בעלים למכירה ולקדושי אשה כדברי הגר"ח שם, ממילא לא חשיב מבית האיש לחייבו בכפל, אבל קרן חייב דהוי ידיה וכרדב"ז.

ובזה ביארתי בהא דממעטי' בסנהדרין ע דאינו נעשה בן סורר בגנב מע"ש משל אביו דהוי אכילת מצוה, והקשה המנ"ח בפרשת בן סורר ובערל"ג בסנהדרין שם על הר"מ שהביא דין זה אף שפסק כר"מ דמע"ש ממון גבוה, וכיון דהוי ממון גבוה ל"ח גנב משל אביו. ונראה לי דאכן חשיב גונב משל אביו, ואף אם ליכא בהו קניני גניבה, סגי בזה לדין גנב בבן סורר ומורה,

והנה מו"ר בחי' רבי שמואל בב"ק שם הביא ששמע ממרן הגרי"ז דבגונב מהקדש דכתב הר"מ הנ"ל דפטור מכפל אבל קרן חייב, וכן לשיטת הקרית ספק דבגונב מגנב פטור מכפל אבל קרן חייב [ודלא כקצוה"ח בסימן לד דפטור גם מקרן], דבאמת בגונב מהקדש ובגונב מהגנב מדין גניבה פטור גם מקרן, ומה שחייב בקרן הוא מפרשת גזילה, דבגזילה לא נאמרו פטורים אלו עכ"ד. ולכן בקרן דגונב מהקדש וכן בגונב מהגנב אינו נמכר בגנבתו, כיון דחיובו הוא מדין גזל. אך יל"ע בדבריו, דא"כ ל"ל קרא דליכא דו"ה בטובח מהקדש, הא כיון דליכא אף חיוב קרן מדין גניבה, מהיכי תיתי דיהיה בהם חיוב על טו"מ.

בדין גניבת שטרות

בגמ' ריש פרק מרובה ממעטי' מקרא על שור וכו' מה הפרט דבר המטלטל וגופו ממון יצאו גונב שטרות דאין גופן ממון דאינו חייב בהם כפל. והקשו שם בתוד"ה יצאו שטרות, דלמה לי קרא למעט מכפל והא אפי' אבדו בידים לא משלם קרן למאן דלא דאין דינא דגרמי וכו'.

וביאור קושיית התוס' הוא דס"ל דאם לא שייך חיוב מזיק בשורף שטר של חברו, ליכא חיוב על גניבת השטר. וכ"כ המיוחס לר"ש משאנן בתו"כ פרשת בהר בהא דממעטי' אונאה בשטרות, דאם מכרו בזול, כמו דפטור על גזילה ועל שריפת השטר ה"נ לא שייך בו חיוב אונאה. ובתוס'

תירצו דכי איתא לשטר בעין חייב להחזיר, סד"א דכשמחזיר משלם הכפל עמו ע"כ. ולכא' כוונת תוס' היא דכשהשטר בעין הוי דין השבה מדין ממוני גבך, ודוקא כשמשלם דמיו כחיוב נזקים של מכה בהמה ישלמנה, שייך בו פטור גרמא, אבל כשחייב על חפץ בעין הוי דין של ממוני גבך. ופטור גרמא הוי פטור בחיוב תשלומין, אבל בבעין הא אינו משלם משלו ובזה ליכא פטור גרמא, ולהכי סד"א דמשלם את הכפל עמו. [והא דהתוס' לא הקשו כה"ג דל"ל לפטור גונב הקדש, הא מזיק הקדש פטור וה"נ בגונב וכו']. נראה פשוט דבהקדש דהוי גזה"כ לפטור מזיק הקדש, לא שייך זה לענין חיוב גנב, ורק בשטרות, דפטור מזיק הוא בעיקר חיוב מזיק, דבגרמא ליכא חיוב מזיק על ממון חבירו, בזה הקשו התוס' דממילא לא שייך חיוב גנב].

אכן יל"ע, דבפשוטו אם מוצא שטר של חבירו יש לו שוויות מה שיכול למוכרו לבעל השטר, ובזה אם אחר יזיקהו לא שייך פטור גרמא, דהך הפסד הוי מפסיד בידים לגוף הך שוויו. וא"כ ניחא קושיית התוס', דהנ"מ תהיה ככה"ג שלא יהא חיוב כפל. אכן יש לדון דבגונב ממוצא השטר חשיב גופו ממון וה"נ יהא חייב כפל. ואכן בתוס' ב"ב עו ובב"מ נו כתבו בהא דממעטי' שטרות מאונאה אף דמכירת שטרות דרבנן, דהנ"מ במצא השטר ומוכרו לאחר יאוש ביוקר ונתאנה הקונה, דממעטי' דבשטרות אין אונאה. א"כ מוכח דגם לגבי שטר הנמצא אצל המוצא אית ליה דין דאין גופו ממון. ובתורא"ש ריש שבועות ד. כתב כן לענין מיעוט שטרות מפדיון הבן, דמיירי בנותן המלוה את השטר לכהן למוכרו ללוה, הרי דל"ה גופו ממון. והאריך בזה בני, הרה"ג רבי מרדכי שליט"א, בקונטרסו על פרק מרובה. עוד הביא שם להקשות דהגנב ישלם את החוב למלוה, וממילא ל"ה שטר ותו לא שייך חיוב כפל כלל. ואמרתי דלהגר"ח המובא בברכ"ש ב"ק שם, דמשלם על השטר כפי השווי לראיה, א"כ גם אם ישלם כפל, הוי פחות מתשלום החוב. אמנם במאירי כתב דמשלם כפי החוב הכתוב בשטר, אך י"ל דהמלוה יכול לומר דהוא מקבל את התשלום מחמת הגניבה ולא מחמת החוב, כההיא דסטראי. ובלא"ה לתירוץ התוס' דמיירי כשהוא בעין, א"כ יכול הגנב להחזיר את השטר ולהוסיף תשלום אחד של כפל, ואינו צריך לשלם כפל, וא"כ אין לו צורך לשלם את החוב למלוה.

וברש"י להלן צח: ד"ה כי מפורש דבשורף שטר אם חייב מדין גרמי חיובו בעידית ככל הנזקין. וז"ל פרעון גמור מן העידית, וכ"כ ברבינו יונתן שם, ובשו"ת הריטב"א סימן קיב הו"ד בב"י. ובאור שמח בהל' חובל ומזיק פ"ז ה"י כתב דבשורף שטר הרי אם הלוה רוצה לפרוע לא הפסידו כלום ורק אם אינו רוצה לפרוע הוי שטר, א"כ אינו גובה אלא מבינונית וא"כ בשורף שטרו של חבירו דיו עכשיו שישלם מן הבינונית כמו הפסידו ולא ממיטב עכ"ל. ולפלא שהאור"ש התעלם מדברי רש"י בסוגיא דלהדי' דלא כדבריו. אכן בדברי יחזקאל בסוף סימן מו סק"ה הביא דגדול אחד הקשה לו על רש"י [וכנראה הכוונה לאור שמח], דאמאי משלם במיטב, הא יכול לפרוע את החוב וממילא סגי בבינונית. ועי"ש שתירץ דפרעון בע"כ לא הוי פרעון, והניזק לא יצטרך לקחתו בתורת חוב, ועי"ש.



טוען טענת גנב

בסוגיא בדף סב: מבוארות ב' לשונות אם מתני' ס"ל כר"ח בר אבא א"ר יוחנן דטוען טענת גנב וטבח ומכר דחייב בדו"ה. ובירושלמי איכא מ"ד דה"נ אינו חייב בדו"ה. וצ"ב מאי חידושא דר"ח בר אבא, הא כיון דטוען ט"ג נתרבה לחיוב כפל, אמאי לא יהיה בו חיוב דו"ה. ובפשטות הביאור הוא דכיון דטוען טע"ג חייב בכפל מחידושא דקרא, ועי' נתיבות סי' שמא דטענ"ג נעשה גנב בלי מעשה גניבה, ונתחדש דע"י טענת פטור ושבועת שקר נתחייב בכפל, א"כ זהו עיקר השו"ט אם בטבח חייב בדו"ה ובעי' לזה רבוי מיוחד, והיינו לגלויי דהוי ככל גנב. אמנם צ"ב, דהא מ"מ בטבח איכא מעשה גניבה [ובפרט לנתיבות בסי' לד דבטבח איכא גניבה חדשה], ואמאי לא יתחייב בדו"ה.

ועי' בראב"ד בהשגות בהל' גניבה פ"ד ה"א שכתב בתו"ד ואם טבח ומכר קודם שבועה ובאו עדים על הכל משלם דו"ה. וכ"ה בתוס' רי"ד ב"ק קו: וצ"ע, דהא קודם שנשבע ליכא עלה דין גנב מחמת דין טוען טע"ג, דאינו מתחייב אלא ע"י השבועה, ואיך יתחייב בדו"ה. ועמד בזה האור גדול בסוף משניות שבועות ע"ש. ועי' באמרי משה סימן לה שכתב לחדש בשיטת הראב"ד דע"י הטענה והשבועה נעשה גנב למפרע, ולהכי גם בטבח קודם השבועה חייב. ובש"מ להלן קו הביאו מהרא"ש דס"ל דחיוב דו"ה היינו דווקא כשטבח אחר השבועה, וכשיטת הרמב"ם, והיינו דס"ל דרק משעת השבועה נתחייב מדין טע"ג. וכ"נ בתוס' קו: ד"ה ושלח. וע"ע בזה בספרי משא יד ח"ב בפ' משפטים.

ונראה בביאור הסוגיא, נוסף עמש"כ האחרונים דטוען טע"ג הוי פרשת גניבה מחודשת וכנ"ל, דנראה דיסוד חיובו הוא מדיני שומרים, והיינו דנתחדש דשומר חנם מחמת חיובו בשמירה, אם טוען שנגנב ואיהו גנבה, הוי סתירה להתחייבות השמירה ידידה. וזהו שחידשה תורה דמדיני השמירה להתחייב בטענת גניבה ככל גנב, והוי כאילו דהתורה אמרה דשומר חנם פטור על גניבה רק אם נגנבה ע"י אחרים, אבל כגנב הוא עצמו, גם שומר חנם חייב על כך גניבה, ונעשה ככל גנב שמשלם תשלומי כפל. ויסוד זה מפורש בגמ' ריש פרק השואל בהא דשו"ט בגמ' דמה לשומר חנם שכן חייב בטוע"ג משא"כ ש"ש, וכ"ה בפ' המפקיד ב"מ מא ע"ב. וצ"ב, דזה לא הוי חומרא וקולא בש"ח וש"ש. ולדברינו דהוי מחיובי השמירה ניחא שפיר. וע"ע בלשון רש"י ב"ק ד ע"ב בהא דאמרי' בגמ' דליתני גנב ומשני דקתני שומר חנם וכו', ופרש"י ד"ה תנא דבש"ח בט"ג כגנב ובטענת גזלן כגזלן (לשון זה אינו מפורש בפירקין) וכו'. ולהדי' דחיובו הוא מדין שומר חנם ולהכי הוי בכלל ש"ח, דבטע"ג חייב כגנב. וה"נ הוסיף רש"י דבטענת גזלן הוי כגזלן. ובזה מבוארת הסוגיא בהא דבעי' לרבוי דבשומר אבידה שטע"ג יש בו דין טוען טע"ג. והביאור נראה עפ"י מ' שביארתי בספרי משא יד בפ' כי תצא, דשומר אבידה חלוק משומר בפקדון, דנעשה שומר מחמת המצוה דרחמנא שעבדיה, אבל לא הוי התחייבות שלו, ולהכי הבאתי שם דליכא בו חיוב בשומר שמסר לשומר ואכ"מ. ולפ"ז, כיון דיסוד חיוב טע"ג הוא מחמת קבלת השמירה לבעלים, מעתה סד"א דבשומר אבידה דל"ה שומר בהתחייבות לבעלים, ליכא בו חיוב דטוען טע"ג. וניחא היטב דלהכי בעי' לרבוי מיוחד דגם בשומר אבידה שטע"ג מתחייב מחמת דין שומר שבו.

והנה בקו"ש העיר ע"ד התוס' שם ד"ה יצאו קרקעות שכתבו גבי טע"ג בקרקעות דמיירי בטען שנגנבו ה' גפנים ואיהו קצצן וכו'. וצ"ע, דהא בתלשן הוי מטלטלין. ותי' בקו"ש דאזלי' בתר שעת השמירה. ומוכרח כיסוד דברינן, דהמחייב בטע"ג הוא מדין שומרים, ומש"ה אזלי' בתר קבלת השמירה שהיתה על קרקעות, דהרי ההתחייבות של השמירה היתה על קרקע, ומשום התחייבותו נעשה לגנב בטענתו וכדפי' ושפיר מקרי קרקעות. וראה עוד בתור"פ לפנינו.

ובזה יש לבאר מה דנקט המש"ח השלם בר"פ משפטים [הובא לעיל] דליכא חיוב ונמכר בגניבתו בטוען טע"ג, עי"ש ריש פרק כב שביאר את הענין דנמכר בגניבתו דכיון דהלך לרשות אחר לגנוב וגנבו להכי החמירה תורה שימכר, ומה"ט כתב דאם הגניבה באה לרשותו וברשות שלו גנבה אין לו דין ונמכר בגניבתו. והוסיף [במהדור' מש"ח השלם מכ"י] דלהכי בשומר שטען טע"ג שמשלם כפל כגנב אבל אם אין לו לא נמכר בגניבתו עכ"ל. ונראה דכוונתו לומר דכיון דחיובו הוא מדין שמירה שעליו, ולא מפרשת גניבה, ככל גנב המשלם כפל, שפיר י"ל דלא נתחדש בו דין ונמכר בגניבתו.

וי"ל"ע אם אית ליה לטענ"ג גם קניני גניבה לדין שנוי וכו', ונ"מ גם אם בגונב מטוען טע"ג יהי' חסרון מדין גונב מהגנב. דרע"א בכתובות לד כתב דפטור גונב מהגנב, היינו דווקא היכא דלגנב הראשון איכא קניני גניבה. וקצת ראי' מהגמ' סה: כגון שנשבע וחזר ונשבע וכו', ולכאורה נימא דיחשב בשבועה השני' כגונב מהגנב, ולהרבה אחרונים פטור גם מקרן, וא"כ לא שייך חיוב חומש. ומהגמ' סח מוכח דלטוען טע"ג איכא קניני גניבה, דמבואר שם דלחיוב דו"ה בעי' אהנו מעשיו, א"כ ע"כ מדחייב בדו"ה על מכירה בטע"ג, בהכרח דקונה בשנוי ואית ליה קניני גניבה. ובש"מ להלן סז: בשם הר' ישעי' כתב דהיכא דהגנב הפקיד אצלו והוא טוען גנב ונמצא שהוא עצמו גנבו לא מחייב דהיינו גונב אחר הגנב וכו'. ובדבריהם משמע דגנב יכול לעשותו לשומר, מדלא כתבו בפשיטות דכיון דאינו שומר שוב ל"ש חיוב טע"ג. ועכ"פ משמע בש"מ דטוען טע"ג יש בו פטור דגונב מהגנב, ולכא' תליא בחקירה דידן.

והנה להך צד דחיוב טע"ג הוי מדין חיוב שומר שבו, יל"ע מהא דממעטי' קרקע וכו' מטע"ג, והרי התם לא שייך שמירה. וצ"ל דמ"מ אית ליה שם שומר ורק דליכא חיוב תשלומין. וכ"מ באו"ש שכירות פ"ב ה"ח דגם בשומר שאין עליו חיוב תשלומין איכא דין טעט"ג, והוכיח כן מתרוץ התוס' גבי שטרות, וכ"נ ראיא מהקדש דל"ש בו דין שמירה כלל וכנ"ל.

והנה התוס' שם הקשו דבלא"ה אין שבועה בקרקעות, ואיך יהא בהם דין טוען טענת גנב, ותירצו דאיצטריך להיכא דנשבע ע"י גלגול. וקשה, דהא זה ל"ה שבועת השומרים. ולכאורה משמע דס"ל לתוס' בהאי תרוצא דהוי מדיני גנב. אכן הר"י מיגש כתב דבדבר שאינו מסויים פטור מטע"ג כיון דבעי שבועה, וליכא שבועה באינו מסויים, וס"ל דגם שבועת שומרים ליכא בדבר שאינו מסויים, ולהכי לא משכח"ל טע"ג באינו מסויים. ולכא' הא משכח"ל שבועה ע"י גלגול. ומוכרח דס"ל דגלגול, כיון דל"ה שבועת השומרים, ליכא בזה חיוב דטע"ג וכדפי'. [ובגמ' קח דלר"פ תרי כפלי בחד גברא מבע"ל דלא שייך תרי כפלי, והיינו דחיובו מדין שומר, דמדין גנב פשיטא דל"ש פעמיים חיוב על אותו גניבה. וניחא הש"מ קו: דבט"ג לקטן דליכא שבועה ליכא כפל, וראה רמב"ם וראב"ד פ"ב משכירות ה"ז, ובש"מ קו: כתב בשם הרמ"ה דלקטן כיון

דאינו מחוייב בשמירתו ליכא ט"ג. ויל"ע מהא דממעט' טע"ג להקדש, אף דבהקדש ל"ש חיוב שומרים]. ועי' לשון רש"י ב"ק נז: סוד"ה קרנא שכתב דחיוב כפל דטע"ג הוא כקנס על השבועה. ומדברי רש"י משמע דהמחייב היא השבועה, אבל בפשטות המחייב הוא טענת הגניבה אלא דבעי' תנאי דשבועה.

ולפי המבואר נחא הא דמרבי' דגם בטוען טע"ג שטבח ומכר דחייב בדו"ה, והיינו דכיון דכל חיוב טע"ג הוא מדיני השומרים, ול"ה ככל פרשת גניבה, בזה סד"א דלא נתרבה לחיוב דו"ה. וביותר לפי"מ שנתבאר לעיל בגדר חיוב דו"ה, דגניבה שיש בה טו"מ הגניבה היא המחייבת בדו"ה, מעתה י"ל דכיון דחיוב דו"ה מתחיל משעת הגניבה, סד"א דשייך זה רק היכא דחייב בכפל מצד גניבה. אבל בטע"ג דחיוב הכפל מתחיל מדיני התחייבות השומרים, תו ל"ש אח"כ שיחול חיוב דו"ה על טביחה, שהרי על גניבתו ליכא חיוב כפל מדין גניבה אלא מדין שומרים, ואיך יחול למפרע חיוב דו"ה. ובזה אשמעי' דלאחר הרבוי דטע"ג חייב, תשלומיו הוי ככל דין גניבה, ושייך בו חיוב דו"ה. ובזה יבואר הראב"ד הנ"ל דס"ל דחייב אף על טביחה קודם השבועה, ומשום דשיטתו היא דהשבועה אינה אלא כתנאי מדיני השומרים, ומעשה הגניבה נגמר בטענתו, ורק מדין שומרים הוא דבעי' לשבועה. ולהכי ס"ל דגם בטבח קודם השבועה חייב בדו"ה. ושפיר י"ל כסברת האחרונים הנ"ל דמהני למפרע אחר שנשבט.

וביסוד דברינו נחא הא דסד"א דשייך טוען טע"ג בשטרות, אף דלא שייך מעשה גניבה, דבשטר בעי' כתיבה ומסירה, אלא דבטוען טע"ג בלא"ה ליכא מעשה גניבה, וחיובו מדיני שומרים הוא, א"כ סד"א דשייך דין טע"ג גם בשטרות.



בדין טענת אבד

מבואר בסוגיא דבטענת אבד ליכא פרשה דטע"ג, ואף דטענת אבד הוי ג"כ טענת פטור בשומר חנם, מ"מ גזה"כ היא דרק בשומר הפוטר עצמו בטענת גנב איכא לפרשה זו. ונראה דמשכח"ל ג' גווני דגם בטען טע"ג, מ"מ כיון דהפוטר הוא מטעם אחר, אף דבפועל טען טע"ג ליכא פרשה זו, דבעי' דהטענת גנב ושם גניבה היא תהיה סיבת פטורו בטענתו, וכדיבואר. ועי' באו"ש גניבה שם מש"כ לבאר את התוס' נז: ד"ה נמצא גבי ש"ש בבעלים, שהקשו תוס' דמשכח"ל טע"ג בש"ש שהיה בבעלים עמו, ותירצו דשמא אין בזה דינא דטע"ג. וביאר האו"ש דהשבועה בעי' כדי שתהא טענה הפוטרת, וכיון דבעליו עמו בלאו השבועה פטור, שפיר איכא דין טע"ג, וזהו ספק התוס'. וכבר העירו על דברי האו"ש מקו' התוס' ריש מרובה ד"ה יצאו קרקעות הנ"ל דליכא שבועה בקרקעות ואיך יהא דינו בטענ"ג, והרי גם הכא פטור בלי שבועה. ובברכת שמואל כתב בביאור דברי התוס' דספקם הוא אם בבעליו עמו אית ליה דין שומר, וכיון דפטורו הוא משום טענת בעליו עמו דאינו שומר, תו ל"ה טענת גנב עכתו"ד.

ונראה להוסיף על דבריו, דזה לא שייך לחקירה אם בבעליו עמו ל"ה שומר, ואפי' אם הוי שומר ורק פטור מתשלומין, מ"מ דנו התוס' לומר דבטענת גניבה בבעלים ל"ה פרשה דטע"ג. והטעם בזה הוא דכיון דפטורו הוא משום דהיה בבעלים, א"כ חשיב כטענת אבד, כיון דאין

פטורו מדין טענת גנב, ופסקי' דבטענת אבד ליכא חיובא דטע"ג. וכ"נ בש"מ שם בשם ר"א מגרמישא וז"ל וטעמא דאין חייב כפל אלא היכא דטענת גניבה גורמת הפטור והכא מה שהבעלים גורם ע"כ. וזוה יש ליישב גם את קו' התוס' לעיל נז. סוד"ה כגון גבי לסטים מזויין דהא משכח"ל טע"ג בש"ש, אם ש"ש פטור בגניבה באונס. ומזה חידשו תוס' דש"ש חייב גם בגניבה באונס ודוקא בלסטים מזויים פטור עי"ש. ולדברינו י"ל דרך בלסטים חשוב טענת גניבה, כיון דפטורו הוא מדין הגניבה, משא"כ בקושית התוס' באונס גרידא חשיב דטענת פטורו היא טענת אונס והוי טענת אבד. ומצאתי כדברינו בים של שלמה על התוס' שם בסימן יא עי"ש. וניחא בזה גם קו' הקצות מטע"ג בשואל בהלך בדרך וטוען לסטים והוי כמתה מחמת מלאכה עי"ש. ולפ"ד ל"ח טענת גנב, כיון דפטורו הוא מחמת דמתה מחמת מלאכה. ולא דמי לש"ש בטענת לסטים מזויין דהוי טע"ג, כיון דהתם מ"מ הוי טענת גנבה, ופטורו מד"ז, משא"כ בשואל פטורו הוא מדין המתה מחמת מלאכה.

ומצאתי ברמב"ן ב"מ מב. שכתב ליישב את הקושיא דמשכח"ל טענת פטור בש"ש בטוען שנאנס בגופו, וז"ל ואפשר שאם טען טענות אלו ונמצא שהוא גנבו אינו משלם תשלומי כפל דכיון שהוא טוען נאנסתי בגופי ולא יכולתי לשמור כטוען לא נעשיתי לך שומר לאותה שעה שנגנבה שאינו משלם תשלומי כפל שלא מצינו תשלומי כפל אלא בשומר שהוא חייב לשמור וטען שמרתי כראוי לי, אבל זה מכיון שנאנס נפטר מן השמירה לגמרי וזה צ"ע עכ"ל הרמב"ן. ומתבאר ברמב"ן דחיוב טע"ג הוי מדיני וחיובי השומר, וזה מה שכתב דבטענת אונס ל"ה שומר באותה שעה ולא שייך חיוב טע"ג.



ונמכר בגניבתו

ולסיום המאמר הריני להביא פרפרת נפלאה:

בתוס' הרא"ש בקדושין סו"פ האומר כתב להקשות על הגמ' דיכולין ממזרין ליטהר כיצד ממזר נושא שפחה, ואמר' דאושפזיכניה דרב שמלאי ממזר הוי ומנסיב ליה עצה ואמר ליה זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי וכו'. והקשה דאיך נתן לו עצה לעבור בלא תגנוב. ותירץ בתוס' הרא"ש כגון שמחל לו על האיסור גניבה. וצ"ע, דא"כ אמאי נמכר בגניבתו, ומה שייך לומר דמחל רק על האיסור ולא על הממון. וביותר קשה דאם מחל ל"ל קניני גניבה. והמנ"ח מצוה מב כתב דהיכא דליכא חיובי וקניני גניבה ליכא דין ונמכר בגניבתו. וצ"ל דתורא"ש ס"ל דשייך מחילה על האיסור, והוי גניבה ברשות, ומ"מ חייב בתשלומין, ודמי למזיק ברשות דמ"מ חייב בתשלומין. וביותר י"ל דתורא"ש לשיטתו בש"מ ב"ק קד דגזילה הוי כחוב, ול"ה מלוה הכתובה בתורה, ונמצא דשייך מחילה על האיסור, אבל חוב דגניבה מחייב לדין ונמכר בגניבתו, דעל החוב לא מחל. ובתוס' רי"ד בקדושין שם כתב דמיירי דגנב ע"מ לשלם. וצע"ג, דא"כ ל"ה גניבה ואמאי נמכר בגניבתו. והרשב"א כתב דמשום תיקון דורותיו שרי. והריטב"א קדושין יד: כתב דלוי"ד א"ל לגנוב דעובר איסור וכו', וכנראה פליג על כל התירוצים הנ"ל.



הרב חיים משה דרורי

כולל פוניבז'

בחדוש דין שליחות באשת איש

א.

כתב הרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין פרק ב הלכה ב "עושה אדם שליח איש או אשה ואפילו אשת איש ואפילו עבד ושפחה הואיל והן בני דעת וישנן במקצת מצות נעשין שלוחין למשא ומתן".

ובמקור הרמב"ם דאפילו אשת איש נעשית שליח, כתב הכסף משנה דיש ללמוד זאת מדתנן בעירובין פרק חלון (דף ע"ט) מזכה לבני המבוי העירוב על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו אבל אינו מזכה ע"י בנו ובתו הקטנים עבדו ושפחתו הכנענים מפני שידם כידו, והזיכוי מדין שליחות הוא שהוא כאילו אותו אחר עשאו שליח לזכות בשבילו וקתני דע"י אשתו מזכה אלמא אפילו אשת איש נעשית שליח, עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם ובכס"מ דהיה ס"ד דבכל אשת איש לא שייך לעשות מינוי שליחות, והיא גרועה מסתם אשה [דכלפיה מבואר בדוכתי טובא בש"ס ששייך בה דין שליחות ולא צריך להוכחות הנ"ל]. ולכאור' הביאור בזה הוא דהיה ס"ד דכיוון שיד האשה כיד בעלה, אין לה יד עצמית כלל, ואינה יכולה לפעול לאחרים.

ב.

אמנם אם כן צע"ק מה הראיה שמביא הכס"מ מהא דמזכה העירוב על ידי אשתו. והרי שפיר יש לחלק דבאמת אין האשה יכולה להיעשות שליח משום שאין לה יד, ובעלה שאני, דהרי חזי' דאם נתנו מתנה לאשה קנה בעלה, דהרי מה שקנתה אשה קנה בעלה, ומ"מ אם נתן לה בעלה מתנה זכתה לעצמה כדאי' בב"ב נא:*. וביאור הדברים הוא דתמיד אין לה זכות בממון, אך כשהבעל עצמו נותן לה, א"כ הוא מסיר את זכותו וכוחו ממנה. וממילא גם כאן אולי באמת אין לאשת איש יד עצמית כלל, כיוון שהיא משועבדת לבעלה, ושאיני עירוב, דהבעל עצמו נותן לה לזכות לאחרים. ועל כן נהי דאין זו זכיה עבורה אלא לאחרים, אך מ"מ אינה ראייה שיהיה לה כח להיות שליח כשאין לה רשות וכח מבעלה (וע' להלן אות ו' עוד סברא לחלק בין אשתו לאשת איש דעלמא, דיתכן דדוקא באשתו מהני שליחות ולא בא"א דעלמא).

וצ"ל דכיוון דחזי' דיש לה כח אחיזה בתורת שליחות, מעתה מסברא נקטי' דאף כשהיא לא באה מכח בעלה יכולה נמי להיות שליח, וע' להלן אות ח מה שיתבאר היטב בזה.

(א). וע"ש בתוס' (ד"ה במתנה) במהלך ר"ת והמהלך הראשון של ר"י שהעמידו האי דינא, אמנם ר"י בדרך הב' נקט דאין מעליותא כשהבעל נתן לה מתנה דנאמר שאינו אוכל פירות.

ומ"מ עיקר האי דינא דאשת איש יכולה להיות שליח יש ללמוד נמי מדין עבד ושפחה כנעניים דשייך בהו שליחות כמבואר ברמב"ם ובכס"מ שם. וא"כ יש ללמוד מזה ק"ו לאשת איש, דעדיפא ידה מידיהו [וע"ע להלן אות ו מה שיש לדון בעיקר הראיה שהביא הכס"מ על כח שליחות דעבד ושפחה מההיא דעירובין].

ג.

והנה עיקר הדין דמזכה על ידי אשתו, דמזה מוכיח הכס"מ שמהני שליחות באשת איש, לאו מילתא דפסיקא היא. דבמשנה בעירובין עט: איתא דמזכה את העירוב על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו, והכי פסק הרמב"ם בפ"א מהל' עירובין הלכה כ. אמנם התוס' שם (ד"ה ועל) ושאר ראשונים הביאו את הגמ' בנדרים דף פח: דמבואר שם דכל האי דינא דמזכה על ידי אשתו הוא רק כשיש לה בית באותו, דמגו דזכייה לנפשה זכייה נמי לאחרני. ובמסקנת הדברים חילקו בין מעלה לה מזונות לאין מעלה לה. וכן פסק הטור באו"ח סי' שסו דאם מעלה לה מזונות אינו יכול לזכות על ידה כלל, ע"ש בב"י בביאור שיטה זו.

והכס"מ שם מביא את הר"ן בביצה שכתב דכל דברי הגמ' בנדרים איירי רק אליבא דר"מ דס"ל שאין קנין לאשה בלא בעלה, אבל לרבנן דפליגי עליה, אין צריך שיהיה לה בית באותו חצר. וזו הכרעת הר"ף והרמב"ם שפסקו דמזכה על ידי אשתו, ולא חשו להא דנדרים דאמרי' שצריך שיהיה לה בית. ובשו"ע או"ח סי' שסו סעי' י הביא את דעת הרמב"ם דתמיד מזכה על ידי אשתו, ואח"כ הביא דיש אומרים דאינו מזכה על ידי אשתו שמעלה לה מזונות, והיא דעת הטור הנ"ל.

ד.

ומעתה לדעת התוס' והטור דס"ל דאינו מזכה על ידי אשתו, שוב ליכא ראייה להאי דינא דמהני שליחות על ידי אשת איש. דיתכן דבכל אשת איש ליכא לדין שליחות, ומטעם שנתבאר דידה כיד בעלה מחמת שמושעבדת לו, ורק אשה בעלמא שאינה משועבדת לבעלה שייך בה דין שליחות. ובאמת הטור בחו"מ סי' קפח כשמביא את דין הכשרים להיות שלוחין לא הזכיר דמהני אפילו ב"אשת איש", אלא כתב בסתמא דעבד ואשה בני שליחות הם כיוון שחייבים במקצת מצוות ויש להם דעת.

אכן הרי ודאי דאף אשת איש יכולה להיות שליח, וכפי שהוכחנו לעיל מדין עבד ושפחה שיכולים להיות שלוחין, וכפי שכותב כאן הטור בעצמו, וכ"ש אשה דידה משועבדת לבעלה פחות מהם. וא"כ ליכא לדייק מדברי הטור שלא הזכיר חידושא דאשת איש יכולה להיות שליח. וראיתי בס' צור תעודה (למהר"מ מרזוק - סלונקי תקמ"ג) בחידושו על הרמב"ם כאן, שביאר דמה שהטור לא הזכיר דין ד"אשת איש" שכשירה לשליחות, הוא לשיטתו בזה, דלא היה יכול

לכתוב "אשת איש" בסתם משום דס"ל דאשה לבעלה אינה יכולה להיות שליח לזכות, כיוון שידה כידו וכנ"ל, ולכן השמיט להאי חידושא.

והיה מקום לדון עוד, דהטור לא ס"ל שיש רבותא מיוחדת באשת איש, דפשיטא הוא דאף שהיא משועבדת לבעלה יש לה יד גמורה, וכדחזינן דכל מה שזוכה הגוף שלה ורק הפירות לבעלה. וכל מה שכתב (בחור"מ סי' קפח הנ"ל) דאשה יכולה להיות שליח הרבותא בזה היא מצד זה דאינה חייבת בכל המצוות, ולכן צריך לכתוב דמ"מ אין זה מגרע לדין שליחות. ועל דרך הרבותא שיש בעבדים ושפחות - דאף שאינם ישראלים גמורים, מ"מ סגי בזה שחייבים במקצת מצוות ויש להם דעת. וכן משמעות לשון הטור ע"ש.



ה.

והנה במה שנתבאר לן להוכיח דודאי אשה כשירה לדין שליחות ק"ו מעבד ושפחה, יש לדון בעיקר המקור דעבד ושפחה כשרים לשליחות. והכס"מ שם הביא להוכיח בחדא הוכחה מההיא דעירובין דכל מה דלא מהני בעבדו ושפחתו הכנעני הוא משום דלא נפיק מרשותו. ומבואר דבעלמא שפיר שייך בו תורת שליחות, ויכול לזכות על ידו, וכגון עבד כנעני שאינו שלו.²

ויש לדון בזה בדבר חדש. הנה ייסד לן המחנ"א בהל' שלוחין ושותפין סי' יא דאף שלא שייך שליחות גוי, היכא דהגוי הוא פועל שלו, שפיר מהני עשייתו להיחשב כעשיית בעל הבית. וייסד דבריו מהגמ' בב"מ דף י' ע"א דאמר ר' דאף דהתופס לבע"ח במקום דחב לאחרני לא מהני אף כששלחו לתפוס בעבורו, היכא שהוא פועל שלו מהני. והטעם בזה הוא דשכירות ליומיה ממכר הוא, וחשוב יד הפועל כיד רבו וכעבד, ומשו"ה גם בפועל גוי שפיר מהני מה שעשה כאילו עשאו בעצמו [ולכן כתב דאם פועל גוי תיקן לו את המעקה, שפיר יוכל לברך על זה, דחשוב כאילו עשה בעצמו את המעקה].



ו.

ומעתה נפלה ההוכחה מההיא דעירובין, דנמצא לפי"ז דאין להוכיח מדין עבד כנעני שלו כלל לעיקר דין שליחות בעבדים, דהרי בכל עבד כנעני שלו מהני מעשה העבד לרבו אף היכא

(ב). והנה הכס"מ שם הוכיח עוד להאי דינא מהא דתנן בהשואל צח: דהשואל את הפרה ושלחה ביד בנו או ביד עבדו או ביד שלוחו וכו' ומתא פטור ואמר רב התם (בגמ' צט.) אפילו עבד כנעני. ומבואר דעבד כנעני יכול להיות שליח.

והדברים צע"ט, דהרי מפורש בגמ' שם דמה דחייב בשלח ביד עבדו הכנעני הוא משום דנעשה כאומר לו הכישה במקל והיא תבא או באומר לו ממש הכישה במקל והיא תבא, ואינו מדין שליחות כלל. וכל מה שיכול היה להוכיח משם הוא רק על דרך מה שהוסיף הכס"מ, דאפילו לשמואל דאמר דוקא עבד עברי, לא ממעט כנעני אלא משום דידו כיד רבו, הא בשליחות שאינו נוגע לרבו הוא בר שליחות. וה"ה לרב, כל מה דהוצרך להעמיד דאומר לו הכישה במקל הוא משום דיד עבד כיד רבו ולא נפיק מרשותו. וכבר עמד על זה הגידולי תרומה על ספר התרומות שער נ' ח"ג אות ז (ד"ה אמנם), וכן האריך בזה בפרי הארץ על הרמב"ם שם הל' ג ע"ש, ואכמ"ל.

דליכא לכל דיני שליחות, דעצם פעולתו נעמדת עבור רבו, ואף בגוי מהני בכה"ג על אף שאינו בתורת שליחות. ועל כן כל מה שלא יכול לזכות על ידי עבדו ושפחתו הכנענים הוא רק משום דהחפץ לא יצא מרשות רבו - דיד עבד כיד רבו, ואם אין חסרון זה, שפיר תועיל השליחות דהרי פעולתו נעמדת ממילא לרבו. משא"כ בעבד כנעני שאינו שלו, אולי לא מהני שליחות כלל ועל דרך זה יש לדחות עוד את ההוכחה של הכס"מ שהבאנו בתחילת דברינו (אות א) דמהני שליחות באשת איש מהא דיכול לזכות העירוב על ידי אשתו. דאולי באמת לא מהני שליחות באשת איש כיוון שידה משועבדת לבעלה ואי אפשר לה להעמיד עצמה לאחרים. ואשתו שאני, דהיא משועבדת לו וחשובה כפועל שלו, ועל כן הוא יכול לזכות העירוב על ידה. אמנם בזה יש לדחות, דנחיה שהיא משועבדת לו, אין זה שיעבוד גמור כעבד וכפועל, דהרי אם היינו מחשיבים את זה כעבד ופועל לא תועיל זכייתה כלל, דיד עבד כיד רבו ולא נפיק מרשותיה (וזה באמת דעת הטור הנ"ל דידה כידו ואינו יכול לזכות על ידי אשתו, אך בדעת הרמב"ם דלא ס"ל הכי על כרחיך אינו כן). ועל כן אין להעמיד את כח זכייתה כעבד ופועל.

ומ"מ בעבד כנעני, דלכו"ע ידו כידו, ליכא להוכיח מההיא דעירובין, דבכה"ג אין צריך לגדרי שליחות וכנ"ל.



ז.

והנה דברי המחנ"א אינם מוסכמים. הגרע"א בגליון המחנ"א שם תמה על דבריו, דלא מצינו שיכול להפר אדם את נדרי אשתו על ידי עבדו, ומכל שכן שלא מצינו כן על ידי פועל, וע"ש עוד בזה.

ועוד דנו האחרונים דלדברי המחנ"א יוצא דיש שליח לדבר עבירה בעבד ופועל, דהרי ידם כידו, ואילו מהגמ' בב"ק נא. דפריך היכי משכח"ל בור של שני שותפין אי שוו שליח הרי אין שליח לדבר עבירה ולא מוקי לה בפועל דאז מהני, מוכח דלא מהני בכה"ג. וביותר יש להוכיח, דהרשב"א בב"ק שם הקשה דנוקי לה בששלחו שליח גוי, דבו אין חסרון דשליח לדבר עבירה, ותירץ דליכא שליחות לגוי. ולהמחנ"א שפיר אפשר להעמיד בפועל גוי. ע' בשער משפט סי' קפב ס"ק א ובשער המלך פ"א מתרומות בכל זה, וע"ש שהכריעו דלא כהמחנ"א. ומאידך ע' באמרי בינה דיני הקניינים סימן יט שהביא מהראב"ן שכתב "האומר לעבדו צא וגנוב חייב האדון וכן האומר לעבדו צא וחבול בפלוני חייב האדון" ודן להוכיח דס"ל דבעבד ופועל אין צריך לכל דיני שליחות ומהני אף בדבר עבירה, ע"ש עוד בכל זה (וכן בנתיבות סי' קפח ס"ק א).

ולכאנ"ל היה נראה להוכיח מהכס"מ דהוא פליג על המחנ"א, ומשו"ה הוכיח שפיר מהא דאילולי חסרון דיד עבד כיד רבו היה יכול לזכות על ידי עבדו ושפחתו הכנענים



ח.

אמנם יש ליישב בכל זה, דכאן לא שייך לדון כלל דתועיל שליחות האדון מדין עבד ופועל. דהרי האדון רוצה שיזכו לאחרים, ואילו כל יסוד הכח בהעשיה של העבד והפועל דאין צריך בהם לכל דיני שליחות, הוא משום דפעולותיהם נעמדות ממילא עבור בעליהם. ועל כן כל זה יכול להועיל כלפי מה שהאדון עושה בעצמו, אך לא במקום דין "זכין", דהרי הם צריכים להיעמד עבור הזוכה. ואף שהאדון מסכים שיעמידו את עצמם עבור האחר, זה לא יכול להועיל, דהרי אין להם יד לזכות כלל. ואשר על כן שפיר מוכיח הכס"מ, דאם מבואר דהעבד והשפחה היו יכולים ליצור דין זכיה לאחרים אילולי חסרון דיד עבד כיד רבו, שפיר מוכח שהם שייכים לעיקר הפרשה דשליחות.

ומעתה לדרך זו מובן טפי מה שהערנו על דברי הכס"מ שהוכיח מהא דמזכה העירוב על ידי אשתו דיש שליחות באשת איש, דאולי אשתו שאני דנותן לה רשות. דכל זה שייך כשנותן לה עבור עצמה, שאז הוא מסלק זכותו ממנה ויש לה יד עצמית לזכות, אבל כאן שהיא באה לזכות לאחרים, והוא משאיר לעצמו את זכותו בה לגמרי, אם היה חסרון באשת איש שאינה יכולה להיות שליח מחמת שיעבודה לבעלה, גם כאן לא היה מהני זכייתה. ומוכח היטב דיש שליחות באשת איש.



הרב איתמר ורהפטיג – הרב ברוך פז

חיוב על מזכירות ישוב לעמוד בדיבורה – מאמר תגובה

הערות הרב איתמר ורהפטיג

בגליון האוצר פז עמ' שמח דן הרב ברוך פז בשאלה, האם ישוב שערך הסכם עם פלוני על השכרת קראוון ללא קנין, יכול לחזור בו מסיבות שונות. הדיון הוא בגדר מחוסר אמנה על ידי שליח, והרב פז מגיע למסקנה שבאותו נדון, יש סיבה טובה יותר ממצב של "תרי תרעי", שבו נחלקו הפוסקים [חו"מ רד, יא], ולכן יכול היישוב לחזור בו.

אבל יש פה נקודה אחרת, שלא נידונה. יש פוסקים הסבורים כי התחייבות של ציבור אינה צריכה קנין. ראה הגהות מרדכי ב"מ סי' תנז-תנח ביחס לציבור ששכר מלמד ללא קנין: "שכל דבר הנעשה ברבים, אין צריך קנין במקום שיחיד צריך קנין...". יתר על כן, התחייבות ציבור מתגברת על עוד מגבלות של קנין, כמו דבר שלא בא לעולם או אף קנין דברים, ולכן בי"ד רבני [פד"ר ו, עמ' 166] הכיר בתוקף הסכם בין מפלגות באשר לחיוב התפטרות במצב מסוים, למרות היותו בגדר קנין דברים.

וענין זה הובא להלכה בשו"ע חו"מ רד, ט.

בספרי 'ההתחייבות: תוקפה, אופיה וסוגיה' (מורשת המשפט בישראל, תשס"א), עמ' 399, הבאתי כעין ראייה לשיטה זו מן המסופר בתורה על הסכם בני גד ורואבן עם משה, באשר לקבלת נחלה בעבר הירדן, אם יעברו למלחמה עם בני ישראל. משה אומר להם: בְּנֵי־לֶכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וְגִדְרֹת לְצִנְאֲכֶם וְהִיצֵא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ [במדבר לב, כד].

אומר רש"י: "והיצא מפיכם תעשו - לגבוה שקבלתם עליכם לעבור למלחמה עד כבוש וחלוק, שמשא לא בקש מהם אלא ונכבשה ואחר תשובו, והם קבלו עליהם עד התנחל, הרי הוסיפו להתעכב שבע שחלקו, וכן עשו".

ומה חייב אותם? הרי לא אמרו בלשון נדר, הם הבטיחו, אבל הבטחה בעל פה לא מחייבת?

אלא יש לומר, כי מכיון שאמרו בציבור, קבל עם ועדה, נחשב דיבורם כנדר.

יש הסברים אחרים, כגון, שבציבור יש גמירות דעת ללא מעשה קנין, ואכמ"ל. יהא ההסבר אשר יהא, עכ"פ הדין קיים.

לפ"ז לא תוכל מזכירות הישוב לחזור בה בטענה שלא נעשה קנין [לא דנתי בטענות אחרות, כטעות, אם ישנן].



התייחסות הרב ברוך פז להערות הרב איתמר ורהפטיג שליט"א

תורף דבריי ודברי הרב ורהפטיג

בירחון האוצר (גליון פז) כתבתי שישוב שהתחייב לתת קראוון מסויים למועמד לקליטה יכול לחזור בו, מכיוון שהישוב החליט שלא משתלם לו להחזיק קראוונים של חברת 'אמנה' בישוב, בגלל העלות הגבוהה שלהם. הקראוון הפך להיות לא רלוונטי, ואין בזה איסור מחוסר אמנה.

הסתמכתי על כך שהישוב הוא שליח של חברת 'אמנה' להשכיר קראוונים שבבעלותם, ויש להסתפק האם יש לשליח דין של מחוסר אמנה. ובר מן דין, הרי רצון הישוב לחזור בו מהחזקת כל הקראוונים בישוב, ואין באיסור מחוסר אמנה כדי לחייב אותו להחזיק את הקראוונים נגד רצונו. ואם בתרי תרעי נחלקו בפוסקים אם יש בזה מחוסר אמנה, בנידון דידן לכל הדעות אין מחוסר אמנה, כי המציאות כעת שונה לגמרי מהמצב של שעת ההסכמה.

אמנם, כתבתי שראוי למוסד ציבורי להתנהג לפנים משורת הדין ולא לחזור בהם, אלא אם כן יהיה לציבור נזק ממשי בהחזקת הקראוונים בישוב.

הרב איתמר ורהפטיג שליט"א חלק על דבריי על סמך הגהות מרדכי ב"מ תנו-תנח, שנאמר שם "שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קנין במקום שיחיד צריך קנין". והוסיף שבפד"ר ח"ו עמ' 166 הכיר ביה"ד בתוקף הסכם בין מפלגות כאשר לחיוב התפטרות במצב מסוים, למרות היותו בגדר קנין דברים. וכתב שדבר שברבים מועיל גם בדבר שלא בא לעולם ובקנין דברים, ושענין זה הובא בהלכה בחו"מ רד, ט. הרב ורהפטיג ציין שהביא ראיה לכך בספרו 'ההתחייבות' (מורשת המשפט בישראל, תשס"א, עמ' 399) מבני גד וראובן, שהתחייבו לא לחזור הביתה עד אחרי שבע שחלקו, מעבר לדרישה של משה רבנו שהם יישארו רק עד שבע שירשו: "ומה חייב אותם?... אלא יש לומר כי כיון שאמרו בציבור קבל עם ועדה נחשב דיבורם כנדר. ויש הסברים אחרים כגון בציבור יש גמירות דעת..."



עיון בהגהות מרדכי ובשו"ע

ונראה שאין דחיה לדבריי מדבריו.

בהגהות מרדכי הנ"ל מדובר בציבור שהתחייבו על פה לשכור מלמד וכעת רוצים לחזור בהם. הג"מ כתב שהציבור לא יכולים לחזור בהם משלושה טעמים:

א. דברי ציבור לא צריכים קנין וגם על פה דינם כמו שקנו. הראיה של הג"מ מהנאמר בפרק בני העיר במסכת מגילה, שכל דבר שנעשה לפני ז' טובי העיר או אפילו לפני ג', אי אפשר לחזור בהם: "דאין דומה מעשה רבים כמעשה יחיד". ואפילו יחיד שעושה על פי רבים אין יכול לחזור בו, כדין נדר על דעת רבים וכל שכן רבים עצמם. "ולכך נהגו שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קנין במקום שיחיד צריך קנין..."

ב. ועוד ראיה דאין יכולין לחזור דלא גרע ממתנה, דאם היו אומרין לאדם אחד אנו רוצין ליתן, אינם יכולין לחזור, דה"ל לגבי רבים מתנה מועטת דאמרין בפרק הזהב מתנה מועטת אין יכול לחזור אפילו יחיד.

ג. ובשלהי מסכת שבועות קאמר דנעשה נדר, וכל החזור בו אין רוח חכמים נוחה ממנו.

לפי הטעם הראשון יש אמירה עקרונית, שדברי רבים לא צריכים קנין.

לפי הטעם השני נאמר שמתנה מרובה לציבור דינה כמתנה מועטת. לא נאמר שיש לדיבור של הציבור משקל מעבר לזה של יחיד. נאמר שהתחייבות של ציבור היא כזו של יחיד, שיש דין מחוסר אמנה בהבטחה ליתן מתנה מועטת. מיהו, לציבור, מתנה מרובה דין מתנה מועטת עליה, ולכן ציבור חייב לעמוד בהבטחה ליתן מתנה מרובה, כדין יחיד שהבטיח ליתן מתנה מועטת, והיינו מדין מחוסר אמנה. אין קנין, רק מחוסר אמנה.

לפי הטעם השלישי, יש להתחייבות של ציבור דין נדר. ולא מצאתי את המקור של הג"מ בשבועות. ועוד קשה, שאם מדובר בנדר איך נאמר ש"אין רוח חכמים נוחה" מציבור שאינו מקיים דבריו? הרי מדובר בחיוב דאורייתא של נדר. וצ"ע.

הב"י בחו"מ סו"ס רד הביא מהג"מ רק את הנימוק השני: "כתוב בהגהות ראשונות דמרדכי פרק ו' דמציעא (סימן תנח) רבים שאמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה אינם יכולין לחזור בהם אפילו אם הוא מתנה מרובה". וכך פסק בשו"ע שם רד, ט: "יש מי שאומר שאם רבים אמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה אינם יכולים לחזור בהם אפילו אם הוא מתנה מרובה". הדין הזה מובא בשו"ע אחרי הדין של יחיד שחייב לקיים דבריו ליתן מתנה מועטת מדין מחוסר אמנה. מהקשר הדברים ברור שהחיוב על הציבור הוא רק מדין מחוסר אמנה ולא מעבר לכך! וכך משמע מהד"מ ג' שציין על דין זה של הב"י שדין מתנות כהונה דין מתנה מועטת עליהן. הרי מדובר בגדרי מחוסר אמנה ולא מעבר לכך. וכך משמע מהגר"א שם יא: "דלגבי רבים הו"ל מתנה מועטת".

הרי מבואר שהב"י והשו"ע לא פסקו להלכה כנימוק הראשון של הג"מ, אלא שציבור שמתחייב ליחיד, דין מחוסר אמנה עליו ולא דין קנין. אמנם הב"י הזכיר את הדין של הג"מ בשלד, ה וכן בד"מ שם, אבל לא פסקו אותו להלכה.



עיון בדברי הרמ"א בסימן קסג

ברם, בסוף סימן קסג הרמ"א אכן הביא פסיקה כעין זו של הג"מ: "קהל שפטרו אחד ממסים פטור וכל דברי הקהל אינן צריכין קנין".

מקור הרמ"א מדברי שו"ת הרא"ש ו, יט שדן במקרה שהקהל פטרו לאחד ממס שחייב, האם יכולים לחזור בהם או לא, וכתב: "ועל שהוספת לשאול אם יוכלו לחזור בהם, מנהג פשוט הוא

מה שטובי הקהל מסכימים לעשות שריר וקיים הוא בלא קנין, ובכל תקנות הקהל שמתקנין על יחידים ועל רבים, ומסיעין על קיצתם, כל דבריהם ככתובין וכמסורין דמי".

ונראה שהדין של הרא"ש שונה מהדין של הג"מ. הרא"ש כתב שתקנות הקהל וכל מה שהקהל עושה בענייני הקהל, לא צריך קנין. ולכן אם פוטרים מישוהו מהמס, הפטור קיים בלי קנין. ובנידון של הג"מ, הקהל באו בהתקשרות עסקית עם מאן דהוא להיות מלמד בעיר. אין בין זה לענייני הקהל ולא כלום. זו התחייבות עסקית לכל דבר, כמו כל התחייבות בין שני גורמים. אין ללמוד מהדין שמסיעין על קיצתם לנידון של ההג"מ, ולכן הרמ"א לא ציין לנימוק הראשון של הג"מ כמקור לדבריו, מפני שהרמ"א אינו פוסק כנימוק זה של הג"מ.



עיון בדברי הרמ"א בסימן כב

הרמ"א כב, א כתב לענין קבלו עליהם קרוב או פסול לדין: "מיהו אם הם ממונים בעיר או טובי העיר לא יוכל לחזור בו, כי כן נוהגים דכל מה שאדם מקבל לפני ראשי העיר שלא יוכל לחזור בו". מקור הדברים משו"ת הג"מ שופטים י. גם בדין זה מקור הרמ"א אינו מהג"מ הנ"ל בב"מ אלא משו"ת הג"מ שופטים י.

ונראה שוב שיש לחלק:

שו"ת הגהות מיימוניות מסתמך על הגמרא של "מסיעין על קיצתם" שהרא"ש הנ"ל הביא: "וכן כתב ר"ת בתשובה דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן אפילו בדברים דלא שייכי לכל הקהל אלא ליחידים, אם מתחילה קיבלו עליהם, אין יכולין לחזור בהם, וז"ל על הקרקע שמערער ראובן על שמעון וכו' אם על פי גזירה שגזרו הקהל רוצה להחזיק בה כו' אם על ידי טובי העיר נגזרה ולא ערער ראובן עליה אז כששמע, אין בדברי ראובן ממש דהא אמרי' רשאין בני העיר להסיע על קיצתן שנעשית הקיצותא מדעתו או בלא מחאתו, וטובי העיר הוו כחבר עיר וכל כמיניהו. ואם על ידי (פשרה) [עשרה] נגזרה הגזירה לאו כל מיניינו דכל (פשרה) [עשרה] לאפקועי ממונא לא הוו כחבר עיר עכ"ל. וטעמא נ"ל דטובי העיר הוו בעיר למה שהזכרו, כמו גדולי הדור בכל מקום, כמו שגדולי העיר הפקדן הפקר בכל מקום במיגדר מילתא ותקנתא, הכי נמי טובי העיר בעירם דעלייהו סמכי כל בני העיר וכל הנסמכין עליהם, וכמו חבר עיר דאמרינן פרק בני העיר (כו:): אם יש שם חבר עיר תינתן לחבר עיר, וטעמא דבתרייהו גרידי בעל כרחן וכו'. ושלוש מאיר ב"ר ברוך שיחיה".

הרי מבואר שזה שהדין לפיו אם קבלו עלייהו לפני טובי העיר, הקבלה לא צריכה קנין ואפילו אם טעו, הוא מפני שדינם כגדולי הדור שהפקדן הפקר כענייני מיגדר מילתא. כך כתב הר"ם בשו"ת הנ"ל. מיהו, לפי ר"ת נראה טעם אחר, מפני שקבלו עלייהו, ועיין בהמשך דיון בזה. אין בין דינים אלו לכך שטובי העיר שמתקשרים לנותן שירות לא צריכים קנין! הרי לענין שכירת המלמד אין לז' טובי העיר דין של גדולי הדור, והרי גם גדולי הדור ששכרו עובד צריכים קנין, ואין על כך תקנה או קבלו עלייהו ולכן דינם בהשכרת המלמד כדין יחידים. ונראה

שכך דיוק לשון הגהות שכתב שדינם כגדולי הדור "למה שהוזכרו" ולא לכל דבר. וזה דלא כהגהות מרדכי הנ"ל.



"בני העיר מסייעין על קיצתן"

נעיין כעת בגמרא שהרא"ש והגהות מיימוני הביאו בתור מקור לדבריהם.

נאמר הגמרא ב"ב ח: "רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שער פועלים ולהסיע על קיצתן", ויש מחלוקת גדולה בין הראשונים ביסוד הדין שבני העיר יכולים להסיע על קיצתן. המרדכי ב"ב תפ הביא בשם ר"ת ועוד, שבני העיר דין שותפים עליהם. לפי זה כתבו שכל תקנות הקהל צריכים להיות פה אחד, ומה שכתוב בברייתא הנ"ל "ולהסיע על קיצתן" נאמר על תקנות קדומות בעיר או אלו שהתקבלו פה אחד. אין לרוב קולות כח להכריע את המיעוט בענייני הקהל. וכתבו שהחלטות הקהל שהתקבלו פה אחד מחייבות בלי קנין מההוא הנאה. ולמדו מדיני בני העיר לדיני שותפים ששותפים מתחייבים בלי קנין.

והמרדכי שם הביא בשם הר"ם ועוד שבני העיר דינם כגדולי העיר וכבית דין הגדול, ולכן הולכים בענייני העיר אחר הרוב ויש לבני העיר הכח להפקיר ממנם של יחידים וכו'. לשיטתם, מה שכתוב בברייתא הנ"ל "ולהסיע על קיצתן" אינו מוסב על הנאמר בברייתא לפני כן, ש"רשאין בני העיר להתנות על המידות...", אלא זו הוראה עצמית שיש לבני העיר רשות לתקן תקנות חדשות ולא רק לאכוף תקנות קדומות. לשיטתם, אין ללמוד דיני שותפים מדיני בני העיר, ולכן הם פסקו ששותפים צריכים קנין.

לפי הסוברים שבני העיר דינם כשותפים, ברור שכל כוחם של בני העיר הוא אך ורק בדברים שהסכימו ביניהם במסגרת השותפות, ואין שום השלכה מזה שהם כשותפים לומר שדבריהם אינם צריכים קנין, בדברים שאין עניינם הסכם בתוך השותפות. ולכן דינם מול המלמד שהשכירו כדין יחידים לכל דבר, ואין לומר שבני העיר מתחייבים על פה במקום שיחיד צריך קנין. דינם כשותפים, והואיל ואין שום הבדל בין התקשרות בין שותפות לאדם אחר לבין יחיד שמתקשר עם אדם אחר, דינם כיחיד, כך גם אין שום הבדל בין התקשרות בין בני העיר למלמד.

החידוש של ההג"מ בב"מ הנ"ל שכל דברי בני העיר מחייבים גם בלי קנין, יתכן לאומרו אך ורק לפי ההסבר של הר"ם הנ"ל שבני העיר דין גדולי הדור עליהם שהפקרם הפקר.

מיהו, גם לפי הסבר זה שבני העיר כוחם כגדולי הדור, יש לחלוק ולומר שדין גדולי הדור על בני העיר אך ורק בהנהלת ענייני העיר, כגון מיסים, שהם מענייני העיר במהותם, או שלא צריך קנין אם מישהו קיבל אותם לבורר מוסכם, שבזה דינם כגדולי הדור והנאמר לפנייהם מתחייב. אין להשליך מכך שדבריהם לא צריכים קנין גם כאשר הם מתחייבים מול אדם אחר בענין עסקי רגיל, כגון האם משכירים מלמד.

נראה לפי מה שהוכחתי למעלה שהשו"ע והרמ"א הבינו שדין בני העיר כגדולי הדור, אינו כולל דין שהתקשרות עסקית שלהם אינה צריכה קנין. והראיות לכך:

א. שהם פסקו רק את דברי הג"מ בב"מ שיש לכל התחייבות שלהם דין מתנה מועטת, ומתחייבים מדין מחוסר אמנה מפני שאין עניות לציבור, והשמיטו את הנימוק העיקרי של הג"מ שבני העיר מתחייבים בלי קנין.

ב. גם כאשר פסקו את היתרון של בני העיר בזה שמחילתם על מסים לא צריך קנין, מקורם משות הרא"ש ולא ציינו כלל להג"מ הנ"ל.

