

בס"ד

ירחון

האוצר

כסלו ה'תשע"ט

גיליון כ"ב

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין הרב מאיר אופנהיימר

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

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל [עם הערות וביאורים]
הרב יוסף פליסקין

כ אין עושין מצות חבילות חבילות
הגאון רבי שלמה קורח זצ"ל

אוצר הזמנים

כט מדוע אין חובת שמחה בחנוכה כבפורים - לדעת מהר"ם מרוטנבורג
הרב אוריאל בנר

מה זמן הדלקת נרות חנוכה
הרב שיר שלום יוחנן

נד ברכת המצוות לאחר קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות
הרב עמנואל מולקנדוב

סד מיהי יהודית שעיקר נס חנוכה נעשה על ידה
הרב יהושע ון-דייק

אוצר אורח חיים

בעניין כונת השמות ואם מהני תנאי - והמסתעף לכונת התפילה, השמות ועניית
אמן
הרב יחיאל אומן

קב זמני ק"ש והתפילה
הרב יואל שילה

מפתח האוצר

- לימוד בזמן חזרת הש"ץ קכב
הרב אפרים כחלון
- הקדמת כהן ע"ה לת"ח בעליה לתורה - מנהג פשוט או מנהג טעות קכז
הרב מאיר בראלי
- קריאת מקרא תרגום ומקרא - רצויה או בעייתית קלז
הרב שמואל אריה ישמח
- לא יקרא בשבת לאור הנר שמא יטה קנג
הרב חיים אשר ברמן
- דין יין קפוא קפז
הרב יהושע בן-מאיר
- הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא - נעביד ביה מצוה אחריתי ריג
הרב עמוס חדר

אוצר יורה דעה

- היתר עיסקא רכה
הרב אריה אידנסון
- קבלת שירות מאבא בן תורה רסד
הרב עמיחי כנרתי
- אם מותר לרופא שיניים לטפל באביו ואמו רסח
הרב יעקב אהרן סקוצילס - הרב יוחנן סג"ל וואזנער - הרב נפתלי גראס
- גדרי וחלקי מצוות תלמוד תורה רצ
הרב טוביה הירשמן
- מתי אדם צריך לקרוע על מתו? דש
הרב הלל בן שלמה

מפתח האוצר

אוצר חושן משפט

אומדן דעת וידיעת הדיינים _____ שיד
הרב יעקב דוד אילן

מזגן המטפסף מים למרפסת השכנים, האם מחוייב בעל המזגן לתקן? _____ שכג
הרב פנחס שפירא

אוצר חקר ועיון

בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר בקרוב לירושלים _____ שלא
הרב דוד לוי

ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך [מכתבים - חלק א'] _____ שמא
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב עידוא אלבה

פירוש 'העולם הבא' בדברי חז"ל _____ שעד
הרב אלאור כהן

הערות הקוראים

שצט _____

רצועות תפילין אדומות לא יעשה מפני הגנאי ודבר
אחר _____ תב
הוצאת חפצים ע"י היוצא בהיתר חוץ לתחום _____ תג
אם יש להמנע מלשורר את שירי ר"י נג'ארה _____ תה
ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך _____ תה
הליכות חיים ממורינו הגאון רבי שריה דבליצקי _____ תח

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ תי

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹרֶךְ יָקָרוֹת, יִרְחֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן כ"ב - כִּסְלוֹ הַתּשַׁע"ט, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תוֹרָה יָקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



חֹדֶשׁ כִּסְלוֹ חַל בּוֹ מוֹעֵד הַחֲנוּכָּה בְּסוּפוֹ. וְהֵנָּה לֹא מְצִינוּ מוֹעֲדִים דְּאוֹרִיתָא כָּלִל בִּימֵי הַחֹרֶף, וְרַק חֲנוּכָּה וּפּוּרִים, שֶׁהֵם יְמֵי מוֹעֵד מְדַבְּרֵי סוּפְרִים אוֹ מְדַבְּרֵי קְבִלָּה, הֵם בַּחֹרֶף. וּבִפְרָט לֹא מְצִינוּ מוֹעֵד כַּחֲנוּכָּה שֶׁחַל בְּסוּף הַחֹדֶשׁ, וְכִידּוּעַ עֵיקַר זְמַן הַמוֹעֲדִים הוּא בְּאַמְצַע הַחֹדֶשׁ, שֶׁאֵז הַלְבָּנָה בְּשִׁלְמוֹתָהּ, וְלֹא בְּסוּף חֹדֶשׁ, כְּשֶׁהַלְבָּנָה מֵתַחֲסֶרֶת וְנִעְלָמֶת שֶׁאֵין זֶה סִימָן טוֹב לְכַאוּרָה. וַיֵּשׁ לְהַבִּין מִפְּנֵי מָה עֲנִיִּין חֲנוּכָּה שׁוֹנָה מִיֵּתֶר הַמוֹעֲדִים, אֵפֶךְ שֶׁל דְּבָרֵי קְבִלָּה.

אַלֹּא שֶׁהַמְכוּוֹן בְּזֶה הוּא פְּשוּט, שֶׁאֲדַרְבֵּא זֶהוּ כָּל עֲנִינָם שֶׁל יְמֵי הַחֲנוּכָּה, לְהַאֲרִיךְ אֶת הַחוּשֶׁךְ וְהַאֲפִילָה בְּנִיצּוֹצוֹת הָעוֹלוֹת מֵהִנְרוֹת, שֶׁכִּידּוּעַ בְּסוּפְרִים שֶׁהֵם שִׁיירִים מֵאֹרֶךְ הַגִּנּוּזִּים מִשְׁשֶׁת יְמֵי בְּרָאשִׁית. וְאֹרֶם שֶׁל נְרוֹת הַחֲנוּכָּה מְבַהֵיק וּמְבַלִּיחַ דּוּקָא אֶת הַחוּשֶׁךְ בְּעִיצוּמָם שֶׁל יְמֵי הַחֹרֶף וּבִזְמַן שֶׁהַלְבָּנָה כָּבֵד מִתְּכַסֶּה, בְּסוּף חֹדֶשׁ כִּסְלוֹ וּבְתַחֲלִילֵת טֶבֶת וְאֵז, כּוֹזֵר לְמִנּוּרָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וְלִנְסֵי שֶׁאִירֵעַ אֲנִי מְדַלִּיקִים בְּפִתְחֵי הַבָּתִּים וּמְדַלִּיקִים אֶת הָאֹרֶךְ בְּלִבְבוֹת עֵיפֵי הַגְּלוּת, לְבִטְחוֹן וְתַקּוּוּהָ בְּבִיאַת הַגָּאוּלָּה הַשְּׁלִימָה בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ.

וְאֹרֶךְ זֶה הוּא אֹרֶךְ הַתּוֹשֵׁבֶע"פ, שֶׁהוּא הוּא אֹרֶם שֶׁל יְמֵי הַחֲנוּכָּה, סוּף כָּל הַנִּסִּים, בְּנִיצּוֹחַן שֶׁנַּעֲשֶׂה ע"י חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל עַל מַלְכוּת יוֹן וְתַרְבוּתָהּ, וּבְמָה שֶׁהִנְחִילוּ לָנוּ בִּימֵי בֵּית הַשֵּׁנִי וְלֵאחֲרָיו אֶת הַמִּשְׁנָה וְהַתְּלִמּוּדִים, מֵהֵם אֲנַחְנוּ לּוֹקָחִים אֹרֶךְ לְנַפְשׁוֹת, וּמַחֲיִים אֶת הָעֲצָמוֹת הַיְּבֻשׁוֹת בְּטֵל שֶׁל תַּחֲיִּיהָ עַד בִּיאַת הַמָּשִׁיחַ.

ומאור זה נטלנו מלא חפנים בירחונינו, היוצא תמידין כסדרן בכל ראש חודש. בגליון הנוכחי מעט על ענייני חנוכה וכן דברי תורה בכל מרחבי הש"ס ההלכה והאגדה, שפע של מאמרים מגוונים כיד ה' הטובה וכמסורת האוצר.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכותנו להמשיך בהוצאת הגליון לאור עולם באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב לפרסם בה חידושי תורתו.



עם סגירת הגליון הגיעתנו השמועה לא טובה, על פטירתו של האי גברא רבה ויקירא, בעל מידות טובות, ר' אלחנן הכהן זק"ל. תנחומנו הכנים שלוחים בזאת לבנו ידידנו חבר המערכת הרב רועי הכהן זק שליט"א, בברכה נאמנה שלא יוסיף לדאבה עוד. יהיו דברי התורה הנלמדים בכל קצווי ארץ מירחוננו, לעילוי נשמתו.



אוצר הגנזים

מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל ♦ אין עושין מצות
חבילות חבילות

הרב יוסף פליסקין

מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל עם הערות וביאורים

מכתב א'

בענין אופן לבישת הבגדים

בס"ד, כ"ב בסיון תשע"ב

לכבוד הגאון האדיר רבי שריה דבליצקי שליט"א

בשם"ע (סימן ב' סעי' א') איתא: "לא ילבש חלוקו מיושב, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב, ונמצא כשיקום שהוא מכוסה".

ובפמ"ג (מ"ז סק"א) כתב שדין זה אינו מעיקר הדין אלא הנהגה טובה, ועיקר דין זה נאמר לת"ח.

וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' מ"ז סוף ענף ג' ובסי' ס"ח ענף ד') שדין זה אינו אלא מידת חסידות, והוסיף שם (בסימן מ"ז) שלמתלבשים עצה טובה להתלבש בבית המרחץ.

ברצוני לשאול:

א. ראיתי בשם אחד הרבנים שליט"א שאם המשנ"ב לא הביא את דברי הפמ"ג משמע דלא סבירא ליה הכי, א"כ אולי גם בנידוננו דעת המשנ"ב שהוא מעיקר הדין.

ב. במש"כ האג"מ שאפשר להתלבש בבית המרחץ, הנה יש שפקפקו בדין זה, וברצוני לשאול איך יש לפסוק בזה למעשה.

ג. מדברי האג"מ משמע שנקט שיש חובת צניעות גם כשמתלבש בחדר סגור. וצ"ע מה שהרבה נוהגים להתלבש כדרכם בחדר סגור.

בברכת התורה

יוסף פליסקין



תשובה

ז' תמוז תשע"ב.

שלו' וברכה

דין זה אינו נוהג בזמנינו, והיה רק אז, כפי צורת לבושם שהלכו חלוק ארוך שלובשים דרך הצואר וישנו ערומים לגמרי בכסוי סדין ועל כן היה אפשר לקיים כך, דהיינו בפשיטה, כל מה שמושך החלוק למעלה מושך הסדין לכסותו וכן להיפך, משא"כ בזה"ז שכפי צורת הלבוש אין זה במציאות כלל דאיך אפשר להחליף מכנסיים תחת הסדין, ואצלנו העיקר למעט כמה שאפשר להישאר ערום, לדוגמא (כמשחליפים) [כשמחליפים] מכנסיים של חול למכנסיים של שבת, להכין מכנסי שבת לפני שפושט מכנסי חול ולא לפשוט מכנסי חול ואח"כ לחפש מכנסי שבת בארון. וכל כהאי גוונא ותן לחכם וכו'¹.

וחדר האמבטיה אינו עיר מקלט וגם לא חדר סגור ואין שום חילוק:

בברכה

ש. דבליצקי



ביאורים

בגמרא (שבת קיח:): "ואמר רבי יוסי מימי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי". ופירש"י: "כשפושט חלוק פושטו כמו שהוא לובשו דרך ראשו ומכסה את עצמו תחילה משום צניעות בסדינו מתחת, ויושב במיטתו".

ובטור (סימן ב'): "וימהר לקום בזריזות, ולא ילבש מיושב אלא יקח חלוק ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב ונמצא כשיקום שהוא מכוסה, כמו שהיה מתפאר רבי יוסי מעולם לא ראו קורות ביתי שפת חלוקי". ע"כ. וכן כתב גם בסדר הלילה (סימן רל"ט): "ויפשוט בגדיו, וכשיגיע לחלוק לא יהפכנו ממטה למעלה שא"כ נמצא גופו ערום, אלא יפשיטנו דרך ראשו ויכסה עצמו בסדינו מתחת ויכנס במיטתו, כמו שהיה מתפאר רבי יוסי מעולם לא ראו קורות ביתי שפתי חלוקי". ע"כ.

1. אמנם כמדומה שעדיין יש אפשרות לפשוט המכנסיים תחת השמיכה, ויל"ע אם לדבריו מי שיכול לעשות כך מחוייב בזה.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סימן מ"ז ענף ג') כתב שמה שמוכרחים לגלות הגוף כגון להתלבש, עדיף לעשות בבית המרחץ, כיון שהוא מקום שהדרך להיות בו ערומין. והוכיח כן מהמבואר בקידושין לב: שאין עומדין בפני ת"ח בבית הכסא ובית המרחץ כיון שאינו מקום הידור, וממילא גם לענין גילוי הגוף, שכתב המשנ"ב (שם) שענינו משום כבוד השכינה, י"ל שאין זה שייך בביה"כ ובית המרחץ, שאינם מקומות ששייכים בנתינת כבוד. ומ"מ עדיף לגלות בבית המרחץ כיון שהוא מקום המיוחד לגילוי הגוף, עכ"ד.

ויל"ד בראייתו, דלכאו' יש לחלק בזה טובא, דעמידה בפני ת"ח הרי עניינה תוספת כבוד והידור, ומובן היטב שזה אינו שייך בבית המרחץ, שאינו מקום מכובד, אבל גילוי הגוף אין עניינו תוספת הידור, אלא שלא להיות מבוזה, וזה שפיר יתכן לומר ששייך גם בבית המרחץ, וצ"ע.

והאג"מ סיים דבריו, שמאחר שאין ענינים אלו אלא הנהגות טובות ומידת חסידות יש לסמוך על זה. והנה הן אמת שהפמ"ג (סימן ב' מ"ז סק"א) כתב שעניין זה הוא רק מידת חסידות, והוכיח כן מלשון הרמב"ם (פ"ה מהלכות דעות ה"ו): צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמם, לא יתבזו ולא יגלו ראשן ולא גופן. משמע ששאר אדם מתגלים ראשם וגופם. וכן ממקור הדברים בדברי הגמ' שרבי יוסי השתבח בזה, ואם היה מדינא מאי רבותיה, ומשמע שעשה כן מחסידות ולשאר אדם אין איסור.

אלא שיש לדון האם גם המשנ"ב נקט בזה כדברי הפמ"ג, ויל"ע בזה מכמה הוכחות:

- א. בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן ב') הוכיח ממש"כ המשנ"ב (שם): "וכן כשרוחץ בנהר הדין כן", משמע שנקט שהוא דין גמור ואינו רק הנהגה טובה².
- ב. ראיתי בכתבי אאמו"ר שליט"א ששמע מהגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א, שאם המשנ"ב לא הביא דברי הפמ"ג, משמע שאינו פוסק כדבריו.
- ג. וכן כשדיברתי בזה עם הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א נקט בפשיטות שכיון שהמשנ"ב (סימן ב' סק"א) הביא ענין זה באריכות בלי להסתייג, משמע שנקט שהוא מדינא.

2. ואף שיש להשיב, שהמשנ"ב כתב כאן היתר ולא איסור, יעו"ש. אמנם עדיין יש משמעות שנקט שכל ענין זה הוא דין.

ועל ראיות הפמ"ג יש מקום להשיב:

א. מה שהוכיח מדברי הרמב"ם, שכתב צניעות גדולה נוהגים ת"ח בעצמם, הלא בהלכה זו יש עוד דברים שלמעשה נקטינן שהם מעיקר הדין, כמו גילוי הראש, שהמשנ"ב (סימן ב' סק"א) פסק בשם הט"ז (סימן ח') שהוא חיוב מדינא.

ב. וביותר, שבתחילת הפרק כתב הרמב"ם: "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהן משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו וכו', ואח"כ כתב את כל הדינים שבפרק, וכן במשך כל הפרק חוזר ואומר שאלו הן הנהגות ה"חכם". וזה מכבר שמעתי מהגאון רבי מאיר גריינימן שליט"א, בעל אמרי יושר, שהקשה דבאמת יש הרבה דברים שכתב הרמב"ם בפרק זה שנוהגים גם בכל אדם, כמו בהלכה ד': "לא ינבל את פיו בדברי הבאי ואפילו בינו לבניה, הרי הוא אומר בקבלה מגיד לאדם מה שיחו אמרו חכמים אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין". ע"כ. וכי נאמר שרק ת"ח עתיד ליתן את הדין אבל כל אדם לא. וכן בהלכה ז': "תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דיבורו... ודן את כל האדם לכף זכות". ע"כ. והלא זו מצוה מדאוריתא של "בצדק תשפוט עמיתך", וכי נאמר שזה שייך רק בת"ח. וכן בהמשך הדברים: לא ירצה חברו בשעת כעסו, ולא ישנה בדיבורו, וכן בה"ח: "לא ילך ת"ח בקומה זקופה", שבקידושין ל"א כתוב על זה לשון "איסור", וכל דברים אלו לא מסתבר שנאמרו רק בת"ח.

ואמר הגאון בעל אמרי יושר שליט"א, שכנראה כונת הרמב"ם שאף שדברים אלו שייכים גם בכל אדם, מ"מ ת"ח צריך להיזהר בהם ביותר. אף שעדיין צ"ע מדוע הרמב"ם לא ציין כלל שיש הרבה מדינים אלו שנוהגים גם בכל אדם, עכ"ד.

שוב מצאתי שכבר קדמוהו בביאור זה, שבהלכה ד' כתב הרמב"ם: "אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לת"ח שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול" וכו'. וכתב הלחם משנה: "בגמרא ברכות כ"ב אמרינן שלא יהא ת"ח מצוי אצל אשתו כתרנגול, ולא דוקא ת"ח, ובפכ"א מאיסורי ביאה (הלכה י"א) כתב רבינו אין דעת חכמים נוחה למי שמרבה בתשמיש וכו'. ולכך יש לתמוה קצת על רבינו בדין זה וקצת דינים אחרים אשר בפרק זה הם נוהגים בכל, כגון לא יהיו שניהם שכורים ולא עצלנים וכו', כל זה כתב ג"כ בפכ"א מאיסורי

ביאה (הלכה י"ב) ולא היה ראוי לכתוב כאן אלא דברים המיוחדים לת"ח כמו שהתחיל בתחילת הפרק כשם שהחכם וכו' דמשמע דכל אלו הם דברים מיוחדים לת"ח. ואולי י"ל דאפילו הדברים הנוהגים בכל שאר העם הנזכרים כאן כתבם גבי ת"ח מפני שהוא צריך להיזהר בהם ביותר". ע"כ.

והנה הוא כתב כן רק לגבי דברים שהרמב"ם הזכירם במקומות אחרים לגבי כל אדם, אבל הגר"ח פאלאג'י בלב חיים (סימן נ"ח) הקשה מדוע הרמב"ם הביא את הדין שלא ללכת בקומה זקופה רק לת"ח, וכתב: "ובעיקר הסוגיא איכא למימר דגם לכל אדם אסור, ומה דנקט לת"ח היינו דלגבי ת"ח איכא ג"כ גנאי, כי לכל העם בשגגה ולא דייקי כ"כ במילי דשמיא, משא"כ בת"ח דמלבד האיסור איכא ג"כ גנאי". ע"כ.³

ולפי כל זה שוב אין הוכחה ממה שהרמב"ם הביא את האיסור לגלות הגוף רק לגבי ת"ח, שנקט שאין זה מדינא, אחר שיש כמה דברים שאף שהם מדינא מ"מ הביאם רק לת"ח.

ומה שהוכיח הפמ"ג מדברי רבי יוסי שהשתבח בזה, כתב המשנה הלכות (שם) דהלא מיד אח"כ מבואר עוד בגמ' שם א"ר נחמן תיתי לי דקיימית ג' סעודות בשבת, וזה בודאי חיוב, וצ"ל שמה שנשתבחו הוא שדקדקו בזה ביותר ומעולם לא עברו ע"ז.

וכן נקט בבית ברוך על חי"א [להג"ר בנימין יהושע זילבר זצ"ל בעל אז נדברו, כלל א' אות ל"ב בהערה]: "אבל גילוי בשר ממש אינו מועיל מנהג, דמנהג פריצות הוא, כמו לענין גילוי מקום מכוסה באשה, דלענין צניעות אין חילוק בין איש לאשה, רק דבאשה אסורה נמי משום דמכשילה את אחרים". ע"כ. וכן יעוין עוד במשנה הלכות שם, שהאריך להוכיח שחיוב גמור להקפיד בזה.

תבנא לענינן, מאחר שנתבאר שלדעת המשנ"ב דין זה הוא מעיקה"ד, יל"ע אם לדעתו אפשר לסמוך על היתר זה דהאג"מ להתפשט בבית המרחץ, כיון שהיתרו

3. ויש להוסיף מה ששמעתי מהגר"ד פוברסקי שליט"א ששמע ממרן החזו"א זצ"ל, שאין ראייה ממה שהרמב"ם השמיט דינים מסוימים, שאינו פוסק אותם להלכה, כי יתכן ששכח להביאם, עכ"ד. ולפי זה מובנים יותר דברי הגר"ח פאלאג'י, שאף שהרמב"ם לא הביא כן לכל אדם, אין מזה ראייה שסובר שאינו נוהג בכל אדם.

של האג"מ מבוסס בין היתר על מה "שאין ענינים אלו אלא הנהגות טובות ומידת חסידות", והרי לדעת המשנ"ב זה מעיקה"ד.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן נ') נקט שבבית המרחץ יכול להחליף הבגדים כדרכו אף כשאינו מתרחץ, כיון שהמקום מיוחד לכך, למרות שנקט שענין זה הוא מדינא וכנ"ל.

וכן הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א, אף שהורה שדין זה הוא מדינא וכנ"ל, מ"מ הורה לי שאפשר לסמוך על היתרו של האג"מ לענין בית המרחץ. ויל"ע בזה.

ובבן איש חי (ש"ר פרשת ויצא אות ה') כתב בענין ההנהגה בבית הכסא: "לא יגלה עצמו עד שישב, והנכון שלא לגלות אלא מלפניו טפחיים ולאחריו טפח, אך אם המקום מטונף ויש חשש שיטנפו בגדיו אין צריך להיזהר בזה אלא יגלה כפי הצורך לפי המקום וכל מה שאפשר למעט בגילוי ימעט וכמ"ש הרב חס"ל ז"ל, וכן נמי כל דאיכא חשש טינוף יש להקל בביה"כ שיש בו מחיצות ודלת סגור, ולכן בזמן הזה דעל הרוב כל בתי כסאות יש בהם מחיצות ודלת סגור, אין מקפידין בענין הגילוי כ"כ". ע"כ.

ויש מי שלמד מדבריו שנקט כהאג"מ, שבביה"כ אין כלל דין צניעות בכיסוי הגוף, אבל לכאור' אין מזה הוכחה, דהוא דיבר כשעושה צרכיו שממילא צריך לגלות, שאז אינו צריך לדקדק כ"כ בשיעור, אבל לכאור' אין מדבריו ראייה שיהיה מותר לכתחילה לגלות שם חלקים אחרים בגוף. ועכ"פ הא מיהת חזינן יסוד זה שבביה"כ סגור אין חמור כ"כ ענין הגילוי.

וכל דברינו הם רק באופן שיכול להתלבש בלי לגלות הגוף, שבזה יל"ד האם מ"מ אפשר לכתחילה להתפשט בבית המרחץ, אבל באופן שאי אפשר [כמו שכתב הגר"ש זצ"ל בפנים במכתב א'] בודאי שלפי חידושו דהאג"מ עדיף להתפשט בבית המרחץ אף לדעת המשנ"ב.



מכתב ב'

בענין דיבור בסוף התפילה

בס"ד, ט' במרחשון תשע"ג

לכבוד הגאון הגדול רבי שריה דבליצקי שליט"א
השלום והברכה

אשמח אם יואיל כת"ר שליט"א לענות לשאלותיי.

כתב באלהיו רבא סימן נ"א סק"ג בשם פסקי תוס' וז"ל: "וכשמתפלל עם
הציבור אין לדבר עד שמסיים עלינו".

ברצוני לשאול:

א. האם פסקינן למעשה כדברי הא"ר.

ב. לפי דברי הא"ר יש להסתפק באדם שמתפלל לאט והציבור כבר אחרי עלינו
והוא עדיין לא, האם הוא בכלל האיסור לדבר.

בברכת התורה

יוסף פליסקין



תשובה

י"ד טבת תשע"ג.

שלו' וברכה

כנראה שזה מידת חסידות שלא להפריע למנין עם הדיבורים שלו⁴ ובזמנם היה
עלינו סיום התפילה, וכל זה לא שייך כשהתאחר בתפילתו והציבור כבר גמר⁵.

בברכה

ש. דבליצקי



4. בשו"ע (סימן נ"א סעיף ד') כתב: "צריך להיזהר מלהפסיק בדיבור משיתחיל ברוך שאמר עד סוף
שמונה עשרה. ובמשנ"ב (סק"ט): וכשיש נפילת אפים לא ידבר עד אחר נפילת אפים". ע"כ. ובפשטות
משמע שנקט שכל האיסור לדבר הוא רק עד אחר נפ"א, ודלא כהא"ר. אמנם יתכן שכל דבריו הם רק
לגבי תפילה ביחידות, אבל בציבור באמת אין לדבר עד סוף התפילה, ויל"ע.

מכתב ג'

בענין ישיבה קודם ואחר התפילה

בס"ד, אור לכ"ה בתשרי תשע"ג

לכבוד הגאון הגדול רבי שריה דבליצקי שליט"א

בעמח"ס זה השלחן ועו"ס

השלום והברכה

אשמח אם יואיל כת"ר שליט"א לענות לשאלתי.

ברמב"ם פ"ז מהלכות תפילה הלכה י"ח כתב: "ובתפילת המנחה מתחיל לקרות תהלה לדוד מיושב, ואח"כ עומד ומתפלל", וכן בפ"ט מהלכות תפילה ה"ח גבי אשרי דמנחה: "והעם מיושב".

אמנם בשו"ת הריב"ש סוף סי' תי"ב כתב דמה שכתב הרמב"ם מיושב, לאו דוקא הוא, ובא לומר שכך נהגו הציבור או לומר שאין צריך לעמוד.

אך יש שהבינו מדברי הרמב"ם שצריך להקפיד לישוב בדוקא בעת אמירת אשרי, וברצוני לשאול איך הפשט האמיתי ברמב"ם, ומה דעת כת"ר שליט"א להלכה.

בברכת התורה

יוסף פליסקין



והנה בברכות יד. דנו בדין הפסק באמצע הלל, ובין הדברים מבואר: "איני והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה ולא פסיק ליה". ע"כ. והיינו שרבינא דקדק שלא להפסיק באמצע הלל אף כדי לשאול בשלום רב בר שבא, ומוזה מוכיח הגמרא שאין להפסיק גם בחצי הלל. ולדברי הא"ר לכאן אין מזה הוכחה, דיתכן שמה שרבינא לא הפסיק לא היה מחמת ההלל אלא כיון שהלל הוא בתוך התפילה. וצ"ל שהא"ר למד שהגמרא ידע שהמעשה שם היה שהתפלל ביחידות. 5. וכן כתב לי הגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א, שמשמע מדברי הא"ר שכל סיבת האיסור היא מחמת הציבור, וא"כ מכיון שהציבור גמרו שוב אין האיסור שייך.

תשובה

כ"ה תשרי תשע"ג.

לכ' שליט"א

הרמב"ם פוסק כהירושלמי שלפני ואחרי כל שמונה עשרה צריך לשבת, ולכן הכניס את זה בהלכותיו אם לא⁶ בעקביות, וזה בהל' תפלה פרק ז' הל' י"ז⁷ הל' י"ח (פעמיים). פרק ט' הל' ה' (פעמיים)⁸ הל' ח', הל' ט'.

עיקר ההלכה היא לשבת ולא דוקא בפסוק זה או אחר. ומה שהר"ם כותב את זה באשרי הוא כי בירושלמי אסמכוהו להלכה זאת לפסוק אשרי יושבי ביתך. אבל למעשה העיקר לשבת מעט גם אם לפני או אחרי אשרי.

בברכה

ש. דבליצקי

ובראש הדף הוסיף:

פ"ז הל' י"ז לגבי אחרי שחרית. הל' י"ח אשרי לפני מנחה, ושם מעריב אחרי התפלה. פ"ט ה' אחר שחרית (פעמיים כותב). שם ח' לפני מנחה ואחרי מנחה⁹ שם ט' לפני מעריב¹⁰.



6. אין מובן כ"כ כונתו במילים "אם לא", ויתכן שכוונתו בדרך רבותא, דאפילו אם הרמב"ם היה כותב שלא בעקביות היתה הוכחה, וכל שכן שכתב בעקביות.

7. הנה לשון הרמב"ם: וכשישלים ישב ויפול על פניו ומתחנן ומגביה ראשו ומתחנן מעט והוא יושב בדברי תחנונים. ע"כ. ולכאור' אין מזה הוכחה שיש לשבת אחר כל תפילה, דיתכן שמה שכתב לשבת הוא מצד הענין לשבת בעת אמירת תחנון, שהביאו הבית יוסף (סימן קל"א) בשם חכמי הקבלה, וביאר הלבוש (סעיף ב'): שכן הוא ההכנעה, וגם יש בו סוד.

8. הנה בפעם הראשונה כתב כן לגבי תחנון, ולכאור' אין מזה ראיה לגבי כל תפילה, וכנ"ל בהערה הקודמת.

9. לגבי אחר מנחה כתב שיושבים בתחנון, ולכאור' אין מזה הוכחה וכנ"ל בהערה ז.

10. ויש להוסיף עוד ב' מקומות, האחד בפ"ט הלכה א': בשחר כל העם יושבין וש"ץ יורד לפני התיבה וכו'. והשני בפ"ד הלכה ט"ז: לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את ליבו. ואף שהיה מקום לומר שעיקר כונתו היא 'לשהות' קודם התפילה ולא דוקא 'לשבת', אבל כיון שבגמרא (ברכות לב:) הלשון הוא "לשהות" והרמב"ם שינה וכתב "לישב", לכאור' משמעות לשונו שצריך דוקא לישב. ויעוין עוד בביאורים.

ביאורים

בירושלמי (ברכות פ"ה הלכה א'): "א"ר יהושע בן לוי זה שהוא עומד ומתפלל צריך לישב שתי ישיבות, אחת עד שלא יתפלל ואחת משיתפלל, עד שלא יתפלל אשרי יושבי ביתך, ואחת משיתפלל, אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך". ע"כ. מבואר דהירושלמי נקט שמה שכתוב: אשרי 'יושבי' ביתך, וכן מה שכתוב: 'ישבו' ישרים את פניך, הכונה שצריך דוקא לשבת.

וברמב"ם (פ"ז מהלכות תפילה הלכה א'): "בשחר כל העם יושבין וש"ץ יורד לפני התיבה" וכו'. ובהלכה י"ח: "ובתפילת המנחה מתחיל לקרות תהלה לדוד מיושב ואח"כ עומד ומתפלל... ובתפילת הערב קורא קר"ש ומברך לפניו ולאחריה וסומך גאולה לתפילה ומתפלל מעומד וכשישלים ישב מעט ויפטר". ושוב בפ"ט הלכה ה' [לגבי אחר שחרית]: "ואומר והוא רחום וכו' תהלה לדוד וכו' הוא עומד והן יושבין". ושוב בהלכה ט': "בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר והוא רחום" וכו'¹¹.

ובדברי חמודות על הרא"ש (ברכות פ"ה אות ל"ז) למד בדברי הרמב"ם שהוא דין 'לשבת' כפשוטו, וביאר לגבי קודם התפילה: "וטעמא איכא, שהרי ודאי שע"י ישיבה מתיישב יותר בדעתו לכון למה שירצהו". וכן לגבי אחר התפילה ביאר: "שיותר נראה כשיושב במקומו שאין התפילה עליו כמשוי ממה שאם יעמוד על עמדו קצת ואח"כ ילך לו". ע"כ.

וכעין זה הביא בתשובות והנהגות (ח"ב סימן מ"ט) מרשימות הג"ר מיכל שורקין שליט"א בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, שלמד בדברי הרמב"ם שמדיני הכנה לתפילה יש לשבת קודם כל תפילה, כדי שהתפילה תהיה קבע ולא ארעי. וכן הגר"ח קניבסקי שליט"א בארחות יושר (סוף ערך תפילה, ברשימת דיני תפילה שרבים מזלזלים בהם אות ל"ב) למד בדברי הרמב"ם לגבי אשרי ובא לציון שאחר שחרית, שיש דין לשבת דוקא. ובספר דרכי החיים (ח"א פי"ח עמ' של"ב) מובא שהגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל אמר בשיחה: ויש גם ענין גדול לשבת באשרי שלפני שמו"ע [במנחה]. וציינו שם לדברי הרמב"ם אלו [ואיני יודע אם הציון הוא מדבריו או שהמדפיסים הוסיפו, ועכ"פ מסתבר שכונתו לזה].

11. יעוין בפנים במכתב ג' ובהערות שם שהובאו כל המ"מ בזה בדברי הרמב"ם, וכאן הובאו המקומות העיקריים.

וכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן פ"ט) הסיק מדברי הרמב"ם שיש להקפיד למעשה לשבת באשרי שקודם מנחה.

אמנם בשו"ת הריב"ש (סוף סימן תי"ב), אחר שמבאר דעתו שאין חיוב לשבת בנפילת אפים, מסיים: "והרמב"ם ז"ל שכתב בסדר התפילה שיושבין בנפילת אפים, דעתו לומר שכך נהגו הציבור, או לומר שאין צריך לעמוד, כי כן כתב גם באשרי ובסדר קדושה". ע"כ.

והנה לגבי נפילת אפים נפסק בשו"ע (סימן קל"א סעיף ב') דלא כוותיה, ובבית יוסף (שם) כתב בשם חכמי הקבלה שצריך שתהיה דוקא מיושב. אבל הא מיהת חזינן שהריב"ש למד בדברי הרמב"ם לענין אשרי שקודם מנחה, שאין כונתו שצריך דוקא לישב, ודלא כהאחרונים הנ"ל.

ושלחתי להגר"ח קניבסקי שליט"א להעיר על מה שבארחות יושר למד מהרמב"ם שצריך דוקא לישב, דלכאורה להריב"ש אין צריך לישב, וכתב לי: "ראוי להיזהר הואיל ונפיק מפומא". ע"כ. וצ"ע.

וכששלחתי הדברים לפני הגאון רבי מאיר הלוי סאלאווייצקי זצ"ל ראש ישיבת בריסק [ע"י נכדו הבה"ח שמשון הלוי סאלאווייצקי נ"י] אמר שלא ידוע לו על דברי הגר"ח מבריסק הנ"ל.

ומהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שמעתי, דמשמע שלא כדברי הריב"ש ממה שבפ"ז הי"ח כתב הרמב"ם לגבי אחר תפילת מעריב: "וכששלים ישב מעט ויפטר". והרי לגבי אחר מעריב לא צריך לכתוב שאי"צ לעמוד [שהרי כבר נגמרה התפילה], ומשמע שלדעת הרמב"ם יש קפידא דוקא לשבת.

ומאידך, יש להוכיח קצת כדברי הריב"ש מדברי הרמב"ם בפ"ט ה"ה לגבי אחר שחרית: "ואחר שישלים כל התפילה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל וישב ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב, ואח"כ יעמוד ש"ץ לבדו ואומר קדיש פעם שניה והן עונין כדרך שענו תחילה ואומר והוא רחום וכו' תהלה לדוד וכו' הוא עומד והן יושבין". ע"כ.

והנה מש"כ שהן יושבין באשרי ובא לציון, אם אתינן עלה מדין שיש לשבת אחר התפילה, הרי לכא' דין זה כבר קיימו במה שישבו בתחנון, וממה ששנה

הרמב"ם וכתב שיושבים באשרי, מוכח לכאן' כדברי הריב"ש, שבא לומר שכך נהגו, או לומר שאי"צ לעמוד¹². וצ"ע.

ואם ננקוט שכונת הרמב"ם היא שיש לישב בדוקא, יל"ע עוד מדבריו בפ"ט ה"ט: "בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר והוא רחום... ומתחיל לפרוש על שמע" וכו'. והשתא אם יש קפידא שהציבור ישבו, א"כ מדוע הש"ץ עומד, ומה מקום יש לחלק בזה בין הש"ץ לכל הציבור.

והנה הדברי חמודות והגר"ח מברסק שלמדו שטעם דברי הרמב"ם הוא משום הכנה לתפילה, כנראה למדו שמקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי הנ"ל, ולמדו שכיון שבירושלמי למדו כן מהפסוק אשרי יושבי ביתך, ממילא יש לשבת דוקא בזמן אמירת אשרי [ואמנם יתכן שלמדו שגם להרמב"ם אין דין לשבת דוקא באשרי, אלא שכתב כן באשרי כיון שמשם למדו דין זה, וכדברי הגר"ש זצ"ל בפנים במכתב ג'].

ובדברי חמודות הנ"ל נראה שלמד שזהו חלק מהדין המבואר בברכות לב: המתפלל צריך שישעה שעה אחת קודם תפילתו ושעה אחת אחר תפילתו, קודם תפילתו מנין שנאמר אשרי יושבי ביתך, לאחר תפילתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. ע"כ. ולמד הדברי חמודות שלדעת הרמב"ם לא סגי בסתם שהייה, אלא צריך שהייה בישיבה דוקא, שבזה מיישב דעתו יותר קודם התפילה, ואחר התפילה מראה בזה יותר שאינה עליו למשאו. וזה מתיישב היטב, כיון שגם בירושלמי למד את הדין שצריך לשבת קודם ואחר התפילה מפסוקים אלו.

אלא שיל"ע בזה, כיון שבירושלמי הנ"ל, אחר שכתב דין זה דריב"ל שיש לישב קודם ואחר התפילה, כתב: "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה ושוהין שעה אחת לאחר תפילתן". ע"כ. ומשמע לכאן' שהם שני דינים נפרדים.

וצ"ל שבאמת הם אותו הדין, אלא שבתחילה הביא הירושלמי את עיקר הדין שהוא לשהות קצת קודם ואחר התפילה בישיבה, ואח"כ

12. והן אמת שיש בזה נפק"מ בימים שאין אומרים תחנון, אבל א"כ לכאן' היה צריך לכתוב כן רק בסדר התפילה בשבת, שבאשרי יושבים, ושם לא כתב כן כלל. או היה כותב שבימים שאין אומרים בהם תחנון יש לשבת באשרי [אמנם לא מצאתי כלל שכתב שיש ימים שאין אומרים בהם תחנון].

הוסיף שחסידים הראשונים לא הסתפקו במיעוט זמן זה, אלא שהו שעה שלמה.

וכן בביאור הגר"ח קניבסקי שליט"א לירושלמי למד ג"כ ששניהם אותו הדין, וביאר שבתחילה הביא הירושלמי את דברי ריב"ל, ואח"כ הביא שגם חסידים הראשונים נהגו כן [ואמנם לדבריו קצת צ"ע מדוע הירושלמי לא הוסיף שום מילת קישור והביאם כשני דברים נפרדים, אבל לדברינו ניחא, שזו תוספת לדברים, שחסידים הראשונים הידרו בשעה שלמה].

ולפי זה יומתק יותר מה שבגמ' דברכות הנ"ל מבואר: "א"ר יהושע בן לוי המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפילתו שנאמר אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך", ע"כ, ואח"כ הביאה הגמ' את דברי הברייתא הנ"ל המתפלל צריך שישעה וכו'. וגם מקור דברי הירושלמי הנ"ל שצריך לישב קודם התפילה הוא ג"כ מדברי ריב"ל, ומבואר היטב כיון ששתי מימרות אלו יסודן באותו הדין דשיהוי קודם התפילה.

ולפי כל זה נוכל לבאר את מה שהרמב"ם כתב שקודם תפילת ערבית הש"ץ עומד והעם יושבין, דכיון שיסוד הדין לשבת הוא מהדין דשיהוי קודם התפילה, ממילא דוקא על הציבור תיקנו שאת שיהוי זה יקיימו בישיבה, אבל לגבי הש"ץ עיקר התקנה היתה שישעה בעמידה משום כבוד הציבור.

והנה בארחות יושר (שם) הביא שיש להקפיד למעשה על דינו של הרמב"ם לשבת באשרי ובא לציון שאחר שחרית [ורק הוסיף שמרן החזו"א זצ"ל נהג לעמוד בקדושת ובא לציון]. אבל לכאן צ"ע, כיון שלפי מה שנתבאר הרי לדעת הרמב"ם צריך לשבת גם אחר התפילה, ולא שמענו לנהוג לדקדק לשבת מעט לאחר תפילת מעריב. ואמנם זה יתכן לחלק שבזה לא החמירו, כיון שתפילת ערבית רשות, אבל עדיין צ"ע שבתפילת מנחה בימים שאין אומרים תחנון לא שמענו למעשה לדקדק לשבת אחר התפילה.

ובארחות יושר הוכיח עוד שיש להקפיד לשבת בעת אמירת ובא לציון, מדברי הביה"ל (סימן תפ"ט סעיף א' ד"ה ומצוה) שהביא את דברי הרי"ף גאות: ובמוצ"ש שאומרים אחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכו'.

ודבריו צ"ע, שכן זה מבואר ודאי למעיין שם, שלא בא לומר שצריך דוקא לשבת, אלא שדן אם שייך לצאת בספירת העומר מדין שומע כעונה, ובין הדברים הביא שכיון שדרכם הייתה לשבת בזמן ובא לציון, נהגו לצאת בספירת העומר מהש"ץ. אבל לא בא לומר שיש דין לשבת דוקא, יעו"ש.

ובדברי חמודות (שם) דייק עוד מדברי הטור (ריש סימן צ"ג): ובבואו להתפלל ישהה מעט קודם שיקום להתפלל. ע"כ [ולשון זו העתיק גם השו"ע]. ודייק מהלשון "קודם שיקום" שלא סגי בשהייה סתם, אלא צריך שהייה בישיבה דוקא. ולכא' יל"ע, שלדבריו מדוע כשכתב הטור לשהות קודם התפילה, לא הוסיף שהשהייה צריכה להיות בישיבה דוקא.

והגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל כתב לי: "אני חושב שיש לפסוק כמו הריב"ש שכתב שכונת הרמב"ם שמותר לעשות כן". ע"כ. וכן כתב לי הגאון רבי אברהם ארלנגר שליט"א בעל ברכת אברהם: "מאחר שבטור ושו"ע לא העתיקו שצריך מיושב, משמע כריב"ש דאין קפידא, ולומר שיש קפידא צריך ראיה". ע"כ.

שוב העירני מו"ז הגאון רבי נחום אייזנשטיין שליט"א לדברי הטור (סוף סימן קל"א) שכתב: "ואומר ש"ץ ואנחנו לא נדע וכו', והטעם לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם להתפלל, בישיבה ובעמידה ובנפילת אפים, כאשר עשה משה רבינו דכתיב (דברים ט', ט') ואשב בהר, וכתיב (שם י', י') ואנכי עמדתי בהר וגו', ואתנפל לפני ה', ומאחר שאין בנו כוח להתפלל בענין אחר אנו אומרים ואנחנו לא נדע". ע"כ. והביאו המשנ"ב (סק"ט).

ודייק מו"ז שליט"א שגם בתפילת מנחה יש לדקדק לשבת באשרי, כדי לקיים התפילה בישיבה. ואמנם יתכן לומר שזה מקיימים בתחנונים שלאחר נפילת אפים, אבל מאידך יתכן שכוונת הטור בדוקא לסדר הזה, קודם ישיבה ואחר כך עמידה, וא"כ צריך לשבת דוקא באשרי, ויל"ע בזה¹³.

13. והוסיף מו"ז שליט"א, דכל זה הוא לדעת הטור, אבל רש"י נחלק עליו, שעל דברי הפסוק שהביא הטור "ואשב בהר", כתב רש"י: אין ישיבה אלא לשון עכבה. הרי שנקט שהלשון "ישיבה" לאו דוקא, עכ"ד.

אכן יל"ד בזה, דיתכן שגם הטור יודה לדברי רש"י, שעיקר המכוון בקרא הוא על ענין העכבה, אלא שאין מקרא יוצא מידי פשוטו שכתוב לשון ישיבה, ויל"ע בזה.

ואם ננקוט שיש בזה קפידא, הרי שיצא חידוש, שענין הישיבה אינו רק משום הכנה לתפילה וכדו', אלא שיש בזה ענין בעצם להתפלל גם בישיבה כדי להתפלל בכל האופנים.

והנה בדרכי משה (סימן צ"ה סק"א) הביא: "כתב מהרי"ל (הלכות תפילה) שהיה נוהג לעמוד בשחרית לתפילת שמו"ע מתי שהתחיל ש"ץ תהלות לקל עליון, ובמנחה כשירד ש"ץ לפני התיבה, ובערבית כשהתחיל ש"ץ קדיש, עכ"ל, וכן הוא המנהג". עכ"ד הדרכי משה. ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן ע"ז) למד מזה שמהרי"ל היה עומד במנחה גם בזמן אמירת אשרי.

אמנם לכאור' אין הכונה שמהרי"ל נעמד בתחילת אשרי, אלא קודם קדיש, רק שבזמנם היה הש"ץ יורד לפני התיבה רק קודם קדיש. וכן בתשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א בסוף ספר אשי ישראל (תשובה קי"א) כתב שהכונה היא רק אחרי אשרי.

ויש להוכיח כן מדברי הרמב"ם (פ"ט מתפילה ה"ח): "במנחה אומר ש"ץ אשרי... הוא והעם מיושב ועומד ש"ץ ואומר קדיש והם עומדים אחריו ועונין כדרכו". ע"כ. הרי מבואר שבזמנם היה הש"ץ יורד לפני התיבה רק קודם קדיש.

ויש מי שהוכיח שהכונה היא שמהרי"ל היה עומד מתחילת אשרי, ממה שקודם ערבית כתוב "כשהתחיל ש"ץ קדיש", ובמנחה שינה הלשון וכתב "כשירד ש"ץ לפני התיבה". אבל אינו מוכרח, דיתכן שבאמת גם במנחה ירד קודם קדיש, והטעם שכתוב "כשירד ש"ץ לפני התיבה" הוא כיון שזהו סימן יותר מובהק, שמהרי"ל נעמד יחד עם הש"ץ, משא"כ בערבית שאי אפשר לכתוב כן.



הגאון רבי שלמה קורח זצ"ל*

אין עושין מצות חבילות חבילות

לק"י, ט' תשרי תשט"ז.

כבוד הרה"ג מוהר"ר יוסף קאפח שליט"א, שלום ורוב ברכות.

כשקבלתי בראש השנה הדפים מידו שמחתי עד מאד, בפרט שמתובלים בדברי תורה על מנת להעלותם על הכתב בעלון, אם כי זה לא יצא לאור כפי שנקבע. מפאת התפטרות אחד מהפעילים במערכת, ס' ברזילי מקול תורה, לרגל נסיעתו לצמיתות לחיפה, מקום שבו ישמש כמורה, נאלצנו לדחות ההוצאה לאור לזמן מאוחר יותר. בינתיים עיינתי בהם, ואם כי כפי דברך הנו הערה קטנה אולם היא דנה סביב בעיה גדולה, והרשה נא לי לדון בדבר שדשו בו גדולי עולם.

ולא נתעכב אלא בשיטת הרמב"ם, שמכח קושיא דנת שרבינו סובר שהבדלה במוצאי שבת דרבנן, נגד דעת המגיד משנה ודעמיה. והיתה קושייתך על הא דפסק רבנו בהלכות שבת פרק כ"ט הלכה י"ב, בהיה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו, גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברכת המזון על הכוס, ואחר כך מבדיל עליו וכו'. ולפיכך יקשה מהא דאמרינן בפסחים דף ק"ב ע"ב, אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, מאי טעמא, אין עושין מצות חבילות חבילות. ולפי פסק רבינו בהלכה י"ג, מדבריו יוצא שאין עושים מצות חבילות בשתי מצות דאורייתא. ודיקת שאם הבדלה דאורייתא, מדוע כתב הרמב"ם שמבדילין על אותו הכוס דמשמע אף לכתחילה, עד כאן תורף הדברים.

ולקוצר השגתי נראה שהראב"ד העיר על זה וז"ל, והוא שאין לו אלא אותו הכוס, עכ"ל. וכונתו שאם יש לו שתי כוסות, הרי אין עושין שתי קדושות על כוס אחד, וסליק לפי מאי דאמרינן בגמרא דפריך התם, ולא והתניא הנכנס לביתו

(* הגאון רבי שלמה קורח זצ"ל נולד בצנעא שבתים ב"ז כסלו ה'תרצ"ו, ונתבקש לבית עולמו ב"ג מרחשון התשע"ט. קיבל תורה מפי גאוני הדור בשיבות הקדושות, ופעל רבות למען שליחת העולים לחינוך תורני. כיהן כרב העיר בני ברק, וחיבר ספרים רבים בהלכה ובאגדה.

המכתב דלהלן, מחידושי תורתו בתקופת בחרותו בעצם כתב יד, נמסר לפרסום באדיבות רבי שגיב מחפור הי"ו, טוב עין הוא יבורך.

במוצאי שבת מברך על היין וכו', ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד, מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו, אין לו שאני, יעויין שם. ועיין מה שמיישב המגיד משנה ורבים מהמפרשים, ואין מי שהסיק שרבינו סובר הבדלה דרבנן.

ואחר המחילה מכת"ר הנני חושב לכתוב לפניו מה שעלה בדעתי ליישב במקצת דבר זה מלשון הרמב"ם, וז"ל בתחילת פרק כ"ט, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו. בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה, ע"כ והנראה בדעת הרמב"ם שקידוש והבדלה מצוה אחת הן, והיא מצות זכור, ומצוה זו כוללת זכירה בקידוש והבדלה. וקצת משמע כן מלשון רבינו כאן שנקט וצריך לזכרהו בכניסתו ויציאתו, ואם היתה מצות הבדלה מצוה בפני עצמה, היה לו לפרש ומצוה להבדיל, או כל לשון שמשמעו כך.

והוכחה ברורה יותר מדברי רבינו בספר המצות שכב' העתיקם וז"ל, ובפירוש אמרו זכרהו על היין, ואמרו עוד קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר הבדלה שגם היא חלק מזכירת שבח המצוה, ע"כ. הרי מודגש וברור בדברי רבינו דנקיט כלומר הבדלה שגם היא חלק מזכירת וכו', יעויין שם. ודבר ברור לע"ד שאין זו מצוה בפני עצמה, אלא מצות זכור אחת היא והבדלה חלק ממנה, כדמוכח מלשון הרמב"ם בספר המצות. ועל זה כתב המגיד משנה שהבדלה גם כן דבר תורה, והכל בכלל זכור, עיין שם. ואין רצון המגיד משנה לומר שילפינן מפסוק זכור, אלא בעיקר רצונו לומר שבכלל מצות זכור היא כפי שביארנו.

ועל פי זה אפשר לחלק בדברי הרמב"ם שכתב היה בתוך סעודתו ויצא השבת וכו' ומברך על הכוס ואחר כך מבדיל עליו, דמשמע על אותו הכוס (לכתחילה), ולא אמרן הכא אין אומרים שתי קדושות וכו', כיון וכבר קיים מצות זכירה בקידוש בכוס אחר, אבל עדיין לא השלים מצות זכירה, אפשר דלא מקרי ולא אמרן בכהאי גוונא אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, משום דאין עושין מצות חבילות, דאינו נראה כעושה מצות חבילות, ואין נראה כמשא (יעויין רש"י ותוס' סוטה דף ח' ע"א).

ומה שקשה לי על מה שדיקת מלשון רבינו שדוקא בשתי מצות של תורה אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ממה שכתב שמצות קדוש ומצות ברכת המזון

שתי מצות של תורה הן, ע"כ (וכן דייק בספר כסף נבחר אות ז'). לפי זה קשה על הרמב"ם, אמאי דחיק תלמודא בפסחים למימר ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר וכו', משמע בדיעבד. אבל לכתחלה בעינן שתי כוסות, משום דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, והא אפילו יש לו לכתחילה יכול להבדיל ולברך בכוס אחד, כיון ודיקינן דסבירא ליה לרבינו דהבדלה מדרבנן, וכיון ומדרבנן, לא שייך טעמא אין עושין מצות חבילות. ועוד יותר קשה מהאי דאזיל תלמודא ומפרש, והא יום טוב שחל להיות אחר השבת דאית ליה, ואמר רב יקנ"ה, אמרי וכו'. והא יום טוב ראשון דאית ליה, ואמר אביי יקנ"ה, ורבא אמר יקנ"ה. ופריך, אלא הבדלה וקידוש חדא מלתא היא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו, ע"כ. וקידוש יום טוב דרבנן. וכך כתב המגיד משנה הלכה י"ח, ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה, עיין שם. וכן הלחם משנה בהלכות עבודה זרה פרק י"ב, עיין שם.

ואם כן שתי מצות אלו דרבנן, ומשמע מהכא שבין מצות דאורייתא ובין מצות דרבנן אסור לעשות שתי קדושות על כוס אחד, משום שאין עושים מצות חבילות, מלבד מה שכתבנו ומלבד קידוש והבדלה ביום טוב, דחדא מלתא היא (יעיין בהרשב"ם ור"ח בענין זה). וכל זה משמע נגד רבינו, שאם היה כן דסבירא ליה דהבדלה מדרבנן, וסבירא ליה דדוקא במצות דאורייתא שייך למימר אין עושין מצות חבילות, קושיא דתלמודא מעיקרא ליתיה, ולא היה נדחק המתריץ בכל אלו, ולדבריו תמיהה גדולה בדברי הרמב"ם.

ועוד קשה בכלל מהא דאמרינן במועד קטן דף ח' ע"ב, לא ישא אשה במועד, משום דאין מערבין שמחה בשמחה. וילפינן מקראי דגזרת הכתוב היא, מויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה, איבעי ליה למנטר עד החג ומעבד שבעה להכא ולהכא וכו', יעוין שם. ומסתברא דגזירת הכתוב לכל מצות שבתורה שאין מערבין, ואי תימא שבמצות דאורייתא אסרו חכמים, אדרבה אין צורך באסור חכמים, דהתורה עצמה גזרה שלא לעשות מצותיה חבילות חבילות, ואיפכא משתמעא דלמצות דרבנן אסרו רבנן.

והא דפריך בסוטה דף ח' ע"א, והלא אין עושין מצות חבילות אף על גב דהתם במצות דאורייתא עסקינן, אפשר לומר דהאי הוא דפריך בתוספות ד"ה לפי וכו',

תימה מאי פריך, והלא אין עושין מצות חבילות ליכא אלא איסור מדרבנן, משום דמחזי כמשא, ואינהו פליגי בקראי, ע"כ. כלומר, וטפי הוה ליה למפרך מקראי דאין מערבין מצוה במצוה, דגזרת הכתוב היא כיון ופליגי בקראי טפי עדיף למפרך מקראי.

והמצפה איתן רצה ליישב תימה התוספות באופן אחר וז"ל, ויש לומר על פי מה שכתוב במועד קטן דהא אין עושין מצות חבילות מטעם דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו הימנה. ומדמו ליה למאי דאיתא התם דאין מערבין וכו', והיא הוי מהתורה, ע"כ. ולא זכיתי להבינו, איך משמע מדבריהם שגם מה שאמרו אין עושין מצות חבילות מדאוריתא עד שימצאו דבריהם סותרים בשני מקומות. ומה שנראה לע"ד שהתוספות רוצים לתת טעם זה לגזרת הכתוב התם.

אמת היא שהענין בכללו תמוה בעיני, שכל הדינין בכוס אחד ושני כוסות והחלוקין סביבן הוא מדברי סופרים, וכן כתב רבינו הלכה ו', מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין וכו', יעוין שם. והוא בברכות ל"ג ע"א, בתחלה תיקנו בתפלה, העשירו תקנו על הכוס וכו', עיין שם.

וראיתי בשדה חמד מערכת זיין כלל י"ג שהאריך ופלפל בענין זכירת שבת מדאוריתא, אי סגי בהרהור לב בעלמא או צריך בפה. ומביא תורת כהנים ריש פרשת בחוקותי, תניא זכור את יום השבת, יכול בלב, כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמור, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיו, יעוין שם מה שהקשה על "המראה הגדול" ו"מאורי אור".

והמקובץ מדבריו דפלוגתא היא, שהפרי מגדים סבירא ליה דמדאוריתא סגי בהרהור לב בעלמא, ופתח דביר ושדה חמד סבירא להו דבעינן בפה מדבר תורה, וסיעתהו מתורת כהנים. והרמב"ם שנקיט בלשונו מצות עשה וכו' בדברים וכו', וכן בענין ברכת הקידוש, פלוגתא היא, שהרשב"א סבירא ליה דמדרבנן היא, ומדבר תורה סגי באמירת פסוקים, והרב פרי מגדים ודעמיה סבירא ליה דמדאוריתא היא, יעוין שם. ומשמע גם כן מלשון הרמב"ם דסבירא ליה כדעת הרשב"א דברכה מדרבנן, שכתב כלומר זכרוהו זכירת שבת וקידוש וכו', משמע מדאוריתא סגי בדברי שבח ויוצא ידי חובתו, אלא שחז"ל תיקנו נוסח שבח בברכה. ומכל זה

מוכח דלית מאן דפליגי ליה דקידוש בכוס על היין הוא מדברי סופרים, ואיך מצינן למימר שדוקא אסרו חכמים בדבר תורה, והלא עיקר עשיית קדושות על כוס הוא מדרבנן.

ועוד מצינו למגן אברהם או"ח סימן קמ"ז סעיף י"א, שכתב דלדעת הרמב"ם שרי להוציא שני ספרי תורה בבת אחת, ואין משום עשיית מצות חבילות כיון דלאו בהוצאה עביד המצוה. והוא ברמ"א, אור זרוע בשם הירושלמי, עיין שם. ומצות קריאת ספר תורה היא מתקנת חכמים, ואין מי שיסבור דלא אמרן אין עושין מצות חבילות אלא במצות דאוריתא. אלא שצריך עיון בדברי מגן אברהם שתמה על הרמב"ם שלא חילק בהלכות סוטה פרק ד' לענין השקאת שתי סוטות בין כהן אחד לשני כהנים, כמסקנא דתלמודא בסוטה דף ח' ע"א, ופירש שרבינו למד אפכא, דבכהן אחד שרי ובשני כהנים אסור, יעוין שם.

ולא הבינותי מה תירץ בזה, שלא חילק גם בדבר זה. ודוחק לומר שדק מלשון הרמב"ם שכתב אין משקין, ולא נקיט אינו משקה, דלשנא דתלמודא נקיט. ועוד פליאה בעיני שפירש דדעת הרמב"ם אפכא, ועל כרחן בעינן למימר דבכולם באחד שרי, ובשנים אסור, בשאין מטהרים שני מצורעים ואין רוצעין שני עבדים דוקא על ידי שנים, אבל אחד שרי. והלא הלכה ערוכה בהרמב"ם הלכות עבדים פרק ג' הלכה ט' שכתב, האדון הוא שרוצע בעצמו, שנאמר ורצע אדוניו, לא בנו ולא שליח בית דין. ואין רוצעין שני עבדים כאחד, שאין עושין מצות חבילות, עכ"ל.

ואחר המחילה מכת"ר, אפשר לומר שרבינו למד הסוגיא בדרך אחרת, והא דפרכינן ופרקינן לרבי שמעון הוא, אבל לרבי יהודה ברותת נמי אין משקין כאחת, בין בכהן אחד בין בשני כהנים, ושפיר דלא חילק רבינו. אחרי כן ראיתי במחצית השקל שהקשה על המגן אברהם באלו, וביאר שהיתה קושית מגן אברהם על הכל, וצריך רבינו לחלק גם בשני עבדים ומצורעין, ועגלה ערופה, דבשני כהנים שרי וכו'. ועוד כתב שטעם הרמב"ם תליא בהשקאה או בהעמדה ולא בהבאה, כיון דבהבאה אין עושין המצוה. ומה שלא חילק רבינו גם בזה דייק מלשונו שכתב אין משקין כאחת על כרחן בשני כהנים, אבל בכהן אחד כיון דאי אפשר לו לכן שרי, ובשני עבדים כיון דלא אשכחא כאחת שעושה בשתי ידיו, שהאדון רוצע לאחד בימין ואחד בשמאל, יעוין שם באריכות.

ודעתי העניה אומרת שרבו הדחקים בדברי הרמב"ם. מקודם אמר כיון דבהבאה אין עושים המצות, וברציעה אינו עושה בבת אחת, לא שייך אין עושין מצות חבילות. ואחר כך כתב, כיון דאינו יכול לכן שרי, ולמה לו זה, ולמה לו לרבינו טעמים ונימוקים והלכות לפסוק בדברים שאין ניתנים ליעשות. ועוד, בנדרים דף ע"ג ע"א פירש רש"י, אין משקין שתי סוטות כאחד בשני כוסות.

ועוד לא מובן לי, שכתב מגן אברהם דדוקא במצות דחובה אמרינן אין עושין מצות חבילות, וביאר במחצית השקל כיון דטעמא משום דמחזי כמשא לא שייך הכא, ומי ביקשו, ואדרבה, נראה בזה זירזו, יעוין שם. וקשה לי משני מוהלים דאסור להרמב"ם, ולתוספות במוהל אחד אסור, משום דאין עושין מצות חבילות. והלא חובת מצות מילה מוטלת על האב ולא על המוהלים, ויש ליישב בדוחק, וצ"ע.

ולכאורה תימה בהרמב"ם שפסק בהלכות נדרים פרק י"ב הלכה י"ד, והבעל מפר נדרי שתי נשיו כאחת, וכן האב מפר שתי בנותיו כאחת, עכ"ל. וכן כתב הרי"ף. אבל הרמב"ן והריטב"א פליגי עליהו, וסבירא להו דאין הבעל מפר נדרי שתי נשיו כאחת, ופליגי בפירוש סוגיא דנדרים ע"ג ע"א, ועיין טעמיהו ובנושאי כלי הרמב"ם. ולדעת רבינו נהי דבעיא אפשטא, דלאו דוקא, מכל מקום מיהא איסור דאין עושין מצות חבילות איכא, דמצות הבעל להפר נדרי אשתו מכלל מצות דין הפרת נדרים שמנה הרמב"ם.

ולפי מה שכתב מגן אברהם דדוקא במצות דחובה, אפשר לומר דהכא נמי לא מקרי חובה, כיון דבידו לקיים נדרה ולא יתחייב. עוד אפשר לומר דמאי טעמא אין עושין מצות חבילות, משום דמחזי כמשוי, הכא לא שייך טעמא כיון דבאמת מפר נדריה, משום שרוצה לפרוק מעליו משא שהטילה עליו שאינו רוצה לקיימו.

אחר כל זה יש לעיין הא דאמרינן אין עושין מצות חבילות, דאוריתא או דרבנן. והנה מפירוש רש"י בסוטה נראה ברור דאיסור רבנן הוא, וכן מתוס' ד"ה לפי כתבו ליכא אלא איסורא דרבנן, משום דמחזי כמשא כפירוש רש"י. ולפי המצפה איתן שהובא לעיל, יצא לנו ששני תוספות חלוקין בדבר. בסוטה סבירא להו דרבנן, ולכך נשארו בתימה, ובמועד קטן סבירא להו דאוריתא. ואם כי מסתברא לומר דהא שגזרת הכתוב דאין מערבין אכולי מצות קאי, אבל כפי

שכתבתי לעיל אין משמעות ברורה מדברי התוספות התם, דרצונם לומר כפי שכתב מצפה איתן. ולפי מה שכתבתי לעיל יצא דהתוספות סבירא להו גם בסוטה דאוריתא היא.

אלא שקשה לפירוש רש"י, למה עוד אסרו רבנן אם איתא מקרא. ועוד תמוה לתוספות, דחזינן דאין עושין מצות חבילות גם במצות דרבנן, כפי שכתבתי לעיל הוכחות שונות, ואיך אפשר לומר דגזרת הכתוב גם במצות רבנן. ולולא קוצר השגתי הייתי אומר מכח זאת דבין רש"י ובין תוספות סבירא להו אין עושין מצות חבילות מדאוריתא, במצות דאוריתא, ובאו רבנן לאסור גם במצות דרבנן, שלא לעשות מצות חבילות חבילות. ובוזה מובן יותר מה שפירשנו קושית התוספות בסוטה דף ח' ע"א, דפריך כיון דאינהו פליגי בקראי טפי הוה ליה למפרך מקראי, ואיך פריך מאיסורא דרבנן. אלא שיש להעיר בזה שפעם כתבו התוספות דאין עושין מצות חבילות משום דמחזי כמשא, ובמקום אחר כתבו כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ודוחק לומר הינו הך.

מוקירו ומכבדו

שלמה עמרם קורח

נ"ב, צרפתי להערותי על מה שכב' כתב גם הערותי לדברים אחרים בשעת לימודי, אשמח מאד לקבל תגובה מפורטת בכתב מכב' על זה.



אוצר הזמנים

מדוע אין חובת שמחה בחנוכה כבפורים – לדעת מהר"ם
מרוטנבורג ♦ זמן הדלקת נרות חנוכה ♦ ברכת המצוות לאחר
קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות ♦ מיהי יהודית שעיקר נס חנוכה
נעשה על ידה

הרב אוריאל בנר

מדוע אין חובת שמחה בחנוכה כפורים – לדעת מהר"ם מרוטנבורג

הקדמה

דעות הראשונים בעניין שמחה בחנוכה

נחלקו רבותינו הראשונים האם יש דין שמחה בחנוכה. הרמב"ם (מגילה וחנוכה ג, ג) כתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל". לעומת זאת בטור (סימן תרע) הביא: "והיה אומר הר"ם מרוטנבורק ז"ל שרבי הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות שלא קבעו אלא להלל ולהודות ולא משתה ושמחה". דעה שלישית הובאה בדרכי משה (שם): "וכתב מהר"א מפראג וז"ל אבל במרדכי הארוך (פסחים ס' תרה חדושי אנשי שם אות א) כתב ובמגילת תענית (פרק ט) אמרו שקבעו יום טוב משום חנוכה המזבח וכן כתב אור זרוע (הל' חנוכה ס' שכא)...". דעה זו, אף שלמעשה דומה היא לרמב"ם, שונה היא לכאורה בענין עקרוני, האם הנס מחייב קביעת חובת שמחה, שכן לשיטתה, אין הנס מחייב זאת, כדעת המהר"ם ורק חנוכה המזבח, הולידה חיוב זה.

היו שר"ל שאולי גם הרמב"ם סבור, שחובת השמחה אינה אלא בגלל חנוכה המזבח^א, אבל פשט דבריו אינם נראים כך, אלא כקשורים לניסים, וברור שיש ראשונים הסבורים כך. כן משמע למשל מדברי אביו של הרמב"ם (מובאים בפרוש יד פשוטה כאן, ומעבר לעצם הדברים סביר להניח שיש בהם כדי ללמד על דעת הרמב"ם):

א). ויש מי שכתב שהרמב"ם חלוק על המרדכי ואינו רואה בסעודות חנוכה מצווה, שכן כתב "שמחה והלל", ולא הזכיר אכילה ושתייה. זאת, בהשוואה לפורים שם כתב (פ"ב, הי"ד) שמחה ומשתה, אבל רוב הדעות לא ראו בכך דבר משמעותי ונקטו שלדעת הרמב"ם יש מצוה בסעודה, וראה מה שהרחיב בזה הרב אוברלנדר במאמרו בזה בקובץ אור ישראל, כ"ב. ראוי להזכיר את פירושו של הגרי"ז: "דבאור ימי שמחה היינו שאסורין בהספד ותענית, דהם ימים של מגילת תענית" ולא מעבר לכך (קונטרס חנוכה ומגילה סימן י), ולדבריו השאלה בה נעסוק נוגעת גם לרמב"ם.

"עשות משתה ושמחה ומאכל לפרסם הנס", ומדעת התוס' בתענית י"ח (ד"ה הלכה):
 "...אחנוכה ואפורים אינו יכול להתענות דיום משתה ושמחה כתיב"^ב.

היש"ש (בבא קמא פרק ז, לו) דימה בין השיטות וכתב: "ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה. נראה שהם סעודות מצוה. ולא כדברי מהר"ם... אלא כדברי הרמב"ם (ה' חנוכה פ"ג ה"ג) שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במרדכי ארוך... וימי משתה ושמחה נמי נקבעו, כדאיתא במגילת תענית. דקבעו י"ט, משום חנוכה המזבח". במבט ראשון ניתן לחשוב שהוא למד גם ברמב"ם שהשמחה היא בגלל חנוכה המזבח, אך בהמשך הוא כותב: "ועוד נ"ל, דקל וחומר הוא. דהא לא גרע מבי ישוע הבן, דע"כ סעודות מצוה נינהו. מדאזיל רב להתם. והיינו טעמא, מאחר שהוא לפרסם מצוה, או הנס, כדי ליתן שבח והודיה למקום, נקרא מצוה. ק"ו ימי חנוכה, דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס". משמע שעיקר ענין השמחה הוא משום הנס, והוא הזכיר את המרדכי רק כחזיוק לעצם ההלכה ולא לנימוקה.

וכאן הבן שואל, מה "הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים". שאלה זו נסובה על דברי המהר"ם, אבל לפי האמור לעיל נראה שהיא נכונה גם בנוגע לשיטת המרדכי, שכן גם הוא סבור שאין חנוכה דומה לפורים בזה, ורק חנוכה המזבח גרמה לחיוב השמחה, משא"כ לדעת הרמב"ם אין השאלה קשה, שכן כנ"ל תוקנה שמחה בעקבות הנס. אף שהשאלה וחלק מהתשובות ידועות, נראה שיש ערך בסידור הדברים והוספה עליהם.

חלק מרכזי במאמר יעסוק בהסבר הלבוש ובדיונים סביבו. לפניו ואחריו נעסוק בשיטות הט"ז והב"ח, שיש בהן נקודה משותפת עם דברי הלבוש, על אף ההבדל בין כל שיטה לחברתה, ולסיום נזכיר מספר הסברים נוספים.



שיטת הט"ז - הבדל בסוג הנס

הט"ז (או"ח תרע סק"ג) מיישב את השאלה תוך שימת לב להבדל בסוג הנס: "ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים דבפורים הי' הנס מפורסם

ב). מבלי להיכנס לשאלה מה כוונת התוס' באומרם "כתיב" על חנוכה, שיסודו אחרי חתימת התנ"ך, וכנראה שכוונתם למגילת אנטיוכוס, ואכמ"ל.

להצלת נפשות וע"ז יש שמחה בעוה"ז, משא"כ בחנוכה דאע"ג דהיתה ישועה ממנו יתברך במלחמה, מ"מ לא היה מפורסם על צד הנס רק בנרות היה הנס מפורסם, ע"כ קבעו להלל ולהודות כי אין מזה שמחה בעוה"ז, והצלת נפשות היה טפל בזה ע"כ עשו עיקר מן הנס המפורסם שהוא מורה על הודיה כי כן ראו רצונו יתברך בזה".

והקשה על כך בנימוקי או"ח: "לכאורה יפלא הרואה ביוסיפון ובראשונים ישתומם ויתפעל על גודל פלאות הנס אשר עשה ה' בהצלת נפשות ישראל מהיונים הרבים לאלפי אלפים ובני חשמונאי היו רק י"ג אנשים ועמם מתי מספר מעט וכמו שאומרים בהודאה... ואין לך נס גדול מזה בהצלת נפשות ישראל, מש"כ בפורים שהיה מלוכש בטבע יותר כמו שכתבו בספרים". והוסיף השם משמואל (חנוכה תרפ"ד) שלכאורה יש לומר הפוך, שנס הנרות, שהיה רק בבית המקדש, לא היה כ"כ מפורסם כמו נס המלחמה, שהיה בכל רוחב הארץ^ג.

יש להקדים שמש"כ הנמוקי או"ח שבפורים היה נס מלוכש בטבע, אין הדבר פשוט כ"כ. אמנם מצינו באוצר הגאונים למגילה סי' ל"ז (ובספר האשכול מהדורת נחל אשכול ח"ב עמ' 62): "שהנס לא היה בגלוי כניסי מצרים יוצאים ממנהגו של עולם אלא בדרך הטבע סבבו הקב"ה ולא הראה בפרסום ידו הגדולה (לכך העלימו שמו)". לעומת זאת, האבודרהם אינו סובר כך וכותב (בשער השמיני) שמברכים שעשה לי נס דווקא על נס היוצא ממנהג העולם "אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אני חייב לברך שעשה לי נס במקום הזה. ואם תאמר והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכים שעשה ניסים וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם מפני שני דברים. הראשון- שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי, והשני שהרג קרוב לשמונים אלף מאומתו

ג. ראיית נס פך השמן כמפורסם פחות, עקב היותו בבית המקדש מצויה גם בדברי המשך חכמה (שמות י"ב ט"ז): "...ולכך על נס חנוכה, אין היום מורה רק על הדלקת שמן זית, וחינוך בית ה' וטהרתו, והשגחת אלקים על עמו בית ישראל בזמן שלא היה נביא וחווה בישראל. ולכן נעשה ההדלקה על ענין בלתי מפורסם, ההדלקה שמונה ימים בהיכל", ולדבריו מטרת הדבר ברורה: "משום שהמנהיגים והשרי צבאות היו הכהנים הגדולים החשמונאים, והייתה חוששת ההשגחה שמא יאמרו 'כוחם ועוצם ידם', ובתחבולות מלחמה נצחו, הראתה להם ההשגחה אות ומופת בהיכל, אשר אינו ידוע רק לכוהנים, למען ידעו כי יד אלקים עשה זאת והם מושגחים דרך נס למעלה מן הטבע". אולם ברור שניתן להבין גם כט"ז הדברים התפרסמו.

בעבור אהבת אישה אחת ואין זה מנהג העולם וטבעו, ובחנוכה לאו משום מעשה דיהודית... אלא משום פך השמן".

אולם אפשר שגם אם נקבל את הדעה שבפורים הנס היה נסתר אפשר ליישב את קושייתם, לאור דברי האבודרהם, ובעזרת דברי הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ג) שהסביר: "במגילה הנס מפורסם וניכר לכל בלילה ההוא כמה נסים... במגילה שלא היה כלל על צד הטבע בשום ענין, מה שאין כן בנס חנוכה על ידי יהודית שחתכה ראש האויב, אף על פי שהכל מאתו יתברך, לא היה כל כך מפורסם לכל. ועיין סימן רי"ט ט"ז [ס"ק] ו', נס הוא דבר המוכח וניכר שיוצא חוץ להיקש העולם, כמו שיש [סימן ריח] ברכה על נס כו'. ולפי זה שעשה נסים בנר חנוכה רק על השמן, לא המלחמה".

דבריו בנויים על דברי הט"ז בסימן רי"ט (ס"ק ו') המבאר את ההבדל בין ברכת הגומל וברכת שעשה לי נס: "לענין ברכה שעל הנס פסק בסי' רי"ח ס"ח דלא יברך נראה הטעם דברכת הנס ניתקן תוספת על מה ששייך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי והכל מודים שאצבע אלקים היא אבל הגומל הוא אף על פי שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה". מהלשון "חוץ לטבע לגמרי" אפשר לחשוב שמדובר בחריגה מחוקי הטבע, אולם כבר בדברי אבודרהם הנ"ל רואים שהוא הצריך יציאה ממנהג העולם, וראה כזו בפורים בדברים שאים חורגים מחוקי הטבע, אלא שעליהם ניתן לומר "הכל מודים שאצבע אלקים היא", כדברי הט"ז.

והנה גבי חנוכה נקט אבודרהם את נס פך השמן ולא את נצחון המלחמה, ואף שאי אפשר לומר בוודאות שהמלחמה אינה ראויה להגדרה זו, שמא נקט את פך

(ד). אולם ראה משך חכמה (בראשית ל"ז כ"ד) שבאר שגם לדעת אבודרהם, עיקר הנס הוא הנסתר עי"ש.

(ה). לפי זה ממשיך ומבאר הפמ"ג את דברי הגמרא בשבת כ"ג: "אמאי ממעט, זמן. ונמעט נס, כל יומא איתא" בשתי דרכים, לפי הראשונה המקשה סבר "דנס על המלחמה שייך לגופם, אבל נס שמן שייך לנפש" ולכן עליו אין מברכין ורק בתירוץ התחדש "דזמן אשמן קאי לחוד" וכמו שעלה מדברי הט"ז. אפשרות שניה מביא הפמ"ג, שיסוד זה היה ידוע גם למקשה ולא היה כלל דיון בגמרא על שאלת הנס עליו מברכים אלא: "המקשה סבור נס רק פעם אחת, שחלקו השמן לח' ימים בח' כלים ונתמלאו כולם בבת אחת, עיין ב"י [עמוד תרטו ד"ה ואיכא] כעין זה. והמתרץ השיב שהנס היה בכל לילה".

השמן החורג מחוקי הטבע, אבל נראה יותר שלחימה בשדה בקרב וכו', ונצחון מעטים מול רבים, אינו גורם לכל לראות בכך אצבע אלוקים, כמו מה שהזכיר בפורים, ולכן לא הזכירם בחנוכה. והט"ז מיקד עוד יותר ואמר שכיון שיהודית חתכה את ראש האויב [וציין, שדבר זה מובא ברמ"א כנימוק לאכילת מאכלי חלב] אפשר להסביר זאת בדרך טבעית שאין הקב"ה מעורב בה, משא"כ בפורים, שמעבר למש"כ אבודרהם, התרחשות המאורעות בלילה בו נדדה שנת המלך, אומרת דורשני ומובילה לראיית אצבע אלוקים המתגלה בארמונו של אחשוורוש וכו'. ומה שהעיר השם משואל שפך השמן היה במקדש ואינו מפורסם כמלחמה, אין זו קושיה שכן הדבר התפרסם בכל מקום, וממילא כיון שהנס המפורסם יותר לא היה קשור ל"שמחה בעוה"ז", אין נכון לציינו בשמחת עולם הזה.

וכ"כ הכת"ס (שם) בהסבר דברי הט"ז, שאף שהיה נס גדול בשדה הקרב בחנוכה אפשר בטעות לתלותו בכוחם של הלוחמים: "ונ"ל להמתיק דבריו דוודאי גם נצחון המלחמה מאת ה' היתה זאת כמ"ש בעל הנסים רבים ביד מעטים וכו' אלא שמי שלבו נוקפו יוכל לומר שהי' בטבע כי היו חשמונאים גבורי כח כאשר היו באמת לכן הראה ה' להם השגחתו בדבר הנראה לעין כל בנרות והחלק יעיד על הכל כי הנצחון ג"כ מאתו יצא, ומ"מ לא רצה ה' לעזרם בלי שילחמו נגד שונאיהם דממעט בניסא כל האפשר עדיף".



שיטת הלבוש והדיונים סביבה

דברי הלבוש – הבדל בסוג הצרה

הלבוש חוזר שלב אחורה ומבדיל בין חנוכה ופורים באופי הגזרה, וז"ל בסימן תר"ע: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכובשין אחד מדינות חבריהם ומכריחן לאמונתן, ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם

מס וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר, אלא שנתן השם יתברך וגברה יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלהים ולא עזבנו מעבודתו", וממילא מתעוררת שאלת ההשוואה לפורים: "אבל בימי המן שהייתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושים בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות".

הרמב"ם (מגילה וחנוכה ג, א) מתאר את הצרה כך: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול..." לצד הגזרות יש בדבריו גם פשטו ידם וכו', ובעוד שממונם אינו ענין רוחני, בנותיהם מתפרש בשני מובנים פיזי ורוחני. הרמב"ם לא מחדד את מה שמוסיף הלבוש, שאם היו נכנעים לדתם הכל היה "מסתדר", אולם ניתן בהחלט לראות בדברי הלבוש המשך ומיקוד של דברי הרמב"ם. אלא שיש להבין הרי גם בחנוכה כשלא רצו לעבור על הדת, שוב רצו להורגם והקב"ה הצילם ממות, ומה א"כ בין חנוכה לבין פורים. ויש מי שכתב¹ שלכן סוברים כמה ראשונים שיש חיוב שמחה בחנוכה, למרות שהם מודים לעיקרון שבדברי הלבוש, מפני שבפועל הייתה גם כאן סכנת נפשות, ובאר בדעת הלבוש שסכנת המוות הייתה עקב מצוות התורה למסור את הנפש ולא לעבור,

1. במאמר "אומר אני מעשי למלך" שבספר קובץ מאמרים, דן הגר"א וסרמן בהמשך לדברי הלבוש, בפשר ההבדל בתגובת עם ישראל לשתי הגזרות. בעוד בחנוכה נלחמו, בפורים התמקדו בתפלה וצום. לכאורה ניתן להסביר בפשטות שבפורים, לא הייתה היתכנות מעשית ללחימה, אולם לדעתו, כיון שגם בחנוכה היו מעטים, אין הסבר זה מספק. לכן מסביר שאם יש גזרה על הגוף, סימן הוא שמטרתה להחזירנו בתשובה, לכן הייתה ההתמודדות באופן זה, לעומת גזרה על הנפשות, שממנה מוכח שהקב"ה נתן כח לשטן ללחום נגדו כביכול וממילא: "כדי להחליש כוח השטן דרוש שישראל ימסרו עצמן להריגה במלחמה ממש" והדברים עדיין צ"ב.

2. הערת הרב רועי זק: חזינן מדין מוסר ששלטון של גוי על ממון של ישראל הוא כפקדון, ומהפסוקים שאומרים בסוף תיקון רחל מוכח שעצם נטילת ממון ישראל ע"י גויים היא חילול השם.

3. קונטרס ה' בעזרי על מלחמות החשמונאים.

ולא בגלל היוונים שרצו להורגם ויהי מה, וממילא אין זו מוגדרת סכנה שעליה יש לקבוע שמחה. אולם, מלשון הלבוש נראה שהנקודה מעט שונה, שאף שהיתה בפועל סכנת חיים אבל כיון שהמאבק היה על הנפש, ראוי לציין את ההצלה בדרך מתאימה.



קושיית הט"ז - וישובה הפשוט

הט"ז בסק"ג מקשה על הלבוש: "ואין זה נכון דהא פירש"י בפ' כי תצא דגדול המחטיא את האדם יותר מהורגו". אכן, אפשר היה לפרש שגדול המחטיאו היא אמירה המעצימה את חומרת מעשיו של המחטיא, ולא דווקא מגדירה את חומר הצרה עצמה, אולם, אף שהלשון נשמעת כך, אין כנראה סברה לומר כך, ולכן מבין הט"ז שמשמעות האמירה היא שגזרה רוחנית חמורה מגזירה גשמית. מדברי הט"ז עולה שהוא הבין בדברי הלבוש שיש כאן מדרג חשיבות של ניסים, לפיו נקבע צורת ציון הנס. בעוד שחנוכה אינו נחשב נס גדול, כי הוא לא נגע בחיי העם כפשוטו, כפורים הייתה גזרת מוות ולכן ראוי פורים לציון משמעותי יתור בדמות שמחה ומשתה. לפיכך, הקשה עליו הט"ז, כאמור. אולם ניתן לבאר אחרת, לא מדובר במדרג אלא בהתאמת הגזרה וסוג הנס לאופן ציון ההצלה ממנו, וכפי שכתב בערוך השולחן (סק"ט): "ריבוי הסעודות שמרבין בהם הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה כפורים משום דגזירת המן היתה על הגופים להשמיד להרוג ולאבד לכך צריכין לשמח הגוף אבל גזירות אנטיוכוס היתה ביטול תורה ומצות ואף שזה גרוע מגזירת הגוף מ"מ סוף סוף הם גזירות הנפש לכך צריכין לשמח הנפש בהלל ותודה וזמירות ושירות ותשבחות ואין להגוף עניין בזה".^ט וסיים "ומתורץ קושיית הט"ז סק"ג". הכת"ס (או"ח קל"ז) הוסיף על הסבר זה: "והדברים פשוטים וברורים עד שאני תמה על הט"ז וא"ר שלא נחתו לדבר פשוט כזה".

בפשטות, נחלקו הט"ז והלבוש האם תוכן התקנה נקבע לפי אופי הצרה או שיש דרך כללית לציין יציאה מצרה, וממילא ההבדל נובע ככל הנראה מחשיבות נס זה לעומת נס אחר, הגורמת לתקנה מורחבת לעומת תקנה מצומצמת. אולם

ט. וכ"כ בשפע חיים ליקוטי ד"ת על התורה ומועדים שנה יט גליון ט.

אפשר לבאר בדרך נוספת, וכפי שכתב הגר"ש פינקוס (תפארת תורה סימן י"ט). לדבריו, נחלקו הט"ז והלבוש בעיקר דין יום פורים וחנוכה. הט"ז סובר שהם ימים טובים מדרבנן, כעין ימים טובים של התורה, לכן הקשה מדוע אין חובת שמחה בחנוכה הרי נס חנוכה, שבו ניצלנו מהעברה על דת, הוא סיבה חזקה לקביעת יו"ט, לא פחות מפורים. לעומתו, סובר הלבוש שאין כאן דין יו"ט דרבנן, אלא תקנה זכר לנס, ולכן בפורים שהייתה גזירה על הגופים, אופן הזכרון הוא גם בענייני הגוף ובחנוכה אופן ציון הנס תואם לסוג הנס⁹.

בפרי צדיק (לחנוכה ט) כתב בהסבר הלבוש בדומה לנ"ל, אך הוסיף הדגשה מסוימת בהבהרת הצורך לחגוג בגוף את הצלת הגוף: "אבל באמת יש לומר דודאי גדול המחטיא וגזירת היונים היתה גדולה וקשה משל המן. אבל מכל מקום לענין סעודה שיהיה מצוה לענג את הגוף לא יתכן רק בפורים שהיה הנס גם לגוף שמורה שחביב לפני ה' יתברך גופי ישראל שיש בהם קדושה ועל כן תיקנו בו מצות סעודה לענג גם את הגוף". וגם ביחס לחנוכה הסביר יותר: "מה שאין כן בחנוכה שרצו רק להשכיחם תורתך. אף שגדול מן ההורגו מכל מקום הנס היה רק לנשמות ישראל ולא לגוף. והוא רק שמחה בדברי תורה שזכו לאור תורה שבעל פה ביתר שאת" ועדיין, מדוע על כך אין לתקן שמחה? "ועל זה לא תיקנו משתה דאיתא (אבות ו', ד') כך דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'"¹⁰.



י). את היסוד שדין משתה ושמחה בפורים אינו מדין יו"ט דרבנן הוא למד גם מדברי הגר"ז המובאים בעמק ברכה, שיש לחלק בין פורים לרגלים. בעוד שבשאר המועדות החובה היא לשמוח בהשם, ובשר ויין הוא רק סיבה המעוררת את השמחה, בפורים המשתה עצמו הוא גוף המצווה ולכן שייך לומר שיש חיוב לשתות עד דלא ידע. וביאר הגר"ש פינקוס שהן הדברים שעולים מהלבוש, שמעולם לא היתה תקנה בפורים שיהיה עליו דין יו"ט דרבנן, אלא משתה ושמחה הם הם זכר לנס, ולכן בחנוכה, שהעניין היה רוחני ולא גשמי, לא תקנו זאת.

יא). והדגיש בהמשך: "והיינו עמלי תורה שבעל פה... והיינו דשמחת יום הכפורים שבו ניתנו לוחות אחרונות ואיתא (שמות רבה מ"ו, א' ומ"ז, ז') ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהן מדרש הלכות ואגדות וכו'". ובזה יישב מדוע בשבועות יש חובת שמחה, אף שעניינו הוא מתן תורה: "ועל כן אף שבעצרת שהוא זמן מתן תורה שניתנו לוחות ראשונות יש בו מצות שמחה ואכילה והכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם (פסחים ס"ח ב) מכל מקום ביום הכפורים שהוא קדושת היום טוב לישראל שניתנו בו לוחות אחרונות שכלול בהם כל התורה שבעל פה אין בו מצות אכילה ואדרבה הוא יום צום. שכן הוא דרכה של תורה וכו'".

האומנם גדול מחטיאו גם באונס? - הסבר האליה רבה

קושית הט"ז בנויה על שני אדנים: א. חומרת החטא חמורה מסכנת הריגה. ב. קביעת הזכר לנס צריכה להיות מותאמת לחומרת הסכנה. עד כה הסברנו בדעת הלבוש שאין הוא מתייחס לטענת הט"ז כי הוא לא מקבל את הנקודה השניה, וכל ענין החומרה של חטא לעומת הריגה אינו נוגע לקביעת התקנה. אולם האליה רבה הבין שאין כל הבדל עקרוני ביניהם בכללי קביעת התקנות ואופיים, אלא הם נחלקו בנקודה הראשונה, האם כאן אכן שייך ענין זה של גדול המחטיאו, וכתב: "ולענ"ד לא קשה מיד, דשם מחטיאו ברצון הוי, מה שאין כן הכא דהוי ע"י אונס. ועוד קי"ל ביו"ד בסי' קנ"ז [רמ"א ס"א] כל מקום שנאמר יהרג אל יעבור אם עבר ולא נהרג אף על פי שחלל השם מכל מקום נקרא אנוס ופטור, ואם כן לא שייך באונס טעם דמחטיא קשה שמוציאו מעולם הזה ועולם הבא." מדויק בדבריו שיש כאן שני שלבים. בתחילה יצא האליה רבה מנקודת הנחה שגם אם מדובר באונס המחייב מסירות נפש, אין חטא כזה גדול מהריגה, משא"כ חטא ברצון, אולם אח"כ הוסיף ובאר, שגם אם נאמר שהעובר עברה במקרה שחייב למסור את נפשו, והיה דינו שחייב מיתה אם עבר - גדול המחטיאו יותר מההורגו, אין זה נכון בעניינו, שכן ע"פ דין נקרא אנוס, אף אם היה צריך למסור את הנפש ולא מסר, וממילא ברור שאין חומרת מקרה זה, כחומרת המחטיא אדם לעבור ברצון. הכתב סופר [שם] מחזק את הדברים בעזרת דברי הגמרא במגילה י"ב, א שם הקשו תלמידיו לרשב"י שאמר שהתחייבו ישראל כליה בשושן מפני שהשתחוו לצלם, וכי משא פנים יש בדבר, ומתרץ הם לא עשו אלא לפנים לפיכך לא עשה עמהם אלא לפנים: "וקשה הלא בע"ז יהרג ואל יעבור... ולהנ"ל ניחא קצת הגם שלא עשו כראוי דהיה להם למסור נפשם על ע"ז דיהרג ואל יעבור, מ"מ לא עברו על איסור דע"ז אלא על עשה דונקדשתי בתוך ב"י ולא היו ראויים לעונש כ"כ ול"ק וכי משא פנים יש בדבר".

עם כל זה, הט"ז סבור שסו"ס היה מחטיא והיו חוטאים ואין האונס מקטין את גודל הנס של ביטול הגזירות, כי וודאי מדובר ביציאה ממצב לא רצוי.

הגרי"מ חרל"פ (מי מרום חנוכה מאמר ו) באר את דעת הלבוש כך: "ועל כן יפה כתב הלבוש דמש"ה לא קבעו שמחה מפני שלא היתה הגזירה על הגופות, ואעפ"י שהמחטיא את האדם יותר גרוע מן ההורגו, מ"מ היה לזה מקום אם לא הגיעו אז

ישראל לרוממות ערך קדושתם וגילוי אצילות נפשם ולא היו מרוצים ח"ו מהמס"נ, אולם אם נתגלה אז דבקותם הנצחית כלות נפשם והתגעגעותם להיות נהרגים ונחנקים ונסקלים על קדושת שמו, שמי שזוכה לזה בפועל אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו כהרוגי לוד [פסחים נ, א] אין כל טעם לקבוע שמחה על ההצלה מזה כי לא די שלא הצטערו על זה אלא שעוד התגעגעו לזה". מדבריו משמע שאין להסתפק בדברי האליה רבה שחטא באונס אינו חמור, כי סו"ס יש כאן חטא כנ"ל, אבל המיוחד במקרה זה היה שמסירות הנפש הייתה בשמחה, כך שמבחינת עם ישראל ההצלה מהצורך למסור את הנפש אינה כה משמעותית. ויש לשים לב לחידוש האמור כאן, שהשמחה במסירות נפש מפחיתה בערך השמחה שבהצלה ממנה.



חומרת החטא לעומת סכנת חיים היא הסיבה לא לקבוע שמחה

מיוחד הוא תירוצו של ר' שלמה קלוגר (חכמת שלמה אורח חיים סימן תרע), בכך שלדעתו מקבל הלבוש את שתי הנחותיו של הט"ז ואעפ"כ אומר את דבריו: "מה שהקשה עליו הט"ז הלא המחטיאו קשה יותר מן ההורגו... לא נעלם זה מהלבוש, רק אדרבא כן כוונתו, כיון דהוי נס גדול יותר והוי נס חדש, ובעינן ניכוי זכויות [שבת לב, א], לכך אין שמחה בזה". כלומר, דווקא קושי החטא לעומת ההריגה מגדיל את גודל הנס, וממילא גורם בעקיפין למיעוט זכויות, מה שמקטין את השמחה.

מעניין להשוות זאת להסבר שבשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן כז): "ולפענ"ד כוונת הלבוש, דוודאי מחטיא גרע, מכל מקום הנס מה שהקב"ה מציל את האדם מן החטא, הוא קל יותר ממה שמצילו מהמוות, שהשי"ת עושה למען שמו ולמען תורתו הקדושה, ואם כן אין ניכר כל כך ההצלה בשבילנו, אבל נס דנעשה להצלת הגופות זה נס גדול יותר ומראה חשיבות עמו בני ישראל גם בגופן, על כן ישמח הגוף גם כן כמו בפורים, מה שאין כן בחנוכה". שני ההסברים מקבלים את הנחות הט"ז אך טוענים שתי טענות הפוכות. בעוד שהגר"ש קלוגר סבור שגודל הנס מנכה זכויות, מתוך הנחה שהנס נעשה בשביל האדם, סבור המהר"ם שיק שהנס נעשה למען ריבוי כבוד שמים, וממילא אין בו חידוש כה גדול.

בקדושת לוי (לחנוכה) הדגיש גם הוא את הצלת התורה לעומת הצלת ישראל וישב כך את עצם השאלה שבה אנו עוסקים: "דבשלמא נס דפורים היה נתפשט מקודם גזירת המן ואחשוורוש להרוג ולאבד (אסתר ג, יג), ושמעו בדבר והתחילו לעורר את לבבם בתענית (שם ד, טז), ולפשפש כל אחד במעשיו, והסכימו יחד לעבוד את השם יתברך באמת ובלב שלם, ואחר כך כשהגביר הבורא ברוך הוא את חסדו הגדול והצילם מהריגה, אז ראו בחוש גודל אהבתו יתברך. אבל בנס דחנוכה היה עיקר הגזירה להעבירם מעל תורתנו הקדושה, יכול להיות שעיקר הצלתו יתברך היתה רק מחמת התורה אשר אהובה לפניו מאז ומקדם, ואם כן אינו ניכר כל כך גודל אהבתו, ובשביל זה לא גדול כל כך פרסום הנס עלינו, ועל זה לא קבעו אלא להודות ולהלל". נזכיר שבפרי צדיק הנ"ל כתב "מכל מקום הנס היה רק לנשמות ישראל ולא לגוף. והוא רק שמחה בדברי תורה שזכו לאור תורה שבעל פה ביתר שאת", אך לא דיבר על התורה כשלעצמה לעומת ישראל, כקדושת לוי, אלא על גוף לעומת נשמה של ישראל.



תירוץ הב"ח - ההבדל מתחיל בחטאים שגרמו לצרה

בעוד הלבוש והט"ז מיישבים את השאלה תוך עיסוק בסוג הצרה ובסוג הנס, הב"ח מיישב את שאלת ההבדל בין חנוכה לפורים, תוך חזרה אחורה שלב אחד, לחטא שבגללו קרתה הצרה, ומזכיר ארבעה שלבים - החטא, העונש, התשובה, אופן ציון הנס: "ונראה דבפורים עיקר הגזירה הייתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע (מגילה יב א)²¹ ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור וכשעשו תשובה עינו

(יב). גם הגר"א (אדרת אליהו דברים לב לב) הולך בדרך זו, אך עוסק רק בחטא ולא בעונש ובתשובה: "בגלות מדי באה להם הצרה מחמת שנהנו מסעודת אחשוורוש ושתו יין, לכך כתיב מגפן, וזה הטעם שתקנו בפורים לשמחה, לפי שהאבל בא להם מחמת אכילה ושתיה לכך כשנהפך תקנו אכילה ושתיה". וכ"כ תלמיד תלמידו, בעל הנחלת דוד (דרשות בית דוד דרוש י): "משתה ושמחה לתקן משתאותיו של אחשוורוש כי תחת אשר התענגו באיסור יתענגו עתה בהיתר בשמחה של מצוה". אלא לכאורה קשים דבריהם המסתמכים על דברים שנדחו בגמרא במגילה וכמו שהעיר הכתב סופר: "הגם שטעם זה נדחה א"כ בשושן יהרגו מ"מ כיון שבשושן חטאו בסעודתו של אותו רשע קבלו עליהם בכל מקום לקבעם שמחה ומשתה ובאמת תחלה קבלו רק בשושן לחוד עד שכ' מרדכי ואסתר לקיים עליהם בכ"מ להיות עושים אותם ימי משתה ושמחה".

נפשותם... ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב לזכור עיקר הנס אבל בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתרשלו בעבודה ועל כן הייתה הגזירה לבטל מהם העבודה כדתניא בברייתא (אוצר מדרשים [אייזנשטיין] עמ' 193 ד"ה דור) שגזר עליהן אותו הרשע לבטל התמיד, ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם אם אתם מבטלין אותה מידם כבר הם אבודין ואיזה זה הדלקת מנורה שכתוב בה (שמות כו כ) להעלות נר תמיד כל זמן שמדליקין אותן תמיד הם עומדין כו' עמדו וטימאו כל השמנים וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב".

יש לשים לב לחידוש שבדברים, ראשית הקביעה שנתרשלו בעבודה^{ג)}, שנית לגבי הגזירה. במקורות אחרים אנו מוצאים שהגזירה הייתה אחרת, למשל במגילת אנטיוכוס מצינו שגזרו על שבת ראש חדש ומילה, באגרת תימן כתב הרמב"ם: "וכן אירע בבית שני, כשגברה מלכות יון הרשעה וגזרו שמדות גדולות ומשונות על ישראל לאבד הדת, וגזרו עליהם חילול השבת ולהפר ברית מילה, ושיכתוב כל אחד מישראל בלבשו שאין להם חלק בה' אלוקי ישראל, ושיחקוק בקרן שורו כעניין הזה, ואחר כך שיחרוש בו". וכאן נאמרו דברים אחרים. שלישית, באותו מדרש לא מוזכרת ההתרשלות ואף לא, מסירות נפשם על העבודה אלא: "עמדו וטמאו כל השמנים שבביהמ"ק ולא נשתייר כ"א פך שמן שלא היו יודעים שהיה מונח תחת המזבח ונעשה נס והדליקו מאותו פך קטן שמונה ימים, ועמד הקדוש ברוך הוא וקבע להם שמונה ימי חנוכה שלא היה מועד עד עכשיו" והב"ח מבין שמעבר לזה היתה מסירות נפש למען מטרה זו שהובילה לנצחון על היוונים. ורביעית, הדבר העולה מהתבוננות זו - הקישור בין עבודת המקדש לעבודת הלב של הלל והודאה, שהיא ורק היא נקבעה כציון לנס.



ג). וראה שם משמואל מקץ תרע"ג: "יש להבין שלא מצינו חטא בימי חשמונאים ומדוע עמדה עליהם מלכות יון הרשעה. ובב"ח איתא שהי' מפני התרשלות בעבודה. וגם זה טעמא בעי, מדוע באמת התרשלו, אחרי שהיו עדה קדושה חסידים פרושים צדיקים אחר שמעון הצדיק שהיו נסים נגלים במקדש וישראל נרצים להשי"ת, מאין בא זה שכלל ישראל נתרשלו בעבודה..." ועיי"ש בתשובתו.

תירוצים נוספים

נס בגלות לעומת נס בזמן הבית

הסבר אחר עולה מדברי הגר"א (ביאור לאסתר א, ב): "נס שבארץ ישראל אין כ"כ חידוש, ולכך חנוכה אינו כ"כ נס כמו פורים אף שהיה נס גדול מאוד לפי שהיה בזמן המקדש". וכן כתב בשמו בספר אמונה והשגחה" (אות י"ד) עם איזכור הקשר לצורת ציון הנס: "לפי שהיה בחו"ל ולא בזמן הבית, וע"כ אנו עושים זכר לנפלאותיו זה ברוב חדוה וניתן להכתב". כע"ז כתב גם בפרוש יוסף לקח למגילת אסתר (ט כג): "שלהיות הנס הזה אחר חורבן הבית עת היותנו בהסתר פנים מלפניו יתברך... ועם כל זה לא מאסנו... ושלא ידו להצילנו, עד כי כאשר ראו על ככה מרדכי ובית דינו גזרו לעשות שמחה ויו"ט... וטעמו אחרי הודיע ה' אותנו שבהיותנו בארץ אויבינו לא עזבנו יאות לנו לשמוח שמחה שלמה".



האם היתה הצלת נפשות בחנוכה?

הסבר מחודש וחרף כתב החידושי הרי"ם (על התורה חנוכה), ונראה שכדי להבינו צריך להביא את דברי הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ו): "כיצד מי שחלה ונטה למות ואמר הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו". אף שבסמוך (ה"ד) פסק שאם עבר ועשה במקום שהיה צריך להרג: "מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה". כיון שבחולה הוא זה שבחר לעבוד ע"ז לעומת אונס שם מיוחס המעשה לאנס. נראה שעל סמך זה, מחדש חידושי הרי"ם: "אם רוצים סתם להרגו וע"י עבודת ע"ז הרי ביכולתו להציל את עצמו הריהו עובד ע"ז גמור אם ח"ו עבר ועבד חייב על זה מיתה", ולפי זה מובן: "למה עושים בפורים סעודות ובחנוכה לא", שהרי בפורים רצו להרגם "ועל ידי עבודת ע"ז היה ביכולתם להציל את

יד). מקור זה והבא אחריו צוינו ע"י המהדיר בבאור הגר"א שם.

עצמם ואם היו עושים את זה ומצילים את עצמם הרי אז היו עובדי עבודה זרה ממש וחייבים מיתה ולכן ע"י הנס ניצלו ממות ולכן עושים סעודות", לעומת זאת בחנוכה: "נגזר עליהם לעבור על מצות ואם היו נהרגין הרי היו מקיימין את מצות ונקדשתי בתוך בני ישראל ומקדשין את שם ה' ולא היתה כאן הצלת נפשות ע"פ הדין, והנס מנע אותם מלקדש את שם שמים לפי הדין ולכן אין עושים סעודות", כמובן, שיש מן החידוש באמירה שכיון שהיו צריכים למסור את הנפש, אין כאן הצלת נפשות- שהרי סו"ס ניצלו.



המתים במלחמה, הימשכות המלחמה או אי ודאות שלא תתחדש -

כסיבה לדין

עוד כתב ביוסף לקח על מגלת אסתר (ח טז): "לא נקבעו ימי חנוכה למשתה לפי שמתו במלחמת חשמונאי". סברה כזו הזכיר הגר"ע יוסף (יביע אומר ח"ו - אורח חיים סימן מא) בענין יום העצמאות: "ומיהו מכיון שכמה אלפים מאחינו בית ישראל נהרגו במערכות ישראל ה' ינקום דמם אין לנו לקבוע אמירת הלל בברכה. ומכל שכן שהתאריך ה' אייר שהוכרז על מדינת ישראל כמדינה ריבונית ועצמאית, אינו יום שנגאלו מצרתם, כי הרי המלחמה נמשכה אח"כ ביתר שאת ורבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, והכרזת שביתת הנשק היתה ביום אחר, וגם לאחר מכן נפלו חללים ע"י אויבינו המקיפים אותנו כי כסלא לאוגיא".

בשם משמואל (חנוכה שנת תרפ"ד) הסביר באופן אחר הקשור למלחמה: "יש לומר הטעם דהמלחמה ימים רבים מקמי חנוכה היתה עד שהוציאו אותם מכל הארץ, ולא היה ביום מיוחד, ע"כ לא קבעו למשתה ושמחה ביום מיוחד, אלא קבעו ע"ש נס הנרות שהי' ביום מיוחד"^{טו}. וכאן המקום להביא את דברי ה"גליא מסכת" (או"ח סימן ו) המסביר את אי קביעת היום למשתה ושמחה"^{טז} על רקע אי

טו. הערת הרב רועי זק: אמנם, במגילת תענית מפורש שבאמת קבעו כו"כ ימים לזכר נצחונות שונים.

טז. דקדוק בדבריו מראה שהצגת השאלה מעט שונה: "בימי חנוכה לא נעשה מועד ושמחה זכרון לעיקר הצלה וישועה, רק על רקע עסק נס השמן קבעו ברכה זכרון לדורות" כלומר, היה פשוט לו שאם יש לקבוע דבר לזכר הניצחון פשוט שתהא זו שמחה, ואין מקום לומר שכיון שהמאבק היה על רוח וכו', הזכר שונה, ולכן, להבנתו, לא קבעו דבר על נצחון המלחמה, זאת בשונה מההסברים שדנו בשאלה מדוע הזכר לנסים נעשה באופן כזה ולאחר, אך לא הניחו שאין זכר לנצחון המלחמה. גם מדברי הבינה

הוודאות שהמלחמה אכן נגמרה: "משום שעסק ישועה והצלה שנעשה להם אז, לא הוקבע להם באותה שעה להצלה וישועה חלוטה, כי הלוא ידוע בכל ענין מלחמה יחליפו כח זה לעומת זה פעמים מתגבר אחד לנצח לפי שעה אבל אין הניצוח חלוטה וקבוע שבקרב יתגבר עליו שכנגדו ויחלישו" אבל הפורים שהייתה עדיין נבואה, הייתה להם וודאות שהענין נגמר. דברי ה"גליא מסכת" מקבלים משנה משמעות על רקע העובדה שאכן אחרי הנצחון בכ"ה בכסלו, היו מספר קרבות נוספים, בחלקה הצליחו המכבים ובחלקם נכשלו, ולדברי ה"גליא מסכת" אכן התברר שנכון היה לא לציין את הניצחון שבכ"ה בכסלו. אולם לפי זה שהדעות האחרות שלא חששו להפסדים עתידיים, סוברות שאין להפחית בערך הניצחון המשמעותי שבמקביל לו היה גם טיהור המקדש וכו', בגלל ספקות על העתיד.



טעמים נוספים על פי פשט וע"פ החסידות

בשו"ת כנף רננה (או"ח פ') הסביר ע"פ המבואר בסימן תצ"ב דנוהגין להתענות בה"ב אחר פסח וסוכות שמא מתוך שמחה ומשתה באו לידי עברה, ולכן חנוכה שהוא שמונה ימים לא תיקנו משתה ושמחה, כדי שלא לבוא לידי עברה, אבל פורים שהוא יום אחד לא חששו.

בבני יששכר (מאמרי חודש כסלו-טבת מאמר ד - הלל והודאה) הסביר: "...ונ"ל דהדין הוא דאין נהנין ממעשה נסים [תענית כד ב], רק כשהיתה הציווי ליהנות עפ"י נביא הנה השמחה והאכילה ושתיה היא המצווה כיון שהוא עפ"י נביא... על כן בכאן כיון שכבר נפסקה הנבואה נקבע המועד הזה רק להודות ולהלל...". בשם משמואל (חנוכה תרעא) הוסיף: "...שבמה שעושין סעודה אף שלא נצטוו עלי' בזה ניכר איך התורה חביבה להם, וכעין שאמרו ז"ל (שבת ק"ל א) כל מצוה שקבלו ישראל עליהם בשמחה עדיין עושין אותה בשמחה שפירש"י שעושין משתה. ומבואר אצלנו במק"א שהוא דוקא משום שלא נצטוו ואעפ"כ עושין". וכע"ז בארו את דברי התוספות (פסחים דף סח ע"ב ד"ה הכל) על דברי רבי אליעזר שהכל

לעתים (דרוש י"ח) אליהם הפנה בגליא מסכת נראה שסבור שאין עושים זכר לנצחון במלחמה והסברו בידו: "והנה מה שאין עושים שום מעשה פרטי לזכר הנצחון עצמו אינו מן התימה ואין להחשינו עצמו אינו מן התימה כי סוף סוף אין זה אלא דבר הנוגע לגוף ואין להחשיבו כל כך", אולם אח"כ כתב שבהדלקת הנרות יש זכר גם לניצחון עיי"ש.

מודים בעצרת דבעינן לכם, כיון שהוא יום שניתנה תורה "דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא" שכיון שהענין הוא כדברי רש"י "להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו", דבר זה ניכר יותר, כאשר אינו בא מחיוב הנובע מפסוק אלא מסברא שיש בה משום גילוי חיבתם של ישראל לתורה".



סיכום

התבוננות בהסברים שהובאו כאן מלמדת שבמבט כולל יש שתי סיעות. הראשונה כוללת בתוכה את הב"ח, הט"ז והלבוש, והיא סבורה שאופי ציון הנס וההודאה עליו נובעים מההבנה מה בדיוק התרחש [ועקב מה], ומבט זה מראה כיצד עלינו להנציח לדורות מאורעות שכאלו באופן הדומה לתוכנן ומהותן. לעומתם, רוב התירוצים האחרים לא רואים בנקודה זו דבר משמעותי, וסבורים שיש לתקן לפי גודל הנס או לפי שיקולים נלווים שנכון להביאם בחשבון בקביעת אופן ההודאה.



(ז). דברים דומים מצאנו בשערי מועדים (חב"ד עמוד רע"ח) שלפי דעות אלו ששמחת חנוכה אינה מצווה, יש בה מעלה כמו במנהג ההקפות בשמחת תורה שהוא "למעלה משמחה דניסוך היין... וניסוך המים ראה לקוטי תורה דרושים לסוכות פ, ג".

הרב שיר שלום יוחנן

תורת החיים

יד בנימין

זמן הדלקת נרות חנוכה

זמן הדלקת נרות 'משתשקע החמה'

בברייתא (שבת כא ע"ב): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". ובגמ' שם: "עד שתכלה רגל מן השוק, - ועד כמה? - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עד דכליא ריגלא דתרמודאי". ע"כ. ופרש"י: "רגלא דתרמודאי שם (אומה) [אמנות (נמוק"י וכת"י)] מלקטי עצים דקים ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור וכשצריכין לעצים יוצאים וקונים מהן", ע"כ. ובשאלות דרב אחאי (וישלה שאלתא כו): "שאלתא דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא דחנוכה מאימתי היא מצוותה כך שנו חכמים משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". ע"כ. וכע"ז בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רלג), ובסדר רב עמרם גאון (ד"ה מצות נר).



שיעור זמן 'שתכלה רגל מן השוק', והיוצא לעניין זמן ההדלקה

בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן רלג): "ומהו תרמודאי בני אדם עניים העושים מלאכה בשדה או בפעולה או שומרי פירות ומתאחרין לאחר כל בני אדם עד שחשכה", ע"כ. ונמצא שזמן ההדלקה קודם שחשכה. וכע"ז כתב הרי"ף (ט.א): "רגלא דתרמודאי וכו'... ומתעכבין עד אחר שקיעת החמה כמו חצי שעה עד שמגיעין לבתיהם" ע"כ. וכ"כ הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה) וז"ל: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק". עכ"ל. וכ"מ מלשון בה"ג (חנוכה סי' ט עמ' קנו). וכן מוכח מפירוש רש"י על דברי הגמ' (מנחות לו ע"א): "ועד מתי מניחין? עד שתשקע החמה, רבי יעקב אומר: עד שתכלה רגל מן השוק, וחכמים אומרים: עד זמן שינה" ע"כ. ופרש"י: "שתכלה

רגל מן השוק - לאחר שחשכה". וכן דעת הרשב"א (שבת כא:) וזה"ל (ט. ד"ה מצותה). וז"ל המאירי (שבת כא ע"ב ד"ה אחר): "דכליא רגלא דתרמודאי ר"ל הנושאים עצים שהם המעריבים יותר והם מתעכבים עד חצי שעה אחת אחר שקיעת החמה ואחר זמן זה כבר כלה רגל כל אדם מרשות הרבים" ע"כ. ועוד יש קצת סייעתא מלשוננו שם (דף כב ע"א): "נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולהדליקה שם הן מבחוץ לזמן הקדום, הן מבפנים לזמן של עכשיו ומצד שמאל כדי שתהא מזוזה בימין הנכנס שנ' בה ביתך דרך ביאתך ודרכו של אדם להרים רגל ימין תחלה ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס ופרשו בהגדה ויבא בעל הבית בתפליו ובטלית מצוייצת ביניהם חונה מלאך י"י סביב ליראיו ויחלצם", ע"כ. וכתב הבה"ל (סי' ל סע' ב ד"ה אם לא חליץ): "ר"ל גמר שקיעה דהוא צה"כ, דאז הוא זמן חליצת תפילין מדינא, דאילו ביה"ש - אפילו אם היה לו מקום לשמרן אין צריך לחלצן, כן מוכח במנחות לו ע"ב, אפילו למאן דאית ליה לילה לאו זמן תפילין, וכ"ש לדידן דפסקינן לילה זמן תפילין, וכ"כ הלבוש והפמ"ג דמורין כן לכתחילה", עכ"ל. וא"כ מה לתפילין בהדלקת נרות בצה"כ?



פשט לשון 'משתשקע'

כתב בספר הישר לר"ת (חידושים רכא) וז"ל: "ועל כרחיך אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע... ומשתשקע משמע שנכנס כבר ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל. וראיה לדבר נר חנוכה דאמרי' מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ריגלא דתרמודאי דההוא לילה הוא". ע"כ. ובספר המנהיג (הל' חנוכה) כתב: "משתשקע החמה כשקיעת חמה דתענית, דאמר שמואל כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית, דהוא צאת הכוכבים דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים ימא הוא כדכתיב קרא בעזרא ומייתנין להו בריש ברכות, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין כדאמר בפסח שיני וחזי כשרגא בטיהרא וליכא פרסומי ניסא אלא משקיעת החמה הראשון ואילך". ע"כ. וכן פירש בספר מרדכי הארוך (סי' תנה), והובאו דבריו בב"ח על הטור (סי' תרעב סע' א): "סוף שקיעה היינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן הא דקאמר (תענית יב ע"א) כל תענית שלא שקעה עליו החמה לא שמיה

תענית היינו צאת הכוכבים", ע"כ. וכן פירש הרא"ש בתענית (פ"א סימן יב): "ואף על גב דאמרינן בפסחים פרק מי שהיה טמא (דף צד ע"א) דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין, פר"ת היינו מתחילת שקיעת החמה כשהחמה מתחילת ליכנס בעביו של רקיע אבל שקיעת החמה היינו סוף שקיעה והוא זמן צאת הכוכבים". ע"כ. וכן הוא באגודה (מנחות פ"ג, ב).

לעומת זאת, בספר יראים (סי' רעד) כתב: "והא דתניא בנר חנוכה מצותה משתשקע החמה בעוד יום קצת קאמר" ע"כ. וכ"כ בתשו' מהר"ם (מהד' מוה"ק ח"א סי' קכז): "ונרות חנוכה נמי מדליקי' מבע"י משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין" עכ"ל.

ויש לדקדק במשמעות לשון 'משתשקע' בש"ס, דהנה המנהיג והמרדכי (דלעיל) כתבו להוכיח מדאמרינן (תענית יב ע"א) כל תענית שלא שקעה עליו החמה לא שמיה תענית, ופי' היינו צאת הכוכבים, וכ"פ בטוש"ע (סי' תקסב סע' א), אך על דרך מה שפי' בבית יוסף שם דטעמא משום שאין העולם בקיאים מה הוא סוף שקיעה לכן נהגו להמתין עד צאת הכוכבים. ועל-פי זה הכריע בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן עב): "המוכח בראשונים דזה פשוט בעיניהם דכל תענית שלא שקעה חמה היינו משהגיעה השקיעה לא צאה"כ, ודין צאה"כ נולד מטעם שאין בקיאים לדעת זמן תחילת שקיעה אחרונה" עכ"ל. נמצא שאין ללמוד מדין זה לדין הדלקת נרות בשקיעה. ועוד דלכא' לא ראי זה כראי זה, שהרי שונה לשון 'משתשקע', שהיא לשון עתיד, היינו משתחל לשקוע, מלשון 'ששקעה עליה' בלשון עבר, והיינו סוף שקיעה כנ"ל. וכפי שהוכיח היראים (בס"ס רעד ובדפוס ישן קב, וכ"כ הפר"ח והגר"א בסימן תערב) מהגמ' בב"מ (דף פח:): "אי תנא עד שיפקסו - הוה אמינא: עד דגמר לפיקוסייהו, קא משמע לן - משיפקסו, מכי אתחולי פיקוסייהו".

ובספר חזו"ע (חנוכה, ריש עמ' סג) כתב הגרע"י להוכיח מדשנינן בגמ' (זבחים נו.) "אמר רב יצחק בר אבודימי, מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה? שנאמר 'ביום הקריבו את זבחו יאכל', ביום שאתה זובח אתה מקריב, ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב", ע"כ. וסתם בפשטות ד'שקיעת החמה' שם היינו צאת הכוכבים, ולכאו' אי"ז מוכרח, דמצינו לרבנו יונה (על הרי"ף בברכות יח.) שכתב וז"ל: "תפלת המנחה עד הערב, אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דעל כרחנו

אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו ר"ל אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו א) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו' רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה, הכא נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד. ע"כ. והדברים הובאו מערכה מול מערכה בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' כ"ב) וביביע אומר (ח"ז או"ח סי' ל"ד), שנקט עד צאת הכוכבים, והביא בזה סוללות של ראשונים ואחרונים דאזלי בתרייהו, ובשו"ת יצחק ירנן (ח"ג סי' ט) שהביא גם כן בטוב טעם את דברי האומרים דקאי אשקיעה ממש.

ומאידך, בגמ' בשבת (לד ע"ב): "תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה... ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין... הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל". ע"כ. ומוכרח מלשון הגמ' דאין לפרש לשון משתשקע על צה"כ.

ועוד דמי שני לגמ' לשון צה"כ שהוכרחה לכתוב לשון זו?

ומצינו סייעתא ממסכת סופרים (כ, ב): "מצות הדלקתו משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר: לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם". ע"כ. ובמס' שבת (כג ע"ב): "דביתהו דרב יוסף הוה מאחרא ומדלקת לה, אמר לה רב יוסף: תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש, ועמוד האש משלים לעמוד הענן". ע"כ. מה כאן בשקיעה אף כאן בשקיעה.



שרגא בטיהרא מאי אהני

כתב בהגהות מרדכי (סי' תנה) דלא ידליק בשקיעה משום שרגא בטיהרא מאי אהני, וכתב היראים (ס"ס רעד ובדפוס ישן קב, הובא לעיל בחלקה): "הא דתניא בנר חנוכה (שבת כ"א ע"ב) מצותה מתחילין בני אדם לשוב לבתיהן ומתמיהין שרואים נר משתשקע החמה בעוד קצת יום קאמר דכיון שהחשיך קצת לא הוי שרגא בטיהרא

ובאותו זמן בעוד היום ויודעים שמחמת מצוה היא ואיכא פרסומי ניסא, ע"כ. ומבואר בדבריו שהיא הנותנת! התמיהה בהדלקת הנר בעוד היום גדול היא היא הפירסומי ניסא. עכת"ד. וכע"ז כתב בתשו' מהר"ם (מהד' מוה"ק ח"א סי' קכז). ודווקא מדליק בלילה נראה כמדליק לאורה.

ועוד יש לדייק בזה מטעם התקנה, שתיקנו חז"ל להדליק הנרות בזמן בו העם ברחובות, וקשה לומר שזמן זה הוא בצה"כ, שהרי אז כבר חושך ממש ורובא דעלמא כבר מצויים בבתייהם, וכולי האי ואולי תרמודאי שבים אז לביתם, כדפי' רש"י ורי"ף שזהו זמן 'שתכלה רגל מן השוק', והיינו סוף זמן הדלקת נרות. ופשיטא שרובא דעלמא היו רצים לבתייהם בזמן השקיעה כשמתחיל להחשיך, ואז איכא טובא פרסומי ניסא, ודו"ק.

ועוד המציאות תוכיח דאין לומר על הנרות בשקיעה 'שרגא בטיהרא מאי אהני' שהנרות נראים באופן ברור ויפה וניכרים לעין.



שיטת ר"ת בזמני היום בקיצור נמרץ

נחלקו הראשונים מתי הוא זמן צה"כ. דעת המהר"ם אלשקר (סי' צ"ו) ע"פ הגאונים: שקיעת החמה היא ציון זמן כניסת כל גלגל החמה מתחת לקו האופק (למרות שעדיין יש אור בפועל). מיד לאחר השקיעה מתחיל זמן ביניים הנקרא 'בין השמשות', שנחשב לזמן מעבר בין יום ללילה. זמן זה מסתיים עם צאת הכוכבים.

דעת רבנו תם (תוס' שבת לה. ד"ה תרי תילתי): ישנן שתי שקיעות שיש להתייחס אליהן, האחת בעת שהחמה מתכסה מעינינו, והשניה שיעור ג' מילין ורבע (58 דקות וחצי, לפסק השו"ע סימן תנט סעיף ב'), אחרי כן - הרבה זמן אחרי השקיעה בפועל. רק אז מתחיל זמן 'בין השמשות', שנמשך ג' רבעי מיל (י"ג דקות וחצי), ורק לאחר מכן, כלומר לאחר שיעור מהלך ארבעה מילין (שהם 72 דק') מהשקיעה הראשונה, זהו זמן צאת הכוכבים. וכן פסקו השו"ע (סי' רס"א), המג"א (סי' של"א, ס"ה, סק"ב) וחשש להם המשנ"ב שם.

וכתב בברכי יוסף (שם סק"א) שהמנהג בזה כסברת הגאונים ע"ש, ובספר חבל נחלתו (ד, כ) כתב: "ומצאתי בספר ארץ חיים (סתהון) באורח חיים סימן רסא

שהאריך במחלוקת הראשונים והאחרונים לעניין זמן שקיעת החמה וצה"כ. כתב: 'והרב נחפה בכסף ח"א בביאורו לתוס' הרא"ם דף קנד סוף ע"ג כתב דגם בעיה"ק ירושלים ת"ו אתריה דמרן ב"י ז"ל לא נהגו כוותיה בהך דפסק כשיטת ר"ת. וכתב דבדאי שהוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראות מרן ז"ל ולא קיבלנו עלינו הוראתו בפרט זה' ע"ש, ע"כ.

אכן, רבים וטובים היראים לדבר ה' חששו לסברת ר"ת, שכן פסקו השו"ע המג"א והמשנ"ב. אולם כמעט ולא מצינו מי שהלך לשיטת ר"ת גם להקל. ומשמע מכאן שגם לאחרונים דסבירא ליה שלכתחילה ראוי להחמיר כר"ת, סוברים שעיקר כמהר"ם אלשקר, ופשוט.



דעת הטוש"ע בדין זמן הדלקת נרות

בטור (ריש סי' תרע"ב) הכריע: "מצותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה שאז העם עוברים ושבים ורואין בביתם ואיכא פירסומי ניסא". עכ"ל. וכתב הב"ח שם: "וכן כתב במרדכי הארוך פירוש סוף שקיעה היינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא מאי אהני וכן הא דקאמר (תענית יב א) כל תענית שלא שקעה עליו החמה לא שמייה תענית היינו צאת הכוכבים ומתחלת שקיעה עד צאת הכוכבים ארבע מילין כך פר"י וכ"כ בהגהות מרדכי שלנו (סי' תנה) ונראה דפירוש זה הוא לשיטת רבינו תם דשקיעת החמה היא קודמת למשתשקע כמ"ש לעיל בסימן רס"א, ע"כ. ופשוט דסבירא ליה לטור כהרא"ש בתענית שהבאנו לעיל.

ובשו"ע (סע"א) העתיק דברי הרמב"ם, רק הוסיף עליו 'סוף שקיעתה' וז"ל: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים. ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק". ע"כ. ובמג"א כתב ע"פ דברי הב"ח על הטור: "היינו צאת הכוכבים". וכן דעת רוב ככל האחרונים ז"ל.

ואמנם צ"ע, דדרך השו"ע לנקוט לשון ברורה ולא סתומה, וא"כ מה לו להגיה בדברי הרמב"ם סוף שקיעה דהיה לו לומר צה"כ. ועוד דעל הטור פי' הבית יוסף (סוף ד"ה ואהא דתניא) וז"ל: "ונראה שדקדק רבנו לכתוב מסוף שקיעת החמה משום דתחילת שקיעת החמה עדיין היום גדול כמו שכתבו התוספות בפרק במה

מדליקין", עכ"ל. ובתוס' הנ"ל (שבת לה ע"א ד"ה תרי תילתי מיל): "קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרינן בריש פ"ק דפסחים (דף ב. ושם) וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו' דמיניה מפיק בפ"ב דמגילה (דף כ:): דמעלות השחר יממא הוא ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע". ע"כ. כל' פירוש 'משתשקע' כאן הינו ביה"ש. וצ"ע מדוע הפנה הב"י דווקא לתוס' הזה, בעוד שיש מקומות אחרים בהם פירשו התוספות כשיטתיה, דשקיעה הוי צה"כ (ע' תוס' מנחות כ ע"ב ד"ה נפסל בשקיעת החמה, ע"ז לד ע"א ד"ה מתענין לשעות, ובספר הישר דלעיל). ועוד קשה דהיאך הביא את דעת הרמב"ם ובה"ג בסתם בלי לבאר דפליגי על שיטת הטור. ויש לדקדק מדוע העתיק את לשון הרמב"ם בעוד דסבירא ליה צה"כ, ומדוע הגיה 'סוף' שקיעה, ואפשר שכתב כן לאפוקי שקיעה ראשונה. נמצא לכאור' שאפשר להבין דסבירא ליה למרן להדליק נרות בזמן שקיעה שניה. ועוד ניתן לדייק מכך שהב"י הביא את דברי התוס' הללו בדווקא, דסבירא ליה דהיינו תחילת ביה"ש. וכ"פ הרב יעב"ץ בספר מור וקציעה (תרע"ב): "ה"ק מצותו משתשקע חמה, נתן בזה שיעור גבול להתחלת זמן ההדלקה, ומשמעו על כרחך קודם הלילה, בעוד יום קצת, דאל"ה משעת צאת הכוכבים (דהוא התחלת הלילה ודאי) הו"ל למימר". ע"כ.



המדליק בצה"כ דגאונים לא עביד כאף ראשון

נמצא דהסוברים להדליק בשקיעה (ראשונה/שניה): הגאונים, רש"י, רי"ף, רמב"ם, בה"ג, רשב"א, ר"ן, מאירי, ובעל היראים. ומאידך ר"ת, מרדכי, וטור בצה"כ דר"ת. וא"כ לכאור' המדליק בצה"כ דהגאונים, לא עביד לא כמר ולא כמר, ונמצא דהמדליק בצה"כ מחדש זמן הדלקה שלא היה נהוג כלל בזמן הראשונים. ומ"מ תרי דינין המה, ונכון הוא לחלק ביניהם. אך ראוי ונכון הוא לישר דרכנו בדרך שדרכו בה ראשונים כמלאכים, ולא יכניס עצמו במשעול הכרמים.



לדעת מרן המדליק בשקיעה לא הפסיד, ולדעת הרמב"ם אחרי חצי שעה עבר זמנה

כתב בשו"ע (או"ח סי' תרעב) וז"ל: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים. ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק". ע"כ. והיינו שבדיעבד יכול אף להדליק מהפלג, ק"ו להדלקה בשקיעה הנראית [דק"ל כגאונים]. אולם לסברת הרמב"ם אחר צה"כ אינו יכול להדליק וברכתו לבטלה, וראוי הוא הרמב"ם שיחששו לשיטתו, ובפרט שמספקא לן דעת השו"ע וכפי שהתבאר.



אף שהמדליק בצאת הכוכבים יוצא לכו"ע, מכניס עצמו בספקות

אמנם המדליק בדיוק בצה"כ יצא לכו"ע שכן סברת הרמב"ם להדליק עד חצי שעה, וצה"כ (למרן) הוא 13 דק' וחצי לאחר השקיעה, אך יצא חומרו קולו, שמעתה נכנס לזמן תפילה ולמחלוקת הפוסקים בדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ועד שיסיים את תפילתו ויאסוף בני ביתו, לדעת הרמב"ם כבר עבר זמנה ובטל קרבנה. והמתפלל מבעוד יום הכניס עצמו במחלוקת הפוסקים על ברכות ק"ש מבעו"י, ובחשש מתרתי דסתרי למאן דלא יקדים המנחה קודם הפלג [ואף אם התפלל קודם ביה"ש, למרן (סי' רלג סע' א) אינו מועיל אם לא יעשה לעולם כחד מינייהו]. ועוד יש להוסיף שלשון הרמב"ם בזה 'לא מאחרין ולא מקדימין' קמשמע לן שעיקר מצוותה בשעת השקיעה בדיוק וכל שעה אחרת אין היא לכתחילה.



ע"פ הקבלה יש להדליק בשקיעה דווקא

כתב בפע"ח (שער חנוכה דף קט ע"ב): "ודע, כי אנו מדליקין אותה עם שקיעת החמה, כי אז היא מדת לילה, והיא יורדת למטה, אל הבריאה וליצירה ולעשייה, לתת טרף לביתה וחק לנערותיה, ואז אנו ממשיכין לה אותן האורות שהיו לה למעלה. ולפי שעיקר המשכה היא מאותו האור הנמשך אליה מן הראש, שהוא הו"יה אה"ה, כי כשהם מלאים ביו"דין הם גי' רגל, ואין האור הזה יכול להמשיך

אליה, אלא זמן מועט, לכן גם מצות הדלקה אינה אלא זמן מועט, וזהו עד שתכלה רגל מן השוק, כי השוק הם העולמות התחתונים, עד שתכלה אותו רשימו מן האור שנמשך אחריה למטה עד מקומה". והו"ד בסידור היר"א (ח"ד עמ' 9-10). ובספר שמחת כהן לרבי מסעוד אלחדאד (סו"ס קיג) ענה על שנשאל אודות מנהג בית אל יכב"ץ בזמן הדלקת נרות וז"ל: "לאחר תפילת המנחה ע"פ סדר הכוונות שהוא קרוב לעת השקיעה הולכים כל הקהל לביתם ומדליקים עפ"י סדר הכוונה ממוהרש"ש זיע"א ואח"כ חוזרים לבית הכנסת ומתפללים תפילת ערבית לאחר צאת הכוכבים". ע"כ. וכ"כ רבי עובדיה הדאיה (שלום וצדק סו"ס מו): "נהגו ק"ק בית אל להדליק עם שקיעת החמה כי כן מפורש בפע"ח וכו".



אחרונים הסוברים שיש להדליק בשקיעה

נמצא איפוא האחרונים שלשיטתם יש להדליק את נרות החנוכה בשקיעה: הגר"א (אות ב) והפר"ח (אות א), ויעב"ץ (מור וקציעה), וכ"פ עוד מגדולי חכמי אשכנז מהם מהר"מ בנעט (אות א), ובס' ברכת אברהם (הו"ד בקובץ מפרשים כ"י בסוף שו"ע מ' י-ט), ובאבני נזר (או"ח סי' תצו, ד), וכן נוטה לשון ערוה"ש (אות ד), ושו"ת אז נדברו (ח"ו סי' ע), וממסקנת האגרות משה (או"ח ח"ד סי' קא אות ו) נראה שחשש לזה. וע"ע בשו"ת יצחק ירנן (ח"א או"ח סי' נא).



העולה מכל האמור

ע"פ דעת רוב הראשונים, ועל צבאם הרי"ף והרמב"ם, ומשום דק"ל כהגאונים דסבירא ליה שקיעה אחת היא, ובכך קשה לפרש לשון 'משתשקע' היינו צה"כ, ומשום שמספקא לן דעת השו"ע, וכיוון דחכמי הסוד כתבו שכן נכון, ומשום שהמדליק בשקיעה לכו"ע לא הפסיד, ומאידך המדליק אחר חצי שעה מן השקיעה לדעת הרמב"ם לא יוצא ידי חובתו, ומשום שמחשובי האחרונים יש שציידו להדליק בשקיעה ושכן היה מנהג ירושלים, כן נראה להורות. ומ"מ מהיות טוב יניח שמן כדי שיעור שידלקו חצי שעה אחר צה"כ. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים. והאמת והשלום אהבו.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

ברכת המצוות לאחר קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות

כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ה-ו) שהעושה מצוה ולא בירך – אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת [כציצית, תפילין וסוכה] מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא [כשחיטה, כיסוי הדם, הפרשת תרו"מ וטבילה] אינו מברך, עי"ש.



מצוות הדלקת נר חנוכה עשייתה קיימת או דבר שעבר

האחרונים דנו האם הדלקת נר חנוכה הוי כמצוה שעשייתה קיימת, שמברך עליה גם לאחר עשייתה, או לא – עי' בחזו"ע חנוכה עמ' קל"ג. ובאמת שכבר נחלקו בזה הראשונים:

בספר הפרדס [לתלמיד הרשב"א] (שער ט' פ"ג) כתב: "הרי שהדליק נר חנוכה כ"ז שהנרות דולקות חוזר ומברך, הרי שמל את בנו בלא ברכה כ"ז שעוסק באותו ענין חוזר ומברך אבל אם חלץ התפלין או שכבו הנרות של חנוכה או שסיים מלהתעסק במילה וכדומה לזה הו"ל מעוות לא יוכל לתקון" ע"כ, ומבואר דפשיטא ליה שכל עוד הם דולקים בזמן ההדלקה הוי כמצוה שיש לה המשך – שמברך. וכן מתבאר מדברי ר' אליהו מלונדריש בפסקיו לסדר זרעים (עמ' ל"א) שכתב: "י"א דכל דבר שמצותו ארוכה כגון ציצית שהמצוה כ"ז שהוא מעוטף וכן הדלקת הנר שהמצוה כ"ז שהנר דולק מברך בלמ"ד להתעטף להדליק אבל דבר שאין המצוה קיימת אלא שעה אחת כגון שחיטה כיסוי שאחר ששחט וכסה נעשית מצותו וכו' ברכתו על" עי"ש, ומבואר שהדלקת הנר שוה לציצית, שהמצוה היא בכל רגע.

אולם הרבה ראשונים לא ס"ל כך: הנה ר"א בן הרמב"ם בתשובה (סי' פ"ג) כתב בתוך הדברים: "ואין טעם שאדם יברך ענט"י אחרי נטילתן יותר משיברך להדליק נר חנוכה אחרי שהדליק וכשם שזה אסור כך זה אסור" עי"ש, ומבואר דפשיטא

ליה שהמצוה נגמרת בהדלקה, כשחיטה וכדומה. וכן מתבאר מדברי הראשונים בפסחים ז' ע"ב גבי נוסח הברכות בעל ול' שהביאו בשם ר"ת (בספר הישר סי' ש"מ) שכל ברכה שיש לה משך זמן, כציצית ותפלין וכדומה, מברך בל' וברכה שאין לה משך זמן, כשחיטה ומילה וכדומה, מברך בעל, וכתב הרמב"ן וז"ל: "וק"ל שהרי נ"ח מברכין עליה להדליק ואע"פ שעשייתה גמר מלאכתה אלא שר"ת אמר דהואיל וצריכה שמן כדי שתהא דולקת משקיה"ח עד שתכלה רגל מן השוק כמו שאין עשייתה גמר מלאכתה, ואינו מחזור" ע"כ. ומבואר דפשיט"ל לרמב"ן שנ"ח הוי מצוה שאין לה שיהוי והיא נגמרת בהדלקה, דומיא דשחיטה וכדומה. וכ"כ המאירי שם וז"ל: "וקשה לדבריהם נר חנוכה אלא שמתרצים שמאחר שצריך ליתן שמן שיעור שתכלה וכו' הרי הוא כאין עשייתה גמר מלאכתה, ואין זה מתיישב שהרי ההדלקה הוא המצוה ואם כבתה אין זקוק לה" עי"ש, וכ"כ עוד בספרו מגן אבות (ענין ח') עי"ש. וכן הקשה הרי"ד בספר המכריע (סי' ס"א) ע"ד ר"ת וז"ל: "הדלקת נ"ח וכו' כיון שהדליקה ושם בה שמן שיספיק לזה השיעור מה יש לו עוד לעשות הלא גמר כל המצוה ולא נשאר לו עוד לעשות דבר ואמאי אמרינן דמברך להדליק" וכו' עי"ש. ומבואר דפשיטא ליה שנר חנוכה לא הוי מצוה שיש לה שיהוי, אלא היא מצוה דומיא דשחיטה וכדומה. וא"כ פשוט שלדבריהם אם לא בירך בשעת ההדלקה לא יברך לאחר מכן.

והנה מדברי ר"ת גופיה, וכן מלשון הרא"ש בפסחים שהעתיקו, נראה לכאורה דפליגי על הרמב"ן וסיעתו הנ"ל וס"ל כדעת ספר הפרדס, דחשיב נר חנוכה מצוה שיש לה שיהוי ומברכים גם לאחר שגמר להדליק, וכמ"ש בדעתם הגרע"א בתשובה (תנינא סי' י"ג) עי"ש. אולם נראה שאין הכרח לזה, דהנה לשון ר"ת בספר הישר (וכמו שהובאה גם בספר המכריע) כך היא: "הואיל ועשיית מצותו זוהי גמר מלאכתו דכיון שבדק עכשיו שוב א"צ לחזור ולבדוק וכו' מברך על המעשה דכיון שעשאן פעם אחת שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותן אבל שאר מצוות שאין להם הפסק דכל שעה חייב להתעסק בהם כגון תורה ותפלין ציצית וסוכה וכו' מברך לעשות, ונר חנוכה אע"ג שיש לה הפסק יש לה זמן שצריך שיהא בה שמן וכו' ואע"ג דאם כבתה אינו זקוק לה מיצרך צריך" עי"ש. והמעין בדבריו היטב יראה שכונתו היא על נוסח הברכה, ש'על' משמעו שהאדם עושה מעשה רגעי וזהו, ולכן רק בשחיטה וכדומה מברך 'על', אבל ל' משמעו מעשה שיש לו

המשך, כגון תורה ותפלין. לפיכך, בנר חנוכה, אפילו שההדלקה עצמה היא רגעית מ"מ כיון שחייב 'בשעת ההדלקה' לדאוג שיהיה שם שמן כשיעור – שייך לברך עליו בל', שהכונה היא לדאוג 'עכשיו' שהנר ידלוק במשך הזמן. משא"כ אם היינו מברכים על הדלקת היה משמע שמספיק להדליק לרגע אחד וזה לא נכון. אבל לא מיירי ר"ת לענין אם לא בירך מתחלה שיברך 'להדליק נר חנוכה' לאחר שכבר אינו מדליק והנר דלוק ועומד, וזו לא שמענו אלא כוונתו היא על שעת ההדלקה, שהנוסח מתאים יותר ו'דומה' למצוה שיש בה שיהוי. וזו כונת הרמב"ן שהביא את דברי ר"ת שכתב 'כמו' שאין עשייתה גמר מלאכתה. ולכן נראה שאין ראיה מדבריהם שמותר לברך לאחר ההדלקה.

והנה בפשטות קי"ל סב"ל ולא יברך לאחר ההדלקה, אולם נראה שיש לדון בכל עשיית מצוה אף שאין לה המשך האם הדבר פשוט שאין מברכים לאחר עשייתה, כדעת הרמב"ם הנ"ל, או שיש חולקים בזה.



ברכת המצוות לאחר עשייתן

הנה הדרכ"מ בסי' קנ"ח (אות ג') הביא בשם האו"ז פ"ק דברכות (סי' כ"ה) שבכל המצוות אם לא בירך קודם עשייתן מברך אחריהם, עי"ש, וכ"כ עוד הדרכ"מ ביו"ד (סי' י"ט אות ב') בשם האו"ז פ"ק דחולין (סי' שס"ז) לגבי שחיטה, ופסק כן בהגהת שו"ע בסי' קנ"ח סי"א עי"ש. והאחרונים האריכו בזה, בעיקר ביו"ד שם (עי' בש"ך ובפר"ח ובשאר אחרונים שם על ס"א), והעולה מדבריהם הוא שמהראשונים שהביאו הש"ך והפר"ח לכאן ולכאן אין מלשונם ראיות ברורות כ"כ, וע"כ נבאר את הדברים מה שיותר ברור ומוכרח בדברי הראשונים.

