

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט ה'תשע"ט

גיליון כ"ד

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

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימן קס
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר אורח חיים

צורת אות ח' בסת"ם והחומר שעל גבה
הרב עמנואל מולקנדוב

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה - לעומת מצוות אחרות
הרב מתתיהו גבאי

בחוב שמיעת חזרת הש"ץ
הרב יחיאל אומן

בדין בעל קורא עברייך
הרב אפרים כחלון

הבאת ילדים לבית הכנסת בשעת התפילה
הרב יהושע ון-דייק

זמני קידוש והבדלה
הרב שלמה זאב פיק

דין העברה על מצוות בשביל מצוה מן המובחר [מאמר תגובה]
הרב עידוא אלבה

מפתח האוצר

אוצר יורה דעה

ביאור שיטת ר"ת לגבי שקיעת החמה ואם יש לסמוך עליה בדיעבד לעניין הפסק
טהרה קי

הרב דניאל אהוב אדר

ביסוד דין נדר ובעניין איסור חפצא קסט

הרב איתי יצחק שנקר

דין נשים בלימוד ההלכות הנצרכות להן קצח

הרב עמיחי כנרתי

האם הסנדק יושב על כסא אליהו או על כסא אחר רז

הרב חיים פנירי

משמעות השאלה בפדיון הבן - "כמאי בעית טפי, ברוך בוכרך, או ה' סלעים" ריד

הרב אוריאל בנר

אוצר חושן משפט

נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מיגו רל

הרב ראובן חיים קליין

האם מותר לפתוח חנות מכולת חדשה ליד חנות קיימת רמד

הרב יגאל גרוס

לשמש מדובב בכלא [מכתבים] רנז

הרב עידוא אלבה - מחבר ספר אורחותיך למדני

אוצר קדשים

אין עניות במקום עשירות רעד

הרב דוד לוי

מפתח האוצר

איסור הכניסה במנעל - להר הבית או לעזרה? רפב
הרב הראל דביר

אוצר חקר ועיון

אז ישיר משה ובני ישראל רפח
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

בדיני הספיקות המעגליים רצב
הרב חיים אשר ברמן

פירוש 'גן עדן' ו'גיהנם' בדברי חז"ל שכט
הרב אלאור כהן

אוצר הספרים

מילואים והוספות להערות בחידושי הריטב"א - בבא בתרא - הוצאת מוה"ק שמא
הרב יעקב דוד אילן

אוצר התולדות

נטפי חיזוק במוסר ויראת שמים מהמשגיח הגאון רבי דב יפה זצ"ל שעז
הרב יוסף פליסקין

הערות הקוראים שפב

הזהיר בנר כיצד? שפד

בעניין חמורו של אברהם אבינו שפה

דין יין קפוא שפז

כתובת המחברים למשלוח הערות שצה

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וּיְתַהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הַאֲוִצֵּר" גִּילְיוֹן כ"ד - שֶׁבֶט הַתּשַׁע"ט, הַאֲוִצֵּר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



כָּתַב בְּקוֹנְטֵרֶס פְּנִינִים יִקְרִים מֵהַגֵּר"מ צִדְקָה שְׁלִיט"א (עמ' קע): "הַמּוֹחַ הוּא הָרֵאשׁוֹן וְהַגְבוּהַ שֶׁבְּרֵאשׁ הָאָדָם וְאִח"כ הָעֵינִים, הָאוֹזְנִים, הָאֵף וְהַפֶּה. וְזֶה לְלַמְדָּנוּ! שְׂכָל מַעֲשֵׂה הָאָדָם אֲשֶׁר עָשָׂה אוֹתָם וְח'י בָּהֶם אוֹ לְהִיפֹךְ ח"ו, הַכֹּל בְּגִין מַחֲשַׁבּוֹתָיו, וְהָעֵינִים וְהַפֶּה וְכו' נִשְׁמָכִים אַחֲרָיו, וּמִכ"ש שֶׁחֲטָא פֶּגַם הַבְּרִית שׁוֹרְשׁוֹ מֵהַמּוֹחַ (כִּידוּעַ מֵהֶרֶמְב"ן בִּאֲגַרַת הַקּוֹדֶשׁ). וְא"כ חֹבֶה עָלֵינוּ לְקַדֵּשׁ אֶת הַמּוֹחַ בְּפֶרֶט בִּימֵים קְדוּשִׁים אֱלֹהֵי [יְמֵי הַשּׁוֹכְבִּי"ם], וְהוּא ע"י רִיבּוּי בְּגִירְסָא בְּתוֹרָה, בְּמִשְׁנֵיּוֹת וּבִתְהַלִּים, כְּדֵי שֶׁהַמּוֹחַ יִהְיֶה עֶסֶק וְשִׁקּוּעַ בְּתוֹרָה הַקְּדוּשָׁה, וּבְפֶרֶט אִם מֵתַעֲמֵק בְּתוֹס' בְּ"י וְכוּ', בּוֹזֵה מֵתַקֵּן בְּיוֹתֵר אֶת פֶּגַם הַמַּחֲשַׁבָּה. וְיִקְדִּים מִקּוֹדֶם לְלִמּוּד, אִיזוֹה חִיזוּק בְּלִמּוּד הַמוֹסֵר".

וְכֵן מְבֹאֵר בְּדִבְרֵי הָאֲבִי נֹזֵר בְּהַקְדָּמָה לְסִפְרֵי אֲגָלִי טַל, וּז"ל: "תִּיקוֹן הַבְּרִית תְּלוּי בְּיוֹתֵר בְּלִמּוּד הַתּוֹרָה. וּבְיוֹתֵר בְּלִמּוּד הַתּוֹרָה בְּעִיּוֹן. עַפ"י מֵה שֶׁשִּׁמְעָתִי מֵאֲדָמוֹר זצ"ל בְּפ' דְּבָרֵי הַזֹּהַר"ק שֶׁעַל חֲטָא שׁו"ל אֵינוֹ מוֹעִיל תְּשׁוּבָה מִשּׁוּם שֶׁתְּשׁוּבָה הוּא מִלֵּב כְּדֹכְתִּיב וּלְבָבוֹ יִבֵּן וְשָׁב וְגו'. וּפֶגַם שֶׁבְּזֶרַע הוּא בְּמוֹת, וְהָרִי הַקֶּלְקוּל לְמַעַלָּה מִמְּקוֹם הַתִּיקוֹן. וְכֵן מִצָּאֵתִי בְּסִפְרֵי זֶרַע קוֹדֶשׁ. וְע"כ עִיּוֹן הַלֵּכָה שֶׁהוּא בְּמוֹת. וְכ"ש מִי שֶׁמַּחֲדֵשׁ חִדּוּשִׁים הָרִי הַתִּיקוֹן ג"כ בְּמוֹת. וּבְזוֹהַר"ק דְּבָגְלוֹתָא בְּתֵרָאָה אֲתִיקִים בְּהוּ וְיִמְרָרוּ אֶת חֵייהֶם בְּעִבּוּדָה קָשָׁה זֶה קוּשִׁיא, בְּחֹמֶר דָּא ק"ו, וּבְלִבָּנִים דָּא לִיבּוֹן הַלֵּכָה, וּבְכָל עִבּוּדָה בְּשָׂדֶה דָּא בְּרִייתָא, אֶת כָּל עִבּוּדָתָם אֲשֶׁר עֲבָדוּ בָּהֶם בְּפֶרֶךְ דָּא תִיקוֹן. הָרִי כִּמוֹ שֶׁהִיָּה הַתִּיקוֹן בְּמִצְרִים מִפְּגַם הוּצָאָה שׁו"ל כִּידוּעַ ע"י שִׁיעִבּוּד וְעִבּוּדָה גּוֹפְנִית, כ"כ נַעֲשֵׂה הַתִּיקוֹן ע"י יִגִּיעָה וְעִיּוֹן בְּלִמּוּד הַתּוֹרָה וְהַטָּעָם כְּנ"ל מִפְּנֵי שֶׁהַתִּיקוֹן הוּא בְּמוֹחַ" [ע"ע בּוֹזֵה בְּשַׁעֲרֵי הַאֲוִצֵּר גִּילְיוֹן יב].

וידועים דברי חז"ל בגמ' מנחות (ק.): "אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם", ועוד יותר אמרו (ראש השנה יח.): "לכן נשבעת לביית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה".

ובפרט בכתיבת החידושים ופרסומם לרבים הרי זה כפרה מעליא, וכמ"ש מרן החיד"א (בס' ברית עולם על ספר חסידים סי' תקל) בשם ס' חשוב לב אריה, משם רז"ל: "בזמן שבית המקדש קיים כשאדם מקריב קרבן מתכפר לו, [ובזמנה"ז] כשאדם כותב בספר מה שלומד איזה חידוש. הכתיבה זו היא עולה לו במקום קרבן". עי"ש באורך.



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.

ובעמדנו בסיום השנה השניה להופעת ירחון האוצר, נעתיר בתפילה: יהי 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.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך – סימן קס ◆

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]

סימן קס

סימן קס

הרמב"ם [ביכורים פ"ד הלי"ב] פסק כת"ק (דברכות מ', א', [ביכורים פ"א מ"ו]¹) והקשו עליו דהא שם מוקי ר' נחמן בר יצחק סתמא דמתני' דברכות מ' א' כר' יהודה א"כ הלכה כר' יהודה, ויותר ששם פסק כמתני' דשם, עי' פ"ח מברכות הלי"י², וע' תוס' ברכות מ', א' [ד"ה רבי]³.

והנה אמ"ו הגנ"י כתב לתרץ דבריו בחידושי משניות [משנת ר' בנימין] וצריך אני להעתיק כל דבריו, וז"ל (פ"ד) [בפ"ז] דכלאים משנה ה' אות כ"ה, השיג רבינו [הרעק"א] על ההפלאה בכתובות פ', א', על תוד"ה אכלה שכתב בפשיטות, דהזורע כלאים בשביעית דאף עצים מותרים, דאישתמיטתיה הר"ש דהכא, שכתב בהדיא, דהגפנים נאסרו אם הוסיף מאתים שאין הזמורות הפקר, עכ"ל. הנה לכאורה תסוב ראיית ההפלאה קושיא ע"ד הר"ש, שהוכיח להתיר גם העצים, דאל"כ יאסרו גם הפירות מפני שהם יונקים מהעצים האסורין בהנאה מפני איסור כלאים [פי' דנהי הענבים אינם יכולין להאסר מפני הזריעה שזרע הכרם, מפני שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ יאסרו הענבים ממה שגדלים הענבים ויונקים מאסורי הנאה של עצים]. ונלפע"ד דתליא בפלוגתא דבין ת"ק ור' יהודה בברכות מ', א', גבי בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, דאיתא שם מאן תנא דעיקר אילן ארעא ר' יהודה היא דס"ל נקצץ האילן מביא וקורא, ולכן לא נאסרו הפירות ממה שיונקים מאילן האיסור כיון דעיקר אילן ארעא הוא ולא מאילן ינקי הפירות,

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

1. דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא רבי יהודה אומר מביא וקורא.
2. עי' בכס"מ שם שיש שגרסו שם דאף בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה לא יצא, ויעו"ש עוד ביישוב גירסתנו עם ד' הרמב"ם בהל' בכורים.
3. שכ' דנראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה.

ות"ק ס"ל נקצץ אילן אינו קורא, לדידיה היה ראוי לאסור הפירות מפני שהם גדו(ו)לים באיסור שיונקין מהאילן, ולפ"ז א"ש [ש]הר"ש פי' לפי ההלכה כר' יהודה דעיקר אילן ארעא הוא, וא"כ יצא כשבירך בפה"א על פירות האילן, ואם נקצץ מביא וקורא, ולכן י"ל דהזמורות אסורין מפני כלאי הכרם בשביעית, מפני שהם אינם הפקר, והפירות מותרים, ואין לאסור הפירות מפני שהם יונקים מהזמורות שהרי עיקר אילן ארעא הוא, אבל ההפלאה פירש כן בד' רב יהודה בכתובות שם, דאמר אכלה כלאים ושביעית ה"ז חזקה ומשמע דקאי כלאים בשביעית וקמ"ל רבותא דאף העצים אינם נאסרים בשביעית משום כלאים, שאינם נאסרים [ב]כלאים אלא אגב הפרי, ולזה הביא ראה, תדע דכיון דהפירות מותרין אף שגדלים מן העצים ש"מ דגם העצים מותרים, [ו]עכצ"ל דרב יהודה ס"ל דלא אמרינן עיקר אילן ארעא הוא כת"ק דבכורים דס"ל דכשנקצץ האילן אינו קורא, ולכן קשיא ליה ממשנה דהכא דזורע כרמו בשביעית אמאי אינו אסור הפירות מפני שהם יונקים מהאילן, ועכצ"ל דהיכא דאין הפירות נאסרין גם העצים מותרין, והטעם משום שאינם נאסרים בכלאים אלא אגב הפרי, וזהו דקמ"ל רב יהודה [האי חידושא], וכ"ז לא מוכח ממשנה דהכא, רק אי נימא דלאו עיקר אילן ארעא הוא, אבל לדידן דקיי"ל דעיקר אילן ארעא הוא ליתא להאי חידושא כלל, וי"ל דהזמורות אסורות והפירות מותרין כדעת הר"ש, ובדברינו שיישבנו דברי ההפלאה, דקאי בשיטת הת"ק דס"ל בנקצץ האילן מביא ואינו קורא, ניחא שהביא ראה מהרמב"ם שפסק סתם דהזורע בשביעית לא קידש, משמע אפילו העצים מותרין, היינו דרמב"ם לשיטתיה דפסק [ב]פ"ד מבכורים הי"א וכן בפי' המשניות בבכורים פ"א מ"ו כת"ק ואזיל לשיטתו כנ"ל.

ובזה יתיישב לנו מה שנתקשו נו"כ הרמב"ם איך פסק כת"ק, הא בברכות שם מוקי [ר' נחמן בר יצחק] סתמא דמתני' [דתנן שם בירך על פירות האילן בפה"א יצא] כר' יהודה [אלמא דהלכה כר"י דסתם לן תנא כוותיה], וכיון שפסק שם [הרמב"ם] שיצא, איך פסק כאן כת"ק דמביא ואינו קורא, ועי' תוס' ברכות מ', א', ד"ה ר"י, ולפי דרכינו בכוונת ההפלאה [ניחא], דהנה ההפלאה כתב עוד ראה דהזורע כלאים בשביעית דאף העצים מותרין ממשנה דהכא [מה שכתוב שם בהפלאה וכן משמעות המשנה בשביעית [הוא ט"ס ו]צ"ל בכלאים ...] [והוא] מדסתמה המשנה וקתני דאמר ר"ע אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא חילק כלל לפרש דהזמורות אסורין ש"מ דמותרין,

דאל"כ הו"ל לפרש דדוקא הפירות מותרין שנה זו אבל אסור עוד לקיים הכרם דהרי הגפנים נאסרו, ואין לומר דנלמד דהזמורות אסורין מדקאמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הא זמורות שהוא שלו [ממילא] משמע שאוסר, דזה אינו דלאו כו"ע דינא גמירי דידעי שהזמורות שלו וה"ל לפרש דהגפנים אסורין בהדיא כדי שלא יכשלו באיסור כלאי הכרם, אע"כ מדקאמר סתם דאף הזמורות מותרים וא"כ צ"ל ע"כ דלאו עיקר אילן ארעא הוא ס"ל לר"ע וא"כ יובן מלשונו דהזמורות מותרין דאל"כ גם הפירות אסורין כנ"ל, מש"ה פסק דלא כסוגיא דברכות משום דמשמע דר"ע ס"ל כת"ק ודו"ק.

וביתר ביאור (לכאורה) [י"ל] מדקתני מעשה באחד שזרע כרמו בשביעית, לראיה על המסכך גפנו על תבואתו של חברו משמע דבחד גוונא הוו תרוייהו, דכמו במסכך גפנו למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם הזמורות מותרין דברי הכל [ה"ה נמי] בשביעית מדסידר רבי סמוכין זל"ז, וא"א לומר שיהא הזמורות מותרין בלתי אם נאמר דקיי"ל דלא עיקר אילן ארעא הוא, ומהכא דייק רבי דסמכינהו [להדדי], מדשרי ר"ע הפירות עכ"פ מטעם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ע"כ גם הזמורות שרי, דאל"כ הרי יונקין הפירות מזמורות, והיינו דווקא אם נאמר דהלכה כת"ק בבכורים, שפיר מדייק רבי לסמוך הני תרי דיני להדדי, להורות דגם הזמורות שרי מדברי ר"ע דשרי הפירות, ומזה מוכרח דגם הזמורות שרי, לסברת הת"ק אבל אם נימא כר"י אז אין לדייק מר"ע דהזמורות שרי דהא לא אמר רק דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו דוקא, וגם מרב יהודה דכתובות דס"ל דכלאים בשביעית ה"ז חזקה אם אכל העצים כפירוש ההפלאה מוכח דס"ל כת"ק.

וזהו טעמו של הרמב"ם דפסק כת"ק, ומה שתירצו התוס' דהזמורות לא הוסיפו מאתיים לא ס"ל להרמב"ם דסתמא קתני ודו"ק, כ"ז לשון אמ"ו הגנ"י⁴.

ודע דמהמשנה הנזכר דס"ל לר"ע דכלאים בשביעית מותר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ק"ל מאוד במכות כ"א, ב', דס"ל שם דהמשנה אתיא כר"ע דס"ל דהמחפה בכלאים לוקה והא כר"ע לא אתיא דר"ע ס"ל דכלאים בשביעית מותר ובמשנה שם תנן דלוקה אכלאים ושביעית [ולפ"ד הגאון רע"א הנ"ל דאין הזמורות

4. ובמשנת ר' בנימין לפנינו, מופיע בקצת שינויי לשון, והוספנו חלקם למעלה בתוך דבריו. ועיי"ש עוד מהדורה בתרא לדברים אלו.

העיקר א"ש ודו"ק] ונ"ל בס"ד ליישב, דעוד קשה לי על מאן דס"ל במ"ק ג', א', דחורש בשביעית אינו לוקה ובהדיא תנן שם דלוקה, ושוב מצאתי זה במהרש"א על רש"י [מכות שם] וכתב דלס"ד חייב משום זורע ובדברי ר' יוחנן שם פירש"י משום חורש, ולפ"ז א"ש דלא מיירי כלל בזורע כשרוצה לאוקמי כר"ע אלא בחורש, וע' תוס' מו"ק [ג' ב' ד"ה שהרי] דכתבו לחד תירוצא דר"ע ס"ל חורש בכלאים לוקה, א"כ א"ש דזהו שאמר ר"ל לר' יוחנן אי לאו דקילסך גברא רבה ר"ל דר' יוחנן לשיטתו דס"ל דאינו לוקה [ומפני כן פ' כן הרמב"ם רפ"א משמיטה] לכן מוקי מתני' במחפה ולא כר"ע במקיים ואי נוקים כר"ע צ"ל כתי' התו' במ"ק דר"ע ס"ל דלוקה ודו"ק ומאוד קצרת.



אוצר אורח חיים

צורת אורח חיים בסת"ם והחוסר שעל גבה ♦ מצוה להיות מעשרה
ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות ♦ בחיוב שמיעת חזרת
הש"ץ ♦ בדין בעל קורא עבריין ♦ הבאת ילדים לבית הכנסת בשעת
התפילה ♦ זמני קידוש והבדלה ♦ דין העברה על מצוות בשביל מצוה
מן המובחר

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

צורת אות ח' בסת"ם והחומר שעל גבה

איתא במנחות כ"ט ע"ב: "אמר רב אשי חזינה להו לספרי דוקני דחטרי להו לגגיה דח"ת וכו' כלומר חי הוא ברומו של עולם" ע"ש, ופרש"י לגגו של חית עושין למעלה כעין חוטר כזה וכו' ע"ש. התוס' שם בד"ה דחטריה וכן הטור בסי' ל"ו ועוד ראשונים כתבו בשם רש"י שהגביה רגל שמאל של ח' עד למעלה ע"ש, ולפנינו ברש"י לא כתב 'בצדה השמאלי'. אולם, כנראה שכשרש"י צייר צורת החית כפי שכתב 'כזה' עשאה עם חוטר בצד שמאל ולכן כתבו כן הראשונים בשמו.

ולגבי עצם הדין. כדברי רש"י כתב ר' גרשום המובא בשטמ"ק (מהדורת הרב אילן) וז"ל: "שזוקפין כמעט לגגיה של חית כמקל" ע"כ. והאו"ז בסי' תקמ"ט כתב שכפרש"י כ"פ ר' אליקים וכ"פ הערוך. ולשון הערוך ערך חטר ב' זוקפין מעט מעט לגגו של ח' כמקל ע"ש, וזה כלשון ר' גרשום הנ"ל. והגמ"י בספ"א מהלכות תפילין כתב שבערוך משמע כפירוש ר"ת ע"ש, אולם דבריו צ"ע דהא הערוך כתב כמין מקל, ור"ת מפרש לשון חטוטר - ע"י לקמן, והערוך הביא לקמיה בערך חטר ג' ענין חטוטר, ומבואר שמחלק ביניהם, וכאן הוא לשון מקל, כפירש"י. והעיקר בדעת הערוך וסיעתו כפירוש האו"ז, שהוא כרש"י. והרי"ד בפסקיו שם ג"כ דעתו כרש"י, שכתב זוקפים העוקץ של ח' ע"ש, וכ"כ נכדו הריא"ז בהלכות ס"ת, וז"ל: "הסופרים הדייקנין חוטרין גגו שלחית שעושין כמין חוטר זקוף בראשו" ע"ש.

ויש ראשונים שכתבו שהוא חוטר, אלא שהוא באמצע ולא בסוף הגג. כ"כ המאירי בקרי"ס (מאמר שני חלק א'), וז"ל: "ומפרשים בה בענין דחטרי לה שעושין תג אחד בחית כמין חוטר וזהו שקורין לה גג שהיא באמצע הגג ואלו היה בא' מראשי הגג היה קורא לה תגא וכו' ויש מפרשים שעושין בה כגון חטוטר" וכו' ע"ש. ומבואר בדבריו שמחלוקת ר"ת ורש"י היא האם זה חטוטר או תג, אבל

לא היכן נמצא החוטרא. וכן תר"י בפירושו לברכות רפ"ב כתב שעושין כמו תג למעלה באמצע הגג, עי"ש.

לעומת זאת, ר"ת המובא בתוס' במנחות שם כתב לפרש באמצע גגו של חית גבוה מעט כמו חטרתא דגמלא דבאמצע עי"ש. ורבים מהראשונים הביאו את דבריו יחד עם דברי רש"י, אלא שחלקם לא הכריעו במחלוקת כדעת מ', וחלקם כתבו שיר"ש יחמיר כדעת שניהם. הב"י בסי' ל"ו הזכיר את דעת סה"ת, מרדכי, הגמ"י ורא"ש. ויש להוסיף יראים במצות תפילין (סי' ט"ז במהדורה הישנה), או"ז (סי' תקמ"ט), סמ"ק (מצוה קנ"ג), המנהיג (בהלכות תפילין) ועוד.