ג. גם כאשר הרמ"א פסק שקבלת בני העיר כבורר לא צריך קנין, המקור הוא משו"ת הגהות מיימוניות ולא מהג"מ הנ"ל בב"מ.

אם כן, השו"ע ורמ"א לא פסקו כהג"מ בב"מ שכל דברי בני העיר גם בעניינים עסקיים לא צריכים קנין, אלא הם סוברים שדינם בזה כיחיד.

ונציין אגב אורחיה שר"ת סובר שבני העיר דין שותפות עליהם, כמו שמובא במרדכי ב"ב תפ הנ"ל. וכך מבואר בדבריו שמצוטטים בשו"ת מיימוני הנ"ל, שהרי כתב שם שתקנת הקהל מחייבת את היחיד רק אם הסכים לתקנה או שמע ולא מחה. משמעות הדברים היא שאין הרבים יכולים לחייב את המיעוט בענייני העיר.

ברם בשו"ת שם כתב על דברי ר"ת: "וטעמא נ"ל דטובי העיר הוו בעיר למה שהוזכרו, כמו גדולי הדור בכל מקום, כמו שגדולי העיר הפקדן הפקר בכל מקום במיגדר מילתא ותקנתא, הכי נמי טובי העיר בעירם דעלייהו סמכי כל בני העיר וכל הנסמכין עליהם...". הרי הר"ם כתב טעם לדברי ר"ת ההיפך ממה שר"ת עצמו כתב! וצ"ע.



הפוסקים כהגהות מרדכי

אמנם יש שפסקו את דברי הג"מ בב"מ הנ"ל שדברי רבים מחייבים על פה בלי קנין. הגר"א רד, יא כתב על דברי השו"ע: "יש מי שאומר שאם רבים אמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה אינם יכולים לחזור בהם אפילו אם הוא מתנה מרובה", "יש מי שאומר כו' דלגבי רבים הו"ל מועט ועוד דרבים אינם יכולים לחזור כמ"ש סו"ס קסג כל דברי הקהל אינם צריכים קנין, ממ"ש ב"ב ח: ויכולין להתנות, ופירש ר"ח אפילו בלא קנין". וכ"כ הגר"א קסג, ט.

ועיין סמ"ע על הנאמר למעלה ברמ"א כב, א שציין להג"מ מב"מ הנ"ל.

ונראה שפסקו כנימוק הראשון של הג"מ.



האם במקרה שלנו לכל הדעות אפשר לחזור בו?

אמנם, נראה שגם הסוברים כנימוק הראשון בהג"מ בב"מ, יודו שבנידון דידן הישוב יכול להחליף את הקראוון שהקצו לזוג לקראוון אחר.

לפי שיטת הג"מ בב"מ, האם הישוב חייבים להמשיך להיות השליח של אמנה להשכיר את הקראוונים שלהם בישוב מפני שהתחייב לזוג קראוון מסוים של אמנה, ואם יחזור בו משליחותו, העסקה תתבטל?

נראה שאם הישוב היה ממשיך להיות שליח של אמנה ולהשכיר קראוונים שלהם בישוב, לישוב היה אסור לחזור בו מהתחייבותם לשבץ את המשפחה לקראוון המסויים. לפי הג"מ יש בזה התחייבות גמורה, מפני שכל דברי רבים לא צריכים קנין, ולפי החולקים על הג"מ יש כאן מחוסר אמנה.

מיהו, נראה שאין לחייב את הישוב להמשיך להיות שליחים של אמנה, הואיל והישוב רוצה לחזור בו מעצם השליחות, ובה התחייבות מול המשפחה מתבטלת מעצמה. וזה נכון גם להג"מ.

ובזה יש לעיין, האם לשיטת הג"מ חל דין קנין על התחייבות על פה של רבים, או דילמא אין דין קנין לדבריהם אלא שחלה על הרבים התחייבות גמורה שאין להם לחזור בס? האם הנאמר בהג"מ ש"כל דבר הנעשה ברבים אין צריך קנין" פירושו שדין קנין על דבריהם, או שהתחייבות גמורה על דבריהם אבל אין כאן קנין ממש?

היה נראה להוכיח שדברי רבים אינם עושים קנין, אע"פ שהרבים מחויבים לקיים דבריהם. אחרי שהמרדכי הוכיח לשיטתו, שהתחייבות של רבים מחייבת ואין להם לחזור בס, ולכן רבים שהתחייבו להשכיר מלמד לא יכולים לחזור בהם, המרדכי כתב בסוף דבריו שאם היה ערב להתחייבות הקהל, הערב מתחייב. ותוך כדי דבריו כתב: "ואי משום דעדיין לא התחילה שנתו, אפ"ה אין יכולין לחזור, אחר שאין מוצא להשכיר עצמו במקום אחר".

ויש לעיין. אם התחייבות הקהל עושה קנין, ויש קנין בין הקהל והמלמד, ברור שהערב מתחייב אפילו אם שנתו של המלמד לא התחילה, שהרי יש קנין בין הקהל והמלמד ככל קנין אחר. ומדוע המרדכי נזקק לכתוב שהערב מתחייב כאשר לא התחילה שנתו, מפני שהמלמד לא מוצא להשכיר עצמו במקום אחר? הרי זו סיבה משנית! אלא נראה מכאן שאין קנין בין הקהל והמלמד אלא התחייבות על הקהל לעמוד בדיבוריהם, והתחייבות זו אין בכוחה לחייב את הערב. ולכן המרדכי נזקק לטעם אחר, דהיינו שיש הפסד למלמד אם הקהל יחזור בו.

והואיל וההתחייבות של הקהל כלפי המלמד היא התחייבות גרידא ולא קנין, נראה שחלים על ההתחייבות הזו כללים של מחוסר אמנה. כלומר, כאשר יש מחוסר אמנה בחזרה של יחיד, לציבור אסור לחזור בו כלל. ברם, כאשר אין מחוסר אמנה על היחיד, גם הקהל אינו חייב לקיים התחייבות שלהם, שהרי המרדכי כתב שדברי הציבור לא צריך קנין מה שאין כן היחיד. ונראה שיש כאן הקבלה בין יחיד לציבור, ולכן כאשר אין על היחיד דין מחוסר אמנה, אין על הציבור חיוב.

והואיל וכתבנו בפסק דינו שאין איסור מחוסר אמנה לשליח כאשר הוא חוזר בו מעצם שליחותו, גם על ציבור אין מחוסר אמנה כאשר חוזרים בהם מעצם השליחות שלהם.



האם בימינו המנהג הוא כמו דבר הרמ"א

הרא"ש בתשובה (שם), הג"מ בב"מ (שם) וכן הג"מ בשו"ת (שם) כתבו שהמנהג היום ליתן לבני העיר כח של גדולי הדור.

מיהו, בערוך השולחן (חו"מ כב, ז) כתב שהיום לא נוהגים מנהג זה.

על פי זה עוד צד להתיר, מפני שגם לסוברים בנימוק הראשון בהג"מ יש לעיין אם המנהג היום כדבריו.



הרב נתנאל ונדרוולדה
כולל שע"י ישיבת מיר, ירושלים

תגובה למאמר האם יש דין מסירות נפש שלא להורות דין שאינו נכון*

אדר א' תשפ"ד

לכבוד ידידי רבות בשנים וכו' הרב דוד לוי שליט"א.

ראיתי את חדושי תורתך בענין מסירות נפש להעמדת הדין לאמיתו, אשר מאירים כפנינים, ומחכימים את החכמים. ומאחר שזכיתי לעסוק בענין זה בזמן מן הזמנים, ויען כי ידעתי שתשמח במעט הערות שיש לי בדברים אלו כעל מוצא שלל רב, לקחתי קולמסי ביד, ובעזרת החונן לאדם דעת באתי לבא עמך בשקלא וטריא כדרכה של תורה, למען העמדת ההלכה על תילה.



טעם הים של שלמה שיש למסור את הנפש כדי לא לשנות מדברי התורה מאומה

בדברי הים של שלמה הבאת מה שכתב האגרות משה לפרש את דברי הים של שלמה דמה שאסור לשנות מדברי תורה הוזהר כדין איסור חנופה. וצריך לומר דכוונת האגרות משה לפרש בדברי הים של שלמה שבמה שמשנה מדינה של תורה, הוא מחניף לרשעים למצוא חן בעיניהם, על מנת שלא יזיקוהו.

ולפי זה יש לעיין במה שהבאת בדברי הריטב"א (פסחים כ"ה ע"ב), והרדב"ז (ח"ד סי' צ"ב) לסייע להים של שלמה, דכתבו דאם אונסין אדם לעבור על א' מכל מצוות התורה באומרם שאין תורת משה אמת, יש לו למסור נפשו על זה, ע"ש. וכתבת לפרש סברתם כדברי הים של שלמה, דיש דין מסירות נפש על שינוי בדברי התורה, ולכן מכיוון שאומרים הם שיעבור על דברי תורה מחמת שאינם אמת, נעשה כמי שמשנה מדברי התורה, ומשום הכי צריך למסור נפשו על זה. ומעתה לדברך יהיה ביאור הריטב"א והרדב"ז דבמה שעובר איסור, הוזהר חנופה לרשעים למען לא יזיקוהו, ובוזה איכא דינא דמסירות נפש כדין חנופה.

אולם היה נראה לפרש בדברי הריטב"א והרדב"ז דהטעם שצריכים למסור את הנפש דכשאוונסין אדם לעבור על אחת מכל מצוות התורה, באומרם שאין תורת משה אמת, הוזהר כעין עבודה זרה, שהרי מי שאינו מאמין בנבואת משה רבינו הרי הוא ככופר בעיקר. ובעושה כדבריהם הרי הוא כמי שמכיר בזה שאין מצוה זו מתורת משה, ומשום הכי יש בזה דין ירהג ואל יעבור.

* הארותיו של הרב דוד לוי למאמר זה, הובאו בהערות שוליים.

איברא דנראה דאף הים של שלמה כוונתו דדין יהרג ואל יעבור במה שמשנה בדברי תורה הוה מדין איסור עבודה זרה, דהא כתב וז"ל: ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה, ע"כ. וכן כתב בסוף דבריו: אבל לומר על הפטור חייב או להיפך, הוה ככופר בתורת משה, מה לי דיבור אחד מה לי כל התורה, ע"כ. ולפי זה לא דמי דינא דהים של שלמה לדינא דחנופה, דדינא דהים של שלמה הוה מדינא דעבודה זרה, וחנופה הוה מדינא דמחניף לרשעים ומכבדם. אכן אפשר לומר דאף איסור חנופה לרשע הוה כדין עבודה זרה, דבמה שמחניף לרשע שמעשיו נכונים וצדיקים שלא כדברי התורה, הרי הוא עושה דברי תורה בטלים, ושפיר. ולפי זה אתי שפיר אפשר לפרש את דברי הים של שלמה מדין חנופה, ואפשר להוכיח מדברי הריטב"א והרדב"ז כדברי הים של שלמה.

ולפי זה מיושב במה שלא הוזכר במנין העבירות החמורות שדינן יהרג ואל יעבור דינים אלו דאיסור חנופה ושינוי מדברי תורה שדינם נמי יהרג ואל יעבור, והיינו משום דהוה בכלל עבודה זרה.

אכן יעוי' בתוס' (סוטה מ"א ע"ב ד"ה אותו היום) שמבארים את עוון החנופה ועונשה, וז"ל: וזהו עונש החנופה בדבר עבירה שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו, ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא, ועושה עין שלמעלה כאילו אינה רואה, ע"כ. ובשערי תשובה (שער ג' אות קפ"ז) כתב רבינו יונה וז"ל: כי באמור אליו החנף לפני בני אדם: זך אתה בלי פשע! חלל ובוז דת ודין, ע"כ. משמע דאין איסור חנופה בכלל עבודה זרה.



יתבאר דעת החולקים על הים של שלמה

במה שכתב האגרות משה להשוות דין איסור חנופה לדין הים של שלמה שאסור לשנות מדברי תורה, הנה מבואר בחפץ חיים (באר מים חיים לאוין ט"ז) דיש מקצת מן הפוסקים שלא מונים איסור חנופה במניין המצוות. ויש לעיין לדבריהם האם שייך לומר דבאיסור חנופה איכא דינא דיהרג ואל יעבור, מאחר שאין בזה ציווי מפורש, וצ"ע.

עוד יש לעיין להני רבנותא דפליגי על הים של שלמה, וסבירא להו דאין דין יהרג ואל יעבור בשינוי בדברי התורה, האם יחלקו נמי באיסור חנופה שאין בו דין יהרג ואל יעבור. דלכאורה יש לחלק, דדוקא באיסור חנופה אית ביה דינא דיהרג ואל יעבור, אולם באיסור לשנות בדברי תורה לית ביה דינא דיהרג ואל יעבור. דדוקא בחנופה לרשעים יהיה אסור אף במקום סכנה, אך במה שמשנה בדברי תורה דלא הוה חנופה גמורה אין דין דיהרג ואל יעבור.



יתבאר דין מסירות נפש באיסור חנופה ובאיסור דלא תגורו מפני איש

במה שדנת בענין חנופה לרשעים, יש לציין שיש עוד מצוה הקרובה לזה, היינו המצוה דאסור לפסוק דין שלא כהלכה. ונראה לומר שהוה ב' עניינים חלוקים, שהרי להורות דין שלא

כהלכה נלמד מן הקרא (דברים א, יז) דלא תגורו מפני איש, וחנופה ילפינן לה מקרא (במדבר לה, לג) דלא תחניפו את הארץ. וא"כ הו"ב דינים שונים ומשונים ואינם תלויים א' בשני.

אמנם בדין מסירות נפש שצריך למסור עצמו לסכנה באיסור חנופה, נראה דילפינן לה מקרא דלא תגורו מפני איש, האמור לגבי דינא דמסירות נפש בפסיקת דין שלא כהלכה. וכן מבואר במנורת המאור (נר ב' כלל ג' ח"א פ"א) וז"ל: למדנו מכאן, שאפילו למלך, שמוראו גדול, נתחייבו ישראל מפני שהחניפוהו, לפי שהיה להם לירא יותר ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, כמו שנאמר לא תגורו מפני איש, וכל שכן המחניף לחבירו שאינו מתיירא ממנו, ע"כ. נמצא דהא דבעי להכניס עצמו למקום סכנה במקום איסור חנופה הוה בכלל מאי דאיתא בקרא 'לא תגורו בפני איש' האמור גבי פסיקת דין שלא כהלכה.

והביאור בזה הוא כי מה שבעי מסירות נפש לדין פסיקת הדין כהלכה הוה כדי להעמיד את הדת על תילה, וכפי שכתב הרשב"א (שו"ת, ח"ב שד"מ), ואיסור חנופה נמי מעמיד את הדת על תילה, שלא יתיר את האסור מחמת חנופתו לרשע. נמצא דאיסור חנופה ואיסור לשנות את הדין הכל באים ממקור אחד דהעמדת הדת על טהרתה.

ויש לעיין, דהנה לגבי פסיקת דין שלא כהלכה מצינו בזה פלוגתא הפוסקים, האם איכא דין דמסירות נפש אף במקום פקוח נפש.

הרמב"ם (ל"ת רע"ז) כתב וז"ל: והמצוה הרע"ו היא, שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק גוים דובר עתק, ולא יחתוך עליו הדין והאמת אבל חייב הוא לחתוך את הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק מאותו האיש, אמר יתעלה (דברים א) לא תגורו מפני איש, ולשון ספרי (שם א', י"ז) לא תגורו מפני איש שמא תאמר מתיירא אני מאיש פלוני שמא יהרגני, או את בני שמא ידליק את גדישי, או שמא יקצץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו מפני איש, ע"כ. וכדברים הללו העתיק החינוך (מצוה תט"ו), ע"ש. וכ"כ הרמב"ם בהלכות (סנהדרין פכ"ב ה"א), ע"ש. וכן איתא בתומים (סי' י"ב סק"ב), יע"ש.²

א. א.ה. נראה שמקור דבריהם הוא מהספרי (דברים, פסוקא יז): "לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתירא אני מפלוני שמא יהרוג את בני, או שמא ידליק את גדישי, או שמא יקצץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא". דוד לוי.

ב. א.ה. נראה להביא מקור לדברי הספרי והרמב"ם, שיש לדיין להשיא עצמו לסכנה, ולא להחניף ולמנוע את עצמו מלהורות כדין, מהא דאיתא בסנהדרין (יט, א-ב): "אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא (-דנים אותם) - משום מעשה שהיה. דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא, אמר להו שמעון בן שטח לחכמים: תנו עיניכם בו, ונדוננו. שלחו ליה: עבדך קטל נפשא. שדריה להו. שלחו ליה: תא אנת נמי להכא, והועד בבעלי, אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויחיב. אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב וגו'. אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה לימינו - כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו - וכבשו פניהם בקרקע. אמר להו שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות ויפרע מכם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו, באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו".

יש להבין, דהיכן מצינו שמגיע על דבר כזה עונש מוות. אמנם לדברי הספרי והרמב"ם ניחא, היות ודיין צריך להיכנס לסכנה על מנת לפסוק את הדין הנכון, והם מנעו את עצמם מזה, ומשום כך נענשו בעונש מיתה, שעברו על איסור דלא תגורו. דוד לוי.

אולם מצינו פוסקים שהיתה רוח אחרת עמם, דיעוי' בב"ח (חור"מ ריש סי' י"ב) שהביא לדון אי רשאי לסלק עצמו שלא לדון מחמת סכנת נפשות, דדעת התוס' דאף בזה איכא דינא דיהרג ואל יעבור מקרא דלא תגורו מפני איש, אך רש"י סבירא דאין דבר העומד מפני פקוח נפש ורשאי לסלק עצמו שלא לדון. וכן מסיק הב"ח דאינו חייב למסור נפשו על זה ואין הלכה כספרי זה. וכן כתב בדרכי משה (שם) בשם מהר"י וויל (סי' קנ"ז) דאין חייבים לדון בשעת הסכנה. וכן איתא בשבות יעקב (ח"א קמ"ג) ובמהר"ם שיק (סי' ש"ג) דאין צריך למסור נפשו על זה. וכ"כ הנצי"ב (מרומי שדה סוטה מ"ז ע"ב), ובהעמק שאלה (משפטים סי' נ"ח אות כ"ט) הביא דהשאלות דריש דלא כהספרי, וסבירא ליה דאין בלאו דלא תגורו בפני איש דין יהרג ואל יעבור.

ומעתה יש לדון האם דין דמסירות נפש במקום חנופה נמי יהא תלוי בפלוגתא הפוסקים לגבי דינים, דלדעת הב"ח וסיעתו אין צריך למסור נפשו באיסור חנופה, וצ"ע.



דעת רבינו יונה והתוס' לדברי החפץ חיים והאגרות משה

הבאת דברי ר' יונה בשערי תשובה (שער ג', אות קפ"ח) במה שכתב לגבי הלאו לא תחניפו את הארץ, וז"ל: וחייב האדם למסור נפשו לסכנה, ואל ישיא את נפשו עוון אשמה כזאת, ע"כ. מבואר בדבריו שחייב אדם למסור את עצמו לסכנה ולא לחנוף לאנשי רשע. ומאידך הבאת את דברי התוס' בסוטה (מ"א ע"ב) דמוכח מדבריהם דאין למסור את הנפש עבור איסור חנופה. ויישבת על פי האגרות משה (או"ח ב, נא) את ר' יונה עם התוס', דיש לחלק בין חנופה הבאה ע"י שנוי דין תורה, שהיא חנופה האסורה כגון לומר שמותר לעשות איסור תורה, ובזה איירי רבינו יונה, אך חנופה הבאה לרשע בלא שנוי הדין שרי במקום סכנת נפשות.

ויש לציין דמרנא החפץ חיים רוח אחרת היתה עמו, דבספרו חפץ חיים (פתיחה, לאוין טז) הביא את דברי ר' יונה הנ"ל, וז"ל: וחייב אדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה בזה. ובהשמטות כתב החפץ חיים על זה, וז"ל: הוא לשון רבינו יונה בשערי תשובה, ועי' בסוטה (מ"א ע"ב) תוס' ד"ה כל וכו' דלכאורה מנגד לזה, ע"כ. נמצא דלדעת החפץ חיים נחלקו הראשונים האם חייב אדם למסור נפשו עבור לאו דחנופה, או שמא אין לו למסור נפשו עבור זה.

ובאמת בחפץ חיים מבואר דאיסור החנופה שחייב למסור את נפשו על זה הווה אף שאינו משנה מן הדין, אלא רק משבחו על רשעות מעשיו, ודלא כמו שכתב האגרות משה לחלק בזה, דכתב וז"ל: חפץ ודע דעון זה בעונותינו הרבים מצוי הרבה מאוד, והוא כשאחד מספר בגנות חבירו, והשומע אף שמכיר שדבר זה שדיבר על חבירו שלא מן הדין הוא, אף על פי כן הוא גם כן מנענע ראשו לדבר זה, ומחליק גם הוא את הדבר בלשונו שמוסיף איזה תיבות לפגם, מפני שהמספר לפעמים הוא בעל בית חשוב וכדומה שיש לו ממנו טובות, או שירא שיחזיקו אותו לאינו חכם וכדומה, ועל כן יסיתנו היצר מפני הדחק שיסכים גם הוא לזה, אבל תדע אחי שזה הוא בעצם לאו דחנופה וכו', ע"כ.

אמנם לפי זה יש להקשות בדברי החפץ חיים, דבחפץ חיים כתב דיכנים עצמו למקום סכנה ולא יעבור על איסור חנופה, ובמשנה ברורה (קנ"ו סק"ד, והובא דבריו להלן) הביא את דברי המגן אברהם שאדם רשאי להחניף לרשעים כדי שלא יסתכן.

אלא ודאי דמה שכתב החפץ חיים שיסתכן ואל יעבור על איסור חנופה לא איירי במקום שיש חשש שיהרגוהו, דאם יש חשש שיהרגוהו רשאי להחניף לרשעים, כמו שכתב המגן אברהם. ולמד החפץ חיים שזו כוונת רבינו יונה לאסור איסור חנופה במקום סכנה רק בספק סכנה, אך בודאי סכנה אף רבינו יונה לומד שאסור להסתכן. ומעתה כשלמד החפץ חיים שהתוס' בסוטה חולקים על רבינו יונה, נמצא שנחלקו בספק סכנה, דלדעת התוס' בסוטה אף בספק סכנה אינו רשאי להכניס עצמו לידי סכנה. ובאמת הגרי"ש אלישיב בהערות (סוטה שם) ביאר את דברי התוס' דאיירי במקום סכנה רחוקה.



דעת רבינו יונה והתוס' לדברי היד הקטנה

עוד יעויין בספר יד הקטנה הל' דעות (פ"י אות י"ג י"ד, והובא בביאור פתח השער על רבינו יונה שם) שכתב לבאר דברי רבינו יונה והתוס' בסוטה דלעולם אין להכניס עצמו לסכנה גמורה במקום איסור דחנופה, ורק למקום חשש רחוק לסכנה חייב להכניס עצמו, ויע"ש מה שביאר בזה ויובא להלן בע"ה.



דעת רבינו יונה לדברי הגרש"ז אוירבאך

עוד יש לציין בדברי רבינו יונה מה שמצאתי בקובץ המעין (כ, ב) שהובא מאמר בשם הרב אברהם סופר, ושם הובא מה שכתב הגרש"ז אוירבאך לבאר בדעת ר' יונה דאין כוונתו אלא שצריך לבטוח בה' שלא יאונה לו כל רע, אך בשכיח היזקא אינו חייב למסור נפשו, שכן כתב ר' יונה (שער ג' אות ל"ג): לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא, הוזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו נזק מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים, כמו שאמרו רז"ל שלוחי מצוה אינם נזוקים לא בהליכתם ולא בחזירתם, וזהו פרוש כי המשפט לאלקים הוא, שלא יבואכם נזק בסבתו, ע"כ. אך צ"ב לפי זה לשון השערי תשובה באות קפ"ח, שהביא הא דלא תגורו בפני איש בהמשך לדין איסור חנופה במקום סכנה, וצ"ע.



דעת בעל מנורת המאור

עוד הביא שם החפץ חיים בהשמטות וז"ל: ועי' במנורת המאור (נר ב' כלל ג' פ"א וב') שלכאורה סותר את עצמו בזה, ע"כ. ויש לפרש כוונת החפץ חיים דכוונתו להקשות, דהנה המנורת המאור כתב בתחילה (שם פ"א) וז"ל: וראוי לירא את דבר ה' למסור עצמו בסכנה ואל יכבד על ראשו עון פלילי כזה, כי אין לנו גדול מהמלך, ועם כל מוראו, ידענו מה שאמרו ז"ל

מה שנתחייבו ישראל על שהחניפו לאגריפס המלך, כדגרסינן במסכת סוטה. ומאידך כתב המנורת המאור (שם פ"ב) וז"ל: ועל זה אמר החכם, כי הרשעים שידם תקיפה והשעה משחקת להם מותר לכבדם מיראתם לאנשי זרוע, אבל לא מאהבתו אותם. וגם אם יתיירא שיזיקוהו מותר להחניפם כדי שלא יהרגוהו, לקיים מה שנאמר: 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם, כמו שמצינו שעשה יעקב לעשו, ע"כ. נמצא דהמנורת המאור סתר משנתו, דבתחילה כתב דראוי למסור עצמו לסכנה עבור איסור חנופה, ולבסוף כתב דמותר להחניף למען לא יזיקוהו ויהרגוהו, וצ"ע.

אכן בפשטות היה נראה ליישב את דברי המנורת המאור, דבתחילה כתב שראוי למסור עצמו לסכנה, אך לא כתב דזה חיוב גמור, ולפיכך לבסוף כתב שמותר להחניף למען לא יזיקוהו. אולם לפי דברי האגרות משה לא קשה מידי, שלהחניף לרשע לומר לו שמעשי העבירות שלו רצויים אסור אף במקום סכנה, אך לכבדו כבוד בעלמא כתב המנורת המאור שזה מותר במקום סכנה, דהא לא איירי המנורת המאור אלא בכבוד בעלמא דז"ל: כי הרשעים שידם תקיפה והשעה משחקת להם מותר לכבדם, ע"כ. וכן איתא ברבינו יונה (אות קצ"ט) יע"ש. וצ"ב במה נתקשה החפץ חיים בדברי המנורת המאור.¹



מעשה דאגריפס המלך

כתבת להוכיח מדברי הגמ' במעשה דאגריפס המלך דאסור להחניף אף במקום סכנה, ותהילה לקל שכיוונת בזה לדברי המנורת המאור שהוכיח ממעשה דאגריפס המלך דאיכא איסור חנופה אף במקום סכנה, וכן איתא באורחות צדיקים (שער החניפות), ע"ש.

והנה האגרות משה (שם) הביא לבאר במעשה דאגריפס המלך דלא היה בזה דין יהרג ואל יעבור, וז"ל: אפשר שכל איסור חנופה הוא רק בכגון זה, שהוא כהסכמה על האיסור ועל דין שקר, כהא דאיתא התם באגריפס שאמרו לו אחינו אתה, שנמצא שאומרים שכשר למלכות, שאם היו אומרים כן בפירוש היה זה בדין יהרג ואל יעבור, לכן אף שלא אמרו בפירוש שהוא כשר, דיש לפרש דכוונתם שכיון שאחינו אתה במצות, כדפי' התוס' ביבמות, איננו מקפידין מלעבדך כמלך אף אם אינך כשר למלכות, ולכן לא היו מחוייבין למסור נפשם על זה, אבל מכל מקום עברו איסור חנופה, שבדבריהם החזיקוהו שישאר במלכותו ואף אם גם בלא דבריהם היה נשאר במלכותו, מ"מ אסור להחניף בדבר שהוא כהסכמה על מה שנעשה שלא כדין תורה, ואף שלא היו מחוייבין למסור נפשם נענשו, משום דלא היה להם לירא שיהרגו, גם אם לא היו אומרים כלום אלא היו שותקין, אף אם היה חשש שירחקם ולא יהיה דעתו נוחה עם החכמים שמחמת

ג. א.ה. במקום אחר יישבתי את דברי המנורת המאור כפי שאתה יישבת, על פי היסוד של האגרו"מ, שיש הבדל בין להחניף לרשע, ולשבחו שעושה כראוי כשעובר על דברי תורה וכעובדא דאגריפס, שבוה צריך למסור עצמו לסכנה. לבין להחניף לרשע מיראת אנשי זרוע וכדומה, שאין זה להחניף על מעשי רשע שעובר על דברי תורה, אלא לאדם הרשע, וזה הותר במקום סכנה. אמנם החפץ חיים לשיטתו שלא חילק בזה, בין חנופה שעובר על דברי תורה, לבין חנופה לאדם רשע, וכפי שהוכחת לעיל. דוד לוי.

זה היו רשאים לשתוק כדכתבו התוס', מ"מ כיון שלא היה חשש הריגה היה אסור להם להחניף, ע"כ.

וכעין זה מבואר במשנה ברורה (סי' קנ"ו סק"ד) והוא מהמגן אברהם, וז"ל: איתא בסוטה בשעה שקרא אגריפס המלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו', זלגו עיניו דמעות מפני שלא היה מזרע ישראל, אמרו לו אחינו אתה, ובאותה שעה נתחייבו ישראל כליה על שחנפו לאגריפס, דאע"פ שלא היה בידם למחות, מכל מקום היה להם לשתוק ולא להחזיקו בכך, וזה עונש המחניף בדבר עבירה מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא, ומיהו אם מתירא שלא יהרגנו מותר לו לומר יפה עשית אפילו עבר עבירה, ע"כ. נמצא דאין במעשה דאגריפס חשש סכנה, ולכן נענשו.

וכבר כתב כן בבאר שבע בסוטה (שם) על דברי התוס', וז"ל: א"ת כיון שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, למה נענשו ישראל על שהחניפו לאגריפס. וי"ל דאגריפס לא היה רשע כלל, והראיה שזלגו עיניו דמעות כשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, מכלל שהיה מודה שהמקרא הזה פוסלו מן המלכות, ונהי שלא היו יכולין למחות בידו, מכל מקום היה להם לשתוק ולא להחזיקו כיון שהוא לא בקש זה מהם, ולכן נענשו, ע"כ.

וכן איתא ביד הקטנה בפירוש א', דכתב לבאר את כוונת הגמ' דאגריפס המלך דרך בחשש רחוק צריכים למסור את הנפש, אך באגריפס המלך, שודאי לא הייתה סכנת נפשות גדולה שהרי עיניו זלגו דמעות, ובודאי היה מחמת פחד אלוקים שהיה בלבו מחמת מה שעבר על מאמרו יתברך דלא תוכל לתת עליך איש נכרי, לכך נתחייבו על זה, משא"כ כשיש ספק נפשות ממשי אסור למסור נפשו על איסור חנופה, יע"ש.

אולם כתב היד הקטנה עוד לפרש את מעשה דאגריפס המלך, דדוקא גבי אגריפס שהיה מעשה בחכמים שאמרו לו אחינו אתה מפורסם ברבים, ועל כן היה חילול השם, והיו צריכים למסור נפשם מחמת חילול השם, ע"ש. נמצא דאין על איסור חנופה דין יהרג ואל יעבור, ובמה שכתב דבחילול השם איכא דינא דיהרג ואל יעבור, יש לי בזה אריכות דברים, ואין מקומו כאן.



מעשה דזכריה בן אבקולס

במעשה דזכריה בן אבקולס בגיטין (נ"ו ע"א) שלא הסכים להקריב את הקרבן בעל המום שמא יאמרו בעלי מומים קרבים, וביארת בשם הגר"ח קניבסקי דהיה אסור, כדברי הים של שלמה שאין לשנות את הדין אפילו במקום סכנה. הנה יעוי' במהר"ץ חיות (שם) שכתב שחכמים חלקו עליו והתירו להקריב קרבן זה, נמצא דלא היה בזה איסור במקום סכנה. אכן הגר"ח קניבסקי למד שחכמים שרצו בתחילה להקריב את הקרבן הבעל מום, הדרו בהו לאחר ששמעו את מה שאמר ר' זכריה, דבעי למיחש שיצא דבר תקלה על ידי זה שיקריבו האי קרבן בעל מום, ומחמת זה אפילו במקום סכנה אין להקריב קרבן זה.

וצריך לומר דלא חששו לסכנה לכל כלל ישראל, אלא חששו לסכנת יחידים, דאי הייתה סכנה לכל כלל ישראל, כבר כתב המהר"ק (שורש קס"ו) וז"ל: דבר פשוט הוא יותר

מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפי' נדנוד עבירה, אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל, ותדע דכן הוא שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש וכו', ומינה מוכח התם שהיא היתה משבעה נביאות שעמדו להם לישראל וכו', וחס לומר שתשרה רוח הקדש מכח מעשה של גנאי, לא תהא כזאת בישראל, אלא אדרבה פשיטא ופשיטא שעשתה מצוה רבה מאד, ע"כ. והובא בבית שמואל (סי' קע"ח ס"ק ד'). ועי' בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קי"ז), ובישועות יעקב (יו"ד סי' קנ"ז סק"א). ועוד עי' בכתר ראש (אות קל"ב), ובקובץ הערות (סי' מ"ח אות ו'). ומעתה הוא הדין הכא יהא שרי אף להורות שלא כדת כדי להציל את כלל ישראל.

אכן כתב הנודע ביהודה (מהדורא תנינא יו"ד סי' קס"א) דאסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוח הקודש, ע"כ. ולדבריו אין חילוק בין הצלת כלל ישראל להצלת יחידים.

אולם עי' בכתב סופר (שם) שפירש מאי דאיתא שם ענוותנותו של ר' זכריה החריבה את בית מקדשנו וכו', ע"כ. דהיינו דר' זכריה לא הסכים בדעתו לפסוק דין זה מחמת ענוותנותו, שאמר בליבו דדין כזה נתון רק לשיקול דעת של גדולי הדור. ועי' עוד ביעב"ץ דפירש שהיה סבור ר' זכריה שלא יהיה סכנה במה שלא יקריבו. נמצא דמצד הסברא שיצא מזה פסק הלכה שלא על פי התורה, היו רשאים ולא היו צריכים למסור את הנפש על זה, ודלא כהים של שלמה.

ושמא יש לדחות דהים של שלמה מודה הכי דשרי, דמכיון שלא פסקו ממש שלא כדברי התורה, אלא דממילא יתפרסם דין שלא כדרך התורה לא היו חייבים למסור נפשם על זה. ועוד יש לומר דהצלת כלל ישראל שאני (עי' נודע ביהודה (הנ"ל), ורשאים להצילם אפילו בכהאי גוונא שיצא הלכה שלא כדרך התורה.

ועוד י"ל דאפילו אי נימא דהיו צריכים למסור את הנפש במעשה זה דר' זכריה, מ"מ אפשר דהוה מדין חילול השם וכפי שכתב היד הקטנה, דמדין חילול השם בעי למסור את הנפש.



לשנות מן הדין לצורך קיומו

בדברי הדברי יציב (חו"מ סי' ד') שהתיר לשנות מן הדין לצורך קיומו, והוכיח דבריו מדברי היערות דבש (ח"ב סי' י"ז).

הנה להעיד עדות בפסול בזמן שבי"ד לא יודעים שהם פסולים ע"מ להציל את הפטור ממיתת בי"ד, כתב הגר"ח קנייבסקי (ספר משנת פקוח נפש קובץ תשובות אות כ"ו) שאסור.

ד. א.ה. לענ"ד אף במקום סכנת כלל ישראל, ולא סכנת יחידים בלבד, יש למסור את הנפש לדעת היש"ש, שלא לפסוק דין שאינו נכון, שכן יש בזה עקירת התורה, או לתא דע"ז (כפי שכתבת לעיל). ובפרט שהמקור לדברי הים של שלמה, הוא מהמעשה בגמ' ב"ק (לח, א) ששלחה מלכות הרשעה לחכמי ישראל, למדנו תורתכם, ושם היה סכנת נפשות של כלל ישראל, שכן מלכות הרשעה שלטה בעולם, ואם כן מוכח שאף בסכנת רבים אין לפסוק דין שאינו נכון, וכפי שחכמים (שם) נסתכנו ולא שינו מדברי תורה. דוד לוי.

ולדון בשקר שלא על פי מה שעיניו רואות כדי להציל את הפטור ממיתה, כגון שכולם חייבוהו והוא יודע שפטור, האם הותר לחייבו ולא יתחייב, כדין שבי"ד שכולם מחייבים אותו פטור, כתב הגר"ח קנייבסקי (ספר משנת פקוח נפש קובץ תשובות אות כ"ה) שאסור. והביא שם לעי' באור החיים משפטים (פכ"ג פ"ב) דכתב וז"ל: אמר לא תהיה אחרי רבים לרעות, פירוש כשתהיה סובר סברא אחת שבאומרך דעתך יצא זה הנידון חייב בדינו, וכגון שכולם אמרו חייב ואתה חושב זכאי, לא תתחכם להיות אחרי רבים שאומרים חייב, והוא אומרו לרעות, ותאמר אתה כדעתם חייב הפך מה שנראה לך כדי שיצא זכאי כדעתך, אלא אמור דעתך כפי מה שידעת במשפטי התורה ואין לך להתחכם על המשפט.

והנה יעוי' בנתיבות המשפט (סי' י"ד בחידושים ס"ק ב') שכתב בשם התומים (שם ס"ק א') דאם רואה דיין אחד ששנים מקלקלין הדין, יכול לומר איני יודע כדי שיוסיפו הדיינים, והוא בכלל מותר לשנות מפני דרכי שלום. והפתחי תשובה (סי' י"ח ס"ק ג') הביא דכן דעת שו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קל"ח), אך השו"ת בית יעקב (סי' ט"ו) חולק דאסור לעשות כן. ודעת הברכי יוסף (ח"מ סי' י"ח אות ג' וד') דהעיקר דאסור לעשות כן, אא"כ הני תרי הם יושבי קרנות, ולמראה עיניהם מטים עקלקלותם, דבזה מודה הבית יעקב, ע"ש.

נמצא דאיכא מאן מרבוותא דסבירא להו דרשאי הדיין לשקר ולומר איני יודע, אף שהוא יודע את הפסק, כדי שעל ידי זה יבואו לדון דין אמת, ואילו באור החיים איתא דאינו רשאי לחייב את הזכאי כדי לזכותו, וצ"ע. ושמא יש לחלק בין לחייב את הזכאי למה שאומר איני יודע".



לדון דין שאינו אמת במקום שיאמר אחר שאינו דינו נכון

במה שהבאת דברי הגר"ח קנייבסקי דרשאי לומר דין שאינו נכון, ולאחר מכן לפרסם את הטעות. ובקובץ המעין (כ, ב) הובא מאמר בשם הרב אברהם סופר, ושם הובא בשם הגרש"ז אויערבך לבאר בדברי היש"ש דדווקא לשנות מדברי תורה אסור, אך לדון שלא על פי תורה ולחייב את הזכאי רשאי במקום פקוח נפש, אם אין משנה בכך את חוקי התורה או להפך. וכתב עוד שצריך לפרסם אחר כך שלא דן על פי ההלכה, ועדיין נשאר בצ"ע.

ויש לעיין במעשה דר' זכריה בן אבקולס, אמאי לא הקריב את הקרבן בעל המום ואחר כך היה מפרסם שהקריב מפני מוראה של מלכות, ואע"פ דחיישינן שלא ישמעו את מה שמפרסם שלא יעשו על פי הוראה זו, א"כ לעולם נחשוש שלא ישמעו מה שחוזרים בהם הבית דין. ושמא יש לחלק דהכא היה מעשה ברבים, לכן יש לחוש טפי שלא ישמעו מה שחזר בו ר' זכריה.

ואסיים במילי דאגדתא לכבודה של תורה במה שנאמר על מי שמחדש ומעמיד את ההלכה על תילה. כתב הקצות החושן (הקדמה), דכל מה שכל אחד ואחד מחדש בתורה כפי הכרעת שכלו, אפילו שאינו מן האמת חידוש גמור הוא, ועל זה נאמר שהראה הקב"ה למשה כל מה

ה). א.ה. ראה בדברי יציב (שם) שבתו"ד ציין לדברי האור החיים הללו, דמוכח שלא כיערות דבש. דוד לוי.

שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כי נתחדשו הדברים ע"פ התלמיד המחדשו. וכ"כ האור ישראל (סי' ל' בהערה) בשם הגרי"ז באריכות, ע"ש.

ויש לפרש בזה במה שהתורה נקראת תורה דיליה, כלומר התורה קנויה למי שלומדה (עי' בגמ' בקדושין ל"ב ע"ב), דיש להבין במה התורה חשובה שלו. אלא צ"ל דהיינו דכיוון שלמדה נעשית תורה שלו, דהתורה נעשית ע"פ הבנתו, והוא עצמו יוצר את התורה ממש. ואפילו אם כיוון לדרך האמת, מכל מקום שלו היא, כיון שהיה יכול בכוח מוחו והבנת שכלו לומר להפך ולשנות הפסק הלכה (וע"ע בשו"ת אגרות משה בהקדמה מש"כ ע"פ זה). שו"מ שכיוונתי בזה לדברי הנתיבות המשפט (פתיחה לספר נחלת יעקב).



יבואר מה שמרדכי לא החניף להמן

באורחות צדיקים (שער החניפות) איתא וז"ל: אמרו רבותינו זכרונם לברכה (סוטה מא ב), מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה. ויש רשעים שאין מחניפים להם, מניין ממרדכי שאמרו לו החניף להמן, והשיב להם (דברים כג ז) 'לא תדרוש שלוםם וטובתם', והיו אומרים לו שנו רבותינו מחניפין להם מפני דרכי שלום אפילו הכי לא רצה להחניף לרשע כזה, ע"כ. מבואר שמרדכי לא היה צריך להחניף להמן, ומסתמא הסתכן מרדכי בזה ואף סיכן את כלל ישראל, ואעפ"כ לא היה צריך להחניף להמן, דאין מחניפים לרשע כהמן.

ויש להבין מה גדר רשעים אלו שאסור להחניף להם אף במקום סכנה, והנה בילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרנ"ד) איתא דבר אחר, אמר מרדכי אני איני יכול להחניף לרשע הזה, שאני טעון סגנון של מלך, שנאמר לבנימן אמר ידיד ה' ישכון לבטח עלי, ואי אפשר להשתחוות לו דלא דחיל מינה דשכינה השרויה על כתפי שנאמר ובין כתפיו שכן, לכך נאמר לא יכרע, ע"כ. ויעוי' עוד בתרגום שני (ג, ב) דכתב כעין זה. נמצא דמרדכי לא החניף להמן מחמת היותו צאצא לבנימין.

אכן בדברי האורחות צדיקים לא נראה לפרש כן, דמרדכי לא החניף להמן מחמת היותו בן בנו של בנימין, כדברי הילקוט, שהרי באורחות צדיקים נראה דמה שלא השתחוה מרדכי להמן היה מחמת היותו רשע שאין משתחוים לו, ולא מחמת מרדכי, וצ"ע.

ושמא יש לפרש דברי האורחות צדיקים, דהנה מרדכי פירש דמה שאין משתחוים לרשעים כהמן ילפינן לה מדכתיב 'לא תדרוש שלוםם וטובתם', והרי פסוק זה נאמר לגבי עמון ומואב, וא"כ כוונת מרדכי לומר שכל רשע כעין עמון ומואב אין להחניף לו, ומה שנאמר בעמון ומואב לא תדרוש שלוםם וטובתם, היה מחמת מה שנאמר שם על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך, ומבאר שן הרמב"ן כוונת הכתוב בזה, וז"ל: והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם ואמם מן החרב והשב, ובזכותו שלחם השם מתוך ההפכה, והיו חייבין לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. האחד שכר עליו בלעם בן בעור והם המואבים, והאחד לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, כמו שכתוב, אתה

עובר היום את גבול מואב את ער וקרבת מול בני עמון, ע"כ. נמצא כי עמון ומואב היו כפויי טובה ולא דן אותם הכתוב בדינא דלא תדרוש שלומם וטובתם לעולם, ומרדכי למד כי כוונת הפסוק אין לדרוש שלומם וטובתם היינו דלא להחניף להם כלל אפילו מפני דרכי שלום, מוכח דכל רשעים שהם כפויי טובה כעמון ומואב דינם שווה לעמון ומואב שנאמר בהם לא תדרוש שלומם וטובתם לעולם, ואסור להחניף להם אפילו במקום סכנה.

והנה יש לומר דהמן אף הוא היה כפוי טובה למרדכי כעמון ומואב, דהנה מבואר בגמ' במגילה (טו, א) שמכר המן עצמו בעבוד לחרם, ומובא המעשה במנות הלוי (ג, ב') בשם המדרש (ילקוט שמעוני תתנ"ו) וז"ל: כי בהיות מרדכי והמן שני שרי צבאות אחשורוש, בלכתם לכבוש מדינה שמרדה במלך היו בידם מזון ג' שנים, ומרדכי עשה כמנהג הצדיקים אוכל לשובע נפשו לא גופו, צמצם עצמו וחיליו, וחילופו בגולם המן הרשע, כי בשנה הראשונה אכל כל מה שהיה לו לשלש השנים, וכאשר חזקה עליו הרעב הלך אל מרדכי שילוהו בריבית על חד תרין או יותר, והוא לא רצה להלוות בריבית, כי אמר היות הדבר אסור עליו מצד אחזה הלא אח עשו ליעקב, ומקרא צווח ולאחריך לא תשיך, והוכרח להימכר לו ממכרת עבד, וכתב עליו ועל זרעו אחריו לעבוד את מרדכי יום בשבוע ממכרת עבד הוא ובניו לעולם וכו', ע"ש. נמצא כי מרדכי הציל את המן מרעב וסכנה, ויען כי ידע מרדכי כי אין המן ישיב לו טובה על הצלה זו, דן מרדכי את המן כדין עמון ומואב שאין לדרוש שלומם וטובתם לעולם, ואין להחניף להם כלל אפילו מפני דרכי שלום.

עוד יעוי' במהר"ל (אור חדש אסתר ג, ב') דפירש על פי הגמ' בברכות (ז' ע"ב) דבצדיק גמור רשאי להתגרות ברשע אף שהשעה משחקת לו, אך בצדיק שאינו גמור אין להתגרות בו, ומסיים דמכל שכן רשע שהוא המן שהוזמן למכשול ולתקלה את כל ישראל, לכך היה מתגרה ברשע הזה, ע"ש.

ובמה שכתב האורחות צדיקים מה שמרדכי לא החניף והשתחוה להמן יעוי' עוד בגמ' בסנהדרין (ס"א ע"ב) ובתוס' שם, תנחומא (ויחי ס' ו') מהרי"ק (חדשות ס' ל"ד), יוסף לקח (אסתר ג, ב') מגילת סתרים (שם), מנות הלוי (שם), יערות דבש (ח"א דרוש ג, ח"ב דרוש ט').

ואסיים במילי דאגדתא לכבודה של תורה במה שנאמר על מי שמחדש ומעמיד את ההלכה על תילה. כתב הקצות החושן (הקדמה), דכל מה שכל אחד ואחד מחדש בתורה כפי הכרעת שכלו, אפילו שאינו מן האמת חידוש גמור הוא, ועל זה נאמר שהראה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כי נתחדשו הדברים ע"פ התלמיד המחדשו. וכ"כ האור ישראל (סי' ל' בהערה) בשם הגרי"ז באריכות, ע"ש.

ויש לפרש בזה במה שהתורה נקראת תורה דיליה, כלומר התורה קנויה למי שלומדה (עי' בגמ' בקדושין ל"ב ע"ב), דיש להבין במה התורה חשובה שלו. אלא צ"ל דהיינו דכיון שלמדה נעשית תורה שלו, דהתורה נעשית ע"פ הבנתו, והוא עצמו יוצר את התורה ממש. ואפילו אם כיוון לדרך האמת, מכל מקום שלו היא, כיון שהיה יכול בכוח מוחו והבנת שכלו לומר להפך ולשנות הפסק הלכה (וע"ע בשו"ת אגרות משה בהקדמה מש"כ ע"פ זה). שו"מ שכיוונתי בזה לדברי הנהיבות המשפט (פתיחה לספר נחלת יעקב).

ידידך המברך בכל לב בברכת התורה ללומדיה.



הרב ישראל איסר צבי הרצג

הר נוף, ירושלים

חִיּוּב תְּשׁוּלוּמִי אַרְבַּעַה דְּבָרִים

א.

מחלוקת הסוגיות דב"ק דף ל"ג וב"ק דף כ"ו בגדר ארבעה דברים

ל"ג ע"א. ורבנן זה למה לי לפוטרו מארבעה דברים. הקשה בתוס' תלמיד ר"ת ורבינו אליעזר, שלעיל כ"ו ע"א נקט סתמא דגמרא דממעטין שור מד' דברים מאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו. ותירץ דההיא ר"ע היא, אי נמי, נקט דרשה ששורה לר"ע וחכמים, ולא חש להזכיר שלפי חכמים צריכים גם הוזה בנוסף לבעמיתו, ע"ש.

ונראה לפרש בדרך אחרת לפי רש"י.

לפי הסוגיא דדף כ"ו, הה"א ששור יהיה חייב בד' דברים באה מק"ו. "ומה אדם שאינו חייב בכופר חייב בארבעה דברים, שור שחייב בכופר אינו דין שיהא חייב בארבעה דברים". הגמרא שם לומדת מאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו שלא דנים ק"ו זה.

הסוגיא דדף ל"ג אינה מזכירה את הק"ו. ריהטא דלישנא ד"ורבנן זה למה לי לפוטרו מארבעה דברים" משמע שיש ה"א לחייבו בד' דברים אפילו בלי ק"ו. וכך מפורש ברש"י – מסקנת הסוגיא היא שרבנן ממעטים מאיש בעמיתו רק צער "אבל ריפוי ושבת אימא ליתן ליה קמ"ל [תיבת זה, ששור פטור גם מריפוי ושבת]". ופירש רש"י: "אבל ריפוי ושבת. דחסר ביה ממונא אימא כי נזק נינהו ומיחייב". הרי שהה"א ששור יהיה חייב ברפוי ונזק אפילו אחרי המיעוט דאיש בעמיתו, אין מקורה מק"ו, אלא מסברא אחרת, ד"אימא כי נזק נינהו".*

ונראה לפרש שממה שהק"ו דדף כ"ו אינו מופיע בסוגיא דדף ל"ג יצא לו לרש"י שהסוגיות חולקות בשאלה אם הה"א ששור ישלם ד' דברים נובעת מהק"ו או מסברא ששייכת גם בלי הק"ו. וצ"ב במחלוקת זו.

רש"י בדף כ"ו פירש: "איש כי יתן מום בעמיתו איש בעמיתו. הוי בדין נתינת מומין ולא שור בעמיתו של בעליו". רש"י בדף ל"ג אינו מעיר כלום על דרשת איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, וצ"ב.

ועוד קשה, איך ממעטים ד' דברים מאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו. הלא הפסוקים "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה לו שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן יתן בו" מדברים דוקא בתשלומי נזק של חבלת אדם, והוא התשלום היחיד ששור באדם חייב בו. ואיך ממעטים מפסוק זה דוקא את ד' הדברים ולא נזק.

א). ולפני המיעוט דאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו ה"א שגם ערכו של העדר צער וחרפה נכלל בנזק, עד שבא הכתוב ויחדש שרק הפסדים שבמציאות יש בהם חסרון ממון נכללים בנזק.

כבר הערנו שלפי רש"י בסוגיא דדף ל"ג, הה"א ששור יהיה חייב בד' דברים היא משום ד"אימא כי נזק נינהו". ונראה לומר בביאור סברא זו שדין תשלומי נזק שונה בנזקי גוף אדם מבשאר חפצים הניזוקים. בשאר חפצים, ההפסד המתייחס ישיר למעשה המזיק הוא רק פחת הדמים כשיבואו למכור את אותם החפצים. אבל בנזקי אדם באדם, גם ד' הדברים מתייחסים ישיר למעשה המזיק והם חלק מהנזק שהמזיק עשה. לכן, ה"א אפילו בלי ק"ו שגם בשור שהזיק גוף אדם ישלם ד' דברים, שכך משערים את הנזק בחפץ זה, בין אם המזיק הוא אדם ובין אם הוא שור. קמ"ל איש בעמיתו שזה אינו. רק למעשה נזק שעושה אדם המזיק מתייחס המעשה גם לנזק של ד' הדברים, אבל מעשה שור אין כחו מגיע אלא לנזק במובנו הצר, ואין חיבור ישיר בין מעשה הנזק ובין הצער, הריפוי, השבת, והבושת. ולפי רבנן היינו מחלקים בין צער לריפוי ושבת, שמאיש בעמיתו היינו אומרים שרק צער, דלא חסר ביה ממונא, אינו מתייחס למעשה השור, וכדי לנתק גם ריפוי ושבת ממעשה השור צריכים להגיע לשלב הנוסף של "הזה".

כל זה לפי הסוגיא דדף ל"ג שסוברת שד' הדברים הם בכלל נזק. אבל הסוגיא דדף כ"ו שצריכה להגיע לה"א ששור ישלם ד' דברים על ידי ק"ו, אינה סוברת שד' דברים הם בגדר נזק. דוקא שם מחדש רש"י שד' דברים הם "דין נתינת מומין", מונח שלא השתמש בו בשום מקום אחר בפירושו. מכיון שבנזקי שור לא כתבה התורה בפירוש אלא תשלומי נזק בלבד, כדי לחדש שגם דין נתינת מומין שייך בשור צריכים להגיע לק"ו.

ונראה שעיקר מגמת רש"י בדבריו בדף כ"ו על דרשת איש בעמיתו הוא לתרץ את הקושיא שהקשינו, איך ממעטים ד' דברים מפסוק שמדבר על נזק. לזה מפרש רש"י ש"איש כי יתן מום בעמיתו" מתאר מצב שבו שייכים כמה דינים. הפסוקים "איש כי יתן" וגו' "שבר תחת שבר" וגו' שהבאנו למעלה דנים באופן ישר בדין נזק, אבל משמעות המילים המסוימות "איש כי יתן מום בעמיתו" ממעטת שור מכל הדינים ששייכים ל"איש כי יתן מום בעמיתו" – גם נזק וגם ד' הדברים הנמצאים בפרשיות אחרות. ולפי זה, אה"נ, שור אינו נכלל בחיוב הנזק שבפסוק שבר תחת שבר וכו', שהוא אחד מ"דיני נתינת מומין". חיוב נזק של שור באדם בא מפסוק אחר, מכמשפט הזה, כסוגיית הגמרא בדף ל"ג.

אבל רש"י בדף ל"ג אינו דן בקושיא זו משום שלפי הסוגיא ההיא קושיא מעיקרא ליתא. "איש כי יתן מום בעמיתו" ממעט שור מתשלומי נזק לגוף אדם, כמשמעות הכתוב. אבל לפי הסוגיא ההיא תשלומי נזק דגוף אדם כוללים נזק, צער, רפוי, שבת, ובושת. אין הכי נמי, כמו שחשבנו בקושייתנו, הכתוב ממעט שור מהדין ההוא לגמרי, כולל מתשלום נזק בסיסי ששייך בכל חפץ הניזוק. ובא הכתוב דכמשפט הזה ומחייב, לפי רבנן, דין נזק של שור באדם, שהוא דין שוה לדין נזק של שור בשור. וגם לרבי עקיבא מחייב הפסוק ההוא דין נזק שור באדם, אלא שלפי ר"ע שונה הדין הזה גם מדין שור בשור וגם מדין אדם באדם.

והנה בסוף דבריו בדף כ"ו כתב רש"י "ולא שור בעמיתו של בעליו". הרי שרש"י חשש פן יעלה על דעתו של הלומד שכוונת הגמרא היא "ולא שור בעמיתו שלו", דהיינו שאין שור שמזיק שור חייב בד' דברים. לפי ה"א זו ששור בעמיתו ממעט שור מתשלומי ד' דברים כשהזיק שור, לולא המיעוט דעמיתו, דין שור היה חמור מדין אדם כמו בכופר; אדם אינו משלם ד'

דברים אלא כשמזיק אדם, ואילו שור היה משלם ד' דברים גם כשמזיק שור. בדף ל"ג רש"י אינו מתייחס לה"א זאת, והוא משום שה"א מוטעית כזאת שייכת דוקא אם ד' דברים אינם בכלל תשלומי נזק אלא דין לעצמם. אבל בתשלומי נזק, לא שייך לומר שמעשה נזק דשור יש לו יותר כח לחייב נזק ממעשה נזק דאדם עצמו.

התוס' בדף ל"ג ד"ה ורבנן הזה למה לי הקשו למה צריכים רבנן ללמוד שיש דין תם ודין מועד בשור שהזיק אדם מכמשפט, הרי אפילו בלי הפסוק היינו מניחים שלתם שהזיק אדם יש דין תם שהזיק שור. לפי דברינו ברש"י, י"ל שמדין ד' דברים רואים שגוף אדם הוא חפץ הניזוק שונה משאר חפצים הניזוקים, ודין נזק שלו חמור מדין נזק שלהם. אם כן אין להניח בפשטות שקולות הנוהגות בשור הניזוק, כגון חצי נזק דתם, שייכות גם לאדם הניזוק.² וכך היא פשטא דלישנא דברייטא: "כמשפט הוא יעשה לו כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם וכו' אף שור באדם תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם".³ הרי שגם נזק שלם דמועד שהזיק אדם ילפינן מכמשפט הזה יעשה לו.

כמו שכתבנו לעיל, בסוגיא דדף כ"ו אין זכר למיעוט דד' דברים מ"הזה" שנמצא בדף ל"ג. וכמו שהערנו לעיל, לפי תוס' תלמיד ר"ת ור"א, סוגיא דדף כ"ו סוברת או כרבי עקיבא, או גם כרבנן וגם כרבי עקיבא, אלא שהגמרא לא הזכירה את המיעוט הנוסף ד"הזה" שקיים לפי רבנן. אמנם, גם כמו שהערנו לעיל, דוחק הוא להעמיס כוונות הללו בסתימת רש"י, ואם כן לפי רש"י קשה ממ"נ – להעמיד את הסוגיא דדף כ"ו כר"ע הוא דוחק משום דלית הילכתא כוותיה, ולהעמיד את הסוגיא כרבנן שחולקים עליו גם כן קשה, שרבנן אינם ממעטים שור מד' דברים במעמיתו בלבד, אלא מצירוף של בעמיתו והזה.

יתכן שלפי רש"י סוגיא דדף כ"ו אזלא לפי תנא שלישית החולק גם על ר"ע וגם על הרבנן במקור תשלומי נזק של שור באדם, כמו שיבואר.

ב). ממה שכתבו התוס' בד"ה הוה אמינא "וי"ל דלא שייך ביה פירכא" רואים שאפילו בתירוצם הם סוברים שסוגיא דדף ל"ג אינה חולקת על סוגיא דדף כ"ו, ומסכימה שמקור הה"א ששור ישלם ד' דברים הוא הק"ו. ודוחק לומר שב"וי"ל דלא שייך ביה פירכא" כוונתו לומר דלא שייך ביה פירכא, משום שהסוגיא דדף ל"ג חולקת על הסוגיא דדף כ"ו וסוברת שהה"א שאפשר ללמוד ד' דברים לשור מאדם אינה מבוססת על ק"ו. לפי זה נראה לבאר את תירוצם של התוס', שמה שאדם חייב בצער אינו מפרך את הק"ו מכופר, שצער אינו שייך לתשלומי נזק. וכשם שאין להפריך מה לאדם שכן חייב בתפילין, כך אין להפריך מה לאדם שכן חייב בצער. אבל לפי התוס', תשלומי כופר הם בכלל תשלומי נזק, ושפיר שייך לדון ק"ו ממנו, שאם אדם פטור מהפרט דכופר בתוך הכלל של תשלומי נזק ובכל זאת משלם רפוי ושבט, ק"ו לשור שחייב בתשלומי נזק דכופר שיהיה חייב גם בתשלומי נזק של רפוי ושבט.