הנה האו"ז כתב בזה בתחילת מסכת חולין בסי' שס"ז בקצרה וציין למה שכתב בהלכות ק"ש סי' כ"ה, ושם האריך בזה בכמה ראיות [ועי' בביאור הגר"א בסי' קנ"ח סקכ"ה שסתר ראיות אלו], ועוד הביא ראיה בשם ר' משה בר' יעקב מסוף מסכת פסחים: "ברך על הפסח פטר את הזבח והזבח היה נאכל ראשון והיכי משכחת לה לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה והביאו את הפסח וקתני פטר הא לא ברך על הפסח לא פטר וצריך לברך על הזבח אע"פ שגמר ואכל דהיינו כרבינא בברכות נ"א ודלא כרמב"ם שכתב שאם קידש את האשה ולא בירך לא

יברך" וכו' עי"ש [וגם ראייה זו אינה ראייה, לפי מה שפירשו שם שאר המפרשים את המשנה]. ועכ"פ מבואר שדעת האו"ז ור' משה בר' יעקב שמברכים בדיעבד גם לאחר המצוה. וכ"ד הריקאנטי בפסקיו, דבסי' ע"ב כתב: "כל מצוה שלא בירך קודם עשייתה מברך אחר עשייתה בר מסעודה דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכו' והרמב"ם ז"ל כתב וכו' עי"ש, והבין הש"ך ביו"ד שם שדעת הריקאנטי כדעת הרמב"ם, מפני שסיים בדבריו. אולם אין הדבר נראה, דהא הוי כסתם ויש, דבסתם כתב את דעת האו"ז ולאחר מכן הביא את הרמב"ם, והמקור שלו הוא מהאו"ז הנ"ל. ומפורש כן בריקאנטי בסי' רל"ה שכתב: "ומ"ש רב אלפס דאין לברך ברכת אירוסין אחר עשייתה נ"ל דבדיעבד שרי דהא קי"ל כל היכא שלא בירך קודם המצוה מברך לאחריה בר מסעודה כדכתיב לעיל בסי' ע"ב" ע"כ. ומפורש דס"ל כאו"ז [וגם נראה מדבריו דלא פליג על הרי"ף אלא מפרש דבריו דרך לכתחלה קאמר ולא בדיעבד]. וכן יוצא לדעת ראבי"ה בסי' קל"ח שפסק גם גבי ברכת הנהנין שמברך אפילו לאחר שגמר סעודתו ולא אמרינן אידחי ואע"ג דדחי תלמודא ראייתו של רבינא מיהו רבינא קאי בשיטתיה וכו', וצ"ן לתשובתו בסי' תתקע"ב שהאריך בזה, עי"ש. וא"כ ה"ה וכ"ש לברכת המצוות, שאף שלא היה דחוי מעיקרו מברך לאחר המצוה. וכ"ד המיוחס לרשב"א במנחות ל"ו וז"ל: "דנהי דצריך לברך עובר לעשייתן לכתחלה – בעבור זה אין אנו אומרים דאם עשה המצוה בלא ברכה קודם לעשייתה שלא יהא יכול לברך אחר עשייתה שהרי יש כמה מצוות שמברכין עליהם לאחר עשייתן כגון טבילה ונט"י וברכה דלהניח וברכת אירוסין אלא שלכתחלה תקנו חכמים לברך קודם אם לא בירך קודם עשייתה צריך שיברך לאחריה" עי"ש. ור' מנוח בפ"א מברכות ה"ה, על דברי הרמב"ם שם שכתב שאין לברך לאחר העשיה, כתב: "ויש חולקים ואומרים דבכל המצוות כולם מברך אחר העשיה ואין בהם משום ברכה לבטלה שהרי ברכת המצות ברכת הודאה היא חוץ מברכת הלחם והיין והפירות שמברך בתחלתן משום דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה וכבר נדחית דעבדיה לאיסוריה" ע"כ. וכ"כ בקצרה בספר הבתים בשם ר' יוסף בן פלט עי"ש, ונדפס בשלמות כמו שהביא ר' מנוח ב'ספרן של ראשונים' בסופו, בתשובתו הגדולה של ר' יוסף בן פלט לר"א אב"ד, שהביאו הראשונים בענין טעם למצוות שמברכים עליהם. וכ"נ דעת האהל מועד בשער הברכות (דרך א' נתיב א') שכתב: "וכל המצוות מברך עליהם עובר

לעשייתן בא להוציא לדעת הר"ם פי' שאפילו בשוכח אין מברכין לאחר עשייתן ויש חולקין וכמו שיבאר בנתיב שאחר זה" ע"כ. ובנתיב ב' הביא חלקים מדברי הר"י בן פלט וכתב וז"ל: "אם לא בירך קודם שנהנה נדחית ברכה דעבדיה לאיסוריה שנהנה בלא ברכה אבל שכח ולא בירך קודם עשיית המצוה מברך לאחר עשייתה ולא דמיא לברכת הנהנין, ומיהו הר"ם סובר דאף על המצוה אינו מברך אחר עשייתה" ע"כ. ומבואר שבסתמא כתב את דברי הר"י בן פלט ונראה שכך דעתו נוטה. וכ"ד ספר המנהגות (עמ' 44) שכתב: "ואם שכח ולא בירך עד אחר הניגוב יברך ולא דמי למאי דאמרין לאחר שמלא כרסו ממנו חוזר ומברך עליו משום דההיא מיירי בברכת הנאה אבל נט"י לאו ברכת הנאה היא" ע"כ. וזה כסברת הר"י בן פלט.

וא"כ התבאר שדעת האו"ז, ר' משה בר' יעקב, ריקאנטי, ראבי"ה, מיוחס לרשב"א, ר' יוסף בן פלט, אהל מועד וספר המנהגות - שאפשר לברך על המצוה בדיעבד גם לאחר עשייתה.

ודעת הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות ה"ה ובספ"ג מאישות שאין לברך לאחר עשיית המצוה. והנה האבודרהם בתחלת ספרו הביא קטע בשם בעה"מ [שאינו לפנינו] ודייק מדבריו דס"ל כרמב"ם הנ"ל, אולם אינו מוכרח שזו כוונתו, דז"ל: "כל מצוה שיש שהות בעשייתה כדי לברך עליה עד שלא נגמרה וכו' א"צ לברך עובר אלא בשעת קיומן וכו' ולא הוצרך לומר עובר לעשייתן אלא למצות שאלו לא בירך קודם התחלתן שוב אינו יכול לברך 'בשעת קיומן' שאינו מאריך בהם כגון מילה ושחיטה וכו' באלו צריך לברך עובר לעשייתן". וכתב ע"ז האבודרהם: "וכ"כ הרמב"ם... עי"ש. אולם, כמו שדחה הפר"ח את ראיות הש"ך ה"ה הכא, דכונת בעה"מ היא לכתחילה, שבמצות שאין מאריך בהם לא יכול לברך לכתחלה בשעת קיומן ולכן מברך קודם עשייתן, אבל לענין דיעבד לא מיירי. אולם נקוט מיהא שהאבודרהם ס"ל כרמב"ם. וכן ס"ל לרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' מ"ג וע"ד) עי"ש. וכן ס"ל לריב"ש בסי' פ"ב עי"ש. וכן ס"ל לתר"י בברכות נ"א וכמו שהביא הש"ך ביו"ד שם. וכן מתבאר מדברי הריטב"א בכתובות ז' ע"ב שמסכים לרמב"ם שאין לברך לאחר עשיית מצוה, אלא דס"ל שברכת הקידושין אינה ברכת המצוות, עי"ש [והמעין בדברי האחרונים יראה שהביאו עוד כמה ראשונים, אולם

חלק גדול מהראשונים כתבו רק שאין לברך בשעת המצוה או לאחריה דלא הוי עובר לעשייתן, ומזה אין ראיה לנדון דידן, דהא הם מיירו בלכתחלה, וכמו שדחה הפר"ח הנ"ל. וראיה לזה גם מדברי האו"ז, שבהלכות לולב האריך והעתיק את דברי התוס' שדנו מתי מברכים על הלולב וכו', והוא הרי סובר שגם לאחר שהניחו לגמרי יכול לברך וכנ"ל, אע"כ שהוא דן לכתחלה ולא בדיעבד, ודוק היטב בזה].

והרי"ף בתשובה (סי' רצ"ג) נשאל אם מברכים ברכת אירוסין בשעת נישואין והקדושין כבר קדמו, והשיב אין ראוי לעשות כן כל עיקר משום שהמצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן הלכך מברך ואח"כ נותן קידושין ע"כ. וזה מה שהביאו הרמב"ן ועוד ראשונים בפסחים ז' וכן המ"מ בספ"ג מאישות ועוד. והנה בקדושין כשרוצה לברך בשעת הנישואין לכל הדעות אינו יכול לברך, דהא הוי מופלג מהאירוסין, וגם לדעת האו"ז וסיעתו שיכול לברך לאחר המצוה זהו דווקא סמוך למצוה אבל לא זמן מופלג לאחריה [ורק אם נאמר שהמצוה עדיין נמשכת, כמו שכתבו כמה ראשונים, אבל אם כבר נגמרה א"א לברך וכנ"ל]. וא"כ מעצם הדין שכתב הרי"ף שם שאין לברך אין ראיה דס"ל לאסור לברך גם סמוך ונראה לאחר עשיית המצוה, אלא שדעת הרי"ף שבכל מצות קידושין יש לברך עובר לעשייתן, וזה דין לכתחלה ועדיין אין ראיה לענין דיעבד - האם מיד לאחר הקידושין יכול לברך או לא, ובפרט שכתב הרי"ף 'אין ראוי' לעשות וכו' דמשמע לכתחלה. וכן נראה שהבין הריקאנטי שהבאנו לעיל, דהא בסי' ע"ב הביא את מחלוקת האו"ז והרמב"ם ולא הזכיר את הרי"ף, ובסי' רל"ה שבו הביא את הרי"ף לא נראה שהבין ברי"ף שלא יכול לברך אפילו בדיעבד, דא"כ למה לא פסיק כהרי"ף והרמב"ם (שהם רבים) נגד האו"ז, אלא כונתו כנ"ל, שהרי"ף כתב הדין לכתחלה ולא מיירי בדיעבד, ודוק היטב. וא"כ גם מדברי שא"ר שהביאו את הרי"ף אין ראיה לענין דיעבד. וכן הרא"ש בתשובה (ריש כלל כ"ו) כתב שהעיקר כדעת הרי"ף בתשובה הנ"ל ומי שמברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירין אותו, עי"ש, וכבר כתבו הב"ח באע"ז (סי' ל"ד) והקרבן נתנאל כתובות (סי' ז' אות ב') ועוד שכונת הרא"ש לכתחלה ולא בדיעבד כדי שלא יסתור דבריו בפסקים - עי' בדבריהם. ולפי האמור ודאי שכן הוא, דהא גם הרי"ף לא מיירי בדיעבד אלא לכתחלה.

והנה בביאור דעת הרמב"ם וסיעתו דס"ל שאין מברכים לאחר עשיית המצוה, אפשר שהם ס"ל כמ"ש בעל המנהיג בפירושו למסכת כלה (עמ' ה'), וז"ל: "ואומר אני לפנ"ד ומיעוט שכלי שלכך תקנו חז"ל ברכה לכל המצוות ועובר לעשייתן לפי שאסור ליהנות מן העוהמ"ז בלא ברכה וכשם שאסור ליהנות במאכל ומשתה והנאות העולם בלא ברכה כך אסור לעשות קיום שום מצוה שבעולם בלא ברכה שאחר שיש לו שכר המצוה הרי נהנה מן העוה"ז בעוה"ב וכו'" ע"ש. א"כ נראה לפ"ז שלאחר המצוה אסור לברך, דומיא דברכת הנהנין. ובוזה גופא פליגי הראשונים, דר' יוסף בן פלט כתב להדיא שברכת המצוות אינה כברכת הנהנין, והמנהיג פליג. וע"ע ברמב"ם פ"א מברכות שכתב כשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה ע"ש, ונראה ג"כ שהוא מדין ברכת הנהנין. אולם הסבר זה אינו מוכרח, דהנה הריטב"א בפסחים ז' ע"ב כתב: "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוות עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכות ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף" ע"כ. וטעמים אלו שייכים רק לפני עשיית המצוה, והריטב"א לשיטתו דס"ל שלאחר המצוה אין מברכים, וא"כ לא מדין ברכת הנהנין אתי עלה.

ולמעשה רוב האחרונים פסקו כדעת הרמב"ם – עי' בכה"ח ביו"ד שם אות ו', וכ"נ מדברי המ"ב בסי' קנ"ח סקמ"ד שרק בנט"י מברך לאחר הניגוב, משום שבלא"ה לא מברכים עובר לעשייתן והואיל ואידחי אידחי ע"ש, ומבואר שבשאר מצוות לא פסק כן, ובודאי שכן יש לנהוג למעשה מדין סב"ל. אולם יש חשיבות רבה לדעת החולקים שהם רבים, והאחרונים לא ידעו מזה וחשבו שהאו"ז הוא דעת יחיד. וגם הראשונים שהסכימו לרמב"ם נראה שלא ידעו מסברת הר"י בן פלט, ואולי אם היו יודעים שיש קדמון שחולק על הרמב"ם היו מסכימים עמו או שעכ"פ לא היו נוקטים בפשיטות כרמב"ם וכמו שמצאנו לר' מנוח וספר הבתים שהביאו את המחלוקת ולא הכריעו, והאהל מועד הסכים לר"י בן פלט, וגם מצאנו לריקאנטי שהביא מחלוקת האו"ז עם הרמב"ם והסכים עם האו"ז, ולא מצאנו כעת מי שיביא את המחלוקת בין הרמב"ם לר"י אבן פלט ויכריע כרמב"ם. וא"כ אף שלמעשה אין אנו יכולים לברך לאחר עשיית המצוה מ"מ חזי לאצטרופי סברא זו.

וא"כ נראה שלענין ברכה לאחר הדלקת נר חנוכה, שמצאנו דעת ר' אליהו מלונדריש וספר הפרדס דס"ל שהמצוה היא נמשכת ואפשר לברך לאחריה, נראה שאם לא בירך עד לאחר שסיים את כל הדלקת הנרות - אם רוצה לברך הרשות בידו אף דלא עבדינן ס"ס בברכות - מ"מ ודאי שהמברך בכה"ג יש לו על מה לסמוך. וכמ"ש בכעין זה בילקוט יוסף (ר"ה [החדש] עמוד תשע"א) [וע"ע בחזו"ע ימים נוראים עמ' רס"ב], לענין ברכת הציצית בבין השמשות בליל כיפור, שהמברך יש לו על מה לסמוך, כי שמא הלכה כדעת הרא"ש שכסות יום חייבת גם בלילה, ושמא בה"ש יום הוא. ואע"פ שאין להורות לברך מכח ס"ס, מכל מקום אין זו ברכה לבטלה והמברך יש לו על מה לסמוך, וזה עפ"י דברי המכתם לדוד סי' ג' דף ז' ע"ב עי"ש, וה"ה ממש בנידון דידן, ונידוננו יותר טוב, דהתם דעת הרא"ש היא כמעט דעת יחיד ורוב הראשונים ס"ל כדעת הרמב"ם שהקובע הוא הזמן ולא הטלית, אולם הכא המחלוקת היא שקולה לדעת הסוברים שאפשר לברך גם לאחר המצוה.

וה"ה לענין ברכת הדלקת הנר בשבת לאחר הדלקתו לדעת השו"ע והספרדים, שאע"פ שלכתחלה ודאי שיש לברך לפני ההדלקה, דמצוה זו היא ככל המצוות שיש לברך עליהן עובר לעשייתן וכמו שהאריך מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' ט"ז) ובעוד מקומות בספריו כנודע, אולם אם שכחה ולא בירכה קודם ורוצה לברך לאחר מכן הרשות בידה, דהא גם בהדלקת נר שבת לדעת ספר הפרדס ור' אליהו הנ"ל הוי מצוה מתמשכת, וא"כ יש כאן צדדים רבים להתיר לברך עכ"פ בדיעבד. וכן הנוהגות לברך לאחר ההדלקה, אע"פ דלאו שפיר עבדי דהא לכתחלה יש לברך עובר לעשייתן וכנ"ל, מ"מ אין בזה חשש ברכה לבטלה דהא יש כאן ס"ס חזק וטוב וכנ"ל.



עניית אמן למי שבירך לאחר עשיית המצוה

לאור האמור, נראה שגם מי שבירך בכל מצוה - אף שאין עשייתה נמשכת - לאחר עשיית המצוה, עונים אחריו אמן:

הנה הבה"ל בסי' רט"ו כתב בשם הפמ"ג שאם נוהג כדעה שלא הודחה לגמרי מן הפוסקים אין מחויב לענות אחריו אמן אבל מותר לענות, עי"ש. ומרן הגרע"י

האוצר ◆ גיליון כ"ב

בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' פ"ח וח"ד סי' ל"א) ובעוד מקומות, חלק ע"ז, והביא מתשובת הרמב"ם (ממהדורת פריימאן סי' פ"ד) גבי קריאת המגילה בצור שהיא מסופקת אם היא מוקפת חומה או לא שכתב שצריכים לקרוא בי"ד עם ברכה ובט"ו בלי ברכה והוסיף וז"ל: "וכל מי שיענה אמן אחר ברכה לבטלה או אחר ברכה מסופק חיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדין" ע"כ. ולמד מזה הרב זצ"ל שאף בברכה מסופקת אין לענות. אולם במהדורת בלאו (סי' קכ"ד) יש הוספה וז"ל: "וכל מי שעונה אמן על ברכות לבטלה או ברכות שיש ספק בחיובן ומתירן ללא שיקול דעת הרי הוא עתיד ליתן את הדין" ע"כ, ומבואר שרק אם מתירן ללא שיקול הדעת, דהיינו באיסור- שהיה צריך לפסוק שלא יברכו עפ"י הכללים, אז הוי ממש ברכה לבטלה, אבל אם לפי הדין יכול לברך, כגון שסומך על פוסקים שהוא נוהג כמותם וכד' אין זו ברכה ללא שיקול הדעת, ובזה לא מיירי הרמב"ם כלל [וגם לנוסח התשובה במהדורת פריימן כן הוא הענין שם ובזה מיירי ולא במחלוקת הפוסקים].

עוד הביא בשו"ת יחו"ד שם משו"ת יכין ובוועז (סי' קי"ח) שהעיד על זקנו הרשב"ץ שלא היה עונה על ברכת הקידוש בבהכ"נ אמן עי"ש, אע"פ שהרשב"ץ בח"ג סי' רמ"ו קיים את המנהג לקדש בבהכ"נ עי"ש. אולם נראה שגם זו אינה ראייה, דהנה לשון היכין ובוועז היא: "ואעפ"כ כל מושבות ישראל עדיין נוהגים לקדש בבהכ"נ 'והיא ברכה לבטלה' ואדוני זקני וכו' לא היו עונים אמן וכו' ואעפ"כ לא מצאו מקום לבטלו ולכן אמר בעל הטורים אי איישר חילי אבטליה" עי"ש. ומבואר דס"ל שאין שום מקום לקיים מנהג זה וצריך לבטלו והוא ברכה לבטלה ולכן לא היו עונים אחריו אמן. אולם הרשב"ץ עצמו בח"ג סי' רמ"ו כתב: "והאידנא לא אכלי שם אורחים ומפני זה היו רוצים לבטלו קצת מהגדולים אבל אנו אומרים תקנת חכמים תקנות קבועות הם וכיון שנתקנו מפני טעם אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה" עי"ש. ומבואר דס"ל למעשה שהוא מנהג טוב ונכון וקיים ואין לבטלו וא"כ פשיטא שהיה עונה אמן עליו, וא"כ אם עדותו של היכין ובוועז נכונה [הגם שיש לפקפק עליה, דהא הרשב"ש בסי' נ"ג כתב גם כדברי אביו בשם המפרשים שכיון שתקנו לקדש לא בטלה התקנה, ולא כתב שאביו לא ענה אמן אחר הברכה, ונראה שגם הוא מסכים לאומרה], צריך לומר שבתחלה ס"ל כן ואח"כ חזר בו, דלא יתכן כלל שיסבור שהיא תקנת חכמים ולא בטלה התקנה ולא יענה אחריה אמן, אלא ע"כ כדאמרן. וא"כ שוב אין ראייה להיכא שיש לו על מה

לסמוך, ובפרט בקהלה שלימה שנוהגת לברך כדעת פוסקים מסויימים שמותר לענות אחריהם אמן, וכדעת הפמ"ג והבה"ל הנ"ל, וכמו שפסק גם בספר אור לציון ח"ג בתחלתו. ומצאתי כן במפורש בספר סדר היום בפירוש ברכות השחר בשחרית של שבת שכתב גבי ברכת הנותן ליעף כח שאמרו האחרונים שאין כח ביד שום ב"ד אחר הגמ' לחדש שום נוסח ברכה לא קטנה ולא גדולה וכדי שלא להקל בברכות ראוי לחוש להם מ"מ אין למחות ביד האומרה ולענות אחריו אמן ולכוין לצאת בה יד"ח ע"כ. ומפורש דס"ל שאין לברך אולם אין למחות בנוהג כן ואף יש לענות אחריו אמן ולכוין לצאת בה יד"ח, וזה כדברי הפמ"ג והמ"ב, וכן עיקר וכנ"ל.

ומעתה נראה שלפי מה שהבאנו שיש הרבה ראשונים דס"ל שמותר לברך לאחר עשיית מצוה אף שאין עשייתה נמשכת, וכך פסק הרמ"א בסי' קנ"ח וכן בדרכ"מ ביו"ד בסי' י"ט – חשיב כדעה שלא נדחתה לגמרי מן הפוסקים ואדרבה אפשר שרוב הראשונים ס"ל כן, ועכ"פ ספק שקול מיהא הוי, וע"כ אם בירך - מותר לענות אחריו אמן.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

מיהי יהודית שטיקער נס חנוכה נעשה על ידה

שאלה

מובא ברשב"ם (מגילה דף ד' ע"א בתוס' ד"ה שאף הן) שטיקער נס חנוכה נעשה ע"י יהודית. מיהי אותה יהודית ומה היו מעשיה?



תשובה

א.

בגמ' שבת (דף כ"ג ע"א) איתא: "אשה ודאי מדליקה (נר חנוכה) דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס".

ולכאורה משמע שהכוונה היא שגזירות היוונים היו גם על הנשים, וכן נס המלחמה שניצחו החשמונאים היה נס לגברים ולנשים כאחד.

אבל רש"י (שם ד"ה היו באותו הנס) כתב: "שגזרו יונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה ועל יד אשה נעשה הנס". לכאורה דבריו צריכים עיון, דאם התכוון לומר שהיו גזירות של היוונים נגד הנשים דווקא וע"כ גם הן חייבות בחנוכה, א"כ רש"י היה יכול להסתפק ברישא של דבריו של גזירת הבתולות. ועוד, הרי ידוע שהיו עוד גזירות נגד הנשים, כגון גזירת הטבילה במקווה, וא"כ מדוע הוא הזכיר דווקא את גזירת הבתולות הנישואות שיבעלו לטפסר?

ואם רש"י התכוון שהנס נעשה ע"י אשה, וא"כ יש משהו ייחודי בחנוכה, שלמרות שזו מצוות עשה שהזמן גרמא (עיין תוס' פסחים דף ק"ח ע"ב ד"ה שאף הן היו באותו הנס), אעפ"כ חייבו בזה את הנשים מפני שעל ידן נעשה הנס, א"כ מהו הנס שנעשה על ידן? ומדוע רש"י לא הזכיר זאת, ומדוע הוא כרך עניין זה עם גזירת הבתולות?

גם בגמ' במגילה (דף ד' ע"א) מובא דרשתו של ריב"ל על חיוב נשים במקרא מגילה, ואף שם הוא מנמק מטעם "שאף הן היו באותו הנס". על כך כתבו שם התוס' (ד"ה שאף הן היו באותו הנס): "פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן, בפורים ע"י אסתר, בחנוכה ע"י יהודית, בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו". הרי שהרשב"ם, נכדו של רש"י, הבין שהביטוי "אף הן היו באותו הנס" אין פירושו שהן טפלות לנס או היו ג"כ בנס, כדברי התוס' בהמשך ("שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה הייתה מאד עליהן"^א), אלא שעיקר הנס היה על ידן. אמנם, בעניין מגילה רש"י לא כתב כהבנתו בחנוכה (עיי' שם ד"ה שאף הן היו באותו הנס), וא"כ מסתבר יותר לבאר את דברי ריב"ל שנשים חייבות בפורים ובחנוכה ובפסח משום "שאף הן היו באותו הנס" כפירוש זה לכל ג' המועדים האלו, מאשר לחלק ביניהם ולגבי מקרה אחד לבאר שהן חוללו את הנס ובמקרה אחר לבאר שאף עליהן הייתה את גזירת ההשמדה, כדברי הרשב"ם, וע"כ רש"י במגילה צ"ע.

ועוד, שבגמ' פסחים (דף ק"ח ע"ב) כתב רש"י (שם ד"ה שאף הן היו באותו הנס^ב): "כדאמרינן (סוטה דף יא, ע"ב) בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי דמשום דע"י אסתר נגאלו וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (דף כ"ג ע"א)". וכן כתב הרשב"ם בפסחים (שם ד"ה שאף הן היו באותו הנס): "דאמרינן במסכת סוטה (דף י"א ע"ב) בשכר נשים צדקניות, שהיו באותו הדור נגאלו וכן גבי מקרא מגילה דאמרינן נמי הכי משום דעל ידי אסתר היה וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (דף כ"ג ע"א) לשון מורינו הלוי זצ"ל".

וא"כ דברי רש"י ורשב"ם בפסחים זהים לדברי רש"י ורשב"ם במסכת שבת, שנשים חייבות בחנוכה משום שהן חוללו את הנס, וקשה על פרש"י במגילה אמאי חרג מפירושו. וצ"ע.



(א). ויעויין בהערת הרב עמיחי כנרתי (במהדורתו לפירושי רש"י ורשב"ם לפרק ערבי פסחים, ע"פ כתבי יד ודפוס, מכון שלמה אומן תשע"ז, עמ' עב, הערה 8), שמקור דברי התוספות מהירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה: "בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אותם הוּו בספק"). ויעויין שם, בעמ' קפח לנפק"מ הלכתיות אפשריות בין הפירושים.

(ב). את דברי רש"י הללו ואת דברי הרשב"ם בסמוך ציטטתי על-פי הנוסח המותקן שהוציא לאור הרב עמיחי כנרתי, כאמור.

ב.

אף אם נאמר שהפירוש של הביטוי "אף הן היו באותו הנס" הוא שהנס נעשה על ידן, יש לשאול על חנוכה, איזה נס נעשה ע"י אשה? דבפסח ע"י נשים צדקניות נגאלו העניין ברור, דאילולי הנשים לא היה ילודה וא"כ הן הגורמות לגאולה. וכמו"כ בפורים ברור שאסתר חוללה את הנס בסופו של דבר. אך איזה נס היה בחנוכה שהנשים חוללוהו?

התוס' במגילה (שם) כתבו בשם הרשב"ם שבחנוכה עיקר הנס היה ע"י יהודית. ונשאלת השאלה באיזו יהודית מדובר.

יש שרצו לומר שמדובר במגילת יהודית, מהכתבים החיצוניים, שם מופיע שהיא האכילה את הליפורנס (שר צבא גוי) מאכלי חלב והרדימתו ואז הרגה אותו. אך אין ראיות שאכן סיפור זה קשור לחנוכה דווקא⁶. ועוד שרש"י לא הביא זאת, וקשה לומר שרש"י ונכדו הרשב"ם, יחלקו במה הוא חלקן של הנשים בנס חנוכה.



ג.

והנה, ביוצרות של שבת חנוכה מובא פיוט המיוחס לרבי מנחם בר' מכיר, שנהגו יהודי אשכנז לאומרו⁷.

ושם ביוצרות מופיעות גזירות היוונים שגזרו על היהודים, לדוגמא:

א. "ויצו חקוק בקרן השור ובבריחי אפדני אין לכם חלק בה".

ב. "יעצו לבטל טבילות עם בזוז ומשוסה".

ג. "חודש ושבת חשב להפר".

ד. "חק ויעביר קול גם במכתב רשם ואמר הס כי לא להזכיר בשם" (איסור הזכרת שם שמיים במכתבים).

ג. כפי שהעיר היעב"ץ במור וקציעה סוף סימן תר"ע.

ד. ר' מנחם בר' מכיר היה נין אחיו של רבינו גרשום מאור הגולה ותלמידו של ר' יצחק בר' יהודה, שהיה ג"כ מורו של רש"י. הוא ואחיו הם מחברי קובץ תשובות וליקוטי הלכות, "מעשה המכיר", שהרבה מבית מדרשו של רש"י השתמשו בו, כגון ספר הפרדס וספר האורה. הוא חי בשנות מסעי הצלב בשנת תתנ"ו, ואף כתב עליהן קינה "אבל אעורר".

ה. "יזמו לעשות נבלה ארוסה בטרם תנשא לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה". וזו הגזירה הנוראה שהביא רש"י לעיל.

אלא שב"יוצרות" מתואר מה קרה כתוצאה מגזירה זו, כאשר התרחשה חתונה של בת חשמונאי: "כנס אלעזר חנה בת סגנים וחורים. כינס אנשי המקום למשתה שמנים מובחרים כי כן יעשו הבחורים. לעיני הקרואים יעלת חן ראשה פרעה, ליינה מסכה בדמעה על אודות הרעה, וכתונת הפסים אשר עליה קרעה. מלל יהודה אחיה: חנה למה תבכי, מה לך איפוא כשכורה תשתוחחי ותשתפכי. ותאמר לא אדוני אשה קשת רוח אנכי. נבל פן יתעולל בי ביום חופתי. נמצאתי מחללת את אבי ומוצאת לשרפתי. ואני אנה אוליך את חרפתי... ויכר יהודה ויאמר צדקה. עצה הבו לכם בקנאת עושה נוראים. עמדו השרים משחו מגן חטא יראים, ויחרדו ויקומו כל הקרואים. פצו חזק ונתחזק בעד עמנו ומשפחותינו, פן תחללנה בנותינו ויתערבו בנו משחיתנו. ויאמרו: הכוונה יעשה את אחותינו. צבאו פתח ארמון הגמון מעדן נבל וכלי. צהל לקראתם ואמר בואו לברכה אלי. ויקרא הוציאו כל איש מעלי. קפץ יהודה ואחיו במרמה כבאים לחתוננו. קרב ולקח אשרה העומדת לפניו לשטנו, ויתקעה בבטנו... שלטו היהודים בשונאיהם" וכו'.

מדברי ה"יוצרות" רואים שהמרד נגד היוונים קרה כתוצאה מהחתונה של חנה בת מתתיהו, כי הייתה גזירה נוראית שכל בתולה הנישאת תיבעל להגמון תחילה, ועמ"י נכנע לגזירה (מן הסתם מטעמי אונס, "אשה קרקע עולם" ועוד). בת חשמונאי ביום חתונתה לא הסכימה להכנע לדבר זה, ודרשה מאחיה לצאת להילחם על כבודן וטהרתן של בנות ישראל. וכתוצאה ממעשה זה, אחיה הבינו שטעו בכניעתם לגזירה, ובאו ללוות אותה כביכול למושל כדי שיבעלנה, ותוך כדי שהביאו אותה, לקחו אשרה שהיתה מונחת בחדר, וערפו, באופן מפתיע, את ראשו של ההגמון, וכך החל המרד.

ואכן מדרש זה מופיע ג"כ באוצר המדרשים (בית המדרש ח"ה)⁷.

ה). הדברים מופיעים גם במגילת תענית הנדפסת (פ"ו חודש אלול ד"ה בשיבסר ביה נפקו רומאי מן ירושלם): "ובמה היו מצרים להם מלכי יוון? היו מושיבין קסטריאות בעיירות להיות מענין את הכלות ואחר כך היו נשואות לבעליהן ומנעו את ישראל שלא לשמוח עם נשותיהם... ובת אחת הייתה למתתיהו בן יוחנן הכהן הגדול, וכשהגיע זמנה להינשא בא הקסטריין לטמאה, ולא הניחו אותו, וקנאו מתתיהו ובניו, וגברה ידם על מלכות יוון ונמסרו בידן והרגום. ואת היום שבטלום עשאוהו יום טוב".

עפ"י דברים אלו נראה שדברי רש"י מבוארים היטב¹ וא"כ נראה שרש"י הכיר את המדרש שעליו התבסס רבי מנחם בפיוטו ה"יוצרות", ולכן רש"י חיבר בין הדברים. דהיינו: כשרש"י ביאר את דברי ריב"ל שנשים חייבות בנר חנוכה מפני "שאף הן היו באותו הנס", פירש שהכוונה היא שהן חוללו את הנס. והיכן? על כך כתב רש"י "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשאות להיבעל לטפסר תחלה ועל יד אשה נעשה הנס".

ולכאורה היה אפשר להבין שרש"י נקט תרתי: א. שעליהן הייתה הגזירה, שבתולה הנשאת תבעל להגמון תחילה, וכפי שכתב במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן היו באותו הנס) "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'". ב. שהנס נעשה ע"י אשה. אלא שאז קשה, א"כ איזה נס נעשה ע"י אשה בחנוכה, ומדוע רש"י אינו מבאר זאת.

אך עפ"י פיוט "היוצרות" נראה בברור שרש"י התכוון לעניין אחד, בגזירה של כל הבתולות הנשאות יבעלו להגמון תחילה, הייתה אחת, חנה בת מתתיהו שלא הסכימה להיכנע לגזירה זו, וקרעה בגדיה בחתונתה בכדי להבהיל ולעורר את אחיה לצאת למלחמה על גזירה נוראה זו. ובעקבות מעשה זה, אכן אחיה החלו במרד הראשון והרגו את ההגמון בהערמה, כאילו באים להביא את אחותם שתיבעל לו. ובהנחה שהמדרשים מפורסמים², א"כ ברור שדברי רש"י הם כהרשב"ם, שיעקר הנס היה ע"י אשה כתוצאה מגזירת הבתולות ולכן רש"י חיבר ביניהם.

ואכן, המתבונן בדברי הרשב"ם (שהובאו בתוס' במגילה לעיל) יווכח, שבכל מקום בהם כתוב שהנס נעשה ע"י אשה, יש גם עניין תוכני המשותף לכולן. דבכולן למראית עין נראה שזהו מעשה הפוגע בצניעות, אך הוא נבע מקדושה וממניעים

אולם, יעויין במהדורת ו' נעם, עמ' 231, שמקור המעשה בכתבי היד המעובדים של הביאור למגילה, ואילו במקור לא הופיע שם מעשה זה (אם כי יש להסתייג מאוד מסגנון הדברים וצורתם במהדורה הנ"ל בעניין זה, לגוף בירור הנוסחאות ברור שאכן זו תוספת מאוחרת).

1. יש לציין שבעל ה"יוצרות" ר' מנחם ב"ר מכיר היה בן דודו של ר' יצחק בר' יהודה, שהיה מורו של רש"י. כנ"ל.

2. כמובן, אין הכוונה שרש"י התבסס על פיוטו של רבי מנחם, שלא נאמר במקומו, וככל הנראה לא היה מוכר לו, אלא על המדרשים עליהם התבסס רבי מנחם.

טהורים למען הצניעות. במצרים נשות ישראל יזמו את הילודה, ולכאורה דבר זה נראה היפך הוראת חז"ל עה"פ "והוא ימשול בך", שמלמד שאין האשה תובעת (עיין רש"י בראשית ג' ט"ז ד"ה ואל אישך תשוקתך), ואעפ"כ עשו זאת אותם הנשים לשם שמיים, למען המשכו של עמ"י, ובזכות מעשיהן זכינו להיגאל. וכמו כן, באסתר שגרמה למעשה לא צנוע אך כל זה למען הצלת כלל ישראל שהותר עפ"י דין (עיין תוס' סנהדרין דף ע"ד ע"ב ד"ה והא אסתר וכן שו"ת מהרי"ק סי' קס"ז). וכן במעשה חנה בת חשמונאי, שבמעשיה על פניו היה נראה כחוסר צניעות, אך כל כולו היה למען צניעותן וטהרתן ושמירת קדושתן של בנות ישראל.

ואם נכונים דברינו, א"כ נראה שהרשב"ם שהובא בתוס', ואף בגמ' פסחים (דף ק"ח ע"ב), התכוון לדברי רש"י. לפי שקשה לומר שנכדו של רש"י יחלוק בעניין מציאותי מהו הנס שהתרחש ע"י אשה בחנוכה. שהרי שניהם הכירו את אותו מדרש.

ואכן, ברשב"ם בפסחים (שם) לא פירט איזה נס נעשה ע"י אשה בחנוכה, אלא רק כתב (שם ד"ה שאף הן היו): "וכן גבי חנוכה במס' שבת (דף כ"ג ע"א) לשון מורינו הלוי". וא"כ מן הסתם זה כדעת רש"י הנ"ל. אך בתוס' במגילה (שם) כתב בשם הרשב"ם: "בחנוכה ע"י יהודית". והיו שייחסו זאת למגילת יהודית בכתבים החיצוניים. וא"כ הרי זה חולק על רש"י, או מוסיף על רש"י. וכן משמע שהבין כן הקיצור שו"ע לגר"ש גנצפריד זצ"ל שכתב (בסי' קל"ט ס"ג): "הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה כל זמן שהנרות שבבית דולקות ואין להקל להם. והטעם, שהנשים מחמירות יותר, מפני שהגזירה הייתה קשה על בנות ישראל, שגזרו בתולה הנשאת תבעל להגמון תחילה, ועוד מפני שהנס נעשה ע"י אשה; בת יוחנן, כה"ג, היתה יפת תואר מאד, ובקשה המלך הצורר שתשכב עמו, ואמרה לו שתמלא בקשתו, והאכילתו תבשילי גבינה, כדי שיצמא וישתה יין וישתכר ויישן וירדם. וכן היה, וחתכה את ראשו והביאתו לירושלים. וכראות שר צבאם, כי אבד מלכם, וינוסו". עיי"ש. וא"כ משמע שהבין שאלו ב' דברים שונים וכתוצאה מכך התווסף לנשים מנהג ייחודי בחנוכה שהגברים לא חייבים בו.

אך מכיוון שסיפור זה לא נזכר ב"יוצרות" ואף לא במדרש חנוכה ואף לא במגילת תענית, ע"כ נראה מסתבר יותר שהרשב"ם התכוון למה שהתכוון רש"י סבו, וכפי שכתוב גם ב"יוצרות".

אלא שאם אכן נכונים דברינו, א"כ קשה, שהרי ב"יוצרות" בת חשמונאי קרויה חנה ואילו בתוס' בשם הרשב"ם היא קרויה יהודית, וא"כ קשיא.



ד.

ונראה ליישב עפ"י דברי ה"יוצרות", שבמעשה חנה בחתונתה כתוב "לעיני הקרואים יעלת חן ראשה פרעה... וכתונת פסים אשר עליה קרעה", וכידוע פריעת ראש אשה נקראת "דת יהודית" (כתובות דף ע"ב ע"א במשנה: ואיזהו דת יהודית יוצאה וראשה פרוע"), ולכאורה בת חשמונאי בחתונתה פרעה את ראשה ועברה על דת יהודית, אך היא לא עשתה זאת מחוסר צניעות, בכדי לעבור על דת יהודית, אלא אדרבה – עשתה זאת לשם הדת היהודית, לשם צניעותן וטהרתן של בנות ישראל, וא"כ נחשבת חנה ללוחמת למען יהדותן וקדושתן של בנות ישראל, וע"כ מכונה בשם יהודית, לאמור – היא נלחמה למען יהדותן של בנות ישראל, והיא זו שחוללה את נס חנוכה.

ולפי"ז, השם יהודית הינו כינוי לחנה בת חשמונאי^(ח). ועפ"י דברינו אלו, רש"י ונכדו הרשב"ם התכוונו לאותה אשה ולאותו מעשה (ובכך נמנענו ממחלוקת ראשונים שלא לצורך). כנלע"ד.



(ח). וייתכן גם לומר שזה כמו שמצאנו בכו"כ מקומות בדברי חז"ל (גם לגבי פסוקים) שיש מספר שמות לאדם אחד (כמו משה רבינו ויתרו וכו').

אוצר אורח חיים

בעניין כונת השמות ואם מהני תנאי - והמסתעף לכונת התפילה, השמות ועניית אמן ♦ זמני ק"ש והתפילה ♦ לימוד בזמן חזרת הש"ץ ♦ הקדמת כהן ע"ה לת"ח בעליה לתורה - מנהג פשוט או מנהג טעות ♦ קריאת מקרא תרגום ומקרא - רצויה או בעייתית ♦ לא יקרא בשבת לאור הנר שמא יטה ♦ דין יין קפוא ♦ הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא - נעביד ביה מצוה אחריתי

הרב יחיאל אומן

בעניין כונת השמות ואם מהני תנאי – והמסתעף לכונת התפילה, השמות ועניית אמן

פרק א'

בכללות כונת התפילה

א. הכרח הכונה בתפילה

נפסק בשו"ע (סי' צ"ה סעיף א'): "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו וכו'". ובא"ר שם הביא מספר צדה לדרך (מאמר א' בהקדמה, והביאו ג"כ בפמ"ג) דאע"פ שאמרו חז"ל מצות אין צריכות כוונה, היינו במצות המעשיות כמו סוכה וכיוצא בו, אבל תפילה עיקרה בלב, ומודו כו"ע דצריכה כונה.

והביאור בזה הוא עפ"י דברי הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה חמישית), שביאר לשיטתו את פי' הציווי 'לעבדו': "לומר שמכלל העבודה שנלמד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעניי עבדים אל יד אדוניהם". וכ"כ המבי"ט (שער התפילה פ"ב): "שכוונת התפלה היא להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל ית', שהוא אדון לכל העולם ושנאנחנו חסרים מכמה דברים המוזכרים בתפלה, ואנו זוכרים אותם לפנינו, כדי שנכיר שאין מי שיכול לספק צרכינו ולהצילנו מכל צרותינו כי אם האל ית' ועליו אנו משליכים ייחבנו"^א). א"כ, לדעתם אין זו רק מהות המצוה של תפילה, אלא זה הוא הגדר והחפצא של תפילה, שהוא מעשה של 'עבדות' וכניעה לפני הקב"ה^ב, ובלא הכונה חסר בעצם המעשה.

א). ובוה מבואר מה שאמרו: "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל", שבאמת עיקר העבודה היא הבקשה כעבד קמיה מריה, אמנם ללא שבח ביחד עם הבקשה לא תהיה הבקשה ביחס של אדנות, שהרי גם מחבריו וידידיו מבקש האדם לעיתים דברים, ומוכרח שיכוא עם זה השירה והשבח קודם לכן, ליחס אדנות לאדון הכל ולהללו על זה. ומאידך גם השבח בלי הבקשה לא תפילה יקרא, כי התפילה היא הביטוי המעשי של השבח, שיכול האדם לשורר ולזמר, אבל בעולם המעשה לא יחוש ולא יבין את התלות ברבונו, ומוכרח הוא לעמוד לפניו ולהטיל לפניו ייחבו, והוא יכללהו.

ועי' ברמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הט"ו) שגם בדבריו משמע שהעיקר הוא הכונה, כמש"כ: "כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה", ובספר מורה נבוכים (ח"ג פרק נ"א): "אם מחשב אתה במקחך וממכרך לא תחשוב שהתפללת, אבל תהיה קרוב למי שנאמר בו 'קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם'. וכן בחובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג אופן ט'): "התפילה כגוף והעיון כרוח, וכשיתפלל בלשונו ולבו טרוד בזולת ענין התפילה תהיה תפלתו כגוף בלי רוח".

בלבוש (סי' ה') כתב: "וכשיברך יכווין בברכתו פירוש המלות שמוציא מפיו, וכן בכל ברכותיו ותפלותיו, שאם לא כן הוי האדם כעוף המצפצף שאין מבין מה שמצפצף".

ובאגרות חזו"א (ח"ג קנ"א) כתב: "התפילה אם היא מצוה מעשית אצלנו, אחרי שערכו לנו אנשי כנה"ג נוסח ערוך ומסודר בלתי משתנה, הינה אמנם מצוה עיונית בעיקרה, וחובת הלב, וכל שלא יצא ידי חובתה מצד הלב – לא עשה גם במעשה מאומה, שאין תפילה אלא עבודה בלבו של האדם"³.

ועד כדי כך חשובה הכונה, שבמג"א (סי' ק"א סק"ב) הסתפק לומר דאף תפילה בליבו בלי לחתך בשפתיו יוצא יד"ח, "דאף על גב דקי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, שאני תפלה דגמרי' מדכתיב 'ולעבדו בכל לבבכם' איזו עבודה שבלב זו תפלה, א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות". אלא שדחה צד זה כדלקמן.



ב). ועומק הדברים נתבאר במהר"ל (דרך חיים, פ"א מ"ב): "...כי העוה"ז שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו רק ע"י הש"י אשר מאתו הכל. והוא צריך לטובו וחסדו דהיינו אל השפעתו ית', ועוד קיום העולם כאשר הוא נברא לעבוד הש", ובוה כל העולם הוא חלק גבוה. ובוה יש מציאות אל העולם. וזה אמרם על העבודה, שבשכיל זה נברא העולם לעבוד הש", כי אין ראוי לשום מציאות שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השי"ת, כי אם נמצא עצמו הרי יש ח"ו דבר זולת השם. וז"ש ועל העבודה, כי מה שעובדין אל הש"י בזה העולם הוא אל הש"י ואינו דבר לעצמו".

ג). וידוע שהחזו"א עצמו לא היה מתפלל כשלא יכול היה לכוון, (כשהיה חולה), דאף שכתבו הפוסקים (עיין משנ"ב סי' צ"ח ס"ק ז') שהיום שאיננו מכוונים יש להתפלל בכל אופן, אבל הוא שתמיד כיון, נהג כדינא דגמ', וכהנהו אמוראים [עירובין סה.]. שבזמן שלא היתה דעתם מיושבת לא היו מתפללים.

ב. הכונה - דין בצורת התפילה

והנה בריש סי' ה' כתב השו"ע את דין הכונה בברכות: "ויכוין בברכותיו פירוש המלות שמוציא מפיו", ובבי' הגר"א ציין המקור למש"כ דיכוין בברכותיו מהגמ' בברכות (דף מז.) "ולא יזרוק ברכה מפיו", ועי' ברש"י שם שפי' "לא יזרוק - במהירות, שדומה עליו כמשא...".

וכ"כ הרא"ש (ז, יז): "ולא יזרוק ברכה מפיו פי' לא ימהר להוציא הברכה מפיו אלא יברך במתון ובכוונה".

וצ"ע איך ילפי' את הכונה בשמות מדין שנאמר בצורת האמירה?

וצ"ל דכשם שדין האמירה במתינות הוא דין בצורת התפילה, שהיא תאמר בצורה המתאימה לעומד לפני המלך, כן הוא בכונת פירוש המילות, מפני שתפילה היא עבודה לפני מלך בוחן כליות ולב, שמחשבה לפניו חשובה כדיבור, א"כ חלק מצורת ה'עומד לפני המלך' הוא בכונת התפילה.



ג. גם בלא כונה הוי תפילה

אמנם די' לשאול לפ"ז, מה ששאל מרנא בעל הנפה"ח (ש"ב פ"י): "שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים". שהרי קודם לכן היו מתפללים 'כל אחד ואחד כפי צחות לשונו וחכמתו', כמו שמאריך הרמב"ם בפ"א מהל' תפילה, ומשמע בדבריו שם שכל מה שבאו אנשי כנה"ג לחדש היה נוסח תפילה שווה לכל נפש, וא"כ מדוע היו צריכים להיות נביאים ובעלי רוח הקודש לתקן התפילה, אם העיקר הוא כונת האדם? [ובפרט שאין אנו כ"כ בעלי דרגה להבין את כל הסודות שהכניסו בתפילה, ואין זה 'כפי צחות לשוננו וחכמתנו'].

אלא בודאי שהתפילות שתקנו לנו אנשי כנה"ג, טבוע בהם הכח שמועילות בפני עצמן לתקן תיקוניהם, ולא רק כפי דרגת המתפלל^ד, וכמו שהאריך לבאר

(ד). וכן מסביר הגר"ז (עה"ת) על הפסוק "בחרבי ובקשתי" שתרגמו חז"ל 'בצלותי ובעותי', שיש ב' דיני תפילה, יש את התפילה הקבועה שתקנו אנשי כנה"ג ושם כח התפילה הוא בזמן שזה בנוסח הקבוע ובמילים הקדושות, וזה נקרא חרבי - שפועלת מכח עצמה ולא מדרגת האדם האוחז בה. ויש בקשות

הנפה"ח בשער ב' (פרק ד'), "שזהו רצונו ית' מטעם כמוס אתו ית', שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפילות הכחות והעולמות העליונים, שיהו מוכנים וראויים לקבל שפעת קדושת אור עליון, ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורב ברכות מעצמותו ית', המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם, וממילא יושפע זה התוספת ברכה והקדושה גם על עם סגולה שגרמו וסיבבו לכל הכבוד הזה". ולכן צריך את כל תיבות התפילה "אשר ראו והשיגו [אנשי כנה"ג] איזה דרך ישכון אורה של כל תיבה פרטית מהם, אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה".

וע"כ הגם שנתבאר חשיבות הכונה שבתפילה, מ"מ הוי רק תוספת על עיקר התפילה, כמש"כ [נפה"ח בפרקים פ"ה]: "...שגם במצות התפלה שנקראת עבודה שבלב... עכ"ז העיקר שצריך האדם לחתך בשפתיו דוקא כל תיבא ממטבע התפלה... וכשהתפלל בקול וחתוך אותיות הדבור לבד, אעפ"י שלא צירף המחשבה וכונת הלב אליה הגם שודאי אינה במדרגה שלימה וגבוהה כראוי ואינה יכולה לעלות לעולם המחשבה עולם הנשמה כיון שחסר ממנה בחי' מחשבת האדם, עכ"ז אינה לריק ח"ו ויוצא בה י"ה, כי עכ"פ הרי העלה וקישר נפשו ברוחו ועולם הנפש בעולם הרוח" (וכ"כ במג"א הנ"ל: "דבלבו לבד לא יצא... דבעי' שיחתוך בשפתיו כי הקול מעורר למעלה כידוע").

וכן נדפס באגרת דרך ה' להמבי"ט (נדפס בסוף ספר הישר) וכך כתב שם: "הכונה בתפילה היא העיקר, וזולתה ייראה כגוף בלי נשמה, ועם כל זה לא יחשוב מי שהתפלל ללא כונת מילה, כמו מי שמוציא שם שמים לבטלה ח"ו, שאם כן ייענש האדם בתפילותיו וברכותיו יותר מאשר ישתכר... כי אי אפשר אפי' לשלמים המכוונים לכוון בכל הברכות... וכמו שנזכר בתלמוד (עירובין סה. וב"ב קסד:), אלא כיון שהתפלל האדם ובירך לצאת ידי חובתו, יצא גם כי לא כיון כל הכונה הצריכה... וכן אנו אומרים בתפילה "שומע תפילת כל פה", ר"ל שלא נתכון אלא שהוציאה בפה לשום חובה בלבד".

שאדם צריך לבקש מעצמו, לומר תפילה פשוטה בשפתו. 'רבש"ע תעזור לי בענין זה'. כמו שבדורות הקודמים היו מתפללים אחרי כל דבר, ואפי' במליחת בשר או הדלקת נרות, היו מדברים אליו כדבר איש אל רעהו. וזה נקרא קשת - שפועלת מכח האדם הזורקה ולפי גבורתו, וכך בתפילה זו שתלוי לפי האדם האומרה. וא"כ אף שאנו רואים את מעלת התפילה הקבועה, אין להזניח את התפילה הפרטית באלקי נצור שנתקן לבקשות פרטיות.

וכמו כל ענין שבמחשבה, שעל אף שהוא פועל יותר בעולמות העליונים, אבל ב'עולם המעשה' העיקר תלוי במעשה, שהיא היסוד והבסיס לכל דבר, ומבלעדי המעשה אין אחיזה למחשבה (משל לבונה מגדל גבוה באמצע השמים, שלא פעל כלום, ולעומתו חבירו שבנה כמה קומות על קרקע יציבה, הוא זה שפעל, אכן מי שיבנה על הקרקע, ויוסיף את הקומות העליונות, הוא יוכל להגיע גבוה [ועי' בנפה"ח ש"א פ"ד ופי"א]).



ד. לכל אחד ואחד יש דרגה יסודית

וברשב"א (בתשו' סי' תכ"ג) נתבאר עוד, שיש הרבה דרגות בכונה, ולכ"א יש דרגה מסוימת, כמש"כ: "תפלה בלתי כוונה נחשבת כמאומה, כי הכוונה יסוד הכל, אבל הכוונות רבות הן, מן הקטן שבאישים עד משה רבינו ע"ה, והמדרגה הראשונה בכוונות שכל ישראל עומדים עליה היא, שהשי"ת מחוייב המציאות, חידש העולם ברצונו, ונתן תורה לעמו ישראל בסיני, ולו אנחנו, ולפניו נעבוד, ואליו נודה, ולפניו נתפלל, וכו', ועל כוונה זו יתפלל כל מתפלל בישראל, ואפילו נשים ועמי הארץ, וכולם מקבלים שכר חלף עבודתם אשר הם עובדים..." (ומתאים לדברי המבי"ט, שכוונת התפלה היא להכיר את חסרונינו ושרק ה' יכול להשלימם).

וכעין זה יש בכתבי החזו"א (בגליונות הגר"ח), עמש"כ הגר"ח דכונת עומד לפני המלך מעכבת בכל תפילת י"ח, וראשית העיר ע"ז: "דזה דבר שאי אפשר וכו', וכבר אמרו בגמרא [ב"ב קס"ד] דעיון תפלה אין אדם ניצול מהן בכל יום, ואמרו (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד) מחזקנא טיבותא לרישיה דכרע במודים... ואפשר כוונת הגאון בשעה שעומד להתפלל, וכל התפלה סתמא כלשמה..." ובתו"ד כתב: "וכל העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש לו ידיעה כהה שהוא בתפלה לפניו יתברך, אלא שאין לבו ער כל כך. ובידיעה קלושה סגי בדיעבד".



ה. העיקר שעושה מה שביכלתו

והעיקר שמשתדל ומתאמץ האדם לכוין, כמש"כ המבי"ט בסוף דבריו, "היכול לכוין אין תפלתו רצויה בלא כונה שלימה", והיינו שאינו עושה מה שביכלתו, אבל אם עושה מה שביכלתו תפלתו רצויה לפני ה' (כי זה מה שה' דורש מהאדם,

שיעשה מה שביכלתו, שגם אברהם ויצחק ויעקב לפניו ית' כלא חשובים, וכל מעלת אברהם "ומצאת את לבבו נאמן לפניך", שמסר את כל לבו לה'.

וכ"כ בפלא יועץ (ערך כונה): "והן אמת שחטאתינו מונעים הטוב ממנו. עד שאין אנחנו יכולים לכון דעתנו לעבוד את בוראנו עבודה שלמה עבודה תמה.. על כל פנים עתיד לתן דין וחשבון על אשר לא השתדל ברב עז ותעצומות, ואשר בכחו לעשות לא עשה לכון לפחות כפעם בפעם באיזו ברכה או באיזו תפלה או אפלו באיזו תבה ברצוא ושוב או באיזו מצוה, שהכל עולה ומצטרף לחשבון".

ובמבי"ט שם הוסיף, דיתן אל לבו להזהר ביותר בחתימת הברכות, שיש בהן ש"ש, וע"כ ראוי לעשות לו סימן בסוף ברכה לכוין בה ביותר. וכ"ה בטור (סי' ק"א, בשם הרוקח): "שירגיל אדם עצמו שיכוין לפחות בחתימה של כל ברכה שיש בהן מאה ושלוש עשרה תיבות כמו שיש בתפלת חנה ומאה ושלוש עשרה פעמים לב בחומש לומר שצריך בהן כוונת הלב" (וכ"ה לגבי חזרת הש"ן, שנתבאר בסי' נ"ה [ע"ש בס"ו במ"ב ובט"ז] שהעיקר דישמעו הציבור את סיום הברכות ויכוננו בהם).



פרק ב'

גדר כונת השמות

חלק א' – מורא בהזכרת שמו יתברך

בבואנו לבאר את כונת השמות, יש להבחין בג' חלקים בהם החמירו יותר בשמות מבשאר התפילה.

החלק הראשון הוא בצורת האמירה, כמש"כ הרוקח (הל' תשובה סי' כ"ה): "ויזהר כשמברך הברכות בהזכרת השם הנכבד את ה' אלקיך בהזכרת שמו שירעדו כל איבריך ליראה את השם הנכבד והנורא הזה עבדו את ה' ביראה וכן כל שמותיו הקדושים". וכ"כ השע"ת (שער ג' אות ס"א): "ודע כי ההפסד והאבדון המצוי בנפשות המון העם, הלוא הוא על שפת לשון, כי הם מזכירים שם שמים לבטלה, וגם מזכירים מבלי מורא, ועל ענין זה פירשו רבותינו (ויק"ר אמור כז) מה שכתוב "ישראל לא ידע" (וגם כאן כמו בכל דבר יש דרגה מעל דרגה, והדרגה היסודית היא שלא לאמרו בדרך קלות ראש ועראי, אלא לשים לב שמבטאים כאן את שמו של ממ"ה הקב"ה).

והרי כבר נתבאר בקדמונים [עי' של"ה תולדות אדם בית ה' אות מ"ג בשם פה"ר] שהוא ושמה חד, וא"כ בודאי ראוי לירא בשעה שנושא על פיו את שמו ית'. וכן הובא [ביסושה"ע] מספר שערי אורה שכתב: "כי שם הוי' יתברך הוא שורש ועיקר לכל שמותיו ית', וכל השמות והספירות והעולמות והמרכבות עליונות ותחתונות כולם אחוזות וסדורות ונשואות בו וכל האותיות והנקודות תלוין בו וכל היצור עומד וקיים בו".

ועוד נאמר שם: "...וכמה אתה צריך להתבונן ולהזהר, שבעת שאתה מזכירו דע שאתה נושא על פיך כל השמות והמרכבות העולמות ומלואם ונאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי האיך בריה קלה ושפלה תהי' נושאת על לשונה שם הגדול ית' לעד שכל צבאות מעל' ומטה נשואין... וכמו אילן שמנענע השורש יתרעשו כל הענפים והעלים, כך כשמזכיר את השם ב"ה וב"ש יתרעשו כל צבא מעלה ומטה".

והיינו, שהשמות הם הגילויים של השי"ת שדרכם הוא ניכר לבריותיו⁽¹⁾, כמש"כ הנפה"ח [ש"ב פ"ב] "ומה שמושג אצלינו קצת ואנו מכנים ומתארים כמה תארים ושמות וכנויים ומדות, כמו שמצינו בתורה ובכל מטבע התפלה, כולם הם רק מצד התחברותו יתברך אל העולמות והכחות מעת הבריאה, להעמידם ולהחיותם ולהנהיגם כרצונו ית"ש.. ולפי כל שנויי פרטי סדרי ההנהגה שמשתלשל ונמשך לזה העולם אם לדין. אם לחסד. אם לרחמים. על ידי כחות העליונים והתמזגותם. משתנים השמות והכנויים והתארים". (והוסיף שם דאפי' השם העצם המיוחד הוי"ה ב"ה, לא על עצמותו יתברך לבד אנו מייחדים לו, אלא מצד התחברותו יתברך עם העולמות, כפירושו היה והיה ויהיה ומהוה הכל. ר"ל הוא יתברך מתחבר ברצונו להעולם להוים ולקיימ' כל רגע). עכת"ד.



חלק ב' - כונה יתירה בשעת הזכרת השם

והחלק השני באמירת השם, הוא הכונה היתירה שצריכה להיות בשעת הזכרתו, כמבואר מההלכה שנאמרה בנענוע הלולב [הובא בפוסקים בס' תרנ"א, ומקורו בהגמ"י (פ"ז אות ע) בשם הר"פ בר אליהו. ובהגהות סמ"ק סי' קצג], דאף שמנענע (ה). וזה גם היסוד של קדושת התורה, שאיתא בחז"ל דכל התורה שמותיו של הקב"ה, שהתורה היא ג"כ הגילוי של כבודו ית' בעולם.

האוצר ♦ גיליון כ"ב

במילות 'הודו' ו'כי טוב' וכו', אבל בשם ה' לא ינענע, כי בעת הזכרת שם ה' צריך לכוין בו ביותר, וכשמנענע אינו יכול לכוון כל כך. ומוכח דכונת השם היא יתירה מכונת כל התפילה.

וגם זה מגיע מהלכות המורא, כמש"כ החי"א בהקדמתו: "שהמזכיר את השם צריך לומר ביראה ורעד, כמו שכתוב אם לא תשמור וכו' ליראה את השם הנכבד והנורא. והזורקו מפיו בלא כונה איה מוראו"¹.

וכונה זו בפשטות לא מיירי על פירוש המילים, על כונת הלב למעשהו, שלא יזכיר את השם בדרך מתעסק בעלמא, אלא יכוין וידע שאת שם ה' הוא מזכיר. וכמש"כ המ"ב [סי' ס' סק"ז] בפירוש הענין של 'מצוות צריכות כונה', שיש בה תרתי, א' כונת הלב למצוה עצמה וב' כונה לצאת בה, וכונת הלב למצוה עצמה היינו "שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לד"א". וכן ידועים דברי הגר"ח שזה פי' 'כונת הלב' שכתב הרמב"ם דהוי לעיכובא, היינו שידע שהוא עומד לפני המלך ולא יהיה מתעסק. וכך כאן צריך שיכוין שמוציא מפיו את שמו ית' (ועי' בהערה מעשה נורא מזה").



1. ואמנם יש בזה עוד סיבה לכונה יתירה משאר הברכה, מכיון שהשם הוא ה'מרכז' והעיקר של הברכה, שכל הברכה מכוונת עליו לשבח ולברכו.

2. ע"ש ביסושה"ע שהביא מספר זרע יצחק ז"ל: "אנגיד ושמע בב"ד ש"מ קול רעש גדול פנו מקום לצדיק אחד שנפטר וקבלוהו בכבוד גדול ונתנו לו ס"ת בזרועו ושאלוהו קיימת מ"ש בזה, ואמר הן וכו', אח"כ הביאו לפניו ארבעה טורי ש"ע ושאלוהו קיימת תורה שבע"פ, ואמר הן, ומי מעיד ובאו המלאכים כנ"ל והעידוהו. שוב שאלוהו נזרת מלהוציא ש"ש לבטלה וידום, חזרו ושאלו אשתיק ולא א"ל ולאמיד, והכריזו אחר עדות, ובאו גדודי מלאכי חבלה לבושים ומתעטפים שחורים והעידוהו זה אומר נבראתי ביום פלוני כשהוציא אוזרות בתפלה בלא כוונה, וזהאומר כך, וכו', ונגמר דיגו או לירד לגיהנום או יחזור בגלגול ובחר בגיהנם מגלגול". ע"כ.

וראוי לציין מש"כ ע"ז הגר"ש דבליצקי זצ"ל (בקונטרס תנאים טובים): "בענין זה מש"כ דאם לא מכוון הוי כמוציא ש"ש לבטלה, וכן בעוד ענינים כיו"ב שהפליגו הספרים בעונש מי שאינו זהיר בהם, צריך לדעת שאין זה שוה למידת כל אדם ואדם, והדברים נמדיים לכ"א באופן פרטי כפי מעלתו הרוחנית, וכמבואר בזוה"ק [ויקרא עח] שאיתא התם דת"ח המשמש בחול נאמר עליו 'ערות כלתך לא תגלה', אבל לשאר עמא מתפרש הפסוק כפשוטו. (וכן הוא בגמ' [ב"מ דף פג.] דינא הכי? א"ל אין! שנאמר למען תלך בדרך טובים. עי' ע"ז בשל"ה [י' מאמרות מאמר ז'] שהתורה לא יכלה לכתוב לכל אחד תורה בפ"ע, וע"כ כתבה בכלל קדושים תהיו, ולכ"א מתפרש לפי הרמה שלו). ומ"מ לבני עליה נאמר דצריכים להתחסר לעצמם שהם במעלה זו ולחייב עצמם בדרגה כזו".

חלק ג' - כונת פירוש המילות

והחלק השלישי הוא כונת פירוש המילות, והיינו מה שכתב הטור בסימן ה' [וכ"כ בשו"ע שם]: "ויכוין בברכותיו פירוש המלות שמוציא מפיו. ובהזכירו השם יכוין פי' קריאתו באל"ף דל"ת לשון אדנות שהוא אדון הכל, ויכוין עוד פי' כתיבתו ביו"ד ה"א לשון הוי"ה שהוא היה והיה ויהיה, ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף אמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים", ע"כ.

ועי' בגר"א (הביאו המ"ב) שכתב דלא כהשו"ע שצריך לכוין גם פירוש כתיבתו היה והיה ויהיה, וכתב הגר"א דלפי עומק הדין א"צ לכוין אלא פי' קריאתו, דבכל מקום הולכין אחר הקריאה אף שיש בהכתיבה סודות גדולות (כיון שזה מה שנמסר לנו לומר, א"כ זה גם מה שאמורים אנו לכוין. ועוד, שמסתמא אין הם שמות חלוקים, אלא משתי בחינות, שהאחד מחייב את השני, שהיות והוא 'מהוה הכל' - היינו כל רגע ורגע, א"כ הוא אדון הכל, ודו"ק), לבד בקריאת שמע שם צריך לכוין ג"כ פי' הקריאה (אולי משום שבפסוקי התורה נמסר לנו גם הכתיב, ופסוק ראשון הוא הנצרך יותר לכונה). ועי' בהערה ביאור דעת השו"ע^ח.

הנה טרחו רבותינו הפוסקים לעמוד על הכונה המדויקת הנצרכת לכוין באמירת השמות^ט, ולא בכדי, אלא כמשנ"ת שכל שם מורה על גילוי הנהגה אחרת, וא"כ מוכרח שתהיה הכונה הנכונה בכל שם כפי הענין שנתקן עליו. ועי' במדרש שו"ח"ט (צ"א, הובא בהקדמת השל"ה), עה"פ: "...אשגבהו כי ידע שמי" - "מפני מה מתפללין ישראל בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינן יודעין לקרות בשם" (והאריך בזה הגרש"ד פינקוס בשערים בתפלה [בערך 'קריאה'], עי' בהערה מקצת דבריו).



ח. ראיתי מבארים דעת השו"ע, לפי מה שביאר הגרי"ז בהא דילפינן מקרא ד'זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור' - דלא כשם שאני נכתב אני נקרא, וביאר דאין זה כשאר קרי וכתב שבתורה שאין הקרי קריאתו של הכתיב. אבל כאן נאמר דינא דהשם הנקרא היא קריאתו של השם הנכתב, והקריאה של אדנות היא גם קריאה של השם הוי", ומש"ה סובר הש"ע דצריך לכוין בקריאת שם אדנות גם כוונת הכתיבה של הויה, דהוה כקורא שם זה.

וצ"ל דהגר"א פליג על זה, דגם כאן נמסר לנו רק שם זה לומר ולכוין.

ט. והנה שמעתי בשם כמה גדולים, שהורו לכוין כונה כללית בכל השמות, שיודע שמזכיר את שמו ית'. אמנם קשה ע"ז מדברי הגר"א והערתו על השו"ע, דאם די בכונה כללית א"כ מה הנידון (ויבאר עוד להלן).

פרק ג'

אם מהני תנאי לכונת השמות

א. העיצה להתנות, והדימוי לס"ת

והנה ידוע ומפורסם התנאי הנדפס בספר דעת קדושים (להגה"ק מבוטשאש, והועתק בהרבה ספרים וסידורים), להתנות בראשית היום על כונת השמות שמכוונם כפי ההלכה, ותנאי זה הובא גם באפיקי ים (בהנהגותיו שבסוף ספרו ח"ב אות ג'), שהסכים וזירז ע"ז.

וראיה לדבריהם הביאו מהדין של כתיבת האזכרות בסת"ם, שמבואר בו שמהני תנאי מראש על כל הספר, כמש"כ השו"ע (יו"ד סי' רע"ד ס"ז): "צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב: ספר זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה. ומספיק לכל הספר".

וטעם הדבר דמהני תנאי מראש הוא משום דקי"ל "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה", ולכן כשבתחילת הדבר מפרש את כונתו, כל ההמשך הוא באותו הכונה. וכן הוא בכל הדברים דצריכים כונה לשמה, שאין צריך לכוון בכולם, אלא סגי לפרש בתחילת העשייה, כמש"כ השו"ע (סי' י"א ס"א): "החוטין, צריך שיהיו טווין לשמן... שיאמר בתחלת הטוייה שהוא עושה כן לשם ציצית", ובמ"ב (סק"ה): "ודי בזה אפילו ליומא אחרא, דסתמא תו לשמה קאי, דכל העושה על דעת ראשונה עושה".

י). ונביא מקצת דבריו: "שהקריאה יש בה טענה עצומה וסיבה לעניה, כגון עני המבקש ממישהו נדבה, וקורא לו בשם "אדוני העשיר", או "אדוני טוב הלב", הרי יש בקריאה זו תביעה, היינו היות שאתה עשיר הרי זו סיבה שתעניק לי, שהרי בידך הדבר, ומפני שיש לך לב טוב מן הדין הוא שתעניי שהרי זו תכונת נפשך. ועל דרך זה הקורא להקב"ה בשם, הרי זו סיבה שהקב"ה יענהו מכח מידת שמו. וכן כל אחד ואחד כאשר קורא בתפילתו להשם, ובפרט בעת צרה שאז השי"ת עובר קרוב סמוך לו, איזו קריאה נוראה היא זו מילת "השם", כשיבין לרגע כל אחד כפי ערכו - מהי משמעות השם, איזו עוצמה מונחת בו ומה הוא כולל... ודרכי ההשגחה וההנהגה של הקב"ה בעולם רבים הם ושונים ועמוקים הם זה מזה, ומה שהקב"ה מרחם על כל חי, זו מידה אחת, ויש שם קדוש המורה על כך, ומה שהקב"ה מרחם אפילו על הרשעים, זו מידה אחרת עמוקה יותר, וגם לה יש שם קדוש המורה על מידה זו, וכך מתפרטים הדברים עומק לפנים מעומק... וכן מתחלקות לפי מגוון סוגי החסדים והשפע מן השמים, פרנסה, בנים, רפואה, וסייעתא דשמיא לתורה, וכו', שכל שפע ושפע היורד מן השמים הוא מכח מידה המיוחדת לסוג זה של שפע, ולכל השפעה יש שם קדוש המיוחד לה המורה על חסדי ה' בענין ההוא, וזה היה ידוע לצדיקי עולם שבאו בסוד ה', והיתה תפילתם בכונת חילוקי השמות לפי השפע שהיו רוצים להמשיך, וזוהי תפילה של קריאה ועוצמתה של התפילה - בתפירתה ונוראותיה".

ופשוט שלא נתכוונו לומר דמהני תנאי זה לכונה האמצעית שהזכרנו, שצריך לשים לבו שמוציא את שמו הגדול מפיו, דזה דין בהזכרת השם גופה ולא בכונה נוספת, אבל כונתם מצד החלק השלישי שיכון פירוש המילות, וכמשנ"ת שיש לכל שם מעלה מצד הגילוי שאליו מכוון, והוכיחו מהל' ס"ת שבכל עניני קדושה מועיל תנאי לדבר שצריך כונה.



ב. התנאי מועיל דוקא בתחילת הדבר

אמנם יש לדעת דלפי ראייה זו יוצא סייג גדול בדבר, שלא בכל אופן מועיל התנאי, שהרי הא דקי"ל סתמא לשמה קאי, היינו דווקא כאשר האמירה היתה סמוכה להתחלת הדבר, שאז העשייה התחילה לשמה, וממילא כל ההמשך מתייחס לכונה שהיה בתחילתה, אבל תנאי בעלמא שאינו קשור לעשייה לא מועיל. ולפ"ז גם כאן לגבי כונת השמות, גם להצד שמהני תנאי, אינו מהני כשעומד ומתנה בסתמא, אלא דוקא כשמתנה סמוך לתפילה או הברכות, ומכוון בתחילתם כפי תנאו, שאז נמשך כל שאר התפילה אחרי זה^(א).

וכן ראיתי מובא בשם ס' מעגלי צדק עה"ת בפתיחה שבראש הספר שכתב וז"ל: "לראות בכל היכולת לכוון עכ"פ פעם אחת בכל תפלה בראשיתה בהזכרת השם בכונה המבוארת באו"ח סי' ה'", ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד א') הביאו וכתב בדומה לזה, שקודם שיברך ברכה ראשונה שבה הוא מזכיר באותו יום בפעם ראשונה שם הוי' ושם אלקים, יאמר כהנ"ל^(ב).

(א). ועי' בספר אוצר מנהגי ישורון שכתב דלכך תקנו לנו לומר קודם התפילה אדון עולם, שיש בו כונת היה היה ויהיה (אשר מלך בטרם כל יציר נברא - בעבר, לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא - בהווה, ואחרי ככלות הכל לבדו ימלך נורא - בעתיד), וקבעו לאמרו בתחילת התפילה למען יחזיק במחשבתו הדברים האלה בכל זמן התפילה.

(ב). ולכן העיר שם על הנוסח שכתב בדע"ק שיאמר כן בכל יום בבוקר "קודם ברכה"ת", והיינו אחר שכבר בירך עכ"פ ברכת על נטילת ידים וברכת אשר יצר וכו', וצ"ע למה יעשה ככה, הרי בודאי מסתבר יותר כי בשם הוי' ושם אלקים הראשון שהוא מזכיר אחרי קומו בבוקר יכוון את הכוונה הרצוי' המבוארת בשו"ע כהנ"ל כדי שהשם הוי' ושם אלקים שהוא מזכיר בפעם ראשונה באותו יום יהיו בכוונה מבוררת ולא סתומה, ואז יכוון גם שתועיל כוונה זו לכל השמות שיזכיר עד מחר בבוקר וכן בכל יום על דרך שכתבתי. ולא שיכוון אתמול על השמות שיזכיר היום.

ויש לזה מקור קדום יותר, בסידור המקובל הר"ר הירץ ש"ץ (שנדפס לפני כ-450 שנה), שכתב "הנה מי יעמוד לנו בכל ברכה לכוונה כתיקונה, והציבור כגלגל ירוצו (שאינן פנאי לכוון כראוי)... לכן יכון האדם בתחילת ברכת נט"י כל יכלתו, או בתחילת יוצר אור בינו לבין עצמו, עד כי ידו מגעת, ואח"כ כשיתפלל עם הציבור יכוון ברוך אתה ה' כאשר היתה כונתי בתחילה, וכו'".



ג. דוקא לאותה תפילה

ועוד יש להעיר לפ"ז, דאם מהני מצד דעת הראשונה, א"כ אין נראה שמועיל אלא לאותה תפילה שהתחיל בה. דאף שנתב' במ"ב דתנאי בציצית מועיל גם ליומא אחרא, היינו דוקא באותה ציצית, אבל א"א להתנות על כל הציציות שיעשה שיהיו לשמה אם מפסיק ביניהם [עי' במועו"ז (ח"ג רס"א) בענין אמירה בראשית היום 'כל מה שאעשה היום לשם מצת מצוה', דאין זה מהני אם הפסיק באמצע, דדוקא בציצית ותפילין שמתחיל באותו דבר לשמה וממילא מהני אלאחר כך, אבל במצה כל חדא וחדא פעולה בפני עצמה].



ד. הזכרת השם חמיר

ועוד יל"ע, דאף דלגבי ס"ת נפסק בשו"ע דמהני שמפרש בתחילת הכתיבה, אמנם לגבי הזכרות השם איתא שם (בסי' רע"ו): "אע"פ שאומר בתחלת הספר שכותבו לשם קדושת ספר תורה, בכל פעם שכותב שם מהשמות שאינם נמחקים צריך לומר שכותב לשם קדושת השם. ואם לא עשה כן, פסול".

ואף דבש"ך שם הביא מהרמ"א בא"ח (סי' ל"ב סעיף י"ט) דכתב לגבי תפילין דסגי בדיעבד כשמחשב שכותב האזכרות לשמן, הואיל והוציא בתחלת כתיבת הס"ת בפיו ע"ש, אמנם מפורש בדבריו הנ"ל דכל זה דוקא בצירוף מה שהוא מכוון עתה במחשבתו. (אך סתימת הט"ז י"מ דמהני גם בלא"ה, שכתב בסי' רע"ד בשם הסמ"ג שיאמר בתחילת הספר שכותב כל אזכרות שבו לשם קדושת השם, וכתב ע"ז: "ונראה שכן נכון דשמא ישכח אחר כך לקדש השם במקומו", ומ"מ לא סמכו ע"ז בפוסקים [ש"ך ולבוש סי' רע"ו] אלא לענין דיעבד).

וטעם החומרא של שמות הקודש הוא משום דקדושתם היא מעל לקדושת ס"ת, ולכן אף שיש כבר מחשבה כללית בכתיבת הס"ת שמכון לשמה, אמנם בשמות הקודש צריך תוספת כונה. וא"כ ה"ה בתפילה דלא יועיל תנאי בשביל דין כונה לשמות הקודש.



ה. צירוף כונה פחותה לתנאי

ומ"מ אפשר דיש לסמוך על כונה פחותה בשעת האמירה, שתועיל בצירוף מה שהתנה מתחילה, וכמו באזכרות כשיש קדושה פחותה במחשבה בלבד, דבעלמא אינה מועילה, אבל בצירוף מה שהתנה מתחילה מועיל. וכע"ז כתב בשו"ת בצה"ח (שם) דאף כשאינו מכיין בהם הכוונות המבוארות בשו"ע, צריך עכ"פ שידע בנפשו בשעת הקריאה שהוא מבטא אז שם ה', דלא גרע מפירוש המלות שחייב לדעת בכל ברכה ותפלה. ומביא ראיה מהמבואר בס' קסת הסופר (חקירה ט' ד"ה אמנם), בהא דצריכין לכתוב את השם לשמה, דדי במה שמכין שהוא כותב שמו של הקב"ה.

ועוד סיבה שיועיל תנאי בכה"ג הוא שמצידו משתדל האדם לכון כפי יכולתו, ע"כ אמרי' דמה שלא כיון הוא בגדר נאנס ולא עשאה [כ"כ בשו"ת אז נדברו (סוף ח"ב), שהאפיקי ים לא בא לפטור מהכונה, אלא כיון שעם כל ההשתדלות לכוון בכל שם עדיין הי' חושש אולי לא כיוון טוב באיזה שם, וע"ז מהני תנאי בבחי' נאנס ולא עשאה', שיהא נחשב כאילו כיוון בכל שם].



ו. תועלת התנאי שהפירוש מונח בדעתו

אבל באמת נראה לבאר את תועלת התנאי מצד אחר, שאין זה בגדרי התנאים שפועלים 'חלות' מצד עצמם (שהרי כונת השמות אינה רק פעולה בעלמא, אלא הוא דין בצורת האמירה שידע ויבין מה שאומר), אלא התנאי הוא חלק מהכונה של האדם עצמו, שע"י שמפרש בפיו בתחילת היום את הכונה שבדעתו לכון, כעת נמצא הדבר בדעתו מכאן ואילך.

ויבואר יותר, ע"פ מה ששמעתי ממו"ר הגרח"ק שליט"א, שביאר את גדר הכונה בתפילה, שאין צריך בכל פעם להעלות בדעתו את תיבות הביאור, כי אחרי שידוע

ומבין את כונת המילה, כעת כבר מונח בדעתו ומצוייר פירוש הדבר, וכמו מי שלימדוהו פירוש מילת 'מכונית', שמעתה אינו צריך לחשוב בכל פעם 'ארבע גלגלים, כסאות, מנוע' וכו', אלא ברור ומצוייר בדעתו הכל כמות שהוא^(ג).

ובזה מתיישבת ההערה שהערנו לעיל על הגדולים שנקטו לכוין כונה כללית, למה טרחו הפוסקים לחקור ולדון מה צריך לכון בשמות. אבל לפי פירוש זה ניחא, שבודאי יש כונה מסוימת שהאדם צריך להעלות בדעתו, אבל אינו צריך בכל פעם מחדש לכוין את אותה כונה מחדש. אמנם יש בזה חילוק בין השמות לכל התפילה, שבכל התפילה משתמשים בשפה פשוטה וידועה, ובאמת לכל אחד מצוייר פירוש המילות וא"צ לחשוב על מילות הפירוש, אבל בשמות הקודש, שאין בהם שום ציור ותפיסה, איך אפשר לומר שבאמירתם לבד כבר נמצא בשכלו פירוש התיבה?

ודוקא מחמת זה נצרך התנאי בכל יום, שאינו כולל רק אמירה יבשה בפיו, אלא שיתבונן האדם בתחילת היום עומק פירוש השם, מה מורה שם הוי' ית' – שהוא היה הווה ויהיה, מהוה הכל, נמצא קיים, ושם אדנות – שהוא אדון הכל, ומשגיח בהשגחה פרטית על כל אחד ואחד מישראל (והיינו אומרו 'אדני', ר"ל אדון שלי, משגיח ומושל בי. תוצאות חיים קע"ח, וכע"ז העמק דבר), וכן בשאר השמות. ועי"ז יועיל במקצת, לכה"פ לאותו יום, שיוכל לסמוך באמירתו שמבין את משמעות השם.

ועי' ברבנו בחיי (פר' אמור פכ"ד, הובא בא"ר ועו"פ) שכתב: "כשהוא מברך את ה' שיתבונן תחלה בלבו בפירוש אותיות ה', ובמה שהן מורות ולכוין בהם במחשבתו, ואח"כ יברך את ה' ויזכירנו בפיו, ועם זה יקבל שכרו משלם ויחיה חיי עד".

ונסיים בדברי הגרשד"פ שם: "...דרשו חז"ל את הפסוקים תפילה למשה – תפילה לעני, שאחד משה ואחד עני שבישראל שוים הם לענין התפילה. והיינו שגם מי שלא זכה לדעת חילוקי השמות לנוראותיהם ועומק משמעות הזכרת כל שם ושם ככתיבתו, אלא מבין ענין השם ומצטייר בלבו בבהירות שכך וכך היא מידתו של הקב"ה לרחם בלי גבול, וצועק כלפי מעלה מתוך שמחה ובטחון, שמכיון שכך הם מידותיו על כן תרחמני, הוי זו שלימות של תפילה. ונמצא אחד

(ג). אמנם יסוד זה צ"ע קצת מלשון רבנו יונה (שהוא מקור הדין לחשוב כונת השמות), דלשונו שם דיאריך עד שיחשוב הכונה הנ"ל. משמע שצריך לחשוב את גוף המילים בכל פעם.

משה בהשגה עמוקה ונוראה וידיעת השם לפרטיו, ואחד עני שבישראל שאינו בקי בתורה אבל יודע בליבו שכך הן מידותיו של הקב"ה, שניהם שוים בשלימות התפילה, ולשניהם יענה הקב"ה".

ועיין משנה ברורה סי' צ"ח: "ואל יכוין האדם בשמות ויחודים רק יתפלל כפשוטו להבין בכונת הלב, אם לא מי שבא בסוד ה' ויודע לכוין בלבא ורעותא ודחילו, דאל"ה ח"ו מקלקל בזה הרבה וכו', ובתשובת רש"ל כתב באורך והעיד על הר"ש שאמר אחרי שלמד סתרי הקבלה שהוא מתפלל כתינוק בן יומו...".

ומבואר שההשגות - למי שראוי להם - מרוממות מאד את איכות התפילה, רק למעשה כרוכות בזה סכנות רבות, כגון שיוכל האדם לימשך כל כך אחר ההשגות הנפלאות ורוב מתיקותן, שעל ידי כך ישכח את עיקר ענין התפילה עצמה. אבל ודאי שמפעם לפעם כאשר יתבונן ברוב טובו יתב' ורוב גבורתו בעולם, שיעורר אצלו עמקות נפלאה בתפילה. ופעמים כאשר יראה שנחלש אצלו החשק בתפילה, הרי העיון בספרים מסוג זה יעוררו אותו וירוממוהו, ובדרך זה יוכל לחזור לתפילת "תינוק בן יומו" ביתר שאת ויתר עוז.



פרק ה'

חשיבות הכונה באמן

א. ג' חיובים בעניית אמן, וממילא בחומר הכונה

הנה קודם שנכנס לענין הכונה בעניית אמן, יש לעמוד על עצם החיוב של עניית אמן. וכפי שיבואר שיש בזה ג' חלקים: יש אמן שהוא חיוב, יש אמן שהוא רשות, ויש אופן שאסור לענות.

וחילוקים אלו חשובים להבנת כונת הענייה, שהרי כל החומרה שהחמירו בעניית אמן בלי כונה היא מחמת חיוב הענייה שחייב לענות, וכשעונה בלי כונה הוי כאילו לא ענה, וכמו שכתב בחפץ ה' (לבעל האור החיים, על הגמ' בברכות) דחומרא דחו"ל באמן יתומה, "היינו דוקא כאשר יוכל העונה לענות אמן שאינה יתומה, דידע על מה הוא משיב, והוא אינו חש לשמוע הברכה לענות אחריה"

(והיינו, דהעונש הגדול הוא על הזלזול שמראה בזה, אחר שבידו לענות אמן כהלכתה ואינו עונה^(ט)).

ולכן אינו דומה חומר הכונה באמן המחוייב לחומרתה באמן שהוא רק רשות. וכגון שלא שמע את שם ה' מפי המברך (כ"כ בשונה הלכות ע"פ הביה"ל שם ובסי' קכ"ד), או שלא שמע את הברכה כלל אלא שהוא יודע על מה מברך.

וגם באמן המחוייב בה, אינו דומה החיוב בברכות שיוצא בהן יד"ח^(ט), שבהן נאמר לדעת השו"ע הדין של אמן יתומה, ובין החיוב בכל ברכה ששומע מפי ישראל, שאע"פ שגם בה מחוייב לענות, (כדאי' בשו"ע סי' רט"ו ס"ב: "השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אף על פי שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אף ע"פ שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחרי אמן"), מ"מ החיוב פחות (וכמתבאר בגדרי אמן יתומה כדלק').



ב. דברי חז"ל בחשיבות הכונה באמן

ובאמת מצינו בחז"ל דברים מפליגים בחומרת עניית אמן בלי כונה, כמו שמובא מהזוהר (דברים רפ"ה, ועי' לעיל): "אמר רבי יהודה, ובוזי יקלו - מאן דלא ידע לאוקיר למאריה, ולא אתפונן באמן, דתנינן גדול העונה אמן יותר מן המברך. והא אוקימנא קמיה דרבי שמעון, דאמן, משיך ברכאן ממבועא למלקא... ובאתון גליפין דרבי אלעזר - מאל"ף למ"ם, וממ"ם לנו"ן. פיון דמטו ברכאן לנון, מתמן נגדין ונפקין ברכאן לעלאי ותתאי, ומתפשטי בכלא. וקלא נפיק אתשקיו משקיותא דברכן, דאפיק פלגיא עבדא דמלקא קדישא. תאנא, כל מאן דשמע ברכה מההוא דמברך, ולא אתפונן באמן, עליה נאמר ובוזי יקלו. כמה דאת אמר, לכם הכהנים בוזי שמי. מאי עונשיה. כמה דלא פתח ברכאן לעילא, כך לא פתחין ליה. ולא עוד אלא כד נפיק מהאי עלמא, מכריזי קמיה, ואמרי, טרוקו גלי קמיה דפלגניא, ולא ליעול, ולא תקבלון ליה, ווי ליה, ווי לנשמתיה" וכו'. ע"ש^(ט).

יד). ובספר אהל רחל כתב דכלל הוא בדינו, המתנות הגדולות אשר נתן ה' לנו, אם לא מתעוררים לנצלם ולזכות בהם, הם נהפכים לקטרוג ועוון, ולכן האדם שתכלית בריאתו לקדש שם בוראו, אם תזדמן לפניו הזדמנות למיצי תכליתו זו, ע"י עניית אמן שמעיד על בוראו ועל אמונתו, והוא בהתרשלותו מחמיץ הזדמנות זו, נהפך עליו הדבר כקטרוג.

טו). ודעת הב"ח, מובא במ"ב, שגם חזרת הש"ץ נחשבת לברכות שיוצא בהם ידי חובה, ודלא כדעת השו"ע והרמ"א.

[ובהמשך נתבאר גודל השכר לאידך גיסא: "וכד ישראל לתתא, משמריין לאתבא אמן, לכוונא לביהו כמה דאצטריך, כמה פתחין דברכאן פתיחן ליה לעילא, כמה טבאן משתכחין בכלהו עלמין, כמה חדו בכלא. מאי אגר להו לישראל דגרמין האי. אגר להו בעלמא דין, ובעלמא דאתי. בעלמא דין בשעתא דעאקין להו, ומצלן צלותא קמי מאריהון, קלא מכרזא בכלהו עלמין, פתחו שערין ויבוא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי אמונים, אלא אמונים. פתחו שערין, כמה דישראל פתחין להו תרעין דברכאן, כך השתא פתחו שערין, ותתקבל צלותהון מאינון דעאקין להו].



ג. אמן בלא כונה אין לה משמעות

ובכתר ראש (להגר"ח מוולז'ין, אות כ"ב) כתב: "בענין תפילה בלא כונה, שהיא כגוף בלא נשמה, אמר רבינו ז"ל, שאם אינה נחשבת כקרבן שיש לה נפש, בכ"ז נחשבת למנחה שאין לה נפש", ובאות כ"ה כתב: "...ועל אמן בלא כונה אמר שלא מצא שום זכות!" [והדבר מבהיל, שגם הגר"ח, שהרחיב בנפח"ח להעמיד את חשיבותו של מעשה מצוה של כל איש ישראל, ופעולתו בעולמות העליונים גם בלא כונה, כאן ביאר ש'אמן' הוא יוצא מן הכלל, ואמירתו בלא כונה אין לה שום זכות].

טז). עי' לעיל בהערה, מה שהובא מהגר"ש דבליצקי זצ"ל בענין עונשי שמים שהם לפי מדריגות האדם, ולכן גם כשמוצאים לשונות של תביעה בדברים מסוימים, החומרה נמדדת לכ"א לפי מדרגתו.

[וכעת נראה עוד לציין, שלפעמים אדם לא נתבע בשמים על דרגה מסוימת, אמנם אחר זמן כשעולה בדרגתו בגן עדן, ורוצה לעלות לדרגה גבוהה יותר, לא נותנים לו אם לא יכנס קודם לגיהנם להזדכך עוד בהתאם לדרגה הגבוהה ההיא, (כך ראיתי מובא משער הכוונות (ענין שחרית של שבת, דף עד ע"ד) "הגיד לי מורי [האר"י] ז"ל, כי פעם הראו לו בהקיצ חכם אחד גדול מן הדורות הקודמים אלינו, שהיו דנים אותו בשמים על שפעם אחת היה הולך בדרך ביום השבת, ונכנס מאליו מעט עפר בתוך מנעלו בלתי כוונה, ולא נזהר מהסירו והלך בו ד' אמות ברשות הרבים, כי בעת הזאת הגיע זמן החכם ההוא להעלותו מדרגה למעלה מן המדרגה שהיתה לו עד אז בגן עדן, ובפעם הראשונה לא נענש על דקדוקי מצות כאלה, ורק עתה שרצו להעלותו למדרגה עליונה יותר היו דנים ומענישים אותו על דקדוקי מצות כאלה". ע"כ].

ואמנם קצת צ"ע בזה, דכל אדם צריך להתנהג כפי דרגתו, ומה תביעה יש על מעשה שהיה מותר לעשותו (ואולי מיירי בדברים שגם לפי דרגתו יכול להתנהג בהם, רק אינו מחוייב, וצ"ע).

האוצר ♦ גיליון כ"ב

ונתבאר עומק הדבר במהר"ל (נתיב העבודה פי"א), שביאר את דברי הגמ' (שבת קיט:): "מאי אמן – אל מלך נאמן", שלכאור' לא מובן מה ענין הגמטריא של 'אל מלך נאמן' לאמן, אלא ביאר שעניית אמן יסודה אמונה כללית, שהוא מאמין בו יתב' שהוא כל יכול. ולפ"ז ביאר הטעם ד'גדול העונה אמן מן המברך', ראשית – מחמת שהוא שבח יותר כללי, וכיון שהוא מצד הש"י שהוא מאמין בו לדבר זה אין קץ ותכלית, משא"כ הברכה אשר מברך האדם – אין הברכה מצד הש"י שהוא מאמין בו כי הכל יכול, רק שאמר שכך פועל הש"י (שמשבח על ענין פרטי). ועוד "כי העונה אמן צריך אל זה ההבנה והשכל שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה רק האמונה היא בלב, ולא כן המברך כי אף שראוי שיהיה לו כונת הלב מ"מ כיון שברך אם לא כיון יצא ג"כ. אבל אם עונה אמן בלא כונה אין זה אמן כלל".



פרק ו'

אמן יתומה

א. גדר אמן יתומה

והנה בגמ' שם (ברכות מז:): אמרו: "ת"ר אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו". ע"ש דברים נוראים על מי שעובר ע"ז. ופירש"י: "יתומה – שלא שמע הברכה, אלא ששמע שעונין אמן", וכן הביא בתוה"ר מהירושל': (ס"פ א"ד): "איזו היא אמן יתומה; א"ר אבא: דין דיתיב למברכה ולא ידע למה הוא עונה".

וזו חומרא יתירה על עצם הכונה באמן, דאם יודע על מה עונה אף שאינו מכוון, א"כ האמן חל על ברכה זו, אבל כשעונה אמן יתומה שאינו יודע על מה עונה, אין לאמן שום אחיזה. וכ"כ המהר"ל שם: "...שהרי כל ענין אמן שמקבל הברכה שאמר ומאמין שהוא כך, וזהו שהוא יותר מן המברך, אבל אם לא שמע הברכה אין כאן קבלה".



ב. שיטת רש"י ותוס' - שלא יודע על מה עונה

והנה הקשו הראשונים על דין אמן יתומה, מהגמ' בסוכה נא: גבי אלכסנדריא של מצרים שהיו שם כפליים כיוצאי מצרים, ואיתא התם שהש"ץ היה מניף בסודרים והעם היו עונים אמן, הרי שהיו עונים אמן גם בלא לשמוע הברכה. ורש"י תירץ ע"ז: "דהנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול". וכן תירצו התוס' [בברכות ד"ה אמן יתומה, ובתי' בתרא בסוכה ד"ה וכיוון שהגיע]: "שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו, אבל הכא [דאסרו אמן יתומה] מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד, אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה". וכ"כ הרמ"א (סי' קכ"ד ח'): "ויש מחמירין דאפילו אינו מחויב באותה ברכה, לא יענה אמן אם אינו יודע באיזה ברכה קאי ש"צ, דזה נמי מקרי אמן יתומה".



ג. שיטת ר"נ ותר"י - האיסור בברכה שמחוייב בה

והתוס' בסוכה (שם) תי' בתי' קמא בשם רבנו ניסים בשם רבנן דבני מערבא: "שעל מי שהוא חייב ברכה קאמר, ובענייתו אמן רוצה לצאת ידי חובתו - צריך שישמע ואחר כך יענה אמן ולא יענה אמן יתומה" (כדאיתא בירושלמי: "הונא אמר רב הן הן דחייב לומר ברכה ולא ידע מה הוא עונה").

וכן היא דעת השו"ע, שכתב: "ולא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת וש"צ מברך אותה וזה אינו שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך הש"צ, מאחר שלא שמעה, לא יענה אחריו אמן".

ובפשטות ביאור שיטתם הוא עפמשנ"ת לעיל, דחומרת הכונה באמן היא מחמת החובה לענות אמן, ו'לענות אמן' פירושו אמן בכונה, וממילא מובן שדוקא באלו ברכות שמחוייב בהן החמירו⁽¹⁾, אבל בשאר ברכות לו יהא כאילו שלא ענה. אבל

(1). וכן צ"ל לפירוש הגר"א והנפה"ח [שיבואר להלן] דכונת האמן קאי על ה'ברוך' שיהא מבורך, וא"כ קשה מדוע חמור העונה אמן יתומה, והלא בכל הברכות כונת האמן שווה שיהא מבורך, ומה אכפ"ל בגורם הברכה אם הוא מחמת העץ או האדמה. וע"כ צ"ל שס"ל כדעת רבנו יונה דתלוי בחיוב, ודוקא כאשר מחוייב בברכה ע"כ צריך לדעת גם על מה שעונה.

רש"י למד, דכיון שמחוייבים לענות אמן על כל ישראל המברך, ועניית אמן בלא כונה אינה ענייה כנ"ל, לכן צריך לדעת בכל ברכה על מה עונה, ואם לא ענה חטא ביטול האמן בידו.



ג. חומרא וקולא בכ"א

ונתבאר בב"י, דבב' דעות אלו יש בכ"א חומרא וקולא, דלדעת רש"י יש קולא - כשיודע מה בירך המברך - שאפי' בברכה שמחוייב בה יענה, וחומרא - כשאינו יודע, שאפי' בברכה שאינו מחוייב בה לא יענה.

ואילו לדעת רבנו יונה והר"ן, אילו היה חייב בברכה - אפי' יודע איזו ברכה בירך המברך, אלא שלא שמע הברכה - אסור לו לענות אמן, ומאידך בברכה שאינו מחוייב בה יכול לענות אפי' שלא שמע ולא יודע על מה עונה.

ולמעשה, כתב הביה"ל דיש להסתפק בזה, דמחד, הב"ח הט"ז ומגן גבורים כולם כתבו דבשאר ברכות שאינו מכוין לצאת בהן מותר לענות אפילו לא שמע ולא ידע איזה ברכה, אך ממ"א א"ז וח"א מוכח דיש לנהוג כהיש מחמירין ברמ"א, דבכל הברכות אם אינו יודע לא יענה. ולכן כתב: "דשב ואל תעשה עדיף, כי יש עונש על העונה אמן יתומה כמו שאחז"ל" (ובהמשך הביא מהאור"ז שגרס אחרת בירושל', דלפ"ז אין מקור משם לתירוץ הרבנו יונה לחלק בין אם מחוייב בברכה או שאינו מחוייב). וכ"כ המ"ב בסי' ק"ט (סק"ד) שהגומר תפלתו ושמע מיד הציבור עונין איש"ר, לא יענה אמן אז, רק יש"ר בלבד, דכיון דלא מתכוין אז על מה לומר האמן מקרי אמן יתומה, ורק אם נותן לבו ויודע אז על מה עונה האמן רשאי.



ד. לסמוך האמן לברכה

ועי' בב"י שהביא עוד פירוש מה היא 'אמן יתומה' - "שלאחר זמן מרובה שסיים הברכה ענה אמן על דעת אותה ברכה". וכן הביא ברמ"א: "ולא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן". ובמ"ב הוסיף: "ותוך כדי דבור כדיבור דמי, ושיעור תוך כ"ד הוא מחלוקת הפוסקים י"א שלשה תיבות וי"א ארבעה תיבות... (ובצבור קי"ל דעד שכלו רוב הצבור לענות אמן הוא עדיין בכלל הברכה, ומותר לכ"א לענות עמהם)", ע"כ.

ושמעתי להקשות, דהנה בסי' ר"ו פסק המ"ב דשיעור תוך כדי דיבור הוא ג' תיבות ודלא כהט"ז שכתב ד' תיבות, וכ"ה בסי' תפ"ז סק"ד, וא"כ צ"ע מדוע כאן הביא ב' הדיעות בשוה. אלא שבאמת בביה"ל העיר על עיקר הדבר לתלות השיעור בתוך כ"ד, דלשון האבודרהם: "...שלאחר זמן מרובה שסיים הברכה ענה אמן על דעת אותה ברכה", משמע לכאורה מזה דלא תליא שיעורא בכדי דיבור (והפמ"ג שכתב כן, הוא מכח לשון הרמ"א שכתב 'מיד', ומש"כ כן בפשטות משום דאין שיעור אחר לדבר במה ייחשב סמוך). וא"כ צ"ל דמשו"ה היקל המ"ב דאפשר לסמוך גם על השיעור של ד' תיבות, מכיון דבעיקר הדין יש מקום לומר דמהני גם ביותר מכדי דיבור (ובפרט שבסי' תפ"ז דעת הפמ"ג עצמו היא כהט"ז, דהשיעור הוא ד' תיבות).



פרק ז'

כונת האמן

א. כונת אמת, ובתפילה - כן יה"ר

כתב השו"ע (קכ"ד ס"ו): "ויענו אמן אחר כל ברכה, בין אותם שיצאו ידי תפלה, בין אותם שלא יצאו, ובכוונה שיכוין בלבו: אמת היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה". ובמ"ב (סקכ"ה) הוסיף מדברי המג"א בשם הב"ח, דהכונה שכתב השו"ע בלשון האמנה שייך בברכת הודאה, אבל בתפילה צריך שיכוין אמת היא, וגם אני מתפלל שיהי רצון שיקויים דבר זה. וכונתו לברכות כמו חזרת הש"ץ, שהן ברכות ארוכות שיש בתוכן תפילה, ולכן האמן קאי גם על תחילת הברכה ולא רק על סופה, כמש"כ הב"ח שם: "...ועוד יכוין לומר ויהי רצון שכך יתאמת לעינינו, וימלא משאלותינו ששאלנו ממנו חננו מאתך דעה וכו' השיבנו סלח לנו, וכן בכל שאר הצרכים ששאל השליח ציבור הנה אנחנו מחזיקים אותה השאלה ומתפללים לפניו יתעלה שיאמנו דברי בקשות אלו".

ועיין בגמ' בשבת (קט:): "מאי אמן? - אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן", ובתוס' שם כתב דצריך לכוין כונה זאת, וכ"מ בשו"ע [שכתב בסס"ח שיאריך באמן שיעור שיוכל לומר אל מלך נאמן, וביאר המ"ב 'כי זהו פירושו של אמן', וכ"כ בלחם רב דזהו הטעם בשו"ע דמפני שצריך להרהר בכוונה זו, לכן צריך להאריך בשיעור זה

כדי שיוכל לכון כך]. וכמשנ"ת שזהו יסודו של אמן, שהוא אמונה כללית בהי"ת שהוא כל יכול.

ועי' בהערה בצורת הכונה בכל אלו הפירושים^(ח).



ב. דברי השל"ה

והרחיב בזה השל"ה (מס' תמיד נ"מ אות נ"ט) ונעתיק חלק מדבריו, שהם יסודיים מאוד, וכך כותב השל"ה:

בפירוש וכוונת מלת 'אמן' יש פנים שונות, על כן צריכים אנחנו להודיע לתועי רוח בינה, כדי שלא יצא שכרם בהפסדם.

...ובברכות השיר והשבח וההודאה לו ית', כגון ברכת אלהי נשמה שנתת בי, וברכת מודים... ובהם יכוין העונה - אמת היא הברכה וההודאה שבירך והודה המברך, כעל כל טוב אשר גמלנו ה', ואני מודה ומאמין שהשבחים לו יתברך הם יאים ונאים. (ובברכות הנהנין, יכוין העונה, אמת הוא השבח והברכה שבירך המברך, שהוא יתברך ברא והמציא זה הפרי או זה הענין).

אמנם, ברכות השאלות והבקשות והתחינות, כגון: אמן שאחר הקדיש, ואחר ברכות רחם, והרחמן שבברכת המזון, ואחר זכרנו שביעלה ויבוא ודומיהן, ואמן שאחר ברכת כהנים, יצטרך להתכוין העונה אחר המברך והמבקש, יהי רצון שיאמנו בקשת המברך והמבקש, ושכן יעשה ויקיים ה' את דברו.

והברכות האמצעיות שבשמונה עשרה, הם כולם שאלות ובקשות שאנו שואלין ומבקשים ממנו יתברך צרכנו. (וכן ברכת רצה, ושים שלום, ושלום רב, הם

יח). הנה בפשטות משמע שכל אלו הכונות צריך לכוונן בפרטות, ולא סגי בכונה כללית 'אמן וכן יהי רצון', ולכאן צ"ע איך אפשר להכניס כל אלו הכונות במילה אחת (ובפרט לפמשנ"ת בשו"ע דהאריכות באמן כדי שיעור 'אל מלך נאמן' היא בשביל שיוכל לחשוב מילים אלו, א"כ אם נרצה לחשוב כל הפירושים הנ"ל, נצטרך אריכות רבה עוד יותר).

אמנם לפי היסוד שנתבאר לעיל בגדר כונת התפילה, שאין ענינה לחשוב תיבות הפירוש כמות שהם, אלא שבשעת אמירתו מונח בדעתו משמעות המילים, לפ"ז מובן מאוד שא"צ לחשוב בפועל 'אמת שאתה חונן דיעה ויה"ר שתחננו דיעה' וכו', אלא דאחר ששמע הברכה, ומונח בדעתו כל מה שאמר המברך, ממילא כשאומר 'אמן' - ומכוון 'אמת וכן יה"ר' יש בדעתו את כל מה מה שמאמן בדבריו. וכ"ה בודאי לפי משנ"ת לעיל שהחומרא המיוחדת בכונת אמן היא משום שקל לכון בה, וע"כ נתבע עליה האדם יותר, וא"כ אם צריך לכון כונות מסובכות, א"א לומר דבר זה.

כולם בקשות^ט). ואולם החתימות שבהם, הם שבחיו ותואריו הנכבדים יתברך. על כן אחר ברכת אתה חונן, יצטרך לכוין בהם העונה אמן, אמת היא הברכה שבירך המברך, שהשם יתברך הוא חונן הדעת, והוא יקיים ויאמן דברי המבקש, ויחננו מדע בינה והשכל. וכן בכל האמצעות.

...על כן יכוין האדם במאד שיהא לו אוזן שומעת, לשמוע אל הרנה ואל התפילה אשר השליח צבור אומר, איזה הוא ברכה, או איזה ענייה היא תפלה ובקשה שמתפלל ושואל צרכי עם ישראל, או איזה ברכה ואיזה ענייה הוא שבח והודאה ומשבח ומהלל לו יתברך, ובלבבו יבין לענות אמן כהוגן וכראוי.



ג. דברי החיי"א בכונת אמן

והנה המשנ"ב מקודם לכן הביא את דברי החיי"א: "דיכוין בענייתו אמן גם על מה שאמר המברך ברוך אתה ד', דהיינו שאמר הש"ץ ברוך אתה ד' מגן אברהם יכוין העונה את האמן אמן שיהיה מבורך שם ד' שהיה מגן אברהם".

ויסוד דבריו הוא עפ"י דברי הגר"א בכונת ברוך, וכמש"כ: "...הכוונה "אמן" שיהיה מבורך, וכן שמעתי בשם הגר"א ש"ברוך" פי' שיהיה מבורך, לא כמו שחושבים פי' ברוך, לשון שבח. רק שאנחנו מבקשים שיהי' מבורך, כידוע^ז. אם כן גם אמן פירוש כנ"ל, ומצינו גם כן בגמרא [ברכות ז, א] שא"ל הקדוש ברוך הוא לר' ישמעאל, ישמעאל בני, ברכני". ע"כ.

(ט). עי' בביה"ל שכ' דבמג"א בשם הב"ח כ' דגם בג' ראשונות יש כונה זו של תפילה, אמנם בב"ח עצמו משמע דראשונות, שהן מיוחדות לשבח, יש לכוין רק שאמת הוא דברי המברך, וכל גדר התפילה הוא באחרונות.

כ). וכמו שהאריך הנפה"ח בש"ב פ"ב: "כי מלת ברוך. אינו לשון תהלה ושבח כמו ששומה בפי ההמון. שהרי כשאמר לר' ישמעאל בני ברכני לא אמר שם שום שבח בברכתו אלא תפלה ובקשת רחמים.. אבל האמת כי ברוך פירושו לשון תוספת וריבוי וכענין קח נא את ברכתי גו'. וברך את לחמך. וברך פרי בטןך וגו'. והרבה כיוצא במקרא... ובזהר אמר בכ"מ לאמשכא ברכאן כו'. לארקא ברכאן לאוסופי ברכאן. תוספת רבויא דברכאן כו'... והכוונה על השגתנו אותו מצד כחות הנשפעים מאתו בהתחברותו ברצונו להעולמות... כי העולמות הם הצריכים לענין התוספת ורובי ברכה מעצמותו ית' המתחבר אליהם... ולכן מקדימין אנחנו לומר אתה ה' מלך העולם. פי' אחר שרצונך היה להוות העולמות ולהתחבר אליהם לאמלא עליהן. לזאת בקשתנו שיתברך מקור הרצון לאמלא כן לעלמין.

ובאמת שדברי החי"א אינם עולים בקנה אחד עם דברי השו"ע, שהרי החי"א פירש כן דוקא מחמת פירוש הגר"א בברוך שהוא לשון האצלת ברכה, שלפי פירוש זה כונת הברכה 'ברוך אתה ה' מגן אברהם' – היינו שיהיה מבורך השם שהוא מגן אברהם, ולכן גם האמן בעיקר קאי על ה'ברוך' [מכיון שלדידיה ה'ברוך' הוא עיקר הברכה, והברכה עצמה 'בפה"ע' וכו' הוא היכ"ת שמחמתו מברך את ה', ולכן פשיטא ליה שהאמן קאי על הברוך, בלבד שהוא העיקר^{כא}]. אבל השו"ע שפירש את האמן בדרך האמנה, משמע משום דגם הברכה עצמה היא שבח ותהילה שהוא מקור הברכה (כפי שפי' האבודרהם שהביאו הב"י לפנ"כ), וזוה מתאימה כונה זו של האמנה שמאמין בשבח זה [שעיקר הברכה לדידיה הוא ה'פרי העץ', והברוך הוא הקדמה שבא לשבח את ה' מחמת מה שהביא לו את פרי העץ].

וכן הובא בשם הגר"א (באמרי נועם ברכות ס:): "...אמן פירושו שיתקיים הדבר שיתברך הקב"ה, ולא כמו שכתבו שיש חילוק בכונת אמן, ואינו כן אלא צריך לכוון בכל אמן כונה אחת", הרי מפורש שדבריו הם חלוקים על דעת השו"ע. ועיין ג"כ במעשה רב החדש בשם רי"ז מסלנט בשם הגר"ח מואלאזין בשם הגר"א זי"ע שאמר לולי דמיסתפינא אמינא לכוין באמן עכ"פ רק 'הלואי' (דהיינו שא"צ ג"כ לחשוב הלואי שיהיה ברוך, אלא רק מילת הלואי).



ד. קושיא בדברי המ"ב

וא"כ קשה בדעת המ"ב, שהביא גם את פירוש דברי השו"ע, וגם את דברי החי"א.

והיה אפשר לומר שהביא ב' השיטות כדרכו, ולא הכריע, אמנם בלשונו אין משמע כן, שהרי עיקר ביאורו בשו"ע הוא כשאר הנו"כ דהאמן קאי על השבח ורק הוסיף: "שיכוון גם על מה שאמר ברוך", ומשמע דעיקר הפירוש נקט כהשו"ע, ובא להוסיף לרווחא דמילתא את פי' החי"א.

כא). וכן חומרת ברכה לבטלה שונה מאוד בין הפירושים, דלפי הפירוש הפשוט שברוך הוא שבח, וא"כ הברכה היא העיקר שבא להודות, וה'ברוך' הוא הקדמה שמשבח את ה' מחמת פרי העץ וכו', א"כ כאשר מברך לבטלה נמצא הופך את שם ה' כהיכי תמצוי לדבר בטלה וריק ח"ו. אבל אם הפירוש הוא תוספת וריבוי, וא"כ עיקר הברכה הוא הברוך, ופרי העץ הוא ההיכ"ת שמחמתו מברך את ה', א"כ גם כשבירך לבטלה עשה את אותה הפעולה של ברכת ה', ורק הסיבה הגורמת לו לברך איננה.

ועוד יש להתבונן, שהחיי"א כתב בסתמא שהאמן הולך על הברוך שיהא מבורך, וכן בשם הגר"א נתפרש בכמה מקומות דקאי רק על הברוך ותו לא, אמנם במ"ב כתב הלשון: "יכוין העונה את האמן אמן שיהיה מבורך שם ד' שהיה מגן אברהם", הרי שהוסיף המ"ב מדיליה דגם אי נימא דברוך הוא שיהא מבורך, מ"מ נשאר עיקר הברכה בלשון שבח.



ה. הכונה הנסתרת כלולה, אף אם לא מכון לה

ונראה לבאר כל זה, דהנה באמת ב' מהלכים אלו בפירוש ברוך אינם סותרים זה לזה, שהרי בכמה מפרשים הביאו את שניהם, ובראשם הרשב"א [שיובא להלן] והרבנו בחיי (דברים ח, י, ע"י לשונו בהערה^{כב}), וכתב דיש הפירוש ב'דרך הפשט', ויש הפירוש ב'דרך הקבלה' (כ"א מרבתי, וכדרכו בכל החיבור לחלק הפירושים בפסוקים לארבע חלקים, פשט, דרש, דרך הקבלה, ודרך האמת).

והיינו, שיש את הפירוש שנמסר להמון העם לכון בדרך הפשוטה, והפירוש של לשון תוספת אינו מוכן אם לא בדרך הקבלה (מה שמקובלים איש איש מרבתי, עפ"י יסודות החכמה והעבודה), ולכן אף שידעו הראשונים שכן הוא האמת בדרך הקבלה, מ"מ בגדר 'פשט' לומר שכך תקנו חז"ל להמון העם, א"א לפרשו.

וזהו כמו בכל המצוות ודרכי העבודה, שיש בהם ענינים נגלים וענינים פנימיים, ואין צריך להיות התאמה וקשר בין הדברים (ולמשל - כמו שנאמר דסוכה ע"פ פשט היא זכרון שאנו זוכרים ענני הכבוד, ובפנימיות הדברים הוא הגנה שהי"ת מגן עלינו, שזה נראה סתירה, אבל באמת תרוויחו איתנייהו, ואנו צריכים לכוון את הכונה הפשוטה).

וכך ב'ברוך', שע"פ פשוטו אנו משבחים אותו שהוא מקור הברכות, אבל בפנימיות הדברים מגיע תוספת השפעה.



כב). ז"ל: "וע"ד הפשט: אומר תחלה כי הברכות אינן צורך גבוה אלא צורך הדיוט... כי כל המברך על מה שנהנה הוא מעיד על ההשגחה שהוא יתעלה הממציא מזון לשפלים כדי שיחיו, ובזכותם התבואה והפירות מתברכין ומתרביין (והנהנה ואינו מברך גזול ממנו ההשגחה ומוסר הנהגת השפלים לכוכבים ומזלות). וע"ד הקבלה: וברכת את ה', אין הברכה צורך הדיוט בלבד וגם אינה הודאה בלבד, אבל הוא לשון תוספת ורבוי מלשון 'וברך את לחמך ואת מימך'... וברכתנו היא סבה שיתברכו כל בריותיו ממנו, ואמרו עוד שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים, ואילו לא היתה הברכה והתפלה כי אם הודאה לבד למה יתאוה לתפלתן של צדיקים המועטין יותר משאר רבים, והלא ברב עם הדרת מלך".

ו. פירוש הרשב"א - השפע מגיע מכח ההכרה בהי"ת

וכן משמע מדברי הרשב"א (ח"ה סי' נ"א) שהאריך במשמעות הברכה, וכתב: "שהוא כמלך שהכל מברכין אותו - ר"ל נותנין הברכה ומודים שהוא אדון כל אותה הברכה, ואוצרות טובו לא יכזבו לעולם. וכל שהוא מוסיף בטובו יוסיפו הכל להכיר וידעו כי אין לברכתו שיעור וערך ולא הפסק. ואילו היו עבדיו מקטינין אותו והיה פוסק להיטיב להם ידעו ויחשבו עבדיו שלא הכירו בגדולת המלך ולא הרגישו שסבה מהם שאוצרתיהן חסרים מכמות שהיו ואינו כן. אלא הם סבה ולא מצד המלך. וככה ענין הברכות, שאנו מודים לפניו על מזונותיו ועל טובות המגיעות לנו מאתו ית', ומתפללים שיתמיד טובו לברכותיו כדי שידעו הכל שהוא ברוך. וכאומרו ברוך ומבורך בפי כל הנשמה".

ומבואר מדבריו, דמשמעות תוספת הברכה, היינו במה שכולם מכירים בזה שהוא מקור הברכות ומודים על זה, שזה גופא הסיבה שיוסיף להשפיע (עי' בהערה ציור לדבר^{כז}).



ז. חשיבות הכונה באמן יותר מבברוך

ונראה להוסיף לפ"ז, שאף אם נאמר שלגבי ברוך לא הכריע המ"ב מה לכוון^{כח}, שאף אם נכוון לשון שבח כפשוטו, האמת תישאר שע"פ הקבלה אנו פועלים ברכה.

אכן לגבי 'אמן' אין הדבר כן, כיון שאמן הוא רק קיום והאמנה על דברי המברך, והכונה הכלולה באמן תלויה בכונת העונה לבד, כמשנ"ת בארוכה לעיל, וממילא מובן דלכן החמיר המ"ב לכלול גם את הכונה 'הנסתרת' בברכתו, כיון שגם הפירוש הזה קיים בברכה, ואם לא יכוון העונה, לא ייכלל מאליו.

כג). ציור לדבר, דינר למוסדות חשובים, ומגיע המנהל ומכריז שהיושב כאן בשולחן הוא הנדיב המחזיק את כל המוסדות, וכולם מכוחו, והוא המשפיע כל הצרכים של כולם, וכו', שבעצם הוא שיבח והכיר את הנדיב לכולם, אבל בזה מתרבה השפעתו שעוד ועוד יגנו מהשפעתו.

כד). וכן הובא בספר תולדות הח"ת, שאמר פעם [בערך] 'ברוך - איננו יודעים מה לכוון (מקור הברכות או תוספת), 'השם' - גם כן איננו יודעים מה לכוון (אם כהשו"ע או כהגר"א), אבל 'אתה' - זוהי המילה הפשוטה 'דו', אתה העומד מולי, כדבר אש אל רעהו.

ונפ"מ מזה, לאנשים כערכינו שאין בנו יכולת לכוון ג' כוונות במילה אחת, ועלינו לדרוש מהי עיקר הכונה לדינא, דבפשטות נאמר לפ"ז שעיקר הכונה לפי המ"ב היא כדעת השו"ע 'אמת הברכה', (ו'יה"ר' בברכה שיש בה תפילה), והכונה השניה רק לתוספת. וצ"ע למעשה.



ה. פירוש 'ברוך'

ולהשלמת הדברים נביא את לשון האברבנאל (פרשת וזאת הברכה, וכ"ה ברד"ק שורש ברך) בפירוש ברוך, וז"ל: "ברכת הבורא לברואים היא שפע שישפיע עליהם טובות. אמר וברך את לחמך ואת מימך. ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו וגו'. שענינם הטבע והשפע הנתן לאותן הדברים... אמנם ברכת הברואים לבורא אינה שפע, אבל היא הודאה שבח והלול, כמאמר דוד אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי. הנה שם הברכה שם נרדף לתהלה. וכן תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר וגו'. וזהו ענין אמרנו ברכו את ה' המבורך. רוצה לומר הללו ושבחו את ה' שהוא הראוי להלל ולשבח והוא המהולל באמת. ומזאת הבחינה יקרא הקדוש ברוך הוא חנון ורחום מן הפעול".

ובספר העיקרים (מאמר ב' פכ"ו): "ברוך שם משותף, יאמר על מקבל הטוב והשפע מזולתו, כמו ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה וכו', ויאמר על נותן הטוב והשפע לזולתו, כמו ברוך ה' צורי המלמד ידי לקרב, ברוך אתה ה' למדני חקיך וכו'. ... וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע. וכשיאמר על המקבל יהיה ברוך פעול, וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר, כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם השם יתברך להיות הפעל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה. ... וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים מן ההצלחות אי אפשר שיבא אלא מפועל חי ורוצה וחכם ויכול, ולזה מה שנבחר לשון ברוך לשבח בו את השם יתברך, לפי שהוא שם נאמר על כל ההצלחות ויורה על היותם מגיעות מפועל חי וחכם ורוצה ויכול, כאלו תיבת ברוך שם כולל לכל מיני השלמיות... להורות שהשם יתברך מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות מאיזה מין שיהיו מושפעות ממנו".



סיכום ודינים העולים

א. המתפלל צריך שיכוין את פירוש המילות, וזהו מעיקר התפילה ויסוד העבודה שבלב (וכמש"כ הרמב"ן שמצות התפילה מדאורייתא שתהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם), וכן הוא מצורת התפילה והברכה, שלא יזרקם מפיו אלא יאמרם בכונה.

ב. ומ"מ העיקר לצאת יד"ח תפילה תלוי רק במעשה בחיתוך שפתיים, שזהו היסוד לכל, ועליו אפשר להוסיף את הכונה, שמעלה את התפילה לעולמות העליונים.

ג. וברשב"א נתבאר עוד, שגם בחלק הכונה יש דרגות רבות, והכונה היסודית של האמונה בה' והתפילה לפניו יש לכל ישראל (וכעין דברי החזו"א לגבי כונת עומד לפני המלך).

ד. והעיקר שכל אחד ישתדל ויתאמץ כפי יכולתו, ובפרט בסוף הברכות, שבהן יותר חשובה הכונה, כמש"כ הטור.

ה. בדין כונת השמות נתבארו ג' חלקים: א. מורא בשעת אמירת ה', כמשנ"ת בארוכה, ב. כונה באמירת השם, שצריכה להיות יתירה משאר התפילה, ג. כונה לפירוש השם, כמש"כ הטור והשו"ע.

ו. בדע"ק ואפיק"י חידשו דמהני תנאי לכונת השמות. וראיתם מכתובת האזכרות שמהני תנאי, דכל העושה על דעת ראשונה עושה. והערנו לפי טעם זה, דאין זה מהני באופן כללי, אלא רק כשמתחיל את המעשה עצמו עם כונה כזו, הכל נמשך אחר ההתחלה. וממילא כשהפסיק ג"כ א"א לומר בתפילה הבאה שהוא באותו תנאי. וכן בעיקר הדבר הבאנו מהפוסקים דגם בס"ת כונת השמות חמירא, ובעי' צירוף של מחשבה בשעת הכתיבה עם התנאי, ולפ"ז גם כאן יועיל רק בצירוף הכונה כל דהו שיכון בשעת האמירה.

ז. והעיקר נראה דתועלת התנאי לצורך הכונה בפועל, ולפי הנתבאר דיסוד הכונה בתפילה הוא במה שמצוייר בשכלו מה שמוציא בפיו, אלא דבשמות הקודש א"א להיות מצוייר בשכלו אמיתות הכונה, ומה שיכול לעשות הוא להתבונן בראשית היום על תוכן ענין השמות והוראותם, ובזה יועיל.

ח. בש"ע כ' לכוון באמן אמת הברכה (היינו החתימה) ואני מאמין בזה, ובמ"ב הביא מהמג"א דבתפילה יכון גם יה"ר שיתקיימו וייאמנו הבקשות.

ט. במ"ב לפנ"כ הביא את פי' החי"א דיכוון גם אמן שיהא מבורך שם ה', וזהו עפ"ד הגר"א ונפה"ח ש'ברוך' פי' שיהא מבורך, ולכן האמן קאי רק עליו (וכמשנ"ת שלפי' זה הברוך הוא מרכז הברכה ולא החתימה).

י. אמנם לפי השו"ע שברוך הוא שבח, וא"כ החתימה היא עיקר הברכה, א"כ האמן מכוון ג"כ על עיקר הברכה, וא"כ צ"ע במ"ב שכתב לכוון שני הכוונות, אע"פ שחלוקים ביסודם כנ"ל.

יא. וצ"ל שבאמת גם לפי הפי' שברוך לשון שבח, יש מקום לפי' בדרך הנסתר, ואף אם לא מכוון לו הוא נכלל מאליו בנוסח הברכה, אבל באמן שתלוי רק בכוונת האומר, לכן כ' המ"ב לכוון גם את הפי' השני.



הרב יואל שילה

זמני ק"ש והתפילה

א.

תחילת זמן ק"ש

הפסוקים: כתוב בסוף פרשת ואתחנן (דברים ו' ז') "וּשְׁנַנְתֶּם לְבַנְיָהּ וּדְבַרְתֶּם בָּם בְּשַׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכְךָ וּבְקוֹמְךָ", וכן בפרשת עקב (דברים י"א ט') "וּלְמַדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשַׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכְךָ וּבְקוֹמְךָ" - ולמדנו שזמן קריאת שמע של שחרית הוא בזמן הקימה.

משיראה את חברו: שנינו בפרק מאימתי (ברכות ט':) "מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן רבי אליעזר אומר בין תכלת לכתר, עד הנץ החמה רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות" - ולמדנו שתחילת זמן "וּבְקוֹמְךָ" מותנה ביכולת להבחין בדבר הקשה להבחנה באור מועט, ובגמרא (שם) איתא: "ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו, אמר רב הונא הלכה כאחרים" - ונמצא שתחילת זמן ק"ש לדעת רב הונא הוא משיכיר את חברו, אלא שאב"י שם לא פסק כאחרים לק"ש "אמר אב"י לתפילין כאחרים" [וחלק מהראשונים גרסו "לתפילה כאחרים"], אלא פסק לקריאת שמע כותיקין "לקריאת שמע כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה".

ירד לטבול: עוד שנינו בפרק מי שמתו (ברכות כ"ב:): "ירד לטבול: אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה - יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו - יתכסה במים ויקרא" - ולמדנו שיש מעלה לקרוא שמע לפני שתנץ החמה, ועל זאת אמרו בגמרא (ברכות כ"ה:): "לימא תנא סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה! אפילו תימא רבי יהושע ודלמא כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" - ונמצא שהמעלה לקרוא קריאת שמע עד שלא תנץ החמה אינה רק לדעת רבי אליעזר, שהנץ החמה הוא סוף זמן קריאת שמע, אלא המעלה לקרותה עד שתנץ החמה היא אף לרבי יהושע, שזמן ק"ש מסתיים בשלש שעות ביום.

הנברשת: עוד שנינו בפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ז): "הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח היכל", ובגמרא (יומא ל"ז) הסבירו למה הנברשת היתה משמשת: "תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע", והקשו בגמרא מדוע הוצרכו לסימן זה - הרי הכהנים שהעבודה מוטלת עליהם הקדימו לקרוא שמע קודם היום שמא תמשך העבודה, ובשל כך הם עלולים להמנע מלקרות שמע (רש"י, וראה בראב"ד תפילה י' י"ג ובמאירי יומא ל"ז. וברמב"ן במלחמות ברכות עמ' 3, ובגבורת ארי יומא ל"ז: שאנשי המשמר קראו רק לאחר שעלה השחר, והקורא עמם רק לא יצא יד"ח מצוה מן המובחר) ואנשי המעמד קראו לאחר זמנה: "מיתיבי הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים", ותירץ אביי שסימן הנברשת נצרך "לשאר עמא דבירושלים" שקראו ק"ש בזמנה - ונמצא שנצוצי החמה המוחזרים מהנברשת היו הסימן לתחילת זמן קריאת שמע.

עת רצון: עוד שנינו בפרק תפילת השחר (ברכות כ"ח:): "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים", ושאלה הגמרא (ברכות כ"ט:): "מאי קבע?" והסבירו אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין שמדובר במי שתפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון (רש"י): "כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ואמר רבי זירא מאי קראה - (תהלים ע"ה ה) 'יְיָאוּךְ עִם שְׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יְרֵחַ דֹּר דֹּרִים'".

שלשת הנדונים: יש לברר שלשה נדונים: א. אם כוונת אביי שזמן ק"ש הוא כותיקין היא שהמתנה להנץ היא מעלה או שאז תחילת זמן קיום המצוה, ב. אם סיום זמן ק"ש הוא כותיקין, כפסק אביי, או שזמנה נמשך עד שלש שעות, כדברי רבי יהושע, ג. אם תחילת זמן התפילה לכתחילה הוא כתחילת זמן ק"ש או רק מהנץ.

אימתי תחילת זמן ק"ש לכתחילה: מאחר שכל דעות התנאים שמצאנו בהגדרת תחילת זמן ק"ש מיירי בזמן מוקדם שרק מתאפשר להבחין בו בדברים שקשה להבחין בהם באור מועט: משיכיר בין תכלת ללבן, בין תכלת לכרת, בין זאב לכלב, בין חמור לערוד או משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו - לכן

אינו מסתבר שאב"י שפסק לק"ש כותיקין חולק על כל התנאים, אלא המושכל ראשון הוא שאב"י רק אמר שיש מעלה לקרוא ק"ש כותיקין [כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל בהנה"ח שהוא עת רצון] אבל לא אמר שלכתחילה אין לקרוא ק"ש לפני כן, וכ"כ ברשב"א (ברכות ח': ד"ה ושל שחר): "ושל שחר משעה שעלה עמוד השחר עד שיכיר בין תכלת ללבן לכתחלה לא יקרא אלא בשעת הדחק... משיכיר בין תכלת ללבן רשאי לקרות ואפילו לכתחלה כסתם מתניתין... למצוה מן המובחר ממתין כותיקין עד שעה הסמוכה להנץ החמה כדי שיגמור עם הנץ החמה ויסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום וכדפסק אב"י לקמן, וזהו למצוה מן המובחר ולא לעיכובא דותיקין לא פליגי אשיעורי דמתני' ודברייטא אלא דמשום תפלה שתהא עם הנץ החמה הוא שמצריכין לאחר עד סמוך להנץ ומדכתיב יראוך עם שמש הא משום חובת ק"ש לא, וכולהו תנאי נמי למצוה מן המובחר כותיקין סבירא להו". וכאשר דנים על תחילת זמן ק"ש לכתחילה לכאורה יש לומר שלש אפשרויות: א. שאב"י סובר כרב הונא, שתחילת זמן ק"ש לכתחילה הוא כאחרים משיכיר את חברו, ב. שאב"י חולק על רב הונא וסובר שתחילת הזמן לכתחילה הוא משיכיר בין תכלת ללבן, ג. האפשרות הרחוקה היא לומר שאב"י חולק לגמרי על תחילת זמן ק"ש בשעה מוקדמת וסובר שרק בהנץ החמה הוא תחילת זמן ק"ש לכתחילה, ויבוארו בזה שיטות הראשונים.

א. לחלק מהראשונים - משיראה את חבירו: הרי"ף (ברכות ד'). כתב שאין כל אדם יכול לכוון ולעשות ממש כותיקין [לסיים גאל ישראל ברגע הנץ (תר"י)] "ואפילו הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה" - ומזה שקרא להנהגת הותיקין "מצוה" בלבד משמע שסובר שמעיקר הדין מותר לקרוא ק"ש לפני כן". לדעת תר"י (ברכות ע"ח) אינו נראה שאב"י חולק על רב הונא, וממילא תחילת זמן ק"ש הוא משיכיר את חברו: "אע"פ שהותיקין היו קורין אותו סמוך להנץ החמה אפילו הכי מודו דזמן התחלת קריאתה קודם הוא - דהלכה כאחרים שאמרו משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות... ויכירנו, וקודם

א). הב"י כתב שנראה שדעת הרי"ף כרמב"ם כי הרי"ף הוסיף 'וכן הלכתא' על הסברא שאב"י אמר 'לתפילין כאחרים, לק"ש כותיקין' - ומכלל שסובר שחולקים או שאב"י פירש שרב הונא לא אמר הלכה כאחרים אלא לתפילין אבל לק"ש כותיקין. אמנם בשו"ע חזר בו ופירש שהרי"ף סובר כטור מפני שהרא"ש שבד"כ קאי כוונתה והתר"י שנכתב על הרי"ף - כתבו דלא כרמב"ם ולא הזכירו שהרי"ף מחמיר בזה (פרי יצחק ב').

לכן אין לו לקרות אלא בדיעבד", וכ"כ הרמב"ן (מלחמת ה' ברכות ע"ג): "לפיכך קבעו חכמים זמן קריאתה משיכיר בין תכלת שבציצית ללבן שבה... מאן דאמר כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו כמאן דאמר בין תכלת ללבן כלומר דחד שיעורא הוא..." וכן דעת הטור (נ"ח), וכן פסק השו"ע (נ"ח א'): "זמן קריאת שמע של שחרית משיראה את חבירו", וכ"כ הבה"ל (פ"ט ד"ה יצא).

ב. לחלק מהראשונים - משיכיר בין תכלת ללבן: לחלק מהראשונים אביי חולק על רב הונא, וממילא מסתבר שתחילת זמן ק"ש הוא משיכיר בין תכלת ללבן, כ"כ הרשב"א (ברכות ח'): "של שחר משעה שעלה עמוד השחר עד שיכיר בין תכלת ללבן לכתחלה לא יקרא אלא בשעת הדחק... משיכיר בין תכלת ללבן רשאי לקרות ואפילו לכתחלה כסתם מתניתין", וכ"כ הרא"ש (ברכות א' י'): "ומודה אביי דתחלת זמן קריאה הוא משיכיר בין תכלת ללבן כסתמא דמתניתין", וכ"כ הראב"ד (על הרי"ף ברכות ע"ג), וכ"כ המאירי (בית הבחירה ברכות ט:).

ג. לרמב"ם - מהנץ: הרמב"ם (ק"ש א' י"ב) כתב: "מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו" ולא הזכיר הרמב"ם זמן מוקדם לתחילת ק"ש לכתחילה², והסביר הב"י שהרמב"ם הבין שכוונת אביי אינה רק להורות על מעלה בעלמא להמתין עד הנץ אלא שהוא סבר שהנץ הוא תחילת זמן ק"ש לכתחילה כי עדיף לקרוא ק"ש בזמן שרוב האנשים כבר קמו, וכן נקט הפר"ח (נ"ח א'): "העיקר והכי נקטינן כשיטת הרי"ף והרמב"ם שזמן ק"ש לכתחילה מתחיל בהנץ, ולא מזמן משיכיר - כי אביי

(ב). ראה בחוברת 'ממזרח שמש' דיון בכוונת הרמב"ם שכתב (ק"ש א' י"א) "שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו שעה קודם שתעלה השמש", וגרסאות שונות בדבריו.

בספר זמני ההלכה למעשה הקשה מדוע הרמב"ם לא כתב את תחילת זמן קיום המצוה כמשנה וכדינא דגמרא - וחדש שכוונת הרמב"ם היתה שיתחיל האדם לקרוא ק"ש משיכיר את חבירו ואם הוא יכול להאריך יכוון לגמרה עם הנץ, ועכ"פ ודאי יוצא מזמן שיכיר את חברו, ובזאת מיושב שהרמב"ם הזכיר את תחילת הזמן וגם מבואר בו אימתי זמן זה. כעין ראייה לכך שזמן ק"ש אינו משיכיר את חבירו מצאנו בברכות (י"ד:): "שהסבירו מדוע רב הניח תפילין לפני שקרא ק"ש" וכי תימא בדלא מטא זמן קריאת שמע" - דמוכח שזמן ק"ש מאוחר מזמן תפילין, אמנם אין זו ראייה מוכרחת, דראה במהרש"א שכוונת הגמרא היא שלא הגיע לא זמן ק"ש וגם לא זמן תפילין, וכוונת הגמרא לומר שרב עסק בתורה לפני ק"ש, ובכך יישב את דברי רש"י.

חולק על רב הונא שהרי לא אמר 'לתפילה ולק"ש כותיקין', וכמו שפירוש 'לתפילה כאחרים' היינו לכתחילה - כך גם 'לק"ש כותיקין' פירושו שזה הוא תחילת זמן ק"ש לכתחילה - והוא מפני שאז רוב האנשים קמים ממטתם סמוך להנץ", וכן החמיר בברכי יוסף (נ"ח ב'): "והרב פר"ח פסק כהרמב"ם וכנראה מהרי"ף דהא דותיקין הוא זמנה לכתחילה, ונראה דיש להחמיר כן [לקרוא ק"ש רק כותיקין ולא משיכיר] מאחר דאם יקרא כותיקין יוצא י"ח לכו"ע", וכן החמיר בשו"ת משכנות יעקב (או"ח ע"ד [בדפוסים החדשים ס' ע"ז]).⁶

ג. בשו"ת משכנות יעקב כתב שהעיקר הוא לומר שאב"י חולק לגמרי על רב הונא שפסק כאחרים לק"ש מכמה טעמים: א. מאחר והלכה כר"ש שלילה אינו זמן ציצית ממילא הפסוק ו'ראיתם אותו הוא רק לאפוקי כסות לילה ואינו מלמד שזמן ק"ש הוא משיכיר [עפ"י מנחות מ"ג: "ורבנן האי ו'ראיתם אתומאי עבדי ליה? מיבעי להו לכדתניא ו'ראיתם אתווןכרתם - ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו ואינו זו זו קרית שמע דתנן מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן", ולענ"ד י"ל שמה שזמן ק"ש הוא משיכיר אינו נלמד רק מציצית אלא גם מ'ובקומך' - שאין קמים עד שיכיר את חברו (מלחמת ה' ברכות ע"ב 8)]. ב. פשטות הברייטא ד'מצותה עם הנץ החמה' (ברכות כ"ו.) מורה שזמן ק"ש מהנץ [ולענ"ד י"ל שרוב הראשונים למדו שפשטות הברייטא ד'מצותה עם הנץ החמה' אינה מפני ק"ש אלא כ'די שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום', ראה להלן פרק ה' אות ג']. ג. פשטות הברייטא ש'בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע' (יומא ל"ז:) מורה שתחילת זמן ק"ש בהנץ, ומשמע מרש"י שכך נהגו העם שבעזרה, שראו את הנברשת, אף שמסתבר שהיו שם גם אנשים בקיאים [ולענ"ד י"ל ש'הכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע' האמור בנברשת לא בהכרח מדובר בותיקין אלא בשאר העם, ומפורש בראשונים שהבקיאים היו נדירים (ראה לעיל פרק ד' אות א'), וביחוד לאור העובדה שאופק ירושלים מוסתר]. ד. בכך מובן מדוע לא הקדימו לפני הנץ [ולענ"ד י"ל שהמתינו כדי להרויח תפילה מיד לאחר שיהיו בטוחים שהחמה זרחה - ראה תר"י (ברכות ע"ב 8-9) שמן הסתם י'קראו' עם ש'משאנו דוקא בזריחה אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם (יתכן שאינה באותה מעלה)]. ה. בכך מובן מדוע אמרו ש'הכל יודעין שזרחה החמה והגיע זמן קריאת שמע' ולא 'והגיע זמן תפילה' [ולענ"ד י"ל שאלו שהשתמשו בסימן הנברשת לא היו מהותיקין ולכן בזריחה קראו ק"ש, כפי שכתבו כמה ראשונים, ראה ראה לעיל פרק ד' אות א']. ו. כן יש לדקדק מכך שהיורד לטבול בודאי לא התפלל במים אלא רק קרא ק"ש בנץ [י"ל שהבעל קרי סמך גאולה לתפילה מחוץ למים, כדכתב המאירי, או בתוך המים, כדהוכיח הגר"א מכך שהצריכוהו להתכסות, ראה להלן פרק ה' אות ג']. ז. כן משמע מהא דהקורא שמע עם אנשי משמר לא יצא, שבודאי הכוונה לאחר זמן י'קראו' [י"ל ששם הכוונה לפני זמן י'קראו' כפי שהבינו הרמב"ן, הרשב"א, המאירי והנו"ב, ראה לעיל פרק א' ד"ה הנברשת]. ח. זו מחלוקת ברייתות וברייטא ד'מצותה עם הנץ' סברה שזמן ק"ש בהנץ [כבר כתבנו שלרוב הראשונים שם הכוונה לא מפני ק"ש אלא כ'די שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום', ראה להלן פרק ה' אות ג']. ט. ממילא י'קראו' קאי על ק"ש כדעת ר"ח [תוס' כבר דחו את דברי ר"ח, ראה להלן פרק ד' אות ד']. י. נמצא שיש סמך לר"ח, ר"ת, ר"א, הרז"ה וראב"ה שאין להקדים ק"ש לפני תחילת הנה"ח ולא משום סמיכת גאולה לתפילה [י"ל שהשו"ע כבר הכריע כראשונים שזמן ק"ש הוא משיכיר, ופשוט שבמילתא

סיכום: לסיכום נראה שמאחר שפשטות הסוגיא היא שאב"י לא הפקיע את זמני המשנה המוקדמים לתחילת זמן ק"ש לכתחילה אלא רק הוסיף הידור לקרוא כותיקין, וכן נקטו כמעט כל הראשונים, והרמב"ם הוא כעין שיטת יחיד שאב"י הפקיע את הזמנים המוקדמים לכתחילה - ואיננו יודעים מה הכריחו לומר כן [ויתכן שאף הוא לא סבר כן, ראה בהערה ב'], והפר"ח שנקט כמותו הוא מפני שהבין שגם הרי"ף קאי בשיטת הרמב"ם - ולזאת אין הכרח [ראה בהערה א'] - על כן נראה פשוט שיש להתיר לקרוא ק"ש לכתחילה משיכיר את חבירו, כפסק השו"ע.



ב.

סיום זמן ק"ש

מתי סוף זמן ק"ש: מאחר שאב"י לא בא להשמיע את תחילת זמן ק"ש אלא רק לציין שיש מעלה לקרותה בהנה"ח - לכן אינו מסתבר שכוונתו שזמן ק"ש מסתיים בנץ, כרבי אליעזר, אלא מודה אב"י שיכול לקרותה עד שלש שעות ביום כרבי יהושע, ורק הוסיף שיש מצוה לקרותה כותיקין כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה, וכ"כ בתוס' (ברכות ט': ד"ה לק"ש): "תימא... לקמן פסקינן הלכה כרבי יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אב"י שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא -

דרבנן (שהרי מן התורה בודאי מועיל לקרוא לאחר זמן משיכיר) אין צריך לחוש לכל הדעות]. יא. נראה שכן דעת הרי"ף עכ"פ לכתחילה שהרי כתב על דברי אב"י "וכן הלכתא" כי אם היה מדובר רק על דקדוק מצוה לא היה כותב כך, כי אז גם אב"י היה מודה שהלכה כרב הונא (הויכוח בין רב הונא לאב"י הוא אם יש מדת חסידות להתפלל בנץ, ועל זאת הכריע הרי"ף 'וכן הלכתא' כאב"י, למרות שכלפי עיקר הדין אב"י מודה לרב הונא, שתחילת זמן ק"ש לכתחילה כאחרים]. יב. הרמב"ם השמיט את כל שיעורי המשנה המוקדמים וגם לא כתב שהטעם הוא כדי שיסמוך גאולה לתפילה [יתכן שהרמב"ם סובר כהמשכנות יעקב, אולם גם יתכן שכשכתב שיעור 'כמו שעה קודם שתעלה השמש' - כוונתו היתה לזמן משיכיר, ראה בהערה ב']. יג. כן יש לפרש ברש"י, שכתב שהכהנים מקדימים לקרותה קודם היום - שבודאי לא מיירי לפני עלוה"ש, כי העבודה המוטלת עליהם היא לאחר שהאיר פני המזרח, וכשכתב 'קודם היום' בודאי לא התכוין לפני זמן משיכיר אלא לפני הנץ, שהוא נקרא יום גמור [י"ל שגם אם אין כוונת רש"י שהכהנים קראו לפני עלוה"ש, אולם בודאי שאין כוונתו שקראו רק לפני הנץ לאפוקי לאחר זמן משיכיר, שהרי כתב שהטעם שמקדימים הוא 'שמא תמשך עליהן העבודה וימנעו לקרות' - וטעם זה שייך לפני שהתחילו את העבודה]. עוד כתב המשכנות יעקב שפשוט שגם לדעת ר"ת אם הקדים לקרוא לפני הנה"ח יצא, ופשוט שהותיקין שהקדימו שלא כדין - יצאו יד"ח.