אלא שנראה שנחלקו הראשונים בביאור דעת ר"ת. בתיקון תפילין שהביא הב"י כתב להדיא שהח' תהיה כמו שני זיינין רחוקים זו מזו כעובי קולמוס ומחוברים בגג גבוה יחדיו וכו' עי"ש, וכן מתבאר מדברי מהרי"ל בתשובה (סי' קל"ז) גבי חוטרא דחית שאין נוגעין זה בזה [וכמו שהביא שם שדבריו עפ"י תקון תפילין הנ"ל], שהביא הב"י בסוף הסימן בשם מצאתי כתוב, עי"ש. כדבריו כתב גם בספר מקנה אברהם (דבלמש, ונציה רפ"ג) בריש הספר וז"ל: "יעשה חטוטרת לגגה של חית לפי ר"ת, אבל לפי רש"י יעשה גגה ישרה ועל גגה תג זקוף וכו' לצאת ידי שניהם יש לעשות שני זיינין עם חטוטרת וגם מקל זקוף" וכו' עי"ש. ומבואר מדבריהם שלדעת ר"ת החטוטרת היא במקום הגג הישר ולא תוספת עליו. ובאמת שבשו"ת מהרי"ק החדשים (סי' ל"ב) עמד בזה להדיא וכתב ב' צדדים וז"ל: "ופשיטא דלישנא דקאמר דחטריה לגגיה דחית לא משמע שבא למעט האות כלל, ויותר היה ראוי לומר שבא לרבות מלמעט, ואפילו נימא שלא בא לרבות כדמשמע קצת מתוך לשון הפוסקים וכן המנהג שלא לעבות האות רק לחטרה באמצע גגה כעין חטוטרת הגמל - מ"מ פשיטא שאותה חטוטרת לכל הפחות צריך לעשותה כפי עובי שאר האותיות ולא לעשותה כעין קורי עכביש" וכו' עי"ש. ומבואר שמנהג העולם כדעת התקון תפילין הנ"ל שלא בא לרבות אלא להחליף הגג בחטוטרת, אע"פ שבסברא היה נראה לו לא כן. ובאמת זה הוא מנהג הסופרים בדורות האחרונים העושים כדעת ר"ת - כדעת התקון תפילין וסיעתו הנ"ל.

אולם, נראה שאדרבה דעת רוב הראשונים בהבנת ר"ת אינה כן, אלא כפי שהבין מתחלה המהרי"ק, שעושים האות כרש"י אלא שמוסיפים באמצע כמין

חטוטר על גג, ולא במקומו. הנה המרדכי במנחות סי' תתקנ"ג כתב בשם ר"ת כעין חטרת גמל באמצע גגה 'קבוצת דיו' עי"ש. וכבר דייקו לנכון בשו"ת לב שלמה (לר"ש הלוי סאלוניקי תקס"ח, והובאה תשובתו גם ביד אהרן מהדורא בתרא בהגהות בית יוסף בסי' ל"ו) סי' ב' ובספר אמרי שפר בכלל ה' (דף י"ח) דס"ל בדעת ר"ת שהח' היא כרש"י ממש אלא שמוסיפים על גבה באמצע האות קבוצת דיו כחטוטר הגמל. ועוד ראייה לזה מדברי המרדכי, שכתב וז"ל: "והיה אומר ר"ת לעשות שניהם מקל בראשה דרך כתיבתה [כרש"י] וגם כדפירש באמצעתיה [כר"ת], וגם לא מיפסיל בהכי אפילו אינה נעשית בדרך כתיבה כיון דקרי ליה תינוק לא טיפש ולא חכים" ע"כ. וכונתו היא שאם לא עשו כלל חוטרא, אפילו חוטרא דרש"י שהיא בדרך הכתיבה [וכ"ש חוטרא דר"ת], לא מיפסיל משום שתינוק דלא חכים ולא טיפש קוראה חית. ואם כדברי התיקון תפילין וסיעתו – ודאי שללא החוטרא הוי כשני זיינין ולא כחית, וע"כ דס"ל שהחוטרא דר"ת מוסיף ולא מחליף את הגג. וכן דייק לנכון בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' ר"ה אות ו') מדברי הגמ"י הנ"ל, שכתב שבערוך משמע כפירוש ר"ת, מדכתב וזקפין מעט לגגו של חית כמקל, ומזה משמע שא"צ כלל שיהיה חלול עי"ש. וכונתו ברורה, דהא הערוך שכתב כמקל וכן רש"י שכתב כן, ודאי שאין כונתם שעושים חלל במקום המקל אלא הוא בנוסף לגוף האות, אלא שהגמ"י דייק מזה שהערוך לא כתב שעושים זאת בצד שמאל – שהוא באמצע, וכדעת ר"ת [אע"פ שלעיל כתבנו שהעיקר שלא כדבריו בדעת הערוך], ומבואר שהבין בדברי ר"ת שהוא בנוסף לאות. ועוד הוסיף הצ"צ שגם מלשון חטוטר גמל משמע כן, שהרי היא אינה חלולה, עי"ש.

אלא שכתבו הצ"צ ועוד אחרונים שמדברי התוס' במנחות כ"ט ע"ב, בראייתם לר"ת מהגמ' בשבת ק"ד ע"ב, נראה שהגג חלול, והוא שהתוס' הביאו ראייה מהא דאיתא נטלו לגגו של חית ועשאו ב' זיינין משמע דלא כרש"י. והבינו האחרונים שכונתם היא שהגג היא החטוטר, ולפ"ז אתי שפיר, משא"כ לרש"י. אולם, אין הבנה זו נכונה, ואדרבה מזה מתבאר ההיפך. דהנה מקור דברי ר"ת הוא בהלכות ס"ת שלו, שנדפס במחזור ויטרי (סי' תקי"ז), ושם בעמ' 655 כתב: "ורבינו זקיני פירש כעין מקל, ואין נראין דבריו, חדא דגגו משמע האמצע כדאמרין בהבונה כגון שנטלו לגגו דח' וכו', ועוד תגא דחית הו"ל למקריה כדאמרין בהבונה התם כגון שנטלו לתגיה דד' וכו'" עי"ש. וכ"כ האו"ז, סה"ת, המנהיג ועוד בהביאם את

דברי ר"ת, ומבואר למדייק היטב בדבריהם שכל מה שהוקשה לר"ת על רש"י הוא שאין סוף האות נקראת גג אלא אמצע האות, וכשאמרה הגמ' נטלו לגגו של חית הכונה היא לאמצע האות ממש, וכיון שאמצע האות נקראת חית – אותה חוטרם. אלא שהוסיף ר"ת שאין חטריה לשון חוטר אלא לשון חטורת, ולכן כתב המרדכי שצריך קבוצת דיו כמו חטורת הגמל, אבל אין זכר לזה שהחטורת היא נקראת גג האות, אלא אדרבה ממשמעות הגמ' משמע דחטריה 'לגגיה' דחית, כלומר שיש לה גג ואותו חוטרם, וכן נטלו 'לגגו' של חית ולא 'לחוטרתו' של חית. ועי' בשו"ת לב שלמה (שם) שעמד בדיוקים אלו וכתב שמשמע יותר כדעת המרדכי הנ"ל, ולסברת החולקים צריך לידחק בגמ' טובא, עי"ש.

ובאמת שבפשט דברי הגמ' בשבת מפורש ברשב"א ותלמידיו שגג האות זה גופה של אות, ולא החטורת. וז"ל הרשב"א שם: "וכן צריך להיות שני חטורות לחית בגגה [ויש שם ציורים אלא שאינם מדויקים] ותדע מדתנן בפרקין נתכוון לכתוב חית וכתב שני זיינין, ותניא נמי בגמרא כגון שנטלו לגג של חית ועשאו שני זיינין דאלמא לשני ראשי הגג יש כמין חטורות כצורת הזיין" ע"כ. וכ"כ הריטב"א שם, וז"ל: "וצריך שיבלוט גגו של חית לכל אחד מן הצדדים מכנגד רגליו שאם בא לגרור בנתים יהא נראה כשתי זיינין, וכדאמרינן לקמן נטלו לגגו של חית ועשאו שתי זיינין" ע"כ. וזו גם כונת הר"ן, שכתב: "וצריך ג"כ לעשות שני ראשין לגג החית ולא סגי בראש אחד בלבד וראיה לדבר וכו' דאלמא שני ראשין יש לו לגגו של חית" עי"ש. וכונתו היא כמו שמתבאר מדברי הרשב"א והריטב"א [ודלא כמו שמצויר בש"ס שלנו], שצריך שיבלוט הגג מב' הצדדים ולא מיירי כלל בחטורת, וכ"כ מהר"ם הלוי בשו"ת דרכי נועם (סי' א') בדעת הר"ן עי"ש. ואם כי הם לא הזכירו את ענין החוטרא הנזכרת בגמ' במנחות מה טיבה והיכן עושים אותה – מ"מ תסגי לן בהא דסבירא להו שהח' גג ישר ומלא ואינו חלוק באמצע, ולענין החוטרא אפשר שיסברו כרש"י ואפשר כר"ת.

ולעצם ראיית הרשב"א וסיעתו הנ"ל מהגמ' בשבת שצריך שיבלוט גגו של חית וכו' – המרדכי בהלק"ט הביא כן בשם ר"י, ודחה וז"ל: "ועוד יש לדקדק מההיא דשקליה לגגו דחית ועשאו שני זיינין דצורת החית אינה עגולה מן הצדדין אלא תגין תגין אית לה מכאן ומכאן כמו זיין לצד ימין לגגה ואז לכאורה כי שקלת

אמצע הגג נשארו שני זיינין, ואומר ר"י נהי דאין צורתה כך מ"מ לא מיפסלא בהכי וזימנין דמתרמי דעבד הכי ואיכא שני זיינין" ע"כ. ומבואר מדבריו שאדרבה עיקר צורת החית אין לה תגין מכאן ומכאן, אלא שאם עשאה כך לא מיפסלא, ובוזה מיירי הגמ'.

א"כ נמצא שיש כמה מחלוקות בענין חוטרא דחית. חדא האם הוא באמצע או בסוף האות, ואידך האם זה מקל או חטוטר, ועוד האם החטוטר היא במקום הגג או בנוסף לגג. ומחלוקת נוספת, עליה לא דיברו רש"י ור"ת כלל אלא הרשב"א וסיעתו נחלקו בעניין זה עם הר"י והמרדכי, האם לכתחלה צריך שיבלטו ב' הראשים של הח' או שאין זה לכתחלה.

והנה הב"י בס' ל"ו הביא בשם מצאתי כתוב (והוא בתשובת מהרי"ל סי' קל"ז) וז"ל: "ואין התינוקות מורגלים באלו דאפילו המוכשר כתיקונו קורין לו שני זיינין עי"ש. וכך בדקתי אני שהתינוקות קורין לחית דס"ת דידן שני זיינין, אלא שמהרי"ל כתב שאין ראיה מהתינוק דהא אינו מורגל בצורה זו ולכן ודאי שאין לפסול" עי"ש. אולם, להאמור יש לעיין בזה טובא, דהא לדעת רש"י וכן שא"ר בדעת ר"ת – אכן אין זו צורת חית, ולפי דעתם באמת כיון שהתינוק קורא ב' זיינין יש לפסול אות זו בצורה כזו, ורק לפי הבנת התיקון תפילין ומהרי"ל וסיעתם שזוהי צורת האות – אין לפסול, אבל לדעת רוב הראשונים נראה שחית דידן אינה כשרה. וכן מתבאר להדיא מדברי המרדכי שהביא הב"י שהעתקנו לעיל, שאות ח' כשרה רק אם התינוק קוראה, ולא אומרים שהתינוק אינו רגיל לקרוא אות ח', וזהו כנ"ל.

ולענין מעשה. הנה האשכנזים נוהגים כדעת התקון תפילין וסיעתו לעשות חטוטר ללא גג במקומה, ובנוסף לזה מקל, לחוש גם לרש"י. והספרדים, כפי שהביא המו"ק (בצורת האותיות לספרדים בס' ל"ו), נהגו לעשות כרש"י: רו, או – דו. ובאמת שהמעין בס"ת הקדמונים מלפני כאלף שנה עד לפני כ-400 שנה בערך [עי' בסו"ס פתשגן הכתב ובסו"ס מסורת צורת האותיות ובסו"ס ילקוט כתרי אותיות] יראה שכולם עשו ללא חטוטר באמצע אלא גג ישר ותו לא^א, ורק

א). ובחלקם אף לא עשו חטוטר כלל, ובאמת שאין החטוטר מעכבת, דאמנם המ"ב והקול יעקב בצורת אות ח' הביאו שהפמ"ג מסתפק אם זה מעכב, אולם רוב האחרונים ס"ל להכשיר כדמשמע מדברי מהר"י אבוהב שהביא הב"י בסוף הסימן [בשם מצאתי כתוב]. ובאמת שכן מפורש במאירי בקרי"ס מאמר ב' חלק א' שהביא הפירושים בענין חוטרא דחית שכן עושים ספרי דוקני וכתב ואלו נפסלו בכך למה

בדורות האחרונים שינו הספרדים לעשות כדעת התקון תפלין, וכמ"ש הקול יעקב שכך נוהגים בבגדאד, וכן כתב הוא עצמו בספר תורה שלו, וכן נוהגים הספרדים כיום. ועי' בספר שלטי הגבורים לר' אברהם הרופא (דף קע"ד ע"א) שכתב שפשט המנהג לעשותה לפעמים עם חטוטרת ולפעמים בלי חטוטרת, והסופר ר' מאיר מפאדובה היה כותב אותה בספריו בלי חטוטרת חוץ מהחית של וחרה אף ה' וכו' והסופר ר' יהוסף זרקא היה עושה כל החיתין עם חטוטרת בספרים שלו עי"ש. אולם, לפי האמור אדרבה עדיף שלא לנהוג כן, דהא גם בדעת ר"ת רוב הראשונים ס"ל שעכ"פ צריך שהגג יהיה מלא ועליו להוסיף חטוטרת, ולא לגרוע מהגג. ועוד שכתב מהרי"ק שצריך שהחטוטרת תהיה לפחות כעובי האות, ולא הכל מקפידים עי"ז [בעיקר בחטוטרת השמאלית עפ"י דעת הגר"ז בשם המקובלים – עי' קול יעקב]. ועוד שכל הקדמונים לא עשו כלל כר"ת אלא כרש"י, ועשו מקל קטן, אלא שחלקם עשו בסוף האות ממש וחלקם קרוב לסוף האות, וחלקם עשו תג באמצע, ונראה שדבר זה אינו מעכב היכן לעשותו ועדיף לעשותו בסוף האות או קרוב לסופו. ובעיקר לפי מה שכתבנו להעיר, שנראה שלדעת שא"ר חית דתיקון סופרים ומהרי"ל פסולה.

וכן עדיף לעשות כצורת דו [מה שנקרא בלשון הסופרים ח' דרש"י עם יציאה משני הצדדים] שאם יגרור באמצע יהיה שני זיינין, אף שגם זה אינו מעכב, וכן בספרים הישנים הנ"ל לא הקפידו בזה, אלא עשו אפילו באותו ספר פעם כך ופעם כך, וס"ל כדעת ר"י המובא במרדכי הנ"ל, אלא שעדיף טפי לעשות כדעת הרשב"א וסיעתו שיבלוט מב' הצדדים כיון שכך כשר אליבא דכו"ע.

לסיכום. לספרדים יש לכתוב אות ח' כרש"י כמנהג הקדום ולא כמנהג המאוחר שעושים אותה כשני זיינין, שיש בזה חשש לכשרות האות לדעת רוב הראשונים.



היה מיחסם לספרי דווקני אלא ודאי לא נפסלו עי"ש. וכ"כ להדיא הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' נ"א) וז"ל: "ואין לומר שבחטוטרת גגה דחית יפסל ס"ת שא"כ לא תמצא ספר כשר שהרי לא נהגו כלל בשום חטרה לא כזה ולא כזה, ועוד דלספרי דוקאני היא ולא לעכובא" עי"ש.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות

בס"ד, חשוון תשע"ט.

אורך ימים ושנות חיים למעלת כבודו יד"נ הרה"ג המפורסם רבי גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך.
ע"ד חקירותיך בענייני עשרה ראשונים.



א.

י' ראשונים או ליכנס לביה"כ בציצית ותפילין

ברכות מ"ז ע"ב: "וא"ר יהושע בן לוי, לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי
שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפי' מאה באים אחריו קיבל עליו שכר
כולם, שכר כולם ס"ד, אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולן" עי"ש. והבן איש חי,
בספרו בן יהוידע (ברכות שם), עמד על השאלה מה בא ריב"ל לרבות בתיבת לעולם
דנקט, וכתב בתירוץ ב', א"נ דאפי' אם עי"ז בטל ממצוה אחרת שהיא לבישת
ציצית ותפילין בבית בכדי שיכנס לביהכ"נ בציצית ותפילין, ויאמר פסוק ואני ברוב
חסדך, כנזכר בזוה"ק, ואם ישכים לא יוכל לקיימה, אפ"ה ישכים להיות מי'
ראשונים יעו"ש. הרי שס"ל להבא"ח במאי דאמר ריב"ל לעולם ישכים אדם
לביהכנ"ס, דאע"פ שיפסיד מעלת ליכנס לביהכנ"ס מעוטף בטו"ת, וכדאיתא
בזוה"ק, אפ"ה עדיף מעלת עשרה ראשונים מהך הידור ליכנס מעוטף בטו"ת, וזהו
דקאמר ריב"ל לעולם.

אולם, בבא"ח (שנ"ר פר' וירא ס"ה) כתב: "בזוה"ק הפליג מאד בשבח המגיע
ליוצא מביתו מעוטף בציצית ומוכתר בתפילין והולך לביהכנ"ס", והוסיף הבא"ח:

האוצר ♦ גיליון כ"ד

"ומצוה זו קודמת למצות עשרה ראשונים" ע"ש. הרי שנקט הבא"ח, דלא כמש"כ איהו בבן יהוידע, שמעלת י' ראשונים עדיף על מעלת ליכנס מעוטף בטלית. וכבר עמד בסתירה זו בקובץ זכור לאברהם (תשנ"א עמ' של"ב) יעו"ש, והניף ידו בס' ויען שמואל (חי"ז עמ' תשכ"ז). ובשו"ת שערי יושר להגה"ח רבי אשר חנניה זצ"ל (ח"ג או"ח ס' כ"ו) במכתבו למעלת כבודו בזה, כתב שודאי הבא"ח בבן יהוידע לא כתב להלכה שעדיף י' ראשונים ממעלת להיות מעוטף בטו"ת, ובספרו בא"ח כתב דבריו להלכה עי"ש.

ואמנם בשו"ת חקל יצחק (ס"ה) מסיק שמעלת י' ראשונים עדיף ממעלת ליכנס בטו"ת עי"ש, וכן בס' הליכות שלמה (תפילה פ"ד הערה 3), בשם הגרש"ז זצ"ל, כתבו דעדיף מעלת י' ראשונים שהוא מגמ"א.

אכן, אם נימא שמעלת ליכנס מעוטף בטו"ת לביהכנ"ס עדיף ממעלת י' ראשונים, מה בא ריב"ל בתיבת לעולם ישכים? ובשו"ע (או"ח ס' צ' ס' י"ד) כתב: "ישכים אדם לביהכנ"ס כדי שימנה עם הי' ראשונים", והשמיט הא דאריב"ל "לעולם" ישכים, ובשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס"ג) כתב דס"ל לשו"ע דליכא נפק"מ לדינא בתיבת לעולם עי"ש, ולמש"כ הבא"ח בבן יהוידע דקמ"ל בתיבת לעולם דעדיף י' ראשונים ממעלת ליכנס בטו"ת לביהכנ"ס, י"ל שס"ל לשו"ע שעדיף מעלת ליכנס מעוטף בטו"ת לביהכנ"ס מי' ראשונים, ולהכי השמיט את תיבת "לעולם" בשו"ע. ועי' עוד בזה בס' ארצות החיים (ס' כ"ה ס"ק י"ח), ובס' כף החיים [פלאג'י] (ס"י אות כ"ה) ובארוכה בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' רל"א) יעו"ש.



א). וע"ע בשאלה זו בשו"ת קציני ארץ (ס"ג), ישכיל עבדי (ח"ה ס"ד), שו"ת דברי שלום למוח"ז זצ"ל (ח"ה הערות והנהגות ס"ו), וישב הים (ח"ג ס"ד), ברכת ראובן שלמה (ח"א ס' כ"ב, בתשובה למעלת כבודו), מנחת אשר (ח"ג ס"ג או"ג), באר שרים (ח"ז, בתשובה למעלת כבודו), שו"ת בירורי חיים (ח"ב ס"ה, בתשובה למעלת כבודו), אבני דרך (ח"ג ס' ל"ב), וע"ע בס' גם אני אודך תשובות הגר"ח ש"ס סגל (חלק א' סימן י"ב), דברי בניהו (חי"ד ס"ג), אהלי שמעון (תפילה ס"ז אות ח'), אבני ישפה (תפילה פ"ז ס' כ"ח), ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' רע"ט), דבר משולם (ח"א ס' קס"ד אות י').

ושאלתי להגר"ח קנייבסקי שליט"א מאי עדיף מעלת י' ראשונים או ליכנס מעוטף בטו"ת לביהכנ"ס, וכתב לי מעוטף. ועיין מה שהשיב מרן בזה בס' דעת נוטה (תפילין תשו' מ"ו נ') ובס' אשיחה (ח"ב עמ' רס"ו), ובס' תשו' הגר"ח (ח"ב עמ' תקס"ז) עי"ש.

ב.

י' ראשונים או ברוב עם

ובאופן אפ"ל בכ"ז מה קמ"ל בתיבת "לעולם" ישכים וכו' דקאמר ריב"ל, דהנה בס' דעת נוטה למרן רשכבה"ג הגר"ח קנייבסקי (ח"א תשו' ע"ט) נשאל, אם יש לאדם מנין שיש בו רוב עם, ויש מנין שאין בו רוב עם אבל יכול לבוא שם מעשרה ראשונים מאי יעדיף, והשיב מרן אולי רוב עם, ובהערה 73 שם ביארו, שס"ל למרן די"ל דרוב עם עדיף משום דמקרא יליף לה, א"כ חמיר טפי, ועוד שעשרה ראשונים הוי בגדר הידור בעלמא ודלא כדרגת רוב עם עי"ש (וכן השיב מרן בס' שאלת רב ח"א עמ' קפ"ט שרוב עם עדיף מ' ראשונים, וכן בס' אשיחה ח"ב עמ' רס"ו). וא"כ י"ל דהא דקאמר ריב"ל לעולם ישכים להיות מ' ראשונים, אף אם יש לו ביהכנ"ס אחר שיש בו רוב עם. ועפמ"כ בשו"ת חבצלת השרון (או"ח ס"כ) אכן י"ל כן להלכה, שנשאל אם לעשות כמה מניינים קטנים לתפילה, או מנין אחד גדול משום ברוב עם, וכתב דלא מצינו ברוב עם אלא כשאחד מוציא את כולם, כמב' בברכות נ"ג ובשו"ע או"ח ס' רצ"ח, אבל כשכ"א מברך ומתפלל לעצמו אע"פ שיש רבים אי"ז ברוב עם עי"ש, וע"ע מש"כ ע"ד בבית מתתיהו (ח"א ס"ד אות ד') עי"ש.