ג). היה נראה להביא ראיה לזה מדברי רש"י, שבפירושו לשיטת רבנן כותב: "לפוטרו מארבעה דברים. דהכי משמע משפט זה יש לו לשלם נזק שלם ולא משפט אדם החובל בחבירו". הרי שלפי רש"י לא לומדים נזק שלם של מועד שהזיק אדם מנזק שלם של מועד שהזיק שור, אלא מכמשפט הזה. אבל אין זה מוכרח, שיש לומר שלא בא רש"י אלא לפרש איך ילפינן מתיבת הזה ששור פטור מד' דברים. החכמים אינם לומדים דין תשלומי שור באדם, כמו שכתב רש"י לעיל בד"ה כמשפט הזה יעשה לו (עיין ביאור דבריו ביד דוד שם). מתיבות "כמשפט יעשה לו" ילפינן ג"ש של מועד שהזיק אדם וגם ח"נ של תם שהזיק אדם, לפי החכמים. מתיבת "הזה" ילפינן שכשם שהתשלום המוזכר בפסוק הקודם – כופר -- הוא התשלום היחידי שמשלם במועד שהרג אדם, כך במועד שהזיק אדם, התשלום היחידי הוא נזק, והוא הדין שהתשלום היחידי של תם הוא ח"נ. לפי הבנה זו ברש"י, אין להביא ראיה ממה שכתב "משפט זה יש לו לשלם נזק שלם" ש"כמשפט הזה יעשה לו" הוא מקור חיוב נזקי שור באדם.

סוגיית הגמרא בב"ק דף מ"ג ע"ב-מ"ד ע"א דנה במקור חוב המיתה של שור שנגח קטן. הגמרא מביאה ברייתא שלומדת דין זה מהפסוק ד"או בן יגח או בת יגח". אבל הגמרא שואלת על זה "ואין לי אלא במועדין. בתם מנין". תשובת הגמרא לשאלה זו במסקנא היא "ת"ל או בן יגח או בת יגח נגיחה בתם נגיחה במועד נגיחה למיתה נגיחה לנזקין". הראשונים דנו בשאלה איזה חוב נזקין של שור לומדים מאו בן יגח או בת יגח, וכתב התוס' רי"ד וז"ל: נגיחה למיתה ונגיחה לנזקין. פי' כי היכי דבמיתה לא חלקתה בין קטנים לגדולים הכי נמי בנזקין ונזקי אדם משור ילפי' להו מכמשפט מדכתבין לעיל כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם ואיצטריך למכתב נגיחה לנזקין שלא תחלוק בשור באדם בין גדולים לקטנים, עכ"ל. ובדרך דומה פירשו התוס' והתוס' רבינו פרץ. אבל קשה להעמיס כוונה זו בדברי רש"י, שלא כתב רש"י אלא "ת"ל או בן יגח או בת יגח. יגח יגח תרי זמני דריבה לה נגיחה למועד ולתם למיתה ולנזקין". ומשמע שרש"י לומד חוב נזקין דשור תם שנגח אדם מפסוק זה, כשם שהוא לומד ממנו חוב מיתה, ודוחק להעמיס בלשון רש"י את כוונת בעלי התוס'. אם כן קשה לרש"י איזה חוב נזקין דשור ילפינן מאו בן יגח או בת יגח. אלא נראה שאין לנו בהבנת לשון רש"י אלא משמעו, שמבן יגח או בת יגח לומדים דין נזק שור באדם. שלפי הסוגיא דדף כ"ו מאיש בעמיתו ממעטין שור מכל חמשה הדברים, כשיטת ר"ע בדף ל"ג, אלא, שלא כר"ע, הברייתא דדף מ"ג סוברת שגם בשור באדם יש חילוק בין תם למועד, כרבנן דר"ע בדף ל"ג. אבל בזה שונה תנא דברייתא דדף מ"ד מרבנן דדף ל"ג, שלפי תנא דברייתא דדף מ"ד ד' דברים הם דינים נוספים לנזק, ואילו לרבנן הם חלקים של תשלומי נזק. אלא שלפי זה קשה, שלכא' לפי סוגיא דדף ל"ג מה הפירוש של הברייתא שאומרת נגיחה לנזקין, וצ"ב.

ב.

קושית רע"א ביבמות דף נ"ד ומחלוקת הסוגיא שם עם הסוגיא דב"ק דף כ"ז

על פי דברינו, אולי נמצא פתח לתרץ את קושית רע"א בדו"ח, יבמות נ"ד ע"א. איתא התם: "אמר רבה נפל מן הגג ונתקע חייב בארבעה דברים וביבמתו לא קנה". וברש"י שם: "חייב בד' דברים. בנזק וצער ורפוי ושבת כדאמר בהחובל פצע תחת פצע לרבות השוגג כמזיד ואונס כרצון אבל בבושת לא כדמפרש לקמן".

הקשה רע"א בדו"ח: "נפל מן הגג ונתקע חייב בארבעה דברים. האי נפל ע"כ ברוח מצויה דהוי כמזיד, דאי לאו הכי אינו חייב כ"א בנזק, דמה דמרבין מפצע תחת פצע לרבות שוגג כמזיד, אינו לענין ד' דברים כי אם לנזק בלחוד, כדאיתא ספ"ב דבב"ק. ורש"י ז"ל כתב הכא חייב בד' דברים וכו' כדאמר בהחובל פצע תחת פצע, ותמיהני".

(ד). רע"א מקשה את אותה קושיא במילים אחרות בספר קושיות עצומות ובתוס' למשניות ב"ק אות כ"ג, עיין חידושי רע"א ליבמות.

רע"א מניח שרש"י ביבמות סובר שמדובר ברוח מצויה, אבל אם כן צ"ב למה לא כתב רש"י כן להדיא כמו שעשה בב"ק כ"ו ע"א ד"ה ונתקע באשה חייב בד' דברים.^ה

עוד צ"ב, שלפי רע"א בנתקע ברוח מצויה אינו אנוס, שאם היה אנוס היה פטור מד' דברים, אלא שהוא פושע. אבל נהי שביבמה לא קנה אפילו בכה"ג, מכיון שאין כוונתו לביאה, בכל זאת, לפי דבריו צ"ל שמה שהסוגיא דיבמות קוראת לנתקע ברוח מצויה אנוס הוא לאו דוקא. ונראה שמשום זה רש"י שם דוקא לא נקט שמדובר ברוח מצויה, שרש"י הבין שדינו של רבה כולל מקרה של אנוס ממש, דהיינו רוח שאינה מצויה, כדי להתאימו ללשון הגמרא שבאה לפרש לשון אנוס של המשנה בדף נ"ג ע"ב שם. וכן רואים שהגמרא שם מחפשת מקרים של אנוס ממש, כגון אנסויה גויים וישן, אע"ג שביבמה לא קנה אפילו בפשיעה אם אין כוונה לביאה, כגון בנפל ברוח מצויה או בהטיח בכותל. אבל אם כן דברי רש"י ביבמות סותרים את הסוגיא בב"ק כ"ו ע"א-כ"ז ע"א, שאיתא שם להדיא בשם רבה שאין חיוב ד' דברים אלא בפושע, כמו שהעיר רע"א.

אבל לפי דברינו, מצאנו פתח לתרץ את הסתירה. כבר הראנו שלפי רש"י יש מחלוקת בגדר ד' דברים. לפי הסוגיא דדף כ"ו הם תשלומים בנוסף לתשלומי נזק, ואילו לפי הסוגיא דדף ל"ג הם נכללים בתוך תשלומי נזק במקרה של אדם שהזיק אדם. אם כן, יש לומר שהסוגיא דרבה בב"ק כ"ו-כ"ז אזלא בשיטת הסוגיא בריש דף כ"ו שם, שסוברת שד' דברים אינם בכלל תשלומי נזק. ואם כן גם אינם בכלל פצע תחת פצע לרבות שוגג כמזיד, שלא נאמר אלא בנזק, כמש"כ רע"א בדבריו שהבאנו למעלה. אבל הסוגיא דיבמות אזלא בשיטת הסוגיא דב"ק דף ל"ג, שסוברת שד' דברים הם בכלל נזק, ואם כן שפיר שייך בהם פצע תחת פצע. כמו שכתבנו לעיל, לפי רש"י הסוגיא דיבמות מוכרחת לסבור שרבה מחייב ד' דברים גם באנוס, משום שהגמרא מביאה את דבריו כדי לפרש מה שנאמר במשנה שם "הבא על יבמתו... בין באנוס בין ברצון". אבל בסוגיא דב"ק אמר רבה להדיא "היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין נזקין חייב לענין ארבעה דברים פטור", ופירש רש"י שהוא משום שרבה אינו מחייב ד' דברים אלא בפשיעה.



ג.

צער במקום נזק

בשני מקומות מגדיר רש"י את דין צער במקום נזק. בב"ק דף כ"ו הגמרא מביאה את הברייתא דתנא דבי חזקיה דיליף אדם מועד לעולם מפצע תחת פצע, ומקשה על זה הגמרא "האי מיבעי ליה ליתן צער במקום נזק". רש"י שם מפרש: "במקום נזק. דאפי' היכא דאיכא נזק

ה). בב"ק מבואר מהמשך הסוגיא שרבה אינו מחייב ד' אלא ברוח מצויה, ובכל זאת רש"י מפרש כן בדברי רבה עצמם. והנה ביבמות הגמרא עצמה אינה אומרת בפירוש שרבה מחייב ד' דברים דוקא ברוח מצויה, וא"כ לכאוף ק"ו שאם רש"י סובר כן היה לו לפרש כן להדיא.

משלם נמי צער דלא תימא צער דכתבה רחמנא היינו בדליכא נזק כגון כוואו בשפוד על צפרנו דלא אפחתיה מכספיה ולהך דרשה מפקינן ליה בהחובל".

שם בדף פ"ד ע"א רש"י מגדיר דין צער במקום נזק בתוך ביאורו לדברי רב זביד אמר רבא בענין אחר. הגמרא שם שואלת למה לא אומרים עין תחת עין ממש. רב זביד משמיה דרבא מתרץ: "אמר קרא פצע תחת פצע ליתן צער במקום נזק ואי סלקא דעתך ממש כי היכי דלהאי הוי ליה צער להאי נמי אית ליה צערא". על זה מקשים: "ומאי קושיא דלמא איכא איניש דמפנק אית ליה צערא טפי ואיכא איניש דלא מפנק לית ליה צערא למאי נפקא מינה למיתב ליה האיך דביני ביני".

לשון רש"י בדף פ"ד הוא: "במקום נזק. ואף על פי שיש שם תשלומי הנזק משלם אף הצער ומקרא יתירא קדריש דהא כתיב כויה תחת כויה למה לי פצע תחת פצע וכויה וחבורה מדריש לקמן".

נשוה את לשונותיו בשני המקומות.

בדף כ"ו רש"י מדבר על "נזק" ו"צער". בדף פ"ד הוא מדבר על "הנזק" ו"הצער".

בדף פ"ד רש"י מדבר על "תשלומי" נזק וצער, ובדף כ"ו לא מופיעה תיבת "תשלומי" בדבריו. עוד צריך ביאור למה לא נקט רש"י בדף פ"ד "ואף על פי שיש שם תשלומי נזק משלם אף תשלומי צער" בלשון מקביל בנוגע גם לנזק וגם לצער, בדומה למה שנקט בדף כ"ו "היכא דאיכא נזק משלם נמי צער", בלי להשתמש בתיבת "תשלומי" לא בנוגע לנזק ולא בנוגע לצער. בדף כ"ו רש"י מבאר את הה"א שלא ישלם צער במקום נזק, שלא משלם אלא היכא "דלא אפחתיה מכספיה", משא"כ בדף פ"ד.

אפשר לומר שרש"י מפרש את צער במקום נזק בדרכים שונות בסוגיות הללו מפני שהן חולקות בגדר תשלומי חבלות.

רש"י בדף כ"ו ע"ב סובר שהסוגיא ההיא, כמו הסוגיא בדף כ"ו ע"א, סוברת שצער (כמו שאר ד' דברים) הוא בכלל דין נתינת מומין, חמשה דינים ששייכים במקרה של חבלת אדם באדם. מלשון "דאפי" היכא דאיכא נזק משלם נמי צער" בדף כ"ו משמע, אפילו במקום שחל דין נזק, חל דין צער. משפט זה אינו מדבר במקרה ממשי שבו קרה במציאות צער במקום נזק, אלא בדיני התורה המופשטים; דין צער נאמר בתורה אפילו במקום שיש חיוב נזק. במילים אחרות: אין כוונת רש"י לומר אפי' כשחבלת ראובן בשמעון הביאה לא רק לידי צער לשמעון אלא אפילו לידי נזק, ראובן משלם גם צער. אלא, כוונת רש"י היא שכשהתורה כתבה את דין צער, הכוונה היתה שצער חל גם כשחל דין נזק. אבל לשון רש"י בדף פ"ד: "ואף על פי שיש שם -- דהיינו במקרה המסויים -- תשלומי הנזק, משלם אף הצער". כאן הוא אינו מדבר על הדין אלא על המקרה; רש"י אומר שאע"פ ששילם ראובן את תשלומי הנזק שקרה, והוא אמינא שבזה יצא ידי חיוב מעשה נזקו כמו בשור שהזיק אדם, עדיין הוא "משלם אף הצער" של שמעון בתוך תשלומי נזקו. רש"י לא נקט שם תשלומי הצער, כי לפי הסוגיא ההיא אין תשלומי צער דין נפרד מתשלומי נזק. הכסף שמשלם ראובן עבור הצער שקרה הוא חלק מתשלומי הנזק ולא דין

נפרד, שבאדם שהזיק אדם משערים את הנזק באופן שונה מבשור שהזיק אדם, ונכלל בנזק גם ד' הדברים.

בדרך זו אפשר לפרש גם למה לא פירש רש"י בדף פ"ד את ההוה אמינא שלא יהיה חיוב צער במקום נזק מצד שחייב רק היכא "דלא אפחתיא מכספיה", כמו שעשה בדף כ"ו. בפירושו על הפסוק פצע תחת פצע (שמות כא, כה) רש"י פירש: "ומקרא זה יתר, ובהחובל דרשוהו רבותינו לחייב על הצער אפילו במקום נזק, שאע"פ שנותן לו דמי ידו אין פוטרינן אותו מן הצער לומר הואיל וקנה ידו יש עליו לחתכה בכל מה שירצה, אלא אומרים יש לו לחתכה בסם שאינו מצטער כל כך וזה חתכה בברזל וצער". לפי רש"י עה"ת, בתשלומי נזק ה"א שהמזיק קנה את האבר הניזק, ולכן הוא פטור מצער, שיש לו את הזכות לחתכו אפילו באופן שיביא לידי צער. ה"א זו שייכת דוקא אי אמרינן שתשלומי צער הם דין נפרד מתשלומי נזק. לכן, כש"אפסדיה מכספיה" והחזיר החובל לנחבל את הכסף, ה"א שהאבר הנחבל קנוי לו. אבל לפי הסוגיא דדף פ"ד שסוברת שד' דברים הם חלק של תשלומי נזק, אין ה"א שהחובל קנה את האבר בתשלום דין נזק בלבד, שהרי כל ד' הדברים הם תשלום עבור הפסד האבר עצמו, ואין מקום לומר שקנה את האבר עד שישלם את כולם, כולל צער. ה"א שלא ישלם צער במקום נזק היא ה"א שאין ד' דברים נכללים בכלל נזק, ושדין נתינת מומין לא נאמר אלא במקום שאין נזק, קמ"ל שד' דברים הם בכלל נזק, ויש צער במקום נזק.

והנה יש עוד סתירה ברש"י בין שתי הסוגיות המקשרות את דין צער במקום נזק לפצע תחת פצע. לפי שתי הסוגיות, לומדים צער במקום נזק ממה שה"פצע בפצע" הנמצא בתוך פצע תחת פצע עושה מפצע תחת פצע קרא יתירא, דבלאו האי קרא היינו יודעים שיש דין תשלומי צער. אבל יש סתירה ברש"י בנוגע לאיזה קרא היינו לומדים ממנו דין צער אי לאו פצע תחת פצע. רש"י בדף פ"ד אומר: "קרא יתירא קדריש דהא כתיב כויה תחת כויה". אבל בדף כ"ו רש"י אומר בד"ה פצע תחת פצע: "קרא יתירא הוא להך דרשה דהא כתיב כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה וגו'". אלא מכאן ראייה שסוגיא דדף כ"ו ע"ב, כמו סוגיא דדף כ"ו ע"א, סוברת שצער הוא בכלל דין נתינת מומין, ודין צער משתמע מפשטא דקרא דכי יתן וגו' אפילו בלי פצע תחת פצע. אבל לפי הסוגיא דדף פ"ד לא קיים המושג של דין נתינת מומין, וד' דברים הם בכלל תשלומי נזק המוגדלים שחייב בהם באדם שהזיק אדם, ומה שנזק זה כולל גם צער היינו לומדים מכויה תחת כויה, שיש בזה גם משמעות של צער.

אבל עכשיו צריך להסביר איך ראה רש"י שהסוגיות דדף כ"ו ודף פ"ד חולקות בגדר תשלומי חבלות. וכדי להבין ענין זה נעיין בדברי המרומי שדה בדף פ"ד: "רב זביד משמיה דרבה אמר אמר קרא פצע תחת פצע כו'. וקשה לי מאי ראייה הא אי נימא תחת עינו ממש אין הדין נותן שיכו את עינו כמו שהוא הכה, אלא לסמא בסם. וכמו בנפש תחת נפש, שאין הדין שיהרגו אותו באותו אופן שהרג אלא בדין סיף. וה"נ א"צ אלא לקחת את עינו אבל בלי יסורים. ואיצטריך

(1). ה"א לפי סוגיא זו שייכת בכל ד' הדברים ולא בצער בלבד, כדמשמע מלשון הברייתא בסוף דף פ"ה ע"א "ויכולן משתלמין במקום נזק".

למיכתב פצע תחת פצע, היינו שיהא צער במקום נזק ג"כ, והכל שלא בממון. ואולי מלשון כאשר עשה כן יעשה לו עין תחת עין משמע כן ממש וצ"ע."

ולענ"ד מה שהציע הנצי"ב בהיסוס "ואולי מלשון כאשר עשה כן יעשה לו עין תחת עין משמע כן ממש" הוא ההסבר הנכון. ויסוד הדברים הוא, שאי לאו דילפינן מפצע תחת פצע לרבות צער במקום נזק, ה"א שחוב חבלות הוא לפצות את הנחבל עבור חבלתו, על ידי זה שיעשו אותו מעשה חבלה לחובל.

אבל לפי רב זביד אמר רבא, כל זה הוא הה"א. על ידי זה שהתורה מחייבת צער במקום נזק רואים שא"א להבין עין תחת עין ממש. אבל בכל זאת אין שום הכרח לומר שצריכים לסגת ממה שחשבנו בה"א שצער ונזק כרוכים זה בזה, אלא שבה"א חשבנו שהם מתבצעים על ידי מעשה חבלה אחד, ואחרי הגילוי של צער במקום נזק רואים שהם מתבצעים על ידי תשלומין אחד.

ולפי זה אין רב זביד אמר רבא רואה את הקושיא למיתב ליה היאך דביני ביני כפירכא. המקשן סובר כסוגיא דדף כ"ו שצער ונזק הם שני דינים נפרדים, ובדומה לזה, אילו היינו אומרים עין תחת עין ממש, יתכן שהדין הבסיסי של חבלות (שלפי הה"א היה קיים במקום תשלומי נזק) היה מתבצע על ידי מעשה דוקא, והדין השני של צער היה יכול להתבצע בחלקו על ידי תשלומין. אבל רב זביד אמר רבא סובר שגם לפי הה"א וגם לפי המסקנא צער אינו אלא חלק של הדין הבסיסי של עין תחת עין, ומתבצע בדיוק כמו עין תחת עין.



אוצר טהרות

♦ הערות אחדות בעניין פרה אדומה ♦

הרב דוד הירש

אשדוד

הערות אחדות בעניין פרה אדומה

א.

פרה פ"א מ"א: "רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלוש או בת ארבע, רבי מאיר אומר אף בת חמש כשרה הזקנה אלא שאין ממתנין לה, שמא תשחיר שלא תפסל. אמר רבי יהושע לא שמעתי אלא שלשית..."¹.

איתא בתוספתא (פרה פ"ט ה"ד): "אמר רבי יוסי (גירסת הגר"א - רבי יהודה) והלא אין דברי רבי אליעזר [בפרה] אלא להקל". הר"ש (פ"ט מ"ד) והחסדי דוד מסבירים זאת (כל אחד בדרכו) בקשר לענין המסוים המדובר שם². לעומתם, הרד"ל (בתחילת קונטרס "שם האחד אליעזר" שבפתיחת פירושו לפדר"א) מסביר את דברי התוספתא ע"י העובדה שרוב דברי ר"א בפרה לקולא הם ("ר"א הראה כחו בפרה כחא דהיתרא, אף שברוב המקומות ר"א מחמיר וכשיטת ב"ש המחמירין בכ"מ, אבל בפרה הוא מיקל, שכל דבריו בפרה להקל חוץ משלשה דברים, וז"ש ר' יהודה בתוספתא דפרה 'והלא אין דבריו של ר"א בפרה אלא להקל'... ואע"פ שבשלשה דברים מחמיר, שייך לומר 'כל דבריו להקל' משום רובא"³.

אולי אפשר ללמוד אף מדברי הרא"ש שדעתו בפירוש דברי התוספתא כפירושו המרחיב של הרד"ל. דעל דברי רבי אליעזר בפתיחת מסכתנו "ופרה בת שתיים" אומר הרא"ש: "וביתירה משתיים לא מיירי ר"א, אפשר דאכשר בת ארבע כחכמים או בת חמש כרבי מאיר". לכאורה, מדוע מזכיר הרא"ש את דעת חכמים ור"מ, ואינו מעלה אפשרות שר"א יסבור לגבי הגיל המקסימלי של הפרה כרבי יהושע, האומר "לא שמעתי אלא שלשית"? אם נאמר שהוא מפרש את "אין דברי ר"א בפרה אלא להקל" בדרך הרד"ל - יכול להיות מובן: חכמים מקילים יותר מאשר רבי יהושע, ויתכן שר"א יסבור כמותם [ור"מ מקיל אף יותר מחכמים]. אולם רבי יהושע הוא המחמיר ביותר, שבת ארבע כבר פסולה, ולכן אין לחשוב שכך יסבור ר"א.



ב.

פ"ג מ"ה: "ומי עשאן? הראשונה עשה משה והשניה עשה עזרא וחמש מעזרא ואילך, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, שבע מעזרא ואילך..."⁴.

א. וכך גם מובא בביאור הגר"א הנדפס על התוספתא, אבל על כך אומר הרד"ל (במקור המובא כאן בדברינו בפנים) "הנה בפי' כ"י הנמצא אצלי אין כתוב זה כלל, ואולי המסדר ומדפיס הפי' הוסיפו מלשון הר"ש".

ב. התעוררתי לפירושים השונים בדברי התוספתא ממאמרו של הגר"ר עזריה אריאל שליט"א "רבי אליעזר ופרה אדומה" (אמונת עתיך, תשרי תשע"ט).

כמה מרבתינו נתקשו, כיצד הפרה הראשונה שעשה משה הספיקה עד זמן עזרא, ואח"כ בזמן קצר יותר הוצרכו לכמה פרות? ונביא כאן מעט מהנכתב בזה.

רבן של ישראל, החת"ס זיע"א, לאחר שהוא מציב את הקושיא באריכות¹, משיב (דרשות חת"ס ח"א דף ריא ע"א): "והנלע"ד, בימי בית שני גזרו טומאה על הגויים שיהיו כזבים לכל דבריהם, וכן על עמי הארץ (נדה לה), ונשארו מיעוט ישראל פועלים חברים לעשות טהרות לתרומה וחלה ולנסכים ולאוכלי חולין בטהרה, ע"כ אם מאלו הפועלים חברים נטמאו במת – הוצרכו ליטהר מיד ע"י הזאת ג' וז', ע"כ הוצרכו אפר פרה הרבה. משא"כ בבית ראשון לא גזרו טומאה על עמי הארץ וגרים תושבים, הלא שמונים אלף נושא סבל היה לשלמה ואינם מקבלים טומאה כלל בשום טומאה בעולם, ואלפים ורבבות עבדים שמלו ולא טבלו שאין בהם שום חשש טומאה, ואותם עסקו בטהרות למדי. וע"כ ישראל שנטמאו במתים – לא אצו ולא מיהרו לטהר עצמם עד זמן עלייתם לרגל, ע"כ הוה סגי להו במעט אפר פרה. כנלע"ד".

הגה"צ רבי יהוסף חיים שיינפלד זצ"ל כתב (וישבר יוסף, פרשת חקת עמוד רצד): "רבות בשנים נתקשיתי, האיך פרה שעשה משה רבינו, ה' די הצורך ממש עד עזרא, שהן תשע מאות וששים שנה [ארבע מאות ושמונים שנה עד בנין בית המקדש, וביהמ"ק ראשון עמד ארבע מאות ועשר שנים, ושבעים שנה גלות בבל] עד שעלה עזרא הסופר ועשה פרה אדומה שניה, שהן יחדיו תשע מאות וששים שנה, והי' די פרה אדומה אחת. ומעזרא עד חורבן בית השני, שהן רק ארבע מאות ועשרים שנה, היו צריכים אליבא דרבי מאיר שש פרות ואליבא דחכמים שמונה פרות!?

עד שהאיר ד' עיני, ע"פ הא דפליגי רבי מאיר ורבי שמעון וחכמים במס' פרה (פ"ו מ"ב), ר"מ ור"ש סוברים שאפשר לזלף את המים המקודשין באפר ולנגב את האפר, ולקדש באותו אפר עוד פעם ועוד פעם. וחכמים אומרים כל שנגע במים פעם אחת אין מקדשין בו עוד פעם. ולפי זה אפשר לומר, שממשה רבינו עד עזרא הסופר פסקו הסנהדרין כרבי מאיר ורבי שמעון שאפשר להשתמש באותו אפר כמה פעמים לאחר שינגב אותו, ומעזרא הסופר ואילך החמירו, ופסקו הסנהדרין כדברי חכמים שאי אפשר להשתמש באותו אפר, רק פעם אחת, על כן הוצרכו לעשות הרבה פרות. דו"ק כי נכון הוא".

עוד יעוין לגאון רבי נתן געשטעטנר זצ"ל בלהורות נתן (עה"ת, תחילת פרשת חקת) מש"כ בזה דברים יקרים.

[ראיתי לגה"ק מצאנו קלויזנבורג זצ"ל שגם נגע בשאלה הנ"ל (דברי יציב ח"ו סוף סימן קכא. ולע"ע לא זכיתי להבין דבריו בבירור) וז"ל: "... נראה דס"ל לרש"י דרצו למעט מאוד בעשיית הפרה שמחוץ למחנה ורק מהכרח גמור, ואילו זכו לא היו צריכים לעשות פרה חוץ מזו של משה, והרי זה פלא שבכל ימי בית ראשון לא עשו פרה והיה די להם מפרת משה..."].

ג). בלשון קדשו של מרן החת"ס בקושייתו יש לכאורה קצת תימה. זו לשונו: "הנה פרתו של מרע"ה היה די סיפוק מ' שנה במדבר... וגם בתחילת בית שני עד שמעון הצדיק שעשה פרה הראשונה, וזה זמן יותר מאלף שנה, והי' מטהרין בה כל ישראל...". והלא את השניה עשה עזרא?!.

ד). בחת"ס (דלעיל) ובלהורות נתן (שצוין לקמן) נקטו באופן קצת שונה בחשבון השנים, ויל"ע.

ג.

פ"ג מ"ו: "וכבש היו עושים מהר הבית להר המשחה..."

תנן בשקלים פ"ד מ"ב: "כבש פרה" וכבש שעיר המשתלח... באין משיירי הלשכה. אבא שאול אומר: כבש פרה - כהנים גדולים עושין אותו משל עצמן". ובירושלמי שם: "אמר רבי חנינא: שחצית גדולה היתה בבני כהנים גדולים, שיותר משישים ככרי זהב היו מוציאים בה, שהיה כבשה של פרה עומד ולא היה אחד מהן מוציא פרתו בכבשו של חברו אלא סותרו ובונה אותו משלו". ופי' קרבן העדה: "שחצית - גאווה", ובפני משה: "שחצית - גסות הרוח".

יעוין סנהדרין צ"ח ע"א: "אמר זעירי אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא עד שיכלו גסי הרוח מישראל", הרי שמידתו של רבי חנינא היא שהתייחס בחומרה לענין של גסות הרוח (=גאווה, יעוין בפסוק שמביא שם בסנהדרין).

ממשיך הירושלמי: "התיב רבי עולא קומי רבי מנא, והא תני: 'שמעון הצדיק שתי פרות עשה', לא בכבש שהוציא את זו הוציא את זו, אית לך למימר שמעון הצדיק שחץ היה? מאי

ה). בפירוש ידיד נפש על הירושלמי מהרב יחיאל ברלב, כתב על משנה זו בשקלים: "כבש פרה - שהיו עושים גשר מהר הבית להר המשחה שלא תטמא הפרה בטומאת התהום". זו טעות, וכפי שמפורש בתוספתא פרה (פ"ג ה"ה) "והפרה לא היתה צריכה לצאת בכבש", והסביר הר"ש (פ"ג מ"ו) "לפי שאינה מקבלת טומאה כאדם, ואפילו הכי היו מביאים אותה". והכבש היה לצורך טהרתו של הכהן.

ו). ויותר מכך נאמר בתוספתא שקלים (פ"ב ה"ז): "כבש פרה אבא שאול אומר כהנים גדולים עושין אותו משל עצמן. בנאו הראשון ולא שימש עליו ומת, אע"פ שלא שימש עליו אין חברו משמש עליו אלא סותרו ובונה אחר תחתיו. ויותר משישים ככרות של זהב יוצאות עליו".

ז). מסופר אודות הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק, שבימי אברכותו היה עני ואביון. פעם שאל אותו גביר אחד מהיכן פרנסתו, והשיבו שיש לו "צווי (=2) קיעלעך". הבין הגביר שיש לו שתי פרות (פרה באידיש: קי) ומתפרנס ממכירת חלב, וכיון שרצה לעזור לצדיק, הלך לביתו וצויה שמהיום והלאה יקנו חלב רק אצל רבי אורי. בבוא משרתת בית הגביר לבית רבי אורי ואמרה שברצונה לקנות חלב, ענתה לה אשת הצדיק: מהיכן יש לי חלב? הלא זה כמה שנים שלא ראו קורות ביתי חלב. חזרה המשרתת לבית הגביר בידים ריקות ובפחי נפש. הגביר התפלא, הלא במו אזוני שמע מהצדיק שפרנסתו משתי פרות!? אך כששאל אותו על כך, השיבו רבי אורי: חלילה לא כזב דברתי, ולא התכוונתי שיש לי שתי פרות. אמרתי שיש לי צווי כיעלעך: "כי בו ישמח לבנו כי בשם קדשו בטחנו" (תהלים לג, כא. רבי אורי התכוון למילה 'כי' בלשון הקודש, והגביר הבין שכוונתו לפרות), משני "כי" אלו פרנסתי כל ימי חיי. [מובא בכמה ספרים, ומהם: התגלות הצדיקים, אמרי קדוש השלם, בית צדיקים יעמוד ח"ב, התחזקות בתפילה לה' ח"ב ועוד].

אינני בקי להגדיר אם מבין חלקי פרד"ס התורה ייקרא הדבר רמז או דרש, אך עכ"פ נלע"ד שהוא דרש [או רמז] די נמרץ בדברי חז"ל ש"שמעון הצדיק שתי פרות עשה", על פי המעשה הנ"ל, והרי הוא כמבואר. ואחד המקומות שבו רואים במיוחד ששמעון הצדיק התנהל על פי הפסוק "כי בו ישמח לבנו כי בשם קדשו בטחנו" הוא לענ"ד המסופר במגילת תענית (פרק יא): בעשרין ותרין ביה (בשבת) בטילת עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא, דלא למיספד. יום ששלח גסקלגס (שם מלך יון - רש"י בסוטה לג.) את הצלמים להעמידם בהיכל, ובאתה שמועה לירושלים ערב יום טוב הראשון של חג. אמר להם שמעון הצדיק: עשו מועדיכם בשמחה, שאין אחד מכל הדברים הללו ששמעתם [יקים], כי מי ששכן שכנינו בבית הזה, כשם שעשה ניסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו ניסים בזמן הזה. מיד שמע קול מבית קדשי הקדשים שהוא אומר: בטילת עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא, איקטל גסקלגס ובטלו גזרותיו. וכתבו אותה שעה וכיוונו.

[אגב, כשספרו את המעשה לפני הרה"ק מלעכאוויטש, נענה ואמר: רבי אורי שהיה במדרגה גדולה היה יכול להתפרנס משני "כי" האלה, כי בו ישמח לבנו כי בשם קדשו בטחנו, אבל יש שני "כי" הטובים לכל בני אדם למשוך שפע מהם:

כדון (פנ"מ: אלא מ"ט עשו כל אחד ואחד כבש פרה מחדש) על שם מעלה היא בפרה סילסול (-כבוד) היא בפרה".

אין הירושלמי אומר מה יענה רבי חנינא על תיובתת רבי עולא. ושמא אפשר לומר, דהנה הא דשמעון הצדיק עשה שתי פרות היא דעת חכמים במשנה (פ"ג מ"ה), אולם רבי מאיר שם אינו מונה בשמעון הצדיק אלא אחת, וא"כ אולי רבי חנינא ס"ל כרבי מאיר, ולא ס"ל כהך ברייתא שממנה מקשה רבי עולא". [וגם אם נרצה לשמור לרבי חנינא את מספר הפרות כחכמים, שנעשו שבע לאחר עזרא (ולא חמש כר"מ), מ"מ שמא ס"ל לר"ח כתוספתא (פ"ג ה"ד) שישמעאל בן פאבי (שבמשנה נמנה כעושה אחת) עשה שתיים, ומפיק שמעון הצדיק ומעיל יב"פ (אשר מפשטות לשון הסיפור בתוספתא לא נראה שעשה לשניה כבש חדש)].

ד.

פ"ג מ"ז: "זקני ישראל היו מקדימים ברגליהם להר המשחה".

איתא בתוספתא סנהדרין (פ"ג ה"ב): "אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה... אלא בבית דין של שבעים ואחד". ואומר החזון יחזקאל בשם החסדי דוד: "אולי זה הוא דתני בפרה וזקני ישראל היו מקדימים ברגליהם להר המשחה". למעשה החסדי דוד שואל על הרמב"ם "ואמנם זו הראשונה דאין שורפין את הפרה לא מצאתיה מפורשת בדבריו, רק שברפ"ג מה' פרה כתב: כיצד שורפין אותה, זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן וכו'. והוא לישנא דמתני' דפ"ג דפרה [מ"ז]. ומ"מ לא ביאר להדיא דוקנים של סנהדרי גדולה היו, כמו שדקדק בכל שאר המקומות (לגבי הענינים המוזכרים שם בתוספתא דבעו ב"ד של ע"א - ד. ה.)... באופן שלא ידעתי טעמו מאי שנא ההיא דפרה דרישא דלא העתיקה".

אולי אפשר דשיטת הרמב"ם היא דתוספתא שלא הובאה בגמרא אין סומכים עליה להלכה [יעוין ראב"ד הלכות עבודה זרה פ"ג ה"ט שהקשה מתוספתא במכות, ואומר על כך הכס"מ: "יש

חסדי ה' כי לא תמנו, כי לא כלו רחמיו (איכה ג, כב), ואפילו מי שאינו בעל מדרגה כרבי אורי יכול לינק ולהתפרנס מזה (אדמו"ר מהרנ"צ מבאבוב זצ"ל, בית צדיקים יעמוד ח"ב עמוד מ')].

ח. אמנם המפרשים אומרים שכולם מודים ששמעון הצדיק עשה שתיים, אלא שר"מ קיבל מרביתו שהראשונה נפסלה ואז עשה השניה, ולכן יש למנות רק אחת. אך לענ"ד אפשר שכדי ליישב את דברי רבי חנינא כדאי הוא לדחוק כדכתיבנא.

ט. אולי יתכן בס"ד לתת בהם סימנים. בפרה כתיב (במדבר יט, ג) "[והוציא אותה] אל מחוץ למחנה" - ר"ת בגימ' ע"א. ובעגלה, הרמוז הרומז (שמות טו, יט): "כי בא סוס פרעה", פרעה אותיות ערפה (האות ר' מנוקדת 'קובוץ'), ו"כי בא סוס" ס"ת בגימ' ע"א.

י. הג"ר יעקב רוזנטל זצ"ל במשנת יעקב על הרמב"ם (פרה פ"ג ה"ב) מביא את התוספתא, ושהעיר בקרן אורה (סוטה ג:) מדוע השמיטה הרמב"ם? וכותב המשנ"י: "ובספר חסדי דוד על התוספתא כתב שהרמב"ם כלל ד"ז במש"כ כאן: כיצד שורפין אותה, זקני ישראל וכו', וכוונתו לדין זה". ועל כך אומר המשנ"י: "והדבר תמוה דה"ל להרמב"ם לפרש בהדיא דצריך ב"ד של ע"א, ולא להסתפק במש"כ זקני ישראל, וצ"ע". ובמחכ"ת לא סיימוה קמיה לדברי החס"ד, שהוא עצמו העיר כן. אלא שכנראה המשנ"י לא ראה את ספר חס"ד, אלא רק את התקציר שהודפס בש"ס הוצאת וילנא.

לתמוה שמאחר שאותה תוספתא לא הוזכרה בגמרא משמע דלאו דסמכא היא". וכתב הגאון בעל שו"ת איש מצליח (ח"ב יו"ד סימן מ"ה אות יג) שנראה שהכס"מ שאב דבריו מהרא"ש בחולין פ"ב ס"ו, יעו"ש"ה]. אך כמובן השערה זו צריכה חיפוש ובדיקה האם לשאר הענינים שהוזכרו בתוספתא הנ"ל ושאותם כן פסק הרמב"ם להלכה, יש מקור נוסף מלבד התוספתא".



ה.

פ"ג מ"ח: "ועצים היו מסודרים שם, עצי ארזים ואורנים וברושים ועצי תאנה חלקה". יעוין בתרגום המיוחס ליו"ב ע (במדבר יט, פסוק ג וכן פסוק ד) דנקט רק "קיסין דתיניא" – עצי תאנה.

בראשונה עלה במחשבה לומר שאולי אין כוונתו כאן לחלוק על שיטת המשנה [ד"אפושי פלוגתא לא מפשינן" (קיצור כללי התלמוד, הגדפס בסוף מסכת ברכות)]. דיעוין תמיד פ"ב מ"ג [לגבי עצי המערכה של המזבח]: "באלו רגילין, במורביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן". ובמשנה ה' שם: "בררו משם עצי תאנה יפין, לסדר המערכה שניה לקטורת", ואומר התויו"ט: "עצי תאנה – ואי נמי של אגוז ושל עץ שמן, אלא חד מתלת נקט, כך נ"ל". א"כ אף אנו נאמר דהתרגום חד מתלת" או מארבע נקט.

אך אין הנידון דומה לראיה, דהמשנה בתמיד, לאחר שהזכירה ברישא את שלושת העצים, יכולה היא לנקוט בסיפא חד מינייהו. מה שאין כן התרגום, שאינו מזכיר כלל עצי ארזים וכו' – על כרחך דפליג אמתניתין דפרה וס"ל דתאנה דוקא.

והנה שם בפסוק ד' יש עוד דבר הנראה כסתירה בין התרגום לבין דברי חז"ל. על "... והזה אל נוכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים" הוא אומר: "וידי... מאדמא (=ויזה מהדם) בטיבולא חדא שבע זימנין". וכבר עוררו המפרשים, דהלא משנה שלמה שנינו (פ"ג מ"ט) "טבל והזה שבע פעמים כנגד בית קודש הקדשים, על כל הזיה טבילה" [ודין זה מקורו טהור בספרי: "והזה אל נוכח פני אהל מועד מדמה. למה נאמר? והלא כבר נאמר 'מדמה באצבעו', ומה תלמוד לומר 'מדמה' (-בפעם השניה)? לפי שהוא אומר 'שבע פעמים' שומע אני שבע הזיות וטבילה אחת, תלמוד לומר 'מדמה שבע פעמים' – מגיד שחזור לדם ז' פעמים"]]. האם חולק על כך התרגום?

יא. נביא עוד דוגמא לקושיה שתתישב בכך: המשל"מ (רפי"ב מטו"צ) חוקר מה דינו של אפר שריפת בגד מנוגע, וכותב המנחת חינוך (מצוה קעב): "ולדידי נראה דדינו ככל הנשרפין כיון דנעשה מצותו כמ"ש התוס' בתמורה, א"כ אפרן מותר...". אומר הרבי מגור הפני מנחם וצ"ל (תורתך שעשועי פר' תזריע) שדברי המנח"ח צ"ע מתוספתא דערלה (פ"א ה"ז) דאיתא שם להדיא "אפר בגדים שנתנגעו ועפר בתים שנתנגעו אסורין בהנאה". אם נאמר שסובר המנח"ח כשיטה הנ"ל ביחס לתוספתא שלא הובאה בגמרא, יתיישבו דבריו.

יב. בנוסח הרמב"ם "ארנים" (ולא "וארנים" כלפנינו), ויש שהעירו שלפי זה אולי אורנים וברושים הם פירוט של סוגי הארזים (יעוין ר"ה כג.).

יג. בספר מעין גנים (מהרב משה יעקב זבדיה וצ"ל, ח"ד, פיעטרקוב תרע"ד): "מה דכתיב פעם שני 'מדמה' הוא מיותר, הלא כתיב ולקח אלעזר מדמה... אך י"ל כי הכתוב בא לרמוז הא דאיתא במס' פרה פ' ג' מתני' ט' שאמר שם 'על כל הזיה טבילה' כי היה צריך לטבול באצבעו על כל הזיה והזיה אשר הזה שבע פעמים דשירי הדם שנשאר באצבע פסולין, זהו

מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל אומר שאכן כך [קרית מלך הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב. על דברי הרמב"ם "על כל הזאה טבילת אצבע בדם", הוא אומר "ובתרגום יונתן (חקת יט, ד) איתא להיפך וחולק"]¹. אך הגאון בעל הכתב והקבלה אומר: "ואפשר שכוונת יוב"ע שכל אחת משבע ההזיות צריך שתהיה מטבילה אחת, לאפוקי הזאה אחת משתי טבילות כדאיתא בתוספתא (פ"ד סוף ה"א) טבל שתיים והזה אחת פסול, וכך פסק הרמב"ם (פ"ד ה"ז מפרה) [-דהיינו שהמילים 'בטיבולא חדא' אינן נקראות בנשימה אחת עם המילים 'שבע זמנין', אלא הן דין לעצמן, שלפני כל הזאה יטבול אצבעו בדם פעם אחת ולא יותר, וכה יעשה שבע פעמים - ד.ה.]. אמנם לשונו דחוק". ועוד אומר הכתב והקבלה: "ואפשר כי מילת 'בטיבולא' הוא ט"ס וצ"ל 'בקיבולא חדא', כי לשבע ההזאות יקבל בפעם אחת הדם מן הפרה ולא יקבלנו בשתי פעמים, ואף בדיעבד פסול, דילפינן מקדשים"².



ו.

פ"ג מ"י-מ"א: "נבקעה, ועמד חוץ מגתה"³, נטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת... כרכן בשיירי הלשון והשליך לתוך שריפתה". אומר הרע"ב (ד"ה חוץ מגתה) "גומא שהיתה בקרקע כמין גת עשויה לשריפת הפרה, וכשהיה משליך עץ ארז ואזוב ושני תולעת צריך שיעמוד חוץ לאותה גומא", ואומר על כך התויו"ט "ונ"ל טעמא מדכתיב 'והשליך' וסתם השלכה מרחוק היא".

שאמר הכתוב 'ולקח אלעזר הכהן מדמה' להזות, 'והזה אל נכח פני אהל מועד' עוד פעם 'מדמה' כי על כל חדא הזיה היה צריך להיות מדמה ולא מן הדם הנשאר באצבעו ודו"ק". וזה לכוין לדברי הספרי בלי שראהו. ומצאנו לו חבר גדול מאוד, שכבר העיר בפרדס יוסף החדש (חקת עמוד תשצ) על השפתי צדיק (חקת אות ז'), שכתב כן מדנפשיה ולא הביא שכן מפורש בספרי.

[בפסוק סמוך מצינו גם לבעה"ט עה"ת שכותב מעצמו, ולמעשה אלו דברי הספרי. אלו דבריו בפסוק ה': "הפסוק מתחיל ומסיים בשריפה, לומר שמרבים עצים בשריפתה", ובספרי (מובא בפיהמ"ש לר"מ ובתויו"ט, פ"ג מ"א) איתא: "ורבי יהודה אומר 'שרוף' - שלא ימעט את העצים, מרבה הוא לה חבילי אוזב... בשביל לרבות את האפר". אך נראה שכן דרכו של רבינו בעה"ט לעתים להביא מדברי חז"ל בלי לציין את המקור. יעוין גם בדבריו עה"פ (במדבר לא, ח) "ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב": "ביהושע י"ג או' ואת בלעם בן בעור הקוסם, מלמד שהביאוהו לפני משה ודגוהו כדין מכשפה לא תחיה", והם דברי רבי נתן בספרי על פסוק זה (לכאורה ספרי זה אישתמיטתיה לפי שעה לכ"ק הפני מנחם מגור זצ"ל בתורתך שעשועי עמוד קטו, יעו"ש)].

יד). ויעוין עוד בקרי"מ שם פ"ד הי"ז על דברי הרמב"ם "שאסיפת האפר בכל אדם מישאל": "ובתרגום יונתן חקת י"ט ט' א' שצריך כהן וחולק לכאורה".

טו). ואילו דברי הגר"ר שאול רוזנברג זצ"ל אב"ד ראצפערט (שו"ת חמדת שאול סוף סימן נ"ד): "ואל יקל בעיניו התרגום הלזה, כי אפילו אם אינו מיונתן ב"ע אבל עם כל זה ממקום גדול וקדוש יהלוך וכל דבריו אמורים ברו"ק, ומפי אדמ"ו הגה"ק מו"ה יהושע זי"ע (מבעלזא) ובנו אחריו אדמ"ו הגה"ק מו"ה ישכר דוב זי"ע כמעט בכל עת אשר וכיתי לחסות בצל קדשם שמעתי מפייהם הקדושים דורשים על הת", ובודאי כן קבלו מאבותיהם ורבותיהם זי"ע, ע"כ צריך לייגע על דבריו ולהבינם ולא ח"ו לדחותם בקש ולהניח דבריו בקושיא, ויגעתי ומצאתי תאמין... כי דבריו בודאי הם אמיתיים וקדושים רק צריך לשים לב עליהם ולשאול עור מהשי"ת לפתוח הלב להבין דבריו הקדושים, אבל ח"ו לדבר סרה על דברי רבותינו הקדושים ו"ל אשר בתוכם נחשב ג"כ הת"י כמו שאר מדרשי חכמינו ז"ל".

טז). אומר הרמב"ם בפיהמ"ש (תרגום הרב קאפח): "כאשר אחזה בה האש ובערו העצים והרסה האש אותה המערכה

המפרש במסכת תמיד (כח: ד"ה צבר הגחלים) אומר: "וקים להו לרבנן דלא מיקרי השלכה פחות מעשרים אמות" (והביאו התויו"ט בתמיד פ"א מ"ד ד"ה הלך. ויעוין מעילה יא: תוד"ה דישון, ובשטמ"ק שם גורס עשר אמות). בספר פרדס יוסף החדש (פרשת חקת, עמוד תשצב) הביא את הערת הגר"ר בענגיס זצ"ל על דבריו (נדפסה בספר זכרון מנחת ירושלים, עמוד קפט): "צ"ע מה יענה למ"ש בפ' חקת והשליך אל תוך שרפת הפרה" (-אטו נאמר גם בזה דההשלכה היא ממרחק כ' אמה?). ואפריון נמטייה, כי טובים השניים, שכך כבר העיר המלבי"ם זצ"ל בפרשת ויקרא (אות פו): "מדוע לא הצריכו לפ"ז שהשלכת ארו ואזוב ושני תולעת אל תוך שריפת הפרה יהיה ממרחק כ"ף אמה?".



ז.

איתא בספרי (חקת פיסקא קד, הובא בר"ש פ"ג מ"ט): "ושרף את הפרה - להביא את הפקיעין", מיכן אמרו הבשר כל שהוא יחזיר ואם לא החזיר פסל, עצם כל שהוא יחזיר ואם לא החזיר לא פסל...".

שהיו העצים ערוכים נקרא כל אותו המקום גת, מפני שהוא דומה לגת כאשר סוחטין בה את הענבים, שיסור סידורם ונסחטין מקצת הגרגרים ונשאריהן מקצתן". אולי אפשר לפרש בכך את הכתוב על שעת החורבן (איכה א, טו) "גת דרך ה' לבתולת בת יהודה", ע"פ הגמרא בגיטין (נז). "א"ר אסי תלת מאה אלפי שליפי סיפא עיילו לטור מלכא וקטלו בה תלתא יומי ותלתא לילוותא ובהך גיסא הלולי וחנני ולא הוו ידעי הני בהני", והרי זה דומה לגת כנ"ל (ואע"פ שרב אסי מדבר על החורבן השני, מ"מ יתכן שירמיהו מתנבא באיכה על מצב דומה בחורבן בית ראשון). [ויעוין בסנהדרין (צו): מה שדרשו חז"ל בפסוק זה].

יז). בתורה תמימה ובפרדס יוסף (בראשית לו, כד) הסבירו ע"פ המפרש בתמיד את השלכת יוסף הצדיק לבור שהיו בו נחשים ועקרבם, וכן את שייכות שני מאמרי רבי תנחום בגמ' (שבת כא:--כב). זל"ז, הבור "מים אין בו אבל נחשים ועקרבם יש בו", ל"נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי" יעו"ש. הגר"א מנדלבוים (בפרד"י החדש, חקת עמוד תשצב, ובאמרי דעת עמוד צג) מביא רעיון זה בשם הג"ר מאיר שפירא זצ"ל מלובלין [כיון שפרד"י החדש הוא השלמה לפרד"י וכמבואר בשער הספר ("על הדרך שיסד וסלל..."), היה לו לציין שהפרד"י עצמו הביא חידוש זה משמיה דגפשה], והגר"מ שטרנבוך שליט"א (טעם ודעת פר' וישב עמוד קפח) מקדים את בעל הדברים, שהוא הגר"א [לענ"ד צע"ג לע"ע היכן המקור שהגר"א אמר כן. ובספר ליקוטי הגר"א מוילנא (מועדים, חנוכה עמוד סו) מהרב יו"ט ליפמן שטרן שליט"א במחכ"ת העתיק מטעם ודעת בלא ביקורת (והעז, שכאשר בטעם ודעת מביא את שם האמורא הדורש במסכת שבת כ"ר נתן בר תנחום" בעוד שבגמרא איתא "רב נתן בר מניומי משמיה דרבי תנחום", שנראה שהגר"מ שליט"א כתב מזכרונו העצום בעל פה, הרי שליקוטי הגר"א, מלבד שמביא בתוך הדברים כמו שהוא בטו"ד, עוד עושה זאת עטרת וכוורת בריש דבריו: 'דרש ר' נתן בר תנחום נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה...']. על כן אבקש רשות לומר באימה שאולי היה בזכרון הגר"מ שליט"א כך בשם הגר"א, אבל לא כ"כ מסתבר שהתו"ת והפרד"י והגר"מ שפירא לא ידעו שהגר"א קדמם בזה (הטענות בקשר לתו"ת ש"שם בכליו" ידועות). וכעת צ"ע].

יח). פי' רבנו הלל: "ושרף את הפרה להביא את הפקיעין" - כלומר להכי כתיב עוד 'ושרף', להביא את הפקיעין, שאם פקע מבשר פרה או מעצמות חוץ למקום שריפתה - דיחזירנה שם וישרפם". ולא מובן מהו "להכי כתיב עוד ושרף". אלא ברור שצ"ל "להכי כתיב עוד 'ושרף'", וכך צ"ל גם ב"דיבור המתחיל" שם: "'ושרף' להביא את הפקיעים", וזו גירסתו בספרי, וגם הר"ש (פ"ג מ"ט) מביא את הספרי וכן היא גירסתו. והכונה לסוף הפסוק: "...על פרשה ישורף". כך גורס ומסביר גם הגאון הנצי"ב (עמק הנצי"ב על הספרי): "'ושרף' להביא את הפקיעין - כצ"ל וכן העתיק הר"ש שם. דישורף הוא מיותר דכבר כתיב ושרף, אלא לרבות מה שפקע משריפת הפרה דצריך להחזיר". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעוין בדברי המהדיר רח"ש האראוויטץ שאכן בספרי זוטא כך הוא].

ולגירסא שלפנינו נראה דהריבוי הוא מהמילה "את". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעוין בדברי המהדיר רח"ש

הגאון הנצי"ב בפירושו לספרי (עמק הנצי"ב) אומר שצריך לגרוס גם לגבי בשר "ואם לא החזיר לא פסל" כמו לגבי עצם", "ואע"ג דגם בר"ש הובא גי' זו דבבשר כ"ש פסול, מכ"מ טעות הדפוס הוא דמנין לנו לחלק בין בשר ועצם, הא עצם הוא יותר מעכב בחיי' מבשר, כידוע במומי בהמה בבכורות ד' מ"א א' דשבור וחרוץ אינו אלא במקום עצם וחרוץ במקום בשר לא הוי מומא... יעוי"ש מש"כ עוד בזה.

ואחר בקשת מחילה מהדר גאון, כיון שגירסת כל הספרים היא כך "הבשר כ"ש יחזיר ואם לא החזיר פסל", קשה לתלות גירסה זו בטעות הדפוס. ועוד, לפי נוסחתו לא מובן למה שנה הספרי את העצם ואת הבשר בתרי בבי, הלא כיון שדינם אחד הו"ל לערביניהו ולתניניהו: 'מיכן אמרו הבשר או העצם כל שהוא יחזיר ואם לא החזיר לא פסל'.

ומש"כ "דמנין לנו לחלק בין בשר ועצם, הא עצם הוא יותר מעכב בחיי' מבשר, כידוע במומי בהמה..." הנה אע"פ שלא הזכיר זאת כאן במפורש, נראה ברור שטענתו זו מסתמכת על לשון התוספתא (פ"ג ה"ז, לפי הגהת הגר"א): "פקע מקרנה ומטלפה ומפרשה אין צריך להחזיר, שכל דבר שאין מעכב בחייה אין מעכב בשריפתה" (ומסבירים המפרשים כוונת 'אין מעכב בחייה' ע"פ המשנה פ"ב מ"ב: פרה שקרניה וטלפיה שחורים יגוד). ונראה לענ"ד, דהנה פרה אדומה נקראת פרת חטאת והשוותה בכמה דברים לקרבן (יעוין למשל פ"ד מ"א: "פרת חטאת ששחטה שלא לשמה... פסולה", ובר"ש: "כדתניא בספרי 'חטאת היא' - מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה, כלומר מדאיתקש לחטאת, כדריש נמי התם 'חטאת היא' - מגיד שמועלין בה, 'חטאת היא' - מגיד שאם שינה באחת מכל מעשיה פסולה, 'חטאת היא' - מגיד שנשרפת בלילה כיום... וכולהו מדאיתקש לחטאת דריש ולכך קאמר שנשרפת בלילה כמו הקטרת אימורים שכשרים כל הלילה"). והרי בהקרבת קרבן עולה ע"ג המזבח מצינו שהבשר יותר מעכב מהעצם, כדפסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו הל' ב-ג) "צמר שבראשי כבשים ושיער שבזקן התיישים והעצמות והגידים והקרניים והטלפיים בזמן שהן מחוברין מקטירין את הכל, ואם פרשו לא יעלו שנאמר 'עולותיך הבשר והדם'. וכולן שפקעו מעל המזבח לא יחזיר... אברים שפקעו מעל המזבח, אם יש בהן ממש - אפילו פקעו אחר חצות הלילה יחזיר... נתחרך הבשר ויבש עליהן כעץ ופקעו - קודם חצות יחזיר, אחר חצות לא יחזיר". על כן נראה שדברי הספרי מכוונים ומדויקים, שבבשר אם לא החזיר פסל ואילו בעצם אם לא החזיר לא פסל.

ומה שמביא הנצי"ב ממומי בהמה, הנה יש המסבירים בדעת הרמב"ם שדעתו לפסוק דגם במקום בשר שייך מום ד'חרוץ' (בתנאי שאינו יכול להתרפא ולחזור למה שהיה בתחילה) [יעוין מעשי למלך, ביאת המקדש פ"ז הל' ד' והל' יא], ואינו סובר להלכה ד'חרוץ' אינו אלא במקום עצם. אבל גם לו יחיבנא דכן הוא, ד'חרוץ' הוא רק במקום עצם, כמדומה שאין מוכח משם אלא

האראוויטץ שאכן בהבאת הספרי שבפסיקתא זוטרת נראה שהלימוד הוא מ"את"].

[ודבר תמוה נמצא בתורה תמימה. הוא מעתיק דרשה זו של הספרי, על המילים "את עורה" וגו' - "להביא את הפקיעים. מכאן אמרו הבשר כל שהוא יחזיר" וכו'. ומסביר (אות כט): "ודייק זה מדהיה די לכתוב ושרף את הפרה והיה הכל בכלל, ומדפרטה בפרטיה את עורה ואת בשרה וגו', ש"מ צריכה כולה ממש להשרף". איני יודע מה ראה על ככה לכתוב כך, כאשר בספרי הדרשה בכלל מ"ושרף את הפרה" או מ"שרוף" וכאמור].

יט. וכך כתב גם החזו"א (פרה סימן ז' אות ו') דנראה דצ"ל "הבשר כל שהוא יחזיר ואם לא החזיר לא פסל".

כ. אמנם הפרה הוקשה לחטאת, אולם צורת עשייתה יותר קרובה לעולה, שנשרפת כולה.

שמום זה, 'חרוץ', מהותו אינה שייכת אלא בעצם ולא בבשר, וכשם שמומים אחרים שייכים דוקא באופן מסוים ולא בצורה אחרת. ואין בכך כדי להסיק ש"עצם הוא יותר מעכב בחייה מבשר" כלשון הנצי"ב, אלא רק שמום מסוים זה לא שייך בבשר. ואין בזאת שום נתינת חשיבות לעצם יותר מלבשר. [ואין זה דומה לקרנה וטלפה דבפקעו א"צ להחזיר כבתוספתא הנ"ל, דהם באמת אין מעכבין בחייה (וכמשנה פ"ב מ"ב דבשחורים יגוד וכו"ל), משא"כ הבשר כשהוא "חרוץ" אין את ההסבר שאין הוא מעכב בחייה, והעצם כן מעכב, אלא אין היא בעלת מום בכך, שסוג מום זה לא שייך בבשר].