וי"ל דודאי... זמנו עד ג' שעות, ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה, ואפילו ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות - ועל זה אנו סומכין". תוס' הגדירו את ק"ש לאחר הנה"ח כמצוה שלא מן המובחר ואילו לדעת תר"י (ברכות עמ' 8) ק"ש לאחר הנה"ח מועילה רק בדיעבד: "יש שני זמנים בסוף הזמן, אחד לכתחלה ואחד בדיעבד ואפילו לוותיקין: האחד לכתחלה והוא עד שתנץ החמה, והשנית בדיעבד והוא עד ג' שעות כרבי יהושע" [ראה להלן (פרק ד' אות ב')] את הוכחת תר"י מירד לטבול שק"ש לאחר הנה"ח היא רק בדיעבד ואת תשובות החולקים עליו], ותר"י הוכיחו שגם לדעת הותיקין יוצאים יד"ח ק"ש עד שלש שעות מכך שאם היו סוברים שאין יוצאים יד"ח לאחר הנה"ח הרי שלא היה להם לדחות את הקריאה עד הנה"ח שמא יעבור הזמן.

ההלכה: בשו"ע (נ"ח א'-ד') פסק כדעת תוס' כי זו דעת רוב הפוסקים (ב"י) וממילא יוצאים ידי חובת ק"ש לכתחילה עד רבע היום, אך אעפ"כ יש לו להקדים ולקרותה במהרה כל מה שיוכל.^ד

ג.

תחילת זמן התפילה

לגבי תחילת זמן תפילת י"ח לכתחילה לא מצאנו סוגיא מפורשת. מבואר בגמרא שמצוה מן המובחר להמתין להנץ החמה - שהוא עת רצון, והנדון כאן הוא אם מותר להתפלל לכתחילה לפני זמן הנץ.

בשעת הדחק - מעלות השחר: מאחר שמצוות היום זמנן מעיקר הדין לאחר עלות השחר לכן מצאנו שסמכו על זאת בשעת הדחק והתירו ליוצא לדרך להתפלל אז,

(ד). בירושלמי (ברכות א' ב') מובא: "רבי אידי ורב המנונא ורב אדא בר אחא בשם רב הלכה כרבי יהושע בשוכח" - כלומר שרק השוכח רשאי לקרוא ק"ש עד ג' שעות, ונחלקו שם 'רבי הונא אמר תרין אמוראין: חד אמר בשוכח, אגב ליה חבריה וכי יש הלכה בשוכח? כך הוא הלכה ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרו בעצמו לקרותה בעונתה', וביאר הגר"א בשנות אליהו (ברכות א' ב') שנחלקו האם מדאורייתא הלכה עד ג' שעות רק בשוכח, או שמדאורייתא אין הגבלה שדוקא בשוכח, אלא היא הרחקה דרבנן, ומ"מ לא הביאו חילוק זה להלכה לא בביאור הגר"א, לא בחיי אדם, לא בשו"ע הרב, ולא במ"ב, ואכן המנהג אצלנו לקבוע לכתחילה מניינים בתוך ג' שעות.

כדאיתא בפרק תפילת השחר (ברכות ל'): "אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלג, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו" - ופירשו הראשונים שמדובר לאחר עלוה"ש [וראה בפנ"י שדן מה כוונת רש"י שכתב "קודם היום"], ועדיין יש לברר מתי תחילת זמן התפילה לכתחילה ללא שעת הדחק.

האפשרויות אימת זמן תפילה לכתחילה: מצאנו כמה אפשרויות להניח אימת תחילת זמן התפילה לכתחילה: א. מאחר שבדרך כלל יש לסמוך גאולה לתפילה - לכן יתכן שתיקנו את זמן התפילה לכתחילה כזמן ק"ש כדי שיוכל להסמיכן וממילא יהיה די להמתין עד זמן משיכיר [את חברו או בין תכלת ללבן], ויתכן שאף הגירסה היא שאביי פסק "לתפילה כאחרים" [ולא "לתפילין כאחרים"]. ב. מאחר שתיקנו את התפילות כנגד התמידין - לכן יתכן שזמן התפילה לכתחילה הוא כבר משהאיר פני כל המזרח שהוא תחילת זמן הקרבת התמיד של שחר [כאותה ששינו בפרק אמר להם הממונה (יומא כ"ח). לגבי תחילת זמן שחיטת קרבן התמיד "צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה... האיר פני כל המזרח..."]. ג. יתכן שמצות התפילה היא בכלל המצוות שזמנן ביום - שאף שתחילת זמן קיומן מעיקר הדין הוא מעלות השחר אולם לכתחילה אין לקיימן לפני הנץ, כדי שלא יטעו לקיימן לפני עלוה"ש, כמבואר במשנה (מגילה כ' 'אין קורין את המגילה... עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר, מנהגי מילי... מעלות השחר... והיום מלאכה'). ד. עוד יש מקום לומר שזמן התפילה אינו תלוי בעלות השחר, אלא בהשכמה לצאת לדרך כבר ניתן להתפלל, אפילו לפני עלוה"ש.

א. לרוב הראשונים - זמן התפילה מתחיל משיכיר: לגבי ק"ש תניא בפרק מאימתי (ברכות ט'): "ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו, אמר רב הונא הלכה כאחרים, אמר אביי לתפילין כאחרים". הרמב"ן (מלחמת ה' ברכות עמ' 3) כתב שאביי גרס "לתפילה כאחרים" וממילא הבין שמותר להתפלל לכתחילה משיכיר את חברו [אלא שמצוה מן המובחר להמתין ליום משום קרא דייקאן], וכן הסביר הב"י (פ"ט א') את כוונת רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ג' חלק ג' דף כ"ד טור ב') שאביי אמר "לתפילה כאחרים" ולא "לתפילין כאחרים" שהרי רבינו ירוחם כתב שזמן התפילה לכתחילה הוא משיכיר את חברו ["זמן תפלה משיכיר חברו ברחוק ד' אמות, ומצוה מן המובחר שיתפלל אחר הנץ

החמה מיד... ואם התפלל משעלה ברק השחר והאיר פני מזרח יצא אע"ג דעיקר מצותה עם הנץ החמה כותיקין^[1], וכ"כ הדרישה (פ"ט א') שלרבינו ירוחם יכול לקרוא לכתחילה עד הנה"ח כי אביי פסק לתפילה כאחרים. כן יש להוכיח גם מרש"י שפירש (ברכות ל'. ד"ה בשבתא, רב אשי) שהדרשנים והעם המתינו עד זמן ק"ש, ואז קראו ק"ש והתפללו^[2]. הסבר נוסף מצאנו בב"ח (פ"ט א') שאף שגרס שאביי פסק כאחרים רק לתפילין אולם הוא הבין שרבינו ירוחם פסק כרב הונא, שזמן תפילה הוא משיכיר את חבירו - ומכיון שצריך להסמך גאולה לתפילה ממילא יכול גם להתפלל אז 'כיון שצריך להסמך גאולה לתפילה אם כן בעל כרחך גם זמן תפילה לכתחלה צריך שתהיה משיכיר את חבירו וכו' לאחר שקרא ק"ש וברכותיה'. גם הראב"ד (על הרי"ף ברכות עמ' 4) סובר שזמן התפילה לכל אדם מתחיל משיכיר בין תכלת ללבן, כזמן ק"ש, וכן מסתבר שיש לצרף גם את דעת תר"י (ברכות עמ' 8-9) שהרי הם סוברים שהנץ החמה הוא סיום זמן ק"ש ולכן בודאי שיש למהר לקרוא ק"ש לפני שהזמן יחלוף - ואם כן מסתבר שמותר להתפלל אז לכתחילה, כי צריך לסמוך גאולה לתפילה. לכאורה יש מקום לומר שמשמעות הגמרא כדעה זו, דאיתא בברכות (ל'). שי"א שעדיפה תפילה מעומד ולכן המשכים לצאת לדרך התירו לו להתפלל מעומד לאחר עלוה"ש (כדעת רוב הראשונים), וי"א שעדיפה סמיכת גאולה לתפילה ולכן לא יקדים כל כך אלא ימתין לזמן ק"ש, ואז יקרא ק"ש ויתפלל בישיבה בקרון כדי שיסמוך גאולה לתפילה - ופשוט שהדרך השניה אינה מקדימה את זמן התפילה לזמן שעדיין אינו ראוי להתפלל בו, כי כשהוא כבר יושב בקרון אינו דחוק להתפלל לפני הזמן הראוי לכתחילה, ונמצא שמבואר בגמרא שכשקורא ק"ש בתחילת זמנה ומיד מתפלל - הוא בכלל הזמן הראוי לכתחילה.

ה). הפני יהושע ברכות ט': הסביר שדעת רש"י (ברכות ט': ד"ה מתפלל) שתקנו להתפלל בנץ כי זמן המצוה הוא ביום [או משום שהתפילה היא כנגד תמיד של שחר או מפני שאברהם תיקנה והרי וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר] - ואילו היה מתפלל לפני הנץ הרי היה עלול לטעות ולהתפלל לפני עלוה"ש שאז כלל אין מקיימים את מצות תפילת השחר [משא"כ לגבי ק"ש לא חששו שהרי זמנה בשעת קימה, ובציצית ותפילין לא חששו כי הרי ישאר לבוש בהם גם בעת התפילה], ופשוט שגם כלפי הגדרה זו די שהחמה תהיה ניכרת ממקום אחר באותו קו אורך, כגון לאחר הנץ המישורי, וא"צ להמתין עד הנץ הנראה, וכ"כ להדיא בספר אור היום סי' מ"ד. מ"מ אין הוכחה שכוונת הפנ"י שרש"י סובר כך מעיקר הדין, אלא זה רק ההסבר מדוע הותיקין המתינו מלהתפלל עד הנץ - כדי שלא יטעו להקדים לפני עלוה"ש, והרי מפורש ברש"י ברכות ל'. שהעם והדרשנים התפללו מתחילת זמן ק"ש.

ב. לטור - מהאיר פני המזרח: כתב הטור (סי' פ"ט): "זמן תפלת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח שהיא כנגד תמיד השחר ומאותה שעה ואילך הוא זמנה, ומ"מ עיקר מצותה עם הנץ החמה", וכן מוכח גם מהרא"ש (ברכות ד' א'), וכ"כ הפר"ח (סי' פ"ט) שלכתחילה יכול להתפלל משהאיר פני המזרח - דומיא דקרבן התמיד.

ג. לרמב"ם - מהנץ: כתב הרמב"ם (תפילה ג' א', ז'): "תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה... המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא" - ומאחר שלא הזכיר שמותר להתפלל משיכיר את חברו מסתבר שהוא סובר שתחילת זמן התפילה לכתחילה הוא רק בהנץ" [ראה בהמשך בדברי שו"ת פרי יצחק שהרמב"ם הלך לשיטתו, שגם זמן ק"ש לכתחילה הוא רק מהנץ], וכ"כ בחיי אדם שלכתחילה אסור להתפלל עד הנץ (ט"ז א', הובא בבה"ל נ"ח ד"ה משיראה [אמנם הביטויים בחיי אדם (ט"ז א', פ"ט א', פ"ט ט') משתנים: 'לכתחילה מצוה להתחיל עם נץ החמה ולא קודם לכן' ו'ואינו נכון להקדים קודם הנץ' לכתחילה אסור להתפלל תפלת י"ח עד הנץ החמה' לא הגיע עיקר זמנה שהוא נץ החמה]) - ולכאורה חששו לדעת

ו). לכאורה פשוט שדעת הרא"ש שתפילה בהנץ היא רק מצוה מן המובחר, שהרי הוא לא כתב שהמתפלל לפני כן עובר על המצוה לכתחילה, וגם לא כתב שימתין עם ק"ש 'כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה' - שאז היינו מבינים שלפני כן אינו יכול להתפלל לכתחילה, אלא כתב שימתין 'כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה מיד בהנץ החמה' - וממילא כוונתו רק שימתין עם ק"ש כדי להרויח את מעלת התפילה בהנץ, ועוד פשוט כן מאחר ודימה תפילה לפני הנץ לתפילה עם הנץ - שהיא לכתחילה, וכן מוכח מלשונו "ותחלת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד השחר, אע"ג דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש - מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא, והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר שלה הוא בזמן התמיד ה"ה לכל זמן המוקדם". אמנם בפרי יצחק (ב') הניח שדעת הרא"ש בריש פרק תפילת השחר שהמתפלל לפני הנץ יצא רק בדיעבד כדעת הרמב"ם, אולם כתב שאינו נראה שרבינו ירוחם חלק על רבו הרא"ש, ולכן הסביר את כוונת הרא"ש שרק מעלות השחר הוא בדיעבד אך לאחר זמן משיכיר הוא לכתחילה.

ז). כתב בספר נברשת (דף י"ד): שדברי הרמב"ם נראים כסותרים שבהל' ק"ש (א' י"א, י"ב) כתב כמו תר"י שזמן ק"ש לכתחילה רק עד הנץ [ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו"] וממילא משמע שהבין שהנהגת ותיקין היא לגבי ק"ש בהנ"ח - ונמצא שאין הכרח שזמן התפילה הוא ממש בהנץ, אולם בהל' תפילה (ג' א') כתב שמצות התפילה מיד לאחר הנה"ח [תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה] - ולפ"ז מנין היה לו הכרח לעיל שק"ש לכתחילה רק עד הנה"ח.

הרמב"ם. כתב הראש יוסף (ברכות כ"ו. - לבעל הפמ"ג) שלא ידענו מנין לרמב"ם דבריו [כמדומה שכוונתו שלא ידענו מנין לרמב"ם שאם התפלל לאחר עלוה"ש שלא בשעת הדחק - שלא יצא].

ד. לראב"ד - לפני עלוה"ש: השיג הראב"ד על בעל המאור (ברכות עמ' 4): "וכי התפילה תלויה בעמוד השחר? אלא או בהנץ החמה - בסמיכות גאולה לתפילה כותיקין, או בזמן ק"ש לכל אדם - שהוא משיכיר בין תכלת ללבן, או מחמת דוחק - כגון משכים לצאת בדרך באיזה שעה שיהיה, הלכך שופר ולולב ומגילה לחוד, ומתפלל לחוד - אפילו קודם עמוד השחר, ולכשיגיע זמן ק"ש יקרא - היינו מעמוד השחר ואילך, כל זמן שיראה שעה לעצמו שיכול לקרוא בעמידה... ואינו צריך להמתין הדוחק" - כלומר שבמקום הדוחק יכול להתפלל לפני עלוה"ש. אף שדברי הראב"ד הובאו בכמה קדמונים (ראה קובץ שיטות קמאי ברכות ל'). - מ"מ לא ראיתי שחששו לזה הפוסקים להורות למי שבטעות התפלל לפני עלוה"ש - שיחזור ויתפלל רק עם תנאי שיהא נדבה אם כבר יצא.

פסק השו"ע: פסק השו"ע לגבי תחילת זמן התפילה לכתחילה אינו ברור לי, שכתב (פ"ט א', ח'): "זמן תפלת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב י'ראוף עם שמש, ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא... בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך - יכול להתפלל משעלה עמוד השחר, וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה" - שלכאורה דומים דבריו לדברי הרמב"ם כי לא הזכיר מתי תחילת זמן התפילה לכתחילה [וכן פירש הפמ"ג (ראש יוסף ברכות כ"ו). שדעת השו"ע כדעת הרמב"ם, שמעלוה"ש מותר לכתחילה ליוצא לדרך, אבל שלא בשעה"ד - אסור אז אפילו בדיעבד, והוסיף שלא ידענו מנין לרמב"ם זה]. וכן מצאנו גם בחיי אדם שכתב שלכתחילה אין להתפלל לפני הנץ [(ט"ז א', פ"ט א', פ"ט ט') 'לכתחלה מצוה להתחיל עם נץ החמה ולא קודם לכן' ואינו נכון להקדים קודם הנץ' לכתחלה אסור להתפלל תפלת י"ח עד הנץ החמה' לא הגיע עיקר זמנה שהוא נץ החמה], ובבה"ל (פ"ט ד"ה יצא) סיכם את הדיון שאפשר שאין למחות ביד הנוהגים להקל להתפלל לכתחילה לאחר זמן דמשיכיר את חבריו, אך למצוה מן המובחר לכו"ע אין להתפלל י"ח קודם הנץ, ובסי' נ"ח הביא את דעת החיי אדם 'משמע שמדינא אין להתפלל לכתחילה קודם

הנץ'. אמנם בספר נברשת הבין שהשו"ע הכריע כטור ולא כרמב"ם, וכ"כ הפר"ח (פ"ט א' ד"ה ואם התפלל) שדעת השו"ע שלכתחילה יכול להתפלל משהאיר פני המזרח - דומיא דקרובן התמיד. ואף שלא הבנתי מהיכן דייקו כן, ולכאורה מסתבר שהשו"ע לא הכריע כרמב"ם, שהרי פסק שזמן ק"ש הוא משיכיר את חברו [ולא כרמב"ם שזמנה מהנץ] - ומסתבר שמותר אז גם להתפלל לכתחילה כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה [ועדיין לא מובן מדוע השו"ע לא כתב להדיא שמותר להתפלל משיכיר את חברו].

תפילה לאחר הנץ מופלג ממנו אינה עדיפה על תפילה לפני הנץ: כתב בשו"ת פרי יצחק (סי' ב' [להגר"י בלאזר זצ"ל]) שמאחר ומסתבר שהרמב"ם שאיחר את זמן התפילה לכתחילה עד הנץ הלך לשיטתו, שסובר גם לגבי זמן ק"ש שתחילת זמנה לכתחילה הוא רק לפני הנץ - וממילא לא היה לו הכרח להקדים את זמן התפילה לפני כן, אך לפי מה שנקטו רוב הראשונים שמותר לקרוא ק"ש משיכיר את חברו - נראה שמותר גם להתפלל אז, וממילא הסיק הפרי יצחק שאם אינו מתפלל בהנה"ח - אין נפ"מ אם מקדים להתפלל לפני הנץ או לאחריו מופלג ממנו, ולפי זאת הסיק שאם הציבור מקדימים להתפלל לפני הנץ ואם לא יתפלל עם הציבור ג"כ לא יוכל לכוין להתפלל עם שמש ממש - בודאי טוב יותר להתפלל בציבור לפני הנץ מלהתפלל לאחר הנץ ביחידות.

יש להסיק שבמקום הצורך מותר להתפלל לכתחילה משיכיר את חברו: לסיכום נראה שמאחר וכמעט כל הראשונים נקטו שזמן התפילה לכתחילה הוא זמן רב לפני הנץ, או מפני שכך גרסו בדעת אב"י או מפני שכך תקנו כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה או כי זמן התפילה הוא כזמן הקרבן, והרמב"ם הוא כעין שיטת יחיד שזמן התפילה לכתחילה הוא רק מהנץ כשאר המצוות שזמן ביום - אך הלך בזה לשיטתו שגם זמן ק"ש אינו מוקדם [ושם הרי השו"ע הכריע דלא כוותיה אלא כרוב הראשונים], ומאחר שכל הנדון בזה הוא רק לגבי לכתחילה בדרבנן - על כן נראה שמעיקר הדין ניתן להתפלל לכתחילה לאחר זמן משיכיר את חברו, אלא שיש לחוש לדברי הפוסקים שחששו לדעת הרמב"ם, ועל כן יעשה כן רק במקום הצורך, ובשעת הדחק התירו להתפלל לאחר עלות השחר.



ד.

האם ק"ש כותיקין היא לפני או לאחר הנץ

האם ק"ש לפני או לאחר הנץ: עוד נותר לברר אם מעלת הותיקין היא לקרוא ק"ש לפני הנץ או לאחריו. במשנה בפרק מי שמתו (ברכות כ"ב:) שנינו שהקפידו שיקרא ק"ש "עד שלא תהא הנץ החמה" אף אם הדבר מחייבו לקרוא בתוך המים - ומשמעות לשון המשנה שהמצוה לקרוא ק"ש היא לפני הנה"ח, וכן בפשטות מוכח מטעם הקריאה כותיקין המובא בברייתא (ברכות ט"ז:): "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום". אמנם ביומא (ל"ז:) אמרו "בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע" - ומשמעות הלשון היא שנצנוצי החמה היו סימן להתחיל לקרוא ק"ש, ומצאנו בזה כמה שיטות:

א. דעת רוב הראשונים - הנץ הוא הסימן לתחילת התפילה כותיקין: לדעת ר"י (בתוס' ברכות ט' ד"ה לק"ש וביומא ל"ז: ד"ה אמר אביי, וכ"כ המאירי יומא ל"ז, הרמב"ן במלחמות ברכות עמ' 3, האו"ז א' ק"ש י"ג, הרא"ש ברכות א' י', וכן משמעות הרמב"ם ק"ש א' י"א, וכ"פ הב"י כרוב הפוסקים) מאחר שביומא לא כתוב שק"ש לפי זמן הנברשת היא הק"ש שקראו הותיקין לכן ניתן לומר שהותיקין קוראים ק"ש לפני הנץ כדי שיוכלו להתפלל בתחילת היום, והנברשת היתה סימן עבור מי שאחר את זמן הותיקין: "קשה דאמרין ביומא אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה - והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ, וי"ל דאותו זמן הוקבע לציבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה" [וראה עוד לשונות של ראשונים בהערה המעידים שזמן ותיקין איננו מיועד לרבים^(ח)] - ונמצא לדבריו שמעלת הותיקין היא לסיים

(ח). ראה תוס' (ברכות ט"ז:): "קשה דאמרין ביומא אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית, ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים, אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה - והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ, וי"ל דאותו זמן הוקבע לציבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה", וכן ברי"ף (ברכות ה').: "ותיקין היו גומרין

ק"ש קודם לנץ סמוך לנץ כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל מיד בתחילת היום, ומי שאינו יכול לכוין אותה שעה יקרא ק"ש אפילו לאחר הנץ - ובכך יישבו ר"י והאו"ז את המנהג לקרוא ק"ש זמן רב לאחר הנץ [משמעות המאירי ביומא ל"ז]. שהנברשת סימנה לאנשי ירושלים את תחילת התפילה לאחר שסיימו ק"ש, ובברכות ט': כתב המאירי שי"מ שק"ש סמוך להנץ בכדי שיגמרוהו עם הנץ - כי הותיקין רוצים להתפלל רק עד שתזרח חמה כשהוא יום גמור, וממילא הזהרורים שנצנצו בנברשת לא היו של הזריחה אלא של האדמימות שקדמה לנץ - ולדבריו יתכן שאנשי ירושלים נהגו כותיקין].

ב. דעת תר"י - הנץ הוא סוף זמן ק"ש לכתחילה: תר"י (ברכות עמ' 8-9, ומעין זה בפירושו על אבות ב' י"ג) כתבו שזמן תפילת י"ח אינו דוקא ברגע הנץ כי 'יךאוך עם שמש' אינו דוקא בזריחה אלא אף לאחר שנתפשט השמש בעולם [כפי שלגבי זמן תפילת מנחה בודאי אין להמתין עד הרגע שלפני העלמות השמש אלא יש להתפלל בעוד השמש על הארץ], אך זמן ק"ש הוא רק עד הנץ, ולאחר מכן יוצא יד"ח ק"ש רק בדיעבד [וראיה מכך שהצריכוהו לקרוא ק"ש בתוך המקוה לפני שתנץ החמה אף שמפסיד סמיכות גאולה לתפילה ותפילה בהנה"ח], ומה שיש ללמוד מסימן הנברשת לשאר העם שבירושלים הוא שמי שלא קרא ק"ש בזמנה לפני הנץ - יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל. עוד דקדקו תר"י

אותה עם הנץ החמה... וכן הלכתא, אלא מיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא, ואפילו הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה - שנמצא מתפלל ביום ואף על פי שאינו עם הנץ החמה דוקא". וכן ברשב"א (ברכות ח'): "אמרו מצוה עד הנץ החמה כדי שיהא סומך אלמא כולי עלמא מודו דלמצוה מן המובחר כותיקין, והא דאמרינן ביומא אף היא עשתה נברשת של זהב בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאות ממנה וידעו כל העם שהגיע זמן ק"ש ואמר אביי לשאר עמא דבירושלים דמשמע דאינו מתחיל עד אחר הנץ החמה - לא קשיא דהתם לציבור שאי אפשר להם להתקבץ ולכוין כותיקין [משמע שהרשב"א התכוין שהבעיה היא גם טכנית בארגון מניין ותיקין וגם באפשרות הדיוק], ועל זה אנו סומכין שלא לעשות כותיקין". וכן ברא"ש (ברכות א' י'): "אף היא עשתה נברשת... אלמא משמע שתחילת זמן קריאתה אחר הנץ החמ - י"ל דהך זימנא נקבע להמון העם שאינם יכולין להקדים ולמהר כוותיקין". וכן בתר"י (ברכות ריש עמ' 9): "הילני המלכה... לא היה צריך זה לכהנים שהיו בבהמ"ק שהם היו קמים קודם, אלא לשאר עמא דירושלים שלא היו קמים כל כך בהשכמה היתה היכרא זו הנה שאחר הנץ היו קורין אותה, אלא שהיה מקדימין לקרותה מיד" [ור"ת ובעל המאור הסוברים שסוגית הנברשת היא הזמן לכתחילה הרי סוברים שזמן ק"ש לכתחילה הוא אחר הנץ כפשטות סוגיא דנברשת, ור"ת אף סובר שהותיקין שהקדימו ק"ש לפני הנץ עשו שלא כדין (ראה דבריו להלן פרק ד' אות ג') - אולם השו"ע (נ"ח א'-ד') לא חשש לשיטתם].

מלשון הרי"ף (ברכות ע"ט): "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה... וכן הלכתא, אלא מיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא, ואפילו הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה - שנמצא מתפלל ביום ואע"פ שאינו עם הנץ החמה דוקא" - שכוונתו שהותיקין שיערו בדקדוק וצמצמו וכווננו שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הזריחה, אך שאר בני אדם אינם בקיאים לשער כל כך וחששו לטעות ולקרוא ק"ש לאחר הנץ - ולכן לכל הפחות קראו קודם הנץ פרשה ראשונה, והחמה זרחה בין קריאת פרשה ראשונה לגאל ישראל - שזה נקל לכוון [ובכך דומים תר"י לשיטת ר"י דלעיל], וטפי עדיף לכוון שתהיה הנה"ח בטווח גדול זה מאשר לצמצם ביותר כי בכך מובטח שלא תעבור שעת ק"ש לכתחילה.

ג. דעת ר"ת - ק"ש היא לאחר הנץ: שיטת ר"ת (בתוס' יומא ל"ז: ד"ה אמר אביי, הובאו דבריו גם בסמ"ג עש"ן י"ח) שזמן ק"ש הוא אחר הנץ כמוכח מכך שהנברשת סימנה את המועד ש"הכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע", ומה שהותיקין מיהרו לקרוא ק"ש לפני הנץ היה שלא כדין בשביל חביבות התפלה^ט, ואביי לא פסק ממש כהנהגת הותיקין אלא רק שיבח את ההנהגה לקרוא סמוך להנץ לאחריו שהיא דומה להנהגת הותיקין אלא שהם קראו לפני הנץ שלא כדין, וכן הוכיח ר"ת מ'שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה' - שמוכח שדבר שזמנו ביום מצותו אחר הנץ, וכן סייע המאירי (ברכות ט'): לשיטת ר"ת מגירסת הירושלמי (ברכות א' ג') "...והייתי סבור שמא נתיאשו מקרית שמע וקריתי ושניתי ואחר כך התחילו הם וכבר היתה החמה על ראשי ההרים" [ו'גומרים' אינו סיום ק"ש אלא במשמעות 'קוראין', וכדאיתא 'מצותה עם הנץ החמה'...]. וממילא לשיטת ר"ת טוב

ט. וכן הסתייע מדעת רשב"י משום ר"ע שכשקורא ק"ש לפני הנה"ח יוצא יד"ח ק"ש דלילה - ומכאן שלפני הנה"ח הוא לילה ולכן לא יצא יד"ח ק"ש של יום [הסבר הראב"ה (א' ברכות כ"ה) לשיטה זו: "ונ"ל דהקורא קודם הנץ החמה לא יצא דהא פסקין לעיל דהלכה כרבי שמעון", וכן דעת בעל המאור המובא להלן - וכלל לא הבנתי כיצד הותיקין יצאו יד"ח לפני הנץ לפי הבנתם, אא"כ נאמר בדוחק שחזרו לקרוא שוב לאחר הנץ]. אמנם המשכנות יעקב (או"ח ע"ד) הסביר שבודאי שהותיקין יצאו יד"ח ק"ש שהרי ר"ת הסתייע מהמשנה שכל דבר שמצוותו ביום אינו אלא לאחר הנץ, וממילא פשוט שיוצא לפני הנץ כפי ששינונו שם, וכן מורים דברי ר"ת עצמו בספר הישר (שו"ת ח') שהותיקין עצמם סברו כהתנאים שזמן ק"ש מוקדם בזמן המשנה ולכן הקדימו לקרותה, ומה שלא הקדימו עוד יותר הוא כדי שהתפילה תהיה ביום.

לאחר לקרות ק"ש לאחר הנה"ח מלהקדים (ראבי"ה). על שיטת ר"ת הקשה באו"ז (א' ק"ש י"ג) שקשה לומר שהויתקין הקדימו שלא כדין, ועוד הקשו על ר"ת שמשמע שאביי פסק ממש כוונתו וגם סבר כמותם, ובירושלמי גרסו "אח"כ נראתה חמה" ולא "וכבר היה חמה", וכן פירשו שיש לנקוט כלישנא קמא דר"ש, או שהמחלוקת בין שתי הלשונות היא רק לגבי זמן ק"ש של לילה אך לכו"ע ניתן לקרוא אז ק"ש של יום. גם בעל המאור (ברכות ע"ג 3) סובר שעד הנץ אינו זמן הראוי לק"ש של יום אלא רק לק"ש של לילה כי יש להורות רק כאיכא דאמרי השני של רשב"י [שעד הנץ הוא זמן ק"ש של לילה ולא של יום כי עד הנץ אינו זמן קימה] - שהרי כך פסק אביי כותיקין, וכדמוכח מסוגיא דנברשת, וכדתניא "השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר... וכשיגיע זמן ק"ש קורא" - שמוכח שזמן ק"ש אינו מתחיל מעלוה"ש או משיכיר את חבירו אלא רק מהנה"ח.¹

ד. דעת ר"ח - הנץ הוא מועד ק"ש: בפשטות דעת רבינו חננאל והרי"ד (יומא ל"ז): היא שהנץ הוא מועד תחילת ק"ש כותיקין, וביארו תוס' (יומא ל"ז: ד"ה אמר אביי) שדעת ר"ח שהפסוק יִרְאוּךָ עִם שְׁמֶשׁ אמור לגבי ק"ש עצמה שהיא קבלת מלכות שמים, ומ"ש "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" - הכוונה שהיו קוראים אותה ["גומרים" מלשון לחזור ולא מלשון סיום (לענ"ד דיוקם נובע מהסתירה שבדבריו

י). וחלק עליו הראב"ד בהשגות שם כי שני האיכא דאמרי של רשב"י מודים שניתן לקרות ק"ש של יום משיכיר את חבירו, ובדיעבד או למי שהיה אנוס - אף החל מעלוה"ש, כי לא נחלקו רק אם ק"ש של לילה נאמרת בין עלוה"ש להנה"ח [ויש להורות להיתר למי שהיה אנוס, ומי שלא היה אנוס אינו יוצא יד"ח ק"ש של לילה לאחר עלוה"ש]. גם הרמב"ן במלחמת השם (שם) חלק על בעל המאור כי גם לאביי יוצא בק"ש לפני הנה"ח דאל"ה היו צריכים לשנות: 'מאימתי קורין שמע בשחרית משתנץ החמה' ואביי רק זירו לעשות כותיקין שהוא רק דין לכתחילה לסמוך גאולה לתפילה ואז יוכל להתפלל ביום [והרי אם התפלל מעלוה"ש יצא, ותו ניתן להוכיח שבזמן חז"ל רק יחידים סמכו גאולה לתפילה והשאר קראו ק"ש מוקדם והתפללו לאחר הנה"ח בלי לסמוך גאולה לתפילה], ולכן מי שאינו יכול לגמור ק"ש עם הנה"ח עכ"פ יתחיל ק"ש עם הנה"ח כפי סימן הנברשת וכירושלמי שתהא חמה מטפטפת על ראשי ההרים [ומה שלא התירו בברייתא ליוצא לדרך לקרוא ק"ש לאחר עלוה"ש כפי שהתירו לו שופר ותפילה הוא מאחר והיציאה לדרך אינה מהוה הפרעה לקרוא ק"ש אלא רק לתפילה], ולכן בזמן שבין עלוה"ש להנה"ח גם יוצא יד"ח ק"ש של ערבית לר"ש כי יש שעדיין ישנים ויש שכבר קמו [ולא התירו זאת ללא אונס], וגם יוצא יד"ח ק"ש של יום כפי ששינונו שכל דבר שמצותו ביום - אם עשה מעלוה"ש יצא [ומה שהקורא עם אנשי משמר שקראו לאחר עלוה"ש לא יצא - היינו רק ידי מצוה מן המובחר], ולכתחילה יש להמתין עד זמן משיכיר את חבירו שהרי רוב האנשים קמים רק לאחר שיכירו זה את זה, ועוד מפני שבק"ש אומרים את פרשת ציצית והרי זמן ציצית הוא משיכיר בין תכלת ללבן.

שהנץ הוא 'גמירת ק"ש', אך כתב גם שהיא 'עת ק"ש', ולכן פירשו ש'גמירת' איננו סיום אלא קריאה, ולפ"ז כך גם דעת הרי"ד). תוס' דחו את דברי ר"ח שהרי משמעות הלשון 'כדי שיסמוך גאולה לתפלה' היא שמדובר בעיקר תפלה ולא בק"ש, וכי בפרק תפלת השחר (ברכות דף כ"ט:) העמידו את הפסוק 'יִרְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ' גבי תפלה [מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ואמר רבי זירא מאי קראה יִרְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ?], וכי הלשון 'גומרין' משמע שמסיימים ק"ש בתחלת הנץ כדי שיתפללו בתחלת הנץ [היו שהבינו שגם דעת רש"י כדעת ר"ח שהרי הסביר (ברכות ט'): שִׁירְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ הוא כשמוראך מקבלים עליהם בק"ש, אלא שלקמן (דף כ"ט:) פירש שִׁירְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ זו תפלת יוצר, וממילא פשוט שכוונתו שהתפילה נחשבת יִרְאוּךָ כי מתפללים לאחר שמקבלים עול מלכות שמים בק"ש, וממילא ניתן לפרש את דבריו: "מתי מתיראין ממך" - בתפילה, "בעת שמוראך מקבלין עליהם... בק"ש" (על פי גרסת דף י"ד). בספר זמני ההלכה למעשה פירש שלשיטת ר"ח הותיקין קראו ק"ש בנץ עצמו ואת התפילה סמכו לסוף הנץ שגם אז החמה אדומה עדיין, ודומה הוא לזמן האמצעי של שיטת בעל המאור (ברכות עמ' 3) שזמן בתוך הנץ מתמשך מעט].

סיכום: נמצא שלדעת ר"י מעלת הותיקין היא לסיים ק"ש קודם לנץ סמוך לנץ כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל מיד בתחילת היום, ומי שאינו יכול לכוין אותה שעה יקרא ק"ש אפילו לאחר הנץ. לדעת תר"י זמן ק"ש המובחר הוא שיאמר גאל ישראל ברגע הנץ ויתחיל תפילת י"ח, ומי שאינו יכול לכוון כך עכ"פ יאמר פרשה ראשונה של ק"ש לפני הנץ, ואם אינו מספיק לעשות כן הרי שק"ש שלו היא בדיעבד ומצוה עליו להקדימה ככל שיוכל, וזמן תפילת י"ח המובחר אינו דוקא בזריחה אלא אף לאחר שנתפשט השמש בעולם. לדעת ר"ת זמן ק"ש הוא סמוך לנץ לאחריו, והותיקין הקדימו לקרוא ק"ש לפני הנץ שלא כדין - מחמת חביבות התפילה בתחילת היום. לדעת ר"ח קוראים ק"ש בנץ עצמו.

הכרעת השו"ע כדעת ר"י: בשו"ע (נ"ח א'-ד') פסק כדעת ר"י כי זו דעת רוב הפוסקים (ב"י): "זמן קריאת שמע של שחרית משיראה את חבריו... ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות... ומצוה מן המובחר לקרותה כוונת הותיקין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה, ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד. אם לא

קרא אותה קודם הנץ החמה יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל. ומי שהוא אנוס... יכול לקרותה עם ברכותיה משעלה עמוד השחר... אבל אם אינו במקום גדודי חיה וליסטים... אינו קורא עד שיגיע זמנה. אם קראה משעלה עמוד השחר - אעפ"י שלא היה אנוס יצא בדיעבד".



ה.

האם הנץ סוף זמן ק"ש או תחילת התפילה

מאחר שנוקטים להלכה כדעת ר"י שיש לסיים ק"ש לפני הנץ ולהתחיל את התפילה לאחר הנץ - יש לברר אם ההקפדה לסיים ק"ש לפני הנץ נובעת מחמת מעלה עצמית בק"ש עד הנץ, או כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל עם שמש שהיא עת רצון.

הסתירה במשמעויות הסוגיות: לשון הברייטא (ברכות ט:): "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, אמר רבי זירא מאי קראה יִרְאוּךָ עִם שְׁמֶשׁ..." מורה שמעלת ק"ש כותיקין היא מאחר שמאפשרת להתחיל להתפלל בנץ החמה שהיא עת רצון, ואינה מעלה עצמית לקרוא ק"ש בעת הנה"ח, אולם מאחר ששנינו בפרק מי שמתו שאם אינו יכול לעלות ממי המקוה ולקרוא ק"ש כשהוא מכוסה יקרא כשהוא במים כדי לקרותה כותיקין - משמע שמעלת ק"ש כותיקין היא לא רק מחמת שמאפשרת להתפלל עם השמש, שהרי אינו מסתבר שיתפלל בתוך המים, ומצאנו בזה שלשה ישובים:

א. לדעת ר"ח - הנץ מיועד רק לק"ש: לדעת רבינו חננאל (מובאת לעיל) שהפסוק יִרְאוּךָ עִם שְׁמֶשׁ אמור לגבי ק"ש שהיא קבלת מלכות שמים - פשוט שמעלת הנץ אמורה לגבי ק"ש בלבד, אלא שתוס' דחו את דברי ר"ח כמבואר לעיל (פרק ד' אות ד').

ב. לדעת תר"י - הנץ מיועד לק"ש אף אם לא יסמוך לה תפילה: לדעת תר"י (ברכות ע"ח 8) אכן מדויק מהמשנה דירד לטבול שזמן ק"ש הוא עד הנץ ויש לקרותה לפני הנץ גם אם אינו סומך גאולה לתפילה [שהרי במים בודאי אינו מתפלל (וכ"כ פר"ח ג"ח א') ואם לאחר שיקרא ק"ש ויטבול יעלה ויתפלל הרי מה

שעולה ומתכסה הוא הפסקה ונמצא שלא סמך גאולה לתפילה: "שהצריכוהו לקרוא במים כדי שלא תעבור זמנה... ולא חששו למה שאינו סומך גאולה לתפילה מפני שראוי לחוש יותר שתנן החמה בינתיים ויעבור זמן ק"ש לכתחלה... - הרי נראה מכאן בהדיא שזמנה לכתחלה עד סוף הנן החמה" [וראה עוד בדבריו לעיל בפרק ד' אות ב'], ונמצא שמעלת הנן אמורה לגבי ק"ש.

ג. לרוב הראשונים - הנן מיועד לתחילת התפילה: אמנם פשטות לשון הבריייתא (ברכות ט'): היא שהנן החמה הוא הזמן שראוי להתחיל בו את התפילה "ותיקין היו גומרין אותה עם הנן החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום", והגמרא הסבירה שכוונת המשנה (ברכות כ"ח): "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים" היא למי "שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ואמר רבי זירא מאי קראה - יִרְאֹף עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יְרַח דְּדֹרִים" (ברכות כ"ט:), והסביר רש"י שמדובר במי שתפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון, וכלשון זו העתיקו ראשונים רבים. את הוכחת תר"י שהנן הוא סוף זמן התפילה מהמשנה שהיורד לטבול קורא ק"ש אף שהוא בתוך המים ולא יוכל להתפלל במים ואם יתפלל לאחר מכן נמצא שאינו סומך גאולה לתפילה - דחו שאכן גם יתפלל אז, כדכתב המאירי (ברכות כ"ב:): שקורא במים כדי שיתפלל תיכף כשיצא מן המים - ומשמע שלא החשיב את היציאה מהמים כהפסק, או שכוונת המשנה היא שיתפלל בתוך המים - ראה משנת רב יוסף (על המשניות ברכות) שכתב שק"ש לאחר הנן אינה דיעבד וקריאתה בנן היא רק מצוה מן המובחר דלא כתר"י, ומה שהותיקין קראו ק"ש במים כשלא יכול היה לעלות ולהתכסות ולקרוא ק"ש עד שלא תנן החמה הוא לא מפני שזמן ק"ש מסתיים לפני הנן אלא מפני שבכך יוכל לסמוך גאולה לתפילה בהנה"ח כשיתפלל בתוך המים, ודייק זאת משאלת הגמרא "והלא לבו רואה את הערוה" - ששאלה זו מתאימה רק כאשר נצרך לכסות את לבו כנדרש בתפילת י"ח, כי אם היה נצרך רק לקרוא ק"ש הרי היה די לו שלבו יהיה מחוץ למים, ואף במים צלולים די בזה, וכ"כ בביאור הגר"א (ע"ה ב') לדייק מהא שהצריכוהו לעכור את המים ולא היה די שיוציא את לבו חוץ למים - שהוצרכו לזה מפני שיש לו להתפלל, והרי לגבי התפילה צריך שיכסה את לבו, וכ"כ במלא הרועים ובשעה"צ (תקצ"א י"ג).

נמצא: נמצא שזמן ק"ש מתחיל משיכיר את חברו ונמשך עד שלש שעות ביום, ויש עדיפות לקרוא ק"ש סמוך להנה"ח כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל מיד עם שמש שהיא עת רצון, וכ"כ בשו"ע (נ"ח א'): "זמן ק"ש של שחרית משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכירנו, ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות שהוא רביע היום, ומצוה מן המובחר לקרותה כוונתין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנה"ח כדי שיסיים ק"ש וברכותיה עם הנה"ח ויסמוך התפלה מיד בהנה"ח - ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד".



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

לימוד בזמן חזרת הש"ץ*

לימוד בפה בחזרת הש"ץ * לימוד בהרהור או בספר * חשש שמא ילמודו ממנו ע"ה * תוקף תקנת חזרת הש"ץ כיום * ביאור מ"ש השו"ע אם אין ט' עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה * אם יש חילוק כשיש עשרה שעונים * לימוד בין לחש לחזרה

שאלה

עמדתי ואתבונן, אודות מה שנהגו גדולים וטובים, ללמוד בעת חזרת הש"ץ ולכוון לסוף הברכה ולענות אמן, אי יש להם על מה שיסמוכו וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

תשובה

כתב הרא"ש בארחות חיים (אות יד) וז"ל: "לא יספר משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים תפילות לחש, ולא בעוד שהשליח ציבור חוזר ומתפלל התפילה, אלא אם כן בדברי תורה, או בדבר מצוה או לתת שלום ולהחזיר שלום." עכ"ל. אתה הראת לדעת שהתיר אפילו ללמוד בהוצאת המילים בפה וכל שכן דבהרהור או בעיון בספר יהיה שריא*. וכן נראה שהיה מנהג מהרי"ל, כמובא בספר מהרי"ל מנהגים (הלכות תפילה עמוד תלח שינויי נוסחאות אות ו), שהיה לומד בספר כל שעת תפילת

(*). תשובה זו ערכתי בשנת תשס"ה ונדפסה בקונטרס אגם מים, ועתה ליל ט חשון תשע"ה, על פי בקשת מו"ר הגאון הגדול רבי גדעון בן משה שליט"א, אמרתי אשוב ואשנה פרק זה בתוספת נופך בעזה"ת.

(א). ובספר ילקוט יוסף (סימן קכד עמ' קעט) הביא מכתב מאביו מרן הגר"ע יוסף זצ"ל (מיום ח טבת תשי"ז), שאע"פ שכתב הרא"ש כן- בודאי שראוי להחמיר בזה, וכמו שכתב הרא"ש עצמו בתשובה והובאה בטור ובשו"ע (סימן קכד סעיף ד) שקרוב להיות ברכותיו לבטלה אם לא יכוונו. לכן אין לזוז מדברי האחרונים להחמיר בזה, והמיקלים בזה שלא ברצון חכמים עושים, ואם אפשר להוכיחם בלשון רכה תע"ב.

הש"ץ, והיה מעיין בפוסקים כל תפילה. גם הרמ"ע מפאנו בתשובה (סימן קב תשובה שמינית) ישב על מדוכה זו, ומסיק דאם מכוונים לסוף הברכה כראוי אין למחות בידם^ב.

אמנם רבותינו האחרונים נראה בדבריהם שכולם מחמירות ושקול'א אין בהם, שכתבו לאסור איסור בזה, וכ"כ הגר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים (או"ח סימן צ אות ד) וכתב עוד דאפילו להביט בהלכות שבסידור דרך העברה אסור. ועיין בספר כף החיים סופר (סימן קכד אות טז), שהביא כן משם כמה מרבוותא. וכ"כ בערוך השלחן (סימן קכד סעיף יב), ובספר קיצור שו"ע גנצפריד (ח"א סימן כ סעיף א), וכ"כ בשו"ת אלישיב הכהן (ח"א סימן ג), והוסיף שכ"כ בסידור בית עובד (דיני חזרת הש"ץ אות ו). ומהם שאסרו הלימוד אפילו בהרהור^ג, וכ"כ הרב שלמי ציבור (דיני חזרת התפילה אות ז), ובספר קיצור שו"ע טולדנו (סימן קיא סעיף יג), וע"ע בשל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה אות פ). ובספר אגרות משה (חאו"ח ח"ד סימן יט) כתב לחלק, דאי ליכא עשרה ששומעין ועונים כהוגן לחזרת הש"ץ, אסור מדינא ללמוד אפילו בעיון בספר, אך אי איכא עשרה שעונים נראה מדברי המג"א (סימן קכד סק"ח), שיש

ב). ועלה במחשבה לפני לדייק בדבריו דאירי אפילו בלימוד שמוציא התיבות מפיו, דהא דן גם בכלל זה באמירת תחנונים שמוציאם בפה. ועוד דבריש דבריו כתב: "לפי שעוסקים בלימוד או קריאת סדר הקרבנות הוו עוסקים במצוה וידוע דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובכלל מצווה ועושה גינהו דהא מצוה הוא בכך אלא דדבר אחר גורם לו להיפטר לפי שעה, והמה מ"מ חוטפים המצוה בידם כאביו של ר"י בן החוטף האפרתי שזכר במשנה בכלאים (ספ"ג) הנקרא כן על שם שהיה חוטף מצוות, ומזכירין אותו לשבח, ואנו מחזיקים עצמנו להתחייב בתפילה שלא יהיה ש"ץ מוציא אותנו, וראוי שמספק נחזיק עצמנו כבלתי בקיאים שאם לא כווננו כל הצורך" וכו'. עכ"ד. והנה יש מן הפוסקים שכתבו שאין הלומד מקיים מצות תלמוד תורה אם הוא לא מוציא מפיו, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (הל' ת"ת פ"ב הי"ב) דכל מי שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא יד"ח. ע"כ. ולכן מותר להרהר בד"ת קודם ברכות השחר, וכמ"ש מרן בשו"ע (או"ח סימן מז סעיף ד), ואם אינו מוציא התיבות מפיו, תו לא הוה עוסק במצוה שיהיה פטור מן המצוה. ודוחק לומר דהרמ"ע ס"ל כהגר"א (שם), שאף הרהור אסור קודם ברכות התורה, ושהלומד מקיים מצות ת"ת בהרהור. וא"כ איירי הרמ"ע בלומדים בפהם, שרק בכך מקיימים מצות תלמוד תורה, וכמשנ"ת.

ג). ואמנם הרב חיד"א בקשר גודל (סימן יח אות ט) כתב, וז"ל: "אין ללמוד בעת חזרת הש"ץ ועיין לקמן דין כא", ע"כ. ובדין כא הזהיר שלא לדבר שיחת חולין, ואפשר לפרש דבריו דכל מה שכתב דאין ללמוד בעת חזרת הש"ץ היינו דומיא למ"ש באות כא, דאיירי בדיבור ובהוצאת התיבות מפיו, הלא"ה שרי. דאל"כ מפני מה שולח הוא לעיין באות כא, שכתב שלא לדבר שיחת חולין, בעוד שכאן אסר אפילו ללמוד תורה, ולפי"ד נחא, דקמ"ל דהאיסור ללמוד הוא משום איסור דיבור, ואכתי צ"ע.

לאסור משום האי חששא דשמא ילמדו ממנו עמי הארץ^(ד). ומנגד יש שנקטו לשון של זהורית ולא כתבו איסור בדבר אלא נקטו לשון אין ללמוד בעת חזרת השי"ץ, וכ"כ הרב חיד"א בקשר גודל (סימן יח אות ט), או לשון יש ליזהר שלא ללמוד, וכ"כ המשנ"ב (סימן קכד ס"ק יז), וכ"כ לדייק מדבריו בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן כט), ע"ש. ונראה שכן דעת ר' זלמן שכתב (סימן קכד סעיף י), דהעוסק בתורה בעת חזרת השי"ץ לא יפה הוא עושה (ואמנם לעיל מיניה בסעיף ו כתב: "יש לגעור באנשים הלומדים בעת חזרת השי"ץ או אומרים תחנונים, ואפילו מכוונים לסוף הברכה לא יפה הם עושים שנמצא שאומר השי"ץ תחילת הברכות לבטלה"^(ה) עכ"ד. ויש לדייק דרך בתחילה קאמר

(ד). הנה בהאי חששא דשמא ילמדו ממנו עמי הארץ, כתבו הפמ"ג והמחצה"ש שם, שלמד כן ממ"ש הרמ"א לעיל (סימן צ סעיף יח), דאפילו מי שתורתו אומנותו, שמדינא יש לו להתפלל בבית המדרש שקבע ללמוד בו אפילו בלא עשרה, אפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת. וגם מסיק וכ"ש שלא יעסוק בתורה בבהכ"נ בזמן שהציבור אומרים סליחות ותחנונים. ויליף משם גם ללימוד בזמן חזרת השי"ץ שאף שהוא עושה כדיו, מ"מ לא יעשה כן, ומוחים בו כדי שלא ילמדו אחרים ממנו והם לא יכוונו גם לסוף הברכה. עכ"ד. וכ"נ מדברי המשנ"ב שכתב (סימן קכד ס"ק יז): "לא יפה הם עושים הלומדים בחזרה, שאם הלומדים יפנו ללימודם עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לשי"ץ ויעסקו בשיחה בטילה ח"ו, נמצאו מחטיאין את הרבים". עכ"ד. וכ"כ הגאון ר' זלמן (שם סעיף ו). אמנם יש להעיר דמקור דברי הרמ"א (שם) הם דברי הרא"ש בתשובה (כלל ד אות יא), והרא"ש גופיה בארחות חיים הו"ד לעיל הבט ימין וראה, כתב דבזמן חזרת השי"ץ מותר ללמוד תורה, נמצא שלא חשש כלל לחשש שמא ילמדו ממנו ע"ה וידברו.

עוד אבא אעיר"ה, דלכאורה אם מדובר שהאדם יושב ולומד לבדו, וכ"ש כשהוא רק מעיין בספר, היאך ילמדו ממנו עמי הארץ לדבר, הלא הוא יושב בשקט, וע"כ איירי כשהוא מדבר בקול בלימוד, וכ"נ מדברי הכף החיים (או"ח סימן קנא אות ח), שהביא ג"כ אזהרה זו בשם פתח עינים שכתב וז"ל: "ובכלל זה לומדי תורה המפלפלים בשעת התפילה ומבלבלים את הקהל בצעקתם, דלא יאות עבדי, אע"פ שת"ת כנגד כולם, אמרו חכמים ז"ל, זמן תורה לחוד וכו', ועוד שיקחו עמי הארץ ק"ו מהם ולא יחרשו ג"כ לשמוע התפילה מן השי"ץ". ע"כ. אתה הראת לדעת דאהאי חששא שמדברים זה עם זה דברי תורה, חיישינן שילמדו ממנו עמי הארץ לדבר דברים בטלים, דדברי תורה בדברי חולין מיחלף להו, אך אם לומד לבדו וישב בדד וידום, ומעיין בספר, אזהרה בזה לא שמענו.

עוד יש להעיר אהאי חששא שמא ילמדו ממנו עמי הארץ וכו', דלכאורה אין לנו לגזור גזירות מדעתינו, צא ולמד ממה שכתב הרמ"א בהג"ה: "דהגם שמותר ללמוד בהרהור או מתוך ספר בזמן אמירת הפיוטים, מ"מ איכא למיחש שמא מתוך כך יבואו לדבר ויבואו לידי הפסק". עכ"ל. וכתב הפר"ח (שם אות א) להשיג ע"ד, דמאחר דמעיקר הדין שרי, אין לחדש לגזירות מדעתינו. עכ"ד. ודון מיניה ואוקי באתרין. ואמנם שם סיים וכתב, דבזמן אמירת הקדיש אסור לעיין בספר משום שצריך לכוון בו. ע"ש. וע"ע בספר נזר התורה (לזכרו של הגאון מהרי"ץ דושינסקי זצ"ל שנה שלישית גליון ג עמ' רעח). ואכמ"ל.

(ה). והנה מלשון מרן בשו"ע (או"ח סימן קכד סעיף ח) משמע, שרק היכא שמחויב בברכה צריך הוא לשמוע את כולה, ואל"ה הוה אמן יתומה. אך אם כבר יצא יד"ח בברכה זו לית לן בה. וכ"כ הט"ז (שם

דיש לגעזר באנשים הלומדים, והיינו כשלא מכוונים כלל אף לסוף הברכה. אך אם מכוונים לסוף הברכה, נקט דלא יפה הם עושים ותו לא).

ואמנם מקום יש בראש לומר, דכל אלו הפוסקים שכתבו לאסור את הלימוד בעת חזרת הש"ץ ולא פירשו דאפילו בהרהור הדין כן, אפשר שיודו דכל היכא דלא מוציא מפיו קיל טפי ושרי ובלבד שיכוון לסוף הברכה.

והנה כתב מרן בשו"ע (או"ח סימן קכד סעיף ג): "שקהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"צ וחזור להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים". עכ"ל. וראיתי להגאון חזו"א (או"ח הלכות תפילה סימן יט אות ו) שכתב: "כתבו האחרונים דהטעם הוא, דכן היתה תקנת חכמים דלמא ימצא לפעמים מי שאינו בקי שיוצא. ונראה דא"צ לדבריהם אלא כשכבר ירד ש"ץ בבית הכנסת אחד שבעיר, אבל אי לאו הכי הלא צריך הש"ץ להוציא הני דאינם בקיאים ואניסי, דיוצאין אף שאינן בבית הכנסת". עכ"ד. ולדבריו יוצא שכאשר תפילה זו היא הראשונה בעיר ועדיין לא יצאו הני דאניסי ואינם בקיאים, אין חשש של ברכות לבטלה אם לא יענו אמן על הברכות, דהא כל הטעם שחוזר הוא להוציא את העם שבשדות ואכתי צ"ע. ואמנם מלשון מרן השו"ע (או"ח סימן קכד סעיף ד) שכתב וז"ל: "כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה. לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן", עכ"ל. וע"ע בחיי אדם (כלל כט סעיף א), נראה דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה האי סברה, דכולי האי הוה ליה למימר. ומ"מ חזי לאיצטרופי דעת הגאון חזון איש בזה, היכא שהתפילה היא הראשונה שבעיר.

ואולם גם על דברי מרן השו"ע שכתב בלשונו הזהב, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה. מצאנו באחרונים דמחו ליה אמוחא אהאי דינא, צא ולמד ממ"ש הגאון מהר"י עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה אות נא), דמ"ש מרן לשון קרוב להיות וכו', הוא דייקא, אבל באמת אין בזה חשש ברכה לבטלה [ועל פי זה יישב את הסתירה בדברי מרן מסימן קכד הנ"ל לסימן נה

ס"ק ד), והשתא שאנו בקיאים וכבר יצאנו יד"ח בתפילת הלחש ליכא למיחש להאי מילתא, וכ"כ באשל אברהם בוטשאטש (שם ד"ה עמג"א). ולדינא עיין במ"ש מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בהליכות עולם (ח"א עמ' קצה - קצו).

סעיף ו, ע"ש בדבריו], והסכים עימו הרב טהרת המים בשירי טהרה (מערכת ה אות כ דף נז ע"ב סוד"ה והגם). והביא דבריהם מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם (ח"א עמ' פד בהערה), ומבין השיטין נראה, דשמיע ליה וסבירא ליה נמי הכי. ע"ש.

והנה במ"ש לעיל את דברי האגרות משה (שם) שכתב לחלק בין היכא דאיכא עשרה העונים, לבין היכא דליכא עשרה שאסור מדינא ללמוד, עי"ש, ראיתי להגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קו) דאזיל כל בתר איפכא וכתב, דהיכא שיש עשרה שומעים כל מילה כדין זהו תפילת הציבור, וחייב כל אחד ואחד להשתתף ולא להסיח דעת ללמוד באמצע החזרה. אבל כיום בעוה"ר שמצוי שאין עשרה שומעים כה"ג, הש"ץ החוזר אינו אלא בגדר פורס על השמע, אבל לא נקרא תפילת הציבור אלא כשתשעה שומעין ומכוונים לברכותיו, ולכן החיוב הוא רק לשמוע ולענות אמן, אבל אין חיוב לשמוע כל מילה ומילה וכו'. עכ"ד. נמצאנו למדים, שיש עוד פתח להנהגה זו של לימוד בעת חזרת השי"ץ [אמנם לדינא כתב לאסור הלימוד משום חשש חילול ה' שילמדו ממנו אף לדבר בעת חזרת השי"ץ, וכבר כתבתי לעיל אודות חשש זה]¹.



1. אמנם גבי לימוד בין לחש לחזרה, קיל טפי, ובשו"ת בשו"ת לציון (סימן א שאלה ו), הביא משם הגאון הנאמ"ן שליט"א, דמן הדין מותר ללמוד אפילו בפה בין לחש לחזרה, וכן נהג אביו הגאון ר' מצליח מאזוז זצ"ל והי"ד (ועיין בשו"ת שואל ונשאל ח"ה סימן יד), וסיים דהמחמיר תע"ב. ושם בשאלה ז כתב, שאף קודם שפסע ג' פסיעות, וכגון שיש אדם מאחוריו שעדיין מתפלל, יכול ללמוד, והיינו ללא הוצאה מפיו. ופשוט.

הרב מאיר בראלי

רב הישוב עשהאל

הקדמת כהן ע"ה לת"ח בעליה לתורה – מנהג פשוט או מנהג טעות

א.

בשני מקומות בכתביו, הרמב"ם כותב בחריפות רבה נגד המנהג להקדים כהן עם הארץ לישראל תלמיד חכם בעליה לתורה. בתשובותיו (שו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו תשובה קלה) הוא רואה בזה את אחת הסיבות שהביאו לחורבן בית המקדש! ובפירושו למשנה (גיטין פרק ה משנה ח) הוא כותב על מנהג זה שאין לו "שום יסוד בתורה כלל", והוא מכנה אותו "ממגרעות המנהגות". על אנשי "אלרום" (עמי צפון ים התיכון) הוא מתפלל מאוד שנוהגים כן "על אף היותם ניצולים ממגרעות המנהגות ומסברות האחרונים ותקנותיהם, ואין אצלם אלא דברים המתאימים ללשונות התלמוד, ואיני יודע מאין בא להם הפגם הזה". למרות זאת, במשנה תורה מביא הרמב"ם מנהג זה ללא כל דברי הסתייגות, והדברים תמוהים ודורשים ביאור.



ב.

שנינו במסכת נדרים (פא, א):

מפני מה תלמידי חכמים אינן מצויין לצאת תורה מבניהם... רבינא אמר שאין מברכין בתורה תחילה, דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה, על מה אבדה הארץ? דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירושו, עד שפירושו הקב"ה בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורת, ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה, אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחילה.

הרמב"ם נשאל על ידי חכמי צור: "מה ביאור אומרם מפני מה תלמידי חכמים אינן מצויין לצאת תורה מבניהם אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה?" לאחר שהרמב"ם מביא פירוש שקיבל מרבותיו, הוא מוסיף וכותב (שו"ת הרמב"ם סימן קלה):

והנראה לנו בבאור זה הוא, שהדבר שהתנגדו לו, שיהיה איש תלמיד חכמים נמצא, ושיעלה במעמדו כהן עם הארץ או מי שפחות ממנו בחכמה, ויקרא תחילה. ומפני שמיעטו בכבוד התורה ולא היו קוראין תחלה בתורה, אלא קוראין אחר פחות מהם, נענשו רובם, שאין תורה יוצאת מבניהם, לפי שמה שאמרנו כהן קורא ראשון וכו' כל זה אינו אלא בשוין.

נמצא שלפי הרמב"ם הקדמת כהן עם הארץ לת"ח ישראל הינה זלזול בכבוד התורה, והיא זו שגרמה לחורבן בית המקדש!^א ומנהג זה גם גורם "שאין מצויין לצאת תורה מבניהם של תלמידי חכמים".



ג.

גם בפירוש המשניות הרמב"ם מתייחס למנהג זה, וגם שם הוא מסתייג ממנו בחריפות. במשנה במסכת גיטין (נט, א) נאמר: "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום". ובגמרא שם (בדילוג):

מנא הני מילי? ר' חייא בר אבא אמר מהכא וקדשתו לכל דבר שבקדושה. א"ל אביי לרב יוסף מפני דרכי שלום, דאורייתא היא? אלא אמר אביי לכדמר דתניא הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו, ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא, דאתו לאינצויי.

כלומר, בשונה מסעודה שיכול הבוצע לוותר על זכותו לטובת אדם אחר, בעליה לתורה אין הכהן רשאי לוותר על זכותו לטובת אחר "דאתו לאינצויי". הרמב"ם

(א). אף שהרמב"ם מתייחס באופן ישיר למימרא הראשונה "מפני מה תלמידי חכמים אינן מצויין לצאת תורה מבניהם" בלבד, ברור שיש לפרש כך גם את המימרא השניה, כי הגמרא משווה בין שתי המימרות.

(פירוש המשניות שם) מאריך בביאור משנה זו. הוא מציין את מנהג העולם להקדים כהן לישראל ת"ח, ומסתייג ממנו נחרצות:

דע שדבר זה המפורסם בכל מקום שיהא הכהן קורא בבית הכנסת ראשון, בין שהיה ת"ח או עם ארץ, בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה, הרי הוא דבר שאין לו שום יסוד בתורה כלל, ולא נזכר דבר זה בתלמוד, ואינו הענין המכוון אליו בהלכה זו. ואני מתפלא מאוד שגם אנשי אחרים נוהגים כן, על אף היותם ניצולים ממגרעות המנהגות ומסברות האחרונים ותקנותיהם, ואין אצלם אלא דברים המתאימים ללשונות התלמוד, ואיני יודע מאין בא להם הפגם הזה.

אלא סדר הענין כפי שבא בקבלה הוא כמו שאבאר. הכהן קודם ללוי, והלוי לישראל. ואמר ה' וקדשתו כי את וכו', ובא בקבלה לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון. במה דברים אמורים כשלא היה שם גדול ממנו בחכמה, כגון שהיו שם כהן ולוי וישראלים והיו כולם בדרגה אחת בחכמה ולא היו גדולים זה מזה, אז חוזרים אחרי קדימת היחס, ומקדימין הכהן ואחריו הלוי ואחריו הישראל... ואין בזה שום מחלוקת.

ועוד מן הכללים אצלינו שכהן שהיה ראוי לקרא ראשון, אם הרשה לישראל שהוא כמותו או פחות ממנו שיעלה ויקרא ראשון הרי זה רשאי, אלא שאסרנו את זה מפני דרכי שלום, לפי שיכולה לבוא בכך מחלוקת², שיאמר השני למה הרשה לזה לעלות ולא הרשה לי כיון שהדבר תלוי בו, לפיכך אמרנו שיקרא הוא בעצמו ראשון ולא ירשה לזולתו, ועל ענין זה נתכוון בהלכה זו באמרו כהן קורא ראשון, וכך באר התלמוד.

מבואר מדבריו שלמנהג להקדים כהן ע"ה לישראל ת"ח "אין שום יסוד בתורה כלל", והוא "ממגרעות המנהגות" ומנהג פגום.



ב). מבואר שלפי הרמב"ם חשש אינצויי נאמר רק כשהישראל והכהן שווים, אך כשהישראל גדול מהכהן, הוא עולה לפניו ואין בזה חשש אינצויי. וצ"ע מלשון הגמרא: "הבוצע הוא פושט ידו תחלה, ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו, ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא דאתו לאינצויי", משמע שבבית הכנסת אין לחלוק כבוד גם לרבו או למי שגדול ממנו! וכן הקשו בספר בן הרמה לר' חיים מזרחי וצ"ל (עמוד כג, איזמיר תר"מ), והמאמר מרדכי (סימן קלה ס"ק ה ד"ה ועוד דעכ"פ). ועיין בשו"ת כנסת יחזקאל (ח"א סימן ז) ובפרי חדש (סימן קלה ס"ק ד) שתרצו.

ד.

למרבה הפלא, למרות דבריו החריפים הנ"ל של הרמב"ם, הוא מביא במשנה תורה מנהג זה, ללא כל הסתייגות. וכך הוא כותב בפרק יב מהלכות תפילה הלכה יח:

בכל קריאה וקריאה מאלו כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל. ומנהג פשוט הוא היום, שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל. וכל מי שהוא גדול מחברו בחכמה קודם לקרות.⁴

וצ"ע כיצד הרמב"ם סתם כמנהג העולם בלא שום הסתייגות, בעוד שלדעתו אין למנהג זה "שום יסוד בתורה כלל", והוא "ממגרעות המנהגות", ומנהג זה גרם לחורבן הבית!

ה.

מדברי הב"י משמע שגם במשנה תורה הרמב"ם לא שינה את דעתו החריפה נגד מנהג זה, והסיבה לכך שהוא הביא מנהג זה בלא הסתייגות היא משום שהרמב"ם סמך על הדברים החריפים שכתב בפירושו למשנה. ז"ל הב"י בסימן קלה (עמוד מ במהדורת מכון ירושלים סוף ד"ה והרמב"ם):

ובפרק י"ב מהלכות תפלה כתב הרמב"ם ומנהג פשוט היום שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל. כלומר המנהג הפשוט היום הוא זה, ואע"פ שאינו מן הדין כמו שביאר בפירוש המשנה.

הקושי בדברי הב"י ברור: ספר משנה תורה הוא חיבור שעומד בפני עצמו, וקשה להניח שהרמב"ם סמך על כך שדבריו יתבארו מתוך דבריו בפירושו למשנה. בייחוד שבהקדמת הרמב"ם למשנה תורה הוא כותב שמלבד תורה שבכתב אין צורך בשום ספר נוסף בכדי להבין את הספר משנה תורה. לאחר שהרמב"ם מציין שם את הקושי להבין את דברי הגאונים "ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי

ג. ר"ל: לאחר עליית הלוי, סדר הקדימה הוא כפי החכמה, כמבואר בגיטין (ס, א): "שיילוה לר' יצחק נפחא אחר כהן ולי מי קורא? א"ל ת"ח הממונים פרנסים על הצבור, ואחריהם ת"ח הראויים למנותם פרנסים על הצבור וכו'". וכן מבואר ברבנו מנחם ובכס"מ.

והירושלמי וספרא וספרי והתוספות, שהן צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך", הוא כותב:

ומפני זה נערת חצני אני משה בן מיימון הספרדי... ובינותי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים... בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל... כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.



ו.

רבנו חיים בן עטר בספרו ראשון לציון (מגילה כב, א ד"ה רב קרא) הלך בדרכו של הב"י, שהרמב"ם במשנה תורה לא שינה את דעתו החריפה נגד מנהג זה, אך הוסיף על דברי הב"י שני דברים, וז"ל:

לפי דבריו ז"ל בפירוש המשנה מוכח כי מה שכתב בפרק י"ב מהלכות תפילה הוא מנהג שאינו מיוסד על פי הדין, [א] אלא שראה שפשט מנהג זה ואין שומע לו לבטלו, כמו שדקדק בדבריו שאמר ומנהג פשוט הוא היום, ע"כ פי"ו) כבר פשט מנהג זה בכל המקומות. [ב] לזה כתב ההלכה בפ"ג מהלכות ת"ת^ה, והמנהג בפ"ב מהלכות תפילה, למי שישיר חיליה לבטל המנהג ולהעמיד ההלכה על פי התורה.

לדבריו [א] בכך שהרמב"ם כתב: "ומנהג פשוט הוא היום", הוא רומז שהוא מסתייג מהמנהג, אלא שאין לו כח לבטלו. [ב] בשונה מהב"י, לפי הראשון לציון הרמב"ם אינו סומך על דברי ההסתייגות שכתב בפירוש המשנה, אלא על מה

ד). מתוך ההקשר היה נראה לפתוח הר"ת כך: "על כן פירש [=הרמב"ם] כבר פשט מנהג זה בכל המקומות", אך המילים "כבר פשט מנהג זה בכל המקומות" אינן מופיעות ברמב"ם. ואולי יש לפתוח הר"ת: על כרחך פירשו, וצ"ב.

ה). שם כתב הרמב"ם: "אמרו חכמים ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

שכתב בהלכות ת"ת ש"ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

אולם גם זה קשה. מהלשון "ומנהג פשוט הוא היום" משמע דווקא שמנהג זה מקובל על הרמב"ם, וכך הוא המובן הפשוט של משפט זה בהרבה מקומות. למשל: הלכות תפילה פרק ב הלכה יט^ו, פרק ד הלכה ו^י, פרק ה הלכה טו^י, פרק יג הלכה ט"ו ועוד.

גם מה שכתב שהרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות תלמוד תורה: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ" קשה. ביחס לקריאת התורה ישנה תקנה מיוחדת שכהן אינו יכול לוותר על זכותו לטובת אחר "דאתו לאינצויי". לדעת חלק מהגאונים ורוב הראשונים דין זה נאמר גם כשהישראל הוא ת"ח (עיין להלן אות ח). הגאונים והראשונים הנ"ל סוברים כן למרות שביחס להלכות אחרות הם מסכימים לכך שממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ, כי לדעתם בעליה לתורה ישנו דין מיוחד "דאתו לאינצויי". ממילא, לא די בהבאת הדין שממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ בכדי ללמדנו שזה הוא הדין גם בקריאת התורה, והיה הרמב"ם צריך לכתוב באופן מפורש בהלכות תפילה שת"ח קודם לכהן עם הארץ. ובכלל, אם הרמב"ם המשיך להסתייג מן המנהג באופן כ"כ חריף, מדוע הוא סמך על מה שכתב באופן לא מפורש בהלכות ת"ת, ולא כתב זאת בפרוש בדיני קריאת התורה?



ז.

אכן, כמה מנושאי כליו של הרמב"ם הציעו שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירושו למשנה ובתשובה. כן כתב בספר מעשה רקח על ההלכה הנ"ל ברמב"ם:

ו). "יש מקומות שנהגו להוסיף בעשרת ימים אלו בברכה שלישית ובכן תן פחדך ובכן כו' אבל בראש השנה וביום הכפורים מנהג פשוט הוא להוסיף בשלישית ובכן תן פחדך וכו'".

ז). "מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל".

ח). "מנהג פשוט בכל ישראל שאין נפילת אפים בשבתות ובמועדים וכו'".

ט). "בעצרת קורין בשבעה שבועות, ומנהג פשוט שקורים ביום טוב הראשון בחדש השלישי ומפטירין במרכבה, ובשני קורין בפרשת מועדות כל הבכור ומפטירין בחבקוק".

וצריך לומר שבחיבורו הסכים רבינו למנהג הפשוט מפני דרכי שלום, דכל התורה כולה מפני דרכי שלום היא כדאיתא התם בהניזקין, והתלמידי חכמים גם כן מחלי להו ליקרייהו כי היכי דלא לייתו לאינצויי, וכזה עשו חז"ל בשאר דברים כדאיתא התם.

ובאופן דומה כתב בספר בן הרמה לר' חיים מזרחי זצ"ל (עמוד כג, איזמיר תר"מ).

אולם, למרות שבמקרים רבים הרמב"ם אכן חזר בו במשנה תורה ממה שכתב בפירוש המשניות - כפי שהרמב"ם עצמו מעיד (שו"ת הרמב"ם סימן קכח) - במקרה זה, שהרמב"ם כתב דברים חריפים נגד מנהג זה בפירוש המשנה, וחזר וכתב בתשובה שמנהג זה הביא לחורבן בית המקדש, נראה שאפשרות החזרה רחוקה יותר, ועדיף ליישב את הרמב"ם בלא צורך לומר שחזר בו^י.



ח.

כדי ליישב את שלשת הכתובים הנ"ל - דברי הרמב"ם בפירושו למשנה, דבריו בתשובה ודבריו במשנה תורה - המכחישים זה את זה, נראה להציע שבאופן עקרוני הרמב"ם לא חזר בו מהדברים החריפים שכתב על מנהג זה בפירוש למשנה ובתשובה. למרות זאת, הוא מביא מנהג זה במשנה תורה בלא כל הסתייגות, משום שהוא ייחס משמעות אחרת למנהג. לפיכך, למרות שהרמב"ם נשאר איתן בדעתו שמנהג זה יסודו בטעות, הוא כבר לא ראה במנהג זה זלזול בכבוד התורה, ולכן הוא השלים עמו. הגורם לשינוי זה הוא כנראה היוודעות הרמב"ם לשיטת הגאונים שלא הייתה ידועה לו, כפי שיבואר.

י. יש להעיר שהמניע שכתב בעל מעשה רקח לחזרת הרמב"ם: "והתלמידי חכמים גם כן מחלי להו ליקרייהו", אינו יכול להוות סיבה לחזרת הרמב"ם. שהרי הרמב"ם בתשובה כותב שזו בדיוק הסיבה לכך שאין תורה יוצאת מת"ח, שמוחלים על כבודם ומאפשרים לעמי ארצות לעלות לפניהם לתורה. הרי שלדעת הרמב"ם אין לתלמידי חכמים למחול על כבודם בעליה לתורה. בספר בן הרמה הנ"ל כתב שהמניע לחזרת הרמב"ם הוא חוסר ההצלחה של הרמב"ם לבטל המנהג, והתפשטותו בכל המקומות. אך גם זה קשה, כי כבר בפירוש המשנה הרמב"ם כותב על מנהג זה: "שזה הדבר המפורסם בכל המקומות". הרי שכבר כשכתב את דבריו החריפים על המנהג, היה מודע להיקף המנהג. גם חוסר יכולתו לבטל המנהג אינה סיבה להשלים עמו.

למרות דבריו החריפים של הרמב"ם על מנהג זה, יש לציין שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם, ולדעתם כהן קודם לישראל בעליה לתורה, גם כשהישראל גדול בחכמה מהכהן, כפי שאנו נוהגים היום. עיין למשל בטור שכתב (סימן קלה):

קורין לכהן תחלה ואח"כ ללוי ואח"כ לישראל... וכתב א"א הרא"ש זצ"ל ואף אם בא כהן לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו שיקרא ראשון, בשבתות וימים טובים דשכיחי רבים בבית הכנסת אין הרשות בידו, דלא ליתי לאינצויי. ורב הונא דקרי בכהני בשבתות וימים טובים משום דמופלג בחכמה היה... ומשמע מדבריו שאם הוא גדול ומופלג שיכול לקרות בפני כהן. אבל רב עמרם כתב כל היכא דאיכא כהן לית ליה רשות לישראל למיקרי קמיה אפי' הוא נשיא שבישראל, וכ"כ רב נטרונאי דאפי' כהן עם הארץ קודם לישראל ת"ח.

מבואר בטור שלדעת רב עמרם גאון כהן קודם לישראל "אפילו הוא נשיא שבישראל"! וכן דעת רב נטרונאי גאון "דאפילו כהן עם הארץ קודם לישראל ת"ח". גם הרא"ש, שחלק על הגאונים הנ"ל והקדים ישראל ת"ח לכהן, סובר כן רק ביחס לחכם מופלג, אך הוא מסכים שכהן קודם לחכם רגיל, גם אם הוא גדול ממנו בחכמה. כעין זה (שיש להקדים כהן לישראל גם אם הישראל גדול בחכמה) כתבו גם התוס' במגילה (כח, א ד"ה כי קאמר) ובגיטין (נט, ב ד"ה ואפילו), וכן היא דעת ראשונים נוספים (ועיין בב"י ובב"ח, שהאריכו בביאור השיטות השונות).

מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה יש ללמוד, שבשעה שהוא כתב את דבריו החריפים נגד מנהג זה, הוא לא היה מודע לשיטת הגאונים והראשונים הנ"ל. כן משמע ממה שכתב:

ואני מתפלא מאוד שגם אנשי אלרום נוהגים כן, על אף היותם ניצולים ממגרעות המנהגות ומסברות האחרונים ותקנותיהם, ואין אצלם אלא דברים המתאימים ללשונות הלמוד, ואיני יודע מאין בא להם הפגם הזה.

מכך שהרמב"ם לא ידע "מאין בא להם הפגם הזה" ברור שלא הייתה ידועה לו שיטת רב עמרם גאון ורב נטרונאי גאון. גם בהמשך הדברים, לאחר שהוא מברר שת"ח קודם לכהן עם הארץ, הוא כותב: "ואין בזה שום מחלוקת"^(א)!

(א). אם כי אפשר שכוונתו במשפט זה שאין בזה שום מחלוקת בתלמוד.

מאחר והרמב"ם לא היה מודע לשיטה זו, הוא לא ראה שום הצדקה לקיומו של מנהג זה. הוא ראה במנהג זה העדפת כבוד הכהונה על פני כבוד התורה, ונגד זה הוא יצא בחריפות, כי יש בכך ביטוי ליחס לא ראוי לתורה וזלזול בכבודה, שכתרה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות (משנה אבות פרק ו' משנה ה', ורמב"ם הלכות ת"ת פרק ג' הלכה א'). אך כפי הנראה ברבות השנים התוודע הרמב"ם לשיטת הגאונים הנ"ל, שתמכו במנהג זה. דבר זה כשלעצמו בוודאי הקהה את התנגדותו החריפה של הרמב"ם למנהג. שוב אין מדובר במנהג עלום ללא מקור וללא כל בסיס הלכתי, אלא במנהג שמבוסס על תורת הגאונים. נראה שקיומה של שיטת הגאונים לא רק מיתן את התנגדות הרמב"ם למנהג אלא שינה את יחסו אליו^(ב). משנודע לרמב"ם שמנהג זה מבוסס על שיטת הגאונים, הוא שוב לא ראה במנהג זה זלזול בכבוד התורה, כי הנהוגים כן אינם עושים כן משום שהם מזלזלים בכבוד התורה, כפי שחשב הרמב"ם בתחילה, אלא משום שהם קיבלו עליהם את פסק הגאונים^(ג).

לכן, למרות שהרמב"ם נשאר איתן בדעתו, שמעיקר הדין יש להקדים ת"ח לכהן עם הארץ, ומנהג זה הוא מנהג טעות, כי דברי הגאונים אינם מכוונים לאמיתה של תורה, הוא כבר לא ראה במנהג טעות זה מנהג שמביע זלזול בכבוד התורה ויש להלחם בו מלחמת חורמה, כי המניע למנהג אינו זלזול בכבוד התורה אלא פסק הגאונים. שינוי זה הביא את הרמב"ם להשלים עם המנהג, ולכן הוא הביאו במשנה תורה כמות שהוא, בלא להסתייג ממנו.

לא זו אף זו: אפשר, שלאחר שהרמב"ם השלים עם המנהג והסיק שאין בהנהגתו זלזול בכבוד התורה (אף שאינו מכוון לדברי התלמוד), הוא ראה ערך חיובי בקיומו. כי לאחר שהמנהג התקבל בכל מקום, ערעורו יגרום לאינצויי. ואף שבתחילה הרמב"ם השתדל לבטלו, ולא חשש שהדבר יגרום לאינצויי, למרות שכבר אז היה המנהג נפוץ "בכל המקומות", זהו משום שהוא ראה במנהג זה

(ב). ניתן לומר, שהרמב"ם חזר בו וביטל דעתו מפני דעת הגאונים, אך כבר כתבנו לעיל שאפשרות החזרה במקרה זה נראית רחוקה, ועדיף ליישב דעת הרמב"ם באופן אחר, מה עוד שאין דרכו של הרמב"ם לבטל את דעתו מפני הגאונים.

(ג). בייחוד שסברת הגאונים להקדים כהן עם הארץ לישראל ת"ח, אינה משום שהעדיפו את כבוד הכהונה על פני כבוד התורה, אלא משום דרכי שלום "דלא ליתו לאינצויי".

זלזול בכבוד התורה, אך לאחר שהרמב"ם שינה את יחסו למנהג, הוא ראה ערך חיובי בקיומו, שבזה תושג התכלית העומדת ביסוד התקנה שכהן קורא ראשון - "דלא ליתו לאינצויי".

נמצא שברמה העקרונית הרמב"ם לא חזר בו מדבריו החריפים שכתב על המנהג בפירושו למשנה ובתשובה. למרות זאת הוא הביא מנהג זה במשנה תורה בלא הסתייגות, כי קיומה של שיטת הגאונים נטל ממנהג זה את משמעותו השלילית שכנגדה יצאה הרמב"ם, ויצק לו משמעות חדשה, שהרמב"ם השלים עמה, ואולי אפילו ראה בה ערך.



הרב שמואל אריה ישמח

ישיבות הדר להדר וצרור המור, חיפה

קריאת מקרא תרגום ומקרא – רצויה או בעייתית

א.

פתיחה

חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום נזכרה בגמ' ובראשונים, אולם לא נתבאר בדבריהם האם חובה לקרוא דווקא בסדר זה, מקרא-מקרא-ותרגום, או שמא ניתן לשנות את הסדר.

במאמר זה נדון האם טוב וראוי לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא, או שמא הדבר אפשרי לכתחילה אע"פ שאין בו עדיפות, או שמא אין לנהוג כך לכתחילה, ויש לקרוא דווקא מקרא-מקרא-ותרגום. נלקט את שיטות הפוסקים בדין זה, ונביא לבסוף את הנראה לענ"ד למעשה.



ב.

שיטת הלבוש והדברי חמודות

את דברינו נפתח בדברי בעל הלבוש (רפה, ה) שדן בשאלה האם ניתן לצאת ידי חובת 'אחד מקרא' ע"י שמיעת פרשת השבוע מבעל הקורא בביהכנ"ס: "היה נראה לי שאם אדם קורא אחד מקרא ואחד תרגום לבדו, ואחר כך כשקוראים הפרשה בביהכ"נ יקרא עם החזן הפרשה מלה במלה – הרי זה קיים שמו"ת, אך מדברי רבנו יוסף קארו משמע שאע"פ ששומע מן הש"ץ חייב להשלים אותה שנים מקרא ואחד תרגום יתר על שמיעתו מהש"ץ, והם דברי הרמב"ם (תפילה יג, כה), ואיני יודע מהיכא נפקא".

לענ"ד עולה מדברי הלבוש שאין ענין דווקא לקרוא מקרא-מקרא-ותרגום, שהרי אם הוא היה סובר כך היה עוסק במקרה כזה, והיה דן על מקרה בו אדם שמע את

הקריאה בביהכנ"ס ואחר התפילה בא להשלים את קריאת שמו"ת. לפיכך, נראה שלדעת הלבוש ניתן לכתחילה לקרוא מקרא-תרגום-מקרא, ואולי אף יש עדיפות לקרוא בדרך זו.

שו"ר שהתויו"ט כתב בדברי חמודות: "ואחד תרגום – היינו פעם שלישית... ודלא כמו ששמעתי שקורא התרגום באמצע השני פעמים מקרא"^א. ואע"פ שלדברי רמ"י (=ר' מרדכי יפה, בעל הלבוש) דלעיל קורא התרגום באמצע, אף הוא לא אמר אלא שיוצא"^ב, כלומר – שבדיעבד יצא אם נהג כך (דברי חמודות, ברכות, פ"א, סוף אות מא^ב). פסיקת הדברי חמודות הובאה בשיירי כנה"ג (הגהות הטור, אות ב), ובמטה יהודה (לר"י עייאש, סק"א), ובשעה"צ (סק"י), ובכה"ח (סק"ו) ובילקו"י (רפה, א, ולדעתו כך פשטות דברי הלבוש). הדברי חמודות לא מסביר מדוע לא עסק הלבוש במקרה הלכתחילא, אך ניתן להסביר זאת כך: מכיון שמצוה מן המובחר לסיים את קריאת שמו"ת לפני סעודה שניה של שבת (שו"ע רפה, ג), ובדר"כ סועדים מיד לאחר התפילה, לכן מי שרוצה לצאת י"ח מקרא בקריאת בעל הקורא ינהג בפועל באופן הבא: לפני התפילה הוא יקרא אחד מקרא ואחד תרגום, בתפילה הוא ישלים את הקריאה הנוספת, ומיד אחר התפילה יוכל לסעוד.

ר' שמואל בוחבוט (בהגהתו על ספר פקודת אלעזר לג"ר אלעזר ׳ן טובו, סי' רפה, סעיף א), התלבט האם ניתן להסיק מדברי הלבוש מה דעתו בנידון, וכתב שייתכן שלא ניתן ללמוד מדברי הלבוש משום שהלבוש "לא דק בלישניה".

א). שו"ר שהרב יעקב ורשנר שליט"א הוסיף ש"כן דייק התויו"ט לכתוב בתרגומו לארחות חיים להרא"ש אות ל"ז" (סדר יעקב, כך ענייני או"ח, סי' א, עמ' מב. התויו"ט הוציא לאור את תרגומו בפראג, בשנת שפ"ו, ומאז נדפס כמה פעמים, ובשנת תשע"ד נדפס בתוך מגילת איכה מהד' הרב ורשנר). לשון הארחות חיים להרא"ש (ביום השבת, אות טו) היא: "שילמוד הפרשה בכל שבוע שנים מקרא ואחד תרגום ופירש"י ז"ל", והתויו"ט כתב שם: "...כל פסוק שני פעמים ואחר כך (!) תרגום אונקלוס פעם אחד...".

ב). הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל (דבריו הובאו בשו"ת צי"א, חט"ז, סי' יח), הבין שלדעת הדברי חמודות עצמו לא יוצא אף בדיעבד, ורק הביא הדברי חמודות בסיום דבריו את הלבוש שנקט אחרת וסבר שיצא בדיעבד. לא הבנתי מה ההכרח להסביר כך את דעת הדברי חמודות, ובשעה"צ סק"י הבין שלפי הדברי חמודות יצא בדיעבד, וראה בהמשך דברי הגר"מ אליהו שם ששמע שהסיק שלדעת הדברי חמודות יצא בדיעבד. עוד אעיר כי בהערות התויו"ט על הלבוש, הנקראות מלבושי יום טוב, התויו"ט לא העיר מאומה על דברי הלבוש. הרב צבי לרר הסביר לי שאין כאן קושיא, משום שידוע שהספר מלבושי יום טוב לא נדפס בשלימות, כפי שנמצא כמה פעמים באליה רבא שמביא קטעים שאינם לפנינו (עייין לדוגמא בסי' קמו ס"ק ד, ובסי' קעז ס"ק ח, ובסי' תצג ס"ק ג) וכן נדפסו השלמות מכת"י למלבושי יום טוב (בספר הזכרון ויען אליהו, לונדון תשנ"א).

שוב מצאתי, אחר העיון, שזכיתי לכוון לדברי שלשה אחרונים שהסיקו מדברי הלבוש שניתן לנהוג כך לכתחילה: החו"י כתב בספרו מקור חיים (קיצור הלכות, סי' רפה): "ממה שכתב רבי מרדכי יפה (=הלבוש) שנים מקרא דלאו דוקא שנים מקרא רצופים, ושנ"ל (=ושנראה לו?) מן המובחר מקרא תרגום ומקרא". משמע שהחו"י הבין שכך עדיף לנהוג [אך ייתכן שכוונתו רק לומר שניתן לנהוג כך לכתחילה]. בשלחן לחם הפנים לר"י רקח (הל' שבת, סי' רפה, אות ג, מהד' ה'תשמ"ז, ח"ה, עמ' קלט) הביא את הבנת הדברי חמודות בלבוש, אך חלק עליו וכתב שמלשון הלבוש נראה שדיבר לכתחילה. בעל ערוה"ש (רפה, ג) הבין מהלבוש שהתרגום "יכול להיות באמצע". ערוה"ש לא נקט שהוא בדיעבד, ומאידך ברור מלשונו שאין ענין לעשות דווקא כך, אלא זו רק אפשרות (וראה בהערה^ג).



ג.

דברי התויו"ט בשם סבו

בסעיף הקודם ראינו שהדברי חמודות התנגד למה ש"שמעתי שקורא התרגום באמצע השני פעמים מקרא". מעניין למצוא שמחבר הדברי חמודות, הלא הוא בעל התוספות יום טוב, נוקט כשיטה ההפוכה בספר אחר שכתב.

בשנת תשנ"ד נדפס לראשונה ספר טוב טעם על ר' בחיי, שחובר ע"י בעל התויו"ט. בפירושו לבמדבר לב, ג, מביא התויו"ט ביאור ע"פ קבלה לדין שמו"ת, ואחר כך הוא מביא בשם סבו שראוי לקרוא מקרא אחר התרגום: "ונראה לענ"ד שסוד שמו"ת הוא ג"כ זה הסוד... והנה יש אומרים ששמו"ת הכוונה כן הוא: לקרות ב' פעמים הפסוק ואח"כ פעם אחת התרגום. ואני מקובל מפי אא"ז הגאון מהר"ר משה ולרשטיין, שצריך לקרוא פעם אחת מקרא ופעם אחת תרגום, וחוזר

ג. ערוה"ש דן "אי בעינן דוקא שנים מקרא מקודם ואחר כך תרגום, או שיצא (!) כשקרא מקרא ותרגום ומקרא", והביא ראיה לקולא מדברי הלבוש. מלשון זו משמע ש"יצא" בדיעבד, אך אין לעשות כך לכתחילה, וכן הבין בדעתו בשו"ת באר משה (ח"ח, סי' פג, הובא בספר קריאת שמו"ת והלכותיה לרב מלר ה, ג, הערה יב). אמנם לאחר שערוה"ש הביא את דברי הלבוש הוא כותב: "הרי שכתב הלבוש מפורש דהתרגום יכול (!) להיות באמצע", ומשמע שהדבר אפשרי לכתחילה, ואכן כך כתב בדעת ערוה"ש בספר קריאת שמו"ת והלכותיה.

פעם אחת המקרא. ונראה שכוונתו הוא כמו שכתבתי, שהוא כדי לכלול הדין [בחסד], בסוד תקיעה לפנייה ולאחריה כסדרן...".

סבו הנזכר של בעל התויו"ט, ר' משה ולרשטיין, היה חכם מפורסם, ששימש כרב הכולל של כל מדינת אשכנז¹⁶, ובביתו גדל נכדו בעל התויו"ט, שהתייתם מאביו עוד לפני לידתו¹⁷. בעל התויו"ט מכנה אותו בהקדמתו לטוב טעם "המקובל האלהי".

כיצד ניתן להסביר את הסתירה בין דברי התויו"ט, בספריו השונים? הרב יעקב ורשנר¹⁸ הציע שבדברי חמודות לא הוזכרו דברי הסבא הגדול כיון שבספר דברי חמודות, שהוא ביאור על הש"ס והרא"ש, נמנע בעל התויו"ט מלהביא דברים ע"פ קבלה, כמו שכתב במק"א במעדני יו"ט (ברכות פ"א, אות יב, סוף סק"א, וכע"ז במעדני יו"ט ברכות פ"ה, אות טז, סוף סק"ו): "ואין לנו בחיבור שעל הש"ס שום עסק בנסתרות".

לענ"ד ייתכן להציע דרך נוספת: הספר טוב טעם נכתב כאשר התויו"ט היה כבן 16. לאחר 33 שנים הדפיס התויו"ט את ספרו דברי חמודות. ייתכן שבמשך תקופה זו שינה התויו"ט את דעתו לחלוטין, ולכן בדברי חמודות הוא התנגד לדעת סבו, והעלים את שמו מפני הכבוד¹⁹. ייתכן שדעתו השתנתה משום שמצא

(ד). מגילת איבה, מהד' ר' יעקב ורשנר, ירושלים תשנ"ט, עמ' קטז, בשם תולדות התויו"ט שנדפסו אחר מגילת איבה הוצאת לונדון תשכ"ו, ושכך מובא גם בהקדמת המו"ל ילק"ש בפפד"א. שו"ר שכך גם מביא הג"ר צבי יחזקאל מיכלזון (שהיה דור שמיני לבעל התויו"ט) בספרו שו"ת בית יחזקאל (פתח הבית, עמ' ג).

(ה). כך כותב התויו"ט בהקדמתו לטוב טעם ולדברי חמודות.

(ו). מהדיר מגילת איבה (לבעל התויו"ט), מהדורת ירושלים תשנ"ט, בהערות שם עמ' רלד.

(ז). בספרנו הליכות הראי"ה (כת"י) הבאנו כמה דוגמאות להנהגה זו, ונציין כאן חלק מהן: בקצות החושן (קנה, ג) כתב: "והרב ר' יוסף מייגאש בחדושי פירש... והרמב"ן בחדושי כתב וז"ל: 'אבל מי שפירש... כמדומה לי שטעה...', ע"ש, ולא רצה הרמב"ן להזכיר שם המפורש מפני כבודו והוא הרב הנזכר". על הגאון מוילנא כתב תלמידו הגר"ח מוולאז'ין (בהקדמה לפי' הגר"א על סדר זרעים): "...הלום תראו גודל ענוותנות, שמעולם לא הזכיר שם שום חכם שהשיג עליו ברובא דרובא, רק כפי שיטתו היה יושב ודורש טוב לעמו כמפי הגבורה, למען לא יתכבד בקלון החכם המושג או המחבר". האבני נזר נהג להשמיט את שם רבו כשחלק או הקשה על דבריו (שו"ת אבני נזר יו"ד פו בקושייות על "גדול אחד בספרו" כשהכוונה לתשובת רבו החידושי הרי"מ יו"ד טו).

ראיות הלכתיות לכך, אך ייתכן שהשינוי נבע מכך שבשנותיו הראשונות היה התויו"ט סמוך על שלחן סבו, המקובל הגדול, אולם אחר כך למד התויו"ט אצל רבו הגדול, המהר"ל, שאף שעסק גם הוא בקבלה מ"מ התנגד לגילוי סודות התורה ברבים (וראה בהערה¹¹). יש לציין, כי התויו"ט חיבר הגהות על הלבוש, תחת השם מלבושי יום טוב, ושם הוא אינו מעיר מאומה על דברי הלבוש בנידון דידן, ויש לעיין מה הטעם לכך¹².

ח. בהקדמה לטוב טעם כתב התויו"ט שאת הספר הוא כותב "בימי חורפו", והוא מזכיר שם שזקנו בחיים. בטוב טעם לדברים טו, א, אות ב, הוא מזכיר שפירושו שם נכתב בשנת שנ"ה (כשהיה בן 16!). לעומת זאת הדברי חמודות נדפס לראשונה בשנת שפ"ח (תחת השם לחם חמודות), ובשער הספר נזכר שר' משה וולרשטיין כבר נפטר (צילום השער בדפוס הראשון מובא בספר שני כרובים, מאת מאיר הרשקוביץ, ירושלים תש"ס, עמ' קמט, וראה להלן שהבאנו שפטירתו היתה לפני שנת שצ"ו). ראה גם בדברי התויו"ט בספרו מגילת איבה: "בילדותי חיברתי... החיבור בשם טוב טעם, ואח"כ הוסיף לי השי"ת לעזורני שחיברתי תוספות יום טוב... ואח"כ חיברתי... מעדני מלך..." (מגילת איבה, מהד' ירושלים תשנ"ט, עמ' לד). אם כן, הדברי חמודות חובר לאחר הטוב טעם, ולכן יש מקום לומר שהתויו"ט חזר בו מה הטעם לחזרתו? ניתן לענ"ד להסביר זאת לפי מש"כ הרב ורשנר (מגילת איבה, מהד' ורשנר, עמ' קסד, וראה בדבריו עמ' קפא-קפד) שנראה שיש הבדל יסודי בין הלבוש, שהרבה להביא דברי קבלה, וגם כתב ביאור על הריקנאטי, לבין המהר"ל והתויו"ט, שאע"פ שעסקו בקבלה מ"מ התנגדו ללימוד קבלה ברבים (ראה תויו"ט אבות פ"ב, מ"ו, וכן בדבריו בדרוש חידושי הלבנה, ובמלבושי יו"ט או"ח תרנא, הובאו אצל הרב ורשנר. ראה גם באר הגולה, מהד' מ"י עמ' שנד, ועמ' תקד, ועמ' תקכו, וכן בחידו"א למהר"ל על ב"ב דף עג, הובאו אצל הרב משה צוריאלי. ייתכן לענ"ד שהדברים רמוזים גם בנוסח הסכמתו של התויו"ט על סידור השל"ה, ואכמ"ל). לדעת הרב ורשנר ייתכן שזה הרקע לכך שהתויו"ט חיבר ספר מיוחד של השגות על הלבוש (הלא הוא ספר מלבושי יום טוב). לפי"ז, אפשר לומר לענ"ד, שכאשר התויו"ט חיבר את ספרו טוב טעם הוא עוד לא הושפע משיטת המהר"ל, ולכן פסע בעקבות שיטתו הקבלית של סבו הגאון. אח"כ, כאשר הושפע משיטת המהר"ל, התנגד התויו"ט לפסיקה על פי קבלה, ולכן בדברי חמודות לא הזכיר את שיטת סבו. אולי זו גם הסיבה לכך שהדברי חמודות כתב שהלבוש דיבר בדיעבד בלבד, אע"פ שאין זה פשט לשון הלבוש (לפי"ז שיטת הלבוש נסמכת אף היא על חכמת הנסתר). התקופה בה למד התויו"ט אצל המהר"ל אינה ברורה, ולפי הצעתנו מסתבר יותר שמדובר לאחר שהתויו"ט היה כבן 18 (התויו"ט נולד בשנת של"ט, שימש כדיין בפראג בשנים שנו-שפב, ושימש כאב"ד פראג בשנים שפה-שצא. הרב ורשנר הביא בעמ' קיט ששנות הימצאותו של המהר"ל בפראג אינם ברורות, ויש אומרים שהיה שם בשנים שלג-שדמ, וכן שמח-שנב, וכן שנב-שסט. לפי"ז ניתן לומר שהתויו"ט למד אצל המהר"ל רק משנת שנ"ז לערך, כשהתויו"ט כבר היה דיין בעיר, ואם כן הספר טוב טעם חובר לפני התוודעותו לשיטת המהר"ל. ניתן גם להציע אפשרות אחרת, לפיה התויו"ט למד אצל המהר"ל כבר בשנים שמח-שנב, מעת היותו בן 9 ועד להיותו כבן 13, אך בשנים אלו עדיין השפעת סבו עליו היתה חזקה יותר מהשפעת המהר"ל). השערנו מסבירה ענין נוסף: הספר טוב טעם

בכל מקרה, לפי מה שראינו בטוב טעם, מסתבר שמה שכתב בדברי חמודות "ולא כמו ששמעתי", כוונתו לדברי סב. ייתכן לומר שכוונתו גם לדברי הפרישה שיובאו להלן⁶.



עוסק רבות בענייני קבלה, וגם מזכיר הרבה מענין הגלגול. זאת למרות שעל ענין הגלגול כתב התויו"ט (בתויו"ט הנ"ל, ובדרוש חידושי הלבנה הנ"ל) שאין ראוי להסביר על פיו משניות וכדו'. התויו"ט אף חיבר בנערותו ספר על פירושו הקבלי של הריקנאטי (כנזכר בטוב טעם, דברים טז, הערה כא) וספר קבלי ע"פ פרדס רימונים לרמ"ק (כנזכר במגילת איבה). לפי השערותנו ניתן להסביר שספרים אלו נכתבו בתקופה בה התויו"ט הושפע מסבו, אך אח"כ נמנע התויו"ט מלעסוק ברבים בענייני קבלה. (ייתכן להציע חילוק אחר, בדומה להשערת הרב ורשנר: הספר טוב טעם נכתב על פירוש ר' בחי, העוסק בקבלה, וכך גם הפירוש על הריקנאטי, ואין זה דומה לספרים הנכתבים לכלל הציבור, ועוסקים בהלכה, או לספרים המבארים את דברי המשנה והתלמוד שנכתבו לכלל הציבור. בהקשר לכך יש להעיר כי ספרו של התויו"ט על הפרדס רימונים הוא ככל הנראה הספר שי"ל בשנת תשס"ז ע"י הרב שלמה לוונטהל תחת השם 'כתבי קבלה לבעל התויו"ט מכתב יד'. הרב לוונטהל מעיר שסגנון הספר, בו התויו"ט מחדש חידושים בקבלה ומעיר על גדולים, מצביע על כך שייתכן שהתויו"ט המשיך בכתיבת ספר זה גם בזקנותו. ראה גם מגילת איבה מהד' ורשנר, פרק סג, הערה יא). הזכרנו לעיל את דברי הרב ורשנר, לפיהם היתה למהר"ל ולתויו"ט ביקורת על כך שהלבוש פרסם דברי קבלה ופסק על פיהם. בהקשר לכך נציין שלסמ"ע היתה ביקורת על הלבוש מצד אחר (ראה הקדמת הסמ"ע, וכן בשו"ת פני יהושע או"ח סי' יח), ולדעתו יש להעיר הרבה מבחינה הלכתית על דברי חבירו הלבוש (שניהם למדו אצל הרמ"א), שכן בגלל עומס טרדותיו של בעל הלבוש לא היה פנאי בידו לחקור על שרשי הדינים. למרות זאת, בנידון דידן מצאנו שהסמ"ע הסכים בפרישה עם שיטת הלבוש [אע"פ בדרך אגב שתי הערות בנוגע לתולדות חייו של בעל התויו"ט: א. שנת פטירת סבו אינה נזכרת בספרים המתארים את קורות חייו. הזכרנו לעיל שבשער הלחם חמודות, שנדפס בשנת שפ"ח, נזכר שסבו אינו בין החיים. מצאתי שגם בשער התויו"ט דפוס ראשון, משנת שע"ז (הנמצא בספריה הלאומית) מובא על סבו "זלה"ה". ב. בהערה הבאה הזכרנו שכתבת ספרו מלבושי יום טוב החלה בערך בשנת שפ"ח, והמשיכה לפחות עד לשנת תי"ב. על כך יש להוסיף, שבמעדני מלך ברכות פ"ז סי' כד אות מ' כתב "ועיין... בקיצור המעדני מלך", והעיר על כך הרב ורשנר במגילת איבה עמ' ר' בשם חתנו, וציין שכן הוא בדפוס ראשון. לא שמענו על ספר קיצור מעדני מלך, ולכן רצה הרב ורשנר לומר שהיה כתוב "בקיצור במיו"ט" כלומר 'בקיצור במלבושי יום טוב' (ואכן כך מובא במלבושי יו"ט סי' קצ אות א), ובטעות פתחו 'בקיצור במעדני יום טוב' (ומכיון שהוא בלתי מובן, לכן שינוי ל'בקיצור המעדני יום טוב'). לפי הצעת זו של הרב ורשנר יוצא שבמעדני מלך, שנדפס בשנת שפח, כבר נזכר הספר מלבושי יו"ט, ומכאן שספר זה החל להיכתב עוד לפני כן].

ד.

דעות נוספות בדברי המקובלים

בפרק הקודם ראינו שסבו של התויו"ט נקט שע"פ קבלה רצוי לקרוא מקרא-תרגום ומקרא. מצאתי מקובל נוסף הסובר כך: ה"מקובל הגדול"^א "רבן של חכמי ישראל"^ב רבי ישראל שמואל קליפארא (בן ר' שלמה רופא הספרדי), חי בדורו של השל"ה והיה מחכמי העיר קראקא^ג. בספרו ההלכתי שלחן ערוך ישמח ישראל^ד (או"ח, ריש אות ק' הראשונה), שנדפס בחייו בשנת ה'שפ"ו, מובא: "ועל דרך הקבלה אחד מקרא ואחד תרגום ואחד מקרא".

ט). התויו"ט הכיר את הלבוש באופן אישי, והתווכח עמו (ראה מגילת איבה, מהד' ורשנר, עמ' קסג). ספר מלבושי יום טוב מאוחר לדברי חמודות, שהרי במגילת איבה כתב התויו"ט שהספר חובר, או לפחות התחיל להתחבר, בהיותו בפראג בשנים שפז-שפט. הספר המשיך להיכתב גם בשנים הבאות, שהרי במלבושי יו"ט סי' תקסו סק"א כתב "ולא מלאני ליבי עד היום יום ד' כ' סיון ת"ב".

י). בטוב טעם, שנתחבר בנערותו, ציין התויו"ט, ש"יש אומרים ששמו"ת הכוונה כן הוא: לקרות ב' פעמים הפסוק ואח"כ פעם אחת התרגום", ואח"כ הוא מביא את הסברא ההפוכה בשם סבו. מכאן מוכח שכבר בנערותו היה ידוע לתויו"ט שיש שתי שיטות בנושא זה. מעניין לציין שהחכמים העוסקים בצורת הקריאה, ובמיוחד אלו שעסקו בכך במפורש, לכאן ולכאן, חיו ברובם באותה התקופה, וכמה מהם חיו בעיר פראג: בעל הפרישה היה תלמידו של הרמ"א ורבו של השל"ה, ונפטר בשנת שע"ד (ספרו לא נדפס בחייו). הלבוש היה אף הוא תלמידו של הרמ"א, וספרו נדפס בחייו בשנת ש"נ. הוא שימש כרבה של העיר פראג בשנים שנב-שנו (או שנח), ונפטר בשנת שע"ב. הישמח ישראל היה מחכמי העיר קראקא, וספרו נדפס בחייו בשנת שפ"ו. התויו"ט שימש כדיין בפראג בשנים שנו-שפב, וכאב"ד פראג בשנים שפה-שצא. ספרו טוב טעם חובר בשנת שנ"ה בערך, וספרו דברי חמודות נדפס בשנת שפ"ח. השל"ה הקדוש נולד בפראג בשנת ש"כ בערך, למד אצל בעל הפרישה, ושימש כרב העיר פראג בשנים שע"ה-שפא. ספר השל"ה נכתב בירושלים אחרי שפ"ב, ונדפס בשנת ת"ה, כ-15 שנה לאחר פטירת מחברו. [גם סדר היום נדפס בשנת שנ"ט, בחיי מחברו, אולם מחברו לא חי באיזור פראג, והספר לא הגיע לפוסקים הנ"ל. ספרו של ר"א טירנא חובר בשנת ק"פ לערך, אולם ראינו שדבריו בנושא אינם מפורשים].

יא). לשון חתנו של המגן אברהם, בהקדמתו לספרו חוקי חיים (שנכתב סביב הישמח ישראל). גם מהקדמת הישמח ישראל לספרו רואים את הבנתו בקבלה, שהרי ציין שם את שאר חיבוריו, ובהם ספרים שהם על דרך הסוד.

יב). נוסח שער הספר ישמח ישראל, מהדורת שנת תמ"ו.

יג). ראה עליו בהדרום, חוברת יח, עמ' 30. ככל הנראה נפטר בשנת ת', בהיותו ישיש, ולכן משערים שנולד בשנת ש"כ לערך.

יד). פעמים שהספר נקרא שלחן ערוך, ופעמים ישמח ישראל. ר"י רקח, בספרו שלחן לחם הפנים, ציין לדברי הישמח ישראל. על הספר ראה גם בישורון, יז, עמ' תתד.

לעומתם, השל"ה הקדוש התנגד לקריאה בסדר זה: "יש טועים וקורים פסוק מקרא, ותרגום עליו, וחוזרים וקורים הפסוק מקרא... וסוברים דהכי ניהא (מדבריו נלמד שבימיו היו שנהגו כך)... אבל זה אינו, דלישנא דגמרא משמע שנים מקרא בצירוף, ואח"כ התרגום, וכן מוכח בזוהר ודברי המקובלים, וכמו שיתבאר לקמן בסודו, ואפילו לטעם הנגלה שכתבו קצת המפרשים מוכח כן לקרוא התרגום בסוף..." (של"ה, מסכת שבת, נר מצוה, אות יא). כמה אחרונים הביאו את דברי השל"ה: מטה יהודה לר"י עייאש (רפה, א) שהובא בכה"ח (סק"ו), וכן הביאוהו באליה רבא (רפה, א), ובעולת שבת (רפה, א), ובכסא אליהו לר' אליהו ישראל^{טו} (רפה, א), ובשלחן לחם הפנים (רפה, ג).

סביב הספר ישמח ישראל, הנזכר לעיל, כתב רבי משה קופמן, חתנו של המגן אברהם, ביאור הנקרא חוקי חיים^{טז}, ובו הוא אכן מציין שדברי השל"ה ומקובלים נוספים מנוגדים לדברי הישמח ישראל: "זהו דעת השו"ע [=שלחן ערוך ישמח ישראל] על פי קבלה שלו, וכבר כתבתי לעיל סעיף יא דעת שאר המקובלים. ואם קבלה נקבל, ואם לדין כיצד נוהגים תמצא גם כן שם", ושם בסעיף יא כתב החקי חיים (בענין השאלה האם לקרוא פרשה שלמה ואז תרגומה או שיקרא את התרגום אחר כל פסוק): "בשל"ה שיקרא כל פרשה ב' פעמים ואח"כ התרגום עליה, וכ"כ רש"ל, אבל הלח"פ (=הלחם חמודות פירש) דיקרא כל פסוק ב' פעמים והתרגום עליו [האר"י וסדר היום, וכוונות]..."



ה.

שיטת סדר היום, כנה"ג ופרמ"ג

כתב בספר סדר היום: "ויקרא המקרא ב' פעמים קודם ואח"כ התרגום, ולא יעשה בהיפך לקרוא התרגום תחילה ואח"כ המקרא. ואפילו פסוק שאין בו תרגום

טו. הג"ר אליהו ישראל היה חברם וידידם של החיד"א, מהרי"ט אלגאזי, ועוד מחכמי אותו דור. שימש כדיין ואב"ד באלכסנדריה, וחיבר ספרים רבים, שחלקם נדפסו.

טז. נדפס בשנת ה'תנ"ט, ע"י המחבר רבי משה יקותיאל קופמן כהן (חתנו של המגן אברהם, ובעל לחם הפנים על יו"ד. שימש כאב"ד ור"מ בקוטנא, ובעוד תפקידים חשובים. על חיבוריו ראה במוריה חוברת סז, עמ' יא ואילך. על כך יש להוסיף, כפי שהראה לי מו"ח, שר' משה היה גם בין מלקטי העטרת זקנים הנדפס, כנזכר במבוא לשלחן ערוך מהד' פרידמן, או"ח ח"א, עמ' 67). במהדורת סדילקאב 1835 מכונה הספר 'שלחן ערוך חקי חיים'.

יאמר אותו ג' פעמים, שני פעמים לשם מקרא ואחד לשם תרגום. ואין הענין משום ההבנה בלבד אלא רמז וסוד יש בדבר, וכן מצינו שהקפידו חכמים שאין לעבור בסוף הפרשה ואח"כ לחזור לכתחילה, ואפילו פסוק המאוחר לקרוא אותו קודם הפסוק הקודם אינו יכול, נראה שאין הענין משום ההבנה בלבד" (סדר היום, סדר ערב שבת – סדר שנים מקרא ואחד תרגום, הוצאת המסורה, ירושלים, עם קונטרס אות יעקב, עמ' צג).

הכנה"ג סיכם את דברי סדר היום באופן הבא: "לא יקרא התרגום תחילה ואח"כ מקרא, אלא יקרא שנים מקרא תחילה ואחר כך תרגום – סדר היום. לא יקרא פסוק מאוחר קודם המוקדם, אלא יקרא כסדר – סדר היום" (כנה"ג, הגהות הטור, סי' רפה, ג-ד). דברי הכנה"ג הובאו במשנ"ב סק"ו.

אע"פ שסדר היום וכנה"ג לא עסקו במפורש במי שקורא מקרא-תרגום-מקרא, אלא במי שקורא תרגום-מקרא-מקרא, אולם למרות זאת ניתן לדייק מלשונם שהם מתנגדים גם לקריאת מקרא-תרגום-מקרא, שהרי סדר היום יכול היה להשמיט את תיבת "ב' פעמים" ולכתוב "ויקרא המקרא (ב' פעמים) קודם ואח"כ התרגום", וכנה"ג יכל להשמיט את תיבת "שנים" ולכתוב "אלא יקרא (שנים) מקרא תחילה ואח"כ תרגום". כך נראה להסיק גם מסברתו של סדר היום¹.

בפרמ"ג (רפה, משב"ז סק"א) כתב: "בכנה"ג בהגהות הטור בשם סדר היום: לא יקרא תרגום ואח"כ מקרא, וגם שלא כסדר, אלא יקרא מקרא תחילה ואחר כך תרגום". הפרמ"ג הוסיף במפורש "וגם שלא כסדר", כלומר שדבריו אמורים גם במקרה בו האדם קרא מקרא-תרגום-מקרא, וזהו "שלא כסדר", ולדעתו אין לנהוג

(ז). נעיר כי בשיירי כנה"ג (הגהות הטור, אות ב) הביא את דברי הלחם חמודות. ובמטה יהודה (סק"א) וכה"ח (סק"ו) הביאו שהשיירי כנה"ג סבר כמו הדברי חמודות והשל"ה, אך לא כתבו שכך גם דעת סדר היום (שהובא בכנה"ג, הגהות הטור, אות ג). עוד אעיר שמחבר סדר היום חי באיזור צפת, וספרו נדפס בונציה בשנת שנ"ט, ומשום כך נראה שהספר לא היה מצוי אצל חכמי אשכנז באותה התקופה, ורק לאחר שנים החלו להזכירו, כגון במג"א ובא"ר. לעומתם, השל"ה הקדוש חי בסוף ימיו בירושלים, שם חיבר את ספרו בשנת שפ"ה לערך, והוא אכן מביא כמה פעמים בספרו את סדר היום (כגון בשער האותיות, ק, קדושת הזיווג, אות פה, וכן במסכת ראש השנה, נר מצוה, ג). למרות זאת בנידון דידן השל"ה לא הביא את דברי סדר היום, וזאת למרות שגם השל"ה התנגד לקריאת מקרא-תרגום-ומקרא. מכאן ניתן להסיק שהשל"ה סבר שאין ראיה מדברי סדר היום (אולם, ייתכן שהשל"ה לא הביא את דברי סדר היום מסיבות אחרות, כגון בגלל שהיו לשל"ה ראיות ממקורות קדומים יותר).

כך. בשו"ת באר משה (ח"ח, סי' פג) ובשו"ת צי"א (חט"ו, ז) הביאו ראייה מדברי הפרמ"ג, שאין לקרוא מקרא תרגום ומקרא.

לענ"ד יש מקום להסתפק מהי כוונת הפרמ"ג, שהרי סדר היום וכנה"ג, שאת דבריהם הביא הפרמ"ג, הביאו גם את דינו של מי שקרא פסוק מאוחר לפני המוקדם, ויש מקום להסתפק שמא לכך כוונת הפרמ"ג כשכתב "וגם שלא כסדר" (אף שהוא דחוק מעט בסדר דברי הפרמ"ג). הפרמ"ג ציטט את לשון הכנה"ג אך השמיט את תיבת "אלא יקרא [שנים] מקרא תחילה", ויש מקום לומר שהשמיט זאת במכוון, כיון שלא נתברר לו מה הדין במי שרוצה לקרוא מקרא-תרגום-מקרא.



ו.

דעות נוספות

מצאתי כמה אחרונים חשובים שנקטו שניתן לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא: לענ"ד, כך ניתן להסיק מדברי ספר המנהגים לר' אייזיק טירנא (שחרית של שבת, מהד' מ"י עמ' כג^(ט)), שם מובא: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור קודם אכילה בשבת אחד מקרא ואחד תרגום ועוד אחד מקרא עם החזן וכן עיקר"^(ט). שו"ר שבשלחן לחם הפנים (רפה, ג) אכן הוכיח כך מדבריו. אמנם, אף שכך פשטות דבריו, מ"מ ניתן לדחות ולומר שכוונת ר"א טירנא היא שיקרא עם החזן ורק אחר כך יקרא אחד מקרא ואחד תרגום^(ט).

הפרישה (רפה, סק"א) כתב שבתשובה שכתב ביאר "מה שכתבו להשלים עם הציבור" משמעותו שיקרא מקרא פעם שנית (!) עם הש"ץ מילה במילה". לענ"ד מלשונו נראה שלדעתו טוב לקרוא מקרא ותרגום בביתו ואח"כ להשלים את השמו"ת בכך שיקרא את המקרא האחרון יחד עם הש"ץ.

(ח). הספר חובר לפני כ-600 שנה, ולפיכך יש מקום להחשיבו כספר השייך לתקופת הראשונים. (ט). על הגרסאות שיש שם ראה מה שכתבנו בספרנו מפנינים יקרה, פרק ג, סעיף יג, אות ה (=האוצר, גליון טז, עמ' קעא).

כ). המנהגים לר"א טירנא נכתבו בשנת ק"פ לערך, כ-150 שנה לפני ימי הלבוש, הפרישה, והשל"ה. דבריו מצוטטים הרבה ברמ"א ובפוסקים שאחריו (לבוש או"ח רצד, א, ועוד; מלבושי יו"ט לבעל התויו"ט, או"ח רפא, אות ב, ועוד; של"ה, מסכת מגילה, נר מצוה, יב). למרות זאת דברי ר"א טירנא בנידון דידן לא הובאו בפוסקים, אולי משום שלדעתם אין מהם ראייה ברורה.

בעל הפרישה היה רבו של השל"ה, וייתכן שהשל"ה חלק עליו, ולא הזכיר את שמו מפני הכבוד. ייתכן שהשל"ה לא הכיר את דברי רבו בענין זה, שהרי הפרישה נדפס לראשונה רק שנים רבות לאחר פטירת השל"ה^{כא}.

המהרש"ם כתב בדעת תורה (סו"ס רפה): "דיכול לקרוא פעם אחת מקרא ופעם אחת תרגום וחזור וקורא פעם אחת מקרא, ואדרבא כן ראוי לעשות" (ועי"ש בהגהת המהדיר).

שו"ע הרב (רפה, ז) כתב שמלמד תינוקות שלימד במהלך השבוע את המקרא והפירוש "אין צריך אלא לחזור ולקורא המקרא פעם אחת". לענ"ד מסתבר שלשיטתו ניתן לכתחילה לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא, אולם בקצוה"ש (סי' עב, בדי השלחן סק"א) הבין ככל הנראה מדבריו שרק בדיעבד יצא.

בכמה ספרים מובא שהחזו"א נהג לקרוא מקרא ותרגום ומקרא, ואמר שכן ראוי לנהוג, "והסביר שאומרים תרגום כדי להבין את מה שקראו, לפי"ז מסתבר שיאמרו מיד לאחר מקרא הראשון" (ארחות רבנו, מהד' ישנה, ח"א, עמ' קכג, וכעי"ז בדינים והנהגות ממרן החזו"א, לגר"מ גריינמן, ב"ב תשע"א, חאו"ח פרק יב, יב, וכן בחוט שני, שבת, ח"ד, עמ' קטו, ובפאר הדור, ח"ד, עמ' קצו).

בספר יסודי ישורון (מערכת הלכות שבת, דין שנים מקרא ואחד תרגום, עמ' 54) כתב בפשטות שניתן לקרוא מקרא תרגום ומקרא, ולא הביא שיש מקום ספק בדבר.

לעומת הפוסקים שהבאנו, הרי שבמעשה רוקח (לר' מסעוד חי-רקח, על הרמב"ם הל' תפילה יג, כה) התנגד לקריאת מקרא-תרגום-ומקרא, ודבריו הובאו בשלחן לחם הפנים (רפה, ג), ומשם בילקו"י (רפה, א). אולם, לענ"ד המעשה רוקח לא עסק בנידון זה, וצ"ע.

בספר פני אריה (לר' אריה הלוי מואלוקויסק, וילנא תרל"ג, דף ט, טור א) כתב ש"בספר מעדני יו"ט חקר מזה הרבה^{כב}", ולא מצאתי מקורו, כי לא הביא ראיה לא

כא). הגהות הפרישה על הטור, לחלק או"ח, נדפסו לראשונה בשנת תקנ"ו (כך מובא בהקדמת המהדיר לדרכי משה השלם, מ"י ה'תשל"ט, עמ' 34). מחבר הפרישה (הלא הוא בעל הסמ"ע) נפטר בשנת שע"ה, ותלמידו השל"ה נפטר בשנת ש"צ.

כב). כוונתו כנראה לדברי חמודות שנדפס יחד עם המעדני יו"ט, אלא ששם לא "חקר מזה הרבה", אלא רק כתב בקצרה, וצ"ע.

לימין ולא לשמאל". הפני אריה עצמו הביא כמה סברות מדוע לכתחילה יש לקרוא את התרגום רק אחרי שיקרא את המקרא שני פעמים.

שו"ר שר"י רקח הביא בספרו שלחן לחם הפנים (רפה, ג) חלק מהפוסקים שהבאנו שנקטו שטוב לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא (ר"א טירנא, לבוש, ישמח ישראל), והביא את האחרונים שכתבו שאין לנהוג כך (דברי חמודות, של"ה, א"ר, כסא אליהו, ועוד), ודייק כדבריהם מלשון הגמ', וכן מהטעמים שהובאו לדין שמו"ת (בראב"ן, ובמטה משה, ובחמדת ימים), ופסק כך למסקנה. הילקו"י הביא חלק מהמקורות שהבאנו, לכאן ולכאן, ונקט כדעת השל"ה לאסור.



ז.

דברי הצי"א

א. הגרא"י ולדנברג (צי"א חט"ז, יח, וחזר על כך בקצרה בחלק יח, סו"ס מז) כתב שלדעת הראב"ן מי שנמצא בקריאת התורה בביהכנ"ס די לו שיקרא מקרא ותרגום, ובכך ששומע את הש"ץ יצא ידי חובת הקריאה השלישית (ודעת הראב"ן לא נפסקה להלכה), ומכך הסיק הגרא"י ולדנברג שלדעת הראב"ן אין בעיה לקרוא מקרא תרגום ומקרא, ותמה הגרא"י מדוע הדברי חמודות לא הביא ראיה מדברי הראב"ן^(כג).

בעוני, לא זכיתי להבין את דברי הגרא"י ולדנברג, שהרי נראה שלדעת הראב"ן מי שנמצא בביהכנ"ס לא צריך לקרוא כלל שמו"ת, ואפילו לא פעם אחת, שלענ"ד כך משמע מדברי הראב"ן (מהד' ר"ד דבליצקי, סי' פח, וראה בהערה רפא), ומביאור דבריו בדברי חמודות (ברכות פרק א, אות מא).

ב. הגרא"י ולדנברג (צי"א טז, ז, וכן טז, יח) והגר"מ אליהו (הו"ד בצי"א טז, יח) הביאו את דברי הפוסקים שסברו שאדם יכול לקרוא אחד מקרא ואחד תרגום, ובקריאה הנוספת יצא בכך שישמע את הפרשה מהש"ץ או יקרא את הפרשה בלחש יחד עם הש"ץ (לבוש, דברי חמודות, פרישה, משנ"ב סק"ב). הגרא"י והגר"מ סברו שלדעת

כג). לעיל הבאנו שבשלחן לחם הפנים דייק מהראב"ן שלא ראוי לקרוא מקרא תרגום ומקרא. ראה גם בדברי הגר"מ אליהו עליהם הגיב בצי"א שם.

הפוסקים הללו ניתן לקרוא [לפחות בדיעבד] מקרא תרגום ומקרא. בעוניי לא זכיתי להבין דבריהם, שהרי נראה שהפוסקים לא נחתו לנידון דידן, וייתכן שדבריהם מוסבים על אדם שישמע תחילה את הש"ץ ובסיום התפילה יקרא פעם נוספת את המקרא ואח"כ יקרא תרגום [שו"ר שכ"כ ערוה"ש רפה, ג, שאין שני הנידונים קשורים זה לזה]. וצ"ע.



ח.

הדין בדיעבד

לעיל הבאנו את הדעות הנוקטות שלכתחילה אין לקרוא מקרא-תרגום-מקרא (דברי חמודות, של"ה, סדר היום, כנה"ג), וכעת נדון מה יהיה לדעתם הדין בדיעבד.

מסתבר לענ"ד שבדיעבד יצא, כדעת הדברי חמודות בשם הלבוש (הובאה לעיל), וכן פסק בקצוה"ש (סי' עב בדי השלחן סק"א) ע"פ דברי שועה"ר (רפה, ז), וכן עולה מדברי התורת אביגדור והארחות חיים ספינקא שיובאו להלן, וכן פסקו הגר"מ אליהו (הו"ד בצי"א חט"ז, יח) והגרא"י ולדנברג (שם, וכן בחי"ח, מז).

לעומת זאת, ראיתי שהגרא"י ולדנברג כתב (בשו"ת צי"א חט"ז, יח) שלפי השל"ה אף בדיעבד לא יצא, וכתב שכך גם דעת הגר"מ אליהו בדעת השל"ה, והוסיף הגרא"י שלדעתו כך גם דעת הסדר היום (וראה גם במה שהבאנו לעיל על הבנת הגר"מ אליהו בדעת הדברי חמודות). הגרא"י (צי"א טו, ז) הבין מדברי הפרמ"ג שאף בדיעבד לא יצא, והוסיף שלעומתו מהמשנ"ב סק"ב משמע שיצא, ושכנראה המשנ"ב למד כך מדברי הלבוש.

בעוניי, לא זכיתי להבין את דברי הצי"א, בשלש נקודות: הראשונה - מדוע הביא הצי"א ראייה מהמשנ"ב סק"ב, ולא הביא ראייה מדבריו המפורשים של המשנ"ב בשעה"צ סק"י, שהביא מהדברי חמודות שיצא בדיעבד?! השניה - כבר הערתי לעיל (סעיף ז, אות ב) שלא ניתן להביא ראייה מדברי המשנ"ב סק"ב. השלישית - הרי המשנ"ב סק"ו הביא את דברי כנה"ג בשם סדר היום, ולהבנת הצי"א בעל סדר היום סבר שאף בדיעבד לא יצא, וא"כ לפי הצי"א יש סתירה פנימית בתוך דברי המשנ"ב. נראה לפיכך לענ"ד, שאין הכרח מהי דעת סדר היום

וכנה"ג בדיעבד, וכך סבר המשנ"ב בדעתם, וממילא דברי המשנ"ב מבוארים. ניתן להוסיף שבכנה"ג כתב "אלא יקרא שנים מקרא תחילה ואחר כך תרגום" אך במשנ"ב סק"ו שינה מעט והביא בשמו "אלא יקרא לכתחילה שנים מקרא מקודם ואח"כ תרגום", ונראה שהוסיף המשנ"ב תיבת "לכתחילה" כיון שסבר שלפי סדר היום וכנה"ג יצא בדיעבד.

הבאנו לעיל את דעת קצוה"ש ופוסקים נוספים שסברו שיצא בדיעבד. יש לשים לב שהדברים אמורים במי שקרא מקרא-תרגום-מקרא, אולם לגבי אדם שקרא תרגום-מקרא-מקרא, בזה הסתפק הקצוה"ש הנ"ל שמא לא יצא אף בדיעבד. בספר קריאת שמו"ת והלכותיה (פרק ו, הערה לז) הביא שבספר תורת אביגדור^{כד} סי' רפה עסק במקרה זה, וכתב שבדיעבד יצא, ודבריו הובאו בארחות חיים (ספינקא, סי' רפה, סק"א) ודייק הארחות חיים שכך גם דעת השלחן עצי שיטים. נוכל ללמוד מכך, בקל וחומר, שלדעתם מי שקרא מקרא-תרגום-ומקרא ודאי יצא בדיעבד ידי חובה.



ט.

סיכום

נסכם את הדעות שהבאנו במאמרנו:

יש סוברים שעדיף לקרוא מקרא-תרגום-מקרא: כן נראה מפשט לשון ספר המנהגים לר"א טירנא; בעל התויו"ט בטוב טעם בשם סבו ע"פ קבלה [ונראה שכן דעתו שם]; ישמח ישראל (למקובל הגדול ר' ישראל שמואל קליפארא) שכך ראוי ע"פ קבלה; כך נלענ"ד דעת הפרישה; פשט לשון החווי"י בהבנת דעת הלבוש [ונראה שכן דעת החווי"י עצמו]; דעת תורה למהרש"ם; מנהגו של החזון איש.

יש סוברים שניתן לנהוג כך לכתחילה, אך אין עדיפות לנהוג דווקא כך: פשט לשון הלבוש; ר"י רקח בדעת הלבוש; צ"א בדעת הראב"ן (והקשנו על כך); כך נראה שסבר ערוה"ש ע"פ הלבוש; מסתבר שכך סבר שועה"ר [ודלא כקצוה"ש]; יסודי ישורון.

כד). מאת הרב אביגדור כ"ץ, אבד"ק אמדור, נפטר בשנת תרמ"ב.

יש סוברים שאין לנהוג כך לכתחילה: דברי חמודות (לבעל התויו"ט) בדעת הלבוש [ונראה שכן דעת הדברי חמודות עצמו], הובאו דבריו בשכנה"ג, מט"י, שעה"צ, וכה"ח; של"ה (שכתב שכך מוכח בזוהר ובמקובלים, וכך גם ע"פ נגלה), הובאו דבריו במט"י וא"ר ועו"ש וכסא אליהו וכה"ח; שלחן לחם הפנים; כך נראה לדייק מסדר היום ומדברי כנה"ג, ודברי הכנה"ג הובאו במשנ"ב; באר משה וצי"א בדעת הפרמ"ג [אך הבאנו שייתכן שהפרמ"ג בכוונה נמנע מלכתוב שיש בכך בעיה], וכ"פ בעל הצי"א והגר"מ אליהו והילקו"י [לפי הדעות הללו, שסוברות שאין לנהוג כך לכתחילה, יש שכתבו שמ"מ יצא בדיעבד: דברי חמודות בדעת הלבוש, הובא בשעה"צ; בדי השלחן ע"פ שועה"ר; תורת אביגדור; ארחות חיים ספינקא; כנלענ"ד בדעת השל"ה; כך דייקנו שסבר במשנ"ב בדעת הסדר היום וכנה"ג; כך פסקו הצי"א והגר"מ אליהו וקצוה"ש. לעומתם, יש שכתבו שלא יצא אף בדיעבד: צי"א בדעת השל"ה; הגר"מ אליהו בדעת השל"ה; צי"א בדעת הפרמ"ג ובדעת סדר היום].



י.

מסקנות למעשה

פוסקים רבים כתבו שלכתחילה אין לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא (תויו"ט; של"ה; כך נראה מסדר היום; שכנה"ג; מט"י; א"ר; עו"ש; כסא אליהו; משנ"ב; כה"ח; קצוה"ש; באר משה; צי"א; הגר"מ אליהו; ילקו"י), אולם החזו"א נהג לקרוא באופן זה, והסביר שכך עדיף לנהוג, וביסודי ישורון הכריע שאין כל בעיה לקרוא באופן זה. לענ"ד יש להורות כדברי החזו"א למי שקריאה באופן זה מסייעת לו להבין יותר טוב את הפרשה, שהרי זכינו למצוא כמה פוסקים חשובים שנקטו שטוב לקרוא מקרא-תרגום-ומקרא (כך נראה מר"א טירנא; תויו"ט בשם סבו המקובל; המקובל בעל ישמח ישראל; נראה שכך דעת הפרישה; חוות יאיר; דעת תורה למהרש"ם; חזון איש; מסתבר לי שכך דעת שועה"ר. עליהם יש להוסיף את ערוה"ש ויסודי ישורון שסברו שהדבר אפשרי לכתחילה), ורוב האוסרים לא ראו את דברי המחייבים קריאה באופן זה, ובנוסף, אף הפוסקים האוסרים מסכימים ברובם שבדיעבד יצא (תויו"ט; משנ"ב; קצוה"ש; תורת אביגדור;

ארחות חיים ספינקא; משנ"ב בדעת הסדר היום וכנה"ג; צי"א; הגר"מ אליהו^(כה). לא זכיתי להגיע להוראה, ולכן אין לסמוך למעשה על דברי אלא לאחר התייעצות עם מורה הוראה מובהק.



כה). שוב הראני הרב יעקב ורשנר שליט"א, שבספרו סדר יעקב (כרך ענייני או"ח, סי' א, עמ' מב) הביא דברי הר"א טירנא, והטוב טעם, והמקור חיים, והחזו"א, ולכן הסיק: "נראה... כיון דכמה שיטות אשר לא היו לפני המשנ"ב סוברים שהסדר הוא מקרא-תרגום-ומקרא, ובדיעבד לכו"ע יוצא בזה, אם כן, עכ"פ לעת הצורך, אפשר לסמוך על השיטות לקרות מקרא-תרגום-ומקרא".

הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ו

לא יקרא בשבת לאור הנר שמא יטה

א.

נר הסגור במנעול

שבת י"ב ב': "ולא יקרא לאור הנר, אמר רבה אפילו גבוה שתי קומות". ולמד מכאן רבינו פרץ (בהג' סמ"ק מצוה רפ"א, ועי' ארחות חיים אות קצ"ט) דהוא הדין אם הנר נתון בתוך עששית או בתוך זכוכית, גם כן אסור, ואפילו אם היא קבועה בחור הכותל, והובא דבריו בטור (סי' ער"ה). וכן משמע ממש"כ בירושלמי (שבת פ"א ה"ג): "אפילו נתון בספיקלה", והובאו הדברים באור זרוע (סי' ל"ב).

והנה בהגהות מנהגים למהרי"א טירנא (ס"ק ל"ד) כתב: "אמר מהר"ש [מנוישטט], ששמע שתלמידי מהר"ם ז"ל היו נותנים נר בעששית בליל שבת וסגרו במפתח, ואז קראו לאורו, אע"ג דהפוסקים אסרו אפי' בעשר קומות, וכן עשה מהר"א שטיין ז"ל". ומדוקדק דהקפידו תלמידי המהר"ם לסגור את העששית במפתח, כיון דבלאו הכי אכתי אסור לקרוא לאורה, וכמ"ש רבינו פרץ. ומנהגם ז"ל נמצא מבואר, דעד כאן לא אמרינן לא פלוג רק היכא שבפועל שייכת הטייה באותו הנר, דאז אמרינן שאע"פ שהוא נתון בזכוכית וקבוע בכותל מ"מ אין זה אלא כנר הגבוה עשר קומות, שיש בו אפשרות הטיה רק שהוא מרוחק מהגברא. משא"כ היכא דבפועל אין שייכת הטייה, וכגון בנר הנעול. ולכך הקפידו תלמידי מהר"ם לסגור את העששית במפתח, שאז אין אפשרות להטותה כלל, ואף אם הוא עומד לידה ממש, ובהכי מודי הר"פ דשרי, דבכה"ג לא אמרינן לא פלוג, וכדמחלק הב"ח (שם).

ואמנם הקשה הב"ח על מנהגם של תלמידי המהר"ם, מהא דבשבת (קמ"ט א') השוו את דברי רבה [האוסר לקרוא לאור נר הגבוה שתי קומות] עם שיטת תנא קמא דהתם, דמשום לא פלוג אסר לראות במראה בשבת, ואף על פי שקבועה

א). כל ההפניות להלן, לדברי השו"ע ונושאי כליו, הם בסימן זה [מלבד היכא שצויין בהדיא אחרת].

בכותל. והא קמן דמשום לא פלוג אסרינן אף היכא דלא שייכא כלל החששא, וכגון התם דאין שייך להסיר במראה זו את הנימין המדולדלין [כיון שהיא קבועה בכותל], וא"כ אף הכא הדין נותן לאסור גם היכא שהעששית נעולה ואינו יכול להטות את הנר כלל.

ויש ליישב דעניינו של היתרא דסגירת הנר במפתח הוא דומיא דשומר. וכשם שהתירו (בגמ' שם י"ב ב') לקרוא שנים בענין אחד, מפני שחבירו נותן לב עליו ומונעו מלהטות², ה"נ נעילת העששית במפתח היא השומרת את האדם מלהטות, ולכך שרי לקרות לאורה. לעומת זאת, התם בגזירה דמראה, שלא חילקו בה חכמים בגזירה זו, ולא מצאנו שהתירו לראות בה על ידי שומר, וכמו כן אסרו לראות בה גם שנים יחדיו, ה"נ דאסרו גם בקבועה בכותל, כיון דאף אי נימא שקביעת המראה בכותל שומרתו מלעשות בה מלאכה, מ"מ גזירה זו תקנוה חכמים גם במקום שיש שם אחר השומר עליו³.

וכיון שלמדנו מדבריהם ז"ל דשמירה המועילה להתיר הקריאה אינה צריכה להיעשות דוקא ע"י אדם, אלא גם חפץ כמו המנעול מהני להיות לו כשומר למנעו מהטיה, יש לדון שמא גם המניח פיתקא על יד הנר, וכותב בה 'אסור להטות', באופן שאינו יכול להטות מבלי שיראה את הפתק קודם, שמא גם זה בכלל שומר הוא, ועי' בביאור הלכה (ד"ה לאור). ואי נימא דלא נאמר היתרא דשומר אלא על ידי אדם דוקא, יל"ע אם בעינן שיהיה השומר בר חיובא, ומעתה יל"ע אם מומר או גוי ג"כ מועילים לשמירה⁴.

ועכ"פ היכא שהאדם נותן המפתח לאחר ודאי שרי, כיון שבכה"ג לא רק המנעול שומרו, אלא האדם שמחזיק את המפתח הוא משמרו, וכמ"ש האליה רבה (ס"ק ב'), והובאו דבריו בפמ"ג (א"א ס"ק ב'), ובמשנה ברורה (ס"ק ב') [ושייך זה גם

(ב). וכדפרש"י: "שאם יבא להטות יזכירנו חבירו".

(ג). הן אמנם שאם לא שהוסיף מהר"ש לומר בהדיא שההיתר הוא אע"פ שהפוסקים אסרו ב' קומות, היה מקום לומר דתלמידי מהר"ם סבירא להו כהאור זרוע (הל' ערב שבת סי' ל"ב), דנקט כרב אחא (שבת קמ"ט א') דפליג אדרבנן וס"ל דלא אמרינן לא פלוג בכה"ג, ומתיר לקרוא כתב שעל גבי כותל גבוה, וה"נ לדידיה שרי לקרוא לאור הנר כל היכא שהוא גבוה מקומת איש. אבל מדקאמר המהר"ש בהדיא 'דהפוסקים אסרו אפילו בעשר קומות', ליכא למימר הכי.

(ד). וכיו"ב יש להסתפק בדין קוף או רובוט. בדין קטן עי' לקמן הע' לג.

במה שכתבו הפתח הדביר (סק"ג) והבית הלוי (חנוכה עמ' ע"ז) דבני אדם ההולכים ברחוב מותרים לקרוא לאור נרו של בעל הבית, דכיון שאין הנר שלהם והטייתו גזילה היא בידם, ליכא לחששא דשמא יטה^ה].

ויל"ע מאי טעמייהו דהעולת תמיד (ס"ק א') והמחזיק ברכה (ס"ק א') שכתבו להחמיר גם בזה, ולא התירו מחמת שמי שהמפתח בידו מסורה לו השמירה^ה. ושמא סבירא להו דבעינן שהשומר יעמוד עליו בשעת קריאתו, ויראה בעיניו שאינו מטה את הנר, אבל אם המפתח רק מצוי בכיסו, והוא עצמו אינו יושב ומשמרו בפועל, אין זו חשובה שמירה המתרת. עוד יתכן לומר דאינהו לא מיירו אלא בשהאדם נותן לו את המפתח בסתמא, דאז אין הוא שמור אלא מחמת המנעול, ולא מכח גברא, אבל אם יאמר לו בהדיא שממנהו שומר עליו, יודו כו"ע דמהני.



ה). ולכאורה בהך עובדא, שקורא לאור נרו של שכנו, יש להתיר הדבר גם מטעם שומר, שבעה"ב ימנענו מלהכנס לביתו ומלהטות את נרו [ויתכן דאף החזו"א, דפליג עם הבית הלוי ואסר בזה (וכמ"ש בארחות רבינו ח"א עמ' רכ"ד), אינו אלא היכא שאין בעל הבית שומר עליו, וכגון שהוא יושב בבית שכינו וקורא לאור נרו (וכעובדא דהתם), ולא היכא שהנר בבית בעל הבית והוא עומד מבחוץ וקורא, שאז ימנענו מלהכנס, וממילא בעה"ב דין שומר לו].

ו). ומתוך דברי הע"ת נראה קצת שנקט דעובדא דתלמידי מהר"ם בהכי מיירי, שהיה המפתח אצל אדם שהיה בבית אחר, ואעפ"כ אסר הב"ח.

בדעת מרן החזו"א בזה. הגר"ח קנייבסקי שליט"א מספר שהחזו"א יעץ כן לאחד שרצה ללמוד, שיניח הנר בתוך קופסא סגורה עם מפתח, ואת המפתח יניח אצלו (מעשה איש ח"ה עמ' ט"ז), אמנם בארחות רבינו (חלק א' עמ' רכ"א) כ' בשם ר' שמואל צורטקוב ז"ל שמרן אסר גם בכה"ג.

ועי' באגן הסהר (עמ' 196) שהגר"א גנחובסקי זצ"ל היה מבקש מתלמידו שישב על שולי חליפתו, והיה מחשיב זה לשמירה. ובגורן האטד (עמ' כ"ח) כתב שכשהיה חושש שהשומר עליו ירדם חלילה, היה קושר ידו בשלשלת לידית של הארון, והיה נותן את המפתח לשומר.