ובס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' שצ") כתב עפמ"כ בשו"ת צבי תפארת (ס' נ"ג), דאם יש עשרה תו ל"ש בריבוי עם יותר מעשרה ואין נפק"מ ביותר מעשרה לברוב עם, וא"כ יהא עדיף מעלת י' ראשונים מברוב עם עי"ש. אולם בבית מתתיהו (ח"א ס"ד או"ד) הארכנו בדברי הצבי תפארת, והבאנו משו"ת לבושי מרדכי (יו"ד מה"ת ס' מ"ה או"ג) שהשיג ע"ד שודאי איכא ברוב עם ביותר מעשרה עי"ש.

ואשר עפ"ז י"ל דהשו"ע, שהשמיט הא דקאמר ריב"ל "לעולם ישכים", ס"ל דאם יש לו ביהכנ"ס שיש בו ברוב עם ה"ז עדיף ממעלת י' ראשונים, וכמו שס"ל להגר"ק הנ"ל, וכן כתב בתשובה למעלת כבודו בשו"ת ודרשת וחקרת (חלק ה' סימן ט"ז), שמעלת ברוב עם עדיף, שיש להדר על כבוד שמים ולא על שכר עצמו עי"ש, וכן מסיק בשו"ת דברי בניהו (חכ"א ס"ט בתשובה למעלת כבודו), וכ"כ לו בשו"ת אבני דרך (ח"ח ס' ס"ח) עי"ש. וע"ע בספר מאיר עוז (ח"ד ס' צ' ס' י"ד), דרוב

עם הוי מעלה בעצם התפילה, ואילו מעלת י' ראשונים הוי משום השכר שיש. ויעוי"ע בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו (חלק א' סימן כ"א).



ג.

י' ראשונים או קביעות מקום בתפילה

ולכאו' י"ל עוד במאי דקאמר ריב"ל לעולם ישכים מה בא לרבות בתיבת "לעולם", דהנה בס' שאלת רב (ח"א עמ' קפ"ח) נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי, מי שיש לו מקום קבוע לתפילה ויש לו ביהכנ"ס אחר שיהא מעשרה ראשונים, איזה עדיף, והשיב מרן מסתבר שיתפלל במנין הקבוע לו, וא"כ י"ל דזהו דקאמר ריב"ל לעולם ישכים להיות מעשרה ראשונים, אף אם ישכים ולא יהא לו מקום קבוע לתפילתו עדיפה מעלת י' ראשונים ממעלת קביעות מקום לתפילה, וכמש"כ בס' אבני ישפה (תפילה פ"ז אות כ"ז), דכיון שמותר לשנות מקום הקבוע לצורך, וכאן הוי צורך לשנות מקום קביעותו בתפילה, בכדי שיוכל להמנות בין עשרה הראשונים עי"ש.

ועפ"ז י"ל ג"כ במאי דהשמיט השו"ע תיבת לעולם ישכים להיות מי' ראשונים, דס"ל דמעלת קביעות מקום לתפילתו עדיף ממעלת י' ראשונים, דעיקר מעלת קביעות מקום לתפילה מבו' במאירי ברכות ו' ע"ב שהוא משום כוונה בתפילה טפי עי"ש. וכן בשו"ת שערי חיים (ח"ג סימן ע' אות ט'), כתב למעלת כבודו בטעם קביעות מקום לתפילתו דזהו משום הכוונה בתפילה ולהכי עדיף מי' ראשונים עי"ש. וע"ע בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח רוטר (סימן כ' אות ט'). ובספר ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' ש"ז) כתב לבאר בטעם שס"ל להגר"ח ק, שקביעות מקום לתפילה עדיף מי' ראשונים, דס"ל כמש"כ בספרו ארחות יושר (ערך תפילה) שקביעות מקום הוי חיוב וכמו שנפסק בשו"ע או"ח ס' צ' ס' י"ט ואסור לשנותו כ"א לצורך מיוחד יעו"ש, ובכף החיים (ס' צ' ס"ק קי"ז) כתב שדין קביעות מקום לתפילה זהו משום שתפילה במקום קרבן צריך שיהא דוגמת קרבן בכוונה עי"ש, וא"כ י"ל שה"ז עדיף מי' ראשונים, ועמש"כ בזה ס' הדרת מלך (מערכת ל' עמ' צ"א, בתשובה למעלת כבודו), ובמש"כ בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ו ס' נ"ג) בעניין קביעות מקום או לשמוע ברכת כהנים מה עדיף, ובספרו מחקרי ארץ בר"כ (פ"ז ס"ב) עי"ש.

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות כא

אמנם יש לעיין בזה, דהא הרמב"ם פ"ח מתפילה ה"א, כתב: "לעולם ישכים אדם ויעריב לביהכנ"ס, שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכנ"ס", ומקורו מברכות ח' ע"א עי"ש, והרמב"ם השמיט הך דינא דצריך להיות מעשרה ראשונים כמבואר בברכות מ"ז, ועמד בזה בס' בן ידיד (על הרמב"ם שם), וכתב דה"ז כלול במש"כ הרמב"ם ישכים ויעריב דהיינו שיהא מי' ראשונים עי"ש. אולם ה"ז דחוק דהיכן נזכר בישכים ויעריב שיהא מי' ראשונים^ב. ולפ"ר י"ל דהרמב"ם ס"ל דאי"ז אלא עצה טובה והנהגה טובה בכדי שיקבל שכר, ולהכי השמיט זאת, דאי"ז דין וחיוב. וכ"כ בשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס"ג או"ב), שהרמב"ם השמיט עניין י' ראשונים, משום דס"ל שהוי רק הנהגה ממדת חסידות והרמב"ם כותב הלכתא פסיקתא ולא משנת חסידים עי"ש, וכן תירץ הגר"ב זילבר זצ"ל בעל אז נדברו בביאור מקור חיים (על אורחות חיים להרא"ש אות כ"ו) עי"ש. וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תפ"ז) בטעם שהשמיט הרמב"ם מצוות אכילת עי"כ, שס"ל שהוי רק עצה טובה שיהא לו כח לצום, ועי' כע"ז בס' מנחת אשר יו"כ (ס' י"ג או"ב). וכ"כ לי הגר"ח קנייבסקי בטעם שהשמיט הרמב"ם תפילת הדרך וכמשה"ק הב"י או"ח ס' ק"י, שס"ל לרמב"ם שאינה חיוב, וכ"כ בס' פשט ועיון (ברכות כט.).

והרמב"ם בפ"ה מתפילה ה"ו כתב: "תקון המקום כיצד וכו', וקובע מקום לתפילתו תמיד", משמע דהוא חיוב, דלא כמעלת י' ראשונים שהשמיט, ואשר עפ"ז י"ל דהרמב"ם שפיר עדיף קביעות מקום לתפילה שהוי דין בעצם ממעלת י' ראשונים שהוי בגדר הנהגה טובה ומידת חסידות.

ד.

י' ראשונים או שכר פסיעות

וראיתי בס' דברי שלמה (ח"א ברכות מ"ז) דכתב הגר"ש בן שמעון, לבאר את דברי ריב"ל בתיבת "לעולם" ישכים, דר"ל שיש להיות מעשרה ראשונים לעולם, אפי' אם בכדי לקיים מצוה זו יצטרך לנסוע ברכב, ועי"ז מפסיד שכר פסיעות,

ב). וע"ע מש"כ בזה בס' ברכת בנימין (ברכות ס' כ"ט או"ז), ובשו"ת משנת יוסף (ח"ט ס' כ"ח או"ב) ובארוכה בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' ע"ד ובח"ב עמ' שכ"ב) יעו"ש.

כב מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות

וכמבו' בשו"ת תורה לשמה סי' מ' דאין שכר פסיעות בזה^ג, מ"מ עדיף שיסע ברכב ולא יהא לו שכר פסיעות, דמצוה להיות מ' ראשונים עדיף על שכר פסיעות עי"ש. ועפ"ז י"ל בהא דהשמיט השו"ע תיבת לעולם ישכים לביהכנ"ס, דס"ל דשכר פסיעות עדיף על מעלת י' ראשונים, וכמו שהוכיח בס' ומשחרי ימצאונני ח"א עמ' שע"ח מגמ' סוטה כ"ב ע"א במקור הדין דשכר פסיעות יעו"ש.

אולם, בס' מאיר עוז (ח"ד ס' צ' ס' י"ד), הביא ממרן הגר"ח קנייבסקי שי' ראשונים עדיף משכר פסיעות עי"ש, וי"ל שאזיל לשיטתו במה שהביא בשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' ס"ח), בטעם שרוב הפוסקים השמיטו שכר פסיעות, והשיב ע"ז הגר"ח קנייבסקי שם, מה שהפוסקים השמיטוהו שאינה חיוב רק סברא ועצה טובה עי"ש. אולם, להשו"ע דפסק דינא דעשרה ראשונים כנ"ל, יהא עדיף י' ראשונים משכר פסיעות. ובשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס"ג אות ו'), כתב שעדיף להיות מ' ראשונים, שנוטל שכר כולם וזה מעלה יתירה, משא"כ בשכר פסיעות שאינו אלא נוטל שכר על טירחתו. ועי' בקובץ ויען שמואל (חי"ז עמ' תשכ"ז), ובקובץ זכור לאברהם (תשנ"א עמ' של"ב).

ה.

י' ראשונים או תיקון חצות

ובאופ"א אולי י"ל בזה, ע"פ מה שנשאלתי מהרה"ג רבי מרדכי חיים (מו"ל גליון פנינים), אם עדיף מעלת י' ראשונים, או לומר תיקון חצות, והיינו מי שיאמר תיקון חצות בלילה, ולא יוכל להשכים בבוקר להיות מעשרה ראשונים, מאי עדיף. וא"כ י"ל דזהו הא דקאמר ריב"ל לעולם ישכים לביהכנ"ס להיות מעשרה ראשונים, דעדיף מעלת י' ראשונים מלומר תיקון חצות. ואין לתמוה דל"ש לפרש כן בדברי ריב"ל, דהא תיקון חצות לא הוזכר בגמ' בבלי^ד, דהא גם עניין ליכנס מעוטף בטו"ת לא הוזכר בגמ' ומקורו בזה, ואפ"ה פירש הבא"ח, מאי דקאמר ריב"ל

ג. ובעיקר הדבר אם יש שכר פסיעות ברכב עמש"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"י ס' ל"ז) ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב ס"ז), ובשו"ת ויצבור יוסף (ח"א ס' י"ד), ומה שהשיב הגר"ח קנייבסקי בס' ויכתוב מרדכי (עמ' שנ"ט), ומש"כ בס' מאיר עוז (ח"ד ס' צ' ס' י"א) ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' ס"ח) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ו ס' כ"ז) ובשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס"ג) ובקובץ ויען שמואל (חי"ז עמ' תשל"ל).

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות כג

לעולם ישכים שעדיף י' ראשונים מליכנס מעוטף בטו"ת אף שעיקרה בזוה"ק, א"כ ה"ה י"ל הא דקאמר ריב"ל לעולם ישכים לביהכנ"ס, שמעלת י' ראשונים עדיף מתיקון חצות.

וכן יש לפסוק, משום שמעלת י' ראשונים שהוזכרה בגמ' וכמש"כ בס' ומשחרי ימצאונני (עמ' ת"ט), ומשא"כ תיקון חצות שלא הוזכרה בגמ' עי"ש, ויעו"ש בעמ' תי"א שכן ס"ל להגר"מ שטרנבוך שתיקון חצות שאינה אלא ממדת חסידות, וי' ראשונים שהוזכרה בגמ' עדיף על תיקון חצות עי"ש.

אולם, בשו"ת דבריך יאיר (ח"ו ס"א) כתב שי' ראשונים הוי רק מעלה בעלמא, ואילו תיקון חצות הוי טפי חיוב, דאף י"ל שתיקון חצות עדיף מסליחות עי"ש. והן אמנם שבברכי יוסף (או"ח ס' תקפ"א ס"ג) כתב שתיקון חצות עדיף מסליחות, וכ"כ הבן איש חי (שנ"ר וישלח ס"ז) והכף החיים (ס"א אות י"ז), אולם בס' נימוקי או"ח (ס' תקפ"א) כתב שסליחות עדיף מתיקון חצות עי"ש^ד.

ועפ"ז י"ל במאי דהשמיט השו"ע תיבת לעולם דקאמר ריב"ל, דס"ל לשו"ע שתיקון חצות עדיף ממעלת י' ראשונים, וכמו שהשיב מרן הגר"ח קנייבסקי בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' תקס"א) דתיקון חצות עדיף מי' ראשונים, ומשום שהיא מצוה הבאה לידו תחילה עי"ש. ובס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' ת"י) כתב לדון עוד לדעת המקובלים שתיקון חצות בגדר חיוב א"כ יהא עדיף תיקון חצות עי"ש, ואולם בס' דעת נוטה (ח"א תשו' א') השיב מרן, קימת חצות אינה חיוב עי"ש^ה.

ד). וכמש"כ בס' ישועת יעקב (או"ח ס"א סק"ב), דענין חצות אין לו מקור בתלמוד בבלי, ועיקרו בספר הזהר עי"ש, וכ"כ בס' מור וקציעה (ס"א), שלא מצא אפי' רמז קטן בגמ' לקימת חצות עי"ש.

ה). וע"ע בזה בשלמת חיים (ס"א), ויצבור יוסף (ח"ב ס' נ"א), מחקרי ארץ (ח"ג ס' ק"ב ח"ה ס' ק"ו), דברי שלום [עפגין] (ח"ט ס' תקפ"א ס"ז), ברכת יהודה (ח"א ס' מ"ו), מורא מקדש (פ"א ס' י"ד) ובס' מקראי קודש [הררי] (ר"ה פ"א ס"ו).

ו). וכן מבו' במור וקציעה (ס"א) שאינה חיוב, וכן בס' שלחן גבוה (ס"א סק"ג) עי"ש. אולם בס' ארצות החיים ס"א המאיר לארץ ס"ק כ"ח, כתב להשיג ע"ד המו"ק עי"ש, וע"ע בס' מחזיק ברכה (ס"א ס"א), ובשו"ת רב פעלים (ס"א) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד ס"ח) עי"ש, וע"ע במש"כ בס' מורא מקדש (ס"י) ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ו ס"ב).

ועי' בבית מתתיהו (ח"ב ס' כ"ד) מה שכתבנו בעניין שמיעת בר"כ או תיקון חצות עי"ש, ובספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תל"ה שאלתי להגר"ח, במי שיכול לומר באלול או תיקון חצות או סליחות מאי עדיף והשיב ע"ז סליחות ויעו"ש מה שצינתי בזה, ואולם אח"ז ראיתי בס' דעת נוטה (ח"א תשו' ט'), שהשיב

ושו"ר בס' ומשחרי ימצאוני (כרך ב' עמ' קי"ז), דביאר מאי דקאמר ריב"ל לעולם ישכים להיות מי' ראשונים, די"ל דעדיף עשרה ראשונים ממעלת לחבר יום ולילה בתורה ובתפילה שעיקרה מדברי הזוה"ק, וי' ראשונים מדינא דגמ', ושכ"כ בשו"ת מברשת ציון (ח"א ס' כ"ט), וכן השיב הגר"ח קנייבסקי עי"ש.

ו.

י' ראשונים או שמיעת ברכת כהנים

והלום ראיתי בס' דברי שלמה (ח"א ברכות מ"ז) מש"כ הגר"ש בן שמעון ביאור אחר בהא דקאמר ריב"ל לעולם ישכים לביהכנ"ס להיות מי' ראשונים, דאף אם ישכים להיות מי' ראשונים, ועי"ז יפסיד לשמוע ברכת כהנים, כשיכול לילך לביהכנ"ס אחר שיש בו כהן וישמע בר"כ, מ"מ לעולם ישכים להיות מי' ראשונים, אף שיפסיד שמיעת בר"כ עי"ש, והו"ד גם בס' אריג פז (פל"ב) ובס' ויען שמואל (חי"ז עמ' תשכ"ח) עי"ש.

ועפ"ז י"ל במה שהשמיט השו"ע לעולם ישכים לביהכנ"ס, דס"ל דשמיעת בר"כ עדיף ממעלת י' ראשונים, דלהחרדים המובא בביהו"ל (ס' קכ"ח) איכא מ"ע לישראל לשמוע בר"כ מה"ת, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"ד אות ב' ובח"ב ס' כ"ד) עי"ש. ואף אם נימא דליכא מצוה לישראל להתברך, מ"מ עיקר בר"כ דאורייתא וודאי שעדיף ממעלת י' ראשונים. וכן ראיתי בתשובות הגר"ש דבליצקי זצ"ל למעלת כבודו, והו"ד בקובץ פעמי יעקב (אלול תשע"ו עמ' ק"ז), שבר"כ עדיף מי' ראשונים שהיא מה"ת עי"ש. וכן מסיק בשו"ת ברכת יהודה (ח"ד ס' י"ב) בתשובה למעלת כבודו, וכ"כ בספר גם אני אודך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן (סימן ל"ו), ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ג ס' ל"ב בתשובה למעלת כבודו), וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח ס"ד) שי' ראשונים הוי מנהג חסידות, א"כ עדיף שמיעת בר"כ, ובספר מחקרי ארץ בר"כ (פ"ז ס"ב) עי"ש.

אולם, יש להעיר ע"ד ממש"כ בס' חרדים (פמ"ב או"ב) דמצוה להימנות מעשרה ראשונים של ביהכנ"ס, הרי שס"ל שהוי בגדר מ"ע ממש [ועמש"כ ע"ד בס'

הגר"ח"ק בעניין תיקון חצות או סליחות מאי עדיף והשיב ע"ז כרצונו, ויעו"ש בהערה 9 מש"כ בזה.

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות כה

ומשחרי ימצאוני (ח"א עמ' ע"ז), וא"כ יל"ד למש"כ בשו"ת חת"ס (או"ח ס' קס"ז) שבר"כ לרוב פוסקים ליכא מ"ע לישראל לשמוע בר"כ, א"כ יהא עדיף מעלת י' ראשונים שהיא בגדר מ"ע וכמש"כ החרדים הנ"ל, ואם נימא דליכא מ"ע לישראל להתברך יהא עדיף י' ראשונים, וכן מסיק בשו"ת דברי בניהו (חט"ו ס"ג בתשובה למעלת כבודו) שעדיף י' ראשונים משמיעת ברכת כהנים עי"ש, וכ"כ בספר גם אני אודך על ברכת כהנים (סימן מ"א), בשם בעל האבני ישפה זצ"ל.

אולם י"ל בזה עפמש"נ בבית מתתיהו (ח"ב סו"ס כ"ד) דהשיב מרן הגר"ח קנייבסקי בעניין תיקון חצות או שמיעת בר"כ, והשיב בר"כ דאורייתא, ואף שס"ל להגר"ח"ק דאין הלכה כהחרדים, וליכא מ"ע לישראל להתברך וכדעת החזו"א המובא שם, מ"מ כיון שעצם בר"כ מה"ת לכהנים, גם לישראל עדיף שמיעת בר"כ שעיקרה מדאורייתא. ומצאתי אחז"ר בס' ומשחרי ימצאוני (ח"א עמ' תקס"ד) דשאל למרן הגר"ח"ק, דלהחזו"א דלא ס"ל כהחרדים, וליכא מ"ע לישראל לשמיעת בר"כ, א"כ אולי יהא עדיף להיות מי' ראשונים מלשמוע בר"כ, והשיב מרן בזה"ל אע"פ שאין מחוייב מ"מ יש כאן מצוה דאורייתא יעו"ש, והיינו כש"נ בבי"מ שם, דעיקר בר"כ עיקרו מה"ת ושפיר עדיף על תיקון חצות וה"ה על י' ראשונים. וכן מסיק בתשובה למעלת כבודו בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ה ס' ט"ו) שעדיף שמיעת ברכת כהנים מי' ראשונים, וכ"כ בספר גם אני אודך תשובות בעל המשנת יוסף (סימן ד') עי"ש, וכ"כ בשו"ת והרים הכהן (ח"ד ס"ו בתשובה למעלת כבודו) עי"ש ובספר מכתבי קהילות יעקב (ס' ל"ד בתשובה למעלת כבודו), וכן בשו"ת דברי אור (ח"ד ס' י"ט בתשובה למעלת כבודו), ובארוכה בספר גם אני אודך ברכת כהנים (סימן מ"א).



ז.

י' ראשונים או ישיבה בסוכה

ובאופ"א אפ"ל בזה, ע"פ מה שהסתפק ידידי הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, אם בחג הסוכות שיושב בסוכה ומקיים מ"ע בכל רגע, אם עדיף על מעלת י' ראשונים, וישאר בסוכה בכדי לקיים מ"ע אף שיפסיד י' ראשונים, או"ד ילך להשכים להיות מי' ראשונים בביהכנ"ס אף שיתבטל ממצות סוכה. וא"כ י"ל

דוהו קאמר ריב"ל לעולם ישכים לביהכנ"ס להיות מי' ראשונים, אף בחג הסוכות שיושב בביתו בסוכה ומקיים מ"ע בכל רגע, מ"מ ישכים לילך להיות בביהכנ"ס לעשרה ראשונים.

ובביאור הדברים י"ל דכיון שעיקר מצוות סוכה הוא תשבו כעין תדורו היינו שהסוכה תהא כמו ביתו, וכמו בכל השנה הולך ומשכים להיות מי' ראשונים, אף בסוכה ילך להשכים, ואין מבטל בזה מצות סוכה כלל, דתשבו כעין תדורו ומקיים מצות סוכה אף במה שהולך לביהכנ"ס להשכים להיות מי' ראשונים, ומש"ה קאמר ריב"ל לעולם ישכים להיות מי' ראשונים אף אם עי"ז ילך מהסוכה בחג הסוכות, מ"מ כיון שתשבו כעין תדורו ובכל השנה עושה כן, גם בסוכות ישכים ואין מבטל בהכי ממצות סוכה וכש"נ.

ומצאתי למו"ר בשו"ת משנת יוסף (חי"ג סו"ס ר"ב, בתשובה למעלת כבודו), דכתב בשאלה זו, דמסתבר דבתשבו כעין תדורו נכלל גם עניין זה של עשרה ראשונים שהוא הידור במצוות התפילה, וכמו שמתנהג בביתו כן צריך להתנהג בסוכה עי"ש, וכן השיב עי"ז מרן הגר"ח קנייבסקי בס' שאלת רב (ח"א עמ' שפ"ו) עי"ש.