הערות וקושיות – טהרות

החילוק בין קנטור ודקר שמק"ט לנגר שאמק"ט – הרב אברהם הרשטיין

במה שהקשה הגרש"י ברמן שליט"א מדוע קנטור של בנאי (פי"ד מ"ג) שזהו שבט ברזל החותך בו את הכותל (ר"ש) מקבל טומאה, וכן דקר העשוי לחפור בו בקרקע מק"ט, ואילו נגר (פי"א מ"ב) לא מק"ט. והחזו"א (סי"ד סק"ט) כתב דסתם נגר הוא תלוש מן הקרקע. נראה ליישב דטהרת המשמש עם הקרקע הוא דצורת השימוש שבו היא שהוא מונח בקרקע וכך מגיעה התועלת ממנו ודרך שימוש שהוא מתעכב בקרקע. ובשימוש של נגר, אם לא יונח בקרקע אין בו תועלת, דשימוש של נעילה הוא מכח שנגר מצטרף לדלת וכך זה נועל. אבל בקנטור דבדקר אין התועלת שהדבר מונח בקרקע. וכן מפתח, השימוש הוא שדוחף חלקים שבתוך הדלת שהם הנועלים. ואין השימוש מגיע מזה שהמפתח יושב בקרקע ולכן לא נחשב שעשוי לשמש עם הקרקע ומק"ט.

בברכה ליושבי האוהל העסוקים באורה זו תורה

אברהם הרשטיין

כולל פונביז'



אוצר הספרים

מדוע סודרה מסכת שקלים בסדר מועד? ♦ פסקי רש"י בפירושו
לתלמוד

הרב אוריאל בנר

מדוע סודרה מסכת שקלים בסדר מועד?

מסכת שקלים היא בסדר מועד. דבר זה מעורר שאלה, שכן השקלים ניתנים לצורך הקרבנות, ורוב המסכת עוסקת בגבייתם ובשימוש בהם, ומדוע אם כן לא סודרה המסכת בסדר קדשים*.



הסבר ראשון - דברי רב שרירא גאון

נראה שכבר רב שרירא גאון התייחס לשאלה. אמנם עיסוקו הוא בסדר המסכתות, אבל מדבריו עולה הסבר. וז"ל באגרתו: "מיהו אית למימר שיש להקדים מסכת שבת תחלה הואיל וחשיב שבת טובה, ובתרה מסכת עירובין דדמי לה וחדא עניינא הוה, ובתרה מסכת פסחים שהפסח הוא ראשון לכל המועדים והחגים של כל השנה, ובתרה שקלים שהוא מלפניו וכאחד מעניינו".

והנה בהקדמת הרמב"ם למשנה כתב: "ואחריה פסחים לפי שהוא מצוה ראשונה שנצטוינו בה על ידי משה, ועוד שהוא סמוך לשבת בפרשת מועדות. ואחריה שקלים כסדר הכתוב". ופרש התוספות יום טוב: "כתב הרמב"ם דשקלים סדר רבינו הקדוש אחר פסחים שכן נסדרו בתורה ע"כ. ונ"ל שר"ל שפרשת שקלים בכי תשא קודם לפרשת המועדות שבפרשת אמור".

בספר שושנים לדוד (מסכת שקלים פתיחה) הביא פרוש לדברי רב שרירא שכוונתו כרמב"ם: "ומ"ש הרמ"ז דגם ר"ש גאון מסכים עם הרמב"ם דמה שכתב שהוא מלפניו ר"ל פסח לפני שקלים", אך העיר: "נ"ל דאין קשר לזה עם מ"ש אח"כ ובאחד מענייניו, האפשר לומר שהוא הפסח כאחד מענייני השקלים? אלא כוונת הגאון ששקלים הם לפני הפסח בניסן וחשובים כאחד מענייני הפסח. והוא טעם אחר מטעם הרמב"ם". וא"כ רב שרירא אומר ששקלים זמנם קבוע בניסן, וממילא הם נחשבים אחד מענייני הפסח. ונראה שיש כאן תוספת על האמור להלן בהסבר הרביעי, שכן לא רק ששקלים קשורים לתאריך בשנה, אלא שזהו תאריך שבתחילת חודשו של הפסח, וממילא יש קשר ביניהם, וראויה א"כ המסכת להיות יחד עם עניני הפסח².

א. בעלי תמר (מסכת דמאי פרק ב הלכה ג) פירש את חסרון תלמוד בבלי על שקלים, כקשור לשייכותה לקדשים: "אגב אעיר על פליאה איך לא סודרה תלמוד בבלי על משניות שקלים ואף שהיא שייך בעיקר לסדר קדשים הרי רבי סדר את שקלים בסדר מועד והדבר הזה עוד בזמן קדום היה תמיה בעיני הלומדים עד שראו צורך להשלים סידור הגמרא במסכתא זו בתלמוד ירושלמי כמ"ש בגמרות כת"י מזמנים קדומים. ואולי יש לשער שמסכת יומא וחגיגה וחלק מפסחים ראו צורך לסדר עליהם הגמרא מיד בסידור סדר מועד לדעת את סדר עבודת יוה"כ ורגלים וע"ד שאמרו רז"ל כי מי שעוסק בפרשת הקרבנות של סדר היום כאלו עבד עבודה בביהמ"ק. אולם סידור הגמרא על מסכת שקלים השאירו על זמן סידור קדשים אולם נטרפה השעה בזמן פירושו רשיע שגורו שמד על הישיבות וחכמיה כמ"ש באגרת רש"י ולא נגמר הסידור של סדר קדשים ועל תמיד נסדר גמרא מרבנן סבוראי בצורה שהיה אפשר לסדר בשעת השמד ועל מדות וקנינים כבר לא הספיקו לסדר דבר וכה נשאר מסכת שקלים בלי סידור גמרא".

ב. במושב זקנים על התורה (שמות פרק יב פסוק ב) מודגש הקשר בין דין זה של הבאה מתרומה חדשה, לראש חודש

דברי המאירי - שלושה הסברים

בהקדמתו לש"ס מביא המאירי שלושה הסברים: "... ואחריו נשלמו החגים, וידוע היות ככולם קרבנות צבור שהם באים עם השקלים, עם היות השקלים גם כן נגבים מזמן לזמן, וכן עם היות ענין התמידים רמוז בפסח שני באה אחריה מסכת שקלים".

ההסבר הראשון מחבר בין השקלים לבין קורבנות הציבור המוקרבים בכל החגים. אף שגם בימי חול יש קרבן תמיד, אבל בחגים יש קורבנות רבים בכמות ובסוג הבהמות, משמע שיש בהם משמעות מיוחדת. כך משמע גם מדברי הגמרא בערכין י, ב המסבירה מדוע אין הלל שלם בכל ימות הפסח לעומת ימי סוכות, שכן אינם חלוקין בקרבנותיהן, כלומר שהקרבן קשור לאמירת ההלל, כלומר, לכל משמעותו ואופיו של היום. לכן, מובאת מסכת שקלים, שעניינה מקור הכסף של קרבנות הציבור, יחד עם מסכתות המועדים¹.

בהסבר שני כתב המאירי: "היות השקלים גם כן נגבים מזמן לזמן". יש להוסיף שלא רק שהגביה היא בזמן מסוים, אלא במסכת מפורט גם תהליך הגביה לפי זמנים, כמו שכתב בספר מר דרור (על שקלים מהרב מרדכי רבינוביץ, ללא קשר למאירי): "... כיון שיש זמן לכתחילה מתי מכריזין בא' באדר כדי שיתנו לפני ר"ח ניסן הכניסו גם מסכת זו בסדר מועד, וכעין מס' פסחים ומס' חגיגה שגם מצד זה שעוסקים בהל' קרבנות היו ראויים להיות בסדר קדשים אלא כיון שזמנם הוא בחג לכן הכניסו רבינו הקדוש גם אלו המסכתות בסדר מועד".

ויש לחדד שלא רק שיש תאריך להכרזה, ומצוות ההבאה קשורה גם היא לתאריך מדויק, אלא אף שלושת המועדים שבהם תורמים את הלשכה, הם בתאריך מסויים, ולכן זה קשור לשאר מצוות המועדים. ויש להדגיש שלדעת הרמב"ם מי שהביא אחרי ר"ח ניסן, אין לוקחים משקלו לקרבנות. שהנה למדנו בשקלים פרק ג משנה א: "בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה בפרוס הפסח בפרוס עצרת בפרוס החג", ובמשנה ד: "תרם את הראשונה ומחפה בקטבלאות שניה ומחפה בקטבלאות שלישית לא היה מחפה". וכתב הרע"ב (שקלים פרק ג משנה ד): "תרם את הראשונה ומחפה בקטבלאות - תרומה ראשונה שהיתה בפרוס הפסח. לאחר שתתם אותה היה מכסה כל השקלים הנשארים בלשכה בקטבלאות דהיינו עור שלוק, כדי שיתנו עליו השקלים שיביאו ממדינות שסביב ארץ ישראל שלא יכלו להביא קודם הפסח, ומביאים מפסח

ניסן: "והקשה הג"ן לר' יהושע שאמר (ר"ה, י"א א') שבניסן נברא העולם פשיטא מאי קמ"ל כיון שנברא בו העולם. פשיטא שהוא ראש חדשים. ואין לומר שהוא ראש למלכים ולרגלים, והלא כל ד' ראשי שנים הן ראש למלתינהו, ותי' ראשון שיש להביא מתרומה חדשה והראשונה פסולה, מה שאין כן בשאר ראשונים שהראשונים יפסלו". אף שבראש השנה ז, א למדנו "ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה". וביאר הטורי אבן: "אף על גב דנ"ל מקרא דצריך להביא מן החדש מ"מ בדיעבד אינו מעכב דבקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב כדאמר בפ"ג דמנחות (דף י"ט). ואם אי אפשר מקריבים אף לכתחילה מהישן כמוש"כ תוספות בקידושין דף נד, א: "וא"ת והיכי מצי לתרום מעתיקין לקרבנות ציבור הא בעינן תרומה חדשה כדדרש' בר"ה (דף ז). הבא מתרומה חדשה מעולת חדש בחדשו וי"ל דהיינו למצוה אבל היכא דלא אפשר עבדינן".

ג). ואולי יש חשיבות בהדגשה זו מפני שהצדוקים חולקים על כך, כמובא למשל בתוספות חגיגה יז, ב: "... אמרה תורה חדש והביא קרבן מתרומה חדשה אף על פי כי אותה דרשה אינה פשוטה שהרי צדוקין חולקין בה לומר שהיחיד מתנדב ומביא תמיד". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): המקור הוא במגילת תענית למועד הראשון].

ועד עצרת ונותנים אותם על גבי הקטבלא כדי שיתרום מהן בפרוס העצרת ולא יתרום מן הדבר שתרם כבר בפרוס הפסח. ואחר שתרם בפרוס העצרת חזר וכסה כל המעות שבלשכה בקטבלאות, ונותנין עליהם כל השקלים המביאים מבבל וממדי ומן המדינות הרחוקות, ותורמין מהן בפרוס החג. ועוד לא היה מחפה, שאין עוד תרומה אחריה". משמע מדבריו שמה שמובא אחרי ראש חודש ניסן משמש בהמשך השנה. אולם בפרוש המשנה לרמב"ם פירש: "השלש קופות הגדולות שבהן כל המעות, שכבר ביארנו שהן מחזיקות עשרים ושבע סאין היו מכוסין בשלש מטפחות, ונכנס התורם בשלש קופות הקטנות המחזיקות תשע סאין כמו שביארנו, וממלא את הקופה שכתוב עליה א' מאחת השלש קופות הגדולות, ומכסה אותה במטפחתה, ואח"כ מגלה את הקופה השניה מן הקופות הגדולות וממלא ממנה הקופה שכתוב עליה ב' ומכסה אותה. ואח"כ מגלה את הקופה השלישית וממלא ממנה את הקופה שכתוב עליה ג' ואינו מכסה". ופירש החזו"א (מנחות כ"ח, י"ב) שלדעתו רק בר"ח ניסן תורמין ממה שנאסף, ובהמשך לוקחים מתוך זה פעמים נוספות, כמוש"כ בשקל הקודש (ביאור ההלכה הלכות שקלים פרק ב הלכה ז): "הנה דעת רבנו שהיו קופות גדולות וקופות קטנות ובר"ח ניסן היו תורמין ג' קופות גדולות שכ"א מחזקת ט' סאין שהן ביחד כ"ז סאין ומאלה היו תורמין בר"ח ניסן ג' קופות קטנות של ג' סאין שמסתפקין מהן עד עצרת ובעצרת חוזרין ותורמין עוד ג' קופות ובסוכות עוד ג' מהן ובזה נגמר כל הקופות הגדולות נמצא שכולן כבר נתרמו בר"ח ניסן ולא היו מוסיפין להן עוד שקלים וכל השקלים שהובאו מר"ח ניסן והלאה היו נופלין לשירי הלשכה ומש"כ רבנו בה"ח שתרם את הראשונים לשם א"י והשניים לשם כרכין המוקפין לה והשלישים לשם בבל וכ"ה בירו' מפרש רבנו שאינו אלא לפרסם שגם הראשונים חייבין בשקלים וצריכין להביא בר"ח ניסן אבל מה שהביאו אח"כ אין תורמין מזה כלל כמש"כ בחזו"א מנחות סי' כ"ח סקי"ב". א"כ לדעת הרמב"ם מועד ההבאה הוא ממש לעיכובא.

עוד הדגשה על חשיבות התאריך מצויה בדברי המאירי (שקלים פרק א): "אבל נשים ועבדים אין ממשכנין אותם שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא ואינן חייבות בכך". והקשה בשקל הקודש (ביאור ההלכה הלכות שקלים פרק א הלכה ז): "ויל"ע למה הוי מ"ע שהז"ג דאי משום שצריך להביא לר"ח ניסן למה לא יוכל להפרישה מתחלת השנה או אפי' להביאה לגזבר מתחלת השנה שישמרנה עד שיגיע הזמן ואז יתננה בלשכה". ויש לציין שכך אכן כתב במנחת חינוך^ד [מצוה קה אות א]: "והכל חייבים במצוה זו כהנים לוויים ישראלים גרים ועבדים משוחררים כמו כל מצות התורה חוץ נשים ועבדים אף דהוי מ"ע שאין הזמ"ג מ"מ נלמד מקרא דפטורים". והביא בשקל הקודש שבירושלמי: "סוף שקלים תנן המקדיש שקלים ובכורים (בוה"ז לפ"ד רוב הראשונים) קודש רש"א האומר בכורים קודש אינו קודש ומפרש בירו' דה"ה שקלים ופריך למה במפריש קרבן גר בוה"ז קדוש לר"ש ומשני דכאן הטעם לפי שמצוה להקריב מתרומה חדשה והאיך הו"ל ישנה אם יבנה ביהמ"ק. וקשה למה הו"ל ישנה ולמה לא יוכל להפריש עתה שיהא עד שיבנה ביהמ"ק ואז יקריבו מזה ונ' דס"ל דכיון שהתורה הקפידה שיביאו מתרומה חדשה א"א להפריש

ד. יש מי שכתב שהשאלה אם זו מצוות עשה שהזמן גרמא תלויה במה שיוזכר בהמשך, שיש צד לומר שהמצווה היא לתת מחצית השקל, ו"מה יעשה בה" הוא דין נוסף, וממילא החיוב להשתמש בתרומה חדשה מראש חודש ניסן אלא הופכת את המצוה לזמן גרמא [קובץ עזר ואורה י, עמוד ר"ז].

קודם ולהחזיקו עד הזמן". והוסיף עוד: "שרבנו כתב מ"ע מה"ת ליתן כל איש מישראל מחה"ש בכל שנה ושנה והבאנו בשם ס' קובץ דכונת רבנו שא"א להביא בשנה אחת עבור כמה שנים ומשמע שאפי' הגזבר מסכים לשמרו עד שיגיע הזמן ואז ליתנו ללשכה לא מהני דבעינן שכל שנה יתן מחדש, ומה"ט י"ל דגם להפריש מתחלת השנה לא מהני דהתורה רוצה דבר"ח ניסן יביאו תרומה חדשה שהקדיש עתה כדדרשי' חדש והבא לי מתרומה". וסיים: "ועוד יל"ע כיון שאם לא הביא בתחלת השנה יכול להביא כל השנה [ואפי' בשנה הבאה רק שאז הולך לתקלין עתיקין] א"כ למה זה מ"ע שהז"ג ואפשר דבאמת א"א ליתן אחר ר"ח ניסן ולכן הגזברין תורמין על העתיד לגבות כדי שכולן יקיימו המצוה ומה שצריך לפרוע הוא מצד שעבוד."



הסבר רביעי - הקשר למסכת פסחים

"וכן עם היות ענין התמידים רמוז בפסח שני באה אחריה מסכת שקלים". בחלקה השני של מסכת פסחים, המכונה בראשונים פסח שני, יש פרק תמיד נשחט, וזהו ההקשר המתאים למסכת שקלים. נשים לב, שבעוד ההסבר הראשון דיבר על שאר קרבנות המועדים, כפי שראינו לעיל, מתמקד פרוש זה דווקא בקרבן התמיד, שהוא הקרבן התדיר והבסיסי, אליו הולכים השקלים. ובעצם שני הפירושים משלימים זה את זה, וכאמור בשקלים פרק ד משנה א: "התרומה מה היו עושין בה לוקחין בה תמידין ומוספין ונסכיהם העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וכל קרבנות הצבור". ומעניין להזכיר דברי פסיקתא רבתי בהם מוזכרים רק התמידים [פיסקא י - כי תשא]: "ולהיכן היתה תרומת הלשכה, לוקחין בה תמידים משל כל ישראל מן השקלים שהיו שוקלים, למה כדי שיהיו כל ישראל שותפים בו... לא היה ניגבה אלא על כפרתם של ישראל שהיו לוקחים בהם תמידים".



הסבר חמישי - המצוה היא הנתינה עצמה

כתב הגר"י רוזנטל (משנת יעקב ריש הלכות שקלים): "לא מבואר ברמב"ם מהו יסוד דין מחצית השקל ולאיזה צורך יש ליתנו ופשטות הדברים היה נראה דיש ליתנו עבור קרבנות, אבל לא נראה כן מדברי הרמב"ם דלא הזכיר כלל כאן בפרק א' משקלים ענין הקרבנות, רק להלן בפ"ד כתב דהקרבנות באות מהשקלים, אבל לא דעיקר השקלים הוא בשביל קרבנות, ומשמע דעיקר דין השקלים הלכתו הוא דיש ליתן כל שנה מחצית השקל, ובנוסף לזה יש הלכה נוספת דהקרבנות מביאין מהשקלים". והוסיף לדייק כך גם מהעובדה "דהרמב"ם הביא הלכות שקלים בסדר זמנים, ולכאורה הא הרי זה שייך לסדר עבודה וקרבנות, ולא בסדר זמנים, וגם בש"ס סדרו רבינו הקדוש בסדר מועד, ולא בסדר קדשים, ומוכח מזה דיסוד דין שקלים אינו בסדר הקרבנות... אלא דיסודו הוא דין דכל איש מישראל חייב ליתן מחצית השקל... אבל אין יסודו דין בהלכות קרבנות". וכ"כ במנחת אשר (שמות סימן נ"ז) והוסיף להוכיח מב"ב ט' ע"א שמצוה לתת שלישית השקל לצדקה בכל שנה ולומדים מפסוק בנחמיה, וכתב הריטב"א: "והוא כנגד

חצי השקל שהיו חייבין לתרומת הלשכה אלא שהוסיפו על המדות, וכן הוא בירושלמי". ואם מהות המצווה היא נתינה לצורך הקרבנות, איך נלמד מזה לצדקה, אלא ע"כ שעיקר העניין הוא עצם הנתינה.

והוסיף במשנת יעקב: "עיין רמב"ם להלן בפ"ד ה"ז שכתב דמגיהי ספרים שבירושלים ודיינין שדנין את הגזולנין נוטלים שכרם מתרומת הלשכה, ולכאורה זה מצד לב ב"ד מתנה עליהם להשתמש בשקלים לצורך זה. אך להאמור אין צורך לזה. דמעיקר הדין דשקלים הוא, דאין עיקר הילכתן לקרבנות, אלא יש דין נתינה של מחצית השקל, וא"כ ממילא כל צורכי ציבור יכולים לקחת מזה, דאין עיקרן לקרבנות ציבור".

ויש להרחיב בנקודה זו. ברש"י (כתובות ק"ו, א) אכן משמע שזה מעין לב בית דין מתנה, וז"ל: "מגיהי ספרים - של כל אדם ואדם שאסור להשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהלך עולה וראו בית דין שהיו מתעצלין בדבר והפקירו תרומת הלשכה לכך". וכ"כ תוספות מעילה יד (ד"ה "בנין"): "שאני תרומת הלשכה שבאה בנדבת צבור ולב בית דין מתנה עליהם...". אבל תוס' בכתובות ק"ו ב' (ד"ה "וכי") מסבירים אחרת: "ובכל הנהו היו בית ישראל מקדישין אותן לצורך כך, כמו לצורך קרבנות שכל אותן דברים רגילות הן והיינו דקתני דבאין מתרומת הלשכה עצמה ולא קתני מותר היינו משום דלאו מחמת לב ב"ד מישתרו אלא מחמת ישראל".

והקשה במקדש דוד (קדשים סימן לה אות ג): "והנה יש לעיין, ממ"נ אם מדינא הוא שבית גרמו ובית אבטינס ומבקרי מומין וכל הנך דחשבינן שם נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, א"כ א"צ לתנאי כלל ואף לתנאי של בית ישראל א"צ, ואי מדינא אין להם ליטול מה מועיל תנאי של ישראל שנותנים ע"ד זה, הא שקלים חובות הן ומה רשות יש להם להתנות שיהיה לצורך זה כשפורעין חובותיהם דתנאי ל"ש רק בנדבה".

והסיק מזה: "ונראה לומר דחוב של שקלים אינו דוקא לקרבנות כי אם סתם לצורכי ציבור ואף קרבנות בכלל, תדע דהא מי שלא שקל אשתקד מביא שקלו ונותנו לשופר של תקלין עתיקין ואין מקריבים מהם שום קרבן רק הולך לחומת העיר ומגדלותיה, ואף שהם חולין כדאמרין בקידושין (נ"ד א), והמביא יוצא בזה ידי שקלו ואם אינו מביא ממשכנין אותו אלמא דחוב של שקלים הוא לציבור... וכיון דהחוב של השקלים שממשכנין עליהם אינו דוקא לקרבנות, כי אם לציבור בכלל א"כ יכולים ישראל להתנות בשקליהן שיהיו אף לבית גרמו ואבטינס ולמבקרי מומין וב' דייני גזירות ומגיהי ספרים כיון שהם צורכי ציבור אם נותנין לזה פורעין בהם את חוב שקליהן, וכיון דשוקלים תורמין עליהם ויש להם חלק בק"צ".

ונראה שהדברים מתאימים להערת המשנת יעקב, שאכן אין צורך להגיע ללב בית דין מתנה.

אולם אחר כך הוסיף המקדש דוד: "והנה התוס' כתבו בכתובות דבית גרמו וכל הנך דחושב בכתובות מבקרי מומין ומגיהי ספרים שנוטלין שכרן מתרומת הלשכה הוא מתנאי ישראל ולא משום תנאי ב"ד, ובמעילה (י"ד ע"א) ד"ה בונין כתבו שלב ב"ד מתנה עליהם ע"ש, ונראה דצריך תרתי חדא שיהו רשאים להוציא מעות הלשכה לאותן דברים ועוד שלא ימעלו באותן מעות, והנה לזה שיהו רשאים להוציא המעות לצרכים אלו ע"ז מועיל מה דישראל נותנים ע"ד כן, אך

מ"מ כיון דהשקלים הקדש הם ואין ישראל משיירים בהקדושה ע"ז צריך תנאי ב"ד שאותן המעות שנותנין למגיהי ספרים וכיוצא בהן יהיו חולין למפרע ולא ימעלו בהן וזהו מתנאי ב"ד". וגם אחרי דבריו, ניתן לומר שלב ב"ד מתנה אינו סיבת ההיתר המהותית, והסיבה קשורה למהות חובת מחצית השקל^ה.

אמנם בספר משנת חיים (שקלים סימן מ"ד) הקשה על המקדש דוד: "ואין זה מספיק לבאר דברי התוס', דאם כדבריו שוב אין מובן לשם מה צריכים ישראל להקדיש לכך שישלמו להן שכרן מן השקלים, שהרי בעיקר מחצית השקל הוא לכל צורך צבור ואלו בכלל". וביאר שם ודאי כדברי המקדש דוד כן הוא, דחייב המחצית השקל אינו דווקא לקרבנות אלא לכל צורכי ציבור... אמנם כל זה הוא בחיוב של כל אחד ואחד אך קדושת תרומת הלשכה, אמנם י"ל כי היא מיועדת בעיקר קדושתה רק לקרבנות ועבודת המקדש לכן אחר שנכנס לקופות להיות תרומת הלשכה הוא רק לקרבנות ושאר עבודות המקדש..נא"א להעבירו לצורך אחר, ומיהו חידשו התוספות... דמהני תנאם לשלם בשקליהם שאר חובות ציבור אף לאחר שנכנס בכלל תרומת הלשכה...".

הרי שבעיקר הנקודה הנוגעת לניד"ד עולה מדבריו כמו המקדש דוד.

בספר הררי קדם (ח"ב סימן קס"ח) נמסר בשם הגר"ד סולובייצ'יק שיש מחלוקת ראשונים סביב שאלה זו של מהות מצוות מחצית השקל, שכן ברמב"ם משמע שהעיקר הוא הנתינה, ולכן יש דינים בעצם הנתינה כמו שאין לתת שוה כסף ושאין לתת את המחצית מעט היום ומעט מחר. אולם רש"י בכתובות ק"ח, א' כתב "שוקל לו את שקלו" - "שוקל בשבילו שקל שהוא חייב לכל שנה לקרבנות צבור". "ומבואר דעצם החיוב של מחצית השקל הוא לשם קרבנות ציבור". לפי זה גם מובן מדוע רש"י בכתובות לא פירש כתוספות, אלא פירש מדין לב ב"ד.



הסבר דברי רעק"א על פי ההגדרה הנ"ל

כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן ט): "דלכאורה נראה דנשים פטורות מתפלת מוסף כיון דנשים לא היו שוקלות אין להם חלק בקרבנות ציבור וכ"מ בת' בשמים ראש ס' פ"ט" ע"ש. בספר באר יצחק להגאון רי"א ז"ל מקאוונא חאו"ח סי' כ' ענף ג' משיג על דברי הגרע"א וז"ל: "ועיקר מש"כ הגאון הנ"ל דנשים פטורות מתפלת מוסף לפי שלא היו שוקלות, לא נהירא

ה). אמנם ברשימות שעורים (יבמות ו, ב) כתב הגר"ד סולובייצ'יק: "... נראה ש... כל ממון המיועד למצות הרבים איזו שהיא הוי' צדקה. אתרוג קהל, לדוגמא, חשוב חפצא של צדקה שכן מיועד למצות הרבים, אבל לא אתרוג של יחיד. וכן בכל דבר שעומד לצורך צבור חל שם צדקה". והביא ראיה מהתוספות הנ"ל בכתובות: "ראייה מוכרחת לביאור זה ניתנת להביא מתוס' כתובות בהקשר למבואר שם שמגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, וכתבו התוס' (קו ב ד"ה וכי גבי) שאין זה מטעם לב ב"ד מתנה עליהן... ולכאורה יפלא שהרי הגהת ספרים אינה צורך קרבנות אלא צורך צבור בעלמא והיאך הותרה קדושת תרומת הלשכה לדבר שאינו צורך הקדש. עכצ"ל שתרומת הלשכה הואיל ובאה ממחצית השקל שתורמו בני ישראל ממון הצבור הוא שקדושה למצוה והיינו להיות חפצא של צדקה העומדת לצורך הרבים. לפיכך מוציאין תרומת הלשכה על צורכי הרבים כדין הצדקה, ודין הצדקה הוא שורש ההיתר להוציא כסף קדוש בשביל צורכי צבור וכנ"ל בקופה ובהכ"נ (בשם הגר"מ ז"ל)". משמע שפרש את תוספות ללא העזרות בלב בית דין מתנה, שלא כמקדש דוד.

לי דא"כ תקשה לפי מאי דאיתא במנחות ד' כ"א ע"ב דאמר ר' יהודה העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא, כי עפ"י דין פטורים המה משקלים וכמו"כ לוי' כמש"כ השעה"מ בפ"א משקלים, וכן קטנים [הפחותים מבן כ'] כמבואר בשקלים (פ"א מ"ג וע' ברטנורה שם) דפטורים, אטו כהנים ולוי' וקטנים פחותים מבן כ' יפטרו ממוסף, ואף דנימא דקטנים שאני דאתו לכלל חיובא עכ"ז תקשה מכהנים ולוי', אע"כ מוכח דאין תפלת המוסף תלוי בשקלים כלל".

הרב אריאב עוזר בשיעורו בעניין יישב את דברי רעק"א, על פי ההגדרה הנ"ל בדעת הרמב"ם: "יש ליישב דברי רעק"א, דהנה בקהילות יעקב זבחים ד' ביאר שאף לפי מה שהוכיח בעמודי אור שהנשים מתכפרות עם כל הציבור, מ"מ חיוב אין מוטל עליהן, ועל כן פטורות גם כן מתפילת המוסף כדרך שהן פטורות מחיוב הקורבן. ומה שהקשו מהלויים ומהפחותים מבן כ' שחייבים במוסף הגם שאינם חייבים בשקלים, פירש שמ"מ חייבים הם בקורבנות הציבור הגם שפטורים ממצות מחצית השקל הקבועה בכל שנה, ששני דינים הם בשקילת השקלים: העלאת 'מס' שנתי קבוע לצרכי המקדש, והבאת כסף עבור קורבנות ציבור". ואחר שטעים זאת גם דרך מיקום המסכת והלכות ברמב"ם הוסיף: "ועל כן מצד היותה כמכשירין לקרבן יתכן שאינה ראויה להימנות כמצווה לעצמה אלא כסעיף במצות קורבנות הציבור ומטעם זה יש ממוני המצוות שלא מנו מצוה זו במניין תרי"ג, ורק מצד מה שהיא חיוב 'מס' שנתי קבוע, נמנית מצוה לעצמה. ועל כן הביא הרמב"ם מצוה זו עם שאר המצוות הקבועות לזמנים מסוימים בשנה. ואם כן י"ל שהכוהנים אמנם פטורים מהקצבה הקבועה אבל חייבים במימון קורבנות הציבור. ואם יאפס הכסף לקורבנות הציבור, חייבים גם הכוהנים והפחותים מבן כ' להשתתף בחובת הציבור לממן את ההקרבה, ורק מהמצווה המסוימת של שקילת השקל בכל שנה כמס קבוע שהיא חובה גם כאשר יש די מעות לקורבנות, ממנה הם פטורים. ואילו נשים פטורות לגמרי מחובת קורבנות הציבור כי כל קורבנות הציבור הן מצוות עשה שהזמן גרמן לפי שאינם קרבים אלא ביום".



הסבר שישי - מהות המצווה ההשתייכות לציבור

בספר מי באר הביא בשם ר' משה שפירא כיוון דומה במשהו להסבר הקודם, אך גם שונה, שעיקר מצוות השקלים היא להיות שייך לעצם הציבור של כנסת ישראל, דהיינו להיקבע כציבור, כלומר, מצוות השקלים היא להעמיד עצמנו כציבור, הווה אומר תכלית המצווה וגדר המוטל על כל אחד - להיות ציבור, והמעשה הוא נתינת שקלים. והוכיח זאת מהמשנה בסוף שקלים האומרת שאין שקלים אלא בזמן הבית, והדבר נלמד מפסוק. ואם המצווה היא לקנות קרבנות, הדבר פשוט שאינו נוהג, אלא ע"כ שהמצווה היא עצם נתינת השקלים. ועוד הוכיח, שהרי בתורה פרשת השקלים שייכת לעניין המניין, שאינו מצוה לדורות, אלא שיסוד המצווה, גם כשנצטוו למנות היא ליצירת ההתכללות של הציבור, ולכן נלמדת המצווה מפסוק העוסק בעניין אחר לכאורה, אך משותף עימה בעניין מהותי. לפי דבריו צ"ל שהקשר לסדר מועד הוא

היות הדבר קשור לזמן כנ"ל, או בסגנון אחר שעניין המועדים קשור לענין הציבור כעין מש"כ בברכות מ"ח, א "ישראל דקדשינהו לזמנים".



הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושבדי לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הרף'

פסקי רש"י בפירושו לתלמוד

כידוע, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד היא בעיקר פירוש הסוגיה, ולא דווקא לפי ההלכה, ופעמים רבות רש"י מפרש סוגיה לפי שיטת החכם (תנא או אמורא) הנזכר בה, ואף ששיטת אותו חכם שנויה במחלוקת - עיין בספר אהלי שלמה לרבי שמואל אליקים קדר זצ"ל (על שיטת רש"י בפירושו, שבת), במבוא לספר.

לעומת זאת, במקצת מקומות יש שרש"י, בשולי הסוגיה, פוסק את ההלכה בקצרה, או אף מאריך במשא-ומתן ההלכתי. ויש להביא בחשבון את הכרעתו בלימוד שיטות הראשונים בסוגיה אליבא דהלכתא. רשימה זו נלקטה אצלי אגב הלימוד (התשע"א-התשע"ח לערך). מובאים בה המקומות שבהם רש"י פוסק הלכה - ע"פ הנראה מלשונו, כשכותב בהדיא "והלכתא..." , "והילכך..." , "וכיוון..." , "שמעין מינה", או שמאריך בהלכה. כשהדברים מופיעים בסוגריים, בד"כ סימן הוא שהסתפקתי האם כוונת רש"י שם לפסוק הלכה.

נקל להבחין שהמסכת הבולטת במספר פסקי רש"י היא חולין, כפי שוודאי חש בזה מי שלומד את המסכת. גם במסכת ע"ז יש פסקים רבים יחסית.

ברכות

ב. ד"ה עד סוף

חובה לקרוא ק"ש אחר שתחשך. ובפרשה ראשונה, בק"ש שעל המיטה - יצא.

כא. ד"ה ולואי

בה"ג פסק כר' יוחנן בספק אם התפלל (שיחזור) וכשמואל בוודאי (שלא יתפלל שוב).

כב: ד"ה אמר רבא

אנחנו נוהגים כרבי יהודה בן בתירה שבעל קרי א"צ טבילה, וכרנב"י לעיל.

שבת

י: ד"ה הוה נקיט

האידנא נהוג עלמא כר' אלעאי שאין ראשית הגז ומתנות בחור"ל.

לד. ד"ה שניהם

הלכה כר' יוסי, דאמר בעירובין (לה.) ספק עירוב כשר.

לז: ד"ה ורב ששת

אנו משהים קדרה על כירה שאינה גרופה, שסומכים על דברי חנניה, דתנן סתמא כוותיה.

קכד: ד"ה דכרבה

הלכה כרבא, המתיר לטלטל דבר שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו; ושלחיתר מחמה לצל.



עירובין

ז. ד"ה אין צריך כלום

רחבה הפתוחה למבוי א"צ לערב (לטלטל ביניהם), דהלכה כרבינא דאמר כן להלן (כד:).

טו. ד"ה ואפליגו בה

הלכה כאב"י בלחי העומד מאליו, שזו אחת מיע"ל קג"ם (וכ"כ בריש ה:).

לט: ד"ה פסק

שני י"ט של גלויות שתי קדושות הם, ואחד מהם חול; ובה"ג אוסר (ע"ע ביצה כד:).

פו. ד"ה קורה ד'

אין הלכה כרב יהודה וכו' ישמעאל בר' יוסי שמחיצה תלויה מתרת.



פסחים

ז: ד"ה והלכתא

נוסח ברכת המילה 'על המילה', אף לאבי הבן, כ'למול'.

ל. ד"ה אמר רבא

מין במינו אוסר במשהו, בין בחמץ בין בשאר איסורים (ע"ע חולין קט. ד"ה ותו; ע"ז סט.).

ל. ד"ה אמר רב

אין הלכה כרב (שקדרות בפסח יישברו); דהלכה כר"ש בחמץ אחר הפסח; ונט"ל מותר.

מח: ד"ה אמר לי'

קי"ל כר' אליעזר בחלה בפסח, ואחר אפייה מצרף בסל ומפריש אחת לחלה ושורפה מחר.

סה: ד"ה צלייתו

קי"ל חי נושא את עצמו (לגבי טלה, ואסור רק מדרבנן. ועי' שבת צד. ורש"י שם קמב.).

עו. ד"ה ושמואל
הלכה כשמואל, ש'תתאה גבר'.
עו: ד"ה אמר לך
הלכה כלוי, שריחא לאו מילתא, שרבא כמוהו במס' ע"ז (סו:).



סוכה

ט: ד"ה מאי למימרא
מסככים על נסרי הגג שחמתן מרובה, אף שאין ביניהן 3 טפחים, כשהם ורווחיהם שווים.
יא: ד"ה כי חגיגה
כיוון שלימודו של רב דימי נדחה אין סומכים עליו לסכך בעורות.
לג: ד"ה ופליג עליה
הלולב צריך קשר גמור ולא סגי באגודה כירק.
מה: ד"ה עלה אחד
עכשיו נהגו להביא לערבה ענפים ארוכים ויפים.
מו: ד"ה ובפלוגתא
הלכה כר' יוחנן, והאתרוג אסור בשביעי ומותר בשמיני.
נה: ד"ה אתקין אמימר
כתקנת אמימר בתפילה עושים בקריאת התורה, לקרוא 2 ספקי היום (וגם יום המחרת).



ביצה

יז. ד"ה אין הלכה
אין הלכה כת"ק שבמוסף שבת ר"ח חותם ברכת היום בשל שבת, אלא בשתיהן כרבי.
כד: ד"ה ולערב
שני י"ט של גליות שתי קדושות הם, ואחד מהם חול; ובה"ג אוסר (ע"ע עיר' לט:).
לג. ד"ה והלכתא
אנן כר"ש סבירא לן במוקצה ובדבר שאינו מתכוון, וכו' יהודה במכשירי אוכל נפש.



ראש השנה

י. ד"ה סוף היום

כיום מחמירים בנדה כספק זיבה ואין סוף היום עולה לספירה, והרבה טעו בשמועה זו.

תענית^א

י. סד"ה תתאי

נהוג (בני חו"ל) כבני בבל, לשאול גשמים רק מ-60 יום אחרי תקופת תשרי.

יב. ד"ה איכא דאמרי

הלכה כלשון אחרונה וכתבי, שאוכל ושותה עד שיישן קבע ועד שיעלה עמוד השחר.

יב: ד"ה איקפד

אנחנו נוהגים כשמואל שאין דין תענית ציבור (בחומרי יוה"כ) בבבל אלא תשעה באב.

יג. ד"ה כשאמרו

משמע שבלי לט"ב מותרים במלאכה, אך אין מפרסמים זאת (אך עיין רש"י פס' נד:).



מגילה

ל: ד"ה ואי זו

נוהגים כרב, שכשחל ר"ח אדר ביום שישי מקדימים פרשת שקלים; וכן בפורים ובזכור.

ובימינו ר"ח אדר חל בימי זבד"ו (שלא בד"ו פסח), והסימן להפסקה: זט"ו, ב"ו, ד"ה, ובי"ו

מועד קטן^ב

יט. ד"ה הרגלים

קי"ל שיש אבלות בשבת בדברים שבצנעה.

כ. ד"ה אפי'

נהג אבלות אפילו שעה קודם הרגל בטלה גזרת 7 (והרגל עולה למניין 30).

(א). הסתייגות: כידוע, יש מפקקים בשיוכו של פירוש תענית לרש"י, ויש שכתבו ששיבושים רבים השתרבו לתוכו.

(ב). כידוע, על פירוש רש"י שלפנינו למסכת מו"ק קמו עוררים לומר שאינו מרש"י. בשנת ה'תשכ"א פרסם אפרים קופפר פירוש רש"י למסכת מו"ק מכתב-יד, אשר תואם לרבות מהמובאות בשמו בספרי הראשונים. הפירוש נדפס על הדף במהדורות עזו והדר, כשם 'רש"י כת"י'. לפירוש זה הכוונה בדברינו כאן.

כג. ד"ה תנו רבנן

עכשיו אין גזרת 30 אלא לתספורת, אבל 'גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם' ומותר אחרי ה-7.



יבמות

לט: ד"ה אמר רב

כשאין היבמה רוצה להתייבם כופים אותו לחלוץ (אם אי אפשר להטעותו) ומקבלת כתובה.

קו: ד"ה ממאן וד"ה משרטט

לכתיבת 4 מלים (ומעלה) מן המקרא צריך שרטוט (עי' קרבן נתנאל ו' וערול"ג).



כתובות

יז: ד"ה אבל

למי שלא קרא ולא שנה אין מבטלים ת"ת אם יש לו מתעסקים (בה"ג).

פו. ד"ה ומאן דלא דאין

קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי.

פט. ד"ה ש"מ

קי"ל כמ"ד אין כותבים שובר.



סוטה

לט: ד"ה לעקור

סדר נשיאת כפיים הוא כמפורט בסוגיית הגמ' (לח.-לט:).



גיטין

פה: ד"ה זהו טופס הגט

נוסח הגט.

פה: ד"ה מן יומא דנן

קי"ל כרבי יוסי דזמנו של שטר מוכיח עליו.



קידושין

סב: סד"ה כמאן

כר"א בן יעקב קי"ל שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

בבא קמא

[סא: ד"ה היה גדי

קי"ל כמ"ד חייבי מיתות שוגגין פטורים מתשלום (תנא דבי חזקיה)].

בבא מציעא

לט: ד"ה בידא דאחתא

הלכה כרשב"ג שמורידים קרוב לנכסי שבוי אף שלא שמעו שמת.

מג: ד"ה ורבא אמר

עבדינן כרבא שפסק כב"ה, שהשבח (גיזות וולדות שנטענה אצלו) של הגזלן.

סד: ד"ה קא משמע לן

אסור להלוות על בית ולדור בו אפילו בניכיון.

צח: ד"ה אישתבע

לית לן דרמב"ח דבעי כפירה והודאה בשומרים, דסבירא לן כמ"ד עירוב פרשיות כאן.

בבא בתרא

ה. ד"ה הב לי

קי"ל כרב הונא אליבא דר' יוסי, שניקף שגדר רוח רביעית משלם הכל לפי הגדר.

סנהדרין

כח. ד"ה ה"ג

הלכה כרבא (ב"ב קכח. קכט., וכנדצ"ל ברש"י), שמעיד אדם לאחי סבו - שלישי בראשון.

שבועות

לח: ד"ה בספר תורה

בטלו הראשונים שבועה דאורייתא, שענשה גדול, ותקנו לגזור עליו ארור בעשרה.



עבודה זרה

ל. ד"ה הרי אמרו

יין מבושל (שאין בו משום נסך) מותר אף בשתייה.

לג: ד"ה והלכתא

בכלים שמכניסין לקיום אין די בהכשר מבפנים (שרפה פנימית או מים חמים).

נח. ד"ה ימכר

סתם יינם שהתערב ביין כשר - מותר בהנאה חוץ מדמי האיסור (ולהלן עה).

ס. ד"ה ואידך; ניקבה

אין הלכה כרב פפא, אלא גוי שתחב ידו בנקב החבית לסתמה אסר כולה בשתייה.

ס: ד"ה ומסקנא דמילתא

אין הלכה כר"ש שהתיר בשתייה מגע גוי שלא בכוונת ניסוך (כנפסק בגמ').

סא: ד"ה מסקנא דמילתא

סיכום דיני מגע גוי באופניו השונים (נו:-ס): להלכה.

סו. ד"ה וכל מין

להלכה אפי' מין במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך [אך להלן (סט. ד"ה ה"ג וכן); ובחולין

(קט. ד"ה ותו לא) פסק רש"י כר' יהודה שמין במינו אוסר בכל שהוא. הג' אשרי (סי' ו): כאן טרם

חזר בו רש"י. ב"ח (ג): גרסה זו שייכת לר"ת והשתרבה בטעות, ויש גרסה אחרת שכל מין

במינו במשהו (אמנם במסורת הש"ס הפנה לתוס' פסחים ל. ד"ה אמר רבא; ע"ש))

סט. ד"ה ה"ג וכן

מין בשאינו מינו משערים ב-60, ומין במינו במשהו, חוץ מחמץ (גורה אטו מינו).

ע. ד"ה שרי

הלכה כרבא בכל המקרים בגמ' (שם התיר היין שהגוי התייחד עמו באופנים מסוימים. כאשר

יש לגוי חשש שיראהו היין מותר [אף בשתייה], אך כאשר אינו חושש או שיש לו תירוץ סביר

אסור [אף בהנאה])

עב: ד"ה דגוואי

הלכה כרב ששת, שאם שפך גוי ין מן הכלי - מה שנשאר בכלי מותר.

עב: ד"ה קטופי

הלכה כרב חסדא שניצוק חיבור (לעניין יין נסך).

עג. ד"ה אמר לך

אין הלכה כרב דימי שהקל ש'קמא קמא בטיל' בעירו חבית יין נסך רב לבור.

עד. ד"ה סתם יינן

סתם יינן שהתערב ביין כשר - מותר בהנאה חוץ מדמי האיסור.

עה. ד"ה מדיחן

להלכה גת גוי (בלתי מזופתת - ב"י יו"ד קלח) א"צ אפר, ודי בהדחה, כברייתא בתרייתא.



זבחים

[קה. ד"ה או דלמא - ב"ח ד

יצא חצי הפר ברוב אבר לא אזלינן בתר רוב אבר, ולא הוויא יציאה (ב"ח: זהו פסק)].



מנחות

לט. ד"ה מין כנף

כיום עושים בציצית 5 קשרים (ומשלימים ל-613).



חולין

ח: ד"ה דוחקא

אין לשחוט בסכין של גויים.

י: ד"ה הלכתא כרב הונא

השוחט בסכין ונמצא פגומה, לאיסור (הוראת ר' יעקב בר יקר בעוף).

י: ד"ה בעצם מפרקת

אין לתלות הפגם בעצם המפרקת, אך אם חתך עצמות בכוח תולים.

י: ד"ה לא

השוחט בהמה צריך לבדוק את הסכין אח"כ.

יב. ד"ה פסח

סמכין ארובא ואין בודקים י"ח טרפות, חזקת היתר משנשחטה.

טו: ד"ה דלמא

סכין פגומה, אע"פ שיש בה כדי לשחוט מהפגם ואילך אין לשחוט בה.

יז: ד"ה הא איכא

בדיקת הסכין אבישרא ואטופרא אתלת רוחתא, ואם לא בדק יבדוק אחרי השחיטה.

יח. ד"ה אלא פוסלין

שחט במגל-קציר בדרך הליכתה - אסור באכילה מדרבנן (ואין קטמא).

[יח: ד"ה על מוגרמת

הלכה כרבי חנינא בן אנטיגנוס (ושם סד"ה הכי קאמרי: וכן בגמ' יט.).]

כ: ד"ה ההוא

אין הלכה כדנני רמי בר יחזקאל, ועיקור פוסל אף בעוף.

כו: ד"ה בחתימתה

חיתום ברכת ההבדלה בין שבת ליו"ט - 'בין קדש לקדש', אך בפתיחתה 'בין קדש לחול'.

ל: ד"ה תיקו (הראשון)

חלדה תחת מטלית וצמר-מסובך - לחומרא.

ל: ד"ה תיקו (השני)

חלדה במיעוט סימנים והגרמה חלקית דפ"ק - לחומרא.

לב. ד"ה דקה לדקה

הלכה כרב בשיעור שהייה לעוף כשחיתת עוף.

לב. ד"ה תיקו

שהייה במיעוט סימנים - לחומרא.

לט: ד"ה ד"ה רצה לשחק

קי"ל כר"ש שזורי במסוכן שאמר 'כתבו גט לאשתי' שכותבים ונותנים (כנפסק במנחות ל:).

[לט: ד"ה ואי לא

קי"ל מעות הגוי קונות]

מ. ד"ה דומיא וד"ה היתה

קי"ל בהמה נעבדת מותרת להדיוט.

[מג: ד"ה ההיא ספק דרוסה

גם בבהמה איכא תקנתא בספק דרוסה (לא כרש"י שברי"ף).]

מה. ד"ה תיקו

אנסה עצמה לפשוט צווארה ושחט קרוב לריאה - לחומרא.

מה: ד"ה מטבעת הגדולה
השחיטה כשרה משיפוייכובע נמטה, כדלעיל (יט.).
מה: ד"ה מתני איפכא
כלישנא קמא מסתברא (בקנה-הריאה טרפה בנקב כריאה, וקנה-הכבד ככבד בנטילה).
מה: ד"ה תיקו
מוח השדרה שאינו יכול לעמוד מחמת כבדו – לחומרא.
מו: ד"ה היינו רביתייהו
אונות סמוכות הסרוכות זו לזו – כשרה. אונא סרוכה באומא – מחלוקת, ולקולא.
מו: ד"ה יתיר
הלכה כרבא להחמיר (באונות הריאה) בחסיר וחליף, אך לא ביתיר.
מו: ד"ה אפילו
ריאה שאין בה עינוניתא כשרה; חסרו אונות הימין אין לצרפה; תרתי עינוניתא – טרפה.
מו: ד"ה דנפיחא
כשחיתוך האונות אינו גמור – כשרה.
[מו: ד"ה אינו קרום
כל סירכי הריאה – קרום העולה מחמת מכה הם].
מח: סד"ה התם
הלכה כאבימי בריאה הדבוקה לדופן שחוששים לה.
מח: ד"ה מקום
הלכה כר"נ, שריאה שניקבה ובשר הדופן סמוך לצוואר סותמה – כשרה.
מח: ד"ה והלכתא
מחט שנמצאת בריאה, וראינה וכל הריאה אינה נקובה – כשרה.
מט: והלכתא תלינן
תולים נקב במשמוש ידי הטבח, במקום שרגיל למשמש.
נ: ד"ה כי פליגי דאקשתא
שני חלבי הקיבה אסורים.
נ: ד"ה מאי
בכל הכרס מטריפים בנקב במשהו. א"צ לבדוק בכל הטרפות אלא בריאה דשכיחן סירכי.
נב: ד"ה בתרי גפי
ייזוהר הדיין יפה ויצרף מומחים ויש לסמוך עליו (שלא כבה"ג דלא בקיאינן לבדוק).

נח: ד"ה והיכא
 אברים יתרים, כגון קנה מבית הכסות לכרס או רגל נוספת - טרפה (כשלא נאמר אחרת).
 סב: ד"ה חזיוה
 עוף שאין לגביו מסורת יש לחשוש שמא ידרוס.
 סו: ד"ה ומר
 בה"ג: חגבים אינם טעונים שחיטה.
 [עה: ד"ה במסוכן
 בן פקועה שהפריס ע"ג הקרקע טעון שחיטה].
 עו: ד"ה וכלישנא קמא
 נפסק למעלה מארכובה התחתונה או ניטל צוה"ג - טרפה, ולחומרא.
 עו: ד"ה וכמר
 קי"ל כמבר"א. בשיעור צוה"ג הולכים אחר המחמיר ומעילוי ערקומא טרפה.
 צג: ד"ה חלב שהבשר
 חלב הכסלים המחופה בקרום יש אוסרים, אך מותר. בלובן כליה יש להחמיר לשרש אחריו.
 צד: ד"ה חיתוכא
 השולח ירך לחברו ביד גוי - כשרה, אבל באבר אחר, שאין חיתוך ישראל שונה - אסור.
 צה: ד"ה רב הונא
 אין הלכה כרב, ובשר שנתעלם מן העין מותר.
 צז: ד"ה במאי דבלעה
 אין משערים לא בקדרה ולא במה שבלעה אלא כפי שבא לפנינו.
 צח: ד"ה לטעם כעיקר
 סבירא לרבא ולאמוראי בתראי שטעם כעיקר בחולין לאו דאורייתא.
 קט: ד"ה ותו לא מידי
 הלכה כרב באפשר לסוחטו, שאסור, ובמין במינו, שאינו בטל א"כ יש גם שאינו מינו.
 קיא: ד"ה הלכתא
 לדידן אסור לצלות כבד עם בשר, בין למטה בין למעלה.
 קיא: ד"ה כפי
 הלכות כחל: לצלי קריעה שתי וערב, ובדיעבד כשר ללא זה; לקדרה - שתי וערב וטיחה.
 קיב: ד"ה קישות
 דגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח, אך צנון שחתכו בסכין אסור משתי סיבות.

[קייב: ד"ה ומשפיה

בה"ג כתב שדווקא תרי גללי דמילחא ולא יותר.]

קטז: ד"ה הרי זו

חלב הנמצא בקיבה הוא חלב גמור ואסור עם בשר בכל גווני.

קלה: ד"ה טבל וחולין

שדה בשותפות ישראל וגוי - יפריש עליו מטבל אחר לפי חציו, או מיניה וביה לפי כולו.

קלח: ד"ה מנכה

פירש המוכר לקונה שמכר לו את כל הגז - אין לכהן כלום, שאין זה "גז צאנך" של אחד.



בכורות

[ט: ד"ה ושור הנסקל

קי"ל דעגלה נאסרת בירידתה לנחל איתן.]



נדה

נט. ד"ה נמצא עליה

הלכה כרב חסדא שמיקל בכתם כגריס.



אוצר התולדות

לתולדות הג"ר אהרן בן הג"ר אורי ליפמאן דרשן זצ"ל – ה'מודפיס
מזולעבאך' ♦ דברי מספר על זקני מו"ר הגאון רבי ברוך ויסבקר
זללה"ה

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

לתולדות הג"ר אהרן בן הג"ר אורי ליפמאן דרשן זצ"ל – ה'מדפיס מזולעבאך'

בית אבותיו

רבי אהרן פרענקל זצ"ל, או כפי אשר היה מפורסם בימיו בשם 'ר' אהרן מדפיס', נולד לערך בשנת ת"ה לפ"ק לאביו 'הגאון המפורסם הדרשן הגדול', רבי אורי ליפמאן זצ"ל בן ר' אהרן ז"ל, אשר הי' נקרא בימיו 'רבי ליפמאן דרשן' מווין.

עיקר תולדותיו ופעולותיו של הגאון ר' ליפמאן דרשן זצ"ל לוטים בערפל, ובהחלט שראשית שנותיו עלומים, ולא מצאנו אף אזכור אחד אשר ממנו נוכל לקבוע את מקום ועת לידתו, מי היו רבותיו, ובאיזה ערים הוא שהה בימי חורפו.

הג"ר אורי ליפמאן דרשן זצ"ל נשא לאשה את מרת קילא ע"ה, בתו של הג"ר משולם זלמן פישאהאף- אויערבאך זצ"ל¹. וכפי הנראה מאז שהה אצל חמיו בווינא, וביום מן הימים נתקבל להיות מראשי הדיינים בבית דינו של הג"ר גרשון אלוף אשכנזי זצ"ל, בעל עבודת הגרשוני.

ואף מצאנו את שמו של רבי אורי ליפמן זצ"ל נזכר בתוך פנקס הבתים שבוינא². על שער 'פנקס הבתים' כתוב כדלהלן: "פנקס זה הוקם למראה מקום, לפי רחובות ושווקים, על בתי וחצרים, מכל צד ועברים, סדורים וברורים, בגרונ"ד בו"ך בסקירה אחת, שתי ראיות, הליכות והלכות תורת כל בית, עליות ותחתיות".

א). לשונו של בנו רבי אהרן בשער כל הספרים שהוציא לאור בבית דפוסו אשר בוולצבאך.

ב). פרידברג, תולדות הדפוס העברי, ח"א, עמ' 70 טעה כשכתב ששמו יום טוב ליפמאן. וכשאני לעצמי אני יודע אם שמו היה רק 'אורי ליפמאן' או גם שם 'אליעזר' בקרבו, כי במצבת בתו מ' פוגל אשר בפראג (מצבת ק"ק פראג עמ' 1) חרות ששמו אליעזר ליפמאן. אמנם לדעתי אף שהדבר בלתי שכיח, עלינו לנקוט כי בעת שחרתו את המצבה של בתו, עשרות שנים אחרי פטירתו, שכחו לאיזהו כינוי נתכנה ליפמאן, וחשבוהו לאליעזר, אשר בדרך כלל אליו מוסב השם ליפמאן, כי בחתימת ר' ליפמאן בהסכמתו, וכן בנו ר' אהרן בכל מקום כתב תמיד אורי ליפמאן.

ג). כ"כ רצ"ה הורוויץ באונזער גייסט (שנה ט' חוברות ה' עמ' ט"ו). ושוב חזר וכתבו בספרו לתולדות הקהילות בפולין (עמ' 51). וראה קובץ ישורון כרך י"ב, במאמרו של הרב נ. אויערבאך, ולמרב הפלא לא הזכיר את בתו זאת. וכן לא העיר ע"ז ר"ש אנגלארד בישורון י"ד. ואף בשומרי משמרת הקודש לא נזכר מזה מאומה. גם ביתו מוזכר בהנ"ל בזה"ל (מס' 28): "בית הישיש האלוף מוהר"ר זלמן פיש הויף יצ"ו". ר' ליפמאן וחמיו ר' זלמן דרו יחד באותה רחוב, בהפרדת כמה בתים אחדים.

יש מקום גדול להניח, כי מאחר שרבי אהרן מדפיס נולד כבר בשנת ת"ה לפ"ק, ולכאורה זה טרם ביאת אביו לווינ, מסתבר כי מה שנשא את מרת קילא פישאהאף הנ"ל היה בזו"ש, וא"כ לא היתה מ' קילא ע"ה אמו של רבי אהרן.

ד). שנכתבה בין השנים ת"ך – תכ"ה, ונתפרסמה ע"י דובער וואכשטיין בספר הזכרון לצבי פרץ חיות, ווינא תרצ"ג (חלק אשכנזי עמ' 246 ואילך).

שם נזכר (מס' 33): "בית וגארטין (-גינה) של ה"ה מהר"ר ליפמן דרשן ודיין יצ"ו".

אכן, זאת ידענו, כי רבי ליפמאן דרשן זצ"ל שימש בכמה קהילות בישראל טרם בואו לווינא להיות נמנה בראש בית דינו של הגאון הנודע רבי גרשון אלוף אשכנזי זצ"ל, בעל עבודת הגרשוני. וכך יוצא מן הכותרת שעל הסכמתו לספר אור חדש הנעתק להלן "ולפנים בישראל הרבין תורה בישראל והיה ר"מ ואב"ד בכמה קהלות קדושת".

הגאון רבי מנחם מענדיל קראכמל זצ"ל בשו"ת צמח צדק (סי' מ"ט) פתח וכתב: "קומי אור"י כי בא אור"ך, כבוד ה' עליך יזרח, כפתור ופרח, זרע ברך, האלוף התורני נ"י פ"ה ע"ה כמהר"ר אורי ליפמן יצ"ו. אשר שאל מעלת כבוד תורתו... והעידו הלומדים שהטרפתי כמה בהמות בכענין זה בהיותי שם...".

יש מי שאומר^ה, וכנראה צדקו דבריו, כי הנמען הוא הגאון רבי אורי ליפמאן דרשן מווינ. ועוד ממשיך וטוען, כי מבין השורות שבתשובה "אשר שאל מעלת כבוד תורתו... והעידו הלומדים שהטרפתי כמה בהמות בכענין זה בהיותי שם", יש ללמוד כי ר' ליפמאן דרשן זצ"ל מילא את מקומו של הצמח צדק באותה עיר שכיחין. וממה שבסוף התשובה הוסיף וכתב בעל צ"צ כי כעבור ג' שנים מעת שכתב התשובה יצא לאור ספרי הש"ך והט"ז על שו"ע חלק יו"ד, נודע לנו כי התשובה נכתבה לערך שנת ת"ג לפ"ק.