בספר החפץ חיים, חייו ופעלו (ח"א עמ' ר"ח), מסופר בשם בעל החבל יעקב, שראה את הח"ח יושב לבדו בחדר לאור הנר, ידי קשורות באלונטית, ומתעמק על גבי גמרא', ואע"פ שהיה זה בנר של פרפין, שהקל בו המשנה ברורה, מ"מ לעצמו החמיר בו. ושמא הך קשירת ידיו [שבפשוטו קשרן בעצמו, וממילא יכל ג"כ להתירן] אין עניינה אלא לשם תזכורת, וכמו כתיבת פתק, וכיו"ב.

ב.

נר שאין שייכת בו הטייה

ובכעין הנ"ל יש להסתפק בדין נר שאי אפשר להטותו, אם שייכת בו גזירת שמא יטה. דהנה הבית יוסף הביא מהגהת אשר"י (סי' כ"ז) שנסתפק ה"ר יחזקאל ז"ל בנר של שעה שאין שייך בו הטייה אם יכול לקרות לאורה, והב"י פשט הדבר לאיסורא, ומטעם דהא שייך ביה שימחוט ויחתוך ראש הפתילה.

ואע"פ שעיקר הגזירה לא נאמרה אלא כלפי החשש שמא יטה ויעבור על מלאכת מבעיר, מכל מקום פשיטא לי' להבית יוסף דאין הגזירה על הטיה דוקא אלא על כל מלאכת תיקון הנר שיש בה איסור תורה^ז ולכך אין ללמוד מדברי הב"י לגזור במה שלא אסרוהו חכמים, וכגון שלא להשתמש בשעון משום גזירה שמא ילחץ על הכפתור, דרך הכא, שגזרו על הקריאה משום הטיה, קאמר הב"י דגזרינן על כל קריאה שיש בה חשש איסור תורה, ולא רק על הטיה שיש בה משום הבערה אלא גם אם יש בה תיקון מנא. בדעת ההג"א דלא חייש למחיטה, יש לומר דדוקא הטיה שהיא פעולה קלה חיישינן שישכח ששבת היום, אבל מחיטה היא פעולה מורכבת יותר ובעיא כלי, ובהא איכא למימר דאדהכי והכי מידכר^ח].

המג"א (ס"ק ג') הביא את דברי הבית יוסף, והעיר על כך דמחיטה אין בה איסור דאורייתא. וצ"ע אמאי פשיטא ליה הכי, והלא בפשוטו יש בזה משום מתקן כלי, וגם מלאכת הבערה יש כאן^ט, ועי' בדברי הרמב"ן (מלחמת ה', ריש פ' במה מדליקין) שאסר להדליק בשבת בפתילות של שעה^י שהן צריכות להטיה ולמחטן יותר מכל הנרות שבעולם^י, ומשמע דמלאכת המחיטה שווה להטיה, ושתייהן אסורות מן התורה, וכבר הביאו באליה רבה (ס"ק ג') [ואהא דכתב הרמב"ן דשייכא הטיה בנרות שעה, יש לעיין אם יש כאן מחלוקת במציאות עם ההג"א והב"י, דפשיטא להו דלא שייכא ביה הטיה כלל^י]. והמעין יראה שדברי המג"א נאמרו בכדי ליישב את שיטת המהרש"ל [שהביא הב"ח] שכתב להתיר לקרות את ההגדה בנר

ז. ובוה יתיישב משה"ק בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' כ"ט) מהיכי תיתי לגזור על שמא ימחוט, בשעה שלא מצאנו בש"ס שגזרו חכמים על זה.

ח. ועדיף זה מנר קנדילא שהתירו המהרש"ל דכיון שאין בקל להטותו לא גזרו עליו.

ט. וכדקשו הטל אורות (מלאכת מבעיר) והמאמר מרדכי (ס"ק ב').

של שיעור 'דליכא למיחש שמא יטה', אבל לשון המהרש"ל [בהג' על הטור] היא דנר של שיעור "אין בקל להטות" [וא"כ כל שכן דאין לחוש למחיטה וחיתוך, שאינן קלות ומהירות כמו הטיה].

השו"ע (ס"א) פסק לאסור גם בנר של שיעור. ואע"פ שההג' אשר"י העלה הדבר בספיקא, אי אמרינן לא פלוג בנר שאין שייכת בו הטיה, מ"מ פשיטות השו"ע לאיסורא היא מהטעם שכתב בב"י שמא ימחוט את ראש הפתילה, ולא משום לא פלוג^(א). ואע"פ שמלשון השו"ע: "שלא חלקו חכמים בדבר, ומטעם זה יש לאסור אפי' הוא בעששית או קבוע בחור שבכותל, וכן בנר של שיעור", היה נראה דגם איסור נר של שיעור משום לא פלוג הוא, מ"מ מדבריו בבית יוסף למדנו שהוא לא פשט את ספק ההג"א, אלא שאסרו מצד אחר דחשש מחיטה, וא"כ מש"כ השו"ע "וכן נר של שיעור" קאי ארישא, שאסר את עצם הקריאה לאור הנר, ולא על מש"כ לפניו 'שלא חלקו חכמים בדבר', וכמ"ש הט"ז (ס"ק ב')^(ב). וא"כ עדיין לא נתברר ספק ההג"א, מה יהיה הדין בסוג נרות שאין שייכת בהן הטיה, והוא נוגע לנרות שיעור שלנו שאין בהם חשש מחיטה, וכן לכללות האור שאנו משתמשים בו, שהוא מאיר יפה וטוב ואין בו חשש הטיה.

(י). ובשיטת הרמב"ן עמדו עוד מן האחרונים ז"ל, עי' מלבושי יו"ט על הלבוש (ס"ק א'). וכ"ה גם בספרו תוס' יו"ט תמיד פ"א מ"ג), ומור וקציעה, ועי' בביאור הגר"א (ס"ק ב'), ועיין בהערה הבאה), ובפמ"ג (סי' רע"ו א"א ס"ק י'), ובביאור הלכה סי' רס"ה (ס"ג ד"ה ויטה).

(יא). ובביאור הגר"א (ס"ק ב') כתב דטעם האיסור הוא משום "דבשיעור נמי שייך שמא יטה כמ"ש ש' ב' שיעור אצטריך". ומהא דכתב כן הגר"א בביאור דברי השו"ע, ואע"פ שבבית יוסף בהדיא כתב דלא שייכא ביה הטיה, חזינן דפעמים שמפרש הגר"א את דינו של השו"ע בביאור שאיהו גופיה גילה דעתו דלא סבירא ליה הכי [ושמא שייך זה במש"כ התומים (קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג). על השו"ע והרמ"א 'רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח', ועי' באור גדול (סי' נ"ז ס"ק ד') ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קל"ט). ואשכחן בחושן משפט (סי' ר"פ ס"ב) שדברי הרמ"א שם מבוססים הם על דברי הרמ"ה שהביא הטור, אשר ללא כל ספק נפלה שם ט"ס, וכאשר הוכיח במישור בשערי ישר (ש"ה פ"א) מדברי היד רמ"ה (ב"ב קל"ד א'), ואעפ"כ קיים החזו"א (חור"מ סי' ט"ו) את פסק הרמ"א מכח מה שהוכיח שכן היא דעת התו' והרשב"ם ושאר הפוסקים, וסיים באמרו: "והוראת רמ"א אמיתית"].

(יב). וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק ב'), ודלא כהעולת שבת (ס"ק א'), שכ' דהטעם הוא משום לא פלוג. וצ"ל דבשו"ע סידר מרן את הדינים כפי סידרן בב"י, ולכן סמך דין נר של שיעור לעששית שבכותל, ואע"פ שאין טעמיהם שוים.

ועל כן צ"ע מה דנקט המשנה ברורה (ס"ק ד'), דבנרות הטובים שקורין סטארין (היינו נרות משומן מוצק), מותר לקרות לפנייהם לכו"ע כיון שאינם צריכים להטייה לעולם. ולהנ"ל צ"ע, דהן אמנם דעדיף זה מנר שעוה כיון שאין בו בנר סטארין חשש למחיתה וכיבוי, אך מ"מ הלא אכתי לא נפשט ספק ההג"א אי מאי דאסרינן משום לא פלוג הוא גם בנר שאין בו חשש הטיה כלל. וכיון שהב"י הביא להך ספיקא ולא התירו, מנא ליה להמ"ב להקל בזה בפשיטות^(י). וכפי הנראה נסמך המ"ב על דברי הט"ז (ס"ק ב'), שנקט דנר שאין שייכת בו הטיה לא נאסר מעולם^(י). ועדיין צ"ע דלכאור' בהא מספקא לי' להג"א דנקט דבשעוה אין שייכת הטיה כלל, ואף הב"י לא פשט ספיקו אלא הכריע מצד אחר. ושמא המ"ב ס"ל דגם ההג"א לא נסתפק בזה אלא משום שאף בנר שעוה שייכת הטיה, רק שהוא חשש רחוק ואינו רגיל, והא דכתב "שאין שייך בו הטיה" היינו שאינה שייכת בו כל כך, אבל במה שאין בו הטיה לעולם, זה אף בכלל לא פלוג אינו, וכדכתב כע"ז הכתב סופר (או"ח סי' ס', סוף ד"ה הנה), ועי' גדולות אלישע (ס"ק ה').

אמנם, משמיה דמרן החזו"א מוטו לאסור גם בנורות שלנו, שלא שייכת בהם הטיה כלל, ובפשוטו הוא משום שלא נפשט ספק ההג' אשר"י, אם גם זה הוא בכלל הלא פלוג^(י). ומ"מ אכתי יש לדון, דגם משום לא פלוג אין לאסור אלא אלא בנורות שיש בתוכן אש, אבל מנורות המאירות ללא אש [וכגון הפלורוסנט והלד], מעולם לא היו בכלל הגזירה, כיון שאין בהם אש כלל, אלא הם דברים המאירים וכחמה ולבנה או גחליליות, וכיון שאין שייכת בהם הטיה ולא עליהם נגזרה הגזירה הרי הם מותרים. וזה כמ"ש הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (בחיידושים לקמן שם וכן במלחמות) דרבה לא גזר מין זה אטו מין אחר, שאם כן היתה גזירה לגזירה, ורק באותו המין גזרו בין גבוה בין נמוך או קבוע ושאינו קבוע, והוכיח זה מאדם

(יג). ומדברי המהרש"ל והב"ח שלא התירו אלא בכגון בדיקת ציצית והגדה של פסח, ואף בקנדילא, אין להעיר על המ"ב, דהתם שייך קצת ענין הטיה, והיתר המ"ב הוא בנרות שלעולם לא שייכת בהם הטיה.

(יד). ועי' בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קט"ז) שהתיר בכל שיש לו שם לווי, וכגון נר שעוה.

(טו). עי' ארחות רבינו ח"א עמ' ר"כ. שו"ר בדרך ישראל (שבת סי' ער"ה) ובמנחת איש (פכ"ד סי"ח) שהעידו תלמידיו הגאונים שליט"א שלא היה טעמו משום לא פלוג, אלא טעמו היה משום דחיישינן שמא תארע תקלה במקום ייצור החשמל וילך לתקנו, ע"ש [דאע"פ שדנו לכמה פנים וטעמים דליכא למיחש להא ואין זה בגזירת שמא יטה, מ"מ לא אבה כלל מרן ז"ל לקבל בזה סברא להיתר].

חשוב ושמשי^{טז} [וכיו"ב מתבאר מהיתר בדיקת הכלים בנר של נפט, דפרש"י דכיון שהוא מסריח לא אתי להטות, ומדלא אמרינן לא פלוג לאסור אף נר של נפט חזינן דסוג נר שאין רגילין להטותו כלל, לא גזרו עליו^{טז}].

ולפ"ז ראוי לדקדק להשתמש בשבת דוקא בסוג נורות שאין בהן הבערה, שבאלו אין חשש איסור לקרוא לעולם, וגם להחזו"א אין הן בכלל לא פלוג^{טז}.



ג.

שני אנשים הקורין בשני ספרים

בגמ' שם, חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי, ואוקמה רבי אלעזר בענין אחד דוקא, דאז מותרים הם השנים לקרוא יחדיו, אבל אם עוסקים הם בשני עניינים, כל אחד בעניינו שלו, אסור. וטעם ההיתר פי' רש"י דבענין אחד יזכירנו

טז). שאינן בכלל הגזירה, ולא אמרינן בהו לא פלוג [ומ"מ יש לדון שמא לא נאמר זה אלא לענין מראות דהתם, דאמרינן שגזרו על סוג מסוים ולא על סוג אחר, משא"כ הכא שנתחדשו אלו הנרות לאחר זמן חז"ל, הלא איכא למימר דכיון דכל הנרות שלהם היו בחשש הטיה, לכך אסרו את כל הנרות שבעולם, ומעתה גם אם יתחדשו נרות שאין שייכת בהם הטיה מ"מ עדיין הם בכלל הגזירה].

ומעתה יש לדון דגם אם יהיה שייך חשש הטיה בנורות שלנו (וכגון שיש בהם לחצן המיועד להגברת התאורה, אם ננקוט דגם זה בכלל גזירת שמא יטה), אם הן בכלל הגזירה, או דילמא כיון דמינא אחרינא הוא, שאין בו שייכות לאש ולהבה, אין לנו לאסור מה שלא אסרוהו חז"ל, ומותר בכל אופן [ונ"מ בזה לחשש החזו"א (שבהערה הקודמת) שמא יתקלקל הגנרטור ויבא לתקנו. דכיון שאור זה לא גזרו עליו חז"ל, א"כ יתכן לומר דגם היכא דשייך בו חשש שמא יתקלקל ויבא לתקנו, מ"מ סו"ס כיון דלא גזרו עליו לא נאסר, ואין בידינו לגזור על כך].

שעון שמחוגיו עשויים מחומר זרחן המאיר בלילה, נשאל בזה הגר"נ קרליץ שליט"א ע"י הגר"א גניחובסקי זצ"ל, והתירו (גורן האטד עמ' כ"ח). ולכאור' הוא כנ"ל, דמין זה של זרחן הרי שמעיקרא אינו בכלל הגזירה.

יז). ואמנם למ"ש הרמב"ן והר"ן מהירושלמי, דאף בזה לא התירו אלא מפני הנקיות או הסכנה, ליכא ראייה מנפס [ומ"מ גם קושיא ליכא, דבנפט הא שייכא הטיה, ול"ד לסוג נר שלא שייכת בו הטיה כלל וכלל]. ומדלא הביאו הפוסקים היתר קריאה לאור נר נפט ש"מ דנקטו שלא הותרה הקריאה לאור הנר, אלא רק בדיקת כוסות וקערות, וכמ"ש הבה"ל (ס"א ד"ה לאור).

יח). שו"ר שכתבו כן בשם הגר"ד לנדו שליט"א (אליבא דהלכתא גליון ג' עמ' ל"א).

ע"י בשבות יצחק (ח"ח פ"ג ס"א) שמביא מהגרש"א להתיר הדלקת נר שבת ע"י פלורוסנט, ואין להכריח מזה שהוא בכלל גזירת שמא יטה, דעניינים חלוקים הם.

חבירו שלא יטה, אבל בשתי פרשיות, שכל אחד מעיין לעצמו, אין האחד מכיר במעשה חבירו.

ולמד מזה הבית יוסף, דעיקר ההיתר דענין אחד מבוסס על מה שקוראים הם השנים בספר אחד, דכאשר קורא הוא עם חבירו באותו הספר יכול אז להכיר במעשיו, ואם יבא להטות חלילה יזכירנו, אבל אם קריאתם היא בספרים שונים, כל אחד בספר שלפניו, לא מהני להו מה שהם קורין בענין אחד, כיון דסוף סוף כל חד בדידיה קא עסיק ואינו מעיין במעשי חבירו. וכן הוכיח הב"י גם מדברי הראשונים [שהביא הטור] האוסרים לקרוא פיוטים בבית הכנסת לאור הנר, ואע"פ שכולם עוסקים בענין אחד, ומוכח דכיון שכל אחד קורא מהסידור שלפניו לא מהני היתרא דענין אחד.

והוסיף הב"י לומר, דלפ"ז עולה דלשיטת הסמ"ק, שהתיר לומר פיוטים מתוך הכתב בליל יו"ט שחל להיות בשבת, מוכח דכל שקורין בענין אחד, מותרים הם, ואע"פ שכל אחד קורא בספרו. מיהו יש להעיר, דהנה לשון הסמ"ק היא: "יש מתירין לומר המעריבין מפני אימת ציבור ונותנין לב על זה", ומשמע דלא סגי ליה בהטעם שנותנים לב זע"ז, אלא בעינן ג"כ לטעמא דאימת ציבור, ובלא"ה לא היו מתירים, כיון שהם קורין בשני ספרים, וא"כ אין ללמוד לכאן היתר לשאר דוכתי שקוראים בשני ספרים, היכא דליכא אימת ציבור. רק האור זרוע (סי' ל"ב, הובא בדרכי משה ס"ק א') כתב שמאחר שנותנים דעתם זה לזה מה לי בספר אחד מה לי בשני ספרים, ולדידיה באמת יש להתיר קריאה בענין אחד בשני ספרים בכל אופן^ט. ומכל מקום, נראה שלא נאמרו הדברים אלא כאשר קריאתם משותפת היא, וכמו באמירת הפיוטים, דאז הם נותנים לב איש על רעהו, משא"כ בשנים הלומדים לעצמם רק שיושבים הם איש ליד רעהו, בזה מודה גם האור זרוע לאסור כיון שאין שייכות ביניהם.

(יט). ומשמע קצת שדברי התרומה שייכים הם במה דס"ל דבעינן שיהיה השני יודע לקרוא עמו, דדוקא הקריאה המשותפת גורמת לו לעיין במעשי חבירו, ולהאזין עצם היותו עמו גורם לו לעיין במעשיו כל שהם שייכים בענין אחד, משא"כ כשקורין בב' עניינים כל אחד עסוק בשלו ואינם נותנים דעתם זל"ז [ויש להוסיף דהתרומה ס"ל דאמרי' לא פלוג, וכדקי"ל כרבה, ולכך לא התירו אלא בקריאה משותפת, דקריאה אחרת היא, והאזין שנוקט להתיר כאשר הנר מלמעלה דן תמיד לפי חשש ההטיה בפועל, ועל כן בציבור שבודאי יראוהו וימחו בידו לא גזר].

ובאמת כבר נחלקו בדבר זה רבותינו הגאונים ז"ל. דהנה רב נטרונאי גאון כתב בהדיא שהיתר קריאה בשני בני אדם או בשלשה אינו אלא "בספר אחד ובענין אחד"^כ, אבל בספר העתים (סי' קנ"ח) הביא שנשאל רב האי גאון על אודות "מנהגנו כאן בקירואן בבתי כנסיות, מתקבצין אנשים בלילי יום הכפורים ופעמים בלילי שבתות, וקורין תהלים לאור העששות במקראות, [האם] יש הפרש בין רבים בביהכנ"ס ליחידים בבתי, או בין הנרות לעששיות או לא", ומדהשיב להם רב האי להיתר: "ומילתא דפסיקא אמרו שנים קורין בענין אחד וטעמא דמילתא דמינטרי אהדדי", ולא הגבילים לקרוא דוקא בספר אחד [וכמו שאכן משמע בפשטות בשאלתם, שכל אחד היה קורא מספר תהלים שלפניו], משמע דאף היכא שכל אחד קורא בספרו מ"מ יש להתירם בקריאה בענין אחד.

ויש לציין לחידוש גדול בדברי רב האי גאון שם, שכתב להם דאע"פ שההיתר הוא גם ללימוד תלמוד ולא רק לפרשת השבוע או חזנות של אותה שבת, מ"מ הוסיף לומר: "גמרא הכי סליק, מיהו לא רגילי רבנן למעבד הכי, ולא חזי לנא ולא שמיע לנא דנקיטי נוסחא וגרסי בשרגא בלילי שבתא, ומאן דאסר לאו גמרא נקט אלא סייג שוי כמנהגא", וא"כ אין להשתמש בהיתר זה לצורך לימוד תלמוד, אלא דוקא לחזנות ופרשת שבוע של אותו השבת [וכמבואר בהדיא בדבריו ז"ל, דבמה שהוא צורך שבת, וכגון אלו, יש לסמוך על עיקר הדין, וכפי שהתירו בגמ', ואין הסייג אלא בלימוד גמרא וכיו"ב]^{כא}. בדבר מה שלא הובאה חומרא זו בדברי שאר הפוסקים ז"ל, ראשונים ואחרונים, יתכן לומר דדוקא בזמנו של רב האי, שהיו רגילים תמיד בגירסת התלמוד בעל פה^{כב}, נהגו לאסור את הלימוד בליל שבת מתוך 'נוסחא' - הספר הכתוב, משא"כ בדורות שאחריהם, שלעולם היה לימוד התלמוד מתוך הכתב, נעשה הלימוד מתוך הספר להכרח, ולכך לא החמירו בקריאת שנים יחד לאור הנר.

השו"ע לא הזכיר את המחלוקת לענין אמירת הפיוטים לאור הנר בליל יו"ט שחל להיות בשבת [ומשום דלדידיה בלא"ה אין להפסיק בפיוטים, וכמ"ש בסי'

כ). אוצר הגאונים שבת, חלק התשו' אות י"ח. ועי' בתשו' רב נטרונאי (אופק) סי' פ'.

כא). גם רב נטרונאי (בשו"ת שם) לא נשאל אלא בדין "מי שנצרך לו צורך בלילי שבת כדי לעיין בספר או בדבר הלכה", ומשמע דלקבוע לימוד לאור הנר, לא הוה סליק אדעתיהו כלל, ואף לא בשנים.

כב). וכמו שכתב רבו של האי, רב אהרן כהן גאון, "דהא מתיבתין כולה, ידיעא דגורסא מפום רבואתא הוא, ולא ידעי ריבוייהו סיפרא מאי הוא" (תשובות הגאונים, אסף, ח"א סי' נ"ח).

ס"ח], אך מהא דלענין יום הכפורים נצרך השו"ע (בס"ח) לטעמא דאימת היום מוכח דנקט כהאוסרים, ודלא כהסמ"ק והאו"ז. וכן סתם הרמ"א (ס"ב) [בלשון 'יש אומרים'] לאסור בשני ספרים ואפי' בענין אחד, וכמו המנהג האוסר אמירת פיוטים בליל יו"ט שחל להיות בשבת.

ואמנם מש"כ הב"י להוכיח מדברי רש"י שלא הותרו השנים אלא בספר אחד ולא בשני ספרים, הוא צ"ע מדינא דמדורה. דהנה במדורה אסר רב הונא אפי' עשרה בני אדם כאחד, ופרש"י הואיל ויושבין רחוק זה מזה. וכיון שבפשוטו רחוק הדבר שישבו עשרה ויקראו בספר אחד כאשר הם רחוקין זה מזה, משמע דכל אחד קורא מספרו, ואף על פי כן, לא אסרום אלא במדורה, שאז אינם יכולים להשגיח זה על זה, ומשמע דלאור הנר שרי אף בכה"ג, ומבואר דשיטת רש"י להתיר קריאה בענין אחד בשני ספרים, ודלא כדכתב מרן הבית יוסף בדעתו. והן אמנם שכתב הביאור הלכה (ס"ה ד"ה הואיל) בשם העולת שבת^{כג} (ס"ק ד'), דמש"כ בשו"ע לאסור "משום דיושבים רחוקים זה מזה" אינו אלא "אליבא דהפוסקים המקילין בענין אחד אפילו בשני ספרים"^{כד}. אולם זה צע"ג, שהרי השו"ע התיר קריאה במחזורים רק ביום הכפורים, משום אימת היום, ומוכח דבשאר ימים טובים אסור, ודלא כהאור זרוע המתיר בשני ספרים. וביותר קשה, דהנה לשון זו של השו"ע היא לשונו של רש"י, ואיך נאמר דזה קאי אליבא דהמתירין בשעה שעצם שיטת הבית יוסף לאסור בב' ספרים, מקורה הוא בשיטת רש"י גופיה. ובדוחק איכא למימר שמא גם במדורה מיירי בספר אחד, וכגון שהם קוראים מכתב שעל גבי הכותל^{כה}, וצ"ע.

כג). ומש"ש הע"ש "ונראה דאם אמר לאחד תן דעתך שלא יבעיר ולא יחתה מותר אפילו במדורה" (הובאו דבריו בא"ר ס"ק ז', ובמ"ב ס"ק י"ג), על כרחין למימר דהשומר עצמו אינו קורא כלל, דאל"ה הדריגין לאיסורא, וכדהקשה המאמר מרדכי (ס"ק ז') דכיון שאינו מכיר כשבא חברו להבעיר א"כ מאי מהני שאומר לו, וע"כ דכוונת הע"ש דכשמוזהירו ליתן דעתו עליו אסור השומר עצמו בקריאה, וממילא שפיר יכול הוא ליתן את לבו לשמירת חברו הקורא.

כד). ועי' כע"ז באליה רבה (ס"ק ט'), שכתב דהלבוש השמיט את דברי רש"י והשו"ע שהדגישו שהם יושבים במרחק, משום דהלבוש ס"ל דבשני ספרים אסור בכל אופן, 'אבל השו"ע ס"ל סברא ראשונה בס"ב', וצ"ע שהרי אין שם פלוגתא כלל, ואדרבה מקור דברי הרמ"א לאסור הם מדברי הב"י, ועי' במאמר מרדכי (ס"ק ה').

כה). ונימא דכיון דמשום לא פלוג אסרוהו, חזינן ליה להך כתב כמו שהוא מונח לפני הקוראים, וכיון שאם היה מונח לפנייהם בפועל היה כאן חשש הטיה, משום דבמדורה עסקינן, על כן אסרוהו משום לא

עוד יתכן דדינא דרב הונא לאסור מדורה כלול הוא במה שאסרו לקרוא בשני עניינים, ובזה יתבאר הטעם שלא הביא הרמב"ם לאיסור מדורה, ומשום דילפינן ליה מאיסור ב' עניינים. אמנם, התרומה בהדיא קאמר "ובאור המדורה אפי' עשרה קורין אפילו בענין אחד", ומשמע לכאור' דהתרומה אינו מפרש כרש"י שהם יושבים רחוק, אלא אע"פ שהם קרובים מ"מ אסור כיון שהחיתוי אינו נרגש וקל הוא טפי מהטיית הנר. וכ"מ בטור שלא הביא אלא לסיפא דדברי רש"י ולא הזכיר שהם יושבים רחוק. ועל כן למעשה לכאור' יש לאסור גם ביושבים קרוב, וכמשמעות הטור והלבוש, וכמ"ש הב"ח והט"ז.



ד.

שנים הקורין בדבר הרשות

כתב מהרי"ל (הל' שבת אות ל"ג) להקשות בשם הח"ר מורקיל [מאונדבורק], דכיון דשנים מותרין לקרוא בשבת לאור הנר ה"נ יהיו מותרין ג"כ לרכוב על סוס דג"כ ידכרו אהדדי ולא אתו לקצץ זמורה, והובאו הדברים במג"א (ס"ק ה'). ויל"ע מאי קא סלקא אדעתיה לדמות גזירות חכמים זו לזו, שהרי כאן התירו גם ע"י שומר ובאדם חשוב, מאי דפשיטא דאסור בשאר גזירות דרבנן^(כ), ובפרט אם נפרש דמה ששיירו חז"ל מלאסור קריאה בשנים שהוא משום שחששו לביטול תורה, א"כ בודאי אין ללמוד מזה לשאר עניינים^(כ).

והמג"א כתב (ס"ק ה'), דלפי שיטת הב"ח [שהביא שם המג"א בס"ק ד'] דאין פולין לאור הנר אף בשנים מפני שהוא דבר הרשות, ולא התירו אלא בקריאה של מצוה, ניחא קושיית המהרי"ל^(כח). מיהו מדברי המאירי והבתים, שעמדו בדין שנים

פלוג גם היכא שאינו אלא על הכותל, וליכא אפשרות להטותו בפועל.

(כו). ועי' כע"ז בשו"ת דבר שמואל (סי' קל"ט) ובתוספת שבת (ס"ק ד').

(כז). ואף שיש מן האחרונים שבקשו ללמוד מכאן שבמקום שיש שומר אפשר להתיר להעלות בשר וגבינה על שלחן אחד (עי' זבחי צדק יו"ד סי' פ"ח ס"ק י"א), וכן לאכול יחד עם הנדה (עי' סוגה בשושנים פ"ד סל"א, וצ"ע), אין זה אלא באיסורים אלו דוקא, דכיון שהקילו חז"ל לסמוך בהם על היכר, איכא למימר דהוא הדין לשומר, דלא גרע מהיכר. ומשא"כ בשאר איסורים וכגון רכיבה על בהמה ושיט בנהר, דאסרום חכמים לגמרי, וגם במקום שיש לו היכר או שומר.

(כח). דהיינו שאין להתיר רכיבה על הסוס בשנים, כיון שבדרך כלל היא דבר הרשות.

הפולין כינים מבגדיהם, ולא אסרום אלא משום שהם אינם מעיינים זה על זה, וכסברת הט"ז (ס"ק ג') דכל אחד פולה במקום אחר, חזינן מהא דאי לאו הכי היו מתירים, ואע"פ שהוא דבר הרשות^{כט}. ומזה יש ללמוד להתיר קריאה ע"י שומר גם בדבר שאינו של מצוה. שו"ר שכבר עמד בהוכחה זו מרן החיד"א בשיורי ברכה (ס"ק ג') [והיכא שהשנים הפולין הסכימו ביניהם לעיין זה ע"ז, המאירי מתיר והבתים אוסר כיון דסו"ס הוא עסוק לפלות את הבגד שלפניו ואינו משגיח על מעשי חבירו. ונ"מ בזה גם לשנים הקוראים בשני ספרים, דאם מסכימים ביניהם להשגיח זה על זה, להמאירי מותר ולהבתים אסור, וכן משמע מדברי התרומה שאסר את הפיוטים ולא הציע להך היתרא, ועי' בבה"ל (ס"ב ד"ה בשני) שנסתפק בזה].

עוד כתב המג"א לתרץ את קושיית המהרי"ל, דהתם הגזירה היא שמא יחתוך זמורה קודם שישב על הסוס, ובהא איכא למיגזר גם בשנים, ומסיים באומרו "וכן עיקר". וצ"ל דדוקא כלפי עצם הקושיא כתב המג"א דהתירוף השני הוא העיקרי, אבל לא הדר ביה המג"א ממה שנקט בתירוף הראשון כשיטת הב"ח, דלא הותרה קריאה בשנים לדבר הרשות. וכן מתבאר מדברי המשנה ברורה (ס"ק ו'), שהביא את פלוגתת המג"א והט"ז אם הותרה קריאה בשנים, ומוכח דנקט המ"ב דהמג"א בדעתו עומד, וגם לפי התירוף השני לא חזר בו להתיר קריאה לדבר הרשות. ומ"מ כיון שהוכיח החיד"א דהמאירי והבתים מיפשט פשיטא להו דגם בדברי הרשות יש להתיר, וכשי' הט"ז, לכאורה יש לנקוט כדבריהם לקולא^ל.

וצ"ע במש"כ המשנה ברורה (ס"ק ה'): "אבל אין פולין [השנים], אם לא שאחד מפלה והשני משמרו שזה ודאי מותר". דהיינו, המ"ב נוקט דגם לשי' הב"ח והמג"א, שהיתר קריאה בשנים אינו אלא לדבר מצוה ולכן אסרו לפלות בשנים, מ"מ כאשר מעמיד האדם עליו שומר בהדיא, מהני זה גם לדבר הרשות. וצ"ע הא מנא לן, והלא עיקר היתר שומר לא למדנהו אלא ממה שהתירו לקרוא בשנים, ומשום שאם יבא להטות יזכירנו חבירו, וכדכ' רש"י, וא"כ דיו לבא מן הדין להיות

(כט). והבתים כ"כ בהדיא: "אבל אם אחר עומד עליהם לשמרם בזה יראה שמותר", וכן מתבאר מד' הט"ז דאם חבירו אינו פולה יכול הוא להיות שומר עליו.

(ל). בדבר הנהגת החזו"א להעמיד שומר על הסתכלות בשעון (ארחות רבינו ח"א עמ' רכ"ג), מסתמא צורך מצוה חשיב.

כמותו, וכיון שהיתר קריאה בשנים סבירא להו להב"ח והמג"א שאינו אלא לדבר הרשות, א"כ הוא הדין להיתרא דשומר, דקאתי מיניה^(א).



ה.

קריאה על ידי שומר

כתב התרומה (סי' רי"ט): "כשליל של פסח חל לבא בשבת, וחפץ לומר הגדה לאור הנר ביחיד, אל יקרא לבדו, אלא קורא אחר עמו בספרו. ולעיוני איש או אשה עמו, מי שאין יודע כלום, לא יועיל". וכ"כ הסמ"ג (ל"ת ס"ה), והפרנס (אות קל"א), והאגודה (סי' י"ח). והטור כתב ע"ז: "ויש מתירין. והכי מסתבר טפי, דכיון שאינו טרוד בקריאה, יותר יעיין עליו משאם היה טרוד בקריאתו"^(ב).

והיה מקום לומר דהתרומה אסר רק במקום שהם מעיינים יחד, דאז כיון שאין השני יודע לקרוא, אין עיונו עמו נחשב לקריאה המתרת, אבל היכא שיעמיד עליו שומר בהדיא יודה בזה התרומה דמהני, גם אם אין השומר יודע לקרוא. וכן משמע בדברי ההגהות מיימוניות (פ"ה מהל' שבת אות ס') שמביא את דברי התרומה, האוסר לקרוא כאשר אשתו [שאינו יודעת לקרוא] מעיינת עמו, ובתוך הדברים כולל ההגמ"י גם את מה שהתיר ר"י לומר למי שאינו יודע לקרוא, תן דעתך שלא אטה, ומשמע דאין זה סותר לדברי התרומה, וכ"ה במהרי"ל^(ג). אמנם מדלא מצא התרומה כל היתר לקרוא את ההגדה של פסח לאור הנר, ולא התיר אלא כאשר "בעיוני ראש כל פרשה ופרשה יודע לגמור כולה בחוץ", משמע דנקט התרומה דמי שאינו יודע לקרוא אינו מועיל גם להיות שומר, וכמ"ש הב"י^(ד) ע"פ לשון הטור "מי שאינו יודע כלום או אשתו, לא יספיק במה שיעיינו עליו".

לא). ומסתבר דהמ"ב אתי מכח דברי הפמ"ג (א"א ה'), שכתב "ואפשר אפי' אחד עומד ואומר תן דעתך לא התירו אלא בלקרות". והמ"ב פליג עליה והכריע לקולא, וצ"ע אמאי. ובעיקר הקושיא, עי' במש"נ לקמיה סוף אות ה' בשי' הסמ"ק, ולפ"ז יתכן ליישב, ע"ש.

לב). ומשמע לכאורה דהיתר הטור הוא גם כאשר הוא אינו מזהירו בהדיא לשמור עליו, ויל"ע.

לג). סדר ליל ב' של פסח, אות ג'. "ואין מועיל עם אשתו המעיינת עמו תוך הספר אם לא יודעת לקרוא, וכ"ה בפרנס, ואם אין לו כל אלה או יש לו חבר עם הארץ אז יאמר להם תסתכלו בי אם אבא להטות תמחו בידי ותאמרו שבת היום שבת היום".

לד). ובפרט למש"נ לעיל, דיסוד היתרא דקריאה ע"י שומר מקורו הוא ממה שהתירו קריאה בשנים.

ובטעמו של בעל התרומה, דסבירא ליה שלא התירו חז"ל רק את הקריאה המשותפת לשנים הקוראים ביחד, ולא היכא שאין השני משתתף עמו בקריאתו אלא הוא קורא והשני שומר עליו, יתכן ליתן טעם, דדוקא בשנים הקוראים יחד לא גזרו עליהם חז"ל, כיון דאמרינן דקריאה כזו היא סוג קריאה שאין בה חשש איסור, כיון שלא תבא לכלל הטיה, ועל כן מעיקרא לא אסרו את קריאת השנים יחד. משא"כ היכא שהקריאה מצד עצמה עלולה לבא לכלל הטיה, הרי שגם אם יעמיד עליו שומר עדיין גם זה בכלל הלא פלוג, ונקט התרומה דלא עדיף זה מנר הגבוה עשר קומות, שאע"פ שבפועל ודאי לא יטה מ"מ הוא בכלל הגזירה. עוד יתכן לומר דס"ל להתרומה דהקריאה ממשיכה את האדם אחריה, ולא חיישינן שיפסוק ממנה, משא"כ אם אינו קורא עמו אלא רק שומר עליו, איכא למיחש דיסיח דעתו ולא יתן לבו על מעשה קטן של הטייה^(לה).

השבלי הלקט (סי' ס"ד) מביא שאחיו ה"ר בנימין פליג עם התרומה, ומטעמיה דהטור: "והא דנקט תרי גברי בחד עניינא [רצונו לומר, מפני מה לא נקטו בגמרא דין שומר] רבותא קמ"ל, שאע"פ ששניהן קורין שרי. וכ"ש אם האחד קורא והאחד מעיין בו ושומע, לאפוקי ביחיד בינו לבין עצמו דלא יקרא". וממה שדייק השב"ל בלשונו לומר "והאחד מעיין בו ושומע", היה נראה דגם הוא מודי בעיקר הסברא דגם במקום שיש שומר עדיין גזירת חכמים במקומה עומדת, ולכך לא סגי לן בשומר העומד עליו, אלא דוקא היכא שאחד קורא בקול והשני שומע ומקשיב, גם זה שנכלל עמו בקריאתו, חשיב כמו שנים הקוראין יחד. וגם חשש היסח הדעת ליכא, שתפנה מחשבתו לדבר אחר, כיון שהוא נמשך אחר קריאת הקורא, ולכך לא חיישינן שיסיח דעתו משמירתו. אבל היכא שהוא לומד לעצמו, ומעמיד עליו שומר שיתבונן בו, זה אינו בכלל ההיתר.

וכיוצא בו אפשר לפרש בדעת ר"י [שהביא ההגמ"י הנ"ל], שהתיר לקרוא לאור הנר כאשר "אומר לחבירו תן דעתך עלי שלא אטה". דהנה דברי ר"י הובאו גם בסמ"ק (סי' רפ"ב) [וכדכתב הבית יוסף], והוסיף על זה הסמ"ק באמרו "מיהו אסור

לה). וכיו"ב אשכחן להחיד"א (מורה באצבע אות קמ"ח) שכתב שיש לחוש שמא השומר יישן וירדם, ולכן כתב שבלייל שבת לא ילמד לאור הנר אלא רק יקרא תהלים כדי שלא ישכב בלי תורה. ועי' בלקט יושר (הל' יו"ט אות ל"א): "בכל לילה לבד לילי שבתות, אפילו בליל יו"ט ור"ה, לומד מעט אחר סעודתו", ואיבעית אימא משום פריי יתן בעתו.

לקרות ואשתו משמרתו דדעתה קרובה אצלו", ובפשוטו צ"ע, מפני מה אין האשה ראויה להשגיח על האיש שלא יטה, ומהו הך טעמא דדעתה קרובה אצלו אשר מש"ה אין ערך לשמירתה. ונראה לפרש דגם הסמ"ק ס"ל דשומר גרידא לא אשכחן שהתירו את הקריאה על ידו [ועל דרך שנתבאר בשיטת התרומה והשבה"ל], רק דס"ל דכיון דאמרינן בגמ' דכיון דהתינוקות אימת רבן עליהן לכן מותרים הם לקרות לפניו, כיון שאין חשש שיטו את הנר, ה"נ נקט הסמ"ק דהיכא שיש עליו שומר דינו כתינוק הקורא לפני רבו. ועל כן קאמר הסמ"ק דדוקא באינשי דעלמא איכא למימר הכי, דאימת השומר עליו, משא"כ כאשר אשתו עומדת עליו, בהא ודאי ליכא למימר דאימתה עליו, והקריאה לפניו אסורה.

והנה הבית יוסף כתב דלפי טעמו של הסמ"ק, דדעת אשתו קרובה אצלו, משמע דהוא הדין דגם אם היא יודעת לקרוא וקוראה עמו, ג"כ אסור, ודלא כהתרומה וההגמ"י שבהדיא התירו בכה"ג. ולפי מה שנתבאר יש לדון דעד כאן לא קאמר הסמ"ק אלא בדין שומר⁽¹⁾, דכיון שעניין ההיתר הוא מפני שאימת השומר על הקורא, וכדי לפינן מתינוקות הקורין לפני רבן, על כן אסור לקרוא לפני אשתו, שאין אימתה עליו⁽²⁾. משא"כ בקוראת יחד עמו, בהא שפיר איכא למימר דכיון שלא אסרו חז"ל את קריאת השנים יחדיו כיון שנותנים לב זה על זה, ה"נ הקורא עם אשתו אינו בכלל הגזירה.

בשלחן ערוך (ס"ג) כתב: "אם יש אחר עמו אפילו אינו קורא, ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה, מותר". וזה כשיטת היש מתירין שהביא הטור, והוא ר",

(לו). בדפוס הראשון [של הסמ"ק] שתח"י (קושטא רס"ט), הגירסא היא: "אסור לקרות ואשתו משמרתו" [וכגירסת הבית יוסף], ולפ"ז לא בא בפירוש בסמ"ק איסור קריאה עם אשתו ביחד, אלא דוקא כאשר היא שומרת עליו. וגירסת הדפוסים היא: "ואשתו מעיינת עמו ומשמרתו", ולפ"ז משמע דגם בקוראת עמו אסור.

(לז). ויתכן להוסיף דכיון שדרך השומר לעיין אנה ואנה, וקשה לו לצמצם דעתו בשמירה על כל פעולותיו של הקורא שלפניו, לכן סמכו על זה דווקא במקום שאימתו על הקורא, דאז אמרינן דגם אם רגע אחד לא יתבונן בו כראוי, מ"מ מחמת אימתו לא יטה הקורא את הנר.

על דברי המשנה: "החזון רואה היכן התינוקות קוראים, אבל הוא לא יקרא", כתב בפירוש הרע"ב: "מפני שאין אימתן עליו, ושמירתן לא הויא שמירה. ומהאי טעמא נמי איכא למ"ד דאשה שומרת לבעלה אין שמירתה שמירה, שאין אימתה עליו", ומבו' כמש"נ דמקור דברי הסמ"ק מכאן הוא, ואין הדבר שייך להיתר קריאה בשנים הקוראים יחד.

שהביאו דבריו הסמ"ק וההגמ"י. ומוסיף השו"ע ואומר: "והוא הדין אם אומר כן לאשתו". ועדיין לא נתברר מדבריו ז"ל אם הוא מתיר גם כאשר אשתו קוראת יחד עמו [אשר את זה אסרו התרומה והסמ"ק^{לח}]. והנה השבלי הלקט, דפליג עם התרומה [וכנ"ל], כתב להתיר: "בשאינן חבירו קורא עמו בספר, ובעיוני אשתו", ומבואר דמלבד מה שמתיר השב"ל לקרוא על ידי שמירת חבירו גם כשאינו קורא עמו, ודלא כהתרומה, מלבד זאת מוסיף השב"ל להתיר גם ב'עיוני אשתו' שאסרם התרומה. וכיון שמה שאסר התרומה לעיין יחד עם אשתו הוא כאשר היא איננה יודעת לקרוא, למדנו מזה דהיתר השב"ל [המכוון כלפי איסורו של התרומה] הוא גם כן כאשר היא מעיינת עמו ואינה יודעת לקרוא. ומעתה, כיון שפסק השו"ע הוא על פי השבלי הלקט, וכדגילה מרן דעתו בבית יוסף "וכדבריו [של השב"ל] דעתי נוטה, דדברים של טעם הם, ועוד דכיון דגזירה דרבנן היא שומעין למיקל", למדנו מכאן דהיתרו של השו"ע אינו דוקא כשאשתו שומרת עליו ממש, אלא הוא כולל גם עיון יחד עם אשתו שאיננה יודעת לקרוא.

ו.

אדם חשוב

אמר רבא אם אדם חשוב הוא מותר. וכן פסקו הרי"ף ורא"ש דאדם חשוב שאין דרכו להטות בחול מותר אף בשבת לקרוא לאור הנר, וכ"ה בטור ושו"ע (ס"ד).

הרמב"ם לא הביא את מימרא דרבא, ולא נתברר אם פליג עלה, ומאיזה טעם. וכבר כתב הבתים (שער ששי אות י"ד) דלא ירד לסוף דעתו, וצידד "דכיון שמצינו באחד מן החכמים שאמר אני אקרא ולא אטה וקרא והטה, מפני זה לא כתב הרי"ם אדם חשוב מותר". וצריך עיון, שהרי בגמרא הקשו על רבא שהתיר לאדם חשוב, מהאי עובדא דרבי ישמעאל בן אלישע שקרא והטה, ומשני דשאני רבי ישמעאל בן אלישע הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט^{לט}, ומבואר בהדיא בגמ' (לח).

התרומה אוסר דוקא כשהיא אינה יודעת לקרוא, והסמ"ק אוסר [כפי פירוש הב"י] גם ביודעת לקרוא.

לט. על מ"ש בגמ' דרבי ישמעאל בן אלישע משים עצמו על דברי תורה כהדיוט, רמז אאמו"ר שליט"א דהוא מישך שייך במ"ש בברכות (ז' א') גבי רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול, פעם אחת נכנסתי לפני

ללמרות העובדה ברבי ישמעאל עדיין אין ללמוד מכאן לאסור קריאה לאדם חשוב שאין דרכו להטות גם בתוך הלימוד, ודלא כפי' הבתים, וצ"ע.

והנה רבינו חננאל כתב דהאיסור הוא "אפילו אדם חשוב, ממעשה דרבי ישמעאל", וכ"כ בשמו בספר העתים (סי' קנ"ח). וכלפי מה שיש להקשות על זה מעצם סוגיית הגמרא [וכנ"ל], כתב העתים לתרץ: "והך דכתב ר"ח ואפילו אדם חשוב אסור ממעשה דרבי ישמעאל, אפשר למיהוי כגון אדם חשוב בדברי תורה והוא משים עצמו עליהן כהדיוט, כגון רבי ישמעאל, ובהני לא התיר רבא". ואע"פ שרבינו חננאל סתם לאיסור, ומשמע דבכל אדם חשוב הוא, צריך לומר דהחשובים שבזמנו ובמקומו של הר"ח היה גם כן מנהגם להטות את הנר בשעת הלימוד, מחמת חביבות דברי תורה עליהן, ונמצא דשוו בזה עם רבי ישמעאל, שלמרות

ולפנים וראיתי וכו', וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך. דהיינו, לאו כל הדיוט יקפוץ ויטול את השם להחשיב את ברכתו, אלא מעלת רבי ישמעאל בן אלישע שהיה משים עצמו על ד"ת כהדיוט, היא היא זיכתו להיות מברך כלפי מעלה, ושור"ר שכ"כ הגר"ח סופר שליט"א (וזאת ליהודה סי' כ"ה), ודפח"ח.

אלא דבפשוטו הך רבי ישמעאל כהן גדול שנכנס לפני ולפנים לאו היינו רבי ישמעאל חבירו של רבי עקיבא שהיה לאחר החורבן, וכמבואר מגוף הדברים, מדקאמר לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, ומוכח דלאחר החורבן הוה. וכבר עמד ע"ז הגאון יעב"ץ בהגהותיו עמ"ס יבמות (ק"ד א'). וכן מוכח ממ"ש רב שרירא גאון באגרתו (ח"ג פ"א): "ובתריה רשב"ג קמא דאקטיל קמי חורבן הבית, ורבי ישמעאל בן אלישע היה כהן גדול וכו', ובתר רשב"ג דאקטיל בהרוגי מלכות, הוה רבן יוחנן בן זכאי והוא הוה בעידן חורבן הבית", וכ"כ רב נסים גאון (ברכות נ"ז ב'), וכ"כ רבינו יהודה בן קלונימוס (ערכי תנאים ואמוראים, ערך עשרה הרוגי מלכות). ולדידהו כיון דר"י כהן גדול לא ראה החורבן ע"כ דהך מעשה דשבת לאו בו מיירי, אלא בריב"א אחר (ועי' להתשב"ץ במגן אבות פ"א מט"ז, וצ"ע).

אמנם שור"ר להכפתור ופרח (פרק י'): "רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול אחר הבית היה, בזמן שאין הארץ בידינו, ומעשרה הרוגי מלכות היה וכו', וא"כ כשחרב הבית בא לו אל הגליל וקבע דירתו בשזור הוא ובית אביו, ומה שאירע לו מהטיית נר בשבת אחר החורבן היה, שהרי אמר ולכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה" [והוא ע"פ שיטת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, דריב"א הוא מהחבורה שראו החורבן], ולפי שיטתו מכוון הרמז הנ"ל.

ונוגע כ"ז לקושיא המפורסמת אמאי כתב רבי ישמעאל על פנקסו שיביא חטאת שמינה, והלא כהן גדול אינו מביא חטאת אלא דוקא כאשר נצטרף העלם דבר עם שגגת מעשה וכמ"ש בהוריות ז' א', וא"כ על הטיה לחודה מתוך שכחה אין לחייב את הכה"ג חטאת. וכשנשאל בזה הגר"ח שליט"א השיב על אתר ע"פ דברי התוס' הנ"ל דתרי רבי ישמעאל בן אלישע הוו (עי' דרך שיחה עמ' של"ז, ואוצרות ירושלים חט"ז עמ' תקפ"ח. ועי' בראש גולת אריאל ח"א עמ' שכ"ה מה שתי' ע"ז האמרי אמת, ועי' לח"מ שגגות ט"ו ז', ורש"ש הוריות ח' ב', וחזו"א הוריות סי' ט"ו ס"ק כ', ואכ"מ), והוא תלוי בפלוגתא הנ"ל.

חשיבותו נאסר לו לקרוא לאור הנר. ומעתה, שפיר יתכן לפרש כן גם בשי' הרמב"ם, ונימא דבזמנו היו רגילים החכמים להטות הנר בחול בשעת הלימוד, ולא הוה שכיח גבייהו אדם חשוב שאינו מטה אף בחול, לכך הלך הרמב"ם בדרכו של ר"ח ולא הביא להך היתרא דאדם חשוב [וכן נראה מד' הב"י, דמדכתב בפשיטות להיתר ולא ציין דהוא רק להרי"ף והרא"ש אבל להרמב"ם אסור, חזינן דנקט דגם הרמב"ם פסק כרבא, וא"כ הוראת השו"ע בזה להיתרא היא מוסכמת לכו"ע ולא רק על פי שני עמודי הוראה].

ובעיקר עובדא דרבי ישמעאל, מינה גופא מוכרח דאדם חשוב שרי להטות, שהרי פשיטא דליכא למימר על גדולי התנאים שמתוך מחשבה שלא יכשלו בהטיה זלזלו במה שאסרו חכמים. אלא הענין הוא דרבי ישמעאל נקט דגם הוא כשאר אדם חשוב שלא יבא להטות, ואעפ"כ, הואיל ובסופו של דבר בקש להטות, בקשה הגמרא להוכיח מזה דהיתרא דאדם חשוב לא קאי, ודלא כרבא, וע"ז משני דבאמת היתרא דרבא קיים הוא, ושאני ריב"א שאינו בכלל^מ [ומ"ש רבי ישמעאל "כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר", הוא כדי לומר שגם כהן גדול ירא שמים הריהו בכלל מי שחששו לו חכמים, דאע"פ שהוא מכיר בעצמו שלא יטה, מ"מ החכמים בגדולתם הכירו בתכונות הנפש יותר מהאדם עצמו, אבל אם לא שהיה רבי ישמעאל אדם חשוב לא היה סלקא אדעתיה חלילה להתיר הדבר, ועי' שפת אמת].

וכבר נשאלו בדבר זה הגאונים (שו"ת ירושלים תש"ב, סי' ד'), מהו שגזירת לא יקרא לאור הנר אינה כוללת אדם חשוב, "כלום יש הפרש בכל גזירתא דגזור רבנן, בין תלמיד חכמים ובין הדיוט". סיבת השאלה היתה מחמת "דהא אית הכא אינאשי דשארו ציצית בסדין, ונפקין ועיילין ביה בפרהסיא, ואמרין לא גזור רבנן אלא על ההדיוטות, אבל תלמידי חכמים דידעין וזריזי נינהו בשימור מצות לא".

מ). ועי' בהערות מרן הגרי"ש זצ"ל (שבת י"ג א', אות י"ד) שבקש לומר דלפי הך סברא, רבי ישמעאל לאו דוקא, "דכל אדם חשוב שרוצה ללמוד וזמנו יקר לו, בודאי ינהג כהדיוט ויטה בעצמו בתוך לימודו", אלא שמלשון הגמרא הוכיח דהוא דין מיוחד ברבי ישמעאל, ולא בשאר אנשים חשובים [ולפירוש הגאונים שהבאנו לקמיה, דהך אדם חשוב לא בתורה הוא אלא בעושר וגדולה, ניחא עיקר ההערה]. וכמה נאים הדברים למרן זצ"ל נזר השקדנים, אשר בעת כבה פעם האור בביתו נאווה קדש, הטה עצמו בכל כחו לקרות לאור הנר, בשקידה מבהילה ומופלאה (כאשר יראה הרואה בתמונות המפעילות שצולמו באותו המעמד, ונדפסו בגדולה שמושה עמ' קנ"ח, ועי' השקדן ח"ג עמ' 253).

ועל זה השיבו הגאונים בתוקף רב, דגזירות חכמים כוללות הן את כל ישראל [והיה פשיטא להו להגאונים ז"ל דאיסור גמור הוא לומר דרבי ישמעאל סבר דמי שקים ליה בנפשיה שלא יטה יכול הוא להוציא עצמו מכלל גזירת חז"ל^(א)]. וכלפי עצם הענין מהו היתרא דאדם חשוב כתבו שם הגאונים: "ואדם חשוב זה אינו גדול בתורה ובחכמה וזהיר במצוות וירא חטא, שזה אפשר שיבא לידי שכחה ויטה, לפי שרגיל הוא להטות ונמשך אחר קריאתו, ושוכח ששבת היא ועושה כמנהגו, ואע"פ שהוא זריז וזהיר. אלא אדם חשוב, מי שיש לו משרתים הרבה, שהן מדליקין לו את הנר, והן מטין ומתקנין אותה תמיד, והוא בחשיבותו מואס את הנר מליגע בה", ע"ש באורך. ובוזה ביארו הגאונים לעובדא דרבי ישמעאל, שמחמת חשיבותו ועשרו היה צריך להיות דינו כאדם חשוב, ורק מפני שבכל הנוגע לדברי תורה היה שוכח רבי ישמעאל כבודו וחשיבותו, ולכך לענין זה חזר דינו להיות כשאר הדיוטות האסורים בקריאה לאור הנר, ע"ש עוד.

ומעתה אפשר לפרש דמה שאמר רבי ישמעאל 'כמה גדולים דברי חכמים' הוא לבאר ענין זה. דהנה גם אדם חשוב ועשיר שאינו נכלל באיסור קריאה לאור הנר, מ"מ לאו כלל הוא להתירו בכל אופן, אלא הוא תלוי דוקא במה שבפועל אינו מטה את הנר, ואם רגיל הוא להטות בחול מחמת חביבותו לדברי תורה אסרוהו חכמים. והיה מקום לומר דכיון דהך גברא היה ראוי להיות דינו כשאר אנשים חשובים, שמכיון שאינם מטים לעולם לכן לא אסרום חכמים, לכן יהיה מותר אף הוא לקרות בשבת לאור הנר, ואם משום שבפועל רגיל הוא להטות בחול [ומפני חביבות התורה] יוכל לסמוך על עצמו שישמר מלהטות. וע"ז קאמר רבי ישמעאל דאדרבה 'גדולים דברי חכמים' לכלול גם אותו בתוך איסורם, כיון שלא סמכו על אף אדם [שרגיל להטות בחול] לומר שישמור על עצמו ולא יטה, ועי' מעין זה בדברות משה (סי' כ' הע' ע"ו)^(ב).

מא). ואע"פ שיש שכתבו מעין זה ונתלו באילן גדול, רבינו הגר"א זיע"א, אסור לומר כן [ויש מן הספרים ששכחו מקחם וקראו עצמם על שם הגר"א, אך לא תמיד נגלה עליהם אליהו ז"ל, וכאשר יראה הרואה כי הרבה מדבריהם נדפסו כבר מקדם, ודי בזה].

והעירוני בזה, דהלא אדרבה, דבר זה הוא הפך שיטת אדונו הגר"א שכל תקנות חז"ל מקוימות לעד ולכל, ולכל אחת יש טעמים נוספים שלא גילו אותם חז"ל, ועאכ"כ בנדון דהכא..

מב). וע"ש בדברות משה שנסתפק [בסו"ד] אם רבי ישמעאל היה מותר לו לקרוא בדברי הרשות, או דילמא כיון דלגבי קריאת מצוה חיי' שמא יטה, ה"ה שיש לאסרו גם בדברי הרשות, ובאמת ליעקב

ולענין מעשה, הן אמנם שלא מצאנו בדברי הפוסקים שכתבו דאדם חשוב היינו בענייני העולם דוקא ולא בתורה ויראת שמים, אך מ"מ אפשר שאין כאן פלוגתא לדינא, ולא נחלקו הפוסקים עם דברי הגאונים בתשובה, אלא הכלל הוא שכל שמחמת חשיבותו אינו רגיל להטות גם בעת הלימוד אינו בכלל הגזירה, וכמ"ש הט"ז (ס"ק ה') שצריך שיהיה הדבר ברור שאין דרכו להטות ואין מנהגו כרבי ישמעאל. ובאמת הפמ"ג (שם) כתב דעכשיו אין להתיר באדם חשוב, שכמה פעמים ראינו שמתוך עיון שוכחים ומטים ומוחטים, והכל לפי הענין.

ויש לעיין בטעם שכתב המשנה ברורה (ס"ק י"ב) להקל [בגוונא דהפמ"ג] בהצטרף לזה ג"כ מה שהיה זה נר שעה וחלב, דהנה בשער הציון (ס"ק י"א) ציין המ"ב דמקור הקולא בנר שעה הוא מהא"ר והפרישה, והמעין בדבריהם פנימה יראה נכוחה בעין הבדולח שמקורם טהור הוא מדברי המהרש"ל (בהג' על הטור), והנה איהו ז"ל הלא מיקל בנרות קנדילא, וכדהביא המ"ב (ס"ק ד') משמיה. ומעתה, כיון שהמ"ב גופיה מסקנתו היא להחמיר בנרות כאלו [וכמכו' שם], ולא הקל אלא בנר שאינו צריך הטיה לעולם [וכהשו"ע והגר"א, דגם בשעה וחלב שייכא הטיה], א"כ לדידה אין להתיר בזה גם באדם חשוב כאשר ישנו חשש הטיה, וכמש"ש המהרש"ל דהרבה פעמים נמצא אפי' בימינו אנשים כשעוסקים בלימוד אין להם שום מחשבה חוצה, מחמת רוב עיון הלימוד וטרידת הגירסא. וא"כ לכאורה לשיטת המ"ב, דלא נקט כהמהרש"ל, הוא הדין דגם בנר שעה וחלב אין להתיר באדם חשוב, מחמת מש"כ הפמ"ג שעתה גם החשובים פעמים מתוך עיונם שוכחים הם ומטים.

[להגר"י קמנצקי] נקט לאסור.

והנה למאי דכתב הרמב"ן דהטעם שהתירו חכמים לאדם חשוב, ולא אסרוהו משום לא פלוג, דהוא משום דלא אמרינן לא פלוג מגברא לגברא, נמצא עולה דהיכא שאותו האדם חשוב גופיה אסור הוא בקריאת הרשות הרי שמשום לא פלוג יש לאסרו גם בקריאה של מצוה, דבחד גברא אמרינן לא פלוג.

ויש להעיר מדברי היראים והמאירי והבית, שכ' בטעם ההיתר לש"ץ לקרוא ביחיד ביום הכיפורים "דבאותה שעה נוהג בעצמו כאדם חשוב ואינו רגיל לחתות", וצ"ע אמאי לא אמרי' לא פלוג, וכשם שכל השנה אסור לו לקרוא ה"נ ביוה"כ. ועי' בבה"ל (ס"א ד"ה ואפי') שהביא מהט"ז כחילוק הנ"ל, שלענין אדם הקורא אמרי' שלא נאסר על איש כזה מעולם ולא גזרי' אדם זה בשביל אחר, ולכן התיר הבה"ל לגידם או למי שהיו ידיו קשורות מאיזה סיבה לקרות לאור הנר. וצ"ע כנ"ל, דבשלמא גידם איכא למימר דהוא גברא שאינו מטה, אבל מי שידיו קשורות לאיזה סיבה לכאן' יש לומר לא פלוג באותו הגברא עצמו, ובדוחק אפשר לומר ששמא מיירי בשם קשורות לעולם, וצ"ע

והאידנא, שאין אנו רגילים בהטיה לעולם, היה נראה דהותרו כל ישראל וכדין אדם חשוב, ואפי' בנר שמן. שו"ר שכן כתב הגרש"ז ז"ל (שולחן שלמה ס"ק ב') לענין אור הבא מן הגנרטור, שכל אדם הוא כאדם חשוב לענין זה, הואיל וברור לו שאין דרכו בכך גם בחול, ועי' חוט שני (פ' פ"ד סוס"ק ב'). אבל עי' במעשה איש (ח"ד עמ' י"ט) שהחזו"א לא הסכים להיתר זה גבי אור דידן, ועי' אליבא דהלכתא (חלק נ' עמ' ל"א).



ז.

טעם איסור קריאת החזן

החזן רואה היכן התינוקות קורין, אבל הוא לא יקרא, אבל מסדר הוא ראשי פרשיותיו. והתינוקות קורין כדרכן, דכיון שאימת רבן עליהן לא יבואו להטות. ומלשון הרמב"ם (ה' ט"ו): "ויש לו^{מג} לראות בספר לאור הנר עד שיראה ראש הפרשה שהוא צריך להקרות, ואח"כ נותן הספר בידן והן קוראין לפניו", משמע דבחד ספר מיירי^{מד}, ואעפ"כ בשעה שהתינוקות קוראין אסור הוא לקרוא עמהן, וצ"ע אמאי ליכא הכא להתירא דשנים הקוראין בענין אחד ובספר אחד.

והנה בגמ' הקשו מפני מה לא יקרא החזן את כל הפרשה, והלא בברייתא אמרו התינוקות מסדרין פרשיות וקורין לאור הנר, וא"כ אף החזן יוכל לקרוא עמם את כל הפרשה. ובביאור ההו"א דגמ' שמותר לקרוא את כל הפרשה [אשר בפשוטו הוא בכלל איסורא דמתני' שלא יקרא לאור הנר], פירשו הרמב"ן והריטב"א דהטעם שהתינוקות מותרין לקרוא הוא מפני שהם שנים ביחד, ולכן הקשתה הגמ' שיוכל החזן לקרות עמהם, ולסמוך על היתרא דשנים. ולפ"ז נמצא דכאשר תירצו בגמ' [בתי' השני]: "שאני תינוקות הואיל ואימת רבן עליהן לא אתי לאצלויי", פירושו של דבר הוא "שהם אין מונעין אותו מלתקן אם ירצה מפני אימתן, והן ודאי לא יתקנו", וכדכתב הרמב"ן [ועכ"פ מבואר בהדיא בדבריו

מג). הך לישנא 'ויש לו', פירושא דמילתא הוא שיש לו רשות לעשות כן, אך אין לדייק מדברי הרמב"ם דמצוה היא לעשות כן [ונ"מ בזהא למילי טובא, וכגון תפילת ערבית של ליל שבת לאחר פלג המנחה, ואכ"מ, ועי' דרך אמונה (תרומות פ"ג ה"א צה"ל ס"ק י"ג)].

מד). וכן מבואר מדבריו בפי' המשניות (שבת פ"א מ"ג): "יניח הספר ויתננה לתלמידים ויקראו בו לאור הנר וכו', ואין ראוי למלמד שיקרא עם התלמידים בספר".

דפשיטא ליה דמיירי בענין אחד ולא בשני עניינים, ובלא"ה אין מקום לקושיית הגמ', ועי' שפת אמת], ולכך אסור הוא לקרוא עמם אף בספר אחד. ועדיין צ"ע בתירוץ קמא "אימא ראשי פרשיותיהן"^{מה}, דמשמע דלפ"ז אסורין אף התינוקות לקרוא, וצ"ע דהלא שנים בענין אחד הם [ובדוחק י"ל שסמכו על התי' השני, ורק דחו את הראיה מהברייתא, וכדמשמע מדהקדימו 'איבעית אימא' עוד קודם התירוץ הראשון].

שו"ר בחידושי הרמב"ם: "אבל לא יקרא עימהן דחישנין שמא יטה, וכיון שהתנוקות כל אחד מהן מתעסק בפרשה שלו אין משמרין אותן אינמי אימתו עליהן", ומפורש בדברי הרמב"ם דמיירי בשני עניינים, וזה הטעם דאע"פ שהחזן קורא עמהם מ"מ אין הוא נכלל בהיתרא דשנים הקוראים יחד. ואע"פ שבקושיית הגמ' ע"כ סברו דמיירי בענין אחד, וכדכ' הרמב"ן, ואילו בתירוץ הגמ' לא נתפרש דהדרו בהו מהא, צ"ל דמעיקרא כשהוכיחו מברייתא שמותר לקרוא את כל הפרשה הוכרחו לומר דמיירי באופן שיש שם את ההיתר דשנים הקוראים, ולכך הקשו למה החזן עצמו לא יקרא. ומשדחו דאיכא למימר דאף בברייתא לא נתפרש היתר אלא לראשי פרשיות, מעתה עלינו לתת טעם למה אינו מותר על ידיהם, ומשני כיון שכ"א מהם מתעסק בפרשה שלו.

עוד פי' הריטב"א שסידור ראשי פרשיות דהחזן אינו אלא בלבו ולא בפיו, ולכך הקשו וכולה פרשה לא, והלא בברייתא מוכח שמותר לקרוא בלבו את כל הפרשה, ואיסורא דאין קורין דמתני' יתפרש בקריאה בפיו. ולפ"ז אף לתירוץ הגמ' אין מקור להקל בראשי פרשיות אלא בלבו ולא בפיו, ובזה יתבאר מ"ש הב"י מההג"א דעד כאן לא שרי לסדר ראשי פרשיות אלא כשרואה ומחשב בלבו ולא שיוציא בשפתיו. הריטב"א כ' דכן פי' בעל התרומות, וזה מפני שבספר התרומה שהיה בידו ז"ל היתה הגי' "ומריץ בלבו", אבל לפנינו נדפס "ומריץ בפיו". ויש לעמוד בדקדוק לשונו של התרומה, דמחד גיסא כ' דמותר לעיין ראשי הפרשיות בתוך הספר, ומשמע קצת הא לקרוא בפיו לא, וסיים לומר דגומר סוף הדבר מבחון, ומשמע דאת ראשיתו קרא מבפנים, ויל"ע.

מה). כן היא גירסת הרי"ד, והגי' שלפנינו בגמ' "ראשי פרשיותיו", לא זכיתי להבינה, דהלא קאי זה על החזן, וצ"ע [ובכתי"י מינכן הגי' היא "ראשי פרשיות"].

מש"ש הב"י מההג"א דאת כל הפרשה אסור אפי' בהרהור בעלמא הוא כדמוכח מת' הגמ' לפי פירושם ז"ל, דאע"פ שהחזון רק מסדר בלבו מ"מ לא התירו אלא ראשי פרשיותיו, ומ"מ המאירי הביא שיש שהתירו לעיין בספר בלא הוצאה בפה וכדין ראשי פרשיות, ודחה דבריהם כיון שאין כאן עיון בנקל אלא הוא מרבה בעיון.



ח.

ואמנם יל"ע במש"ש הרמב"ם ד-"התינוקות קורין וכו' מפני שהרב משמרן, אבל הוא לא יקרא מפני שאין אימתן עליו". ויל"ע מה בכך שאין אימתן עליו, והלא לעולם קוראים השנים יחדיו, ואע"פ שאין אימת אחד מהם על חבירו, דאל"כ היה אחד מהם אותו שאין אימת השני עליו אסור לקרוא, וע"כ דאין להם אימה זה מזה ואעפ"כ קוראים, וא"כ מהו שכ' הרמב"ם דהחזון עצמו אסור בקריאה כיון שאין אימתן עליו. והנה בחי' הרמב"ם לתלמוד כתב ד"כיון דאימתו עליהן בושין הימנו ואין משמרין אותו", ומעתה צ"ל דאף מ"ש הכא דאין אימתו עליהן אינו אלא כלפי רישא, דבא הרמב"ם לבאר דמ"ש מתחילה שהוא משמרן אי"ז דוקא כאשר נתנו דעתם לכך מתחילה, אלא עצם אימתו שעליהן היא משמרתן, משא"כ בקריאה ידידה לא שייך להתיר מטעם הנ"ל כיון שאין אימתן עליו. ובהא גופא מונח עומק נוסף, דכיון שאין אימתן עליו, אלא בהיפך- אימתו עליהן, לכך אסורה כאן אף קריאת שנים, כיון שהן בושין מלשמר אותו. ועי' ראש יוסף שפי' דמ"ש אימת רבן עליהן אינו לפרש את טעם ההיתר בהם אלא לומר שזה טעם האיסור בחזון עצמו שלכן לא יקרא, וזה צ"ע שהרי סיימו ואמרו דמש"ה לא אתי לאצלווי.

ויל"ע מה יהיה הדין כאשר ימנה הרב את תלמידו בהדיא להיות עליו שומר, ולא רק לעיין עמו, אם יכול התלמיד הקטן להיות שומר¹⁰. וצ"ל דמה שהחזון אינו מבקש מהתלמידים לשמור עליו הוא מפני שעליהם ללמוד עתה, אבל אה"נ שאם יצוה עליהם לשמרו יוכל לקרוא את כל הפרשה ולא רק את ראשי פרשיותיו. מה שהתלמידים צריכים להיתר דאימת רבן עליהם, ואע"פ שהם קורין יחד, ועל שנים

10. וממעשה רב דהחזון"א למדנו דמהני, שהיה רגיל מרן ז"ל להעמיד לפניו קטנים בכדי לשמרו שלא יטה (עי' דעת נוטה ח"א עמ' רמ"ד, וארחות רבינו ח"א עמ' רכ"ב).

הקורין לא גזרו, הוא משום דקטן אין מצווין להפרישו, ולכך לא ימנעו זה מזה להטות, ולכך אסור להורות להם לסדר פרשיותיהם יחד אם לא טעמא דאימת רבן עליהן, שאז לא יטו, ואי נימא דקטן אינו יכול להיות שומר, הוה ניחא טפי.

וכולה פרשה לא מיתיבי רשב"ג אומר התינוקות וכו', ופי' התו' דממתני' ליכא למיפרך איך קוראין התינוקות דאיכא למימר דקורין באיסור ואין מוחין בידן, אבל מלישנא דברייתא מסדרין פרשיותיהן שפיר קא מקשי דמשמע דלכתחילה הוא, וכ"כ בתו' הרא"ש. אבל הרשב"א פי' דאי ממתני' לא שמעי' אלא שבפני רבן רשאין הם לקרות, אבל בברייתא דקאמרה מסדרין סתמא ולא קתני בפני רבן, משמע דאפי' כשאין רבן עומד עליהן רשאין לסדר את כל הפרשה, וא"כ נתיר זאת גם ברבן עצמו [ואת איסור קריאה דמתני' נעמיד שהוא רק כשהאדם מדקדק בקריאתו לקרוא בדיוקא ולא סידור פרשה בעלמא]. ופריק הרשב"א דשאני תינוקות דאימת רבן עליהן גם כשאין מסדר עמם. הרמב"ם (שם) כ' דהתינוקות קורין לפני רבן לאור הנר, וכ"כ הטור, ומשמע דדוקא הוא, וכמ"ש המגיד משנה שמהרמב"ם אין נראה כהרשב"א, אבל בד' הבית יוסף נראה דס"ל שאין כאן פלוגתא, שהרי בשו"ע (ס"ו) השמיט את התיבות 'לפני רבן', ומשמע דבכל אופן מותרין, וכהרשב"א, וכמו שדקדקו הט"ז (ס"ק ז') והמג"א (ס"ק ו'). וכיון שאין דרכו של השו"ע לנקוט כהרשב"א במקום הרמב"ם, הטור, הרמב"ן, הריטב"א והריא"ז, ולכה"פ הו"ל להעיר על כך בב"י, ובפרט שהביא את דברי המ"מ, משמע דס"ל דגם מ"ש הרמב"ם והטור 'בפני רבן' אין הכוונה דוקא לזמן שהוא עומד עליהם ממש, אלא כל שהם לומדים בביתו והוא נכנס ויוצא ג"כ לפני רבן חשיב ואימתו עליהן, ואשכחן כיו"ב במו"ק כ' ב' [ע"ש בתו']. ולפי כל זה מתיישב מה שהקשה האליה רבה (ס"ק י') דהרשב"א יחידאה בזה נגד הרמב"ם וטור ודעימיהו, ע"ש.

ט.

יום הכפורים

כתב התרומה (סי' רי"ט): "וביום הכפורים רגילין לומר סליחות ותפילות לאור הנר, וגם קורא יחידי בספר, התם אימת יוה"כ עליו, וגם אימת ציבור, וגם צורך

שעה להרבות תחנונים. אבל ליל יו"ט שחל להיות בשבת, אין החזן אומר מעריב ופיוט לאור הנר בתוך המחזור ביחיד, שאין כל כך צורך שעה ודוחק לומר פיוט". והובאו דבריו בסמ"ג (ל"ת ס"ה) ובמרדכי (סי' רל"ו), וכ"כ הטור והשו"ע (ס"ח) "נוהגים לקרות בליל יו"ט במחזורים".

ואע"פ שסיים התרומה באמרו שביו"ט אין החזן אומר פיוט, אין לדייק מזה שברישא [שהתיר ביום הכפורים] התיר דוקא לש"ץ, אלא ממשש"ו (בסימנים) "ובליל כפורים, הוי מותר כל אחד ואחד לבדו, לומר סליחות לאור הנר, אפילו יחיד, וכן מנהג. מפני שהוא יום כפרה וסליחה, ואימת יוה"כ עליו, ונוכח ולא יטה הנר, וגם צורך שעה להרבות תחנונים", למדנו שההיתר הוא גם ליחידים, וכ"ה בהדיא בהגמ"י (פ"ה מהל' שבת, אות ס').

ובדין יחיד היושב בביתו, ומבקש לקרוא ביוה"כ לאור הנר, כיון שכתב התרומה גם לטעמא דאימת ציבור, משמע דאין להתיר אלא בבית הכנסת, ולא בביתו. מיהו בדברי ההגמ"י, שלא הזכיר כלל לטעמא דאימת ציבור, אלא כתב "דכל אדם הוי אז כאדם חשוב שאין דרכו להטות, שהוא יום סליחה וכפרה ואימת היום עליו, ולא יבא להטות", היה מקום לדון דאף יחיד היושב בביתו מותר. ולפי מה שהתבאר לפנינו דלא הותרה כל קריאה אלא דוקא אמירת הפיוטים והסליחות, א"כ אין נ"מ לגבי היחיד, שהרי אין הפיוטים אלא בציבור ולא ביחיד [גם היראים (סי' עד"ר) כתב כלשונו של ההגמ"י, אלא שהתיר רק לשליח ציבור^(מ)].

וממה שהדגיש בעל התרומה, הן ברישא והן בסיפא, את הטעם של צורך השעה להרבות בפיוטים ובתחנונים, משמע שזהו עיקר הטעם שסמכו כאן להקל ולהתיר, ולא סגי בטעמא דאימת יום הכפורים בכדי להתיר את הקריאה^(נ). עוד למדנו מזה דלא הותרה אלא אמירת פיוטים וסליחות, משא"כ היושב ועוסק בתורה לא הקלו

מז). ועל כן כתב בשם חדש (ח"א ע"ב א'): "דטוב ליהדר מלקרוא יחידי היכא דאפשר, והמקל לא הפסיד".

והנה בקבא דקשייתא (קושיא ע"ט) הקשה מהו שגזרו שלא יתקעו היחידים בשופר ביוה"כ של יובל משום שמא יעבירו (היי' לשי' בעל המאור והר"ן בר"ה ל' א'), והלא אימת יוה"כ עליו ולמה יעבירו. ולמש"נ ניחא כיון שלא הותרה הקריאה משום אימת יוה"כ, רק בציבור, ולא ביחיד [שו"ר שכע"ז תי' הגרב"ש שניאורסון זצ"ל. ונד' בקבא דקשייתא חלק ג' עמ' פ"ד].

מח). וכן מוכח ממש"כ דהטעם לאסור ביו"ט הוא משום שאין כ"כ צורך לומר פיוט, ומבואר שאם היה בזה צורך היו נדחקים להקל אף ביו"ט, ואע"ג דבהא ליכא לטעמא דאימת היום.

בו כלל וכלל, דאין אימת היום לחודא מתירתו, וגם הטוש"ע שהביאו את התרומה לא הזכירו היתר רק בסידורים ומחזורים [וכן מוכח מתשובת רב האי גאון שהביא בספר העתים (הובא לעיל אות ג'), שלא התיר קריאת תהלים ביוה"כ רק בשנים הקוראים יחד שהותרה קריאתו גם בשבת, ולא סמך על טעמא דאימת היום להתיר גם ביחיד]. שו"ר שכ"כ בפתח הדביר (ס"ק י') בשם השם חדש^(ט), וצ"ע בארחות רבינו (ח"א עמ' רכ"ג) שהתיר הגר"ק שליט"א בשם מרן החזו"א ללמוד לאור הנר בליל ראש השנה שחל להיות בשבת^(ז).

וממה שאוסר התרומה את הפיוטים ביו"ט אף לשליח ציבור, ולא סמך על טעמא דאימת ציבור לחודיה [וכההגמ"י שהתיר מחמת כן לש"ץ לומר את הפיוטים של יו"ט], יש לדון אם ללמוד מזה איסור גם לחכם העומד ודורש בדברי תורה לפני הציבור^(א), דיתכן דשאני ש"ץ שאחוריו לקהל ואין משגיחין במעשיו, משא"כ כאשר פניו לקהל ומתבוננים בו יתכן דיש להתיר. ועי' בשו"ת רב נטרונאי גאון (אופק, סי' פ"א): "וששאלתם, חכם שצריך לפתוח פרק בקהל והוצרך לעיין בספר ואחרים עומדין על גביו, אסור או מותר. כך ראינו, שאם אדם חשוב הוא, שאינו רגיל לתקן את הנר, מותר, ואם אינו חשוב ואחר עומד על גביו, מותר".

ובליל יום טוב שחל להיות בשבת, כתב התרומה דכיון שאין כל כך צורך שעה ודחק לומר פיוט, אף החזן אסור לו לומר את הפיוט מתוך הספר. אבל האור זרוע (סי' ל"ב) כתב, דלא רק הש"ץ אלא אף היחידים מותר להם לקרוא בציבור [ואפי' יחיד בחד עניינא], דכיון שאימת ציבור עליו לא יבא להטות, ועוד משום דאם יטעה ויבקש להטות אי אפשר שלא יראה אחד מן הציבור וימחה בידו, ולכן התיר האו"ז לקרוא את הפיוטים של יום טוב בציבור לאור הנר [וממה שהמשיך לדמות לזה היתר קריאה ביום הכפורים, מוכח מדבריו ז"ל דגם איהו ס"ל שאף ביוה"כ

מט). והוסיף עלה הפתח הדביר "ואני עני אומר דהמקל הפסיד, דהוה עובדא בזמנינו שאחד הטא את הנר בשוגג בהיותו בבהכ"נ בליל יוה"כ שח"ל בשבת אחר שהתפלל ערבית והלכו הציבור לבתיהם, והוא נשאר שם כל הלילה עוסק בלימוד תהלים, הגם שהיו שם בני אדם אחרים רחוקים ממנו, דש"מ דל"א אימת יוה"כ עליו אלא באמירת סליחות וכיוצא דוקא".

ג). והוא פלא עצום, שלא דנו הראשונים והאחרונים ז"ל אלא בענין יום הכפורים, ואיך נקל בראש השנה שלא הזכירו זה כלל וכלל.

נא). וכהנהגת מרן בעל קהלות יעקב, שאף בשעה שהיה דורש לפני הציבור היה מעמיד עליו כשומר את בנו, מרן שליט"א (ארחות רבינו ח"א עמ' רכ"ב).

לא הותרה קריאה ביחיד שהוא לבדו אלא רק יחד עם הציבור, וכמש"נ לעיל^(נב). גם הסמ"ק כתב שיש מתירין ביו"ט מהך טעמא דאימת ציבור ונותנים לב זה על זה, ויש אוסרים, והובאה הפלוג' בטור. וכתב הרמ"א (ס"ב) שכן המנהג, שלא לומר פיוטים ביו"ט שחל להיות בשבת, וכהתרומה האוסר בענין א' בב' ספרים. ויל"ע למה לא העמידו בהדיא שומר על הש"ץ, שאז ודאי שרי, ושמא לפי הענין לא היה הדבר בקלות, ויתכן שמה שמצאנו לקדמונים שתקנו פיוטים לערבית של לילי שבת^(נד) אכן היה זה באופן שהעמידו שומר על יד הש"ץ.

ומכל מקום, פרק במה מדליקין כ' הטור דמותר לקרותו לאור הנר, שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואיך ישכח, וכ"ה בשו"ע ס"ז. וכ' המ"ב (ס"ק ט"ז) דמשמע דהיינו דוקא במה מדליקין, ששם נזכר עניני איסור הדלקה ואיך ישכח וידליק, אבל שאר הלכות שבת לא. ולכאורה לפי סברתו ז"ל הוא הדין דהלכות הבערה גם כן שרו, ואף אלו שאינם בזה הפרק, וכל שכן דמותר ללמוד בגמרא דבמה מדליקין. אמנם, הואיל ולא נזכר ההיתר בהדיא אלא ביחס לפיוטים הנאמרים בבית הכנסת [וכלשון הסמ"ק "לקרות במה מדליקין במחזור"], היה מקום לדון שמא גם מה שהתיר הטור את קריאת במה מדליקין לאור הנר אין זה אלא מפני צורך התפילה, שתקנו את קריאת זה הפרק בציבור, אבל ללמדו בפני עצמו לא אשכחן דהתירו^(נד). ואע"פ שבהגה"ה שבמרדכי ובפסקי רבי מגדל קלויזנר הביאו

(נב). ומסייע זה מ"מעשים שבכל יום במלכותנו בארץ כנען (=בוהמיה) שבערב שבת בחופות מזמרים על השלחן בסידורי זמירות אע"ג דהנר מתתא". וכיון שהאו"ז ס"ל דהיתרא דענין אחד הוא אף בשני ספרים, צ"ל דהסיוע הוא ממה שהיה המנהג שאף היחיד קורא, ושמא התרומה מודי בהא, שצורך שמחת חתן הוא כצורך השעה דפיוטים של יום הכפורים.

(נג). וכאשר נמצאו אלו בכ"י קדומים מארץ ישראל. ואולי היו החזנים יודעים את הפיוטים בעל פה, ולא היו נצרכים לאור הנר [והציבור לא היה אומר עמהם את הפיוט, וכמ"ש החות יאיר (סי' רל"ח): "כי מתחילה שלא היה דפוס, ושכיחי עמי הארץ טובא, שלא חיברו המחברים אלו החיבורים רק שיאמרו הש"ץ, והיו רבים מיחידי סגולה מאזינים לו או אומרים עמו לחיוב הדברים וכו' והמון עם לא היו אומרים דבר מהם וכו', ויצא הדפוס לאור עם שרבתה הגאווה נתפשטו אמירות כל הדברים לכל המון אף לנשים וקטנים"]. והעירוני הבקיאים, כי היו בא"י פיוטים שרק החזן אמרם, היו פיוטים שהיה חזן ומקלה, והיו פיוטים שהציבור היה חוזר על הפזמון או על העניה, אבל את הפיוט עצמו הציבור ודאי לא אמר.

(נד). ואכן האגודה (סי' י"ח), שמתיר אמירת הפיוטים בציבור \ ואף ביו"ט כתב היתר לאמירת במה מדליקין מה"ט דאימת ציבור ולא נצרך להך חדושה. ואמנם עי' בארחות חיים (סי' קצ"ט) שהביא להיתר

ראיה לזה מפסחים (י"א א') "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל אכיל ליה", וכ"ה בביאור הגר"א, יש לדון דהך ראיה אינה אלא בתורת סמך לדבר, שהרי הרבה אפשר לחלק בגזירות חכמים.

י.

הגדה של פסח

כתב התרומה: "וכן הדין כשליל של פסח חל לבא בשבת, וחפץ לומר הגדה לאור הנר ביחיד, אל יקרא לבדו", והובאו דבריו בטור. ובבית יוסף הביא שתמה בשבלי הלקט (שם): "אם כן מה יעשה, תיבטל מצות הגדה משום ספק שמא יטה". ורמז לזה בפמ"ג (מ"ז ס"ק ח') דאם הוא עם הארץ שלא למד מעולם ואין הגדה שגורה כלל בפיו כי לא למד מעולם וצריך סידור, אפ"ה יש לומר דמצות עשה הוא, וכדי שלא לבטלה יכול לקרוא את ההגדה אף לאור נר של שמן, והובא במשנה ברורה (ס"ק י"ז) נה.

ולכאורה הסברא צ"ב, שהרי עיקר גזירת שמא יטה נתקנה כלפי עשה דתלמוד תורה^נ, וחזינן שאע"פ שמתבטל מתורה מכל מקום לא אמרינן דידחה עשה של

אמירת במה מדליקין, וכ' עלה די"א דה"ה בכל ענין שמזכיר איסור שבת מותר, וצ"ל דד' המ"ב הם מפני סתימת הטור והפוסקים. שו"ר בפתח הדביר (דף ק"ב א') שהביא לד' הי"א שבא"ח וכ' דסתימת הטור ושו"ע דדוקא פ' ב"מ שרי, וכ"כ בגדולות אלישע (ס"ק י"ב), ובעובר ארח נסתפק בדבר אי ב"מ דוקא. נה). וכעין מ"ש הרמב"ם (שופר ב' ו'), דמן הדין היה שתוקעין בשבת, יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם.

נו). וכתב הגר"ח קרייסוויטסה זצ"ל, דהלומד לאור הנר אינו מקיים כלל מצות עשה של תלמוד תורה, ולימודו הוא באיסור, ודומיא דקורא ק"ש במקומות האסורין בקריאה, שאין בו מצוה כלל (קול התורה גליון נ"ב עמ' קי"ז). ועד"ז כ' בבני ראם (סי' מ"ח ס"ק י"ב) ליישב את קושיית המכתם לדוד מפני מה אמרו דרבי ישמעאל שקרא והטה נתחייב בחטאת, והלא טעה בדבר מצוה, ותי' דכיון שאסרוהו חז"ל ללמוד בכה"ג א"כ אין כאן מצוה.

וכן כתב בשו"ת דבר יהושע (להג"ר יהושע ארנברג זצ"ל, ח"ד סי' א' ס"ק ה') ליישב איך הטה רבי ישמעאל, והלא תורה מגנא ומצלא, וע"פ הנ"ל ניחא, כיון שאין בזה קיום מצות ת"ת. אמנם אכתי קשה בעיקרא דמילתא, אמאי חששו חכמים בכלל שמא יטה, והלא כיון שעוסק הוא בתורה תציל אותו מן החטא, וא"כ לא יבא לטעות להטות (קו' הגר"י ארנברג שליט"א, הובא בזהאר עינינו גליון י"ז, למד דעת אות כ"א), וצ"ל דהיכא דקביע היוקא אין לסמוך אהך כללא. ואע"פ שבקובץ שיעורים (כתובות

ת"ת את ספיקא דשמא יטה, וא"כ מנא לן דהגדה של פסח תהיה חמירא מינה ותהיה מותרת במקום איסור דרבנן¹². וצ"ל דשאני תלמוד תורה, שאפשר בעל פה, ולכך גזרו על הקריאה לאור הנר, כיון שהאדם מקיים המצוה שפיר גם כשהוא לומד בע"פ, משא"כ בהגדה של פסח, שרוב בני אדם אינם יכולים לאמרה בעל פה, בזה מעיקרא לא גזרו [ומזה נראה דהיתרא דהשבלי הלקט הוא על כל נוסח ההגדה שתקנוהו חכמים, דאם אין זה אלא כלפי חיוב סיפור יציאת מצרים דמדאורייתא, שהוא פסח מצה ומרור, א"כ הלא ודאי יכול כל אדם לאומרו בע"פ. וכיון שנתבאר בטעמו שהוא משום דהגדה של פסח א"א לרוב בנ"א לאומרה בע"פ, ע"כ שהוא כלפי כל ההגדה]. ועדיין יש לדון במי שנתקרב זה עתה לאביו שבשמים ואינו יודע לברך ברכת המזון בעל פה כי אם מתוך הכתב, האם מותר לברך לאור הנר, ומשום דדמי להגדה של פסח, או דילמא כיון דשגורה היא בפי הכל לא התירו חכמים את הדבר. ושמא כל שיבטל לגמרי ממצות עשה לא גזרו בו חכמים, ועי' חשוקי חמד (שבת י"א א').

ומ"מ למעשה התיר השו"ע (ס"ט) בהגדה של פסח, עפ"ד השב"ל ש"כ דקריאת ההגדה בספר הוא כעיון ראשי פרקים דאין ע"ה שלא תהא שגורה בפיו קצת, וילה"ע ממה שהתרומה ודעימיה סתמו לאיסור ורק הוסיפו לומר דאם בעיוני ראש כל פרשה ופרשה יודע לגמור הדבר בחוץ טוב הדבר, ומשמע דסתם אדם אין מספיקה לו קריאת ראשי פרשיות וכמו שלכאו' הוא בזמנינו, ולכה"פ בעמי הארץ, ומ"מ אין כאן פלוגתא לדינא, אלא הכל לפי הענין, שאם יודע בראשי פרשיות שרי ליה.

והא מיהת יש להעיר, דאע"פ שלשון השו"ע היא: "מותר לקרות ההגדה בספר משום דהוי כעיון ראשי פרקים", אין הכוונה שמותר לקרוא את כל ההגדה מבפנים, וכהי"א שהביא המאירי, אלא כוונת השו"ע שמותר לקרוא ההגדה באופן זה שמסתכל בפנים רק בראשי הפרשיות ורוב הקריאה היא בחוץ על פה, וכלשון

אות רע"ז) ביאר דמה דריב"ל מיכרך בהו בבעלי ראתן ועסיק בתורה, הוא משום דלימוד תורה שאני, וסמכין ביה אכללא דשלוחי מצוה אינן נווקין גם היכא דשכיח היוקא, צ"ל דאין זה אלא במדרגת ריב"ל ותורתו, וכמ"ש בהליכות שלמה (תפילה, פרק ח' הערה 17), דשאני ריב"ל שידע בעצמו שתורתו היא לשם שמים לגמרי.

נז). וכע"ז הקשה בחשוקי חמד (פסחים עמ' תקס"ד), והניח בצ"ע.

השבלי הלקט: "ובעיונו קצת בספר קורא פעם בספר ופעם חוץ לספר", ולשון זו לא הביאה הב"י אם מחמת הקיצור ואם מחמת הגירסא שהיתה לפניו ז"ל. שו"ר בגדולות אלישע (ס"ק י"ג) שהעיר אמאי פליג השה"ל עם התרומה, והלא התרומה גופיה מתיר בראשי פרשיות, ולמד מזה דהשה"ל מתיר גם את קריאת כולה, וכן הביא משו"ע הגר"ז שכ' ד-אף כשקורא כולה בספר מותר כיון שא"צ לזה", ובקו"א (ס"ק ג') למד זה מדברי השה"ל שכ' להיתרא דראשי פרקים בלשון ועוד, וע"כ שהוא דומיא דהיתר אחר מעיין בו שהוא בכל גוונא. וכפה"נ לא היו לפני הגאונים ז"ל דברי השבלי הלקט במלואם, שכתב בהדיא להתיר רק בקריאה פעם בספר ופעם חוץ לספר. וכלפי מה שהקשו, צ"ל דמחלוקת דקה יש כאן בין התרומה לשבלי הלקט, דלהשה"ל סגי בקורא פעם בספר ופעם חוץ לספר, אבל להתרומה היתר ראשי פרשיות הוא רק כאשר ע"י עיונו בראש הפרשה יודע לגמור כולה בחוץ, וכן נראה בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ר"מ): "ומ"מ אלו היה יודע לקרות בהבטת ראשי פסוקים וראשי פרקים נ' שמותר כמו שהתירו לסדר ראשי פרשיות" [ומיירי לענין הגדה של פסח^{נח}]. ומש"כ השו"ע לענין החזון (בס"י): "וראשי פרשיות לאו דוקא, אלא כל שידוע הפרשה על פה ובקצת צריך לראות בספר שרי", הוא לטעמיה דנקט כהשה"ל.

וכלפי מה שאסר התרומה באופן כללי קאמר השה"ל דאף באופן כללי יש להתיר, כיון שאין לך עם הארץ שאין ההגדה שגורה בפיו [ושמא הויא זו מחלוקת במציאות, או תלויה בחילוף המקומות, או דפליגי מה הוא השיעור שסגי ליה לדעתו בעל פה], ואע"ג דקאמר "ועוד", מ"מ אין ההיתרים שוים, אלא שכלפי מה שאסר התרומה בד"כ קאמר השה"ל דאף הסתמא היא להיתרא.

יא.

ובטעם ההיתר דראשי פרשיות, היה נראה שהוא משום דלא אסרו אלא קריאה שיש בה עיון, משא"כ מה שאינו אלא הבטה בעלמא, וכגון ראשי פרשיות, לא

נח). דברי הרשב"א הובאו בארחות חיים (לרבי אהרן הכהן, סדר ליל הפסח אות כ'), וע"ש שכ' דמשום הכי לעולם אין קורין אותה ביחיד גזירה אטו ליל שבת, והיינו שמדרך החכמים ליישר ארחותיהם באופן שלא יבואו כלל לידי שאלה.

גזרו עליו, שהרי לא אסרו לראות לאור הנר אלא רק לקרוא. והכי דייקא לישנא "דהחזן רואה אבל לא יקרא", דעיון ראשי פרשיות ראייה בעלמא חשיב, ואינו בגדר קריאה^(ט). וכך עולה גם מלשון הרמב"ם: "וזה שתי מילים או שלש לפי שבשיעור זה לא ישגוג ויתקן הנר". אמנם הבית יוסף כתב בטעם ההיתר דמאחר שאינו מעיין בספר תמיד אית לי' היכרא ולא אתי לאטויי, וכ"כ בשו"ע (ס"י), וצ"ע דלא אשכחן שהתירו איסור קריאה לאור הנר ע"י היכר^(ס), ויל"ע. גם המור וקציעה הקשה מה היכר יש בדבר, והלא גם ביום דרכו למיעבד הכי^(סא), גם יל"ע קצת כיצד עבדינן היכרא בדבר שהוא תלוי בגברא גופיה, דלכאו' ענין היכר הוא איזה דבר העומד מול הגברא ומזכיר לו, ויש ליישב.

ודבר זה נוגע זה לעיקר הגדרת האיסור, דהנה בגמ' אמרו דאסור להבחין לאור הנר בין בגדיו לבגדי אשתו, ודוקא בשל בני מחווא, שהם צריכים עיון [וכדפרש"י], אבל בבגדי בני חקליתא שרי, דמידע ידעי. ומבואר דכשם שלא אסרו על ראיית ראשי פרשיות, ה"נ דלא אסרו על מה שהוא מכיר בו מיד בראייתו, וכגון הכרת הספר או הצצה בשעון, שהם דומיא לבגדי בני חקליתא דשרו כיון שאין בהם עיון בהבחנתם. וכך מבואר בדברי הרמב"ם (ה' ב'): "מותר להשתמש בנר של שבת והוא שלא יהא הדבר צריך עיון הרבה, אבל דבר שצריך לדקדק בראייתו אסור להבחין לאור הנר גזירה שמא יטה". וכן בשו"ת תורה לשמה (סי' פ"ג) כתב דהמורגל בכלי המורה של השעות מותר לראות בו בליל שבת לאור הנר מאחר דאין זה צריך עיון הרבה^(סב).

ויש לדון אם נחלקו ראשונים ז"ל בדבר, דהנה הרמב"ם (שם ט"ז) והטוש"ע (סי"א) כתבו דכלים הדומים זה לזה ואינן ניכרין אלא בעיון הרבה אסור להקריבן

נט). עי' באו"ז (הל' יו"ט סי' שנ"ח): "ובשם רבינו שמואל שמעתי שיש חילוק בין ראייה בפה לקריאה בעלמא וזכר לדבר דתנן פ"ק דשבת לא יקרא לאור הנר באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קורין".

ס). ונ"מ הרבה בזה למה שדנו האחרונים ז"ל להתיר ע"י היכר, המחצית השקל בקשר משונה, הביאור הלכה בכתובה על נייר 'שבת היום', הברכי יוסף (שירי ברכה ס"ק א') בשם הר"ש שער אריה, והר"ר אברהם פירננדיס (שו"ת פרי עץ חיים ח"ד דף ג' א') שאסרו גם בהיכר דפמוט של שבת, ועי' אפרקסתא דעניא (ח"ב סי' מ"ט) שדן להתיר בזה, ועי' זכר יהוסף (סי' צ"ב).

סא). וע"ש שעל כן ס"ל דראשי פרשיות דוקא. אמנם ל' השה"ל דלעיל היא שקורא פעם בחוץ ופעם בפנים ומבואר בהדיא כהב"י דראשי פרשיות לאו דוקא.

סב). וצ"ע מהנהגת החזו"א שהובאה בארחות רבינו (ח"א עמ' רכ"ג). שו"ר בחוט שני (סוף פרק פ"ד) שהחזו"א אמר שדין זה מסופק הוא אצלו.

לאור הנר ולהבחין ביניהן, ומדברי הטור והמגיד משנה מתבאר דמקורו של דין זה הוא ממה שאסרו בגמרא את ההבחנה בין בגדיו לבגדי אשתו. והוסיפו הרמב"ם והטור לומר דלפיכך אין איסור בבדיקת הכוסות והקערות אלא לשמש שאינו קבוע, שכיון שאינו מכירן צריך לעיין בהם הרבה, אבל שמש קבוע שמבחין בהם מיד מותר^(ג). ומדבריהם ז"ל מבואר דכיון שאין האיסור אלא בעיון מדוקדק ולא בהבטה בעלמא לכך אין לאסור בשמש קבוע [ועדיין צ"ע דכיון שאף בשמש קבוע אין כאן הוראה להיתר אלא רק הלכה ואין מורין כן, א"כ הוא הדין דאף בבגדי בני חקליתא אין להורות היתר, ורק הלכה היא ואין מורין כן, וצ"ע].

אמנם, הרמב"ן והר"ן הקשו מפני מה שמש קבוע מותר לבדוק את הכלים, ואין זה דומה לאיסור להבחין בין בגדו לבגד אשתו, שג"כ אינו צריך עיון הרבה, ותירצו דאפשר מפני הנקיות הקלו כאן, וכן הביאו מהירושלמי, והובאו דבריהם במג"א (ס"ק י'). והוכיחו מזה הגר"ז (קו"א ס"ק א') והבה"ל (סי"א ד"ה אסור), דהרמב"ן והר"ן ס"ל דלא כהרמב"ם, אלא גם במקום שאין הדבר צריך עיון ג"כ אסור ולא התירו אלא מפני הנקיות^(ד). ולפי דברי הגר"ז והבה"ל נמצא דהרמב"ן והר"ן סבירא להו דגם בהבטה בעלמא יש לאסור, ודלא כהרמב"ם והטור.

אכן, דבר זה צ"ע הרבה, שהרי טעם דברי הרמב"ן והר"ן הוא שהם סברו שבדיקת הכוסות דומה להבחנת בגדים דבני מחוזה שהם דומים מאד, ולכך הוצרכו לומר דלא התירו בכלים אלא מפני הנקיות^(ה). משא"כ הרמב"ם והטור, דנקטו בפשיטות דהבחנת הכלים על ידי שמש קבוע דומה לבגדי בני חקליתא, לא הוצרכו לטעם הנ"ל דנקיות. ועכ"פ אין כאן פלוגתא כלל, דגם הרמב"ן והר"ן מודו דכל היכא שההבחנה היא בהבטה בעלמא, דומיא דבגדי בני חקליתא וכמו הכרת הספר, אכן יהיה הדבר מותר לאור הנר, ומה שנצרכו לטעמא דנקיות כדי להתיר את בדיקת הכלים אינו אלא משום דסבירא להו שבדיקה זו היא מורכבת יותר

(ג). להטור, שניהם בשמן אבל בנפט תרופיהו שרו, ולהרמב"ם, בנפט לכה"פ ובשמן אין מורין כן, והראב"ד תמה ממ"ש בגמ', ועי' במ"ש המגיד משנה והכסף משנה בגירסת הרמב"ם בגמ', וכ"ה בחי' הרמב"ם בשם הר"י מיגאש, וכ"כ רבינו פרחיה.

(ד). והגר"ז נקט בזה להיתר, והבה"ל מצרף זה לקולת נר של שעוה וחלב, ועי' בסמוך.

(ה). ומ"מ אף בזה לא התירו אלא לשמש קבוע שהוא מורגל יותר, ועי' ביאור הלכה (ד"ה אבל).

וצריכה עיון קצת¹⁰. ואדרבה הרמב"ן והר"ן לקולא, שבכל זאת הם מקילים מפני הנקיות, מה שלא מצאנו להקל בדברי הרמב"ם והטור היכא שצריך עיון ודקדוק, וכגון בגדי בני מחוזה [וכזה יש להעיר בדברי הביאור הלכה (ס"א ד"ה ואין), שכתב דהפמ"ג סתם כהמג"א בשם הר"ן דאפי' בעיון מועט אסור, והביא שהגר"ז מוכיח מהרמב"ם והטור דדוקא בשצריך עיון הרבה, והניח בצ"ע, כיון שהרמב"ן והריטב"א ס"ל כהר"ן והוכיחו כן מהירושלמי. וכל זה צ"ע, דהא לא אשכחן בד' הפמ"ג (א"א ס"ק א') אלא רק מה שכלפי מ"ש המג"א בשם המהרש"ל לאסור לבדוק את הציצית כתב עלה "כל דבר הצריך עיון קצת אין עושין לאור הנר שמן וכו' ופסולים אין משתמשין כלל, אף אם הוא דבר שאין צריך כלל עיון אסור". והנה לא בא הפמ"ג לאסור בבני חקליתא, אלא מ"ש "עיון קצת" רצונו לומר לכה"פ כדבני מחוזה, ולאפוקי נר פסול, דאסור אפי' בבני חקליתא. והגר"ז באומרו "עיון הרבה" לזה גופא נתכוין, שהרי הוא ג"כ לא בא להתיר טפי מבני חקליתא. אם כי בראש יוסף נראה שיש מחלוקת בין הר"ן להרמב"ם, והרמב"ם מתיר להבחין בגדי אשתו בנפט כי הוא מעט עיון, וכפה"נ ס"ל דמה שלא התירו בגמ' אלא דבני חקליתא הוא משום דבשמן מיירי, וצ"ע].

מכל מקום בהא סלקינן, שכל היכא שההבחנה בין הכלים היא קלה, וכבגדי בני חקליתא, מודו הרמב"ן והר"ן להקל ואע"ג דליכא טעמא דמפני הנקיות¹¹.

מבעוד יום, שעדיין משמשת האורה, מותר לקרות בספר אע"פ שהנר לפניו. כן עולה מדברי ההגמ"י (פ"ה אות ס'): "וכן ראיתי מורי רבינו שי' [היי' המהר"ם] נוהר שלא לקרות בלילי שבת בספר בבית הכנסת, אא"כ היה היום גדול שהיה יכול לקרות בלא אור הנרות", וכ"כ בתוספת שבת (ס"ק א'). ועפ"ז יש לדון היכא שהחדר מאיר באור שאסור בהנאה [מחמת איסור מעשה שבת], אם מותר לקרות

10. דהרמב"ן והר"ן מפרשי שהבדיקה היא לדעת אם הכלים נקיים, וכדפי' רש"י, ולהרמב"ם והטור משמע שהבדיקה היא מה שמבקש כלי מסוים לצורך שימוש, ושור' שכן פירש בנהר שלום (ס"ק ג').

11. ויוכיח, מה שהר"ן קאי על דברי הרמב"ם, ולא פליג ולא מקשי על מה שבהלכה ב' לא אסר את השימוש לאור הנר אלא היכא שצריך עיון הרבה, וכע"ז מוכח באו"י. וכן מבואר בהדיא בד' הבתים (ש"ו סי"ג) שהביא את דברי הרמב"ם, ואח"ז הוסיף להביא את פלוגתא דהגדולים אם מותר להסתכל במה שבכוס ובקערה אם יש שם דבר מאוס לפי שעה או מפני הנקיות. ומבואר דבדיקת כלים זו שנחלקו עליה בירושלמי היא מדוקדקת, וכדבני מחוזה, ומאי שהתיר הרמב"ם בשמש קבוע הוא דומיא דבני חקליתא.

לאור נרות השמן, דדילמא הכא לא שייכא גזירת שמא יטה, דכיון שסו"ס החדר מואר היטב, וא"כ אין לחוש שמא יבא להטות. ויש לדמות זה למה שכ' הביאור הלכה (ס"א ד"ה וכן) "בנר שמן ונר שקורין סטארין, נראה דמותר לקרות לפני הנר שמן, כל זמן שהסטארין דולק"^{סח} [ואע"ג דהכא גרע, ומטעם שהאור הדולק בחדר אסור הוא בהנאה, מ"מ כלפי חשש הטיה, הנובע מכח טעות ושכחה רגעית, יש לומר דהיכא שהחדר מואר לא יבא לכלל טעות. דאם באת לומר שיהא זכור הוא מאיסור הנאת האור שבחדר, א"כ בכה"ג כ"ש שיזכור מאיסור הטיית נר השמן].



סח). ובדין נר שמן וסמוך לו נר שעה או חלב, שאסרו הבה"ל בשם התוספת שבת (ס"ק ד') שמא יטה את נר השמן, הנה כתב הראב"ן (סי' ש"מ): "מה שנהגו להדליק נר של חלב עם הנרות של שעה בערב שבת, מפני שבני אדם צריכין לבדוק כוסותיהן וקערותיהן שמא נפל בהם כלום, ויבדקו בנר של חלב דמאיס ולא אתי להטות הנר", הא קמן דאע"פ שליד נר החלב עומדים נרות שעה [וס"ל להראב"ן דנר של שעה דינו כנר שמן] מ"מ מותר להשתמש בנר החלב, ולא חיישינן שיטה את הנר השני.

דברי ראב"ן אלו רמז אליהם המג"א (ס"ק ג'): "וראב"ן מיקל בנר של חלב כיון דמאיס, ועי' סעיף י"ב". והנה הבה"ל (ס"א ד"ה לאור) הבין מדבריו דהראב"ן אף מתיר לקרות לאור נר חלב, ולכן כתב עלה "ובאמת דעת הראב"ן היא דעת יחידאה בזה, דלא מצאתי לשום פוסק שיסבור דיהא מותר לקרות אפילו לנר של נפט וכ"ש לנר של חלב", והוא פלא, שהרי המג"א מציין לסעיף י"ב, ושם (בס"ק י') מביא המג"א בהדיא מדברי הראב"ן גופיה (בסי' של"ח) בשם הירושלמי שלא התירו בנפט אלא מפני הנקיות או הסכנה. הא קמן שלא התיר הראב"ן לקרוא לאור נר של חלב, ולא קאמר אלא דדינו כנר של נפט, דהתירו בו בדיקת כוסות וקערות דוקא, וכהרמב"ן והר"ן.

הרב יהושע בן-מאיר

דין יין קפוא

שאלה

בס"ד, כסלו התשע"ו

יתברך מן השמים, בבריות גופא מלא חופניים, אורך ימים ושנות חיים, כח ואומץ בכפליים, מע"כ הרה"ג יהושע בן מאיר שליט"א. שלומך ישגא לעולם

שאלה: האם בתשעת הימים מותר לאכול קרטיב העשוי מיין שהוקפא (מיץ-ענבים)? האם מותר לקדש על יין קפוא? מה הברכה על יין קפוא (קרטיב העשוי מיין)? הנני מצרף מה שראיתי בזה (צדדים לכאן ולכאן):

בתוספתא במעילה (א, ח) נאמר: "ר"א בר' צדוק אומר לול קטן היה בין האולם למזבח למערבו של כבש אחד לששים ושבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש כעיוגולי דבלה מעלין ושורפין אותן בקדושה שנאמר (במדבר כט) בקודש הסך נסך שכר לה' כשם שנסיכתו בקדושה כך שריפתו בקדושה", וכן איתא בתוספתא סוכה (ג, ד). וכן הובא בגמרא סוכה (מט, א) ובגמרא מעילה (יא, ב). ועיין ברש"י (שבת עז, א ד"ה 'בכוית'). ומשמע דיש לו עדיין דין של יין.

כמו כן, מצינו דיון בגמרא במסכת סוכה (יב וברש"י שם) האם ניתן לסכך ביין קרוש או דהוי מקבל טומאה, עיי"ש.

מדברי הרמב"ם (נזירות ה, ב) נראה דניתן לדייק דהוי יין, דהרי מצינו דיין קרוש נאסר לנזיר. ואלו דברי הרמב"ם: "היוצא מן הגפן כיצד נזיר שאכל כזית מן הפרי שהוא ענבים לחים או יבשים או בוסר או שאכל כזית מפסולת הפרי שהיא הזגין והם הקליפה החיצונה או החרצנים והם הזגין הפנימין שזורעים אותן הרי זה לוקה וכן אם שתה רביעית יין או אכל כזית מיין קרוש שהוא הפרי או שתה רביעית חומץ שהוא פסולת הפרי הרי זה לוקה".

הפרי מגדים (פתיחה להלכות ברכות אות יא סוף תנאי שני) הסתפק בדין יין קרוש מה מברכים עליו, ונשאר בצ"ע (ושם התלבט בין גפן לעץ!). בשו"ת דבר יהושע (ג יורה-דעה כא) דן ביין קרוש שספק אם נגע בגוי, מה דינו, עיי"ש.

בתר עיוני בזה ראיתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ג, ז) שכתב דיש לברך על יין קפוא (קרטיב יין) ברכת הגפן, וביאר ד"כיון דלאחר סחיטתן עלה על היין ברכת בורא פרי הגפן, שוב אינו יורד שם יין ממנו ע"י הקפאה. דכיון דגם לאחר שהקפיאו יש בו טעם יין ותורת גפן עליו... וגם בשעה שהוא קפוי מרגיש טעם יין, ממילא נשאר עליו ברכת פרי הגפן ופשוט הוא". וכן ראיתי דהעלה בשו"ת שבט הקהתי (ו, קכג): "למעשה נראה דיברך בפה"ג".

אולם בכף החיים (רב, סקט"ז) כתב ע"פ כנה"ג והברכי יוסף (רב, סק"ב) "דעל ארופי שהוא מי ענבים שנקפא מברך שהכל". ועפ"ז כתב בספר פסקי תשובות (רב אות ג) דפוסקים רבים כתבו דאין לברך על קרטיב העשוי מייין ברכת הגפן, וזו לשונו: "אפשר שברכתו שהכל, ונכון לימנע מכל ספיקות אלו שאין להם הכרע ברור בפוסקים", והעיר דיתכן דזו כוונת הבית יוסף שעל אירופ"י מברך שהכל. וכתב שם בהערה: עיין עוד בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח, יד), שו"ת ציץ אליעזר (ג, ז), שו"ת שבט הלוי (ט, לט) ושו"ת שרגא המאיר (ח, קיג). וביאר בשו"ת שרגא המאיר כי דבר שנקרש לאו משקה הוא ולכן לא ניתן לברך עליו פה"ג.

ובזה הנני ידידו דושכ"ת, ויה"ר שנזכה ללמוד תורה לשמה, ידידו המעתיר בעדו לטובה ולאריכות ימים ושנים עדי יבא ינון ולו יקהת עמים.

בברכת התורה, ובציפיה לישועה

אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך



תשובה

ב"ה טו כסליו עש"ק לפרשת "כי שרית עם-אלהים ועם אנשים ותוכל" תשע"ו לפ"ק.

ברכות ושלומים למשיב לרבים דבר ה' זו הלכה, הגאון הרב אלחנן פרינץ שליט"א, בעמח"ס שו"ת 'אבני דרך'.



א.

גדרי משקה שהפך למוצק או מוצק שהפך לנוזלי - האפשרויות השונות

כת"ר נוגע בשאלה רחבה, איך להתייחס למשקה שקפא [או קרש] ונהפך למוצק, או לאוכל שהותך ועכשיו הוא נוזל. בשאלה זו יש לדון במספר אפשרויות, וכדלהלן:

א. לכל דבר אנו מתייחסים לפי מצבו העכשווי. על כן, משקה שהפך למוצק ייחשב כאוכל, ואילו אוכל שהותך ועכשיו הוא נוזלי, ייחשב כמשקה. כשיטה זו משמע מהמג"א [קנח סק"ד, וע"ש במחצית השקל. אמנם בסימן פב סק"ב נראה שהסתפק, בחזור לקדמותו, אי אזלינן בתר השתא או בתר מעיקרא. אכן, אפשר שזה דין מיוחד בק"ש לענין ההרחקה מצואה, ע"ש ובמחצית השקל ובפמ"ג], וכן פסק בשו"ע הרב בעל התניא [סדר ברכת הנהנין פרק ח סעיף ח]: "רוטב שנתבשל בו אוכל אינו מצטרף עמו כי משקה גמור הוא לכל דבר. וכן אוכל שנימוח כל כך עד שראוי לשתייה יצא מתורת אוכל. וכן משקה שנקרש עד שראוי לאכילה יצא מתורת משקה אפילו יש בו טופח על מנת להטפוח". אולם, מאידך אפשר לומר שאנו דנים כל דבר לפי מקורו. על כן משקה יישאר תמיד משקה, גם כשהוא במצב של מוצק. לעומתו, אוכל תמיד ייחשב כאוכל, גם כשהוא במצב נוזלי. קיימת גם אפשרות שלישית, והיא שמשקה שהפך למוצק נשלל ממנו שם 'משקה', ואפילו יחזור וימוח למצב של נוזל, שוב לא יהיה משקה.

ב. יש לדון, האם הדין של משקה שקרש [או אוכל שהפך לנוזלי] הוא אחיד בכל הדינים בתורה כולה [אם כי אפשר שיהיו חריגים מטעמים מיוחדים, כמו לגבי יוה"כ שתליא במיתבא דעתיה, או לגבי יין נסך שתלוי ב'ראוי לניסוך']. או שמא בכל נושא ונושא הלכתי יש לדון בפני עצמו, ובכל דבר תלוי לפי העניין, ואין להסיק מנושא אחד לנושאים אחרים. [אמנם מדברי הראשונים, ובעיקר מדברי האחרונים והפוסקים, נראה שהדין בשאלה זו אחיד בכל הדינים בתורה [פרט לחריגים, כנ"ל]. על כן ניתן ללמוד מנושא בו ההלכה מפורשת לנושאים אחרים].

ג. אולם יתכן ואפשר לחלק בין סוגי המשקים השונים. אולי יש חילוק בין משקים שבמצבם החדש, המוצק, יש להם שימוש כאוכל, לבין משקים שבמצבם המוצק אין להם שום שימוש (ראה אג"מ יור"ד ח"ב, כא). ואולי שאלה זו תלויה בחשיבות המשקה, או בשאלה אם ע"י קפיאת המשקה [או קרישתו] נשתנה טעמו גם אם וכאשר הוא יחזור למצב נוזלי.



ב.

דיון בראיות שהביא כת"ר לגבי דין יין קרוש

עתה נדון בראיות שהביא כת"ר לגבי יין קפוא, שחלקן הוזכרו באחרונים שונים.

א. שריפת יין קרוש הדומה לעיגולי דבילה - לא הבנתי מה ראייה מסוגיא דהתם. מפורש בסוגיא (סוכה שם מט, ב) שאין מועלין ביין זה, שהרי כבר נעשית מצוותו (וכ"פ ברמב"ם פ"ב ממעילה ה"ט). וראה ברש"י שפירש (שם ע"ב): "מה ניסוכו בקדושה כו". לא יליף מהכא אלא ששריפתו בקדושה ולא בחיל חוץ לעזרה, אבל הוצאתו משם פשיטא ליה כדי שלא יתמלאו ולא צריך קרא. מאי משמע. מהכא שריפה. אתיא קדש קדש. ואיכא למימר נמי דמצות הוצאתו ושריפתו מהכא יליף". כלומר, בתחילה כשדרשו מהפסוק 'הסך נסך שכר בקודש', ס"ל לרש"י שאין מצווה להוציאו מהלול. רק שמוציאין אותו 'כד=[בקודש]', ולא מחוץ לקודש. אך לאחר שהגמ' לומדת שיש לו דין שריפה מנותר, ס"ל לרש"י שאפשר שיש מצוה ללקטו ולשורפו כמו בנותר, אבל בשום מקום לא כתוב שמעלים אותו למזבח שישרף שם! רק כתוב שהכלוי שלו בקודש. אולם איני יודע מה ראייה מכך שדינו כיון ומשקה.

והנה הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב הי"ב) לא הזכיר שיש לול קטן, וכבר דנו בכך באחרונים (ראה ערוך לנר סוכה שם ועוד). יהיה פירושו אשר יהיה, ודאי שלדעתו אין מצווה להוציאו, ואף לא לשורפו. ואפשר שהרמב"ם ס"ל שהוא אסמכתא [שהרי כדברי הערוך לנר בבית ראשון לא היה לול, והנסכים היו מתערבין באמה, כמו הדם, ויוצאין לשדות], או שאינו כהלכתא (וע"ש בתוס' בע"א ד"ה 'אל תיקרי').

מ"מ איני רואה שום רמז בסוגיא זו שיין קרוש זה דינו כיון.

ב. רש"י שבת (עז, א ד"ה 'בכזית') - ז"ל רש"י שם: "בכזית. דמעיקרא הוה ביה רביעית, ובקרוש רביעית שלימה בעינן דלאו בר מזיגה". וראה בתשובת יד אליהו סי' כו (הובא גם בתשובות חכם צבי, ליקוטי תשובות, סימן קלז) שדן בשאלה אם יין קרוש הוי אוכל או משקה לגבי סוגיא זו. [וראה גם בחשוקי חמד יומא עט, ב שהוכיח מכאן שיין קרוש הוי בחשיבות של יין]. אמנם בחכם צבי [שם] כתב על זה: "והאריך מאוד באי יין קרוש מקרי אוכל או משקה, מה שאינו ענין לכאן לע"ד..." ואף אני לענ"ד אין שום ראייה משם. הרי מדובר שם ביחס לשיעור שבו חייב על הוצאתו בשבת. והרי איסורי הוצאה יש גם באוכלין, וגם בכל דבר. רק ש'לענין שבת מידי דחשיב בעינן'. והדיון בסוגיא שם הוא בשאלה מה הוא השיעור שבו יין קרוש נכנס לגדר של 'מידי דחשיב'. אבל אין בו שום קשר לשאלה האם יין קרוש חשיב אוכל, משקה, או שמא אף לא אחד מהם. (וראה גם 'דף על הדף' שם).⁸

א. בגמ' שבועות כב, ב - כג, א (ובמסכת יומא עז, א-ב ובמקבילות בירושלמי): "ואיבעית אימא קרא, שתיה בכלל אכילה... אלא אמר רב אחא בר יעקב, מהכא (ויקרא יד, כו): 'ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר', יין חמרא הוא, וכתוב ואכלת. ודלמא ה"נ על ידי אניגרון! שכר כתיב, מידי דמשכר. ודלמא דבילה קעילית, דתניא: אכל דבילה קעילית ושתה דבש וחלב, ונכנס למקדש ועבד - חייב! אלא גמר שכר מנזיר, מה להלן יין, אף כאן יין". והקשו בתוס' (ד"ה 'גמר שכר שכר מנזיר'): "וא"ת לר' יהודה דמחייב באכל דבילה קעילית ונכנס למקדש ולא גמר שכר מנזיר מנ"ל דשתיה בכלל אכילה... ועי"ל דר' יהודה יליף דשתיה בכלל אכילה כדיליף בירושלמי מדכתיב (ויקרא יג, יז) 'וכל דם לא תאכלו ואי בשקרש והתניא (תוספתא פ"ב דטהרות) דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה אלא כמו שהוא והתורה קראה אותו אכילה". וכתב על זה בתשובת יד אליהו הנ"ל שמכאן ראייה שיין קרוש הוי משקה, שאחרת דילמא מיירי [במע"ש שנקרא תירוש 'ואכלת'] ביין קרוש. ותמה עליו בפאר הלכה הנ"ל שהרי התוס' בעמוד הנ"ל (בשבועות בסד"ה 'שכר מנזיר', וביומא בסוף התוס' שם) הקשו כן, ותירצו "ויש לומר דדלמא לא חזי לאכילה אלא שורין אותו במים ושותין". והקשה מהרמב"ם (נזירות ה, ב, הגדון בהמשך) שכתב "נזיר שאכל יין קרוש", חזינן שלדעתו יין קרוש חזי לאכילה, וא"כ מוכח שמיקרי משקה. ותירץ: "אבל יש לדקדק דהוכחה מעיקרא ליתא מה שהוכיח דיין קרוש משקה הוא מדלא אמרינן דאיירי ביין קרוש כו', דנהי דיין קרוש משקה הוא מ"מ קשה נוקי ביין קרוש, דאע"ג דלענין טומאה משקה הוא, מ"מ לשון אכילה שייך ביין קרוש, דאין דבר תלוי בחברתיה, דאע"ג דחשוב משקה לשאר דינין, מ"מ שייך אצלו לשון אכילה, דדבר גוש הוא וראוי לאכול. ואין ראייה מכאן, דיין חשוב משקה לענין טומאה דתחלה הוא דאע"ג דחשיב משקה לענין טומאה מ"מ נשאר בקושיא דנוקי ביין קרוש, [ובע"כ] צריכין לתרוץ התוס' דאין אוכלין אותו אלא שורין אותו במים ושותין, ולא שייך ביה לשון אכילה". וע"ש שתירץ קושיא זו אף לשיטת הרמב"ם. וראה בגליון הש"ס לגרעק"א שבועות (שם), שהביא כדברים אלו מהירושלמי שהביאו התוס', ש'תניא הקפה את הדם ואכלו, אם יש בו כזית חייב, וביאר הרעק"א 'מה עביד ליה ר' יונה, היינו בההיא ברייתא שהביא דאינו לא כול ולא משקה'. ותירץ הירושלמי 'אינו אוכל לטמא טומאת אוכלים ואינו משקה לטמא טומאת משקין', וביאר הרעק"א

ג. הגמ' בסוכה (יב, א) - שנינו במשנה (שם יא, א): "זה הכלל: כל שהוא מקבל טומאה, ואין גידולו מן הארץ - אין מסככין בו. וכל דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ - מסככין בו". ובגמ' (שם ע"ב) "מנא הני מילי... כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אמר קרא באספך מגרנך ומיקבך - בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר - ואימא גורן עצמו ויקב עצמו! - אמר רבי זירא: יקב כתיב כאן, ואי אפשר לסכך בו. - מתקיף לה רבי ירמיה: ואימא יין קרוש הבא משניר, שהוא דומה לעיגולי דבילה! - אמר רבי זירא: הא מלתא הוה בידן, ואתא רבי ירמיה ושדא ביה נרגא. רב אשי אמר: מגרנך - ולא גורן עצמו, מיקבך - ולא יקב עצמו". ובפאר הלכה (אורבאך, דף יד, ב. במהדורה החדשה ירושלים תשס"ד בעמ' יט-כד) הוכיח מגמרא זו שיין קרוש מקבל טומאה. כמש"כ הפאר הלכה בעצמו: "אלא ודאי דיין קרוש מקבל טומאה ומוכח מדמקבל טומאה שהוא אוכל או משקה". אבל אין ראיה משם להכריע אם הוא אוכל או משקה. [ראה שם גם בהערה כב במהדורה הנ"ל. ואף שלמ"ד משקה לא מקבל טומאה מהתורה, אם יין קרוש הוי משקה, אפשר להוכיח מהפסוק שבעינן דבר שאינו מקבל טומאה. פשוט שהגמרא חיפשה מקור שממנו אפשר ללמוד לכו"ע שאין מסככין בדבר המקבל טומאה, גם למ"ד משקה מקבל טומאה מהתורה].

ד. נזיר - מפורש ברמב"ם (נזירות ה, ב), כפי שהביא כת"ר בשאלתו, שנזיר שאכל כזית יין קרוש לוקה. אמנם לענ"ד אין משם ראיה כלל לנדון שלנו, שהרי נזיר אסור בין בשתיית יין בין באכילת ענבים או היוצא מהם. ומקרא מלא כתיב (במדבר ו, ד): "כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מתרצנים ועד וג לא יאכל", התורה אסרה בלשון אכילה 'יאכל'. ועל כן לא משנה אם יין קרוש הוא משקה או אוכל, כיוון שהוא 'פרי' חייב. ובירושלמי נזיר (פ"ו ריש הלכה א) דרשו 'היוצא מן הגפן' לאסור כל היוצא מן הגפן. ועוד דרשו (בירושלמי שם, ובמקבילות בבבלי) "רבי אבהו

וא"כ אינו ראיה דשתיה בכלל אכילה'. ברורה כוונתו כדברי הפאר הלכה, שאף שלדיני טומאה אפשר שאינו אוכל ולא משקה, מ"מ כיוון שמצבו מוצק ולא נוזלי, שפיר מיקרי 'אכילה'. ולפלא על הפאר הלכה שמביא את הירושלמי ולא ראה את סופו.

בכל אופן אף שדבר מוצק מיקרי 'אכילה', אין מכך ראיה אם נחשב כמשקה או כאוכל. וראה בהמשך פרק ג סעיף ב ובהערה יב.

וראה בחשוקי חמד הנ"ל שהוכיח מהך שהתוס' ס"ל שאפ"ל שמה שכתבה התורה 'יין ושכר', חזינן דאף שקרוש שם 'יין עליו'.

בשם רבי יוחנן כל נותני טעמים אין לוקין עליהן חוץ מנותני טעמים של נזיר אמר רבי זעירא כל נותן טעם אין לוקין עליהן עד שיטעום טעם ממשו של איסור ונזיר אפילו לא טעם טעם ממשו של איסור^ב.

וראה בצפנת פענח (נזירות פ"ה ה"ב, והובא גם במדבר עמ' לט-מא; ובברכות פ"ח ה"ח מאכלות אסורות פ"ו ה"א; מכתבי תורה מכתב מא. ושם בטעות תוס' יומא עז, ב וצריך לומר עז, ב) שהביא תוס' (המצוטט לעיל הערה א) שיין קפוא אינו ראוי לאכילה, ורק בנזיר חייב אאכילת צער כדאיתא בספרי (במדבר פרשת נשא פסקא כד): "מחרצנים ועד זג לא יאכל, מגיד שלא פטר בו אכילת צער, שהיה בדין ומה אם יום הכפורים חמור פטר בו אכילת צער נזיר הקל אינו דין שיפטור בו אכילת צער, ת"ל מחרצנים ועד זג לא יאכל מגיד שלא פטר בו אכילת צער".

וראה שם עוד שכתב: "אבל באמת נראה דרבינו ז"ל ס"ל כמש"כ רש"י כאן [=נזיר] דף ל"ד ע"ב ד"ה 'בין הבינים' [=בין הבינים] - אותו דבר הקרוש שבין הזג והחרצן שממנו נעשין שמרים - לשון רש"י] דהוא דבר קרוש ע"ש". כלומר יין קרוש' שכתב הרמב"ם הכוונה היא לחלק מן הענב. [אמנם ע"ש שמסיק כר"ש שזורי דיין קרוש לדברי הכל מטמא בגדר משקה, וציין לתוס' וכס"מ, וכוונתו לשאלה אי מיירי בזמן שהוא קרוש או רק כשחזר ונימוח].

[עיקר דברי הרמב"ם בהלכה זו הוא לגבי השיעור באכילת יין קרוש - כזית או רביעית. ומקורו מהמשנה נזיר ו, א (בבלי לז, א). ולביאור המשנה שם ראה בדורות ראשונים ח"א, 'המשנה ביסודה ותקופת התנאים עליה', פרקים כג-כד עמ' קלג-276].



ג.

השלכות לדינא בשאלה אם משקה שנקרש והפך למוצג נקרא משקה או אוכל

כת"ר שאל אם אפשר לעשות קידוש על יין קפוא, וכן אם מותר לאכול ארטיק מתירוש קפוא בתשעת הימים. והנה מלבד שאלות אלו יש נפקא מינות רבות

(ב). וראה בפאר הלכה שהבאתי בהערה הקודמת.

לשאלה אם דבר קפוא נחשב משקה, או אוכל, או שמא לא אוכל ולא משקה. להלן חלק גדול מהנפק"מ, ואפנה לפוסקים שעסקו בכך.

א. איזה ברכה מברכים על 'ארטיק' כזה - 'בורא פרי הגפן', 'בורא פרי העץ' או 'שהכל נהיה בדברו'. כת"ר ציין בשאלה את הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות אות יא סוף תנאי שני) שהסתפק אם ברכתו 'העץ'^א או 'הגפן'. ובשו"ת שבט הקהתי (ו, קכג), ובשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ג, ז) פסקו לברך 'בורא פרי הגפן'.

אמנם בבית יוסף (סי רב סעיף ב) כתב בשם אורחות חיים דעל אירופ"י מברך שהכל. ובברכי יוסף (שם, והובא בכף החיים שם סקט"ז) הביא שני פירושים ל'אירופ"י', ולחד הפירושים הוא מיץ ענבים שקפא. על כן יש חבר גדול של פוסקים [ציץ אליעזר ג, ז; מנח"י ח, יד; שבט הלוי ט, לט^ב] ועוד שכתבו לברך על ארטיק כזה שהכל^ה. [כמובן שאם ברכתו שהכל הוא אינו כשר לקידוש]. וכבר הביא כת"ר בשאלת חכם חצי תשובה את דברי הפסקי תשובות (רב, אות ג) שליקט כדרכו את הדעות בזה. אמנם ראה בספר שערי ברכה (שטיינברג, פרק יח סעיף ח ושם בהערה ט) שהביא שמו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל והגר"מ פינשטיין זצ"ל הורו שיברך בורא פרי הגפן^ו.

וראה בשו"ת כנה"ג (שאלה א) שכתב לגבי 'שירביט', וכמדומה שמדובר בארטיק שעשוי ממיץ ענבים^ז. וכתב: "גם השירביט שעושין בשוק השירביטג[?], יש משימן

ג. אמנם לגבי הצד שהוי עץ קצת צ"ע, איך חזר להיות ענבים אחרי שכבר היה יין. אמנם אפ"ל שתמיד היה 'פרי העץ', אלא שכשנשתנה למעליותא קיבל ברכה מיוחדת של גפן, אבל עדיין נשאר עץ. [כלומר נשאר מהות של 'פרי העץ', אבל בברכה אם בירך עץ לא יצא]. ואז כשנסתלק המעליותא של גפן, נשאר עץ.

ד. וראה בקובץ בית אהרן וישראל, ע (שנה יב, ד. ניסן אייר תשנ"ז) בעמ' קמו שהביא הרב יהודה ארי' הלוי דינר בשם בעל שבט הלוי ששמן קרוש פסול להדלקת נר חנוכה ע"פ דברי הרמב"ם בטומאת אוכלין (א, יט) [ראה להלן פרק ג סעיף ה] ששמן קרוש אינו לא אוכל ולא משקה, וממילא אינו כשר להדלקת נר חנוכה. אמנם נראה פשוט לחלק בין טומאת אוכלין לנר חנוכה, ראה גם שם בכרך הבא עמ' קמב-קמד.

ה. וראה גם בקובץ קול תורה, יד, (תשרי תשד"מ) עמ' מד-מה מש"כ בזה הרב גבריאל קרואס; ובמאיר עוז (סימן רב סעיף א אות ב).

ו. ראה בנשמת אברהם המובא בסעיף הבא מה שהביא בשם מו"ר הגרש"ז זצ"ל. וראה בשו"ת אג"מ (יור"ד ח"ב סימן כא. הוזכר להלן בפרק ג סעיף ה).

ז. בכנה"ג כתב "השירביט שנוהגין לעשות בשוק השירביטג[?] יש למכור ימי הקיץ", כלומר שאוכלים את זה בקיץ. גם היום בשפות שונות 'שורביט' הוא גלידה העשויה מפירות.

העפר בתירוש כדי שיהיה מתוק ולא יהיה בו טעם קיוהא^ח. וא"כ מ"ש מהארופי, דבין בזה ובין בזה אותו העפר גורם שהתירוש לא יעשה יין אלא יעמוד במתיקותו. ולכן דעתי מסכמת לברך עליו שהכל. וכמדומה לי שבקושט' כך מברכין עליו. וכיון שברכתו שהכל אין מקדשין עליו, וזה נ"ל פשוט".

כלומר הסיבה שברכתו שהכל היא בגלל החומר הנוסף ששמים במיץ על מנת שלא יתסוס וכדי שיהיה מתוק^ט. אך לולי הוספת החומר, משמע ממנו שלמרות שמדובר כנראה במיץ קפוא, ברכתו בורא פרי הגפן ואף כשר לקידוש.

ח. לא ברור לי מה הוא העפר הלבן שמשמין באירופי ובשירביט. היום מוסיפים למיץ ענבים 'ביסולפיט'. לפי מה שנמסר לי ביקבים, כשהוא מגיע בצורת אבקה, הוא אבקה לבנה. אמנם יש יקבים שמוסיפים אותו בצורת גז, ואז אפשר להוציא אותו [לפני הפיסטור]. אפשר שהעפר הלבן הוא מלח נתן [E222] או מלח אשלגן [E228]. אמנם אפשר גם שהוא סוכר.

ט. במנחת שלמה (סי' ד) כתב מו"ר זצ"ל שמיץ ענבים שלנו, כיוון שבשעת סחיטתו היה ראוי לתסוס ולהיות יין, וחל עליו שם יין לקידוש ולברכת בורא פרי הגפן, שוב גם לאחר שעיבדו אותו שלא יוכל לתסוס, נשאר בברכת הגפן. והוכיח כדבריו מהרשב"ם בב"ב (צז, א), ע"ש. אמנם בספר שבות יצחק (מהרב יצחק דרוז, פסח, מהד' תשע"ב, פרק יא, סעיף ג, עמ' קכז) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שס"ל שאין נראה לחלק בזה, וכל שעתה אין ראוי לתסוס ולהיות יין, שוב אינו בדין יין וברכתו שהכל ואינו כשר לקידוש. ולפי דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, כל מיץ ענבים שלנו, אפילו אינו קפוא, אין ברכתו בורא פרי הגפן. וכתב שכן נראה מדברי הכנה"ג. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן יד). וראה בשבות יצחק (הנ"ל); קובץ תל תלפיות (מכון תורה ומשפט, קובץ סג, פסח תשס"ו, עמ' קכט; וש"ס מתיבתא, (הוצ' עוז והדר), סנהדרין ע, א, חלק 'אליבא דהלכתא', ב'פניני הלכה') מה שהביאו וכתבו בזה.

[אמנם מתשובת הר"ן (סי' ה) משמע בפירוש שענבים ששמו עליהם את העפר הלבן שלא יתסוס, היוצא מהם יין גמור ונאסר במגע נכרי. ומלשונו שם נראה ששמים את העפר הלבן על הענבים, ולכן מעולם לא היה ראוי לתסוס. וע' בתשובות הרדב"ז (ח"ב תשובה תשכט), אך בדבריו הסתמך על תשובת הר"ן, ונראה שאין מדבריו ראייה כלל לשיטת הגרי"ש אלישיב זצ"ל].

לפי"ז כל דברינו אמורים רק ביין קפוא. אך מיץ ענבים, אפי' אינו קפוא אין ברכתו בורא פרי הגפן, ע"כ אין מה להסתפק בקפוא. אמנם לשיטת מו"ר הגרש"ז אירבאך זצ"ל, שמיץ ענבים ברכתו בורא פרי הגפן, יש לדון גם בקפוא.

ואולי אפ"ל גם בדעת הכנה"ג שעיקר כוונתו לומר שמוסיפים למיץ ענבים חומר המשנה את טעמו. [ולפי"ז תתיישב הסתירה מכך שבשו"ת בעי חיי פסק הכנה"ג כתשובת הר"ן, שבתירוש זה יש משום מגע נכרי. וראה במנחת יצחק הנ"ל]. ולפי"ז צ"ע אם תוספת של ביסולפיט, שאינו משפיע כלל על הטעם של המיץ, רק משחרר גפרית דו-חמצנית גזית, שהורג חיידקים, שמרים ופטטריות, וע"כ כך מונע תסיסה, האם זה נקרא 'תוספת חומר'. בעיקר אם הביסולפיט הוא בצורת גז. נציין שבתקן הישראלי מותר שיהיה במיץ ענבים כ- 150 מ"ג ביסולפיט לליטר! לכאורה זה בטל. עוד יש לדון באותם יקבים שמוציאים את הביסולפיט מהמיץ, ונשארים רק כמויות זעירות [עד 5 מ"ג לליטר!], האם זה עדיין נקרא שנוסף חומר

ובתורת חיים (סופר, סימן רב ס"ק ד) כתב על ספק הפמ"ג (הנ"ל), שבהיותו קפוא דינו כמאכל^י. וכנראה כוונתו שברכתו העץ ולא הגפן [כיוון שלא הזכיר כלל 'שהכל']^י.

ב. שיעורו לברכה אחרונה וליום הכיפורים - ביחס לברכה אחרונה נפסק שהאוכל כזית בכדי אכילת פרס חייב בברכה אחרונה (מג"א ר"י א, וע"ש במ"ב סק"א ובשער הציון אות ט). אמנם בשתייה אינו חייב בברכה אחרונה עד שישתה כשיעור רביעית, שהוא גדול מכזית [שהרי שיעור כזית הוא כחצי ביצה או כשליש ביצה (ראה או"ח סימן תפו ובנו"כ שם)]. ושיעור רביעית הוא כשיעור כביצה ומחצה עם הקליפה (ראה או"ח סימן רע"א במשנ"ב ס"ק סח).

וכן לענין יום כיפור, אי חשיב כאוכל אז שיעורו ביום כיפור בככותבת בכדי אכילת פרס (או"ח סי' תריב, סעיפים א, ג). אך אם נחשב למשקה שיעורו ביום כיפור במלוא לוגמיו (שם סעיף ט), וזמן אכילתו בכדי שתיית רביעית [או בכדי אכילת פרס, ראה שם סעיף י"א]. וראה בזה ברדב"ז (לשונות הרמב"ם סי' אלף תקיח (קמה). וכע"ז גם בשו"ת בנין ציון, נא), ובמש"כ עליו בנשמת אברהם (או"ח סי' תריב סעיף ד אות ו). אמנם ראה מש"כ בסוף בשם מו"ר הגרשו"א זצ"ל^{יב}. (וראה גם בפסקי תשובות סי' תריח סעיף יא).

[כמובן שלדעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, כיוון שאינו יכול לתסוס ולהיות יין, שוב אין ברכתו גפן].
י. ראה שם שהסיק כך מהא שיין קפוא אינו נעשה נסך במגע נוכרי, ראה להלן פרק ג סעיף ו. אבל בחזר והפשיר ונגע בו נוכרי נעשה נסך. וכתב ע"פ המג"א (סימן פב סק"ב) שהזכרתי לעיל פרק א סעיף א, שבדבר שחוזר לקדמותו, נשאר בו הדין הקודם אף כשהוא קפוא. ולפי"ז כתב: "ואם בנוגע היין הגם שלאחר שחזרה לקדמותה דין יין יש לו, מ"מ בזמן שנקרש דין מאכל יש לו, ק"ו לענין ברכה שאכלו כשהוא קרוש", כלומר בין למרות שחוזר לקדמותו, ובחזר והפשיר מגע נוכרי פוסלו, מ"מ בהיותו קפוא אין מגע נוכרי פוסלו. ק"ו שלענין ברכה בהיותו קפוא דינו כאוכל וממילא ברכתו בורא פרי העץ.
יא. אמנם בפר"ח כתב שהעיקר כדעה השניה ששיעורו הוא בכדי אכילת פרס, שהיא דעת הראב"ד (בהל' תרומות פ"י ה"ג). וראה במשנ"ב (ס"ק לא ובשעה"צ סי' רי ס"ק יב) שלדעת המחבר העיקר כדעת הרמב"ם בהל' שביתת עשור (פ"ב ה"ד) שמשערינן בכדי שתיית רביעית. אמנם כיוון שהמחבר כתב סתם וי"א, מקובל שכוונתו לכתחילה להחמיר כדעת הי"א. ואכהמ"ל בזה.

יב. וראה למעלה הערה א מש"כ שהביא הגרעק"א בשם הירושלמי, וכ"כ בפאר הלכה, שאף אם משקה קרוש דינו כמשקה, מ"מ כיוון שהוא במצב מוצק מיקרי 'אכילה'. ונראה שיש מכך סיוע גם לסברת הרדב"ז, שאף ששיעור החיוב הוא בכזית, כיוון שכרגע מצבו נוזלי, שיעור הצירוף הוא בכדי שתיית רביעית. ואף לסברת מו"ר הגרשו"א אורבאך זצ"ל יש מזה סיוע, שהרי אף שדינו כמשקה כאשר הוא מוצק נקרא 'אכילה'. כך גם לגבי יוה"כ לא אזלינן בתר דינו כמשקה או כאוכל, אלא אחר הפעולה שעושה - אכילה או שתייה, שהיא מה שמביאה ליישוב דעתו מהעינוי.

וראה בשו"ע מהרב בעל התניא (הובא לעיל פרק א סעיף א). ומשמע מדבריו שלא חילק כלל, ואף ביין שקרש או קפא אינו משקה. (וראה 'דף על הדף' שבת עז, א).

ג. אם בירך על היין אם פטר גלידה וכדומה - על פי דין יין פוטר את כל המשקין. נחלקו האחרונים אם יין פוטר גם משקין קפואים. וראה בשו"ת בצל החכמה (ח"ג, קיד-קיו) שהאריך וחילק בין סוגים שונים של אוכל, בין אכילה בכפית או מלקק בפה ועוד, ע"ש.