ועוד יש לבאר שאף כשהולך להיות מי' ראשונים נחשב כמקיים מצות סוכה, וכיו"ב השיב לי מרן הגר"ח קנייבסקי בס' מועדי הגר"ח (ח"א תשו' ת"ק), שבהולך לצורך הוי כיושב בסוכה עי"ש, ולכן בודאי שלעולם עדיף לצאת מהסוכה להיות מעשרה ראשונים.



ח.

י' ראשונים או כבוד רבו ואביו

ולכאנ' י"ל עוד במאי אתי לרבות ריב"ל, עפמש"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ה ס' כ"ב), שאע"פ שמצוה להיות מי' ראשונים, מ"מ אם נזדמן יחד עם מי שחייב

ז). וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ר"ג) במכתבו אלי והביא כן מס' דברי חיים עה"ת (ענייני סוכות דף מ"א) עי"ש. וכ"כ בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק ג' סימן י"ט, ובחלק ד' סימן מ"ח), וע"ע מה שכתב לו בזה בשו"ת אבני דרך (חי"א ס' צ"ד), ובספר גם אני אודך משנת אהרן (סוכות סימן כ"ה), ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין (חלק א' סימן כ'), ובספר ומשחרי ימצאונני [שנעזרתי בו] (ח"א עמ' תקס"ט), ובמה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו (חלק א' סימן צ"ד), ובספר שמחת ישראל (פכ"ג ס"ו), עי"ש.

לכבדו יש לו לכבדו ליכנס ראשון ולוותר על מעלה זו די' ראשונים, משום כבוד אביו או רבו שהוא חיוב גמור לכבדם יעו"ש. וא"כ י"ל איפכא במאי דקאמר ריב"ל לעולם ישכים ליכנס לביהכנ"ס להיות מי' ראשונים, דאע"פ שראה רבו שהגיע עשירי אין חייב לכבדו בזה. וזה עפ"מ"כ השערי תשובה (או"ח ס' תרנ"ח ס"ק י"ב, משו"ר כנה"ג ס' תר"ס), דאין חייב ליתן אתרוג לרבו כשאין לו, דמה שצונו ה' מצוה מה"ת אין חולקין כבוד לרב דיותר קרוב אדם עצמו לעשות המצוה שצונו הקב"ה עי"ש. ונקט דבריו להלכה מו"ר מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קס"ט) לגבי מה דשאלתיו אם לרבו אין כזית מצה אם צריך ליתן לו כשאין לו בעצמו, והשיב ע"ז אין חולקין כבוד לרב ומצוה דגופיה עדיפא כמ"ש"כ השע"ת ס' תרנ"ח עי"ש. והערוך לנר בס' ביכורי יעקב (סו"ס תרנ"ו) כתב עפ"י ד הכנה"ג הנ"ל, דה"ה באביו א"צ לנהוג כבוד בזה, ואין חייב לכבד אביו משל עצמו אלא משל אביו עי"ש.

ובדעת האורל"צ י"ל דאזיל לשיטתו דלא ס"ל כהשע"ת הנ"ל, וכמובא בס' משנת כהן כיבוד אב (ס' ר"מ ס"ה בביהו"ל), דס"ל להאורל"צ זצ"ל, שאם יש לו אתרוג מהודר ולאביו אין, יתן לאביו משום כיבוד אב". וכן בס' מור וקציעה (ס' תר"ס) הביא לדברי הכנה"ג דא"צ ליתן לרבו המצוה, והשיג עליו, והוכיח שמכבדים גדול במצוה מהא דמגילה ל"ב ע"א, עשרה שקראו בתורה, הגדול גולל בתורה ונוטל שכר כולם, דהיכא דאיכא גדול רחמנא זכי ליה במצוה כמו בשאר גדולה ודבר כבוד, שמצווין לכבדו עי"ש. וכתב בס' עולת כהן להגאון רבי חנוך כהן (לולב ס' ל"ז אות ה'), לתרץ דברי הכנה"ג מקושיית המו"ק, דאף שס"ל דאין דין לכבד במצוה, מ"מ היכא שהוא כבוד בעצם, רק יש בו גם מצוה ברור שאף לכנה"ג צריך לכבד בכבוד המוטל עליו אף שע"ז מפסיד המצוה, דמה שגדול גולל וגדול מזמן - אינו שמחמת כבודו מקדימים אותו למצוות, אלא משום שבהנך יש כבוד בעצם, דכשיש מצוה של ציבור, כשבחרים אחד מהציבור לעשות מצוה הוא כבוד, ובכה"ג שעצם הפעולה מכובדת צריך לכבד את הרב אף שיש בזה ג"כ מצוה. אולם, בגוונא של הכנה"ג שאי"ז מצוה של ציבור, ומה שנותן את האתרוג לרב אינו כבוד בעצם, אלא כבוד במה שנותן לו מצוה, אין הוא חייב בזה לכבד את

ח). והגר"ח קנייבסקי השיב לי ע"ז יתן לו ואח"כ יחזיר לו ואביו יקנה לו, ועמ"ש"כ להוכיח בזה בס' חשוקי חמד (סוכה מ"א ע"ב) ובס' משנת כהן (חלק התשובות ס' ט"ו).

הרב ליתן מצוה משלו. וכתב העולת כהן שם להוכיח יסוד זה מדברי האורל"צ הנ"ל, שיש לכבד הרב בכניסה לביהכנ"ס אף שיפסיד י' ראשונים עי"ש. וע"ע מש"כ בזה אם צריך לכבד רבו אף שיפסיד י' ראשונים, בשו"ת אבני דרך (ח"ט ס' ח') בשם הגר"א נבנצל שצריך לכבד הרב, ובס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' תכ"ב), ובשו"ת דברי בניהו (חי"ד ס"ב) ובס' התפילה והלכותיה (ח"א פ"ו ס"ב).

וכן יש לפרש עוד בדברי ריב"ל, ע"פ מש"כ בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' תכ"ה), דיש לכבד הכהן בכניסה לביהכנ"ס, להיות מי' ראשונים אף שהוא עצמו יפסיד מעלת י' ראשונים, ומשום מצות וקדשתו לכבד הכהן. ולהנ"ל י"ל דהכי קאמר ריב"ל "לעולם" ישכים לביהכנ"ס להיות מי' ראשונים, וא"צ לכבד הכהן בזה, ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ג ס"ח אות ג') שדין וקדשתו ל"ה אלא לכבד הכהן קודם, ולא לדחותו כשעי"ז מפסיד מזמנו ושאר דברים, דבזה א"צ להפסיד עבור הכהן ורק להקדימו צריך לכבד הכהן, וה"ה דליכא דינא לכבד הכהן בכניסה לביהכנ"ס כשעי"ז מפסיד שכר עשרה ראשונים שנוטל שכר כולם, וישכים הוא להיות מי' ראשונים קודם הכהן.



ט.

י' ראשונים או הכנסת אורחים

ואולי י"ל בזה עוד מאי אתי לרבות בתיבת לעולם, עפ"מ"כ בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' ת"ג), אם מצות הכנסת אורחים עדיפי על מעלת י' ראשונים, והביא לסוגיא בשבת קכ"ז ע"א בפלוגתא דר' יוחנן ור' דימא מנהרדעא, דר"י אמר גדולה הכנסת אורחים כהשכמת ביהמ"ד, ורב דימי אמר יותר מהשכמת ביהמ"ד, וכתב שנקט לשון השכמה, דלאו דווקא לימוד בביהמ"ד נדחה מפני הכנסת אורחים, אלא אף המעלה להשכים לביהכנ"ס להיות מי' ראשונים נדחית משום הכנסת אורחים, והביא מס' אם למקרא ולמסורת (אות תכ"ה) דהכנסת אורחים גדול מהשכמת בית המדרש להיות מי' ראשונים עי"ש. ועפ"ז י"ל איפכא דס"ל לריב"ל "לעולם" ישכים להיות מעשרה ראשונים אף אם נודמן לו אורחים.

אולם, בס' תפילה כהלכתה (פ"ח הערה נ') בשם הגרש"ז בעל המנחת שלמה זצ"ל, כתב לעניין הכנסת אורחים או תפילה בציבור, דאם האורח עלול ליפגע

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות כט

והוא באמת אורח (ולא כ"א נקרא אורח) מסתבר דהכנסת אורחים חשיב טפי מתפילה בציבור, אך אם אינו ממהר וברור לו שלא יפגע יאמר לו בכבוד שצריך לילך להתפלל וימתין עד שישוב עי"ש. וע"ע בס' אשי ישראל (פי"ב ס' ל'), שו"ת אבני דרך (ח"ט ס"ו) ובשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ט"ו).

י.

לעבור בפני המתפלל בכדי להיות מעשרה ראשונים

ולכאו' י"ל בזה עוד, עפ"מ ש"כ בס' ומשחרי ימצאונני (ח"א עמ' ק"י) דאין לעבור בפני המתפלל בכדי להיות מי' ראשונים, וא"כ י"ל איפכא דהכי קאמר ריב"ל לעולם ישכים לביהכנ"ס, אף אם עי"ז יצטרך לעבור בפני המתפלל, מ"מ מעלת עשרה ראשונים היא בכלל דבר מצוה דיהא שרי לעבור בפני המתפלל בכדי לקיימה, ובפרט לדעת האשל אברהם מבוטשאטש (ס' ק"ב) שמתיר לעבור בפני המתפלל בכדי לשמוע קדיש ולענות אמן עי"ש. ועוד יותר כתב לי הגר"י ליברמן בעל המשנת יוסף שיותר לעבור בפני המתפלל ליקח כובע לתפילה. ועמ"ש כ"ז בזה בס' וישמע משה (ח"ד עמ' נ"ז), אולם בקובץ המאור (תשרי חשוון תשע"ט עמ' ק"ה) בשם הגר"א נבנצאל כתב שלא יעבור בפני המתפלל ליקח כובע לתפילה עי"ש.

ובספר הליכות שבט הלוי (סדר היום פי"ג ס"ט), ראיתי דס"ל דיותר לעבור בפני המתפלל ללוי ליטול ידי הכהנים, כיון שהמנהג שהלוי נוטל ידי הכהנים הוא מנהג מקובל של מצוה מותר לעבור לצורך זה^ט עי"ש, הרי דשרי אף לעבור בפני

ט. וכן מצאתי בספר אשי ישראל (פכ"ט הערה נ"ד) שהביא דס"ל לבעל המנחת שלמה זצ"ל דשרי ללוי לעבור בפני המתפלל ליטול ידי הכהן, אולם הביא שדעת הגר"ח קנייבסקי שאין ללוי לעבור ליטול ידי הכהן עי"ש, וכן בקובץ המאור (תשרי חשוון תשע"ז עמ' ק"ז) ראיתי שהביא יד"נ הגר"י סקוצילס משמיה דמרן הגר"נ קרליץ, שאין להתיר ללוי לעבור בפני המתפלל ליטול ידי הכהן, וכן השיב הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספר גם אני אודך עניינים (חלק ב' סימן מ"ד, ובסימן מ"ז אות י"ד שם), וכ"כ בשם הגר"א נבנצאל דאין להתיר ללוי לעבור, וכ"כ בשו"ת משנת יוסף למו"ר (ח"ה ס' כ"ז או"ט) עי"ש.

וע"ע בתשו' והנהגות (ח"ג ס' מ"ח) ובשו"ת שערי יושר (ח"ג ס' ל"ג סק"ב) ובשו"ת דברי דוד (ח"ג ס"ה), ובס' תפילה כהלכתה (פי"ד הערה פ"ד), ובשו"ת דברי בניהו (ח"ו ס"י או"ג), ובספר ואני אברכם (פט"ז ס"ז ס"ק 4), ובספר וישא אהרן (ח"א פ"ה ס' י"ג), ובס' ארבע אמות של תפילה (ס"ו פ"ב ס"ב) עי"ש.

המתפלל לצורך מנהג שנהגו, וכ"ש עפ"ז שיהא שרי לעבור בפני המתפלל להיות מי' ראשונים שהוי מדינא דגמ' ובגדר מ"ע (לדעת חלק מהפוסקים).



הרב יחיאל אומן

בחיוב שמיעת חזרת הש"ץ

פרק א'

תקנת החזרה וחיוב השמיעה

א. בפלוגתא דר"ג וחכמים

מקור הסוגיא של חזרת הש"ץ הוא בסוף ר"ה (לג:), גבי חיוב הציבור בברכות של ר"ה, דפליגו ר"ג ות"ק התם, ת"ק אמר: "כשם ששליח צבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב" ורבן גמליאל אמר: "שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן".

ואף דלמעשה סדר התפילה שוה לפי שניהם, שמתפללין הציבור בלחש ואח"כ הש"ץ בקול, אמנם מחלוקתם היא איזו היא התפילה העיקרית. לדעת רבנן, כל אדם חייב להתפלל בעצמו ומקיים הוא את חובתו בתפילה בלחש, לבד ממי שאינו בקי, שבשבילו נתקנה החזרה [כדאי' בגמ' (לד: לה:)]. "אמר להם ר"ג לחכמים לדבריהם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי", ואילו לדעת ר"ג, כולם יוצאים יד"ח מהש"ץ, ומה שבכל זאת מתפללין תפילת לחש הוא כדי להסדיר שליח צבור תפלתו.

ובגמ' נתבאר דפלוגתת ר"ג ורבנן היא בכל תפילות השנה, כדאי' (בדף לה.). דהלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים [מפני שהם ברכות ארוכות ואין רוב היודעים אותן יכולין לכוון דעתן לש"ץ], וכרבנן בימות השנה. וכ"כ הריטב"א בשם הגאונים: "שרבן גמליאל ורבנן בכל ברכות פליגי, בין דשאר ימות השנה בין דראש השנה ויום הכפורים, דלרבן גמליאל שליח ציבור מוציא ידי חובה לכולן אפילו את הבקי, ולרבנן אינו מוציא כלל את הבקי ואפילו בראש השנה ויום הכפורים".

ויוצא מזה, דלחכמים אין יוצא בתפילת הש"ץ אלא מי שאינו בקי, ולמען זה נתקנה החזרה, אבל הבקיאין אינם יוצאין, אבל לר"ג ש"ץ מוציא את כולם, ותפילת היחיד לא נתקנה אלא להסדיר תפילת הש"ץ.

ובעצם יש כאן מחלוקת יסודית מהי התפילה העיקרית של הציבור, דלפי ר"ג דש"ץ מוציא, א"כ תפילת הש"ץ היא בעצם תפילת הציבור, אבל לפי חכמים תפילת הציבור הוא מה שהתפללו ביחד, ורק יש כאן תקנה נוספת שש"ץ יתפלל להוציא את שאינו בקי.



ב. תקנת חזרת הש"ץ

ונמצא שלדידן, דפסקי' בכל השנה כחכמים, שאין יוצא בהם אלא מי שאינו בקי ומכוון לבו לתפלת הש"ץ, א"כ היה ראוי שנחייב בחזרת הש"ץ רק במקום שיש מי שאינו בקי, דאם כולם בקיאים א"כ לא שייך טעם התקנה. אמנם כתב השו"ע (קכ"ד ס"ג): "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"צ וחוזר להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים".

והמקור לכך הביא בב"י מתשו' הרמב"ם (פאר הדור סי' קמח), שכתב: "...הואיל ותקנו חכמים שירד שליח ציבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת הש"ץ ברכה לבטלה כלל, מפני עיקר התקנה, ואע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי! שכל דבר הנתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק ענינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים, גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו"^(א).

וכ"כ הלבוש (סי' קכ"ד ס"ט): "שאם לא כן לא היו חכמים נותנין דבריהם לשיעורים, והיה צריך לכל תפלה לחפש כל איש שבבית הכנסת אם הוא בקי אם לאו"^(ב).

ובטור הביא את סברת הרמב"ם, והוסיף: "...וגם מחזיר התפלה כדי שיענו קדושה אחריו, (ועל כן צריך שלא יתחיל יחיד להתפלל אא"כ יכול לגמור קודם שיגיע ש"ץ

(א). והביא ראיה מתקנת הקידוש בבית הכנסת, שעיקרו נתקן מפני האורחים, ואעפ"כ נתחייבו לאמרו בכל בתי כנסיות, ואף שאין שם אורחים.

(ב). ובלשון החזו"א: "ששקדו חכמים כדי שהאינו בקי יוכל לצאת, ועשאוהו לחוב קבוע להש"צ בכל בי עשרה".

לקדושה). ובערוה"ש הוסיף על סברתו, דהתקנה היא גם משום ברכת כהנים, דא"א בלא שלש אחרונות^ג, ולכן תקנו לגמור כל האמצעיות לבלתי לחלק בתקנה.



ג. חיוב השמיעה – שיהיה תפילה בציבור

והנה לפי טעמו של הרמב"ם, דהתקנה היא משום אינן בקיאים, יל"ע בחיוב הציבור לשמוע החזרה, דאמנם מחויבים כל ציבור לקיים התקנה ולהעמיד הש"ץ לחזור התפילה, וחייבין לענות אמן על ברכתיו כדין, אבל מנ"ל שצריכים הציבור גם להקשיב ולכוון לברכות?

אבל התשובה לזה, מכיון שא"א להוציא יד"ח אף בשאינו בקי, כי אם כשיש עשרה בבהכ"נ, וכדאיתא במגילה (כג:): "אין פורסין על שמע, ואין עוברים לפני התיבה וכו' בפחות מעשרה"^ד, ולמדוהו בגמ' מדאמר קרא "ונקדשתי בתוך בני ישראל" וילפי' תוך תוך מעדת מרגלים, דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, וגם חזרת הש"ץ היא בגדר דברים שבקדושה, מפני הקדושה שיש בה.

ויסוד הדברים, ש'ונקדשתי בתוך בני ישראל' פירושו שיש עשרה שמקדישים את שמו (ולא שיש אחד שמקדיש את שמו שהוא נמצא בתוך עדה), וכ"מ בלבוש סי' תקצ"ד: "...כל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה, עיקר יסודו משום דברוב עם הדרת מלך, ר"ל כשמשבחין ומספרין כבודו של מלך יהיה ברוב עם". ודבר זה מתקיים דוקא בחזרת הש"ץ, שכולם שומעים מהש"ץ, וכאילו אומרים בפהם, וכמש"כ הריטב"א (בר"ה לד:): "דבצבור חשיב צירוף כאילו הוא מוציא בפיו".

ובשערי זבולון (ש"ב פ"א) ביאר זאת עפ"ד הרי"צ גיאות, שכתב: "דאין היחיד נעשה שליח להוציא יד"ח תפילה – אלא לציבור, אבל אינו נעשה שליח ליחיד", והיינו דאין מספיק שיש מעמד עשרה, אלא בעי שיהא ש"צ להוציאן, ואז מוציא שאינו בקי (ודלא כהר"ן, הו"ד ברמ"א). ולפ"ז ביאר, דאף שהציבור התפלל, מ"מ

ג. שהברכה צריכה להיות בעבודה, כמש"כ בגמ' במגילה יח. שמביאה מקורות מקראי להסמך את העבודה להודאה, ואת ההודאה לברכה.

ד. וכן אמרו בר"ה לד: "יחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו".

התקנה היא שהציבור מתפללין עוד פעם ע"י הש"ץ, והוא הנקרא תפילת הציבור, ולכך יוצא האיננו בקי מכח שנעשה בציבור.



ד. הוכחות לחיוב השמייעה לברכות הש"ץ

וזה הביאור במה שכתב הרא"ש, הביאו השו"ע (קכ"ד סעיף ד'): "בשעת החזרה הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, דאם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה". והיינו משום שרק בכה"ג שיש י' שומעין נאמרה ההלכה של חזרת הש"ץ, וכאשר לא מתקיים התנאי, א"כ לחינם חוזר על התפילה.

והוסיף השו"ע: "לכן כ"א יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן". ובמ"ב כ': "וע"כ יראה לכתחילה לכוין לשמוע כל הברכה ולא סוף הברכה בלבד".

וכן מוכח בב"י (ס"ו) שהביא מדברי האבודרהם: "...כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור, כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר וצהרים ביחיד, כיצד; תפילתו בלחש - י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיו ושומע כעונה הרי י"ט ברכות אחרות...", הרי מפורש בדבריו דחייב אדם לשמוע הברכות, ושיהיה בגדר שומע כעונה.

וכ"ה במ"ב (סק"כ), עמש"כ הרמ"א די"א שכל העם עומדין בחזרת הש"ץ ביאר המ"ב: "דכיון שמכוונים ושומעים מש"ץ ושומע כעונה וכאלו מתפללין בעצמם דמיא" [ודו"ק בגר"א שהביא דברי הרמ"א האלו על מש"כ השו"ע דאם אין ט' מכוונים וכו', דהדין עמידה מוכיח על החובה שיהא שומע כעונה], ובסקכ"ו הביא המ"ב: "כתב בשל"ה ראיתי מהחרדים אל דבר ד' ששמימין הסידור בפניהם בשעת חזרת התפילה ועיניהם וליבם שם שלא יראו חוצה, ואז מכוונים על כל מלה ומלה".

והטעם לכל זה הוא כמשנ"ת לעיל, וכמש"כ האג"מ (ח"ד סי' י"ט): "דתקנת חזרת הש"ץ היתה לאלו שהיה מוציא אותם בתפלת י"ח... וא"כ הרי צריך להיות ממש

כפי התקנה שתיקנו להוציא את שאינו בקי, דצריך דוקא שישמעו לכל מה שאומר הש"ץ, וצריך שיהיו עשרה השומעין דוקא, דהא תפלת י"ח אין יכול אחד להוציא את חברו. וזהו מש"כ הטור שם מתשובת הרא"ש דכשארין תשעה המכוונים בברכות ש"צ קרוב בעיני להיות ברכת ש"ץ לבטלה כי נתקנה ברכות ש"ץ לאומרם בעשרה".



פרק ב'

מחלוקת הפוסקים אי קי"ל כהרא"ש

א. דין ישן דמצטרף

והנה בשו"ע בסי' נ"ה סידר את דיני צירוף לקדיש, ובס"ו כתב: "אם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם, או שהוא ישן, אפ"ה מצטרף עמהם". ומקורו בב"י בשם תשו' מהר"ם מרוטנבורג (הובא בהגהות מיימוניות בפ"ח אות ט), שהיקל לצרף מי שנמצא שבאמצע תפלתו: "דכיון שהוא בבית הכנסת מן האגף ולפנים מצטרף עמהם, אף על פי שאינו עונה עמהם, וקרינא ביה ונקדשתי בתוך בני ישראל, דכל בי עשרה שכינתא שריא"^(ה).