גם הגאון רבי אפרים מוויילנא זצ"ל, בעל שו"ת שער אפרים, השיב לו בתשובה, ופתח דבריו יאירו באלו אמרים (סי' ע"ו): "נטע נעמן, צנצנת המן, הוא אהובי החכם השלם, כל סתום וטמון, לפניו לא נטמן, כמהר"ר ליפמן נר"ו...".

יחס בית אבותיו של רבי ליפמאן דרשן זצ"ל בלתי ידוע, אבל כותבי התולדות לא נמנעו מלפרט את שמותיהן, על אף שידעו כי אין להם על מה שיסמוכו, ומהם גם דברים בלתי אפשריים.

המקור הראשון והיחיד המנסה לעלות על במתי אבות של רבי ליפמאן דרשן זצ"ל, הוא הגאון ר' פנחס קצנעלנבוין זצ"ל בספרו הנפלא יש מנחילין, בו הוא מעתיק כתב יחס שהי' לו תח"י, ומעצמו רצה לשער שיש קשר לבית אבותיו של רבי ליפמאן דידן, ולמעשה חזר מיד מן ההשערה שלו.

ונעתיק את לשונו של ר' פנחס קצ"ב זצ"ל (סי' קל"ה) מתוך כתב יחס שכתב הג"ר אריה ליב אב"ד בוסקוויץ זצ"ל, ב"ר מנחם מנדל אב"ד רוסטיץ זצ"ל, ב"ר דוד אב"ד טריביטש זצ"ל:

ה. דוד קיפמאן בספרו על גולי ווינא DIE LETZTE VERTREIBUNG DER JUDEN AUS WIEN UND NIEDERÖSTERREICH BUDAPEST 1889 עמ' 87 הערה 3. גם בעל כלילת יופי עמ' קא כותב על ר' ליפמאן "ולפי דעתי הוא הנזכר בשו"ת צ"צ בסימן מ"ט".

ו. הצ"צ היה לפני ניקולשבורג אב"ד בק"ק קרעזמיר ופריסטיץ שבמדינת מעערין, וא"כ היה ר' ליפמאן אב"ד באחת משתי הקהילות הנ"ל.

ז. גם בזה אני סומך על עדותו של קיפמאן [שם] שהכוונה לר' ליפמאן דידן.

"אאמו"ז הרב הגאון [ר' דוד אב"ד טריביטש הנ"ל] סדר היחוס משפחת הורוויץ בפראג.
כך שמעתי מפי מהר"ר זלמן פישוויץ מווינ'":

כמוה"ר ר' ישראל סג"ל;

בנו ר' פנחס בנה בה"כ בפראג;

ישעיה בן ר' פנחס סג"ל;

זלמן בן ישעיהו ; שלשה בנות של ר' ישעיהו; הא' ריזל, ב' נחמה, ג' ניסל;

ר' ליפמן (הסוגריים בהכ"י: ואפשר ויכול להיות, שהוא הרב מו"ה ליפמן שהיה אביו של בעל המדפיס
בוולצבך הידוע שהיה זקן גדול מהר"ר אהרן זצ"ל) בן ריזל הנ"ל, אשת ר' אורי קעלמה [קומה,
קאמן?]; ר' שמעון בן ריזל;

ר' זלמן פישוויץ (הנ"ל מווינ') בן שמעון,

ור' ליפמן הנ"ל, בתו נקראת הענדל;

בתה נקראת ריזל,

ואני הכותב ר' דוד בנה של ריזל, עכ"ל הנ"ל.

(הסוגריים בתוך הכ"י: ואם היה ר' ליפמן הנ"ל אביו של ר' [אהרן] המדפיס הנ"ל, א"כ היה ר' אהרן אחיה
של מ' הענדל הנ"ל שהיא אם אמו של הרב מהר"ד ז"ל הנ"ל, וזה מוכחש מצד השכל לדעתי שיהיה ר'
אהרן אחי אם אמו של הרב מהר"ד הנ"ל ודי בזה)."

מתוך דבריו יוצא לנו ייחוס כדלהלן:

מרת ריזל ע"ה - בתו של ר' ישעיהו הורוויץ זצ"ל, בנו של ר' פנחס הורוויץ זצ"ל אשר בנה
את הביהכ"נ הידוע בפראג הנקרא "ר' פנחס'ס שוהל", נשאה לר' אורי קעלמה [או: קומה, או:
קאמן] וילדה ב' בנים, א' ר' ליפמאן זצ"ל, וב' ר' שמעון זצ"ל. ר' שמעון ילד לו את ר' זלמן
פישוויץ מווינ', ור' ליפמאן ילד את מ' הענדל, אשר ילדה את ריזל, אשר ילדה את ר' דוד
אב"ד טריביטש זצ"ל, כותב כתב היחס הנ"ל.

הג"ר פנחס קאצינעליניבויגין זצ"ל מנסה בראשונה לצדד כי ר' ליפמאן הלז המוזכר בכתב
היחס הוא הוא הגאון ר' אורי ליפמאן דידן, אביו של ר' אהרן מדפיס מזולצבאך. אמנם לבסוף
הוא מתקשה בצדק, דלפי"ז יהיה ר' אהרן מדפיס, דודו זקינו של רבי דוד.

והנה, נוסיף על מה שנתקשה בו רבי פנחס בעצמו, יש להוסיף ולשאול, הרי שמו של ר'
ליפמאן היה 'אורי ליפמאן' ואיך א"כ יהיה בנו של ר' אורי קעלמה, כי הדבר בלתי מצוי בעדת
האשכנזים, שאב ובנו ישאו שם אחיד. שנית, בהסכמתו של הגאון רבי אורי ליפמאן זצ"ל דרשן
המובא להלן מבואר כי שם אביו ר' אהרן, ולא אורי קעלמה, ותו לא מידי".

ח). לתוספות הבנה הוספתי מספרים ע"פ חילוקי הדורות.

ט). כלומר, מ' ריזל היתה אשת ר' אורי קעלמה.

י). אשר ממנו שמע ר' דוד אב"ד טריביטש זצ"ל את סדר היחס.

יא). וכ"ז מלבד ענין תמוה, שיהיה ר' ליפמן חתן ר' זלמן פישוויץ, בן בנו של אחותו.

ורק נשאר לנו להבין מה ראה ר' פנחס קצ"ב זצ"ל מתחילה, לצדד ולומר שר' ליפמאן דידן הוא ר' ליפמאן הנזכר בכתב היחס, והרי כמה ליפמאן איכא בשוקא. ולמה בכלל הכניס עצמו בהשערה בלתי מבוססת כזאת.

סביר להניח, כי כאשר פגש את רבי אהרן מדפיס נושא מאמרינו (ראה להלן), הגיד לו כי הוא מנכדי משפחת הורוויץ המפוארה, אבל לא זכר את סדר הדברים. ובראותו כתב זה ניסה לשלב את השמועות. אם צדקנו בזה, אולי נוכל לתקן קצת הדברים ויסורו התמיהות הנ"ל.

יתכן, ולרבי ליפמאן הנ"ל המוזכר בכתב היחס, מלבד בתו הענדיל, היה לו בן רבי אהרן, לא שלנו, אלא אביו של רבי אורי ליפמאן דרשן מוויין. רבי אהרן קרא את שם בנו אורי על שם אבי אביו וליפמאן על שם אביו. ולפי"ז גם סדר השנים יתאמו למציאות. ומ"מ אין אלו אלא השערות בעלמא".

ההסכמה היחידה הקיימת מהגאון רבי אורי ליפמאן דרשן זצ"ל, נתונה ע"ס אור חדש, אמסטרדאם תל"א. זה לשונו:

הסכמת ב"ד [-בית דינו] של הגאון מהו"ר ר' גרשון נר"ו דק"ק ווינא

ה"ה הרב הגאון הדרשן הגדול ולפנים בישראל הרביץ תורה בישראל והיה ר"מ ואב"ד בכמה קהלות קדושת נקרא מוה"ר ליפמן דרשן מווינא

אור"ח חיי"ם למעלה למשכיל מושכל שכל טוב לכל עושיהם מעשי ידיו להתפאר באר הטיב הדק הדק בקול יפה וכסולת מנופה בשלש עשרה נפה אשר איזן וחקר האיש אלהים המופלא בתורה ר"מ ואב"ד בשתי קהלות קדושות הנ"ל ה"ה כמו"הרר חיים בן מהר"ר בנימין זאב באכנר והוציא לאור תעלומת חכמה ובירר אוכל מתוך אוכל במילי דברכות חדושי דינים מה שהשמיטו הקדמונים, ונוסף על הראשונים נותן טעם לשבח בפנים מפנים פונים על כל דין ודין כמסיני נתונים בכן למען יגדיל תורה באתי כיהודא ועוד לקרא בהסכמה גמורה ובגזירה חמורה על כל המדפיסים תוך ששה שנים כנזכר למעלה בשורה.

כה דברי המדבר באכסני' של תורה

היום יום ד' כ"ג ימים בחודש ניסן שנת תכ"ט ליצירה

נאם הק"ק אורי ליפמן בא"י מהר"ר אהרן ז"ל ה"ה

(יב). אכן קצת סמך מצאתי במה ששם אחותו של רבי אהרן דידן היה מ' ריזל ע"ה, אשת ר' קאפל ריס זצ"ל. וזה כשם זקינתה מ' ריזל אשת ר' אורי קעלמה. אמנם לפי"ז היה ר' אורי ליפמאן דרשן דור ששי לר' פנחס הורוויץ זצ"ל. וזה בלתי אפשרי, כי ר' פנחס הורוויץ נפטר בשנת ש"ח לפ"ק, ור' ליפמן כנראה כבר היה נולד בעת ההיא. אולם, חושש אני שגם בדבר הזה שלטו בלבולי דברים. כי ר' ח"ד פעלד ז"ל כתב כי אחיו של ר' פנחס, ר' אהרן משלם, הוא אשר בנה באמת הביה"כ הנקראת ר' פנחס שוהל, ונפטר בשנת ש"י לפ"ק. וזה תמוה ששני אחים אחד נפטר בשנת ש"י ואחד בשנת ש"ח. גם כתבו שהוא היה גיסו של הרמ"א זצ"ל, והרי הרמ"א נפטר כבר בשנת של"ב. יותר מסתבר לומר כי ר' פנחס גיסו של הרמ"א ואחיו של ר' אהרן משלם, היה זקיניו של ר' פנחס הורוויץ מפראג. ולפי"ז י"ל כי אליו הכוונה בכתב יחס זה, ושפיר נוכל לצדד כי ר' ליפמאן היה דור שישי לו, וברוך היודע. עוד לתולדותיו של ר' פנחס סג"ל הורוויץ ז"ל ראה מה שצוין בישרון יג עמ' תשטו הערה 6. (ועיין עיר הצדק עמ' 19-21 מש"כ עלי, וע"ע מש"כ בעל עיר הצדק במענה' עמ' 13-15).

בשנת ת"ל, עת שהגלה הגולה מעיר ווינא בגזירת הגירוש המפורסמת, גלה ר' אורי עם כל משפחתו משם, ולא ארכו לו הימים, ובשנת תל"ב לפ"ק עלתה נשמתו השמימה.

מלבד בנו רבי אהרן נושא מאמרינו⁸⁷, היה לו להג"ר ליפמאן עוד בת, מ' ריזל ע"ה, אשר היתה נשואה להפרנס הג"ר קאפיל ריס זצ"ל⁸⁸ בנו של ר' מרדכי מאדיל זצ"ל דיין בווינא⁸⁹. וגם היה לו בת מ' פוגיל ע"ה, כנזכר במשפחת ק"ק פראג (עמ' 85).



תולדות משפחתו

גם על רבי אהרן מדפיס נושא מאמרינו לא ידוע הרבה על שחר ימי נעוריו. ועל אף שהיה ת"ח נכבד ויודע ספר, מעולם לא שימש בתור רב או מורה הוראה, ולכן קיים חוסר במקורות לכל המנסה לפרט תולדות ימי חייו. וזאת, כי בניגוד לרב קהילה, אשר יש כמה מסמכים ורשומות אשר נוכל לשאוב מהם פרקי תולדות, הרי על רבי אהרן יש חוסר באמצעים המקובלים, ויש מן הצורך להגיע באופן עקיף לברר ככל האפשר את תהלוכות ימי חייו המליאות טעם.

(יג). בס' ותשר דבורה ח"א עמ' ל' יש שם בבלולי דברים ביחס ר' ליפמאן ור' אהרן ע"ש.

(יד). הוא הגבר אשר הקים עול, אחרי השתדלות מרובה שעשה פרי, והשיג רשיון מאת הקורפיסט לבנות בית הכנסת הגדול בברלין בשנת תנ"ז לפ"ק [ראה בספרו של דוד קויפמאן על גולי ווינא DIE LETZTE VERTREIBUNG DER JUDEN AUS WIEN UND NIEDERÖSTERREICH, BUDAPEST 1889 עמ' 212].

בפנקס הבתים שבווינא הנ"ל, מוזכר בזה"ל (מס' 60): "בית שותפי' הנעלה הר"ר קאפל ב"ר מאדל דיין ס"ל ואשת הנעלה ר' זלמן ר' אנשליש". וע"ש בהערה.

ר' קאפיל נפטר בברלין. וזהו נוסח מצבתו: "פה נטמן האלוף הישיש מוהר"ר קאפיל בה"ה הדיין המצוייני מוה"ר מאדל סג"ל זצ"ל מק"ק ווין וחתן הגאון מ' ליפמן דרשן זצ"ל מק"ק הנ"ל המעטירה. יצאה נשמתו בטהרה ליל ו' כ"ה ניסן תס"ט ליצירה ולמחרתו ביום הששי נקבר ונספד כשורה נשמתו בצרור החיים תהא צרורה".

טו). נקרא ר' מאדל ריס או ריו, בן ר' דוד טעבלי. היה מקודם אב"ד שנייטיץ למשך שנה אחת (מאיר הילדסהיימר, תולדות קהילות שנייטיץ עמ' 30). והוא אשר הכריע בהיותו הבורר בסכסוך שהיתה בין עיירות שנייטיץ ואוטנווס. גם הוא הסכים ע"ס אור חדש, אמסטרדאם תל"א, ועל הכותרת כתוב: "הסכמת הרב המופלג דיין מצוין והיה ר"מ ואב"ד לפנים בישראל בק"ק שנייטוך ה"ה התורני כמוה"ר מאדל דיין נר"ו מווינא" וחותם עצמו: "הצעיר מרדכי מתקריא מאדל בלא"א הרב דוד איש מבית לוי איטינגן". היה מגדולי ווינא ומדייני ב"ד של ר' גרשון אשכנזי, בעל עבודת הגרשוני. (ומ' גליקיל מהעמלין ע"ה משבחת אותו מאוד וגם את אשתו מ' פסיל ע"ה, אשר היתה בתו של הפרנס בווינא הר"ר דוד יעקב ניימרק, אביו של ר' זלמן מריליס אב"ד אה"ו). ועוד בן היה לר' מאדל, אשר נשא למ' מוטה ע"ה, אחותה של האשה המפורסמת הנ"ל מ' גליקיל מהעמלין ע"ה. (כן מספרת בעצמה מ' גליקיל בספר זכרונותיה, והחתונה התקיימה בהאמבורג). ר' מאדל בא אחרי הגירוש לברלין עם בני ביתו, ויסד שם את הקהילה ובית החיים, והיה מן הראשונים שנקברו שם ביום י' אלול תל"ה לפ"ק (עמודי העבודה עמ' 284). בפנקס הבתים שבווינא הנ"ל מוזכר בזה"ל (מס' 82): "בית וקרעק של האלוף מוהר"ר מאדל דיין ס"ל יצ"ו". עוד עליו ראה בספרו של דוד קויפמאן על גולי ווינא עמ' 87 הערה 2, וע"ש שד"ת מובא ממנו בס' לקט שמואל, ויניציא תנ"ד.

טז). בס' שם שמואל עמ' סה יש סיפור עם כתיבת גט ממה שאירע עם הגאון ר' ליפמאן, ואיני יודע אל מי הכוונה, ומן הסתם לבעל תוס' יו"ט.

רבי אהרן מדפיס ז"ל נשא בראשונה בעיר מגורו ווין בחודש תשרי שנת תכ"ח לפ"ק, את מ' גיטיל, בתו של ר' ישראל פרענקיל ז"ל דודו של המטה יששכר". לאח"כ נשא שנית את האשה מ' בילא ע"ה, בת הפרנס ומנהיג הר"ר משה ב"ר אורי שרגא בלאך זצ"ל, המכונה ר' פייש בלאך מעיר ניהויוז, בעל המדפיס בזולצבאך".

פעולותיו של ר' משה בעסק הדפוס יתוארו בפרק הבא, כאן רק נצטט את מקצת שבחיו שנכתבו ע"י מחברים שהדפיסו את ספריהם בבית דפוסו שבזולצבאך".

הגאון ר' יוחנן ב"ר מאיר קרעמניצר, בעמח"ס אורח מישור על דרכי משה הארוך, זולצבאך, תנ"כ. (כותב בזה"ל (סוף יורה דעה): "על הטוב יזכר שמו של האלוף המרומם הראש והקצון פ"ו [-פרנס ומנהיג] כהר"ר משה בלאך יצ"ו המחוקק, לזכות הרבים הי' משתוקק, וטרח ויגע להוציא ממון על אותיות חדשות ונוסף על זה ממתין לי בסך רב מתשלומי דפוס הספר עד משך זמן המוגבל שבינו לביני, זולת שאר חן וחסד וטובה שגמלני. בזכות זה יהי רצון לפני שוכן מעונה, שיברכיהו ויצליחיהו בכל עת ועונה, וישמריהו מכל מכשול ותקלה וסכנה, ויוכל לעלות לציון ברננה אמן".

גם בראש ספר שער אפרים מוזכר שמו לטובה ולברכה בזה"ל: "ברם זכור אותו האיש לטובה ושמו האלוף המרומם הראש והקצין כהר"ר משה בלאך יצ"ו המחוקק אות ותיבה בעט ברזל ועופרת חציבה, פ"ו [-פרנס ומנהיג] דק"ק זולצבאך יע"א אשר לבו נדבה להלות סך מסיום ברוח נדיבה, לסייע לדבר מצוה זו כי רבה, וכי זו בלבד עשה לנו מש"ה, קר"א לנו ביו"ם ובלילה לכלכל הנצבה, להייתי מאוכלי שלחנו האכלנו את המ"ן על השובע, נכבדות מדובר בו להשיב לטובים במדה טובה ומרובה, עפיה שפיר ואגביה שניא ומזון לכולא בה, ביתו פתוחה לרוחה, ממזון וארוחה, ליגון ואנחה, בסבר פנים יפות ובשמחה, להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה, אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה, גלל כן ויגש יהוד"ה" הגשה לתפלה לאל דגול מרבבה, י"י שמעה י"י סלחה י"י הקשיבה, זכרה לו אלהי לטובה, והיה מעשה הצדקה שלום וגו' השקט ובטח עד עולם גם עושר גם כבוד ברבות הטובה, ויאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים עוד יגובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו מזעירא ועד רבא. אמן".



(יז). הישיבה הרמה בפירודא, ח"א עמ' 294. רבי אהרן מזכיר במחזוריו את בעל מטה יששכר בתור "מורי ורבי".

(יח). ר' משה בלאך ז"ל נשא בשנת תכ"ד את האשה מ' פריידיל בריינדיל ע"ה.

(יט). מן הצורך להבהיר שלא ברור אם לא שגג ברואה בנסיון הגדול של דור ההוא להימשך אחרי צבי השבור משיח השקר ימ"ש. שכן בוורה שיצא לאור ראשונה מתחת ידו כמבואר להלן, מצא בה רמ"מ גאלדשטיין שליט"א מו"ל ס' אמת ליעקב להיעב"ץ, מאנרא נ"י, תשע"ז, הגהות הנוטים לשבתאות רח"ל, ע"ש במבואו הגדול. ועיין מש"כ להלן בסוף המאמר.

(כ). משום מה נשמט ספר זה מרשימותיו של פרידברג בספרו תולדות דפוס העברי.

(כא). בזה רמז הכותב את שמו, ה"ה המביא לבית הדפוס הג"ר אריה יהודה ליב הכהן זצ"ל בנו של בעל שער אפרים.

בבית הדפוס

על אף כי רבי אהרן היה גדול בתורה, והיה נסמך להוראה בתואר "מורינו"²⁹⁴, לא רצה להיות אוכל משלחנו של אחרים, ועשה כהוראת המשנה, טוב תורה עם דרך ארץ, והכניס רבי אהרן רוב מרץ וכשרון בבית הדפוס אשר בזולצבאך, שם פעל חמיו ר' משה בלוך, וממנו עברו ליד בניו, ולימים מסרוה לגיסם הוא רבי אהרן דידן. כדאי ליתן סקירה על בית הדפוס ופעולותיו, מקור פרנסתו של רבי אהרן.

אין צורך לתאר את מהותם של בתי הדפוס בימים של פעם, ואין פה מקומו במילים אחדות יש להבהיר, כי בימיהם היו בתים הללו מן העבודות הכי רציניות ומיוסדות, והיו נתונות תחת עינה הפקוחה של הממשלה, ובכל צעד ושעל היו צריכים לחדש את הרשיון והמסמכים הצריכים לה. גם כשרונות ומומחיות היו מצומדים אל העבודה לפקח על מלאכתה שתהיה מהודרת ומוצלחת, ותמיד היו משימים לב לשפר את האותיות והלוחות כדי שיקפצו קונים לפרי מעשיה.

בית הדפוס שבעיר זולצבאך²⁹⁵ השוכנת במדינת בוואריה, פתח את דלתותיו כבר בשנת תכ"ט לפ"ק ע"י הרב יעקב בק ושותפו ר' יצחק יידלש ז"ל. אמנם לא ארכו הימים ובשלהי שנת ת"ל נסגרו דלתותיו בנסיבות שונות.

בשנת תמ"ג נתייסד בית הדפוס מחדש, הפעם ע"י הר"ר משה בלאך ב"ר אורי שרגא, המכונה פייש, זצ"ל. ואת הספר הראשון שיצא לאור על ידו היה ספר הזוהר בשנת תמ"ה. סידור האותיות נעשו ע"י ר' מנחם מן ב"ר יצחק מפראג ז"ל. שמעו הטוב של המדפיס ובית דפוסו נתפרסם עד מהרה, והיו מחברים באים מכל המדינות להוציא לאור את ספריהם בבית הדפוס אשר בזולצבאך. כנוכר למעלה, בהיות ר' משה בלאך גם פרנס ומנהיג, פתח להם את ידו ברוח נדיבה, להלוות סכומים גדולים ולהאכילם לחם חוקם, בהיותם מתעכבים בעירו למשך זמן ההדפסה.

את זכרו של רבי אהרן נושא מאמרינו, כבר אנו מוצאים בשנת תמ"ה, עת שיצא לאור מבית הדפוס ספר חסידים, ובשער הספר נזכר רבי אהרן לתהלה בהיותו נותן את הוצאת הדפוס של הספר²⁹⁶. וזהו הנוסח הכתוב שם: "ברכה לראש משביר להאלוף הקצין כהר"ר אהרן בן הגאון כמוהר"ר ליפמן הדרשן הגדול שהיה מרביץ תורה בק"ק ווינא, אשר הזיל כספו מכיסו לכבוד השם ולכבוד הספר הנכבד הזה, אשר לא נדפס זה יותר ממאה שנים, כדי שיעלו חסידים בכבוד. ובכן צדקתו יעמוד לעד קרנו תרום בכבוד יראה זרע יאריך ימים אמן".

כב). הרב בנימין שלמה המברגר בספרו הישיבה הרמה בפירודא ח"א עמ' 294. וכך כינוהו הגאון ר' ישעיה באסאן זצ"ל, ראה להלן.

כג). תולדותיו של בית הדפוס שבזולצבאך, שאבתי בעיקר מספר תולדות הדפוס העברי עמ' 69 ואילך. אשר מקורותיו מספרו של וויברג 1904. M. Weinberg, Die hebraischen Druckereien in Sulzbach. Frankfurt A. M. על דגל שבבית הדפוס ראה א. יערי, דגלי המדפיסים העבריים, עמ' 152.

כד). אולי ממה שלא נזכר בזה על היותו חתן המחוקק ר' משה, יש במשמע כי בעת ההיא, שנת תמ"ה, עוד לא נשא שנית אל מ' בילא בתו של ר' משה.

בעת שהתחיל ר' משה בלאך להכין את בית דפוסו לעבודה גדולה ונכבדה, היא הדפסת התלמוד, וכבר היה הכל מוכן ומזומן, הנה פתאום שבק חיים לכל חי, במיטב שנותיו, בשלהי שנת תנ"ג לפ"ק. אז עבר בית הדפוס לשלשה בניו של ר' משה, ה"ה ר' פייש, ר' שמואל, ור' מאיר. אמנם בניו של ר' משה לא נסגו אחר מתקוות אביהם, ובי"ז אלול תנ"ד כבר יצאה לאור מסכת ראשונה מבית הדפוס והיא מסכת בבא מציעא. ומאז ועד שנת תנ"ה יצאו לאור עוד כמה מסכתות, והן ביצה, חגיגה, ראש השנה, כתובות, בבא קמא, מכות.

לערך בשנת תנ"ו, חלה שינוי בעלות בבית הדפוס, ועבר מרשותם של האחים בני ר' משה, אל רשות גיסם רבי אהרן, בעל אחותם מרת בילא ע"ה. ואז המשיך והוציא לאור עוד ב' מסכתות, מגילה וסנהדרין. כבר בשנת תנ"ז הוציא רבי אהרן לאור מחזור לכל השנה עם הפי' הדרת קודש והוספות רבות, אמנם לא היה זה עד שנת תנ"ט, שיצאו לאור מחדש המחזורים המפורסמים כליל בהדרם בין בערכם הפנימי, באותיות מהודרות, ובין בערכם החיצוני שנדפסו על נייר קלף נחמד. מלבד זאת הוציא לאור עוד הרבה ספרים, והאחרון שבהם צאינה וראינה בשנת ת"פ לפ"ק. בעת ההיא שבק רבי אהרן חיים לכל חי, והוא בן שבעים וחמש. אשתו מ' בילא ע"ה היתה עודנה בחיים בשנת תפ"ט¹.

מאז עבר ליד בנו, ר' משלם זלמן פרענקל, והוציא לאור ספרים רבים. הוא נאסף אל עמיו כנראה בתחילת שנת תקמ"א לפ"ק, זקן ושבע ימים. כבר בחייו, מבערך שנת תקכ"ד, העביר את בית הדפוס לידי בניו, ר' אהרן ור' נפתלי. ולימים נעזרו ע"י אחיהם בפירודה, ר' ליפמן זולצבאך. משנת תקמ"ו כבר מוצאים אנו ר' יצחק זעקל, בנו של ר' אהרן, עוזר לאביו בבית הדפוס, וכאשר אביו נפטר בתחילת שנת תקנ"ו החל הוא לבדו לנהל את עסק הדפוס, עד לשנת תקע"ט לפ"ק.

בשנת תקצ"ט עבר בית הדפוס למקנת כספו של הרב חיים פראנק, ופעל לכמה שנים עד לסגירתו בשנת תר"ו. ובה נסתיימה תקופה של קרוב למאתיים שנה אשר פעל בית דפוס בעיר זולצבאך.



מחזורי זולצבאך

בצדק ניתן להיאמר, כי גולת הכותרת של בית הדפוס שבזולצבאך, היא המחזורים המפורסמים שיצאו לאור מכותלי בית דפוסו של רבי אהרן.

בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ג) כותב בזה"ל: "מחזורים דפוס זולצבאך, אשר כל בני אשכנז נמשכין אחריהם ונוהגין כן"².

כה). כ"כ ר' יצחק דוב פעלד בחילוקי אבנים שבסו"ס יש מנחילין.

כו). וראה את עדותו המעניינת של הרב בנימין שלמה המברגר בספרו הישיבה הרמה בפירודא ח"א עמ' 294 הערה 186, כי עוד בשנת תשל"ז מצא על בימת החזן בביה"כ במדינת עלזאס, מחזור זולצבאך דפוס ראשון עודנו בשימוש!

עיקר ייחוסם המרומם של המחזורים שיצאו מבית הדפוס שבזולצבאך, הוא בשבח ששבחו אותם כולם בהיותם יפים ביותר מאירי עינים, כמובן לפי ערך יופי הדפוס שהיה מצויה בימים ההם. גם הדפיסו סביב לה את הפירוש הקדמון הדרת קודש, שיצא לאור לראשונה בויניציא שנ"ט לפ"ק.

בראשונה, כשיצאו המחזורים לאור בשנת תנ"ט לפ"ק, הם נמכרו במחיר גבוה, כי היופי והחשיבות גרמו לכך שהם יהיו נחשבים לבעלי רמה מיוחדת. וללא ספק אכן השקיעו בהם הרבה מאמצים, טירחה וממון, עד שזכו לקנות שם טוב לפני מעשיהם. רק יחידים עשירי עם, השיגה ידם לקנותם. הם שמרו עליהם כבבת עינם, והמחזורים לא היו מצויים לגמרי בבתי מדרשות לכלל הציבור. דבר זה גרם ללא קצת לעזות שפתים על רבי אהרן, שאין כוונתו לש"ש, רק להרויח הרבה ממון מהקצינים שבמחנה.

וכראות רבי אהרן מה שמרגנים עליו הבריות, החליט לחזור ולהדפיסו, והפעם בכמות מרובה, ובדעת שיימכר במחיר השווה לכל נפש. וכזה המה דברי מחותנו, מורו ורבו הג"ר יששכר בערמן אב"ד פירדא זצ"ל בעל מטה יששכר, בהסכמתו על מהדורת תס"ט: "הנה הגבר... אשר עשה מחו' המופלג בתורה התורני הרבני מוה"ר אהרן בן הגאון מוה"ר אורי ליפמן דרשן ממגורשי ווין... ומרוב הוד יופיו וחשיבותו המה חתומים באוצרות, נתונים אצל בעלים היושבים על גפי מרומי קרת, ומעין רובא דעלמא כלילת יופי זאת נעדרת... אשר בשביל זה נדבתו רוחו הטהור לדפוס המחזורים שנית בתוספות מרובה, למען לא יחסר ליריאי ואלא ימצאו מקום להוציא עליו דיבה..."

מחזורים הללו היו הולכים ונדפסים הרבה פעמים בהדפוס שבזולצבאך, ולימים, אף בשאר בתי הדפוס, כאשר הם מתפארים בעצמם וכותבים שהוא נדפס "כמו בזולצבאך".

לאחרונה, יש מוצאים בו מקורות לכמה מנהגים ודינים, ומ"מ עדיין לא נתלבן נושא זה כל צרכו⁶².



זרעו אחרי

ידוע לנו על שני בנים שהיו לו לרבי אהרן. האחד הוא ר' משלם זלמן⁶³ ז"ל, אשר ירש את בית הדפוס מאביו. והשני הג"ר שמעון זצ"ל, סופר ומגיה, מתושבי אייזנשטאדט ומגבאי הקהלה, ולפי רשימת היהודים משנת תצ"ה לפ"ק היה "מנהל חשבונות אצל היהודי סונצהיימר בווינא"⁶⁴.

כז). גם הסכימו עליו אז הגאון ר' נפתלי כ"ץ מפפד"מ זצ"ל בעל סמיכת חכמים, והגאון ר' גבריאל אב"ד מיץ זצ"ל.

כח). ראה המאמרים דלהלן: ר' יחיאל גולדהבר, ירושתינו ספר חמישי, תשע"א, עמ' קמ"ד, במקור מנהג כיסוי השופר בין סדר לסדר; הרב ליברמן, קונטרס בשבילי הירח, בנוסח קידוש לבנה שבמחזור זולצבאך; ר' ישראל מרדכי פלס 'האם חסרים דפים במחזורי זולצבאך?' בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד) עמ' קכ"ה ואילך. נמצא גם מושג של "מחזור מיוחד לחתנים", זולצבאך תנ"ט, עם הסכמות, שנמכר ביודאיקה ירושלים.

כט). כנראה נקרא ע"ש זקינו, ר' משלם זלמן פישוויץ - אויערבאך זצ"ל.

ל). רפאל פטאי, ערים ואמהות בישראל ח"א עמ' 63.

ר' שמעון נזכר לתהלה בשער ספריו של הגאון ר' מאיר אייזנשטאט זצ"ל, בעל שו"ת פנים מאירות^א. יש במגילת יוחסין אחת, אשר שם אשתו היתה מ' הינדל ע"ה, ולא ברור בתו של מי היתה^ב. באותו מקור נמסר, כי ר' שמעון לא זכה לזש"ק רח"ל^א.

ר' זלמן הנ"ל נודע בעיקר עבור פולמוס שנתהווה בינו ובין מדפיסי אמשטרדאם אודות הדפסת הש"ס בשנת תקי"ב בעת ובעונה אחת. גדולי הדור נתערבו בפרשה הלז, זה עומד לצדו וזה אל שכנגדו. לא כאן המקום לפרט את השתלשלות הדברים, אשר באו בארוכה בכמה מקומות וכמו שיפורט בהערה^ב, והרוצה לדעת אותה יקחנה משם.

גם בנו של ר' זלמן, ה"ה רבי אהרן, ירש את בית הדפוס וזה לו הדור הרביעי שנשאר בית הדפוס שבזולצבאך בתוך המשפחה^א. התורני הר"ר יצחק איצק ב"ר ישראל דערקהיים זצ"ל, בספרו גבעת שאול- והוא הספד על רבו הג"ר שאול אב"ד האג זצ"ל, מביא מה שקרה לו בבחרותו יחד עם ריעו ר' אהרן הלז, בעודו בחור צעיר לימים. ואלו הם דבריו^א: "אספר לבניי חביביי מה שקרה לי בימי בחרותי, הייתי מלמד במאטבך אצל ר' ליפמן. ואצל אחיו ר' ליב היה שם בחור ושמו ר' אהרן בן המדפיס ר' זלמן זולצבאך. ובשביל שהיה שם איש הגון עני ואביון 'אביגדור בינא', שאשתו וילדיו היו חולאים, היינו הולכים מבית לבית לאסוף נדבות לרפואתו. ויהי כי באנו אל איש קצין מאוד לשאול ממנו דבר מה, לא די שלא נתן לנו כלום, אלא אף לא רצה לפגוש אותנו. וכאשר היינו הולכים ממנו וכמעט שכבר היינו חוץ לביתו, אמר לי ר' אהרן הנ"ל בזה הלשון: זה מה שקוראים "בית יהודי"! הרי עכשיו הוא רק שעה עשר ביום, וכבר שלחנו ערוך לכבוד שבת וכלים זהב וכסף ערוכים ומונחים על השלחן. אמרתי לו, אין אתה אלא שוטה שבעולם, הרי איש הזה לא רצה ליתן אף פרוטה אחת לעני, כל מה שאתה רואה, אינו לכבוד שבת אלא לכבוד עצמו להתענג בהם^א".

כאמור למעלה, מלבד בנו ר' אהרן היה לר' זלמן עוד ב' בנים, ר' נפתלי ור' ליפמאן זולצבאך מפירודה. עוד דור אחד ידוע לנו, והוא בנו של ר' אהרן, ושמו ר' יצחק זעקל, אשר ירש את בית הדפוס של אביו כמסופר למעלה.



לא). מסתבר כי מטעם זה שינה בעל פנים מאירות את מקום הדפסת ספרו, כי ח"א נדפס בשנת תע"ה באמשטרדאם אבל ח"ב נדפס בשנת תצ"ג בזולצבאך, שעמד תחת בעלותו של ר' זלמן אחיו של ר' שמעון.

לב). ראה מש"כ ר' יו"ט ליפמאן ראקאו בצפונות י"ד עמ' צ"ח הערה 13-14.

לג). עוד עליו ראה דובער וואכשטיין אבני אש, חלק אשכנזי, עמ' 43-44.

לד). ראה מאמר על הדפסת התלמוד לרנ"ג ראבינוביץ. ובמבוא לספר בנין אריאל. ובס' שנות דור ודור, ח"ג עמ' תקל"ו ואילך.

לה). וראה בהקדמה שבראש ס' וזאת ליהודה, זולצבאך תקל"ו.

לו). דף ב' ע"ב-ג' ע"א. במקור ביידיש ותרגומתי אותה ללה"ק.

לז). דברים דומים לסגנון זה נמצא בספר אהל יעקב להמגיד מדובנא זצ"ל פ' בהר, עה"פ כי ימוך אחיק, ע"ש דברים נפלאים בזה על פי משל נחמד כדרכו.

מדברי תורתו

הגר אברהם גראטי מפראג זצ"ל, בספרו באר אברהם על הגדה של פסח, זולצבאך תס"ח, מביא דבר תורה מרבי אהרן, וז"ל (דף ט"ז ע"א): "ואח"כ אמר תירוש על גלות השלישי האיך נשלם ברד"ו שנה, אמר וימררו את חייהם בעבודה קשה, שהי' קושי השיעבוד בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה וכו' בפר"ך דייקא וזאת השלים הגלות השלישי לרד"ו שנים. וז"ש אמר להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. שמעתי מהאלוף מוהר"ר אהרן זולצבאך שזה מרומז במלת דו"ר אותיו' רד"ו".

גם הגר עקיבה בער ב"ר יוסף מווינא, בספרו עבודת בורא (מהדורא בתרא), זולצבאך תס"ז, מביא ממנו דבר תורה וז"ל (דף ו' ע"א): "והטעם ששם הוי' סובל ט' מספרם, כי ט' הוא מספר שאינו סובל שום הוספה, כי ב' פעמים ט' עולה י"ח והוא במספר קטן ט' י' במ"ק א' ח' עולה יחד ט'. ב' פעמים י"ח הרי ל' הוא ג' ו' הרי ט'. ב' פעמים ל' עולה ע"ב ע' הוא ז' ב' הרי ט'. ב' פעמים ע"ב עולה קמ"ד ק' א' מ' ארבע וד' הרי ט'. וכן לעולם אם תקח אותו כופל ומכופל הרי לך ט'. ושמעתי מפי מחותנ"י האלוף התורני מהר"ר אהרן בעל המדפיס שלזה כיון הפייטן אמ"ת חותמו, שאמת עולה במ"ק ט' ולכן להודיע לכל כי הוא אחד".

(לח). בנו של הגר מענדלי מבומסלא זצ"ל, וחתן הגר שמעון לאוויטיץ מפראג בנו של הגר משה פרץ המכונה סבלא זצ"ל אב"ד שנייטיץ. [כן נראה שהמחבר היה חתנו של ר' שמעון ולא אביו ר' מענדיל, ועיין בשער ספרו].

והואיל ואתי לידן משפחה הזאת נימא ביה מילתא, כי עוד בן היה לו לר' שמעון הנ"ל, ור' יצחק שמו, היה פרנס ופרימס בפראג, והואיל ואני מתייחס אליו אציג את מה שמצאתי לו.

נוכר בכתב יחס של ר' מאיר פערלס ז"ל [ונפ' מנחם אב ומנו"כ בפראג]. בנו של הישיש הגאון ר' שמעון [נפ' בהיותו למעלה משמונים שנה, אדר ב' תפ"ט ומנו"כ בפראג] (אשר היה שגור על לשונו ששה סדרי משנה) בנו של הגר משה פרץ הנקרא סבלא / זוולא אבד"ק שנייטאך (וזהו' מ' טעלציל ע"ה, עיין להלן). מצאתי הוראה ממנו בשם רבו ר' זלמן [כנראה הכוונה להגר אפרים זלמן שור ז"ל בעל תבואות שור, שנפ' בשנת שצ"ד לפ"ק, ראה עליו: ש. בוכר, קריה נשגבה צד 13 בעהרה] הנמצא בתשו' אמונת שמואל סי' י"ח. [וכנראה נשאל ע"י השואל ר' דוד משנייטיץ, ע"ש בתשובה הקודמת, וכנראה נתחלק לכמה תשובות לפי הנושאים] (וכנראה נפ' לערך שנת תט"ו לפ"ק) גיסו של ר' יצחק היה ר' מענדיל גראטה מבומסלא (אביו של בעל באר אברהם על הגש"פ) או שמא היה גיסו של ר' אברהם בעצמו. ואחיו נוכר במשפחת ק"ק פראג, ובחלוקי אבנים שבסו"ס נשאל דוד. זו' ר' יצחק מרת ריזל [נפ' אלול תק"ב ומנו"כ בפראג] בת ר' הירש. [שמא הוא הנזכר בזכרון ליום אחרון (פראג 1828) שנהרג ד' אדר ב' תנ"ו בנו של ר' מאיר, ושמא זה ר' מאיר שנפטר מנ"א תכ"ח בנו של ר' צבי הירש סאבטקא] ר' צבי הירש היה בנו של ר' שמואל. אשתו של ר' צבי הירש מרת טילה [נפ' בפראג שנת שע"ג] היתה בתו של המהר"ל מפראג. זו' ר' שמואל הנ"ל מ' פערל [נפ' בפראג ב' שבט שנת שצ"ג] בת ר' טוביה. (עיין משפחת ק"ק פראג, ועיין בשער ספר באר אברהם על הגש"פ. ובס' תולדות קהילת שנייטאך עמ' 29 הביא פסק דין ממנו משנת ת"א, וכתב שכיהן בשנייטיץ כערך בשנים ת"י – תט"ו לפ"ק, ע"ש. ועיין בס' בני המדינה ח"ג עמ' 402. ועיין וינברג עמ' 35). חתימתו מצאתי בכתב חרם נגד נחמיה חיון שר"י בק"ק פראג בשנת תפ"ו, נדפס בתורת הקנאות להגריעב"ץ. יחוסו למהר"ל גם באופן אחר: ר' משה פרץ [סבלא/זוולא] הנ"ל אב"ד שנייטאך היה חתן הגר ר' אברהם שמואל בכרך זצ"ל אב"ד ווירמייזא ומדינת פפליץ [נפ' כ"ז אייר שע"ה] בן ר' יצחק דרשן בפראג, ואשתו (של ר' א"ש) הרבנ' מ' חוה היתה בתו של הגר יצחק כ"ץ [נפ' י"ב סיון שפ"ד] (אשר היה בן ר' שמשון כהן אב"ד קרעמזיר, בן בנו של ר' עקיבא כ"ץ הנשיא מאובין [נפ' לערך רנ"ו], חתן ר' אברהם קאצינעלינבויגען אב"ד אויבן) חתן המהר"ל מפראג. (ועיין גם יחוס בעלזא' פרק ג' 12).

לט). לא ידעתי איך היה מחותנו.

מ). כן נזכר בגמ' שבת נ"ה. אבל כוונתו להפיוט בקדושת כתר ליום ב' דר"ה שם כתוב "אמת חותמו להודיע כי הוא

הגאון ר' פנחס קאצינעלינבויגין זצ"ל, בספרו יש מנחילין, מזכיר את פגישתו עם רבי אהרן, ומביא מעשה ששמע ממנו, וז"ל (סי' ס"ז):

וכיוצא בזה שמעתי על הגאון מוהר"ר יהושע ז"ל בעל המחבר מגיני שלמה בהיותו מפורסם לגדול הדור בדורו, ובימים ההם היה ג"כ מפורסם מוהר"ר יהושע העשיל זצ"ל, והיה הגאון יהושע בעל מג"ש הנ"ל מתאמץ על רבנות דק' קראקא, וכד אסיק אדעתיה להיות פועל לטובה בהענין לסבב את הדבר לטובתו, נפל בפיו הפסוק: ה'ני ע'ומד ל'פניך ש'ם ע'ל ה'צור, ראשי תיבות של הפסוק הזה המה אותיות העשל, ע'ל ה'צור: גמטריא קרקא, כלומר, מוהר"ר העשיל, הוא העומד המוכן ומתוקן ומקיים להיות שם, לפניך, ר"ל קודם ומוקדם לך.

וכן היה המעשה של הסיפור השמועה אשר שמעתי מפי זקן אחד המנוח הישיש מהר"ר אהרן בעל מדפיס מזולצבאך, אשר כתבתי סיפור אותו המעשה, שהיה בוויין בשנת²⁸ ת"ד או תט"ו שהיה שם בוויין הגאון מוהר"ר העשיל זצ"ל שהיה מאז ריש מתיבתא דק' לובלין²⁹.



פרפראות לפורים

בשנת תנ"ה לפ"ק יצא לאור מבית הדפוס שבזולצבאך ספר הנקרא "מסכת פורים", ויש בה הרבה ענינים המשמחים את הלב בעניני פורים ושכרות, נכתבים על סגנון וצורת הגמרא. ובסופו אף כעין 'מערבות' עם פיוטי שמחה.

כבר במחזור ויטרי (סי' תנ"ה) נמצא פיוט "ליל שיכורים" הנדפס כחלק מתפילת ליל פורים לרבי מנחם בן ר' אהרן. ואם שיש מעוררים על אמינותו, הרי הוא מוזכר גם בספרות ההלכה רבות³⁰. וכיוצא בזה נדפס גם מהרלב"ג ז"ל³¹, ובסגנון זה יש גם מגילת סתרים לר' קלונימוס בן קלונימוס ז"ל³².

וזה הנדפס על שער הספר:

אחד, וכוונת הפייטן בלתי ברורה. וכבר עמדו בזה המהר"ל והשל"ה הק'. כביאורו של רבי אהרן, כן נזכר בפירושי המחזורים הישנים, ובדומה לזה ביערות דבש, וכעין זה מתאמרי בשם ר"ש מאסטרפאלי זצ"ל.

מא). ורבי אהרן דידן היה אז כבן עשר.

מב). וע"ש מה שהאריך בזה, וראה מה שהארכתי בזה בישורון כרך לג עמ' תתמח, שם, הערה 28-30.

מג). וראה בהקדמת 'אוצר י"ד החיים' להגאון ר' ישכר דוב באב"ד אב"ד בוסקא שהביא סיפור בשם הר"ק השר שלום מבעלז מה שקרה עם הגאון בעל מעשה רוקח באמשרטדאם. וכתב שמקורו הוא ממחזור ויטרי הזה. אבל לא ברור אם השר שלום הסמיך לזה את המחזור ויטרי או הרב מבוסקא (ובתורה ודעת לר' ליב מינצברג ז"ל שינה את טעמו בתבלינים שונים בלי ציון מקור הדברים). וראה גם מועדים כהלכה להרב זווין. וראה מאמרו של הרב ישראל מקלב באסופות ז'.

מד). אמנם כבר ערערו ע"ז, לדוגמה ראה קולמוס (של עיתון משפחה) אדר תש"ע, שאין הדבר כן, ולא הוא מחברו.

מה). וראה מאמרו המפורסם של א"מ הברמן שנתפרסם מעל במות רבות, ההולך ומונה כל 'מסכת פורים' שנדפסו לדורותיהן. לדוגמא ראה ארשת ה' עמ' 136.

מסכת פורים ומעריב לליל פורים הנקר' ליל שכורים

ראו דבר חדש אשר לא נדפס מעולם, איך יתנהגו בו קטנים וגדולים, בפורים לאכול ולשתות בהלולים, כי הוא יום מכובד ויום תינוגים.

הוא ספר קטן הקומה וגדול למראה, כאשר כל איש לנוכח יביט. שהוא יפה המליצה ומדבר גדולות. בלשון צח ומצוחצח, שתלמידי חכמים משתמשים בו. בלשון ים התלמוד, מקרא ומשנה וגמרא, מוטיב ומפרק בפלפול ובסברא. ואף כי הוא דברי היתול ושחוק וכל השומע ישחוק. אך מפני אהבת הלשון ולמשוך לב הנערים ובחורים ללמוד סוגיות דשמעתא נקרבת לזאת המלאכה. להביא לבית הדפוס למזל ולברכה. והמחבר העלים שמו, כי לא ידעתי מי הוא ומה הוא לו, אך מכותלי דבריו ניכר שחכם גדול היה. ומברך בטוב עין, כרב הי"נא מוכר יין, ע"כ אהובי רבתי נאמנים, יקצו על הספר הזה קונים, ואל תחוסו על כספכם, וקחו באמתחותיכם, להניח ברכה אל בתיכם.

ותהי השלמותו בשנת ת'ניא נ'מי ה'כי לפ"ק [=תנ"ה]

בהקדמת הגש"פ ברית מטה משה, ברלין תס"א, לר' משה ב"ר ישעיה ווענגראב מפרעמיסלא^מ, הוא כותב מרורות על הענין הרע הזה^מ, ואלו דבריו (דף ג' ע"א):

אגב באתי להודיע שרעה ראיתי שנדפס דברי ליצינית ושבושים אשר אין להעלות על הספר והיה נקרא מסכת פורים והיה מסודרים כמו משנה וגמרא דרך קושי ופרוקי אשר ראוי ונכון ליתן שבח להבורא ית' שהיצלנו מהמן הרע והם מתלוצצים בעו"ה לא זו אף זו שהי' מהפכים כבודו ית' לכלימה והיה מסדרים כמו מערכות בדברי ליצינות והי' מזכירים ש"ש עליהם כגון בא"י המעריב ערבים וכן כל ברכה וברכה אוי לאזנים כו' ובשמוע כל אלה דוה נפשי מאוד, ומאוד הייתי מצטער. והן אמת בהיותו פה הגאון המפורסים נ"י ע"י פ"ה מ"ו מוהר"ר נפתלי הכהן נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פוזני יצ"ו [=בעל סמיכת חכמים] באתי לפניו בקובלנא רבא על מעשה רשע ופשע אשר לא נשמע כזאת בישראל אשר לא יאומן עד שמסרתי לידו והיה בדעתו לגזור שמת' ונידוי על המדפס ועל כל מי שיהי' בידו שיוציא וישרוף, ולא נתקיים מחמת הטרדה שהיה עליו.

והנה המדפיס העלים שמו ושם עירו באיזה מקום שנדפס, ודרשתי וחקרתי אצל המ[ד]פיסים הבאים לדפוס הטורים בעזרת המקום אי"ה ואמרו לי שנדפס בזולצבאך, והגידו לי מי הוא א'הרע הזה וגליתי טפח ומכסה טפחיים שתכלית שבעים יתלה על חמשים עד שיסור המכשלה הזאת מישראל לפרסם הדבר אז והי' יסלח לו וחלילה על כל

מו). משום מה לא הבחינו הרבה חוקרים ומכנים לו את השם "שליט", מבלי להבין כי אין זה אלא כמו שליט"א הנהוגה בימינו.

מז). וראה גם בתשו' דבר שמואל, ויניציא תס"ב, לר' שמואל אבוהב (סי' קצ"ג, תוכחת מגולה על הלומדים ס' מסכת פורים ועל המחברו), ובס' חמדת ימים (ח"ב פרק ו' תוכחות על חיבור מס' שיכורים), אשר יצאו ג"כ בתקיפות נגד מושגים הללו. דבריהם הובאו בכף החיים (סי' תרצ"ו סקס"א) והחיד"א במעגל טוב (עמ' 221). ועיין משנה ברורה (סי' תק"ס סקט"ו). הגר"ש קלוגר בהאלף לך שלמה סי' רנ"ו. ועיין שו"ת באר משה ח"ח סי' ז'.

א' וא' מישראל שיחזוק[ו] בידם דבר זה ח"ו ובוודאי יקדמו נעשה לנשמע ע"כ דברי מעוטין.

ובוודאי תאבים אנו לדעת מי הוא "הא'יש הרע" הזה, אשר אליו מכוין המחבר את חציו השנונות. מכל אלו שנתנו עיניהם בדברי בעל ברית מטה משה ונשאנו ונתנו בדבריו, לא היה מי שירד לעומק כוונתו, כי ברמיזה גילה הטפח אשר בה טמן את זהות מחבר ה"מסכת פורים" המפוקפקת.

והנה, כוונתו ברורה אל מי מכוין, כי אם מביטים היטב רואים כי לא עשה ריוח כשכתב "א' [=איש] הרע", אלא הדביקים כזה: א'הרע. ומה שכתב "וגליתי טפח ומכסה טפחיים שתכלית שבעים יתלה על חמשים"^{מח} רוצה לרמז שיש להסיר 'שבעים' היינו אות 'ע' שבסוף תיבת 'הרע', ובמקומה להניח 'חמשים' היינו אות 'ן', ובוזה יצא שמו לנכון 'אהרן'.

אך דא עקא, כי בעל ברית מטה משה לא כתב כי ר' אהרן 'חיבר' את הספר, וזה לא ידע ולא שמע. רק ששמע כי ר' אהרן היה ה'מדפיס' של החיבור. ובאמת, כפי הנראה, העלמת מקום הדפוס בספר זה, מראה כי חששו מדפיסי זולצבאך מהתנגדות על הספר, ויתכן כי המדפיסים לא הסכימו להדפיסה רק בתנאי שלא יהא מפורש על השער כי נדפס בזולצבאך. והנה, ר' אהרן עוד לא היה בעליו של בית הדפוס בשנת תנ"ה, ואם בעל ברית מטה משה ומדפיסי הטורים שמעו רק שנדפס בזולצבאך, ומוזה הסיקו כי רבי אהרן הוא 'המחברו', יש להטיל בזה דופי, כי אף אם כבר היה בית הדפוס בבעלותו של רבי אהרן, מהיכי תיתי שהמדפיס חיברה מעצמו. וביותר, שכאמור עוד לא נכנס בית הדפוס תחת בעלותו של רבי אהרן בשנת תנ"ה. זאת ועוד אחרת, שבסוף הספר 'מסכת פורים' הלז יש 'שיר' ובראשי החרוזים נרמז שמו של 'מנחם מן זעציר', ולמה הרחיק ללכת להביא ממרחק עדות שנדפס בזולצבאך, הרי כל מבין יבין בדעתו כי בשיר נרמז שם זה, ור' מנחם מן ב"ר יצחק היה ידוע לכל בתור הזעציר בדפוס זולצבאך. אלא כנראה לא שם עינו אל השיר הזה, ואולי הוא אשר הוציאו לאור, כי היה הזעציר טרם שנכנס הדפוס בבעלותו של רבי אהרן, ומאז שרבי אהרן קנה את בית הדפוס, כבר לא היה מושבו של ר' מנחם מן בזולצבאך^{מט}.



(מח). מלשון הפייטן ביוצר לפרשת זכר. והכוונה כי בסוף שבעים שנות גלות בבל נתלה המן על עץ גבוה חמישים אמה.

(מט). אמנם כשלעצמי, אני קצת נבוך בזה, כי מצאתי אולי קצת רמז, שאכן שם מחברו הוא אהרן. וזה ממה שכתוב על השער (המצוטט למעלה) "ע"כ אה"וביי ר'בותיי נ'אמנים". לשון מזור ביותר, וראשי תיבותיו הוא אהרן [אמנם הקוים בראשי התיבות הם שלי ואינם במקור]. אולי כאן טמן המחבר את זהותו, וברוך היודע. יש בנותן טעם להעיר, כי למעשה, לאחר כמה שנים כשהוציא לאור את המחזור שנית בשנת תס"ט לפ"ק, קיבל הסכמה נאה בכ"ח לחודש אדר א' תס"ו, מהגאון ר' נפתלי כ"ץ זצ"ל, מי שרצה מלפנים להחרים את ה"מסכת פורים" הלז כפי עדות בעל ברית מטה משה. ר' נפתלי כותב שם בין השאר: "יען ראינו מעשה ר"ב של האלוף המרומם התורני מוהר"ר אהרן במוהר"ר אורי ליפמן, ז[י]כה את הרבים... ועלתה על רוחו הטהור להדפיס עוד הפעם...".

צדקתך צדק לעולם

הפרשה השניה אשר עוררה פולמוס של ממש התחילה עת אשר הדפיס רבי אהרן סידור חדש, ובו הוא כותב כדלהלן: "צדקתך, לפי שמשנה מת בערב שבת, ודוד בשבת, ע"כ אומרים צידוק הדין במנחה בשבת".

בסוף ספר ברכת אליהו לרבי אליהו ב"ר יעקב מאולינוב זצ"ל על מסכתות הש"ס, שיצא לאור בעירו אנזבק תפ"ח, נמצאות מספר תשובות בענייני מנהגים הנוהגים אצל אשכנזים, שרבי משה חאגיז זצ"ל הליץ בעדם. וכך כתב הברכת אליהו בספרו: "ראה זה מצאתי בין כתבי הפרורים של החכם השלם הרב המוסמך המפורסם מוהר"ר משה חאגיז נר"ו דאישתייר משפירי ויקירי עיר הקודש ירושלם ת"ו, ובאשר ראויים הדברים למי שאמרן להעלותם על הספר ובדיו, וערבו עלי דברי דודים, העלתי אותם על שולחן הדפוס, כדי שיזכו הרבים בדברים שיש בהן זכות".

אחרי עניינים ומנהגים שונים שעליהם ביאר המהר"מ חאגיז את מקורן, כותב בזה"ל:

וטרם אכלה לדבר אודיעך, כי בחפשי באמתחת הספרים מפרשי התפלות של אחינו הנזכרים ה"י, מצאתי אבן נגף ומכשול שנכשל בפי' ספר תפלה שנדפסה פעם ושתים ע"י מוהר"ר אהרן במוהר"ר אורי ליפמן ז"ל בדפוס זולצבאך בשנת תע"ה לפ"ק, דכתב שם ז"ל: צדקתך לפי שמשנה מת בערב שבת ודוד בשבת ע"כ אומרים צידוק הדין במנחה בשבת עכ"ל ע"ע. דודאי מכח שנתקשה במ"ש בגמרא אפשר שמת משה וכתב וימת שם משה, רוח יתירה דאשתכח ביה, הסית והדיח אותו, והחציף להגיה הג"ה שיש בו חוצפא כלפי שמיא וארעא, לכתוב דמשה רבינו מת בע"ש, כי לא ערב תירוצי הגמרא, כמ"ש לרש"י ז"ל לא זו אף זו דלא זכר אותו מפרש את יוסף וישכחוהו כמו ששכחו שר המשקים. אוי לדור שכך עולה בימיו, שמפני קושיות והוויות או דברים שהם זרים בעיני הזרים שהתורה אינה ירושה להם, מי שלבו נוקפו ישלח ידו במבושיו להגיה ולשנות דברי אלהים חיים שבתורה שלמה שלנו.

וכבר רציתי להמליץ בעבורו ולומר, דהאי ע"ש דקאמר היינו בערב יום שבת, אמנם סופו הוכיח על תחילתו דלא הייתה כוונתו כי אם על ערב שבת שהוא יום הששי, דאם מכח מ"ש שלמה לבי מדרשא אבא מת מוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים הסיתו לבו לגמר שמת דוד קודם חצות, א"כ היל"ל ודוד בבוקר ביום שבת או כיוצא. ובכן ממה שלא הזכיר את יוסף, החלטתי המחשבה בו דאסרו ללמד עליו זכות על פרט זה, כי מי הוא זה ואיזה הוא בימים ההם ובזמן הזה שבשם ישראל רוצה להיות מכוונה, שימלאנה לבו חלילה לשלוח יד להגיה ולשנות אפילו בקוצה של יו"ד שבתורה שלמה שלנו, יהיה מה טעם שיהיה, וכבר צווחנא ככרוכיא על נגע צרעת זה המתפשט בין קלי האמונה וקלי הדת אשר כמתלהלה היורה חצים מבליעים ארס זה באברים, וכלאחר יד מגלין מסתורין שבלבם, ואין מי שישגיח על הדבר, כאלו אינו נוגע לישראל רק כל אחד אומר שלום יהיה

1. עליו ראה: שם הגדולים מערכת מ' אות קכ"ג, תולדות חכמי ירושלים ח"ב עמ' 124 ואילך.