ד. אם משקה קרוש מיקרי טיבולו במשקה להצריך נטילת ידים למטביל בו אוכל או לא - במג"א (קנח ס"ק ז) כתב: "וע' בב"ב דף ע"ב ובתוס' שם שגם שמן ודם וחלב שקרשו אינן משקים ומשמע בכ"מ אפי' חזרו ונימוחו וזולתי היין ע"ש בשם תוס' פסחים דף י"ד". וביאר במחצית השקל: "ע"ש בשם תוספות פסחים. שהקשו התוספות דבכמה דוכתי משמע דשמן מקרי משקה, ובטהרות (פ"ג משנה ב) תנן דר' שמעון שזורי פליג עם ר' מאיר ורבנן וסבירא ליה דדבש ושמן לא מקרי משקה אלא יין מקרי משקה, ובמנחות (לא, א) פסק הש"ס הלכה כר' שמעון שזורי. ותירצו דהא דדבש ושמן לא מקרי משקה היינו אם קרשו אף על פי שחזרו ונימוחו, אבל יין אפילו קרוש אם נימח אח"כ הוי משקה. ולפי זה יש לנו שני היתרים למרקחת. חדא, מאחר שעומד לאכילה. והשני, אם היה קרוש פעם אחת אף על פי שעתה הוא נימח. אבל הט"ז ס"ק ז' חלק על היתר הראשון, דעד כאן לא קתני בתוספות דמהני אם חישב לאכילה אלא בזב ממילא, אבל אם רדוהו בידו כיון שעשה מעשה רדיה לשם משקה אין המחשבה שאחר זה שחושב עליו לאכילה מוציאה מידי מעשה ראשון. ועל דין השני נראה ג"כ שחולק, שכתב (סוף ס"ק ט) עיסה המטוגן בשומן אווז אין צריך נטילה, דלאו משבעה משקין הוא, אבל המטוגן בחמאה כיון דהחמאה היא בכלל חלב צריך נטילה. (והוא) [והא] החמאה קודם שטוגן בה העיסה היתה נקרשת, ואפילו הכי מצריך נטילה. אולם מ"א הביא לדין אחרון ראייה מתוספות פסחים דלא כט"ז".

אמנם במקור חיים (בכרך שם ס"ק ד בד"ה יין קרוש, ראה שם בהוצאת מכון ירושלים תשד"מ בהערה 6) משמע שס"ל ששאר משקים כשחזרו ונימוחו חזרו להיות משקה. וראה ביד אהרן [אלפנדרי] (עמ' מא, א) שהוכיח כמג"א. ובאחרונים שם האריכו בזה.

ה. אם מיקרי משקה או אוכל לגבי טומאת אוכלין - ראה ברמב"ם ובהשגות הראב"ד הל' טומאת אוכלים (פ"א הל' יט, כב; ופ"ט הל' א-ב. ובכס"מ בפ"א הל' יט). וכבר הזכיר מחלוקת זו בפמ"ג בפתיחה [שהוזכר למעלה פרק ג סעיף א]. ובביאור שיטתם ובביאור והלכה זו האריכו מאוד באחרונים (ראה בהערות וציגונים במהדורת פרנקל שם בפ"א ובפ"ט, וכן בנזיר פ"ה ה"ב). וראה בפאר הלכה (אויערבך הנ"ל) שלדעתו יש מחלוקת בין התוס' בפסחים (יד, ב ד"ה 'אפי' בראשון ושני') לתוס' מנחות (לא, א ד"ה 'אימא ר"ש שזורי אומר יין'). התוספות בפסחים כתבו בשם ר"ת [ששמן, אמנם כיוון שר"ת מפרש את המשנה בטהרות דווקא באח"כ נימוח, א"כ ה"ה] יין קפוא מקבל טומאה רק באח"כ נימוח, אבל כשהוא קפוא לא מקבל טומאה. אמנם בתוספות במנחות משמע שלדעת ר"ת [שמן, וכאמור ה"ה] יין מקבל טומאה אף בזמן שהוא קרוש.

וראה בכס"מ (פ"ט מטומאת אוכלים ה"א) שכתב שמלשון הרמב"ם משמע ששמן ודבש הם ראשון לטומאה רק כאשר חזרו ונימוחו. אך ייתכן ואפשר לדחוק בדברי הרמב"ם, כפי שכתב בפירוש המשניות (פ"ג דטהרות משנה ב), שהם ראשון לטומאה אף בזמן שקרשו. וראה בפאר הלכה (הנ"ל) ובעוד אחרונים שנחלקו אם הם מקבלים טומאה גם בזמן שהמשקה קרוש, או שרק אם הוא נטמא לפני שקרש, נשאר טמא גם בזמן שקרוש. (ובפאר הלכה כתב שזו מחלוקת רמב"ם ראב"ד, ע"ש¹). אמנם כל זה בשמן ודבש, אבל את היין לא מנה הרמב"ם בפ"ט לגבי קרוש ונימוח. ובתיו"ט במשנה טהרות הנ"ל כתב שלדעת הרמב"ם יין קרוש אינו משקה ואינו אוכל. אמנם בברכת הזבח (מנחות לא, א) כתב בדעת הרמב"ם שיין אפי' כשהוא קרוש הוא משקה. וראה בפאר הלכה (הנ"ל) שהסכים לדבריו בדעת הרמב"ם. וכ"כ ביד אליהו (אליהו בן שמואל מלובלין, סימן כו). אמנם בחמד משה (לרב גדליה משה הלוי, קנח סק"ד, עמ' ס' בהוצאת גבעות עולם תש"ע) ובחתם סופר (או"ח סי' מה) כתבו שהוא מחלוקת ראשונים, ולדעת הרמב"ם יין כשהוא קרוש אינו משקה [אך אפשר שהוא אוכל].

יג). ומש"כ שם בפאר הלכה שאינו מקבל טומאה בזמן שקרוש, אבל אם נגע בו טומאה כשקרוש נטמא למפרע כאשר נימוח, הוא פלא. וכבר הקשה עליו במרכה"מ (פ"א מטומאת אוכלין הל' יט), שהיו כמו שבעל חי שנגע בו טמא כשהוא חי יטמא כשימות. אמנם יש לחלק, כי סברת הפאר הלכה שאם חזר ונימוח רואים שלא היה באמת קרוש. אך גם זה סברה קשה, ע"ש, וכזהמ"ל בזה.

העולה מהדברים הוא שלגבי טומאת אוכלים נראה שיש מחלוקות ראשונים [ולדעת החמד משה והחת"ס, אפשר שהוי מחלוקת אמוראים, ותלוי בשאלה אם הלכה כרבי שמעון שזורי אף ביין שקרש, ע"ש] לגבי יין קרוש אי הוי משקה, או אוכל, או שאינו לא אוכל ולא משקה. והאחרונים נחלקו בדעות ר"ת, הרמב"ם, הראב"ד והר"ש בדבר. לדעת המג"א (הנ"ל פרק ג סעיף ד) כל המשקין משקפאו אינם משקה אפילו נמוחו אח"כ. אולם יין, אף שאינו משקה כשהוא קפוא, אם חזר ונימוח לכ"ע הוי משקה. אך לדעת החמד משה והחתם סופר ועוד, בכל המשקין כשחזרו ונימוחו חזרו להיות משקה.

אמנם מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב, ה"א אות ב) כתב שאף שלטומאת אוכלים לא מיקרי שמן קרוש אוכל או משקה, אפשר שלעניין תרומות ומעשרות מיקרי משקה אף שצריך הכשרה לכך שיתמוסס. לפי זה, אפשר שאין להסיק מטומאת אוכלין גם לשאר הדינים של משקה קרוש או קפוא. אמנם הסברה שכתב נכונה רק לתרומות ומעשרות, וגם הוא כתב כך רק לגבי תרומות ומעשרות.

בשו"ת אג"מ (יור"ד ח"ב, כא) כתב: "דהקרישה דאיירי התם אינו כאבן כלל ואינו מצד קרישה דקור גדול אלא שכן טבעם שמדרכן שיקפאו כשנעשו צוננים ולא כאבן אלא שאינם לחים כמים אלא כלחות דאוכלין, דמטעם זה יש להם דין אוכל כשנקרשו כדפי' הרמב"ם בפירושו להמשנה שם, ואין ענינם כלל להנידון דנקרש כאבן שאין זה מצד טבעם שזה לא היה משנה כלום גם התם, וא"כ במים שאין נקרשים מצד טבעם אלא מצד קור הגדול הם לפ"ז בדין משקה אף כשהם קרושין כאבן. ואף להר"ש והרא"ש שם במ"ב שגרסי בתוספתא דטהרות פ"ב ה"ג מים טמאים שהגלידו טהורין חזרו ונמוחו חזרו לטומאתן ישנה, הרי נמי מוכרחין לומר שלא נסתלק שם משקה ממנו דאם היה מסתלק איך היתה הטומאה חוזרת כשנמוחו, דמ"ש מרוטב וגריסין וחלב שלא חזרו לטומאתן ישנה דהא צריכין ליטמא מחדש שלכן כביצה מכוון טהור, אלא ודאי דהוא משום דהקרישה דהמים שע"י הקור לא בטלו משם משקה, אף דבעודו קרוש כיון דעכ"פ אינו לח כמשקה אין להטומאה כח אחיזה לדיני הטומאה, אף שישנה הטומאה עליו בעצם שלכן

כשנמוחו חזרה הטומאה כמתחלה היינו דעתה יש להטומאה שעליהם כח לדיני הטומאה", ע"ש באורך.

אמנם יסוד דבריו שקרישה על ידי קור אינו 'מצד טבעם', ראה להלן (בסעיף הבא) באור זרוע הכותב להיפך, שאף שביין 'שנתקרח' הביא את דברי רבינו שמחה שבטל ממנו תורת משקה, הסתפק לגבי יין שנקרש אי עדיין מיקרי משקה או לא⁽¹⁾. וראה גם להלן פרק ג סעיף ז אות ז שאף מדברי הרדב"ז נראה שלא חילק בין קרש מעצמו או קפא בקור.

ו. נכרי הנוגע ביין קרוש האם אוסרו מצד יין נסך - באור זרוע (חלק ד פסקי עבודה זרה סימן קסה) כתב:

ועל היין שנתקרח אני דן שבטל מתורת משקה, כדתיניא פ"ב דטהרות 'מים טמאים שהגלילו ואין בהם משקה טופח טהורין. נמוחו חזרו לטומאתן ישנה. מקוה (טהור) [שאוב] שהגליל טהור משום מים שאובים, נמחה כשר להקוות עליו'. אלמא על ידי שהגליל בטל מתורת משקה ובעודו גלד פרחא ממנו טומאה שהיתה עליו, וכ"ש שאינו מקבל טומאה. וה"ה שאינו מתנסך על ידי מגע גוי הואיל ואין תורת משקה עליו, ואם לענין מקוה בטל מתורת משקה וטהור משום שאובין וטובל בו ואוכל בקדשים ובתרומה דאורייתא כ"ש לסתם יינם ומדרבנן.

ומה שכתבת וכי גלד גרע משלג שלא היה עליו תורת משקה מעולם (אי) [אעפ"כ] על ידי מחשבה מטמאה טומאת משקין, גלד שהיה מים מתחילה כ"ש דבמחשבה נחית לתורת משקין, וסתם יין שנגלד מחשבתו עליו שיהיה עליו תורת משקה. וכשקרש (=נראה שיש כאן חסרון דברים ותיבת וכשקרש הינה כבר תירוצו של רבינו שמחה. ואולי נתכוין רבינו שמחה לתרץ מהא דאיתא בתוספתא דטהרות שם 'הדם שקרש לא אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין מטמא טומאת אוכלין, ולמשקין בטלה דעתו'. אע"פ שהדם בתחילתו שם משקה עליו, מ"מ היכא דקרש פקע מיניה שם משקין ואפי' חישוב עליו למשקין בטלה דעתו, וא"כ ה"ה יין שנתקרח אע"פ שבתחילתו שם משקה עליו, כיון שקרש פקע מיניה שם משקה אפי' יחשוב עליו למשקה - הערה סה בהוצאת מכון ירושלים תש"ע), תניא 'לא אוכל ולא משקה.

(יד). ואח"כ הראו לי שכבר העיר על כך בכרם אפרים (לאנדא, יור"ד כג אות טו).

חישב עליו למשקין בטלה דעתו אצל כל אדם'. ותו אם טומאה ישנה שהיתה עליו בעודו משקה פרוחה הימנו לאחר שהגלית, (ו)היכי נחית ליה טומאה חדשה במחשבה. ועוד שאתה מייפה דין גליד לענין משקה. לענין (מקומות) [מקוואות] 'אלו מעלין ולא פוסלין השלג והגליד'. וקתני סיפא 'העידו אנשי מידבא משמו של ר' עקיבא שאמר להן צאו והביאו שלג ועשו מקוה לכתחילה'. ואילו על הגליד לא העידו (=למרות שהגליד היה מים בתחילה, אבל השלג מעולם לא היה מים - יב"מ)...

ומה שכתבת שמא יש לחלק בין גליד של יין לגליד של מים עליך להביא ראיה, דאדרבה גליד של יין הוא גרוע אפי' לאחר שחזר ונמחה טעמו, מה שאין כן במים... - שמחה בר שמואל זצ"ל.

הנה פירשנו דין שנתקרח אין בו משום מגע גוי לאוסרו בשתיה אלא מותר בשתיה. ועל היין שנתקרח לא ידענא מאי אידון ביה. ונראה בעיני דאין בו משום מגע לאוסרו בשתיה אם נגע בו כל זמן שהוא קרוש, אבל אם נגע בו לאחר שחזר ונמחה אסור בשתיה, דאמר' בהקומץ רבה 'אמר רבין בר חנינא אמר עולא אמר רב חנינא הלכה כר' שמעון שזורי ולא עוד אלא כל מקום ששנה ר' שמעון שזורי הלכה כמותו'. ואמרין 'אהי'א' ושקיל וטרי עד 'רב נחמן בר יצחק אמר איין דתנן ר' מאיר אומר שמן תחיל' לעולם'. פי' מפני שהוא משקה. 'וחכמים אומרים אף הדבש ר' שמעון שזורי אומר אף היין, מכלל דת"ק סבר יין לא, אלא אימא ר' שמעון שזורי אומר יין'. פי' יין דוקא הוי תחילה מפני שהוא משקה ולא שמן דת"ק ולא דבש דחכמים דלא הוו משקה אלא אוכל. וקבעין הלכה כר' שמעון שזורי. וקשה לר"ת (תוס' מנחות לא, א ד"ה אימא) זצ"ל דבכולי תלמודא קיי"ל דשמן חשיב משקה, פ"ק דשבת גבי בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, ובמסכת מכשירין חשיב שבעה משקין יין ושמן וכו'. ופ' חבית גבי מוהל השמן. ופ"ק דפסחים גבי הוסיף ר' עקיבה מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק שמן של כו' דייק עלה דקסבר ר' עקיבה טומאת משקה לטמא אחרים דאורייתא. ותו במסכת מכשירין סבר ר' עקיבה דמשקה הוא ומייתי לה ר"פ חבית [חלב] האשה מטמא לרצון כו' וקאמר סלי זיתים וענבים יוכיחו. ופיר"ת זצ"ל דההיא דהקומץ רבה מייירי ביין קרוש כדקתני רישא דהתם בפ"ק דטהרות 'הרוטב

והגריסין והחלב בזמן שהן טופח הרי אלו תחילה קרשו הרי אלו שניים'. ועלה קתני בסמוך 'ר' מאיר אומר השמן לעולם תחילה 'פי' אפי' קרוש, והשתא ניחא הא דנקט לעולם. וכן דבש דחכמים ויין דר' שמעון הכל בקרוש מיידי. ובהא פסקי' הלכה כר' שמעון שזורי דשמן ודבש שנקרשו הוו אוכל ולא משקה ויין שנקרש הוי משקה.

וקשה דמאי שנא יין מדם. דתניא בפ"ב דטהרות (ה"ב) 'הדם שקרש לא אוכל לא משקה, חישב עליו לאוכל מטמא טומאת אוכלין. למשקה בטלה דעתו'. וכתב רבינו שמשון זצ"ל דההיא דהקומץ רבה איירי בשמן ודבש יין שקרשו ונימוחו, הילכך אליבא דר' שמעון שזורי שמן ודבש אף על פי שחזרו ונימוחו הוו אוכל, אבל יין כשחזר ונימוח אית ביה משום מגע דהוי משקה. והלכה כר' שמעון שזורי דכשחזר היין ונימוח הוי משקה, אבל כל זמן שהוא קרוש לא הוי לא אוכל ולא משקה.

הילכך בעוד שהוא קרוש לית ביה משום מגע גוי לאוסרו בשתיה, ולאחר שחזר ונימוח אית ביה משום מגע גוי לאוסרו בשתיה. מיהו אם חישב עליו למשקה נראה בעיני שיש בו משום מגע גוי, מידי דהוה אדם שאם חישב עליו לאכילה שמתמא טומאת אוכלין. שסתם דם לאכילה קאי לגוים, וסתם יין למשקה קאי.

העולה מדברי האור זרוע שיין שקפא אינו משקה, אלא רק אי חזר ונימוח, ושאר משקים אפילו חזרו ונימוחו אינם משקה. וראה למעלה בסוף פרק ג סעיף ד שהבאתי מהמקור חיים שלמד שגם בדעת האור זרוע כל המשקים שחזרו ונימוחו חזרו להיות משקים.

דברי האור זרוע הובאו בהגהות אשרי (ע"ז פ"ב, סימן יז) ועוד ראשונים, והביאם בדרכי משה (יור"ד קכג אות ד), ופסק הרמ"א כן במפה (שם סעיף ה), וכן פסק בש"ך (שם ס"ק יב, ע"ש בפתחי תשובה סק"ד). וכן פסק בחכמת אדם, (שער איסור והיתר כלל עה, ה). בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' ט) הוציא מדברי רבינו שמחה שלא זו בלבד שיין שנתקרח אין בו משום מגע גוי ויין נסך, אלא אפילו היה יין נסך מקודם ונתקרח פקע מיניה איסורא של יין נסך. וראה שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רלד וח"ז סי' קיח)

שאם הנוכרי נגע בו כשהיה קרוש, אין בו איסור יין נסך אפילו לאחר שחזר והפשיר^{טו}.

העולה מהדברים, שבשאלה אם נוזל קפוא הוא אוכל, משקה, או לא זה ולא זה, יש מבוכה ומחלוקות בין האחרונים, החל מהמג"א, פמ"ג, ברכי יוסף ומקור חיים, וכלה באחרוני זמננו. זה אומר בכה וזה אומר בכה, ואין ראייה מכרעת בדבר.

אמנם נחלקו הראשונים (רמב"ם ראב"ד ר"ת בתוס' ור"ש) לגבי טומאת אוכלים במשקה שקפא. אולם האחרונים נחלקו בכוונת דבריהם, האם מקבל טומאת משקין גם בקפוא, או רק כשחזר אח"כ ונימוח. ולגבי יין קרוש נחלקו גדולי האחרונים. דעת התיו"ט שיין קרוש לא נחשב כמשקה ולא כאוכל. דעת הברכת זבח והפאר הלכה דיין אף כשקרוש הוא משקה. מנגד, דעת החמד משה והחת"ס שדין יין קרוש שנוי במחלוקת ראשונים, ולדעת הרמב"ם אינו משקה [אך אפשר שהוא אוכל].

אמנם מצאנו מפורש בראשונים לגבי נגיעת נכרי ביין קרוש. האור זרוע פסק, והובאו דבריו בהג"ה ובעוד ראשונים, ואף הובאו דבריו להלכה ברמ"א ובש"ך, שנכרי שנגע ביין קרוש לא עשה אותו סתם יינם. אולם המחבר לא הביא דין זה.

ז. והנראה בעיני בשאלה זו של משקה קרוש אם הוא משקה או לא, שהוא מחלוקת מפורשת בראשונים. כבר האו"ז שהבאתי למעלה (בסעיף הקודם) השווה בין דיני יין קפוא [שנתקרח] לדיני מקווה.

שנינו במשנה (פ"ז דמקואות משנה א): "יש מעלין את המקוה ולא פוסלין פוסלין ולא מעלין לא מעלין ולא פוסלין אלו מעלין ולא פוסלין השלג והברד והכפור והגליד והמלח והטיט הנרוק אמר ר' עקיבא היה ר' ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה ר' יוחנן בן נורי אומר אבן הברד כמים כיצד מעלין ולא פוסלין מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת נפל מהם סאה לתוכו והעלהו נמצאו מעלין ולא פוסלין".

טו. ראה שו"ת מנחת יצחק (ח"ח, יד). [וראה בשו"ת דבר יהושע (ח"ג, כא) שדן באיסור יין נסך ביין קרוש, ולפלא שלא הביא את הדברים הנ"ל].

בביאור משנה זו ובתוצאות ההלכתיות הנובעות מכך נחלקו הראשונים. אפרט את עיקרי השיטות:

א. הבית יוסף (י"ד סימן רא דף קה) הסתפק בדעת רש"י (בסוכה יט, ב ד"ה 'והטובל בו', ושם ד"ה 'לא עלתה לו'. וראה גם רש"י שבת קמז, ב), שמשמע מרש"י שמקווה שעשוי כולו משלג כשר לטבול בו, אפילו כשעודו שלג וטרם הפשיר. וכך הבינו בדעת רש"י הרבה מהאחרונים (ראה שו"ת מהרי"א, י"ד סימן ריג; שו"ת בית שלמה, יור"ד ח"ב סימן סא; בשלמה, ס"ק סב אות ר ועוד). אמנם החתם סופר (י"ד תשובה ר) ואחרונים נוספים כתבו שלדעת רש"י כל עוד שהשלג לא הופשר, הוא רק מועיל להשלים את המקווה לארבעים סאה, אבל אין לטבול במקווה שכולו שלג.

וכתב בב"י שגם הרא"ש (בהל' מקוואות סימן יח) סובר כדעת רש"י, שכשר לטבול במקווה שעשוי כולו משלג אפילו טרם הפשיר. אמנם ראה בש"ך, (יור"ד רא ס"ק עא) דאף לדברי הרא"ש אין מקווה שכולו שלג כשר לטבילה עד שימוח, ושלג שלא נימוח רק כשר רק להשלים לארבעים סאה. כ"כ בספר פסקי הלכות להגר"ד פרידמאן, (ח"א בשו"ת שאילת דוד שבסוף הספר, הל' מקוואות סי' ג'). וכ"כ במקוה ישראל (בביאור בית יוסף סימן נח אות טו-יח), והוכיח דבריו: שהרי אי אפשר לומר כדעת הב"י בדעת הרא"ש ששלג הוא כמו מים ועל כן אפשר לטבול במקווה שכולו שלג, שהרי לדעתו אין שלג נפסל בשאובין, ואם הוא כמים לגמרי שראוי הוא לטבילה, מדוע אינו נפסל בשאובין. וכן הק' הגרמ"מ עפשטיין (הפרדס תר"צ חוברת ג-ד). אמנם הרבה אחרונים אמרו כדעת הבית יוסף בשיטת הרא"ש, שלשיטתו מותר לטבול אפילו במקווה שכולו שלג, ראה חת"ס (יור"ד תשובה ר) ו'שמלה' (ס"ק סב) [וראה בשמלה (באות א) שכתב לתרץ את קושיית המקוה ישראל, אם שלג ראוי לטבילה כמים מדוע אינו נפסל בשאובין. גם בחת"ס (יור"ד תשובה ר"ג) ובמקוה ישראל (אות פב) עצמו כתבו לתרץ קושיה זו].

ב. דעת הרז"ה (בהשגותיו לספר בעלי נפש לראב"ד, בשער המים) ששלג הוא כמים לכל דבר, ולכן שלג שהובא בכלים נעשה שאוב ופסול ופוסל [אפילו כשיפשיר ויהיה מים – חת"ס יור"ד תשובה ר]. לשיטתו כמובן כשר לטבול במקווה שכולו שלג אפילו לפני שהפשיר. אמנם דעת הש"ך (ס"ק כא. וכ"כ החת"ס, יור"ד תשובה ר, וע"ש בליקוטי הערות ס"ק י), שאף לרז"ה אסור לטבול בשלג, אפילו לא נעשו

שאובים, אלא לכשיופשר. אבל רוב האחרונים (גדולי טהרה (ס"ק כט); נחל אשכול (הל' מקוואות סימן נח אות טז); דברי חיים (הל' מקוואות, אות מד); חבור לטהרה (הל' נטילת ידים סימן קס ס"ק כ); שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סימן סד); מקוה טהרה (ס"ק עח); שו"ת ריב"א (יו"ד סימן סד) ועוד), חולקים וסוברים שלדעת הרז"ה מותר לטבול אפילו כשעדיין שלג.

ג. **המרדכי** (ספ"ד דשבת סי' של"ב והביאו הב"י שם) הביא שלדעת הר"ר שמריה מותר לטבול במקווה שנעשה כולו משלג אפי' בעודו שלג ולא הפשיר. הרב שמחה ס"ל כהרב שמריה, אלא שלשיטתו אסור לטבול כשהוא שלג, מכיוון שאין כל השלג נוגע בבשר, וממילא הטובל בו אינו טובל בארבעים סאה. מנגד, הרב אליעזר מביהם סובר שאין לטבול בעודו שלג [בטרם הפשיר].

להלכה הטור והשו"ע (יו"ד סימן רא סעיף ל) פסקו כדעת הרא"ש, שמותר לעשות מקווה כולו משלג, ומשמע מדבריהם שאפילו בעודו שלג מותר לטבול בו (וכ"כ מפורש בפרישה ס"ק לז בדעת הטור). אמנם, הרמ"א כתב להחמיר לכתחילה לא לטבול במקווה עד שהשלג יפשיר. ובש"ך (שם ס"ק עא) האריך שאין זו רק חומרה לכתחילה, אלא שכך דעת רוב הפוסקים שאין לטבול בו עד שיפשיר. ובשו"ת צמח צדק (יו"ד סימן קסג) כתב שכן הורה בעל התניא. וכ"פ בחתם סופר (יור"ד תשובות ה, ריג). ובשו"ת דעת כהן (סימן פט, וראה גם סימן צד) כתב: "כי כבר פשטה הוראה כהש"ך להחזיק שלג וכפור מצד עצמן לדברים שאין טובלין בהם עד שימוחו". ולפי"ז כתבו (החתם סופר שם תשובה ר', וראה בפ"ת ס"ק כא בשם שו"ת תולדות יצחק; דעת כהן שם וראה גם תשובה צח, ועוד) שכשעושים מקווה משלג או קרח, אין לשפוך עליהם מים שאובים כדי להפשירם, כיוון שלשיטה זו כל זמן שלא נפשר השלג ונעשה מים אסור לטבול בו, הרי אין דין השלג והקרח כמים, ואם ישפוך מים יהיה למקווה דין שלושה לוגין מים שאובין בתחילה, שפוסל את המקווה.

והנה לדעות שמותר לטבול במקווה בעודו שלג לכאורה נראה שמשקה שקפא דינו כמשקה. [ואף לדעת הר"ר שמחה, שאמנם אסר לטבול במקווה כשעודו שלג, אבל זה מטעם שאין כל השלג נוגע בבשר, וממילא הטובל בו אינו טובל בארבעים סאה]. ולפי"ז תהיה ברכתו של יין קפוא 'בורא פרי הגפן', וכשר לקידוש ולהבדלה, שהרי לא גרע ממקווה, שכשר לטבול בו! אולם לדעה שאסור לטבול בשלג כל זמן שלא הפשיר – אם כן אין הוא מים ואינו משקה. ולפי"ז בניד"ה,

האוצר ♦ גיליון כ"ב

ביין קפוא, אין הוא משקה וממילא פסול הוא לקידוש ולהבדלה, ואף אין ברכתו 'בורא פרי הגפן', אלא ש'הכל נהיה בדברו'.

העולה מהדברים הוא שדינו של משקה קפוא שנוי במחלוקת ראשונים. המחבר פסק כדעות שקרח מיקרי מים לכל דבר, וממילא יין קפוא סביר שדינו כיון וברכתו 'בורא פרי הגפן', והוא כשר לקידוש והבדלה. אולם הרמ"א החמיר, לפחות לכתחילה ולדעת האחרונים אף בדיעבד, כדעות הראשונים שמשקה קפוא אין דינו כמשקה, ויין קפוא אינו יין. וממילא ברכתו ש'הכל נהיה בדברו' והוא פסול לקידוש והבדלה.

ד. איברא שבשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן פג) כתב לחלק בין מים [וטל] לבין שאר משקין, וז"ל:

ולענין הטעם השני אם נתבשל המשקה כל כך עד שנתבטל מתורת משקה וחזר להיות אוכל אינו מכשיר לענין טומאה וגם אין צריך נטילת ידים המטביל בו כי אין לו דין משקה. תדע שהדבש עושים ממנו מיני מתיקה ולא עלה בדעת אדם לומר שיהיה חשוב משקה. ולמדתי כי זה אינו נוהג במים ובטל אבל שאר משקים מותעבים על ידי בישול וחוזרים להיות אוכל שהרי החלב על ידי בישול מתקשה וחוזר להיות גוף קשה וכי נאמר שהגבינה תהיה משקה ומכשיר. וכן הדם מתקשה עד שנעשה כצורות עפר, והראיה מהמושק שהוא דם חיה שנצרר, ובהדיא אמרו חז"ל שדם שנתבשל אינו עובר עליו משום דם, ולגבי משקה נמי אם נתבשל נתבטל מתורת משקה. וכן היין עושין ממנו בעודו תירוש על ידי בישול דבש הנקרא דכס בערבי. וכן עושין ממנו מיני מתיקה יבש שצריך קרדום לחתוך אותו וכן השמן אעפ"י שאין מתייבש על ידי האור מכל מקום הרי הוא נקרא מרוב יושנו או מפני הצנה. וכי תימא אין הכי נמי דבעודו קרוש נמי הוי משקה ליתא דבהדיא תנן דשמן הקרוש אינו לא אוכל ולא משקה. ופסקה הרמב"ם ז"ל פרק א' מהלכות טומאת אוכלין וז"ל 'השמן הקרוש אינו אוכל ולא משקה, חישב עליו כשהוא קרוש בין לאוכלין בין למשקין בטלה דעתו. וכן הדם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין. חשב עליו למשקין בטלה דעתו. חלב שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין. חשב עליו למשקין

בטלה דעתו'. הרי לך בהדיא שאם אלו המשקין קרשו מאיליהן אפילו חשב עליהם למשקה בטלה דעתו ואינו מתטמא טומאת משקין. וכ"ש דאינו מכשיר לקבל טומאה. ומינה נמי דהמטבל בהם אינו צריך נטילה. וכ"ש אם קרשו ע"י בישול שאם חשב עליהם לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין, ואם חשב עליה למשקין בטלה דעתו אצל כל אדם. אבל הטל והמים אינם בדין זה, שאפילו אם קרשו המים מחמת צנה אם חשב עליהם לאוכלים בטלה דעתו, ואם חשב עליהם למשקין מתטמאין טומאת משקין. והכי תנן בהדיא 'השלג אינו אוכל ולא משקה, חשב עליהם לאוכלין בטלה דעתו. למשקין מתטמא טומאת משקין'. וכתבה הרמב"ם ז"ל בפרק הנזכר. והרי השלג מים קרושים הוא לעין. והטעם נראה לי כי שאר משקין יש להם עצמות וממשות ומתעבים על ידי האור אבל המים אפילו שתבשל אותם ע"י האור הם מתמעטין. אבל אין נעשים גשם עבה ולפיכך לעולם תורת משקה עליהם.

כללא דמלתא כי שאר משקין, חוץ מהטל והמים, שנתעבו ונתקרשו בין על ידי בישול, בין על ידי צנה, בין שעמדו על ידי זמן רב, אין להם תורת משקה, כלל אפי' חשב עליהם למשקין. ואם נתקשו ונתעבו מעט ועדיין הם נגרים, שם משקה עליהם אם חשב עליהם למשקה....

ה. מבוארת דעתו של הרדב"ז שיש הבדל בין מים לשאר משקים, כולל יין. ביחס למים, כאשר חשב עליהם למשקה, אף כשהם קרושים הינם נחשבים למשקה. אבל שאר משקים, [כולל יין] שהם משתנים וע"י קרישתם או קפיאתם טעמם נפגם – כשהם קפואים או קרושים גם אם חשב עליהם למשקים בטלה דעתו. אמנם בחשב עליהם לאוכלין, דינם כאוכלין [בחלק מהמשקים].

ולדבריו, לשיטת הראשונים שאפשר לטבול במקווה שכולו שלג, כי שלג [ומים קפואים] דינו כמים, וכפי שפסק המחבר – אין הוכחה שגם יין קפוא דינו כמשקה וכיין. כי אפשר שזה דין מיוחד במים. אמנם לשיטת הראשונים שאפי' מים שקפאו אין דינם כמים עד שיחזרו וימחו, ואסור לטבול במקווה של שלג כל עוד שלא נימחו, וכפי שפסקו הרמ"א והש"ך – ק"ו שיין קפוא אינו יין, שהרי אפי' מים קפואים אין דינם כמים, ק"ו שיין קפוא אין דינו כיון, אף לדברי הרדב"ז [וצ"ל

לדעת הרדב"ז שהטובל במקווה של שלג לא נקרא 'חשב עליו למשקה', כיוון שאין דעתו לשתותו].

ו. למעלה בפרק ג סעיף ו הבאנו את דעת האור זרוע שדימה מים ליין. אמנם הוא סובר כדעות שאפי' מים שקפאו אינם מים שכשרים למקווה, ק"ו שיין שקפא אינו יין. וסברה זו כתב בעצמו, וז"ל: "ומה שכתבת שמא יש לחלק בין גליד של יין לגליד של מים עליך להביא ראיה. דאדרבה גליד של יין הוא גרוע אפי' לאחר שחזר ונמחה טעמו מה שאין כן במים". א"כ שיטתו כשיטת הרדב"ז, שאם מים קפואים אינם מים, ק"ו יין קפוא. אבל אין ראיה מוכרחת מהאו"ז שלדעות הראשונים שמים קפואים דינם כמים ואפשר לטבול במקווה של שלג אפי' לפני שנימוח, גם יין קפוא דינו כיוין. אמנם סברת הרדב"ז אינה מוכרחת. וגם מלשון האו"ז נראה קצת שלא סבירא ליה לחלק כלל בין מים ליין קפואים [אף שחילק בין יין קפוא לקרוש].

ז. לדברינו, שדין יין קפוא [או קרוש] תלוי במחלוקת הראשונים לגבי טבילה במקווה של שלג שטרם הפשיר, יבואר לנו מדוע המחבר השמיט את דינו של הא"ז, ואילו הרמ"א הביאו. המחבר פסק שמים שקפאו דינם כמים, ואפשר לטבול במקווה של שלג גם לפני שנימוח, הרי שס"ל שמים קפואים הם מים. א"כ גם יין קפוא דינו כיוין [אם לא נסבור את חילוק הרדב"ז]. על כן לדעתו נוכרי שנגע ביין קפוא או קרוש עושה אותו נסך, שהרי דינו ממש כיוין. אבל הרמ"א, שהחמיר אפי' במים שאם הם קפואים אין דינם כמים, ואסר לטבול [לפחות לכתחילה]^{טז} במקווה של שלג שטרם נמחה, הרי לדעתו ק"ו שיין קפוא אינו יין, ואין מגעו של נוכרי עושה נסך, וכדברי האו"ז. כך גם לשיטת הש"ך, שאף החמיר בדיעבד בטבילה של מקווה של שלג שטרם הפשיר, על כן פסק להלכה כדברי הא"ז.

העולה מהדברים הוא שמצאנו מחלוקת ראשונים מבוארת אם מים קפואים נחשבים כמשקה ומים, אפי' בדין תורה של טבילה לטהרה, או שמא אין דינם כמים ואין לטבול בשלג. ולהלכה נחלקו בכך השו"ע והרמ"א. לפי"ז אף ביין קפוא יהיה שנוי במחלוקת בין המחבר לרמ"א, שלדעת המחבר דינו כיוין, ברכתו 'בורא פרי הגפן', ואפשר לעשות עליו קידוש והבדלה, ושיעורו ברביעית. אך לדעת

טז. ובסתם יינם דרבנן הקל לכתחילה כדעה זו.

הרמ"א אין דינו כ"יין, וברכתו ['בורא פרי העץ' או] 'שהכל', ואין לעשות עליו קידוש והבדלה. אמנם לדעת הרדב"ז יין גריעא ממים, ואף לדעת המחבר שמים קפואים הם מים, אפשר שיין קפוא אין דינו כ"יין. אך גם לדבריו מוכח מהרמ"א והש"ך, הסוברים שמים קפואים אין דינם כמים, שק"ו שיין קפוא אין דינו כ"יין, ואין ברכתו הגפן, ופסול לקידוש והבדלה.



ד.

מסקנות להלכה ולמעשה לשאלות כת"ר

לאחר הגדרות ודיון בעיקרי הסוגיות, נחזור לעסוק בשאלות שלעיל: האם מותר לעשות קידוש על יין קפוא, והאם מותר לאכול ארטיק ממיץ ענבים בתשעת הימים:

א. לעשות קידוש על יין קפוא - פשוט הוא שאם מדובר ביין שמעורב במים יותר משיעור יין לקידוש ואינו ראוי לקידוש אין לקדש עליו (ראה או"ח סי' רד, ה; רעב, ו ובנו"כ שם). אמנם, אני מבין מהשאלה שמדובר ביין שלפני שהוקפא היה ראוי לקידוש.

על פי ההלכה קידוש צריך כוס (או"ח סי' רעא, י). בשאלה מדובר בכוס שמולאה ביין קפוא מרוסק [ברד]. יש מקום להסתפק אם ברד בכוס מיקרי שמקדש בכוס, שהרי הברד אינו זקוק לכוס, אלא הכוס משמש כעין צלחת. וכעין סברה זו כתב באג"מ (יור"ד ח"ג סימן כב בסופו) לגבי שימוש בכלי נכרים. ואח"כ ראיתי בחשוקי חמד (יומא עז, ב) שהביא מעין סברה זו מדברי החזו"א (מקוואות תנינא סו סק"ד ד"ה ויש שכתב) ששלג לא נפסל בשאוב והוי' ע"י דבר המקבל טומאה, מכיוון שהוא עומד בפני עצמו ואינו זקוק למקוה שיחזיק אותו. ואם כן אפשר שהוא הדין לגבי ברד [=יין קפוא] בכוס. וכן ראיתי שהביאו בשם שו"ת מראות ישרים (ג, יד, אין הספר לפני לעיין בו) שכתב כן בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. אך אפשר לחלק שאמנם מדין קידוש צריך כוס, אבל זה לא דין ביין שיהיה בכוס, אלא יש דין בקידוש שהאדם יקדש בכוס. ולכן אף שהברד לא צריך לכוס, למעשה הברד בכוס והוא מקדש בו, וצ"ע.

כיוון שראינו שלהרבה דעות בראשונים אפילו מים קפואים, כלומר שלג, אינם מוגדרים כמים ואי אפשר לטבול בהם, ודאי שלכתחילה לא ראוי לקדש ולהבדיל על כוס כזו עם ברד מיין קפוא. ובעיקר שגם מצאנו באחרונים הרבה דעות שברכתו 'שהכל', ואז כמובן אינו ראוי לקידוש. אמנם, כמש"כ בשבט הלוי (ח"ט, לט) שמדי ספק לא יצא".

ראיתי עוד סברה באחרונים, שייתכן והמברך ייצא ידי חובה גם אם יברך 'בורא פרי הגפן', שהרי כתב המג"א (סי' ר"ו סק"א) דאם בירך על פרי שלא נגמר בישולו [שלהלכה ברכתו אדמה] בורא פרי העץ, יצא ידי חובה. והסביר המחז"ש (שם) דכיון שיניקתו מן האילן, א"כ אף שאינו נקרא פרי העץ כעת, מ"מ כיון שיניקתו מן העץ אזלינן בתר עיקר יניקתו. וכ"ש הכא דאף שברכתו של יין קפוא מסופקת, דאם בירך עליו 'בורא פרי הגפן' יצא ידי חובתו בדיעבד.

אולם, יסוד הדברים הוא שלדעת חבר גדול של ראשונים, מים קפואים דינם כמים ומותר לטבול במקווה שכולו שלג שלא נימוח, וכך פסק המחבר. ואף הרמ"א לא החמיר אלא לכתחילה, וחבר גדול שלא אחרונים כתב שברכתו 'בורא פרי הגפן'. על כן נראה שאם קידש או הבדיל על כוס כזה, בדיעבד יצא.

איברא, שאם נמס אפי' קצת מהיין, עד שיש בו טופח על מנת להטפוח, לכו"ע ברכתו גפן. ונראה שאז לכו"ע יוצא בו ידי קידוש והבדלה [פרט לספק שכתבנו אי מיקרי 'כוס של ברכה']¹. כיוון שמדובר בברד נראה שקרוב מאוד שיש מעט יין שנמס. גם אפשר להמתין כמה דקות עד שימס טופח על מנת להטפוח.

ב. האם מותר לאכול ארטיק ממיץ ענבים קפוא בתשעת הימים - בשערי תשובה (או"ח סי' תקנא, על השו"ע בסעיף ט) כתב שאנו מחמירים אף בתבשיל שיש בו טעם בשר [כלומר שנתבשל יחד עם בשר והוציאו ממנו את הבשר. אבל פשוט שתבשיל שבישלו בכלי ראשון בן יומו של בשר מותר, וע' גם במשנ"ב ס"ק סג], והוא הדין שאסור לשתות יין אף שהוסיפו בו מים יותר מכדי שיעור מזיגה, אך יש בו עדיין טעם יין.

אמנם בשערי תשובה עצמו חילק בין בשר ליין, וז"ל (שם): "וגם כי קצת יש לחלק בין תבשיל של בשר לתבשיל של טעם יין דכל המניעה היא זכר לחורבן

(יז). לדעת הכנה"ג הנ"ל פרק ג סעיף א ראה מש"כ למעלה בהערות ח, ט.

שבטלו קרבנות וניסוך היין (וכמ"ש ביד אפרים על הט"ז ס"ק יוד משום רש"ל ע"ש). ובאכילת קדשים הי' ג"כ רוטב ותבשיל אשר בשלו אותם והי' נאכל כאכילת קרבנות גופייהו. לכן כשעושין זכר למו יש לאסור גם התבשיל. משא"כ ביין שהיא זכר לניסוך היין ויין מזוג פסול לנסכין. ואף שגם יין תוסס אסרו אף שגם הוא פסול לנסכים, מ"מ יש בו משום שמחה דכתיב ויין ישמח כו', משא"כ בזה שהוא מזוג הרבה ולא נשאר בו רק טעם יין לבד אין בו משום שמחה. ומ"מ אין להתיר רק במקום מיחוש קצת, ומי שא"צ לזה לא יעשה כן גזרה דלמא אתי לאמשוכי וישכח וישתה במזיגה קלה לבד. וע' בשכנה"ג משם מהר"י ברונא שכתב יין גמור לתוך התבשיל סברא להחמיר דלמא אתי למשתי ע"ש ואפשר לכתחלה קאמר...".

ראה במסכת ב"ב (ס, ב) שאחרי החורבן היו שרצו להימנע מאכילת בשר ושתיית יין כל השנה, אך חכמים אמרו להם שאין זה ראוי. ובכל אופן בימי האבל ממש על חורבן בית חיינו נהגו ישראל להחמיר בכך. אמנם, עצם דינו של השערי תשובה שנוי במחלוקת, כמ"כ בעצמו שהט"ז (ס"ק ט) התיר בתבשיל שנתערב בו יין אף שיש בו טעם יין.

כל זה כשמדובר בשתיית יין מזוג וכדומה. אבל יין קרוש, שלהרבה ראשונים אפילו מים קרושים אינם משקה, ק"ו יין קרוש. יתירה מזו, בפועל אינו 'שותה' את הארטיק, אלא מלקק ואוכל. וכיוון שספק בברכתו, מברך 'שהכל' [או 'בורא פרי העץ'] ולא 'בורא פרי הגפן', וא"כ לא שייך גזירה שמא ישתה יין. בנוסף, המנהג הוא שלא לשתות יין, וכאן הוא אוכל ולא שותה [ראה לעיל הערה א. ואפשר שמה שכתב בשערי תשובה שנהגו להחמיר בתבשיל שנתערב בו יין, הוא דווקא בתבשיל שהוא לח, ולא במוצק]. ומה שיש בו טעם יין, ושמחה קצת, הרי ברור שאין איסור ב'טעם יין' שאינו יין, שהרי מותר לאכול גלידה בטעם יין ממש שנעשה בטעמים מלאכותיים. ואף לשתות מיץ בטעם יין שאין בו יין. ומי שלא כ"כ אוהב יין רק מיץ תפוחים או תפוזים, ודאי שרשאי לשתותם בתשעת הימים. ורק המנהג הוא ביינ ממש. ואם זה לא משקה, זה לא יין.

כתב בחיי אדם (חלק ב-ג כלל קלג סעיף ו): "ואפי' הקטנים שיש להם דעת להתאבל, אף על גב שאין מחוייבין לחנכם אפי' בן י"ב שנה ואפי' בתענית שעות, מכל מקום ראוי לחנכם שלא יאכלו רק כדי קיום הגוף, לחם ומים או שאר מאכל

פשוט, כדי שיתאבלו עם הציבור", והביאו המשנ"ב (או"ח סי' תקנ סק"ה. וראה מג"א סק"ב בסופו, ואליה רבה סי' תקמט, וסוף סי' תקעו). כלומר, אף שאין דין חינוך לקטן להתענות בתעניות הקשורים לחורבן, כיוון שבעז"ה במהרה בימינו יבנה ביהמ"ק, ולכן כשיגדילו לא יצטרכו להתענות, לכן אין צורך לחנכם בקטנותם לדבר שבעז"ה לא יהיה בגדלותם. מ"מ, ביש להם דעת להתאבל, צריך לחנכם בתענית להשתתף עם הציבור, ולכן לא יאכלו מעדנים וכדו'. וכמדומה שנהגו שגם בתשעה הימים [ולא רק בימי התענית עצמם] נהגו לחנך קטנים [שיש להם דעת להתאבל] שלא לאכול בשר ולשתות יין, כדי להשתתף עם הציבור.

לכן נראה, שאף שכדאי הוא בית אלוקינו להימנע מיין שבוע בשנה, ובעל נפש ודאי יחמיר בדבר ולא יאכל ארטיק מיין קפוא. מ"מ כיוון שכל עניין איסור אכילת בשר ושתית יין בתשעת הימים אינו אלא מנהג. ולגבי קטנים אין דין חינוך לאבילות על החורבן, רק השתתפות עם הציבור. נראה שלגבי קטנים שאינם בר מצווה וודאי שאפשר להקל לתת להם ללקק ארטיק שעשוי מיין קפוא. והמקל אף במי שהגיע למצוות, יש לו על מה לסמוך.

כנה"ר ונפש יד"ע הדושו"ת כה"י

בברכה"ת

יהושע בן-מאיר



הרב עמוס חדר

הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא – נעביד ביה מצוה אחריתי

אי אמרינן 'הואיל ואתעביד' רק בשתי מצוות, או דנימא כן אף
במצוה אחת?

מקור הדין - לברך ולבצוע על פת של עירוב

אמרינן בגמרא (ברכות לט:), "רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא [פת]
דערובא [שערבו בו אתמול ערובי חצרות - רש"י], מברכינן עליה 'המוציא לחם מן
הארץ', אמרי, הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי".

ובשבת (ק"ז:) הדין להא שמעתא בנוסח שונה קמעא, "רבי אמי ורבי אסי כי
מקלע להו ריפתא דערובא שרו [ברכו] עילויה, אמרי, הואיל ואתעביד בה חדא
מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא".

ונחלקו הראשונים באיזו פת מיירי הגמרא;

דעת רש"י (ברכות שם ד"ה ריפתא) דמיירי בפת של ערובי חצרות, דעת הרא"ה
(שם ד"ה רב) דמיירי או בפת של ערובי חצרות או בפת של ערובי תחומין, ודעת
המאירי (שם ד"ה מגדולי) שאי אפשר לפרש כן, אלא מיירי בפת של ערובי תבשילין.

ונחלקו נמי מתי נאכלה הפת, ואם כן, מה היא המצוה השניה שנתקיימה בה:

לדעת רש"י הפת נאכלה לאחר השבת, ולכן הוא מפרש שהמצוה שקיימו בה
היא שברכו עליה ברכת 'המוציא'. ולדעת המאירי הפת נאכלה בשבת, וקיימו בה
מצות לחם משנה, וסעודת שבת. ועיין שם באורך, ואין כאן מקום להאריך.

והרמ"א (או"ח סי' שצ"ד סעי' ב' בהגה) פסק לדינא את דברי הגמרא הללו, וזו
לשונו: "ויש לבצוע עליו [על העירוב] בשחרית בשבת". וכתב עליה הט"ז (שם
סק"א): "הטעם, הואיל ואתעביד חדא מצוה נעשה בו מצוה אחרת".

וביאור הדברים הוא כך:

האוצר ♦ גיליון כ"ב

כאשר עשו מצוה של עירוב [חצרות, תחומין, תבשילין] בפת, יש ענין לעשות בה מצוה נוספת, ולבצוע עליה במקום מצוה [ברכת 'המוציא', לחם משנה, סעודת שבת], שכיון שנעשתה בה מצוה אחת, ראוי לעשות בה מצוה נוספת^(א).

והוא בית אב לכל דין 'הואיל ואתעביד', דילפינן ממעשה דרב אמי ורב אסי לכל חפץ שנעשתה בו מצוה, שיש ענין לעשות בו מצוה נוספת, וכדלקמן.



חקירה ביסוד הדין אי הוי בשתי מצוות או אפילו במצוה אחת

ויש לנו לחקור ולשאול, האם אמרינן 'הואיל' רק כאשר אנו באים לקיים בחפץ מצוה נוספת, או שמא אף לקיים בו את אותה מצוה פעם נוספת נאמר 'הואיל'.

לדוגמא, אם יש לפני אדם שני זוגות תפילין, ושניהם שווים ברמת כשרותם ואף בהידורם, אך זוג אחד הוא חדש ומעולם לא הונח על יד אדם, ואילו השני הונח כבר ונעשתה בו מצות תפילין. האם נאמר דמדין 'הואיל' בעינן להניח את התפילין שהונחו מכבר, או דילמא לא, ורק בשתי מצוות שונות כמו עירוב וברכה וכדו', אמרינן 'הואיל'^(ב).



(א). ויש לדון אם הוא דין בחפצא או במצוה. דהיינו, האם יש ענין לעשות את המצוה השניה בחפץ קדוש שכבר נעשתה בו מצוה, או שמא כיון שבחפץ זה נעשתה מצוה, ראוי להוסיף ולהעלות את החפץ על ידי מצוה נוספת. וידידי הר"ר אליהו יוסף שליט"א הרצה מקצת מן הדברים קמיה מורנו הגאון רבי דב איסר הכהן קוק שליט"א [טבריה], והוא ביאר לו כדרכו בקודש, שהוא ענין של איחוד וחיבור בין המצוות. ולכאורה הוא כעין הצד הראשון, שהמעלה היא במצוה ולא בחפץ.

(ב). וראיתי ששאל כעין זה הרב פינחס שוורץ שליט"א (גליונות עיון הפרשה, גליון קנ"ו, עניני ספירת העומר ושבועות, שאלה י"ב), דיש להסתפק אם יש לאדם להעדיף ללמוד בספר שכבר למדו בו הרבה או אפילו קצת, מטעמא ד'הואיל ואיתעביד'.

[וציין שם לדברי רבי עקיבא איגר בהקדמה לתשובותיו, וזו לשונו: "אבקש בני ידידי, לפקוח עין על זה שיהיה נדפס על נייר יפה, דיו שחור, ואותיות נאות. כי לדעתך, הנפש מתפעלת והדעת מתרווחת והכונה מתעוררת מתוך הלימוד בספר נאה ומהודר, וההיפוך בהפכו אם הכתב מטושטש. והוא כמעט כדרך מה שאמרו ז"ל 'כל הקורא בלא נעימה כו' ונתתי להם כו' ומשפטים בל יחיו בם', כי אלו מעירים ומשמחים הנפש, והכונה נכונה עם השמחה אל הדיבור הן כמו נשמה וחיות אל הגוף" עד כאן לשונו. ואם כן, ודאי שראוי יותר ללמוד בספר נאה ומהודר על פני ספר שהקריאה בו קשה אף אם יש בו 'הואיל', וכל הספק הוא רק במקרה ששני הספרים איכותם שווה].

נפקא מינה לדינא בחקירה

ואי נימא, דמהיות טוב יניח התפילין שהונחו מכבר, וישתמש בספר שלמדו בו, ומאי איכפת ליה, אין הדבר כן, ונבאר ע"י דוגמא.

יש לדון ביהודי תושב העיר טבריא תובב"א שרכש סט ארבעת מינים מהודר, ובחול המועד סוכות רצונו לעלות לירושלים עיר הקודש והמקדש, לקיים דעת הסוברים שאף בזמננו מקיימים מצות עשה מדאורייתא ליטול ד' מינים בכותל המערבי. האם נטריחו להיטלטל בדרכים עם ארבעת מיניו, או שמא יוכל לרכוש סט חדש בעיר ציון.

וכן יש לחקור בגוונא הנ"ל כאשר יש מעט הידור בזוג התפילין שלא הונחו מעולם, אי עדיף הידור מועט או דילמא עדיף להניח את זוג התפילין שיש להם את מעלת 'הואיל'.



מנהגים שנהגו בהם מדין 'הואיל'

ובכדי לידע הדין בחקירה הנ"ל, יש לנו לחפש ולמצוא את כל אותם המקומות שהוזכרו בפוסקים, ראשונים ואחרונים, דאמרינן בהו 'הואיל', ובדרך זו אולי נוכל לדעת מהי דעת רבותינו בהאי ענינא.

וזה החלי בעזרת השם יתברך:

לברך במוצאי שבת על הדסים שניטלו עם הלולב: כתב המאירי בספרו בית הבחירה (ברכות לט: ד"ה מגדולי): "ממה שכתבנו למדנו בקצת תוספות, באגד ההדס שבולב שמיחדים אותה לברך על הבשמים במוצאי שבתות". והטור פסק מנהג זה להלכה (או"ח סי' רצ"ז) וזו לשונו: "ונהגו לברך [במוצאי שבת] על עצי ההדס [של לולב - ט"ז]... ויש נותנין טעם לדבר, כיון דאתעביד ביה חדא מצוה של הלולב נעביד ביה מצוה אחריתי כדאיתא בעירובין (ירושלמי פ"ו ה"ז^א) רב אמי ורב אסי כד מיקלע" וכו'".

ג). בירושלמי (שם) איתא מעשה כעין מעשה דהבבלי, "רבי יוסי ב"ר בון מברך עלוי בלילי שובתא לומר שנעשה בו מצוה", ופירשו מפרשי הירושלמי דכונתו וטעמו כרבי אמי ורבי אסי. אמנם בטור (שם) מיייתי מעירובין מעשה דרבי אמי ורבי אסי, אך לא זכינו למצאו בעירובין לא בבבלי ולא בירושלמי. ובאמת בהגהת מהרלב"ח שינה את הגירסא בלשון הטור וכתב 'שבת' במקום 'עירובין'.

ד). ודין זה הוזכר בעוד ראשונים, כל בו (סי' כ"ד), ריטב"א (הל' ברכות פ"ד אות ו') ועוד. מאידך הביא הטור דדעת רבינו אפרים שלא לברך על הדס זה, ועיין שם טעמו ובבית יוסף שם.

לברך במוצאי שבת על פתילות שהודלקו בערב שבת: ועוד כתב המאירי (שם): "וכן שיירי פתילות של שבת, מדליקין אותן במוצאי שבת לברך בהן על האור".

להשתמש בערב פסח בערבות של סוכות: וכה כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרס"ד ד"ה כתוב בהגהות) וזו לשונו: "ורבי יהודה ב"ר קלונימוס היה נוהג בערבה [וכן בערבה של לולב^ה] שהיה מתקן ממנה עצים לקולמוסים, והיה מבער בהם חמץ בפסח כדאמרין גבי עירוב" וכו'. (והו"ד בכף החיים סי' תרס"ד ס"ק ח"ן).

ובדרכי משה (שם) הוסיף: "וכן כתבו מהר"י ווייל (סי' קצ"א) ומהרי"ל (הל' חג הסוכות סי' ט' והל' אפיית המצות סי' כ"ב) דאנשי מעשה נוהגין לאפות מצות בעצי הערבה^ה, וכן הוא בהגהות אשיר"י בפרק בני העיר (סי' ב')."

וכך פסק בהגהתו לשולחן ערוך (שם סעי' ט'): "ונהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות כדי לעשות בה מצוה".

ובשו"ת מהרש"ל (סי' פ"ז) הביא את שתי הדעות הנ"ל וכתב: "וראיתי מאדוני מורי ורבי שהיה מקובל מרבתי לשרוף החמץ בהושענות, ויש זורקין בתנור בעת

ה). כן הוא במקור דברי הבית יוסף בהגהות מיימוניות (סופ"ז מהל' לולב אות א').

ו). ונראה לכאורה בדבריו שהוא מנהג אחד, לתקן מהערבות קולמוסים ולהעביר בהם את האש לשריפת חמץ. ברם, במהרי"ל (הל' אפיית מצות סי' כ"ב) משמע שחילק בין 'עצי ערבה של לולבין שהיו לו בסוכה' לבין 'עצי הושענות' שבהם היה מה"ר חיים א"ז 'מתקן בית יד הקולמוס לכתוב'.

ושב העירוני שהמקור הקדום ביותר למנהג זה הוא בדרשה לפסח של רבינו הרוקח (מהדורת רבי שמחה עמנואל עמוד 79) ושם כתוב כך: "מנהג זקיני רבי אלעזר בן רבינו קלונימוס הזקן שהיה שורף חמיצו בעצי לולבים ובענפי הושענות, אבל בעץ ההושענות אנו מתקנים לקולמוסים, וכן מנהג חמי רבי אלעזר בר יעקב הכהן".

ז). בשו"ת מהר"י ווייל לפנינו כתוב שמהרי"ל היה רגיל להסיק התנור לאפיית מצות בלולב, ואילו במהרי"ל מפורש עצי ערבה. מאידך, בהלכות ערב פסח (סי' ג') כתב 'יש מרבתינו בני אדם ששורפין החמץ עם עצי לולב והושענות' ומשמע דהשתמשו גם בערבות וגם בלולב. ובכף החיים (סי' תמ"ה סק"ט וסי' תס"א סק"ח) הביא את שתי הדעות, ובסימן תרס"ד (סקכ"ט) משמע שחילק בין לולב, שאותו היה מצניע מהרי"ל לצורך אפיית המצות, לבין ההושענות שמניחין אותן לשרוף בהן את החמץ.

ח). במהרי"ל משמע שהסיקו בהם רק לשלש מצות, וזו לשונו, 'ויש מסיקין עמהן רק לשלש המצות ... ועמא דבר כמו מהר"י סג"ל שהיה מסיק עמהן התנור לג' המצות'. וכן כתב בהלכות ערב פסח (סי' ג') 'ויש אופין בו הג' מצות'. מאידך בהלכות חג הסוכות (סי' ט') משמע כדברי הרמ"א וזו לשונו, 'להסיק בהן התנור שאופין המצות בערב פסח'. ומשמע דמירי על כל המצות.

אפיית המצות, אלו ואלו דברי אלקים חיים". ואף המהרי"ל (הלכות ערב פסח סי' ג') הביא את שתי הדעות וכתב: "וקורא אני עליהם ועמך כולם צדיקים"^ט.

ובכף החיים (סי' תרס"ד ס"ק ס') הכריע בין שתי הדעות וכתב, "ומנהגנו ביום הושענא רבה לאחר התפלה ליקח הלולב כשהוא קשור עם הדס וערבה... ובערב פסח לוקחין אותו להשליכו מחציתו בבוקר אל תוך שריפת החמץ, ומחציתו לתוך התנור שאופין בו המצות של מצוה"^י וכו'.

פתילות ציצית שנפסקו: במהרי"ל (מנהגים הל' ציצית אות ג') כתוב: "מכל מקום ראיתי בשכונת מהר"י סג"ל נהגו בו [ציציות שנפסקו] כיון דאתעביד בהו מצוה, עשו בה אחרת, והחזיקם שמש העיר לקשור עם הנפסקים את בגדי צבעונים שמכסין בהן כסאות המילה ויש מסמנין בהן ספרים". והובאו דבריו בדרכי משה (או"ח סי' כ"א אות א') וזו לשונו: "ובמהרי"ל [כתוב] שהוא היה נוהג לגנוזם ולהניחם תוך ספר, או לעשות בהן שום מצוה". והביאו המשנה ברורה (שם סק"ח).

להדליק נר חנוכה בדבר שנעשה בו מצוה: בילקוט הגרשוני (סו"ס תרס"ד) כתוב: "יש שנהגו להשתמש בשמן שהיה תלוי בסוכה לנר חנוכה, הואיל ואתעביד" וכו'. ובמשנה ברורה (סי' תרע"ג סק"ז) כתב: "ומצוה מן המובחר לקנות שעוה לנר חנוכה מן מה שנוטף מן הנרות בבית הכנסת, מאחר דאתעביד בהו חדא מצוה לתעביד בהו מצוה אחרייתא".

לברך בט"ו בשבט על אתרוג מארבעת המינים: בכף החיים (סי' תרס"ד סק"ב) כתב: "והאתרוג עושין אותו מרקחת בסוק"ר אחר החג להעלותו על השולחן בליל ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות, בכלל הפירות שיברכו עליו מאנשי הבית איש או אשה, ומה גם אם היא הרה ללדת" וכו'.

להסיק תנור בסכך סוכה: עוד הביא בכף החיים (סי' תס"א סק"ח) בשם חק יוסף (אות ו') דיש נוהגין להסיק את התנור לאפיית מצות בסכך של סוכה.

ט). וכן הביא את שתי הדעות בהלכות חג הסוכות (סי' ט'). ואף בשלחן ערוך הרב (סי' תמ"ה סעי' י"ב) הביא את שתי הדעות. ובבן איש חי (שנה א' פרשת צו) כתב מנהג זה בשני סעיפים, ובכל סעיף נקט כדעה אחרת, בסעיף י' כתב לשרוף בו החמץ, ובסעיף כ"ב כתב לאפות בו מצה.

י). ומשמע מדבריו דאופין בו את המצות של ליל הסדר, ולא סתם מצה, וכפי שדקדקנו לעיל בהערה בדברי המהרי"ל.

יא). וראה לעיל בהערה את ההכרעה בין שתי הדעות שכתב בשם המהרי"ל.

כוס של אליהו לקידוש: במנהגי בעל החתם סופר (פ"י בהגהה אות ז') כתב בשם ליקוטי חבר בן חיים (ח"ה ח"ב דף ק"י טור ג') שהיה נוהג להניח כוס של אליהו מכוסה כל הלילה של ליל הסדר על השולחן, ובשחרית לקחו לקידוש היום. וכתב, שבלא ספק, ראה בעל ליקוטי חבר בן חיים מרבו החתם סופר שנהג כן, ונהג כמותו^(ב).

לעשות ציצית מצמר דראשית הגז: בספר גז צאנך (עמ' 17-18) כתב על רבנו האדר"ת, והגאון רבי אברהם ממונקאטש זקנו של האמרי יוסף מספינקא, והרב הקדוש רבי שרגא פייבל בנו של התפארת שמואל מאלכסנדר, שהיה להם ציצית מצמר של ראשית הגז, שכיון שנעשתה בו מצוה אחת יעשו בו עוד מצוה^(ג). ובדרך אמונה (ביכורים פ"י ס"ק קכ"ד) כתב גם, שיש שנהגו לעשות ציצית מראשית הגז. והאמרי אמת כתב באגרת שנדפסה במכתבי תורה (סי' מ"ג במהדו"ח סי' נ"א), שאינו יודע מה החשיבות לעשות ציצית מראשית הגז, אם לא מדין 'הואיל'.

ומאידך, בתשובות והנהגות (ח"ג סי' שמ"ב) חלק וכתב שאין כל ענין של 'הואיל' אלא רק בחפץ של מצוה, כמו פת של עירוב, אך ראשית הגז הוא כמו צדקה, וכמו שלא יעלה על הדעת שהעני המקבל צדקה צריך להשתמש בה לדבר מצוה, כן אין הכהן צריך לעשות ציצית בצמר שניתן לו בראשית הגז.

מכל המנהגים הנ"ל נראה שאין 'הואיל' במצוה אחת: ומכל המקורות הנ"ל נראה דיש ענין לקיים בחפץ שנעשתה בו כבר מצוה, מצוה נוספת 'אחרת'. ונראה, שאין מקור לקיים באותו חפץ פעמיים את אותה המצוה. ואף ש'לא מצינו אינה ראייה', אכתי יש לברר מדוע לא מצינו כדבר הזה.

יתר על כן, כך נראה להוכיח מלשון הגמרא 'נעביד בה מצוה אחריתי', דמשמע נעשה בה מצוה 'אחרת' דוקא, ולא את אותה המצוה.

שימוש חוזר בפתילות החנוכה מיום ליום: והנה פסק השולחן ערוך בהלכות חנוכה (או"ח סי' תרע"ג סעי' ד') וזו לשונו: "אין חוששין לפתילות [נרות חנוכה] להחליפם עד שתכלה".

(ב). אך במנהגי רבותינו (פ"י סכ"ז) כתב שממה שכתב הליקוטי חבר בן חיים 'מנהגי' וכו' משמע שמנהג שלו הוא, ולא קיבלו מרבו.

(ג). והעירוני שגאונים אלו לא היו כהנים, וצריך לומר שרכשו מכהנים צמר של ראשית הגז, כדי להשתמש בו למצות ציצית.

ומפשטות לשונו משמע, שאין ענין להדליק ביום שני דחנוכה באותן הפתילות שהדליק ביום הראשון, משום 'הואיל', אלא כתב רק ד'אין חוששין' לאיסור כלשהוא ומותר לעשות כן.

ובמשנה ברורה (שם סקל"א) כתב לבאר את דברי השולחן ערוך, דאין חוששין לביזוי מצוה^(ט), ומותר להדליק בפתילות משומשות.

ואם כן, אפשר לדחות את הדיוק מדברי השולחן ערוך, דבעלמא כן אמרינן 'הואיל' במצוה אחת, ורק הכא דהוה אמינא שיש חשש של ביזוי מצוה, שרק מותר לעשות כן, אך אין ענין לעשות כן. דמי יימר לן מאי עדיפא- כבוד המצוה או 'הואיל'.

והמשנה ברורה עצמו כתב דאדרבא, טוב להדליק בהן, משום שהן נוחות לידלק יותר^(י).

ואף בדבריו אי אפשר לדייק ולומר שנקט רק טעם שנוחות לידלק טפי, ולא נקט טעמא ד'הואיל'. משום ד'הואיל' וכבוד מצוה שוים, ומאי אולמא דפתילות אלו מאלו, ולכן נקט טעם דנוחות לידלק טפי, וממילא גם מצד כבוד המצוה ראוי להשתמש בפתילות דאמש.

מאידך, בהגהת התעוררות תשובה^(יז) כתב להדיא בביאור דברי השולחן ערוך דהא דאין חוששין להחליפן הוא מטעם דאמרינן 'הואיל ואתעביד'^(יח).

יד). וראה לקמן בהערה יז דעות נוספות שהוזכרו בראשונים מדוע לא להדליק בפתילות משומשות.

טו). וראה במשנה ברורה דרשו שהביאו מהגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א (נר חנוכה עמ' י"ב אות ו') שמנהג החזון איש היה שלא להחליף את הפתילות והשמן.

טז). דברים אלו מצאתי במשנה ברורה עוז והדר המבואר (הערה קנו), ברם אינני יודע מהו ספר 'הגהת התעוררות תשובה' ואף באוצר החכמה דרשתי וחקרתי ולא מצאתי. ושמא כוונתם להתעוררות תשובה של הגאון רבי שמעון סופר נכדו של החתם סופר, או להגהה שנכתבה על ספרו.

יז). בראשונים יש מי שחולק וסובר שאין להשתמש כי אם בפתילות חדשות. בארחות חיים (אות ה'), בכלבו (סי' מ"ד הו"ד בדרכי משה שם אות ו'), באבודרהם ועוד, כתבו דנהגו להחליף את הפתילות בכל לילה, משום שבכל לילה התחדש הנס. עוד כתבו הארחות חיים (שם) והמאירי (שבת כא. הו"ד בכף החיים שם סקע"ב) דהוא דומיא דמקדש, שחידשו בו את הפתילות בכל לילה. ומעתה יש לנו לשאול, בשלמא בחנוכה מחליפים פתילות בכל לילה מדין דומיא דמקדש, אלא במקדש אמאי החליפו הפתילות ולא השתמשו בפתילות שנעשתה בהן כבר מצוה אחת.

על כל פנים, מדבריו נראה בודאות שיש לקיים 'הואיל' גם במצוה אחת.



עירובי תבשילין לשלש סעודות

ונחזור עתה למקור הדין בעירובי תבשילין.

כתב המשנה ברורה בהלכות יום טוב (סי' תקכ"ז סקמ"ח) דנכון להניח את העירוב ללחם משנה בסעודת ערבית, ובשחרית, ובסעודה שלישית, ורק אז יבצע עליו משום 'הואיל'. ונראה לכאורה בפשטות, לדייק מדברי המשנה ברורה שיש 'הואיל' גם במצוה אחת, שהרי אמר לברך גם בשחרית ובסעודה שלישית על פת שברכו עליה בסעודה ראשונה. אך עדיין אין משם כל ראייה, דיתכן שכיון שנעשתה בה מצוה אחת של עירוב, שוב מברכים עליה בשחרית משום העירוב, ושוב מברכים עליה בסעודה שלישית משום העירוב, ולא משום שברכו עליה בסעודה קודמת^(ח).



דעת המהרי"ל בענין עירובין

ועמדתי ואתבונן בדברי המהרי"ל שכתב (הל' עירובי תבשילין סי' י') וזו לשונו: "אך הנהיג מהר"י סג"ל להניח ככר העירוב ללחם משנה בליל שבת ובשחריתו [תחת הלחם שהיה בוצע עליו] ובסעודה שלישית היה בוצע עליו [ואכלו] [וכן כתב האגודה במסכת ברכות (סי' קמ"ב) לבצוע על ריפתא דעירוב בשבת הואיל ונתעבדה בו מצוה חדא, ליעבד בה מצוה אחרינא עד כאן לשונו]."

וכבר כתבנו לעיל שאין לדייק מכך שיש 'הואיל' במצוה אחת, משום שהכא מיירי בפת של עירוב, ומשום כך יש ענין לברך עליה בכל פעם מחדש^(ט).

יח). ולעיל חקרנו מהו יסוד דין 'הואיל', ואי נימא שהוא דין בחפצא, להעלותו ממצוה אחת למצוה נוספת, אם כן לצד שאין 'הואיל' במצוה אחת אם כן בסעודה ראשונה התעלתה הפת, ושוב אין מה להעלותה בסעודה שניה ושלישית, ועל כרחק שיש 'הואיל' גם במצוה אחת. אך אם נפרש שהוא דין במצוה השניה, לעשותה בחפץ מקודש, אם כן שפיר מברכים גם בסעודה שניה ושלישית על הפת שנעשה בה עירוב, לא מצד הברכה בסעודות קודמות אלא מצד העירוב. ובודאי שלדברי הגאון רבי דב קוק שליט"א אין להביא ראייה מכאן. ודוק.

יט). והוא ממש כעין דברי הטור לגבי הדס שכיון שברכו עליו בנטילת הלולב, מברכים עליו בכל מוצאי שבת במשך כל השנה.

הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא – נעביד ביה מצוה אחרייתי רכא

אך חשבתי לדקדק בדבריו לאידך גיסא, מדוע נקט הנהגה זו לברך על אותה פת בשלש סעודות רק בפת של עירוב, ואי נימא דיש 'הואיל' גם במצוה אחת, אם כן בכל שבת ושבת נברך על אותה פת בכל השלש סעודות. ולכאורה ניתן לדייק ממנהגו דרך בשתי מצוות שונות אמרינן 'הואיל'.

אך לאחר עיון נוסף מצאתי במהרי"ל (הל' שבת סי' י"ג) שנהג כן לא רק בעירובי תבשילין, אלא גם בעירובי חצירות וזו לשונו, 'מהר"י סג"ל ... בסעודה שלישית בשבת ... היה בוצע על ככר אחד שלם אותו שעירב בו עירובי חצרות בערב שבת, כאשר היה רגיל לעשותו בכל ערב שבת'. עד כאן לשונו.

וביתר פירוט כתב (הל' עירובי חצרות סי' ה'), 'והשיב [מהר"י סג"ל], מנהגי להניח עירובי חצרות ושיתוף מבואות בכל ערב שבת וערב שבת, ובלייל שבת ובשחריתו אני מניחו ללחם משנה תחת הפת שאני בוצע עליו. ואמר דגם בלייל שבת יכולין לאוכלו ... רק חביב עליו להרבות בו מצוה⁽²⁾'.

הרי לן, שנהג לברך בכל השלש סעודות על אותה פת בכל שבתות השנה, שהרי נהג כן גם בפת של עירובי חצרות, ועירובי חצרות היה נוהג לעשות בכל יום שיש^(כא).

ומעתה, לא נוכל לדייק ממנהגו של מהרי"ל לא להאי גיסא ולא לאידך גיסא.



דעת הריטב"א בענין ברכת הפת בשלש סעודות

מאידך כתב הריטב"א (שבת קיז: ד"ה כד) וזו לשונו: "והוא הדין לככר שכבר ברכו עליו בסעודה אחת, שמצוה לבצוע עליו בסעודה שניה, אם הוא עדיין שלם,

(כ). ובכף החיים (סי' שס"ו ס"ק קכ"ד) כתב שמנהג האר"י ז"ל לבצוע בלייל שבת על פת של שיתופי מבואות, וביום על פת של עירובי חצרות.

(כא). ובטעם הדבר שעשה עירובי חצרות בכל ערב שבת כתב (הל' עירובי תבשילין סי' ה'): "היה מהר"י סג"ל נוהג לעשות עירובי חצרות בכל ערב שבת ולא סמך על השיתוף שעשו בערב פסח על כל השנה דשמא נתקלקל ונתעפש [פתאום]". אמנם ברמ"א (סי' שצ"ד סעי' ב') כתב שעדיף טפי לעשות עירוב פעם אחת בשנה.

רכב הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא – נעביד ביה מצוה אחריתי

וכן כל כיוצא בזה^(כב)". ונראה מבואר בדבריו בפירוש שאף לקיים את אותה מצוה פעמים הוי בכלל 'הואיל', ולא רק בשתי מצוות שונות^(כג).

ובאמת שהיה אפשר לדחוק בדבריו ולומר דמיירי רק בפת של עירוב, שהרי עליה מיירי בגמרא שם. או כמנהג מהרי"ל שהיה עושה כן בכל שבת על פת של עירובי חצרות שעשה בכל ערב שבת, אך הוא דוחק.

ומעתה יש להעיר ולעורר, דחזינן שלא נהגו עלמא להקפיד בזה, ואם נותרה חלה מליל שבת לא מקפידים לברך עליה בסעודה שניה וכן הלאה, ומפסידים בזה לקיים 'הואיל' על פי דעת הריטב"א^(כד).



כב). והעירוני, שלדעת הרשב"א שהוא רבו השני של הריטב"א, בוצעים את שתי החלות, ואם כן צריך לומר שהריטב"א לא נהג בזה כהרשב"א.

כג). לעיל בהערה הזכרנו את דעת מורנו הגאון רבי דב קוק שליט"א שביאר את ענין 'הואיל' שהוא איחוד וחיבור בין שתי המצוות, ולפי זה רצה לומר בתחלה שאין ענין לקיים בחפץ אחד מצוה אחת פעמיים כי אם שתי מצוות שונות. ברם, לאחר שהראו לו את דברי הריטב"א אמר שאם כתוב כך, נקבלו.

כד). להוי ידוע, שאנכי הצעיר באלפי ישראל אינני יודע כלל כיצד פוסקים דבר הלכה וכיצד מסיקים שמעתא אליבא דהלכתא, וכל הנ"ל כתבתי בדרך של פלפול, עיון, ומראה מקומות בעלמא, והלומד יעשה בו כטוב בעיניו.

אוצר יורה דעה

היתר עיסקא ♦ קבלת שירות מאבא בן תורה ♦ אם מותר לרופא
שיניים לטפל באביו ואמו ♦ גרדי וחלקי מצוות תלמוד תורה ♦
מתי אדם צריך לקרוע על מתו?

הרב אריה אידנסון

היתר עיסקא

כאשר המקבל אינו מתעסק עם הכסף * אם צריך שהריוח יהיה מהמעות
שלו ממש * אם מותר לתת דבר קצוב כאשר כל האחריות על הנותן *
תנאי שעושים ע"ד לעבור עליו אם חשיב שנותן ריבית * גדר החיוב
שבועה של היתר עיסקא של מהר"ם * האם מותר להתחייב דבר קצוב
כאשר יש צד שלא ישלם

הקדמה

א. בענין היתר עיסקא רבו השאלות והפרטים, ונכתבו על ענין זה הרבה ספרים
חשובים. ועדיין יש הרבה שאלות ופקפוקים, הלכה למעשה, שהמורים דנים בהם.
ורציתי לברר כפי יכולתי את שורשי הדברים, שמהם יצאו הרבה מהשאלות
למעשה. ומהבירור עולה שהרבה מהנושאים שנידונים עכשיו אינם חדשים, ולא
המצאת השואל ומשיב או הכרעת הגר"נ קרליץ וכדומה, אלא נידונו בראשונים
בצורה ברורה מאוד^א.

כפי שמוכן לכל אחד שהצורך בהלואות לא התחדש היום, וגם בעבר היו
צריכים הלואות כדי לסלק חובות או למחיה, ולא רק לעסקים. וכן פשוט שגם אז
המלוים רצו שהכסף יהיה בטוח ועדיין להרויח^ב.

ב. ועצם הניסיון לחפש היתרים של היתר עיסקא יתבאר שאינו חידוש שהתחדש
בזמן הסמ"ע וכדומה^ג, עד שיש שהעמידו שבתוס' בדס"ד שללו פתרונות כאלו

(א). ולא נכנסתי לשאלות פרקטיות, כגון כמה תוקף חוקי יש להיתר עיסקא, או מה המעמד ההלכתי של
חברה בע"מ, אלא רק נושאים שיש להם הכרעה מדברי הש"ס והפוסקים.

(ב). שהרי הם מפסידים את האפשרות להרוויח בעצמם במעות אלו או להלוותם לגוי. וכמ"ש הנחל יצחק
(שיעבודא דאורייתא סימן ב') להסתפק אם דנים בזה"ז על החזרת ריבית, האם נחשב שיש הפסד ממון.
וכתב כיון שבעצם מצד הממונות הלזה קיבל דבר שווה כסף כמבואר במכות לגבי עד זומם, א"כ מה
שאינו משיב את הריבית לא הוי הפסד ממון.

(ג). עיין בפתיחה של נתיבות שלום להיתר עיסקא. ובמאמר של הרב רייזמן בישרון תשרי תשע"ט, ועוד.

בעצם, מפני שמ"מ כספו בטוח והוא מקבל רווחים^ד. אדרבה, בפנינו יתבאר שר"י הזקן האריך להתיר היתר עיסקא יותר מחודש ממה שיש לנו^ה וכן הראב"ד בתמים דעים ובעוד תשובה גדולה. וא"כ אין זה חידוש של האחרונים. וכן במרדכי יש כמה היתרים מחודשים^ו, שכך הם הורו למעשה. ולא אמרו שסוכ"ס יש הלואה וריוח ועל כרחק שאסור.

ג. וכן יש שרצו לומר שזה בדיעבד ורק לצורך שעה התירו^ז. כאשר באף אחד מעשרות גדולי האחרונים שכתבו היתר זה לא כתבו שהוא בדיעבד^ח, ועל היתרים אחרים כתבו שאשרי אדם שלא יעשה כן (כפי שיתבאר בהמשך) ובשל"ה מסכת חולין פרק נר מצוה כתב: "והנה כענין זה העיסקא אין שום פקפוק". ועיין שו"ת חתם סופר חלק ה (חושן משפט) סימן מח: "ולא ידעתי מי סני למיעבד היתר מהר"מ ז"ל שהוא דרך סלולה בלי פקפוק"^ט. ועיין מש"כ הג"ר רפאל מהמבורג בספר מרפא לשון (עמ' ק"ד בחדשות) וכן במכתב החזו"א שהובא בסוף דרך אמונה (עמ' 772), שהתייחסו לזה כמערער על דברי חכמים וכמי שמפקפק על פרוזבול וכד'^י.

- ד. הרה"ג ר' יעקב לנדוי חזר ע"ז כמה פעמים, ובהם בקונטרסו תקנת הרבית בבנקים.
ה. היתר בב' שלבים: א. כל האחריות על הנותן ומשו"ה התירו דבר קצוב, ב. תנאי שדעתו לעבור עליו ושוב האחריות על המקבל. ונמצא שגם אחריות על המקבל וגם צריך לתת דבר קצוב.
ו. יש היתר של הר"י מאורליני"ש של לשון קנס גם במתרבה עיי"ש, והרבו לתמוה עליו בכללם הב"י והרמ"א בסימן קע"ז אבל בקונטרס הסמ"ע אות כ"ה סמך ע"ז למעשה. ועיין תשובות רמ"א סימן פ'.
ז. ראיתי מספר מקורות שדנו בזה: עיין ברית יהודה ועיין בדברי הגר"מ שטרנבוך בספר קיצור דיני ריבית עמ' מ"ח. ומביא ב' מקורות: א. מעשה נורא עם חלום בשם הגאון. ב. בשם החת"ס סופר שמי שסומך ע"ז אינו צדיק ואינו רשע. ובמעשה רב המקורי שהסתייג מההיתר לא מדבר על היתר עיסקא אלא על היתר זקוקים כפי שהרחיב בפעולת שכיר שם ששולל פתרונות של דרך מכירה אבל לא מתיחס כלל להיתר עיסקא. ועיין בקונטרס תקנת הריבית (חלק א' עמ' נ"ז) שכתב בשם הגרד"ל כדברינו. ועיין בספר קיצור דיני ריבית המצויים (קו"א עמ' רפ"ד) לחתנו של הגרמ"ש הנ"ל שדן בזה. אלא שהוא הביא מעשה עם חלום שלא היה ידוע וג"ז לא מפורש שמדובר על היתר עיסקא. ומאחר שידוע לנו מלחם הפנים שבילנא נהגו היתר זקוקים והחלקת מחוקק פעל לבטלו ושיסמכו על היתר עיסקא של מהר"ם (כפי שיתבאר לקמן) נאמר שגם הגאון מדבר ע"ז, וכפי שמתפרש המעשה רב. והחת"ס זה לצטט מעשה בעלמא שהתפרסם כמה דורות לאחריו כאשר בתשובה מפורשת כתב שהוא בלא שום פקפוק (וכפי שכתב בעצמו הרב שטרנבוך שאם צריך מותר כמ"ש בשו"ת הנ"ל).
ח. אמנם, עיין בלבוש קס"ז על הדין של תה"ד שמתנה שאינו נאמן כתב שהוא לצורך פרנסה.
ט. וכבר ציינו הנתיבות שלום בפתיחה להיתר עיסקא, ואף שהחת"ס בתשובה שם מדבר על מעות יתומים המשפט הזה מתייחס לעצם היתר מהר"ם.

ד. אבל גם אחרי שנקבל את ההיתר עיסקא יש הרבה נושאים שצריך לדון בהם: א. כאשר המקבל אינו מתעסק עם הכסף. ב. אם צריך שהריוח יהיה מהמעות שלו ממש. ג. אם מותר לתת דבר קצוב כאשר כל האחריות על הנותן. ד. תנאי שעושים ע"ד לעבור עליו אם חשיב שנותן ריבית. ה. גדר החיוב שבועה של היתר עיסקא של מהר"ם. ו. האם מותר להתחייב דבר קצוב כאשר יש צד שלא ישלם.



פרק א'

היתר עיסקא כאשר המקבל אינו מתעסק עם הכסף

א. בדין מי שעשה היתר עיסקא, אבל אין הוא מתעסק עם המעות כלל, אלא פורע בהם חובות או משתמש בהם למחיה. הגר"ז (סעיף מ"ב) כתב בפשיטות שבטל היתר העיסקא, ומקורו מתשובות מימוני (סימן כ"ט) מבעל ספר התרומה, והובא במרדכי (ב"ק קכ"ב) ובב"י וברמ"א (קע"ז ה).

וזה לשון בעל ספר התרומה שם: "ויתנה שאם יצטרך המקבל להוציא מן המעות לצרכו יחזיר בקרוב אחרות ויזכה אותן למפקיד ע"י אחר"^א וילווה אותן כמעות הראשונות שאם לא היו המעות בעין או בחובות או בסחורה היאך יתן רבית על מה שהוציא הרי משלו נותן ואם לא לקח רשות להוציא כשיצטרך ולהחזירם הרי שלח ידו בפקדון והרי הן מלוה עליו ואינן בחזקת בעלים וא"כ רבית היא. ואם עירב החובות של מעות אלו עם שאר מעותיו וחובותיו מפני הטורח שאינו יכול לדקדק מה הן מעות של זה וחובות מעות אחרות מותר לתת חצי שכר לפי חשבון של מעות שקיבל".

הרי כתב שאם מוציא את הכסף לצרכיו בטל היתר העיסקא, ואם לא דיבר על אפשרות זאת מראש בטל התנאי לגמרי. ולכן יתנה הנותן עם המקבל שאם

(י). ובאמת עיקר החשש שלהם מהערמה לא היה משום יראי ה', שנראה להם שעוברים על איסור, אלא על אנשים שזוללו בתקנות משום שלא הבינו אותם. וכמבואר בהמשך בקונטרס הסמ"ע להדיא. וא"כ הרבה הערמות שחששו בהם לא היה זה משום שהדבר קרוב לאיסור אלא משום המפקקים. וכך מבואר בדברי ר' רפאל מהמבורג עיי"ש.

יא). ושם כתב שאם הוציא בטל התנאי ואסור ליתן שכר כלל, וכתב ע"ז במנחת פתים (שם) שהרשב"א (ב"ק ק"ב עמוד ב') חולק על כ"ז. וכבר הביאו ברע"א (על הרמ"א קע"ז ה).

יצטרך להוציאם יזכה לו אח"כ מעות אחרים. אבל בלא זכיה זו אין היתר, והשכר ריבית.

וגם בתשובות ר"י הזקן (הודפס בתשו' מהר"ם מרוטנברג, מהדורת עמנואל, סימן ס"ב) ובראב"ד (פסקים ק"מ) מתנה שיהיה דבר בעין ולא יוצא להוצאותיו.

ב. ובשו"ת שואל ומשיב בכמה מקומות (קמא ח"ג סי' קס; מה"ת ח"ד סי' פד; תליתאה ח"א סי' קלז). חלק על דין זה של הגר"ז. והסכים עמו המהרש"ם למעשה (ח"ב רט"ז במפתחות⁽²⁾) וכן בשו"ת חבצלת השרון (סימן ס"ד) ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן ע"ד⁽³⁾). ויש אחרונים שחולקים עליו⁽⁴⁾. והשו"מ התיר מב' סברות: א. אי"צ שהריוח יהיה מעסקאות שעושה עם הכסף בעצמו, אלא דנים על האדם ועל כלל נכסיו⁽⁵⁾. ולכן אם כדי לעבוד הוא צריך אוכל, נסיעות וביגוד, י"ל שהכסף שהוא מקבל מאפשר לו לעשות צרכים אלו ועל ידי זה מאפשר לו לעבוד וכך מרויח. וכן מקום דירה. ולכן מוגדר הדבר שהלווה עושה רוחים עם העיסקא, מפני שהוא צריך כסף כדי שיכול יהיה לעבוד, וא"כ י"ל שכסף העיסקא מועיל לזה.

ג. אם יש לו נכסים, כגון דירה או רהיטים, ובלא שהיו לו את כספי ההלוואה היה צריך למוכרם וע"י המכירה היה נפסד אם היה צריך למכור בזול, באופן שלא

יב. וכן שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן רסב "וע' בשו"ת טטו"ד מ"ק סי' ר"ח ר"ט שהעיד ג"כ על המנהג ופסק דיוכלו להוציא ממון זולת בשבועת לא הרוחת. והיינו אם לא הרויח בכל עסקיו ולא בשדה זו דוקא וכמ"ש בשו"ת שו"מ מהד"ק ח"ג סי' ק"ס. דכל העסקים משועבדים להריוח דאם לא הו"ל המעות הוזה של הלוואה ה' מוכרח להתבטל משאר עסקיו לפרוע את זו. וגם אני כתבתי בענין זה בתשו' לבוטשאטש".

יג. ובחלקת יעקב דן שכיון שיש לו הנאה וריוח במה שיש לו בית וכד' לא יוכל להשבע שלא הרויח. ובהערה שם תמה שמ"מ אינו כסף שאפשר לתת לנותן, שהרי זה שווה רק למקבל. וזה תלוי במש"כ בהמשך, אם הדין שמעות הריוח שייכות לנותן מדין ארעאי אשבח, או שצריך שהמקבל יהיה טעם לקצוץ לא משום המתנת מעות אלא משום שהריוח שווה לו ובוה נפק"מ ופשוט.

יד. עיין ברית יהודה (פרק ל"ח ס"ק י"ח) ועיין בתשובה של הרה"ג שריאל רוזנברג בקובץ הישר והטוב (עמ' קע"ה) שהציגו כטועה. אולם, מאחר שהרבה מגדולי הפוסקים ס"ל כן, וכ"ה שיטת הראב"ד כפי שיתבאר, א"א לכתוב כן. וטענתו שכל הלוואה היא כן, אבל הרי איירי הכא בפלגא פקדון, וא"כ אין זו הלוואה אלא שאסור לתת ריוח משום שנראה כריבית, וא"כ כאשר הוא נותן עבור ריוח מותר, וכמו שהארכנו בהמשך.

טו. ועיין שו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רטז): "ומה שנסתפק במה שחתם הלוקח על ה"ע על הסחורה הנ"ל ולא הרויח בה אם מחויב לשלם התפשרות העסקא הנה ראיתי בכתבי הגה"צ אבד"ק בוטשאטש ז"ל שהתקנה של מור"ם ה' שכל העסקים משועבדים לנותן העסקא".

יכול למכור עכשיו במחיר מלא. וכן יצטרך להוציא כסף על שכירות אם לא תהיה לו דירה לדור שם. (וכן לכאורה מניעת ריוח של עליית מחירי הדירה). ולהיתר השני הסכים למעשה הגר"ש אלישיב, כפי שהובא בנתיבות שלום (קונטרס היתר עיסקא אות י"ז^{טז}) בתנאי שבאמת היה צריך למכור בגלל הכסף החסר. זאת אומרת, שאכן לא נאמר על הלואה של אלפיים שקל שהלווה היה מוכר דירה בלי ההלוואה, אבל לכאורה לגבי שאר נכסים היתר זה ש"ד^{יז}.

ד. השואל ומשיב מתיחס לראיה מהתשובות מיימוניות, וכותב שהתם הבעיה היתה שתנאי העיסקא היתה שיתעסק במעות אלו עצמן, וכל שהוא מוציא לצרכיו הוא נגד תנאי העיסקא, ופשיטא שההיתר בטל, אבל לא משום שאין רוחים כדין אלא שאין עיסקא כלל. משא"כ כאן, שמראש התנו כך אינו עובר ע"ד.

ובאמרי יושר (ח"א יו"ד ק"ח). וכן תשורת שי (סימן פ"ח), תמהו עליו, מפני שבתשובות מיימוניות גופא מדובר גם באופן שהנותן אמר למקבל מראש שאם יצטרך להוציא יעשה כן וסיכמו איך יזכה לו, ואיך אפשר לומר שהוא נגד תנאי העיסקא. ומשו"ה דחו דבריו. אבל כונת השו"מ היא שאע"פ שידע מזה וסיכמו מה יהיה אם יעבור על התנאי, מ"מ הדבר אינו משנה את גדר העיסקא שהם עשו ביניהם, שהכסף יהיה תמיד בעין, רק דיברו שאפשר לזמן מה לבטל את העיסקא, ומשו"ה צריך לזכות מחדש. אבל לא התנו שהעיסקא היא להוצאה והריוח הוא מכלל נכסיו וא"כ לק"מ.



טז. בקובץ תשובות של הגר"ש אלישיב (ח"א סימן פ') דן לפי התקון של ר"א בן המשאת בנימין, שבהיתר עיסקא מקנים נכסים. ולכן הריוח ששייך לנותן במי שקנה מכונה שמשמש בזה לעבודתו מ"ש לומר כן. והשיב כיון שהוא דבר שאפשר להשכיר לאחרים א"כ הריוח הוא עצם מה שאי"צ לשלם שכירות, עיי"ש.

יז. עיין שו"ת אגרא רמה לר"מ איגרא (סימן י"ט) על לוקח מעות בעיסקא ובנה בית בקרקעו "ויש שרוצה לומר דזהו היתר עיסקא דהוי ריוח אותו השבח ובאמת זה אינו דהא אם בונה חורבתו של חבירו צריך לשלם שכר הדירה ואי לאו הוי ריבית ובסי' קע"ג סעיף י"ו בהגהת רמ"א ויש מתירים אפילו באחריות הדרך על התגר המביא כיון דהוי בעד מעתיו וא"כ אמאי חייב שכר דירה א"ו דהשבח הוה רק חשיב מן הקרקע והוה שלו". אבל בדברי גאונים (ע"ט ט"ז) מבאר שר"ל שהנותן תובע את הריוח של הבניה והמקבל אינו רוצה לתת. וע"ז השיב שהקרקע השביח ולא המעות. ולכן הוא פוטר את המקבל, אך אלא שר"ל שלכן בטל היתר עיסקא. ועיין שו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רטז).

ראיה מתשובות הרשב"א

א. ובתשובת הרשב"א נראה להדיא דלא כשו"מ הנ"ל. וכבר הוכיח כן בשו"ת משאת בנימין בתשובת רבי אברהם בן המחבר^(ח), כפי שיתבאר כעת בשו"ת הרשב"א ח"ד רל"ב (הובא בב"י יו"ד ק"ס). כתב לגבי ההיתר ללוות מיתומים בקרוב לשכר: "ופי' בירושלמי (שקלים פ"ד מ"ב) כגון שהלוה מתנה שאם יהי' שם ריוח שיקבלו היתומים מחצית אותו ריוח. ואם ימצא שום הפסד לא יקבלו היתומים כלום אלא הקרן קיימת להם. וכגון שהתנו שיעמדו כל המעות מיוחדים ושיקבלו היתומים מן הריוח הנמצא שם ממש. אבל לא שיוציאם הלוה לצרכן ושיפרע לאחר מכאן כלום כי זה רבית גמורה היא". הרי שאין זה רק ציור מסוים, שהתנו שהמעות יהיו בעין, אלא שהרשב"א מתנה שההיתר יהיה רק בכה"ג, ואם הוציא הלווה את הכסף לצרכיו יש כאן ריבית קצוצה^(ט).

ב. יתר על כן, הרי הרשב"א כתב שהוה ריבית קצוצה, והקשה המל"מ (פ"ד דמלוה הלי"ד) שלא הייתה קציצה בשעת מתן מעות שיוצא לצרכיו, אלא לעיסקא. וא"כ זו ריבית שלא בשעת מתן מעות, שלכאורה היא רק אבק ריבית. עיי"ש שהאריך וכתב שאם קצצו מראש שהלווה יוציא את הכסף לצרכו פשיטא שהוה ריבית קצוצה. ורק מקשה שבמהריב"ל משמע שגם בלא קצץ מראש אסור. ור"ל שאין כונת הרשב"א ריבית קצוצה אלא ריבית גמורה. וכמובן שכ"ז פירוש מחודש ברשב"א שאין לה הכרח מתו"ד אלא לישב שאלה ממהריב"ל. וא"כ הרי הפשטות ברשב"א שכתב שהוה ריבית גמורה היא שמדובר על כך שהנותן קצץ מראש עם המקבל להוציא בהוצאותיו, ולא שאח"כ החליט לשנות מהסיכום. ולכאורה מוכח דלא כשו"מ.

ג. אך יש על זה דחיה פשוטה^(י), שהרי גם אם נקבל את סברת השו"מ שאי"צ ריוח מסוים מהמעות, ושדנים את כל רשות הממון שיש שלו. מ"מ איך יתכן לשער כמה

(ח). נדפס בסוף הספר בהוצאת זכרון אהרון בפרק הרביעי (עמ' שמ"ד). והוא הביא גם את הראיה מהתשובות מיימוניות הנ"ל.

(ט). ועיין שו"ת מהר"י בן לב (חלק ב סימן כו) שזה גרע מאם היה אומר שהוא משתמש במעות לעסקיו, ומודיע שהריוח לעצמו. אז, אע"פ שאין הריוח שייך לנותן מ"מ הרשב"א מתיר, אם המקבל רוצה לתת לו. משא"כ כאשר המקבל הוציא את הכסף בחובו אסור ליתן ריבית. ומפורש שם שגם כאשר הריוח לא נקנה בדיני ממונות לנותן מותר לתת ול"ח ריבית. ועיין מל"מ ועוד הובא בברית יהודה (עמ' תקצ"ח).

(כ). ויתבאר שכן פירש בספר כהונת עולם את דעת הרשב"א.

הוא צריך לתת לו וכמה הרוויח ע"ז העיסקא. ופשיטא שבאמת אי אפשר לשער כלל ד"ז, וכל שאי אפשר לשער הרי ע"כ שזה דבר קצוב, בלא קשר לריוח, שזה דבר אסור בודאות בעיסקא. וא"כ יתכן שזו הבעיה שאליה התייחס הרשב"א, אך לא משום שאין עיסקא. אלא שע"כ קבע דבר קצוב, וזה איסור גמור גם בעיסקא. ואף שהראב"ד התיר להדיא באופן זה, כפי שיתבאר, י"ל שהוא עשה ע"ד הט"ז בב' שלבים: א. למחצית שכר, ב. לקנות ממנו את צד הריווח בסכום קצוב, וכפי שיתבאר לקמן. והרשב"א יסבור שאסור, כמ"ש הט"ז, וש"פ.

ד. ולדידן אין בעיה זאת אחרי שתקנו שאינו נאמן אלא בשבועה. וכל זמן שהמקבל לא נשבע הוא צריך לשלם סכום כסף כפי שקבעו כפשרה או כהטור האבן, כפי שנאריך. ומ"מ לדידן ע"פ הפתרון של שבועה שוב לא חשיב קביעת דבר קצוב. ובזמן הרשב"א כפה"נ לא היה את הפתרון הזה, שהתחדש בזמן הלבוש, הסמ"ע וכו' ומוסכם ע"י כל הפוסקים. ואין הוכחה מכך שהרשב"א לא הציג פתרון זה לטענה שזו המצאה ולא עשו כן בזמנא^(א).



תשובה מפורשת מהראב"ד על זה

א. ומ"מ סברת השואל ומשיב מחודשת ולא מצאנו ראיות לדבריו, ומשמעות הראשונים בפשטות דלא כן, אלא שיש דחיות ע"ז, וא"כ לכאורה קשה לסמוך ע"ז. אבל באמת היתרו של השואל ומשיב מפורש בתשובת הראב"ד למעשה, כדבר ברור ומבואר שבזמנו היה דבר נפוץ לטעון פטור מתשלום דבר קצוב שקבעו משום שלא התעסק במעות. והראב"ד תקף מאוד מי שמערער ע"ז עיי"ש. התשובה (תשובות חכמי פרובינציה חו"מ סימן נ')^(ב) עוסקת באדם שלוח כסף למחצית שכר, והביא עדים שהוא לא התעסק בכסף אלא מיד שילם עמו את פדיונו לגוים. ולכן אין רווחים ואי"צ לשלם ריבית. ובזמן ההלואה אמר שהוא ישלם את הריבית

כא). ומ"מ צ"ע אליבא דהסמ"ע ולבוש שצריך אפשרות לברר את ההפסד של הקרן, איך יברר באופן שזה מכלל נכסים, כמו אליבא דהמהרש"ם והדעת קדושים. ועיין קיצור דיני ריבית בקו"א עמ שי"ד שדן בזה ור"ל שהמקבל נאמן במה השקיע. ועיי"ש מש"כ בשם ר"ח ברטלר. ואינו מיישב את השאלה אליבא דמהרש"ם, שאין השקעה בדבר מסוים. והאם נאמר שמה שהפסיד במשהו הוא טעם שיפטר מכל הקרן, אע"פ שבכלל נכסיו הרויח.

כב). מצאו בתשובות בית נאמן, לדודי הרה"ג דוד אליהו איידנסון (עמ' ק"ל).

מחובות שיש לו על גוים, אבל אח"כ אמר ששחק בהם, משום שלא עשה שום קנין ע"ז^{כג}.

והראב"ד השיב: "וחוץ מכל זה כיון שיש לו חובות על גוים לרבית ובעל נכסים הוא אם לא נודמנו לו מעות של יתומים לפרוע לאנסו לא היה מוליך ומוציא מחובותיו ומוחל הרבית כדי שיפרעוהו הקרן ויפדה עצמו, ואולי מהקרן היה מוחל, והרי זה כבר נהנה בכל הרבית שלו במעות של יתומים, והרי הוא כאלו הלוח אותם לרבית גדול, ואיך יאמר שלא נתעסק בהם ולא הרויח בהם, יסכר פי דוברי שקר כמה דלתות הם נועלים בפני הנאמנים. עתה אחי אני מודיעך באמת, כי משנים הרבה ענין זה טמון תחת ידי, כי כבר שמעתי טענות כאלה כדי להפסיד ריוח לבעל המעות, ואז אמרתי מתי יבא לידי ואנקמה מהם ואשלם להם גמול רע ודבריהם לא יועילו להם, ולא מן הקנס אלא מדין גמור ואמת לאמתו, כי המעמיד מעותיו בריוח ומוציא מעות העסק לצרכיו, לא יוכל לומר לא נתעסקתי במעותיך, שאלו לא היו מעות העסק על כרחו היה מוציא את מעותיו, ועתה בני חמודי אם בא מעשה זה לידך עשה והוציא ממנו הקרן והריוח, ויצא הקול ויפול באזני ויהיה הקולר תלוי בצוארי^{כד}", הרי שכתב ממש כסברת השו"מ השניה, לא כקולא ודוחק אלא בתקיפות גדולה נגד מי שטוען להפך מזה.

ב. ובראב"ד מבואר דבר ברור שאי"צ שהרוחים יגיעו למלוה בחו"מ מדין ארעאי אשבח וכד'. שהרי לא הקנה דבר מסוים והוא גם לא מצריך שכספו של הנותן יעשה את הרווחים. וע"כ שהחויב הוא ע"י שהוא קוצץ לתת לו רווחים, וע"י שהוא מקבל את הכסף אפשר לעשות כן או ע"י סודר. אכן, יש בעיה של ריבית, וכל שיש תוכן שהכסף שנתן יצר את הריוח מותר, שאין זה תשלום עבור המתנת המעות.

וכמובן שכ"ז הוא משום שהריוח בא ממעות פקדון, וא"כ אין ריבית על הלואה, ורק אסרו משום שמחזי כאגר נטר, ולכן כל שיש הסבר שאינו אגר נטר מותר.



כג). ובסו"ד הראב"ד דן שביתומים יקנו בכסף עיי"ש. שמפורש שהבעיה היא משום שלא עשה קנין בחובות שלו.

כד). ובתשובות בית נאמן הנ"ל (עמ' קל"ב) פירש שהראב"ד התיר רק כאשר המקבל מייחד דבר מסוים שהרוחים ממנו ילכו לעיסקא ולא דבר כללי. אמנם, אף שבתשובת הראב"ד אכן מדובר בכה"ג לא מבואר שם שההיתר תלוי בזה.

מחלוקת ראשונים אם הריוח צריך להיות מהכסף שלו ממש

א. ולכאורה זה מוכרח ג"כ מתחילת דברי הראב"ד שאם היו לו עוד מעות, והוא הניח את מעות העיסקא והוציא את מעותיו בעיסקא, פשיטא שהוא לא יכול לטעון שלא התעסק במעות, שהרי החליף מעות במעות. וכן בתשובות מיימוניות הנ"ל מפורש כן, שאין נפק"מ באיזה מעות התעסק, וגם אם הוא מניח את מעות העיסקא ועוסק במעות שלו ש"ד לשלם את הריוח לנותן. וזה חידוש יותר, שהרי בתשובות מיימוניות איירי באופן שצריך חפץ קיים, והעיסקא מסוימת בזה, ואין נקנים הרווחים למפקיד. וע"כ שהרווחים שייכים לו ע"י התנאי שלהם, ורק אם אין רווחים יש בעיה של ריבית, וכל שיש פירוש למציאות שלפיו כסף ההלוואה הביא רווחים מותר. ולכן כיון שנתן לו כסף והוא עשה רווחים עם כסף מותר^(כה).

ב. ובתשובת ר"י הזקן לכאורה חולק ע"ז, שכתב: "ואם יערבם הנפקד בהלוואותיו שלא ידע איזה מלוה מאותן שהגוים חייבים לו היא מאלו המעות ואיזו ממעות שלו ונותן מספק לבעל הממון קצבה אעפ"י שמסופק אם הרויחו מעותיו של מפקיד כ"כ אין בזה איסורי רבית כ"ז שלא נתברר לו שלא הרויחו מעותיו כך שהרי לצאת ידי שמים חייב ליתן לו כל קצבותיו כיון שהוא מסופק אם חייב לו ואם לאו והוא הנפקד ימחול לו למפקיד שלא יהא עליו עונש גזל ורבית במה שנותן לו לצאת ידי שמים מספק". הרי שהתיר רק משום שספק שמא הרויח משלו, כיון שהכסף מעורב. וזה להדיא דלא כראב"ד וספר התרומה הנ"ל^(כז). ומ"מ אין בכך ראייה למקרה של הראב"ד ממש שהתנו מראש לזה, וצ"ע. ויתכן שלפי ר"י הזקן יש דין שהריוח יצא מהמעות שלו ממש, משא"כ לראב"ד ובעל סה"ת ותשובות מיימוניות.

ג. ולכאורה הרשב"א ס"ל כר"י הזקן, שצריך להיות רווחים ממעות הפקדון ממש והוא אף מחמיר יותר מר"י הזקן. דברי הרשב"א מצויים בשו"ת שהובא במהר"י בן לב (ח"ג סימן ס"ה): "רק שאני מודיע לשואל שראיתי בתשובה אחת מהרשב"א ז"ל דהא דיהבינן נכסי יתמי קרוב לשכר ורחוק להפסד היינו שיתעסק בהם בפני עצמם

כה). עיין מל"מ (פ"ד הלי"ד) שלא מהני לייחד נכסים שמהם יהיה ריווח היתומים, כי מ"מ אין הריוח ממעות שלהם, עיי"ש.

כו). ומ"מ מבואר שגם לר"י אם יש דין לצאת ידי שמים שפיר דמי ולא אמרינן שהוא חשש איסור ריבית. ושמא גם סה"ת התיר רק משו"ה, אבל דחוק לומר כן.

ושלא יערבם עם שאר מעותיו ולא כמו שעושים בזמן הזה שאינם מקפידים בכך אלא שמערבים נכסי היתומים עם נכסיהם ואחר כך מחשבין כל הריח או ההפסד ונותנים להם כפי מעותיהם חלק מהריח מה שיכשר בעיניהם ותו לא מידי נאם הצעיר יוסף נ' לב^{כז}). הרי שלא די בזה שהוא לא מוציא את המעות, אלא שצריך להיות מסוים איזה מעות הם של היתומים ואיזה ריח יצא מהם. וזו חומרא גדולה מאוד. ומ"מ לדבריו פשיטא שיש דין שהריח יהיה ממש ממעות של הנותן ולא די בזה שיוצא ריח בגרמא ממעותיו. עיין בחקרי לב (יו"ד ח"ב סוף סימן ל"ב) שהאריך לאסור, ומביא שאסור לערב עם מעותיו בשם שו"ת פני משה (ח"ב סימן ק').

ד. וא"כ סוף דבר לכאורה יש מחלוקת גדולה בראשונים. השיטה הראשונה היא שההיתר של עיסקא הוא משום שיש לנותן תביעה על הרווחים משום שמעותיו השביחו, וזו תביעה גמורה ע"ז, ובלא זה אין היתר, כי סוכ"ס זה תשלום מכיסו של הלווה. השיטה השנייה היא שהתביעה על הרווחים מבוססת על כך שזה היה הסיכום ביניהם^{כח}, והצורך בריח הוא רק כדי שיהיה הסבר לכך שהריח אינו אגר נטר אלא הוא תשלום עבור גרם ריח. ונחלקו אם צריך שהרווחים יצאו מהמעות ממש או שאפשר גם אם החליף במעות.

לכאורה, ההיתר של הראב"ד וכפי שפסקו השו"מ והמהרש"ם ג"כ בנוי ע"ז שאין צריך שהריח יצא ממעות ההלוואה ממש, אלא די בזה שמעות אלו גורמות לרווח, אפילו בעקיפין. ולפי מה שנתבאר גם סה"ת ותשובות מימוני ס"ל כעיקר ההנחה שאי"צ שהריח יצא מהמעות עצמם. משא"כ ר"י הזקן והרשב"א, כפי שהובא במהריב"ל, חלוקים ע"ז.

ה. וא"כ בנוגע לתשובת הרשב"א הנ"ל הספק הוא אם הפירוש הוא כמו זה שכתב בן המשאת בנימין, או שהבעיה היא רק דבר קצוב, כפי שדחינו. לכאורה תשובת הרשב"א שהביא המהריב"ל הוא סיעתא גדולה למשאת בנימין, ולא כמו שדחינו,

כז. ולא מצאתי תשובה כזו ברשב"א ויתכן שנשמט ממני או שלמהריב"ל היה כת". והרב י"צ ליברמן אמר שיתכן שזה דיוק שלו בלשון הרשב"א בתשובה הנ"ל: "וכגון שהתנו שיעמדו כל המעות מיוחדים". ולכאורה כן נראה בשו"ת מהר"י בן לב (חלק ב סימן כו), שיש דיוק מלשון זה של הרשב"א. וכן נראה בכהונת עולם (סימן ק"ס). ועיין מש"כ בהמשך, שהמעיל שמואל לכאורה הבין שזה לשון של תשובות הרשב"א.

כח. וזה חל ע"י קנין או תנאי וכד'.

שאם הרשב"א מחמיר שיהיו מעות מסוימים ממש ולא מהני לערבב עם מעותיו, קו"ח שלא מהני ריוח עקיף, כגון שבל"ז היה צריך להפסיד דבר אחר או לא יכול היה לעבוד.

ו. אבל באמת הפירוש בדברי הרשב"א שהובאו במהריב"ל אינו ברור כלל, כי לא הוזכר שם כלל שהאיסור הוא משום ריבית. ועיין בשו"ת מעיל שמואל (סי"ג) שכתב שהרשב"א לא אוסר בגלל ריבית אלא משום הפסד מעות יתומים. משום שלא ברור כמה הרוויחו וכפי שהרשב"א מדגיש "ונותנים להם כפי מעותיהם חלק מהריוח מה שיכשר בעיניהם". ולאיזה צורך כתב כן אם האיסור הוא משום ריבית. וזה ממש כמ"ש, שהבעיה היא איך לשער את כמות הריוח. והמעיל שמואל פירש משום הפסד יתומים ולמעלה כתבנו ששוב נעשה דבר הקצוב ואסור. ובחקרי לב הנ"ל חלק על פירוש זה ברשב"א והביא בספר כהונה עולם (יו"ד ק"ס) שג"כ השיג עליו. אבל לא ראיתי הכרע^{כט}.

ז. ועתה ראיתי בכהונת עולם (סימן קע"ו ובקיצור בסימן ק"ס הנ"ל), שהאריך בדעת הרשב"א ואם הוא חלוק על התשובות מיימוניות. וכתב כעין מה שדחינו, דהיינו שהרשב"א אסר רק משום שאי אפשר לשער כמה הריוח ושוב ע"כ הוא דבר קצוב או תשלום בלא קשר לריוח בפועל, ולא שיש דין שהמעות יהיו בפנ"ע. עיי"ש שהתשובות מיימוניות מדבר על כספים שמלוים בשיעור קבוע של ריבית, וא"כ כל הכסף מרוויח אותו דבר ואין בעיה. אבל בכמה סחורות, שכ"א מרוויח באופן אחר

כט). בחשב האפוד (סימן נ"ג) לרח"ה פדווא כתב על הלואה עבור קנית דירה, שי"א של"ש עיסקא אלא במתעסק ומביא את דברי השואל ומשיב. וכתב ע"ז שהוא סברא קלושה, וא"א לסמוך ע"ז. אבל יש את סברת מהרי"א הלוי ח"ב נ"ד, שבחברה אין איסור ריבית כיון שאין אדם מסוים שחייב. והוא מדמה זאת לשיטת רש"י שמתיר ריבית ע"י שליח שאינו בא מלוה למלוה עיין ברמ"א. ולומר שגם החולקים שאסרו משום שיש אדם מסוים שחייב ואדם מסוים שמלוה. ולכן תמיד מוגדרים כשליחים שלהם. משא"כ כאשר באמת אין אדם מסוים שוב הפקיד לא מוגדר כשליח אלא כעושה תפקידו מצד עצמו, והוא אינו המלוה או הלוח. בזה כו"ע מודים שמותר. והרב פאדווא שם כתב שאף שכו"ע עושים היתר עיסקא בבנק של יהודים, הרי שלא סומכים על היתר זה (וזה קשה, שמביא ראיה מהמנהג שעושים היתר עיסקא לכך שלא סומכים ע"ז, ולא מביא ראיה להפך מזה שלווים כסף אף באופן של"ש היתר עיסקא, שסומכים ע"ז. שהרי לעשות היתר עיסקא אפשר לעשות לרווחא דמילתא, משא"כ להפך). מ"מ בהצטרפות שתי הסברות אפשר להקל. "והסכים לזה הגאון שר התורה מטשעבין שליטא". עיין בתשובות בית נאמן (עמ' ש"ז ושכ"ה) שמביא שהרבה פוסקים התירו גם בנק יהודי (הרב רודערמן כפי ששמע המחבר ממנו, והרב רודערמן אמר לו שכן דעת הרב הענקין, ועיין מש"כ הרב הנקין בספר עדות לישראל עמ' 171, והרב יחזקאל סרנא) וכו'.

ויש הפסדים שונים ועליות מחירים, זה אסר הרשב"א. "ואף שהתשובות מימוני התיר לערב חובות דמי העיסקא עם מעותיו וחובותיו הא קאמר דעושה חשבון לפי מעותיו והיינו ודאי כשכל החובות הם בריוח ידוע וקצוב אותם שהם של העיסקא ואותם שהם שלו. ואז אף אם ערבן הוא ע"ד לעשות חשבון וכו' אבל כששינה דמי העיסקא שלא להלוותם בחובות אלא קנה אותה סחורה ועירבה עם סחורתו ומוכר משלו ומשל סחורת העסק ומערב המעות איך יכול למצוא חשבון מחצית הריוח דמי העיסקא. הלא לפעמים מוכר ביוקר ולפעמים בפחות. ואז ודאי חזרו עליו מלוה ואם יתן מה שיוכשר בעיניו אינו אלא ריבית גמורה." עיי"ש בסו"ד שמסתפק אם קנה סוג סחורה אחד ומערב עם סחורה מאותו סוג שיש לו אם שפיר דמי לרשב"א א"ד כיון שלפעמים מוכר בזול ולפעמים ביוקר אינו מועיל, עיי"ש. וא"כ הוא פירש שיסוד הבעיה ברשב"א הוא משום קציבת שיעור הריוח, ומשום שאינו ברור ע"כ נעשה ריבית, וא"כ אם יש אפשרות לחשב זאת - ש"ד. וא"כ לדידן, שהפתרון של שבועה מהני שאי"צ לשער את הריוח וכפי שיתבאר, אין בעיה. ושוב אין ראיה שהרשב"א לא יסכים להתירו של הראב"ד, לכה"פ לדידן.



שיטת ר' אברהם סלניק בן המשאת בנימין - הפתרון ע"י חיוב שבועה

א. וזה לשון ר' אברהם בן המשאת בנימין (שם): "הפרק הרביעי: אך אמנם בענין העיסקא ראיתי שערוריה ורבים נכשלים בדבר, שאין הלוח נזהר להיות בידו המעות מיוחדים לעסק, אלא שולח בו יד להוציאן בעל כורחו לצורכו לאכילה בלחם לאכול ובגד ללבוש, ואלמלא שפי' הלוח עושה כן מדעתו ולא היה המלוה יודע מזה הייתי כמחריש, דאף אם נאמר דהלוח לא הרוויח כלום מעולם מאותן המעות אפ"ה כשנותן הריוח למלוה אינו עובר משום איסור רבית בנתינה זו, כיון דמתחילה בעיסקא יהיב ליה, והשתא נמי דשקיל מלוה מניה לאו בתורת רבית קא שקיל מניה אלא בתורת רווחים, ולא קרינן ביה תו לא תשיך, שהרי המלוה בהיתר הוא דלוקח, שהמלוה אינו צריך להאמין כי אם בשבועה, והשתא הוא אפילו שהלוח יודע באמת שלא היה לו רווחא לא בשביל כן חייב הוא לישבע, ויכול הוא ליתן רווחא כפי מחשבת המלוה, וכדי שלא ישבע אפילו באמת, וכמעשה

דינאי המלך שהיו לו ב' אלפים עיירות וכולן נחרבו על שבועת אמת, ואין כאן איסור כלל".

ב. הרי שס"ל שהתנאי שלא יהיה נאמן מועיל גם כאשר המקבל לא התעסק כלל. ועיין ג"כ בשו"ת מהרש"ג (יו"ד ח"א סימן ד') שכתב כן. וכן עיין בספר נתיבות שלום (קונטרס היתר עיסקא ס"ק ט') בשם מרן הגרש"ז אויערבך ובשם גאון אחד מבני ברק שליט"א. וצ"ב מה מועיל תנאו להתיר ריבית? הרי גם בפלגא פקדון אסור לשלם כסף מביתו, ומותר רק מרווחים שנוצרו ע"י כסף הפקדון, שלכה"פ מדרבנן זה נחשב הלואה לענין זה. וא"כ כאן, שהמקבל משלם כסף מכיסו ולא מרווחים, מה יתיר את איסור הריבית.

ג. וידידי הרב סוקולבסקי טען שכיון שבדיני ממונות חייב לשלם, א"כ אין הוא משלם מדין ריבית אלא מדין חיובו בבי"ד. וכמו כשיש תנאי שלא תפרעני אלא בעדים ופרע שלא בעדים ועכשיו הוא משלם עוד פעם, לא נאמר שזה ריבית, שהוא משלם בגלל ההלואה פי שניים ממה שקיבל, שהרי הוא משלם משום שחייבו אותו - ה"נ כאן. ושאלתי שבלבוש האריך^ל שאסור לדרוש עדים על הריוח, ואם משלם יותר משיעור הריוח שהיה משום שלא הוכיח כמה הריוח הרי זו ריבית קצוצה, כי הלווה משלם מביתו מעות עבור ההלואה. הרי שלא מועיל להפקיע איסור ריבית מה שייצר לעצמו חוסר אפשרות לברר ומשו"ה חייב בדיני ממונות לשלם^{לא}.

וי"ל שבלבוש הבעיה מתחילה מכך שאין הכרח שיהיה ריוח, וא"כ עצם הקביעה שצריך לשלם אא"כ הוא מביא ראיה, היא דרישה של ריבית, כי למה צריך לשלם סכום זה כאשר אין בסיס להניח שהיו רווחים אלו. משא"כ כאן, אם היה מתעסק במעות אכן היו נוצרים רווחים אלו, ובשעת הקבלה אפשר להניח שיתעסק וש"ד.

ל. כפי שיתבאר לקמן.

לא). שו"ת חתם סופר (חלק ה, חושן משפט, סימן מח): "בנידון כזה מכיון שנטל המעות בידו והעלים מנגד עינינו נוכל לתלות שכבר הרויח במעות כסף הנ"ל וחייב הריוח אם לא שיברר ע"י אותן העדים שלא הרויח וכל זמן שלא חייב בריוח ההוא והחכם עיניו בראשו". זו סברא חדשה, שיש אומדן שהרויח כסכום הזה, וצ"ע מה מקור הסברא, ואם הדבר סותר למש"כ הלבוש, שאי אפשר לאמוד כמה הרויח ועפ"י לומר שהמקבל לא נאמן שהרויח פחות. ולפי מה שנתבאר, דברי החת"ס מתיישבים עם הלבוש.

ד. אכן, ידידי הרב שלמה גודמן העיר שמלשון הר"א משמע שהלווה משלם על עצם הזכות להפטר מהשבועה. וא"כ זה תשלום נפרד על עצם הרצון להפטר ולק"מ. והשאלה לפי דעת טור האבן, שהתשלום הוא קציצה לקנות את צד הריוח וכיון שנותרה אפשרות להפטר מותר, כמו שיתבאר, צ"ב. וידידי הרב גרוזובסקי אמר להפך, שכיון שקצצו אז הרי קנה את צד הזכות, ומה שאח"כ לא הרוויח איהו אפסיד אנפשיה ואינה טענה לבטל המכירה.

ה. ויש בזה נפק"מ גדולה למעשה, וכנראה שחלק מהויכוחים סובבים באמת סביב ד"ז. הרה"ג אריה דביר^(ב) אמר שמשתמשים בסברא של חיוב הבירור בשבועה על ב' דברים יסודיים: א. לגבי השקעות שחברת ההשקעות הראשונה עושה בחברות אחרות, שמא זה בריבית או בדברים אסורים. והפתרון הוא שעושים תנאי בהיתר עיסקא עם החברות השניות שיתעסקו רק בדברים מותרים. וא"כ עצם ההשקעה האסורה היא נגד דעתנו ונגד תנאי מפורש, ואין אחריות ע"ז. ומצד קבלת הרווחים מריבית או דברים אסורים, הרי יש חיוב שבועה וכל שלא נשבע צריך לשלם. וא"כ כל שלא הוכיח שהריוח הוא מדברים אסורים וכד', יכול הנותן לדרוש את כספו, כמו שאם לא היו רוחים כלל. ב. חברות ההשקעה, אע"פ שקובעים שמשקיעים בדברים מסוימים באמת זה רק הצמדה למדד הזה, אבל בפועל מותר להן להשקיע בכל דבר שרוצים, ומה עושים הרבה רווחים. רק שצריך לשלם למשקיע לפי הסכום שהיו מרוויחים בדברים שקבעו. וגם היום, שלפי החוקים והתקנות המשקיעים נחשבים כבעלים, עדיין המצב כך^(ג). וא"כ בעצם הריוח שחברת ההשקעות משלמת למשקיע אינו כלל מהעסקים שעשו לפי התנאי שלהם, אלא מכיס החברה. והפתרון ע"ז הוא שכיון שהמקבל לא נשבע אין הוא נאמן, והנותן גובה כסף ע"ד שהיו רווחים, כל שלא הוכיח אחרת.

ו. והרה"ג יעקב לנדוי בקונטרס תקנת הריבית בבנקים (חלק ג' מהדו"ת עמ' מ"ב), אחרי שהביא את הר"א בן המשאת בנימין הנ"ל ופלפל בדבריו כדרכו, עיי"ש,

(ב). בשיעור בכולל הדרת קודש, וכמובן שהדברים באחריות הכותב בלבד.

(ג). וגם ההגבלות שיש אינו משום חוסר זכות אלא כדי לבטח את הכסף.

(ד). ולכן בעצם מרן הגרי"ש אלישיב לא כ"כ אחז שנחשב שהמשקיעים הם המלוים והקונים עם הכסף שנמצא בחברת ההשקעות ולומר שמשו"ה הם עוברים איסור בהשקעות אסורות. ורק שעדיף למצוא פתרון בדאפשר.

כתב: "ולהלכה למעשה לא שמענו מאחד הרבנים שמתיר מצד היתר שהנותן אינו יודע האם המקבל הוציא את זה". דהיינו שדחה את ר"א הנ"ל וכן את דברי המהרש"ג. וא"כ לשיטתו אי אפשר להתיר את ההיתרים הנ"ל של הרב דביר. וזה נפק"מ גדולה בהנהגה למעשה לגבי ההשקעות. שבאמת ר"י הנ"ל, בהכשרים שהוא נותן על השקעות לא סומכים על התנאי, אלא בודקים את כל השרשרת של ההשקעות או שלא נותנים כלל להשקיע באפיקים שיתכן שיש בהם בעיות כאלו אלא רק באגרות חוב ממשלתיות. ועיין בקונטרסו תקנות הריבית בבנקים חלק א' (עמ' כ"ז) שהאריך בזה.

כמובן שקשה לדון בפסקי הלכה שנאמרים מפי השמועה בעילום שם, ובלשון לא שמענו שהתירו. ואיך שיהיה קשה כעשן לעינים וכחומץ לשיניים, לדחות פסקים של קדמוני האחרונים בחוסר כובד ראש כזאת, בפרט שתשובה זו התו"ט עבר עליו ותיקן והגיה כמודפס שם. ומהרש"ג ג"כ פסק כן.

ז. ובתשובת הראב"ד הנ"ל בתחילת דבריו מאריך מאוד שאם המקבל טוען שלא התעסק, איך יוכיח דבריו, גם אם יש עדים יש כל מיני אפשרויות שהתעסק עיי"ש היטב. א"כ מבואר שגם כאשר יש רק ספק אם התעסק עדיין צריך לתת את הריבית ובי"ד מחייבים אותו.



הקנאת נכסים

א. ור"א כותב התקנה: "ובאלה חפצתי שיכתבו בשטר שיקבל הלוח על עצמו שאם יוציא המעות לצרכיו הרי העיסקא שיש לו ממקום אחר באיזה סחורה שתהיה היא תהיה תמורתו של ממון ויהא קנויין לו לנותן מעכשיו, ועפ"י תנאי זה התרצה הנותן ליתן עיסקא לידו, שלא יהא מעותיו שבותים אצלו אפילו רגע אחד, וגם המקבל קיבל על עצמו בחרם חמור ובשבועה דאורייתא. ובזה הדרך נתקן הדבר שאפילו אם יודע המלוה מתחילה שמוציא המעות לצרכיו אפ"ה מותר, שהרי שעבד העיסקא ממקום אחר תמורת ממון זה ואין בזה שום חשש עוד. והרי זה כאותה שאמר בפ' המפקיד נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלם תהא פרתי קנויה לך מעכשיו, ואיכא דאמרי סמוך לגנבתה תהא קנויה לך. ואע"ג דאינו דומה לפרה, דהתם הפרה עכשיו בעולם, אבל הכא אפשר דאין ממון של עיסקא אחרת

האוצר ◆ גיליון כ"ב

עדיין, ואין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כבר פסק העיטור דבשותף מהני כל תנאי בין מציאה בין דורון, ואפילו בדבר שלא בא לעולם בההיא הנאה דקא סמכי להדדי גומר ומקנה, וכל שכן בנדון דידן דאית ליה הנאה נוספת בההיא הנאה שנותן לו רשות להוציא המעות בעיסקא לצרכיו פשיטא דגמר ומקנה עיסקא ידידיה בסחורה אחרת. וכ"כ המרדכי בפ' השואל סי' ש"ץ דף קמ"ז ע"ב, ראובן שמסר מנה לשמעון בשותפות ע"מ שיהא ביניהם למחצית שכר כל ריווח שבא ליד שמעון אף ממציא, וכן קיבל עליו שמעון, לא קנה ראובן, כיון דלא קנה מיניה כו', משמע דבקנין מיהו מהני. וכ"כ בהגהת אשר"י המקבל עיסקא מחבירו והתנה עמו כל ריווח שיבא לו בין מעיסקא זו בין מעיסקא אחרת שיקבל מאחרים ויחלוק עמו, לאו תנאי הוא עד שיקבל עליו אחריות מכל עיסקא, וכבר הביא ב"י דבריהם אלה בסי' קע"ו ומהרמא"י ז"ל העתיקם שם סעיף י"ג. וה"נ בנדון דידן הוא מקבל ממון אחריות ממון אחר ממה שיש לו מלוה או סחורה אחרת, הילכך שפיר דמי בוודאי למכתב הכי וליקח הריווח מעיסקא אחרת."

ב. הרי שהוא הצריך קנין, אבל מפורש בדבריו שאי"צ לתת כסף עכשיו כדי לעשות קנין, או שאר קנינים, אלא מדין תנאי השותפים שמהני הקנאות של אחד לשני משום בההיא הנאה דסמכי אהדדי. וה"נ בההיא הנאה שנותן לו אפשרות להוציא המעות.

ועיין בנתיבות שלום (עמ' תרס"ד) שהביא מחלוקת אחרונים אם מהני קנין כסף במטלטלין בעיסקא, עיי"ש. הסמ"ע והחור"ד ס"ל שצריך קנין מועיל, ואילו הגר"ז ואחרונים נוספים ס"ל שאי"צ, ומהני קנין כסף במטלטלין. ומביא מהרש"ם שגם הסמ"ע הוא הידור אבל מעיקר הדין מסכים לגר"ז. והנתיבות שלום מסיק שנחלקו בזה הראשונים, ושרוב פוסקים ס"ל שצריך קנין שמהני. עיין גם בעמ' תשי"ח, שם הוא משווה את המקרה שלנו, קנין של עיסקא, למקרים של פסיקה שרוצים לקנות סחורה ושלא יהיה ריבית. ולפי המתבאר בדברי רבי אברהם יש סברא חדשה, ששותפים מקנים בלא קנין משום שסמכי אהדדי, שלא שייך בפסיקה אלא דווקא בעיסקא שמוגדרת כשותפות, וא"כ הראיות שלו אינן מכריחות נגד ר"א.

ג. ובקונטרס של הרה"ג יעקב לנדוי יש מכתב של הג"ר שבח רוזנבלט, שתמה על הקולא במשכנתא כאשר אין כסף בענין שנותן הקונה למוכר, שלא מהני ע"ז קנין

כסף. ועיין בקונטרס של הנ"ל, תקנת הרבית בבנקים, עמ' ס"ט שכתב שזה רק לכתחילה, ובהערה כתב: "מעיקר הדין יש לסמוך לכ' שחל ע"י ק"כ. או משום עצם ההתחייבות, או בהנאתה (עיין הגהות הגרד"ל לקצה"ח סי' ק"צ)". ולכאורה מש"כ זה ממש דברי הרב אברהם הנ"ל. אלא שהרב אברהם אמר זאת מגדרי "גמר ומקנה" ולדברי הגרד"ל יתכן שזה בגדר הנאה, שנחשבת כקנין כסף. ועדיין יהיה שייך נידון זה אם הוא קונה במטלטלין, וא"כ אין ראייה מהפוסקים הנ"ל נגד הרה"ג יעקב לנדוי.

ג. עוד עיין באמרי יושר ק"ח הנ"ל: "ובאמת נתפשט המנהג מאוד שלוין עפ"י היתר עיסקא לפרוע חוב ומשלמין העיסקא. ואולי סמכו ע"ז שמסתמא יש לו למקבל סחורה בביתו וההיתר הוא על הסחורה מכבר, וקונה אותה הנותן במעותיו דלענין ריבית מעות קונות כמ"ש בשו"ע הרב הנ"ל ועיין חו"ד קע"ז סק"ו". אולם, הוא שלל שם את ההסבר שהמלוה קונה חלק בבית של המקבל, שמכיוון שאין הבית עומד לסחורה ודאי שאין בדעתו להקנות לו ד"ו. ורק סחורה בביתו י"ל כן. וכן שלל את ההסבר שהשכירות הוא הריוח, שמכיוון שאין לו חלק בקרן ל"ש שהריוח שיוצא הוא העיסקא שלו.



פרק ב'

כאשר כל האחריות על הנותן אם מותר דבר קצוב

שיטת בעלי התוס'

א. כתב בתה"ד (סימן ש"ב): "בגליון בתוס' פ' הריבית גבי הא דאמרינן מעות היתומים מותר להלוות קרוב לשכר כו' וז"ל: ונראה דהיכא דכל האחריות על הנותן שרי אפילו לקצוץ דאין כאן מלוה אלא פקדון ושכר מעותיו נוטל. ובתוס' שרי להשכיר מעות לשולחני משום דמחזירים בעין. וה"ה אפילו אם השכירם להוציאם דשרי דכיון דאחריות על הנותן כשהמקבל מוציאם, וכ"כ ר"ת בתשובתו עכ"ל". ולשון זה נמצאת בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן רי"א) בשם "מורינו ורבינו אליעזר זצוק"ל". ומביא שגם רבינו אביגדור כ"ץ התיר כן.

ב. ומצאתי שגם ר"י הזקן התיר כך למעשה. בתשובה שהודפסה בשם הראב"ד בתמים דעים, ובפסקים (סימן ק"מ). ובמהר"ם מרוטנברג החדשות (סימן ס"ב) נכתב בשם ר"י הזקן, עיי"ש בהערות. שם ר"י הזקן מציע לעשות פלגא עיסקא בסכום ריוח קצוב "ואם המפקיד ירא כי שמא לא יעלה הרבית לכפלים מקצבתו שקצב ליטול לעצמו מן השבח יקבל אחריות כל הממון עליו רק אם ישמור הנפקד המעות והמשכון שמירה מעליא כאשר פירשתי. ואז יוכל המפקיד ליטול השבח בלא איסור רבית ולא ידאג כ"כ ממיעוט השבח שלא יעלה כדי קצבתו של מפקיד שיש לו ליטול, וגם מן האחריות לא יהא צריך לדאג אעפ"י שכלו עליו דלא שכיח שיהא הפסד בממון אם ישמור שמירה מעולה הזאת שמצוהו לעשות"^(לה).

ג. ובתרומות הדשן ג"כ הביא תשובות מהר"ם מרוטנברג (ברלין עמ' 211) [שהובא במרדכי (ב"מ שט"ז) ובתשובות מימוני (מ"ה)]: "ואף על פי שהבחור קיבל עליו האונסין כיון דאחריות גניבה ואבדה עליך אסור משום רבית כיון שאתה קצבת עמו ליתן לו ההוצאה הוה ליה רבית קצוצה כדאמרינן פרק איזהו נשך (סט ב) רב חמא הוה מוגר זוזי בפשיטי ביומא כלו זוזי דרב חמא ופריך מאי שנא ממרא ומשני משום דלא הדרי בעינייהו ולא ידיע פחתייהו. וכן משמע בתוספתא (רפ"ד) דגרסינן משכיר אדם לשולחני להתנאות בהן ולהתלמד בהן נגנבו או שאבדו חייב באחריותן נטלו מלפניו באונס הרי הוא כנושא שכר וכו', אלמא דאפילו כה"ג דאחריות אונסים על הנותן ואחריות גניבה ואבידה על המקבל לא שרי לנותן לקבל שכר מעותיו אלא בכה"ג להתנאות בהן ולהתעשר בהן דהדרי זוזי דידיה בעינייהו דלאו הלואה היא דלהוצאה ניתנה ולא הדרי זוזי בעינייהו אבל הלואה אפילו אם מקבל נותן אחריות אונסין אסור ליטול שכר מעותיו".

הרי כתב בפירוש שיש איסור כאשר הנותן מקבל עליו אונסים רק משום שעדיין אחריות גניבה ואבידה היא על המקבל, וממילא אם גם אחריות גניבה ואבידה מוטלת על הנותן - מותר. ואין בזה איסור דרבנן או אבק ריבית, כפי שנאמר ברב חמא^(לו).

(לה). עיין חקרי לב (יו"ד ח"ב סימן ל"ב עמ' נ"ה) שמאוד מאריך לחלוק על ההיתר של דבר קצוב. ומביא את התמים דעים הנ"ל כראיה לאסור, מפני ששם התיר רק כאשר יש אומד שיהיה ריוח בשיעור. ולא הבנתי היכן מבואר ד"ז, רק מבואר שצריך שהמעות יהיו בעיסקא ולא יקחם לעצמו.

והאריכו האחרונים לפלפל בדברים. עיין מבי"ט (ח"א ס"ו) שהתיר למעשה, ודייק כן מתוס' בסוגיא דר"ח, שאירי בקיבל רק אונסים ולא גו"א. וכן במהרש"ך (ח"ג ס"ב) תשובה של מהר"א מונסון מאריך לדייק כן בדעת הריטב"א. וגם מהריט"ץ בחידושיו האריך בזה. ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן ל"ט) האריך לחלוק על ההיתר, ועיין בספר כהונת עולם (יו"ד קע"ו ד"ה "ב"י וכתב תה"ד") שהאריך לדחות דבריו וכתב את המקורות הנ"ל ודברים רבים נוספים, עיי"ש.



שיטת הרי"ד

א. ובטור (קע"ז ו) כתב שרבינו ישעיה אסר לקצוץ דבר קצוב עבור עיסקא של פלגא מלוה אע"פ שהאחריות מוטלת על הנותן. ובב"י מביא שמהרי"ק (שורש קי"ט) כתב שיש בזה איסור רק כאשר המקבל חייב בגניבה ואבידה, ככל פקדון, והנותן רק קיבל עליו את האונסים, אבל אם הנותן קיבל גם גו"א מותר. ושכן משמע בתשובות מהר"ם מרוטנברג (ברלין קנ"א, הובא במדכי שט"ז). והבית יוסף דחה: "ואין נראה לי דכיון דה"ר ישעיה לא אסר אלא משום דמחזי כמלוה ברבית אפילו קבל אחריות דגניבה ואבידה אכתי מחזי כמלוה ברבית. ואפשר דגם מהר"ם יודה בכך ומה שכתב באותה תשובה ואף על פי שהבחור קיבל עליו האונסין כיון דאחריות גניבה ואבידה עליך אסור לא כתב כן אלא כי היכי דלהוי רבית קצוצה אבל אין הכי נמי דאפילו קיבל עליו הנותן אחריות דגניבה ואבידה אסור משום דמחזי כמלוה ברבית". ובדרכי משה (שם) כתב שדברי מהרי"ק הם כתה"ד ומביא את כל המקורות הנ"ל.

וקצת לא הבנתי את טענת הב"י, שהרי מה שהצריכו שתהיה כל האחריות על הנותן אינו כדי לעשות את הכסף לפקדון, שהרי לזה די בדין אחריות אונסים, ככל פקדון, שגו"א מוטלת על המקבל. וא"כ למה הצריכו שכל האחריות תהיה על הנותן? ע"כ שלא יהיה הדבר דומה להלוואה כלל, שאין אופן שכיח שישב לו דמים. עיין לשון שו"ת מהר"ם אלשיך (סימן ל"ט): "לא הוי אלא משום דמחזי

לו). ומקשה שיש דיוק בסו"ד שההיתר הוא רק כאשר יתן במתנה את המעות, ודחה, עיי"ש שכך נשאר למסקנה.

כפקדון ולא כמלוה". וכן בשו"ע הרב (סעיף מ') חוזר ע"ז כמה פעמים. ומשו"ה סברו שאין גזירות דרבנן וא"כ גם המיחזי של הרי"ד לא יהיה.

ב. דברי רבינו ישעיה הם בפסקי הרי"ד ב"מ (דס"ח עמוד א'): "ודוקא למחצית שכר מותר אבל לקצוץ לו אסור, אף על גב דדין תורה גם לקצוץ לו מותר, דכיון דבעל העגלים מקבל עליו האחריות אינם הלואה אצלו אלא פקדון, ובשכר שטורח בהן נוטל חצי שכר, ואם אומ' לבעל העגלים אני אקנה חלקך במזל בכך וכך אם רב ואם מעט, מה בכך כיון שאין כאן הלואה ומה לי אם הוא רוצ' לפסוק לו על אותו הריוח המגיעו, מה לי אדם אחר שלא נתן לו שום דבר בידו אם רוצה לפסוק עמו, כי היכי דאיהו שרי הא נמי שרי ולא הוי ריבית שאין כאן הלואה כלל, והוא הדין נמי בחנוני, אבל מיהו מדרבנן אסיר למיקץ ליה משום דמיחזי כמלוה בריבית ואתי לאיחלופי בהלואה גמורה, וזהו שטרי מחוזנאי דזקפי לרוחא אקרנא שאסרנא, ודוקא משו' דזקפי, אבל אי לא הוו זקפי הוה שרי משום דעבדי כי מתני' שנותן לו שכרו כפועל, ואפי' הכי כי זקפי אסיר משום דמיחזי כריבית' וזהו נמי מעשה דרב חמא נמי דלקמ' דהוה מוגר זוזי בפשיטי, שהיה מקבל עליו האחריות דומיא דשכירות כלים שהאחריות על המשכיר, ומפני שהיה לוקח דבר קצוץ כלו זוזיו, דאע"ג דמן התורה שרי מפני שקיבל עליו האחריות ואין כאן הלואה, מדרבנן אסיר משום דמיחזי כריבית'."



ביאור הט"ז

א. עיין בט"ז שהקשה מנ"ל לר' ישעיה לגזור שיבוא להחליף בהלואה. דהיינו אם יש היתר שכל האחריות על הנותן שאינו מלוה, מנ"ל לאסור משום אחלופי. וכנראה כונת קושייתו היא שמלשון ר' ישעיה שיבוא להחליף במלוה רגילה נראה שאינו דין שמוזכר להדיא בגמ' שאסור, אלא מסברא חידש איסור, ומנ"ל לתקן כן^(לז).

(לז). עיין זרע אמת (ח"ג) שהאריך שלשון הרי"ד לא נראה שכותב דינא דגמרא, שא"כ היה צריך להביא את ר' חמא. וע"כ שרב חמא איירי בלא קיבל גו"א. והרי"ד כתב שגם בקיבל מ"מ נראה שאתי לאחלופי, וזו גזירה מדעתו עיי"ש.

ומתריך הט"ז שטעם ההיתר איננו משום שכל האחריות מוטלת על הנותן, אלא משום שיש ב' שלבים: בתחילה קוצצים פלגא ריוח, ושוב קוצץ לקנות ממנו את צד הריוח שלו בדבר קצוב. ואם היה משלם על הזכות לעשות רווחים עם המעות היה אסור, שזה הדין של רב חמא, שהשכיר מעות להרוויח איתם. אבל הכא הזכות להרוויח נשארת למקבל, אלא שהנותן קנה ממנו את הריוח היוצא מהמעות בדבר קצוב, וזה מותר. אכן, יש אתי לאחלופי, ומקור האיסור הוא מחכירי נרשאי בדף סח, שהיו מלוים על שדה וממשכנים אותו, ושוב הלוח היה חוזר וחוכר את השדה מהמלוה. נמצא שהלוח היה נשאר בשדהו כמו קודם ומשלם דבר קצוב למלוה. וא"כ באמת דינו לא מבואר בגמ' אלא הוא למד מהגמרא כלל שכל שנראה שהמלוה אוכל ריבית, וההיתר בנוי על כמה שלבים משפטיים שלא ידועים לרואים אסור. וה"נ כאן אע"פ שקודם קבעו פלגא ריוח ובשלב שני קנה ממנו את הצד ריוח בדבר קצוב. כיון שאם קוצץ סכום כסף על הזכות להריוח מהכסף היה אסור, ה"נ בב' שלבים שלא ידועים לרואים.