ונראה דלדעתו פי' הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" הוא שיש אחד שמקדיש את שם ה', שהוא נמצא בתוך עדה של בני ישראל, ששם שורה השכינה, ושם ראוי להקדיש את שמו, ולא כמש"כ הלבוש שהוא משום 'ברוב עם הדרת מלך', שזה דוקא כשהעם כולו משתתף באמירה.

וכתב הב"י: "ומכאן למד מורי הרב הגדול מהר"י בירב, שאם היה אחד ישן מצטרף לקדיש וקדושה, דכיון דאיכא עשרה דבני קדושה הם שפיר שריא שכינה עליהו" ואף דהביא בשם האגור דשמא י"ל דכל הראוי לבילה בילה מעכבת בו, (וישן חשוב אינו ראוי לבילה) אמנם סיים: "וכדאי הוא מורי ז"ל לסמוך עליו".



(ה). והוסיף דלא גרע מדאמר רבי יהושע בן לוי (ברכות מז ב) קטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה, ואפילו למאן דפליג עליה, לאו משום דלא מצי לענות בהדיהו, אלא משום דלאו בר מצוות הוא, אבל גדול דבר מצוות הוא, אף על פי שאינו עונה עמהם מצטרף.

ב. דעת הט"ז והגר"ז דפליגי ע"ז

ובאמת הט"ז הקשה ע"ז, שאין הישן דומה למי שהתחיל להתפלל לבדו, ששם אף על פי שאינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור, מכל מקום יכול לשתוק ולכוין ושומע כעונה¹ [ואף אם אינו עושה כן, מ"מ הוי 'ראוי לבילה' שיכול לעשות כן], מה שאין כן בישן. וגם י"ל דהישן גרע אפי' מקטן, וכמ"ש ב"י בסי' ד' בשם הזוהר, דסלקא מיני' נשמתא ולא הוה בכלל קדושה, דטעי' טעמא דמותא ורוח מסאבתא שריי' עלוהי².

ויותר תמה הט"ז על מה שהובא בשם האגור, דנהיגי לצרף אפי' שמשכיחים שיחת חולין "דהיאך מביא ראייה מן השוטים האלו שעושים איסור בהפסקת שיחה בטילה, אשר גדול עונם מאוד, ובאמת אני אומר שחלילה להצטרף עם אנשים פושעים כאלה כשאין מניין זולתם, ק"ו שלא ללמוד מזה היתר לישן כלל וכלל. ותו דהא כבר קבע בש"ע הלכה בסי' קכ"ד דאם אין ט' שמכווני' לדברי ש"ץ בשעת חזרת התפילה דקרוב להיות ברכה לבטלה כ"ש כשהוא ישן דאין להקל לכתחלה".

והגר"ז (סימן נה סעיף ז', וכ"ה בקצש"ע סי' כ' ובבא"ח וכה"ח), מחמת הקושיא מסי' קכ"ד, כתב דזהו רק לענין קדיש וברכו, או אפילו לענין קדושה אם השליח צבור עדיין לא התפלל בלחש, אבל שליח צבור שהתפלל לעצמו, וחוזר התפלה פעם שנית, צריך שיהיו ט' שעונים אחריו אמן, כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה³.

[ובאמת אין בשו"ע הכרח דמיירי גם בחזרה, שהרי הסימן כולו מיירי בדיני קדיש, ומדויק בלשונו 'אם התחיל אחד מהעשרה להתפלל' וכו', היינו שאינו יכול

1. וכמבואר בשלחן ערוך (סימן קד סעיף ז') דהשומע בתפילתו ציבור עונים קדיש או קדושה, ישתוק ויכוין עמהם. ועי' בפמ"ג שיישב לפ"ז דמהר"י שאמר לצרף ישן, הוא משום דסבר גם בשומע בתפילתו שאינו מפסיק, הוא בגלל שומע כעונה, וא"כ שפיר איכא ראייה מדמצטרף, דיין גם כן מצטרף.

2. ובשו"ת יהודה יעלה (סי' כ"ו) דחה את הראיה מהזוהר, די"ל התם בישן יחיד, אבל בצבור, שכבר שרתה עליהם שכינה, אע"ג דא' ישן לא אזלא שכינתא מיניה, ועוד דלא גרע מעבריינן עובר עבירה דמצטרף, והישן לא גרע, דאע"ג דרוח מסאבא שריא עלוהי מ"מ בכלל ישראל הוא, ושכינה שורה שם.

3. לכא' צ"ע ע"ז, דלכא' שוה דין קדושה לחזרת הש"ץ, ואם הוא נקרא 'ונקדשתי' – בשניהם הדין כן. ואף דכאן נוסף גדר התקנה, שיהיה ראוי להוציא את שאינו בקי, אמנם הא גופא דצריך מניין בשביל להוציא את שאינו בקי, הוא נלמד ג"כ מונקדשתי. והדרי' לקושיין מה מקום לחלק ביניהם.

לענות על קדיש ישתבח וברכו לפי שכבר התחיל בתפלה, ואם היה מיירי בענית החזרה היה צ"ל 'ואם א' עודנו מתפלל'.



ג. הב"י והדרישה והמג"א נקטו עיקר כסי' נ"ה

אמנם בב"י מוכח שלא ס"ל כהגר"ז, שהרי הוא הביא את דברי האגור בשם מהרי"ל, שהרגיש בעצמו ממש"כ הרא"ש בתשובה, שצריך שיהיו תשעה מכוונים לברכות השליח צבור בחזרה, ודחה - דחזינן שנהגו העולם לצרף גם את השח שיחת חולין וכו'. והיינו שאין זה מעכב להלכה, ורק לכתחלה בודאי שיש להזהר כדברי הרא"ש.

וכן הדרישה בסימן קכ"ד (סק"א) הרגיש בקושיא מסי' נ"ה, ולכן כתב: "מה שאמרו קרוב להיות ברכותיו לבטלה, קרוב, ולא ממש, שהרי מבואר לעיל סימן נ"ה שאם התחיל שליח צבור בעשרה ויצאו מקצתם גומר". וגם נתבאר בבית יוסף לעיל סימן נ"ה שאפילו מקצתם ישנים, או אפי' מספרים שמועות ושיחת חולין, אף על פי כן מתפלל השליח צבור חזרה וגומר תפלתו". ע"כ. והביאו להלכה האליה רבה (סי' קכ"ד סק"ח).

ועי' במג"א סי' נ"ה בשם מהרי"ל (וכן הביא הב"י מהאגור): "דאף על גב דכתב הרא"ש דבעינן שיכונונו ט' לברכת הש"ץ כמ"ש סי' קכ"ד ס"ד, לא נהיגין הכי דהא חזי' דאפי' מי שמשויה ואינו שומע מצטרף" [ומזה סמך להקל לכה"פ לגבי ישן דאפשר לצרפו].



ד. י"א דנקטי' כהרא"ש בדרך חומרא

וכ"כ החיד"א בברכי יוסף: "...קשה על מרן השלחן ערוך שכתב דין זה שישן מצטרף, ובסימן קכ"ד פסק כתשובת הרא"ש, ומזכה שטרא לבי תרי. ואפשר שמרן

ט). וראיתי באג"מ הנ"ל, שהביא את תחילת דברי הדרישה דהוי רק 'קרוב לבטלה' מחמת הדין שיצאו מקצתם גומר, ולפ"ז כתב דאם מלכתחילה יודע שלא ישמעו לא יגמור, אמנם צ"ע גדול, דהדרישה המשיך להוכיח גם מהדין של חרש וישן.

י). ולא נקט כהמג"א דדוקא בחד ישן הקילו.

עשה עיקר לדינא כדברי רבו מהר"י בירב שישן מצטרף, ואעפ"כ לא נמנע מלהעלות על שלחנו סברת הרא"ש משום חומרא".

ואף שסיים שם "ודוחק", אולם בספר טהרת המים (לגאון רבי אברהם הכהן משאלוניק, בשירי טהרה מערכת ה' אות כ'), הביא את דברי הברכי יוסף, וכתב: "ואני אומר שאין כאן דוחק, וניכרים דברי אמת של הדרישה והאליה רבה שכתבו שאין זה ממש לבטלה, אלא חומרא בעלמא, ומרן השלחן ערוך בא להחמיר להזהיר לכתחלה לכל יחיד המצטרף למנין שישמע ויכוין היטב, ולא ישיח שיחת חולין בשעת חזרת השליח צבור, כיון שהוא שלא לצורך, אבל כשהוא לצורך, כגון שמתפלל שמונה עשרה, הרי ההיתר מבואר בש"ע עצמו סימן נ"ה".

ובשו"ת יהודה יעלה (סי' כ"ו) ביאר, דהיא גופה מש"כ הב"י עפ"י האגור, דלא נהיגין עלמא כן^(א), היינו דאף דנקטי' כהרא"ש, מ"מ מנהג עוקר הלכה, ולא נתפשטה הוראת הרא"ש בזה, "ובדבר דכ"ע נהוגין דינא הכי, דאטו כו"ע פושעין נינהו".



ה. אין ראייה גמורה ליותר מאחד

ובאמת במג"א עצמו אין ראייה להקל אלא באחד המשיח, שהרי באותו מקום כתב דאין להקל ביותר מא' ישן [דהא עיקר ראיית מהרי"ל היא מהא דאיכא מ"ד דקטן המוטל בעריסה מצטרף, אף על פי שאינו יכול לענות, ואף דלא קי"ל הכי, היינו שאין השכינה שורה אלא על גדולים, אבל גדול ישן בודאי מצטרף, וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה גבי קטן דוקא א' ולא ב', אף גבי ישן דוקא א' ולא ב']^(ב). וא"כ כשכתב דנהגו עלמא לצרף מי שמשח, י"ל דלא סמך ע"ז אלא באחד המשיח ולא יותר.

(א). ותמה על קושיהם מדברי הרא"ש, דזה שייך להקשות על מאן דאשתמטתיה דברי הרא"ש, אבל האגור שכתב את דבריו על דברי הרא"ש, דלמרות דבריו לא נהיגין הכי, מה מקום יש להקשות כן (ובפרט דהב"י שם כתב דהעיקר כדברי האגור הללו).

(ב). ומחמת זה העיר בשערי זבולון עמש"כ המ"ב להתנות שאם אין ט' מכוונים יהיה נדבה, דכאן לפנינו יש דעת כו"כ פוסקים דסגי בח' מכוונים וא' ישן ויותר ראוי להתנות שאם אין מספיק מכוונים כפי הדין אז יהיה נדבה [ואולי יש כאן יסוד בדיני תנאים, שלא מועיל תנאי שאינו מבורר, כגון לומר שאם אין 'כפי הדין', והרי תורה לא בשמים היא, והדין צריך להקבע בארץ].

וכן הראוני בהגה' יש נוחלין על השל"ה, שכתב הטעם דהחמירו הפוסקים בחזרת הש"ץ והקלו לגבי ישן: "דישן לא שכיחא, ואי אתרמי הכי לחד בחד זימנא לא גזרו במילתא דלא שכיחא, אבל דלא צייתי שכיחא ושכיחא, ע"כ לא הקילו גביה. ועוד, דאי שרית ליה - לפעמים מתרמי דרובן לא צייתי ולא יכוונו, ובוזה לא אמרי דשכינתא שריא, דגם לגבי ישן טפי מחד לא שרינן".

אמנם, במ"ב הכריע בזה דלא כדעתו, שהביא את דברי הא"ר לגבי מקצת מתפללין, שאפי' יותר מא' מצרפין אם יש רוב מנין [ודחה את הדימוי שדימה המג"א לקטן דלא מקילין יותר מחד, דשאני גבי קטן דליכא יקרא דשמיא לצרף יותר מאחד], וא"כ אחר שכן הכריע, הדרי' לדברי הפוסקים דהעיקר כסי' נ"ה גם ביותר מא'.



פרק ג'

בירור דעת המשנה ברורה

א. דברי המ"ב דנראים כהרא"ש

והנה המ"ב בסי' נ"ה הביא על השו"ע את שיטת הט"ז שחלק וסבר דישן אינו מצטרף, וכתב דלכתחלה בודאי צריך להקיצו ועכ"פ לעוררו שיהא מתנמנם. ובביה"ל הוסיף: "ואם אי אפשר ג"כ בזה - צ"ע למעשה, כי אף דבפמ"ג כתב דאם א"א הסומך על ש"ע לא הפסיד, וכן משמע מהח"א, הלא הברכי יוסף וכן הדה"ח הסכימו עם הט"ז והפר"ח". ונשאר בזה דקשה לסמוך ע"ז.

וכן בסי' קכ"ד כתב דאם יש משיחין ואינם שומעים, טוב להתנות שאם לא יענו ט' לתפלתו תהא תפלתו תפלת נדבה, שבעצם בזה הוא מבטל את תקנת חזרת הש"ץ, והופך את תפלתו לתפילת יחיד. ובאמת רבים תמהו ע"ז, דאם הוי תפילת נדבה, א"כ א"א לומר קדושה וברכת כהנים, וכן אם ירצה מי מהציבור לצאת בתפלתו (כגון שטעה וכדו') באופן כזה לא יוכל לצאת. אך האמת היא דמהא גופיה מוכח לכאו' כמה החזיק המ"ב בדעתו כהרא"ש, ולכך הוה פשיטא ליה שאם אין

ט' ששומעין א"כ התפילה כבר בלא"ה איננה בגדר חזרת הש"ץ, וא"כ ע"י התנאי נמצא רק מרויח, שלכה"פ הוא לא ישא בברכה לבטלה.



ב. הוכחות דגם המ"ב לא הכריע

אמנם, מאידך גיסא יש להוכיח במ"ב שלא נקט לחיוב גמור לשמוע את כל הברכות, שהרי כתב (בסקי"ז): "הקהל יש להם לשתוק ולכוין - ע"כ יש לזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ, ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה, ג"כ לא יפה הם עושים שאם הלומדים יפנו ללימודם עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה ח"ו נמצאו מחטיאין את הרבים", והנה לא הזכיר המ"ב בדבריו את הענין לשמוע משום חשש ברכה לבטלה של הש"ץ.

והיה מקום לדחות, דהכא מיירי בציבור שהם חוץ מהט' השומעין, והם מדינא יכולים להוציא עצמם מהציבור, לולי החששות הנ"ל, אבל הט' השומעים צריכים לשמוע הכל. אמנם דוחק לפרש כן, שזה לא נזכר לא בדברי הרמ"ע מפאנו, שהתיר לת"ח ללמוד בחזרת הש"ץ, ולא חילק כמה נשארו (וגם כתב שרוב העולם קורין קרבנות בחזרת הש"ץ), ולא בדברי המג"א שהחמיר, וציין לסי' צ' סי"ח, דשם נאמר הטעם שמא ילמדו אחרים ממנו (וכן פי' המחצה"ש, דחיישי' שלא יטו און לתפלה אפילו אם לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים). וגם המ"ב הביא את זה כפירוש לדברי השו"ע שצריך לשתוק ולכוין (וגם דמסברא קשה לומר דיש עשרה קבועין שהם ציית, ואחרים יכולים מעיקר הדין להיות סמוכים ובטוחים שהם אינם צריכים להקשיב...).

ובאמת יש לשים לב, דהמ"ב לא נקט כהגר"ז, שיישב את הסתירה מסי' נ"ה בכך דכאן מיירי רק בקדיש וקדושה, אלא כהט"ז שחלק על השו"ע, וא"כ אין כאן הכרעה ברורה בדברי המ"ב, דהרי בסי' נ"ה מבואר לא כן.

וא"כ גם בדברי המ"ב אפשר לומר שנקט כן בדרך חומרא, ולא בהכרעה כדעת הרא"ש (ומש"כ להתנות הוא בדרך עיצה טובה, כמש"כ דטוב לנהוג כן, אבל העיקר לדינא הוא כפי המנהג, כמו שכתב בתחילה, וכסברת המהרי"ל דמהמנהג חזי' דלא נהגו כהרא"ש).



ג. עיקר הכונה בסוף הברכות

והנה ההבנה הפשוטה בדברי הרא"ש היא שצריך להקשיב ולכוון לכל הברכות, אבל באמת נראה דבמש"כ "יש להם לשתוק ולכוין לברכות..."¹, אפשר לפרשו על טופס הברכה 'ברוך אתה ה' מגן אברהם' וכו', שזה הנוסח המעכב בברכה כמבואר בפוסקים², וזה מעכב בשמיעה.

וזה מדויק מדברי המ"ב, דעל מש"כ השו"ע דאם אין ט' מכוונים קרוב לברכה לבטלה, כתב "ע"כ יראה לכתחילה לכוין לשמוע כל הברכה ולא סוף הברכה בלבד", ומשמע שזהו דין לכתחילה. וכן על דברי השו"ע בסעיף ז': "לא ישיח שיחת חולין בשעה שש"צ חוזר התפלה", פי' המ"ב "ר"ל אפילו אם ירצה ליהרהר בסוף כל ברכה לכוין ולענות אמן", משמע שאם יכוין בסוף כל ברכה אין בכך חשש, ורק שבמה שהוא משיח עושה לא כהוגן.

וכן בסקל"ג הביא המ"ב את דברי המג"א בשם הב"ח: "דמכיון דתיקון רבנן שיחזור ש"ץ התפילה, אפילו כולם התפללו כאלו מחוייבים באותה ברכה קרינן להו, ואין להם לענות אפילו יודע באיזה ברכה קאי הש"ץ - אם לא שמע סיום הברכה מהש"ץ גופא", ואח"כ הוסיף: "ויש לחוש לזה לכתחילה ליהרהר לשמוע כל ברכות י"ח מפי הש"ץ גופא, וגם בלא"ה מצוה לכוין לשמוע ברכת הש"ץ וכדלעיל".

ואת"ש לפ"ז הא דהביא המ"ב העצה של תנאי שיהיה נדבה, דוקא באופן כזה שיש מי שמשיח בתפילה, שמסתבר שהוא אינו שומע גם את החתימה, אבל בכל מי שחושש שלא יקשיבו לתפלתו א"צ לעשות תנאי, כיון שאת סיום הברכה יש להניח שישמעו ויענו כדין.

יג). וכ"כ הגר"ז בס' קי"ד לגבי שמו"ע: "כל שחתם כהוגן (ואמר קודם החתימה איזו בקשה כענין ברכה זו ואמרה בלשון משונה מתיקון חכמים) אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות".

ועי' במ"ב סי' ס"ח: "שזה שאמרו מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו' - לא אמרו אלא בברכות ארוכות שפותחות בברוך וחותרות בברוך, שאינו רשאי לקצר שלא לפתוח או שלא לחתום, וכן להיפך קצרות אין רשאי להאריך, דעי"ז משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אבל שאר נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור שיאמר כך וכך מלות דוקא".

ואף דבודאי כל מילות התפילה מדויקות ונצרכות, כמש"כ הנפה"ח (הובא לעיל), אמנם לעיכובא לא אמרו אלא בחתימה.

וזה מדויק ומוכרח בדין שכתב השו"ע (בסי' נ"ה ס"ח): "חרש המדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר, הן כפקחין ומצטרפים", אף דהחרש אינו שומע החזרה [ובאמת הגר"ז לשיטתו פירש גם את דין חרש בקדיש דוקא, או בקדושה כשהש"ץ עוד לא התפלל, אמנם המ"ב הרי לא פירש כהגר"ז, וכמשנ"ת לעיל].

ובאמת בפר"ח מוכח דלא קשיא ליה מדברי הרא"ש, אלא מצד שהחרש אינו מכון לברכות, וכמש"כ: "מיהו אי מכין הברכות וכשרואה עונין עונה עמהן דומיא דהנפת סודרין מאלכסנדרייא של מצרים - לכולי עלמא מצטרף".

וכן הביא המ"ב בשם הט"ז, דהטעם שאין מצרפין למנין מי שאינו שומע אף על גב שהוא מדבר, מפני שלא ידע לענות אמן על הברכות שמברך הש"ץ, "אבל אם הוא מכין הברכות, וכשרואה שעונין עונה עמהם, דומיא דהנפת הסודרין בבהכ"נ של אלכסנדרייא... מצטרף לכו"ע".



ד. אם נמצאים ושומעים אין לחוש

ועוד יש להוכיח שלא בעי' כאן שמיעה גמורה לכל מילה, דהרי הרא"ש עצמו הוא זה שעורר לזה שאין אנו יכולים לכוון לכל מילה, כמש"כ בתשובה (כלל ד' סימן י"ט): "ובברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה, וגם אם היה אדם מכין לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכות פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה".

וכן למד הטור מדבריו לגבי חזרת הש"ץ: "דמוטב שיתפללו יחידים, כי מי שירצה לצאת בתפלת שליח צבור צריך שיכוין לכל מה שיאמר השליח צבור, ואם חיסר אפילו מלה אחת שלא כיון לה - לא יצא".

ומבואר כאן, דאע"ג שאין אנו יכולים לכוון כמו מי שצריך לצאת יד"ח, מ"מ מהני ונחשב חזרת הש"ץ. ואם היה צריך כונה שלימה, היה ראוי לבטל חזרת הש"ץ, שהרי בין כך לא מתקיימת התקנה כדינה^(ד).



(ד). ובתשו' הרדב"ז (ח"ד סימן צד) הביא בשם תשובת הרמב"ם, שתיקן במצרים שלא יתפללו תפלה בלחש, רק שהש"ץ יתחיל מיד בקול רם והציבור יאמרו אחריו מלה במלה כלחש מפני שראה שהעם

יא. האפשרות לצאת בתפילה פעם נוספת

ומ"מ, בודאי ראוי לשמוע היטב החזרה, שע"ז זוכה שנחשב לו כאילו התפלל ג' תפילות, כמו שהביא הב"י מאבודרהם (והובאו דבריו לעיל).

ובשם הגר"א ז"ל פירשו כן (הובא במעשה רב בשם הגר"ז מסלנט) את מאמר חז"ל בירושלמי: "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל", שזהו סוד ב' תפילות א' בלחש וא' בחזרת הש"ץ, "ששם מתקבלת התפלה ביותר". וכן ידוע בשם האר"י, דסודו גדול ורם יותר מתפילת לחש^(ט). (וכ"ה בסידור יעב"ץ, וכתב שם דכל דברי חכמינו יש להם טעם נגלה ונסתר, וע"פ הנסתר ענינו גדול מתפילת לחש).

ועי' בתשובת רמ"ע מפאנו (סי' ק"ב), אחרי שציידד להקל ללמוד בחזרת הש"ץ, כתב בסו"ד: "ומ"מ ראוי שנספק בעצמנו בבילתי בקיאים, שאם לא כיוננו כל הצורך נכיון לצאת בשעה שש"צ יורד", והיינו כנ"ל שע"י החזרה נתקן את מה שלא כיון בתפילה.

ועי' בתשובות והנהגות (ח"ג סי' ל"ד) שכתב דאף שיש תקנות שהתבטלו היום כשאין את טעם התקנה, כמו שביטלו בארץ ישראל קידוש בביהכנ"ס, כיון דאין

בשעת חזרת הש"ץ אינם פונים דעתם לתפלת הש"ץ, ומדברים זה עם זה, וח"ו כמעט שמברך לבטלה.