בימיו תהיה אמת נעדרת, הי"ת ברחמיו ישלם לעושי רעה כרעתם, ויכפר בעד כלל ישראל שאין בידם למחות, ושפת אמת תכון לעד ואמת מארץ תצמח, כ"ד אהובך לנצח הוא משה זעירא דירושלם ת"ו חאגיז נר"ו.

ויהי כצאת הספר ברכת אליהו לאור עולם, ומכתבו של המהר"ם חאגיז נדפס שם בסופו, מיד נתהוותה שערוריה גדולה בין הלומדים יושבי בית המדרש. היעב"ץ בעצמו כותב, כי כראותו מכתבו זה של המהר"ם חאגיז, אשר אין בה כדי תלונה כלל, כי היא מחלוקת ישנה בראשונים, יש ויש מן הראשונים שנקטו באמת שמשה רבינו מת בערב שבת, היה היעב"ץ שם יד לפה, ומצפה שלא יודע הדבר ללומדי הזמן, כי לא יוסף לו כבוד בראותם את הדברים הללו מפורש יוצא מהמהר"ם חאגיז. אמנם תקותו נתאכזבה, והקצף לא אחר לבוא. עד כדי כך, שמפני מכתבו של המהר"ם חאגיז, רצו לידון את כל הספר החדש ברכת אליהו לשריפת אש.

וכזה מעיד הגריעב"ץ על זאת: "ידעתי כי לעזה מדינה על מעכ"ת אחר שנתפרסם הדבר (ע"י זולת, כי אני כשהרגשתי שמיני ידי למופי, ואמרתי בלבי, הלואי לא יודע אדם בלתי) גם הגיע לאזני תרעומתם הגדולה. והייתי מצטער מאד כי נתן מקום לרבים קמים עליו לרדות. וכשבאו אלי בדברים האלה דחיתי אותם בקנה וגערתי תחת בהם. באמור מה לכם עם החכם לו יהא כדבריהם. ואם היתה כשגגה שיוצא מלפני השליט..."

על גודל הקצף שיצא על המהר"ם חאגיז זצ"ל על מכתבו הנ"ל, יעיד מה שנתגלה לאחרונה^א, איגרת ששלח הגאון ר' ישעיה באסאן זצ"ל, מורו ורבו של הרמח"ל, אל הג"ר ברוך כהנא רפאפורט זצ"ל אב"ד פיורדא, ובתוך דברי תלונותיו על המהר"ם חאגיז הוא כותב בזה"ל^ב: "והא לכם זרע קדש, יבא ויעיד מי שראה את החודש, הוא ספר 'ברכת אליהו' מחדש נדפס, ובסופו קונטרס מהאיש... בו השיג ותפס, על מורנו הרב ר' (אליהו) [אהרן] שהדפיס ספר תפלה בדפוס זולצבאך בשנת תע"ה לפרט קטן, שם חרף... [את] המחבר... באמרו, כי מה שכתב שמשה מת בערב שבת, מקור משחת... ואיהו הוא דאפסיד... כי הלא מפורש דבר המחבר הנ"ל בתוספות מנחות דף ל' עמוד א', ובמרדכי וברא"ש בפרק ערבי פסחים ובאבודרהם ובספר עשרה מאמרות, גם בב"ח באורח חיים סימן רצ"ב ועיין בט"ז סימן הנזכר לעיל. ילמד א"כ סתום מן המפורש, האין הוא..."

וכראות רבי אליהו ב"ר יעקב מאולינוב זצ"ל בעל ברכת אליהו כי כלתה אליו הרעה, ויצא הקצף עליו ועל ספרו, פנה אל הגאון המהר"ם חאגיז לעמוד לימינו לפני כל שוטניו. אכן, המהר"ם חאגיז ערך תשובה אשר שלחה אל ידידו הגריעב"ץ זצ"ל, ובה מצדיק את דבריו וטענותיו.

ואכן היעב"ץ בספרו (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' ל"ג) מעתיק את מה שכתב לו הג"ר משה חאגיז ז"ל אודות הויכוח שיש לו על זמן פטירת משה רבינו. וז"ל המהר"ם חאגיז אליו: "שכתב [-בעל ברכת אליהו] אלי [-המהר"ם חאגיז] את כל הקורות אותו עם כל לומדי הזמן כו',

נא). כת"י שבביה"מ לרבנים MIC 8520.

נב). אגרות רמח"ל (סי' קמ"ה). תפארת צבי על הוזה"ק (ח"ד עמוד שמב-שמג). מפני כבודו של צדיק השמטתי את המשפטים החריפים.

דכשקראו דברי נגד המדפיס סידור התפילה בק"ק זולצבאך, חרה להם, ויש מהם שאמרו לו שהספר שלו [-כלומר של בעל ברכת אליהו] היה ראוי לשריפת אש, ומכ"ש שהיה אסור להכניסו בבית ישראל, לפי שדברי היו נגד כל רבותינו בעלי התוספות ז"ל, ונגד סדר עולם ושאר גאונים, ושלא על המדפיס הם תלונות, כי זה הוא מפורש בתוספות למנחות בשם סדר עולם, ושכן הוא במרדכי ובהרא"ש בפרק ערבי פסחים, וכן הוא בעשרה מאמרות, והב"ח באו"ח סי' רצ"ב הביא שאר פוסקים ראשונים שכולם מסכימים שמשה מת בערב שבת כו', עכ"ל".

ואח"כ רוצה להוכיח צדקת דבריו שמשה רבינו ע"ה מת בשבת ולא בערב שבת. אמנם היעב"ץ לא קיבל דבריו כלל, עיי"ש באריכות. ולבסוף, כדרכם של צדיקים, הודה לו המהר"מ חאגיז ז"ל וחזר מדבריו. כאשר הביא היעב"ץ את מכתב חזרתו בזה"ל:

הנה לשלום אין קץ, כמשפט אהבתי את אדוני כו', כתב מעלת אדוני מי"א העבר קבלתי, ונאמנים פצעי אוהב, קריתי שניתי ושלשתי, ולא הי' לו למעלת אדוני להתארך כל כך בהתנצלות כו', כי ידעתי רב חילו לאוריתא, ידיו רב לו כמוהו ירבה בישראל, אשרי שזה ילד אשרי שזה גדל כו'. ובזה אצא לשלוח ואקוד ואשתחוה לאדוני.

נאו' אהובו לנצח מוכן לשרתו ולברך בשמו הוא משה

זעירא דירושלים תוב"ב חאגיז נר"ו ט"ו תמוז דהאי שתא תפ"טל".

ולעצם הענין, ע"ע בספר תפארת צבי על הזוה"ק (ח"ה עמ' ש"ז) שהעיר כי כלשון המדפיס בזולצבאך כבר כתב בסידור המקובל ר' הירץ ש"ץ זצ"ל שנדפס בטיהינגן שנת ש"ך לפ"ק עיי"ש. ובאמת כמדומה שמפורש בסידורו כי לקח הרבה דברים משם.



צדיק באמונתו יחיה

בזמנינו, נודעה תופעה כואבת, כי נמצא זיקה במקצת ספרי זולצבאך לכת ש"ץ ימ"ש. הראשונה היא מה שמצאנו ב'סידור אשכנז', זולצבאך תע"ב, הנדפס על קלף ונמכר ב'יודאיקה ירושלים', ועל השער נדפס בשנת "מכנף הארץ ומירות שמענו צבי לצדיק", -רמז לשבתאות". השניה היא בתוך ספר דרך חיים להמקובל רבי חיים ב"ר משה ליפשיץ זצ"ל מאוסטרא", זולצבאך תס"ג, ובו (תפלה ל"ג) רח"ל תפלה לנתן העזתי שר".

אמנם בלתי ספק שיד רבי אהרן לא היה במעשה תעלולים הללו, ורק בהיותו זקן כבן שבעים, התחילו מחוקקי זולצבאך עושים כבתוך שלהם, בתוך בית דפוסו של רבי אהרן. הראיות לכך הן כדלהלן:

א. אם נכון הדבר, שרבי אהרן היה רח"ל נתפס בין אוהדי הכת ימ"ש, לא היה לא המהר"ם חאגיז ולא הגריעב"ץ מונעים את עצמם מלשפוך חמתם וקללתם עליו ועל בית דפוסו. ובטח לא

נג). ראה: יודאיקה ירושלים, כ"ג תמוז תשס"ב.

נד). תלמידו של רבי אברהם ברודא מפראג זצ"ל. עליו ראה בקובץ זכור לאברהם, תש"ס-תשס"א, א', עמ' קע"ו-קע"ז.

היה היעב"ץ משתדל להפוך בזכותו וישרותו. והרי גדולים הללו היו עומדים בראש המערכה נגד הכת והנגררים אחריהם.

ב. הג"ר פנחס קצנעלינבויגין זצ"ל, אשר יחד מילים חריפות בספרו יש מנחילין נגד כת ש"ץ ימ"ש (בסימן רמ"א), מזכיר את רבי אהרן פעמיים בספרו בהערצה מרובה כפי המוכר מבין השורות. וזה אחרי הרבה שנים שהלך רבי אהרן לעולמו, והיה די זמן שתתוודע זהותו ה"אמיתית" המפוקפקת⁷⁷.

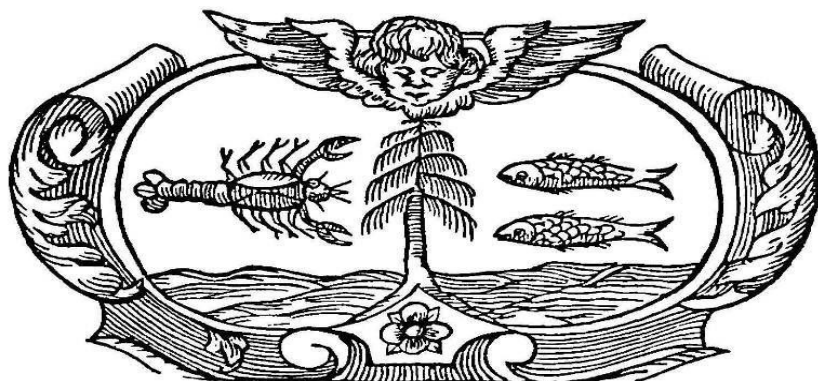
מכל הלין מילין יוצא ברור, שלא יד רבי אהרן היה במעל הזה, ורק אחד מן המחוקקים, נגע בו רוח תעתועים, ושלח יד בספרי בית הדפוס, לדאבון לב יראי השם. יתכן, כי במחזורים לא הצליח במעשיו רק בכמה עותקים בודדים, עד שהכירו במעשיו והפסיקו את ההדפסה עד שנתקן המעוות. שמא לכך אין רק עותק אחד או שנים שנשארו לפליטה, אשר בהם מצויים אזכורים הללו⁷⁸.



נח. אמנם יש להבהיר, כי ר' פנחס זצ"ל, על אף התנגדותו המפורשת נגד כת ש"ץ והנגררים אחריהם, היה מצטער רבות על גדולי ישראל שנתפסו לאמונה הטפלה הזאת למחצה שליש ורביע, ולא מנע את עצמו מללקט את הגרעינים הטובים מספריהם. (גם מבין השיטין של החיד"א זצ"ל במעגל טוב ניכר כי אינו רואה את גדולי ישראל שטעו בתריהם קצת כמי שהוא "חוץ לשיטה", אבל מתאונן על מה שלא עמדו על טעותם הנוראה, ואכמ"ל). עוד פרט מעניין, התיקון להפסק ו' ימים של נתן העזתי ימ"ש הנדפסת בדרך חיים הנ"ל, היתה כתובה בכת"י שהיה מונח ברשותו של ר' פנחס קאצינעלינבויגין זצ"ל! ור' פנחס כתב בכתב ידו על הכתב בזה"ל: "ואתגליה בהתיה, שהיה שקר נביא כידוע, וכבר מלתי אמורה בתחילת ספר זה". כוונתו להבהרה שכתב בראש כריכת הכתבים הלז, כי הכותב היה צדיק, רק שטעה בזה מאחר שבזמן ההיא עוד לא הייתה נודעת נכלותו לרוב רובן שבהילות ישראל. צילום מדף זה תמצא בס' מהנודע ביהודה לחתם סופר, ירושלים תשע"ו, עמ' 57. על נושא זה של ר' פנחס קצ"ב, ראה שם עמ' 60-53; ושם, עמ' 77-80.

נו. על הספר דרך חיים לכאורה היה מקום לומר שהמחבר כתבו ולא המדפיסים כלל. וכן לכאורה נקט הגריעב"ץ בספרו תורת הקנאות (ועיין גם בספר הזכרון לר' משה ליפשיץ ז"ל). אמנם רצייתי להפוך בזכותו של המחבר ולתלות את הקולר במחוקקים, כי מצאנו גדולי עולם מעידים עליו לטובה. (ודלא כדברי גרשם שלום שר"י במאמרו ב'בית ישראל בפולין' ח"ב עמ' 55 הערה 45). וכיוצא בזה אמרו על הנמצא בספר מדרש תלפיות לבעל שבט מוסר, כי יד המחוקקים היתה במעל הזה כידוע. יש להוסיף כי בספר דרך חיים הלז, יש הזכרה לכבוד רבי אהרן בראש הספר, ע"י תלמיד המחבר ר' מאיר בן מוהר"ר יצחק זלה"ה מגזע צבי מק"ק לאקטש, בזה"ל: "וחי"ם וחסד עשה אלהי אבינו אשר עד היום הביאנו לבית אהרן"ן חזית איש מה"ר במלאכתו נקוד על אהרן אשר הי' בעזרינו ה"ה המופלא ומופלג הקצין והנדיב מוהר"ר אהרן המדפיס ספרים לבני עמינו".

בנוסף לכל זה, כבר הערנו למעלה בהערה, כי אף בוהר ש"ל ע"י חותנו ר' משה בלאך ז"ל מצאו לאחרונה זיקה לשבתאות, ע"ש.



דגל בית הדפוס של רבי אהרן



שער מחזור זולצבאך תס"ט

הרב אליהו ירוחם שפירא

דברי מספד על זקני מו"ר הגאון רבי ברוך ויסבקר זללה"ה

הנה תלמידי מורנו ורבנו זללה"ה, אין צריכים לסיפורי מעשיות והעמדת אורו של רבנו, כיון שכולם חשו את ענייניו בבשרם וחוו את תהלוכותיו. ואין לנו אלא לבכות ולהרים קול אוי אוי, וכפי שבכו מאות תלמידיו בשעת הספדו בהלויה כפי שלא ראיתי מעולם, וכמו שזעק רבנו שלמה ברויאר שיבדלח"א שאין לו להספיד אלא לזעוק את קינת ירמיהו בספר איכה, ואמר הפסוקים לקול בכיית ההמונים.

אבל כלפי רוב בני התורה שלא הכירו את גדולת רבנו, מפני בריחתו מכל ענין ציבורי ועוד סיבות, מוטלת חובת ההספד להודיע גדולת חכמתו וצדקותו. ובאמת שלספר סיפורים מאד קשה, כיון שכולו היה אותו סיפור, וכל מעשה שייכתב הוא אחד מיני רבים כמותו, ומ"מ ניסיתי להעמיד את דמותו במבט שלי ולהוסיף מעט מעשים לחזק הענין.

קשה פטירתן של צדיקים כיום שריפת בית אלוקיננו. כשהיה בית אלוקיננו קיים, כל העולה שם רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ועבודה, ומתעורר גם הוא לכוון ליראת שמים ועוסק בתורה. וכמו כן, בסביבתו של הצדיק כשרואהו שכולו עסוק במלאכת שמים ועבודה, מעורר כל סביביו לכוון ליראת שמים ועסק התורה. ובפטירתו של צדיק חסרנו זה, וכמה יש לנו לבכות ולהתאבל על מיעוט עבודתנו יראתנו ולימודנו מכח פטירתו של הצדיק, וגם על חסרון העבודה אצל שאר אחינו שהיו נמצאים סביביו, ובודאי שגם משפיע במעגלי השפעה על כל הכלל.

וביחוד בדור יתום כזה, שכל האוירה מבית ומחוץ לרדוף אחר ההבל, תענוגות עולם הזה, כבוד, דברי גבורת גוף ומלחמות, או סתם בלא שימת לב לילך כסוס שוטף במלחמה. ועד שכבר יש לנו איזה יחיד שכל כולו עבודה ומלאכת שמים, וביותר שעומד במקום ובאופן של השפעה שנותנים סביביו ליבם עליו, וכמה גרם השפעה בעצם היותו בסביבה, וביודעין ובמורגש קאמינא, וביותר בחינוכו ועבודתו לפעול אצל תלמידיו. וכל המוזיל דמעה על אדם כשר הקב"ה שומרה בבית גניזו.

אמרו חז"ל על ג' דברים העולם עומד על התורה העבודה וגמילות חסדים, בשביל זה העולם נברא. ובאמת בשלשה דברים אלו נתייחד מורי ורבי זכרוננו לברכה לחיי העולם הבא, בעמלו ועינו בתורה, בעבודת התפילה, וביחס החם לכל איש באשר הוא והשתדלותו בצורך כל אדם, ואפרטם אחד לאחד.



בתורה

אמרו חז"ל אם משים אדם עצמו כמדבר תורה ניתנה לו במתנה. ומורי ורבי זללה"ה לבד מברירתו מן הכבוד, כגון שלא נתן בשום אופן שילוהו באופן מכבד, ולא נשתתף בשום כנס שיתן לו כבוד, ובמקומות שהשתתף ודאי היה איזה שיקול [כמו שסבר שיועיל לטובת הישיבה לממון או להביא תלמידים, וכן לאחרונה במקום שאין איש המעורר לשוב אל השם אחר התהפוכות שהיו בתקופת הקורונה, נשתדל לצורך זה לומר דברו במקום שיוכל], ועוד שאר עניני בריחה מכבוד [וכפי שהכרתי, הוא למיאוס הענין המביך הזה, לא לשם צדקות].

וזכורני שהיה מעיר יום יום איזה תלמיד שביקש ממנו, ועוד כהנה וכהנה דברים של פחיתות כבוד שחשב שיבואו לתועלת, שביקש מבחורים ומהוריהם לשלוח בניהם לישיבה באמונתו בבירור שזה יהא להם לתועלת [ופעמים שעשה כן ליתן להם רגש של חשיבות]. ובאיזה ועד שמסר על תפילה בישיבה אמר - וכי אתם סבורים שאיני יכול לעשות תנועות והבעות פנים של חשיבות כמו אחרים שלא תעיוזו להימנע מלבוא לתפילה, אבל אני רוצה שתשתנו מעצמכם שתבינו ותרצו לעשות מה שצריך.

עוד השים עצמו כמדבר. ואף שהחזיק בבירור שיש בידו ללמד אופן הלימוד לתלמידים, לא החשיב עצמו לכולם, ושמע מכל אדם ביקורת וחשב עליה. וראיתי בעיני פעמים רבות ששאל תלמיד שאלה שהיתה התשובה עליה פשוטה, אבל אותה שאלה עוררה אותו לשאלה או בחינה אחרת עמוקה יותר, ומיד נתפס להרהור עמוק ועיון עד שהעמיד אצל עצמו מה שנוסף לו מזה, ורק אח"כ השיב לתלמיד. ופעמים רבות נתחצפו התלמידים מי יאמר שהוא כך, ובדומה לאותו גר שאמר להלל, והוא השיב בחיבה והנאה בוא ואסביר לך, והתחיל לבאר בתיאור הענין עד שיתיישב על הלב, בין בלימוד או בהנהגה הראויה. ולא שמעתי ממנו מעולם קבלו דעתי, וגם לא נתן תחושה כזו אלא שכך נראה לו נכון.

ושמעתי ששאל בחור שאלה בשיעור כללי וחשב עליה הרבה זמן והיה שקט ומתח רב בביהמ"ד, ובסוף אמר באמת מפני שאלתך הייתי צריך להפסיק את השיעור, אבל בכל זאת אני רואה צורך לומר את הדברים שראוי לומר לולא השאלה שלך. ובסוף השיעור מיד ירד אל אותו בחור ואמר לו תשובה שחשב על שאלתו תוך כדי מסירת השיעור. ודוק כמה ענוה וביקוש האמת וחינוך בלימוד יש בזה. ובאמת שאי"ז מעשה מיוחד עליו, אלא שאותה פעם הוא קרה [וסיפרתי את זה לתלמיד משנים אחרות ואמר שגם הוא חזה במעשה כע"ז, וגם אני ראיתי ששאלו בשיעור"כ ועצר וחשב כמה דקות בריכוז והיה מתח גדול ובסוף השיב].

וגם הרבה פעמים היה השיעור היומי שחיפש היכן התלמידים עומדים בסוגיא ומה קשה להם וכו', והלך וכיוון את השיעור לפי רוחם. ופעם אחת באמצע חבורה עם תלמידים התקשר לרב אחד לברר על דבר שאמר לו לצורך החבורה. ובאב תש"פ היינו בחמד ושלח לקרוא לי לחדר, ואז מאד חיוק להשתנות אחר תקופת הקורונה, ודיבר בתקיפות שצריך לקחת את הדברים ברצינות ולשמוע מה הקב"ה רוצה. והאופן שרצה לדבר ע"ז בשבת שבע ברכות היה ע"י ביאור פרשת ק"ש, ושאל אותי אם אני מכיר עוד ביאור בפסוק שמע ישראל חוץ מביאור רש"י

[והבאתי לו את הנפש החיים, ומ"מ בשבת אמר ביאור שני אחר, וכנראה לזה היתה כוונתו וחיפש היכן כתוב, ואני לא הועלתי לו בזה אבל הראה לי שמחה גדולה בנפש החיים שהבאתי].

ועמלו בתורה אין לתאר, בכח הריכוז הנורא שקנה שלא ראיתי כהנה עוד, כשהיה מהרהר בסברא ומהפך בה לא היה רואה כלום סביביו, ולא הפריעוהו טרדות נוראות של הממונות של הישיבה וחינוך התלמידים ושאר אחריות שהיתה על כתיפיו. וזכורני ששאלתיו פעם איזו שאלה ממקום אחר, שכנראה היתה חדשה לו, ונתפס בהרהור וחשב בשקיעות חושים נוראית, ובמשך קרוב לחצי שעה לא שמע מה שניסיתי לומר ולא שם לב לנעשה. והיתה תקופה שכדי לחזק את הלימוד ביום שישי ישב לכתוב את שיעורו בביהמ"ד, והיה שקוע בזה ולא שם לב שניגשו אליו. [ולבד מה שאמר שכשלימד בקול תורה לא ראה את אור השמש, ועוד כהנה ביטויים חריפים של שקיעות איומה]. ושאלוני אם קרה שנרדם באמצע הלימוד ברוב עייפותו וטרדותיו בגילו המבוגר, ואמרתי שאיני זוכר פעם אחת שנרדם, ובאמת בשקיעות שהיה לומד והניתוק מהעולם לא היה שייך להירדם, וכן בתפילה כדלקמן [אולי פעם א' כשחזר מחו"ל אחר כמה ימים טרופים נמנם בובא לציון]. ורק בסעודות שבת פעמים היה נמנם, כשהיה עייף במיוחד.

יותר מזה בלימוד הסוגיא עצמה, בסבלנות אין קץ לחזור הדברים מתחילה ולדון בהם בכל הצדדים, מה ההו"א ומה נשתנה ומה עיקר בקושיא, ובמאמץ מחשבה נוראי לדייק הדברים על חודן הדק היטב, והיה ניכר על פניו המאמץ. ואני למדתי עמו אחר כמה מחזורים בישיבה, ופתח את הלימוד מקריאה והבנה הפשוטה של הדברים, ומה גרם להבין אחרת וכו' [ובאמת באופן דומה לזה היה מהלך השיעור היומי כדי לחנך איך ללמוד ולהוציא הדברים, אבל כשלמדתי עמו, היה זה הלימוד האישי שלו של הסוגיא], ולא נח ולא שקט עד שנתחוורו הדברים. ולמדתי עמו כשלוש שעות ברציפות גמורה, בלא עייפות ומנוחה כלל, ובלא הקלה באמצע, אלא כל הזמן בהתקדמות ובעיון רב. ובשעה שתים בלילה אמר לי כבר מאוחר לך כי צריך לקום מחר לתפילה, והוא המשיך אחרי שהלכתי ללמוד, ולא היה נראה כיוון של הפסק. ופעם אחת היתה הפסקת חשמל והביא נורת חירום, והיה הלימוד בחושך משך זמן הנ"ל [אז לא נמשכנו יותר] בשקיעות ועיון כרגיל.

ודרך הלימוד מן המפורסמות, שלא ויתר על קוצו של יוד לדייק את הדברים ולהבינם שלא יהיו רק סיסמאות, אלא יהיו בחיבור ובהבנה המתיישבת על הלב באספקלריא מאירה. וכפי ששימש רבות את רבו מרן הגרש"ר, וידוע שהיה נוסע מידי שבוע כשלימד בקול תורה לב"ב לומר לפניו מה שחידש בשיעור ולקבל אישור וביקורת. ופעמים אין ספור שאמר לי דבר, ולפי שאלתי הבין שלא דייקתי נכונה וחזר שוב לדייק את הדברים, וכן ראיתי גם אצל אחרים. ודומה שאחר שהבין דבר, לעולם היתה קושיא א"כ מה הצד השני, כיון שהובנו הדברים עד כדי כך שהיתה תורה דיליה, והבנתו כאופן הזה.

ונראה לי שמעולם לא שמעתי ממנו סברא בלי מחשבה. וגם אם אמר שצריך עדיין לחשוב על סברא שאמר [שגם זה נדמה לי שהיה רק בסוגיות שלא עסק בהן אז, שלא ראה את תפקידו בעת ההיא להאריך באותה סברא], היה זה אחר התיישבות בדעתו וניכר עליו שהתאמץ בה. וגם

לא אמר סברא או תשובה מהזיכרון שהיה פעם נוסח כזה ליישב [המילה נוסח כמעט לא נשמעה על לשונו, כיון שאמר את הדברים ואין נוסח האמירה שלהם משנה].

ופעם היתה לי איזו הבנה בענין ושאלתיו על אותו ענין ברצוני שיאמר כך, ולא אמר בצורת ההבנה שהבנתי והצטערתי ע"ז, ואחר כמה שבועות ניסיתי שוב לבוא מכיוון אחר כדי שיאמר כההבנה שלי, וגם מאותו כיוון ביאר את הענין אחר מחשבה והתעמקות כהרגלו כמעט מילה במילה כפעם הראשונה. והיה ניכר איך שהדבר מצטייר אצלו בשווה מאיזה צד שתבוא עליו, וכך היה כסדר.

[וראיתי כך גם במה שכתב שפעמיים ביאר את אותה נקודה בשני מקומות, וכתב כמעט מילה במילה את כל הקטע, וניכר שאין זו העתקה, ממה שיש קצת שינויים. והסיבה היא מפני שמאד השקיע לכתוב הדברים מדויק, כמו שראינו, וחשב ושקל כל מילה אם היא המילה המדויקת ואם עומדת במקום שיובן בקריאה וכו'. והדברים שכתב לעולם היו חדים אצלו בשוה, אם לא התקדם בענין זה מאז פעם הקודמת שעייין בהם. וכמו שנמצא בתשובות הרשב"א וחדושי, שפעמים סגנון הדברים אחד, ומפני קצת שינויים ניכר שאינה העתקה. ומענין לענין בהשקעתו בכתובים, פעם היה בחו"ל וראה צורך דחוף להוציא השיעור לפני שבת כיון שבחורים חוזרים עליו בשבת, אבל היה טרוד שם מאד, וקראו לי מהמשרד בדחיפות שרה"י אינו סומך על אף אחד בענין השיעור הכתוב, ובדיעבד מפני הדחק אמר לקרוא לי. וכבר שמחתי שעלי רה"י סומך, וכשבאתי ראיתי את הענין, שכבר הקלידו את השיעור והוא תיקן שגיאות כתיב ותיקנו והיה צורך לבדוק שכל התיקונים נעשו. ואם זכרוני אינו מכזב היו כמה תיקוני אותיות ורק מילה אחת [או שתיים באותו מקום] נוספה. ודוק מזה כמה היו הדברים חשובים לו לדייק, ודומני שבאמת קשה למצוא טעויות כתיב במה שהדפיס].

ולא נתפס כלל לרעיונות מבריקים, אף שנהנה מהכשרון שבהם [והוא עצמו היה גאון, כידוע, וגם שמעתי מענין חכמות המשרתות לתורה שהועיל בגאונותו לרבים בעת הצורך, ואינו מעניינינו לחזק], ולא לקישורים ומובאות חדשות, אלא הכל היה בדרך מסוימת של עיון והבנת גוף הדברים, ללבן את ההו"א ומה השינוי למסקנא ומה חילוק התירושים וטעם החולקים, ולימד את המשקל של כל שאלה וסברא. ולא לחינם רבו תלמידיו כפי שאין מצוי בזמנינו כלל, עד שבכל מקום פוגשים בהם וניכרים בדרכם. ודומה שרוב ראשי הישיבות בגיל הצעיר המה תלמידיו, כיון שחינך בדרך ברורה וישרה. [ואמר לי שהגרש"ר אמר הרבה בפשט מהרש"א והושמט בחידושים]. והגר"נ פרצוביץ' אמר עליו שהוא פונוביז'אי שידע ללמוד פשט רש"י [כמו במיר]. והאזירה בישיבה היתה שבחורים לא אמרו 'חבורות' אלא רק 'סיכום הסוגיא', כי העיקר הוא להבין ולא לחדש.

וביקוש האמת אצלו היה באופן מופלא, איך שייקר כל סברא בפני עצמה אם היא נראתה לו נכונה, ושמוח מאוד במה שכיוון לדברי רבותינו, וחקר את הדברים עד שיראו לו לאמיתה של תורה ולהוציא הלכה מזה בלא ספק [לפי נתונים שהיו לפניו בסוגיא]. ופעם אמר להגר"ש אלישיב יסוד שלו בשיעור כללי ונהנה, ושאל אותו אם נראה לו כן להלכה ואמר לו כן [והיה

זה חידוש בעומק העיון בסוגיית שליף שעליה], ושמח כ"כ וסיפר זה מאז בשיעור זה שהגרי"ש הסכים עמו להלכה.

העומק וחוד הדברים שלו ידוע ומפורסם, ובעינינו ראינו שכמה שהיה נראה לנו שהבנו את הדברים לעומקם, כשבאנו אליו גילינו עוד עומק. ופעמים רבות שלא הבנו מה אינו מסכים במה שדיברנו עמו, הרי הוא אומר אותו דבר, וחוזר שוב ושוב עד שנתפסה הנקודה הדקה של ההבדל, וגם עליה עדיין היה לו לדייק יותר ולהעמיק מה הסיבה שכך האמת. והוא דבר שאי אפשר לתאר כלל למי שלא חווה את זה, וק"ו לא על הכתב. רק זה אכתוב, שאמר לי אחד כשהייתי בישיבה - אנשים חושבים שלמדן זה מי שידע לחלק חילוקים דקים, אבל באמת זו רק התוצאה, כי למדן זה מי שרואה את הדברים מקרוב ובבירור, עד שכל חילוק הכי דק ניכר לו להדיא. וכך היה אצלו מאד שבירר את הדברים וקרבו, וממילא כששאלו מענין אחר ביאר שאין קשר כלל.

[וידוע שבית מתתיהו הוא מקום שמעמיקים ולמדנים, והוא היה בבירור שיעור קומה מעל כולם, והכל קיבלו ממנו ישר או עקיף, וזה על אף שחינך אותנו לביקורת באופן מבהיל. וכיום שאני חושב בגדלותי, איני מבין איך יתכן שכך התווכחנו עמו בכל נושא, ובמקומות אחרים מקבלים את דעת הרב רק כי כך הוא אמר, וודאי היה כך מפני שכך הוא רצה וכך חניך שלא נקבל דברים בלי בחינה וביקורת. ופעמים בודדות אמר שכשנתבגר נבין את הענין, וגם זה לא כלאחר יד אלא שבאמת כך היה סבור. וחיבה מיוחדת היתה לו לאלו שהתווכחו עמו ולא הסכימו לקבל כל דבר עד שיובן, ודיברו איתו שוב ושוב [ואפי' בחוצפה], אותם חיבב ונהנה לדבר איתם ולהסביר להם, כל עוד שזה לא היה בטפשות].

והוציא יקר מזולל לרוב, תלמידים שבאו מבתיים שאין החינוך בהם להחשיב את לימוד התורה ונהפכו לאיש אחר, והיום הם מרביצי תורה ושקועים בעולמה של תורה. וכששינה והפסיק לקבל מבתיים כאלו, סיפר שהיה בחור שכל מוצאי שבת עם ג' כוכבים התקשר לביתו לשמוע מי ניצח במשחק הכדור, שזו הייתה האוירה בביתו וציפה כל השבת לשמוע על הניצחון, ובישיבה השתנה, עד שכיום שמע ממי שהסיע אותו ברכבו לכולל בעת שהיה פיגוע בירושלים, ורצה הלה להדליק רדיו, וביקש ממנו הבחור הנ"ל שיסגור מפני שאין מתאים לבן תורה לשמוע רדיו, כ"כ נשתנה אותו בחור מקצה לקצה [והסביר שמפסיק לקבל כאלו משפחות, מפני שכיום שיש מכשירים קטנים, עד שישנה את הבחור הזה, אותו בחור ישנה את כל השיעור]. ובאמת זה היה סיפור שאמרו לו וריגש אותו, אבל כך היה לעשרות רבות וביודעי ומכירי קאמינא, מי יותר ומי פחות בחורים שהשתנו להיות בני תורה אמיתיים.

[חכמתו של רבנו זללה"ה המיוחדת יש בה הרבה להאריך ולספר, איך שראה כל דבר בצורה עניינית, וחדר לעומקו, והבין אחרית דבר מראשיתו, ולא בחל בדרכים חדשות כל שיהו לתועלת, והעלה רעיונות יצירתיים ולא נבהל משום בעיה, והרבה מהמקובל כיום בעולם הישיבות הוא היה החלוץ. אבל איני רואה בזה תועלת לחיזוק, ולכן לא כתבתי בזה. ורק מעשה אחד על אחריותו הנוראה, נתייעצתי עמו אם לעשות שלא כהמלצת אנשי מקצוע באיזה ענין מפני דבר צדדי מסויים, ויעץ מה שיעץ שנתברר אח"כ כעצה נכונה ויעילה. ובמשך ארבע שנים

אח"כ, כל פעם שהייתי אצלו שאל איך מתקדם עם אותה עצה, האם היה נכו, [ופעם אחרונה ששאל היה בחשון האחרון, בהיותו על ערש דווי].

אבל יכול כל אחד להתבונן סביבו אם היה כדבר הזה אדם שהקים ישיבה, שכיום יש בה כשמונה מאות בחורים, והקים אותה מהיסוד ובלי שום עזרה, לא כספית ולא בהבאת בחורים ולא בניהול הישיבה, הכל הכל הוא עשה לבדו מאפס, וגם חרף התנגדויות של הרבה אנשים שאין המקום לפרט, ובמיוחד שהגיע מרקע שונה משאר בני התורה. והוא היה הדמות המשפיעה והמחנכת העיקרית, וכל שאר הרבנים היו מכוחו ועזרו לו ללמד תורתו ולחנך כרצונו. ובכזו הצלחה גדולה העמיד שתי ישיבות לתפארה].



עבודת התפילה שלו

היתה בדרגא שלא ראיתי מעודי אצל אחרים, שהיה מתפלל יום יום בתפילת יום חול ובין הזמנים כמו שעובדי השם מתפללים ביום הכיפורים, ללא שום גוזמא. כשאני הייתי בישיבה היה בסביבות שנותיו השבעים, ובגילו זה היה מתחדש בוקר בוקר בהתלהבות חדשה, והיה נראה כמו היום הראשון של אלול שיעור א', איך שנכנס למעלה מרבע שעה לפני תחילת התפילה לביהמ"ד בנמרצות, ובירך בקול כל ברכה כמונה מעות חביבות ממש. ובשעה שאמר 'ברוך' יכול אדם אחר לסיים את כל הברכה, ואח"כ הטעים מילה מילה 'אתה' ואח"כ 'הויה' וכו'. ובדרך כלל היה ביהמ"ד ריק אז מאיש, וכך הייתה כל התפילה ואיני זוכר שינוי אפי' ביום אחד. [רק זה אני זוכר, שאיחר פעם אחת, שהגיע רק כעשר דקות לפני ברכו אחר ששב מחו"ל, ותהום כל הישיבה]. ואמר לי אחד שפעם שמע אותו עולה לתורה וברכות התורה שלו חיזקו אותו כמה חדשים אח"כ.

והריכוז הנוראי שהיה בו במשך כל התפילה שלא שם לב כלל מה נעשה סביבו, וסיפר דודי שבראש השנה, אחר שניצל ממות ועדיין מצבו היה בחוסר אונים ממש, והתפלל מוסף, שאלוהו בתוך התפילה אם רוצה שיתקעו לו על סדר הברכות, ואח"כ אמר שלא שמע ששאלו. והנה אני לא ראיתי מעשה זה, אבל לפי הכרותי עם תפילותיו יכולני לומר שהוא נאה וראוי לו, שבאמת כך היה נראה מרוכז בתפילתו. והיה מבהיל איך שבשבת באיזה שלב עיין במצב ביהמ"ד, ואם ראה שלא באו מספיק בחורים [או אולי אותם בחורים שהיה חשוב בעיניו שיבואו מטעמים שעמו], הלך באמצע פסוקי דזמרה להעיר בפנימייה, וחזר לתפילתו בריכוז כמקודם כאילו לא טרח במדרגות כמה קומות ברום גילו ולא עסק בענין אחר מסיח דעת.

ואמונתו התמימה בשומע תפילה לקבל כל שפע דרך תפילה, היה ניכר איך שעל כל ענין וענין התפלל, וכמה פעמים שמעו במשפחה באגביות שהוא מתפלל על זה וזה בדברים הפשוטים [ואמרו שנכדה אחת כמעט נחנקה בגיל חצי שנה ויום, וכששמע אמר בדיוק בגיל חצי שנה מסיים להתפלל על כל נולד במשפחה]. וכן הלך הרבה להתפלל בקברי צדיקים, ובנסיעות ארוכות שקשה להתרכז בעיון ראיתו אומר תהילים מילה במילה בריכוז.

ובכלל שידר יראת שמים בכל הליכותיו, ובכל צרה שבאה היה ברור בישיבה שהנהגה מה יהיה החיזוק עכשיו [ואמרו בצחות שהצורה שראש הישיבה עושה את חשבון הנפש במה צריך להתחזק, הלחשוב במה הישיבה צריכה להתחזק, כי הוא והישיבה חד]. וכל הבא עמו במגע היה ברור לו שאדם צריך לחשב עם נפשו אם עושה את שליחותו בעולם. ואיך היה ניכר כעסו על חסרון בעבודת השם, והיה ברור שלא הפריע לו שעשו נגד מה שאמר או שעושים שם רע לישיבה וכדו', אלא מפני שחושב שזה הרס לגדילה בעבודתו יתברך, היה מעורר עצמו לכעוס.

[וגם זה בשליטה נוראה, וזכורני שבאיזה בוקר הסתובב בפנימייה והחרים טלפון שראה, ובצהרים אמר שיעור לקיבוץ בביהמ"ד, ותוך כדי השיעור בעל הטלפון חיפש אותו והתקשר כמה פעמים, ובישיבה נשמע מהרמקול פתאום השיר אילו הייתי רוטשילד, והיתה מבוכה וחיפשו מהיכן וכשפסק המשיך בשיעור כלא היה, כך כמה פעמים, עד שהבינו שבא מכיסו של רה"י מאותו טלפון. ואז אמר שלא חשב לדבר ע"ז עכשיו, אבל אם כך נעשה ידבר, וצעק בכעס נורא על החזקת טלפון אצל בחור שהוא הרס כל שקיעותו בלימוד וכו', כפי שלחם עד ימיו האחרונים ממש. ובאמצע דברי המקל שלו שאיים שיזרוק מהישיבה וכו' הסתיימו השיעורים, ואמר כבר הצעירים מגיעים אז נשוב לשיעור, וברגע כמימרא כלא היה המשיך בדברי התוס' רא"ש באמצע עומק דבריו שאחזו קודם שהתחיל בצעקותיו. ודומני שאף בחור לא החזיק ראש חוץ ממנו עצמו].

ודקדוק ההלכה באופן מופלג שהיה לו, לייקר כל פרט ודין, והחמיר חומרות על חומרות, ובא לו הרבה מכח זה שהיה בידידות גדולה עם הגר"י בויאר שיבדלחט"א. וכשחזרנו מביהכנ"ס ביו"ט של פסח חזרנו עמו צ' פעמים רב להושיע מוריד הטל שלא תהא טעות. ובבדיקת חמץ שימשתי וראיתי את צורת הרצינות שבדק, והיה ניכר שמקיים את שיעורו שהבדיקה עצמה מצוה שלא כבבדיקת תולעים, ובדק מרצפת מרצפת וכל שיכל שכב והתכופף על הרצפה תחת הארון, ובעיני וריכוז בדק זמן רב את כל ביתו הגדול, ואני עזרתי להזיז שולחנות וכסאות וכו', והיה לימוד יקר על יראת שמים והתאמצות למצוות. וכך החדיר בתלמידיו הרצינות בגדולה בקיום מצוות ה' שבלא זה אי אפשר לזכות לתורה [והיה המסר תתלבשו איך שנוח לכם, אבל תהיו פרומער'ס במצוות].

ושיחותיו בסעודות שלישית בישיבה היו מעומק הלב ובנויות במחשבה והסבר בדרכי החיזוק והעבודה, ואמר את מה שבלבו שנהג כן בעצמו. ואין מי מתלמידיו שאין נכנס בדמו את החיוב להתקדם ממדרגה למדרגה, ושאר אמרי חכמה שחזר עליהם תמיד. ופעם אחת, בליל יוהכ"פ שחל בשבת דיבר על כח הכפרה שיש לשבת, וכ"כ התרגש מדברי עצמו עד שבא לחיזוק עצום בענין כבוד השבת, ויסד ועד קודם זמן הדלקת נרות בפניה בישיבה שמסר שם מעניני השבת, והסביר דברי אגדה עמוקים בדרכי העיונית. מה נפלא היה המחזה.

ומענין לענין, בשעת מצוקה כלכלית קשה בישיבה חיפש במה לצמצם, ובשבת אחה"צ היה עוגות לבחורים, ואמר לי שבוזה אין צורך לצמצם, שהרי הוצאות שבת חוזרות, אבל בענין מה שיש לחמניה לכל אחד בסעודה, הוא מסופק שמא אי"ז הוצאות שבת מה שתהא נוחות לכל

אחד, וצריך שיהיו ב' ככרות ללחם משנה, ולשאר יהיו פרוסות חלה פשוטות [וכנראה שהכריע שגם זה בכלל הוצאות שבת, ממה שלא שינה לזה].



גמילות חסדים

וגמילות חסדים של מו"ר זללה"ה היתה גדולה מאד, שכל מי שביקש ממנו איזו טובה עשה כל שביכולתו לעשות צורכו. וביחוד לתלמידיו, שחש עליהם כבנים, טרח עליהם טרחות עצומות בידיעתם ושלא בידיעתם לתקן את טובתם על הצד היותר טוב, בהכנסת ילדים למוסדות ובענייני בריאות ופרנסה והרבצת תורה. ודומני שלכל תלמיד יש איזה מעשה קטן או גדול שטרח בעדו מורנו זללה"ה. ושמעתי סיפורים אישיים גם מתלמידים שלא היו בקשר עמו בישיבה ואף הכעיסוהו.

וסיפר לי אברך מהכולל [רי"כ] שהיתה לו בת קצת מבוגרת, ורצה באיזה בחור מהישיבה, וכדי שהבחור יסכים ביקש מרה"י שיציע לו. ולא היה לו קשר כלל והכרות עם רה"י. ורה"י אמר לו איך אני אציע בלי להכיר ולדעת אם ראוי, אז מה נעשה שתשוחח המדוברת עם ביתי והיא תאמר לי את ההתרשמות שלה ואז אוכל להציע, וכך עשו. והוא סיפור שמאד מתאים לו, שלבד ממידת האמת גם חיפש בכל דרך לעזור לכל אחד ונתן לבו ועיניו לצורכו, וחשב על דרכים מחוכמות. [עוד סיפר לי אחד שבא להתייעץ עמו בבוקר שהיתה דעתו לילך להתפלל בקברי צדיקים, וראהו עומד עם אחד ועובר על רשימת שמות זה כבר נושע וזה עדיין צריך וכו', ואינו יודע אם הם בוגרי הישיבה או בחורים].

כידוע שהיה חשוב מאד בעיניו שבשבת חנוכה ישארו בישיבה, ואדרבה יחזקו את הלימוד ביתר שאת ויתר עזו, והוא הוא היה החלוץ הראשון בענין זה, הרבה לפני שאחרים התחילו לדבר ע"ז. ועכ"פ בשבת שאחר חנוכה רוב הישיבה חזרו לביתם, והיתה שנה אחת שהגבאי ביקש ממני למלא את מקומו. ובאותה שנה רוב הנשאים היו מהבחורים שרגילים ללמוד כל ליל שבת ולהתפלל כותיקין, וניגשו אלי לבקש הואיל וכמעט כל הנשאים מתפללים ותיקין שנשנה את שעת התפילה המרכזית בישיבה. ושאלתי את פיו ואמר מיד שאם כך רוב הבחורים בסדר [המובן היה שהוא יקום וישנה את סדריו לפי רוב הבחורים, ולא היתה בזה מחשבה כלל]. ואחד ששמע מזה התנגד ובא לרה"י שהרי יש מתפללים מבחוץ קבועים בישיבה, ואיך אפשר לשנות להם. והסכים עמו רה"י וקרא לי שאפשר לעשות כן רק אם יסכימו המתפללים הקבועים, ושאבקש מהלה הרשימה ואתקשר אליהם, וכך עשיתי והסכימו, ובאמת היתה התפילה באותה השבת כותיקין.

ולבד מזה, כל עניני מדותיו המיוחדות ומאור פניו לכל אדם באשר הוא, ולעולם היה לו את כל הזמן שבעולם לכל מי שדיבר עמו, אפי' יהא הפשוט שבפשוטים. ולכל מי שעשה לו טובה הודה לו באמת ביחס חם ואמיתי [והיו בחורים בישיבה שהיה להם יחס עודף מפני הכרת טובה שעשה אביהם וכדו']. וכשחזרתי עמו בליל שבת ממעריב לביתו לסעוד אצלו, היה אומר גוט שבע"ס לכל אחד במאור פנים. ואף ילדות קטנות שאין מכיר ששיחקו בחבל והפריעו למעבר,

אמר להן שלום ושאל היכן לומדות וכו' ביחס נעים וחם. ואמרו לי כמה חלושי שכל שהיה הרה"י מדבר עמם ומתעניין בשלומם כמו חבר. וסבתא סיפרה שכשנישאו גרו בשכנות לזקנה גלמודה, וההיא התלוננה לרב מפוניבו' שבא תלמיד שלא אומר לה במדרגות בוקר טוב, ושאל מי התלמיד ואמרה לו ר' ברוך, ואמר לה לא יכול להיות וודאי את מתבלבלת בין ב' תלמידים, ובאמת כך היה.

ובזהירותו הרבה שלא לפגוע ולצער שום אדם ויתר על הרבה דברים, ואי אפשר לכותבם מפני רגישותם. וראיתי שיחה של רי"ח מישקובסקי, וכן שמעתי מכמה אנשים שדיברו עם הגראי"ל שטיינמן, מפני מה זכה ר' ברוך להעמיד כ"כ תלמידים. והיו שאמרו שהוא מחנך גדול בלימוד ומעמיק וכדו' [ובאמת סיפרו לי חברים שהיו אצל מרן הגראי"ל ואמרו לו שהם משיבת בית מתתיהו, ואמר להם שיש להם רב'ה מחנך אמיתי בלימוד]. והגראי"ל אמר שלא זה טעם ההצלחה, אלא מפני המידות הטובות המיוחדות שלו. וסיפרה אמי תבלחט"א שבעת חוליו התפלל בקול, ובשומע תפילה ואלוקי נצור שהזכיר שמות הזכיר אותם בשקט, שישמר סודם. ובאמת נראה שלא היה שייך להוציא ממנו דבר סוד, וכמעט לא נשמעו ממנו סיפורים בלא צורך לחיזוק או בירור ענין, וכשנשמעו היה בזהירות רבה שלא לגרע במעלת איש.

ואין צריך לומר שלא שינה לו איזה עדה היה בן שיחו או מה ענינו במחלוקת וכדומה, והיה מרוחק משנאת חנם מאד, ולא שמעתי ממנו ביקורת ותלונה על שום אדם, גם כאלו שהצרו את צעדיו והציקו לו לרוב, בחשש ממנו או קנאה, והפריעו לו לאסוף כספים והשמיצו את הישיבה ומנעו מבחורים לבוא והטרידו אותו בדיני תורה על הישיבה, וגם בדברים שאין להם שחר. ולימד במסירות שווה כל תלמיד באשר הוא, כל שראה שיכול לגדול בחכמה, אף אם ברור שלא יכבד אותו אח"כ בתוך עולם הישיבות המצומצם, כגון שבא ממשפחה שבורה או חו"ל נידח ויישאר שם.

והיחס המפליא לנכדים הביולוגיים ובני התלמידים היה חם מאד, והתעניין אצל כל אחד לפי רמתו לפי רוח כל אחד ואחד, עד שיהא לו נעים וטוב בלב. ובתקופה שלמדתי אתו בשבת אחה"צ, ואז באו כל הנכדים לומר תהילים אצל סבתא, וקודם שנכנסו לתהילים נכנסו לחדר לימוד לומר גוט שבע"ס. ובכל אחד התעניין וזכר מי הרב'ה והמורה והגגנת ובאיזה ענין התעסק לאחרונה ואיך הסתדר עמו וכו'. ובין אחד לאחד, ברגע כמימריה, שב בריכוזו הגדול לנקודת העיון שאחזנו בה [ויש ללמוד מזה ג"כ את שליטתו הגדולה על המחשבה, שהיתה ניכרת בכל צעד]. ופעם סעדנו אצלו ויצאנו לטפל בעולל, וכשחזרנו הופתענו לראות איך שראש הישיבה מאכיל בכפית תינוק בן שנתו קומפוט.

הוא היה אומר. חזר הרבה על דברי הגר"א ששואלים אדם אם קבעת עיתים לתורה, ופירש הגר"א שהוא מלשון גזילה כמו קבע את קובעיהם נפש. ופירש מורנו זללה"ה שמותר לאדם לחיות באופן של סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו כמו לענין צדקה, ולצורך כן ליבטל מלימוד להביא ממון לכך ולהתענג כפי הרגלו, וע"ז נאמר גזלת עיתים שצריך לגזול מעצמו נגד הרגלו, ולאט לאט להפסיק את צורכו בביטול ויוכל ללמוד יותר. ולכן תהיו עמלים בתורה אינו בכלל מצוותי תשמורה.

עוד חזר הרבה כששומעים מי שעומד מול ארון הקודש וזועק אבא אבא רחמים רחמים, בטוחים שהנה הנה בנו היחיד על ערש דוי ואינו יודע את נפשו מדאגה. ובאמת כך אנו צריכים לחוש באהבה רבה שאומרים אבינו, האב, הרחמן, המרחם, רחם עלינו, ולהתחנן לבורא עולם על בינה והשכל.

עוד חזר רבות על דברי האור החיים כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה' אלוֹקֶיךָ, דקאי על מלחמת היצר שאם יוצא למלחמה אז ה' נתנו בידך. ועל שיר ר' יהודה הלוי עבדי הזמן עבדי עבדים הם, עבד ה' הוא לבדו בן חורין, והטעימו.

פעם ביקשו ממנו עזרה למצוא לאשה עבודה בתכנות, ואמרו לו בתוך הדברים שהיא מאד מוכשרת ומוצלחת בזה, ומיד הגיב היא אשה מספיק טובה בלי להיות מוצלחת בכאלו עניינים. כשחזרתי מחיזוק באיזו ישיבה, שאל אותי מה יותר טוב שם שיש לחקות, אמרתי לו שיש שם אוכל טוב, והיה נראה שזה איכפת לו. בבחרותי סיפר לי משיב בשיבה על בחור מסויים בשיעור א', שמאז שנכנס הרה"י אומר בשיבת צוות כל הזמן תמצאו לי סיבה לזרוק אותו, הוא יהרוס את הישיבה, והצוות לא הבינו מפני מה כ"כ כועס עליו, והרי הוא לומד היטב בשטיגען גדול. ובחשון שיעור א' מצאו אותו במקום לא ראוי, והתפעל מההבחנה העמוקה של רה"י. וזכורני שאני בהכרותי את הבחור מבחוץ הבנתי את טעמו של רה"י לאחר מעשה, מפני שהיה הבחור קל ולץ, ולמד מפני שכך היו האוירה והכבוד, וראה בו שכשיהא קצת אחרת יבא לקולנוע.

תמיד חזר שצריך בחור לחשוב מה היה שמח לראות את בנו, האם שלומד עד מאוחר ומתפלל בבוקר באיזה שטיבל או שהולך לישון בזמן ומתפלל בשיבה. ויבין שכמו ששמח לראות את בנו, כך צריך להיות, שהרי על בנו אין לו יצה"ר. וכן על כל דבר.



אוצר חקר ועיון

ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות – קדושתם של ישראל ♦ שמואל –
שאול – דוד ♦ זמן "פני מזרח מאדימין" אחרי השקיעה – מאמר
תגובה

הרב ינון קליין

רב היישוב גבעת אסף וראש כולל קנין תורה

ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות – קדושתם של ישראל

פתיחה

כלל מסור בדינו (פסחים ז ב ו"נ): "כל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן". וכתב הריטב"א (פסחים ז ב ד"ה וכתב הרי"ט) שני טעמים לכלל זה. הראשון: "כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת". השני: "כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף".

ברמב"ן (אמונה ובטחון פרק ז) יש טעם אחר לכלל זה. "שהנפש מתענגת ושמחה במעשה המקובלים לפני הבורא כהנאת הגוף באכילה, והיא האכילה הודאית, וזהו תענוג הכתוב אז תתענג על ה' וגו'. ואין הכוונה עונג הגוף אלא עונג הנפש שהיא החכמה והמעשה הטוב. וכמו שאדם חייב לברך על מצות, כמו שאמרו כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן". כלומר, מאחר שבקיום המצוה יש הנאה, חובה לברך על המצוה לפני שנהנים ממנה – כדין ברכת הנהנין, שמברכים לפני ההנאה".

אנו מכירים שלשה סוגים של ברכות – ברכות המצוות, ברכות הנהנין וברכות השבח. בדברים הנ"ל התבאר שבברכת המצוות אפשר שיש גם ברכת הנהנין. להלן אראה שבכמה מצוות מצאנו שהברכה היא ברכת השבח, ואבאר מה הצד השווה במצוות אלו. המצוות בהן מצאנו שהברכה היא ברכת השבח הן: מילה, שחיטה, טבילת כלים, אירוסין, ציצית, תפילין, תלמוד תורה.



א. הגר"י ענגיל בלקח טוב (כלל יא) ביאר, על פי היסוד שברמב"ן, מפני מה במצוות דאורייתא הברכה לא מעכבת ובדברבנן מעכבת. לפי שעל דברי הרמב"ן יש להקשות, מצוות לאו להנות ניתנו? והתירוץ לזה הוא שכתב המשנה למלך (פ"ה מהל' אישות הל' א) שדין מצוות לאו להנות נתנו הוא רק בדיעבד, שאם קיים מצוה באיסור הנאה, אין זה כאילו נהנה מאיסורי הנאה, ויצא ידי חובה. אבל לכתחילה, גם המצוות נחשבות להנאה ואסור לעשותן באיסורי הנאה. הברכה לפי זה היא להתיר את ההנאה כדברי הרמב"ן, ובדיעבד אם לא בירך יצא, כי בדיעבד מצוות לאו להנות נתנו. אמנם, כל זה במצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן, גם בדיעבד הנאה מעכבת, לפי שהן נתנו ליהנות, ולכן ברכה מעכבת בהן גם בדיעבד, כי לא בירך על ההנאה שיש לו מהמצווה.

א.

ברכת המילה – להכניסו בבריתו של אברהם אבינו

"תנו רבנן: המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" (שבת קלז ב).

הראשונים נחלקו (בתוס' שבת קלז ב ד"ה אבי) האם מברכים 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' לפני המילה או לאחריה. אחת הטענות של רשב"ם (שסובר לברך לפני) כנגד ר"ת (שסובר לברך אחרי) היא שכל המצוות מברכים עליהן עובר לעשייתן. הר"ן (שבת נה ב מדפ"ר) דוחה את הטענה הזו של רשב"ם לפי: "דברכה זו דלהכניסו אינו אלא שבח והודאה בעלמא על שזכהו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". למרות שנוסח הברכה הוא: אשר קדשנו במצוותיו וצונו להכניסו וכו', הברכה איננה ברכת המצוות אלא ברכת השבח וההודאה.

דרך זו של הר"ן יכולה ליישב עוד סוגיה בהלכות ברכה זו. מה הדין כאשר אבי הבן עצמו מל. הבית יוסף (יו"ד סי' רסה) הביא מרבנו מנוח: "יש אומרים כשהאב עצמו מל את בנו אינו מברך להכניסו שלא מצינו שתי ברכות על מצוה אחת ומנהג לברך להכניסו אפילו כשהאב עצמו מלו". והגהות מימוניות (פ"ג מהל' מילה אות ג) כתבו בשם רבינו שמחה: "לא ידעתי מה טיב ברכת להכניסו וכי לא סגי בהאי ששלוחו מברך על המילה ושמא כיון שהמוהל בלא האב שייך במצות המילה כדאמרינן פרק קמא דקידושין (כט א) הילכך תקינו ליה רבנן ברכה אחרת לאב ואם מלו האב ובירך להכניסו סגי ליה בהכי מיהו כיון דכבר תקינו למוהל לברך על המילה לא ישנה המטבע ומברך שתיים".

והנה לדברי הר"ן שברכת להכניסו היא "שבח והודאה בעלמא", מובן המנהג שאבי הבן מברך גם כשהוא המל. שהברכה הראשונה – על המילה (או למול, עי"ש בב"י) היא ברכת המצוות, והברכה השנייה היא ברכה שאנו מברכים לשבח ולהודות להקב"ה על שקדשנו במצוותיו וצונו להכניס את הבנים בבריתו של אברהם אבינו.

לסיכום – לשיטת אחד הראשונים ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו היא ברכת שבח ואינה ברכת המצוות.



ב.

ברכת השחיטה

הרא"ש (חולין פ"א סי' ג) חילק בדין שחיטה בין אילם לחירש. אילם יכול לשחוט לכתחילה ואחר יברך במקומו. חרש לא יכול לשחוט לכתחילה ואחר יברך בשבילו, אלא שאם עשו כך, בדיעבד כשר. את יסוד דינו למד הרא"ש ממשנה במסכת תרומות (פ"א מ"ב): "חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרום תרומתו תרומה" לפי שאינו שומע את הברכה. הב"י (יו"ד סי' א) הקשה על הרא"ש: "כיון דגמר מתרומה לאינו שומע דלא ישחוט לכתחילה אמאי לא גמר מינה

לנשתתק נמי דלא ישחוט לכתחלה וכדמפרש בירושלמי טעמא דאלם לא יתרום". ותירץ הב"י: "דטעמא דהרא"ש דמתניתין דתרומות לא תני תקנתא אבל אין הכי נמי שאם בירך לו אחר כיון שהוא שומע לכתחלה נמי תורם".