ב. ובעצם פירוש הגמ' לכאורה בראשונים לא כ"כ נראה כן. עיין רמב"ן ס"ז עמוד ב' וברשב"א כאן, שהאיסור איננו משום שיש ב' שלבים לא ידועים, אלא משום שהלוח נמצא בשדה שלו, שהיה שלו קודם, ולכן אנשים לא יודעים שהמלוה קנה אותו ומשו"ה הלוח משלם עליו. אם כן, הבעיה איננה שלא יודעים את השלבים, אלא הבעיה היא שלא חושבים שיש סיבה שהמלוה יקנה את השדה, שהרי זה היה של הלוח מראש. וזה ל"ש כלל בכסף שנותן משלו, ונותן פלגא פקדון, וא"כ יודעים שיש סיבה שיגיע לנותן ריוח, ולא שייך לגזירה הנ"ל. עיין שו"ת צמח צדק יו"ד סימן פ"ו שכתב על הט"ז כע"ז.

וברי"ד לפנינו מבואר שלמד כן מר' חמא ומשטרי מחזונאי ולא מחכירי נרשאי, שהאיסור הוא כללי - שכל שנראה כריבית אסור, אע"פ שאינו הלואה. וצריך עיון אם בחלק השני של הט"ז, לגבי ב' שלבים, נראה כן בדבריו או שלא. ולשונו נראית כדעת הט"ז, שהוא קונה ממנו את הריוח שיוצא ולא את הזכות להרוויח עם מעות. וכן מזכיר מה שאחר יכול לקנות שזה טענת הט"ז ול"מ.

ג. ויש נפק"מ גדולה בשיטת הט"ז, שיש היתר לא רק כאשר כל האחריות מוטלת על הנותן, אלא כל שקצץ בב' שלבים מותר. ומש"כ שקיבל הנותן אחריות הוא

רבותא בעלמא, שאפ"ה אסור משום אתי לאחלוף. יתבאר לקמן לבאר עפ"ז את טור האבן בגדר הקציצה של היתר עיסקא, שהסכים לו הנחל יצחק ועוד. וכן לבאר עפ"ז את שו"ת הרמ"א סימן פ' מקושיות השער דעה.



שיטת העיטור

ואף שיתכן שלהרבה ראשונים קציצה בב' שלבים זה איסור דרבנן, עיין ברי"ד שפירש שבנדון דרב חמא זה מדרבנן משו"ה. מ"מ בעיטור מבואר שזו ריבית קצוצה. ולשאר הדעות לא קשה, שלא איירי בקיבל אונסים וגו"א, אבל לפי ט"ז יש קושיא.

ספר העיטור (אות כ - כ"ס): "והאי עיסקא דנהגי השתא ויהבי זוזי ומנו לרווחא דכל שתא כך וכך זוזי ומטי ליה לבעל הממון. פלגו רווחא וההוא פלגי רווחא מזבין ניהליה בציר פורתא כגון דמטי ליה פלגו רווחא עשרה זוזי ומזבין ניהליה בעשרה ויהיב ליה עשרה דינר בכל שתא ואי ליכא רווחא אלא עשרה בלחוד יהיב ליה ניהליה. אמר ליה אי מטי לך פסידא תימא לי ואנא אהדר לך אי נמי ליהוי בידך האי עיסקא עד דשלים לך האי פסידא ואמרה בההוא דפטר ליה משבועה מותר ומסקנא דקרוב לשכר ורחוק להפסד הוא וקרוב אני לומר דרבית קצוצה היא דשכר מעותיו עומד ונוטל בכל שנה ושנה ומי יימר דהוי רווחא ומי יימר דכי מטי פסידא ישלים ליה בההוא זוזי ומשבועה נמי אימת מחייב דאקניה ניהליה דילמא אית ליה סהדי אי נמי דאזלי להאיך לאישתבועי הילכך כי יהיב ליה הרבית הוא דיהיב ליה דכיון דאכתי לית ביה רווחא לאו תנאה היא וגדולה מזו אמרו אמר רב נחמן אמר שמואל המוכר שדה לחבירו ונמצאת שדה שאינה שלו. מעות יש לו. שבח אין לו ואף על פי שפירש לו את השבח מאי טעמא דכיון דקרקע אין לו שכר מעותיו עומד ונוטל וכ"ש הכא דהלואה היא ומהערמת רבית מי קא נפקי והא אמרינן בהנאת מלוה מותר ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית".

הרי שבזמן העיטור היו נוהגים היתר זה של קניית זכות הריוח היוצא מפלגא מלוה, והעיטור כתב שזה קרוב להיות ריבית קצוצה, שהרי מי אמר שיהיה ריוח. ואע"פ שגם לפי השטר שלהם ההפסד של פלגא פקדון היה על הנותן- מי יימר

שיתן לו כו'. ובסוף כתב שלא נפקא מהערמת ריבית, וזה הרבה יותר חמור מהרי"ד, שאסר רק משום אתי לאחלופי.

ודברי העיטור הובאו בבית יוסף (קע"ז כ"ב). ועיין בגר"ז (סעיף מ"א) שהביא את הרי"ד שזה מדרבנן, שהוא כמו אחר שקונה. והביא שהט"ז התיר באופן שאם לא יהיה ריוח בשיעור שקצבו לא ישלים מביתו אלא ינקה. ואז כתב: "ויש חולקין על זה וחוששין משום רבית גמורה של תורה כל שקוצץ לו דבר קצוב אף שחצי הריוח לא יהיה כל כך. אבל המנהג פשוט במדינות אלו להקל בזה לעשות ממרנות שהם שטרי עסקא על דרך זה רק שאחריות האונסים והפסד בסחורה שהוזלה צריכה להיות על שניהם בשוה כמו שנתבאר למעלה". ומצוין שם שהחולקים הם העיטור הנ"ל, וזה כדברינו.

אבל הגר"ז מסיק שהמנהג דלא כעיטור. וצ"ב איך הוכיח כן מהמנהג. הרי ממנ"ש אם ממרנות הם בלא נקוי כאשר אין ריוח גם לדידן אסור ומדרבנן ואיך התירו. ואם יש ניקוי הרי העיטור לא דיבר בכה"ג, וכפי שכתב הגר"ז בעצמו. ובהוצאה חדשה הביאו את דברי לחם הפנים, שממרנות עשו עם היתר מהר"ם. וא"כ באמת יש היתר מצד אחר שעשו היתר עיסקא. ורק עכשיו אינו רוצה לתת מחצית הריוח אלא רוצה לקנות את צד הריוח בדבר קצוב. וא"כ איך הוכיח נגד העיטור, הרי גם הרי"ד אסור לקנות בדבר קצוב.

ומוכח כמ"ש שו"ת הרמ"א וכל סיעתו, כפי שיתבאר, שהדין של הרי"ד מותר בצד אחד, מכיון שרק אתי לאחלופי, משא"כ אם יש איסור דאורייתא, אין מקום להתיר בצד אחד. וא"כ הגר"ז הוכיח מזה שהתירו צד אחד בדבר קצוב ע"כ נוהגים כרי"ד ולא כעיטור, שאם היה בזה איסור דאורייתא היה אסור צד אחד, ופשוט. וזו עוד שיטה חשובה כרמ"א וסיעתו^ח.



לח). והבית יוסף בבדק הבית ציין ע"ז את הדין זקיפת הקרן עם הריבית ולא ביאר מה ר"ל. ולכאורה כוונתו לומר ששם הרי זה גופא מה שעושה האדם - שהוא קונה את הריוח בסכום קצוב. ושם בב"י מבואר שכל הבעיה היא שמא ימות וישכח, אבל אם זה ביד שלישי וכד', שאין ספק שיגבה גם בלא ריוח, מותר. וזה ממש דינו של הט"ז הנ"ל. וצ"ב אם ר"ל שזה נגד העיטור, וכמו שנראה בגר"ז, או שלא. וציינו בבית אדם (ס"ק י') ובספר טעם ריבית (עמ' רע"ח בתשובה של הגר"נ גשטנער ובהערות שם), בדעת הריטב"א והראב"ד, שמה שאמימר התיר משום שלא היה מחויב מדינא לשלם הכל ויכל להפטר

להלכה

א. בשו"ע (קע"ז ו') כתב: "נתן מעות לעיסקא למחצית שכר וקצץ בדבר ידוע, אפילו אם כל האחריות על הנותן, אסור. הגה: וי"א דאם מקבל עליו כל האחריות, מותר. בכל רבית דרבנן, כגון נותן בעיסקא או בשאר רבית דרבנן, אבל ברבית קצוצה לא מהני אם המלוה מקבל עליו כל האחריות, אבל אם לא מקבל עליו כל האחריות, קצתן, אפילו בדרבנן אסור. ויש להקל ברבית דרבנן כסברא זאת".

ב. דהיינו שהמחבר פסק כרי"ד וכטור, והרמ"א הקיל כבעל התוספות, אבל רק בדרבנן ולא בדאורייתא. וטעם הדבר הוא שהתה"ד בסוף התשובה כתב: "אמנם אין ראיה מכאן שיש לחפש צדדים ודקדוקים רק להתיר הריבית דרבנן וכו' אבל נ"ד דקוצץ עמו להדיא ואם לא היה התנאים ביניהם הוי ריבית דאורייתא, מאן לימא לן דשרי לחפש צדדים ותנאים כדי להתיר מה שאסרה תורה בכמה אזהרות, ודיי לנו במה שדקדקו התנאים הראשונים היתר ע"י נכרי וכה"ג. ואף על גב דהני השורות דומין קצת לחוכא ואיטלולא אינהו הוי כדי לסמוך עליהם ועל דקדוקיהם ולא אנו, מ"מ כתיבנא כדי לחוויי מילי דאורייתא, הנלע"ד כתבתי".

ג. והרמ"א למד שבדאורייתא אין להתיר כאשר כל האחריות על הנותן. אבל הש"ך שם וכן במהרי"ט ח"א קי"ז חלקו על הרמ"א, שהתה"ד לא דיבר על ההיתר של כל האחריות על הנותן, אלא על השלב השני שכתב שם, לעשות תנאי שאם המקבל יעבור עליו יתחייב המקבל בכל האחריות, ועושים את התנאי על דעת לעבור עליו. וזה מותר ע"פ התוס', כפי שיתבאר. ע"ז כתב שהוא הערמה שאין להתיר בדאורייתא. אבל הדין הראשון מותר בלא פקפוק.

ועיין בכהונת עולם (שם), שהאריך בזה שהפרח מטה אהרון (ח"ב ק"ח) וכן הרב משנה למלך (פ"ד) חלקו על המבי"ט, שהתיר לכתחילה את דין תה"ד כאשר לא הייתה הערמה נוספת. והם תמהו עליו כהבנת הרמ"א והוא כתב כש"ך, עיי"ש. ומביא שם אחרונים שפירשו שהריב"ש חלוק ע"ז, עיי"ש שהש"ך פירש בלא גו"א

בשבעה. וזה כעין טענת הצ"צ. ובחיי אדם התיר למעשה ג"כ לעשות כן, שהמקבל יכול לקנות אם רוצה.

ומביא מקורות שאירי גם בגו"א. אבל תמה מ"מ איך אפשר לדחות כל הראשונים הנ"ל משום הריב"ש.

ומ"מ גם לרמ"א אין כאן פקפוק על ההיתר בעצמו, אלא שמא אינו ראוי להשמיט מאיסור ריבית.



פרק ג'

תנאי שעושים ע"ד לעבור עליו

א. בתשובות ר"י הזקן והראב"ד הנ"ל, אחרי שהתירו לקצוב את הריוח כאשר הנותן מקבל עליו את כל האחריות, כתבו שיתנה תנאים על שמירת הכסף באופן חמור מאוד, עיי"ש, דהיינו שייקח משכונות רק של כסף וזהב וישמור בקרקע תדיר, באופן שאף אדם לא ידע מזה וכו', ובאופן שמפריע לעשות את העסקים שרוצה לעשות. ואז הנפקד יעבור על התנאי וכל האחריות יהיה עליו. נמצא שקצב שכר קצוב^{לט}, וכל האחריות על הנפקד. אבל לא משום שזה מלווה אלא משום שזה פקדון שהוא עבר על תנאי שהתנה עם המפקיד איך לשמור ע"ז.

"וגם יצוהו שלא יקח משכונות זהב וכסף מיושבי העיר גדולים ואלמים שיצטרך להחזיר באמנה בעל כרחו. ואחר שיתנה המפקיד עם הנפקד תנאים הללו יוכל הנפקד להלוות בכל ענין שיהא סבור להשתכר ולא יהיה עליו עונש, כיון שיודע שלא התנה עמו המפקיד כן אלא להטיל כל האחריות עליו אם ישנה, ואינו מתכוין אלא לטובתו של בעל המעות. ואין לחוש ולומר שכששינה ויהיה כל האחריות עליו נעשה כמו לזה מן הכל כיון שקבל האחריות עליו ונמצא מפקיד נוטל רבית מן הנפקד, דהא אמרינן בהגוזל עצים הנותן מעות לחבירו ליקח מהם חטים ולקח בהם שעורים אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע. ומוקמינן לה התם כשנתנם לו בסחורה לקנות חטים כדי להשתכר בהם, אלמא אף על גב דשינה מצווי בעל המעות לפי שכשסבור שישתכר יותר בשעורים מבחטים ואינו מתכוין להוציא בכך מעות מרשות הבעלים ומחזקתן שחצי השכר יהיה לבעל

לט). כך מפורש בדבריהם וגם בדברי תרומת הדשן. וגם בתשובת הראב"ד הנ"ל בתשובות חכמי פרובנצה. וזה דלא כחקרי לב (סימן ל"ב), שתמה על תה"ד שהתנאי מתיר רק ריוח שהרויחו, ולא דבר קצוב.

המעות בהיתר ולא יחשב רבית אף על גב שהוטל עתה כל האחריות על שליח על ידי ששינה צווי בעל המעות".

הרי אע"פ שההיתר הוא משום שכל האחריות על הנותן, בכל זאת עושים תנאי שכאשר המקבל רוצה להתעסק כדרכו הוא יעבור עליו בע"כ, ותחול האחריות על המקבל. ומ"מ נשאר ההיתר הראשון שכולו פקדון. ומבואר ג"כ שאין איסור לנפקד לעשות כן, כי המפקיד התנה כך רק כדי שתחול האחריות עליו.

ב. והיתר זה מפורש בעוד ראשונים רבים: בתשובות מימוני הנ"ל (סימן כ"ט) מבעל סה"ת, ובמרדכי (ב"ק) ובתרומת הדשן (ש"ב), ומקורו בתוס' ב"ק (דף ק"ב ד"ה הנותן): "מכאן יש להביא ראיה אם אדם נותן מעות לחבירו למחצית שכר ואמר ע"מ שלא תלוּם אלא על משכונות של כסף וזהב ותשמרם בקרקע ואם תשנה יהא ברשותך לחייב בכל דבר ואם פחתו פחתו לך שאין זה רבית דהא הכא אם שינה מדעתו אמר אם פחתו פחתו לו אפ"ה אם הותירו הותירו לאמצע ולא הוי רבית כיון דאם לא היה משנה דעתו לא היו כולן ברשותו אלא השכר וההפסד לאמצע כדין פלגא מלוה ופלגא פקדון". וכך נפסק שם בסמ"ג, ברא"ש ובטור בלא חולק. וכך נפסק בשו"ע ורמ"א (קע"ז ה). והם הוסיפו שמותר לעשות כן לכתחילה.

ג. ויש תוספת חידוש בדברי ר"י הזקן אל מול דברי התוס', שהתם איירי בפלגא מלוה פלגא פקדון, והבעיה היא שזה קרוב לשכר ורחוק להפסד. וע"ז אמרו שאם הוא נתן לו באופן של מחצה ע"מ, והייתה אפשרות להמשיך כך, שוב לא אכפת לנו במה שהמקבל מעצמו עובר על התנאי ומחייב את עצמו באחריות.

אבל בדברי ר"י הזקן אין זה היתר רגיל של פקדון, ואפילו לא כולו פקדון. שלזה אי"צ שגם אחריות גו"א תהיה על הנותן, שכל פקדון אחריות זו מוטל על המקבל. אלא זה דין חדש, שאם כל האחריות היא על הנותן אינו דומה להלוואה כלל, ולכן אין את הגזירות והסייגים שלא יהיה זה דומה לריבית. וזה מנ"ל שמהני בשעת נתינה, שמא אם אח"כ דומה להלוואה שוב אסור. ומ"מ כך נפסק למעשה ע"י ר"י הזקן.

ד. ובשו"ת הר"ן סימן ע"ג (הובא בב"י) הביא את דברי ר"י אלו וכתב שאין הראיה מכרעת עיי"ש, ובסוף דבריו הוא מבאר איך ר"י פירש את הגמ' "ולפי"ז יפה דנו". ולא ברור כלל בדבריו אם הוא חולק או לא עיין בהערות שם מש"כ בזה.

ובהמשך כתב הר"ן שבמקרה של ר"י אין המקבל משנה מדעתו של בעה"ב, שהרי כך דיברו עמו מראש, ואין ללמוד מזה שמותר לשנות בעלמא: "ור"י ז"ל לא אמר שיהא רשאי לשנות שלא מדעת בעל הבית, שהרי הדין שלו ז"ל אפילו באומר מפקיד לנפקד ואם תשנה יהיו ברשותך להתחייב עליהם בכל דבר, הוא שאין בו משום רבית, אף על פי שהשנוי ההוא נעשה מדעתו של בעל הבית, כיון שאם לא היה משנה מדעתו לא היה הפחת ברשותו, ומעתה אין לך ללמוד מדבריו שיהא רשאי לשנות", הרי שהמשיך לדון בדעת הר"י ושנאמר המקבל לא שביק התירא ולכן שינה, עיי"ש. עיי"ש בב"י שהביא את דברי הר"ן שמותר לשנות משום שדיברו כן. וברמ"א הביא את דברי רבינו ירוחם שאסור לשנות, והביא את כל הראשונים הנ"ל שהתירו.

ה. ועיין של"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה): "אבל יש כמה ענינים המוזכרים בטור בדיני ריבית המותרים, כולם הם בעיני ריבית גמור בדורותינו אלה, שמתחלה נותן המלוה ללוה המעות, ויודע שהלוה יעשה כך שיהא למלוה בודאי קרוב לשכר, כי אלו דינים המוזכרים, הם דוקא כשבא ונולד זה הענין אחר כך. אבל בשעה שהתחילו להשתתף לא סלקא אדעתן זה הדבר, כגון הא שכתבו התוספות (בבא קמא קב א ד"ה הנותן), והביאו בטור יורה דעה (סי' קע"ז) וכו', מותר ליתן עיסקא למחצית שכר ולהתנות שלא להתעסק אלא בדבר פלוני, ואם ישנה שיהיה כל אחריות על המקבל, וכן כל תנאי שירצה, כגון שיתנה שלא ישמור הכספים אלא תחת קרקע, ואם שינה והפסיד כל ההפסד למקבל ואם הרויח הוא לאמצע כו'. זה אינו אלא שהתנאי בלב שלם ביניהם על דרך האמת, שהמלוה סובר שיעשה כפי מה שמתנה. אבל מי שיודע וברור לו שהלוה לא יעשה כן, והוא אינו מתנה כן אלא כלומר שיהא בהיתר, על זה כתבה התורה אצל הריבית 'ויראת מאלהיך'".

ו. וכתב ע"ז הצמח צדק בפסקי דינים (ח"ב חו"מ רצ"ב): "אחר המחילה מכבוד קדושתו לא משמע כן מהגמ"י הנ"ל וכן רבינו הרב כאאמור"ז נ"ע בפסק הל' ריבית סמ"ד דלא כשל"ה". ובודאי בכל הראשונים הנ"ל (רא"ש, ספר התרומה, סמ"ג, ר"י הזקן, ראב"ד, טור, תשובות מימוני, מרדכי ותרומת הדשן) מפורש דלא כשל"ה וכך נפסק בלא חולק. ועיין מהרש"ג (יו"ד ח"א סימן ד') שג"כ מאריך טובא לתמוה איך מותר ולמה לא נאמר שקביעת התנאי עצמו הוא ריבית. אבל הוא לא דחה משו"ה כל הראשונים והפוסקים עיי"ש היטב הסברו.

ז. בחזו"א (יו"ד סימן ע"ז א') תמה מאוד על התוס', איך יתכן שעבירת התנאי מותרת ומ"מ לא חשיב ריבית, שאם מותר דהיינו כאשר התנו היה ע"ד לעבור, ושיהיה מצב זה של אחריות על הנותן. וא"כ עצם ההסכמה לקבלת תנאי זה הוא קציצה, עיי"ש, שמאי שנא מע"מ שלא תאכל ענבים נאמר של"ח ריבית. וכתב שע"כ או שהנותן מקפיד עליו ואסור לשנות, או שיש בזה ריבית. ור"ל שרק התכוונו שלא נעשה גזלן, וצ"ל שהנותן באמת מקפיד ע"ז, ובכל הראשונים הנ"ל מבואר דלא כן. ושם מביא תשובות מיימוניות הנ"ל, וכתב רק באופן שהמקבל באמת סיכן את הנכסים, עיי"ש. ובקטע קודם לכן החזו"א ניסה לומר כן אבל הביא מתשובות הר"ן הנ"ל בשם ר"י שמבואר דלא כן, ותמה עליו. סו"ד בכל הראשונים נראה להדיא דלא כדבריו, וכן נפסק בב"י ודרכי משה ובשו"ע ורמ"א. ושם בחזו"א יש עוד דבר תמוה, שמביא את הר"ן כסיוע לדבריו שאסור לשנות, וזה פלא שהרי בר"ן מפורש שרק בעלמא אסור, אבל כאן שדיברו ביניהם, אין איסור לשנות, ומ"מ אין בזה איסור ריבית.

ח. א"כ מוכח אדרבה שאין איסור כלל לעשות תנאי שבסוף יגרום למצבים שאסורים מראש לקצוץ, אף שדעתם מראש לעשות כן. וכן מפורש בכל הראשונים הנ"ל ונפסק בלא חולק. ויש בזה הרבה נפק"מ למעשה. כגון התנאי שצריך לברר בשבועה ויודעים שלא ישבע או עושים קשיים להשבע וא"כ בעצם יש דעת שיהיה נתינת כסף. וע"כ כל שיש אפשרות במציאות שהתנאי יתקיים (שלא נאמר שלא תלוי בו) מותר ואין חשש קציצה.



פרק ד'

הטלת בירור מיוחד על המקבל

א. כתב בתה"ד (ש"ב): "וגם יקבל עליו שלא יהא נאמן אפי' בשבועה דאורייתא ואפי' ע"פ עדים אפי' הן ק', שלא פשע בהן פשיעה גדולה שהוא כמזיק בידים, רק אם יעידו לו הרב והש"ץ וכה"ג אנשים יושבי אהלים בעיר שיש להם ידיעה במו"מ שבעיר, המה יהיו נאמנים להעיד בראיה וידיעה גמורה. ובדרך זה יהיה בטוח בקרן שלו כשירצה לעולם, שאם אבדו יטעון ראובן שהפסידו במזיד בידים

ולא יוכל שמעון לאמת דבריו רק ע"פ הרב והש"ץ, וקרוב דקרוב הוא לודאי שלא ידעו כל האחריות ושרי ליה לקצוץ כדמבואר לעיל. וכה"ג אשכחן קצת שדקדקו רבוותא למצוא היתר ע"י תנאי, ואף על גב דבוודאי אין דעת שניהם שיתקיימו התנאים ואין מתנין אותו אלא כדי ליקח הריבית בהיתר. כי הא דכתבו התוס' בפ' הגוזל קמא ושאר החבורים נמי מייתי לה, כו". כפי שהבאנו לעיל. "ואף על גב דהכל יודעים שאין כלל בדעת הנותן והמקבל שיתקיים התנאי שילווה אותו רק על כסף או זהב ויטמין בקרקע, אלא ילוה על חובות לגמרי בלא משכון או על משכונות שאינם של כסף וזהב ואם מכסף וזהב ודאי לא יטמן בקרקע אפ"ה שרי". הרי שהתיר לעשות תנאים שבאופן הרגיל אי אפשר יהיה לברר את קיומם. ומשום התוס' בב"ק.

ב. ובקונטרס הסמ"ע (סק"ח) כתב שמ"מ אי אפשר לדרוש עדים במרחק ק' פרסאות, אלא צריך דבר שיתכן שיעשה. ועיין בשטר החיי אדם לבטח הקרן, שכתב תנאי שישמור ביום ובלילה ולא ימסור לאחר אף לאשתו ובניו כו', עיי"ש. ולא יהיה נאמן לומר כן אלא צריך להביא עדים. והקשה בתשובות בית נאמן הרי להביא עדים על שלא מסר אף בלילה אחת לאשתו בכל תקופת העיסקא לא יתכן כלל. וא"כ זה כמו עדים במרחק ק' פרסאות. ושמא ס"ל כיון שגם אם עבור על התנאי אין חיוב ממון מידי מותר וצ"ע.

ג. ובלבוש (סימן קס"ז) האריך שכל תנאי הנ"ל, שאינו נאמן אלא בעדים שהם הרב והש"ץ, מותר רק על הקרן ולא על הריוח, עיי"ש דברים חריפים. ובקונטרס הסמ"ע מביא דבריו וכתב שהרב מענדיל בהתחלה כתב גם על הריוח ד"ז, והוכיחו שהוא כשגגה וחזר ותיקן ד"ז, שעל הקרן עדים ועל הריוח צריך שבועה וזה ש"ד.

ד. וטעם החילוק בין הקרן לריוח יש בלבוש כמה לשונות וצריך לבארן. בהתחלה כתב שעל הקרן אפשר להביא עדים, שדרך שאדם יודע אם נפסד חבירו משא"כ על הריוח אין אדם יודע. ולא כ"כ ברורה הטענה שבקרבן יודעים. עיין בנתיבות שלום (היתר עיסקא אות ל"ט) בשם ערך ש"י (יו"ד קס"ז) וחקרי לב (סימן כ"א דף נ"ג) שתמהו שעל הקרן ג"כ מאוד רחוק שיוכל להביא עדים. וכתב שמא השל"ה שהצריך גם על הקרן שבועה משו"ה (ואנחנו הבאנו שבקצר גם הסמ"ע כתב שבועה ורק בארוך עיי"ש). וכן קשה למהרש"ם, שהביא מהדעת קדושים שתיקון מהר"ם הוא על

כל הנכסים, איך יברר הפסדים. ועיין קיצור דיני ריבית בקו"א (עמ' שי"ד) שדן בזה ור"ל שהמקבל נאמן במה השקיע (בשם רי"ח ברטלר). ואין זה מיישב את השאלה אליבא דמהרש"ם, שאין השקעה בדבר מסוים. הרי לא די בהפסד בכלל נכסיו להפסיד את כל הקרן.

ה. ואח"כ בלבוש כתב טעם שעל הקרן בריא שיודע שנתן הקרן, וא"כ צריך טענת פטור ומהני התנאי לבטל טענת פטור. משא"כ על הריוח שאינו בריא שיש ריוח, צריך לחדש ריוח ע"ז לא מהני תנאי. וביותר ביאור שעל הקרן יש יסוד להניח שחייב להשיב, וע"ז מהני תנאי איך נאמר ע"ז. אבל על הריוח איך קובע כמה ריוח אמור להיות, שעל דבר זה נאמר שכל שאינו נאמן צריך לשלם. הרי אין בסיס להנחה זו, ועי"ש מש"כ בשם החת"ס.

ו. ואח"כ כתב הלבוש עוד טעם שעל הקרן מהניא מחילה, משא"כ על הריבית. וצ"ב למה צריך לטעם של מחילה אחרי שהתנה שאינו נאמן. ואם משום שבאמת חלק על סברת תה"ד שאפשר לעשות תנאי ועל ידי זה לחייב. ורק על הקרן משום נאמנות. קשה לומר שההתקפה החריפה על המתירים עי"ש שמציגם כעוקרי התורה ומכשילי הרבים, הוא בעצם נגד שיטת תרומת הדשן שהתיר ד"ו.

ולדוחק הדבר יש לפרש את כוונתו אחרת. עיין שו"ת חתם סופר (חלק ג אבן העזר א, סימן קט): "ומצינו נמי שיוציא מזה לענין איסור ריבית כשפוסל על עצמו כל העדים שיעידו שהפקיד בעיסקא זו חוץ מפלוני ופלוני ואם יעידו אחרי' לא יאומנו ויקבל המלוה ממנו הריוח אעפ"י שעפ"י האמת לא הרוויח וה"ל רבית ומכל מקום הכל בממון שניתן למחילה וממילא לא הוה רבית". ומלשונו נראה שהמחילה אינו טעם אלא ראייה, שאם מהני מחילה ה"נ יכול לקבוע שנאמן או לא, משא"כ כאשר לא מהני מחילה לא מהני תנאים שלו, שזה איסור.

ז. ובגר"ז (סעיף מ"ה) כתב שעל הקרן ראוי לבקש עדים, משא"כ על הריוח שכלל לא ידע שיוצר לא מסתבר לבקש עליו עדים. וצ"ב אם כונתו שמשו"ה עצם ההתנאה חשיב ריבית. ואז זה נגד כל הראשונים הנ"ל.

ח. תקנה זו, שעל הקרן אינו נאמן אלא בעדים ועל הריוח אינו נאמן אלא בשבועה, תוקנה למעשה בשטר הרב מענדיל, כפי שמבואר בנחלת שבעה (סימן מ'). וכן בתקנת ועד ארבע ארצות שנכתבו ע"י הסמ"ע (נדפס בספר פנקס ועד ד' ארצות

הוצאת ישראל הלפרין עמוד 18. והארוך בכמה מהדורות של השו"ע). וחתמו ע"ז גם הלבוש ומהרש"א ועוד.

ובבית הלל מבואר שגם החלקת מחוקק הנהיג שטר זה. עיין בספר לחם הפנים לחתן המג"א קונטרס אחרון תחילת הלכות ריבית, שכתב את כל דברי הבית הלל הנ"ל וכתב "אבל מו"ח הגאון בעל מג"א ציוה אותי לכתוב משמעות בממרנת סתם בזה"ל "נעשה עצ"ה כתיקון מהר"ם ז"ל". וכן בבכור שור (בבא מציעא ס"ה עמוד ב') כתב כן. וא"כ זה מוסכם למעשה בכל הפוסקים.



חיוב שבועה על הריוח ותשלום דבר קצוב אם לא נשבע

א. וא"כ אחרי חזרת הרב מענדיל מלהצריך עדים על הריוח תיקנו תקנה אחרת, והיא להצריך שבועה על כמה ריוח היה, ובלא זה לא יהיה נאמן. ובנוסח הקצר של התקנות מצריך שיהיה נאמן לו בשבועה, ושייתן אפשרות סבירה להישבע, שלא יתנה שישבע בין אשרי ולמנצח בבית הכנסת ברבים, כי יודע שלא יצליח לעשות כן.

ב. ובשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה) חלק ע"ז שהביא את התנאי "ואין אנחנו הלווים נאמנים לא על הקרן ולא על הריוח עד שנשבע על ספר תורה ערומה בין אשרי ללמנצח (יענך ה') וכל מה שיחמיר בעל השטר, ואם לא נשבע כנוצר לעיל, אזי אנחנו מחוייבים לשלם מאה ועשרים זהובים לזמן הנזכר לעיל". הרי שעל דוגמת הסמ"ע כתב שבאמת שפיר דמי. ועיין בספר טעם ריבית להרב ישכר שרייבר (קו"א סימן מ'), שר"ל שהשל"ה חשב שזה דבר רגיל ומציאותי להשבע אז, וחלק על הסמ"ע שחשב שזה דוגמא לשבועה לא רגילה. והוא לא הביא שום בסיס לסברא זו חוץ משאינו רוצה לומר שהשל"ה חלק על הסמ"ע בזה.

ג. והסמ"ע מצריך בנוסח הקצר אפשרות מעשית להשבע גם על הקרן וגם על הריוח. וצ"ע, הרי על הקרן בנוסח הארוך מתיר גם עדים שאין אפשרות סבירה שידעו, וכך ס"ל ללבוש, ולמה כאן מצריך גם על הקרן אפשרות סבירה, ולא מזכיר אפשרות של עדים. אבל נראה פשוט שכמה פעמים מודגש בקצר שהוא כותב רק דברים מובנים להמון, שלא יהיה חוכא ואטלולא ויבוא להתיר גם

איסורים גמורים. ואת הנוסח הארוך הוא מפקיד בידי ת"ח נאמנים שיורו למעשה. וא"כ זה מהחילוקים שלא היו מובנים לעמי הארץ.

ד. ובחיי אדם הוסיף שצריך להשבע כל שבוע ואם לא נשבע מיד כאילו הודה לו ע"ז שהיו רווחים כפי השיעור שקבעו. הביאו שכבר נמצאת תקנה זו בשו"ת ר' יצחק הגדול מפוזנא, רבו של המג"א, בסימן ע"ט^(מ). דהיינו לא רק שנתנו אפשרות בירור אלא גם לחצו שאם לא ישבע ישלם דבר קצוב, וכוונתם להגיע לזה שישלם דבר קצוב ולא ישבע^(מא).

ולשיטת התוס' וכל הראשונים הנ"ל, שמותר לעשות תנאי ע"ד לעבור עליו ולהתחייב יותר, ול"א שכאילו קצץ מתחילה ע"ז, וכל בעיית הלבוש והסמ"ע היה שאין אפשרות לקיים את התנאי. וא"כ כל שנותן אפשרות לקיים התנאי אין לדידן שום בעיה במה שחייב לו דבר קצוב. ולחזו"א תהיה בעיה עם זה, ור' יעקב לנדוי מאוד התקשה בהיתר זה ולכאורה זה לשיטתם. וכפי שתה"ד עצמו תלה את היתר העדים בתוס', וא"כ מי שלא מסכים לתוס' יש לו בעיה בהיתר תה"ד, ופשוט א"כ שאין מקום לחשוש לזה כלל.



עצם גדר החיוב שבועה

א. עצם גדר חיוב השבועה ולמה כאשר לא נשבע אינו נאמן נחלקו הפוסקים. ולדידן יש עוד שלב שאם לא נשבע צריך לשלם דבר קצוב וג"כ נחלקו בהגדרת הדבר אם הוא פשרה או חיוב ממון גמור באם לא ישבע.

בחו"מ ע"ז נחלקו אם מי שמתעסק בעיסקא צריך להשבע, וברמ"א כתב שי"א שאין צריך. ובנתיבות סק"ג כתב שא"כ מי שמתעסק אי"צ להשבע, שיאמר קי"ל,

(מ). עיין תשובות בית נאמן (עמ' ש"ד), וכן ר"י לנדוי שלא ניח"ל בזה.

מא). עיין בספר טעם ריבית (קו"א סימן מ') שמאריך לפקפק בדברי החכמת אדם והסכימו עמו פוסקי זמננו, מלבד הגר"נ גשטטנר. ולא ראיתי טענה ברורה אחת בכל ענייניו שם. והכל בנוי ע"ז שלא מקבלים את התוס' ודברי כל הראשונים, שגם כאשר עושים תנאי בדעת לעבור עליו להדיא אין בעיה של ריבית ול"א שהיה הערמה וירדה תורה לסוף דעתם וכו'. ורק מש"כ הגר"נ גשטטנר, שלא יעשה בדרך שלא יכול להשבע וכמו שהתנה הסמ"ע שלא יהיה בין אשרי ולמנצח, אבל אם יש אפשרות לא היה בכל דבריו טענה.

ולא קשה מכל עיסקא שכך תקנת הר' מענדיל. עיין בקצר קצת יותר חריף. ולא ברור אם כונתו שהוא הנהיג להתנות כן, או ר"ל שתיקן תקנה.

ב. בבית הלל (יו"ד קע"ג ס"ק א') כתב שבשנה ת"י היה החלקת מחוקק בוילנא וקרא תגר על היתר זקוקים עיי"ש. "וביטל היתר זה של זקוקים כסף. והעמיד על תקנון מהר"ם ז"ל שהיה מקודם במדינת פולין דהיינו קרוב לשכר ורחוק להפסד דאם יהיה ח"ו הפסד אזי יהא הלוח נאמן בשבועה על הרווחים ולא הקרן וזה היתר מהר"ם ז"ל אף שהוא איסור דרבנן מכח הפקר בי"ד משום נעילת דלת"^{מב}. והעתיק דבריו בספר לחם הפנים לחתן המג"א בקו"א בתחילת הלכות ריבית. הרי שסברו שיש איסור דרבנן ומהני רק משום הפקר בי"ד.

וכתב ע"ז הבית אפרים (אה"ע תנינא סימן מ'^{מב}): "ובאמת מ"ש שזה היתר מהר"ם אף שהוא איסור דרבנן וכו' לא נהירא כלל. ואפשר שהרב בית הלל ז"ל "ראה ראייה אחת דהיינו השטרות שתיקן מהר"ם בהיותו בק"ק לודמיר וע"ז השיג הלבוש וסמ"ע כמבואר בקוטנרס הסמ"ע שהובא נחלת שבעה ג"כ ולכן היה הב"ח סובר שבא להתיר קרוב לשכר כו' ולהפקיע איסור דרבנן משום הפקר בי"ד אבל כבר כתב הסמ"ע שם שחזר וכו'". ופירושו אינו מיישב את הדברים כלל, שהרי להדיא איתא בבית הלל שהוא נאמן רק על הריוח ועל על הקרן, וא"כ איך אפ"ל שמדובר על השטר הראשון של הר"מ.

ג. עיין שו"ת בגדי ישע (סמ"ז): "אלא שלנתיבות שם תק ח' כתב שמהר"ם תיקן בשטר הנעשה על צד היתר עיסקא שצריך לשבע כי כן היה התקנה' תקנת המדינה בכדי שלא יהא נעילת דלת" וא"כ למד בנתיבות שזו תקנה ולא ניהוג שנהגו על פיו, ומשום שאין חיוב שבועה. וא"כ זה ממש דומה ללשון בית הלל ולחם הפנים שזו תקנה. ולפי"ז התקנה היא עצם החיוב שבועה ושלא יהיה נאמן בל"ז. וצ"ע למה צריך להפקר בי"ד ותקנה- למה לא יהיה תנאי ביניהם שלא יהיה נאמן אלא בשבועה. ואם נאמר כחזו"א, שתנאי שדעתם לעבור ע"ז חשיב קציצה,

מב). וממשיך שהט"ז כתב שהוא איסור דאורייתא, ולא ברור אם ר"ל על הזקוקים או על היתר מהר"ם. ובפשטות כונתו לזקוקים, ובלחם הפנים לקמן נראה שלא כן, אבל כתב הבית אפרים שהוא הבין שכונת המג"א על היתר זקוקים ולא על מהר"ם וזו טעות ע"ש.

מג). בהוצאת מוסד הרב קוק. ומקורו מספר מעלת היוחסין.

י"ל שדעתם היה כמו בזמננו שלא נשבעים אלא מתכונים לשלם^{מד}. וא"כ אם יתנה בעצמו את חיוב השבועה יהיה בזה קציצה, כי דעתו לא להשבע אלא לשלם, אבל אם זה תקנה ש"ד. ושמא גם תוס' יודו, כי זה לא ב' שלבים אלא שאינו נאמן אלא בשבועה וכל שלא נשבע בעצם מתנה ישירות על עצמו שאינו נאמן בטענתו, ומשו"ה ישלם.

ד. וגם לאחר התקנה צ"ב אם הוא בגדרי שבועות השותפים או שזה דין מיוחד שהוא לא נאמן בלא שבועה. ויש בזה ב' נפק"מ, עיין בגדי ישע שם שבשבועות השותפים לא יורדים לנכסיו וכו'. והשאלה הגדולה היא אם צריך שהוא יישבע רק על דבר סביר שיתכן שהוא קרה שע"ז בי"ד ישביעו, שדבר שברור לכולם שלא קרה אין לגביו טעם לשבועה. ולכן יש טוענים (עיין קונטרס תקנת הריבית בבנקים ח"א לר"י לגדוי עמ' כ"ז ועוד) בפלגא מלוה שכל שאחוזי הריוח שהנותן דורש עבור הפלגא פקדון לא ריאלים הרי ל"ש על שיעור זה שבועות השותפים ובי"ד לא יזיקו שבועה ע"י, וא"כ לא מהני התנאי שבלא שבועה לא נאמן. וערערו על כל מיני עסקאות בגלל זה.

ולכאורה בנתיבות מבואר שלא ס"ל לבעיה זו, כפי שיבואר. בשלטי גיבורים כתב שאי אפשר לחזור מעיסקא והקשו שבשו"ע מפורש שאפשר ואיך הביאו הפוסקים (סמ"ע חו"מ ע"ד סק"ז) את דבריו, עיין כמה תירוצים. ובנתיבות כתב שכשם שלדין דורשים שבועה, ובלא שישבע דורשים תשלום כמה שקצבו, ה"נ אע"פ שאפשר לחזור מ"מ ידרוש הנותן שאם לא ישבע ישלם ריוח כמה שהיה אמור להרויח עד סוף השנה. וא"כ מפורש בדבריו שלא היה לו בעיה להכפיל את הקצבה שדורשת שבועה, לכה"פ פי שתיים עשרה. ובטור האבן כתב שזה פתרון גם על אופן שמת המקבל, שהיורשים צריכים להביא לנותן מה שקצב עם אביהם, שאמרינן שאם לא ישבעו נקבע עם אביהם לשלם כפי מה שאמור היה להרויח עד סוף השנה לפני מותו. וקשה מאוד לומר שכל זה בגדר רמת רווח מסתברת.

מד). עיין שבות יעקב (חלק ב סימן קפ"ד) שבעיסקא דידן אין פועל יכול לחזור בו כמ"ש בשו"ע כיון שמקבל עיסקא אינה על דעת להתעסק אלא רק קוצצים ריבית והעיסקא היא רק אפשרות להשבע. ולכן אין לנותן דרישה שיעבוד, ואין טענה שהוא רוצה לחזור בו משום פועל יכול לחזור בו בחצי היום. וזה ראייה ברורה שגם בזמננו לא היה דעת להשבע, אלא לשלם דבר קצוב. שאל"כ יוכל הנותן לדרוש שיעבוד כדי שאם ישבע לא יפסיד כל הריוח

ה. ולנתיבות, כפי הבנת האחרונים שזו תקנה להשבע, י"ל שאינו כלל בגדרי שבועת השותפים אלא זה דין שאינו נאמן לטעון בלא שבועה וא"כ ל"ק.



שיטת טור האבן

א. אכן, יש שיטה אחרת, והיא שיטת הטור האבן שהובאה בפוסקים. עיין בשו"ת טור האבן בסוף הספר (סימן מ"ה) יש תשובה על עיסקא שמת הלוח ורצו לגבות מהיתומים. ודן שהרי אביהן יכול להשבע ולמה לא נטען להם וכתב: "אומנם נראה דהתקנה היה מן מהר"ם מקרקא שכל זמן שלא ישבע שלא הרויח מחויב לשלם כפי ההשמה רק השבועה הוא במקום הפרעון שכיון שנשבע שלא הרויח אזי פטור מעיסקא וכל זמן שלא נשבע הוא חייב לשלם רק היה תנאי שבשבועה יכול לפטור א"ע". ולפי"ז היתומים למעשה לא נשבעו ולכן הם חייבים, הרי שכתב שאין התשלום קנס או פשרה על מה שלא נשבע אלא מראש המקבל מתחייב לשלם כסף, ורק שאפשר להפטר בשבועה. ולכן כיון שלמעשה אביהם לא נשבע הם חייבים באופן ודאי את הכסף ול"ש ע"ז טענת פטור.

ב. וצ"ב טובא, דא"כ זו ריבית קצוצה, שהרי המקבל מתחייב כסף ורק יש לו אפשרות להפטר, ולכל היותר הוא צד אחד בריבית שקיי"ל שאסור. ובהרבה ראשונים מבואר שזה דאורייתא וכך מבואר בירושלמי (עיין סה"ת וב"י וכו' מש"כ בזה במקומו).

ג. ועצם דבריו יש פוסקים שחלקו עליו, עיין פתחי תשובה (חו"מ ק"ח ד') מחת"ס ומשו"ת בגדי ישע הנ"ל, שזה רק בגדר שבועות השותפים. ואם זו התחייבות - זו ריבית גמורה. ואף שיש אפשרות להשבע מ"מ כיון שכלפי היורשים אין אפשרות זו, א"כ אסור לו לעשות תנאי שיגרום ליורשים לשלם ריבית קצוצה עיי"ש באריכות^(מה).

ד. אבל בנחל יצחק (סימן ס"ו) האריך לקיים דבריו, וכן בבית יצחק (יורה דעה חלק ב סימן א'). וכבר התבאר שגם בגר"ז מבואר כדבריו ויתבאר שגם בתשובות רמ"א מבואר כן. וכנראה גם בבינת אדם (ס"ק י"א).

מה). וכתב שאע"פ שהוא היה גאון מפורסם מ"מ לא צדק בזה.

ואלו דברי הנחל יצחק. הוא מביא חת"ם סופר (חור"מ קל"ו) שבאמת פטר את היורשים ומשום טענינן שלא הרווחתי, דלא כטור האבן, וכותב: "אבל ראיתי בספר עצי לבונה ליו"ד (סי' קע"ז סעיף ל"א) שכתב גם כן כמו שכתב הטור האבן הנ"ל להתקנה של מהר"ם ז"ל היה דכל זמן דלא ישבע לא הרווחתי יהיה חייב לשלם הרבית כפי השוואתם, ומהאי טעמא אינו יכול להטיל קבלת חרם ולא להפך השבועה על המלוה, וזהו הכל כדברי הטור האבן הנ"ל, והביא כן בשם השל"ה. וחפשתי ומצאתי כן בשל"ה (דף צ"ה ע"ב) שכתב להדיא דאינו נאמן על הריוח עד שישבע בנקיטת חפץ לא הרווחתי, ואף דעל פי דין היה מקום לומר דלא יצטרך לישבע בנקיטת חפץ רק היסת ואם אינו טוענו ברי יהיה סגי בקבלת חרם, מכל מקום תקנו הכא דיהיה חייב שבועה בנקיטת חפץ משום מתנה שומר חנם להיות כשואל כו' ע"כ לשוננו. וכוונתו למה דמבואר בסי' צ"ג (סעיף ד') דיש חולקים דמקבל עיסקא א"צ לישבע אם נותנים לו שכר עמלו וכמו שכתבו התוס' בשבועות (דף מ"ח ע"ב [ד"ה דמורו]), ועם כל זה בעיסקא דידן מחוייב לישבע בנקיטת חפץ מחמת התקנה שהתחייב את עצמו בזה, וכן כתב הנתיבות (בסי' צ"ג ס"ק ג') דנוהגין בעיסקא דידן להשביע כשטוען לא הרווחתי וכבר הקדימו השל"ה". והנחל יצחק כתב שאין ראיה מהשל"ה שבמת חל חיוב, אע"פ שאינו יכול להשבע, שי"ל שאונס לא להשבע לא התחייב. ומ"מ מוכרח שהחיוב חל מיד ולא בזמן שלא נשבע, שאל"כ היה יכול לחזור בו כמו כל קנין לאחר ל'. וע"כ שעכשיו התחייב כסף ורק התנה שיכול להפטור בשבועה, עיי"ש.

ה. ויש בזה נפק"מ גדולה לדינא, כמ"ש שם שחל שיעבוד נכסים מיד, ואפשר להקנות את הריבית בכתיבה ומסירה מיד. "כל שכן בנידון דידן דאם יהיה הלוח שב ואל תעשה ולא ישבע לא הרווחתי יהיה חייב לשלם הריוח כפי קצבתם, על כן שפיר מקרי דבר קצוב וגובה ממשעבדי משום שהתחייב את עצמו בעת כתיבת השטר על כל מה שיעלה הריוח כמו בהא דסי' ס"א (סעיף ז') הנ"ל. וכיון דהוי התחייבות מעכשיו בעת כתיבת השטר על כל מה שיעלה הריוח ע"כ נקנה בכתיבה ומסירה אף הרבית שעלה מקודם המכירה ולא מבעי היכא שגובה ממשעבדי ואף היכא שאינו גובה ממשעבדי אם אינן חתומין בו שני עדים גם כן נקנה כמו כל כת"י כנ"ל, אם כן נתבאר דלא מבעי הרבית שאינו על פי היתר עיסקא כמו על פי היתר זקוקים וכהנה ואף הרבית על פי עיסקא גם כן נקנה בכתיבה ומסירה".

ו. ומ"מ פלא איך מותר משום ריבית לקצוץ דבר קצוב, ורק לעשות תנאי שיכול להפטר. ובנתיבות שלום האריך בזה טובא. וכתב שהוא ע"פ התשובות רמ"א סימן פ' שכתב שאיסורו של הרי"ד של דבר קצוב מותר בצד אחד בריבית, שרק משום אתי לאחלופי ואין בזה בצד אחד, וזה ממש דינו של טור האבן.

ז. אלא שבפעם זה תמוה מאוד שהרי"ד כתב זאת רק כאשר כל האחריות חלה על הנותן, ואילו כאן זו עיסקא רגילה. וברמ"א עצמו ג"כ צ"ב שאיירי באחריות על הנותן, וכבר האריך לתמוה כן בשער דעה (קע"ז ד). ומ"מ איך יתכן להתיר ד"ו. אבל כנראה שהוא כדברי הט"ז, שהרי"ד לא כתב כן משום אחריות על הנותן, אלא זו רבנות בעלמא, והטעם לדבריו הוא משום שקוצב בב' שלבים, קודם פלגא ריוח ואח"כ קונה ממנו בקציצה. וה"נ נצטרך לומר בכל עיסקא על דבר קצוב שאינו במקום הפלגא ריוח, אלא אחרי שקבע שוב קונה ממנו. וכיון שנותן אפשרות להפטר בשבועה הוא צד אחד ומותר כפי שפסק בתשובות רמ"א ולט"ז באמת זה ישוב טוב ולכאורה אכ"ג גם בתשובות הרמ"א מבואר להדיא כט"ז.

ח. ולדעתי אין זו כוונת הרמ"א, אלא ההיתר הוא כמו שמאריך שם, כיון שכתבו בלשון מכר שקונה הפונדק אע"פ שלא התכוונו לזה אלא למלוה עם היתר מכירה. די בזה להתיר. וע"ז הביא את ר"י מאורלינש, שריבית דרך קנס מותר. ושער דעה תמה מה הראיה לנידון הרמ"א. וכוונתו לומר שהתם ג"כ קנס מתרבה כונתו לריבית כמו שהאריכו הפוסקים שם, ולכן אסרו. ור"י מאורלינש התיר אע"פ שכוונתו לריבית כיון שהוא בלשון קנס וה"נ בדרך מכירה. וזה דברים ארוכים - מחלוקת הצמח צדק עם הט"ז. והפרמ"ג מצדיק את הצ"צ וכן בבית לחם יהודה ובבכור שור, כל שאין צד שהמקח יתבטל משום שיאבד החפץ. והחוו"ד אסר משום ריבית ויש בזה דברים ארוכים, ומ"מ לכאורה זו כוונת הרמ"א.

ט. וכ"ז מפורש שם בלא ספק. אבל אח"כ כותב שגם לחלוקים על הרי" מאורלינש יש להתיר כאן ונראה מלשונו שעכשיו אינו הלואה גמורה אלא רק צד אם יתבע, עיי"ש היטב, ואז מקשה מהרי"ד. וא"כ יתכן הפירוש כמש"כ בט"ז. ואם מוסב למעלה על היתר מכירה הפירוש יהיה שהביא את הרי"ד רק כקושיה, שכיון שאסור באחלופי ה"נ בדרך מקח, ותירץ שבצד אחד לא נאמר דין זה, וא"כ אין מקור לכל הסברות הנ"ל ול"ש כלל לט"ז.

י. יש עוד נפק"מ בהגדרת טור האבן. עיין דברי גאונים (כלל ע"ט סעיף ד'), שאין מחרימים את התובע שאינו מבקש שבועה בחינם, כפי שעושים בכל שבועה, שאינו דרישת שבועה אלא תנאי. ומביא שהבית שלמה (יו"ד ח"א סוף סימן קס"ו) השיב ע"ז שכיון שאין חיוב שבועה, כמ"ש הנתיבות, אלא רק מתקנת מהר"ם אין להחמיר עליו ללא חרם. והדברי גאונים כתב שמש"כ הנתיבות שזה תקנה רק כאשר לא פירשו בשטר ולא כאשר פירשו. ומ"מ אם התנו בלא חרם ודאי וכו'. ומ"מ הבית שלמה לא ראה את הטור האבן בפנים, כמ"ש הוא עצמו. שזה תנאי בעלמא ואם לא ישבע אדרבה הוא חייב לשלם כסף.

ומ"מ לדבריו לכאורה צריך להיות דבר שמי שרוצה לקנות את צד הריוח מוכן לשלם עליו, אבל קציצה על יותר ממה שאמור הפלגא פקדון להריוח בכללותו אין טעם שיהני. ועיין בברית יהודה שמביא כן מהגר"ד לנדוי. ועיין בקיצור דיני ריבית (קו"א עמ' שכ"ד) שמביא כן מהגרש"ז אויערבך שלקצוץ יותר מהעולה על הדעת הוה ריבית קצוצה אבל לא מדבר על טור האבן אלא על עצם הדין.

יא. ואף שהחת"ם סופר חולק על דינו של טור האבן ביתומים. לכאורה היתר העיסקא של החת"ם סופר בליקוטי תשובות (סימן י"ז^ט) מקל הרבה יותר מזה. שלכאורה מתיר את ב' השלבים של הט"ז, באופן שהמקבל או הנותן יחליט אם רוצה לעשות כן או לא, בלא שום צירוף נוסף ובלא צד אחד, מלבד שתלוי בהחלטה, אבל מתיר גם החלטה של הנותן ובתוס' כתבו שצד אחד רק המקבל וצ"ע.

שזה לשון השטר שרשם מפי רבו ר"נ אדלר: "נוסח כתב ללוות עפ"י היתר עיסקא כל הנ"ל קבלתי עלי בתורת עיסקא למחצית שכר והפסד עפ"י תיקון חזו"ל, ושכר טרחות קבלתי, והברירה בידי ליתן בעד חלקו סך כך וכך: (ויחתום שמו)

אבל במכירת חילוף - כתב (וועקסעל) נהפוך הוא, שהקונה נותן למוכר, וזה נוסחו: הן אמת וצדק שנתתי לפלוני כך וכך מעות למחצית שכר והפסד עפ"י תיקון חזו"ל, והברירה בידו ליתן בעד חלקי כך וכך, ונתן לי בטחון גמור על הקרן ורווחים הנ"ל ח"כ (על פלוני ופלוני), ויהי לפלוני כתב זה לראי' באם שיגיע זמן

מו). ומקורו מליקוטי חבר בר חיים ח"ד עמ' ג' מועתק מפנקס מהר"ם שי"ק.

פרעון ח"כ הנ"ל לפלוני הנ"ל ולא יגיע לחלקי ריווח כפי סך הנ"ל עפ"י אופן, אזי מחויב אני להחזיר המותר מפרעון ח"כ הנ"ל לפלוני הנ"ל: [כאן חסר].

כל זה כתבתי מפי מרן נ"י מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר בדיו בעת הפרדי ממנו בפירודא יום ה' ג' כסליו תקו"ם לפ"ק. והעתקתיו בכאן, פרוסטיץ, אור ליום ג' ח' ניסן תקמ"ח לפ"ק.

ולכאורה בפירוש מתיר לקנות את צד הריוח של הפלגא פקדון בדבר קצוב בלא להוסיף שע"י שלא ישבע ועד"ז¹². עיין בספר קיצור דיני רבית המצויים לר"י שרייבר בקו"א (ס"ג), שהביא שהגר"מ שטרנבוך פירש שלא עשו את תקנת מהר"ם אלא עיסקא רגילה, כמו בזמן חז"ל. ומ"מ מבואר שהתיר צד אחד, גם שתלוי בדעת הנותן. עיי"ש שהוא ר"ל שההיתר עם מהר"ם, אבל מ"מ מבואר שהתיר לקנות גם בהחלטה של הנותן, וזה חידוש גדול. וע"כ שפסקו את ההיתר של הרמ"א, שאיסור הרי"ד חל רק כאשר ודאי. ומבואר שאי"צ צד אחד בדיני צד אחד שלזה צריך דעת נותן, כמ"ש התוס', אלא עצם הספק.

יב. עיין בברית יהודה (פרק ל"ה סעיף ט"ז): "התנו ביניהם למחצית שכר אלא שאם ירצה המתעסק לסלקו בסכום קצוב וכן כשבתחילת העיסקא התנו למחצית שכר ובאמצע רוצה המתעסק לסלקו בדבר קצוב מותר". עיי"ש בהערות שהוא ע"פ תשובות רמ"א הנ"ל. וכן מביא מהר"ם לובלין (קל"ה) עיי"ש אם מבואר כן וכן תשובות צמח צדק (יו"ד פ"ו). ושם כתב שמותר אפילו בלא ניכוי כאשר אין ריוח, ושזה מוכח מתשובות הרמ"א הנ"ל. וכן בקונטרס הסמ"ע התיר לקנות את צד הריוח ולא התנה שיעשה נכוי, עיי"ש.

יג. אלא שכ"ז כלפי החלטה של המקבל, אבל בחת"ס לכאורה התיר גם החלטה של הנותן, ובזה ל"ש סברות הצ"צ שאינו דומה לחכיראי נרשאי.



מז). ובהלכות בית נאמן (עמ' קנ"א) דן בזה ור"ל שבסתמא ר"ל שעשו תנאי עם שבועה כמו שאיתא בדברי חיים (ליקוטים סימן ט"ז) וכ"ז צ"ע טובא.

הרב עמיהי כנרתי

קבלת שירות מאבא בן תורה*

כיון דבר תורה הוא חלשה דעתיה

איתא בקידושין לא, ב: "אמר ליה רב יעקב בר אבוא" לאביי, כגון אנא דעד דאתינא מבי רב, אבא מדלי לי כסא ואמא מזגה לי, היכי איעביד. אמר ליה, מאמך קביל ומאבוכך לא תקבל, דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתיה".

והביאור הרגיל בזה, שהאב היה "בר תורה", והיינו שהאב היה "חכם", ראה תוס' ר"י הזקן^ב. וכן הבין בבית יוסף יו"ד סי' רמ, ובכך יישב מש"כ ברבינו ירוחם (תא"ו נתיב א ח"ד, טו, ב) שמותר לקבל שירות גם מאביו^ג, שההיתר הוא רק כשהאב אינו חכם.

וא"כ מבואר בגמ' כאן חידוש, שאע"פ שהאב או הרב שמחלו על כבודם כבודם מחול, ורצונו של האדם הוא כבודו, מ"מ אסור לקבל שימוש ממנו. ובטעם הדבר ניתן לומר, מפני שהוא זלזול בכבודו ועל זה לא מועילה מחילה, ראה מש"כ היד רמ"ה, המהרש"א והמקנה. ומ"מ מאמו מותר לקבל זאת כשהיא מוחלת, שכן רק באב שהוא בן תורה יש זלזול כשמשרת את בנו.



חשש למה שבליבו

ועוד ניתן לבאר באופן אחר, שאע"פ שהאב מעצמו רצה לשרת את בנו - מ"מ אנחנו חוששים שהוא לא מחל בלב שלם, ובליבו לא ניחא ליה, וכ"כ הלבוש (יו"ד שם סע' כה): "כיון דבר תורה הוא חלשא דעתיה, ולא עביד כל כך מרצונו הטוב".

(* המאמר מוקדש בכבוד לכבוד אבי מורי ר' יוסף מרדכי שליט"א, "בר תורה" ואוהב חסד, לרגל הגיעו כעת לגיל שבעים שנה, כן ירבו.

א). י"ג "בר אבא", ראה ביד רמ"ה וכן בערכי תנאים ואמוראים ערך רב יעקב בר אבא.

ב). שהוא כידוע לרבי אברהם מן ההר.

ג). "אם היה לומד ורוצה אביו או אמו כשיבוא מבית המדרש לשמשו או לשתות מימי רחיצת רגליו, בשביל אהבה ובעבור שלומד, וכוונתם לשם שמים בזה ויש לאב ולאם נחת רוח בזה, יניח להם לעשות וזה נקרא כבודם מאחר שרצונם בזה, כך פשוט בירושלמי".

ולדרך זו מובן מש"כ הר"ן ועוד ראשונים, שאם האב מקפיד מאד בדבר יקבל בנו ממנו.

ולעצם הדבר שאנחנו חוששים למחשבת הלב גם כשהיא הפוכה ממעשה או דיבור מפורשים, נמצא כע"ז בב"מ (כב, א) שאפילו אמר לו בעה"ב לאדם אחר שתתן מפירותיו ללא ידיעתו - "כלך אצל יפות" וכדומה דברים מפורשים, מ"מ חוששים למה שבלבו, עיי"ש. וכן הוא ענין "סעודה שאינה מספקת לבעליה", שאסור ליהנות ממנה גם אם הבעלים התיר ואף הציע לשני לאכול מזה, ראה רמב"ם הל' תשובה (פ"ד ה"ד), ואכמ"ל. וע"ע קצוה"ח (סי' יב ס"ק א) לגבי הנידון של "דברים שבלב" מה שהביא מדברי המהרי"ט, שהשאלה האם הוא דבר שברור לכל העולם, וכתב קצוה"ח על חילוק זה ש"הוא אמיתי".

אמנם, לכאורה דברי הגמ' הנ"ל הם חידוש באומדנא לחשוש גם באופן הזה שאביו הציע לו מעצמו, לחיבת הבן. והעיר ע"ז בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רט): "והדבר תמוה ומופלא, הלוא אביו רוצה לשמשו, ולמה ייחלש דעתו, אטו נתכוון לנסותו אם יקבל".



הנהגה למעשה

וכתב בשו"ע (יו"ד סי' רמ סע' כה): "אם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו אלא א"כ האב בן תורה" (אמנם הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש והטור השמיטו דין זה). ונמצא בספר מעשה איש (לרב צבי ירוב שליט"א, ח"ב עמ' קפג) שהגאון בעל הקה"י מזג כוס תה לבנו רבי חיים שליט"א כשחזר מהשיבה, והורה החזו"א לאחיינו רבי חיים למעשה שלא לשתות, מחמת הגמרא הנ"ל.

ובספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפ"ה) כתבו בשם הגר"ח ק שליט"א, שנער בר מצוה ההולך לחיידר ואביו מכין לו אוכל וכדו' אין בזה חשש, דלהכין אין זה כלום, ועיקר הקפידא היא במה שהאב מגיש לו. וכן אין חשש כשהאב קושר לו עניבה או מסדר לו הלולב, דאין זה נקרא שהבן מקבל שירות מאביו. וע"ע בספר חוט שני לגר"נ קרליץ שליט"א (על יו"ד שם), שהאריך בגדר המעשי של הדין הנ"ל.

וכתב בספר הנפלא "יושר הורי" לג"ר יוסף הכהן רפפורט שליט"א (עמ' קח):
 "ויש להדגיש דשאלות אלו וכיו"ב מצויות טובא, כיון דבגמ' מבואר הטעם דלא
 תקבל מאבוכ' כיון דבר תורה הוא, ולא נזכר כיון שהוא תלמיד חכם, אלא 'בר
 תורה', כלומר שעיסוקו בתורה, כמצוי האידנא באברכים הלומדים בכלל, ואם על
 כל דבר שעושים לבן אסור לקבל מהם שכיח טובא להכשל בזה".



פשט חדש בגמרא: האב בר תורה ולא תלמיד חכם

הנה בספר משאת המלך (לגרש"מ דיסקין זצ"ל, ר"מ ישיבת קול תורה) בספר על
 הרמב"ם סי' פ' ועל מסכת קידושין אות רעא, כתב לבאר פשט חדש ונפלא
 בגמרא: "והעירני הגרב"ש דויטש שליט"א דלשון זה בר תורה אינו מהלשונות
 המקובלים לתלמיד חכם בש"ס". ונראה דביאור חלשה דעתו הוא שהרי בביטול
 ת"ת של אביו בשימוש הבן הוא לפי שהבן נבון ומשכיל יותר ממנו, ומזה חלשה
 דעתו", וזה אינו שייך אלא באם אביו שייך ללימוד תורה", וזה המכוון באמרו בר
 תורה". ויתכן שהוא כיוון בזה לדברי ראשונים - הרמ"ה והמאירי.

דהנה כתב הרמ"ה (מכון אופק) בסוגייתנו: "ואע"ג דהאב שמחל על כבודו כבודו
 מחול וכו'". ומזה שכתב מחילת האב ולא מחילת רב, ניתן לדייק שהאב הוא בר
 תורה ולא רב, ואתינן מדין כבוד האב".

ויותר מפורש נאמר במאירי: "ואם היה הבן תלמיד חכם ורצו אביו" ואמו
 לשמשו, יקבל מאמו ואל יקבל מאביו", שמכיון שהוא בן תורה יש לו בזה
 (ד. בתלמוד הבבלי. אמנם בתלמוד הירושלמי ובמדרשים שונים נמצא תדיר הכינוי "בן תורה" ובמובן של
 ת"ח, וצ"ע).

ה. כביאור זה של ה"חלשה דעתיה" מפני שנראה בכך שהבן גדול מאביו בתורה, כתבו כן גם בנחלת
 משה ובמנחת נתן על קידושין שם.

ו. נראה כוונתו שכל אב שייך למצוות ת"ת, מפני שהוא מצווה בכך [בש"ס המילה "בר" בסמיכות
 לעיתים כוונתה שאכן בפועל הוא כך, כגון "בר קטלא", ולעיתים הכוונה שיש אפשרות ושייכות לזה,
 וכגון "בר גיבול" (שבת יח, א) ו"בר אכילה" (שבועות כב, ב)].

ז. ראיתי דיוק יפה זה מהרמ"ה בספר תורת הכיבוד לרב ברוך חורש שליט"א, עמ' נו.

ח. לא כתב כאן שהאב ת"ח, ומשמע שכל אב.

ט. כנ"ל בהערה הקודמת.

חלישות הדעת", ומבואר בלשונו שהבן הוא ת"ח, והאב הוא רק בן תורה (ולא ראיתי בשאר ספרי זמננו שהעירו על פשט חדש זה^י). והיינו ש"בר תורה" הכוונה לאב, שאמנם אינו ת"ח אבל הוא שייך למצוות לימוד תורה, והבן היה ת"ח, וחלשה דעת האב מדבר זה. ואע"פ שאין בזה ממש קנאה, שהרי קיי"ל שאין אדם מתקנא בבנו ובתלמידו^{יא}, מ"מ תתכן בחינה של חולשת הדעת.

ולפי הפשט הנ"ל מבואר מדוע נקטה הגמרא "כגון אנא דעד דאתינא מבי רב"^{יב}, והיינו דוקא כך שהבן לומד תורה. ומילת כגון לעיתים פירושה דוקא כך, ראה היטב בשד"ח (כללים, מערכת כ כלל ז).

ולפי הפשט הנ"ל יוצא שאם האב ת"ח ובנו פחות ממנו, אין לנו מקור לחדש ולומר שתהיה לו חולשת הדעת אם ירצה לקבל בנו ממנו אחר מחילתו.

ואע"פ שלמעשה אין לזוז מהפשט המקובל בגמ' ונפסק בשו"ע שאין לקבל שירות מאביו אם הוא "בן תורה", מ"מ נראה שהפשט הנ"ל מתיישב היטב בגמ', ויתכן לחוש לו לחומרא, כגון שהבן יותר חכם מאביו.



י. והואיל וכמה ידידים חכמים ובני תורה לא הסכימו למש"כ ללמוד בדעת המאירי (וגם אני איני טוען להכרח, אלא שמ"מ נראה מאד במאירי שלזה התכוון), חיפשתי באוצה"ח ובס"ד מצאתי חבר לי בספר עטרת שמואל - כיבוד אב ואם (לרב יאיר גולדשטון שליט"א) עמ' מט, שגם כתב שזו משמעות לשון המאירי, עיי"ש.

יא. סנהדרין קה, ב.

יב. מה שתמה ע"ז בבן יהוידע: "יש לעיין למאי איצטריך למימר עד דאתינא מבי רב, לימא בקיצור כגון אנא דאבא מדלי לי כסא ואמא מזגה לי היכי אעביד, ומה לו להודיע אם עושים לו זאת בעת שבא מבית המדרש או בשאר עיתים". ושם כתב ליישב כוונת הגמרא, שאפילו אם בא מבית המדרש, ומסתבר ששמחים על לימוד התורה, מצורף לחיבת הבן, בכל זאת לא יקבל.

הרב יעקב אהרן סקויעליץ

מח"ס אהל יעקב

ירושלים

אם מותר לרופא שיניים לטפל באביו ואמו

שאלה

בס"ד ערב ראש חודש מנחם אב.

לכבוד הגאון החשוב ידידי היקר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס הנועדים לתהילה גם אני אודך ופרדס יוסף החדש וש"א"ס. ראשית כל אני מודה למע"כ על הספרים היקרים שו"ת מעדני מלכים ב' חלקים, ומאוד נהניתי מהספרים היקרים של זקינו הגדול זיע"א.

וראיתי שהוא דן שם בחלק א' אודות אם מותר לבן לספר את אביו שיש לו פצעים בראשו, ומאחר שכעת אני עוסק בסוגיא בסנהדרין דף פד: לגבי אם מותר לבן להקיז דם מאביו לחיבת הקודש למע"כ שליט"א הנני מצרף כמה מחשבות בשאלה דומה, אודות רופא שיניים שהוא מומחה ורוצה לעשות טיפולים להורים שלו - האם יש בזה איסור משום הקזת דם וחבלה לאביו ואמו, או מאחר שיש לו מומחיות ונוח להם ללכת אצלו יותר, וגם הוא עושה את העבודה בחינם, מותר ואין חשש, ע"כ הספק.



תשובה

נלענ"ד שיש כאן כמה צדדים שנוכל לצרפם כדי להקל בנידון דידן בשופי, ובפרט אם האב או האם מעדיפים לעשות את הטיפול דווקא אצל בנם וכן אם הם מוחלים לו על הכאבים והצער [והרוצה למנוע מזה כשיש רופא אחר תע"ב].

והנה, הסוגיא של טיפולים רפואיים להורים היא סוגיא ארוכה, ומקומה ביורה דעה (סימן רמ"א סעיף ג'), על יסוד דברי הגמ' וראשונים. בעצם יש לברר כאן כמה נקודות:

א. מאחר ודין הפשוט המובא מדברי הגמ' ושו"ע הוא שאסור לעשות חבלה והקזת דם לאביו ואמו, יש לשאול מדוע ניתן להמציא היתרים כאן. ובאמת משום כך עלינו לברר אם ניתן לעשות טיפול על ידי בן, אם הוא עושה בחינם ואילו רופא אחר לוקח כסף.

ב. מה שכתבו הראשונים שאם אין רופא אחר מותר להשתמש עם הבן הרופא - מה הגדר בזה? האם הכוונה היא דוקא אם אין רופא אחר במקום, או שאפילו אם יש שם רופאים אחרים, אלא שאין הם מומחים כמו הבן, או שיש רופאים אחרים אלא שנוח יותר להשתמש עם הבן, או מטעם צניעות וכדומה.

ג. אם מועיל בכה"ג שאביו או אמו מוחלים לו על הכאבים והקזת דם. ונשתדל לבאר את הסוגיא תחילה בביאור דברי הגמ' והראשונים שדנו בזה ואח"כ נפרט פרטי פרטים ודוגמאות למעשה, כדי להגיע בס"ד למסקנא למעשה.



מקור האיסור להקיז דם מאביו ואמו

הנה מקור דין זה בסנהדרין (פ"ד ע"ב), איבעי' להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, רש"י פירש היינו שמותר כיון שלעצמו היה עושה כן, גם לאביו מותר. רב דימי ב"ח אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור, אף מכה אדם לרפואה פטור, רב (וגרסת הרי"ף רב פפא) לא שביק לי' לברי' למישקל לי' סילוי, מר ברי' דרבינא לא שביק לי' לברי' למיפתח לי' כוותא, דלמא חביל והוה לי' שגגת איסור, א"ה אחר נמי, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק וכו' עיין שם.

אם כן, לפי הטעמים הראשונים, משום ואהבת לרעך ומשום לימוד ממכה בהמה, היה צריך להיות מותר להקיז דם לאביו. אולם מבואר בהמשך הגמ' שלמעשה רב [פפא] לא הניח בנו להוציא לו קוץ שהיה תחוב בבשרו, ולא הניחו לפתוח כויה כדי להוציא הליחה ממנה, שמא יחבול בו ונמצא שיעבור בשוגג באיסור חבלה. ועל זה שואלת הגמ' א"כ מדוע באדם אחר כן מותר להוציא, הרי הוא חובל בו בשוגג, ומתרץ הגמ' משום שאדם אחר עובר בשוגג על לאו ואילו הבן עובר בשוגג על איסור שיש בו חיוב חנק, וממילא העבירה חמורה יותר.



ביאור דברי הראשונים בסוגיא הנ"ל

יש לעיין מדוע לא הניחו האמוראים לבניהם להוציא קוץ או להוציא ליחה מכויה, ובאמת כבר נחלקו בזה הראשונים האם הוא משום חשש שמא יחבלו בהם, ומשום כך נחלקו גם כן בהבנת הגמ' ברישא במה שנאמר להתיר משום ואהבת לרעך כמוך. שמא מעיקר הדין מותר, כמ"ש הגמ', כיון שעושה כן משום רפואה, ולא הניחו האמוראים לבניהם לעשות כן כיון שהיו שם אחרים, ועדיף שאחרים יעשו את זה מספק שמא יחבלו בהם.

הרמב"ם בפרק ה' מהל' ממרים ה"ז כתב וז"ל: "המקזי דם לאביו או שהי' רופא וחתך לו בשר או אבר פטור, אף על פי שהוא פטור, לכתחילה לא יעשה, או להוציא סלון מבשר אביו או אמו לא יוציא, שמא יעשה חבורה, במה דברים אמורים כשיש שם אחר לעשות אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין הרי זה מקזי וחתך כפי מה שירשהו לעשות". הרי שרואים מדברי הרמב"ם שמעיקר הדין מותר, ולכן כשאין אחרים מותר.

הרי"ף והרא"ש שם נקטו כדברי רב פפא, שיש איסור להוציא את הקוץ או להקזי דם וכדומה, ולא הזכירו את דברי הרמב"ם שאם אין אחר מותר. ויש לעיין האם נחלק הרמב"ם עם הרי"ף והרא"ש אפילו במקום שאין שם רופא אחר או לא. וכבר הקדים בזה בבית יוסף (סימן רמ"א סעיף ג') שהבין שנחלקו הרי"ף והרמב"ם האם נחלקו האמוראים או לא, וז"ל: "כתב הטור, לפיכך היה לאביו קוץ תחוב בבשרו לא יוציאנו שמא יבא לעשות בו חבורה וכן אם מקזי דם או רופא לא יקזי דם לאביו וכו' במה דברים אמורים כשיש שם אחר לעשות וכו'. כל זה דברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות ממרים (ה"ז). וטעמו מדגרסינן בריש פרק הנחנקין (פד:): איבעיא להו בן מהו שיקזי דם לאביו רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט יח) כלומר לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה (שם כד כא) מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור רב לא שביק לבריה למישקל ליה סלוא מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוונתא פירוש כויה להוציא ליחה ממנה דילמא חביל והוה ליה שגגת חנק. ומשמע ליה להרמב"ם ז"ל דרב מתנא ורב דימי להיתרא פשטוה ופטור דאמר רב דימי פטור ומותר הוא דומיא

דפטור דאמר במכה בהמה ועובדא דרב ודמר בריה דרבינא לא פליגי אפשטא דרב מתנה ורב דימי דפשטוה להיתרא דרב ומר בריה דרבינא כיון דהוּ משכחי אחריני דלעבדו להו לא שבקי לברייהו למיעל לבית הספק אבל אי לא הוּ משכחי מאן די עביד להו שבקי לברייהו וכדפשטוה רב מתנא ורב דימי. אבל הרי"ף (יט.) והרא"ש (סי' א) כתבו כלשון הזה איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו ואסיקנא רב פפא לא שביק לבריה למישקל סלוא מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא. נראה מדבריהם שהם סוברים דעובדא דרב ודמר בריה דרבינא פליגי על פשיטותא דרב מתנא ורב דימי וקיימא לן כרב ודמר בריה דרבינא. וכ"כ רבינו ירוחם (נ"א ח"ד טו ע"ד) בשם הרי"ף שאין הבן מקיז דם לאביו^(א).

הרי רואים מדברי הבית יוסף שהבין שנחלקו הראשונים אם יש מחלוקת בין האמוראים כשאין רופא אחר או לא, ונראה שהסיק לפסוק כדברי הרי"ף והרא"ש, שאין חילוק בין אם נמצא שם רופא אחר או לא, וממילא החמיר לעשות הקזת דם וכדומה. וכך כתב בשו"ע (סימן רמ"א סעיף ג'). ובסמוך נבאר אם כן הוא דעתו להלכה למעשה והאם בני הספרדים יכולים להקל כדברי הרמב"ם.

עוד נזכיר את דברי הרמב"ן (שהובאו בבית יוסף ובב"ח שם) בספר תורת האדם, שכתב בתחילה דלא פליגי אמוראי, דיש לחלק בין הקזה להוצאת סילוי, דבהקזה החבלה גופא לרפואה היא ומותר, אבל הוצאת סילוי ולמפתח לי' בועא אפשר בלא חבלה, ואם יעשה חבלה הוה שלא לצורך רפואה ואסור, ואם ימית על ידי הקזה בנו ואחר שוין עיין שם. וכה"ג ס"ל לרבינו ירוחם (נתיב ראשון חלק ב') שהובא בלח"מ שעל הרמב"ם שם עיין שם. ומכל מקום, מסקנת הרמב"ן כהרי"ף, ואף בהקזה אסור לבנו, "כיון דאיכא אחרינא לא שבקינן לברא למעבד הכי דלמא חביל בי' טפי ממה שהוא בדרך הרפואה", ומיני' דאף להרי"ף שרי היכא דליכא אחר עיין שם.

א). והנה אם מוציא דם מאביו ואמו יש לעיין האם הוא עובר באיסור דאורייתא או דרבנן. ראיתי בספר החשוב משנת כהן (ביאור הלכה ד"ה שמא) שכתב דמסתבר שאם יוציא דם יעבור על איסור דרבנן, כיון שעושה לרפואה אין בזה איסור תורה. וכ"כ במנחת חינוך מצוה מ"ח אות ה'. וביאר שם שלדעת הרמב"ם אם אין אחר מותר, פשיטא שאם אח"כ יצא דם בפועל אין איסור מן התורה כיון שמעיקר הדין שרי, ואילו לדעת הרי"ף והרא"ש יש לעיין אולי הם פוסקים שאיסור חבלה אסור מן התורה או מדרבנן עי' שם.

ראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן כ"ז) שהקיף את הסוגיא הנ"ל והסיק שיש ד' שיטות בסוגיא: א' דהכל אסור לבנו, בין הקזה וחתוך אבר וכיוצא בזה ובין הוצאת סילוי ומפתח בועא וכיוצא בזה, ואף בדליכא אחר; ב' דהכל שרי היכא דליכא אחר; ג' דהקזה וחתוך שרי אף בדאיכא אחר, והוצאת סילוי ומפתח בועא דוקא בדליכא אחר; ד' דהקזה וחתוך דוקא בדליכא אחר שרי' והוצאת סילוי ומפתח בועא אף בדליכא אחר אסור.



ביאור שיטת השו"ע והרמ"א

והנה פסק השו"ע שם כדברי הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים דהכל אסור אף בדליכא אחר, והרמ"א פסק כדיעה ב', דהכל שרי בדליכא אחר. ויש לעיין במה שכתב השו"ע, וז"ל: "היה קוץ תחוב לאביו, לא יוציאנו, שמא יבא לעשות בו חבורה. וכן אם הוא מקיז דם, או רופא, לא יקיז דם לאביו ולא יחתוך לו אבר, אף על פי שמכיון לרפואה". האם כוונתו דוקא בדאיכא אחר או אף בדליכא אחר אסור.

וכבר העיר בזה הב"ח, שכתב דלא כתב השו"ע לחלק בין בדאיכא אחר ובין בדליכא אחר דסבירא ליה להחמיר כהרי"ף והרא"ש ורבינו ירוחם דאסור אפילו בדליכא אחר. והקשה הב"ח דאם כן היאך סתם הטור דבריו להקל כהרמב"ם ולא הביא את דעת הרא"ש שאוסר. "אלא הדבר ברור לדברי הכל לא קמבעיא לן בן מהו שיקיז לאביו אלא בדאיכא אחר, דבדליכא אחר פשיטא דשרי דהתורה התירתו ורפא ירפא אלא מדרבנן קמבעיא ליה היכא דאיכא אחר ורב פפא ומר בריה דרבינא פליגי אדרב מתנא ורב דימי ואוסרים בדאיכא אחר להרי"ף והרא"ש והכי קיימא לן וכך היא דעת הרמב"ם והטור"ע' שם עוד תירוץ. ובמסקנת הדברים נראה שהבין שאף שנקט שהרי"ף והרא"ש יודו לדברי הרמב"ם כשאין אחר, מ"מ הבין שבשו"ע עצמו החמיר למעשה אפילו כשאין אחר, דלא כדברי הרמ"א. וכדברי הב"ח כתבו בשו"ת מנחת יצחק שם ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ל"ב), וכן דעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל (הובא בספר מורא הורים וכבודם).

אמנם, אע"פ שיש אחרונים שהבינו שהשו"ע לא היקל כדברי הרמ"א, וממילא יוצא שאפילו אם אין רופא אחר הוא מחמיר, ולכן בני הספרדים שפוסקים כדברי

השו"ע צריכים להחמיר, מ"מ מצאנו שיש מגדולי האחרונים שהבינו בפשיטות שאין מחלוקת בין השו"ע והרמ"א, וממילא במקום שאין אחר מותר לעשות טיפול. בספר כנסת הגדולה כאן צידד שגם דעת הרי"ף והרא"ש כהרמב"ם. אח"כ ראיתי בשו"ת אמרי בינה להגר"נ פרנקל זצ"ל (סימן ק') שדן שם בדברי השו"ע, וכתב שנראה אחרי העיון שאין כאן מח' כלל, וכבר כתב בהקדמת הסמ"ע על החו"מ כי כוונת הבית יוסף והרמ"א הייתה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל הטורים עם פירוש הבית יוסף וידע מתוכו מקום כל דין עם טעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים, וכדי שלא יזוז מזכרונם הדברים, חברו השו"ע להיות עמוד לפניהם למזכרת.

והנה יש לעיין מדוע השו"ע כתב בסתם ולא חילק בין אם איכא אחר או לא, הרי מדברי הטור ובית יוסף היה לו לכתוב בספרו שו"ע לחלק בין איכא או לא, ומ"מ נראה שהטעם שסתם השו"ע כי יש לתמוה תמיהה גדולה, מאחר שבסוף הביא הבית יוסף את דברי הרמב"ן שמפרש דברי הרי"ף והרמב"ם, וכן הטור מפרש דברי הרא"ש כהרמב"ם, א"כ איך לא הביא המחבר את דברי הרמב"ם כל עיקר אפילו בשם יש אומרים, ובפרט לפי מש"כ בכללי הפוסקים דהב"י נמשך אחר שיטת הרמב"ם אפילו נגד הרי"ף והרא"ש עי' בשדי חמד חלק ט' כללי הפוסקים סימן י"ג, וא"כ מדוע לא הזכיר הרמב"ם כאן.

ומכח קושיא הנ"ל ע"כ סתם השו"ע בחכמה, דאם יביא את שיטת הרמב"ם בשם יש אומרים יהיה נראה מדבריו דהרי"ף והרא"ש חולקים על הרמב"ם, והאמת הוא שיש לפרש שגם הרי"ף והרא"ש ס"ל כדברי הרמב"ם, ואם לא יכתוב "יש אומרים" אלא יכתוב "בד"א", כמו שכתב הטור והרמ"א, א"כ יהא נראה מדבריו דמפורש בהרי"ף דבליכא אחר שרי. לכן סתם דבריו והביא את דברי הרי"ף, וסמך על המעיין בבית יוסף שיראה שהוא הביא שם בסוף את דברי הרמב"ן, ולפי זה נראה שאין מח' וכן מה שכתב הרמ"א בד"א ולא כתב יש אומרים כדרכו בקודש נראה כמ"ש לעיל, עכ"ד. וכן ציין לדברי הבן איש חי (פרשת שופטים סימן כ"ד) שכתב כשאין אחר מותר, וראה עוד בספר החשוב משנת כהן (הל' כיבוד אב ואם עמוד קע"ו) שכתב דאע"פ שכתב הבן איש חי נגד השו"ע כמה פעמים, מ"מ שם היה במקום שפסק כנגדו לחומרא, ואילו הכא פוסק כנגדו לקולא שזה לא כדרכו של הבן איש חי, וממילא לפי הנ"ל אתי שפיר שהוא לא

חולק על השו"ע, אלא גם בשו"ע עצמו פסק כדברי הרמ"א כשאין אחר, וניחא דברי הבן איש חי עי' שם.

אח"כ מצאתי בספר נשמת אברהם (סימן רמ"א סעיף ג') ציונים והערות מס' 10 שכתב לו הגרשז"א זצ"ל וז"ל: ונלענ"ד הואיל ובשו"ע השמיט הבית יוסף את הבמה דברים אמורים שהוא מפורש בטור, מסתבר שפסק בשו"ע כהרי"ף והרא"ש דאסרו בכל ענין, ואף גם הב"ח הבין כך בדעת הבית יוסף ולא כהבן איש חי, עכ"ל.

הרי לנו שנחלקו גדולי האחרונים אם גם לדברי השו"ע מודה לדברי הרמ"א שיטת הרמב"ם שאם אין רופא אחר מותר לעשות טיפול לאביו ואמו או לא. והזכרנו שכמה פוסקים הוכיחו שנוכל להקל אף לדברי השו"ע ויש פוסקים שעדיין החמירו, עכ"פ לענין הלכה למעשה נראה שבצירוף עוד כמה פרטים נוכל להקל לפי כל הדעות, ובסמוך נתחיל לברר את הגדר של אין לו אחר, ועוד צירופים בס"ד.



היתר אם אין רופא אחר

והנה כתב הרמב"ם (פרק ה' הלכה ז' מהל' ממרים) וכן דעת הרמב"ן בתורת האדם (הובא בבית יוסף, סימן רמ"א סעיף ג') שאם אין רופא אחר שיעשה את ההקזה והאב מצטער, מותר לבן להקיז לו דם ולחתוך לו כפי מה שירשוהו לעשות. מיהו אם יש אחר עדיף שהוא יעשה כיון שיש לחוש שמא הבן יעשה יותר מהנצרך ויעבור על שגגת חנק.

הב"ח כתב שלדעת הרמב"ם הקזה וחתיכת אבר מעיקר הדין מותר לבן לעשותן, שהוצאת הדם עצמה היא לרפואה, אלא שלכתחילה לא יעשה כשיש אחר, אבל הוצאת קוץ אסורה מעיקר הדין מדרבנן שמא יעשה חבורה שאינה מועילה כלל להוצאת הקוץ. והבין עוד בדברי הטור שגם הקזה וחתיכת אבר אסורות מדינא כשיש אחר. וכתב הרמ"א בד"א, בשיש שם אחר לעשות. אבל אם אין שם אחר לעשות והוא מצטער, הרי הוא מקיזו וחותר לו כפי מה שירשוהו לעשות.



גדר אין לו רופא אחר - כמה פרטים בזה

והנה מצאנו בדברי הפוסקים שכתבו כמה גדרים באין רופא אחר:

גדר א' דהיינו שאם אין נמצא לפנינו, וצריך ללכת לרופא או אח, שאינו מצוי תדיר בכל זמן, נחשב כמו שאין שם אחר, ומותר לבנו לעשות. בשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן כ"ז אות ד') כתב כן וז"ל: "מהו השיעור דאין שם אחר, אם הכוונה דאין בכל העיר או דאין כאן בשעת מעשה הרפואה אצל החולה, לא נתבאר, ולכאורה יש לומר כיון דהאיסורא היכא דאיכא אחר נלמד מרב (ר"פ) ומר ברי' דרבינא דלא שבקו לברייהו להוציא סילי ומפתח בועא ואלו הענינים ל"ה מעשה אומן כ"כ, ושכיחי בקיאים לעשות זאת בכל עת ובנקל, כהאי גוונא אסור לבן לעשות, אבל היכא דצריכים לרופא, לאו בכל עת ובכל זמן אפשר להגיע לרופא, ובזה כשאמרו אצל הרופא שיש שם אחר, הכוונה שהוא מוכן ומזומן על אתר כמו הבנו, אז אסור להבן לעשות הרפואה, אבל בלאו הכי חשוב כמו אין אחר, ומכל שכן כעין נידון דידן שהאב חלוש וטרחא יתירה לילך אצל הרופא או לבית החולים, וכמה פעמים צריכים להמתין כמה שעות עד שאפשר להשיג הרופא, וכבוד מחו' הגאון מוהרמ"י ברייש נ"י מצריך העיר אותי לראי' לזה, ממה דאיתא בתוס' פסחים (דף כ"ה ע"ב ד"ה אי אפשר), וז"ל נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול חשוב לא אפשר, עיין שם, ועי' תוס' יבמות (ה' ע"ב ד"ה כולה, שציין מהרש"ם ע"ז בדרכי שלום ס"ז) דאי לא בוקר שני הוה אמינא דשריפת קדשים דוחה יום טוב, אף על גב דאפשר למחר, לא מקרי אפשר לקיים שניהם עיין שם, וביותר כעין נידון דידן דהוא צריך לזה בכל יום, ואם לא יתירו לו על ידי בנו בודאי יתרשל מלעשות הרפואה בזמנו הראוי ויזיק לו, או על כל פנים יהי' לו צער על ידי זה ויהי בכלל מצטערים שנזכר ברמב"ם וש"ע, ע"כ יש לצדד להיתרא, שבנו יעשה לו בעתו ובזמנו דהוי כאי אפשר באחר". וכמו שהוכיח בעל החלקת יעקב שדבר שצריך טורח גדול נחשב כאי אפשר, כ"כ בשו"ת משנה הלכות חלק ט' (סימן ת"ד) דליכא אחר היינו שאין אחר כאן ואביו מצטער בינתיים.



בענין הנ"ל עוד גדר כשאין לו אחר-אם הוא מומחה יותר

בערוך השלחן (סימן רמ"א סעיף ו') כתב שאם הוא עושה בטוב יותר מאחר, ואביו חפץ בו יכול לעשות. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קנ"ט) כדבר פשוט שאם אחר לא בקי כמו הבן הוי כליכא אחר ומותר לעשות הטיפול אצל הבן.

אמנם בספר מורא הורים וכבודם (פרק י' סעיף ט"ז) הביא ששמע מהגר"צ אבא שאול זצ"ל שיש להחמיר אפילו אם הבן יותר מומחה מאחרים, ודלא כדעת הערוך השלחן. ובספר בית יהודה הל' כיבוד אב ואם (סימן כ' אות כ"ז) כתב שיש לעי' בדברי הערוך השלחן במה שכתב שאם אביו חפץ בו, האם כוונתו משום שהבן עושה יותר טוב מהשני ולכך חפץ בו אביו יותר, או שכוונתו לומר עוד טעם וסניף להתיר שאביו חפץ בו יותר בנוסף לטעם ההיתר שבנו יותר טוב מאשר אחרים. ובספר חן משה (עמוד נ"ז) כתב כצד השני, כמו דאיתא ביורה דעה (סימן של"ו סעיף א') שלא מכל אדם זוכה להתרפאות. מיהו פשטות כוונת הערוך השלחן כצד הראשון שהבן עושה יותר טוב מהשני ולכן אביו חפץ להשתמש בו וצ"ע. ועי' עוד בספר גשר החיים (חלק ב' (פרק א') תשובה מאת הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל.



כשנוח לאביו או אמו לעשות טיפול אצל בנם הרופא

והנה מצאתי עוד בדברי האחרונים וגדולי הפוסקים שיש אומרים אפילו אם נמצאים במקום עוד רופאים אפילו מומחים, אלא שיש נוחיות אצל ההורים שרוצים שדוקא בנו יטפל בהם גם זה נחשב כאין להם רופאים אחרים. בשו"ת קנין תורה חלק א' (סימן צ"ד אות ה') כתב לחדש שאם האב סומך יותר על בנו נחשב כאין אחר ומותר על ידי הבן. ובספר בית יהודה (סימן כ' הערה ל"א) כתב דיסוד ההיתר כאן הוא על פי המבואר בגמ' נדרים דף לח: המודר הנאה מחבירו מרפאו רפואת נפש, והיינו גופו, וכתבו שם הר"ן ועוד ראשונים דאיירי אפילו כשיש רופא אחר, כיון שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, והביאו כן בשם הירושלמי עי' שם. ומטעם זה יש לומר שגם בן לאביו מותר כיון שאולי רפואתן דוקא ממנו, ולכן אם יש יותר אימון בבן מותר לבן לטפל באביו. עי' עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן תמ"ג).

ובשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן קצ"ו) כתב בענין בדיקת דם לחולה סוכר ע"י בנו באופן דניחא לי' לאב שלא צריך לטרוח ללכת למק"א וגם עושה בזמנו, לשון הרמב"ם פ"ה ממרים סוף הל' ז' אפשר דנוטה יותר להקל, כיון דגם אם אין זה נקרא מצטער ממש הלא כ' שם דבכל אופן איכא ברפואה רק איסור לכתחלה, וגם אפשר לצרף מה שכתבתי בעניי בשו"ת שבט הלוי יו"ד קמא סי' קי"ב אות ג' מחי' הר"ן סנהדרין פ"ד ע"ב דהאיסור רק מחשש דילמא לא יכוון הוריד הראוי, אבל אם מכוין האב המחט במקום הראוי שאין חשש להוצאת דם שלא לצורך אפשר להקל בצירוף שניהם יחדיו.

אולם מן הראוי לציין שלא כל הפוסקים הסכימו לסברא הנ"ל, דבשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן כ"ח אות ז') כתב להעיר על הראיה הנ"ל מדברי הראשונים בנדרים על הירושלמי. ובספר חן משה (עמוד נ"ט) הביא שנקט הגרי"ש אלישיב זצ"ל גם כן לא לסמוך על סברא הנ"ל, כי אותה סברא שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, הרי יתכן שהוא יתרפא מאחר ולא מבנו, ולכך משום סברא זו הם שקולים הבן והאחר, ומאחר ואצל הבן יש חשש של שגגת חנק כמ"ש הגמ' בסנהדרין שם לכך אסור לו כשסומכים על סברא הנ"ל בלבד.



אם צריך להוציא הוצאות אצל רופא אחר אם נחשב כ"אין לו אחר"

חידוש מצאנו בדברי האחרונים דכשעושה הבן בחינם וליכא אחר בחינם הר"ז כליכא אחר - בדומה לזה מצאנו ביפה ללב ח"ג רמ"א שכתב בזה"ל: ואף אם יש שם אחר והוא בשכר ובנו עושה בחנם וניחא לי' לאב בחנם רשאי, ועי' משק ביתי אות ס"ט, עכ"ל, וכך הביא את דבריו בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ל"ב). ובספר גשר החיים שם דן אודות לתת זריקות לאביו וכתב לחדש שאם הבן עושה בחינם ומומחה אחר לא יעשה בחינם יש לומר דזה חשיבי כליכא אחר, דהנה הבן הלא אינו מחויב לשכור מומחה ולשלם משלו, דהרי קיימא לן לעיל (סימן ר"מ סעיף ה') על פי דינא דגמ' במסקנתו שכיבוד אב ואם משל האב ולא משל הבן, אם כן לגבי ידידה הרי זה ליכא אחר, וצירף טעם זה וכן הטעם של מומחיות להתיר לתת זריקות לאביו עי' שם.

אמנם מצאנו כמה מגדולי הפוסקים שלא הסכימו להקל לעשות טיפולים לאביו ואמו אפילו כשעושה כן בחינם. בספר גשר החיים שם הביא תשובה שכתב לו הגאון רבי יצחק אייזיק הרצוג זצ"ל רב הראשי לישראל, ותוכן דבריו היו לפקפק על הקולא הנ"ל וטעמו דאטו משום שצריך לתת שכר מותר לו להניח לבנו לעשות איסור, וכן פקפק בזה בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קנ"ט). והגר"צ אבא שאול זצ"ל פסק למעשה שיש להחמיר אפילו אם הבן יעשה את הטיפול בחינם.

וכן תמה על זה בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן תמ"ג) וז"ל: והדברים תמוהין שלענין מת מצוה מפורש ברמ"א (שע"ד סעיף ג) שמקילין כה"ג, שהתורה התירה במת מצוה לכהן ליטמא, דאף דכשיש אחר אין לכהן ליטמא מ"מ אינו חייב להוציא שכר להביא אחר, ותו הוי כמת מצוה שהותר לכהן ליטמא לו, אבל במקום שחז"ל אסרו והוי ככל איסור דרבנן צריך האב להוציא ע"ז ממון ולא הותר לבן לעבור איסור דרבנן כדי להציל את אביו מהוצאות, ואין להתיר משום שהבן בחנם.

הא חזינן מכמה מגדולי הפוסקים שלא נחית להם דברי היפה ללב ושאר פוסקים שרצו להקל כשהבן עושה הטיפול בחנם. ולכן בנידון דידן נראה שצריך לצרף עוד כמה סניפים להתיר ולא להסתמך על זה בלבד שהוא דבר מפוקפק בדברי הפוסקים.

מיהו שמעתי בשם הגרי"י פישר זצ"ל (מהגר"ג מלצר שליט"א) דפסק דאביו שצריך כמה הקזת דם ועולה הרבה כסף, ובנו יכול לעשות את זה, הרי זה נכלל בהיתר של הרמ"א דאין שם אחר לעשות. וכן הגר"מ הלברשטאם זצ"ל כשהי' בחור אמו היתה עלי' מחלה קשה, והייתה בצער גדול, ושאל להרב מטשעבין זצ"ל אם מותר לו להקזיז דם, והתיר, והוסיף דעלי ועל צוארי.



אם נחשב כאין לו רופא אחר אם מפריע לו מטעם צניעות

והנה יש לעיין במקרה שהאם רוצה לעשות טיפול אצל רופא, וקצת מפריע לה מטעם הצניעות שיגע בה איש זר ויש לה בן רופא שעושה את אותם טיפולים, כגון דא אצל רופא שיניים, האם נוכל לדון מקרה דידן כאין לו רופא אחר, אם זה

מפריע לאביו או אמו מטעם הצניעות ללכת לרופא אחר אע"פ שמן הדין זה מותר כיון שהוא לצורך רפואה. וראיתי בספר אבני זכרון (עמוד ש"ז) תשובות של הגר"י זילברשטיין שליט"א שנשאל בזה ופסק שאם טיפול על ידי איש זר מפריע לאמו או לאביו וכדומה מטעמי צניעות נחשב כשאין אחר ומותר לבן לטפל באמו, ואע"פ שמותר מצד הדין להתרפאות מאיש זר, מ"מ כיון שלאמו זה מפריע מטעמי הצניעות הוי כליכא אחר.



סיכום

הרי מצאנו כמה צירופים כגדר של אין לו רופא אחר, וחלק מהם מוסכם להרבה פוסקים וחלק לא, ומכל מקום יש הרבה סברות שנוכל לומר כשאם אין לו אחר כמ"ש הרמ"א ויש אומרים בדעת השו"ע יכולים להקל בנידון דידן. כמובן, בכל מקרה עדיף לבן לומר לאביו ואמו שהוא מבקש מחילה לפני הטיפול אם יגרום צער או כאב או הוצאת דם וכדומה. ולהלכה למעשה מצאתי ממש בנידון דידן בספר מסורת משה פסקי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל חלק א' יורה דעה (אות ר') שנשאל בשאלה דידן שיכול לעשות טיפול שיניים בחינם אצל בנו הרופא וכיון שאצל אחרים לוקחים הרבה כסף נחשב כאין רופא אחר ויש להתירו ולדינא נראה שמותר. וראה עוד בזה בספר מסורת משה חלק ב' יורה דעה (אות קס"ה).

ובנוסף לכל הנ"ל מצאנו עוד סניף לצרף להקל בנידון דידן והוא מה שכתבו מקצת הפוסקים לחדש שאם אביו או אמו מוחלים לו לפני כן אין איסור לעשות בהם טיפול ונבאר זאת בסמוך.



אביו ואמו מוחלים לו על הכאבים והצער אם מועיל או לא

חידוש מצאנו בספר מנחת חינוך (מציה מ"ח ס"ק ג') שכתב מסברא דנפשיה שאם אביו מוחל מתחילה ומצווהו להכותו, נראה שאין חייב כלל. ורק לאחר שהכהו לא מועילה מחילת האב כדי לפוטרו. וכל הנידון אם מותר להקizo לאביו דם ולהוציא לו קוץ הרי הוא מחשש שיוציא דם שלא ברצון אביו, אבל ברצונו וציוויו אין בזה איסור. אבל מדברי השאלות (סימן ס') נראה שלא מועילה בזה מחילה, ובספר

לקט יושר (יו"ד עמ' 37) כתב שהתרומת הדשן אמר שאין בני רשאי לגלח זקני אע"פ שאני מוחל על כבודי שמא יעשה בי חבורה. וא"כ רואים שאין מחילה מועלת, וכבר הקשה על זה בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן קי"ב). מיהו בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ל"ב) מצרף את דברי המנחת חינוך להתיר לבן להקיז דם לאביו או להוציא קוץ ויתכן שיחבול דרך רפואה שלא לצורך, ובלבד שיבקש ממנו רשות לפני כן. וראה עוד מה שהאריך בזה בשו"ת שואלין ודורשין חלק ח'. וראה עוד בספר מראות יחזקאל חלק א' (עמוד תקס"ט) שהגר"י רוטה שליט"א פסק אודות הזרקת זריקות לאביו שאם זה על פי בקשת אביו מותר.



עוד כמה דוגמאות הנוגעים למעשה

כל האיסור הנ"ל הוא מחשש שיעשה חבורה, ומשמע שדברים שאין כל חשש שיעשו חבורה על ידי פעולה של הבן לכאורה מותר, וכגון להסתפר אצל בנו, או שגוזז ציפורנים של אביו, או לגרד הגב של אביו. והנה הלבוש (סעיף ג') כותב דחיתוך אבר אסור משום שהוא קרוב לעשות חבורה שמא יחבול יותר מן הצורך בזה הוא דאסור, ומשמע שאם רחוק הדבר שיעשה חבורה הוי מותר, וכ"כ בספר מורא הורים וכבודם (פרק י' הערה ט"ז) בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל, וכן דעת הגר"פ שיינברג זצ"ל, כמובא בספר אוצר כיבוד אב ואם. ולענין הזרקת זריקות לאביו ואמו ראה בכל התשובות הנ"ל שדיברו מזה וכמובן כשאם אין אחר יש מקום להקל בשופי.



לגלח אביו כשיש חשש שיגרור לו פצעים בראשו

עי' בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן ר"ס) שכתב דבן מותר לגלח לאביו באופן שאינו עושה חבורה וצער, ואינו נצרר הדם. אבל אם יש לחוש שיעשה חבורה אסור באיכא אחר, ואם יש לו בן בנו טוב שיעשה קודם לבנו. ואם ליכא אחר וצריך לחכות זמן הרבה או דאיכא אחר והאב רוצה בבנו שעושה יותר טוב בכל גווני מותר לגלחו. ועי' בשו"ת באר משה חלק ד' (סימן פ"ב), ובשו"ת אות חיים חלק ב' (סימן ס"א), ובספר החשוב משנת כהן (עמוד ר"ע).

ובשו"ת מעדני מלכים חלק א' (סימן קע"ג) כתב שלכאורה אין להתיר במקום ישוב שיש חנויות קבועות שמסתפרים שם, וההוצאה לזה נראה גם כן דהוי מעט ולא נחשב זה להפסד ממון. ואח"כ הביא מה שהזכרנו לעיל מדברי הערוך השלחן אם אביו מעדיף את בנו, וכן דברי המנחת חינוך לגבי מחילה, וממילא יצא שיש מקום להתיר באופן שאם אביו מבקש ממנו, ויזהר מאד במקום הפצעים לעשות בסבלנות שאפילו יהיה הכרח שיצא דם יצא מעט, משא"כ אצל ספר אחר שאולי לא ידקדק, נמצא שמקיים כיבוד אב ואהבת לרעך כמוך שעושה יותר טוב מהשני.



אם מותר לנכד לגלח את סבא שלו מחשש שיעשה פצעים

והנה יש לעיין מה הדין בכל הנ"ל כשמדובר בנכד שרוצה לגלח את ראשו של סבא שלו וכדומה ויש חשש שיעשה פצעים, האם מותר לו או לא. והנה המהרי"ק שורש מ"ד (מובא ברמ"א שם) פסק דאין אדם חייב לכבד אבי אביו, וכן נקטו עוד כמה פוסקים, והוסיף המהרי"ק אבל אע"פ שפטור מ"מ לכאורה בפני אביו חייב לכבדו כדי לכבד הוריו, ולכן לא אומרים קדיש, אבל דעת הרמ"א הוא שחייב, אלא שחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. וראה בט"ז שם שהעיר על המהרי"ק האריך נעלם ממנו מה שפירש רש"י שכתב דחייב אדם בכבוד זקנו, רק שכבוד אביו חשוב יותר מכבוד אבי אביו, וכבר הקשה כן הדרכי משה (אות י"ד), וראה בגליון מהרש"א שכתב ליישב שמקור דברי רש"י ממדרש רבה ואין למדים ממדרש, כמבואר בירושלמי פאה (ב, ד), וראה עוד בב"ח וברעק"א בשם הגר"א.

כתבו האחרונים שחייב זה הוא מדרבנן, ולמעשה בשו"ת חתם סופר חלק יורה דעה סימן שמ"ה כתב על פי הרמ"א את החילוק שבין חיוב כיבוד אביו לחיוב כיבוד אבי אביו, ואם על ידי כיבודו יתבטל מתלמוד תורה פטור. ועי' בשו"ת משנת יוסף חלק ח' (סימן י"ט), ובשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר שליט"א חלק ח' (סימן ע"ז).

ובנידון דידן כבר דן בזה בשו"ת תורה לשמה (סימן רס"ה) וכתב לדינא שאין איסור לנכד להוציא קוץ מסבא שלו וכדומה כיון שכוונתו לרפואה, ומכל מקום המחמיר היכא שיש אחר תבוא עליו ברכה. ובשו"ת אות חיים שם הביא מאירי

במסכת סנהדרין שם שכתב להדיא שלא נאמר דין אבי האב רק לענין מצות כיבוד ולא בשארי הדינים, כהכאה וקללה.



העולה לדינא

בן שהוא רופא שיניים מומחה ואביו ואמו רוצים לעשות טיפולים אצלו וחוסכים על ידי כך הרבה כסף וגם יש להם כמה סיבות מדוע רוצים לעשות את הטיפול אצל הבן, נראה שמותר לבנו לטפל בהם, ובפרט אם הם מוחלים לו על הטיפול אם ח"ו יגרום להם כאב וצער וכדומה. ומי שרוצה להחמיר על עצמו ולוקח רופא אחר בכסף תע"ב, אבל מן הדין אין צורך להחמיר. וכן שמעתי ממרן הגר"א נבנצל שליט"א להקל על פי צירוף הנ"ל של עשיית הטיפול בחנם ושיותר נוח להורים לעשות הטיפול אצל בנם.

בברכת התורה

יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב

ירושלים



תשובות הגאון רבי יוחנן סג"ל וואזנער שליט"א ראב"ד דחסידי סקווירא מח"ס שו"ת חיי הלוי

יום שנכפל בו כי טוב, לסדר יוסף עליכם ה' מנחם אב תשע"ח לפ"ק יומא דהילולא של הרה"ג האר"י ז"ל בי"ע ועכ"י.

לכבוד ידידי הרה"ג המפורסם מחבר ספרים מחוכמים כש"ת מו"ה ר' שליט"א אחדח"ט באתי בקיצור אמרים בעד השאלה מה ששאל מע"כ ברופא שיניים מומחה שאביו רוצה לעשות אצלו טיפולים על השיניים בחינם, אי מותר לו לעשותו, והנה כתב המחבר בשו"ע יורה דעה סימן רמ"א סעיף ג' היה קוץ תחוב לאביו לא יוציאנו שמא יבא לעשות חבורה, וכן אם הוא מקיז דם או רופא לא יקיז דם לאביו ולא תחתוך לו אבר אע"פ שמכוין לרפואה וכתב הרמ"א שם דזהו

דוקא כשיש איש אחרף אבל כשאין איש אחר לעשותו והאב מצטער, מותר להקיז דם ולחתוך כפי מה שירשוהו לעשות, וראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קנ"ט) שהביא מכמה גאונים המובא בספר גשר החיים חלק ב' יסמן א' שמצדדים לומר דאם השני לוקח שכר והבן עושה בחינם הרי זה כמו שליכא אחר ומותר לבן לעשותו, והשבט הלוי מפקפק בזה, וגם על ידי נטילת רשות ומחילה כתב שם דעיקר הלכה היא כשיטת האוסרים דלא מהני מחילה ורק שלא לכבדו אבל להכאה וקללה ח"ו, ומ"מ למעשה כתב סברות להקל והעלה דאפילו אם נחמיר לומר דהגם שאיש האחר לוקח שכר לא נקרא שאין איש אחר, עכ"פ אם השני מפריז בממון הרבה וודאי יש לדונו כמו שאין איש אחר, וכתב עוד דהוא דבר פשוט דבאופן שהבן הוא מומחה יותר ויעשה פעולת הרפואה יותר טוב וודאי דינו כליכא אחר ומותר לכתחילה לעשותו.

וע"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן כ"ז) מה שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב דבאופן שהאב צריך טיפול בכל יום, ואם לא יתירו לו על ידי בנו יתשל מלעשות הרפואה בזמנו הראוי, ויבא לו צער על ידי זה הוי כשאי אפשר על ידי אחר ומותר, וע"ע בספר פסקים ותשובות (רמ"א אות ד') מה שהביא בזה מדברי האחרונים ובתוך דבריו הביא שגם אם האב אינו סומך על אדם אחר בטיפול זה רק על בנו יש להתיר עי' שם.

ידידכם יוחנן סג"ל וואזנער

ראב"ד דחסידי סקווירא

מח"ס שו"ת חיי הלוי



תשובות הגאון רבי נפתלי גראס שליט"א מח"ס שו"ת שארית ישראל ודומ"ץ פעיה"ק

בס"ד

ג' אלול תשע"ח ימי הרחמים והרצון

לכבוד הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילעס שליט"א בעמח"ס הנודעים אוהל
יעקב ומו"צ בבית הוראה יד רמ"ה.

האוצר ♦ גיליון כ"ב

אחרי דרישת שלום תורתו, ורובי תודה על דברי חיזוק המורעפים עלי בטובת עינו דמר.

שאלה

שאלת מעכ"ת אודות הבן שהוא רופא שיניים מומחה ואביו צריך טיפול שיניים. והיות ועולה הרבה כסף רוצה האב שהבן יעשנה לו כי הבן מסכים לעשות זאת בחינם לאביו כמובן. אמנם השאלה החמורה הינה מפאת חשש שיעשה חבורה שלא לצורך לאביו, ובשו"ע סי' רמ"א נפסק להתיר רק בדליכא רופא אחר, והרי ישנם הרבה רופאי שיניים תמורת תשלום, והשאלה היא האם משום הפסד ממון כזה נחשב כליכא אחר. ועוד העיר איך הדין לאחינו הספרדים הנוהרים אחרי פסקי השו"ע, כי השו"ע לא הביא ההיתר של "איכא אחר" ואם כן גם אם נחשוב זאת כאיכא אחר שמא יש לאסור להם. כל אלו שאל כדת של תורה.



תשובה

א.

מקור הדברים לאיסור הריפוי ע"י בנו

מקור הדברים לאיסור הריפוי ע"י בנו הוא בריש פרק הנחנקין (סנהדרין פ"ד:), דאיבעיא לן בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך (ופירש"י שלא הוזהרו ישראל מלעשות לחבירו אלא מה שאינו רוצה שיעשו לו בעצמו ע"כ. והכוונה שגם הבן היה רוצה שיקיזו לו אילו היה צריך ולכן מותר לעשות כן גם לאביו). רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה בהמה לרפואה פטור אף אדם לרפואה פטור. והנה עד כאן נראה שס"ל להנהו אמוראי שפשוט שמותר לרפאות אביו ואין לחוש לאיסור מכה אביו שהוא בחנק כיון שהוא לרפואה. אך בהמשך הגמרא, רב לא נתן לבנו להוציא לו קוץ בבשרו וכן מר בריה דרבינא לא נתן לבנו לפתוח לו כויה מחשש שיעשה לו חבורה והוה שגגת חנק, ומקשה הגמרא א"כ גם לאחר אסור מחשש שיעשה חבורה, ומשני אחר הוה רק שגגת לאו אבל בנו הוה שגגת

חנק, ועי' בחי' הר"ן שהביא בשם התוס' דבשאר איסורים זולת איסורי שבת, ההיתר של אינו מתכוין אינו אלא בלאו ולא באיסור מיתה. והר"ן חלק על זה שאין ההיתר כאן מטעם אינו מתכוין אלא מטעם אחר, כי עונש שגגת לאו קיל מעונש שגגת חנק כי בלאו לא מצינו בתורה עונש על זה ויל"ע עו"ש, ועי' תוד"ה ר"ש בדף פ"ה.). עד כאן הנצרך לענינינו כעת.

וביו"ד (סי' רמ"א סעי' ג') הביא הטור הדין שאסור לבן לרפאות אביו משום חשש חבורה, אך סתם להיתר שאם אין אחר שירפאנו מותר לבנו לרפאותו, וכן העתיק הרמ"א להיתר בליכא אחר. וכתב הבית יוסף שכן משמע דעת הרמב"ם, אבל בדעת הרי"ף והרא"ש ורי"ו ביאר הב"י שדעתם לאסור אפילו בדליכא אחר. וגם בשו"ע סתם לאיסור מבלי להביא כלל ההיתר של ליכא אחר, והעיר כ"ת בצדק שנראה דעת השו"ע לפסוק כן להלכה לאיסור. ואמנם כן ביאר הב"ח שדעת הב"י בשו"ע שלו לאיסור הוא עפ"י מה שהביא דעת הראשונים לאיסור בכל ענין. אלא שבעיקר שיטת הב"י תמה עליו הב"ח, שהרי הטור סותם להקל ולא ייתכן שלא יביא דעת אביו הרא"ש להחמיר, ומזה הוכיח הב"ח שודאי לכו"ע מן התורה מותר לרפאות את אביו היכי דליכא אחר, דורפא ירפא מלמד שניתנה רשות לרופא לרפאות כי מצוה הוא עושה ולא שייך בזה שגגת לאו, ורק מדברי סופרים מיירי בגמרא ובזה הוא דפליגי אי צריך דוקא אחר או שרי בכל ענין, עי"ש. ולהלכה הרי אנו נגררים אחרי דעת הרמ"א שפסק להדיא להיתר בליכא אחר.



ב.

לתלות שאלתינו באם מהני רשות האב לבנו לחבול בו - הפסד ממון אי נחשב כליכא אחר

והנה נתתי אל לבי מתחילה לומר שגם אם הפסד ממון לא נחשב כליכא אחר מ"מ יש לתלות שאלה דידן בהיתר אחר. שאם מהני רשות האב לבנו לחבול בו א"כ הפסד ממון של אב וניחא ליה בכך להציל ממון וודאי לא גרע מנתן לו רשות ומותר לבנו לרפאותו, משא"כ אי לא מהני רשותו א"כ ה"ה דלא מהני מה שהוא הפסד ממון לאב. וראיתי שכבר הביאו בזה מחלוקת גדולים, שבטורי אבן

מגילה (כ"ח) הביא לאיסור והביא כן כבר משם הריב"ש (סי' ר"כ) שכתב כן בשם הראב"ד, שמה שאמרו האב שמחל על כבודו מחול היינו רק לענין ענינים שצריך לכבד את אביו, אבל בדבר שהוא בזיון לאביו לא מהני מחילתו, שכך רצון התורה שיתכבד האב ולא יזולזל ע"י בנו. לעומתו במנחת חינוך מצוה מ"ח (ס"ק ג') כתב שנראה לו לעיקר שמהני מחילה ורשות האב.

ומאוד נהניתי שכבר כתב כן במנחת שלמה (סי' ל"ב), להתיר רפואת בנו משום הפסד ממון עפ"י דבר המנחת חינוך שמהני נתינת רשות. ושם כתב שמסברא נראה מאוד סברת המנחת חינוך להתיר עיי"ש. והביא עו"ש מספר גשר החיים שכבר דנו בזה, והביאו מספר יפה ללב שהביאו גם הברכי יוסף (יו"ד סי' ר"מ), שהתיר מפני שהפסד ממון של אב נחשב "כליכא אחר". והמנח"ש דן אודות היתירו של היפה ללב דנחשב כליכא אחר, וכתב שחזיא סברת המנחת חינוך לצרופי להיתר היפה ללב. הן אמנם שבהערות שם הביא ששוב הראוהו שכבר בשאלות מבואר דלא כהמנ"ח ושלא מהני נתינת רשות, עיי"ש. ומכל מקום הנראה בדברי הגרש"ז זצ"ל שמסקנתו להתיר עכ"פ מטעם היפה ללב.

גם במנחת יצחק (ח"א סי' כ"ז) הביא דברי המנ"ח, וכתב שהוא דוחק גדול בסוגיין דמוציא קוץ לאביו, שהרי אילו מהני נתינת רשות, למה להו לרב ולמר בריה דרבינא למנוע את בנם מלרפאותם הרי יכלו בפשיטות ליתן להם רשות ותו לא, ומזה משמע מאוד שלא מהני נתינת רשות לענין חבלה וכיו"ב. ומכל מקום גם במנחת יצחק נראה טובא שדעתו למעשה שאפשר לסמוך אמש"כ היפה ללב שמפני הפסד ממון חשב כליכא אחר. ויש להעיר עוד שכל נדו"ד רק במקום שאין בו סכנה לאב, אבל בישב"ס לא צריך לפנים דודאי מותר לבן, ועיי"ע במנח"י (ח"א סי' כ"ח) מזה להיתר בישב"ס בכל ענין.

שוב אינה ד' לידי בהשגחה פרטית את ספר תשובות והנהגות ח"ב (סי' תמ"ג), שהביא גם כן את הדיון אם לתלות היתר עפ"י דברי המנחת חינוך בנתינת רשות, ודחה הדברים עפ"י דברי הריב"ש (סי' ר"כ) שמפורש בהם לאיסור והביא עוד שגם המנחת חינוך גופיה נראה כחוזר בו, כי במצוה רי"ב הביא מד' הר"ן דלא מהני נתינת רשות בזה. והביא עוד מד' השועה"ר הלכות שמירת הגוף והנפש (חו"מ)

שפסק שגם לחבירו לא מהני נתינת רשות לחבול בו, ומזה מסקנת התשוהנה"ג לאיסור אפילו במקום הפסד ממון.



ג.

סברא להתיר אפילו לא מהני נתינת רשות לחבול באביו

אך אחרי העיון במראי מקומות האוסרים גם אחרי נתינת רשות לבנו, נתעוררה בי תמיה הנראית בעיני קטן כמוני לתמיהה רבתא. כי חשבתי מתחילה שהאוסרים בנתינת רשות דיברו להדיא אודות חובל לרפואה וראיתי שלא כן הוא אלא דיברו רק בסתמא בנותן רשות על חנם לבנו שיקללנו או יבזהו וכיו"ב, ובזה הוא שאסרו. ואם כן לא זכיתי להבין מה ענין זה לשאלתינו, ולמה אם דוחים את דברי המנ"ח כבר פשוט הדבר לאיסור גם בעושה לרפואה. הרי מסברת בעלי בתים כמוני, היתה הסברא חיצונה ודאי אומרת שכאשר הבן עוסק ברפואת אביו ורק חושש מחשש שמא יחבור חבורה באביו, שבזה ודאי שכיון שדרך רפואה הוא עושה יועיל לו עכ"פ נתינת רשות של אביו בכדי להצילו ממשגה באם בטעות יחבול בו שלא לצורך, כיון שסו"ס ברפואה הוא דקעסיק. והוא רחוק ממזרח למערב ממי שחובל באביו ומבזהו בסתם ללא צורך ורק עושה כן מפני שאביו (ברוב טיפשותו) נתן לו רשות על כך.

ואביא את דברי האוסרים בכדי להבינך דבריי, הריב"ש (סי' ר"כ) כתב בשם הראב"ד שמה שאמרו "כבודו מחול" אין זה אלא על עניני כבוד ולא על בזיונו, "כי אדרבא התורה מתבזית בכך". וכונתו בזה כי התורה רוצה דוקא שהבן יכבד את האב ולא יבזהו ולכן אין רשות ביד האב ליתן לבנו לעשות ההיפך מזה ולבזותו. גם במנ"ח מצוה רי"ב הביא מהר"ן "שאב א"י למחול צערו ובזיונו". והנה כאמור כל זה כאשר דנין על לעשות "מעשה בזיון" שהוא ע"י קללה או חבורה, ובזה מבטל מצות התורה שלא להקלות את אביו ולא מהני בזה רשות דמ"מ מתבטל כוונת ורצון התורה. לא כן כאשר עוסק בלרפאות שכל כולו אין בו כלל ענין בזיון האב, דבזה שפיר י"ל דמהני רשות האב לכו"ע, ולהציל הבן משגת חנק באם שגג ולא עשה כנצרך. ולכן כאשר דנין על רצון האב שירפאהו בנו מחמת הפסד ממון או משום שבנו ימסור עצמו יותר לרפואת אביו מרופא אחר,

אין זה תלוי בדין אי מהני נתינת רשות לחבול שפליגי בה הפוסקים, כי הם לא דיברו אלא בנותן רשות סתם בלי סיבה, שודאי סו"ס הבן מבזה את אביו, ולא דמי כלל לעושה לשם רפואה.

ולא תקשה מסוגיין דאסרו ליטול הקוץ ע"י הבן מחשש שגגת לאו, ומשמע מזה שגם בעוסק לרפואה לא מהני רשות וכמו שתמה המנח"י (ח"א כ"ז) אשיטת המנ"ח (שהתיר נתינת רשות). דזה אינו שהרי לפי המתבאר מד' הב"ח והפוסקים אנו נוקטים שמה"ת אין איסור בעושה לרפואה (ולכן מהני ליכא אחר) וכל סוגיין רק לאיסור דרבנן בהיות שחבורה ע"י בנו חמורה מחבורה ע"י אחר ועל כן יש להעדיף הרפואה ע"י אחר, ומפני כן גם בנותן לו רשות אכתי למה יעשה הבן מה שאחר יכול לעשותו באיסור קל יותר. ואם כן איני רואה סתירה מהסוגיא לענין ההיתר לרפאות אביו כשיש סיבה כגון מסיבת הפסד ממון ברצון ורשות האב או מסיבת מסירות בנו לרפואת אביו על צד היותר טוב מכל שאר הרופאים, כיון שבזה יש סיבה דייקא "שלא להעדיף" רפואתו ע"י אחר ולבחור דוקא בבן. וגם בד' הר"ן (סנהדרין פ"ד:) יל"ע שכתב בסו"ד שבנו חמור מאחר מפני שאין לו להיכנס לספק זה (של שגגה) כיון שאפשר באחר שאין שגגתו חמורה רק בלאו, עיי"ש ולכאורה מזה קצת סייעתא שכל סיבה להעדיף הבן מספקת שלא לחוש לשגגה וצ"ע. ועדיין אני נרתע מלהכריע כן כיון שכאמור אין משמעות הפוסקים כך אלא תלו באם מהני נתינת רשות בעלמא.



ד.

ומצאתי דברי נוחם בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קנ"ט), שמצד אחד אכן מחמיר ונוטה שאין היתר כלל מטעם הפסד ממון ואין זה נחשב כליכא אחר עיי"ש טעמו. אמנם מצד שני מקיל טפי, שכל ענין זה רק לכתחילה לחשוש לשגגת לאו, אבל פשיטא שמעיקר הדין אין זה דרך הכאה ועבירה על הלאו כיון שסתם רופא מומחה אינו שוגה וגם אם שגה הרי זה "דרך רפואה". ולכן כתב שגם אם נחמיר דהפסד ממון לא הוה כליכא אחר, מ"מ אין צריך להוציא ממון יותר ממטפל רגיל כיון שמעיקר הדין הוה "דרך רפואה" מה שהבן עושה ורק חששא לכתחילה לשגגת לאו.

וכתב שם עוד דפשיטא שאם הבן בקי טפי או מטפל טוב יותר, שהבן קודם והוה כליכא אחר, עיי"ש כי דבריו החיוני.



ה.

סיכום הדברים

מן האמור נלמד לנדו"ד, שאו שיש להתיר מטעם הפסד ממון רב שחוסך האב בטיפול שע"י הבן שעושהו בחינם וכדעת בעל היפה ללב שסמכו עליו כמה פוסקים, או שיש להתיר במקום שמרגיש האב בטוח יותר בטיפול שע"י הבן, וכך אכן המציאות בדרך כלל. ועכ"פ בהצטרף שני הסיבות בודאי שיש להקל, ומעיקר הדין לבי נוטה מאוד שאפשר להקל בניחא ליה טפי בבנו גם כשאין הפסד גדול, אך לא יעשה כן אלא כשיש צורך בדבר.

ולענין אחינו הספרדים, שדעת השו"ע להחמיר דלא מהני ליכא אחר וכמו שכבר ביאר דעתו הב"ח להדיא, ואם כן אין לצרף הפסד ממון וגם לא נחותא דבן המומחה או מסור יותר, כי כל היתירים אלו מיוסדים על עיקרון של "ליכא אחר". הנה אין בידי כעת דרך ומבוא בזה להיתר עפ"י השו"ע עצמו. אך הא פשיטא שבמקום סכנה לא דיברו וכמו שהבאנו כבר למעלה עייין במנח"י (ח"א סי' כ"ח), וא"כ בטיפול רגיל קשה להקל אבל אם יהיה בדבר חשש סכנה כלשהוא יש להקל אפילו אין הסכנה ברורה בהצטרפות כל השיטות המקילים בליכא אחר. וצריך לעיין בפוסקי הספרדים בני דורינו איך הוא דעתם בזה.

ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה ויראנו מתורתו נפלאות, אכ"ר.



הרב טוביה הירשמן

ירושלים

גדרי וחלקי מצוות תלמוד תורה

מצוות וחובת תלמוד תורה היא מיסודות המשכיות מסורת ישראל. כאשר על כל איש מישראל, ללא הבט על מצבו הפיזי והכלכלי, מוטלת חובת ההשתדלות לעסוק בתורה ולהעבירה לבניו אחריו, אם בצורה ישירה או על ידי שליח, ובכך מועברת האמונה וקיום הברית מאז מעמד הר סיני ועד עולם.

מצווה חביבה זו אינה מוזכרת בתורה כי אם כחוב על שומעיו של משה שקבלו מפיו או על ידי הזקנים את התורה כולה, ללמד את בניהם את הדברים האלה. ולדורות, כל מי ששמע מפי אביו, ימסור הלאה את ידיעותיו.

חכמינו דורשים שאף במקרה שהאב לא מילא את חובתו, על האדם עצמו לדאוג להשתלמות בתורה. ומצווה מוטלת עליו ללמוד את התורה כולה. זאת ועוד, מיסוד האיסור לשכוח את הדברים אשר למד, שומה עליו לחזור עד יום מותו על כל הידע התורני שברשותו למען לא יאבד.

על מנת להציג את הצעתי בהגדרות המצווה וחלקיה, אקדים מספר סוגיות תלמודיות והלכתיות, אשר ישתלבו למארג אחד הבא לבסס את חידושי.



לא נתנה תורה אלא למשה ולזרעו

נפתח באגדה. מאמר תמוה הובא במסכת נדרים (לח, א), והמשא ומתן סביבו כמו גם מסקנתו, מעוררת פליאה:

אמר רבי יוסי בר' חנינא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר: כתב לך פסל לך, מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר: טוב עין הוא יבורך וגו'.

מתיב רב חסדא: "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם!" ואותי צוה, ואני לכם.

"ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי!" אותי צוה, ואני לכם.

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת!" השירה לחודה.

"למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל!" אלא פילפולא בעלמא.

כמדומה, ואין צורך להבהיר את נקודת הקושי בהבנת מאמר זה לפי האפשרויות שהועלו תחילה, ולפי המסקנה הסופית. אך נמנה את פירושי הראשונים למושג 'פלפול' אשר לא ניתן אלא למשה וזרעו, והוא נהג טובת עין בנו והעניקו אף לכלל.

המפרש (המכונה על שם רש"י) מסביר: להבין דבר מתוך דבר הוא דניתן למשה וניהג בה טובת עין ונתנה לישראל. תוספות מגדירים את הפלפול כשיטת חריפות והבנה. הרא"ם המצוטט בשיטה מקובצת גם הוא מצטרף באמרו שניתנה למשה הפלפולא בעלמא להבין בה בחריפות ובהבנה והיינו כתוב לך "ופסל לך", כאדם המדקדק בהלכה שלו ופוסל אותה מכל צד כדי לישבה.

הרי"ן, אשר אף הוא כקודמו מובא בשיטה, מאריך יותר בביאור הסוגיה כולה, ומסקנתו היא כי סודות התורה הם אלו שנתנו למשה ולזרעו לבדם. אך גם הסברו לדברי רב חסדא מתחילה מעורר ענין, כאשר לדעתו רב חסדא סבר שאף הלכות התורה לא נמסרו כי אם למשה וזרעו אחריו אשר הם ידריכו את בני ישראל בהנהגת המצוות והאיסורים. וז"ל:

בתחלה לא נתנה תורה אלא למשה ולזרעו. מאד קשה הדבר לפרש אותו כפשטו כי ודאי לא נברא העולם אלא כדי שיקבלו ישראל התורה, וכל הפסוקים שכתובים על מתן תורה מפורשים באר היטב כי כונת ה' לא היתה אלא כדי ליתן תורה לישראל. אלא כך נראה לפרש כי דעת רבי יוסי בר חנינא היא בתחלת דבריו כמו שפירש בסוף לפלפולא בעלמא, כלומר להבין הדברים הסודיים וטעמי התורה המכוסים והעמוקים עמוק עמוק מי ימצאם לא נתנו להבין ולרדת בסוף עומקם אלא למשה שהיתה מעלתו גדולה ממעלת כל בריה והפשיט צורתו מן החומר והשיג השגה גדולה שאין למעלה הימנה ולזרעו אחריו אף על פי שלא הגיעו למעלתו בזכותו נתן להם כמו מתנה הניתן לאדם. אבל פשטי המצוות והאזהרות הצריכות להמון נתנו להבין להמון שאם לא יבינו איך יעשו והתורה לכלם נתנה.

ורב חסדא הבין כי דעת רבי יוסי בר' חנינא היה כי אף על פי שנתנה התורה לכל ישראל לא נתן להבין פשטי החוקים ולסמוך על דעתם בהכנת המצות והאזהרות אלא אם כן יבאר להם משה בעת העשייה כזה תעשו ומטעם זה אומר זרעו הבאים אחריו כגון הכהנים והלויים שהיו כלם זרע אחד ושבת אחד ולפי שהיה גדול השבת נקראו כלם זרעו. על כן הקשה לו לרבי יוסי בר' חנינא מן הכתוב שאמר ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם משמע דבשעת נתינת התורה צוה לו השם ללמדם החוקים והמשפטים באר היטב לעשות אותם כדי שלא יצטרך כל אחד בשעת מעשה לשאול ממנו איך יעשה. ותירץ דה' צוה לו ללמוד הדבר בעצמו ומשה למדם מעצמו בלא צווי השם.

ועוד הקשה מראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי משמע מפשט הכתוב שה' צוה לו ללמדם בסיני. ותירץ כתירוצ הראשון. ועוד הקשה מועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל משמע שלא היו צריכים עוד לזרעו כי הוא ילמדם הכל באר היטיב. ותירץ השירה לחודה. ועוד הקשה מסוף הפסוק אלא לפלפולא בעלמא. עתה גילה לו כי עיקר דבריו דר' יוסי בר חנינא לא היה על למוד המצות והחוקים והמשפטים, כי בלי ספק מאת השם נצטוה משה ללמדם בסיני ולאחר סיני עד שידעו כלם המצות המעשיות והחוקים והמשפטים והאזהרות שצריכין לזוהר מהן עד שיהיה כשלחן ערוך לפנייהם. ודעת רבי יוסי בר חנינא לא היתה אלא בסודות התורה וטעמיה והבנת דבר מתוך דבר שנקרא פלפול. כי אף על פי שהשם לא צוה לו לגלות להם דברים אלו כי אינן נתנין לגלות אלא לשרידים אשר ה' קורא וכותיב כבשים ללבושיך דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת ידיך אפילו הכי משה לא רצה ליטול עטרה זו לעצמו וגילה להם בטובת עין לראויין לגלות הדברים ההם שהם פינות התורה וסודותיה.



לעולם ישלש אדם שנותיו... שליש בתלמוד

ידועה הוראה זו המופיעה במסכת קידושין (ל, א) כך:

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב: ושננתם לבניך? אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד.

מה כוונת ר' יהושע בהזכירו את התלמוד? על כך חלוקות הדעות.

הרמב"ם (תלמוד תורה א, יא) כותב:

וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא תלמוד.

נמצא אם כן, שבשלש הראשון יש לעסוק בספרי התנ"ך, ובזה שלאחריו במשנה וגמרא, שהם כוללים את התורה שבעל פה על דרשותיה סברותיה וכלליה, כפי שנקבעו בכתב. ובשלש האחרון עליו לעסוק בהתבוננות והשכלה, להתבסס על הידיעות ששאב קודם לשלב זה, ולדמות דבר לדבר.

לא מצאנו בדבריו הבדל בין הדורות הראשונים, זמן יצירת התלמוד, ובין הדורות האחרונים שלאחר חתימתו. ובפשטות, כשכתב שמי שהגדיל בחכמה עליו לפנות רוב זמנו לגמרא בלבד, הכוונה להתבוננות זו.

אך רבינו תם (שם בתוספות ד"ה לא צריכא) סובר כי הלומד תלמוד בבל, הבלול ממקרא משנה וגמרא, אינו צריך לנהוג כפי המלצת ר' יהושע בן חנניא. משמע, כי לדעתו אין ההתבוננות עסק השליש האחרון, כי אם תוצאותיו. בעוד המשנה מסמלת את הנוסח הקדום של התורה שבעל פה, הידועה בעמימותה ובאי האפשרות להוציא ממנה הלכה למעשה, הרי הגמרא לעומתה מייצגת את תוצאות המחקר בה, ובה יש לעסוק כשליש מזמן הלימוד.

כן יש לדייק מתקנת רב עמרם גאון (הובא שם) לומר קודם פסוקי דזמרא מקרא משנה וגמרא, ובכך יוצא בצורה מינימלית את חובת השילוש. למרות שאין כאן כל התבוננות והשכלה כדברי הרמב"ם.

דעת רש"י המסביר: סברות וטעמי סתימתיהן של משניות ולתרגום במה שסותרות זו את זו, יכולה להתאים לשתי הדעות. כאשר יתכן שרש"י מדגים מתוך התלמוד את העסק הרצוי ללומד בשליש זה, מאידך, אפשר כי בספר התלמוד העוסק בסברות וטעמי הסתימות והתירוצים יש ללמוד בשעה זו.



תלמוד תורה בהרהור^א

הגר"א (או"ח מז, ד) מקשה על המחבר, שלא הצריך ברכת התורה על הרהור בדברי תורה, שמן הפסוק והגית בו יומם ולילה עולה כי גם בהרהור מתקיימת מצוות תלמוד. מוסיף הוא ומערער על קביעת הרמ"א על פי הר"ן (רי"ף שבת ד, ב; רי"ף עבודה זרה יט, ב) שפסיקת דין בלא נתינת טעם גם היא אינה זקוקה לברכה, וטוען כי אין כל הבדל בין מקרא פסוק בתורה הטעון ברכה, למרות אי ההבנה המוחלטת של הקורא.

אך רוב הפוסקים, בכללם הטורי זהב (שם, ב) והמגן אברהם (שם, א) סבורים כפסק המחבר שאין מברכים על הרהור.

אלא שבביאור דין זה מצאנו בנשמת אדם (חלק א, כלל ט) שתי גישות:

א. הצדק עם הגר"א בעצם היות ההרהור כלול במצוות תלמוד תורה, עם זאת לא תוקנה ברכה על כך היות ואין מעשה המצווה ניכר. ומן התורה לא התחייב הואיל וחייבה מבוסס על הפסוק כי שם ה' אקרא, הרי לנו כי לא חייבה תורה לברך כי אם בקריאה^ב.

ראוי לציין, כי לדעת הנצי"ב, אף הגר"א אינו מחייב ברכה על ההרהור מן התורה, ומדובר בתקנה דרבנן.

(א). את מראי המקומות למקורות סוגיה זו, ליקטתי מתוך תשובת הרב עובדיה יוסף בספרו יביע אומר, חלק ד, או"ח ח.

(ב). וראה ביביע אומר שם דיון סביב טענה זו.

ב. יש לצדד כי אין קיום מצוות תלמוד תורה בהרהור לבד. ואין להוכיח מן הכתוב והגית בו. או משום שדווקא כאשר האדם אנוס מלדבר, חשובה מחשבתו כתלמוד. ועיקר חיוב לימוד התורה אינו אלא בפה. או שדווקא הגיון לב משמעו מחשבה, אך השורש ה.ג.ה. לכשעצמו יכול לבטא אף דיבור.

נמצאנו למדים, כי לא קיימת תמימות דעים בשאלה: האם מקיימים מצוות תלמוד תורה בהרהור בלבד?



החומר הלימודי במהלך הדורות

נותן התורה התגלה בפני עמו ומסר להם את עשרת הדברות, ובמהלך ארבעים שנות נדודים במדבר מסר להם על ידי משה את כל חוקי ודיני התורה. רובם תומצתו בטקסט קבוע ונחקקו בספר, כאשר פירושם נשמר בזיכרון העם. מיעוטם נמסרו מלכתחילה בעל פה.

מלוא חומר זה, יחד עם דינים נוספים שהתחדשו על ידי משה וממשיכיו כתקנות וגזרות דרבנן, נצטווה כל איש ישראל למסור לזרעו אחריו, למען ידעו את המעשה אשר יעשון.

כפי שמחויב האדם ללמד את החומר האמור לזרעו, כך מצווה הוא ללמדו בעצמו במקרה ולא מילא אביו את חובתו, ככתוב (דברים ה, א): וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם, שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם, וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם. כמו כן, מוטל עליו לשנן את הדברים על מנת שלא ישכחם. וכפי שלמדו חז"ל (אבות ג, ח) מאזהרת התורה: רַק הַשֹּׁמֵר לָהּ וְשֹׁמֵר נִפְשָׁהּ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלִּבְּךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ.

נמצא, שמצוות לימוד התורה היא רכישת ידע ושמירה עליו.

אלא, שהבנת החומר הלימודי האמור, לא באה תמיד בקלות. כבכל טקסט, גם התורה שבכתב סובלת פירושים רבים, כאשר ההבנה האמיתית נמסרה על פה. אלא שמלבד חילוקי הדעות הצפויים מראש הצצים במהלך הדורות, גם המאמרים הנמסרים מדור לדור מאבדים מחדותם וממשמעותם היחידה. ועם הזמן מתעוררים

תהיות וספקות איזו מסקנה יש להפיק ממכלול הדברים. כך תמיד. ובפרט מעת שהתירו חכמים במהלך הדורות, מחשש שלא תשתכח. בכך העניק סמכות יתירה לטקסט הקבוע ופתח פתח לאי בהירות הנובעת מדרכים שונות להבנתו במקרה הטוב, ובמקרים אחרים, מהעדר הבנה.

כך, שבכל דור משנסים הוגי התורה מתניהם, וקובעים את הפירוש המתיישב על דעתם, ומעבירים אותה הלאה על ידי כתביהם. אלא שכחלוף זמן, אף דבריהם נהיים כתורה עצמה, ומחמת הסמכות הניתנת בכל דור לקודמיו - מتركזת תשומת הלב בהם, כאשר ברור כי הבנתם היא הנכונה, אלא שדבריהם הם לוקים גם כן באותו קושי.

לדוגמא, האמוראים שסדרו את התלמודים באו לפרש את המשניות הסתומות והבלתי מובנות. אלא שדברי האמוראים לא היו מובנים לדורות הבאים, ואנו מוצאים את רש"י וחכמי הראשונים כולם בעקבותיו, מקדישים מאמץ לבאר את התלמוד. אלא שפירוש רש"י הוליד בדור שלאחריו משא ומתן ענף העוסק בהסברת דבריו.

אף האחרונים, המתבססים ברובם על דברי הראשונים, זוכים לכתר בדור שלאחריהם. ואנו כיום עמלים להבין את מהלך הסברי הפני יהושע ורבי עקיבא איגר. אפילו ראשי הישיבות שבדור האחרון מהווים סמכות בהיכלי התורה, ואין זה מחזה נדיר לראות בן ישיבה המתהלך קמוט מצח בניסיון להגדיר לעצמו את מה שהוא מבין מלשונו של הברכת שמואל.

כתוצאה מתהליך מוכר זה, מתרחב ארון הספרים היהודי מדי דור בהיקפים לא יחסיים. מאחר וכל מפרש שמוכר כסמכות, זוקק עיון בדבריו, ודבריו מתפצלים לכמה בתי מדרשות עם סגנונות הבנה שונים. והואיל ובכל דור עומדים להם לישראל גדולי תורה, הרי שכיום - הלומד עומד בפני היקף עצום של פרשני פרשנות.