אמנם, הרדב"ז כתב דלא תיקן הרמב"ם כן לדורות, אלא רק לפי שעה ולפי זמנו. והראיה שאף הרמב"ם בעצמו כתב בתשובה במק"א דגם אם מתאספים מנין קטן בפנ"ע, ודאי שיעשו חזרת הש"ץ וכדינא דגמרא. ולכן כתב הרדב"ז לחזק את המנהג שנהגו שהשליח ציבור חוזר התפלה בקול רם, ואף אם הציבור מדברים ומשיחים אין לבטל בשביל זה חזרת הש"ץ, ע"ש, והביא דבריו גם במג"א.

ועוד ראיתי מי שציין, דמוכח ברמב"ם שם דתקנתו היתה דווקא באופן שהש"ץ מתחיל התפילה בקול רם, וכל העם מתחילים עמו יחד ואומרים אחריו בלחש במילה במילה עד סוף כל התפילה ופוסעים יחדיו, ובכה"ג אם יש מי שאינו בקי בתפילה יוכל לצאת בתפלת הש"ץ, ועל כן אין כאן ביטול תקנת חז"ל דהא הש"ץ אומר מילה במילה בקול עד סוף החזרה, משא"כ במנהגנו במנחה קצרה דאין הציבור אומרים מילה במילה מתחילה ועד סוף עם השליח ציבור, אין לזה מקור מדברי הרמב"ם.

טו). שתפילת הלחש לרוב יוקרתה היא כאדם המחביא יהלום יקר שלא יחטפוהו ליסטים ממנו, משא"כ חזרת הש"ץ, דרגתה היא כ"כ עליונה שאין שם מגע לליסטים וכוחות הרעים כלל, שכבר עומד הוא בדביקות כל כך להמלך, עד שאין כאן יותר שום סכנה מכוחות זרים, ואין כאן שום חשש שיחטפו את התפילות הנוראות ההם (שערים בתפילה, פתיחה).

ובהמשך דבריו שם: "והנה רבים מאתנו, שלא ידועה להם זאת הידיעה, חזרת הש"ץ היא אצלם לכתחילה זמן המיועד לעיין באיזה ספר או סתם זמן מבזבז... בלא התרגשות מיוחדת מענין הבקשות והשבחים הנאמרים כאן, וכל זה פשוט מחוסר ידיעה וחוסר חינוך והרגל בפרטי מהלכי התפילה וסגולותיה".

אורחים שאוכלים בבית הכנסת, אבל בחזרת הש"ץ אף שכולם בקיאים היום לא ביטלו התקנה, כיון דשייך למי שהתפלל אלא שחיסר כוונה המעכבת בתפילה לצאת ידי חובת תפילה, י"ל שבשמיעת התפילה מהש"ץ יש בזה תיקון גדול. ואם כן תקנה גדולה היא למי שלא נתכוין כדין שישמע חזרת הש"ץ ויכוין לצאת.



סיכום ודינים העולים

א. קי"ל בשאר ימות השנה כחכמים שעיקר התפילה בלחש, וחזה"ש באה להוציא שאינו בקי, ומ"מ גם כשכולם בקיאים מחוייבים להוריד ש"ץ מפני התקנה.

ב. מבואר בטור בשם הרא"ש דמחוייבים הציבור (לכה"פ עשרה) לשמוע את החזרה, מכיון שרק בכה"ג יכול הש"ץ להוציא את שאינו בקי (דפירוש ונקדשתי בי' היינו י' שמצטרפין לקדש את שמו), וכן לשון הב"י בשם אבודרהם דצריך שומע כעונה, וכן ביאר המ"ב בטעם שעומדין בחזרה, דיוצאין בשומ"כ.

ג. מאידך, השו"ע בסי' נ"ה ס"ו כ' דישן מצטרף לעשרה, דבהכי נמי קרוי עשרה דשכינה ביניהם. ובאמת הט"ז הקשה ע"ז מדברי הרא"ש וחלק על השו"ע, וכן הגר"ז סבר דרק לגבי קדיש וקדושה נאמר דין זה, אמנם בב"י מוכח דלא ס"ל לחילוק זה, וכן הדרישה כתב דמטעם זה רק קרוב לברכה לבטלה.

ד. האגור והמהרי"ל (הובא במג"א) כתבו דלא נהיגי' כהרא"ש, דהא חזי' דמצרפין מי שמשח, וכן כתבו כמה אחרונים דהשו"ע הביא דברי הרא"ש רק לחומרא, ולעולם מנהג עוקר הלכה, ולא נתפשטה הוראת הרא"ש בזה.

ו. המ"ב חשש לט"ז גבי ישן, וכן על דברי המג"א בשם מהרי"ל דמצרפין מי שמשח, כתב דראוי להתנות בכה"ג שיהיה לנדבה.

ז. מאידך, בכמה מקומות מוכח דעיקר הקפידא היא על סיום הברכה, ולכן חרש מצטרף - שהרי הוא יודע סיום הברכה ועונה עליה אמן, וכן מוכח שכתב התנאי רק בכה"ג שמשחין, שלא יודעים מה עונים, וכן מסתבר לפי מש"כ הרא"ש, דהיום איננו מכוונים, ואעפ"כ סתם דיש לכוון לחזרת הש"ץ.

ז. ובודאי ראוי לשמוע היטב החזרה, הן מצד מש"כ האבודרהם שזוכים בזה לתוספת ב' תפילות, וכ"פ הגר"א את הירושלמי: "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל", שזהו סוד ב' תפילות א' בלחש וא' בחזרת השי"ץ, "ששם מתקבלת התפלה ביותר", וכן מצד אמן יתומה, כמשנ"ת במ"ב די"א שגדר החזרה כברכה המחוייבת, שאם לא יודע לא יענה.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

בדין בעל קורא עבריי

שאלה

בס"ד חודש מנחם אב התשע"ה

נשאלתי מידידי ורעי הרב ירון ראובן נר"ו ממזכי הרבים במדינת פלורידה אודות בעל קורא כהן שנשוי בנשואין אזרחיים לספק גויה, האם רשאים להמשיך להחזיק בתפקידו או שצריך להעבירו ממשרת קודש זו? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א.

איתא בגמרא בתענית (דף טז ע"א-ע"ב): "תנו רבנן עמדו בתפלה, אף על פי שיש שם זקן וחכם - אין מורידין לפני התיבה אלא אדם הרגיל. (איזהו רגיל?) רבי יהודה אומר מטופל ואין לו, ויש לו יגיעה בשדה, וביתו ריקם, ופרקו נאה, ושפל ברך, ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב, ובקי לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות, ובקי בכל הברכות כולן". ומפרשין בגמרא דביתו ריקם היינו ריקם מן העבירה. וכדדרשין מקרא דכתיב "נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה" (ירמיהו יב, ח). "מאי נתנה עלי בקולה? אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רבי חמא אמר רבי אלעזר זה שליח צבור היורד לפני התיבה שאינו הגון". ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "זה המעמיד חזן שאינו הגון לפני התיבה - רשע, שהקדוש ברוך הוא שונא אותו יותר מכולן, והוא נותן בקולו לפניו". עכ"ל. וכן הביא בסדר רב עמרם גאון (הרפנס סדר תענית), ובסידור רש"י (סימן תקמח), וכן פסק הרי"ף בתענית (דף ו ע"א מדפי הרי"ף), והרא"ש (שם פרק ב סימן כד), והטור (או"ח סימן נג) ע"ש. ומדברי הטור מתבאר שדין זה הוא בכל שליח

ציבור, גם כשעולה לתיבה ביום חול שאינו יום התענית. וע"ע בארחות חיים (הלכות תפלה אות עח), ובכל בו (סימן סה). וכ"כ המהרש"ל בים של שלמה בחולין (פרק א סימן מט) וז"ל: "דין החשוב חשוב קודם להיות ש"ץ, והצבור מחוייבים להשתדל להם ש"ץ שקולו ערב, ורגיל לקרות בתנ"ך, ושיהא הגון ונקי מעבירות, ושלא יהא טיפש, וזה בש"ץ של שאר ימות השנה וכו'". עכ"ל. וכן כתב בספר המחכים בתחילתו (ד"ה נחזור). ור' שמואל ב"ר משולם ירונדי מגירונה בספרו אהל מועד (שער התפילה דרך ד נתיב ח) ע"ש. וכן פסק מרן בשולחן ערוך (אורח חיים סימן נג סעיף ד) וז"ל: "והש"ץ צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושיהיה עניו ומרוצה לעם ויש לו נעימה, וקולו ערב, ורגיל לקרות תורה נביאים וכתובים". עכ"ל. נמצאנו למדים שיש להקפיד על החזן שיהיה הגון ויר"ש מרבים, ובודאי שלא יהיה בעל עבירה ח"ו.

ב.

ואם לחשך אדם לומר שכל מעלות ודינים אלו, שמענו בחזן שהוא שליח ציבור ומוציא את הרבים ידי חובת התפילה, אך לא בקורא בתורה, אף אתה אמור לו, שהלא כיום השליח ציבור לא מוציא אף אחד מהקהל בתפילה דכולם בקיאים, ומה שעושים החזרה הוא דאין בכוחנו לבטל תקנת חז"ל זו, א"כ הקורא בתורה מעלתו גדולה ביותר, שכן הוא זה שעל ידו יוצאים ידי חובת תקנת חז"ל של קריאה בתורה ועדיף מחזן ושליח ציבור לתפילה [ובגדר החיוב בעצם הקריאה עיין מה שביארו בזה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן עב ד"ה הנה המג"א), ובשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן כה) ואכמ"ל]. ובלאו הכי גם הבעל קורא נקרא חזן ושליח ציבור. וכן נראה מדברי המהר"ם מינץ בתשובה (סימן פא), שקורא לבעל הקורא חזן, ולעיל מיניה כתב את המעלות שצריכות להיות לחזן ומהן שביתו יהיה ריקם מעבירה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב חאו"ח סימן כג), דכתב הרב תורת חיים (סימן קמב אות ב) על דברי הרמ"א בהגה (או"ח סימן קמב סעיף א) שכתב: "דאם טעה הקורא בתורה בנגינת הטעם או בניקוד, אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו". ע"כ. "דכיום רבים מקילין בזה ואין גוערין בו, ואפשר יען דמבואר בספרים דהקורא יהיה בן תורה ואדם הגון ומעשים טובים בידו ויהיה לו

המעלות שמנאו חכמים בסימן נג בש"ץ, ובלשון הפוסקים נקרא הבעל קורא ש"ץ, וכבר הבאתי (בסימן נג אות ח) דברי הברכי יוסף, שמנהג ספרד שת"ח הגדול הממונה בעיר הוא ש"ץ שלהם, וכן נוהגין הספרדים שבמדינתנו, וא"כ יותר טוב שיקרא גברא כזה גם אם אינו יודע ניגון היטב, משיקרא אדם פרטי הגם שיודע הניגון". עכ"ד. גם הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות שחיבר ספר שלם על הלכות קריאת התורה ושמנו יקובנו שערי אפרים ושם (שער ג סעיף א) כתב, כיצד צריך שיהיה הבעל קורא ומעלותיו, והוא היה מונה שבחם וז"ל: "יש לקהל לבחור אדם הגון ובעל תורה ומעשים טובים ויש לו קול נעימה ובקי לקרות המלות בנקודתם ומנגינות והטעמים כראוי" וכו'. עכ"ד.

אתה הראת לדעת שגם הבעל קורא צריך שיהיה הגון ובעל תורה, ולא חלילה בעל עבירה. ובשערי רחמים (שם אות ב), ציין למ"ש בווה"ק (פרשת שלח לך דף קסד עמוד ב ובמתומ"ד עמ' צט), דמאן דסליק לס"ת למקרי אורייתא אצטריך צדיק, וצדיק אקרי מאן אקרי צדיק מכלהו. ע"כ. ופירש הרב מתוך מדבש וז"ל: "כל מי שעולה לקרות בספר תורה צריך שיהיה צדיק, שלא יקרא בתורה אלא מי שהוא צדיק, והטעם הוא כי הקורא הוא המרכבה לצדיק העליון הנקרא בשמו". עכ"ל.

ג.

ולאחר הודיע אותנו אלוקים לכל זאת שדין הבעל קורא שווה לשליח ציבור, אם כן כמו שמצאנו ששליח ציבור שאינו הגון יש להעבירו, ה"ה לקורא בתורה שיש להעבירו. צא ולמד ממ"ש בשו"ת הר"י מיגאש (סימן צה), אודות שליח ציבור אחד שיצא עליו שם רע בילדותו ללא עדים, רק קול בעלמא ויש בו רוב התנאים שזכרו רז"ל שצריכים להיות בש"ץ ונחלקו החכמים אם מותר לו להיות ש"ץ שאפשר שלא היה כלל אמת בקול זה? ופסק הר"י מיגאש וז"ל: אם רינון זה שיצא על ש"ץ זה עודנו עליו ראוי לסלקו לפי שהתמדת יציאת הקול עליו הוא מאמת בו הפיסול. ע"כ. וכ"ש בנידון דידן, שאין זה קול בעלמא אלא הכל רואים ויודעים איך הוא מחבק חיק ספק נכרית והולך עימה בפרהסיא [ואף באה לבית הכנסת] אוי לה לאותה בושא אוי לה לאותה כלימה, ובודאי שראוי להעבירו מתפקיד זה.

ומצאתי נידון כדומה לזה בשו"ת בנימין זאב (סימן רכד. הרב המחבר חי לפני כארבע מאות שנה) ואביא את תוכן לשונו בקצרה וז"ל: "דרשתוני זה ימים להודיעכם בדין אחד שהיה ש"ץ ביניכם ובעל גויה והעידו עליו גוים לפני הערכאות ודנוהו בבושת ובממון ועם כל זה לוחץ אנשי הקהילה להושיבו על כנו כבראשונה. הנני מפרט לפניכם דעתי בשביל רוב שיקוף ועוצם המיאוס וגודל העון שעשה הרשע הזה ועוד ידו הנטויה לאנשי הקהל שיושיבוהו על כנו. ועל כן שקלתי וטרתי בלבי לתור ולעיין על הענין כי לא דבר ריק הוא לפני ה' ית' ולפני החרדים אל דבריו וכו' ולאחר שהביא דברי חז"ל על חומר העון הזה של הבא על הנכרית כתב וז"ל, על כן נראה לעניות דעתי לפגלו ולפוסלו מעבודה מהקריב עוד תמורת קרבן לפני ה' אלקינו לפני היכל קדשו ולא יתרצה גם כי ירבה תפלה לא ישמע ה' אל תפילתו, ותפלה היינו עבודה ואפילו בחוצה לארץ תפילה במקום עבודה היא. ואם מפני שחלק מהקהל מסכימים להשיבו אל כנו, לאו מילתא היא דכיון שאינו הגון ומרוצה לכל הקהל אינו מתמנה לש"צ כדלקמן דש"צ הוא כמו סרסור בין הקב"ה לישראל וצריך להיותו ישר ונקי בגופו בלא דופי ואם אינו כן הפסוק צוח עליו "נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה" זה ש"צ שיורד לפני התיבה שאינו הגון. ואומר על מי שמסכים להושיבו זה הנגעל על כנו כבראשונה היטב בעיני ה' איש כזה יעמוד לפני ה' יתברך להתפלל על עמו ועל נחלתו? עושה דברים כאלה הישעה ה' אל שאגתו? מעתה ראה והבט להוכיח לדעת המסכימים להושיבו על כנו האיש הזה היצלח לעשות מלאכת עבודת הקדש שאולי מאותם הבעילות הוליד בן לע"ז? לכן חדלו מן זה כי במ'ה נחשב ואם כי מגזם לקהל, הבעבור זה לא תחוסו על כבוד קונכם? ומסים דבריו, וידעתי כי רבים קמים עלי מ"מ בטחתי ותליתי בטחוני בצורי ולא אמעד אני הוא המתקנא בו והכל לשם שמים העני בנימין בכה"ר מתתיה ז"ל". עכ"ל. וע"ע בכל בו (סימן קמז).

והמתבונן בנידונו יראה שחמיר טפי, שכן האיש הלזה שקורא בתורה הוא עדיין חי עם אשת הזנונים הזו (הספק גויה) אשר לקח בנישואין אזרחיים, ולא עוזב השרץ מידו ה' ירחם. ואם כן מה צד זכות יש לתלות עליו, שכן אפילו אם נאמר שעשה תשובה הלא הצעד הראשון בתשובה הוא, שיעזוב את החטא ולא ישוב עוד לכסלה, וכמ"ש הרמב"ם (בפרק ב מהלכות תשובה הלכה ב) וז"ל: "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר

"יעזוב רשע דרכו וגו'" (ישעיה נה, ז), וכן יתנחם על שעבר שנאמר 'כי אחרי שובי נחמתי' (ירמיה לא, יח), ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". עכ"ל. ולך נא ראה למ"ש בשו"ת חכם צבי (סימן לח) דהבועל ארמית בפרהסיא, אף שאין דנין אותו בב"ד, מ"מ על כל ביאה וביאה קנאין פוגעין בו, עד שמפני זה דינו שיהרג ואל יעבור, ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם גדול עוונם מנשוא, וביחוד המחלל שבתות בפרהסיא שהוא כגוי גמור. ואיך יתכן שיעלה לקרות בתורה בצבור, והלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה, וכל העומד ונמצא שם באותו פרק באותו מקום ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך.

וצא ולמד ממ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן סה) שמוכח מדבריו, שהבועל ארמית אסור לקראו לס"ת, וממילא הוא הדין דאין לצרפו לעשרה. עוד כתב שכל הטעמים שעליהם סומכים המקילים, משום דנחשב קצת כתינוק שנשבה, לא שייך לענין נשואי נכרית, דאין רוב ישראל נכשלים בזה, ומחוייבים לעמוד בפרץ בכל האפשרות.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תקטז) כתב, דאמרינן בסנהדרין (דף פב ע"א) כל הבא על הנכרית כאילו מתחתן בעבודה זרה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ו), למדת שהבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם וכו'. ומבואר שהמתדבק לנכרי, קשור לאלהיה, ויש עליו חומר עבודה זרה, ונחשב למשומד, ומנהג כל ישראל שקוברין אותו מחוץ לגדר. ועי"ש שנסתפק אם יינו הוה יין נסך.

נמצאנו למדים שאין להקל ראש חלילה בעון האיש הזה, והגם שהאשה שעומו מוחזקת רק כספק גויה, הוי ספיקא דאורייתא לחומרא, וביחוד שנשא אותה רק בנישואין אזרחיים, דהוה סימן מילתא לזה, שלא ראוי לבא בברית הנישואין ע"פ דת משה וישראל.

ד.

ואל תעזוב נפשי לשאול, דהנה המעיין בדברי הרמב"ם יראה שלא זכר ש'ר מכל הני מעלות שכתבו הפוסקים בש"ץ, דכתב הרמב"ם (בפרק ח מהלכות תפילה ונשיאת כפים הלכה יא) וז"ל: "אין ממנין שליח ציבור אלא גדול שבציבור בחכמתו

ובמעשיו, ואם היה זקן הרי זה משובח ביותר". ע"כ. והרוצה להיחנק יתלה באילן גדול הוא מני"ר הרמב"ם ויאמר שמזה שלא כתב לכל המעלות, משמע שגם לא צריך שיהיה ביתו ריקם מעבירה, ואפילו שאינו הגון יכול להיות שליח ציבור. ואליבא דאמת זה אינו, שהגם שלא כתב הרמב"ם מעלות אלו שכתבו שאר הפוסקים מ"מ הא כתב שאין ממנין ש"ץ אלא הגדול שבציבור. ובודאי שאדם זה, שבכל תהלוכותיו יום יום מתנהג כדרך החופשיים, לא נקרא הגדול שבציבור בחכמתו ובמעשיו. והדבר פשוט שגם לדעת הרמב"ם צריך שיהיה בעל מעשים טובים כיום. ומ"מ לפי"ד נפיק קולא שהגם שיצא עליו שם רע בילדותו כל שחזר בתשובה ופרש מדרכו הרעה לא דנים אותו אלא באשר הוא שם, משא"כ לטור ושאר הפוסקים, דס"ל שאחד מהתנאים לש"ץ צריך שלא יצא עליו שם רע בילדותו. וכ"כ בשו"ת הרא"ם לרבי אליהו מזרחי (סימן פח), ע"ש. וע"ע בשו"ת תורת חיים למהרש"ש (ח"ג סימן א) בתשובת מוהר"ר יהושע חנדאלי. ויש שהקילו טפי בדעת הטור דמהני ליה תשובה על העבר, אף אם יצא עליו שם רע בילדותו, עיין בשו"ת מהר"ש לניאדו החדשות (סימן כא), והביא שכ"ד מהרשד"ם כפי הנראה מתשובותיו (באו"ח סימן לב, וביו"ד סימן קיג). ע"ש.



ה.

ומהשתא יש לומר, דלא זו בלבד שיש להעבירו שלא יהיה בעל קורא קבוע בבית הכנסת, אלא שגם אם ירצה לקרוא באופן עראי פעם בכמה זמן לא יתנו לו. ודבר זה יש ללמוד ממה שכתב המהרש"ל בתשובה (סימן כ), דש"ץ שאינו הגון שהוא רשע, היינו אפילו בעראי אסור למנותו. וכן משמע דהא דנתנה עלי בקולה אפילו בעראי קאמר, מאחר שהקב"ה שונא אותו ואינו רוצה שיורידהו לפניו אין חילוק בין קבע לעראי. עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרין.



ו.

ודע ידידי, שכבר היה כן לעולמים ובזמן הרא"ש אביו של הטור, לפני כשבע מאות שנה, כבר התמרמר על זה וכתב בתשובה (כלל ד סימן כב): "נתרעמתי כי חזני

הארץ הזאת הם להנאתם, לשמוע קול ערב, ואפילו הוא רשע גמור אינן חוששין, רק שיהיה נעים זמירות, והקב"ה אומר 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה'". ע"כ. והמעייין בספרי הפוסקים יראה שעל עבירות קלות מעבירה זו כבר כתבו הפוסקים להעביר הש"ץ, צא ולמד ממה שהביא הכל בו (סימן קמז) וז"ל: "לרב יצחק בן יעקב אלפס"י - ש"ץ שעושה דברים שאינם הגונים כגון שמוציא מפיו דברי נבלות וכיוצא בזה כגון שמרנן בשירי העורב (שירי עגבים) ממחין בידו שלא לעשות כן ואם אינו שומע מסלקין אותו, ועליו ועל כמותו נאמר 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה'". ע"כ. הא קמן בשביל דבר קל בעיני הבריות לרנן בשירי העורב אמרינן דראוי לסלקו, כל שכן במיקל באיסור חמור זה שנשא אשה ספק גויה, דמחלל את יהדותו וכהונתו. ועיין בשו"ת תורת חיים למהרש"ש (ח"ג סימן א) בתשובת מוהר"ר יהושע חנדאלי - שכתב לפסול ש"ץ שיצאו עליו שמועות ועדויות מעניני פריצות, וכתב, שכיון שכיום הוא סוחר ביין נסך ראוי להעבירו עליו ורשע מיקרי אחר ההתראה. ע"כ.