עוד הביא הב"י שלדעת האור זרוע (ח"א סי' שסז) אילים לא ישחוט לכתחלה, מפני שאינו יכול לברך: "כדתנן בפ"ק דתרומות (מ"ו) האלם והערום לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה ומפרש בירושלמי (פ"א ה"א) משום ברכה ואין אחר העומד על גביו יכול לברך על שחיטה".

ולמרות שהקשה הב"י על הרא"ש, פסק בשו"ע להלכה כדבריו (סע' ז): "השומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה, שוחט אפי' לכתחלה, אם אחר מברך".

הט"ז (ס"ק יז) מיישב את קושיית הב"י. לדבריו יש לחלק בין תרומה לשחיטה. בתרומה יש מצווה לתרום, ולא מצאנו שמצווה שיכולה להיעשות על ידי אחר, ואינה בגופו, שאחד יברך והאחר יקיים את המצוה, שמאחר שאפשר לקיימה על ידי אחר, יקיימה אותו שמברך, שהרי אינה תלויה בגופו של אותו שאינו מברך. לכן בתרומה לכתחילה האילים לא יתרום. אבל שחיטה אינה מצוה כלל, "דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול", ולכן הברכה על השחיטה אינה ברכת המצוות, "אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ברוך הוא על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה". ובזה אין הבדל בין השוחט לבין אחר, שכולם שייכים באיסור אכילה בלי שחיטה.

וכדברי הט"ז בגדר שחיטה, שאינה מצווה אלא מתיר, נראה מדברי הריצב"א בתוס' (שבועות כד א ד"ה האוכל נבילה). ואם כנים הדברים, מצאנו שיטה בראשונים שמברכים על 'מתיר' בנוסח אשר קדשנו וכו', וצ"ל שהסיבה לזה היא שהברכה אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, כדברי הט"ז.

ועולה שמצאנו (למ"ד) ברכה נוספת שנוסחתה הוא 'אשר קדשנו במצותיו וצווננו' ואינה ברכת המצוות.

ג.

ברכת טבילת כלים

רש"י על התורה (במדבר לא כג) כותב: "אך במי נדה יתחטא - לפי פשוטו חיטוי זה לטהרו מטומאת מת", ככל טבילה שבתורה שמטרתה להעלות מטומאה לטהרה. "אבל רבותינו דרשו

ב). באמרי בינה (דיני תו"מ סי' ג) תמה על הט"ז שכתב ביחס לתרומות ומעשרות שיש מצוה לתרום, שהרי "בחיוב מצות תו"מ מבואר ברש"י גיטין (מז ב) דמעשר טביל ואסור ליה באכילה ולא מצוה דרמיא עליה הוא אא"כ אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה אבל ביכורים מצוה דרמיא עליה הוא עכ"ל מבואר דלאו חובת הגוף הוא לתרום רק כמו מצות שחיטה אם רוצה לאכול צריך לשחוט כן נמי מצוה תו"מ אם אינו רוצה לאכול או למכור אין חוב עליו להפריש ויכול להניח בטבילו". והט"ז כתב היפך דעת רש"י.

מכאן... שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה לכלי מתכות". מבואר מדברי רש"י שטבילת כלים היא מתיר, וכל עניינה להתיר את הכלי מאיסורו.

כך נראית גם דעת הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א ה"ג): "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן הגויים, דברים שלא נשתמש בהם כל עיקר, מטבילין והם מותרים". המילה "מותרים" משמעה שעיקר הטבילה היא להתיר, ולפני הטבילה הם אסורים. לא זו אף זו, הרמב"ם ממשיך ומונה את אופן ההכשרה של כלים שבלעו בצונן ובחם באותה הלכה, לפי זה ברור ששיטת הרמב"ם שהטבילה מטרתה להתיר את הכלי.

ועוד יותר מפורש ברמב"ם (שם ה"ה): "טבילה זו שמטבילים כלי סעודה הנלקחים מן הגוי ואחר כך יותרו לאכילה ושתייה", זו הגדרת הטבילה, להתיר שימוש בכלים אלו לאכילה ושתייה.

מאידיך יש ראשונים שמתירים להשתמש בכלי גם לפני הטבלתו, מאחר שאין בו כל איסור. בפסקי הרי"ד (ע"ז עה א) כתב "לא שתעכב הטבילה שלא ישתמש בו עד שיטבילנו, שאינה אלא מצוה מדרבנן, ואינה להוציא הכלי מידי איסורו". גם הראב"ה (פסחים סי' תסד) אומר שמותר להשתמש בכלי גם לפני הטבלתו. כך גם בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' סא) מתיר להשתמש בכלי לפני הטבלתו. לשיטה זו אי אפשר לומר שמדובר במתיר, אלא יש מצווה להטביל כלים.

לשיטת הרמב"ם שאין מצוה בטבילת כלים, מובן מדוע לא כתב הרמב"ם ברכה לטבילת כלים, בניגוד למצוות אחרות בהן הוא מפרט את ברכתו. וזאת כי לשיטתו אין כאן כלל מצווה. אבל רש"י, שסובר גם כן שטבילת כלים היא 'מתיר' ולא 'מצוה', כתב שמברכים עליה (מרדכי ע"ז רמז תתנט).

וכן נראה לדעת רמ"א, שטבילת כלים היא 'מתיר', לפי שכתב שאסור להשתמש בכלי לפני טבילתו (יו"ד סי' קכ סע' ח), ולמרות זאת לא חלק על השו"ע שמברכים על טבילת כלים (שם סע' ב).

וצ"ל כאמור לעיל, שלשיטה זו הברכה על טבילת כלים אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח וההודאה, לקדוש ברוך הוא, שקדשנו במצותיו וציונו על טבילת כלים.



ד.

ברכת האירוסין

ברכת האירוסין: "בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין" (כתובות ז ב).

לדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות הל' כג): "אם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". והראב"ד חולק עליו וסובר שיברך אחרי הקידושין, כי המצוה תלויה בדעת האשה, ואם לא תתרצה לקבל את הקידושין הברכה תהיה לבטלה (לדבריו כן הוא גם בברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שדנו בה לעיל).

הריטב"א (כתובות ז ב) כתב על דברי הרמב"ם: "ולאו מילתא היא, דהתם הוא בברכת המצות שצריך להקדים ברכה למעשה וזו אינה ברכת המצות כלל כדפרי' לעיל, ואילו היתה ברכת המצות היה לנו לומר אקב"ו על הקידושין ולא היה לנו לומר וצונו על העריות, שהיכן מצינו ברכה על האיסור אטו מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין חופה לכאן שאין אנו עושין בכאן מצות חופה, ועוד אם ברכת המצות היא היאך אין הארוס מברך אותה לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו".

ולכן מבאר הריטב"א שברכת האירוסין היא ברכת השבח וההודאה, ובדבריו הוא מתאר את היסוד שעל פיו ניתן להסביר גם את שאר המצוות בהן מצינו ברכת שבח בנוסח ברכת המצוות: "ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקדשנו הקדוש ברוך הוא יותר משאר האומות בענין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליה שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם ואפי' הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסר לנו עד שתכנס לחופה, ומפני שהברכה היא כעין קדושה כדכתיבנא לעיל לפיכך נהגו כל ישראל לאומרה על הכוס ואף על פי שאין זה מעכב וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל, מעתה ראויה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה".



ה.

ברכת לעסוק בדברי תורה

הרמב"ן בשכחת העשין (מצוה טו) כתב על ברכת התורה: "שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו". ויוצא שברכת התורה היא ברכת ההודאה.

הבית יוסף (או"ח סי' מז סע' יד) הביא שלדעת מהרי"ל נשים מברכות אע"פ שהן לא מצוות ללמוד. ואף על פי שהמלמד בתו תורה שבעל פה כאילו מלמדה תפלות, מברכות הנשים בנוסח הרגיל, אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. "ואף על פי שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום והן חייבות בתפלה ואם כן חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות וכל שכן לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להן".

ובשו"ע (או"ח סי' מז סע' יד) פסק להלכה: "נשים מברכות ברכת התורה". והגר"א חולק: "ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם היאך תאמר וצונו ונתן לנו אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא". והנה לדעת השו"ע נשים לא מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן כיצד יברכו על מצוות תלמוד תורה? אלא שברכה זו היא ברכת השבח, וכאמור בדוגמאות האחרות שהבאתי עד כאן.

ובדרך זו, עם ראיות נוספות, אמר הגאון הרב אשר וייס שליט"א בשיעור בעניין ברכת התורה.

בשור"ת אורח משפט (או"ח סי' יא) כתב הגראי"ה קוק זצ"ל: "שלא נקבעה ברכה זאת על עצם עסק הפרטי שרוצה לעסוק כעת בתורה, כי אם נקבעה על כלל הטובה הגדולה שהאיר השי"ת מחשכנו באור תורה. ומ"ד דהיא מן התורה, מחויבים מן התורה להודות לפניו בכל יום ע"ז" (ועי"ש המשך דבריו). הרי שגם הוא תופס שברכת התורה היא ברכת השבח, למרות שנוסחה הוא כברכת המצוות.



ו.

ברכת על מצוות ציצית

רמ"א בדרכ"מ (או"ח סי' ח) כתב וז"ל: "והמנהג לברך על מצות ציצית וטעם המנהג נראה לי כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה ולכן לא מברכין להתעטף או להתלבש דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה ולכן תקנו לשון על דלשעבר משמע כן נראה לי טעם המנהג וכן כתב הרא"ש ז"ל בשם ר"ת פרק רבי אליעזר דמילה (סי' י) ופרק קמא דפסחים (סי' י) לענין ברכת מילה ועיין שם".

הרי לן שגם במצוות ציצית מצאנו כזו, ברכה בנוסח ברכת המצוות שאינה ברכת המצוות אלא היא ברכת השבח.



ז.

ברכת תפילין

במסכת מנחות (לו א) למדנו: "אמר רב חסדא סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך. סח אין לא סח לא? והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין? אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת סח מברך שתיים".

ונחלקו הראשונים בפירוש דברי אביי ורבא. רש"י פירש שדבריהם מוסבים על כלל הנחת התפילין - לא סח בין תפילין של יד לשל ראש, מברך רק ברכה אחת 'להניח תפילין' לפני הנחת תפילין של יד ויוצא בה גם ידי חובת תפילין של ראש. סח בין תפילין של ראש לשל יד, מברך שתיים, כי צריך לברך על תפילין של ראש מאחר שיש הפסק. תוס' (ד"ה לא סח) פירשו בשם ר"ת שדברי אביי ורבא מוסבים על תפילין של ראש בלבד - לא סח בין תפילין של יד לשל ראש מברך על של ראש ברכה אחת בלבד 'על מצוות תפילין'. סח בין תפילין של יד לשל

ראש מברך על של ראש שתיים, גם להניח וגם על מצוות. ויסוד הדבר הוא שמברכים על התפילין שתי ברכות, אחת לשל יד ואחת לשל ראש.

להלכה נחלקו בזה עוד ראשונים (עי' ב"י סי' כה) ופסק השו"ע (סי' כה סע' ה): "ויניח של יד תחלה, ויברך להניח תפילין, ואחר כך יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשניהם". רמ"א חולק: "ויש אומרים לברך על של ראש על מצות תפילין, אפילו לא הפסיק ביניים וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות. וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

בערוך השלחן (סי' כה סע' י) מקשה לשיטת ר"ת שאם סח יברך שתי ברכות על תפילין של ראש: "אין אפשר לברך שני ברכות על מצוה אחת?" ועוד, מוסיף ערוך השלחן: "מצאתי באור זרוע הגדול סי' תקפב בשם הגאונים דמעיקר הדין היתה כל תפילה צריכה שתי ברכות להניח ועל מצות".

ולכן מבאר ערוך השלחן: "דלהניח היא ברכת המצוה ועל מצות היא ברכת תודה שזכנו ה' לעשות אות בינו ובינינו, וזה שייך לשל ראש כמו שדרשו על הראש קרא דוראו כל וכו' כי שם ה' נקרא עליך ויראו מן אל תפילין שבראש".

דברים דומים כתב המלבי"ם בארצות החיים (סי' כה ארץ יהודה ס"ק ב): "זה מבואר שהם עניינים נפרדים, בשעת עשיית המצוה מברך על כלל המצוה שנתן לנו ה' מצוה כזאת לזכות אותנו וזה שבח כולל על נתינת המצוה לישראל, ובעת שמקיים המצוה מברך על קיום המצוה בפני עצמה". וזהו לשיטת הירושלמי שמברכים על העשייה, אבל לבבלי שלא מברכים על העשייה, כיצד מצאנו שתי ברכות על מצווה אחת בתפילין? משיב המלבי"ם שבתפילין תקנו שתי ברכות: "ברכה אחת על קיום המצוה והוא ברכת להניח. וברכה על נתינת המצוה לישראל (באשר המצוה הזאת חביבה מצד שיש בה יחוד ה' והוא פאר לישראל) והוא ברכת על מצות שזהו עניין פרטי מלבד ההנחה על היד".

הרי שמצאנו מצווה נוספת שבה מברכים ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות.



ח.

הצד השווה במצוות אלו

לעיל הבאתי את דברי הריטב"א שביאר שברכת האירוסין היא ברכת השבח, ושיסוד השבח הוא הבחירה בישראל והקדושה שהקדוש ברוך קידש אותנו בה יותר משאר האומות. ובשו"ת בנימין זאב (סי' קסט) כתב: "על מה ששאלת למה אין אנו מברכין על מ"ע דכבוד אב ואם ואהדור זקן ועל כמה מ"ע דאגן עבדינג הטעם הוא דאין מברכין אלא על מצות שאנו מקודשין מן האומות שאין האומות עושין אותם כלל אבל במצות שאפילו האומות עושין אותן לפעמים

ג. כלומר, שעת יצירת האפשרות לקיים את המצוה, כגון הכנסת התפילין, בניית סוכה וכו', וזהו לשיטת הירושלמי שמברכים על העשייה.

לא מברכין כי בהן אין אנו מקודשין מהן כי לפעמים עושין אותם כמונו כגון כבוד אב ואם והדור לזקן וכדומה". בדומה לזה כתב כבר הרוקח (סי' סו). וכך כתב ערוך השלחן (חור"מ סי' תכו סע' י): "ועל עניני הצדקות שאין מברכין אלולי דברי הקדמונים ז"ל היה נ"ל טעם מה שלא תקנו ברכות באלו הענינים דאע"ג דהאיש הישראלי מחוייב לעשות גם מצוות שכליות לא מפני השכל אלא מפני צווי הקדוש ברוך הוא כמש"כ והיה עקב תשמעון את המשפטים וגו' כלומר אפילו המשפטים תשמע מה שצוה התורה ולא תעשה מפני שכלך אלא כשאר מצוות השמעיות מ"מ קדושת ישראל אינו ניכר כל כך בהשכליות כמו בהשמעיות כמ"ש חז"ל ביומא [ס"ז ב] ולכן לא תקנו ברכות על מצוות שכליות ודרך ארץ שיש מהם בכל אום ולשון ולא תקנו לברך אשר קדשנו במצוותיו אם כי אינם עושים רק מפני השכל מ"מ יש בהם עשיות כאלו".

לכשנעניין נמצא שבכל המצוות בהן מצאנו ברכת שבח בנוסח ברכת המצוות, היסוד שווה – שמצוות או דינים אלו מיוחדים בעניין קדושתם של ישראל, או שהם סמל לקדושתם של ישראל.

בחלקן הדבר פשוט ולא צריך כלל הסבר – מצוות מילה, להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. מצוה זו היא אחד היסודות הגדולים ביותר בהבדל שבין ישראל לאומות. מצוות תלמוד תורה, גם היא מסמלת את ההבדל שבין ישראל לאומות, כמליצת הרצ"ה: 'אשר בחר בנו מכל העמים ומתוך כך נתן לנו את תורתו'. מצוות ציצית מסמלת את היותנו עבדי של הקב"ה, כדברי התוספות (מנחות מג ב): "מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושין לעבדים והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקדוש ברוך הוא כדאיתא פרק במה אשה כבלא דעבדא תנן". מצוות תפילין, פשוט גם כן, שהיא האות ביננו ובינו, וכדברי המלבי"ם וערוך השלחן הנזכרים. והוסיף ערוך השלחן (שם ע' יג) וכתב: "בהיות מצוה זו הקשר הגדול שמקשר את ישראל לאביהם שבשמיים, לזה אנו מברכים ברכת הודאה להודות להש"י על הטוב הזה".

באחרות צריך מעט הסבר לדבר.

מצוות שחיטה, או דין שחיטה (כפי שהתבאר שאנו דנים לשיטת מ"ד ששחיטה היא מתיר ולא מצוה), הוא המעשה הראשון (וכמעט היחיד – יחד עם ניקור והוצאת דם ע"י מליחה או צלייה) שמצאנו בהלכות קדושת המאכלות.

קדושת המאכלות היא אחד הסמלים הגדולים להבדל שבין ישראל לאומות. כמבואר בזוהר הקדוש (פרשת שמיני מא ע"ב): "זכאה חולקהון דישאל דמלכא קדישא אתרעי בהו ובעי לדכאה להו ולקדשא להו על כלא בגין דאחידן ביה. תא חזי כתיב ישראל אשר בך אתפאר אי קודשא בריך הוא מתפאר בהו בישראל היך אתיין לאסתאבא ולאתדבקא בסטרא מסאבא, ועל דא כתיב והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ולא תשקצו את נפשותיכם". מדברי הזוהר הקדוש

(ד). תרגום: אשרי חלקם של ישראל, שהקב"ה מתערב בהם ורוצה לטהר אותם ולקדש אותם מעל כל האומות מאחר והם מייחדים את שמו. בוא וראה, כתוב 'ישראל אשר בך אתפאר', אם הקב"ה מתפאר בהם בישראל, איך יכולים להסתאב ולהדבק בסיאוב (כלומר לאכול מאכלות אסורות) ועל זה כתוב 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ולא תשקצו את נפשותיכם'.

ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות – קדושתם של ישראל

תק

עולה שאיסור מאכלות אסורות הוא פועל יוצא של הבחירה והרוממות של עם ישראל על פני שאר האומות".

וכעין זה מצאנו גם במדרש ויקרא רבה (פרשה יג). ועי' באור החיים הקדוש (ויקרא יא ב) וברקנטי (ויקרא יא מד).

ובטבילת כלים מבואר בירושלמי (ע"ז פ"ה הל' טו) שטעם הטבילה הוא: "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל", כעין טבילת גר, שבה נהיה ישראל. הרי שגם טבילת כלים עניינה הוא ההבדל שבין ישראל לאומות.

נמצאנו למדים – שבשבעה עניינים בהם בא לידי ביטוי באופן מובהק ההבדל שבין ישראל לאומות, יש אומרים שהברכה היא ברכת השבח בנוסח ברכת המצוות – שבמצוות אלו מתגלה "שקדשנו במצוותיו" על ידי "שציוונו" במצוות אלו.



ה). יש נפקא מינה הלכתית להבדל זה בין ישראל לעמים – עי' שבת (פו ב) ובמסכת ע"ז (לא ב). ובתוס' (שם ד"ה דאכלי) ובחידושי חת"ס (שבת שם).

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

שמואל – שאול – דוד

א.

שמואל ושאול

ספר שמואל נפתח במעשה אלקנה ועלייתו להשתחוות ולזבוח לה' בשילה מימים ימימה, והרושם הראשוני שהוא מותיר על הקורא הוא של עולם ואווירה שונים לחלוטין מספר שופטים, אף שהמדובר הוא על אותה תקופה, תקופת השופטים, אשר לכאור' (שופטים, סימן יז, פסוק ו) בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה. מכל מקום כאן זה נראה שונה, הכל מרוכז במקום שנקרא שילה, ונראה כעולם מסודר יותר. בהמשך עולה דמותו המתנוססת של שמואל הנביא כשופט האחרון והגדול שבכולם, המחזר בערי ישראל, כסמל ולדוגמה לה' הוא מְלַכְכֶם (כתיקון לדברי קורח, שהוא מצאצאי, שאמר כי קָל הָעֲדָה בְּלֶם קְדוּשִׁים וגו').

אולם בניו, אשר לא הלכו בדרכיו (וכן בני עלי), מסמלים את ההתפוררות של התמונה הכמעט אידאלית הזאת, ומכשירים את השטח לתקופה החדשה בעם ישראל, תקופת המלוכה.

המלך הראשון, שאול הבנימיני, מגיע מאחת המשפחות המיוחסות בישראל, ניכר בתחילת דרכו כאיש גבה קומה, אשר הולך אל הרואה לחפש את אתונות אביו (כיבוד אב ומשפחה) ומצא מלוכה. הכל נבואי כמעט בלא תפיסת יד אדם, נקי וחלק ללא רבב. אבל המלוכה שלו צולעת, ודווקא בגלל זה, כי בתור בן לעם ישראל, אינו עשוי למלוך כְּכָל הַגּוֹיִם. ואין טבע המלכות נתון בירושה לעם ישראל אשר דורש את המלוכה (ככתוב כבר בנבואה על העתיד בתורה), והכשלון כאילו נכפה עליו מלמעלה. אולם זאת ראינו גם מצאנו, אשר חבלים שאינן נראים קושרים את שאול בקשר בל ינתק עם שמואל (הרואה) הרועה אותו מעודו. ולאחרונה הוא מעלה אותו אחר מותו באוב (תהיה אשר תהיה הפרשנות שם), יום לפני המוות שלו בעצמו, הטראגי והכואב כל כך, בו מסתיימת מלכותו של מלך שהיה גם נביא (על אף חטאיו), וסימל בכל הווייתו את הכשלון (המוכרח כאמור) של תחילת המלוכה בישראל.



ב.

ביאת דוד לבית שאול

בספר שמואל (א סימן טז) אנו קוראים על מעשה דוד הנמשח ע"י שמואל בסתר מפחד שאול המלך, שה' הסיר את מלכותו ממנו ונתנה לרעו הטוב ממנו. ומשנמשח, צולחת עליו אותה רוח ה' אשר סרה בעת ובעונה זו מעם שאול, וכשרוחו הרעה מבעתתו, נקרא דוד (דווקא) ובא אל בית

שאול המלך להפיג את רוחו הרעה ולחלוק עם שאול את רוחו הטובה, שסרה מעם שאול אל דוד.

בהמשך (סימן יז) אנו קוראים על מערכת ישראל למול פלישתים, כשגלית איש הבינים יוצא לקראתם בהצעתו להילחם אחד על אחד, ובני ישראל נבוכים מהצעתו, ועל דוד היוצא -אחר משא ומתן עם שאול- למלחמתו עם גלית ומנצח בה.

והנה, אחר תיאור מלחמתו של דוד בגלית ונצחונו, בא מקרא זה המתמיה כל לב: "וְכִּרְאוֹת שְׁאוּל אֶת דָּוִד יָצָא לִקְרֹאת הַפְּלִשְׁתִּי אֲמַר אֶל אֲבִנֵּר שֶׁר הַצָּבָא בֶּן מִי זֶה הַנָּעַר אֲבִנֵּר וַיֹּאמֶר אֲבִנֵּר חֵי נַפְשְׁךָ הַמֶּלֶךְ אִם יִדְעָתִי: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שָׁאֵל אֶתָּה בֶּן מִי זֶה הָעָלָם: וְכָשׁוּב דָּוִד מֵהַכּוֹת אֶת הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּקַּח אֹתוֹ אֲבִנֵּר וַיִּבְאֵהוּ לִפְנֵי שְׁאוּל וַרְאֵשׁ הַפְּלִשְׁתִּי בְּיָדוֹ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁאוּל בֶּן מִי אַתָּה הַנָּעַר וַיֹּאמֶר דָּוִד בֶּן עֶבְדְּךָ יֵשִׁי בֵּית הַלְחָמִי".

וכל הקורא יתמה, האיך יתכן ששאול אינו יודע מיהו דוד המנגן לו בכל הימים, וכבר היה מודע לו ולבית אביו, כמפורש לעיל שהוא ששלח? ואם נימא שרוחו הרעה הייתה בעוכריו (כאשר יאמרו מקצת מפרשים), עדיין יקשה על אבנר, האיך לא ידע שר הצבא מיהו נער שעשועיו של המלך? וגם מדוע אבנר, שצווה ע"י המלך לשאול בשמו, אינו שואל אותו, ורק אח"כ כשדוד בא עם ראשו הכרות של גלית, הוא מביא אותו אל המלך שישאלהו? וגם למה לא שאלו המלך בעצמו מתחילה אם לא ידע מיהו? וחז"ל וכל המפרשים האריכו בזה למענייתם, ואענה גם חלקי, וגם יכלל בכך עומק דברי חז"ל (שם) שהביאם רש"י על אתר.

הנה, בעיקר דברי ימי המלחמה בין ישראל לגויים שסביבם, בולט ההבדל, שגם אחרי שכבר לא היו סומכים על הנהגה ניסית, והיו צריכים ללחום בחרבם, עדיין לא היו לוחמים כדרך הגויים ברכב ברזל, אלא היו באים תמיד במארב ובתחבולות, כאשר רואים אצל מלחמת יהונתן בפלישתים ובעוד מקומות. ובנקודה הזאת כאילו תפס אותם גלית, שאינם מוכנים למלחמת פנים אל פנים, בידעם שאין בהם כוח וגבורה כדרך אומות העולם, ואינם יודעים להילחם אלא ע"י תכסיסים ומארבים. ואכן בני ישראל נבוכו מאד מהצעתו, שלא היה בהם כוח וגבורה לעמוד מולו.

עד שבא דוד, שאכן היו בו העוז והגבורה שלא היו מקובלים בכלל ישראל, משאול המלך הבנימיני בכל הווייתו ועד אחרון העם. וכידוע עוז זה בא לו לדוד מפני היותו נין ונכד ל'אימה של מלכות', רות בתו של עגלון מלך מואב (וברות רבה ב, ט מבואר שגלית מבני ערפה הוא). ועדיין אנחנו רואים את החילוק בינו לבין גלית, כי אינו בא אליו לבוש שריון, ואינו עושה את מלחמתו בכוח הזרוע, אלא כל כוחו ברוח הגבורה שלבש ובמלחמת בזק מהירה.

והנה יחסו של שאול לדוד קודם ששמע את הנשים המשחקות ואומרות 'הִכָּה שְׁאוּל בְּאַלְפָיו וְדָוִד בְּרִבְבֵּיתוֹ', הוא לכאורה חיובי, ולאחר שהיכה את גלית הוא עוד מתעצם לקחת אותו אל ביתו, ולבלי הניח לו לשוב אל אביו, וממנה אותו על אנשי המלחמה. ומצד שני שאול נראה

(א). וכבר תמהו בזה חז"ל ברות רבה א, ט - 'אתמול היה משלח לאמר לישי (שם טז) "יעמד נא דוד לפני כי מצא חן בעיני" ועכשיו הוא שואל עליו?!

כחושש ממנו, ואינו יודע מה טומן הוא בחובו (שהרי לא מסתבר שרק מה ששמע מהנשים גרם לו מהפך כזה). ומסתבר מאד שהסיפור הזה של שאלת שאול על דוד הובא דווקא אחר מעשה הניצחון ולא לפניו, כי הניצחון הוא המביא את המהפך ביחס, שהתחיל עוד קודם מחמת החשש שהתחיל להיות לו משעה שיצא למלחמתו זאת, והבין שמהו קורה כאן (וכ"מ ברות רבה שם ע"ש). ומעשה זה משמש הן כהקדמה ליחס שאול והן כהקדמה ליחס יהונתן המתואר להלן, שמהיום ההוא (דהיינו אחר דוד שאמר לשאול 'בן עבדך? שי בית הלחמי') נקשרה נפשו בנפש דוד. ולכן נראה ששאלת שאול לאבנר, שר צבאו וכן בריתו, על דוד לא הייתה רק 'בן מי העלם הזה', אלא היא מבטאת את החשש ואת התמיהה הזאת.

אולם נראה עוד, שכאמור דבר זה היה חסר תקדים בעם ישראל להילחם כך כדרך הערלים פנים מול פנים (דו - קרב), ולכן הבין שאול שיצוק במקורו של דוד דבר סתר, ולכך שאל מי הוא הנער הזה? ואבנר (מעין דברי חז"ל ביבמות עו: עו. אחר טענות דואג האדומי) השיב שאכן אינו יודע את טיב יחוסו, ושאול בקשו שאכן יברר - מיהו העלם (נעלם) זה?

ואבנר, כשהגיע דוד עם הראש הכרות בידו, בא להראותו לשאול, כאומר ראה האם דרך ישראל לו, וכי היכן מצאת בן ישראל שילך עם ראש כרות בידו. הלא סימן מובהק הוא שאכן בדמו מעורב דם אשר שלא מזרע ישראל המה. אמנם תשובת דוד האמיצה והנכוחה - לא כי, אלא בן ישי אני, טהור ביחסי אני, מהמשפחות המיוחסות בישראל משבט יהודה. והתשובה הזאת התמה, לעומת חרדת שאול, המנסה לנתק אותו מכאן והלאה מבית אביו, להכניס אותו אל מלכותו, היא שקושרת את נפש יהונתן עם דוד בברית נצח.



ג.

דוד הנרדף

באופן כללי יש להבין מהות העניין של המרדף אחר דוד, האיך הוא מתחבר למלכותו דווקא, האם יש כוונה שילמד קצת איך להיות נרדף, שע"כ אלהים יבקש את הנרדף, כי למה אם לא כן יארע לו כזאת?

והנה נראה בחוש למתבונן שיש כאן מעין הלוך ושוב בהנהגת שאול, שכשתוקפת אותו רוחו הרעה הוא מתחיל לעשות פעולות נגד דוד, עד שבפירוש הוא מתנכל להרגו, ושוב חוזר חלילה, מזכירים לו ונוזר, פעם ע"י יהונתן, ופעם ע"י דוד בעצמו, וחוזר בו, ושוב מתחיל. וכל פעם, לפחות בהתחלה, זה מתחיל מרוח רעה, ובסוף היא סרה מאתו ע"י דוד או יהונתן, או כששאול בא עד מקום שמואל והחל להתנבאות. כך שזה נראה מעין מטולטלת כזו של רוח רעה וטובה. והכל יש לעיין, שמתנהל למעלה מהשכל, ומעין רוח עליון מבעתתו, ופועל, ואומרים הגם שאול בנביאים, ולא מצינו שנענש על רדפו את דוד, ולא מצינו גם מי שעוצר אותו. אבל מצינו שיהונתן אומר לו שבוודאי לא יצלח, וגם הוא בעצמו יודע זאת בתוך תוכו. וזה מפליא, שהוא

נעשה כעין מוכרח על דעת עליון לכל העניין. ויש אומרים שחשבו למורד במלכות, אבל אין זה מספיק, ומה גם שאינו נכון, והכל נראה משמים, אבל מה העניין בזה?

והנה ספר תהילות דוד חלקו הגדול סובב מסביב לזה, ונראה שיש בחינה של מעלה שיהיה כך להירדף, ושה' יאהבו ולא יזיח דעתו, וייהפך לבבו, לירא ואוהב, ומאמין ובוטח. ומאת ה' הייתה זאת גם לאפשר למלכות שאול עד הסוף שנמנה לה, ומבחינתו יש איזה צדק כנראה ברודפו את דוד, אף שאין אנו מבינים האיך היה רשאי בזה, אבל כמעט אנו מוכרחים לזה, אף שזה קשה לנו. וברית יהונתן מאידך, היא ברית מופלאה של אהבה נפלאה שקשר כשדוד אמר אני בן ישי הלחמי, ומפליא איך שקשר נפשו וגורלו, בשעה זו שהרגיש באמירה טבעית זו, את כל מלכות יהודה באה, וכי צריך לקשור עמה גורלו. ואף שאול הרגיש בזה בתחילה, אף שחשש ורצה לכבוש אותו עמו, כדי לנצחו. ומפליא הדבר, איך דוד לא רצה בכך, שלא רצה להתחתן במלך, עד שהציע לו את ערלות פלישתים, או אז חפץ בדבר, להתנהג כגיבור, אבל סוף דבר הייתה מיכל בת שאול צריכה להצילו בעור שיניו. וכל זה הועיל לו, כשגם אביגיל לבסוף מיתנה אותו וחזינן דבעי מיתון, וזה מצידו לימוד שלמד בהיותו נרדף ובנה את אושיות מלכותו.

ומפליא איך שהכוהנים לא ידעו מכל זה, ובתמימות רצו לתת לו את החרב שהייתה שם, שזה נראה ממש משמים כדי לחזק את רוחו. ואולי הברית עם שאול הייתה צריכה להיפרם כעת עד הסוף, וששום דבר לא ייקח מבית שאול בעת הזאת, אף לא פת לחם מעם יהונתן אהובו. והכוהנים באו אתו, וכך כל העם נהה אחריו, ומלכות שאול נכבית והולכת, ואדרכא חינו מתרבה. אבל בכל זאת כנראה שאול לא נתבע על כך וכנ"ל, כי באמת לא היה יכול להועיל בכך כלום, ורק לשם מלכותו בשקיעתה עשה כן, שלא יכחד מאליו. וכנראה מאת ה' הייתה זאת, והדברים עוד טעונים ביאור רב.

ועיקר עניין נרדפות דוד הוא בבחינת מלכות המשיח לעת"ל, שמעיקרא חשוכא ולבסוף נהורא. וכדרך כל הבריאה, גם עניין יהודה הוא תמיד בתחילה בחושך, כמו יהודה ותמר, רות ובוועז, וכן דוד ממכלאות הצאן יצא למלוך, ונרדף עד הצוואר. והכל בהשכל, לתת המלוכה להולכים בחושך ראו אור גדול, ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, מהרה בימינו תתגלה.

ד.

מעשה נבל הכרמלי

בסוף ספר שמואל מצינו את אחרוני רדיפות שאול את דוד, ומעשה נבל הכרמלי. ויש להבין היכן עומד סיפורו של נבל זה ומה השייכות שלו לכל העניין, שלכאורה הוא מקרה פרטי ומה באו לספר בזה. ויש לעיין.

והנה עיקר סיפורי דוד הנרדף כבר הבאנו שהוא שלב הבניה של מלכות דוד, דווקא מתוך הנרדפות שתצא המלוכה. אבל יש בה עוד כוונה, לבנות את מלכות דוד, דווקא מתוך האיפוק והכבוד למלוכה, שע"י זה בונה דוד את הכבוד למלכות. דוד נראה כאן ההפך משאול, שאול

מתייחס בפליאה על דוד איך לא הרגו, ודוד מיצר אף על כריתת כנף שאול, כי הוא משיח ה'. דבר זה מוסיף קומה לעצם המלוכה, במה שאינו שומע לאבישי, והוא מכבד את המלכות.

ונראה שסיפור נבל מבקש לבנות עוד קומה נוספת בעניין זה. דוד אינו חושב לשתוק על מעשהו של נבל, שכשמו כן הוא, בחושבו כי מעשהו מצדיק נקמה מצידו, אולם הוא שומע בקול אביגיל אשת נבל, ומתאפק, ואומר לה בְּרוּכָה אַתְּ וּבְרוּךְ טַעַמְךָ. באיפוק הזה, שאמנם אינו כלפי מלך אלא כלפי אזרח מישראל, מאציל על עצמו דוד כוח נוסף, והאיפוק הזה הוא עצמו מידת מלכות (וכמו שראינו שדבר זה שימש את דוד גם בבוא היום, כשקלל אותו שמעי בן גרא קללה נמרצת בברחו מפני אבשלום בנו).



ה.

שאול ובעלת האוב

הנה בכתובים הכא לא מופיע לכאורה עצם העבירה שעבר בכך (ולא עוד אלא שמלכתחילה הלא הוא זה שהסיר את האבות ואת היידעונים, ועי' מלבי"ם שהסיר דווקא בגלל מות הרואה, אמנם כפשוטו נראה שהזכיר כאן בגלל המעשה והקשר ביניהם להלן), אבל בדה"י (א, י) הוזכר זאת בקשר לסיבת חורבנו, וכמש"נ שם "וַיָּמָת שְׁאוּל בְּמַעַלּוֹ אֲשֶׁר מָעַל בִּיהוָה עַל דְּבַר יְהוָה אֲשֶׁר לֹא שָׁמַר וְגַם לְשְׁאוּל בָּאוּב לְדָרוֹשׁ: וְלֹא דָרַשׁ בִּיהוָה וַיִּמְיתוּהוּ וַיִּסַּב אֶת הַמְּלוּכָה לְדָוִיד בֶּן יִשָּׁי". ולכאורה אינו מובן, שעל אף שכפשוטו חטא גדול חטא בזה, שעבר על מה שנא' בתורה אל תפנו וגו', ומיתתו מפורשת בתורה בסוף קדושים בידי שמים ובידי אדם. אולם לכא' מה זה שייך לחטא במלכותו, דלכא' הוא חטא פרטי ואינו שייך למלכותו (ועפ"י פשוטו יתכן שמה שהוזכר שם הוא בעונש מיתתו, ולולי זה לא הייתה נגזרת עליו מיתה, ומכל מקום נראה מהלשון שם שהוא חטא במלכותו). ויש לעיין.

'וַתֵּרָא הָאִשָּׁה אֶת שְׁמוּאֵל וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֵל שְׁאוּל לֵאמֹר לְמָה רַמְיָתִי וְאַתָּה שְׁאוּל'. וכפשוטו אין מובן למה דווקא כשראתה את שמואל הבינה שהוא שאול. וחז"ל והמפרשים כתבו בזה למעניתם עי' בדבריהם, ועוד צריך ביאור.

ואולי יש לבאר דעיקר ההסרה של האבות והידעונים אינו רק הסרה בעלמא, שלא יתעסקו עם זה, אלא ההסרה היא אמיתית, שדבר זה אינו שייך יותר לעסוק בו, מחמת שעובר מן הארץ, ועל כן או שכלל לא מצליחים בו או שזה סיכון גדול מאד, כי ברגע שדבר כזה אינו מצוי ושכיח, העיסוק בו הוא מסוכן, או בכלל לא אפשרי. ועל כן היא פחדה מאד בתחילה, וכשראתה את גודל הצלחתה, שהעלתה אף את שמואל הנביא, שלכא' כלל לא היה בכוחה, הבינה שיש דברים בגו, ויראה מאד שיתנקם בה, כי זה סיכון גדול. וגם הבינה שכנראה מה שהיא יכולה לעלות זה מפני ששאול, שהוא אחראי על ההסרה, תומך כעת ומעוניין בזה.

ומכאן אנו רואים את גודל העוון בעניין, שהסרה זאת שהייתה יכולה להיות מעין הסרה של הע"ז, כעין מה שעשו חכמים ליצרא דע"ז שכלה מהעולם, יכולה הייתה להיזקף לשאול. אולם שאול כאילו החזיר את הדבר, ומי יודע יתכן שנוקף לחובתו כל אי כילוי הע"ז בבית ראשון,

בעקבות החזרה זאת של תרבות האובות והידעונים, כי כאמור הוא עניין תלוי תרבות ואם נצרכים לו, הרי הוא קיים, וכן ע"ז. ולכן אינו נחשב כחטא פרטי אלא כחלק מאיבוד מלכותו וחסרון הנהגתו בעניין כילוי הרע, כעמלק.

אולם את מהלכו של שאול יש לפרש, שהוא הבין שכל טעם התורה להסיר את האבות והידעונים זה רק עד כמה שגביא מקרבך כמוני אקים לך במקום שתדרוש לאובות והידעונים, אבל הבין שאול שכיון שלא נענה בנביאים ובחלום, לא אסרה התורה שאלה באוב והידעונים, ובד"ה מפורש שחטא ונענש על זה כנ"ל.

ומכל הנ"ל ראינו את הנהגתו של דוד שהובילה אותו למלוכה, דוקא בחוזק של האיפוק, לעומת חולשת הנהגתו של שאול, בגללה נלקחה מלכותו ממנו, ונתנה לרעו הטוב ממנו וכמו שנתבאר.



ו.

עלית דוד

ולהלן (ספר שמואל ב) מבוארת עלית דוד שלאחר מות שאול עד שישב על כיסא מלכותו כיסא ה' במצודת דוד בירושלים. ובספר ד"ה (א, יא) קיצר מאד ולא סיפר על כל המלחמה שהייתה בין בית שאול לבית דוד וכל הנלווה לכך, רק שבאו כל ישראל להמליך את דוד ותו לא. וכשמתואר שם כיבוש מבצר היבوسی בפסוק אחד, הוא במובן מסוים כהשלמה על הפסוק אצלינו, בעוד שהוא משמיט את עניין העוורים והפסחים, שבשמואל (שם ב, ח) נאמר 'וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל מִכָּה יִבְסִי וַיַּגַּע בַּצִּנּוֹר וְאֶת הַפְּסָחִים וְאֶת הָעוֹרִים (שנאו) שָׁנְאִי נֶפֶשׁ דָּוִד עַל כֵּן יֹאמְרוּ עוֹר וּפְסָח לֹא יָבֹא אֶל הַבַּיִת', ואילו שם (שם ו) נאמר 'וַיֹּאמֶר דָּוִד כָּל מִכָּה יִבְסִי בְּרֹאשׁוֹנָה יִהְיֶה לְרֹאשׁ וְלִשְׁרָר וַיַּעַל בְּרֹאשׁוֹנָה יוֹאֵב בֶּן צְרוּיָה וַיְהִי לְרֹאשׁ'. הרי שכאילו בספרנו נשמט מהקרא מה שאמר דוד, וצריך ביאור כל החילוקים הללו שבין הספרים.

והנה כל עניין ספר ד"ה הוא ספר מלכי יהודה, ומשמיט כל עניין שאינו לכבודם, ומאידך מאריך בכל מה שהוא לכבודם. וכנראה כל השתלשלות ירידת בית שאול למול דוד, לא חשבו כעניין עקרי, כי באמת המלוכה ניתנה לו מאחרי מות שאול, אלא שהיה ככל דרך המלוכה של דוד, שלא ניתנה לו מאז שנמשח, אלא אחרי תהליך ארוך עם הרבה מאד ניסיונות ותהליכים טבעיים, עד שכל ישראל באו והמליכוהו כדבר ה' ביד שמואל הנביא. וכמו שבארנו, שכל זה היה כדי לנסותו לבחננו ולצרפו בכור הבחינה בחינה אחר בחינה, שימצא כשר וראוי והגון למלכות, שלא היה מוכן לקבל כביכול תמך במלכותו מהריגת כל השייכים לבית שאול המלך, ולהפך דאג שכל מי שכביכול בישר לו בשורות כאלו, בחושבו למצוא חן בעיניו, יומת, שלא יעלה ולא ייזכר כן במלכותו. ויואב בן צרויה, שהיה אמנם מאנשי הנאמנים והמסורים, לא אבה דוד בדרכיו הקשים, ובבוא השמועה שהרג את שר ישראל אבנר בן נר קרע בגדיו ואמר בין השאר 'וְאַנְכִי הַיּוֹם רֵךְ וּמְשֻׁחַ מֶלֶךְ וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קָשִׁים מִמֶּנִּי יִשְׁלַם יְהוָה לַעֲשֵׂה

הַרְעָה כְּרָעָתוֹ. ויִתְכַּן שַׁעַל כֵּן לֹא נֹזֵכַר כִּאֵן מֵה שֹׁאֲמֵר דָּוִד, שֶׁהוּא בַעֲצָם הִיָּה לְצַנִּינִים בַּעֲיֵנָיו מֵה שִׁגְרָם דָּבָר זֶה לַעֲלִית יוֹאֵב (וְכֵן מִשְׁמַע בַּמִּדְרָשׁ שֶׁהֵבִיאוּ הַמְּפָרְשִׁים שֶׁ, שֶׁכִּבְיֹכֹל הִיָּתָה כֵּאֵן הַשְּׁפֵלָה לְדָוִד). וְד"ה הֵבִיֵּא אֶת שֹׁאֲמֵר דָּוִד, כִּי לֹא כָּתַב אֶת כָּל סִיפּוֹר יוֹאֵב וְדָוִד, שֶׁהַשְּׁמִיט מֵה שֶׁלֹּא נֹגַע לִיחַס וּכְבוֹד מַלְכוּתוֹ כֹּאמֹר.

וְעֵינָיִן הָעִיּוֹרִים וְהַפִּסְחִים שֶׁנֹּאֵי נֶפֶשׁ דָּוִד, עֵי' בְּרַלְב"ג שֶׁ"ד הַפֶּשֶׁט הִיָּתָה מַעִין מַכּוֹנָה כִּזְאֵת שֶׁל צִלְמִים בַּצּוֹרֶת עוֹוִרִים וּפִסְחִים שֶׁהִיָּתָה מַגִּינָה עַל הַמַּצּוּדָה הַזֹּאת. ויִתְכַּן שֶׁהוּא מַעִין רִמּוֹ עַל כָּל תַּקְלוֹת דָּוִד שֶׁהָיוּ עַד כֹּה בְּבָאוּ לִשְׁבֹּת עַל כִּסֵּא ה', שֶׁמִּפְּיֹשֶׁת הִיָּה פִּסְחָא, וְאוֹלֵי שֹׁאֹל וְעַבְדָּיו הָיוּ כַּעֵין עוֹוִרִים שֶׁלֹּא רָצוּ לִרְאוֹת אֶת מֵה שֶׁכָּל יִשְׂרָאֵל רָאוּ, שֶׁדָּוִד הוּא הַמִּתְעַדֵּל לְמַלּוּכָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל. וְזֶה מֵתָאֵר כַּעֵין רָאִי אֶת הַנִּסְיוֹנוֹת שֶׁל דָּוִד עַד עַתָּה, בְּהֵם הַתְּנַהֵל בִּיתְרוֹן דַּעַת וְהַשְׁכָּל, לְבַלִּי לִקְדָּם אֶת מֵה שֶׁלֹּא הִיָּה צָרִיךְ לִקְדָּם אֲלֵא לַחֲכוֹת שֶׁהַמַּלּוּכָה וְדָבָר ה' יִגִּיעַ בַּעֲיָתוֹ וּבִזְמָנוֹ, וְלִכֵּן לֹא נִלְחַם בְּדָבָר, וְלִהְפֹךְ נָתַן לְדַבְרִים לְקִרְוֹת כַּפִּי שִׁקְרוּ. וְרַק כֵּאֵן בִּיטָא אֶת כָּל שֶׁעָבַר עֲלָיו בְּמַלְחָמָתוֹ בַּצִּלְמִים אֵלּוּ, עַד שֶׁיִּשְׁבֹּב בַּמַּצּוּדָה צִיּוֹן הִיא עִיר דָּוִד וְיִשֵּׁב עַל כִּסֵּא ה' אֲשֶׁר כִּנְנוּ בִּיתְרוֹן הַכֶּשֶׁר (וְזֶה הַטַּעַם שֶׁלֹּא נֹזֵכַר כָּל עֵינָיִן זֶה בְּד"ה, שֶׁהָרִי הוֹשִׁמְט שֶׁם כָּל מֵה שֶׁקָּדַם).

וְגַם אַחֲרֵי שֶׁנִּבְחַר בְּבֹאוֹ לְהִילָחֵם עִם הַפְּלִישְׁתִּים בַּעֲמֻק רַפָּאִים, הוֹצִיָּךְ בַּפֶּעַם הַשְּׁנִיָּה לְהַמְתִּין לְקוֹל צִצְדָּה בְּרָאשֵׁי הַבְּכָאִים, לְהַרְאוֹת כִּי אֵין מַלְחָמָתוֹ בִּידוֹ וּזְקוֹק הוּא לְהַמְתִּין לְקוֹל ה', הַמְּנַהֵל עוֹלָמוֹ בְּכָל הַדְּרָכִים הַנִּסְתָּרוֹת, כָּל דְּרָכֵי הָאֲרוּכָה שֶׁעָשָׂה עַד לְמַלְכוּתוֹ. וְרַק בַּעֲשׂוֹתוֹ כֵּן 'אֲזַ תִּחַרֵּץ כִּי אֲזַ יִצָּא יְהוָה לְפָנֶיךָ לְהַכּוֹת בְּמַחֲנֶה פְּלִשְׁתִּים'.

ז.

כִּי אִישׁ מַלְחָמוֹת אֶתָּה

שִׁמּוּאֵל (ב, ז, א) וַיְהִי, כִּי-יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ; וְה' הִנִּיחַ-לוֹ מִסְבִּיב, מִכָּל-אִיְבָיו. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ, אֶל-נָתָן הַנָּבִיא, רָאָה נָא, אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים; וְאֲרוֹן, הָאֱלֹקִים, יֹשֵׁב, בְּתוֹךְ הִירֵיעָה. וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל הַמֶּלֶךְ, כָּל אֲשֶׁר בְּלִבְךָ לַעֲשֹׂה; כִּי יְהוָה עִמָּךְ. וּלְבַסּוֹף הוֹלֵךְ וּמֵתָאֵר אֵךְ שְׁבֹאֵת נְבוּאָה לְנָתָן הַנָּבִיא שֶׁלֹּא לְדָוִד לְבָנוֹת הַבַּיִת אֲלֵא לְבָנוֹ אֲשֶׁר ה' יִכִּין מִמַּלְכוּתוֹ וְכִסְאוֹ יִהְיֶה נֶכּוֹן וְהוּא יִבְנֶה בֵּית לִשְׁמִי, וּמֵתוֹאֲרַת תְּפִילַת דָּוִד הַמֶּלֶךְ ע"ה כִּשֶׁהוּא יוֹשֵׁב לִפְנֵי ה' (כִּנְגֵד יִשְׁבִּתוֹ בְּבֵיתוֹ).

וְלִהְיוֹן בְּסִימָן הַבֵּא פּוֹתַח וַיְהִי אַחֲרֵיכֵן, וַיֵּךְ דָּוִד אֶת-פְּלִשְׁתִּים וַיִּכְנִיעֵם; וַיִּקַּח דָּוִד אֶת-מִתְּגַ הָאֵמָה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים: וַיֵּךְ אֶת-מוֹאֵב, וַיִּמְדֹּד בְּחֶבֶל הַשֶּׁכֶב אוֹתָם אֲרָצָה, וַיִּמְדֹּד שְׁנֵי-חֲבָלִים לְהַמִּית, וּמֵלֵא הַחֶבֶל לְהַחִיּוֹת; וַתְּהִי מוֹאֵב לְדָוִד, לְעַבְדִּים נְשָׂאֵי מִנְחָה.

וְהִנֵּה כַּפִּי הַנִּרְאָה מִכָּאֵן מֵתְבַרֵּר כִּי לֹא יֵאָה לוֹ הַמְּנוּחָה, וְתַפְקִידוֹ לְהִיּוֹת אִישׁ מַלְחָמוֹת לֹא הִסְתִּיִּים כָּל עֵיקָר. וְאֵף שֶׁחֲשַׁב כֵּךְ בַּתְּחִילָה, הוֹלֵךְ וּמֵתְבַרֵּר שֶׁלֹּא כֵּן הוּא, כִּי חוֹשֵׁב בַּתְּחִילָה עַכ"פּ לְהַתְגַּרוֹת מַלְחָמָה עִם מוֹאֵב שֶׁעָשׂוּ עִמּוֹ הָרַע בְּהוֹרְגָם אֲבִיו וְאִמּוֹ (רש"י ח, ב), וּמִמְשִׁיךְ כִּבְיֹכֹל לִסְכָּם אֶת עֵינֵינוּ וְלִסְיִים אֶת חוּבוֹתָיו, כִּמוֹ עֲשִׂיַת הַחֶסֶד עִם מִפְּיֹשֶׁת בֵּן שֹׁאֹל הַפִּסְחָא בְּ' רַגְלָיו (שְׂרִיד וּפְלִיט לַתְּפֹאֲרָה כְּבוֹד מַלּוּכָה שֹׁאֹל). וְאַח"כּ דָּוִד חוֹשֵׁב לַעֲשׂוֹת חֶסֶד עִם בְּנֵי עִמּוֹן כֹּאשֶׁר

עשו עמו, אבל הם אינם נותנים בו אימון, ונפתחת ביניהם מלחמה ממושכת שלא ברצון דוד, במלחמה הזאת דוד המלך אינו רוצה להילחם (וגם אנחנו הקוראים כבר מואסים כביכול במלחמות אלו הממושכות), כי הלא לא זאת הייתה תוכניתו, ושולח הוא את שר צבאו יואב ואבישי אחיו וכל הגיבורים אשר איתם. אבל מתברר כי המלחמה אינה פשוטה כל עיקר, ולעת צאת המלכים שולח דוד המלך שוב את שר צבאו למלחמה, ואז מזדמן לדוד המלך הניסיון הגדול והמלחמה הגדולה בה הוא מתנסה.

אין ספק שהקריאה של מעשה דוד באופן כללי מזכירה לנו את יעקב שביקש ליישב בשלווה וקפץ עליו רוגזו של יוסף. והמעשה עם בת שבע באופן פרטי, מזכירה לנו את אבי אבותיו יהודה ברדתו מהמלכות לאחר מכירת יוסף ומעשה תמר שבאה בעקבותיו. גם שם יש ירידה (דהיינו הפסקה במהלך המלכות הציבורית והתכנסות לעניינים הפרטיים), חטא, והודאה (וכמובן בהמשך גם מעשה בועז וגבורתו במעשה רות, שהוא גם קרה באופן נסתר כידוע). אין לנו ספק כי מעשים אלו מכבשונו של עולם הן באים, והדברים ניכרים גם מהכתובים, שהרי בתחילת הפרשיות נא' לו כי בן יולד לו, ומיכל כבר הוזכר כי לא היה לה וולד עד יום מותה, ואישה אחרת לא באה שם בחשבון. והזדמנה לו דווקא בת שבע בניסיון כזה, ודווקא היא נהייתה אמא של מלכות. אין ספק כלל שכל מעשה זה גבוה מעל גבוה הוא, ומהדברים שהן מכבשונו של עולם, כאמור. אבל הניסיון והמלחמה והחטא וההודאה והתשובה, והכאב במות הילד, והנחמה בלידת ידידיה, ומלחמות פנים המשפחתיות הכאובות והבלתי פוסקות שבאו אח"כ על דוד, כמו שהובטח לו שאכן בכך ייענש, מלמדים על חייו ומסכת חייו הסוערים, שכל מהותם היא המלחמה הבלתי פוסקת והבלתי נגמרת עד סוף ימיו ממש.

ברי שרק על רקע זה יש לנו לקרוא את מעשים אלו, כי הם אינם מעשים פרטיים וחטאים פרטיים של דוד, אלא הן הרקע של כל מלכותו. והטעם שנכתבו, וגם התביעה עליהם ע"י נתן הנביא בשם השם, הייתה, על רקע ביזוי שם שמים, לומר שאין אלו מעשים פרטיים, אלא הם ארוגים לטוב ולמוטב במסכת מלכותו של דוד המלך היושב על כיסא מלכות ה'. וכל המעשים מבטאים את הזעזועים במלכות ה' שלא הייתה עוד שלימה בשעה זו, והייתה אמורה להשתלם במלכות שלמה המלך ע"ה (אם היה מתקיים בנו או יִשְׁקִנִי מְנַשִּׁיקוֹת פִּיהוּ).



ח.

דוד הגולה

העונשים האיומים הניתכים על דוד אחרי החטא, כשחזונו של נתן הנביא בפרט מה שנא' לו: 'כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מְקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתְךָ וְלִקְחָתִי אֶת נְשִׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרַעֲיָה וְשָׁכַב עִם נְשִׁיךָ לְעֵינֵי הַשָּׁמַשׁ הַזֹּאת. כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בְּסֹתֶר וְאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמַשׁ', מתקיים בברחו מירושלים מפני אבשלום בנו, ובעצת אחיתופל שוכב אבשלום עם כל פילגשיו אותן הניח דוד 'לשמור הבית', לעיני כל ישראל נגד השמש (טז, כב).

אולם מבחינת הפשט יש כאן מקום עיון על הנהגת דוד, על מה ולמה עשה כן לברוח מפני אבשלום בנו, ומה היה הרווח בכך. וכי מה ההבדל בין מה שהתארגן למלחמה ביער אפרים כשהוא גולה וחפוי ראש, לבין שהיה עורך עמו מלחמה ממקומו בירושלים. וכי מה ההבדל בין מה שעשה אח"כ בסימן כ' לשבע בן בכרי שחשש ממנו, כמבואר שם, יותר מאבשלום, ולמה חילק הנהגתו, כששם לא חשב לברוח בעוד כאן ברח, וגרם לאבשלום להתחזק לכאורה במרדו בו, וצריך עיון.

ועל דרך הפשט נראה, שדוד ידע כי בחטאו הוא נענש, והעדיף להיות מבחינת נרדף אשר אלוהים מבקשו כמו שאמר בספר תהילותיו, וכמו שאומר לאבישי בן צרויה, בקלל אותו שמעי בן גרא קללה נמרצת בשעה שהוא בורח מירושלים אבל וחפוי ראש 'אוֹלִי יִרְאֶה ה' (בעוני) בְּעֵינֵי וְהָשִׁיב ה' לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְתּוֹ הַיּוֹם הַזֶּה'. הרי שחשב זאת לו לטוב להיות מושפל ובורח, וכקבלת הדין, בתקווה שע"כ יתהפך עליו גזר דינו המר לרחמים מאת ה'.

עוד נקודה המצריכה עיון רב ומעוררת השתאות רבה, היא הנהגת דוד עם מפיבושת הנכה בן יהונתן. האִיךְ קיבל את הלה"ר של העבד ציבא עליו, ולא עוד אלא שבשבו למלכותו לירושלים, כשהוכיח לו מפיבושת שלא היה בו שמץ של מרד כלפיו ולא עוד אלא שהתאבל עליו כל אותו זמן ורק מחמת נכותו לא יכול היה לסכל את עצת עבדו הרעה, לא חזר בו לגמרי, אלא חילק את השדה בינו לציבא. והדברים נוקבים ומזעזעים עד תהום, על מה ולמה עשה כן דוד, והלא לכל אורך הדרך אנו שומעים ממנו רק קבלת הדין, ונפש שפלה, ואפי' בחוזרו לירושלים אינו עורך חשבון עם שמעי בן גרא אלא אומר שוב לאבישי '... מה לי וְלָכֶם בְּנֵי צָרוּיָה כִּי תִהְיוּ לִי הַיּוֹם לְשֹׁטֵן הַיּוֹם יוֹמָת אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל כִּי הָלֹא יִדְעָתִי כִּי הַיּוֹם אֲנִי מִלֶּךְ עַל יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל שָׁמְעִי לֹא תָמוּת וַיֵּשְׁבַע לוֹ הַמֶּלֶךְ'. ולמה כאן שינה את הנהגתו בסמוך ונראה (ומפליא איך שבב' המקומות באו הסיפורים סמוכים זל"ז), כלפי מפיבושת הצדיק, ולא נהג אותו כדינו, וצריך עיון גדול.

ומה שנראה מעט בעניין עמוק זה, שכפי מה שנראה לכל אורך הדרך ראה עצמו דוד בעצמו מלכתחילה לא כמולך בחסד גמור על כל שבטי ישראל, ולא הפסיק לחשוש שמא תחלק המלוכה בינו לבין בית שאול. וגם נראה שהממלכה עצמה הייתה כל הזמן במתח מתמיד האם אכן תתאחד המלוכה תחת דוד המלך על כל ישראל, או שמא לא תהיה מלכותו שלימה ויחול בה איזה קרע על רקע זה, וכמו שמצינו גם להלן את מעשה שמעי בן גרא, ומעשה שבע בן בכרי המתרחש על רקע המתח הזה עצמו בחזירתו של דוד המלך לירושלים (ס"ט יט). והנה מפליא הדבר, שדווקא אחר כל זאת כשבורח דוד, הרי הוא בורח למחנים שם הומלך (ש"ב, ג, ח) ע"י אבנר איש בושת בן שאול על כל ישראל, והמלחמה בין צבאו לצבא אבשלום מתנהלת דווקא בהר אפרים.