אדגים ואבהיר: משה רבנו אמר מפי הגבורה שיש לקרוא את שמע בשכיבה וקימה. בהבנת דבריו נחלקו תנאים, כאשר בדעת חלק מהם נחלקו אמוראים. בביאור דעת חלק מחכמי התלמוד נחלקו הראשונים, ואף בהבנת דבריהם הסתפקו האחרונים. בחלק ממהלכיהם יש סגנונות הבנה שונים בדברי ראשי הישיבות, אשר

סברותיהם אף הם מתבדרים ומתפצלים בין הצורבים. לא מפליא אם כן, מגוון ספרי הפרשנות לתורה.



עיון ובקיאות

כיום מקובל לחלק את סדר היום המוקדש ללימוד, בין לימוד בעיון ללימוד בבקיאות. סדר העיון מוקדש ללימוד יסודי ומעמיק בלא עיגול פינות, כאשר המטרה היא להגיע להבנה בהירה של הטקסט ותוכנו. כך גם עומד הלומד על סתירות אפשריות ממקורות אחרות, ומנסה ליישבם תוך כדי עמל ויגיעה. סדר הבקיאות מיועד לרכישת ידיעות כלליות, בלימוד קצבי מהיר תוך התעלמות מקשיים הצצים ועולים, הגורמת גם להעדר הבנה במקרים רבים, ולעיתים אף לטעויות.

כבר בחז"ל אנו מוצאים את החלוקה הזאת, כאשר הם הקדימו מבחינה מעשית את הגרסה לעיון. אצל רבי יוחנן אנו מוצאים, כי מה שלמד בגרסה במשך שלושה ימים - עיין בה במשך שלושה חדשים. כך שקנה המידה עומד על יחס אחד לשלושים.

יוזכר, שבימיהם מאמרי האמוראים עדיין לא סודרו ונכתבו, והגרסה יועדה גם לזכור ולשנן את המשא ומתן התלמודי הסובב את המשנה. והעיון משמעה החדירה לעומק וניסיון ההבנה, היוצרים לרוב חידושים נוספים.



עיקר מצוות לימוד התורה - המחקר או הידע?

היחס הניתן ללימוד הבקיאות באופן כללי הוא כזה המוענק להכנות טכניות המכשירים קיום מצווה. אי אפשר בלעדיו אך אין הוא מטרה נאצלת עליונה. היעד אליו שואף הלומד להגיע הוא הבנה נכונה ואמתית של החומר הנלמד, כאשר לשם כך עליו לרכוש ידיעות כלליות במכלול התחומים התורניים העוזרות לו בלימודו העיקרי העיוני. כקיום עיקר מצוות לימוד התורה נתפס בעיני רבים דווקא העיון, ואילו הגרסה הבקיאותית מתקבלת כטפלה וכדיעבד. כשנתבונן,

העיון מייצג בעיקרו את המחקר על בסיס הידע הנתון, בעוד הבקאות מסמלת את רכישת הידע ושימורו.

כפי שהקדמנו, מצוות תלמוד תורה מתחילתה יוחסה לרכישת הידע התורני ושימורו. המחקר הוא תוצאה מאוחרת של אי בהירות בהבנת החומר. בני דור המדבר ששמעו את התורה מפורשת מפי משה, לא נזקקו לקמט מצח, ומלבד השינון על מנת לשמר לא נזקקו לכל פעולה אחרת ביחס לדברי התורה. על כן, לא ברור מנין ההבנה הסתמית כי המחקר - אשר מעצם מהותו תועים ותוהים בה עד שמגיעים למסקנה המתקבלת, ואינו מהווה רכישת ידע או שימורו - נכלל גם הוא במצוות לימוד התורה. במחשבה נוספת, נראה כי המחקר הוא זה המהווה הכנה טכנית ומכשיר בעלמא לשם קיום מצוות לימוד התורה, בעוד הלמידה החוזרת ונשנית ומשוננת היא עצם ועיקר קיום המצווה.

יש להבהיר. כי למרות שהמשא ומתן, החקר והעיון, ובדיקת האפשרויות השונות, אינו אלא מחקר הדומה הוא למחפש בין הגנזים למצוא חומר תורני שאבד, אשר למרות חשיבות פעילותו - אינה מוגדרת כלמידה. אך מסקנות המחקר גם אם מפוצלי ענפים הן, ומקיפות שיטות שונות ואפשרויות מגוונות, נכללות אף הן בחומר הלימודי אותו יש לרכוש, לשמר ולהעביר לדור אחרון. כל עוד אין לנו את הפריבילגיה לשלול בהחלטיות את נכונות אחת השיטות, כולן מוגדרות כתורה אשר לגביה חל מצוות הלימוד.

כפראפראזה למאמר חז"ל ידוע, ניתן לומר ביחס למחקר המביא בתוצאותיו חומר לימודי: בתחילה - תורתו, ולבסוף - תורת ה'.

יודגש ברורות. מושא דיוננו הוא הגדרת מצוות תלמוד תורה. במסגרתו הצענו שעיקרה רכישת הידע ושימורו ולא המחקר המשמש ככלי להשגת ידע זה. אלא שאין בכך כדי להעדיף את הגרסה על פני המחקר, כל שכן שלא לייתר אותו. אין ספק, כי מבלעדי מחקר הדורש מיקוד, יגיעה ועמל מרובים - אין היתכנות אפשרית לשמר את חוקי התורה כרצון נותנם לאורך זמן, כאשר הבנתם תלך ותשתבש מבלי שיעמוד מי וישמור על המשך זרימתם במסגרת המקורית. אולם, אין בכך בכדי להוסיף מטלה רבת אחריות זו לתוך מצוות תלמוד תורה.



המחקר מיד עם קבלת התורה

אנו מוצאים בגמרא בבא בתרא (קעה, ב): אמר רבי ישמעאל: הרוצה שיחכים - יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן, והן כמעין הנובע. לכשנתבונן נמצא, כי למרות שכאמור, לא נדרש משומעי לקחו של משה כל מחקר, והיו הדברים שמחים ומאירים כנתינתם מסיני; תחום דיני ממונות מעצם מהותו ומגוון התרחישים והתרחשויות, הטיעונים וצידודים אותו הוא מספק, זקק מחקר ודימויים, הישענות על תקדימים ואסמכתאות מפסיקות קודמות.

משה רבנו בירידתו מן ההר יושב לשפוט את ישראל. המשפט מהותו חקר ודרישה, אין הוא שינון ידע או רכישתו. כידוע, יתרו מציע האצלת סמכויות לדיינים המתמנים, כאשר משה מודיע להם את חוקי ה' ותורותיו. ובעוד את הדבר הקטן ישפטו הם, הדבר הגדול יובא אל משה. נקל להבין, כי משה לא ראה את עצמו כנעדר תמותה. ולא ברור מה הייתה תכניתו ביחס למשפט העם אחר מותו.

אלא, היות וכפי האמור לא הצטוו ישראל לחקור ולדרוש בחוקי התורה, כי אם ללמדם, לידע אותם, לשננם, ולהעבירם הלאה. הרי שמצוות הדיינים דורשות שופט אשר יתעסק בחקר, בסברות, ובדימויים. פלפול זה, לא ניתן כי אם למשה וליוורשי גדולתו אחריו. כך לפי התכנון המקורי, היה על השופט והמנהיג בלבד לעסוק בתחום זה, בעוד שאר העם משנן את הידע אותו הוא מנחיל להם.

עם הצעת יתרו, נהג משה טובת עין בישראל, ומסר את הפלפול לכלל. מעת מינוי הדיינים הראשונים, ניתנה האפשרות לכל איש ישראל לעסוק בתורה ולחקור בה, להעמיק בהגינה ולהסביר בטעמה. עד כדי התכנות ריאלית להימנות בין שופטי ישראל המבצעים את מסקנות עיונם להלכה ולמעשה.

גם בשאר מקצועות התורה, החשופים עם מרוץ השנים לשחיקה הבנתית, יש לשופטי ישראל דעה מכרעת הנסמכת בין על קבלה מסורתית, ובין על סברה ומחקר. זאת, תודות לטובת עינו של משה רבינו.

ושוב, למרות חשיבות עבודת הדיינים ופעילותם הנחוצה, לא מצאנו כל רמז להגדרת החקר והעיון כקיום מצוות תלמוד תורה. אם כן, המתמנה לדיין - מוחלות

עליו מצוות נוספות המתייחסות לעצם תפקודו כדיין, ומחייבות אותו לעסוק בפעילות לשמה הוא מונה.



שימוש תלמידי חכמים

בגמרא סוטה (כב, א) אנו מוצאים דעות שונות בהגדרת אדם כעם הארץ. שיטת רבי אלעזר ואחרים היא - כי מי שקרא ושנה אך לא שימש תלמידי חכמים, עם הארץ הוא. יש לשים לב לדברי התוספות (שם, ד"ה כל) המעירים כי יש כמה סוגי עמי הארץ, ולא כל מאמר המתייחס לעם הארץ - מכוון אף כלפי זה שלא שימש תלמידי חכמים.

עוד אנו מוצאים במסכת ברכות (ז, ב) כי גדולה שימושה של תורה מלימודה. כפי שאנו מוצאים שהכתוב משבח את אלישע אשר יצק מים על ידי אליהו, ולא בכך שלמד ממנו.

לדרכנו ניתן להציע, כי שימוש תלמידי חכמים הוא לימוד דרכי המחקר והעיון, למרות שאין הוא בכלל לימוד התורה, עדיין אי אפשר לתאר את האדם כתלמיד חכם כי אם לאחר שימצה את מידותיהם של רבותיו.

כי תלמידי החכמים אין מטרתם לקיים מצוות תלמוד תורה לבדה, ייעודם הוא לשמר את צורת התורה ולנווט את הבנת העם בה לכיוון הנכון. בעוד עם הארץ בנידוננו - די לו בקיום המצוות המוטלות עליו, ביניהם - לקרוא ולשנות, לרכוש את מכלול הידע התורני ולשמרו על ידי שינון חוזר, תלמידי החכמים מתעתדים להיות חכמי הדור הבא, ועליהם לשמש את רבותיהם, חכמי הדור הנוכחי, על מנת ללמוד מהם את דרכי המחקר.

אכן, גדולה שימושה של תורה, יותר מעצם לימודה^ג, אך אין היא מחליפה אותו, ואינה מוגדרת ככזאת.



ג). אלא, שאין כל תועלת בשימוש של תורה בלא לימודה. אין תלמיד החכם גרוע מעם הארץ המקיים את מצוות התורה המוטלות עליו כחובה, וקורא ושונה. אלא שאותו תלמיד, שקרא ושנה, רכש את מכלול הידע התורני ומשמרה, ולבד מזאת אף מוסיף בשימוש תלמידי חכמים - על מנת להשתלם בדרכי

עיסוק במחקר אינו כלול בחובת השילוש

לא נתפלא אם כן, כאשר רבינו תם והגאונים מציגים קו לפיו כאשר התחייבנו לשלש את ימינו במקרא, משנה, ותלמוד - אין הכוונה למחקר עיוני ועצמאי, כי אם לשינון התורה הכתובה, המסורה, ותוצאות המחקרים המתחדשים מדי דור. בעבר, התלמודים; בהמשך, דברי הגאונים והראשונים; ובדורות האחרונים, דברי הפוסקים והפרשנים האחרונים אשר הם לנו לעיניים.

מלבד זאת, על האדם שקרא ושנה לעסוק אף בשימוש תלמידי חכמים ובשיפוט עצמאי המגלם מחקר עיוני ומקורי. בכך, אין הם חולקים על שיטת הרמב"ם שהטיל כזאת על כל יחיד לאחר שרכש את מכלול הידע הרלוונטי. אלא שאין הם מגדירים זאת במצוות ושננתם, אלא כמטלה חיונית ראשונה במעלה.

ולכן, כפי שהעובד לפרנסתו ואינו מסוגל לשבת באהלה של תורה, יכול לצאת ידי חובת מצוות לימודו בשינון ידע קיים, והוא מחויב לשלש את שעת לימודו במקרא משנה ותלמוד. אף על התלמיד חכם העסוק במשך היום כולו בחקר ועיון ולא בתלמוד תורה, לקבוע עת בבוקר או בערב אשר אותו הוא משלש במקרא ומשנה ותלמוד - כך לפי רב עמרם גאון. ורבינו תם מציע להסתמך על שינון התלמוד הבבלי הבלול מכל, ודי בו על מנת לצאת ידי חובת מצוות תלמוד תורה.



למידה - בדיבור, מחקר - בהרהור

אין חולק, כי אין תחליף ללמידה מילולית. החומר נתפס בזיכרון, הסיכום הסופי מופק בחדות ובהירות, ומאמרי חז"ל המדרבנים לעסוק בתורה בפה ודיבור ידועים.

מאידך, מחקר ועיון הגיוני מתבצעים בפעילות מוחית שכלית שקטה. החוקר מתכנס לתוך עצמו, משקלל את הנתונים ומנתחם, נזהר בדיוקם ודקדוקם, ומתוך כך מסיק את המסקנה ההגיונית המבוקשת.

המחקר, הוא המתואר כתלמיד חכם. אין לקבל מצב בו צורבים מבלים את שנותיהם במחקר ועיון, עם שימוש או בלעדי, אך אינם מקיימים את מצוות התורה. ודי בהערה זו למבינים.

האוצר ◆ גיליון כ"ב

כפי שראינו, אין הכרח לומר שהמחקר נכלל במצוות תלמוד תורה. הלמידה, מטבעה שתתבצע על ידי דיבור או שמיעה, כך שניתן להסיק שעל מנת לקיים את המצווה כתיקונה - יש צורך בדיבור, או שמיעה אשר היא כענייה. ולכן, אם אנו פוסקים כי הרהור אינו כדיבור, אנו מזדהים עם העמדה הגורסת כי תלמוד תורה בהרהור - בין אם הוא עוסק ברכישת ידע או שימורה, מה שאינו משיג את התוצאה הרצויה, כאמור, ובין אם הוא עוסק במחקר אשר אינו מוגדר כלימוד - אינה זקוקה ברכה לפניה.

לעומת זאת, כתיבה - שאף היא מהווה כלי עזר מצוין לרכישת ידע או שימורו, אם על ידו עוסק הלומד במשימות אלו, מקיים הוא את המצווה וצריך הוא לברך. למרות שאין כאן דיבור ממשי.



הוראה בלתי מנומקת לעומת נימוקים

כאשר יהודי פונה למורה, לדעת את הדרך ילך בה בהתרחשות ספציפית, והלה מדריך בעשה ולא תעשה - אין שניהם לומדים תורה, כי אם משתמשים בה על מנת לקיימה.

למה נועדו נימוקים?

להדריך את השואל למען ידע במקרה דומה אשר יתרחש בעתיד, אם לדמותו מעשית או שמא לחלק ביניהם. הוראה זו, אינה שימוש במסקנות הלכתיות, אלא התלמיד רוכש ידע תורני מפי הרב, פעולה המוגדרת כתלמוד תורה לכל דבר, ובשל כך דורשת ברכה לפניה.

קריאת התורה שתוקנה על ידי משה ועזרא, מטרתה לשנן את התורה שבכתב באוזני העם למען יקיימו מצוות תלמוד תורה. כבכל שינון ושימור ידע תורני, אף קריאה זו נכללת במצווה זו, גם אם אין ההוראות המושמעות באוזני העם מנומקות ומבוארות כראוי. אין רמת עומק מינימלית שמתחתיה אין מתקיימת רכישת ידע, וככל שהציבור שמע ורכש אותו, או שימר אותו בהאזנתו - המצווה מתקיימת.

בכך מוגנת הוראת הרמ"א על פי הר"ן מפני ערעורו של הגר"א המדמה בין קריאת התורה, לבין הוראת מורה בלתי מנומקת.



סיכום

בדיון זה, מוצגת הצעה המפקיעה את מצוות תלמוד תורה מעיסוק עיוני וחוקר במכמני תורתנו. אל לנו להתעלם מן העובדה שבמהלך המחקר הלומד מסתמך על נתונים קדומים אשר מוגדרים כחומר תורני ואשר העוסק בהם מקיים מצוות תלמוד תורה.

כמו כן, אין מטרתנו להנמיך את חשיבות הלימוד העיוני, כי אם להעמידו במקומו הראוי - כקומה נעלית מעל מצוות רכישת הידע ושימורו. ולשלול את הבאים לבנות את העלייה קודם ייסוד הבית. על האדם לקיים את המוטל עליו, וככלותו - לפנות לעבר מטלות חשובות ונכבדות, הנחוצות לעם כולו.

כפי שמלאכת הדיינות והשיפוט חשובה ומרוממת, נחוצה ונעלית - אך אינה מוגדרת כלימוד תורה. כך גם החקר והעיון, החיטוט והבדיקה.

אין הצעתנו מוכרחת, ולא מוכחת. כשמה כן היא - הצעה. אך לא נמצאו על ידי לעת עתה מקורות הסותרים אותה. מבוססת היא על ההבנה כי מצוות תלמוד תורה נתנה לדור דעה, ואין סיבה שמהותה הפנימית תשתנה מחמת מקרי הדורות הבאים אחריה.



הרב הלל בן שלמה

מתי אדם צריך לקרוע על מתו?

אדם של"ע נפטר לו קרוב משפחה, והוא מחויב בקריעה. האם עליו לקרוע ברגע ששומע על הפטירה? פעמים רבות מתעכבים מלקרוע עד לשעת הלוויה. האם עיכוב זה נובע מחוסר ידיעה לגבי החיוב, או שמא אף לכתחילה יש לנהוג כן?

קריעה לחימום

בגמרא במועד קטן (כד, א) מופיעים דברי שמואל, שכל קרע שאינו "בשעת חימום" – אינו קרע. למה מתכוון שמואל במושג זה "שעת חימום"?

נראה להבין בדעתו, שהכוונה היא לצער הגדול של האדם. הרגע הראשון בו נודע לאדם על פטירה של קרובו, הוא בוודאי שעת חימום. וכך מבאר הרא"ש (שם ג, לה) את המסופר על אמימר, שקרע כאשר נכדו נפטר, שלא בנוכחות בנו (ואחר כך כשכנו הגיע הוא שב וקרע, והוא לא המתין להגעתו בשביל לקרוע) – מפני שהוא לא רצה לדחות את הקריעה לאחר שעת החימום.

שעת החימום – לא רק ברגע הראשון

אמנם, מהמשך הגמרא עולה שהכוונה היא לרגע של צער הנובע מזיכרון המת – וגם אם אין מדובר בעצם הידיעה על מותו, וגם אם הוא מתרחש זמן מה לאחר מכן. כך מסופר שם על שמואל, שקרע שנים עשר בגדים על רב, ועל רבי יוחנן שקרע שלושה עשר בגדים על רבי חנינא. זאת, משום שכל שעה שנזכרים בדברי החכמים, נחשבת כשעת חימום.

ברור ששמואל ורבי יוחנן לא היו לבושים בבגדים רבים יחד, והדגשת הגמרא שכל שעה שנזכרים בדבריהם מהווה שעת חימום, יכולה ללמדנו ששעת החימום

יכולה להיות גם זמן רב אחרי הפטירה (ויכולות להיות כמה שעות חימום על אותו נפטר).

קריעה לכבוד אביו ואמו

בהמשך הגמרא שם מובא חילוק בין קריעה על אביו ואמו, שנעשית במהלך ימי השבעה עליהם גם כאשר האדם מחליף את בגדו, לבין קריעה על שאר הקרובים שלא מתבצעת כאשר מחליפים בגדים במהלך ימי השבעה. לדברי הגמרא, חובת הקריעה בשעת ההחלפה היא קריעה לכבוד אביו ואמו – למרות שקריעה זו אינה בשעת החימום.

וכך אנו רואים במקום אחר בגמרא (מועד קטן כ, ב), שמי שאין לו בגד לקרוע, יוכל לקרוע כשיהיה לו בגד אחר – אבל רק במהלך השבעה. אולם על אביו ואמו יכול לקרוע לכבודם גם לאחר ימי השבעה.

האם ימי השבעה הם שעת החימום?

לכאורה, נראה שיש סתירה בין שתי הגמרות הנזכרות. הגמרא הפוסרת מקריעה בשעת החלפת הבגדים בימי השבעה (בשאר הקרובים שאינם אביו ואמו), סוברת שימי השבעה אינם נחשבים לשעת החימום. ואילו הגמרא המחייבת קריעה במהלך ימי השבעה למי שלא היה לו בגד קודם לכן, נוקטת שימי השבעה כלולים בשעת החימום.

הסברי התוספות

התוספות במועד קטן (כד, א ד"ה וכל קרע) עומדים על סתירת הסוגיות, ומעלים שלוש אפשרויות ליישובן:

א. כשכבר קרע בשעת החימום, צריך לקרוע פעם נוספת כשיהיה לו חלוק לקרוע. וכשלא קרע בשעת החימום, לא צריך יותר לקרוע (וראה באחרונים שתמהו על הסבר זה – מהרש"א, קרן אורה ועוד).

ב. אם לא היה לו בגד בשעת חימום, הוא צריך לקרוע אחר כך, גם אם זה לא שעת חימום.

ג. בכל זמן שמזכירים את המת לפניו הוא מתחמם - עדיין שייכת אצלו הקריעה (וזה האפשרות שבעלי התוספות מצדדים בה).

לפי שתי האפשרויות הראשונות, ימי השבעה אינם נחשבים לשעת החימום. אולם לפי האפשרות השלישית, ימים אלו נחשבים כימים פוטנציאליים לשעת חימום, ולכן באופן עקרוני עדיין שייכת בהם הקריעה.



סמ"ק - יש לקרוע קודם שיסתום פני המת

בספר המצוות הקצר של רבי יצחק מקורביל כתב (מצוה צז), שצריך לקרוע "קודם שיסתום פני המת"; ומביא את דבריו הבית יוסף (יורה דעה תחילת סימן שמ). דברים אלו מובאים גם ברמ"א (בהגהותיו לשו"ע), אשר מוסיף את המילה "לכתחילה". והיינו, שלכתחילה הקריעה צריכה להיות לפני רגע זה. משמע מדבריו, שכל הזמן עד לסתימת פני המת, הוא זמן הקריעה לכתחילה, ולא רק רגע המיתה.



מהי סתימת פני המת?

בציטוט דברי הרמ"א בש"ך נוספה המילה "בקבר" - שיסתום פני המת בקבר. נראה להבין, שהסתימה המדוברת היא המכונה "סתימת הגולל", שאז מתחילה גם האבילות (רמב"ם אבל א, ב; שולחן ערוך שעה, א - וכדברי רבי יהושע על כפיית המיטה במועד קטן כז, א).

באופן זה נראה שהבין בעל החכמת אדם (קנב, א), אשר כותב שגם ימי השבעה הם שעת חימום (שלא כהנחות היסוד של התוספות הנ"ל) - אלא שקודם סתימת פני המת, "חימום צערו גדול"; וכן הם דברי ערוך השולחן דלהלן.



חכמת אדם וערוך השולחן: עדיף לקרוע ביציאת הנשמה

בעל החכמת אדם כותב שהמנהג הנכון הוא לקרוע אחרי יציאת הנשמה, באמירת צידוק הדין – כאשר מגיע למילים "דיין אמת"; כפי שכותב השולחן ערוך (שלט, ג) על פי דברי הכלבו (סימן קיד), ויבואר להלן. נראה להבין מדבריו, שככל שקרובים לרגע הפטירה – החימום גדול יותר. ודברי הרמ"א לקרוע לפני "סתימת פני המת", באו לומר שגם אז החימום הוא גדול. זאת בניגוד לימי השבעה, שאף הם נחשבים כשעת חימום לדעתו, אך ברמה נמוכה יותר.

וכך כותב בעל ערוך השולחן (שמ, ג): "עיקר מצות קריעה הוא אחר יציאת נשמה, דאז הוי עיקר שעת חימום, לכל הפחות קודם שיסתום פני המת בקבר בעפר. אמנם אם לא קרע אז קרע כל שבעה, דגם זהו שעת חימום..."



סתימת הגולל או סתימת פני המת?

בספר שבט יהודה על השולחן ערוך שם (מאת רבי יהודה עייאש, מרבני איזמיר), תמה על דברי הש"ך. לדעתו, לא ייתכן לבאר בדעת הרמ"א שהכוונה היא לסתימת הגולל, שהרי הוא כתב שהסתימה היא של "פני המת" ולא של הגולל. פרט לכך, לדעתו אין לדחות את הקריעה ולהתעכב מלבצעה זמן רב כל כך אחרי יציאת הנשמה.

לדעתו, סתימת פני המת היא כיסוי פניו, והיינו, שזמן קצר אחרי פטירת האדם, מכסים את פניו בסדין, ולא משאירים אותם מגולים. ומה שהרמ"א בא לומר הוא שאין לדחות את הקריעה עד לאמירת צידוק הדין, כפי שאומר השולחן ערוך, אלא יש לעשות זאת קודם לכן.

בספר גשר החיים (חלק א פרק ה, עמוד נז) מעיר על דבריו, שגם פירוש זה אינו מתיישב עם לשון הרמ"א, שהרי כיסוי בסדין אינו סתימה, ולשון סתימה שייך דווקא בארון או בקבר.



סתימת עיני המת?

בשו"ת יביע אומר (חלק ב יורה דעה סימן כג, אות ה), העלה אפשרות לבאר בכוונת ספר שבט יהודה, שהכוונה היא להעצמת עיניו של המת, כפי שנאמר בגמרא בשבת קנא, ב שמעצימים את עיניו של המת; וכפי שנזכר בזוהר בפרשת שלח לך דף קסט עמוד א על פי הפסוק "ויוסף ישית ידו על עיניו" (בראשית מז, ד), שסותמים את עיני המת. והביא, שכן מובא בהגהות מהריק"ש – בספר ערך לחם על השולחן ערוך (שלט, ג), שיש לקרוע קודם שיסתום "עיני המת".

אמנם, לא מצאנו התייחסות בפוסקים בנוגע לקריעה ביחס לעיני המת או סתימת עיני המת, ולענ"ד המופיע בספר ערך לחם אינו אלא טעות דפוס, וצריך להיות שם "פני המת", כמופיע בכל ספרי הפוסקים בעניין.



מתי אומרים צידוק הדין?

השולחן ערוך (שלט, ג) כותב: "אומרים צידוק הדין עם יציאת נשמה, וכשמגיע לדיין אמת קורע האבל". מקור הדברים הוא ממסכת שמחות, וכפי שמביא הרי"ף גיאת בהלכות אבל והרמב"ן בספרו תורת האדם (שער הסוף), שאין פותחים בצידוק הדין עד שתצא נפשו (ובגרסאות שונות: "עד שימות המת").

בדברים אלו לא נזכרת הקריעה המובאת בשולחן ערוך. קריעה זו נזכרת בדברי הכלבו (סימן קיד) הכותב שהמנהג הוא, שאחרי מות המת הקהל מתקבצים והולכים לביתו, ואומרים שם צידוק הדין, וכשמגיעים לדיין אמת – האבל קורע.

לדברי הכלבו, האמירה אינה מתבצעת מיד עם הפטירה – וגם דברי הרמב"ן והרי"ף גיאת אינם צריכים להתפרש כן. העיקר העולה מדבריהם הוא, שאין לומר את צידוק הדין בעוד החולה גוסס, אלא רק אחרי שהוא ימות. וכך מדקדק בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה רמת רחל סימן לב, אות א) המציין להמשך דברי הכלבו, שם מובא שיש מקומות שאומרים צידוק הדין בהיכנסם לבית הקברות – ומן הסתם לא מדובר באמירה נוספת של צידוק הדין.



דחיית הקריעה לשעה יותר מתאימה

בגמרא במועד קטן (כה, א) מסופר על רב ספרא, שהחכמים לא קרעו בפטירתו, וחשבו שהם הפסידו את המצוה. אביי העיר להם, שעדיין צריך לקרוע כל זמן שעוסקים בהספד, אך הוא מנע אותם מלקרוע מיד, משום שכבוד החכם הוא לקרוע דווקא בהספד עצמו. דברים אלו נפסקו ברמב"ם (אבל ט, יג) ובשולחן ערוך (שמ, ז; לפי דבריו בבית יוסף שם על פי הרא"ש, יש לקרוע לכתחילה בשעת השמועה, ואם לא קרע בשעת השמועה ימתין ויקרע בשעת ההספד; ולפי הרמב"ם רק בשעת ההספד קורעים).

על פי הדברים הללו יש לומר, כי גם בשעה שניתן לקרוע בה, אין הכרח להקדים תמיד את הקריעה, ויש מקום להעדיף לדחות את הקריעה לשעה יותר מתאימה. וכך מתבארים דברי הכלבו על ההמתנה להתקבצות הציבור לבית הנפטר או לבית הקברות, שיש מקום לראות מעמד זה כשעת חימום יותר גדולה.



קריעה על אביו ואמו - בחוץ בפני העם

הדגשה של הקריעה שצריכה להיות במקום ציבורי אנו מוצאים לגבי הקריעה על אביו ואמו, עליה נאמר בגמרא (מועד קטן כב, ב) שהיא צריכה להיות דווקא מבחוץ, בניגוד לקריעה על שאר קרובים, שצריכה להיות מבפנים.

פירוש המילה "מבפנים" מבוארת ברש"י כתב יד, שהיא "בחדר - שאין צריך לקרוע בפני העם" (וכן הוא בריטב"א בשם רש"י ותוספות), וכן היא פסיקת הרמב"ם (אבלות ח, ג). ואמנם, ישנו פירוש נוסף המופיע במפרש על מועד קטן, שהוא "תחת המקטורן" (וכן מביאים הריטב"א והטור בשם הרי"צ גיאת), ולזה הסכימו הרמב"ן והטור (על פי הלשון "מבפנים" ולא "בפנים").

אמנם, המפרש עצמו מדגיש שהקריעה אינה צריכה להיות מול כולם, וכפי שהוא כותב בהמשך דבריו "שאינו קורע מחוץ לעיני הכל". ומשמע, שהקריעה בחוץ מתבצעת בנוכחות קהל רב. ואם כן, שני הפירושים נכונים לדעתו (וכן מבאר הבית יוסף בדעת הרמב"ם, וכך הם דבריו בשולחן ערוך שמ, יג).

כך גם נראה מהמשך דברי הגמרא (כפי שמעיר הריטב"א), שבפטירת הנשיא (שדינו שווה לאב ואם בעינין זה) רב חסדא הורה לרב חנן בר רבא לעמוד על גבי מכתשת

כפויה, ולהראות לציבור שהוא קורע (אם כי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן לג העלה אפשרות, שמעשה זה נבע מהרצון לבאר לעם את ההלכה שצריך לקרוע, ולא מההלכה שיש לקרוע בחוץ).



גשר החיים – כיצד יש להבין את המנהג כיום?

בספר גשר החיים (שם עמוד נו) כותב, כי הזמן הנבחר לקריעה הוא מיד כשרואה את המיתה או שומע עליה. להבנתו, כל מה שנאמר שיש לעשות זאת עד לקבורה, היינו שניתן להתעכב גם עד אז – אבל ברור שעדיף להקדים, וכפשוט לשון השולחן ערוך (וכפי שמשתמע גם מדברי החכמת אדם וערוך השולחן בביאור דברי הרמ"א הנ"ל, ובוודאי לדברי השבט יהודה הנ"ל).

אמנם, הוא מעיר שהמנהג אינו כן, והוא טרח וחקר לברר את הנושא. בקהילות רבות ממתינים וקורעים רק בסמוך להוצאת המת מהבית לקבורה, ויש מהספרדים שקורעים רק אחרי הקבורה. שלושה טעמים מובאים בדבריו בהסבר המנהג:

א. ייתכן שלא הכל בקיאים בדיני הקריעה, ועל כן מעדיפים להמתין לנוכחות אנשי החברא קדישא, שיוכלו להדריך את כולם לקרוע כראוי.

ב. יש מנהג שאחרים קורעים לאכל את הבגד, ובקטנים יש לנהוג כן מעיקר הדין, ועל כן מחכים להגעתם של אחרים.

ג. מאחר שבמעמד זה כל האבלים מגיעים למקום, רצו שיקרעו כולם יחד (ולדבריו, לפי מנהג ארץ ישראל הבנים לא יוצאים אחר מיטת אביהם, ובמקום שנוהגים כך, יש חשיבות שכולם ייפגשו יחד לקרוע – ואז גם החימום גדול יותר).



המנהג כיום – קריעה בשעת חימום

נראה, כי טעמים אלו של גשר החיים, יכולים להסביר את המנהג שלא לקרוע ברגע הראשון – ומאחר שעד הקבורה הכל מוגדר כשעת חימום, יש היתר להתעכב מלקרוע (וייתכן שמנהג הספרדים הנזכר בדבריו, לקרוע אחרי הקבורה, מבוסס על ההנחה שכל זמן שהאנשים מקובצים שם, עדיין הדבר נחשב לשעת חימום).

היתר להתעכב מלקרוע אנו מוצאים בדברי המהרי"ל (שו"ת סימן קצח), המתיר להחליף את הבגד שלובשים לבגד אחר אותו האבל מעדיף לקרוע (וראה בספר זכרון בצלאל מאת הרב שריה דבליצקי עמוד ג, שאין הכוונה דווקא אם הוא מחליף מיד, אלא אפילו אם הוא מחליף לאחר זמן רב).

אמנם, נראה שיש מקום לראות את המנהג בימינו כדרך ראויה לקיום מצות הקריעה לכתחילה, ולא רק כהיתר בדלית ברירה. זאת, על פי מה שכותב בגשר החיים בסוף הטעם השלישי בסוגריים – "ואז גם החימום יותר". כלומר: הנוכחות הציבורית מעוררת את רגשות הצער הגדולים, וממילא זו שעת חימום משמעותית, בגללה נראה, שיש להעדיף לקרוע דווקא בשעה זו ולא קודם לכן. בפרט בקריעה לגבי אב ואם, שמן הדין יש לעשותה בפני הציבור, ולא במקום מוצנע.



סיכום

למרות שממקורות מסוימים עולה כי יש עדיפות לקריעה בשעת יציאת הנשמה, ונראה לכאורה שעדיף להקדים כמה שיותר, כפי שמופיע בדברי כמה מהאחרונים - המנהג הנפוץ כיום הוא לקרוע בשעת התקבצות הציבור לקראת הלוייה, ולא קודם לכן.

מנהג זה מתאים למבואר בדברי חז"ל שיש להעדיף לקרוע בשעת החימום, ויש מקום לראות דווקא את המנהג המקובל כיום, כדרך הקריעה הראויה לכתחילה.



אוצר חושן משפט

אומדן דעת וידיעת הדיונים ♦ מזגן המטפח מים למרפסת
השכנים, האם מחוייב בעל המזגן לתקן?

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

אומדן דעת וידיעת הדיינים

כתב הרמב"ם בפכ"ד מהל' סנהדרין ה"א וז"ל: "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אע"פ שאין שם ראיה ברורה, וא"צ לומר אם היה הוא יודע בודאי שהדבר כן שהוא דן כפי מה שידע וכו' אפי' היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן, ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד וכו', אם כן למא הצריכה תורה שני עדים שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון ע"פ עדותם אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר" עכ"ל.

ומבואר בלשון הרמב"ם דאין זה פסק על פי אומדנא, אלא שהדיין יכול לפסוק מדין ידיעת הדיין, דהיכא דהדיין עצמו יודע בברי שכך היה המעשה הותר לו לדון עפ"י ידיעתו, אע"פ שמקור הידיעה אינו ב' עדים.

ומקור דינו של הרמב"ם כתבו הרדב"ז והכס"מ שם, דהוא מהגמ' במסכת כתובות פרק תשיעי דף פה. וז"ל הגמרא: "ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא, אמרה ליה בת רב חסדא ידענא בה דחשודה אשבועה, אפכה רבא לשבועה אשכנגדה" וכו', וברש"י (שם ד"ה דאיחייבא שבועה) פי' דאיירי בשבועת הנפטרינ שהיה אדם תובעה ממון והיא כופרת, ואיירי במודה במקצת או בשבועת עד אחד דאורייתא, ובזה איתא לתקנת שכנגדו, וכ"כ בש"מ ובפי' ריב"ן שם.

ומבואר דע"י אמירת האשה בת ר"ח יש לדיין ידיעה, וכמש"כ המאירי שם יובא להלן. ובחי' הרא"ה ובריטב"א שם הקשו ע"ד רש"י, דא"כ נמצא שעדות בת רב חסדא בגמ' שם מהני להוציא ממון, וע"כ פירשו דאיירי בשבועת הנוטלין, דבזה שפיר איתא לתקנת שכנגדו. ובתורי"ד שם כתב דכיון דההיא איתתא אחייבא שבועה דאורייתא חל עליה דין מתוך שאינו יכול להשבע משלם, ונמצא שאין הוצאת הממון עפ"י העד אלא מכח חיוב השבועה. וע"ע באור שמח בפכ"ד מהל' סנהדרין ה"א שכתב דדברי תוס' רי"ד תלויים בב' התירוצים בתוס' בב"מ (דף ה ע"א

ד"ה שכנגדו) לענין אם שייך בחשוד דין מתוך שאינו יכול להישבע משלם. ובמהרש"א בכתובות (שם) כתב: "ואפוכי שבועה ע"י בת ר"ח לא הוה כ"כ אפוקי ממונא כיון דשבועה מיהא בעי משא"כ הכא דבעדות האחד לחוד מקרע השטר".

ובהמשך הגמ' בכתובות שם אמרי' ר"פ ורב אדא בר מתנה איתו ההוא שטרא גביה א"ל ר"פ ידענא ביה דשטרא פריעא הוא, א"ל איכא איניש אחרינא בהדי דמר, א"ל לא, א"ל אע"ג דאיכא מר ע"א לאו כלום הוא, א"ל רב אדא ולא יהא ר"פ כבת רב חסדא, א"ל בת רב חסדא קים לי בגווה מר לא קים לי בגווה ע"כ הסוגיא. וצ"ב לומר דרבא חשד לר"פ בשקר, ואולי י"ל דרבא לא חשש שמא ר"פ משקר ח"ו, אלא חשש שמא ר"פ טעה ולא דייק (וכע"ז כ' שם בס' הערות להגר"ש זצ"ל ע"ש). וכ"מ כע"ז באוצר הגאונים בסוגיין (אות תר"ל) בשם רב שרירא גאון ורב האי גאון וז"ל: "והווי' יודעים כי זה שאמר בת ר"ח קים לי בגווה אין פירושו שלא ראה בה דבר שקר, דקאמר ליה רבא בת ר"ח קים לי בגווה מר לא קים לי בגווה כי אתמהו ליה ולא יהא ר"פ כבת ר"ח, אלא פי' קים לי בגווה שראה אותה כמה פעמים סובלת טורח קשה וחסרון גדול ועומסת משא כבד ואין אומרים דבר שיש בו ספק" עכ"ל.

ובמאירי בכתובות שם מבואר פי' חדש וז"ל: "ומ"מ אם היה הדיין עצמו יודע שהוא חשוד רשאי להפכה לשכנגדו על סמך ידיעתו, ולא עוד אלא אפי' העידה אשת הדיין לדיין שהוא חשוד על השבועה כל שהוא ברור בה שאין משקרת לו הופכה על פיה וכו' והרי זה כידיעת עצמו, הא כל שאין ברור לו בכך אינו עושהו חשוד ע"פ ע"א ואפי' היה עד גדול שבגדולים לא נאמר דבר זה אלא מדין קים ליה בגווה שהוא כידיעת עצמו" עכ"ל. וכונתו לתרץ דקים לי בגווה הוא רק במקום דחשיב כידיעת עצמו, משא"כ בחכם שאינו מכירו ל"ה כידיעת עצמו.



פסק הדיין על פי מה דקים ליה בגווה אם מהני להוציא ממון

ובעיקר הגמ' דקים ליה בגווה לכאורה הוי אומדנא בעלמא, הרי קי"ל דאין הלכה כרב בב"ב צג. גבי גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו דלר"ע בידוע שזה הרגו, אך קי"ל דלא אזלינן בתר אומדנא? מ"מ הכא לענין לאורועי

שטרא שפיר מהניא האומדנא להרע את כח השטר, דכיון דאיכא ריעותא בשטר אין גובים בו.

ובמהרי"ק בשורש קכט העיר דבכולי תלמודא אזלי' בתר אומדנא, וכדאמרי' בריש פ' אע"פ שלא כתב אלא ע"מ לכונסה וכו', ותי' דודאי כל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקים באומדן דעת הנותן או המוכר אזלי' בתר אומדנא, אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי ההיא דגמל אוחר דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומדן בהא פליגי רבנן עליה דר' אחא וקי"ל כוותיהו עכ"ד.

ונראה לבאר בזה דהנה ברמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל כ' דיש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אע"פ שאין שם ראיה ברורה, וא"צ לומר אם היה הוא יודע בודאי שהדבר כן שהוא דין כפי מה שידע וכו' אפי' היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן, ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד וכו', ומבואר דאין זה מדין אומדנא אלא מדין ידיעת הדיין.

ובכס"מ על הרמב"ם שם פי' דזו כונת הגמ' בכתובות שם בע"ב במעשה דההוא גברא דאפקיד שב מרגניתא דציירי בסדינא בי רב מיאשא בר בריה דריב"ל, שכיב ר' מיאשא ולא פקיד, אתו לקמיה דר' אמי א"ל חדא דידענא ביה בר' מישא בר בריה דריב"ל דלא אמיד ועוד הא קא יהיב סימנא וכו' עי"ש כל הסוגיא. וגם שם הטעם הוא משום ידיעת הדיין. והרמב"ם בפ"ו מהל' שאלה ופקדון ה"ד הביא את נידון הגמ' שם כך: "...והיה הדיין יודע שלא היה המת אמיד שזה הפקדון שלו יש לדיין הזה ליתן הפקדון לזה שנתן סימניו" וכו', והוסיף הר"מ: "באו עדים והעידו לדיין שאין זה אמוד אין מוציאין מן היתומים בעדותן שאין זו ראיה ברורה ואומדן דעתן אינו אומד דעתו ואין לדיין אלא מה שדעתו סומכת עליו כמו שיתבאר בהל' סנהדרין". וכ"כ בב"ח (בסימן טו ס"ד ובסי' רצו ס"ד) בד' הרמב"ם [והוסיף דהרי"ף חולק דמהני צירוף לעדים], וכ"ה בפרישה בסימן טו שם. ואם נאמר דיסוד הך דינא הוא מכח אומדנא בעלמא יקשה לד' הרמב"ם דאמאי א"א לקבל את העדים דאותו האדם לא היה אמיד, ועי"ז אית לן אומדנא שחפץ זה אינו שלו. ומוכח דלפי"ד הרמב"ם אין כוונת הגמ' לאומדנא בעלמא אלא לידיעת

הדיין, ושפיר נחא ידיעה עפ"י עדים לא חשיבא כידיעה של דיין, דכל דין ב' עדים הוא רק הנהגה לחתוך הדין על פיהם, וכמש"כ הרמב"ם בפכ"ד מהל' סנהדרין בסו"ד, וכ"ה בר"מ בסופ"ז מהל' יסוה"ת ובפ"ח ה"ב שם.

ובקריית ספר כתב דמקור הך דינא הוא מדכתיב "ועמכם בדבר המשפט" - אין לדיין אלא מה שענינו רואות. ומדבריו אלו נראה דאין כונת הגמ' לחדש דהוכחת האומדנא מהניא לאורועי שטרא, אלא הר"מ לימד דין מחודש - דאיכא רשות לדיין לדון עפ"י ידיעתו.

ומד' הרמב"ם שם נראה דדין זה מהני גם להוציא ממון, דהא ברמב"ם פי' שזהו הגדר במ"ש בגמ' בכתובות שם דע"י לא אמיד וסימנים מפקינן ממון מיורשי הנפקד, וכן משמע מסיום ד' הרמב"ם בהל' סנהדרין שם "אם כן למה הצריכה תורה שני עדים שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון ע"פ עדותם אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר". ואי נימא דהך דינא לא מהני להוציא ממון לק"מ קושיתו דלמאי בעינן ב' עדים, שהרי י"ל דנפק"מ דבעינן ב' עדים להוצאת ממון. וכן מדויק ממש"כ הרמב"ם דכ"ז הוא רק בדיני ממונות, דכוונתו לאפוקי דיני נפשות, ואי נימא דל"מ הך דינא להוציא ממון אי"ז חילוק בין דיני נפשות לדיני ממונות, דפשיטא שאין הורגים עפ"י ידיעת הדיין.

ולהמבואר נחא דברי המאירי הנ"ל, דבבת ר"ח שהוא מכירה שאינה משקרת, הרי"ז כידיעת עצמו, וכל היכא דלדיין עצמו קיימת האומדנא שפיר יכול להוציא ממון, משא"כ בר"פ דלא קים לי בגויה אלא דאית ליה הוכחה שמסתמא ר"פ אינו משקר, אבל אי"ז בדרגה של ידיעת עצמו, והוי זה רק הוכחה בעלמא, ואכן אי אפשר לדון ולחתוך הדין עפ"י הוכחות ואומדנות. וכע"ז מבואר בדברי רבי שלמה איגר בספר העיקרים (עיקר אומדנא אשכול ו'), וכ"כ באגרות משה (יו"ד ח"א סי' נד עמוד צג, ובאו"ח סימן נג).

ובגינת ורדים (כלל ה סימן יד) כ' לדון גבי עדות משה ואהרן דמהני עדותם לאורועי שטרא, ובאבי עזרי (שלהי הל' גירושין) ובקו"ש (ב"ב אות תקפ) נקטו דתיהני עדותן מדין אומדנא ואכמ"ל. ובשו"ת הרא"ש (כלל קו סימן ו) הביא ראיה דיכול הדיין להוציא ממון באומדנא ממשפט שלמה, וכ"ה בהגר"א בסימן טו, אולם בכמה מדרשי חז"ל מוכח דמשפט שלמה הוי ברוה"ק ואכמ"ל.

אולם בעיקר ד' הרמב"ם והמאירי יל"ע, דבסוגיא בכתובות שם מבואר דא"א לקרוע את השטר ע"י קים לי בגויה, ולכאו' הטעם הוא משום דקריעת השטר חשיבא כהוצאת ממון, וצ"ע א"כ מ"ט בסוגיא שם בע"ב בפקדון דחסא מפקינן לממון מיד היתומים, ועמד בזה נתיבות המשפט בסי' טו (סק"ב), והוסיף להקשות מהא דעד אינו נעשה דיין בראה בלילה דליכא קבלת עדות כדאי' בב"ב קיד. והרי אין לך אומדנא דמוכח גדול מזה, שהוא בעצמו ראה המעשה. ותי' דאומדנא מהני רק לאורועי שטרא ולא להוציא ממון, והא דמהני אומדנא להוציא מיתומים, תירץ הנתיבות דאיכא חילוק בין אומדנא הידועה לכל, כגון ידיעי' בחסא דלא אמיד ידיוע לכל העולם ובוה"ל בגדר עדות, משא"כ באומדנא הידועה לדיין לבדו.



אומדנא אם מהני להוציא ממון

ולדברי הנתיבות צ"ע דאם באומדנא כללית מהני להוציא ממון אמאי ל"מ אומדנא בגמל האוחר בין הגמלים, הא הוי אומדנא לכל העולם, ובר"מ הנ"ל מבואר איפכא, דאם הויא אומדנא אישית לדיין הויא ידיעת הדיין ונחשבת לידיעה ודאית, ובגמל אוחר לא חשיבא ידיעה ודאית אלא אומדנא בעלמא, וזה ל"מ להוציא ממון. וכן תמה בנחל יצחק (סימן טו) ע"ד הנתיבות וביאר כמש"כ בד' הר"מ, ומהא דאין עד נעשה דיין אף דאיכא ידיעה אישית לדיין, תי' הנחל יצחק שם דזה גוזה"כ דכיון דראה בלילה דבשעה שראה לא היה עליו שם דיין ל"ח עדותו וכו' עי"ש. וע"ע בזכר יצחק (סימן יח סק"ב), ובקוב"ש (ח"ב סי' ל"ח). ובאמרי בינה (הל' דיינים סי' כד) כתב לחלק דבעיקר דינא מצי הדיין להוציא ממון עפ"י ידיעתו, אלא דהיתומים מצו לילך לב"ד אחר דלא קים ליה ולהוציא את הממון מיד התובע, משא"כ בסוגיא בע"א דאיירי' לקרוע השטר אין הדיין יכול לפסוק הכי, דהא אם יקרע השטר לא יוכלו היתומים להחזיר את הדין בב"ד אחר, אע"ג דב"ד אחר א"צ לדון עפ"י ידיעת זה הדיין. ונתכוונו לזה באגרות משה ובאבי עזרי (שם), ובאבי עזרי כ' דאם הוי אומד גלוי לכל, וכל דיין ודיין יש לו אומד כזה מפקיע ממון ע"פ אומד הדעת כזה כמו בידעי' דלא אמיד, אבל בשטר שהוא פרוע אם ילך לב"ד אחר יהני, כיון דלהם אין אומד זה ול"ה אומד הידוע לכל.

והנה ברמב"ם שם בה"ב כתב דבזה"ז תקנו לא לדון עפ"י ידיעת עצמו [וכ' מהרשד"ם (חו"מ סו) דכ"ש בזמנינו אין לדון עפ"י אומדנות, אמנם עי' בפת"ש (סימן טו סק"ט) דבמומחה בדורו גם בזה"ז יכול לדון עפ"י אומדנא]. ובכס"מ שם העיר דא"כ להרמב"ם בזה"ז לא יהני דיני הסוגיא בכתובות שם בהביא סימני הפקדון והוא אינו אמיד. ומוכרח לומר להר"מ דדוקא באיכא עדי פקדון וראה מוציאין מיתומים, וכמש"כ בארוכה הש"ך סימן רצו סק"א, וע"ע במהרי"ט ח"א סימן קיב. וברי"ף לענין סימנים ולא אמיד לא כתב דבזה"ז אינם דנים כן, ועמד בזה הב"י, ולשי' הרי"ף סוגיין איירי בדאיכא עדי פקדון וא"כ אי"ז מדין ידיעת הדיין, אלא דעדים מעידים על כך דל"ה אמיד, ולכך גם בזה"ז מהני, וכן תי' הב"ח שם. וכן מדויק מד' השו"ע בסי' רצו, שכתב רק בסיפא דאי"ז נוהג בזה"ז, וכמש"כ הסמ"ע בסימן רצו סק"ג.



גדר נאמנות ערכאות גוים

והנה מצינו כיו"ב נאמנות גויים לעדים ודיינים בערכאות שלהם. דבתוס' ב"ק פח. (סוד"ה יהא) הביאו בשם רש"י גיטין י': דגוים כשרים לעדות מהתורה, והיינו דהם פסולים רק בגלל חשש משקר [וראה הגהת מהר"ב רנשבורג על התוס' שם שציין לרש"י גיטין ט: ד"ה כשרין]. והביאור מתאים לרש"י גיטין ט: ד"ה חוץ במש"כ דגויים לאו בני כריתות דל"ש בתורת גיטין וקידושין אבל על הדינים נצטוו בני נח, והיינו דלהכי ליכא פסול גוי בעדות. והתוס' ב"ק שם והרא"ש בפסקיו בגיטין שם (פ"ק סימן י) ס"ל דגוי פסול לעדות, והכא הוי תק"ח להאמינו דלא מרעי נפשיה. ובהגהות אשרי שם הקשה דאיך נימא דגוי כשר לעדות, והא אפי' עבד נתמעט מקרא דאחיך דאינו אחיך במצות וכ"ש גוי, ואיך ס"ל לרש"י דגוי כשר לעדות.

ונ"ל בשוב שיטת רש"י דבעבד דנינן דיוכשר לעדות מדין עדות ישראל, ובזה ממעטי' מקרא דל"ה אחיך במצות, אבל ב"נ כשר לעדות מדין עדות דגוי. וזה הוא שכתב רש"י דב"נ נצטווה על הדינים, היינו דמש"ה ס"ל לרש"י דגוי כשר לעדות היינו מדין עדות דנכרי, ומה"ט יש לדון דבאיסורין ל"ש נאמנות דערכאות, והרע"א בשו"ת תניינא (סימן נד) הסתפק בזה. וע"ע לשון המהרי"ק בסימן קכא:

האוצר ◆ גיליון כ"ב

"אפ"ה כיון שהוא דייין לא היה מעיד שקר ופוגם את כבודו" וכו', ובשו"ת באר יצחק לרי"א ז"ל (יו"ד סימן ה ענף ד) כתב דנאמנות הערכאות היא בגדר אומן לא מרע אומנתו וכו'.

אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"א תקפב) כ' בתו"ד: "שהרי מה שהכשירו לא מדינא דעדות הכשירו אלא משום דחזקה לא משקרי ולא מרעי נפשיהו", וכ"ה במיוחדות (סימן עד): "מסתברא לי כו' שערכאות לא מדין עדות הוכשרו אלא דחזקה לא משקרי ולא מרעי נפשיהו וכל שהלכו חכמים בדברים אלו על סמך האמת לא חילקו בין אחד לשנים כו' ובדבר שסמכו בו על אמתת הנהוג זה נראה דאפילו עד אחד כשר". ובחזו"א בגיטין שם כ' דלא מרעי נפשיהו הוי חזקה דאפשר לחכמים לדון על פיה, כמו חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, ומ"מ בגט לא מהני חזקות כאלו, דלא ניתן ענין זה אלא לדון בין אדם לחברו.

ובאור זרוע בפסקי ב"ק (סימן ג-ד) כ' דאם קיבלו התובע והנתבע עליהם דייני גויים דיניהם דין הואיל וישנם בתורת דיינים כדת"ר דנצטוו על הדינים, והביא ראיה מהא דשטרות העולים בערכאות כשרים ואפי' שטרי מתנה דד"מ דינא הא למדת דהיכא שקיבלו אותם מרצונם דדיניהם דין כדהכא שהנותן והמקבל קיבלו אותם "לעדות" מרצונם עכ"ל. ומפורש בדבריו כשיטת רש"י הנ"ל, דכיון דנצטוו על הדינין להעמיד דיינים ולדון עפ"י עדים לכן יכולים הגויים מכח דדמ"ד לחדש דין עדות לגויים ודין דיינים לגויים.

ובעיקר מש"כ הראשונים בדעת רש"י דגוי כשר לעדות ורק דאיכא חשש משקר ולהכי בערכאות, דאינו משקר, מהני עדותן, צ"ע דהנה בעד שיש בו חשש משקר הרי פשוט דהוא נפסל מתורת ודאי, ולא רק מספק ל"ה עדות, אלא דמחמת חשש משקר תו הוי פסול ודאי לעדות. ותדע, דהרי רשע דחמס גם כשמעיד להחזיק לא מהני, ומה"ט י"ל דגם היכא דנדע בודאי דהחשוד לשקר מעיד אמת וכגון אם שני עדים יאמרו דהחשוד אינו משקר, דלא מהני, כיון דהוא עד פסול. ודבר זה מוכרח במתני' במכות סוף"ק דבנמצא אחד קו"פ עדותן בטילה, והרי פסול היינו רשע דחמס, והכא ידעי' מחמת הב' עדים האחרים דהכא אינו משקר ואמאי הוא פוסלם, אדרבא ב' העדים הכשרים יכשירו את החשוד, וע"כ דחשוד הוי עד פסול לגמרי. ויעוי' בגבו"א במכות שם.

אך נראה ליישב דהטעם דהגוי יכול להעיד הוא משום דהוא נצטווה על הדינים, כדכתב רש"י הנ"ל, ושפיר י"ל דדוקא בישראל בחשוד לשקר יהא פסול גם בידעי' שהוא אומר אמת דהוי פסול לעדות ישראל, אבל בגוי, דאתינן עלה מדין עדות ב"נ, בזה י"ל דאם ידעינן שהוא אומר אמת יש עליו דין עד לב"נ שנצטווה על הדינים, דכך הוא בשכלם דאם אינו משקר הרי הוא עד, ולהכי מהני הערכאות.



ערכאות גוים בגיטי נשים

והנה ברש"י גיטין הנ"ל כ' דערכאות ל"מ בגיטי נשים דלאו בני כריתות נינהו, וכן ברש"י גיטין י: ד"ה כריתה כ' דכיון דלא שייכי בתורת גו"ק אין נעשים עדים בדבר דכתיב וכתב ונתן. וצ"ב דגדר זה 'אינו בתורת גו"ק' ל"ה הלכה בדיני עדות, אלא הוא דין בעשיית גט, ואמאי כתב רש"י דלא חשיבי עדים? אלא כוונת רש"י לומר דכיון דגוי כשר לעדות מחמת דהוא נצטווה על הדינים, מעתה בגו"ק, דאינו בתורת דבר זה, שוב הוי פסול לעדות. ויל"ע דא"כ אמאי כ' ברש"י קרא דוכתב ונתן, ותיפ"ל דל"ה בתורת גיטין, וממנ"פ אם בעי לקרא א"כ בשטרי ממון, דליכא קרא, לא יהיה חסרון אף אם לא הוי בתורת, וא"כ ל"ל לרש"י לומר דהוי בתורת שטרות ממון משום דנצטוו על הדינים. וצ"ל בד' רש"י דדין 'אינו בתורת' נאמר בחלות שאדם פועל, דאדם אינו יכול לפעול אם הוא אינו בתורת הדבר, אך לאשוויי שטרא הוי חלות דממילא, דע"י חתימתן נעשה שטר, ולהכי לעשיית שטר דגט בעי לקרא דוכתב ונתן. ומה"ט י"ל דגוי פסול גם לגבי כתיבת הגט, כדכ' רש"י ט: ד"ה ור"א דמתני' שכתבו ישראל, ובמחנ"א על הר"מ גרושין פ"ג הט"ז דייק דבעבד וגוי איכא פסולא דאינו בתורת לגבי כתיבת הגט. אמנם, בגמ' בגיטין כג מבואר דגוי אינו כותב גט רק מחסרון לשמה, וכמש"כ הלח"מ בד' הר"מ שם עיש"ה.

והנה בש"ג (דף ד: מדפ"ה) הביא מהריא"ז דבגט דחתומים בו גויים בשמות מובהקין [דליכא חשש דמזוייף מתוכו] והיא אומרת דבעלה מסר לה בפני ע"מ דמותרת בגט זה. ומבואר חידוש דמהני ערכאות גם בגט אשה לראיה דמתוך הע"ח ערכאות ידעי' דמסר בע"מ, ומדויק כן ברש"י יא שכ' דהערכאות ל"מ בגט

לאשוויי כריתות, ומשמע דמתורת ראייה ה"נ מהני. ובאמרי משה בסימן טז כ' דהריא"ז ס"ל כרש"י, דערכאות כשרים להעיד מהתורה ולהכי מהני בגט לראיה. אולם, לשון הריא"ז משמע בהמשך דערכאות לאו בני עדות נינהו, ומוכרח לומר בשיטתו דלראי' מהני רק בגדר חזקה דלא מרעי נפשייהו. והא דל"מ במשה ואהרן להאמינם מחמת האומדנא [ובאבי עזרי סוף הל' גרושין חידש דגם במשה ואהרן יהני לקבל דבריהם מחמת האומדנא אך לא מדין עדות] היינו דהאנן סהדי שבא מחמת צדקותם, בזה גזה"כ דעפ"י שנים עדים יקום דבר ולא לקבל מחמת אנן סהדי של צדקות וישרות, אלא בעי' עדים כשרים דוקא. לעומת זאת, בערכאות הוי ידיעה עצמית מכח דלא מרעי נפשייהו ולהכי מהני מהתורה, וכעין אין אשה מעיזה בפני בעלה ונאמנת לומר גירשתני, וכן ביאר בשעורי מו"ר הגרש"ר ז"ל בשעורים שם (אות קעא) עי"ש.



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

מוזגן המטפסף מים למרפסת השכנים, האם מחוייב בעל המזגן לתקן?

ומה הדין כאשר אין אפשרות לתקן, האם מותר להשתמש במוזגן

עובדות המקרה

בס"ד, תשרי תשע"ט

ביושבנו כסאות למשפט בעיה"ת בית שמש ת"ו, באו לפנינו ב' צדדים לדי"ת בימים שבין יו"כ"פ לסוכות, בענין מוזגן המטפסף מים אל מרפסת השכן.

עילת התביעה היא כאמור בכך שבצינור המזגן של דירת הנתבע, הממוקמת 6 קומות מעל דירת התובע, ישנו חור הגורם לטפטוף גדול של מים למרפסת דירתו של התובע, מה שמצריך העמדת דלי או גיגית ע"מ לקלוט את המים, ולמרות זאת המים ניתזים למקומות שונים, וכבר אירע כמה פעמים שהילדים החליקו בשל כך.

התובע התריע ע"כ כמה פעמים בפני הנתבע, אך הנתבע טען שעפ"י החווה שלו (כשוכר) עם בעל הדירה (המשכיר) על בעל הדירה לתקן את התקלה.

בעל הדירה (המשכיר את הדירה לנתבע) הביא טכנאי לתיקון, אך הבעיה לא תוקנה כראוי [הסיבה שהתיקון המלא מתעכב כ"כ היא בגלל הקושי הרב לטפס 6 קומות ע"מ לתקן את התקלה].

כעת, לקראת חג הסוכות, מתעוררת הבעיה יותר, מפני שכל שטח הסוכה של התובע הינו 3×2 מטר, וחור הצינור הנ"ל נמצא בערך מעל אמצע הסוכה, וע"כ דורש התובע להפסיק את השימוש במוזגן בימי החג, או לתקן תיקון ראוי.

הנתבע מצידו מוכרח להשתמש במוזגן מסיבות רפואיות, וגם אינו יכול לעבור לישון בחדר אחר בבית, בשל כל הציוד הרפואי לו הוא נזקק, המצוי בחדרו.



הכרעת ההלכה - דיון ומסקנות

א. גירי דיליה

הנה, להלכה קי"ל כדעת ר' יוסי שעל הניזוק להרחיק את עצמו (חו"מ סימן קנה סעיף לב). ומבארת הגמרא (ב"מ קיז., ב"ב כב., שם כה:) שכל זה היכא שאין זה גירי דיליה, אך בגירי דיליה - גם ר' יוסי מודה לדעת רבנן שעל המזיק להרחיק את עצמו. ונחלקו הראשונים בגדר "גירי דיליה":

ברמב"ן (בב"ב כב ע"ב), ביד רמ"ה (בסנהדרין עז ע"ב) וברשב"א (בשול"ח ח"ב סי' קצט) מבואר שרק אם המזיק שופך מים למעזיבה והמים נבלעים במעזיבה ורק לאחר זמן הם נוטפים משם לדירת הניזוק - רק זה נחשב לנזק שאינו בגירי דיליה.

לעומת זאת, ברש"י (בב"מ קיז ע"א), בפסקי הרי"ד (שם) ובנמוק"י (בב"ב דף יב ע"א מדפי הרי"ף) מבואר שגם אם המזיק שופך מים דרך החור שברציפה אל הקומה שמתחת, והמים נעים מיד ממקום נופלם אל עבר דירתו של התחתון - גם אז נחשב זה לנזק שאינו בגירי דיליה.

כלומר, שנחלקו הראשונים האם נזק שעושה האדם ב"כח כחו" נחשב כנזק בגירי דיליה או לאו.

ולכאורה ה"ה למימי המזגן, כיון שהאדם המדליק את המזגן אינו גורם בכח ראשון לנטיפת המים, אלא רק להיווצרות אוויר קר, הנהפך למים ואז נוזל למטה, הרי"ז לפחות כ"כח כחו".



ב. ממון המזיק

אך אליבא דאמת יש לדון שכאן חמיר טפי, וזאת עפ"י דברי העיטור (אות מ דף נג ע"ד) והרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי) שהקשו למה לר' יוסי א"צ להרחיק את האילן מהבור מדין ממונו המזיק, ומ"ש מ"אשו משום ממונו", ותירצו שהשורשים החדשים היוצאים אח"כ מהאילן לרשותו של הניזוק הם דבר חדש שנולד ואינם ממונו של בעל האילן.

וממילא, בנדו"ד שהאוויר הקר שבתוך המזגן - שהוא בוודאי רכושו של בעל המזגן - נהפך למים, בזה וודאי שלדעת העיטור והרמב"ן מחוייב משום "אשו משום ממונו" להימנע מלהזיק.

אמנם, הרא"ש בתשובה (כלל קח סימן י) מביא את דברי בעל העיטור הללו וחולק עליו, ולדעתו הטעם שלפי ר' יוסי א"צ בעל האילן להרחיקו מן הבור הוא משום שהוי נזק מועט, וגם שבעל הבור יכול להרחיק את בורו ועי"כ להינצל מהנזק. וכמו"כ דעת היד רמ"ה (בב"ב כה ע"ב) שאף לר' יוסי מחוייב בעל האילן לשלם על נזקי הבור מדין אש, אלא שעכ"פ לא חייבוהו חכמים להרחיק אילנו מתחילה מטעם ש"אין לדבר סוף".

לפי"ז לכאורה בנדו"ד לדעת הרא"ש היה לנו לחלק בין אם מדובר בנזק מועט [שאז אינו חייב למונעו, כיון שהוי נזק מועט, וגם יכול בעל המרפסת לבנות סככה להגנה מפני המים, ומצד סוכה הלא בא"י יכול לבנות סוכתו ברה"ר וכדאיתא בתוספתא (ב"ק פ"ו הי"ג, ויעו"ע מהלך נפלא בפירוש המלבי"ם לספר נחמיה פ"ח פי"ד), ובתנאי שיהיה במקום שאינו באמצע רשות הרבים במקום מעבר לרבים (כדיעויין בחידושי החת"ס בסוכה לא ע"א)^א], לבין אם מדובר בנזק מרובה [שאז הוא מחוייב למונעו אף בא"י, שיכול הניזק לעשות סוכתו ברה"ר (במקום שאינו באמצע רשות הרבים במקום מעבר לרבים)], וכמו"כ לדעת היד רמ"ה אף במקרה של טפטוף מרובה אין בעל המזגן חייב להרחיק.



ג. האיסור להזיק וגדריו

אך מ"מ נראה דכיון שהאיסור להזיק ע"י ממנו הוא איסור דאורייתא (כמ"ש בחידושי הגר"ח סטנסיל סימן רטו), ע"כ יש לחייב את בעל המזגן להחמיר במילי דאורייתא כשיטת העיטור והרמב"ן, וכמ"ש על כע"ז בברכת שמואל (ב"ק סימן ב) שיש להחמיר בספק מזיק מחמת שזה ספק איסור דאו'.

אכן, היכא שהמזיק לא יכול לגור בדירתו בלא להשתמש בשימוש המזיק לשני, וגם הוא דבר שהשני יכול להינצל ממנו בקל, אזי אף בהיזק מרובה אין מחוייב המזיק להימנע מההיזק במקרה שאינו "גירי דיליה", וכדמוכח מהסוגיא בב"מ (ק"ז ע"א), וכמ"ש בתשובת הרא"ש שם (בכלל קח סימן י). ולכן היכא שהוא כמו בנדו"ד,

(א). ועל אף שישנם כמה מגדולי האחרונים שמחמירים אף בא"י, מ"מ נלענ"ד דמכיון שהמשנ"ב (בסימן תרלז ס"ק י) מתיר לברך ע"ז "לישב בסוכה" אף בחו"ל (כאשר אין לו סוכה אחרת), ע"כ בוודאי שלכה"פ באר"י יש להקל מעיקר הדין. ובשביל חומרא והידור – אין לחייב את המזיק להפסיד דירתו בשביל כך.

שבאו לדין בערב סוכות, אזי אם המצב הוא שאין סיפק בידם לתקן בערב החג, כי אז בנדו"ד שבעל הדירה העליונה מוכרח להשתמש במוזגן שבחדר זה דווקא לצורך רפואי, א"כ אין למונעו מלהשתמש משום "ממונו המזיק", אלא תלוי הדבר במחלוקת הראשונים שהובאה לעיל בענין "כח כחו" אי חשיב "גירי דיליה".

וכיון שדעת רבנו אפרים (מובאת ע"ג הרי"ף בב"ק דף לה ע"א בדפי הרי"ף) שאדם המזיק בכח כחו הוא בכלל גרמא, וכן מבוארת דעת התוספות בסנהדרין (עו ע"א ד"ה 'סוף'), ומבואר ברש"י בגיטין (נג ע"ב) ובפני יהושע (שם) שהאיסור להזיק בגרמא הוא רק איסור דרבנן, א"כ יש לצרף את דעת רבנו אפרים והתוספות בסנהדרין (הסוברים כאמור שכל נזק בכח כחו הוא רק איסור דרבנן) עם דעת רש"י, הרי"ד והנמוק"י דלעיל (הסוברים שבנזק שע"י כח כחו ל"ח לגירי דיליה, ועל הניזק להרחיק א"ע), ונמצא שלרוב הדעות אין איסור דאורייתא, וגם בדרבנן הוא ספיקא דדינא (בין רש"י, רי"ד ונמוק"י לבין רמב"ן, רמ"ה ורשב"א), וע"כ יש להקל על המזיק.

וגם יש לצרף לכך עוד את הא שבחידושי הר"ן (בסנהדרין עו ע"ב) ובמאירי (שם עו ע"ב) מבואר שאדם המזיק בכח כחו הוא אמנם יותר מגרמא, אך מ"מ הוא רק 'גרמי' ולא 'אדם המזיק' ממש. והלא איכא לשיטת התוספות בכ"ד (ב"ק נד ע"א, שם סב ע"ב, ב"ב כב ע"ב) שהחומרא לחייב על גרמי היא רק דרבנן², הרי משמע שלדעתם מדאורייתא אין חילוק בין גרמא לגרמי, ודו"ק.



ד. אונס ביום אחרון

ואכתי פש לן לברר מצד 'אונס ביום אחרון', אם מה שאינו יכול לתקן בערב החג מתיר לו להשתמש, כדברי תשובת הרא"ש הנ"ל, או שמא יש לאסור עליו זאת, שהרי יכול היה לתקן קודם לכן ולא תיקן, וע"כ לא נתחשב במה שכעת אין הוא יכול לתקן.

ויעויין בהג' אמרי ברוך על הט"ז ביו"ד (סימן רלב ס"ק יט) שמחלק בין היכא שפשע במה שחיכה לבין היכא שלא פשע. ולפי"ז נראה שבנדו"ד, שהיה סבור

(ב) ועל אף שהרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי) חולק וסובר שהיא מדאורייתא, מ"מ וודאי שחזיא קולא זו לאיצטרופי בהדי הדעות שהובאו לעיל שאינו אפי' גרמי, כי אם גרמא בעלמא.

השוכר שהוא פטור מלתקן מחמת חיובו של המשכיר, ע"כ על אף שזו טעות הלכתית מ"מ לא נחשב ממש כפשיעה, ודו"ק.



מסקנות פסק הדין בקצרה

א. בעל מזגן המטפף מים למרפסת חבירו, מחוייב למנוע את הטפטוף. ובאם אין אפשרות למנוע את הטפטוף, אסור לו להפעיל את המזגן. ואין חילוק לענין זה בין בעל דירה לבין שוכר.

ב. אך במקרה שאין באפשרותו למנוע את הטפטוף, והוא מוכרח להשתמש במזגן לצורך רפואי - רשאי.

ג. לדעת כמה ראשונים (רמב"ן, רמ"ה, ורשב"א) מים הנוטפים מהמזגן נחשבים ל"גירי דיליה", וחייב בעל המזגן להימנע מכך מדין "אדם המזיק". ולדעת ראשונים אחרים (רש"י, פסקי רי"ד, ונמוק"י) לא נחשבים ל"גירי דיליה". וגם לדעה א' הנ"ל - י"א שנחשבים ל"גירי דיליה" רק מדרבנן, מדין גרמא או מדין גרמי, ולכן לענין דינא רשאי בעל המזגן להפעילו, ובתנאי שמדובר במקרה שאין לו איסור משום ממונו המזיק, כדיעווי' בסעיפים הבאים.

ד. ולדעת הרא"ש בתשובה, במקרה של טפטוף מרובה הגורם להפרעה גדולה אצל בעל המרפסת מחוייב בעל המזגן מדאורייתא למנוע את הטפטוף משום "ממון המזיק", ובמקרה של טפטוף מועט אינו מחוייב כלל. ולדעת בעל העיטור והרמב"ן אין חילוק בין טפטוף מועט לטפטוף מרובה, ובכל מקרה מחוייב בעל המזגן למנוע את הטפטוף מדאורייתא משום "ממון המזיק", אף לולא ה"גירי דיליה". ולדעת היד רמ"ה אין על בעל המזגן חיוב למנוע את הטפטוף משום "ממון המזיק", ותלוי דינו במחלוקת המובאת בסעיף הקודם אם נחשב ל"גירי דיליה".

והלכה כדעת העיטור והרמב"ן.

ה. כל האמור בסעיף הקודם הוא רק כאשר יש באפשרותו של בעל המזגן למנוע את הטפטוף, או כאשר אין לו הכרח רפואי להשתמש במזגן. אך אם אין באפשרותו למנוע את הטפטוף, וגם יש לו הכרח רפואי להשתמש במזגן - אזי

לכו"ע אינו מחוייב להימנע מכך משום "ממון המזיק", אלא הדין יהיה תלוי רק במחלוקת המובאת בסעיף ג לגבי "גירי דיליה".

ו. היה באפשרותו לתקן והשתהה בתיקון, וכעת הגיע ערב שבת או ערב חג שאין זמן מספיק כדי לתקן - אם השתהה במזיד וברשלנות אזי נחשב הדבר שיכול לתקן ואין לו שום רשות להשתמש במוזגן המטפטף אף אם נזקק לו לצורך רפואי. אך אם לא ידע את הדין שמחוייב לתקן, ורק בערב החג או השבת נודע לו מהדין - נחשב כעת לאנוס שאינו יכול לתקן מיד, ורשאי להשתמש בינתיים.



אוצר חקר ועיון

בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר
בקרוב לירושלים ♦ ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך
♦ פירוש 'העולם הבא' בדברי חז"ל

בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר בקרוב לירושלים

א.

פתיחה

כלל נודע בתלמוד ובפוסקים - 'אין מעבירין על המצוות', מקורו הוא בגמ' (פסחים סד, ב. יומא לג, א; נח, ב; ע, א. מגילה ו, ב. מנחות סד, ב), והפוסקים קמאי ובתראי הרחיבו והאריכו למענייתם בנידונים רבים בהאי כללא.

במאמר שלפנינו ניגע בשוליו של נידון רחב זה, ובשאלה האם הכלל של אין מעבירין על המצוות נאמר אף כאשר מנגד עומד שיקול של מצוה מן המובחר, כפי שנלמד מסוגיית קצירת העומר במסכת מנחות (סד, ב).

יש להקדים בבירור האי כללא דאין מעבירין על המצוות, אם יסודו באיסור דאורייתא, או דהוי מצוה מדרבנן. רבי יעקב ישראל אלגאזי, בספרו קהלת יעקב (תוספת דרבנן, מערכת אות א סימן מא), הביא מדברי הרדב"ז בתשובות החדשות (חלק א' סימן תקכ"ט), דהוי מדרבנן וקרא (שמות יב, יז) דושמרתם את המצוות, אסמכתא בעלמא הוא. בעוד שהקהלת יעקב עצמו פליג עליו ומוכיח דהוי איסור מה"ת להעביר על המצוות^(א).



(א). ועיין עוד בשו"ת דברי מלכאל (ח"א או"ח סימן טז) מה שכתב לדון אי הא דאין מעבירין מדאורייתא או מדרבנן. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סימן ה אות כג).

(ב). ספק מעניין בדין אין מעבירין על המצוות נסתפק בארעא דרבנן (מהדורה קמא מערכת א' סימן א') וז"ל: "עוד צריך לברר בזה, אי היכא דחד מהמצוות הוי דאורייתא ואידך דרבנן, אי אמרינן היכא דפגע ברישא במצוה דרבנן אין מעבירין על המצוות, או לא אמרו אלא בתריווייהו דאורייתא או תריווייהו דרבנן". עוד יש לדון, לשיטות שאין מעבירין הוי איסור מה"ת, מה יהא הדין במקום שתרי המצוות הן מדרבנן, דוודאי גם בזה יש איסור להעביר על המצוות, כמבואר להדיא בפוסקים, האם בכה"ג

ב.

פלוגתת הפוסקים בדין אין מעבירין במקום מצוה מן המובחר

הנה דנו רבותינו הפוסקים בגוונא שעומדת לפני האדם מצוה, אם כן מוטל עליו שלא להעביר על המצוה, אך מאידך גיסא, אם הוא יעביר על המצוה תתקיים המצוה באופן מהודר יותר - איזה כלל עדיף טפי, אין מעבירין על המצוות או מצוה מן המובחר.

והנה בדין זה נחלקו הפוסקים, השבות יעקב (או"ח ח"א סי' לד), הסובר דאין מעבירים על המצוה לצורך הידור מצוה, והחכם צבי (שו"ת סימן מה), שנשאל על דברי השבות יעקב ומסקנתו היא שיש להעביר לצורך מצוה מן המובחר: "במדביק נרות של שעה בכותל כדי להדליקן למצות נר חנוכה ובעוד שהוא עסוק בכך הביאו לו שמן זית, אם ימשוך ידו מן הנרות של שעה וידליק בשמן זית שהוא מצוה מן המובחר או לא, לפי שראית בספר נדפס מחדש נקרא שבות יעקב שפסק שידליק בנרות של שעה, מראיות הכתובות שם. תשובה: לא צדק בפסק זה כי הראיות שהביא אינן מכריעות דעתו וסברתו זאת וכו'".

ונראה דהחכם צבי קאי לשיטתו, במה דפליג על הרדב"ז בנידון המפורסם (הובא בבאר היטב או"ח צ, סק"א) לגבי התפוס בבית האסורים, שהתיר השר לשחררו לצורך תפילה אחת בשנה בלבד, האם יצא ויתפלל במגין לאלתר, או שימתין לתפילת יו"ט מהודרת בה יבחר את שיחרורו.

וכתב עלה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן יג, אלף פז): "אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצוות ואין חולק בזה כלל", הלכך המצוה

האיסור לעבור מהמצוה הראשונה יהא מן התורה, או דכה"ג דב' המצוות הוי מדברי סופרים יהא האיסור רק מדרבנן.

ג). ובדברי הרדב"ז הללו, שיש דין אין מעבירין באדם השווה בבית האסורין והשר מתיר לשחררו לתפילה במגין יום אחד בשנה, דהגם שאין המגין כעת לפניו מחויב הוא להשתחרר מדין אין מעבירין על המצוות. ומכאן יש לעיין על יסודם של האחרונים [עיין בספר זרע יעקב שהובא בשדי חמד (מערכת האל"ף אות ק"ג) ובהר צבי (או"ח נג)], דהדין של אין מעבירין נאמר דוקא בדבר המוכן ומתוקן לקיים בו את המצוה שאין צריך שום תיקון מחדש, אבל דבר הצריך הכנה ותיקון, כל שלא הוכן עדיין, לית ביה משום אין מעבירין על המצוות. וכ"כ הדברי מלכיאל (סי' ט') ובמגן אברהם (כה, סק"א), ובנשמת אדם (כלל יג, אות ב') דכאשר התפילין נמצאים בחדר סמוך לא מקרי "מעבירין", כי הם אינם לפניו.

בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר שלג

הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות וזה פשוט מאד אצלי". אמנם החכם צבי (סי' קו) פליג עליו, וס"ל דממתינים למצוה מן המובחר. ובפשוטו קאי לשיטתו, דהתיר להדליק נרות חנוכה בשמן הגם שהכין נרות שעווה לפניו, היות ומצוה מן המובחר עדיף על הכלל דאין מעבירין על המצוות.

והנה נודע בשער בת רבים להביא ראיה מפסקי התרומת הדשן (סי' ל"ה) לענין קידוש לבנה להמתין עד מוצש"ק, אם אין הזמן דחוק, על מנת לקדש את הלבנה כשהוא מבושם במוצ"ש. ופסקו הרמ"א (או"ח תכו, ב). וכ"כ התרומה"ד בפסקיו (סי' רל"ג) לענין פדיון הבן. ומשמע שמצוה מן המובחר עדיף על פני הדין של אין מעבירין. וצ"ע האם יש מדבריו סתירה לשיטות הסוברות דאין מעבירין על המצוות נאמר אף במקום מצוה מן המובחר, ובפרט לשיטת הרדב"ז דפסק דהאדם מחויב להשתחרר לתפילה לאלתר, ואין לו להשהות עצמו לתפילה רבת.



ג.

ראיה עצומה מהגמ' במנחות דאין מעבירין נאמר אף במקום מצוה מן המובחר

והנה בסוגיא במסכת מנחות (סד, ב) נראה בפשוטו דהכלל של אין מעבירין על המצוות נאמר אף במקום של מצוה מן המובחר.

גרסינן במתניתין דהעומר היה בא מן התבואה הקרובה לירושלים. ובגמ': "מ"ט, איבעית אימא משום כרמל (וברש"י: כרמל. תקריב רך ומלא, שתהא התבואה רכה ונמללת ביד ואי מייתי מרחוק נשיב לה זיקא ומתקשה בדרך). ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצוות".

ומשמע במשנה שהדין דאין מעבירין על המצוות המחייב קצירת העומר בסמיכות לירושלים, מיירי אף במקום שבמרחק ארץ יש תבואה משובחת טפי, ומדברי הרדב"ז מוכח לכאורה דלא כדבריהם, דהלא כאן אין המנין לפניו והאדם הוא מחוסר שחרור, ואעפ"כ איכא בזה דין אין מעבירין, וצ"ע.

האוצר ♦ גיליון כ"ב

הראויה להקרב על גבי מזבח גבוה, ואם כן חזינן לכאורה דאין מעבירין על המצות נאמר אף במקום של מצוה מן המובחר, וצ"ת.



ד.

הערה על דברי החיד"א מדין קצירת העומר בקרוב

עוד הקשו רבים מן האחרונים, דבסוגיית הגמ' בסוטה (כב, א) דילפינן קיבול שכר מאלמנה, שהלכה לבית הכנסת המרוחק טפי, הגם שהיה בית הכנסת בשכנותה^ד, ונפסק כן להלכה. ומקשים האחרונים (עיין מנחה חריבה ועוד), דהלא קיי"ל ביומא (לג, א) דאין מעבירין על המצוות, והיאך רשאים שלא להתפלל בבית הכנסת הקרוב. והאחרונים האריכו למעניתם בתירוצים על שאלה זו^ה.

ורבינו החיד"א כתב בספרו (פתח עינים סוטה, שם) ביישוב הקושיא האמורה, וז"ל: "אמור מעתה דזו האלמנה דהוה בי כנישתא בשיבבותה השיגה ר' יוחנן דהוה לה למיזל לבי כנישתא דסמיך משום דאין מעבירין על המצוות ובהיא דפגעה ברישא הו"ל להתפלל, ואמרה לו האשה ולא שכר פסיעות יש, כלומר דהמצוה עצמה נעשית באופן יותר נאות ובכהאי גוונא מעבירין על המצוות וכדברי תרומת הדשן בסימן ל"ה שכתב דאשרי המחכה לברך ברכת הלבנה במוצאי שבת, כי נעשית המצוה באופן יותר משובח, וליכא בכהאי גוונא משום אין מעבירין על המצוות, וה"ה באשה זו כיון שתעשה את המצוה עצמה באופן יותר נאות לכן רשאית היתה להעביר", עכת"ד.

ויש להקשות מהסוגיא במנחות, דמבואר שם שיש דין לקצור את העומר מהקרוב, מחמת דין אין מעבירין על המצוות, ותימא הוא דהלא אם יקצרו מן הרחוק ואיכא עמל דשכר פסיעות, אם כן נעשית המצוה באופן מובחר יותר, וכה"ג לדברי החיד"א לא נאמר הכלל דאין מעבירין, וצ"ע.



ד). ונפסק כן להלכה [מגן אברהם (צ, ס"ק כ"ב), שו"ע הרב (צ, סעיף י"ב), חיי אדם (כלל יז סעיף א'), וכן פוסק המשנ"ב (צ' ס"ק ל"ז)] דיש להדר ולהלך לבית הכנסת המרוחק משום שכר פסיעות.

ה). ועיין עוד בדברות אריאל (סוטה סימן ל') שהאריך רבות בנידון זה ובדין אין מעבירין על המצוות.

ה.

ב' נידונים בדין מצות קצירת העומר בקירוב מקום לירושלים

יש להקדים ב' הצעות ליישב הנך נידונים:

א. יש לחקור בדין אין מעבירין בקצירת העומר, האם המצוה שאין מעבירין עליה היא הבאת העומר הקצור לבית המקדש על גבי המזבח, ואם כן יש להקדים ולקצור את התבואה הקרובה¹. או דילמא דהדין של אין מעבירין בזה הינו משום מצות הקצירה, דאין מעבירין על המצוה של מעשה הקצירה, וכשהגיעה לידך בתבואה הקרובה לשערי ירושלים, אין להשהותה ולדחותה.

ב. עוד יש לדון, האם ב' הטעמים לקצירת התבואה הקרובה לירושלים בעומר, הם ב' טעמים שונים העומדים כל אחד מצד עצמו - א' דין כרמל - שהתבואה לא תתקלקל בנשיאתה מרחוק; ב' אין מעבירין על המצוות. או דילמא, דב' הטעמים הם ב' סיבות לתקנת קצירת התבואה הקרובה.



ו.

בחידושו של הגרי"ז שאין מעבירין היינו משום מצות הקצירה

ראיתי בכתבי הגרי"ז במנחות שכתב, דהדין אין מעבירין על המצוות היינו מצות הקצירה, ולא ההכשר הבאה למנחה, וז"ל: "ונראה דהא דאין מעבירין על המצוות, זהו משום מצות קצירה דאיכא בעומר, ולא משום הכשר הבאה, דא"כ גם בשאר מנחות היה הדין כן".

ומעתה, אין מקום להוכיח מהסוגיא במנחות כנגד הסוברים דמצוה מן המובחר עדיף על הדין דאין מעבירין. לדברי הגרי"ז שדין אין מעבירין הוא מחמת מצות הקצירה, אם כן תו ליכא בזה כל מקום לדין מצוה מן המובחר בתבואה משובחת מרחוק, כיון דאין המצוה בהבאת התבואה למקדש, דבזה באמת יש מקום להעדיף את התבואה המשובחת. אולם, מכיוון שהמדובר הוא על מצוות הקצירה, בזה אין

1. והגם דעדיין לא הגיע זמן ההבאה עד למחרת, מכל מקום חזינן דאיכא דין זריזין מקדימין למצוות גם קודם זמן החיוב, כמבואר בתוס' (ב"ב ה, ב ד"ה כי היכי).

שלר בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר

כל נפק"מ בין קצירה תבואת זו לקצירת תבואה אחרת, ושפיר קמו וגם נצבו האי כללי דאין מעבירין על המצוות, כיון דקצירת התבואה המשובחת, אינה נוגעת כלל למצות הקצירה מכל תבואה שהיא.

אמנם דברי הגרי"ז לכאורה תלויים באשלי רברבי:

ולכאורה יש להוכיח, מהא דהיתה הו"א לתוס' (לקמן פה, א ד"ה אין מביאין) דאף בשאר מנחות מצוה להביאן מן הקרוב, והגם שמסקנתם היא שדין זה של הקרוב נוהג רק במנחת העומר, מכל מקום הלא דין מצות קצירה הוי הלכתא מיוחדת בקצירת העומר הדוחה שבת, ולא בשאר מנחות. חזינן שלמדו דדין אין מעבירין על המצות נוהג אף בשאר מנחות בשווה למנחת העומר, ומוכח לכאורה בדעתם כי המצוה אינה הקצירה אלא ההבאה, דאל"כ אין כל הו"א לדמות בין הדברים. אלא שיש לדון האם למסקנת התוס' השתנה גדר החיוב, והוי דין קצירת קרוב משום מצות הקצירה, וצ"ת.

וראה עוד בקול הרמ"ז (משניות מנחות פ"י מ"ב) שהטעם של אין מעבירין על המצוות הינו טעם אף בשביל שתי הלחם, בעוד שהכרמל זהו רק טעם לעומר. וביאר בזה את שיטתו של הרע"ב (שם) שהביא רק את הטעם של אין מעבירין על המצוות, וז"ל הברטנורא: "מצות העומר לבוא מן הקרוב - ממקום שקרוב לירושלים. לפי שאין מעבירין על המצות, הלכך כשיוצא מירושלים לבקש עומר, אותה תבואה שמוצא ראשונה נוטלה", וראה הערה^ז.

מכל מקום מוכח בדבריהם, דגדר אין מעבירין אינו משום מצות הקצירה, וכדמוכח ממה שכתבו שטעם זה נוהג אף לגבי שתי הלחם, ושם הלא ליכא מצות קצירה מחוייבת, אלא הוי משום גדר ההבאה.



ז). ובדעת הרע"ב יש להוכיח דלא כמובא בשם הגרי"ז (כתבים, דבריו יובאו להלן אות ח'), דב' הטעמים בגמ' לקצירת העומר מן הקרוב, הינם ב' סיבות לתקנת קצירת העומר מן הקרוב, ולולי חד מינייהו לא היו מתקנים קצירת קרוב. ובדברי הרע"ב חזינן, דטעם אין מעבירין כשלעצמו מהווה סיבה לתקנת קרוב.

ז.

הוכחה מדברי הגר"ח פלאג'י שאין מעבירין הוי משום מצות ההבאה

כן יש להוכיח מדברי הרוח חיים (להגר"ח פלאג'י או"ח סי' צ' סי"א) בבואו ליישב את קושיית האחרונים, היאך עולה בשווה הכלל של אין מעבירין על המצות יחדיו עם הדין של שכר פסיעות הנלמד בגמ' בסוטה (כב, א שהובאה לעיל אות ד') שיש ללכת לבית הכנסת המרוחק משום שכר פסיעות. ומעתה תיקשי, אמאי לא יטרח ללכת לקצור למקום המרוחק ויקבל שכר פסיעות על הקצירה בריחוק מקום.

ותירץ הגר"ח פלאג'י שבמנחת העומר אין המצוה נעשית במקום שקצרים, אלא בבית המקדש בשעת ההקרבה, ולכן עדיף להביא ממקום הקרוב לבית המקדש, שהוא מקום קיום המצוה, מה שאין כן בתפילה בבית הכנסת, ששם נעשית המצוה, עדיף לטרוח וללכת למקום רחוק בכדי לקיים את מצות התפילה.

חזינן בדברי הרוח חיים, כי אין המצוה מעשה הקצירה, דאל"כ התקימה המצוה בקצירת הלילה לאלתר, אלא המצוה הינה ההבאה לבית המקדש, וכמבואר בדבריו היטב.

ח.

**פלוגתת השפת אמת והגרי"ז האם אין מעבירין וכרמל הו' ב' טעמים
חלוקים**

עוד יש לדון, האם ב' הטעמים השנויים בגמ' בטעם קצירת העומר בקירוב, א' משום כרמל. ב' משום אין מעבירין, הינם ב' טעמים לתקנה אחת. או דילמא, דכל טעם עומד בתור סיבה עצמית.

ונראה שנחלקו בזה השפת אמת ומרן הגרי"ז, דהנה השפת אמת (מנחות, שם) בבואו לבאר את הנפקא מינה בין ב' הטעמים כתב וז"ל: "נראה דנ"מ בהאי טעמא, דאפי' כבר עבר למקום רחוק וקצר צריך לחזור ולקצור ממקום קרוב, אבל מטעם אין מעבירין, כיון דכבר קצר אדרבא אמרינן בזה אין מעבירין".

שלח בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר

אמנם ראה באריכות בחידושי הגרי"ז בסוגיין, שלדבריו אודא נפק"מ דהשפת אמת, וז"ל: "והנה לכאורה נפק"מ בין הטעמים דאם היו השלוחי ב"ד במקום רחוק מירושלים, אז אין מעבירין על המצות כבר לא שייך, ואדרבה משום טעם זה היה צריך ליקח במקומו, ומשום כרמל צריך ליקח מקרוב לירושלים, וכן משום כרמל לא צריך מהמקום הקרוב ביותר המזדמן לו דבודאי יש שיעור בדבר, ומשום דאין מעבירין על המצות צריך בראשון הפוגע.

וע"כ נראה דהיה תקנה משום טעמים אלו להביא מהקרוב לירושלים, ומשו"ה אין נפק"מ בין הטעמים כי למעשה התקנה היתה שיביאו מהקרוב לירושלים, ואולי שני הטעמים נכונים והאבע"א אינו חולק על הטעם הראשון כי אם מוסיף טעם ותרווייהו איתנייהו", ועיי"ש עוד".



ט.

דחייה נוספת להראיה מקצירת העומר דאין מעבירין עדיף

בדברי הגרי"ז הללו, יש מקום לדחות באופן נוסף את הראיה מהסוגיא דדין אין מעבירין נאמר אף במקום של מצוה מן המובחר, דאף אי נימא שמצות הקירוב מקום באה משום הבאת התבואה, מיהו כיון שחלק מהתקנה היה משום כרמל (שפחות ניזוקת התבואה בטלטולה כאשר נקצרת בקירוב, כמבואר ברש"י), אם כן אף אי נימא דיש מעלה מחד גיסא כאשר מביאים תבואה משובחת מרחוק, מכל מקום מאידך מאבדים את מעלת הכרמל, ואם כן שוב אין בזה מצוה מן המובחר אף בתבואה משובחת, ואיכא לדין של אין מעבירין, היות ואין מעבירין וכרמל הוי ב' סיבות לתקנת קירוב, ודוק בזה.



י.

יישוב פסקי התרומת הדשן עם דברי הרדב"ז

והנה יש מקום לומר, דליכא סתירה בין פסקי התרומת הדשן, שיש להמתין לקיום מצוה מן המובחר על פני זריזין מקדימין בקידוש לבנה ובפדיון הבן, לנידון

(ח). וראה לעיל הערה ז, דהוכחנו מהרע"ב דלא כהגרי"ז.

בדין אין מעבירין על המצוות ובביאור הסוגיא דקצירת העומר שלט

דברי הרדב"ז במי ששהה בבית האסורים דמחויב לצאת לתפילה לאלתר, ולא להמתין לתפילה חשובה דשבת ויו"ט. ויסוד הדברים הוא עפי"ד המגן אברהם (קמז סקי"א), שחידש שאם ניתן לקיים את המצוה גופא לאחר מכן שוב לא נאמר בזה הכלל של אין מעבירין, וז"ל: "ועיין בתוס' יומא דף ל"ג ע"ב דהיכא דלא עבדינן אלא חדא מצוה אין מחויב לעשות מה שבא לידו ראשונה ע"ש ואינו מוכרח כ"כ ועיין במנחות דף ס"ד ע"ב".

ומעתה י"ל, דבנידון התרומת הדשן שאותה מצוה של קידוש לבנה תתקיים לאחר מכן בהידור, לא נאמר הכלל של אין מעבירין וכן בפדיון הבן, אמנם בנידון הרדב"ז, דאם ימתין מלהתפלל תפילתו כעת, אם כן יאבד את מעלת תפילה זו, והגם שלאחר מכן יקיים תפילה אחרת מהודרת, מכל מקום אין זה קיום של אותה מצוה, אלא תפילה אחרת היא.

אמנם נתקשה המג"א מהגמ' דילן במנחות (סד, ב) דמבואר שיש דין של אין מעבירין, הגם שמקיים את אותה מצוה בריחוק מקום, ואם כן מדוע יש דין לקצור מן הקרוב, ונשאר בהערה.



יא.

יישוב הערת המגן אברהם מדין אין מעבירין בקצירת העומר

ביישוב הדברים יש להקדים את דברי הגר"ש קלוגר בספרו שנות חיים (סי' רמה הובא בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח מו), המתנה ב' תנאים להמתנה במצוה. א', שתהי' אח"כ בודאי מתקיימת, ולמיתה בזמן מועט לא חיישינן. ב', דלאחר מכן המצוה גופא תהיה מהודרת, ולא שעושאה יהיה מהודר יותר וכגון הא דמג"א (סי' כ"ה), עכ"ד.

מעתה י"ל, דהגם שיכול לקיים את אותה מצוה קצירה בריחוק מקום, מיהו אין המצוה משתבחת בריחוק מקום. זאת, בודאי לפי דברי הגרי"ז שהוי רק מצוה קצירה, ואם כן אין מעלה בתבואה משובחת. ואף בלא זה ניתן ליישב את הערת המג"א, דהיות ויש חיסרון של כרמל בקצירה מרוחקת, כמבואר ברש"י שמגרע הדבר בתבואה, ולדברי הגרי"ז הוי כרמל ואין מעבירין ב' סיבות לתקנה אחת, אם

כן אין בקצירה המרוחקת שבח למצוה בריחוק מקום, אלא גריעותא מאידך גיסא כאשר מאבד את מעלת הכרמל ולכך אף באותה מצוה אין לקיימה בריחוק מקום, כיון שמגרע בזה במעלת תבואת כרמל.



יב.

יישוב דברי החיד"א

ממוצא הדברים תתיישב הקושיא על דברי החיד"א בפתח עינים (הובא לעיל אות ד') דכתב לחדש, שאם המצוה מהודרת בעמל של שכר פסיעות שוב ליכא לאיסור דאין מעבירין, ותמהנו דאם כן מדוע יש דין לקצור בקירוב מקום משום אין מעבירין והלא אדרבא שיטרח בשכר פסיעות ובזה ליכא לדין אין מעבירין כאשר המצוה משתבחת.

אמנם למבואר כעת, שהוי ב' סיבות לתקנה אחת, וחלק מהתקנה הוא משום כרמל, נמצא שאף אם מהדר בשכר פסיעות, מכל מקום מאבד בזה את מעלת הכרמל של התבואה, ואם כן אין הידור בשכר פסיעות כאשר מנגד מאבד את מעלת הכרמל, ושוב תקף הכלל של אין מעבירין.



הרב עמנואל מולקנדוב - הרב עידוא אלבה

ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך

מכתבים - חלק א'

מכתב א'

בענין מאמרו של הרב עידוא אלבה על הסתירה בין מידות הנפח לאורך. ראשית, יישר כח גדול על המאמר המושקע והמקיף שנכתב בצורה ברורה, אולם יש להעיר על חלק מהדברים וכן על המסקנא, והאמת היא שהכנתי מאמר על ענין זה ורציתי לפרסמו, אולם כעת אכתוב את עיקרי הדברים ומה שנראה לי בזה.

הרב עידוא (בעמ' קפ"ב) כתב בדעת הרמב"ם בפה"מ בעדיות שהוא ציין את המידה לפי ביצים ולא לפי אצבעות ולא הרגיש בסתירה שיש בין השיעורים וכו', עי"ש. והדברים תמוהים מאוד, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל את הביצים אלא רק את מידות האצבעות המוזכרות בגמ', וכתב שעשה כלי בתכלית הדקדוק, ולומר שעשה רק בביצים, היפך ממה שכתב שם, אתמהא.

ועוד, מאחר דנחית לדקדק ולמצוא המדה המדויקת - לומר שלא שם לב לסתירה זה דבר קשה מאוד.

ועוד, שכמעט כל הגאונים כתבו את שיעור הרביעית כדעת הרמב"ם, אם למשקל הדינר הערבי אם למשקל הדרהם הבבלי, וכמו שהאריכו בספרים הנפלאים מדות ומשקלות של תורה ומדות ושיעורי תורה, ולפי כולם עולה כ 75 סמ"ק לרביעית שהיא מדת הלח, ואיך אפשר לומר על הגאונים והרמב"ם שלא ידעו ולא הרגישו בסתירת הדברים.

והיותר נראה בזה הוא מה שכתב הרב שמואל טל [לא ראיתי את מאמרו, אלא כך הבנתי ממה שהבאת בשמו], שהתירוץ לסתירה זו הוא בהפרש בין טפח עצב לשוחק. כלומר אמנם, הרשב"א נקט שההפרש הוא חצי אצבע לאמה, שהוא הפרש מועט מאוד, אבל מפה"מ לרמב"ם בריש עירובין, וכן מדברי הר"ח בעירובין ג' והערוך ערך סחק, מתבאר שההפרש הוא גדול יותר.

וכן מתבאר מדברי המאירי בריש עירובין שהרמב"ם פליג על הרשב"א שכתב וז"ל: והיתרון שבין עצבות לשוחקות יראה לגדולי הדור שהוא חצי אצבע לאמה וכו' ולגדולי המחברים ראיתי בקצת חבוריהם שפירשו וכו' עי"ש, ומבואר שבמחלוקת שנויה, ולפי הרמב"ם היחס הוא אחר והוא גדול יותר בהרבה מחצי אצבע לאמה. וכן מפורש בפירוש הר"י מלוניל לסוכה דף ז' וז"ל: "עושה טפח שוחק כלומר טפח וחצי אצבע" עי"ש, והביאו ר' מנוח בהל' סוכה (פ"ד ה"ב) וז"ל: "ובפירוש הלכות כתוב שטפח שוחק הוא ארבע אצבעות בגודל וחצי אצבע" עי"ש, ומבואר שההפרש הוא חצי אצבע 'לטפח' ולא חצי אצבע 'לאמה', ובמציאות שיעור זה מתאים ממש לאצבע דחוקה בתכלית, כמו שכתב הרמב"ם הנ"ל שהוא 1.9 לערך וכמו שעולה משיעור הדרהם והדינר האמיתי, וכמו שהעלו הרבנים הנ"ל שהאצבע לשיעור האמיתי הוא 1.9 ס"מ ואם נכפיל אותה בשמינית יעלה 2.13 ס"מ, שזה מתאים לאצבע ממוצעת בזמננו [כמובן עם סטיות קלות לכאן ולכאן, וכמו שכתבת שא"א לדייק ממש בזה, אבל העיקרון תואם להפליא], והדברים נפלאים ממש.

וא"כ נראה שהתירוצי האמיתי לסתירה בין המידות הוא שמידות הנפח בהשוואה למדות האורך משתערות בעצבות, ומדות האורך כשהן בפני עצמן משתערות בשוחקות או בעצבות לחומרא, ובאמת שגם שאר שיעורי האדם מתאימים לשיעור אצבע עצבה, וכגון שיעור האמה שמתאים לשיעור 45.6 ס"מ לערך וכן שיעור הזרת שמתאים ל 23 ס"מ לערך, ומבואר שהשיעור הבסיסי והעיקרי הוא בעצבות. לפיכך, כמשווים את האמות לשיעור נפח - ההתאמה היא בשיעור האמיתי שהוא בעצבות, ורק בדברים שהם שיעור אורך לבד, כמו כ' אמה וי' טפחים וכדומה, השיעור הוא לחומרא בשוחקות. וע"ע במאירי בריש עירובין, שגם כתב להדיא שהאמה של משה שהיא העיקרית היתה בעצבות, עי"ש. ובאמת נראה שכך היה המנהג במקוואות וכמו שהפוסקים (בשו"ת אבק"ר סוסי' נ"ג, המבי"ט ח"א סי' קמ"ג ועוד) העידו שהיו פחות מהשיעור באצבעות שוחקות, אלא שהפוסקים דנו בזה והחמירו ופסלו את המקוואות וכתבו להוסיף עליהם, אבל לפי האמת הם נעשו כדת וכדין עפ"י השיעור הקטן של אצבעות עצבות ודחוקות, שמתאים לשיעור מ' סאה בנפח וכו"ל.

ולפ"ז נראה שבשיעורי האורך בכל מקום שאינם תלויים בנפח, כגון שיעור הכשר סוכה וכדומה, שמשערין אותם בשוחקות, כדכתב הרמב"ם סופי"ז מהלכות שבת - השיעור הוא כ 22 מ"מ לערך לאצבע, שהוא עודף בחצי אצבע לטפח לערך [שזה 2.13 מ"מ] ומעט יותר [ואפשר שגם הר"י מלוניל ור' מנוח לא כתבו השיעור במדויק ממש], ומה שהפוסקים בדורות האחרונים לא כתבו כן זהו משום שהם נקטו כדעת הרשב"א, וכמו שפסק השו"ע בב' מקומות, שההפרש ביניהם הוא מועט מאוד כחצי אצבע לאמה, אולם לפי האמור לדעת הרמב"ם וסיעתו - היחס בין העצבות לשוחקות הוא גדול יותר וכנ"ל, ואם כי אינו 24 מ"מ לאצבע, כדכתב החזו"א, דזו אצבע גדולה מאוד ואינה אצבע בינונית, אלא נראה שזה כ 22 מ"מ לערך, ולפ"ז יש לשער ג' טפחים שזהו כ 26.5 ס"מ לערך, אולם לחומרא לענין לבוד יש לשער את הג' טפחים בעצבות שזהו 22.8 ס"מ ולא יותר מזה.

וע"כ העיקר שגם במידות הלח, כרביעית וכדומה, משערים לפי הביצה ולפי אצבעות שוחקות והשיעור הוא כ 75 סמ"ק, ורק במדות האורך יש להחמיר ולשער את האצבע לפי 2.2 ס"מ לערך [או קצת פחות] במקום ששיעור זה מחמיר.

בברכה

עמנואל מולקנדוב



מכתב ב'

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב*

עיקר חידת השיעורים היא איך נתאם את מדידת 40 סאה על ידי ביצים לג' אמות עוקבות, כיון שאגודל לפי הנראה לעין הוא בודאי מעל 2.1 ס"מ, וביצה לפי מידת הגאונים וכל הממצאים היא כ 50 סמ"ק, ולכן ג' האמות העוקבות כשמודדים אותם באגודלים יותר גדולות בהרבה משיעור 40 סאה המתקבל מהביצים.

(*) הערות הרב עמנואל מולקנדוב על מכתבי הרב עידוא אלבה - מופיעות בהערות בשולי העמוד באותיות מודגשות.

הפתרון שהצעתי הוא בדרכו של הרב סטפנסקי על פי הרב עמנואל חי ריקי והוא על פי מה שעולה מפשט המשניות, הברייתות והירושלמי ודברי ר"א הקליר שסאה של לח שעל פיה נאמרו השיעור באמות גדולה בשליש מסאת היבש. וביארתי שהרמב"ם לא כתב כך כי מדד את נפח רביעית וסאה לפי נפח ביצה, וסבר שברביעית היא ביצה ומחצה, אך לא הבחין בסתירה שבין שיעור זה לשיעור באגודל, ואילו הפתרון שמציע הרב עמנואל הוא שהאמות מחושבים לפי אגודלים דחוקים שהם 1.9 ס"מ, בעוד שמה שאנו רואים שהאגודלים גדולים והם לפחות 2.1 ס"מ, הם האגודלים המרווחים, כי הבדל השוחק מהעצב כיתרון חצי אצבע על ארבע אצבעות דהיינו 12.5 אחוז. וכן הקשה כמה קושיות על דברי. אמנם לענין השאלות האלו נראה לענ"ד שכבר השבתי במאמרי, אך מכל מקום אתיחס כאן שוב לענין ואבאר את תשובתי בתוספת נופך:

א. כבודו שואל שהרמב"ם בפירוש המשנה עדויות לא הזכיר את הביצים, ולכן אי אפשר לומר שכתב את המידה שם לפי ביצים. ולענ"ד בכל זאת אפשר לומר כך כי בהלכות ביכורים (ו, טו), לאחר שפירט הרמב"ם את מידת האצבעות של העומר, כתב: "וכמה מכילה מדה זו כמו ארבעים ושלוש ביצים בינוניות וחומש ביצה, והם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה". וקשה הלא מידת הביצים מפורשת בגמרא, אילו מידת האצבעות אינה מפורשת, ולמה הקדים את מידת האצבעות למידת הביצים, לכן נראה שהוא משום שכדי להגיע למידה של המשקל עשה חשבון על פי המדה שמכילה ארבעים ושלוש ביצים, וכך פירוש דבריו 'והם', כלומר הביצים, הם אלו שמביאות למסקנה של חישוב המשקל. לכן לענ"ד אין כל קושי לומר שגם החשבון בפירוש המשנה בעדויות נעשה על פי הביצים, וקיצר כי סמך על הידוע בגמרא במידת הביצים המקבילה לשיעור שכתב, ועל פי זה עשה את החשבון מדוקדק ככל יכולתו^(א).

(א). תמוה מאוד לומר שמשום דיוק קל למה הזכיר הרמב"ם את האצבעות לפני הביצים לומר שעשה את החישוב רק בביצים ולא באצבעות, ולומר שגם בפירוש המשנה בסוף פאה ובעדויות ובתחלת מנחות שהזכיר רק אצבעות כונתו לביצים ולא לאצבעות, ואין צורך להסביר התמיהה הגדולה בזה המובנת לכל מעיין.

ועוד יש לתמוה, שלשער בביצים לא צריך דקדוק כ"כ גדול שהרמב"ם מתפאר בזה שדייק בתכלית הדיוק וכו', ורק באצבעות שהוא דבר קשה כמו שכתב הרב עידוא וכמו שהתקשו המפרשים במשך הדורות על זה שייך לומר שדקדק דיוק גדול ובא לאפוקי ממש מדברי הרב עידוא, ודוק.

ב. איני רואה גם קושי לומר שהרמב"ם לא הבחין בכך שיש סתירה בין מידת האצבעות למידה העולה על פי הביצים. מסתבר שהרמב"ם לא מדד את מדות הכלים באצבעות שכן כלים בדרך כלל אינם ישרים, ורק מבנים כמו מקוה נבנים בקו ישר, ומאידך גיסא את מידות המקוה מסתבר שמדד דוקא בקנה מידה שנעשה על פי האצבעות ולא בביצים כי קשה להכניס 5760 ביצים כדי למדוד מקום אחד, ולכן לא ידע על הסתירה שיש בדבר⁶.

ג. מה שהעיר הרב עמנואל שמידת אמה וזרת במציאות יותר מתאימות לאצבעות דחוקות של 1.9 ס"מ כבר השבתי במאמר שמעצם זה שיש אמה של חמישה ושל ששה, נראה שמידת האמה של ששה טפחים לא חייבת להתאים למציאות של אמה אצל אדם בינוני (וכן הזרת שענינה הוא חצי אמה, כפי שהיה מקובל גם אצל היוונים והערבים, יכולה להיות חצי אמה של ששה טפחים), אך היא נראית מתאימה בערך לאמה של חמישה טפחים, ומה שאמרו במשנה בכלים פי"ז שסתם אמה היא הבינונית, כבר פירשו הראשונים (ראה ר"ש, רא"ש ורע"ב על המשנה⁷) שזה נאמר לענין זה שיש אמה קטנה ממנה (של חמישה טפחים) ויש אמה יתירה עליה (חצי אצבע או אצבע), ומשמע להדיא מדבריהם שהיא אינה המידה של אדם בינוני, ונראה לענ"ד שלכן לא אמרו עליה "לא קטן ולא גדול" כפי שאמרו על שאר המידות שנאמרו בבינוני (ראה תפא"י שעמד על שינוי לשון זה, ותירץ קרוב למה שכתבתי כאן)⁸.

ב. גם זה תמוה מאוד להפוך את דברי הרמב"ם שכתב שדקדק מאוד ולומר שלא ידע וכו', והרי אם הגמ' נתנה סימן שגם הוא קשה והוא אצבעיים על אצבעיים ברוב אצבע וכו' – זה אומר שידעו לבדוק ולהגיע לסימן זה ולא נתנוהו סתם כך, ואין לנו מי שיכול להגיע למדה מדויקת זו יותר מהרמב"ם, ובפרט שאומר שדייק – מה יש להתוכח בזה.

ג. רש"י במנחות צח ע"א גורס בגמרא שם: "ומדקרי ליה בינוניות מכלל דאיכא דנפישא מינה", והיינו שמהגמרא עצמה מתבאר שהבינוני נאמר כאן רק משום שאיכא נפישא ממנה, ולא משום שהוא באדם בינוני.

ד. קיצרתי בזה [וכפי שכתבתי שיש לי אריכות דברים בזה] וכתבתי כן לפי דעת רוב הראשונים שנקטו שאמה סתם האמורה בתורה היא הבינונית היא אמת היד שלנו, והם: רש"י בכתובות (ה' סע"א), המאירי (שם), הערוך (ערך טפח), ר' בחיי (פרשת צו), ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה (פרשת תצוה עה"פ ושכבת הכתונת שש), הר"ש באהלות (פ"א מ"ח) עי"ש.

וכן לענין הזרת דעת רוב הראשונים שהזרת המציאותית היא הזרת ההלכתית, ומהם: רש"י המאירי הערוך ור' בחיי הנ"ל, הרד"ק בשרשים (ערך זרת), ר' אברהם הנ"ל, הרס"ג ור"י אבן גאנח תרגמו זרת בתורה 'שבר' שהיא המדה המציאותית של הזרת, ועוד.

ולגבי שיעור הסיט - עי' בשיעורי ציון (עמ' כ"ז) מה שיישב אף שהוא קצת דוחק.

ועתה אתייחס לפתרון שמציע הרב עמנואל (שהוא עירוב בין שיטת הרב קנייבסקי לשיטת הרב שמואל טל), דלענ"ד יש עליו שאלות רבות:

א. הרמב"ם בהקדמה למנחות כתב שסתם אגודל שבו מודדים הוא "הבהן בברייתה"⁽¹⁾, ומשמע להדיא שסתם מדידה אינה באגודל דחוק אלא כפי שאנו רואים אותו בלא דחוק. הרמב"ם גם בכלל לא מזכיר בשום מקום אפשרות של מדידה באגודל דחוק. ענין העצב והשוחק אצלו מתבטא רק בחישוב של טפחים ואמות, ולכן נראה שאי אפשר לומר שהשיעור של הרמב"ם בפירושו לעדויות שבו הזכיר רק אגודלים נעשה לפי אגודלים דחוקים. הרמב"ם לא כתב שם את הקביעה שיש למדוד באגודלים דחוקים, וגם לא בשום מקום אחר שנוכל לומר שסמך עליו, ואדרבה נראה להדיא מדבריו במנחות שיש לשער סתם שיעור באגודל לא דחק. ומעתה אם לא נאמר כדברי נצטרך לומר שהרמב"ם טעה בחישוב, וזה בודאי קשה יותר לומר מאשר לומר שלא הבחין בסתירה שבין מידות האורך למידות הנפח המחושבות על פי ביצים בגלל המציאות המסתברת של אופן המדידה הנוח השונה בין כלים קטנים למקוה.

ב. הרמב"ם בהל' כלאים (ח, יב) כתב "שאינן מצמצמים אלא להחמיר". וכיון שבמקוה השיעור של ג' אמות עוקבות אינו חומרה, משמע שלא מודדים אותו באצבעות דחוקות⁽²⁾.

ג. מהרמב"ם בהל' כלאים הנ"ל עולה שלא כפי שכתב הרב עמנואל שהמדידה העקרית היא העצבה, אלא שהמדידה העיקרית היא מידה המכוונת בין שוחק לעצב, שבה מודדים מידות שלא שייך בהם להחמיר או להקל (כמו מדידת כלי המקדש), ומה שאמרו חכמים בגמרא עירובין ג ע"ב: "כל אמות שאמרו חכמים באמה בת ששה ובלבד שלא יהיו מכוונות", הכוונה שלא נשער אותם בדקדוק כאשר יש להחמיר, ואיני רואה איך אפשר ללמוד מזה שהשיעור העיקרי הוא

(ה). הרמב"ם שם כתב שהאצבע היא 'ממוצעת בבריתה', וכונתו לשער בבינוני ולא בקטן ולא בגדול, ולא מיירי האם הוא כמות שהוא או שהוא דחוק, ומה שהזכיר ענין הדחוק רק בטפחים - הרי טפחים מודדים בד' אצבעות הגדול ואם שם דוחקים אותם זה סימן שיש לדחוק גם את האגודלים שמהם יוצא שיעור האמה והטפח. ואדרבה אם כדבריו נצטרך לומר שהרמב"ם שנה ושילש בכל המקומות רק את האצבעות ולא הזכיר בפה"מ את ענין הביצים וכונתו רק לביצים, וזוהי תמיהה גדולה.

(ו). כבר כתבתי שהרמב"ם שם מיירי במדות האורך בלבד, אבל בדברים שתלויים גם בנפח כביצה ורביעית ושיעור מקוה השיעור נמדד בעצבות וכמו שכתב המאירי להדיא [שלא ראיתי שענית על דברי המאירי המפורשים].

דוקא העצב'. ובאמת הכי מסתבר, שאם לא נאמר שהשיעור העקרי הוא באמצע אלא נאמר שהוא השיעור העצב לא מובן מדוע כאשר יש חומרה בהקטנת השיעור, אנו מסתפקים במידה העצבה, שהיא המדה שמדדנו בלא להפחית ממנה, הרי יתכן שטעינו ומדדנו מידה יתירה^ז. אבל לפי הרמב"ם הדבר מובן שכאשר יש חומרה בהקטנת המידה אכן מודדים את המידה בדוחק, וכך אנו יודעים שלא טעינו^ח.

ד. הרמב"ם בפיהמ"ש עירובין פ"א כתב: "ומודדין גם בטפח שאינו מצומצם אם היה בכך חומרא, כגון עשרה טפחים של גובה מבוי וגובה סוכה, ושש עשרה אמה של קרחת הכרם, ושתיים עשרה אמה של מחול הכרם שכבר ביארנו במסכת כלאים, וכן כל כיוצא בהן. וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת

ז. הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' נא) הוכיח מהרשב"א (בעירובין ג ע"ב, והריטב"א והמאירי שם הביאו דבריו) שלדעתם שיעור עצבות הוא עיקר השיעור מדינא כי הרשב"א כותב שלשית רבא אין מחלקים בכל דבר בין אם הוא לקולא או לחומרא אלא החילוקים הם לפי רוב דיני האמות באותו ענין, דהיינו שאמות מבוי באמות עצבות אפילו במשך מבוי שהוא לקולא, ואמות כלאים באמות שוחקות אפילו כשהשיעור הקטן הוא החומרא, וכתב הרב בניש שלא מסתבר להקל בפחות מהשיעור האמיתי במבוי רק בגלל שבעקרון אמות מבוי לקולא, ולכן מוכח מהרשב"א שהשיעור האמיתי הוא העצבות (וכן דעת אגרות משה יו"ד א, קז אם כי הוא לא הביא דבריהם). ולענ"ד אינו מוכרח כלל שכן גם באמות כלאים אנו הולכים לפעמים להקל ומשערים יותר מהשיעור האמיתי בגלל שבאופן כללי בכלאים השיעור הגדול הוא המחמיר, ולמה לא נאמר שכמו כן היקלו לענין מבוי בפחות מהשיעור האמיתי בגלל העקרון שבדרך כלל במבוי הצמצום הוא החומרה. ומה שכתב המאירי בהביאו את דברי הרשב"א שבמבוי "הניחום על שיעורן" אינו מתכוון לומר שהניחו על השיעור האמיתי, אלא שהניחום על השיעור הכללי שנתנו לאמות מבוי, ולכן גם מדבריו אין להוכיח דבר. גם מה שכתב הרב בניש להוכיח שהעיקר הוא עצבות ממה שהראשונים פירשו מה שכתוב בגמרא "שלא יהיו מכוונות- שלא יהיו זהות, ולא פירשו שלא יהיו השיעור האמיתי, איני יודע למה כוונתו שלא מצאתי בראשונים שפירשו הדבר דוקא שלא יהיו זהות. ועכ"פ הרב בניש מסיק שבדאי הרמב"ם אינו סובר שהמידה העקרית היא העצבה, ועל פי דבריו כתבתי את האמור למעלה בדעת הרמב"ם.

ח. ראשית, כבר כתבתי שאלו דברי המאירי. ועוד אין שום הכרח לומר שהעצבה והשוחקת זה משום חשש למעות אלא אפשר שזהו בכלל השיעורים, והשיעור העיקרי הוא העצב במקום שאין קולא וחומרא -אף במידות האורך וכמו שכתב המאירי, ובמקום שיש קולא וחומרא מחמירים, ובמידות הנפח אזלינן בתר עיקר השיעור שהוא העצב ומתאים גם למידות הנפח.

ט. ראה חזו"א כלאים (יב אות כ) שכתב: "כשבאו חכמים לקבוע שיעור אין לפנינו שתי מדות, אלא כשאנו עושים למעשה עושין לחומרא", ודבריו נאמרו שם מתוך ביאור מוכרח לדברי הירושלמי. וראה מדות ושיעורי תורה עמ' מט שלפי דברי החזו"א מיושבים קושיות המנחת חינוך מצוה שכ"ה ורע"א בהערותיו על השו"ע שסג סע' כו, וכן משמע שפשט הדברים ששיעור עצבות ושוחקות הוא משום החשש למעות במדידות, ונאמר כהוראה כיצד למדוד, ולא שייך לדון בו כבדין ספיקות אלא כבתקנת חכמים כי הוא כספק חסרון ידיעה (ביאור הלכה שסג סעיף כה ד"ה מרווחין), וכל השיעורים שנאמרו בחז"ל בלא לציין עצבות או שוחקות נאמרו בלי להתייחס לענין זה, כי הוא נוגע למדידה בפועל ולא לעצם ההלכה.

שתשער ששת הטפחים ותלחצם עד כמה שתוכל. ושאינו מצומצם, הוא הפך זה, והוא שתשאיר אצבעות ירך סמוכות זו לזו בלי לחץ אלא יכנס האור ביניהם".

מבואר שאמה עצבה נמדדת על ידי דחיקת הטפחים ככל שיוכל, והאמה השוחקת נמדדת על ידי הרחבת האצבעות באופן שיכנס האור ביניהם. במאמר שבגליון האוצר כא הראיתי את ההכרח לכך שטפח נמדד במקום שורשי האצבעות שאם נאמר שהוא ממש במקום האצבעות המידה של טפח לא מתאימה לארבע גודלים אלא היא יותר קטנה. גם אי אפשר לומר שהיא במקום פנימי יותר לכיוון הגוף כי שם אינו משופע כלל מפחת האצבעות, על כן נראה שהשעור של טפח נמדד במקום שורשי האצבעות במקום המושפע השפעה קטנה מפיסוק האצבעות. ובפועל אכן הרחבת המרווח בין האצבעות מרחיבה את הטפח בגלל הרחקת הזרת והאצבע שכנגדה בצד השני של כף היד, וזה דבר הגורם לכך שהשריר מעל העצם ניכר ובולט, ואמה עצבה היא כתוצאה מהלחץ של הטפחים זה על זה בחוזקה, ואילו אמה מכוונת היא כאשר הטפחים מונחים זה על זה בלא דוחק, אך גם בלי רווח בין האצבעות. עכ"פ מרחק כדי כניסת אור יוצר הרחבה קטנה מאוד, בי מילמטר לשני מלימטר כשם שלחץ הטפחים זה על זה יוצר הבדל קטן מאוד, וכל זה אינו מתאים להשערה של הרב עמנואל שיתרון שוחק על עצב הוא 12.5 אחוז⁹.

ה. המרחק של קצה האצבע מקצה האגודל לפי הרמב"ם (הל' שבת פ"ט) הוא מלא רוחב הסיט, וכתב שהוא קרוב לשני שלישי זרת, שהם 8 אגודלים. מרחק זה לפי הנראה לעין הוא לפחות 17.5 ס"מ וזה אינו מתאים כלל לאגודל דחוק של 1.9 ס"מ. ואם עיקר השיעורים הוא לפי אגודל דחוק למה כתב הרמב"ם בזה לפי אגודל מרווח.

ו. הרמב"ם (שבת יב, טו) פוסק שאדם שפושט ידיו ורגליו מגיע ל 4 אמות, ובמידה זו הצמצום הוא חומרה. אם המדידה של ד' אמות לחומרה היא באגודל דחוק של 1.9 ס"מ יצא שאדם שפושט ידיו ורגליו מגיע רק ל 182, וגובהו פחות מ 140 ס"מ וזה אינו מתאים למציאות. וקשה לדחוק שבענין זה נקבע ללכת לפי ארבע אמות מרווחות, דאף שיש ראשונים אחרים שכתבו כך, חידוש כזה היה צריך הרמב"ם

(י). מה שכתבת אינו מוכרח, ואדרבה מודדים את האצבעות במקום הרחב כמו שכתבו הפוסקים, ואם נאמר כדברי שהטפח הוא לפי דחוקות זה ראייה גדולה שהשיעור מתאים, וההפרש הוא כשמינית.

לפרש להדיא, ובלאו הכי תירוץ זה לא יועיל לפי המבואר לעיל שאין נפק"מ כל כך משמעותית בין מרווחות לעצבות.

עוד יש להעיר על מה שכתב הרב עמנואל בשם ר"י מלוניל על הגמרא בסוכה ז ע"א שטפח שוחק הוא ארבע אגודלים ואצבע^(א), דנראה שבמציאות אפשר לראות זאת במדידת היד כשפותחים אותה לגמרי שאז באמת מתווסף על ידי הרחקת הזרת כאצבע על הטפח, אך עכ"פ אינו מלמד שלפי שיטתו יש יתרון של 12.5 אחוז גם באמה שוחקת על אמה עצבה, כי אפשר ששיטתו להשוות את ההבדל בין אמה שוחקת לעצבה להבדל בין טפח שוחק לעצב שבשניהם הוא חצי אצבע ותו לא, וכפי שכתב בתוספות חדשים למשנה עירובין פ"א מ"א גם בדעת הרשב"א האומר שאמה שוחקת עדיפה על עצבה חצי אצבע שכמו כן טפח שוחק יתר על טפח עצב חצי אצבע (הובא במדות ושיעורי תורה עמ' נג)^(ב).

מכל מקום למרות שהביא הרב עמנואל את דברי רבינו מנוח שכנראה סמך על דברי הר"י מלוניל, יותר נראה שדברי הר"י מלוניל אינם עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, כיון שהרמב"ם כותב שההבדל בין עצב לשוחק הוא רק על ידי הרחבת האצבעות כדי שיכנס אור ביניהם, והוא שיעור המרחיב את הטפח במקום שורשי האצבעות במילמטר או שנים בלבד, ולא אמר שיפסק את האצבע ככל יכולתו, ולכן אין הכרח שיש מחלוקת כלשהיא בין הרמב"ם לרשב"א לענין המידה שאמה שוחקת עדיפה על אמה עצבה. ונראה שלכן נקט השו"ע בזה את שיעור הרשב"א המפורש להדיא ללא כל חולק. גם המאירי שהביא את

(א). אפשר שכתב כך לפי דברי רבי שמעון בעירובין נב ע"ב שיש 15 אמה שאותם מפחיתים המודדים מהתחום, וכפי שמוכח בפירוש הר"י מלוניל שם הביאור של רש"י שהחשבון הוא לפי ההנחה שכדי אחיזה של המודדים הוא ארבע וחצי אגודלים, ובעלמא אמרינן בגמרא (מועד קטן כב ע"ב. חולין כג ע"א) שכדי אחיזה הוא טפח, ולכן נראה לו לפרש שהוא טפח שוחק. ראה מדות ושיעורי תורה עמ' צט שלפי שאר מפרשים י"ל שכדי אחיזה הוא כשהטפח של ידו תופס בחוץ את הדבר ומושך אותו אליו, ולכן הוא בפועל לוקח יותר מטפח מהדבר שבו הוא אווז.

(ב). דברי התו"ח תמוהים מאוד וכפי שכבר תמה עליו הרש"ש [שהובא במדות ושיעורי תורה שם], והתו"ח לא כתב 'בדעת הרשב"א' כן כפי שנראה מדבריו אלא שהעתיק את דברי הרשב"א בטעות ובחסרון מילה [ואולי באמת נשמט שם מילה אחת חצי אצבע 'לאמה'], ומפורש להדיא בספר הבתים שער י"א משבת בסופו וז"ל: "וכתב ר' שלמה שיעור יתרון 'טפח' שוחק על העצב חצי אצבע 'לאמה' וכן נראה" ע"כ, וגם מדברי המ"מ והמאירי בריש עירובין שהביאו דברי הרשב"א מתבאר כן. וגם בסברא אינו מובן אם אמה היא ששה טפחים וכל טפח שוחק הוא יתר חצי אצבע על העצב והכפלנו אותו בששה איך נשאר חצי אצבע לאמה, ובהכרח שנתנו שיעור באמה שמשם הוכיח הרשב"א את דעתו ומוזה נלמד ביחס של חצי אצבע לאמה לשיעורי טפח ואצבע וכדומה.

הרשב"א ואחר כך ציטט את הרמב"ם אינו בהכרח מתכוון לומר שיש ביניהם מחלוקת, אלא לציין שהרשב"א כתב שיעור מדויק בעוד שהרמב"ם לא ציין בדיוק מהו השיעור^(ג).



ולסיום אציין מה שהתחדש לי עתה בענין המידות, שבסוף המאמר בגליון כא ציינתי שיש מקום להקטין מעט את המידות ועתה מסתבר לי שבאמת השיעור המדויק הוא מעט פחות ממה שכתבתי.

דהנה בענין כתובת נקבת השלוח שהיא 1200 אמה כתבתי שהחישוב נעשה לפי אמה בת חמישה טפחים, ואף שאורכה של הנקבה לפי הידוע כיום 433 מטר ולפי ההנחה במאמר של הרב סטפנסקי שאמה של חמשה טפחים היא 43.75 ס"מ, 1200 אמה הם 525 מטר, י"ל שכותבי הכתובת עגלו את המספר. אך זה קצת דוחק, דהוא עיגול כלפי מטה, ומסתבר יותר לעגל כלפי מעלה לפאר את המלאכה.

אכן עתה הראני ר' אשר גרוסברג מאמר (מגדים נה ניסן תשעד עמ' 132) שבו ציין שיש שם שתי מנהרות מתפצלות והוכיח שכוונת הכתובת אינה למנהרה שאורכה 433 מטר אלא למנהרה השניה המתפצלת ממנה ומאחרת יותר שאורכה 512.5 מטר, ולפי זה ניחא שעיגלו כלפי מעלה, אך עדיין קצת דחוק שהוא עיגול גדול של כ 30 אמות.

אלא שכבר הזכרתי במאמר שמצינו במידות הרומאים מקבילה לביצה שהיא 48 סמ"ק, והדברים תואמים לכל מידות היבש הקטנות התואמים לקב ולחלקיו, וכדברי המשנה בכלים שאמרה שמידות הלח והיבש משתערות באיטלקי. ולפי מה שביארנו שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש יוצא שרביעית היא 2.25 ביצים - 108 סמ"ק, סאה - 10.368 ליטר, והמקוה הוא 414.720 ליטר, וזה מתאים למקוה המצומצם במצדה בו קו המים עובר ב 420 ליטר, ושיעור זה גם

(ג). מה נפקא מינה לציין שהרמב"ם לא כתב שיעור מדויק אם שיעור זה מתאים לדברי הרשב"א, אע"כ שהבין המאירי שאין שיעור זה מתאים לדברי הרשב"א במציאות, וכמו שכתבנו ומתאים לדברי הר"י מלוניל ור' מנחם, שכאמור בודאי חולקים על הרשב"א בענין השוואה אם הוא חצי אצבע לאמה או לטפה.

מתאים יותר לכמות המקסימלית שאדם יכול למלא את פיו שהוא לפי מה שניסיתי בעצמי כ 110 בסמ"ק, והרביעית קטנה רק מעט ממלא פיו.

ונראה לי עתה להוסיף שהדבר מתאים גם לדברי הגאונים שאמנם היה אצלם השיעור של רב הילאי לביצה לפי בחינת המציאות, אך הם מזכירים גם שיעור אחר שגדול מהשיעור שיוצא לפי חשבון הביצה של רב הילאי בשליש, ונראה מדבריהם ששיעור זה הוא השיעור שהיה מקובל בידם לרביעית.

ואבאר דברי רב האי גאון בפתיחה לסדר טהרות כתב "ג' לוגין שהן רביעית רטל שהוא ביצה ומחצה"¹⁷, כיון שידוע שיטת הגאונים שרביעית הלוג היא ביצה וחצי אין לפרש שכוונתו שג' לוגין הם ביצה ומחצה, אלא נראה שחסר כאן וכוונתו לומר שג' לוגין הם ג' ריטל, ורביעית הלוג שהיא רביעית ריטל היא ביצה ומחצה, ומשמע מדבריו שידע בקבלה שריטל הוא לוג, וכתב שהוא ביצה ומחצה לפי מה שסברו שרביעית הלוג היא ביצה ומחצה. וכ"כ להדיא רבינו חננאל בעירובין פב ע"ב שסאה היא כ"ד ריטלין, וכיון שכתב בפירושו לפסחים שבסאה יש כ"ד לוג הרי שלוג הוא ריטל. וכן עולה להדיא מתשובת הגאונים המובאת באוצה"ג עירובין עמ' 19, ותשובת הרי"ף המובאת בספר העיתים סי' עה ובכפתור ופרח פרק טז שכתבו שהלוג הוא ליטרא שמשקלה 144 דרהם, ומבואר שם ברי"ף שריטל וליטרא היינו הך. וכיון שדרהם של הגאונים 2.97 גרם (כ"כ מדות ושיעורי תורה עמ' ריז) יוצא שלוג הוא 427 סמ"ק, ורביעית היא 106.2 סמ"ק, ואם הדרהם הוא 3 גרם שיש מקום גם לשיעור זה, יצא רביעית בדיוק השיעור שכתבנו - 108 סמ"ק¹⁸.

(יד). עי' בפירוש הגאונים לטהרות הוצאת עפשטיין (עמ' 3) שהמילים 'ג' לוגין שהן' - ט"ס הם וצ"ל 'רביעית' רטל שהוא ביצה ומחצה, וכ"ה כל הענין שם שמטמאים ברביעית עי"ש.

טו). השאלות (בשלח שאילתא מח) כתב שד' סאין הם צ"ו ליטרין. לפי ההנחה שיש כ"ד לוגין בסאה יוצא שלוג שווה לליטרא, וזה תואם לדברי רב האי גאון, רבינו חננאל והרי"ף, אלא שעולה שם מדברי השאלות גם שהליטרא הוא י"ב אוקיות, ובדרך כלל מחשיבים את אוקית הגאונים ל 10 דרהם, ולכן כתב הרב בניש שלשיטת השאלות לוג הוא 120 דרהם. אך לענ"ד אינו נכון שהרי לדברי הרב בניש בזמן הגאונים החשיבו ליטרא י"ד אוקיות ולא י"ב אוקיות כדברי השאלות, לכן צ"ל או שיש שם טעות או שהשתמש במידות משקל שונות משאר הגאונים. גם רבינו גרשום (בבא בתרא פט ע"א) ורש"י (עירובין כט ע"ב) כתבו שלוג הוא ליטרא, אלא שהם לא כתבו שהוא 144 דרהם, ורש"י (על החומש שמות כה, לט) מושה מנה לליטרא, וכבר הזכרתי במאמר שבגליון 21 שלשיטתו מנה שוקל שתות פחות מהמנה של הרי"ף, ולכן יוצא מדבריו שלוג הוא 120 דרהם של הגאונים. אך עכ"פ הוא לא כתב כמה הם בדרהם, וכנראה לא ידע בכלל מה משקל דרהם, ובכל אופן נראה מזה חיווק להנחה שהיתה מסורת

אמנם מאידך גיסא רב האי כתב שם גם שד' ביצים הם 66.6 דרהם, והרי"ף בעירובין (כז ע"ב בדפי הרי"ף) כתב שהקב יש בו ת' דרהם, והוא השיעור המתקבל ממה ששיער רב הילאי לשיעור ביצה 16.6 דרהם. ולפי הנחתם שהקב הוא 4 לוג, יוצא שלוג הוא 297 סמ"ק, ולכן יש שכתבו שהרי"ף חזר בו, והרב קנייבסקי בשיעורין של תורה (ב אות ז) כתב בשם החזו"א שי"ל שהם לא חזרו בהם אלא שהשיעור הקטן נובע מזה שקמח קל בשליש מהמים. אך ענין זה שהקמח קל בשליש מהמים לא מצינו מבואר בגאונים, ואם היה להם אומדן כזה נראה שהיו צריכים לכותבו להדיא ולא לסתום את הדברים, וגם יש לציין שלא מדובר על שיעור הגדול במדויק בשליש, אלא בקצת פחות משליש, ואם היתה קבלה בידם שהקמח קל בשליש מסתמא היא נאמרה בדיוק כדי שיהיה נוח לחשב, ועל כן היו צריכים לחשב זאת במדויק שליש, ולא כפי שחישבו במידה שאינה תואמת להפחתה כזו.

ולפי דרכינו נוכל לומר שכתבו כך משום שבאמת היה בידיהם שני שיעורים. האחד היה ידוע להם בקבלה שהרביעית מקבילה לרביעית המשקל המקובל אצלם, דהיינו לרביעית ריטל, שהיא 108 סמ"ק, והשני הוא השיעור של רב הילאי לביצה שהיא 49.5 סמ"ק, שהוא נראה תואם למציאות אך נאמר כהשערה ולא מקבלה, ועכ"פ ממנו למדו את שיעור הקב ושאר שיעורי היבש. ואמנם לפי הנחתם שרביעית היא ביצה ומחצה יצא משיעור הביצה של רב הילאי שרביעית היא 74 סמ"ק, והם כותבים שרביעית היא ביצה ומחצה כפי שלמדו מהגמרות והברייתות, אך בפועל כשבאו לענין רביעית ולוג הם נוקטים את השיעור המקובל בידם^(טז). ובאמת מסתבר שדרך החישוב של לוג כריטל נמסרה להם בקבלה ולא הגיעו אליה דרך חישוב של ביצה, כי אם החישוב נעשה על פי ביצה, בהנחה שלהם שלוג הוא 6 ביצים, צריך לומר שחישבו לפי ביצה שנפחה 70 סמ"ק, ולא מסתבר שאלו הביצים הבינוניות שהכירו. וכן אנו מוצאים בכל הדורות שנהגו

אצל כולם שהלוג הוא הליטרא והוא הריטל. אמנם ראה בקרית אריאל עמ' רלה שפקפק בהשואה בין דברי הרי"ף לר"ח ורש"י לענין ליטרא כי הרי"ף מדבר על מידת משקל והם מדברים על מידת נפח, ולענ"ד מכל מקום מסתבר בפשטות שמידות הנפח והמשקל הם מקבילות כל עוד שלא ידוע אחרת.

(טז). הרי כל הגאונים [וגם הרי"ף לאחר חזרה בספר העתים סוסי' ע"ו] כתבו שרביעית היא כ"ה 'דרהם' או י"ז 'דינרים' לערך וזה מורה ששיעורו 'למעשה' לפי שיעור ביצה את הרביעית וכמו שנקט הרמב"ם, ולפי דבריך יוצא שכולם טעו ולא שמו לב וכו', אתמהא.

הרבה פעמים בשיעורי נפח ואורך סותרים, והעקרון שמידות האורך החמירו יותר, ראה בספר קרית אריאל פרק ט על מנהג אשכנז הקדום, ודעת ר"ח פלאגי, הזב"צ והבא"ח.

והנה במידות האורך, במקוה יש 3 אמות מעוקבות שהם 41472 אגודלים מעוקבים (תחומין ל עמ' 418), ולפי החישוב שבמקוה יש 414.720 ליטר יוצא שכל אגודל מעוקב הוא בדיוק מוחלט ומפליא (הנראה כאות מן השמים שהחישוב נכון) 10 סמ"ק, ולפי זה אגודל הוא 2.155 ס"מ, ואמה של ששה טפחים היא 51.72 ס"מ, ושל חמישה טפחים 43.1 ס"מ, ו 1200 אמות הם 517 מטר, ומעתה מצאנו שפיר שהעיגול שעשו החוצבים הוא אכן רפחות מ 10 אמות כלפי מעלה, והכל אתי שפיר.

לפי כל זה נראה שהאמה של 52.5 ס"מ שהיה מקובלת אצל המצרים והפרסים, וכן מוצאים בכמה קברות וארמונות בארץ ישראל שנראה שנבנו על פיה (כפי שציין בתחומין ל שם) מתאימה דוקא לשיעור האמה השוחקת.



לסיכום⁽¹⁾:

א. לא יתכן לישוב את חידת השיעורים בהנחה שאמות המקוה נמדדו באמות עצבות כיון שלפי הרמב"ם בהלכות כלאים לא מודדים במידה עצבה אלא להחמיר, ומבואר מדבריו בפירושו למנחות שסתם מידה באגודלים נאמרה באגודל כברייתו ולא דחוק, וכן מסתבר.

ב. כך נראה גם מדברי הרמב"ם על שיעור הסיט, וגובה האדם שפושט ידיו ורגליו ששיעורים אלו אינם תואמים למציאות אם מחשבים לפי אגודלים של 1.9 ס"מ.

ג. מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה בעירובין עולה שההבדל בין אמה שוחקת לאמה עצבה קרוב לשיעור שכתב הרשב"א ונפסק להלכה בשו"ע, דהיינו כחצי

(1). לסיכום: רביעית של תורה לדעת הגאונים והרמב"ם היא כ 75 סמ"ק וכל שיעורי הנפח - בין מדות הלח ובין מדות היבש - משתערים לפי אצבע של 1.9 ס"מ, ורק בשיעורי האורך משערים לחומרא בתוספת שמינית.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב

אצבע לאמה בלבד, כי הרחבת אצבעות באופן שיש אור בין האצבעות יוצרת במקום שורש האצבעות הבדל זעיר של מילמטר או שנים בלבד.

ד. מכמה וכמה מקורות נראה לדייק שהאמה המכוונת היא 51.7 ס"מ, ואמה של חמישה טפחים 43.1 ס"מ, שיעור ביצה 48 סמ"ק, רביעית 108 סמ"ק, ומקוה 414 ליטר, ונראה שגם לגאונים היתה מסורת כשיעור זה לענין רביעית.

בכבוד רב

עידוא אלבה



מכתב ג'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל^(יח)

שלום וברכה רבה

ישר כח על ההערות המחכימות שבע"ה נראה לי שמוכילות אותנו לבירור טוב יותר, ואתייחס לדברים שכתב כבודו לפי סדר ההערות:

א. כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (עדויות פרק א משנה ב): "וכבר עשיתי אני מדה בתכלית הדיוק שיכולתי ומצאתי שהרביעית האמורה בכל התורה מחזקת מן היין קרוב לעשרים וששה דרהם, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרהם, ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר דרהם. ומצאתי שעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב מקמח החטים".

וכתבתי לפרש שאותה מדה שעשה הרמב"ם נעשתה באמצעות ביצים. וכבודו תמה: "שלשער בביצים לא צריך דקדוק כ"כ גדול".

ועתה נלענ"ד שבאמת אין כוונת הרמב"ם לומר שהוא דייק רק במדידת הביצים, אלא כוונתו לומר שהוא דייק ככל המידות שהוא כותב, עד המסקנה למידת החלה. ומלשונו נראה שהוא עשה בתחילה מידת רביעית ובה מדד את המים והיין הקמח ושקלם בתכלית הדיוק שיכול היה, ועל פי חשבון כל זה הסיק

(יח). לכבוד הרב עידוא.

האמת שלא שיערתי שהדברים יתארכו כ"כ, ואשתדל להשיב בקצרה.