גם בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סימן יג ד"ה ובדבר בעל) כתב: "ובדבר בעל תפלה שהתפלל איזו שנים בביהכ"נ בלא מחיצה אם היה בביהכ"נ קונסרבטיבי שאין מודים בהאיסור כלל, אסור לקבלו לבעל תפלה אם לא ידוע ששב בלבב שלם, ואם היה בבית הכנסת ארתודוכסי שמודים בהאיסור אך שמ"מ עוברין, ליכא איסור שיהיה בעל תפלה אם יקבל עליו שלא יתפלל יותר בביהכ"נ בלא מחיצה". ע"כ. גם בשו"ת יחווה דעת למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל (ח"א סימן נב) ישב על מדוכה זו, והביא למ"ש בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן רס) שכתב, אודות שוחט ובודק שלקח את בנו לבית ספר חפשי, שהדבר ברור שאיש כזה פסול להמשיך בעבודת הקודש בשחיטה ובדיקה, אע"פ שאנו רואים שמתנהג בתורה ובמצוות ככל בני ישראל הכשרים, שאין זה מחמת יראת שמים, אלא מחמת הרגלו מנעוריו, ובקרבו ישים ארבו, ובסתר לבבו אינו מאמין בתורה מן השמים, ואם כן בודאי שאין לו עוד שום נאמנות על שחיטה ובדיקה כדת. ע"כ. וכיוצא בזה פסקו בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חיו"ד סימן יט). ובשו"ת ברכת חיים (סימן מד) ועוד אחרונים. וכתב ע"ד, דנראה שכל זה שייך גם לענין שליח צבור העובר לפני התיבה, שצריך להיות ירא שמים באמת שמחנך את בניו לתורה וליראת ה' טהורה, ובישיבות הקדושות, שאילו ש"צ הנותן לבניו חינוך חפשי בבתי ספר לא

דתיים, הרי הוא גורם שיצאו לתרבות רעה, ואין לך מי שביתו אינו ריקם מעבירות גדול מזה, ובודאי שאינו ראוי להיות מליץ יושר בתפלתו בין ישראל לאביהם שבשמים, שאין קטיגור נעשה סניגור, ועליו נאמר "ומליץך פשעו בי" (ישעיה מג, כז). וכמ"ש בספר חסידים (סימן תשנח). ולכן יבחרו להם הצבור ובראשם הגבאים של בית הכנסת שומרי משמרת הקודש, שליח צבור בן תורה וירא ה' מרבים, המחנך בניו לתורה ויראת שמים. עכ"ד.

ובשו"ת מי יהודה להגר"י אלטמאן זצ"ל (חאו"ח סימן יד), נשאל אם מותר לקבל ש"צ מי שאשתו הולכת בגילוי ראש? וכתב דלכאורה כיון שהוא דר עם אשה העוברת על דת יהודית, וחיוב מוטל עליו לגרשה, והוא אינו עושה כן, הרי אין ביתו ריקם מעבירות ואינו מנוקה מעון, ואסור לו להיות ש"צ. ובפרט לדברי הגמ"י בשם מהר"ם שאם אינו מגרשה נקרא רשע וכו'. ע"כ. וע"ע במ"ש ע"ד בשו"ת יבי"א (ח"ד חיו"ד סימן א אות ג). ובשו"ת שרידי אש (ח"א סימן לח), ובשו"ת אוצר המכתבים להגר"י משאש זצ"ל (ח"ב סימן אלף קפג). ודו"ק.

ז.

ומעתה, אם רוצים הגבאים ובני הקהילה לעשות ולקיים את דיני התורה, לא יבצר שיצטרכו להעביר לאיש הזה, הגם שנמצא על מכונו ותפקידו של קורא בתורה ימים רבים. ומסתמא אי מי מהקהל, או מהגבאים, יחוסו על כבודו של אותו בעל קורא חוטא שלא חש לכבוד קונו. ובשביל אלה האנשים החוששים, אמרתי להביא למ"ש בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סימן מב) לרבי אליהו בן חיים, שהיה רבה הראשי של קושטא לפני כארבע מאות שנה, שיצא לדון בנידון קל מנידוננו [ששם היה רק חשש שחטא ולא בודאי שחטא וחוטא בכל יום, כנידון דידן] וכתב: "סוף דבר לפי הדברים שהועדו עליו, יותר ראוי לחוש לכבוד שמים ולכבוד הצבור שלא להיכנס בספק 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה' מלחוש לכבוד החזן אעפ"י שביוש בר ישראל ג"כ קשה הוא וכו'". ע"כ. ומ"מ כבר למדנו שלמה המלך ע"ה - "דְּבָרֵי חֲכָמִים בְּנִחַת גִּשְׁמָעִים" (קהלת ט, יז).

ומה נאה ומה יפה אם יקימו בעצמם, לעצה שכתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב חאו"ח סימן כג) וז"ל: "אילו היו רבותי וחברי שומעים לעצתי וידם תיכון עמי, היה חוב קדוש בעיני לחוס על כבוד התורה, לתקן תקנה כללית שכל בעל תפילה וקורא לא יתקבל בציבור עד היותו בקי בהל' תפילה וקריאת התורה היטב הדק, ויהיה לו כתב תעודה ע"ז כמו על הלכות שו"ב וכו'". ע"כ. ופשוט הדבר שאם יהיה פיקוח על זה מהרבנים בודאי שלא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול. וצור יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות. ויחון עם עני ואביון, ויקרב לנו ישע ופדיון, והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם בב"א.



המורם מכל האמור: חובה קדושה מוטלת על האחראים והממנים לתפקידי הקודש בבית הכנסת ובכלל זה תפקיד הקורא בתורה שימנו רק אנשים יראים ושלמים בתורה ובמצוות. ויהי רצון שיזכו כל המשתדלים במצוה זו ומעמידים את הדת על תילה לשפע וברכה עד בלי די וירוו נחת רוח יהודית מכל יוצאי חלציהם אמן.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

הבאת ילדים לבית הכנסת בשעת התפילה

שאלה

האם יש להביא ילדים קטנים לבית הכנסת בשעות התפילה. אם התשובה היא חיובית, האם דווקא ילדים שהגיעו לגיל חינוך או גם ילדים קטנים מאד?



תשובה

א. מקור המנהג להבאת ילדים לבית הכנסת

בגמ' חגיגה (דף ג' ע"א) מובא: "ת"ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בביהמ"ד היום? ... שבת של מי היתה? שבת של ראב"ע היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. ומה דרש בה? 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף', אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן. אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני". וכתבו התוס' (שם ד"ה כדי ליתן שכר למביאיהן): "ועל זה סמכו להביא קטנים בבית הכנסת". וכן מובא ג"כ במסכת סופרים (פי"ח ה"ו) בלשון קצת שונה: "מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאיהן והן לקבל שכר" [להלן נבאר מדוע נקט לשון "בנות ישראל קטנות" ולא בנים קטנים].



ב. גיל הילדים המובאים לבית הכנסת

ויש לעיין בדברי הגמ' שאמרה "טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן" - באיזה טף מדובר? האם הכוונה היא לילדים המסוגלים לשמוע ואף להבין, או שמא מדובר אפי' ביונקים ורכים, שאינם מסוגלים להבין?

מהטעם שהתורה נותנת למצווה זו "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים ל"א י"ב) נראה לכאורה שמדובר בילדים המסוגלים לשמוע וללמוד. וכך הבין בעל מזבח אדמה (ח"ב כ"א) שיש להביא למעמד הקהל רק ילדים שחייבים בת"ת, כלומר בני חמש שש וכדו', ולהימנע מלהביא ילדים קטנים יותר, שעשויים לבכות ולהפריע לקיום המעמד. וכן כתב המהר"ל בגור אריה (דברים שם): "והאי טף איירי בקטן שיכול ללמוד, דאי לאו הכי היכי נאמר 'ליתן שכר למביאייהם' מאי שכר למביאייהן יש כאן? דתינוק קטן שאינו יכול להבין מה יעשה שם?".

לפי דבריהם צ"ע מדוע שאלה הגמ' 'טף למה באין?' הרי פשיטא שהם באים מדין חינוך, כפי שאנו מחנכים אותם לשאר מצוות! ודוחק לפרש את שאלת הגמ' כך – מדוע נכתב בתורה הצורך להביאם, הרי בלאו הכי היינו מביאים אותם מדין חינוך כבכל המצוות, שהרי מלשון הגמ' 'טף למה באין' משמע שהתמיהה היא על עצם הבאתם! והמהר"ל נדחק ביישוב קושייה זו, עיי"ש.

אולם, המנחת חינוך (מצווה תרי"ב ד"ה וטף) כתב שמצוות הבאת הטף למעמד הקהל היא מצווה בפני עצמה, ואינה מדין חינוך, ולכן היא כוללת אף פעוטות ויונקים, וכל שיצא מכלל נפל חייבים להביאו. והוסיף המנ"ח וכתב שאף אם הטף חרש או סומא או חוגר, דבגדלותו יהיה פטור ממצווה זו, מ"מ כקטנים חייבים להביאם. על פי שיטתו מובנת שאלת הגמ' 'טף למה באין?', שהרי הטף (לכה"פ הקטנים שבהם) אינם מבינים כלום, ואף עלולים להפריע לקדושת המעמד בבכי וביללות או לטנף את המקום בצואה ולכלוך.

מדבריו נראה שהבאת הקטנים היא מצווה ומטרה בפני עצמה, ואין היא רק צורך הכרחי (שהרי מי ישמור על הקטנים בשעה שהוריהם, אחיהם ואחיותיהם הולכים למעמד הקהל), שאילו היה זה רק צורך הכרחי לא הייתה צריכה התורה לצוות על כך, וההורים היו מוצאים פתרון לבעיה זו מעצמם.

אף בדברי התוס', שחידשו מכח גמ' זו ש"על זה סמכו להביא קטנים בבית הכנסת" (שם), נראה שכוונתם לקטנים שטרם הגיעו לגיל חינוך, דאם מדובר במי שהגיעו לגיל חינוך מדוע צריך להביא ראייה ממצוות הקהל, והרי בכל המצוות אנו מחנכים את בנינו לפי חורפם כדי שיתרגלו למצוות? אך אם מדובר בקטנים

שטרם הגיעו לגיל חינוך, א"כ זה חידוש להביא קטנים כאלו לבית הכנסת, כפי שזה חידוש להביאם למצוות הקהל, ואת זה חידשו התוס'.



ג. דברי השל"ה – למנוע כניסת ילדים קטנים

והנה המ"ב (סי' צ"ח ס"ק ג') כתב וז"ל: "בשל"ה קורא תגר על המביאים ילדים לבית הכנסת והיינו קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך, מטעם כי הילדים משחקים ומרקדים בבית הכנסת ומחללים קדושת בית הכנסת וגם מבלבלים דעת המתפללים ועוד גם כי יזקינו לא יסורו ממנהגם הרע אשר נתחנכו בילדותם להשתגע ולבזות קדושת בית הכנסת".

ולחומר דבריו נביא את דבריו במדויק (של"ה ענייני תפילה וקריאת התורה) וז"ל: "והנה אעתיק דברי מוסר שמצאתי בספר נקרא דרך חיים (דף ע') וז"ל: גרסינן בריש מסכת חגיגה: דרש ראב"ע, 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף', אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן, וכתבו שם בתוספות ועל זה סמכו להביא קטנים לבית הכנסת ע"כ. אמר מנחם בזמן הזה יש טף בא לבית הכנסת לתת עונש למביאיהן, לפי שהוא בא לחלל קדושת בית אלהינו ולשחוק בו ברחובות קריה, יקומו לצחק, זה עם זה מצחק, זה מכה את זה, זה מרנן וזה בוכה, וזה מדבר וזה צועק, וזה רץ אילך וזה רץ אילך, רץ לקראת רץ ירוץ. ויש אשר יעשה צרכיו בבית הכנסת ואז יאמרו מים מים. ויש אשר יתן אביו בידו ספר והוא ישליכו לארץ או יקרעהו לשנים עשר קרעים. סוף דבר, מקול שטותם כוונת המתפללים נפסדת ונמצא שם שמים מתחלל, והמביא טף בזה האופן לבית הכנסת אין ראוי לו לקוות על זה שכר, כי אם לדאוג מן הפורענות. הא למה הוא דומה? לאיש שיש לו עבד שוטה, והלך לדבר אל המלך ועבדו עמו, עמד העבד בשטותו וביזה את המלך וחרפו, ואדוניו ראה ושתק, הלא יקצוף המלך על אדוני העבד ויאמר לו לא עבדיך ביזני כי אם אתה, ויסרהו כדי רשעתו ולעבד לא יעשה דבר, אין לעבד חטא כי חשכו אלוה מחכמה ולא חלק לו בבינה. והנה כן הדבר הזה. ולא עוד אלא שלפעמים גם האבות משחקים עמם למען ספות הרוה על הצמאה, והיותר רע כי יגדלו הנערים על זה המנהג הרע והתכונה הזרה, וכל אשר יגדלו עוד יוסיפו סרה להבזות בעיניהם ענין בית הכנסת

וקדושתו ולא יתנו כבוד לתורה, וכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, גם כי יזקין ממנה לא יסור. סוף דבר, ראוי לאדם שלא להביא הטף הקטן מאד לבית הכנסת, כי יפסיד בהביאו ולא ירויח. אך הטף הגדול קצת יבאנו לבית הכנסת, ולא יניחנו לזוז ממקומו וילמדהו ויזרזהו לענות אמן וקדיש וקדושה, ולא יניחוהו לדבר דברי הבאי, וילמדהו לשבת שם באימה וביראה, ובזה יהיה לו שכר טוב מאת הש"י, תחייהו העץ חיים, כי התורה נקראת עץ חיים, והכוונה שיגדל בנו לתלמוד תורה, כי זה יהיה סיבה שיחיו ויגדלו הנערים וגם עד זקנה ושיבה אלוקים לא יעזובם. אך אם יסירם מהתורה בקטנותם כדי ללכת אחרי ההבל והעושר והסחורות, קרוב הדבר שבסבה זו ימותו בקוצר שנים. כך אמרו רז"ל בספרי, כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אינו מדבר עמו לשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו, שנא' ולמדתם אותם את בניכם וגו' למען ירבו וגו' אם למדתם אותם את בניכם כו' וימי בניכם, אם לאו יתקצרו ימיכם וימי בניכם, עכ"ל.

הרי מפורש שיצא תגר נגד המסתמכים על התוס' ומביאים את ילדיהם הקטנים וגורמים עי"ז לחילול ביהכ"נ והפסדת כוונת המתפללים, ועל כה"ג כותב, לא רק שלא יקבלו שכר, אלא גם יקבלו פורענות, ולא רק שאין שייך בכה"ג דין חינוך, אלא אדרבה, הוא מחנך אותם לחוסר כבוד לקדושת בית הכנסת. וכשיגדלו ימשיכו במנהג הרע הזה, כי אדם שהתרגל בילדותו לעניין מסוים ושנה בה נעשתה לו כהיתר, וכדברי ר' הונא: עבר עבירה ושנה בה נעשתה לו כהיתר (יומא פ"ו ע"ב). ועפ"י זה מבאר הוא את הפסוק במשלי על דרך השלילה: "חנוך לנער עפ"י דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" כלומר, אם ניתן לילד לילך עפ"י דרכו, בלא מחאה, א"כ יתרגל לכך גם בבגרותו ולא יוכל להיגמל מהתנהגות זו.

לכן הסיק השל"ה: "שלא להביא הטף הקטן מאד לבית הכנסת כי יפסיד בהביאו ולא ירויח, אך הטף הגדול קצת יביאהו לבית הכנסת ולא יניחנו לזוז ממקומו וילמדהו ויזרזהו לענות אמן וקדיש וקדושה" וכו'. הרי שחילק בין קטנים שאינם יכולים להתפלל כלל ורק מפריעים, לבין ילד כבן חמש כבן שש שכבר יודע לומר אמן. ואין לומר שהשל"ה התכוון לקטן בגיל שמתחיל לדבר, והראיה שסיים דבריו "כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה", דבגיל כזה כיצד ילמדהו "לשבת שם באימה וביראה"? אלא נראה

שהשל"ה דיבר שיש עניין להתחיל בחינוך לתורה מהרגע שהילד מתחיל לדבר, אך בעניין הבאתו לבית הכנסת, יש עניין לחנכו מהרגע שהוא יכול לשבת באימה וביראה ולא לזוז ממקומו, וזו ההגדרה של "טף הגדול קצת".



ד. טעם הבאת קטנים שאינם ברי דעת

אמנם, לעיל הוכחנו בדעת התוס' שהמנהג להביא ילדים לבית הכנסת הוא אף בילדים קטנים שטרם הגיעו לחינוך, ומשום כך נסמך המנהג על מצוות הקהל. אך לאור דברי השל"ה יש לעיין מהו הטעם בהבאת ילדים שאינם ברי דעת? כיצד ייתכן שכל טעם הבאתם הוא "כדי ליתן שכר למביאיהן", כאשר אין כל תועלת בביאתם מצד עצמה? וכי בשביל לקבל שכר, אי אפשר לצוות על דבר אחר, וכפי שהקשה הכלי יקר (שם): "וזה דוחק גדול, כי זה דומה כאילו צוה שישאו עליהם משא מעצים ואבנים לבית ה' כדי ליתן שכר למביאיהן?"

ונראה לבאר את הדברים על פי גרסת הירושלמי (שם פ"א ה"א): "פתח בה אמר הואיל והאנשים באין ללמוד והנשים לשמוע הטף למה באו? אלא כדי ליתן שכר למביאיהן, אמר להן: אין הדור יתום שראב"ע בתוכו". ידוע שהמילה "אלא" בש"ס משמעותה היא חזרה מההבנה הקודמת. כלומר, תחילה סברה הגמ' שהטף אינם יכולים לשמוע ולקלוט את ערך המעמד, ומשום כך שאלה "למה באו" (והרי רק גורמים להפרעת המעמד, שהרי הם בוכים ומרעישים וכדו', ובוודאי שלא מקשיבים). אך למסקנתה חזרה בה הגמ' והבינה שאף הטף יכולים "לשמוע" ולקלוט רשמים מהמעמד, ומכיוון שכן יש שכר למביאיהן. המאורע של הקהל, המרגש כ"כ, שכל העם מתכנסים מסביב לקריאה בתורה של המלך, "שהיא (התורה) כל עקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בליבם חשקה" (חינוך תרי"ב) – מכניס יר"ש בלב כל האומה, כולל הקטנים. בכך מובן המשך הפסוקים "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוהיכם כל הימים" (שם י"ג), והרי אם אין להם דעת כיצד ישמעו וילמדו? אלא הכוונה היא שרגשי הקודש שחדרו להם בקטנותם ישפיעו על היר"ש של גדלותם (כעין זה כתב הרש"ר הירש בפרושו לתורה שם. ועיין עוד בביאורו של מרן הראי"ה קוק לעין איה שבת פ"ב אות רי"ד, על חשיבות החדרת רגשי הקודש לטף בקטנותם עיי"ש).

ובכך מובנים דברי ר' יהושע שאמר על כך "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני", כי ידוע שאימו של ר' יהושע הייתה מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אוזניו בדברי תורה, כמובא בירושלמי יבמות (פ"א ה"ו), ועל כן אמר עליו רבו, ריב"ז, אשרי יולדתו (אבות פ"ב ח'), ולכן כ"כ שמח ר' יהושע בשמיעה של חידוש זה "שלו יאות המאמר כמרגלית טובה לבעליה שגם אמו עשתה כן" (משך חכמה שם). כלומר, אימו של ר' יהושע הבינה את המסר של מצוות הקהל – שגם אם השכל עדיין אינו מפותח דיו לקלוט את תוכן הדברים, הנשמה מרגישה את תוכנה וקולטת אותו בדרכה שלה.

וכן כתב הבן יהודע (שם): "דבזה נודע שיפה עשתה אמו (של ר' יהושע) בדבר זה ולא טרחה בחנם, אלא היתה לו תועלת בודאי ממה שנכנסו דברי תורה באוזניו, אע"פ שלא היה לו עדיין שום הרגשה מצד גופו". עיי"ש.

וזהו כוונת הגמ' "ליתן שכר למביאהן", שהרי השכר היותר גדול להורים הוא שבניהם יהיו ממשיכי דרכם בדרך התורה והיראה. והחידוש של הגמ' הוא, שכדי להצליח בחינוך ילדים לתורה ויר"ש, לא מספיק רק טיפול ההורים בילד, ואפי' לימוד של אב לבנו תורה אינו מספיק דיו, אלא צריך להקנות לו חוויות קדושות של יר"ש כבר בקטנותו. ודבר זה, בתוספת ללימוד ולחינוך, יגרום שהילד בבגרותו ימשיך את דרך ה'.

על פי דברים אלו מבוארים דברי התוס' – מדוע להביא לבית הכנסת ילדים שאינם בני חינוך, שהרי ממצוות הקהל למדנו שגם ילדים שאינם בני חינוך בדרך השכל, ולכאורה הבאתם מיותרת ומפריעה למבוגרים, אעפ"כ יש מצווה להביא אותם כדי שיקלטו רגשי קודש וזה יוסיף להם יר"ש, וה"ה בהבאת ילדים קטנים לבית הכנסת – כפי שעשתה אימו של ר' יהושע. וזה חידוש שאילולי מצוות הקהל לא היינו אומרים כך, וחידשו התוס', שאף בתפילת הציבור בבית הכנסת שייך יסוד זה.

ועפ"י מובנת הגרסה שבמסכת סופרים (פרק י"ח ו'): "מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבוא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאייהן" – והלא לכאורה קשה, מה טעם בהבאת בנות לבית הכנסת בקטנותן, כאשר אף כשתגדלנה תהיינה פטורות מתפילה במניין בבית הכנסת? אך עפ"י דברינו היא הנותנת – זה החידוש של

הגמ', שהבאתן נועדה ליצור חוויות של רגשי קודש שישפיעו עליהן בגדולתן ובוזה גם הבנות שייכות. לכן נקטה מסכת סופרים במצוות הבאת בנות דווקא, כדי לחדד עניין זה.