ונראה מזה שהיא הנותנת, שבעוד שאבשלום התנשא למלוך מחברון ואילך, כדוד אביו בשעתו, אחר שגנב לב כל שבטי ישראל אליו, הוצרך דוד לעשות את המסע ההפוך, לגלות מירושלים למקום הכי רחוק, בו מלכותו הייתה כביכול פחות מובנת מאליה, ודווקא בדרך היסורים וההשפלה הזאת היה צריך להחזיר לעצמו את מלכותו בדרך הקשה. ולכן קיבל דוד

המלך בהלוך את קללתו הנמרצת של שמעי בן גרא בן הימני שנודמן לו שם, ובחזור את התנצלותו המבישה והמתרפסת, כי ראה בזה בדיוק את המסע והמסלול אליו יצא ואשר ממנו שב, כשחזרה אליו מלכותו במלחמה ביער אפרים. ובמפורש אנו רואים את המסלול של המלכות המחודשת שהתחילה דווקא בשאר שבטי ישראל, עד שדוד מתלונן (יט, ב) לזקני יהודה 'אחי אתם עצמי ובשרי אתם ולמה תהיו אחרנים להשיב את המלך'.

ואכן המתח הזה הממשיך בהשבת דוד למלכותו כמעט קורע שוב את הממלכה, כי דוד המלך אחר ששב למלך, באמת מתחזק בבני יהודה, ושאר בני ישראל מרגישים את הבגידה הדקה הזאת, שעל אף שהם היו הראשונים להחזיר את עטרת המלכות לדוד, אין דוד מלכם מולך עליהם בשווה כעל בני יהודה. ומכאן מרד שבע בן בכרי, שתוקע בשופר ואומר לכל ישראל 'אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בן ישי איש לאהלו ישראלי'. אמנם כאן דוד אינו חושש כל עיקר להילחם ממעוזו בירושלים, כי אכן זאת היא מלחמה אשר הייתה נטושה בין ישראל ליהודה, ואשר קיימת באוויר כל הזמן במובן מה, ומקומה הוא יהודה מול ישראל, ומול שבע בן בכרי שמרד במלכותו. ואינה דומה לאויב מבית שקם עליו בדמות בנו, ואשר איים לנשלו ממלכותו, ששם הוצרך לגלות ולהתחיל מהצד ההפוך את הכל מהתחלה כמבואר.

בדרך זו נראה להיכנס ולהבין מעט את הנהגתו של דוד עם מפיבושת, כי הלא בחסדו הכניס דוד כאילו את צרתו אל ביתו, ולא עוד אלא שנתן לו בחסדו ובאהבת נפשו אל אביו, חלק ונחלה ביהודה מכורתו. והנה בשעה שממלכתו נקרעת ממנו, איך לא יאמין ללה"ר של העבד, הלא את אשר יגור בא לו, כי דוד, כמו שאכן בסוף אירע, אכן הריח את המתח הזה בממלכה, אשר האיחוד המלאכותי משהו, לא הצליח לאחדה לאורך כל הימים. דוד המלך, אשר ראוי היה שליבו יהיה לב כל ישראל, גם בחזירתו למלכותו לא השכיל לאמץ את ישראל שתמכו בו בברחו מפני בנו, ולבסוף הם שהתחילו להחזירו למלכות. ובמעשה החלוקה הזאת אכן כמו הפנים את אותה חלוקה שעתידיה להיקרע ולחלק את המלכות לבסוף, וכמו שגילו לנו חז"ל ברוחב דעתם (שבת נז): "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה (שעל ידי שנחלקה המלכות העמיד ירבעם העגלים, שלא יעלו ישראל לירושלים לממשלתו של רחבעם-רש"י), ולא גלינו מארצנו".

לב מי לא יסתער למשמע הדברים הנוקבים הללו, כי במעשה קטן לכא' טמון עניין גדול כ"כ, כמה יש לנו ללמוד מכך, כי ברחשי הנפש הדקים נורעים ונטמנים הזרעים אשר מצמיחים פירות לטוב ולמוטב לנצח נצחים.



ט.

המאגד של כל האישים בספר הן המסעות שלהם

אם ניתן לסכם את הספר בכללותו אפשר לומר שהוא ספר מסע חיצוני ופנימי של כל אחד משלושת הדמויות המרכזיות שלו. שמואל, שאול, דוד. כולם נמצאים במעין מסע (מסעי בני ישראל) שבו הם מגלים את המטרה והתפקיד שלהם, או להפך, הם הולכים ומסתבכים בו ועל ידו.

שמואל הולך ומחזר בערי ישראל ושב תמיד לנקודה הראשונה שלו, כמו שנא' וְהָלַךְ מִדִּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית-אֵל וְהַגְלָל וְהַמְצָפָה וְשָׁפַט אֶת-יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל-הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה. וְתִשְׁכְּתוּ הָרִמָּתָה כִּי-שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שָׁפַט אֶת-יִשְׂרָאֵל וַיָּבֶן-שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'. שמואל נמצא במסלול האיתן של שופט ישראל, אשר נמצא במרחב ולא מצטמצם למקום כשילה. אין לשכוח שבימיו חרב שילה, והארון גלה, לא היתה מנוחה ולא נחלה, אבל שמואל לא הוצרך לכך, כי דבר ה' אשר אותו הוא מורה לעם במסעותיו, הוא מקומו האמתי, ותשובתו הרמתה.

שאול המלך הראשון, שאמרו עליו רבותינו שהיה נקי ללא חטא מתחילתו לסופו וצדיק יותר מדוד (מ"ק ט"ז:): מובל ע"י ההשגחה העליונה, להוכיח שאין ישראל ראויים אלא למלכות ה' ולא למלכות בשר ודם. ולכן הוא הולך לאיבוד ממש במסעותיו, כמו במסעו הראשון לחיפוש האתונות שאיבד אביו. הוא מובל ותועה במהלך חייו, מהתמימות הראשונית, דרך הרדיפה, ותגליות הנבואיות המפילות אותו על פניו כאחד מבני הנביאים (א, כט, יד). עד הסוף המר, המסע שלו לבית אשת אוב (בניגוד למהלכו בביעור האבות והידעונים מהארץ). חזירתו לקראת המוות הוודאי - הוא אחד מהמסעות הטרגיים ביותר, הנוגעים ללב. היא מאששת לנו את הידוע לנו מרבותינו, על מהלכה של הנהגת חסד העליון, המכוונת את הדברים גבוה מעל גבוה, לגילוי מלכות שמים, ומחול הצדיקים לעתיד לבוא, בהצביעם כלפי המרכז, באומרם הִנֵּה אֲלֵהֶנּוּ זֶה קִינּוֹ לוֹ וַיִּוְשִׁיעֵנּוּ.

ודוד, מסכת חייו הסוערים, מאפשרים לו להבין כי הוא לא יושב במנוחה בביתו, וכי גם אם ה' נתן לו מנוחה מכל אויביו, המסעות שלו לא נגמרו, והם רק התחילו במובן אפי' עמוק ופנימי יותר מעתה ואילך. והצורך בגלות שלו בסוף ליצר אפרים כשהוא נרדף ע"י בנו, משמש לנו כעין נגטיב לגלות הראשונה שלו ע"י שאול במדברות א".

המסעות הללו מובילות אותנו למסקנה אחת, שהייתה ידועה לדוד מהתחלה ועד הסוף, כדבריו בסוף הספר צַר לִי מְאֹד, נִפְלָה נָא בְּיָד יְהוָה כִּי רַבִּים (רחמו) רַחֲמֵי, וּבְיָד אָדָם אֵל אֲפִלָּה.

בסוף הספר קונה דוד בדבר ה' אשר ביד גד החוזה את גורן ארונה היבוס, שם הוא בונה את המזבח, במקום שבו יבנה בית המקדש העתיד להיות מנוחה ונחלה. וכשהוא מקריב קרבן עולה ושלמים על המזבח שם, נעתר לו ה' ונעצרת המגפה מעל ישראל. דומה שהמסע סוף סוף עשוי להסתיים, והגיעה שעת המנוחה.



הרב עידוא אלבה

זמן "פני מזרח מאדימין" אחרי השקיעה – מאמר תגובה

סוגית בין השמשות בנויה על הפסוק "ובא השמש וטהר" (ויקרא כב, ו). מדכתיב "ובא השמש" משמע שתחילת הלילה בזמן שכבר לא רואים את השמש, וכך נקטו רוב הראשונים שחלקו על היראים. אמנם ראיתי שהרב שמואל פרץ במאמרו בירחון האוצר גליון פו צידד בכך שלפי הבבלי והגאונים בין השמשות מתחיל לפני התכסות הגלגל, וע"כ אבוא בזה לבאר את הנלענ"ד.



א.

סוגית הבבלי בענין פני מזרח

למדנו בבבלי שבת דף לד ע"ב-לה ע"א:

"ת"ר. איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה..."

הא גופה קשיא; אמרת: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - לילה הוא. והדר תנא: הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות!? - אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני, איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה.

ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: שיעור בין השמשות בכמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל... תלתא ריבעי מילא. ורב יוסף אמר... תרי תלתי מיל...

רבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוותא."

פירש רש"י:

"מאדימין - שנראה אדמומית חמה בעבים.

הכסיף - השחיר.

התחתון - תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ, עליון - גובהה של כפה אינה ממחרת להכסיף, ולקמן פריך: מאי קאמר, דקשיא סיפא ארישא.
פני מזרח מאדימים - עדיין לא הכסיף אפילו תחתון.
כרוך ותני - שני הדברים בכרך אחד, בתורה אחת.

נראה שרש"י מפרש ש"פני מזרח מאדימין" הוא שלב לפני השחרת תחתון של כיפת הרקיע, כפי שכתב שבזמן זה "עדיין לא הכסיף אפילו התחתון", והמקום שבו הוא נראה לפי אב"י הוא במזרח (לפי המסקנה במערב, וראה לקמן פירושו), בעוד "הכסיף התחתון והעליון" הוא דבר הנעשה בשלב מאוחר יותר ואינו דוקא במזרח. לכן רש"י אומר בזה תחתון של כיפת הרקיע בלא לציין מזרח או מערב. כיון שכיפת הרקיע בשיא הגובה היא הכי מרוחקת ונראית חשוכה לפני כל המקומות שבשוליים, נראה שכיפת הרקיע אינה שיא הכיפה, אלא כפי שמתייחסים לכיפה שעל הראש, כל הנוטה מעל הראש נקרא כיפת הכיפה. והחלק שנהיה שחור רק בסוף הוא בשוליים של אותו חלק, ומה שיורד ממנו בחדות סמוך לארץ הוא תחתית הכיפה.

רבה ורב יוסף נחלקו אליבא דרבי יהודה האם "זמן פני מזרח מאדימין" הוא יום או שהוא כבר בין השמשות. שניהם אמרו ששיעור הזמן מהשקיעה עד הלילה הוא זמן הליכה של $3/4$ מיל, אלא שלרב יוסף זמן של שישית מיל אחרי השקיעה הוא עדיין יום, ולכן שיעור ביהש"מ הוא $2/3$ מיל. כיון שמהגמרא בפסחים (דף צד) עולה שכדי הליכת מיל הוא 18 דקות או 22.5 דקות, ההבדל בשיעור ביהש"מ בין רבה לרב יוסף הוא 3 דקות או 45 שניות. נמצא שכשאנו רוצים לראות כיצד נראים השמים בזמן שפני מזרח מאדימין, אנו צריכים לחפש מראה שנמשך רק זמן של 3-4 דקות בלבד. ואילו הזמן של הכסיף התחתון ועוד לא הכסיף העליון הוא מראה שנמשך אחריו 15 דקות לפי הסוברים שמיל הוא 18 דקות (או 18 דקות ועשרים וחמש שניות לסברה השניה).

המציאות הנראית בשמים היא, שבמערב במקום השקיעה, נראית ברקיע השמים אדמומית סמוך לאופק ולמעלה ממנו, כבר יותר מחצי שעה לפני השקיעה. הצבע הולך ונהיה יותר ויותר אדום עד השקיעה. אחרי השקיעה הגוונים הם צהוב, כתום אדום*, והאדמומית הולכת ומתחזקת, ולאחר כחצי שעה או יותר היא הולכת ונחלשת ומצטמצמת במקום שקיעת הגלגל, ורק כשעה ורבע לאחר השקיעה מסתלקת האדמומית לגמרי. הכספה בפשטות כפי שפירש רש"י היא נטיה להשחרה של הלילה, ונראה שבמערב לא יכולה להיות מציאות של השחרת תחתון לפני העליון, כי התחתון יותר קרוב לגלגל ששקע, ולכן בהכרח הוא צריך להאיר יותר. אלא השחרה זו אינה במערב.

כשהשמים משחירים נראים הכוכבים. דבר זה אינו נוגע להרים שבאופק אלא למראית כיפת השמים כולה ללא שמש. על כן בניגוד למראה שיש על אופק המערב שמשתנה לפי כיסוי ההרים וגובה המסתכל מעל פני הים, סוף הזמן של בין השמשות אינו משתנה בהתאם לגובה ההרים שבאופק ולגובה המקום מעל פני הים. וכ"כ הרב בניש בספרו הזמנים כהלכה (הובא בפניני

(א). התיאור לפי ספרו של הרב בניש הזמנים בהלכה עמ' תז, והבאתיו בירחון האוצר גליון י עמ' קמט,

הלכה הרחבות שבת פ"ג והבאתיו בירחון האוצר גליון י. ושם ביארתי שרואים ג' כוכבים אחרי כ-14 דקות מהשקיעה בירושלים, וכן בוארה הברייתא של "כוכב אחד יום שנים בין השמשות).

במזרח, דהיינו בצד ההפוך למקום השקיעה במסלול השמש (בא"י בחורף השקיעה בדרום מערב, והצד ההפוך הוא דרום מזרח), וכן קצת ברוחות האחרות הקרובות למקום שכנגד השקיעה, מתחילה אדמומית כחצי שעה לפני השקיעה, הנובעת מהתארכות מעבר קרני השמש באטמוספירה, והיא הולכת ומתחזקת עד השקיעה, ככל שקרני השמש עוברות מסלול ארוך יותר.

לגבי המראה שלאחר השקיעה סמוך לקו האופק יש הבדלים הנובעים ממקום המסתכל ביחס להרים שבאופק. במקום בו קו האופק שווה ומישורי מצד לצד, כמו בים, האדמומיות נראית סמוך לקו האופק המזרחי רק לפני השקיעה, ומהרגע ששוקעת החמה מיד מתחיל להראות קו שחור אפור צמוד לקו האופק המזרחי, והאדמומית נראית רק מעליו, כשמעל אותה האדמומית הצבע הוא לבן כחול שהולך ונהיה כחול אפרפר. האדמומית שהיתה צמודה לקו האופק הולכת ועולה, עד שהיא מסתלקת בערך 20-10 דקות לאחר השקיעה², והכל נראה בגוון אחיד, בתחילה כחול אפור בהיר ואחר כך הולך ומתכהה עד שנהיה שחור כהה.

במקומות שבהם המרחב הוא שעקרורי ואדם עומד באמצעו הנמוך, לא יראו פני מזרח האדומים לפני התכסות השמש, אלא "תופעה זו תתחיל רק אחרי שקיעת החמה כליל" (כ"כ הרב רבינוביץ, ונראה שכוונתו היא שלא יראו את האדום החזק שצמוד לאופק לפני השקיעה, אלא רק את האדמומיות המפוזרת יותר למעלה, ובקו האופק יראה השחור ומעליו יראה האדום).

אם מקום המסתכל עמוק הרבה מהמקום הכי מזרחי שנראה לו, כמו הנמצא בעמק או נחל, המסתכל למזרח לא יראה כלל את פני מזרח מאדימין. יש להניח שקיימות עוד אפשרויות ביניים שיכולות להשתנות ממקום למקום לפי ההרים שמסתירים את האופק המלא מכאן ומכאן. לא חקרתי כיצד הדברים נראים בכל מקום.

ככל הנראה, כמעט שאין מצבבו נראית אדמומית עזה צמוד לקו האופק ללא קו שחור תחתיה במשך 3-4 דקות, אלא אולי רואים כך באיזה מציאות ייחודית מבחינת ההרים שמכסים את האופק במזרח או במערב, ומכל מקום עדיין לא ראיתי מי שדיווח שראה דבר כזה.

ההבנה הפשוטה בגמרא היא כהבנת רוב הראשונים (דלא כיראים, הסובר שכל תהליך בין השמשות הוא לפני התכסות הגלגל) ש"משתשקע" היינו מזמן העלמות גלגל השמש מהאופק. כפי שהקדמתי, כך משמע מפשט לשון התורה "ובא השמש". כיון שהמושג "הכסיף התחתון ואחר כך העליון"

(ב). הרב שמואל פרץ הראני שהרב יוסף שווארץ (דרך מבוא השמש דף מא ע"ב) כתב "ערך הזמן שהכסיף העליון והתחתון - לא נשתנה פה עיה"ק כל ימות השנה", והוא " 1 דקים אחר השקיעה", והוסיף הרב שווארץ שאמנם יש אדמומית הקלה לאחר מכן, אך לדעתו אין להתחשב בה. והרב טיקוצינסקי (בספרו בין השמשות עמ' יד) כתב שגם הוא ראה את תיאור המציאות כרב שווארץ, אלא שהוא הסיק שיש להתחשב גם באדמומית הקלה שנמשכת עד שהושחר והשוה עליו לתחתון, והוא בקרוב 17 דקות מהשקיעה. ואמר לי הרב שמואל שהוא ראה במודיעין עילית אדמומית רק עד 10-12 דקות לאחר השקיעה, ואני ראיתי אצלנו בהר ברכה ביט אדר א' שיש אדמומית מסויימת גם לאחר 17 דקות, והשוואה ממש של הגוונים במזרח היתה רק אחרי 22 דקות, כשכבר רואים כמה וכמה כוכבים. לכן כתבתי שהשוואה הגוונים בצד המזרח במקום הנגדי למקום השקיעה עד שאין אדמומית, תלויה בכמה גורמים, והיא 20-10 דקות, אך הזמן שבו מושווים הגוונים לגמרי הוא רק אחרי בערך 20 דקות, והוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים.

אינו קיים במערב, נראה שהוא מה שנראה בצד שכנגד מקום השקיעה, שעולה קו כהה ממש צמוד לאופק, שהולך ומתרחב כלפי מעלה עם הזמן כשהאדמומית הולכת ומתפוגגת מעליו, עד שקווה התחתון נפגש עם מה שמעל האדמומית. נראה שהגמרא מגדירה את הקו השחור הזה כהתחיל להכסיף התחתון רק כשיש החשכה ניכרת מלמטה בקו האופק, והוא כשעברו 3-4 דקות מהשקיעה¹.

יתכן שמה שהוסיפו על המילים הכסיף העליון "השוה לתחתון" בא להורות להוסיף על סוף זמן סילוק האדמומית עוד כמה דקות, עד הזמן שבו הגוון נהיה אחיד בצבע כחול בהיר נוטה לאפור, ואז הוא דומה לצבע הכהה יותר שהיה סמוך לקו האופק בזמן השקיעה.

אביי דאוי למזרח כי הבין שבזמן זה יש מראה מסויים במזרח, והוא רצה להבין את המושג "פני מזרח מאדימים", ובפשטות הכוונה היא שהוא רצה להבין כיצד רואים במזרח את אותן 3-4 דקות שלאחר השקיעה במזרח, שעליהן מדובר בברייתא לפי רב יוסף². יש נפק"מ בהבנה מתי מתחיל זמן זה אם הלכה כרב יוסף, שהרי סוף זמן זה הוא התחלת השקיעה ולא שקיעת הגלגל, וגם אם הלכה כרבה, יש נפק"מ כדי להבין את הברייתא. וכן צריך לדעת מתי תחילת זמן זה גם לרבה, כדי לדעת מתי יחשב בין השמשות אם נמצאים במקום שבו קשה לראות ולשער בצורה ישירה את זמן השקיעה של הגלגל במערב, כי אם נדע כיצד נראה בשמים הזמן שפני מזרח מאדימים, נוכל לומר מהו זמן השקיעה לפי "פני מזרח מאדימים". אך רבא (או רבה לפי חלק מכת"י) אמר לו שאין להסתכל במזרח, וביאר לו שמושג זה מתייחס לאדמימות הפנים המאדימים את המזרח, דהיינו המערב, וסימנך כוותה. נראה שהסימן כוותה נועד להסביר למה קוראים למערב פנים מאדימין את המזרח, שהסיבה היא מפני שאדמומית זו במערב היא כמו חלון שממנו משתקף האור למזרח. אך צריך להבין את דבריו, שלכאורה הוא אומר להסתכל ולראות את האדמומית במערב. וקשה, מה רואים במערב, שהרי שם האדמימות היא הרבה יותר מ-4 דקות? וגם למה לא רצה שאביי יבדוק את האדמימות במזרח, דמה אכפת לנו זה שהיא נובעת

ג. הרב פרץ הציג תמונות מצפת שבהן רואים את עליית הקו השחור שמעליו האדום מתחיל להופיע בזמן המקביל לנץ החמה. אך התמונות האלו הן ממקומות שבהם יש כיסוי הרים בצד המנוגד למקום החמה, והמקום שבו כנראה פני המזרח אדומים סמוך לקו האופק למשך כ-3-4 דקות לאחר השקיעה כנראה צ"ל מקום שבו אין כיסוי הרים בצד המנוגד למקום החמה.

בהערה ח כתב הרב שמואל פרץ שבתצפית ממצפה שמואל הנביא ראה שהעליון התחיל להכסיף בזמן התכסות השמש. משמע מדבריו שהכסיף התחתון נראה הרבה לפני השקיעה. ואיני מבין איך יכולה להיות מציאות כזו לפי מה שכתב הרב בניש, וכך מורה ההגיון, שזמן הכסיף העליון אינו תלוי בגובה ההר, אלא שהזמן בינו לבין השקיעה קטן יותר כשהאדם עומד על הר, כי השמש נראית יותר זמן.

ד. כתבתי אביי לפי האיכא דאמרי.

ה. בחדושי הרשב"א למסכת שבת דף לה ע"א כתב תלמידו בביאור מה שאביי הסתכל לראות האדמימות פני המזרח, שאין מזה הוכחה דסבר כרב יוסף, ד"ל שהוא רצה לראות: "אם הכסיפו פני מזרח דהיינו סילוק אדמימות מן המזרח לגמרי, להכספת פנים היינו סילוק האדמומית". משמע דהוא סבר שגם הכסיף התחתון והעליון הוא חלק מאדמימות המזרח שפירשוה בגמרא על אדמימות המערב. ומכל מקום גם לדידיה עיקר פני מזרח מאדימין נאמר על 4 דקות.

מהמערב, אם גם על פי המזרח נוכל לדעת את ההלכה? וגם צריך ביאור למה החליט להוציא את הבנת הברייתא מפשרות?

בתשובת רב שרירא ורב האי (המובא בגניזת קדם ה, ו, וחלקה במהר"ם אלשקר סי' צו) פירש סוגיה זו:

"תלת מילי קאמר רבי יהודה:

משתשקע החמה כל זמן שפני מערב מאדימין,

הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, ופירושו שנשתנה האור בארץ ובקרב לה, והכסיף, ועדאין האור בשמים לא נשתנה ולא הכסיף, ואף על פי שאין המערב אדמדם,

ושלישי, השתנה העליון והשוה לתחתון שאף כלפי הרקיע נשתנה האור, והכסיף לחשוך, וכשנשתנו התחתון והעליון שניהם, הרי ביאר ר' יהודה כי הוא לילה.

ורב יוסף... קאמר אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום - שלם היום, שכל זמן שאדמימותה נראית על פני מערב יום הוא...

נמצאת חלוקת ראבא (הוא רבה) ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון".

מה שאמר שכל המחלוקת היא אחרי זמן שהשמש לא נראית אפילו בראשי הדקלים, פירושו שהוא אחרי שקיעת הגלגל לחלוטין, ואין מחלוקת בין רבה לרב יוסף בעצם ההגדרה של שקיעת החמה, שהיא כששקע הגלגל מהעין לחלוטין". ומבואר שזמן הכסיף התחתון הוא לאחר ש"ש"אין המערב אדמדם, ואין אדמימותה נראית על פני מערב". דהיינו שהוא מפרש שבפועל אדמימות זו שמאדימה את המזרח ניכרת במערב רק למשך 3-4 דקות לאחר השקיעה. וכדברי רב האי נראה מר"ח, וכ"כ הרש"ש ומהר"ם, והבאתי דבריהם בגליון האוצר י עמ' תנ ואילך. כיון שבמציאות נראה שזמן האדמימות במערב הוא בערך שעה, ולא 3-4 דקות, נלענ"ד לפרש שאין הכוונה שאחרי 3-4 דקות האדמימות לא נראית כלל במערב, אלא הכוונה היא שלא נראית

1. כך הקשה מהר"ם מלובלין מסכת שבת דף לה ע"א וכתב: "ונראה דנקט האי לישנא דצ"ל במערב אדמימות חמה כל כך גדול שמכח אדמימות זה מתאדמים פני מזרח שכנגדו וכו' שלפעמים אין ניכר האדמימות במזרח מחמת איזה סיבה ולכן צריך להביט למערב מקום שהחמה שם".

2. משמע כוונתו שהיינו חושבים שכאשר פני המערב כבר אינו אדמדם, הכל יכסיף מיד, אך במציאות זה תהליך שלוקח זמן. ולפי זה אפשר להבין שהאדמימות משפיעה על אורך זמן ההכספה, כי היא ביחס ישיר אליה. כלומר, במקום שבו מתאריך הזמן בו פני מזרח מאדימים מתארכת ההכספה. ואכן רב ניסים גאון בשבת קיח ע"ב כתב שבציפורי החמירו "שהיא גבוהה טפי ומאחרין לשם פני מזרח להכסיף ושוהין ומאדימין, והיו מקבלים עליהם שימור שבת עד שמכסיפין פני מזרח העליון והתחתון". וי"ל בכוונתו שכיון שתהליך האדמימות שווה זמן רב יותר, ממילא ההכספה שאחרי שווה זמן רב יותר, שהאדמימות קובעת את אורך תהליך ההכספה, כפי שעולה מדברי רב האי. ונראה שהוא הבין שבגלל הגובה של המקום, כל התהליך של האדמימות וההכספה נמשך זמן רב יותר, כי כביכול יש שטח גדול יותר שצריך להשחיר, ומדינא יש לנו ללכת אחרי אורך הזמן שהדבר נעשה במקום רגיל, ורק בציפורי החמירו ללכת לפי ההכספה במקומם.

אך בפועל הגובה של ציפורי 300 מטר מעל פני הים, והם רואים את השקיעה עוד לפני זמן השקיעה בירושלים. ולענ"ד י"ל בביאור ענין זה באופן אחר, שעצם זה שהם שראו בפועל את השמש על הארץ יותר זמן מאשר בטבריה הסמוכה, גרם להרגשה שאצלם היציאה יותר מתאחרת לכן החמירו לאחר גם את צאת הכוכבים, למרות שכבר ראו ג' כוכבים.

ח. לאפוקי ממה שרצה הרב פרץ לחדש שיש מחלוקת בין רבה לרב יוסף בהגדרת המילים "משתשקע החמה".

אותה האדמימות החזקה שמאדימה את המזרח.. וכתבתי שם דאולי הכוונה לצבע צהוב חזק שהוא נראה במקום השקיעה עד כ 4 דקות לאחר השקיעה. ולפי זה י"ל שרבה לא רצה שאביי יסתכל במזרח, כיון ששם ההבחנה פחות ברורה, ולכן פירש שהברייתא מתכוונת למה שנראה במערב צבע זה שהוא ברור יותר.

אך עתה נלענ"ד לפרש את הגמרא באופן אחר, כי כפי שהעיר הרב פרץ יש דוחק בפירוש זה, כיון שקשה להחליט מהו אותו צבע שמאדים את המזרח, ולהגדירו כיותר ברור מהמזרח. אלא י"ל באופן אחר, שמחלוקת אביי ורבה תלויה במחלוקת רב יוסף ורבה. רב יוסף הבין שמדובר על אדמימות במזרח שיש זמן של ארבע דקות שאפשר להגדירו כזמן שבו הפנים נראים במזרח אדומים סמוך לאופק. אך רבה פרש שהברייתא התכוונה למערב, דוקא מפני שבמערב אין ניכר ברקיע מראה אדמומית מסויים שנמשך ארבע דקות, וולכן אי אפשר לטעות שמדובר על אדמימות שנמשכת רק ארבע דקות. לפי רבה הזמן בין השקיעה להכסף התחתון קרוי "פני מזרח מאדימים", כי בזמן הזה בלבד מוגדר כל השינוי במראית השמים אך ורק כזמן שבו פני מזרח מאדימים ועדיין אין הכספה בעליון או בתחתון של שולי כיפת הרקיע. הדימוי לחלון מבהיר את הדבר הזה, שבזמן זה מי נמצא בפנים, כלומר בתוך העולם שאין בו הארת השמש, רואה רק את פעולת השתקפות החמה בחלון. כשם שהשתקפות דרך חלון על כותל אין לה זמן קבוע, כך לזמן זה אין זמן קבוע אלא שהוא נקרא כך עד שיגיע השלב שבו רואים גם את הכספת התחתון, ואחריו הכספת העליון והשוואתו לתחתון שמסתיימת בצאת ג' כוכבים. הזמן שבו מתרחשות ג' הפעולות האלו הוא 3/4 מיל לאחר השקיעה.

ומצאתי און לביאור זה מתשובת רב נטורנאי (אופק תשובה תיג) שפירש על הענין של הכוונת: "קאמריין לעינין בין השמשות, ראבה חזייה לאביי דקא דאוי למזרח למידע אם הגיע בין השמשות או לא, אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש. פנים המאדימין את המזרח. וזה הוא מערב וסימנך כותה. כותה הפתוחה ברוח מזרח זיוה נופל למערב, וכן להיפך ממערב למזרח, אף כאן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח כמות חלון בבית".

נראה מדבריו שהגרסה היא רבה ולא רבא. בעבר פירשתי את דבריו כדברי רב האי, אך עתה נראה לי שאין זו כוונתו, שהרי הוא לא אומר כלל שרבה אמר להסתכל במערב, אלא "וזה הוא המערב". אלא נראה שלדבריו אביי רצה לידע מתי מגיע בין השמשות דרב יוסף על ידי ההסתכלות במזרח, ואמר לו רבה אל תסתכל במזרח, כי אין זמן קבוע לאדמימות הזו שבמזרח, שהברייתא מתפרשת באופן אחר והיא מדברת על השתקפות האור מהמערב כפי שמשתקף אור דרך חלון, שגם זמן זה הוא בין השמשות. וכוונתו לומר לו בזה גם שלמעשה, מה שמשנה לנו הוא ששקעה החמה, והלילה הוא כשמשותוה אור העליון לאור התחתון בדרגת החשכה שלו.



ב.

הברייתא בירושלמי

בירושלמי בברכות א, א איתא: "תני כל זמן שפני המזרח מאדימות זהו יום, הכסיפו זה בין השמשות, השחירו השוה עליון לתחתון – לילה"^ט. ואחר כך הביא את דעת רב נחמיה ורבי יוסי, בדומה למה שמובא בבבלי.

לענ"ד ברייתא זו היא כרב יוסף אליבא דרבי יהודה. "פני מזרח מאדימות" הוא על האדמומית שבאופק המזרח, שיכולה להתפרש גם כרבה, אלא שכאן אמרו שהוא יום, ולא כרבה הסובר שהוא כבר בין השמשות. "הכסיפו" הכוונה להכסיף התחתון שאחרי השקיעה. "השחירו השוה תחתון לעליון" הוא כשהשוה העליון לתחתון בכהות, וכפי שמצינו לשון שחור על צבע התכלת^י, ושינה את הלשון מהכסיפו כי בינתיים השחיר יותר.

לפי זה יש ברייתא האומרת שבין השמשות אינו מתחיל מיד עם השקיעה, ודלא כרבה, אך מכל מקום רבה אחז בפירושו לברייתא בבבלי שבה נאמרה שיטת רבי יהודה באופן שונה, ולפי מה שפירשתי גם אין לזמן פני מזרח מאדימים זמן מדויק, אלא שזה כינוי הזמן שמתחיל לאחר השקיעה, ומסתיים בהכסיף התחתון. ולהלכה נקטו הרי"ף והרמב"ם כרבה.

ועוד י"ל שפירוש הברייתא של הבבלי תלוי בשאלה היכן היא נאמרה. והיסוד בזה הוא מה שבואר בגליון האוצר יב עמ' קטו, וגליון האוצר נד עמ' קיט, דיש לנקוט שבמקום מישורי יש להוסיף על זמן על זמן התכסות הגלגל כ4 דקות, מפני שכך מתאחרת השקיעה אם עומדים בגובה ירושלים, וכפי שעולה מדברי ר"ח מוולוז'ין והגר"ז. ואם כן יש לומר שבו למעשה אחרי העלמות הגלגל עדיין יום עד שיעבור 4 דקות שבהם פני מזרח, וממילא אם אנו אומרים שכל זמן שפני מזרח מאדימין הוא כ4 דקות, נעמיד את הברייתא הזו שהיא נאמרת במקום מישורי, שבו חשיב תחילת בין השמשות ארבע דקות אחרי התכסות הגלגל. ולכן אמרנו שפני מזרח מאדימין הוא עדיין יום. ואין הכרח שרבה חולק על זה, כי יתכן שהוא פירש את הברייתא כנאמרת בגובה ירושלים^י. ובכל אופן הברייתא נאמרה בארץ ישראל, ולא יתכן לפרש אותה על מציאות מסוימת שרואים דוקא בבבל.



ט. הרב שמואל פרץ מציין שהרשב"א בחידושו (שבת לה) שהביא את הירושלמי לא הביא את המילים "השוה תחתון לעליון", ופשוט לו שלרשב"א היתה גירסה אחרת, ולדעתו היא העיקר כיון שבשלב שהשמים משחירים אין הבדל בין עליון לתחתון. אך לענ"ד אין לדקדק מהרשב"א שינוי גירסה, כי שם הוא הביא את תוכן הדברים ולא אמר שהוא מצטט את לשון הירושלמי. וזה גופא שמדובר כאן על תחתון ועליון מוכיח דאין הפירוש כאן לשלב שבו השמים הופכים מכחול כהה לשחור, כפי שהבין הרב פרץ.

י. מדרש אגדה (בבבלי) במדבר פרק טו פסוק לח "כשם שהתכלת שחור כך הלילה חשיכה היא".

יא. הרב רבינוביץ בספרו יד פשוטה על הרמב"ם (הובא במאמר של הרב פרץ) כתב שרבה ורב יוסף נחלקו במצב בו השמש מוסתרת על ידי מקום שגובהו במקצת ממקומו של המסתכל, לפי רבה בין השמשות מתחיל בהתכסות הגלגל אף שהוא מוקדם בגלל כיסוי ההר, ואילו לפי רב יוסף ביהש"מ מתחיל בשקיעה בניכוי הכיסוי. אך לענ"ד אין לקשר את המחלוקת על ניכוי הכיסוי שבמערב למחלוקתם, כי אם כך הם היו צריכים לתלות זאת בניכוי הכיסוי, ואילו מלשונם

ג.

הערות על פירושי הרב שמואל פרץ

א. הרב שמואל פרץ דקדק שלשיטת רבה המושג משתשקע החמה אינו התכסות הגלגל אלא בזמן שפני מזרח מאדימים, והוא עוד לפני שקיעת הגלגל.

הרב פרץ מניח שאב"י ור"ב תרייהו סוברים כרבה, ושואל למה היה חשוב לר"ב לומר שפני מזרח הם במערב, ומה גרם לר"ב לומר כך, בלי להסביר מה מקורו להוצאת הברייתא מפשוטה. ועוד קשה שלא מסתבר שאב"י טעה בזמן כניסת שבת לפי רבה רבו, עד ששמע את דברי ר"ב.

לכן פירש הרב פרץ שלפי רבה פני מזרח מאדימים להוא לפני השקיעה, ור"ב מתכוון להסביר זאת לאב"י על ידי הקביעה שהכוונה לאדמימות במערב, דכיון שנקט שמדובר במערב יובן מאליו שהכוונה היא לאדמימות שלפני כיסוי הגלגל, מפני שרק אם מדובר באדמומית הזו יש השוואה בין מערב למזרח בזמן התחלתה.

לענ"ד עיקר חסר מן הספר, וגם לא נראה במציאות שיש השוואה בזמן האדמומית במזרח ובמערב לפני השקיעה. נראה שבדרך כלל במערב השמים אדומים לפני שיש אדמומית במזרח, וגם לפני שהחמה בראש האילנות. שאלותיו מיושבות במה שביארת, שאב"י רצה להבין את שיטת ר"ב יוסף, או שנקט כר"ב יוסף², ור"ב או רבה אמר לו שכוונת הברייתא לזמן שבו המערב משפיע אדמימות למזרח, כדי להבהיר שלא מדובר בזמן קבוע שאפשר לראותו באדמימות המזרח, וגם לא משנה לנו אורכו, כי כולו כבר בין השמשות.

הרב פרץ דקדק מלשון ר"ב שרירא שהוא לפני השקיעה, מדכתב שהחמה לא תראה "אפילו על ראשי דקלים", ולא הסתפק בלשון הגמרא משתשקע החמה, ומשמע ליה שבא ללמד שהוא עוד לפני השקיעה. אך לענ"ד ר"ב שרירא מתכוון רק להבהיר שלא רואים את החמה כלל, והוא גם מה שכתב בתחילה בדעת ר"ב יוסף, שכוונתו לומר "אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום שלם היום", ולא תראה כלל היינו שלא נראית אף על ראשי דקלים³.

עוד דקדק הרב פרץ כדבריו מלשון ר"ב נטורנאי "מגיע שקיעת החמה במערב, פני מזרח מאדימין", ומדלא הזכיר את פני המזרח שמאדימין עוד לפני השקיעה, הוכיח שזמן זה הוא לפני השקיעה. ולא מובנת לי ההוכחה, ר"ב נטורנאי נוקט כעין לשון הברייתא, ואין כל סיבה שיזכיר שיש פני מזרח אדומים גם לפני השקיעה אם לא מתחשבים בהם, וגם הברייתא לא מתחשבת בהם. גם לא נראה שאפשר לתת גדר לזמן שבו פני מזרח מאדימים לפני השקיעה, שבמציאות מראה האדמומית מתחיל זמן רב לפני השקיעה, ואינה זמן קבוע⁴.

משמע שהם מדברים באותו מקום שבו יש את תופעת פני מזרח מאדימין, ונחלקו ממתי מתחיל ביה"ש"מ. נוכל רק לומר כעין שפירשתי בברייתא שבירושלמי שר"ב יוסף הוסיף זמן לאחר השקיעה, כי לדעתו השקיעה האמיתית היא כאשר עובר הזמן שפני מזרח מאדימין, כי אילו עמד במקום גבוה יותר היה רואה את השמש שוקעת כמה דקות אחרי מי שעמד במקום מישורי.

יב. כדמצינו בכמה דוכתי. ראה לדוגמא גאון יעקב על עירובין ע"א ד"ה יין. משמרות כהונה ב"ב יב ע"ב ד"ה תוס'.

יג. הרב פרץ כתב ש"החמה אינה נראית אפילו מראש האילנות" הוא זמן מאוחר מ"לא תראה כלל", ואיני רואה יסוד להנחה זו.

ב. עוד כתב הרב שמואל פרץ שהנה הגמרא בבלי מקשה על לשון הברייתא: "איזהו בין השמשות - משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסף התחתון ולא הכסף העליון - לילה הוא. והדר תנא: הכסף התחתון ולא הכסף העליון - בין השמשות!?".

והקושיה לא מובנת, דמנא לן להסיק ממה שאמר שבין השמשות הוא כשפני מזרח מאדימין שאחרי כן הוא לילה, אולי הוא גם בין השמשות, ואולי ההמשך מבהיר את הרישא. ובפשטות היה נראה לי שהשאלה מבוססת על כפל הלשון שמוזכר זהו בין השמשות, אך שואל הרב פרץ שגם אם נאמר שהשאלה היא מכפל הלשון, תירוצי רבה ורב יוסף נראים לכאורה דחוקים, דרב יוסף נדחק שאחרי שפתח איזהו בין השמשות מדובר על זמן שהוא יום, אבל לא כתוב בברייתא שהוא יום, ולפי רבה אנו אומרים "כרוך ותני" שהכל בין השמשות, כאשר לשון הברייתא שאחרי הכסף התחתון שוב אמר זהו בין השמשות, ומשמע שאלו שני זמנים שונים. וקשה למה לא פירשו כפשוטו, שהכסף התחתון מוסב על הזמן שבו פני מזרח מאדימין, והוא חלק ממנו.

ועל כן נראה לר"י שבאמת יש מקום לפירוש אחר בברייתא שמיישב את קושיות הגמרא בפשיטות, והיא שכל סימני האור שברקיע מאובחנים במזרח, והמילים "איזהו בין השמשות כל זמן שפני מזרח מאדימין" נועדו להבהיר שאנו מדברים על הזמן שבו נעשית הכספה מאדום לחור, ולא הזמן שבו נעשית ההכספה לשחור, שהיא המאוחרת יותר. וכיוון שזמן זה כולל בפועל זמן שהוא יום (לפני השקיעה), ביאר אחר כך שהזמן של בין השמשות בפועל הוא משיכסף התחתון.

לענ"ד גם אם זה הוא פירוש יפה, אין לנו לפרש כך, כפי שאמר בעצמו כיון שהוא דלא כגמרא. אלא ששאלת הגמרא נובעת מזה שלגמרא היה ברור מתחילה שהזמן שפני מזרח מאדימין מתייחס לאדמומית הנראית במזרח רק כשהיא צמודה לקו האופק, ואינו כולל את הזמן של הכסף התחתון שהוא מתחת לאדמימות זו. ולכן מקשה שמשמע מתחילת הברייתא שרק זמן קצר זה הוא בין השמשות, והזמן שאחרי זה הוא כבר אינו בין השמשות. ואילו בסיפא לא משמע כך, לרב יוסף הביאור הוא שאחרי המילים "איזהו בין השמשות" צריך לעצור, ולפתוח מאמר מוסגר שבו רבי יהודה מתכוון לשלול מה שאנשים חושבים כדעת רבה שמשמשקע החמה הוא בין השמשות. וכן הקדים רבי יהודה שהזמן של פני מזרח מאדימין הוא ענין נפרד מ"זהו בית השמשות", דהיינו שהוא זמן שעדיין יום, ולא נאמר עליו זהו בין השמשות, אבל משהכסף התחתון זהו בין השמשות. ולפי רבה המילים "איזהו בין השמשות" הן הכותרת לכל המימרה אחריו, וזמן שפני מזרח מאדימין הופרד בפני עצמו על ידי אמירת "זהו בין השמשות", כדי לאפוקי מאלו שסוברים כדעת רב יוסף שגם זמן פני מזרח מאדימין הוא יום.

ומה טעם לא נקטו כעין שפירש הרב שמואל פרץ? נלענ"ד שלא יתכן להתייחס למילים "כל זמן שפני מזרח מאדימין" כזמן שכולל את היום שלפני השקיעה, כיון שאמר "משתשקע החמה", ופשוט לגמרא ששקיעת החמה היא התכסות הגלגל, והוא מה שנאמר בתורה "ובא השמש".

יד). וכן הערתי על דבריו בענין הנץ החמה בגליון ע"ד באופן דומה.

טו). על יסוד פירושו לירושלמי שיובא לקמן.

ג. לפי הרב פרץ, בירושלמי מדובר בברייתא רק על מה שנראה במזרח, ולדעת תנא דברייתא זבין השמשות מתחיל רק לאחר הסתלקות האדמומית שיש סמוך לקצה האופק המזרחי דהיינו לאחר 10 דקות". לדעתו, אחרי שלב זה שבו הסתלקה האדמומית מדובר בירושלמי על צבע כחול, שזהו לפי הירושלמי "הכסיפו" (ואינו זהה ל"הכסיף התחתון" שבבבלי), והוא תחילת בין השמשות. והשלב שלאחריו "השחירו" פירושו מראה שחור גם במזרח, ורק אז הוא הלילה. ויש להעיר שבמציאות נראה שעד שנהיה שחור במערב יש עדיין זמן רב, ואז נראים אלפי כוכבים, וא"כ אינו תואם לברייתא דג' כוכבים הוא לילה, כמשמעות הפסוקים דעזרא. על כן נראה לענ"ד שהביאור הוא כפי שכתבתי.



לסיכום:

- א. בין השמשות מתחיל רק לאחר התכסות הגלגל, כפי שנאמר "ובא השמש".
- ב. הזמן שפני מזרח מאדימים הוא זמן שבו האדמומית נמצאת במזרח בקו האופק. לפי רב יוסף אורכו 4 דקות וגם הוא עדיין יום, ויתכן שלפי זה הברייתא תתפרש על זמן תחילת השקיעה במקומות מישור בגובה פני הים, שבהם זמן בין השמשות מתחיל 4 דקות לאחר התכסות הגלגל.
- ג. לפי רבה פני מזרח מאדימים היינו הזמן בין השקיעה להכסיף התחתון, שבו יש רק את פעולת פני מזרח מאדימים, והוא כבר בין השמשות, כי השקיעה מתחילה בהתכסות הגלגל, ויתכן שהוא מדבר באופן שבין השמשות נראה מגובה של ירושלים.
- ד. הכסיף העליון והשווה לתחתון היינו שיש איחוד גוונים במזרח בין העליון לתחתון, והוא בערך 15-20 דקות לאחר התכסות הגלגל, כזמן צאת ג' כוכבים בירושלים.
- ה. לא מסתבר שכוונת הברייתא בירושלמי שרק כאשר הגוון של השמים הפך במזרח מכחול לשחור הוא לילה, שכן בזמן הזה כבר יש הרבה יותר מג' כוכבים.
- ו. כיון שפני מזרח מאדימים נמשך לכל היותר 3-4 דקות לאחר השקיעה, מוכח דלא כשיטת רבינו תם שבין השמשות מתחיל רק כשעה אחרי העלמות הגלגל, כי אדמומית במזרח ניכרת רק סמוך להתכסות הגלגל.



טז). הרב פרץ כתב שהוא כדעת רב יוסף, אך יש להעיר שלרבי יוסי בין השמשות כהרף עין.

הערות הקוראים

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב איתן מרקוביץ "בעניין תפילה למלאכים" (עמוד רל"ב)

בס"ד

יום ה' לסדר ושכנתי בתוכם שנת ה'תשפ"ד.

לכבוד ידידי האהוב מזרע מו"ז, הבה"ח יצחק בן ה"ר שמואל פרץ הי"ו.

קבלתי את מכתבך שכתבת לי אודות מאמרי שהתפרסם ב"ה בקובץ האוצר גיליון פז. ואני מאד מודה לך על ההתייחסות שלך למאמרי.

יש לי כמה הערות על דבריך המאירים, ולכן אני מעתיק את מכתבך, וכותב את ההערות משולבות במכתב:

הנה ראיתי שרבותינו הפוסקים התקשו בסוגיא דידן, בעניין התכבדו מכובדים, איך נוסח זה אנו אומרים אותו למלאכים, והרי איתא בירושלמי ברכות (פ"ט): אם בא על אדם צרה, לא יצווה לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווה ואני עונה לו מיד, הה"ד כל אשר יקרא בשם השם ימלט. ע"כ. וכ"ה בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתכה). וכ"ה במדרש תהלים (פ"ד). וכ"ה במשנת רבי אליעזר (פי"א אות כא).

מה שכתבת מקור בילקוט שמעוני, בנוסחאות המדויקים (כמו הילק"ש שיצא לאור ע"י מוסד הרב קוק) לא נמצא שם, וכנראה שהפיסקא הזאת היא הוספה בילק"ש.

ודברי הירושלמי הנ"ל נפסקו בספרי הראשונים הלא הם: הארחות חיים מלוניל (הל' ק"ש אות יט), המאירי (סנהדרין לח), ועוד.

נ"ל שחשוב מאד להוסיף ברשימה הזאת את הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה שהבאתי במאמר, שהוא מקור חשוב שהירושלמי הזה נפסק להלכה.

והנה בענין בקשה מהמלאכים דברו רבים וגם טובים, ואציין לכמה ספרים שכבר סכמו היטב את הסוגיא. ע"י בשו"ת בנין אבי (ח"א סי' לו), ובס' שביבי אש (מועדים א סי' ה), ובס' אדמת קודש (פרק לט), ועוד רבים האריכו בזה, ואכמ"ל.

וקושיא זו הוקשתה ע"י אחד מרבותינו הראשונים, הוא ניהו מר בעל הספר המאורות על הש"ס, בתשובה מספר מלחמת מצוה (הובא בקובץ שיטות קמאי ברכות ס ע"ב), וכתב דאין זה בדרך תפלה אלא בדרך הודעה שלא ילכו והוא עוד מעט חוזר, אבל כתב שם דאה"נ מי שמתפלל אליהם ואינו ראוי יכול לקבל היזק מזה. ע"ש. [אמנם עיין במסכת כלה רבתי (פ"י) שהתכבדו זה תפלה].

והראני דודי הרב יוסף פרץ נר"ו בפירוש התפלות לר"י בר יקר שגם תירץ קושיא זו, שכתב משרתי עליון: בשביל שירות השם אתם עמי. ע"כ. וכן הראני בספר מגדל דוד לבעל ספר הבתים (חלק מצוה, עשה יג, עמ' צא), שכתב שנוסח זה אנו אומרים אותו כדי שאנו נתעורר להבין שיש לנו קשר עם העליונים.

הנה, הר"י בר יקר, לא בא לתרץ את הקושיא הזאת, אלא רק לומר פשט בנוסח הברכה, וכמו שרואים מהמשך דבריו שכתב "בשביל שירות השם אתם עמי, לכן יש להיות זהיר בכבודכם ולהודיעכם כי אני צריך לנקבי". וגם אם נאמר (שזה לא הפשטות בדבריו) שבדבריו רצה ליישב את השאלה הזאת של תפילה למלאכים, מ"מ עדיין אל מיושב כי יש כאן תפילה למלאכים.

עוד יש לציין במקורות, שהאבודרהם כדרכו בקודש הביא את דברי הר"י בר יקר*. ועוד כתב דודי הנ"ל, דלפי"ד רבינו מנוח בפירושו לרמב"ם שכתב: למלאכים, אלו הכחות השכליות. אין קושיא כלל. ע"כ. ועוד נ"ל דא"כ גם לפירוש רבינו סעיד בן דוד אלעדני על הרמב"ם אין קושיא, משום שהוא כתב דהכוונה היא לדברי תורה, שאנו מבקשים מהם שישארו בחוץ, משום דאסור להרהר בד"ת בבית הכסא.

דברי רבינו סעיד נ' אלעדני לא מדויקים, כי הוא לא כתב שמבקשים לתורה שתישאר בחוץ, אלא שהוא מדבר עם שכלו שלא יתעסק בדברי תורה בבית הכסא. וזה ביאור מאד דומה לזה של רבינו מנוח.

וע"ע במור וקציעה (ריש סי' ג) שגם הקשה קושיא זו מעצמו, ותירץ, דכיון דכתב משרתי עליון, תלה הגדולה בבעליה ולכן אין בעיה. והבי"ד בשו"ת לב חיים פלאגי (ח"א ס"ס סא), אמנם כתב שם דלא צריך להגיע לכל זה, ותירץ דכיון דהפירוש של משרתי עליון הוא, בשביל שירות ה' אתם עמי, נרא' דאין זה בקשה מהמלאכים אלא הכל בא מכחו של הקב"ה שהוא צוה עליהם שיבואו ללוות את האדם, וא"כ אין בעיה. ובהשמטות לספר הנ"ל הוסיף מהר"ח פלאגי דמהירושלמי משמע דאין בזה איסור כלל, אלא כל הענין בא להורות לנו חסדו של הקב"ה, שאין אנו נצרכים לבקש מהמלאכים אלא הכל הוא נותן לנו ישירות.

וכעת מצאתי בפתח הדביר (ריש סי' ג) שהביא את קושיית המו"ק ותירץ דכיון דהוא מבקש מהם משהו שהם כבר מצווים לעשותו, לית לן בה.

כבר הבאתי במאמרי את דברי הרשב"ש והרמ"ק שכתבו להדיא שגם בכי האי גוונא אין להתפלל למלאכים.

א). תגובת הבה"ח יצחק פרץ: ראשית יש לי להעיר על דבריכם שקראתם לזה ברכה, וזה אינו דאפי' דבראבי"ה הביא בשם הירושלמי שיש חתימה לנוסח זה, ברור שלדינא לא כן הדבר, והחותם נחשב למזכיר שם שמים לבטלה.

נ"ל שיש לאמר בדברי ר"י בר יקר, שאם הם נמצאים לידי משום שזהו שירות השם, אז אני מבקש שבאמת תקיימו את השירות, ותחכו לי ואל תברחו, וכמו שהבאנו משם הפתח הדביר. אמנם איני קצת בסוגיא.

ומה שציין לאבודרהם, הנני להודות לו בזה.

ועוד אשמח אם תוכלו לעזור לי בביאור הגמרא במסכת כלה רבת, דהנוסח קשה מאד להבינו, וגם לכאורה בעל המאורות כותב נגד.

ולכן מכל הני תירוצים נראה ברור דאין שום חשש בדבר מצד זה, וביותר דכמעט כל רבותינו הראשונים גרסו נוסח זה, ולא ערערו עליו.

ובאמת יש כאן דברים שלא ראיתי במאמרך, ויה"ר שיהיה זה לתועלת לך ולכל הת"ח.

ידידך, יצחק פרץ

תודה רבה על ההפניות החשובות שיש כאן לר' סעיד נ' אלעדני, למור וקציעה, ולר"ח פאלאג'י שלא הזכרתי במאמרי.

ידידך המעריך אותך

איתן מרקוביץ



הערה על מאמרו של הרב מתתיהו גבאי "בירך על כוס ונזכר שלא הטביל אותה" (עמוד רפ"ג)

בס"ד

אדר א' תשפ"ד

לכבוד הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א במח"ס בית מתתיהו ו' חלקים.

אודות מש"כ בירחון האוצר עמ' רפג במי שבירך על כוס ונזכר שלא הטביל אותה, אם כבר בירך, בודאי שישתה מעט מן הכוס כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, דהוא איסור דלא תשא מדאורייתא לרוב הפוסקים. וגם שי"א שאיסור שימוש בכלי שאינו טבול הוא מדרבנן. וגם הוא רק מצוה, ואין לא תעשה דוחה עשה. ובפרט שרוב הכלים בזמנינו לא ברור חיוב טבילתם, ויש כמה פוסקים וכן יש רבים שנוהגים כן מחמת הספק לא לברך על שום כלי שאפשר שהיה בבעלות ישראל. ולכן ישתה מהכוס הנ"ל שלא יהיה הפסק. וממילא מה שהשיב הגרש"א שטרן שליט"א במח"ס שביבי אש שיעביר לכוס אחר, אי"צ לזה. ומש"כ שבטעימה שרי, הרי הוא חידוש עצום. ועוד נראה שכיון שבדיעבד מותר, א"כ ה"ה הכא שבדיעבד מותר [וכמו שהשיב לדינא הגר"א נבנצל שליט"א]. ובודאי היכא שהכוס לא משביחה את המאכל. וראה אריכות בכל הנידונים הנ"ל בספרי שערי יוסף הל' טבילת כלים.

בברכת התורה

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף וש"א"ס

פה עיר התורה בני ברק



הערה על מאמרו של הרב בן ציון סופר "הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות" (עמוד תמ"ג)

הקושי אכן קושי, וכל הנסיונות ליישב את שיטת ר"ת מכילים קשיים. ומ"מ לענ"ד לא ניתן לומר שרבי יהודה אמר שתי מימרות שכל אחת מתאימה למקום אחר. לא היתה פעם שום דרך למדוד זמנים במדויק, בפרט לא בשעות הלילה, כפי שרואים בתה"ד שהניח שביום הבינוני יש י"ב שעות שוות בין עלוה"ש וצאת כל הכוכבים [ועל זה מתבססת המכונה 'שיטת המג"א', וכתב על כך הגר"א שזה 'שקר מפורסם', כי י"ב השעות ביום הבינוני הן מהזריחה לשקיעה ולא מעלוה"ש עד צה"כ], ועוד דוגמאות. ובפרט - לא היתה יכולה להיות לקדמונים ידיעה ברורה שמה שהם רואים במקומם הוא שונה ממקומות אחרים, ראה לדוגמא בירושלמי שידעו שצום יוהכ"פ בא"י מאוחר מבבל, אך ביארו שזה מפני שבבל יושבת בבקעה, ופשוט שהנחת היסוד היתה שהעולם שטוח, ולכן לא אמרו את מה שפשוט לנו ששינוי זמן השקיעה נובע מכך שהכדור עגול, ובכל עת יש שקיעה במקום אחר, בשעה שונה.

אמנם ברמב"ם בהלכות קדה"ח מצאנו חישובים מדויקים, אבל קשה להניח שידיעות אלו היו נחלת כלל חכמי, כמ"ש הרמב"ם שאת ידיעות אלו הוא שאב מספרי היוונים כי חכמת בני יששכר אבדה.

ומ"מ, קשה ליישב שר"ת ראה שצה"כ במקומו הוא אחר ד' מילין מהשקיעה, ובפרט לא לפי הגירסא ה' מילין, מהעובדה הפשוטה שבמקומו של ר"ת האיחור לא כל כך גדול.

בדקתי בלוחות של העיר 'רמרו', וג' רבעי מיל אפילו בשיא הקיץ הם רק 22 דקות אחר השקיעה, והמקובל ככוכבים בינוניים רציניים, כלומר 6.5 מעלות, הוא 46 דקות אחר השקיעה, והכוכבים הקטנים הם 58 דקות אחר השקיעה, בעוד צאת כל הכוכבים הוא 161 דקות אחר השקיעה, כך שד' מילין לא מתאים לכלום.

France Ramerupt 48°31'N 4°18'E						
שקיעת החמה	ג רבעי	ג כוכבים	ג כוכבים קטנים	צאת כל הכוכבים	ג	צאת כל הכוכבים
3.7°	6.5°	7.8°	16.1°	72m	90m	
16:48	17:09	17:29	17:38	18:32	18:01	18:19
21 דצמ	21	41	50	104	72	90
18:57	19:15	19:32	19:40	20:32	20:10	20:28
18 דק	18	35	43	95	72	90
21:49	22:11	22:35	22:47	0:30	23:01	23:19
21 ינו	22	46	58	161	72	90

וכל זאת בשיא הקיץ, וביום השוויון גם הכוכבים הקטנים הם 43 דקות אחר השקיעה.

אילו יורשה לי לחדש, הייתי אומר שר"ת ידע שהכוכבים נראים זמן לא מועט אחר השקיעה, אך לא היתה לו שום דרך למדוד כמה זמן זה בדיוק, ומכיון שבגמ' איתא ד' מילין - הניח שהזמן שהוא חווה את הכוכבים הללו הוא ניהו ד' מילין.

זה כמובן מחודש, אך גם במנחת כהן, שהיה הרבה אחר ר"ת, רואים שמה שראה את הכוכבים באמסטרדם 48 דקות אחר השקיעה, הניח שזה מקביל לד' מילין בארץ ישראל, אף שהמציאות היא הפוכה, שבא"י מקדימים לראותם.

יואל שילה