את מידת החלה במשקל הקמח, דהיינו שעשה חשבון שמידת חלה היא 43.2 ביצים ומידת רביעית ביצה ומחצה, ועל כן יש להכפיל את מידת הרביעית ב 28.8, ונמצא שקרוב לשמונה עשר דרהם של קמח חיטים, על ידי ההכפלה הנלמדת ממידת הביצים יוצא שמידת חלה היא קרוב ל 520 (518.4)^(ט).

והרמב"ם לא פירט כיצד הוא עשה את מידת הרביעית^(ז), אבל בפשטות כיון שנראה שהשתמש בביצים כדי לחשב את כפולות הרביעית - כל החשבון נעשה על פי הידוע בגמרא שרביעית היא ביצה ומחצה, ולא לפי מידת האצבעות, שהרבה יותר קשה לעשותה במידות קטנות כאלו. הרמב"ם לא כתב לבטל את השיעור שנתנו לנו חז"ל בביצים. בכל מקומות שציינת בפירוש המשנה הרמב"ם הוא כותב את מידת התשבורת באצבעות כדי לבאר מה שלא התבאר להדיא בגמרא, אך אין מניעה לבאר שלמעשה את החישוב לנפח הכלי עשה על ידי ביצים, כפי שנראה שגם את מידת החלה לא עשה על ידי מדידת אצבעות אלא לפי חשבון של הכלי שעשה לרביעית.

מכל מקום, גם אם לא תקבל את התירוץ שלי לשאלה מדוע הרמב"ם לא הבחין בסתירת השיעורים, לא יתכן שכוונת הרמב"ם בפירושו לעדויות לשערו באצבעות דחוקות, היות והרמב"ם אינו סובר שהמידה הדחוקה היא העיקרית, כפי שמבואר להדיא בדבריו בהלכות כלאים שהמידה של דחיקה נאמרת רק כדי לפחות מהשיעור כדי להחמיר, ובג' מקומות (הקדמת פיהמ"ש למנחות, הל' ספר תורה, ותשובה קנא) שבהם פירט מהו האגודל למדידת מידה מכוונת לא כתב שהוא אגודל דחוק אלא אך ורק שהוא אגודל בינוני. לכן יש לנו רק שני דרכים, או לתרץ את הרמב"ם תירוץ שאולי ייחשב בעיניך לדחוק, או להישאר עליו בצ"ע^(א).

(ט). מדברי הרמב"ם במנחות נראה שעשה מדה גם לשיעור חלה דהא כתב שם ובעדיות ביארתי שאני מצאתי שיעור חלה במדה שעשיתי תחזיק תק"כ דהרם מקמח מצרים וזה השיעור בעצמו מצאתי שמחזיק מסלת מצרים ג"כ וכו', ומבואר שעשה שיעור גם לחלה, וכן מסתבר דהא הרמב"ם כתב שהשיעור של החלה הוא קל מהמים בשליש, ונראה שעשה את זה ממש בכלי של חלה ולא שלקח מדת רביעית ומדד שם את היחס וכו' דהא יש שינויים גם בגודל הכלי וברמת הדחיסות של כלי גדול וקטן וכדומה, ועכ"פ מפשטות דבריו נראה שעשה את המדה גם בחלה עצמה.

(כ). הרי כתב בהקדמת מנחות את שיעור הרביעית באצבעות וכן את שיעור הלוג באצבעות ומיד לאחר מכן כתב את השיעור ושדקדק בדבר וכו', ומה יותר מפורש מזה שעשה את המדידה באצבעות.

(כא). לפי דעתי מאחר וכבר מצאנו במאירי את עצם הדבר שהשיעור האמיתי הוא בדחוקות, אף שהוא דוחק מדוע הרמב"ם לא ביאר זאת - עדיף דוחק זה מאשר לומר שהרמב"ם טעה או לא ידע.

יש לציין עוד שלפי אצבעות ימינו כדי להגיע ל 1.9 ס"מ צריך לדחוק את האגודל בצורה לא סבירה, שכן כתב הרב שמואל טל שגם כאשר הוא דחק את הקליבר הוא לא הגיע לאצבע של 1.9 ס"מ אלא רק ל 1.95 ס"מ^(כ). לפיכך, כדי לומר כדבריו צריך לומר שהאצבעות נהיו מעט יותר עבות, אלא שבלאו הכי כפי שביארתי אי אפשר לומר כדבריו.

ב. כתבת: "תמוה מאוד להפוך את דברי הרמב"ם שכתב שדקדק מאוד ולומר שלא ידע".

אין כאן היפוך הרמב"ם, כי אלו שני דברים שונים. איני מערער על דברי הרמב"ם שכתב שדקדק מאוד, וכנ"ל שאנו רואים שהוא דקדק מאוד בכל החשבונות והמדידות שעשה, ואני לא מסוגל לעשות בפועל את השיעור שהוא עשה גם בביצים, ולדייק במשקל הדרהם היוצא מהמים והיין והקמח, אלא אני אומר שמסתבר שאת השיעור של רביעית הרמב"ם למעשה לא מדד באצבעות כי יותר נוח לחשבו לפי ביצה וחצי, ובגלל זה לא הבחין בסתירת השיעורים. חז"ל נתנו לו שתי אפשרויות מדידה, ואין הכרח לומר שבגלל גדלות הרמב"ם הוא בדק כל דבר בשתי הצורות^(כ).

ג. כתבת: "רוב הראשונים שנקטו שאמה סתם האמורה בתורה שהיא הבינונית היא אמת היד שלנו, והם: רש"י בכתובות (ה' סע"א), המאירי (שם), הערוך (ערך טפח), ר' בחיי (פרשת צו), ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה (פרשת תצוה עה"פ ושבצת הכתונת שש), הר"ש באהלות (פ"א מ"ח) עי"ש.

וכן לענין הזרת דעת רוב הראשונים שהזרת המציאותית היא הזרת ההלכתית, ומהם: רש"י המאירי הערוך ור' בחיי הנ"ל, הרד"ק בשרשים (ערך זרת), ר' אברהם הנ"ל, הרס"ג ור"י אבן גאנח תרגמו זרת בתורה 'שבר' שהיא המדה המציאותית של הזרת, ועוד.

ולגבי שיעור הסיט - עי' בשיעורי ציון (עמ' כ"ז) מה שיישב אף שהוא קצת דוחק".

כב). כתבתי את דבריו לפי מה שמדדתי בעצמי באצבעות ידי [אני גם אדם שמוגדר ממוצע ובינוני - 1.73] ויצא לי בדחיקה 1.9, ובכל אופן ודאי שבדיוק כזה של מאיות א"א לדון והעיקר שהוא שיעור קרוב מאוד למידות ימינו.
כג). הבוחר יבחר.

בדקתי את כל המקורות שציננת, ולענ"ד הדברים שכתבת: "שאמה סתם האמורה בתורה שהיא הבינונית היא אמת היד שלנו" לא כתובים ולא משתמעים מאף אחד מהם. אך עכ"פ אני מסכים שיש לתקן כמה מהדברים שכתבתי בזה, ועל כן אבאר מחדש את הנלענ"ד.

הגמרא בכתובות (ה ע"א) אומרת שאצבע האמה משמשת כמדידה למצוות, ובפשטות כוונת הגמרא היא שמשתמשים למדידת מצוות באמה של אדם רגיל, ועל כן נראה שמידת אמה של חז"ל מתאימה לאמה של אדם רגיל במציאות (ולא כפי שכתבתי במאמר, שיתכן שמידת האמה כלל לא נאמרה לפי אדם בינוני).

אך לגבי האמה הבינונית של ששה טפחים המוזכרת במשנה כלים (פרק יז) פירשו רש"י (במנחות צח ע"א), ר"ש, רא"ש ורע"ב (על המשנה) שלא מדובר בבינונית של כל אדם אלא בבינונית שבין האמות. גם במאירי בעירובין ג ע"ב כתב: "ומתוך שהיו אלו יתרות היו אותן של ששה נקראות בינוניות", והיינו שהבינוניות נקראו כך בגלל היותן בינוניות שבין האמות שבהם השתמשו, ולא בגלל היותן של אדם בינוני^{כד}. כך היא גם דעת ר"ח (סוכה ה ע"ב) והערוך ערך בנוני הראשון (שניהם מובאים במדות ושיעורי תורה עמ' קה), אלא שיש הבדל בינם לראשונים האחרים. הראשונים דלעיל פירשו שהבינונית היא האמה של משה, ואילו לדעת הר"ח והערוך האמה הבינונית היא זו שיתירה חצי אצבע על של משה. ודייקתי גם מלשון המשנה כדברי הראשונים, שלא מדובר על אמה של אדם בינוני, כי המשנה לא אמרה בזה "לא קטן ולא גדול" כפי שאמרה בשאר דברים הבינוניים, ולכן משמע שאין הכוונה לאמה של אדם בינוני.

אלא שלפי זה יש להקשות למה אמרו בכתובות שאצבע האמה משמשת למדידה, הרי הוכחנו שהאמה של ששה טפחים אינה אמה של אדם בינוני?

ויש ליישב לפי קושי נוסף שעוררו במה שכתב רש"י בכתובות שם שאצבע האמה "מודדין אמת בנין ואמת כלים". והנה לפי רבי יהודה (עירובין ד ע"ב) אמת

כד). הראשונים הנ"ל לא כתבו שלא מדובר באדם בינוני, אלא הדבר פשוט שמדובר באדם בינוני וכמו שלא כתוב במשנה שהזרת שאמרו היא של בינוני וכן האגודל הוא של בינוני ועוד, ורק בביצים ובזיתים מצאנו כן, אבל באברי האדם לא מצאנו ופשוט שמדובר בבינוני, וע"ז כתבו הראשונים שאם המשנה אמרה שהאמה היא בינונית מדובר על האמה של משה אבל גם לדבריהם פשוט שמדובר באדם בינוני. ואדרבה הדבר מתאים לרש"י בכתובות ולמאירי ולר' בחיי וזה מה שכינותי שזה פשט הדברים, ואתה לפלגת בחכמה בדברים שאינם מוכרחים, ואין צורך להוציא הדברים מפשטם.

בנין היא של ששה טפחים ואמת כלים של חמישה טפחים, והעיר שם הרש"ש שלא מובן למה פירש רש"י את הגמרא על שתי האמות האלו כיון שלשיטת רבי יהודה הם שונות זו מזו, ולכאורה אין אפשרות לומר שגם אמת הכלים וגם אמת הבנין נמדדות לפי אצבע האמה, כיון שאלו שיעורים שונים. ואם נאמר שרש"י נוקט כאן כרבי מאיר, שמשוה בין אמת הכלים לאמת הבנין ששתיהן ששה טפחים, יקשה כפי שהקשה הרש"ש למה נכנס כאן למחלוקת זו, היה לו להזכיר רק את אמת הבנין, שהיא מוסכמת על כולם.

אך לענ"ד הדברים יובנו היטב לפי מה שהבאתי בשם הרב קורן, דמסתבר שגם מדידה באמה של ששה טפחים נעשתה בפועל על ידי אמה של חמישה טפחים, שהיא האמה במציאות, דהיינו שנראה דרך מדידה באמות זו אחר זו היא על ידי הנחת אמת היד, וטפח לידה העולה לששה טפחים, וזה פירוש "אמה וטפח" דיחזקאל. ויש להוסיף ולבאר בזה שהכוונה היא למדוד בשיכול הידים, דהיינו שכשמודדים משמאל לימין מניחים את יד ימין כשהאצבעות כלפי שמאל, ולאחר מכן את טפח היד השמאלית כשהידיים משוכלות ומניחים את הטפח אחרי האמה לצד ימין, וכנראה בחוש שכך אפשר להתקדם במדידה בנוחות אמה אחר אמה, דלפי זה מובן שאכן אמת היד של אדם רגיל משמשת גם למדידה של אמה של חמישה טפחים כפי שהיא, וגם לאמה של ששה טפחים כשמודדים בזה אחר זה, על פי דרך המדידה של אמה וטפח.

ויש להביא ראיה להבנה שעל זה רימז יחזקאל באומר ו"אמה וטפח" ממדרש שכל טוב (מרבי מנחם ב"ר שלמה, מהראשונים) על הפסוק בשמות ב, ה: "ותשלח את אמתה. חד אמר אמתה היינו ידה, כדכתיב אמה וטפח". מבואר שכאשר חיפש ראיה לכך שאמה היא כינוי לאמת היד ואינה רק שם של מידה הביא את הפסוק ביחזקאל, וצריך להבין איך למד משם שזו אמת היד של האדם? לכן נראה שהבין שכוונת הפסוק היא שאת האמה של הששה טפחים מודדים באמת היד המונחת על המשטח והטפח של ידו מונח לידה, כפי שביאר הרב קורן^{כה}.

כה). לענין הפשט בפסוק ראה שני הפירושים של רש"י בעירובין ד ע"א, והגהות הגר"א, ונרחיב בזה. רש"י בעירובין כתב: "באמות אמה אמה וטופח - באמות קטנות בת חמשה שיש באמה בת ששה בינונית אמה וטפח מאלה....

הג"ה: "כאשר מפורש בקונטרס שמע רבינו מר' יעקב בר יקר, ועתה חזר בו דקשיא ליה: מה שתרגם יונתן אמה אמה וטפח - אמתא דהיא אמתא ופשך, ונמצא דבאמה גדולה מיירי, ועוד: אם כדברי הזקן -

וכן הבאתי במאמר מרש"י ביחזקאל ומלבי"ם בדברי הימים על פי פשט הפסוקים בדברי הימים שסתם אמה של חול בתנ"ך היא אמה של חמישה טפחים ולדברי מובן שזה משום שאמה זו היא שמתאימה בגודלה לאמה במציאות. וכל זה מחזק מה שאמרתי שאמה של ששה טפחים אינה אמה של אדם בינוני, וכפי שהוכחתי גם מלשון המשנה ומרש"י במנחות ומפרשי המשנה הנ"ל (ואם נרצה ללמוד מרש"י בכתובות שאמה של ששה טפחים היא אמה של אדם בינוני יצא מדברי רש"י בכתובות סותרים לדבריו במנחות, וכן דברי הר"ש).

ועיינתי אם דברי מתאימים לשאר המפרשים שהבאת, וראיתי שהמאירי ורבינו בחיי שציננת רק מעתיקים את פירוש רש"י. הערוך ערך אצבע כותב: "אמה שבאותו אצבע האמצעי היא מדת האמה". ולא מפרש לצורך איזו מדידה מדובר. והר"ש כותב: "בקנה - עצם המחובר ליד מלשון (יחזקאל מ) קנה המדה שבו מודדין האמה". הרי שכל הראשונים הללו כתבו רק שאמה היד במציאות אכן משמשת למדידה, כפי שמוכח כבר מהגמרא עצמה, אבל דבריהם מתפרשים שפיר כפי שביארתי, שגם אמה של ששה למעשה נמדדת על ידי אמת היד במציאות, אע"פ שהיא אינה שווה לה.

רק מדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם יש לכאורה קצת סיוע לדבריו, כי הוא כותב שאמה של ששה טפחים היא "אמת מרפק". ומשמע שהוא הבין שהאמה של ששה נמדדת בפועל מהמרפק ולא מהמרפק בתוספת טפח, אך מכל מקום הוא לא כותב שזו האמה של אדם בינוני⁽¹⁾, ולא בא לבאר בזה את הגמרא בכתובות.

לא היה לו לכתוב וחי, כי אם חיק האמה, ופירש לנו רבינו הכי: למעלה הזכיר מדות המזבח, והאריאל שתיים עשרה אמה, ושאר מדותיו, ועתה כך אמר הכתוב: אלה מדות המזבח שאמרתי לך - הכל נמדדו באמה שהיא אמה וטפח, וחי, שהיא יסוד - אינו נמדד אלא באמה שהיא אמה קטנה, ולא באמה שהיא אמה וטפח, ועתה דברי יונתן בן עוזיאל קיימין, כך שמעתי, ועיקר, עד כאן הג"ה.

והגר"א כתב: "קשה (להו) [להולמו] דאינו נזכר וחי האמה (באמה) [במה] נמדד, אבל בתוספתא (כלים ב"מ ו, יג) מפרש רבי מאיר בהדיא דכתב אמה אמה וכו', שני מיני אמות אחת אמה ואחת אמה וטפח, ומפרש והולך כו' וההראל כו'". והפירוש הוא, כפי שפירש בספר שמוציא חתני ר' אוריאל שלמוני על הגהות הגר"א, שהמחלוקת היא על מה שנאמר "ואלה מדות המזבח באמות, אמה אמה וטפח". לפי כולם המילים "אמה וטפח" פירושן אמה של ששה טפחים, המורכבת מאמה רגילה וטפח, אלא שלפי פירוש ר' יעקב בר יקר הכוונה במילים "באמות אמה" לאמות של חמישה טפחים, שכל אמה היא אותה אמה המרכיבה את האמה הרגילה שהיא אמה וטפח, ולפי הפירוש השני הכוונה 'באמות' - באמות של ששה, שכל אמה כזו היא אמה במציאות ועוד טפח, ולפי פירוש הגר"א על פי התוספתא המילה 'באמות' כוללת אמה של חמישה ואמה של ששה, כפי שמפרט מיד באמות שאחת מהם היא אמה של חמישה, והשניה היא אמה של חמישה ועוד טפח.

כו). אין צורך לכתוב זאת, דפשוט הוא.

ויתכן שדרך המדידה באמה היתה כך. אנשים היו מודדים בתחילה האם האמה שלהם מתאימה למידת האמה המקובלת מחז"ל לחמישה טפחים, ואם היו רואים שאינה מתאימה בדיוק כי היא ארוכה מעט (כפי שהיום היא מעט יותר גדולה) היו מכופפים אותה מעט בשעת המדידה, וכך במקום למדוד טפח אחרי טפח מניחים אמה וטפח על פי הדרך שביארנו, ומקצרים את מלאכת המדידה בטפחים. ואם היו רואים שהאמה שלהם קטנה גם בהוספת טפח היו משערים כמה צריך להוסיף ומוסיפים כל פעם מה שצריכים כגון בהחזקת האגודל והאצבע שליידו מעוקמות שכן באמצעות האצבעות כל אחד יכול לשער לעצמו כמה להוסיף, ועל פי זה היו מודדים את הדברים שמודדים באמה של ששה טפחים^(ז).

ולענין הזרת כתב רש"י שם שהיא הזרת של מדידת החושן, וכן הוא במאירי ורבינו בחיי שמעתיקים דבריו, וכ"כ הערוך בערך אצבע. וכל זה מתאים לשיטת רבי יהודה שאמת כלים היא של חמישה טפחים, כי הזרת במציאות נראית כתואמת לחצי אמה של חמישה טפחים, וכבר הבאתי שכתב הרשב"א שזרת היא חצי אמה של חמישה טפחים, וציינתי שכן משמע בספר חסידים. והראוני שכ"כ גם הר"י מלוניל על הרי"ף בבא מציעא (לה ע"א בדפי הרי"ף). ואין להקשות בזה למה פירש רש"י את הגמרא על-פי רבי יהודה, כי לפי רבי מאיר באמת מידת החושן הכתובה בתורה לא נמדדה בפועל על ידי זרת של אדם רגיל.

ולשיטת הרמב"ם שפסק כרבי מאיר שזרת היא חצי אמה של ששה טפחים (והרב הראל דביר הראה לי שכ"כ הרבה ראשונים^(ח)), וכך הם דברי הרד"ק בספר השרשים ערך זרת שציינת) נוכל לישב שברייאת זו היא בשיטת רבי יהודה, אבל להלכה אנו פוסקים כרבי מאיר^(ט), וכבר ציינתי במאמר בהערה כט מקורות לפסיקה זו. ועוד י"ל שהלא בודאי גם הרמב"ם מודה שהזרת של קרנות המזבח הנזכרת ביחזקאל

(ז). מה שכתבו כמה ראשונים (הערוך בערך גמד בשם י"א והרשב"ם בבא בתרא ק ע"א בפירוש א) שגומד היא אמה בלי אצבעות אינו בהכרח אמה של ה' טפחים כפי שהבין הרב בניש (עמ' קא בשם אפריון שלמה, וכן הביא פרופסור גרינפלד), אלא יש לפרשו על אמה קטנה עוד יותר, שעל ידי כיפוף האצבעות יכול אדם לקבוע כל שיעור שירצה לשער באמצעות ידו.

(ח). רב נסים גאון עירובין ג ע"ב; ר"ש כלים יז, ה; פסקי רי"ד מנחות מא ע"ב; רגמ"ה בכורות לט ע"ב ד"ה בש"א; מחזור ויטרי סי' תקט; ראבי"ה סי' א'קנב; מגיד משנה הל' שבת ט, ז; שבלי הלקט סי' א; שבלי הלקט הל' ציצית של רבינו שלמה ז"ל. בראשית רבתי לר"מ הדרשן עמ' 44, ובאוצה"ג עירובין עמ' 11 כי שתיים עשרה אצבעות עושות זרת. וכ"ד ר"י ברצלוני בפ"י ס' יצירה עמ' 69 והגאון ר' נתן באוצה"ג שם עמ' 10 שמידת המגילה עפה היתה י' על כ' כפתחו של היכל, שהיא באמה בת ו טפחים". ולא כדברי הרשב"א לפי שיטתו בענין הזרת שהיא בת ה' טפחים.

היא חצי אמה של חמישה טפחים, ואתי שפיר שכוונת הגמרא בכתובות היא שבזרת מודדים את קרנות המזבח הנזכרים ביחזקאל.

ומה שכתבו המתרגמים ורבינו אברהם בן הרמב"ם שזרת של החושן הוא 'שיבר' אינו מוכיח דבר, דכל שבאו לבאר הוא ש-'זרת' הוא המרחק שבין הזרת לאגודל, ו'שיבר' גם אצל הערבים הוא חצי אמה. ולמעשה היא מחלוקת תנאים בגודל⁶. לכן 'שיבר' של אמה בת ששה טפחים הוא שלשה טפחים, ואין כל הכרח לומר שהוא נמדד דוקא על ידי 'שיבר' של אדם בינוני.

לגבי שיעור מלא הסיט לענ"ד מה שכתב הגר"ח נאה בשיעורי ציון שאולי יש אנשים שאצלם הוא מרחק קטן לא מיישב את שיטתו כלל. בסופו של דבר במציאות אין ספק שהמרחק בין קצה האצבע לקצה האגודל אצל רוב האנשים הוא לפחות 17.5 ס"מ, ומאחר שלפי הרמב"ם מלא הסיט הוא כ 8 אגודלים מוכח שאגודל הוא מעל 2.15 ס"מ. ולענ"ד זוהי קושיה ותיובתא גדולה לשיטת הסוברים שהוא יותר קטן כי מדובר בהבדל גדול ומשמעותי שאי אפשר לתלות אותו בשינויי טבע.

ד. כתבת: "הרמב"ם בהקדמה למנחות כתב שהאצבע היא 'ממוצעת בברייתה', וכוונתו לשער בבינוני ולא בקטן ולא בגדול, ולא מיירי האם הוא כמות שהוא או שהוא דחוק. ומה שהזכיר בעירובין את ענין הדחוק רק בטפחים – הרי טפחים מודדים בד' אצבעות הגודל ואם שם דוחקים אותם זה סימן שיש לדחוק גם את האגודלים".

(ט). לפי גירסת התוספתא בכלים ב"מ סוף פרק ו' - זרת האמורה בתורה היא חצי אמה של ו' טפחים - כ"ה בכתה"י וכ"ג רב ניסים גאון שצינת לעיל וכן הרד"ק ושאר הראשונים [ודל' כספר חסידים שלא מצאנו לו חבר בגירסא זו בתוספתא], וע"כ סתם זרת שהזכירו הראשונים היא חצי אמה של ו"ט, וזה כשיעור הקטן.

ובדעת הרד"ק אבאר דברי, בערך זרת כתב שפירשו רבותינו זרת האמור בתורה חצי אמה של ששה טפחים, ובערך טפח כתב ענין טפח כענין זרת אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת כי מדת הזרת באצבעות היד מפורשות ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו, והזרת היא ג"ט כמו שכתבנו ע"כ, ומפורש בדבריו שהזרת הנמדדת ביד היא ג"ט.

ל). ר' אברהם הולך בד"כ בדעת אביו הרמב"ם כנודע, והרמב"ם פסק בפ"ט מכלה"מ שהזרת היא ג"ט, וא"כ מפורש בדברי ר' אברהם שהזרת הנמדדת ביד היא חצי אמה של ג"ט. וגם בשאר הגאונים – לפי הגירסא בתוספתא הנ"ל שכך גרסו הגאונים [רב ניסים גאון ועוד] – כונת הרס"ג והאבן גאנח שהזרת הנמדדת ביד היא הזרת ההלכתית שהיא ג"ט.

לשון הרמב"ם במסכת מנחות: "האצבע שבה מודדין הבהן של יד ממוצעת כברייתה" אם הכוונה היא שיש למדוד בבינוני היה לו לומר רק שהיא בהן של יד ממוצעת, ותו לא מידי. לכן פשוט לי שהמילה "כברייתה" באה לבאר שהוא האגודל כפי שהוא. וכ"כ כמה אחרונים (הביאם הרב בניש) אלא שהם הבינו שהכוונה היא שלא ילחץ עליה כדי שתתרחב, ולענ"ד הכוונה גם או בעיקר שלא ילחץ עליה כדי שתהיה יותר צרה. למעשה יש מהרמב"ם ראייה לדברי גם אם לא נפרש כך את המילה "כברייתה", כי גם כבודו מודה שהרמב"ם לא מבאר כאן שמדובר באגודל דחוק, וכיון שכאן הוא מדבר על אודות אותן מידות האצבעות שכתב בשיעור נפח של רביעית וחלה, הרי שמעצם סתימת דבריו ברור שאין כוונתו שימדדו באגודלים דחוקים.

ה. כתבת: "הרמב"ם בכלאים מיירי במדות האורך בלבד, אבל בדברים שתלויים גם בנפח כביצה ורביעית ושיעור מקוה השיעור נמדד בעצבות וכמו שכתב המאירי להדיא".

הרמב"ם מפרט בג' מקומות כיצד מודדים מדידה מכוונת באגודל.

בהקדמת פיהמ"ש למנחות ביאר כיצד למדוד את כל מידות הנפח שהוא כתב את שיעורם באצבעות, וכתב שהבהן צריכה להיות כברייתה, בלא להזכיר שום דוחק.

בהל' ספר תורה פ"ט כתב את מידת האגודל שבה מודדים מידה שאין בה ענין של להחמיר או להקל, וכתב שהיא "אצבע הבינוני" ובמידה לפי גרעיני שעורה, הוא אורך שני שעורים ברווח, ושבע שעורים בדוחק. הוא לא אומר אצבע בינוני דחוק, וגם שתי המידות האלו שאמר אינן תואמות למידה של 1.9 ס"מ (אלא אם כן נאמר שהשעורים של הרמב"ם היו קטנות מבימינו, דבר שאין לו סימוכין).

גם בתשובה (סי' קנא) הרמב"ם עוסק במדידה באגודל לצורך המידה המכוונת, וכתב "היא רוחב גודל הבינוני". לא הזכיר כל דחיקה של האגודל.

בודאי שאם היתה הלכה למדוד באגודל דחוק היה צריך הרמב"ם לכתוב זאת בכל שלושת המקורות האלו בהם הוא עוסק במידה מכוונת. לכן אין ספק שמידה מכוונת לפי הרמב"ם אינה באגודל דחוק.

אמנם לגבי המאירי, לאחר העיון נראה לי שהבנתך במאירי נכונה, וכנראה כך הבין הב"י ועוד אחרונים, אך מכל מקום לא תוכל להביא ממנו סיוע למסקנתך כי מכל מקום גם לפי המאירי והב"י לא מודדים באגודל דחוק, ואבאר דברי.

לשון המאירי בבית הבחירה לעירובין ג ע"ב (לפי הנוסח שבפרויקט השו"ת על פי כת"י של המכון להוצאת כת"י בזכרון יעקב): "והיתרון שבין עצבות לשוחקות יראה לגדולי הדור והוא חצי אצבע לאמה ממה שאמרו בפסח שני פרק כיצד צולין שתי אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מערבית דרומית, ושושן זה הוא מקום שהיה על חומת שער המזרחי של הר הבית ושושן הבירה היה מצויר שם, ואמר עליהן אחת היתה יתרה על של משה חצי אצבע ואחת יתרה עליה חצי אצבע, ונמצאת יתרה על של משה אצבע. ואותה של משה ודאי היא היתה המכוונת והבינונית, ועשו בשושן זה ואחת שוחקת בערך לראשונה, ומתוך שהיו אלו יתרות היו אותן של ששה נקראות בינוניות".

המילים 'ועשו בשושן זה ואחת שוחקת' לא כ"כ מובנות, ונראה שצ"ל כהנוסח שבהוצאת מכון התלמוד: "ועשו בשושן זה האחת שוחקת בערך לראשונה".

והיה מקום להתפלפל בכוונתו אך בפשטות נראה פירוש דבריו שעשו בשער שושן אמה אחת שוחקת, ביחס לראשונה של משה המכוונת שתחתיה, וכן מתבאר להדיא בחידושי המאירי לעירובין שבהוצאת מוסד הרב קוק (אלו הם חידושים אחרים של המאירי, שאינם קרויים בית הבחירה): "ואותה של משה ודאי היתה בינונית, אם כן ההפרש שבין שוחקות ועצבות הוא חצי אצבע, ואותה שהיתה יתרה על של משה חצי אצבע היתה שוחקת בערך אותה של משה".

אך צריך להבין את דבריו, הלא ענין האמה יתירה הוא משום שהיה דין שהאומנים מחזירים במידה זו היתרה, והאמה הנוספת היא משום שיש הבדל בין כלי כסף וזהב לבנין וכל זה לא נאמר מדין אמה שוחקת. ולכן נראה שהלימוד הוא מעצם המידה של חצי אצבע, שאמנם במקדש לא עשו אותה בשביל עצם דין שוחקת, אך עשו אותה כי היה דין שמצריך להשתמש במידה קרובה יותר גדולה, ומזה נלמד שזהו הגודל שאותו צריך לעשות בדברים בהם יש דין של הוספה לאמה שוחקת.

וכן נראה בחידושים שם, שלאחר שהביא את דברי הרשב"א בחידושי לעירובין שבעירובין אזלינן תמיד לשיעור הפחות גם כשהוא לחומרא, ובכלאים אזלינן תמיד להוסיף גם כשהוא לקולא, תמה על דבריו "במה שהוא קולא מי לימא דנוסיף במידה להקל בשיעור חצי אצבע על של משה שהיא מדה בינונית?". וביארו בהערות שכוונתו לשאול על הרשב"א איך יתכן שנלך בכלאים לפי אמה שוחקת כשהיא לקולא, הרי האמה האמיתית של משה קטנה יותר.

ועכ"פ מכל זה נראה שלפי המאירי אמה בעלמא היא אמה עצבה או מצומצמת, ובדברים שבהם הדין לשער באמה עצבה משערים באמה זו בעוד שכאשר יש דין של אמה שוחקת מוסיפים חצי אצבע.

אבל נראה שבאמת אין זו דעת הרשב"א.

הר"ן בחידושי לעירובין כתב לפרש את לימוד הרשב"א באמות שושן באופן אחר: "ומפרש התם שלפיכך היו עושין אמות יתירות הללו לפי שהם היו נותנין לאומנין באמת משה, והם מחזירין באמות הגדולות כדי שלא יבואו לידי מעילה, והיו מודדין בשל כסף ושל זהב בקטנה מן הגדולות, ובשל בנין היו מודדין בגדולה שבגדולות, ומשמע ודאי שלפי שהשוחק יתר על העצב חצי אצבע היתה יתרה כל אמה על חברתה חצי אצבע".

ונראה כוונתו דאע"פ שסיבת השינוי באמה אינו מצד עצבה ושוחקת נראה לו שמה שכל שינוי בענין זה הוא בחצי אצבע נובע מזה שהשוחק יתר על העצב חצי אצבע, דהיינו שלפי שענין יתרון השוחק על העצב חצי אצבע הוא מחשש טעות, עשו את הבדלי האמות, שגם הן מחמת חשש טעות, בגודל חצי אצבע.

וכדי לתרץ את קושית המאירי בענין הקולא בכלאים צ"ל שבאמת כוונת הרשב"א היא כפי שביאר הר"ן, ולכן אין מקור לקביעה שהאמה של משה היא המצומצמת, ולדעת הרשב"א השיעור המכוון הוא דוקא השוחק, ולכן יכולים ללכת לפי שיעור זה באמת כלאים כשהוא לקולא.

ואפשר שיסוד החילוק הוא בהבנת ענין האמה העצבה. דהנה בבית הבחירה מביא המאירי לאחר דברי הרשב"א את דברי הרמב"ם, אבל לא כתב בדיוק כדבריו, וז"ל: "ולגדולי המחברים ראיתי בקצת חבוריהם שפירשו במצומצמות

שיהיו אצבעות היד מהודקים זה עם זה בשעת המדידה ובשוחקות שיהיו נוגעות זו בזו ולא בהדוק אלא בדרך שיכנס האויר ביניהם".

מבואר שלא הזכיר כלל דחיקה, והיינו שלדעתו מה שכתב הרמב"ם לדחוק את האצבעות הוא לאו דוקא ללחוץ אלא להניחן כמות שהן^(א).

ולפי זה י"ל שהרשב"א הביא שהעצב הוא דחוק יותר מהמידה המכוונת, ולכן סבר שהאמה העיקרית היא השוחקת, ואילו המאירי מבין שהעצב הוא המצומצם והמדויק, ולכן סבר שהאמה העיקרית היא העצבה. ונמצא שאין מי שסובר גם שהעיקר הוא השיעור המועט, וגם שמשערים אותו באגודל דחוק.

ומדברי הב"י ביו"ד סי' רא נראה שהוא סובר כמאירי שהשיעור העיקרי הוא המצומצם, ולדעתו גם במקוה צריך להוסיף לחומרה שיעור שוחק, אך עכ"פ מבואר גם מסתימת דבריו שהשיעור העיקרי לא נעשה באגודל דחוק, כי לא הזכיר בשום מקום שיש לדחוק את האגודל שבו מודדים.

ובאמת כל ענין השוחק במקוה אינו ברור כלל שצריך לעשותו מדינא (וכפי שנראה שגם במקוה במצדה לא עשו שיעור שוחק בזה)^(ב), כי פשטות הגמרא בעירובין שרק לענין האמות שקבעו בסוכה, כלאים ועירובין יש ענין של שוחק ועצב. ואמנם מצינו גם טפח שוחק לענין מסויים בסוכה, ומצינו גם ביצה שוחקת בדין מסויים בעירובין, ונראה שאלו עניינים חריגים שנאמרו למקומם מסיבה המפורטת בהם, אבל בעלמא נראה שענין השוחק והעצב נאמר רק לענין האמות.

ו. כתבת: "אין שום הכרח לומר שהעצבה והשוחקת זה משום חשש לטעות אלא אפשר שזהו בכלל השיעורים, והשיעור העיקרי הוא העצב".

לענ"ד דוחק הוא לומר שהשחק והעצב הם בכלל השיעורים שניתנו למשה מסיני כשלא הוזכר כלל במשנה שיש דין כזה^(ג). בפשטות מסתבר כדברי החזו"א,

לא). כמה אפשר להידחק ולומר לאו דוקא בדברי הרמב"ם, גם כשכתב שמדד באצבעות לאו דוקא הוא אלא כונתו לביצים וגם כשכותב "תהדק האצבעות כל מה שתוכל" - לאו דוקא! ויש להוסיף שגם ר"ח בעירובין שם כתב שעצבות היינו שהם דחוקות זו בזו ע"ש. וזוהי כונת המאירי בהביאו דברי הרמב"ם אלא שלא העתיקם במלואם אבל פירוש הרמב"ם לפנינו נחזי ונראה למה כיון, וא"כ ברור שכונת המאירי שהאמה שעשה משה היא באצבעות דחוקות ומצומצמות והיא כאמה שלנו כ 46 ס"מ.

לב). לפי דרכנו נחא טפי שבמקוה כיון שהשיעור הוא גם בנפח של 40 סאה העיקר שם בעצבות והשיעור קטן בהרבה.

לג). הרבה הל"מ לא הוזכרו במשנה והוזכרו בגמ', וא"צ למנותם.

שענין השוחק והעצב הוא תקנת חכמים בגלל טעות המדידה, ובוה מתבארים שפיר דברי הרמב"ם, שמזכיר שוחק ועצב רק כחומרה על המידה המכוונת העיקרית, שהיא באמצע.

ז. בענין דרך השיעור של טפח עצב ושוחק כתבת: "מודדים את האצבעות במקום הרחב... אם נאמר כדברי שהטפח הוא לפי דחוקות השיעור מתאים".

אני מבין שכוונתך לומר שאם נמדוד ארבע אצבעות במקום הרחב הן יהיו כמו ארבע אגודלים דחוקים, וזהו טפח עצב^{לד}, וכשנוסיף עליהם חצי אצבע על ידי פתיחת האצבעות לכניסת אור יהיה השיעור המתאים לדברי הר"י מלוניל על יתרון חצי אצבע בטפח השוחק. אך במציאות לפי מדידה ביד שלי, ארבע אצבעות בעלמא במקום הרחב (במקום פרידת האצבעות מכף היד) אינן שוות 7.6 ס"מ (ארבעה אגודלים דחוקים) אלא הן 8.3 ס"מ. אמנם בזה אפשר אולי לומר שבעבר היו האצבעות יותר צרות, אך עכ"פ כניסת אור בין האצבעות אינה מוסיפה 9.5 מ"מ (חצי אצבע), שהרי לכניסת האור בין האצבעות די בפחות ממילימטר, כך ששלוש מרווחי האצבעות ביחד ירחיבו בפחות מ 3 מ"מ. ולענ"ד כוונת הרמב"ם עוד לפחות מזה, כי בשורשי האצבעות היא מוסיפה רק מילימטר או שנים, כפי שכתבתי.

ח. כפי שצינתי לעיל, המאירי הביא את דברי הרשב"א על יתרון השוחק על העצב חצי אצבע ואח"כ את דברי הרמב"ם, וכתבתי שאין כל הכרח לומר שהביא את דבריו כדי לומר שהוא חולק, אלא כדי לציין שהוא לא כתב שיעור מפורש.

וכתבת: "מה נפקא מינה לציין שהרמב"ם לא כתב שיעור מדויק אם שיעור זה מתאים לדברי הרשב"א, אלא על כרחך שהבין המאירי שאין שיעור זה מתאים לדברי הרשב"א במציאות, וכמו שכתבנו ומתאים לדברי הר"י מלוניל ור' מנוח".

לענ"ד לומר שהמאירי הביא את דברי הרמב"ם כי הבין שדעת הרמב"ם כר"י מלוניל, ובא להכריע נגד הרשב"א הוא דבר מופרך, שהרי המאירי לא כתב כל שיעור כלשהוא היוצא מדברי הרמב"ם, ובודאי לא עלה על דעתו כלל השיעור של הר"י מלוניל. אלא שדרכו של המאירי להביא את דברי קודמיו ולסמוך על

לד). כונתי לא כך אלא אם נמדוד גודל דחוק נמצא שהשיעור הוא 1.9 ושוחק הוא 2.13 לערך שזה שמינית יותר וכמו שכתבו הר"י מלוניל ור' מנוח.

המבין ששיעור זה יכול להתפרש כרשב"א, או קרוב לו, ובסופו של דבר כיון שברמב"ם לא מפורש בדיוק מהו השיעור גם המאירי לא יכול היה לפרש בו שיעור ספציפי אחר.

יש לציין שהמאירי הביא את הרמב"ם רק בבית הבחירה אבל בחידושו לא הביא כלל את דעת הרמב"ם, ומזה נמי מוכח כפי שכתבתי, שהוא לא ראה את דברי הרמב"ם כנוגדים בהכרח לדברי הרשב"א, ולכן באמת אין הכרח להביאם.

ועיין צפנת פענח על הרמב"ם הלכות כלאים פרק ח ה"ה דכתב שמה שכתב שם הרמב"ם על פי הגמרא להוסיף 'ועוד', שהוא אחד משישים באמה, באמת כלאים הוא בשביל יתרון השוחק. ולפי דבריו, לרמב"ם יתרון השוחק על המכוון הוא $1/60$, ונמצא שיתרון השוחק על העצב $1/30$, והוא קרוב לדברי הרשב"א.

וראה גם בדרכי משה שמט, א שפסק כשיעור הרשב"א, וכך מוסכם על האחרונים, וכך פסק המשנה ברורה (שסג, פט. שעה"צ תרלג, ב^ה).

ט. תוספות חדשים עירובין פרק א משנה א כתב: "[הר"ב] ד"ה ואם יש לו צורת כו' טפח שוחק עכ"ל. וכתב ב"י ביו"ד רס"י ר"א בשם רשב"א דטפח שוחק הוי יתירה על טפח עצב חצי אצבע. וכ"כ ב"י בשמו בא"ח סי' שס"ג.

ולשון בית יוסף שהביא הוא ביורה דעה סימן רא בשם הרשב"א: "דשוחקת יתרה על העצבה חצי אצבע". ולשון בית יוסף אורח חיים סימן שסג בשם הרשב"א: "ששיעור יתרון השוחק על העצב חצי אצבע לאמה".

וכתבתי דנראה שהתו"ח הבין בדעת הרשב"א שכל מדידת שוחק יתירה על עצב חצי אצבע, ולכן כתב כך גם על טפח, ועל זה העיר כבודו: "התו"ח לא כתב 'בדעת הרשב"א' כן כפי שנראה מדבריך אלא שהעתיק את דברי הרשב"א בטעות ובחסרון מילה [ואולי באמת נשמט שם מילה אחת חצי אצבע 'לאמה']... וגם בסברא אינו מובן אם אמה היא ששה טפחים וכל טפח שוחק הוא יתר חצי אצבע על העצב והכפלנו אותו בששה איך נשאר חצי אצבע לאמה".

כנראה כוונתך שחסר בלשון הב"י בסי' רא המילה 'לאמה', ולכן הבאת שמילה זו נמצאת בספר הבתים. אך לא היית צריך לחפש זאת שם, דבאמת כתוב כך

לה). האחרונים לא ראו את דברי הר"י מלוניל ור' מנוח ולכן לא חלקו על הרשב"א מסברא.

להדיא בב"י בסי' שסג, והוא לשון המגיד משנה בהביאו את הרשב"א^(ל), וכך מובא בפוסקים רבים, שכן כך מתבאר ברשב"א בעבודת הקודש. אך מכל מקום כיון שתחילת המשפט של התו"ח "טפח שוחק הוי יתירה על טפח עצב", אינו ציטוט של הב"י אלא הסבר שלו לברטנורא, המדבר על טפח שוחק, רחוק בעיני לומר שכוונתו שהטפח השוחק יתר כשיעור היחסי של אצבע לאמה, שאם כן היה לו לומר 'כשיעור חצי אצבע לאמה'^(ל). ומסתבר יותר כפי שכתבתי שכוונתו לומר שטפח שוחק יתר חצי אצבע, כי הוא הבין שכוונת הרשב"א בכל שוחק היתר על העצב להוסיף חצי אצבע. וסברתו שהיא כגזרת חכמים קבועה להוסיף לחומרה בכל מידת טפח ואמה מפני הטועים^(מ).

גם אם אין זו כוונת התו"ח, כך כתב מהרי"ץ (ספר יד שאול עמ' מט)^(ט) שחצי אצבע היא תוספת לכל מידה שמודדים (מובא במדות ושיעורי תורה שם).

י. כתבת: "עי' בפירוש הגאונים לטהרות הוצאת עפשטיין (עמ' 3) שהמילים 'ג' לוגין שהן' – ט"ס הם וצ"ל 'רביעית' רטל שהוא ביצה ומחצה, וכ"ה כל הענין שם שמטמאים ברביעית עי"ש".

תודה על התיקון לדברי. ויש לציין עוד ששיעור זה מובא שם אצל המיוחס לרב האי גאון (בהוצאת עפשטיין דייקו לכתוב שהוא רק מיוחס לו) שתי פעמים. וכן בפירוש למשנה בכלים טז, ב כתב "ולגונין פירוש בטיית (כלומר בערבית) רטליא כדכתיב ולוג שמן". הרי שפשוט לו שרביעית היא ריטל, ומידת הריטל מבוארת ברי"ף קמ"ד דרהם, ולפי זה רביעית היא 108 סמ"ק.

(ל). הרי ציינתי שכך מתבאר מדברי המ"מ, וכונתי שלא מפורש שם להדיא דקאי אטפח, אלא כתב סתם ששיעור השוחק יתר על העצב אע"פ שכך נראה מדבריו, ולכן הבאתי את דברי ספר הבתים שכתב במפורש שהטפח השוחק הוא חצי אצבע לאמה כדי שלא ליתן פתחון פה לחלוק.

(ז). איני מבין דבריו, הרי ספר הבתים שהעתיקתי [כדי שלא יהא פתחון פה וכו'] כתב להדיא טפח שוחק יתר על טפח עצב חצי אצבע לאמה, ולא כתב 'כשיעור', וזה בדיוק מה שכתב התוספות חדשים וחסר בדבריו המילה 'לאמה', והדבר פשוט כן בדעת הרשב"א והראשונים שהביאוהו שכתבו במפורש חצי אצבע 'לאמה' ולא הסתפקו לכתוב חצי אצבע סתם.

(ח). אם כך למה הדגישו חצי אצבע 'לאמה' – וזה נראה בצורה הכרורה ביותר שזה לא חצי אצבע לכל שיעור אלא רק לאמה, ובטפח הוא פחות.

(ט). אפשר לומר ע"ז מעז יצא מתוק; הספר הנ"ל אינו 'יד' שאול אלא 'בית' שאול והוא בדף מ"ו ע"ב בתחלת דיני השיעורים ושם כתב ליישב דברי התו"ח עפ"י דברי רש"י ועוד עי"ש^(ב), אולם בדף מ"ט כתב כדברי בענין דעת הרמב"ם וז"ל לאחר שהאריך שם מכל הנ"ל יש סמך דגם לדעת הרמב"ם אמה של מקוה ואצבעות הכוס הם מצומצמים באופן ששיעור הביצים ושיעור האצבעות שוים כי מקוה נמדד באמה עצבות מטעם המבואר לעיל עי"ש^(ב).

יא. כתבת: "הרי כל הגאונים [וגם הרי"ף לאחר חזרה בספר העתים סוסי' ע"ו] כתבו שרביעית היא כ"ה דרהם' או י"ז דינרים' לערך וזה מורה ששיעור 'למעשה' לפי שיעור ביצה את הרביעית וכמו שנקט הרמב"ם, ולפי דבריך יוצא שכולם טעו ולא שמו לב וכו', אתמהה".

לענ"ד אינו נכון לומר "כל הגאונים" לאחר שהבאתי הוכחות ברורות שאין הדבר הזה מוסכם על כל הגאונים, וכבודו אינו מתייחס לראיות מהשאלות, רבינו חננאל ורב האי גאון ותשובת הגאונים, ואמנם צריך עדיין ביאור טוב לסתירות הנראות אצל חלק מהם, ולכן אחזור על הדברים בתוספת מה שהתחדש לי עתה.

רבינו חננאל בעירובין פב ע"ב כתב שסאה היא כ"ד ריטלין, וכיון שכתב בפירושו לפסחים שבסאה יש כ"ד לוג הרי שלוג (שלדעתו שווה לרבע הקב), הוא ריטל. וכן עולה להדיא מתשובת הגאונים המובאת באוצה"ג (עירובין עמ' 19). בדבריהם לא מצינו שיעור אחר, ומשמע שעל פי זה הם קבעו את השיעורים בכל הדברים. מאחר שהרי"ף שחי בערך באותה תקופה כותב שליטרא – ריטל הוא קמ"ד דרהם⁽²⁾, משמע שזה גם מה שהיה מקובל אצלם, וכיון שהדרהם בערך 2.97

(מ). הרי הרי"ף חזר בו וכמו שהביא העתים בסוסי' ע"ו, וכך הבין ספר העתים בעמ' 187 בשם הנגיד שכתב להדיא שהשיעור הוא כ"ה דרהם שהוא 75 סמ"ק, ולא כתב שהשיעור לרי"ף הוא שונה משום שהרי"ף חזר בו ואמר לתקן, וגם הריצ"ג עמ' ו' כתב בדעת רה"ג שהביא שם שהשיעור הוא כ"ה דרהם שהוא 75 סמ"ק בזמננו עי"ש, וא"כ אין ראיה מר' חננאל כלל.

ואוסיף שגם בספר השרשים לר"י אבן גאנח ערך סאה כתב שהסאה היא מדה המכילה בלח אלפיים וארבע מאות דרהם [ובר"ש פרחון 240 אונקיות והיא היא], ומבואר כשיעור הקטן, וכ"כ להדיא הרי"ף אבן גאנח בערך בת וז"ל שהאיפה מדת היבש והבת מדת הרטוב וכ"א מהן עשירית החמר וכו' ומשקל מה שמודדין בכל אחת מהן שבעת אלפים זוז [צ"ל דרהם – כ"ה בערבי, והמתרגם טעה בזה] ומאתים זוז [כנ"ל], ומפורש שגם בלח השיעור הוא כיבש וכשיעור הקטן וכדעת הגאונים.

וגם מדברי שאר הגאונים שכתבו את שיעור הביצה – מסתימת דבריהם נראה ששיעור זה הוא גם לרביעית שהוא ביצה ומחצה וכן לשאר שיעורים ללא חילוק אם זהו לח או יבש, דהא היו צריכים לפרש שיש חילוק בין לח ליבש כדי שלא יטעו בזה וכמו ש'טעו' בזה הנגיד, העתים, והריצ"ג [לדברך], ומי לנו גדול בביאור דברי הגאונים מהעתים והריצ"ג שרוב דברי הגאונים שיש לנו [בסוגיות שהם כתבו עליהם] הם מפיהם, והם הסמכות העליונה בביאור ובפירושו דברי הגאונים יותר מכל הראשונים האחרים, וכאן כתבו שניהם כל אחד בנפרד ללמוד משיעור הביצה לשיעור הרביעית, וזה אומר שהדבר פשוט שכך הוא ואין צד אחר בדעת הגאונים.

ותשובת הגאונים באוה"ג עירובין עמ' 19 היא התשובה היחידה שמבואר בה כדעת הרי"ף לפני חזרה, אולם לא נודע למי תשובה זו, ואולי באמת אין זו תשובת גאון אלא אחד הראשונים הקדמונים שכתב דבריו עפ"י הרי"ף לפני חזרה.

גרם יוצא שרביעית לפי רבינו חננאל ותשובת הגאונים היא 108 סמ"ק, ועל כל זה אין מה לדון.

גם בשאלות^(מא) מפורש שרובע הקב הוא ריטל - ליטרא, אלא שמדבריו עולה שבריטל יש י"ב אוקיות, וזה שונה ממה שכתב הרי"ף שיש בו קמ"ד דרהם, כי ככל הידוע אוקיה בזמן הגאונים היתה 10 דרהם. וכתבתי שמכל מקום לא ברור שהוא שיעור שונה בפועל כי איך שלא נפרש יצא שיש כאן שינוי ערכי משקלות כלשהו בין הרי"ף לשאלות, ולא ברור שלמעשה הם אומרים שיעור שונה. עכ"פ כיון שכתב שריטל הוא רבע הקב משמע שהיתה לו מסורת שריטל הוא לוג, ומסורת זו נוגדת לשיעור של רב הילאי.

גם מהפירוש המיוחס לרב האי גאון (בהקדמה לפירוש סדר טהרות) מתבאר שהיה פשוט לו שרביעית הלוג הוא רביעית ריטל, וכנ"ל בהערה הקודמת. אלא שמצינו באותו מקום שרב האי כתב ש'פרס' (8 ביצי) הוא ט"ו דרהם ושני שליש דרהם, וכתבו להגיה בדבריו ס"ו^(מב) דרהם ושני שליש, וזה לכאורה לא מתאים לשיעור שכתב לרביעית, כי אם לוג הוא 144 דרהם יוצא שביצה היא 24 דרהם, ופרס שהוא ד' ביצים צ"ל צ"ו דרהם. לישוב הסתירה הזו כתב הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל (שיעורין של תורה ב, ה) לפרש ששיעור הפרס של רב האי נכתב לגבי אכילת לחם הקל בשליש מהמים, אלא שהערתי שלא ידוע שלגאונים היתה ההערכה הזו לקלות הלחם מהמים, וגם קשה למה כתב שיעור שאינו בדיוק פחות שליש ממה שעולה מהשיעור של הלוג.

אלא שעתה מצאתי ששבולי הלקט (סי' ריב) מביא בשם תשובות הגאונים: "צא מהם שליש ביבש", ומבואר מדבריהם שם דכוונתם שבקמח, שהוא היבש שבו הם עוסקים, משערים שליש פחות מבמים, הרי שהיה ידוע לגאונים השיעור של

מא). אע"פ שרבים דנו בדברי השאלות - מ"מ נראה שאין לדון בדבריו כלל, מאחר ובמהדורת מירסקי בפרשת בשלח ציין שבכל כתבי היד ליתא לשאלתא זו, וגם אף אחד מהגאונים והראשונים לא ציין לדבריו בזה, ונראה שהיא הוספה מאוחרת.

מב). איני יודע למה הצגת הדברים בצורה כזו - בפירוש הגאונים לטהרות מהדורת עפשטיין (ח"א עמ' 6) כתבו הגירסה בפשיטות ס"ו, ובהערה הביאו שכ"ה בפ' [עי' בנספחות בסוף ח"ב שם עמ' 160] וכן בכמה כתבי יד של הערוך עי"ש, ואין זו 'הגהה' גרידא, ואדרבה זו ראייה שדעת רה"ג כמו שהבינו מדבריו הריצ"ג והעתים הנ"ל, ומה גם שכתב שם סמוך ונראה שהרביעית היא ביצה ומחצה, וגם זה נוגד את שיטתך, ומה שהקשית ממה שכתב שרביעית הלוג הוא רביעית ריטל - זהו לפי הבנתך שהעיקר כנוסח הרי"ף הראשון ובנית על זה את כל היסוד, אולם להאמור אין לסמוך על זה כלל, והעיקר כמו שחזר בו הרי"ף וכמו שכתבו שאר הגאונים, וגם זה ראייה לדברינו.

הפחתת שליש במיני דגן. ובאשר לכך שלא כתב בדיוק שליש פחות, י"ל שבאמת הגירסא בדבריו צ"ל ס"ד ושני שליש דרהם, ולא ס"ו כפי שהגיהו, ולפי זה אתי שפיר דברי רבינו האי גאון, כפירוש הרב קנייבסקי. ועוד אפשר שהגירסא הנכונה ברב האי היא "צ"ו דרהם", ויתכן שמה שהוסיף 2/3 הוא על דיוק יותר במידת הדרהמים שבלוג (ולפי זה לא עשה את החשבון לפי ההנחה שהקמח קל שליש מהמים).

גם לגבי הרי"ף אומר הרב קנייבסקי שמה שכתב לתקן דבריו (כמובא בספר העיתים סי' עו) אינו חזרה ממה שכתב בתחילה (כמובא שם בסי' עה) ששיעור רבע הקב הוא קמ"ד דרהם, אלא שכתב לתקן את דבריו מפני שהוא קאי על ביאור הסוגיא בעירובין פב ע"א, ובסוגיה זו מדובר על שיעור של קמח, הקל בשליש מהמים^{מג}). אך גם כאן לכאורה עדיין קשה, למה לא כתב הרי"ף שיעור מדויק של פחות משליש מהמידה של קמ"ד דרהם שכתב בתחילה. ולקושיה זו נלענ"ד שי"ל שזה משום שהוא בא לתקן את דבריו בלא לעשות שינוי מרובה, והמעייין בספר העיתים סי' עה וסי' עו וישוה לנוסח הסופי המובא לפנינו ברי"ף בעירובין יראה שהרי"ף משתמש בתיקון בנוסח הראשון, שבו הזכיר שבקב יש ת' וזו, כאשר בתחילה התכוון לת' וזו של הגמרא, שרבע מהם הוא קמ"ד דרהם, ואילו בתיקון שעשה השתמש באותן מילים כדי לומר את המשקל של קמח במקום של מים, דהיינו שהת' וזו של הגמרא הפכו לת' וזו ערביים שהם ת' דרהם, ויתכן שעשה כך כדי שיצא מספר עגול המתחלק לארבע. ולפי זה מובן שכתב ששיעור רבע הקב ק' וזוים שהם דרהם למרות שלפי האמת הוא מעט פחות, כדי לא לשנות את הנוסח הראשון יותר מדאי. ולא חש לדקדק בזה כי בלא"ה השיעורים אינם מדויקים בתכלית.

ועכ"פ גם אם לא נאמר כך ונניח שהרי"ף ממש חזר בו, אנו רואים שבתחילה הוא פירש כפי שעולה מדברי רבינו חננאל ורב האי גאון, ותשובת הגאונים^{מד}, ולכן לא נכון לומר ש"כל הגאונים" סברו שיש לשער על פי אומדן הביצה של רב הילאי, שהרי נראה להדיא שהיה בידם של הגאונים מסורת של שיעור אחר, ולכל

מג). דבריו של השש"ת קשים מאוד, ואין נראה כן מדברי ספר העתים שכתב בפשיטות בהלכות קידוש את השיעור הקטן כדעת הנגיד ולא הזכיר שם שדעת הרי"ף אינה כן, ונראה מדבריו שהיא חזרה גמורה ואין חולק בזה, וממשקל הקמח אין להקשות - עי' בתשב"ץ ח"ג סי' ל"ו שאצלם הקמח היה אפילו כבד מהמים וכתב שתלוי בצורת הטחינה ולכן אין צורך להוציא הדברים מפשוטם.

מד) לפי האמור אין שום גאון שסבר כך ואדרבה לכן הרי"ף חזר בו.

היותר נאמר שהרי"ף החליט לבסוף לא ללכת לפי המסורת הזו אלא לפי מה שנראה בעיניים כרב הילאי.

לפי המבואר כאן אני לא אומר שהגאונים טעו או לא שמו לב לסתירה בין שיעור ביצה של רב הילאי לשיעור שלהם, אלא שגם אם הם היו מודעים לסתירה (השאלות קדם לרב הילאי, אך מסתבר שראה שהביצים יותר קטנות מהשיעור שיוצא מדבריו), החליטו לכתוב את השיעור המקובל בידם בלא להתחשב בשיעור של רב הילאי, וטעמם הוא משום שרב הילאי כתב לפי השערה של ראות עיניו, ובאמת לא ברור שאלו הם הביצים של הגמרא, ואילו הם הלכו לפי מסורת הליטרא.

אלא שבסופו של דבר כדי לישב את המסורת שבידם עם מה שנראה במציאות לגבי ביצה כרב הילאי נראה שצ"ל שכל המסורת שבידם היתה רק שלוג הוא ריטל, כפי שנראה מלשונו של רב האי שזה היה עיקר המסורת, וכפי שנראה גם מרבינו גרשם (בבבא בתרא פט ע"א) ורש"י (עירובין כט ע"ב) שהיתה בידם מסורת כזו. והגאונים, לפי מה שהם סברו שלוג שווה לרבע הקב, השליכו מהמסורת שבידם על מידת הלוג גם למידת היבש, ולכל מידות הנפח. אך לפי מה שכתבנו שמפוט המשניות והברייתות, והתוספתא שהגאונים לא הביאו אותה בדבריהם כלל, וכן מר"א הקליר, נראה שיש לחלק בין סאת היבש לסאת הלח, אין הכרח ללמוד ממסורת על מידת רביעית למידת רובע הקב, ונוכל לומר שמידת הביצה ורובע הקב והעומר היא כפי שעולה מהביצה ששיער רב הילאי, ומידת רביעית היא כפי המסורת שהיתה אצל הגאונים, ואתי שפיר הכל.

וראה עוד בספר אמרי יהושע (עמ' קסח) שמוכיח שאצל הרי"ף ליטרא משקל וליטרא נפח היא אותה מידה, ולא כפי שצינתי בתגובה הקודמת מהספר בנין אריאל.



לסיכום^(מה):

א. אין לבאר שמידות האצבעות שכתב הרמב"ם לעומר ולרביעית, שתרגמם למידות משקל של חומרים שונים, הם במידות אגודל דחוק של 1.9 ס"מ, היות

(מה). לסיכום:

דעת הגאונים ומהם רה"ג, ר"י אבן גאנח, הנגיד, העתים, הריצ"ג הרי"ף [לאחר חזרה] והרמב"ם ברורה שאין חילוק כלל בין מידות היבש למדות הלח, שיעור הביצה היא 50 סמ"ק, והרביעית 75 סמ"ק.

והרמב"ם אינו סובר שהמידה הדחוקה היא העיקרית, כפי שמבואר להדיא בדבריו בהלכות כלאים שהמידה של הצמצום נאמרת כדי לפחות מהשיעור כדי להחמיר. ובכל המקומות שבהם הוא דיבר על מידה מכוונת הוא לא כתב לדחוק את האגודל.

ב. אין לפרש בדעת רמב"ם שיתרון השוחק על העצב הוא חצי אצבע לטפח, כי הרמב"ם מבאר שיתרון טפח השוחק על העצב נובע מפתחת האצבעות כדי שיכנס בהן האור, ובמציאות הרחבה כזו אינה 9.5 מ"מ אלא הרבה פחות. ונראה שגם לפי הרמב"ם השיעור צ"ל קרוב לשיעור הרשב"א שנפסק בשו"ע וברמ"א.

ג. מדברי השאילתות, רב האי גאון, רבינו חננאל, תשובת הגאונים, הרי"ף, רבינו גרשם ורש"י עולה שהיתה בידם מסורת שלוג שוה לריטל. הרי"ף כתב שריטל הוא קמ"ד דרהם, ולפי זה יוצא שהיתה מסורת שרביעית הלוג שווה ל 108 סמ"ק, וזה מתאים לכל מה שביארתי במאמר.

בכבוד רב

עידוא אלבה*



הרמב"ם עשה מדותיו באצבעות ולא [רק] בביצים. אם נרצה ליישב אצבעות הרמב"ם עם אצבעותינו צריך לומר שהרמב"ם מדד באצבעות דחוקות והם שוים לנפח העולה משיעור הביצה. ולפ"ו ההפרש בין עצבות לשוחקות הוא חצי אצבע לטפח וכמ"ש הר"י מלוניל ור' מנחם ולא חצי אצבע לאמה כמ"ש הרשב"א.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב

(*) המשך ההתכתבות תופיע בעז"ה בגיליון הבא.

הרב אלאור כהן

פירוש 'העולם הבא' בדברי חז"ל

פרק א'

הקדמה

יש מחלוקת מפורסמת, מהו 'העולם הבא'? יש הסוברים שהעולם הבא הוא עולם הנשמות, קרי: גן עדן. הוא נקרא 'עולם הבא' מפני שהוא בא לאחר חיי העולם הזה (קרי: לאחר המוות). יש החולקים על כך וסוברים שהעולם הבא הוא תחיית המתים. במאמר זה ננסה לבחון לאן נוטים המקורות החז"ליים העוסקים בעולם הבא.

במאמר זה לא אכנס לטענות וסברות של הצדדים השונים, אלא רק למקורות החז"ליים, לנסות לבחון לאן נוטים מקורות אלו. לשם כך עברתי על מאות רבות של מקורות המזכירים את המושגים 'עולם הבא', 'עלמא דאתי' או 'העתיד לבוא' וכדומה. במאמר זה התמקדתי בעיקר בתלמוד הבבלי, בירושלמי ובמדרש רבה, שהם רוב בניין של ספרות חז"ל^(א).



חשיבות הבירור

כפתיחה לבירור הנושא, יש להבין תחילה את חשיבותו. עוד בטרם הבנת טעם הדברים, ניתן להבין את רמת חשיבות הבירור מעצם העיסוק הרב של חז"ל בנושא זה. במאות רבות של מקומות, דנו חז"ל במהות העולם הבא ובפרטי מציאותו. נושא זה תפס מקום מרכזי בהשקפת חז"ל, עד שנכנס ע"י הרמב"ם לי"ג עיקרי היהדות^(ב). לנו, הבאים אחריהם, יש כמה מניעים לעשות את הבירור הזה:

א). כמובן שמפני קוצר היריעה לא הבאתי את כל המקורות, אלא חלק מסוים המייצג את העיקרון הכללי העולה בדברי חז"ל. בכל אחת מקבוצת מקורות מהמובאות להלן ישנם מקורות שלא ציטטתי, אם מעט ואם הרבה.

ב). בין אם מדובר בגן עדן, שהוא חלק מעיקר י"א של שחר ועונש, ובין אם מדובר בתחיית המתים, שהיא העיקר הי"ג.

א. בראש ובראשונה יש לבירור זה חשיבות להבנת דברי חז"ל. באותם מקומות רבים בהם חז"ל מדברים על העולם הבא, יש השלכה בהבנת הסוגיה לשאלה מהי כוונתם.^א

ב. אמנם קיי"ל ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" (רמב"ם מלכים ומלחמות יב, ב) אך העיסוק הרב בנושאים אלו בחז"ל ואף בנביאים, אומר דרשני. ככל הנראה הם סברו שלמרות ש'לא נדע איך יהיו', ראוי לעסוק בנושאים אלו, לדלות כללים ועקרונות בסוגיות אלו, גם אם לא נגיע להבין את פרטי הפרטים. לא מסתבר שהנביאים וחז"ל אחריהם טרחו כל כך לדון בסוגיות אלו, ולנו לא יהיה בהם כל עיסוק (וכן בדורות אחרונים ניתן לראות שגדולי עולם עסקו בנושאים אלו, כדוגמת הרמח"ל והגר"א).

ג. אך מעבר לטעמים אלו, יש גם השלכה מעשית חשובה לעיסוק בנושא זה. המשנה מלמדת אותנו (אבות ד, טז):

רבי יעקב אומר: העולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס לטרקלין.

בפשט דבריו מלמד אותנו רבי יעקב, שבפרוודור יש להתכונן לקראת הכניסה לטרקלין. אך בעומק דבריו טמון פן נוסף: צורת ההכנה בפרוודור תלויה במהות הטרקלין. ככל שהאדם יצייר בראשו מהי מהות הטרקלין, בהתאם ישיר לכך תיראה ההכנה שלו בפרוודור.^ב

ג. יתרה מזו, ככל שהבירור במאמר זה יהיה מוכרע יותר לאחד הצדדים, כך יהיה ניתן להסיק שאפילו במקורות שנראה בהם יותר כהבנת הצד השני יש להתאמץ ולהבין כהבנת הצד שהוכרע כמותו.

ד. נרחיב יותר בנושא זה בסוף המאמר. עיקרון זה פשוט, ואומר שלא רק ש'אחרי המעשים נמשכים הלבבות' אלא גם 'אחרי הלבבות נמשכים המעשים'. כלומר, לא רק שתפיסת העולם מתעצבת בעקבות מעשיו של האדם, גם אלו האחרונים משתנים בעקבות תפיסות עולם שונות (גם באופן לא מודע). על מנת לשבר את האוון נביא שתי דוגמאות נוספות לעיקרון זה:

א. אילו היו המצוות 'זכר למעשה בראשית' משמעותן היתה שונה מהיותן 'זכר ליציאת מצרים'. מצוות שהם 'זכר למעשה בראשית' ייעשו מתוך מחויבות לקב"ה על עצם בריאתו אותנו, אך מצוות שהם 'זכר ליציאת מצרים' ייעשו מתוך קשר הדדי ומיוחד שהקב"ה יצר עם עמ"י ביציאת מצרים ובמתן תורה.

ב. להבנה שה' רוצה להיטיב לברואיו ישנה השלכה לעבודת האדם. אדם עובד ה' שלא טוב לו, צריך לבחון את עצמו האם הוא הולך בדרך הנכונה. כדברי המושלים על הפסוק "ולא אותי קראת יעקב, כי יגעת בי ישראל", שכאשר האדם רואה שיש לו יגיעה רבה מדי בעבודת ה' שלו, כנראה ש"לא אותי קראת - יעקב" (בשם המגיד מדובנא).

בנוסף, ננסה לענות במאמר זה על שאלות נוספות: מדוע התורה אינה מזכירה את העולם הבא ואת תחיית המתים?^ה כיצד יתכן שחז"ל אומרים על מושג שאינו מופיע בתורה בפירוש (תחיית המתים), שהכופר בו אין לו חלק לעולם הבא? ומה היחס בין תחיית המתים לגן עדן?



העולם הבא והעתיד לבוא

כשם שנרמז לעיל, מאמר זה יוצא מנקודת הנחה ש'העתיד לבוא' היינו ה'עולם הבא'. הנחה זו מתבקשת לאור מקורות רבים בהם חז"ל משתמשים במושגים אלו כמושגים מתחלפים, לדוגמה (קהלת רבה ב, א):

רבי חזקיה בשם רבי סימון בר זבדי אמר: כל התורה שאת למד בעוה"ז הבל הוא לפני תורה **שבעולם הבא**, לפי שבעולם הזה אדם למד תורה ושוכח, אבל לעתיד לבוא מה כתיב תמן? "נתתי את תורתך בקרבם".

וכן בפסיקתא דרב כהנא (פסיקתא יב, א):

...כך הקדוש ברוך הוא בשעה שיצאו ישראל ממצרים ביקש ליתן להם התורה, והיו בתוכן סומין, חיגרים, חרשים... מה עשה הקדוש ברוך הוא? ריפא אותם ואחר כך נתן להם את התורה... הוי חידוש דברים אני מחדש בכם ועושה בכם מעין דוגמה העולם הבא. מה לעתיד לבוא "אז תפקחנה עיני עיורים", אף הכא "וכל העם רואים"...

וכן במקורות רבים נוספים^ה. כמו כן, ניתן למצוא מימרות זהות, המופיעות בכמה מקומות בחז"ל כאשר בכל מקום מופיע ביטוי אחר משני מונחים אלו.

(ה). גם גן עדן מוזכר במפורש רק בסיפורו של אדם הראשון. ומופיע ברמז בפעמים נוספות בסדום ("כגן ה' כארץ מצרים") וברכת יצחק אבינו ליעקב בנו ("כריח שדה אשר ברכו ה'").

(ו). לאורך מאמר זה, כאשר אביא מקורות נוספים בהם חז"ל מחליפים בין מושגים אלו, אדגיש אי"ה את המילים 'העולם הבא' ו'העתיד לבוא'. ובכך גם מקורות אלו יהוו ראיה לנידון דידן. לא אכחז, שניתן לומר שאם מדייקים ומעמיקים, יתכן להבין ש'העולם הבא' ו'העתיד לבוא' הם שני שלבים שונים (וכשם שנפש רוח ונשמה יכולים לשמש כמושג אחד (בראשית רבה יד, ט), אך יכולים גם לשמש כמושגים נפרדים, כדקיי"ל). יתכן לדייק כך מדברי הירושלמי, שמשמע ממנו שמדובר במושגים נפרדים (סנהדרין י, ג-ו [דפוס ונציא. בוילנא יש רק שתי מימרות כאלה]):

דור המבול אין להן חלק לעוה"ב ואין רואין לעתיד לבוא... אנשי סדום אין להן חלק לעולם הבא

דוגמה אחת לכך היא דברי ריש לקיש (ע"ז ג:):

אמר רבי שמעון בן לקיש: אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה וצדיקים מתרפאין בה...

ובמקום אחר בלשון דומה (נדרים ח:):

ופליגא דר"ש בן לקיש, דאמר: אין גיהנם לעולם הבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה...¹.

ואינן רואין לעתיד לבוא... דור המדבר אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא... עדת קרח אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא... עשרה השבטים אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא...

לחלופין, יתכן שמקור זה הוא סייעתא נוספת למ"ד שהעוה"ב הוא ג"ע, כאשר בלשון 'העולם הבא' הירושלמי מתכוון לג"ע, ובלשון 'העתיד לבוא' הוא מתכוון תחיית המתים. אך לולא דמסתפינא הייתי אומר שההבנה האמיתית בירושלמי היא שמדובר בשיבוש בגרסאות, וישנה ראייה לדבריי על כל מימרא ומימרא בירושלמי:

דור המבול אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא, מה טעמא? "וימח את כל היקום בעולם הזה", "וימחו מן הארץ" לעתיד לבוא... אנשי סדום אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא, מאי טעמא? "ואנשי סדום רעים וחטאים ליי" מאד". "רעים וחטאים" בעולם הזה, "ליי" מאד" לעתיד לבוא... דור המדבר אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא, שנאמר: "במדבר הזה יתמו ושם ימותו". "יתמו" בעולם הזה, "ושם ימותו" לעתיד לבוא... עדת קרח אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא, מה טעמא? "ותכס עליהם הארץ" בעולם הזה, "ויאבדו מתוך הקהל" לעתיד לבוא... עשרה השבטים אין להן חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא, מה טעמא? "וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה", מה היום הולך ואינו חוזר אף הן הולכין ואינן חוזרין [כלומר, הולכין בעוה"ז ואינן חוזרין לעת"ד. א.כ.]....

בכל המימרות הללו, הגמ' מביאה ראייה שאין להם חלק בעולם הזה ובעתיד לבוא, אך כלל אין ראייה שאין להם חלק לעולם הבא. לכן נראה לענ"ד שהמעתיקים שראו את הלשון 'אין להם חלק בעולם הזה', שינו ל'אין להם חלק לעולם הבא' שהיא לשון שכיחה יותר וכביכול שייכת יותר לנידון, אך לכאורה כאמור, גרסה זו אינה נכונה [יש לציין שכל המימרות המקבילות בבבלי כתוב רק "אין להם חלק לעולם הבא" ללא הסיפא "ואין רואין לעתיד לבוא". נוסח זה תואם את דברי הנ"ל (שהרי אין צורך לומר שאין להם חלק בעולם הזה – שהרי מתו). בכל המימרות המקבילות בתוספתא (סנהדרין יג) הנוסח הוא "אין להם חלק לעולם הבא ואין רואים לעולם הבא" (וגם הוא טעון ביאור)].

ז. ראוי לציין שישנם כמה כתבי יד בהם גורסים גם בגמ' בנדרים "לעתיד לבוא" ולא כגרסה דידן. בכל אופן יש מכך ראייה לכל הפחות שהמעתיקים ראו במושגים אלו מושגים דומים ולא נמנעו מלהחליף ביניהם (במודע או שלא במודע).

למרות הקדמה זו, על מנת שלא לתת פתחון פה למערערים, המעטתי בשימוש במקורות העוסקים ב'עתיד לבוא', ועיקר ראיותי יהיו ממקורות העוסקים ב'עולם הבא' ו'עלמא דאתי'.



פרק ב'

עולם הבא: גן עדן

הראיה המפורסמת ביותר שממנה משמע שהעולם הבא הוא ג"ע, היא גמ' בברכות (ברכות יז):

מרגלא בפומיה דרב: לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: "ויחזו את הא-להים ויאכלו וישתו".

כלומר, העולם הבא הוא מציאות רוחנית (בג"ע) ולא גשמית (בתחיית המתים). יש ראיות נוספות לשיטה זו ממקורות מהם משמע שמציאות העולם הבא היא בגן עדן (ירושלמי נדרים ג, ח):

רבי אחא בשם רב חונא: עתיד עשו הרשע לעטוף טליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא, והקב"ה גוררו ומוציאו משם, מה טעמא? "אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאם ה' ". ואין כוכבים אלא צדיקים, כמה דאת אמר: "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".

וכן בספרא (בחקותי א, ג):

עתיד הקדוש ברוך הוא מטייל עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא...

וכך בעוד כמה מקומות נוספים. ראיה שלישית היא מהשוואת דברי אמוראים (ברכות לד):

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא – "עין לא ראתה א-להים זולתך"... מאי "עין לא ראתה"? אמר רבי יהושע בן לוי: זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית. רבי שמואל בר נחמני אמר: זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה.

הואיל ו'אפוי פלוגתא לא מפשינן', אין טעם לומר שרבי יוחנן ורשב"נ חולקים, וממילא משמע מדבריהם ש"עין לא ראתה" יתקיים לעתיד לבוא בעדן.



ראיות נוספות לשיטה זו

כ"כ, ישנן ראיות נוספות מדברי חכמים לרבי אליעזר (סנהדרין קא.):

תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים לבקרו, רבי טרפון ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. נענה רבי טרפון ואמר: טוב אתה לישראל מטיפה של גשמים, שטיפה של גשמים בעולם הזה ורבי בעולם הזה ובעולם הבא. נענה רבי יהושע ואמר: טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה, שגלגל חמה בעולם הזה ורבי בעולם הזה ובעולם הבא. נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: טוב אתה לישראל יותר מאב ואם, שאב ואם בעולם הזה, ורבי בעולם הזה ובעולם הבא. נענה רבי עקיבא ואמר: חביבין יסורין...

ומדבריהם משמע שהעולם הבא הוא המציאות בה לא יהיו גשמים, גלגל חמה ואב ואם. ממילא נראה שמדובר בגן עדן ולא בתחיית המתים. ראינו נוספת יש להביא מדברי המדרש (בראשית רבה לח, יב):

א"ר אבא בר כהנא: כל מי שנכפל שמו, יש לו חלק לעוה"ז ולעוה"ב. אתיבון ליה: והכתיב: "אלה תולדות תרח תרח", יש לו בעה"ז ויש לו לעוה"ב? אתמהא! א"ל: אף היא לא תברא, דא"ר יודן משום רבי אבא בר כהנא: "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום" – בשרו שיש לאביו חלק לעוה"ב, "תקבר בשיבה טובה" – בשרו שישמעאל עושה תשובה.

ובאופן פשוט נראה שהקב"ה אומר לאברהם אבינו שעם פטירתו הוא יבוא אל אבותיו בשלום, קרי, לגן עדן. הבנה זה במדרש מופיעה להדיא במדרשים אחרים (מדרש אגדה שמות ג, ג):

כל מי שנכפל שמו בעולם הזה מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ואלו הם: נח, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, שמואל שמואל, תרח תרח, שלא מת אברהם אבינו עד שנתבשר שעשה תרח אביו תשובה, הדא הוא דכתיב: "ואתה תבא אל אבותיך בשלום", אמר אברהם: רבון העולמים, מפני ששאלתי

מעשים טובים, אני הולך אל אבותי העומדים בגיהנם? באותו שעה בישרו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: חייך עשה אביך תשובה! לכך נכפל שמו של תרח.

וכעין זה בפסיקתא זוטרתא (בראשית טו, טו):
 "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום" – בשרו שתרח אביו בגן עדן.



פרק ג'

עולם הבא: תחיית המתים

לחלופין, לאורך ורוחב מקורות חז"ל נראה שנקטו בפשטות שהעולם הבא הוא תחיית המתים. להלן נבחן חלק מהמקורות הרבים, על פי ענייניהם השונים⁽¹⁾.



א. עולם הבא היינו תחיית המתים

בראש ובראשונה, ישנן מימרות רבות בהן משמע ש'העולם הבא' הוא 'תחיית המתים', בראשם דברי הגמרא בריש פרק חלק (סנהדרין ז):

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא... ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה...

וכל כך למה? תנא: הוא כפר בתחיית המתים – לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה.

ישנן מימרות נוספות בפרק זה המשתמשות במושג 'העולם הבא' בהקשר של 'תחיית המתים' (שם ז:–זב):

שאלו מינין את רבן גמליאל: מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים? אמר להם ... ויש אומרים: מן המקרא הזה אמר להם: "ואתם הדבקים בה'

(ח). את המקורות דלהלן חילקתי על פי קבוצות של ראיות כפי הנראה לענ"ד. ישנן מקורות רבים שיכולים להימצא ביותר מקבוצה אחת (ובכך הם מהווים ראיה בכמה דרכים), אך לרוב, השתדלתי להביא כל מקור במקום אחד וכראיה אחת בלבד. אחזור ואדגיש: בכל קבוצה מהקבוצות הללו, יש מקורות שלא הבאתי מפני אורך היריעה. לעיתים מדובר במקורות רבים שהשמטתי ולעיתים במעטים.

א-להיכם חיים כלכם היום" – מה היום כולכם קיימין, אף לעולם הבא כולכם קיימין...

תניא: אמר רבי אליעזר ברבי יוסי: בדבר זה זייפתי ספרי כותים, שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה. אמרתי להן: זייפתם תורתכם, ולא העליתם בידכם כלום. שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה, הרי הוא אומר: "הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה". "הכרת תכרת" בעולם הזה, "עונה בה" לאימת? לאו לעולם הבא?

אמר רבא: מניין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר: "יחי ראובן ואל ימת", "יחי ראובן" בעולם הזה, "ואל ימת" לעולם הבא^ט.

כך לכאורה משמע גם במקום נוסף (כתובות קיא.):

מתיב רבי אבא בר ממל: "יחיו מתיך נבלתי יקומון", מאי לאו "יחיו מתיך" – מתים שבא", "נבלתי יקומון" – מתים שבחוץ לארץ... א"ל: רבי, מקרא אחר אני דורש: "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה"... ורבי אבא בר ממל, האי "נותן נשמה לעם עליה" מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: אפילו שפחה כנענית שבא"י – מובטח לה שהיא בת העולם הבא.

מכל מקורות אלו נראה שחכמים נקטו בפשטות שהעולם הבא הוא תחיית המתים, ומפני כך אף החליפו בין המושגים, כמשיחים לפי תומם.



ב. מקורות מפורשים

אך יתרה מזו, ישנם מקורות בהם עוסקים חז"ל במושג 'העולם הבא' אך מדברים על מתים הקמים לתחיה. כדברי המדרש (בראשית רבה יד, ה):

ט). ניתן להוסיף למימרות אלו גם שתי מימרות של רבי יהושע בן לוי (שם צא:):

אמר רבי יהושע בן לוי: מניין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה", היללך לא נאמר אלא "יהללך" – מכאן לתחיית המתים מן התורה. ואמר רבי יהושע בן לוי: כל האומר שירה בעולם הזה – זוכה ואומרה לעולם הבא, שנאמר: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה".

ונראה לכאורה ששתי מימרות אלו מקבילות ועוסקות באותו נושא (שהרי בשתייהן הוא לומד מאותו פסוק את אותו עיקרון ממש). אך הואיל וניתן לדחות ראיה זו, הבאתי אותה רק בהערה.

"וייצר" – ב' יצירות; יצירה בעולם הזה, ויצירה לעולם הבא. ב"ש וב"ה; ב"ש אומרים: לא כשם שיצירתו בעוה"ז, כך יצירתו לעולם הבא. בעולם הזה מתחיל בעור ובבשר וגומר בגידים ובעצמות, אבל לעתיד לבא מתחיל בגידים ובעצמות וגומר בעור ובבשר... ב"ה אומרים: כשם שיצירתו בעוה"ז, כך יצירתו בעוה"ב. בעוה"ז מתחיל בעור ובבשר וגומר בגידים ובעצמות, כך אף לעתיד לבא מתחיל בעור ובבשר וגומר בגידים ובעצמות.

וכעין זה במדרש נוסף (במדבר רבה יד, ד):

...כל מי שקורא פסוק שאינו מכ"ד ספרים כאלו קורא בספרים החיצונים, הוי "הזהר עשות ספרים הרבה", שכל העושה כן אין לו חלק לעולם הבא, הה"ד: "אין קץ", כמ"ד: "ואתה לך לקץ" – הרי לך המוסיף ספר מהו עונשו. ומנין שאף ההוגה מתייגע בהן? ת"ל: "ולהג הרבה יגיעת בשר" – שאין בשרו ננערת מן עפרה, כההיא דתנינן: ואלו שאין להם חלק לעוה"ב: [...] והקורא בספרים החיצונים...

וכעובדא דרבי יוסי, דמוכח שעוסקים בתחיית המתים (בראשית רבה יד, ז):

מעשה באחד בציפורי שמת בנו, אית דאמר מינאי הוה יתיב גביה [מין היה יושב עם האבל], סלק רבי יוסי בר חלפתא למחמי ליה אנפין [רבי יוסי הלך אל האבל להראות את פניו], חמתיה יתיב ושחיק [ראה המין את רבי יוסי שהיה מחייך], א"ל: למה אתה שחיק? א"ל: אנן רחיצן במרי שמיא, דאתחמי לאפויי לעלמא דאתי [אני בוטח באדון העולם שאראה את פניו של המת לעולם הבא]. א"ל: לא מסתייה לההוא גברא עקתיה אלא דאתית מעקא ליה [לא די לאבל על צערו, שאתה מצערו עוד יותר]? אית חספין מתדבקין [האם החרסים נדבקים]? לא כך כתיב: "ככלי יוצר תנפצם", אתמהא! א"ל [רבי יוסי למין]: כלי חרש ברייתו מן המים והכשירו באור, כלי זכוכית ברייתו מן האור והכשירו באור, זה נשבר ויש לו תקנה וזה נשבר ואין לו תקנה? אתמהא! א"ל: ע"י שהוא עשוי בנפיחה. אמר לו: ישמעו אזניך מה שפיך אומר, מה אם זה שעשוי בנפיחתו של בשר ודם יש לו תקנה, בנפיחתו של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה.

לאחר מקורות אלו, יש להוסיף על גביהם את דברי ריש לקיש שהובאו לעיל, שהעולם הבא הוא לא גיהנם (ע"ז ג: נדרים ב:):

אמר רבי שמעון בן לקיש: אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונים בה וצדיקים מתרפאים בה...^צ

מקור מעניין נוסף, שבו נאמר שלעתיד לבוא חוזרת הנשמה אל הגוף, זו ברכה שאנו מברכים בכל יום ויום (ברכות ס: רמב"ם תפילה ז, ג):

כי מתער, אומר: א-להי, נשמה שנתת בי טהורה, אתה יצרתה בי, אתה נפחתה בי, ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' א-להי וא-להי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות, ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים^א.



ג. אכילה ושתייה

לעיל הובאה ראיה שהעולם הבא הוא עולם הנשמות מדברי רב בברכות, שאין בעולם הבא לא אכילה ולא שתייה. כנגד מימרא זו ישנן מימרות רבות בהם משמע שתהיה אכילה לעתיד לבוא (וממילא מימרות אלו מסייעות לכך שהעולם הבא הוא תחיית המתים ולא גן עדן).

י. בראיה זו אני יוצא מנק' הנחה פשוטה, שהמציאות המקבילה לג"ע היא גיהנם (ברכות כח: עירובין יט. חגיגה טו. ועוד). ממילא, מקור שעוסק ביחס בין גיהנם לעולם הבא, יש לו משקל משמעותי ליחס בין גן עדן לעולם הבא.

יא. ישנן מקורות נוספים בהם מוכח שהעתיד לבוא הוא תחיית המתים. על סדר לבישת בגדי כהונה אומרת הגמרא (יומא ה:):

כיצד הלבישין? כיצד הלבישין? מאי דהוה הוה! אלא: כיצד מלבישין לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי, לכשיבואו - אהרן ובניו ומשה עמהם!

ובדומה על טהרתם של המתים לאחר התחיה (נדה ע:):

מתים לעתיד לבא, צריכין הזאה שלישי ושביעי, או אין צריכין? אמר להן: לכשיחיו - נחכם להן.

וכן לומד רב יוסף ש"מצות בטלות לעתיד לבוא" מכך שמותר לעשות תכריכים למת מבגד שעטנו (נדה סא:).

ראשית, מימרות בדבר שור הבר והלוי (ויקרא רבה יג, ג):

אמר רבי יודן ברבי שמעון: כל בהמות ולויתן, הן קניגין של צדיקים לע"ל. וכל מי שלא ראה קניגין של אומות העולם בעוה"ז – זוכה לראותה לעוה"ב. כיצד הם נשחטים? בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו, ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו. וחכמים אומרים: זו שחיטה כשירה היא? ולא כך תנינן: 'הכל שוחטין ובכל שוחטין, ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהן חונקין'? [כלומר, כיצד הלוייתן מכשיר את הבהמות באכילה, והרי נחירה אינה כשירה?]. אמר רבי אבין בר כהנא: אמר הקדוש ברוך הוא: "תורה חדשה מאתי תצא" (ע"פ ישעיהו נא, ד) חדוש תורה מאתי תצא^(ב).

(ב). וכבר דנו בזה (מדרש הנעלם, תולדות קלה ע"א-קלו ע"א) האם דברים אלו כפשוטם או לא, ולמסקנה העלו שגם פשט הדברים יתקיים וגם עומקם (השיטה המודגשת היא הסוברת שהדברים כפשוטם):

אמר רבי יהודה לרבי חייא: הא דתנינן (ב"ב עה.) דעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים לעתיד לבא, מאי היא? אמר ליה: עד לא אזלית קמי אינון מלאכין קדישין מארי מתני' הכי שמיע לי [לפני שלמדתי אצל התנאים הקדושים חשבתי שהדברים כפשוטם], כיון דשמעית הא דאמר רבי אלעזר אתישבא בלבאי, דאמר רבי אלעזר: סעודת הצדיקים לעתיד לבא, כהאי דכתיב: "ויחזו את הא-להים ויאכלו וישתו", ודא הוא דתנן 'ניזונין' [כלומר, שהם לא צריכים לאכילה הואיל והם ניזונין מזיו השכינה]. ואמר רבי אלעזר: באתר חד תנינן 'נהנין' ובאתר אחרת תנינן 'נזונין', מאי בין האי להאי? אלא הכי אמר אבוי [רשב"י]: הצדיקים שלא זכו כל כך –נהנין מאותו זיו שלא ישיגו כ"כ, אבל הצדיקים שזכו –נזונין עד ששיגו השגה שלמה... אמר רבי תנחום: לית למימר על מה דאמרו רבנן, ודאי כך היא! [אין לומר כנגד מה שאמרו חכמים, אלא ודאי הדברים כפשוטם]. אמר רבי יצחק: אנא הוינא קמיה דרבי יהושע ושאלנא האי מלה, אמרנא: האי סעודתא דצדיקא לעתיד לבא, אי כך הוא לא אתישבא בלבאי [אם מדובר בסעודה ממש, אין הדברים מתיישבים על ליב], דהא אמר רבי אלעזר: סעודת הצדיקים לעתיד לבא כהאי גוונא דכתיב: "ויחזו את הא-להים ויאכלו וישתו" [ולא סעודה ממש]. אמר רבי יהושע: שפיר קאמר רבי אלעזר וכך הוא [שאין מדובר בסעודה כפשוטו]. עוד אמר רבי יהושע: האי מהימנותא דאמרו רבנן לרובא דעלמא דומינין אינון בהאי סעודתא דלוייתן וההוא תורא ולמשתהי חמרא טב דאתנטר מכד אתבריי עלמא קרא אשכחו ודרשו, דכתיב: "ואכלתם לחמכם לשובע" [דברי חכמים לרובא דעלמא על אותה סעודה, מבוססים על דברי התורה]... אמר רבי יוחנן: לית לן לסתור מהימנותא דכלא אלא לקיימא ליה [אין לסתור את אמונה זו שהדברים כפשוטם, אלא לקיים אותה] דהא אורייתא אסחידת עלי [שהרי התורה העידה על כך]... וההיא סעודתא דומינין בה יהא לן חולק למהני מנה [ואותה סעודה שמוזמנים אליה, יהיה לנו חלק בה]...

וכעין זה איתא בגמ' דידן (ב"ב עד:):

אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם... סירס את הזכר, והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא... ואף בהמות בהררי אלף זכר ונקבה בראם... סירס הזכר, וצינן הנקבה ושמרה לצדיקים לעתיד לבא...

ובירושלמי (מגילה א, יא):

אנטונינוס אמר לרבי: מייכלתי את מן לויתן לעלמא דאתי? א"ל: אין! א"ל: מן אימר פיסחא לא אייכלתני, ומן לויתן את מייכל ליי? א"ל: מה נעביד לך, ובאימר פיסחא כתיב: "כל ערל לא יאכל בו" כיון דשמע כן אזל וגזר...

אך לא רק לויתן ושור הבר, באופן כללי הברכה במאכל ובמשתה תהיה מרובה (כתובות קיא:):

"ודם ענב תשתה חמר" – אמרו: לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה – יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא – מביא ענוה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה כפטוס גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין.

וכעין זה בדברי המדרש (בראשית רבה נא, ח):

מגין היה להם [ללוט ובנותיו] יין במערה? ...א"ר יהודה בר סימון: נעשה להם מעין דוגמא של עולם הבא, היך מה דאת אמר: "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס".

ועוד אמרו (ב"ב עג:):

אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא, וחזינן הנהו אווזי דשמטי גדפייהו משמנייהו וקא נגדי נחלי דמשחא מתותייהו, אמינא להו: אית לך בגוייכו חלקא לעלמא דאתי? חדא דלי גדפא, וחדא דלי אטמא.



ד. שבת

ישנם מקורות המשווים את העולם הבא לשבת, ומפני שבשבת מצוות עונג שבת היא בדברים גשמיים דווקא (רמב"ם שבת ל, ז-יד), מקורות אלו דומים במהותם למקורות שבקבוצה האחרונה לעיל.

ראשית הדברים במקור האומר ששבת היא אחד מששים מהעולם הבא (ברכות נז:):
חמשה אחד מששים, אלו הן: אש, דבש, ושבת, ושינה, וחלום... שבת – אחד מששים לעולם הבא...

וכעין זה אמרו (בראשית רבה מד, יז): "נובלות העולם הבא – שבת". ע"פ עקרון זה נאמר בכמה מקומות שהעתיד לבוא הוא יום שכולו שבת (ר"ה לא. סנהדרין צז. תמיד לג.). אך המפורסם מבין מקורות אלו הוא האומר ששבת היא מעין העולם הבא (ברכות נז:): "שלשה מעין העולם הבא, אלו הן: שבת, שמש, ותשמיש".

ממקור זה האחרון יש להביא ראיה נוספת לכך שהעולם הבא הוא תחיית המתים, מכך שמשווים אותו לשמש ולתשמיש (נקבים). האמירה ששמש היא מעין העוה"ב מזכירה את דברי ריש לקיש דלעיל שאין גיהנם לעת"ל, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה. וכן ההשוואה בין העוה"ב לתשמיש מעידה על כך ששייך להשוות בין העוה"ב למושגים גשמיים (לשני הפרושים שהועלו בגמ' שם).

יש ראיה נוספת מהשוואה זו: ההשוואה בין העולם הבא לשבת טומנת בחובה תוכן מסוים, ויש לעמוד על כך. שלא כמו במציאות הנשמה בגן עדן, ניתן לזהות שלמציאות בתחיית המתים יש דמיון בולט להלכות שבת: בשבת צריך האדם לראות כאילו מלאכתו עשויה (מדרש תנאים, דברים ה, יג) ולעת"ל תהיה מלאכתו עשויה (לאחר תיקון "בזעת אפך" ו"בעצבון תאכלנה"), וכדלהלן: בדומה ל"א מלאכות בשבת העוסקות בעשיית הפת (מזורע עד אופה) אמרו שלעת"ל עתידה א"י להוציא גלוסקאות (שבת ל:), וכנגד י"ג מלאכות העוסקות בהכנת הבגד (מגוז עד קורע) אמרו שלעת"ל עתידה א"י להוציא כלי מילת (שם). ניתן לראות שגם ט"ו המלאכות הנותרות (או לכה"פ רובן) קשורות לתיקון המציאות, ויתכן שהן גם לא יהיו נצרכות לעת"ל, ולפיכך הן נאסרו בשבת – כעין המציאות בעולם הבא.



ה. העולם הבא בעולם הזה

יש מקורות מהם משמע שהעולם הבא הוא המשכו הישיר של העולם הזה. כך, למשל, מחלוקת חכמים האם הממזרים והנתינים יהיו טהורים לעתיד לבוא (קידושין עב:), כדברי רבי יוסי שלעתיד לבוא ינסו הגויים לבוא ולהתגייר, אך לא יקבלו מהם, שאין מקבלים גרים לימות המשיח (ע"ז ג:) ובעולם הבא (קהלת רבה א, ו), וכן אמרו (קהלת רבה א, ח):

למקום שישראל מתכנסין בעוה"ז [ירושלים] שם הם מתכנסין לעוה"ב לעתיד לבא, שנאמר: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים".

ועוד אמרו חז"ל שבמשיחת כלי המשכן "הוקדשו כל הכלים לעתיד לבוא" (במדבר רבה יב, טו), וששמן המשחה עצמו כולו קיים לעתיד לבוא (הוריות יא:), וגם מממונו של יוסף הצדיק ניתן ללמוד שהעתיד לבוא הוא מציאות בעולם הזה (פסחים קיט:).

אמר רבי חמא ברבי חנינא: שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים. אחת נתגלה לקרח, ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירוס, ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא.

ממקורות אלו כולם יש ללמוד שמציאות העתיד לבוא איננה מציאות אחרת, רוחנית יותר ובעולם אחר (גן עדן), אלא מציאות זו תתקיים כאן בעולם הזה, עם אותם כלים במקדש, עם אותו שמן משחה, באותו מקום (ירושלים) וכו'.



ו. העולם הבא – העולם הזה מתוקן יותר

על גבי המקורות דלעיל, ישנם מקורות המתייחסים לעולם הבא כאל מציאות העולם הזה באופן מתוקן ושלם יותר. כאומרם שאור החמה יהיה חזק שבעתים – בעולם הבא (פסחים סח:). ועוד אמרו שיש חילוק בין ירושלים של העולם הזה לירושלים של העולם הבא (ב"ב עה:):

אמר רבה א"ר יוחנן: לא כירושלים של עולם הזה ירושלים של עולם הבא, ירושלים של עולם הזה – כל הרוצה לעלות עולה, של עולם הבא – אין

עולין אלא המזומנין לה... ואמר רבה א"ר יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר: "וראמה וישבה תחתיה", מאי "תחתיה"? כתחתיה. וממאי דהאי תחתיה תלתא פרסי הויא? אמר רבה: אמר לי ההוא סבא: לדידי חזי לי ירושלים קמייטא, ותלתא פרסי הויא. ושמא תאמר: יש צער לעלות? ת"ל: "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם".

ולא רק בירושלים יתרחש שינוי, אלא בכל נחלה ונחלה (ב"ב קכב):
ולא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא; העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן – אין לו שדה פרדס. שדה פרדס – אין לו שדה לבן. לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר: "שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד".

וכן אמרו בבני האדם עצמם; שבעולם הזה נתנבאו יחידים, ובעולם הבא כל ישראל ייעשו נביאים (במדבר רבה טו, כה). ואמרו שבעולם הזה השכינה נגלית על יחידים, ובעולם הבא – על כל בשר (ויקרא רבה א, יד).



ז. ראייה מהפסוקים הנלמדים

יש מקורות מהם ניתן להוכיח שהעולם הבא הוא תחיית המתים, מכך שהראיה הניתנת במקורות אלו היא מפסוק העוסק בנבואות על העתיד (בראשית רבה ק, יג):
"ויעש לאביו אבל שבעת ימים" – ולמה עושים שבעה? כנגד שבעה ימי המשתה. א"ל הקדוש ברוך הוא: בעוה"ז נצטערתם עם הצדיק הזה ושמרתם לו אבל שבעת ימים, לעולם הבא אני מחזיר אותו האבל לשמחה, שנאמר: "והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם". כשם שאני מנחם אתכם, כך אני מנחם לציון ולכל חרבותיה, כענין שנאמר: "כי נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה' ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול זמרה".

ועוד אמרו (במדבר רבה טז, יא):

אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בעוה"ז ע"י שהיו שלוחי בשר ודם, נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ. אבל לעוה"ב אני משלח לכם מלאכי פתאום ויפנה

את הדרך, שנאמר: "הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבוא אל היכלו".

וכן (שמות רבה נ, ה):

עשיתם לפני מנורה אני מאיר לכם שבעתים לעוה"ב, שנאמר: "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים".



ח. מקורות בהם משמע יותר שמדובר בתחיית המתים

ישנם מקורות פחות מפורשים, אך יותר נראה לפרש בהם שמדובר בתחיית המתים ולא בגן עדן. כגון (סנהדרין קד:):

מי מנאן [את אלו שאין להם חלק לעוה"ב]? אמר רב אשי: אנשי כנסת הגדולה מנאום. אמר רב יהודה אמר רב: בקשו עוד למנות אחד [את שלמה המלך], באה דמות דיוקנו של אביו [דוד המלך] ונשטחה לפניו – ולא השגיחו עליה. באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם – ולא השגיחו עליה. יצאה בת קול ואמרה להם: "חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב, בל יתיצב לפני חשכים", מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה, "לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשכים" – ולא השגיח עליה. יצאה בת קול ואמרה: "המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני" וגו'.

על פניו מסתבר יותר שאנשי כנסת הגדולה מתווכחים עם בת קול במה שיש לו שייכות אליהם יותר. ואם כוונתם שלא יזכה לגן עדן, כיצד הם דורשים במופלא מהם? ועוד, מה היה ממות שלמה המלך עד אנשי כנסת הגדולה, האם הוא לא היה בג"ע ולא בגיהנום? או שמא הוציאו אותו מג"ע בגלל פסיקתם של אנשי כנסת הגדולה? לפיכך נראה יותר לומר שמדובר בתחיית המתים ולא בגן עדן.

דוגמה נוספת היא מאלו שהטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא (ב"ב טז:–יז:).
ת"ר: שלשה הטעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן: אברהם, יצחק ויעקב. אברהם דכתיב ביה: "בכל". יצחק דכתיב ביה: "מכל". יעקב דכתיב ביה: "כל"^(ג).

(ג). ובהרחבה על יצחק אבינו: "ויפרוץ האיש" – רבי שמעון בר אבא אמר: מלמד שנפרצה לו פרצה

ביטויים אלו של האבות נאמרו בהקשרים גשמיים ("ואכל מכל", "יש לי כל"), ולכן מסתבר יותר שהלימוד של חז"ל אינו רחוק מהפשט והוא עוסק בתחיית המתים ובהקשר גשמי, ולא בהקשר רוחני בגן עדן.

כמו כן, מאמרם שהדר בארץ ישראל זוכה לנחול עולם הבא (פסחים קיג.), ומאמרם שהמרגלים אין להם חלק לעולם הבא (סנהדרין קט:). ונראה שהם מידה כנגד מידה: מי שמקיים את מצוות נחלת הארץ זוכה לקיימה במלואה לעת"ל, ומי שמדבר סרה על הארץ, גם לא ינחל אותה לעתיד לבוא.

מקור נוסף ממנו משמע שהעולם הבא הוא מציאות גשמית (סוטה לה.):

א"ר יוחנן: עוזא בא לעוה"ב, שנאמר: "עם ארון הא-להים", מה ארון לעולם קיים, אף עוזא בא לעוה"ב.

המילים 'עוזא בא לעוה"ב', מקבילות למילים 'לעולם קיים'. וכשם שבארון מדובר במציאות בעולם הגשמי, כך גם בעוזא.



ט. חיים

ישנם מקורות רבים בהם מציאות העולם הבא קשורה לחיים. קשר זה מחזק את ההבנה שהעולם הבא הוא עולם התחייה. אמנם, רוב המקורות ניתנים לפירוש לשני הצדדים, אך יש מקורות מפורשים יותר (סנהדרין קא:):

מעין דוגמא של עולם הבא.

כ"כ, ישנם מדרשים על אנשים נוספים שהטעימן הקב"ה בכך. לעיל מיניה הגמ' אומרת זאת על איוב (ב"ב טו:-טז:):

"ומלאך בא אל איוב ויאמר הבקר היו חורשות" וגו' –מאי "הבקר היו חורשות והאתונות רעות על ידיהם"? א"ר יוחנן: מלמד שהטעימו הקדוש ברוך הוא לאיוב מעין העולם הבא.

וכעין זה בדור המבול (סנהדרין קח:):

דבר אחר: "לשבעת הימים" –שהטעימם מעין העולם הבא, כדי שידעו מה טובה מנעו מהן.

יש לציין שעולה מכאן שכאשר הגמרא אמרה "שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה... על האבות, אין הכוונה שלושה ותו לא, שהרי יש גם את איוב ואת דור המבול, אלא תנא ושייר. כ"כ אולי ניתן ללמוד מכאן שכאשר הגמ' אומרת מימרות דומות – תנא ושייר.

ומנא לן ד[ירבעם] לא אתי לעלמא דאתי? דכתיב: "ויהי בדבר הזה לחטאת בית ירבעם ולהכחיד ולהשמיד מעל פני אדמה". "להכחיד" – בעולם הזה, "להשמיד" – לעולם הבא.

ובלשון מפורשת יותר (ברכות י):

מאי "כי מת אתה ולא תחיה" [שנאמר לחזקיהו המלך]? "מת אתה" – בעולם הזה, "ולא תחיה" – לעולם הבא.



פרק ד'

תגובה לראיות שהעולם הבא הוא גן עדן

לאחר כל המקורות לעיל, מהם נראה באופן מובהק שהעולם הבא הוא תחיית המתים, עדיין נותר ליישב את המקורות בהם משמע שהעולם הבא הוא גן עדן^(י). ראייה אחת שהעולם הבא הוא גן עדן היא מדברי חכמים לרבי אליעזר, שאמרו שגשמים, גלגל חמה ואב ואם אינם קיימים בעולם הבא. אך מדברי הפרשנים יש לדחות את הבנה זו, ולייחס גם את המקור הזה לתחיית המתים. כך מסביר בעל תורת חיים את דברי רבי טרפון:

שטיפה של גשמים בעולם הזה. אבל לעתיד כתיב: "וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה'". וצמחי ג"ע לא היו צריכין לא גשמים ולא עבודה כמו שכתב הרמב"ן ז"ל גבי "ויטע ה' א-להים גן בעדן" שגזר בהן השם "לעשות ענף ולשאת פרי" לעד לעולם לא יזקין בארץ שרשם וכו' ולעיל נמי קאמר עתיד להוציא נחל מבית קדשי הקדשים "לא יבול עליהו ולא יתום פריו וגו'".

כלומר, הלימוד מהפסוק הוא שכשם שעצי גן עדן אינם צריכים גשמים, כך לעתיד לבוא לא יהיה צורך בגשמים מפני הנחל היוצא מבית קדשי הקדשים,

(יד). לא אשיב כאן על ראשון ראשון, אלא דסליק בסיפא אפרש ברישא, מפני שמהראיות הראשונות דלעיל, יש ללמוד לימוד חשוב על מהות העולם הבא. לפיכך על הראיות האחרונות (תחת הכותרת 'ראיות נוספות לשיטה זו') אענה כאן, ולראיות הראשונות (תחת הכותרת 'עולם הבא: גן עדן') אשיב בפסקה הבאה ('הבנה חדשה במציאות העולם הבא').

שהרי מדברה של ציון יהיה כעדן וערבתה תהיה כגן ה'. באופן דומה יש להבין את דברי רבי יהושע על גלגל חמה, לאור דברי הנביא (ישעיהו ס, יט-כ):

"לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם וא-להיך לתפארתך. לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך"

דברים אלו מפורשים עוד יותר בדברי חז"ל (פסחים סח. סנהדרין צא:):

רב חסדא רמי: כתיב: "וחפרה הלבנה ובושה החמה", וכתיב: "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים!" לא קשיא: כאן – לעולם הבא [שלא יהא בעולם אלא זיו זוהר ומראה שכינה – רש"י], כאן – לימות המשיח [יהיה אור הלבנה כאור החמה – רש"י]. ולשמואל, דאמר: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, מאי איכא למימר? אידי ואידי לעולם הבא, ולא קשיא: כאן במחנה שכינה, כאן במחנה צדיקים.

גם את דברי רבי אלעזר בן עזריה ניתן להבין ע"פ דברי האריז"ל (שער הגלגולים, הקד' י):

...עוד דע, כי האב הוא נותן חלק מנשמתו אל בניו, ואותה החלק נעשה לבוש אל נשמת הבן, ומסייעו ומדריכו בדרך הטובה, ולסבה זו חייב הבן בכבוד אביו. ואמנם אם אין חלוק בין נשמת האב לנשמת הבן, רק פחות מת"ק מדרגות, הנה אז נשאר חלק נשמת האב עם נשמת הבן אפילו לימות המשיח. אבל בתחית המתים או לעולם הבא^{טו}, כל דבר חוזר לשרשו, ונפרדים לגמרי... והנה זה הוא מבחי' האב עם הבן, אבל ענין הרב עם התלמיד, כבר נתבאר אצלינו לקמן, כי הרב נותן רוחא גו תלמידה, ע"ד האב לבנו, אלא שהוא חבור יותר נמרץ, כי לעולם ועד נשאר ההוא רוחא עם התלמיד קיים לעולם לא יפרדו, בסוד ותדבק נפש דוד ביהונתן. וזהו טעם יתרון כבוד הרב מכבוד האב^{טז}.

טו). ע"פ האמור, יש להבין שאין הוא מתכוון לומר במשפט האחרון 'תחיית המתים או גן עדן', אלא 'תחיית המתים שהוא העולם הבא', או שמא תחיית המתים הוא שלב מסוים בעולם הבא.

טז). על פניו נראה שלא רק שדברי האר"י ז"ל מתיישבים עם גמ' דידן, אלא אף נראה שגמ' דידן היא היא המקור לדבריו:

כלומר, האריז"ל מלמד שלאחר תחיית המתים נשאר הקשר בין הרב לתלמידו אך לא בין האב לבנו. הסבר זה תואם את דברי רבי אלעזר בן עזריה, ועל פי הסבר זה מדובר בתחיית המתים.

קושיה נוספת היא מהמדרשים האומרים שתרח אבי אברהם הוא בן העולם הבא, ומשמע שמדובר בגן עדן. לאור המקורות דלעיל נראה שיש לפרש שרצונו של אברהם אבינו היה לדעת שיש לאביו חלק לעולם הבא. הקב"ה הסכים על ידו, ואמר לו שהוא יידע שלאביו יש חלק בתחיית המתים בכך שהוא יראה אותו בגן עדן לאחר מיתתו (מסתבר שיש חפיפה מסוימת בין מי שזוכה לג"ע למי שזוכה לקום תחיית המתים. לפיכך מציאותו של תרח בג"ע יכולה להוות הוכחה שהוא בן העולם הבא).



הבנה חדשה במציאות העולם הבא

עתה יש להתייחס למקורות שמתנסחים בלשון 'לעתיד לבוא בגן עדן' דלעיל, ולבסוף למקור העיקרי האומר שבעולם הבא אין אכילה ושתייה; על המקורות שהביאו את הביטוי הנ"ל יש לשאול: א. אם 'גן עדן' ו'העתיד לבוא' הם אותו מושג, מדוע המדרש כופל ואומר 'גן עדן לעתיד לבוא'? ב. במדרשים אלו כתוב 'עתיד הקב"ה' או להבדיל 'עתיד עשו', ומשמע שמדובר במציאות עתידית. מה משמעות הדברים אם מדובר בגן עדן? על מנת לענות על שאלות אלו ולהבין לעומקם את המקורות הנ"ל יש להקדים הקדמה:

ישנו כלל העולה ממקורות רבים בחז"ל העוסקים בתחילת העולם ובסופו; כלל זה גורס ש"מה שהיה הוא שיהיה". כלומר, יש דמיון וזהות בין המציאות שהיתה בתחילת העולם לבין המציאות שתהיה לעתיד לבוא. לדוגמה: כשם שבבריאת העולם היה אור הלבנה כאור החמה (חולין ס:), כך יהיה לעתיד לבוא (ישעיהו ל, כו)⁽¹⁾.

נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: טוב אתה לישראל יותר מאב ואם, שאב ואם בעולם הזה, ורבי בעולם הזה ובעולם הבא.

(ז). ראה דוגמאות נוספות בספרא (בחוקות, א):

"ונתנה הארץ יכולה" - לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון... וכן הוא אומר: "תדשא הארץ דשא עשב" מלמד שבו ביום שהיתה נורעת בו ביום עושה פירות.

הטעם הפנימי של כלל זה הוא, שהקב"ה שינה את המציאות עקב בעיה שנוצרה, כאשר אותה בעיה תיפתר, יהיה ניתן לשוב אל המציאות המקורית. לדוגמה: הקב"ה ברא את העולם במידת הדין, וכאשר ראה שהעולם אינו יכול לעמוד בכך, שיתף עימה את מידת הרחמים (מדרש אגדה, בראשית א, א; רש"י שם). כאשר יוכל העולם ברובו לעמוד במידת הדין, יגיע "יום ה' הגדול והנורא", ויעמוד העולם בדין.

וכן בנידון דידן. לאחר חטא אדם הראשון התערב בו הרע, והפך להיות חלק ממנו (דרך השם א' ג, ח). מפני כך הוא לא יכול היה לחיות לנצח (שהרי בכך גם הרע יישאר לנצח), והוא היה מוכרח למות (שם, ט). ומפני סיבה זו הוא גם גורש מגן עדן, שמא יאכל מעץ החיים והרע שבו יישאר לנצח (בראשית ג, כב) (למרות שלא נאמר לו לפני החטא שהוא גם יגורש מג"ע). אך כל חשש זה הוא בזמן הקלוקל, אך לעתיד לבוא לאחר התיקון, יצר הרע יישחט (סוכה נב). ויבולע המוות לנצח (ישעיהו כה, ח). כאשר אין באדם רוע, אין בו מוות, וכאשר אין מוות ניתן לעבור לשלב הבא: ניתן לפתוח לו בחזרה את המעבר לגן עדן ולעץ החיים.

מסתבר שבשלב זה יעברו כולם זיכוכ אחר זיכוכ (לאו דוקא ביחד): מארץ ישראל לגן עדן ומגן עדן לעדן. בשלב מסוים בזיכוכ זה, נגיע למציאות רוחנית כ"כ שאין בה אכילה ושתייה, פריה ורבייה וכו' (י). כחיוזק להבנה זו, יש להתבונן בפסוק שהביא רב כראיה לדבריו: "ויחזו את הא-להים ויאכלו וישתו". פסוק זה נאמר לאחר מתן תורה, וניתן לבחון איזו מציאות דומה יותר לזמן זה: גן עדן או תחיית המתים?

מלבד העובדה שפסוק זה מדבר על אנשים בעלי גוף ולא על נשמות, חכמים גילו לנו שבמתן תורה היה ממש מעמד של תחיית המתים (שמות רבה כט, ד). כמו כן אמרו חז"ל שכל החולים ובעלי המומים התרפאו במתן תורה (במדבר רבה ז, א),

"ועץ השדה יתן פרי" - לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון... ואומר: "עץ פרי עושה פרי למינו" מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות.

(יח). אין בדברים אלו ליישב לחלוטין את השיטה הסוברת שהעוה"ב הוא ג"ע. לשיטתם עולם הבא הוא עולם הנשמות המכונה 'גן עדן עליון'. למסקנה זו הכוונה היא ל'גן עדן תחתון'. בכל אופן יש כאן בחינה של 'אלו ואלו דברי א-להים חיים'. זהו המקום לציין שעל פי רוב, כאשר חז"ל מזכירים 'גן עדן', כוונתם ל'גן עדן תחתון' ולא לעליון (וכן בגיהנם), ואכמ"ל.

וכן יהיה לעתיד לבוא (סנהדרין צא:).^(ט) לעומת זאת, אם מדובר בעולם הנשמות בגן עדן, הלימוד מהפסוק אינו מובן דיו.^(כ) ממילא נראה שאפילו את מימרא זו יש להבין שעוסקת בתחיית המתים ולא בעולם הנשמות.



פרק ה'

למה תחיית המתים נקראת 'העולם הבא'?

האדם הוא עולם קטן (מדרש תנחומא פקודי, ג), וכאשר חטא האדם, גם אמו (האדמה) נתקללה (כלשון מדרש בראשית רבה סה, טו). כלומר, כשם שמעורב באדם רע, כך הוא מעורב גם באדמה. לפיכך, כשם שהמיתה היא חלק מתיקונו של האדם, להסיר ממנו את הרע, כך על מנת לתקן את האדמה גם היא צריכה לעבור מעין 'מיתה'. וזהו מה שאמרו חכמים שעתיד העולם להיחרב ולהתחדש (ר"ה לא. סנהדרין צב: צז. קהלת רבה י, כ ועוד). דברים אלו מבארים את המושג 'עולם הבא': 'העולם הזה' הוא העולם שלפני החורבן, ו'העולם הבא' הוא העולם החדש שלאחר החורבן.



הצעה: מתי נקטו בלשון 'העולם הבא' ומתי 'תחיית המתים'?

הבנה זו מתחילה לבאר מתי נקטו חכמים בלשון 'העולם הבא' ומתי 'תחיית המתים' (לא בדקתי זאת במקורות. ההצעה נראית פשוטה אך חשוב לעמוד על הדברים). בעולם הבא יהיו מציאויות חדשות רבות, ביחס לעולם הזה: אשה תלד בכל יום, עצים יוציאו פירות בכל יום, עצים יוציאו גלוסקאות וכלי מילת (שבת ל:), הפירות יהיו גדולים ומשובחים מאוד, ולא יהיה טורח בהכנת האוכל מהם (כתובות קיא:), "וגר זאב עם כבש" (ישעיהו יא, ו) ועוד. כלומר, תחיית המתים היא תופעה פלאית אחת מני רבות מהתופעות שיהיו בעולם הבא. לפיכך, כאשר ירצו חז"ל לדבר על

(ט). ובפסיקתא דרב כהנא (יב, יח) השווה זו להדיא לעולם הבא (וגם שם ודאי הכוונה לתחיית המתים, שהרי לא שייך לדבר על רפואת הגוף בעולם הנשמות).

(כ). ניתן לתרץ ולומר שהלימוד מהפסוק הוא כעין אסמכתא. אך לאור כל המקורות דלעיל אין צורך לתרץ ויש להשאיר את הלימוד כפשוטו שמדובר בתחיית המתים.

התקופה העתידית בכללותה, יקראו לה 'העולם הבא'. וכאשר ידברו על התופעה הספציפית של המתים שקמים לתחיה, יקראו לה 'תחיית המתים'.



פרק ו'

מדוע התורה לא הזכירה את כל המושגים הללו?

לעיל, בהקדמת המאמר, שאלנו מדוע 'העולם הבא' ו'תחיית המתים' אינם מוזכרים בתורה. שאלה זו נובעת מכך שעדיין לא נוצר קשר מוכרח בין המושגים 'העולם הבא' ו'תחיית המתים'. עתה כאשר מושגים אלו מחוברים, והעולם הבא הוא המציאות העתידית שתהיה בתחיית המתים, נראה שהתורה כן מדברת על מציאות זו. התורה אמנם לא קוראת לתקופה זו 'עולם הבא', אך היא עוסקת בו פעמים רבות. בכל פעם שהתורה מבטיחה טוב למי שבחר בטוב, טמונים בדבריה שני רבדים: א. כאשר עם ישראל יבחרו בטוב הם יקבלו טוב בחזרה. ב. כאשר הם יכריעו את הרע ויבחרו בטוב באופן מוחלט – הם יקבלו את הטוב המוחלט (עולם הבא – תחיית המתים). לפיכך פעמים רבות ידרשו חז"ל הבטחות של התורה, כעוסקות בעולם הבא, למשל (ספרא בחקותי, א):

"ונתנה הארץ יכולה" – לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון, ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה? ת"ל: "זכר עשה לנפלאותיו", וכן הוא אומר: "תדשא הארץ דשא עשב", מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות.

"ועץ השדה יתן פרי" – לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון, ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה? ת"ל: "זכר עשה לנפלאותיו", ואומר: "עץ פרי עושה פרי למינו", מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות.

ובהמשך שם:

"והשבתי חיה רעה מן הארץ" – ...רבי שמעון אומר: משביתן שלא יזקו... וכן הוא אומר: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ..."

ועוד אמרו (קידושין לט: חולין קמב.):

תניא: רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה; בכיבוד אב ואם כתיב: "למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך", בשילוח הקן כתיב: "למען ייטב לך והארכת ימים"... "למען ייטב לך" - לעולם שכולו טוב, ו"למען יאריכון ימך" - לעולם שכולו ארוך.

לאור האמור, שההבטחות המובאות בתנ"ך שייכות במלואן בעתיד לבוא (גם כאשר אין מדובר בהבטחות מעבר לטבע הרגיל), ניתן להבין את פשט המשנה (סנהדרין י, א):

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ, נצר מטעי מעשי ידי להתפאר".

ירושת הארץ בצורתה השלמה תתקיים לעתיד לבוא. לכן אם נאמר ש"עמך כולם צדיקים" והם "יירשו ארץ" הרי ודאי שמדובר בעתיד לבוא, וממילא מפסוק זה יש להביא ראיה פשוטה שלכל ישראל יש חלק לעולם הבא (ועוד יתכן שדייקו מהמילה "לעולם", ודרשו שלעולם הבא הם יירשו ארץ).



פרק ז'

סיכום והשלכות

במאמר זה ניסינו לברר מהו 'העולם הבא': האם מדובר בגן עדן או בתחיית המתים. לאחר שראינו כמה ראיות לאפשרות הראשונה, ראינו ראיות רבות לאין ערוך המכריעות באופן ברור כאפשרות השניה. לפיכך, העלינו למסקנה, שכאשר חז"ל מדברים על העולם הבא כוונתם בהכרח לתחיית המתים. לאור המקורות הראשונים מהם משמע שהעולם הבא הוא גן עדן, היה נראה ללמוד לימוד חשוב: כחלק ממציאות העתידית לאחר תחיית המתים, יפתח הקב"ה שוב את הפתח לגן עדן התחתון, והאדם יחזור אל הגן לעבדה ולשמרה.



"התקן עצמך בפרוודור"

כשם שראינו בהקדמה, לסוגיה תיאורטית זו ישנן השלכות מעשיות לעבודתו של האדם: כאשר האדם אוהז שהתכלית היא עולם הנשמות (גן עדן), אזי הכוונון של העבודה הרוחנית שלו עשויה להיות מאבק בגשמיות, המעכירה ומעיבה על הרוחניות^{כא}. שהרי אדם שיהיה עסוק בגשמיות בעולם הזה, לא ימצא ידיו ורגליו בעולם הנשמות. לעומת זאת, אם התכלית היא תחיית המתים, התנועה הנפשית הפוכה; הגוף הוא אינו משוכה שיש להתמודד איתה, אלא אדרבא, יש לו חלק בתכלית וצריך להכינו לכך. בעבודה בפרוודור על פי שיטה זו, יש ללמוד כיצד לתת לגוף את מקומו בעולם הקדושה, להעלות אותו ולהתעלות (דברים אלו הם ממש דברי הבעש"ט. ראה כתר שם טוב, שב(ג))^{כב}.

לשם המחשה: כאשר יהודי לומד שבעולם הבא "יטפו ההרים עסיס" (יואל ה, כא), "ועמקים יעטפו בר" (תהלים סה, יד), או שהוא שומע מרבו שעתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת (שבת ל:;) וכדומה, הוא מתחזק ברצונו להגיע לעולם הבא. אך זה לא נגמר בכך; תיאורים אלו מעוררים בו תאוה גשמית, וכאשר הוא יראה גלוסקא נאה, דעתו תהיה עליה. אילו סברה התורה שהעולם הבא הוא מקום רוחני, היה לה לעודד את האדם להשיג רוחניות. לומר שבעולם הבא לומדים תורה ומשיגים דביקות א-לוהית (בפרט שבוודאי שעיקר העניין הוא הדביקות הרוחנית)^{כג}.

אך כאן יש להוסיף דיוק נוסף: כשם שראינו לעיל, יהיה שלב מסוים בתחיית המתים שבו שערי גן עדן יפתחו, ובני האדם יעברו זיכוכים וטיהורים נוספים, עד

כא. וכעין דברי הרמב"ם על חוש המישוש והמשגל שהם "חרפה לנו" (מו"נ ב, לו; ב, מ; ג, מט). דורשי רשומות אמרו בסגנון דומה: "משיב הרוח ומוריד הגשם". כלומר, הרוצה להשיב את רוחניותו, צריך להוריד את הגשמיות.

כב. ניתן לנסח שאלה זו בצורה אחרת: כאשר הקב"ה שם את האדם בגן עדן תחתון (בגוף), האם מציאות זו היתה המטרה או האמצעי? כלומר, האם האדם הושם בג"ע תחתון על מנת לעבוד ולזכות בזה למציאות אחרת (ג"ע עליון), או שמא מציאותו בגן העדן התחתון היא היא המטרה, ולולא החטא כך היתה נשארת המציאות (פחות או יותר)? על פי האמור, גם על שאלה זו יש להשיב שמציאותו בג"ע תחתון היא המטרה ולא האמצעי.

כג. כיום, כאשר שומעים דרשנים המדברים על העולם הבא, לא שומעים כלל בדבריהם את תיאורי התורה וחז"ל על מציאות גשמית אידיאלית, דבריהם מלאים ברוחניות טהורה. הפער בין תיאורי התורה לתיאורים המצויים כיום מעיד על פער תפיסתי שיש לתת עליו את הדעת.

שלב בו לא תהיה אכילה ולא שתיה וכו'. א"כ כך גם בנידון זה: דווקא כאשר אדם נותן לגוף (נפש) שלו את מקומו בקדושה, הוא נכנס למסלול שעל גביו הוא יכול לעלות במעלות העבודה, להוסיף רוחניות וטהרה בהדרגה, עד לדרגות גבוהות של קדושה וטהרה^{כד}.



פשמים המתחדשים

עוד ראינו בהקדמה שככל שהמסקנה של סוגיה זו תהיה ברורה יותר, כך היא תכריע כיצד יש להבין מימרות וסוגיות שונות בחז"ל, העוסקות בעולם הבא. כבר לעיל נפגשנו בכמה סוגיות כאלו: דברי האריז"ל שהקשר בין אב לבנו בטל בתחיית המתים, התבארו כגמרא ערוכה (וכן שאר הדוגמאות שם). את דברי רב האומר שבעולם הבא אין אכילה ושתיה העמדנו כעוסקים בתחיית המתים, ממילא, לאור המקורות הרבים העוסקים באכילה ושתיה לעתיד לבוא, העמדנו שמדובר בשלבים שונים שבתקופה זו. כדוגמאות אלו, ישנם מקורות נוספים המשנים את משמעותם ברמה זו או אחרת, אם נפרש שעוסקים בגן עדן או אם נפרש שעוסקים בתחיית המתים. למסקנה, נראה שגם כאשר נשמע במקור מסוים המדבר על העולם הבא, שהוא עוסק בג"ע, מסתבר יותר לפרשו כך שהוא עוסק בתחיית המתים.



כד). מסתבר שכאשר עם ישראל נרדף בגלות, תחום הנפש היה תחום שהיה ניתן לוותר עליו בקלות, להסתופף בבתי המדרשות ולעסוק בתורה. כיום כאשר עולם החומר מפותח ביותר, קשה יותר לוותר על הגשמיות לטובת הרוחניות. דרך העבודה העולה מהאמור, עונה על בעיה זו ומסייעת לאדם לעלות בקדושה בלי מלחמה קשה בכוחות חיוניים בנפשו.

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון כ"א ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב אהרן פרענקיל-תאומים "רצועות תפילין אדומות לא יעשה מפני הגנאי ודבר אחר" (עמוד נ"ח)

הרב אהרן פרענקיל-תאומים כתב לבאר את הטעם השני של רש"י למה אין לצבוע צד הב' של רצועות בצבע אדום, ויש להתעמק גם בפירוש הראשון - שיאמרו עליו שהוא גרדן, דהיינו שהוא מוכה שחין, והיינו שיבזוהו וכדומה.

וקצת דוחק, הרי מוכה שחין יכולים לראות סימנים גם על פניו, וכאן נמצא שיאמרו שגופו מלא פצעים, ואף שרואים גב ידו שהוא נקי, וכן כשמגלה ידו להניח תפילין לא רואים כלום.

עוד יש לדייק מלשון הרמב"ם, שכתב "שמא תהפך הרצועה", והיינו דודאי אם יראו רצועות שכולן אדומות לא מסתבר לומר שהם מפצעיו, וכל שכן לפירוש השני קשה לומר שכולן נטבלו בדם, אלא חיישינן שבעת הנחתן יתהפך חלק מרצועה.

והנה הש"ע כתב בסוף סימן ל"ח שמצורע אסור להניח תפילין, והקשו למה כתב הלכתא למשיחא, וי"ל שזה נוגע גם בזמן הזה למוכה שחין, שלא יניח תפילין משום בזיון המצוה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



המחבר: אפשר לומר שלכן צריך שתי סיבות, שלפעמים לא שייך טעם אשתו נידה, בבחור, ופעמים לא שייך הטעם השני, אם רואים שבגדיו נקיים וכו'.

ועוד, רש"י כותב גרדן ואינו כותב "מוכה שחין".

המעיר: י"ל למה נקט רש"י "אשתו", הרי גם בבחור יש לחוש לפנויה וכדומה, כי בדרך זנות מקפידים שלא יהיה דם. ומה שכתב דאם בגדיו נקיים לא יאמרו, לא

הבנתי, הרי אין הכוונה שיאמרו אתמול בעל, אלא פעם אחת בעל ומזה נצטבעו הרצועות.

גרדן היינו שגורד את גופו ויוצא דם, וזה מצוי במוכה שחין.

המחבר: בגדיו נקיים כתבתי לגבי הטעם של חטטים על פי מה ששאלת, והחשד ע"פ מסקנתי הוא לא חשד אמת אלא הסיטואציה שזה מעורר, והבן.



הערה על מאמרו של הרב יואל שילה "הוצאת חפצים ע"י היוצא בהיתר חוץ לתחום" (עמוד צ"א)

תשובה להערה שקיבלתי על המאמר של הוצאת חפצים בלידה:

במאמר כתבתי שלענ"ד העצירה ברמזור היא עצירה כפויה לצורך הנסיעה, ויש להחשיב אותה כ'לכתף', וממילא אם מסתמכים על נסיעה שהתחילה לפני שבת כעל 'ניידי' שעדיין לא נקבע תחומם עד שיגיעו לבית החולים - יש להחשיב זאת כ'ניידי' אף אם עצרו ברמזור.

הקשו לי מדברי שער הציון (שמ"ט י"ח) שהוכיח ש'לכתף' הוא רק בעמידה דרך תיקון המשא: 'לעניות דעתי נראה ברור דלכולי עלמא מן התורה מקרי עמידה אפילו אם לא עמד לפוש בהדיא ורק בשביל איזה סיבה שמנעו לילך, כיון שלא עמד לתקן דרך משאו - דרך אז חשוב כמהלך, ומה שאמר בגמרא עמד לפוש הוא לאו דוקא, רק לאפוקי שלא עמד לתקן', והוכיח זאת מהגמ' (שבת קנ"ג:): שכשהבהמה עומדת להשתין הוא בכלל עמידה, וכן עוד שם שכשמגיע לביתו 'אי אפשר דלא קאי פורתא' - שמוכח שאין צריך ממש עמידה לפוש.

אמנם, כל שהשעה צ"צ אמר הוא ש'לפוש' לאו דוקא, ו'לכתף' - דוקא, והוכיח זאת מעמידת הבהמה להשתין - שנחשבת כעמידה גמורה, אך סוף סוף שם הרי הבהמה מעוניינת לעמוד להשתין, ואף שזו הוכחה ש'לפוש' לאו דוקא, אך אין זו הוכחה לנדו"ד שעצירה כפויה ברמזור היא 'לפוש' - כי שם כלל איננו מעוניין בעצירה, ועוצר רק בעל כרחו כדי שלא להתנגש - שאז עצירתו תהיה גדולה עוד יותר.

לגבי ראייתו השניה מהעצירה לפני הדלת, וראה מהרש"א 'דקאי שם פורתא קודם שיבא לביתו שא"א להלך מהר שם להדיא': תמה רעק"א (ר"ה כ"ט): מדוע חששו בהעברת שופר בשבת שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר ולא חששו שמא יוציא מביתו לרה"ר, ויישב שכשילך מביתו לבית החכם הרי לא עשה הנחה ברה"ר, והקשה הרב ישראל גרוסמן הרי העמידה לפני ביתו של החכם היא עצמה הנחה כמוכח מהגמ' דלעיל, ויישב הגריש"א זצ"ל (קובץ תשובות ג' נ"ד) שאין זו הנחה גמורה אלא רק נראה כהנחה, וגזירת רבה היא רק מפני חשש דאורייתא.

ראיית הגריש"א היתה מדברי רבינו ירוחם (נתיב י"ב חלק ו' דף ע"ה, מובא בב"י רס"ו ז') בשם מר שר שלום: 'מוליכו פחות פחות מד' אמות שאז"ל בכל מקום - צריך לישב בכל פחות מד' אמות, שאם לא ישב אף על פי שעמד ולא הלך בכל פחות מד' אמות חייב - שאף על פי שעומד הליכה אחת היא' - הרי שסבר שרק ישיבה ממש היא 'לפוש' ולא עמידה באמצע ההליכה, וביאר הבה"ל (רס"ו י"א ד"ה כי היכי) שלשיטת רבינו ירוחם י"ל 'ומה דאמרו אי אפשר דלא קאי פורתא - זה לא הוי הנחה לגמרי רק נראה כהנחה'.

הקשה המג"א (רס"ו ט') שרבינו ירוחם עצמו כתב 'עומד לפוש' ולא 'יושב לפוש', וביאר שרי"ו סבר שכשהעמידה היא רק כדי שלא לבוא לידי איסור אין זו עמידה, ולכן הצריך ישיבה. הקשה לו הרב גרוסמן משעה"צ המובא לעיל, שהעמידה לפני הדלת היא עמידה גמורה, ויישב הגריש"א שבזאת נחלקו רבינו ירוחם והמ"ב האם עמידה לחוד היא כהנחה גמורה או כמו 'לכתף', ומוכח מכאן שגם רעק"א סבר כרבינו ירוחם, וכן נקט גם הלבוש (רס"ו ז') שאין זה נקרא הנחה גמורה אלא כשיניחנו על גבי קרקע או ישב עצמו'.

נמצא שאף שהשעה"צ סבר שהעמידה לפני הכניסה בדלת היא הנחה גמורה, אך רבינו ירוחם סבר שעמידה ללא מטרת עמידה איננה בכלל לפוש, וכ"כ הלבוש, וכך יש ליישב את דברי רעק"א, וכן הסכים הגריש"א זצ"ל, וממילא לענ"ד י"ל גם לדין שעמידה ברמזור איננה בכלל עמידה לפוש כי כלל איננו מעוניין בעצירה זו, והעצירה הכפויה היא צורך ההתקדמות הבטוחה, והיה מעדיף שהרמזור יהיה ירוק.

יואל שילה



הערה על מאמרו של הרב אברהם ישעיהו דייין "אם יש להמנע

מלשורר את שירי ר"י נג'ארה" (עמוד קמ"א)

אשמח אם תעבירו להרב אברהם בן דייין את התרשמותי והערכתי למאמרו הנפלא בעניין שירת ר"י נגארה – כי לא רק שבחכמה פתח שערים והעמיק חקר על אודות המעשה מספר החזיונות ואמיתותו, אלא השכיל להעמיד כיסוד איתן לדבריו את הנהגתם של גדולי ישראל. דבר זה אינו מצוי כ"כ אצל החוקרים החכמים בעיניהם, לצערנו. ירבו כמותו בישראל.

בכבוד רב

אביחי שרעבי



הערות על מאמרו של הרב עידוא אלבה "ישוב הסתירה בין מידות

נפח למידות אורך" (עמוד קנ"ז)*

הערה א'

למערכת האוצר

שלום וישע רב

ראשית יישר כח על הקונטרס הנפלא היוצא מידי חודש בחדשו ויש בו מאמרים מרתקים בכל מרחבי ים התורה.

רציתי להתייחס למאמרו של הרב עידוא אלבא שיחי' בנושא השיעורים.

בעמ' קפט כתב לגבי אורך הרגל שהוא חצי אמה ולפי זה רצה את לקבוע גודל שיעור הטפח.

ולכאורה יש משנה מפורשת במס' מדות פ"ב מ"ג ושנים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, ע"כ.

שלחה הוא מקום מדרס כף הרגל ולכאורה לא מסתבר לומר שיהיה השלח בדיוק ככף הרגל שהרי אין אדם מניח רגלו על מדרגה כשהיא דחוקה עד סופה וגם לא כשחלקה הקדמי נמצאת באויר.

(* ראה עוד הערות לעיל עמוד שמ"א.

ואם לפי חשבוננו כף רגלו של אדם ארכה כ 26.5 ס"מ בהכרח שהמדרגה היתה רחבה יותר וא"כ זה מתאים יותר למידה הגדולה.

בבה"ת

יש"י הכהן

תשובת המחבר

כבוד הרב יש"י הכהן

כבודו מעיר על מידת הרגל שכתבתי שהיא חצי אמה ממה שמצינו ששלח של כל מדרגה בבית המקדש היה חצי אמה. אך אלו אינם דברים שחידשתי אלא הם דברי מהרי"ו (סי' עה) שהובאו בפוסקים. ולעצם הענין נלענ"ד שאכן אין כל הכרח להציב את כל הרגל על המדרגה כשעולים, וגם כשמכניסים למדרגה 75 אחוז מהרגל, העליה היא נוחה וטובה, ואולי אף גורם לעליה בכובד ראש ובתשומת לב יתירה, כראוי לבית המקדש. הדבר גם מתאים למבנה כף הרגל, שאינה אחידה אלא יש לה עקב מאחור ואצבעות מתכופפות מלפנים, גם היום מדרגה רגילה היא 30 ס"מ, למרות שיש אנשים רבים שזו גודל כף הרגל שלהם, ויש מקומות בהם שלח המדרגות הוא 25 ס"מ, ואפשר לעלות ולרדת בהם ללא קושי.

בברכה רבה

עידוא אלבה



הערה ב'

לרב עידוא אלבה שליט"א

המאמר מרתק!

הפטנט שמחזיקים את האגודלים זה כנגד זה [בכיוונים הפוכים] כדי למדוד עמם - כתוב כבר בספר קרית אריאל.

מה שכתבת שלא נוח למדוד באמה הנוגעת באמה - הסביר לי הרב זלמן קורן שכשמניחים את האמה על משטח, ולאחריה מניחים את הטפח של היד השנייה, אז קל להעביר את האמה של היד הראשונה מעבר לטפח, ושוב טפח ואמה וטפח ואמה, ובכך מובן מדוע יש אמה של ה' ואמה של ו', ומובן מדוע האמה נקראת 'אמה וטופח'.

האוצר ♦ גיליון כ"ב

יפה שעלית על כך שהסתירה במדידות כבר היתה אצל הרמב"ם, אלא שלא הרגיש בה, אלא שהשתמש בשיעורי הגמרא בלי למדוד את כולם, וכך כתבתי גם אני.

הרעיון של הרב מרגולין שכל דבר משתער כפי מה שהוא, בפשטות כבר מונח בדברי התשב"ץ.

בהצלחה

יואל שילה

תשובת המחבר

לכבוד הרב שילה

שלום וברכה רבה.

ישר כח על החיזוקים וההערה המחכימה, ונלענ"ד להוסיף על פי דבריך כמה דברים.

כתבת בשם הרב קורן שהמדידה באמה של ששה טפחים נעשתה על ידי הנחת היד, וטפח לידה העולה לששה טפחים, וזה פירוש אמה וטפח דיחזקאל.

לענ"ד יש להוסיף ולבאר בזה שהכוונה היא למדוד בשיכול הידים, דהיינו שכשמודדים משמאל לימין מניחים את יד ימין כשהאצבעות כלפי שמאל, ולאחר מכן את טפח היד השמאלית כשהידיים משוכלות ומניחים את הטפח אחרי האמה לצד ימין, וכנראה בחוש שכך אפשר להתקדם במדידה בנוחות אמה אחר אמה, דלפי זה מובן שאמת היד של אדם רגיל משמשת גם למדידה של אמה של חמישה טפחים כפי שהיא, וגם לאמה של ששה טפחים כשמודדים בזה אחר זה, על פי דרך המדידה של אמה וטפח.

ולפי זה ניחא קושית הרש"ש על רש"י בכתובות ה ע"ב, שכתב שאצבע האמה משמשת גם למידת אמת הכלים וגם למידת אמת הבנין, והקשה הרש"ש שהרי שתיהן שוות רק לפי רבי מאיר. ולפי האמור ניחא, שכן גם אמה של ששה וגם אמה של חמישה נמדדות בפועל על ידי אמת היד במציאות. ויתכן שדרך המדידה באמה היתה כך. אנשים היו מודדים בתחילה האם האמה שלהם מתאימה למידת האמה המקובלת מחז"ל לחמישה טפחים, ואם הם היו רואים שהיא אינה מתאימה

בדיוק כי היא ארוכה מעט (כפי שהיום היא מעט יותר גדולה) היו מכופפים אותה מעט בשעת המדידה, וכך במקום למדוד טפח אחרי טפח מניחים אמה וטפח על פי הדרך שביארנו, ומקצרים את מלאכת המדידה בטפחים. ואם הם היו רואים שהאמה שלהם קטנה גם בהוספת טפח היו משערים כמה צריך להוסיף, ומוסיפים כל פעם מה שצריכים, כגון בהחזקת האגודל והאצבע שלידו מעוקמות, שכן באמצעות האצבעות כל אחד יכול לשער לעצמו כמה להוסיף, ועל פי זה היו מודדים את הדברים שמודדים באמה של ששה טפחים.

והארכת בזה בתשובה להערות של הרב עמנואל מולקנדוב, בעז"ה יתפרסמו בגליון האוצר הבא.

בברכה רבה

עידוא אלבה



הערה על "הליכות חיים ממורינו הרב המובהק הגאון החסיד רבי

שריה דבליצקי זצלה"ה" (גיליון כ' עמוד שס"ד)

בקובץ האוצר כ' עמוד שס"ד התבארה הנהגתו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל לומר ד' רפויה בתיבת אחד בקריאת שמע, ושם נכתב בשם הרב אהרן גבאי שליט"א ששמע מפיו כי חזר בו מדבריו בספר יגל יעקב, ושב להורות גם לאחרים לנהוג בד' זו, יעוין שם.

אכן, כעת שמעתי מפי הרב הנזכר כי כפי הנראה טעות נפלה בזה, ומסתבר שכוונת הגאון זצ"ל היתה לומר לו כי חזר בו מדעתו הידועה לומר ד' זו, ולא שחזר מחזרתו, ונמצא דמשנה אחרונה כמו שנכתב ביגל יעקב שם, שאין להורות כך לאחרים. וכן מתפרש בקונטרס והוא באחד, הנדפס בקובץ מוריה תשרי ה'תשע"ט עמוד קל"ו, עיין שם.

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloyoel@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב

e9074716@gmail.com

הרב שמואל ישמח

shmuel6520@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il

הרב טוביה הירשמין

tuvyahirsh@gmail.com

הרב דוד לוי

1036196043@gmail.com