ה. הכרעה ממצעת בין דברי השל"ה לדברי התוס'

אלא שסוף סוף קשה, שהרי כתיאור השל"ה קטנים אלו הרי הם מחללים את קדושת בית הכנסת ומפריעים לציבור להתפלל, והאם לזאת התכוונו התוס'? ועל כרחך צריך לומר, שיש עניין להביאם לבית הכנסת, אך לא לכל שעות התפילה, אלא רק כפי כוח סבלנותם לשבת עם הציבור בתפילתם מבלי להפריע, ותוך זמן מועט זה יקלטו אזניהם את ניחוח התפילה ומנגינותיה. בגמ' (חגיגה ט"ו ע"ב) מסופר על אלישע בן אבויה שקול זמר יווני שמע בילדותו וזה השפיע עליו בבגרותו שיצא לתרבות רעה. שמיעת קול זמר עברי של תפילה פועלת הפוך – לנטוע בלב הילד אהבת ה' ויראתו. ואכן לא פעם מצאתי את בני הקטן, הי"ו, ששר תוך כדי משחק את ניגון "לכה דודי" ששמע בביקורו בבית הכנסת.

לכן צריך להשגיח שיכנסו מעט וייצאו, ולא ישהו זמן מרובה בבית הכנסת.

ונראה שאפשר לדייק כן מדברי המ"ב, שכתב (סי' קכ"ד ס"ק כ"ח): "והקטנים ביותר הרצים ושבים בבית הכנסת בשחוק, מוטב שלא להביאם, דהרגל נעשה טבע, וגם שמטרידים להציבור בתפילתם", ומשמע שלא להביאם כלל. אמנם מייד לאחר מכן הוסיף: "ומלבד כל זה נכון להאב המביא קטנים כאלו לבית הכנסת להשגיח על בגדיהם וסנדליהם אם הם נקיים, כדי שלא להכשיל בזה להמתפללים בתוך ד' אמותיהם" והרי שלא כתב שמוטב לא להביאם כלל, אלא שנראה שאף הוא מודה שלזמן קצר מותר להביאם, ואף יש עניין בכך, ובתנאי שישגיח עליהם ועל בגדיהם ועל סנדליהם שיהיו נקיים משום קדושת בית הכנסת.

ואכן ראיתי בכניסה לישיבת רמת גן הוראות של נשיא הישיבה, מו"ר הגר"י אריאל שליט"א, בעניין חינוך ילדים לתפילה והבאתם לבית הכנסת, וז"ל:

במענה לשאלותיך: אכן ראוי לחנך ילדים לתפילה ואף להביאם לבית הכנסת לשם כך, אולם היא הנותנת, האם ניתן לחנך תינוק בעריסתו

לתפילה? ומה עם תינוק בעגלה? עצם הכנסת עגלות תינוקות לבית הכנסת היא הפיכת בית הכנסת לפעוטון ואת אבותיהם לשמרטפים. אף אחד לא יוכל להתפלל, לא התינוקות לא אבותיהם ולא יתר המתפללים.

רק ילדים מגיל שלש ומעלה אפשר להתחיל לחנך לתפילה, אך לא די להושיבם בבהיכ"ס ולהלעיטם בסוכריות. כך לא מחנכים לתפילה. אחת הדרכים לחנכם כראוי היא לרכוש להם סידור מצויר מתאים לגילם שבו יוכלו להתפלל בהתאם לרמתם. אולם גם ילדים כאלו סבלנותם פוקעת לאחר זמן. לכן אין להביאם אלא לחלק קצר של התפילה ולא לכל התפילה.

אין שום תועלת חינוכית להושיב ילד בבית הכנסת זמן ממושך ולהעסיקו בעיסוקים שונים. אדרבה, הוא עלול להתרגל לכך שבית הכנסת הוא מועדון שעשועים ולא מקום תפילה מכובד.

ברגע שילד אינו מסוגל עוד לשבת בשקט על אביו לצאת עימו החוצה אפילו באמצע תפילת עמידה! (השתקת ילד בוכה או מפריע - מפריעה למתפללים יותר).

יש טוענים מדוע איננו מטפלים גם בהפרעות המבוגרים?

צדק רב בטענה זו, ואכן פטפוטי מבוגרים חמורים יותר ויש בהם חילול ה' בפרט בנוכחות מבקרים חד-פעמיים בבית הכנסת. אולם היא הנותנת: א. אין טעם להביא ילדים לבית הכנסת בו הגדולים מהווים דוגמא לא חינוכית. ב. אולי ילמדו המבוגרים מגישתנו לילדים וגם הם יימנעו מהפרעות. ואם בכל זאת ברצונם לדבר, בניגוד למצופה ממתפללים מבוגרים, לפחות שיצאו אף הם החוצה וישוחחו בחוץ ואל יפריעו לאחרים ולא יחללו את קדושת בית הכנסת."

ועפ"י הוראות אלו קבעו בישיבה להכניס ילדים עד גיל 3-4 בשבת בשירת "לכה דודי" בקבלת שבת, או בסיום התפילה. וכן בבוקר לקראת שירת "אנעים זמירות".

וילד מגיל גן חובה אפשר להכניס לזמן ארוך יותר, בתנאי שישב ליד הוריו ובשקט.

ועפ"י דברינו לעיל הדברים מיושבים. מצד אחד, אין להכניס ילדים לבית הכנסת באופן שיפריע לתפילת הציבור, וכאזהרת השל"ה; אך מצד שני, יש להכניסם לבית הכנסת במידה כזו שיוכלו לקלוט את אוירת הקדושה שבתפילה, וכדברי התוס'.

ולפי גילו של הילד – מוסיף והולך. וכשמגיע הילד לגיל חינוך של ממש "אדרבה יביאנו איתו לבית הכנסת וילמדוהו אורחות חיים לישב באימה וביראה, ולא יניחנו לזוז ממקומו, ויזוזהו לענות אמן וקדיש וקדושה" (מ"ב סי' צ"ח ס"ק ג').

וכתב מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א בהערותיו על סדר המשנה ברורה (ביצחק יקרא, שם, ד"ה באימה): "מ"מ צריך לעשות בחכמה שלא להשניא חס וחלילה על הילד את בית הכנסת ואת התפילה אלא להאחיבם עליו". והחכם עיניו בראשו לצאת ידי כל הדעות. ובדברינו יישבנו בין דברי השל"ה ובין דברי התוס', ואלו ואלו דברי אלוקים חיים^א.



ו. מסקנה

א. בית הכנסת הוא מקום קדוש, ויש לנהוג בו "מורא מקדש", ואין לדבר בו דברים בטלים, וכ"ש שאין לדבר שיחה בטלה בשעת התפילה.

ב. השל"ה קרא תגר על המביאים לבית הכנסת ילדים קטנים מאד, שיצא שכרם בהפסדם, שהוא גורם לחילול קדושת בית הכנסת, ומהפרעתם מתבטלת כוונת המתפללים ונפסדת ונמצא שם שמים מתחלל, ואף גורם להם חינוך קלוקל, שיתרגלו להתנהג בבזיון בבית הכנסת, וכתוצאה מכך אף בבגרותם לא יהיה להם מורא מקדש.

ג. התוס' בחגיגה (דף ג' ע"א ד"ה כדי ליתן) למדו ממצוות הקהל שיש עניין להביא ילדים קטנים לבית הכנסת, ומשמע שאפי' ילדים קטנים שעוד לא הגיעו לגיל

א). וראיתי בספר 'אביהם של ישראל' על הגר"מ אליהו וצ"ל (ח"ה בתחילתו) שהגר"מ הגיע בליל שבת לביכ"ס בחו"ל שהתפללו בו גם צעירים, וכשכידוהו לישא דברים אחרי קבלת שבת טען שחושך שורר בביהכ"ס, והציבור לא הבין את דבריו שהרי האולם היה עם תאורה חזקה. והבהיר הרב את דבריו ואמר "ביכ"ס שאין מביאים אליו ילדים חושך איום וגורא שורר בו". והמשיך הרב לדרוש בפניהם על חינוך הילדים ועל חשיבות הבאתם לביהכ"ס כדי שילמדו איך מתפללים ויכירו את התפילות והמנהגים ובכך כשיגדלו ימשיכו בדרך אבותיהם כמנהג ישראל סבא ודפח"ח.

חינוך. ונראה שהמטרה היא להחדיר לילד מקטנותו רגשי קודש ואהבה לבית הכנסת ולתפילות, וזה ישפיע בבגרותו ליר"ש. ובזה שווים הקטנים והקטנות כאחד (עפ"י מסכת סופרים).

ד. יש למצוא את שביל הזהב ליישב בין דברי התוס' לבין דברי השל"ה. מצד אחד להכניס קטן לבית הכנסת ולהאהיב עליו את התפילה, ומצד שני לא להפריע למתפללים. וע"כ יש להכניסם לזמן קצוב, כגון, לשירת "לכה דודי" ו"אנעים זמירות" וכדו'.

ה. ילד שהגיע לגיל חינוך ויודע להתפלל ויש בו דעת, חייב אביו לחנכו לתפילה, "וילמדהו אורחות חיים לישב באימה וביראה, ולא יניחנו לזוז ממקומו, ויזרזהו לענות אמן וקדיש וקדושה" (מ"ב שם). וכל ילד לפי חורפו ומוסיף והולך. וצריך לעשות בחכמה להאהיב עליו את התפילה ולא ח"ו להשניא.

ו. קטנים המפריעים בתפילה יש להוציאם החוצה ומיד. ואפילו אם נמצא אביהם בתפילת לחש, צריך להפסיק להתפלל ולצאת איתו החוצה, וימשיך בתפילה ממקום שהפסיק.



הרב שלמה זאב פיק
מחבר ספר "אהבת שלמה"

זמני קידוש והבדלה

זמני קידוש ומקורם

הגמרא במסכת פסחים (קה ע"א) דנה בשאלה האם מי שלא קידש בליל שבת יכול לקדש ביום: "בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו?"

נראה להסביר את שאלת הגמרא על פי הסוגיה בדף הבא (קו ע"א):
תנו רבנן (שמות כ) זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מנין - תלמוד לומר זכור את יום השבת לקדשו (רש"י: "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום. אין לי אלא ביום - לקמן פריך: אדרבה, עיקר קדושת בלילה הוא, דכניסתו היא קדושתו!"). בלילה מניין? - אדרבה, עיקר קדושת בלילה הוא קדיש, דכי קדיש - תחלת יומא בעי לקידוש! ותו: בלילה מנין - תלמוד לומר זכור את יום. תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא! הכי קאמר: זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין - תלמוד לומר זכור את יום השבת...

הגמרא הציע סברה "דכי קדיש - תחילת יומא בעי לקידושי". יש לחקור: האם הסברה קובעת שהקידוש הוא דווקא בלילה, ואם עבר זמנו עבר מצוותו. או האם יש כאן דין שלכתחילה, שצריכים לקדש בכניסתו, אבל בדיעבד אם לא קידש בלילה, אפשר לקדש ביום.

מדברי הגמרא בדף קו, פשטו את השאלה מן הפסוק "זכור את יום השבת", שגם ביום אפשר לקדש, וכל הדין של קידוש בלילה הוא דווקא לכתחילה. אמנם, מן הסוגיה בדף קה רואים שפשטו את השאלה מהדין של הבדלה: "אמר ליה: מדאמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת כולו, הכא נמי - מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו". לפי הסוגיא זו הדין של קידוש דומה לדין של הבדלה, ובשניהם אם לא עשה את המצווה בזמנה, יש אפשרות לעשות את המצווה אחר כך.

ונראה שיש הבדל יסודי בין שתי הסוגיות, במיוחד שעורכי התלמוד הפרידו בין הסוגיות: לפי הסוגיה בדף קה, דינו של הבדלה וגדרו הוא שיקבע את הדין בקידוש, וכמו שנפרש להלן. לפי הסוגיה בדף קו, הדין של קידוש הוא עצמאי, ואין לו שום תלות בדין של הבדלה^א.

לסיכום, מי שלא קידש בלילה יכול לקדש ביום. אלא לא ברור אם הדין של קידוש ביום הוא דין עצמאי הנלמד מן הפסוק "זכור את יום השבת" או שהוא חלק ממערך של קידוש והבדלה ושיש להם דינים דומים.



זמני הבדלה ומקורם

אולם, הדין של הבדלה צריך בירור – מה פירושו של "כל השבת כולו". הגמרא בעצמה דנה בשאלה זאת בדף קו ע"א:

אמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך בכל השבת כולו. ועד כמה? – אמר רבי זירא: עד רביעי בשבת. כי הא דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי, ואמרי לה רב אסי קמיה דרבי יוחנן, ויתיב וקאמר: לענין גיטין, חדא בשבתא, תרי ותלתא – בתר שבתא, ארבע וחמשא ומעלי יומא – קמי שבתא^ב.

הגמרא חזרה לדין זה גם בדף קז ע"א:

אמר רבא, הילכתא: טעם – מקדש, וטעם – מבדיל. ומי שלא קידש בערב שבת – מקדש והולך כל היום כולו, עד מוצאי שבת. מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל השבת כולו... (רש"י: "כל השבת – כדאמרן לעיל עד יום רביעי").

נמצא שמי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל כל השבוע עד סוף יום שלישי.

(א). יש גם אפשרות לומר שעיקר הסוגיה הוא בדף קה, וקידוש נלמד מדין הבדלה. לפי זה, צריך לומר שהסוגיה בדף קו והלימוד מן הפסוק הוא בגדר אסמכתא בלבד.

(ב). פירש רש"י שם: "עד רביעי בשבת – אבל מרביעי ולהלן – גבי שבת הבא מתחשב. לענין גיטין – אמר לה: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים וזו אחר השבת או שאמר קודם השבת תתני לי".

אמנם, הרי"ף (פסחים דף יט ע"א) גרס אחרת בסוגיה:

בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש בע"ש מהו שיקדש כל היום כולו? ומסקנא – אמר רבא הלכתא: טעם מקדש טעם מבדיל; ומי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו; ומי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו.

וכן גרס הר"ח ועוד ראשונים. לפי דבריהם, אין להבדיל אחרי סוף יום ראשון. שתי שיטות אלו קבלו ביטוי בטור ושולחן ערוך. הטור (או"ח, סי' רצט) כתב: "שכח ולא הבדיל במוצ"ש כתבו הגאונים שאינו יכול להבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר וכן כתב הרי"ף גיאות והתוס' כתבו שמבדיל עד סוף יום הג' וכ"כ רב עמרם". וכן הוא בשו"ע (או"ח, סי' רצט, ס"ו): "שכח ולא הבדיל במוצ"ש, מבדיל עד סוף יום ג'. וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר".

לכאורה יש נפקותא פשוטה: ט' באב שחל ביום ראשון, אם מותר להבדיל אור ליום שני אחרי הצום. לפי הנוסח שלנו, אפשר להבדיל עד סוף יום שלישי, אבל לפי הרי"ף אי אפשר להבדיל אחרי יום ראשון. אכן מצאנו מחלוקת בטור (או"ח, סי' תקנו): "אם חל ט"ב באחד בשבת... ואינו מבדיל עד אחר התענית ואז מבדיל על הכוס ואינו מברך על האש והרמב"ן כתב שאין לו להבדיל על הכוס וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לדברי הלכות גדולות וכ"כ רב נטרונאי". נדון בדברי הרמב"ן באריכות להלן.

אמנם, מצאנו שיטה אחרת בדברי הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ט ה"ד):

עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי, אבל אינו מברך על האור אלא בליל מוצאי שבת בלבד.

כך היא הגרסה ברוב כתבי-היד, וכן הוא במהדורת הרב נחום רבינוביץ בפירושו "יד פשוטה". אמנם מצאנו שהכסף משנה גם הכיר נוסח זה, אך הוא דחה אותו^א, וממילא לא מצאנו שום עקבות לשיטה זאת בפוסקים.

ג). לשון הכסף משנה שם: "עיקר הקידוש בלילה וכו' ומבדיל והולך עד סוף יום הרביעי. קשה דבגמרא משמע דעד יום הרביעי ולא עד בכלל ומצאתי ספר מוגה שכתוב בו עד סוף יום ג' והיא הגירסא הנכונה". אמנם, אין להתעלם מכל נוסחאות כה"י, שגורסים "עד סוף יום רביעי". יש שתקנו את לשון הרמב"ם על ידי מחיקת המילה "סוף" ואז הרמב"ם רק ציטט את לשון הגמרא, ויש שהחליפו את המילה "הרביעי" ב"השלישי".

אמנם יש מקום להסביר את הרמב"ם על פי קביעת ההלכה שביום חמישי מתחילים כמה דינים המביעים את הרעיון של כבוד שבת וכמו שמצאנו במשניות תענית:

• פ"א מ"ו: "עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין שלש תעניות אחרות על הצבור אוכלין ושותין מבעוד יום ואסורין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ונועלין את המרחצאות עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין עליהם עוד שבע שהן שלש עשרה תעניות על הצבור הרי אלו יתרות על הראשונות שבאלו מתריעין ונועלין את החנויות בשני מטין עם חשיכה ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת."

• פ"ב מ"ז: "אנשי משמר מותרים לשתות יין בלילות אבל לא בימים ואנשי בית אב לא ביום ולא בלילה אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין מלספר ומלכבס ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת."

• פ"ד מ"ז: "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור מלספר ומלכבס ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת..."

וכך ניסח זאת המחבר בשו"ע (או"ח, סי' רמב ס"א): "מתקנת עזרא שיהיו מכבסים בגדים בחמישי בשבת, מפני כבוד השבת".

אי-לכך, אפשר להבין את סברת הרמב"ם: ההלכה קבעה שכבוד שבת מתחיל ביום חמישי, וממילא כל מה שבא לפני זה, עדיין נקרא אחרי שבת הקודם.

ושמעתי מידיד נפשי, ר' נחום צ'רנופסקי נ"י, שבדידיה הוי עובדה, שחזר מן המלחמה בלבנון ועקב הנסיבות של פיקוח נפש וטרדות הצבא, שכח להבדיל, והגיע בליל רביעי להרב חיים מאיר וואזנר שליט"א, אב"ד בזכרון מאיר בבני ברק וראש ישיבת חכמי לובלין, ושאל אותו מה דינו בהבדלה, שהרי לא הבדיל עד רגע זה. מיד הביא הרב שליט"א יין להבדיל ונימק שיש שיטות המתירים להבדיל עד סוף יום רביעי, וכנראה שהסתמך על דברי הרמב"ם הללו^ד.



ד. ראה עוד בדברי התרומת הדשן (סי' קנד) שדן בשאלה "בני אדם שמתענים ג' ימים לילה ויום רצופים, ומתחילים במוצאי שבת, היאך יעשו בהבדלה על הכוס, הואיל ואין יכולין לשתות בליל

דברי הראשונים בגדר הימים שאחרי שבת לדין הבדלה

בדברי הרא"ש למסכת ברכות (פ"ג סי' ב) מצאנו מחלוקת בין רבנו יהודה לבין המהר"ם מרוטנברג:

[דף יח ע"א] פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. אמרו שפעם אחת היה ר"י ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה. א"ל תלמידיו ונבדיל לפניך. אמר להם האמרינן בירושלמי אם ברכו אין עונה אחריהם אמן. ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו למה אינך עושה הבדלה האמרינן טעם מבדיל והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן גם עתה פטור אני. שכן מצינו בפרק קמא דחגיגה (דף ט א) חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני כיון שנדחה ביום ראשון שוב אינו חייב ביום שני.

וה"ר מאיר ז"ל דרוטנברג כתב בהלכות שמחות שלו מי שיש לו מת בשבת ולא נקבר עד למחר ולא הבדיל במוצאי שבת נ"ל שמותר לאכול בלא הבדלה. דאמרינן בפ' מי שמתו מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצות שבתורה. ואמרינן עלה בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. וביום המחרת לאחר שנקבר מתו אסור לאכול עד שיבדיל דהא קי"ל בערבי פסחים (דף קו ב וקו א) טעם מבדיל. ואמרי' נמי מי שלא הבדיל במ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה... וא"כ בנדון זה כיון דזמן ההבדלה כל יום המחרת וכל השבת כולה אע"פ שלא היה יכול להבדיל קודם שנקבר מתו יבדיל לאחר שנקבר מתו כדפרישית. ואין לומר כיון שאין יכול להבדיל לא יאכל. דהא אמרינן דאינו מברך ואינו מזמן אפילו הכי אוכל ואפילו אם שמע

מוצ"ש?": והשיב: "יראה דיש דרכים בדבר בג' פנים... ועל דרך השני, היינו שיבדיל בסוף יום ג' בתחילת ליל ד', כדשרי ליה למיכל ולמשתי. אע"ג דכתב א"ז הגדול דלמ"ד עד רביעי היינו עד ולא עד בכלל, וכן משמע מן הספר דמדמה לה להא דר' זירא לענין גיטין, דשדינן אב"ג בשבוע לבתר שבתא, ודה"ו לקמיה שבתא, וכ"כ בסמ"ג ודלא כרמב"ם דכתב עד סוף רביעי. מ"מ נראה דבנ"ד שרי לאבדולי אפילו ברביעי, כיון דלא הוי שרי למיכל קודם כההיא דה"ג, דכתבו לעיל דאליבא דמ"ד מבדיל והולך כל היום כולו ותו לא, אעפ"כ היכא דלא הוי ליה שרי למיכל ולמשתי מבדיל אפילו בשני, ה"ה להך מ"ד ברביעי. דאין נראה לחלק, דשאני למ"ד כל היום ותו לא מ"מ אי מבדיל בשני אינו מופלג כ"כ, שהרי איכא מ"ד דסבר עד רביעי. אבל ברביעי דמופלג טפי וליכא מ"ד דסבירא הכי, איכא למימר דלא מהני טעמא דלא הוי אפשר מקודם. דמה בכך אי איכא מר דסבר עד רביעי, מ"מ איהו לא סבר הכי, וסבר דמיום ראשון עבר זמן הבדלה, ואפ"ה שרי היכא דלא אפשר מקודם, וה"ה למ"ד עד רביעי בדרך זה...".

מאחרים שהבדילו במ"ש אינו עולה לו כיון דבההיא שעתא לאו בר חיובא הוא וצריך למחר לחזור לברך ולהבדיל מיהו אינו מברך על הבשמים ועל המאור. שמעתי שיש גדולים שאומרים לאחר להבדיל ובוזה נפטר האבל. ואין נראה לי כלל אלא כדפרישית. ושוב הגיד לי הר"ז הלוי ז"ל משפיר"א בשם ה"ר יקותיאל משפיר"א שמצא גדול אחד שכ' כדברי ואת שמו לא הגיד לי ע"כ לשון ר"מ ז"ל.

ונ"ל כדברי ר' יהודה דהא דאמרין בע"פ מי שלא הבדיל במ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה. היינו כשלא היה לו יין במ"ש או שאירעו אונס אחר שלא היה יכול להבדיל. אבל אונן דבשעה שחל עליו חיוב הבדלה היה פטור נפטר לגמרי ותו לא מיחייב. ודמיא לגמרי לההיא דחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני.

משמע מדברי רבנו יהודה שהוא למד את דינו של אונן בהבדלה מדין חיגר ביום ראשון לענייני חובת הרגל, שיש כאן דין תשלומין, כלומר שעיקר הזמן של הבדלה הוא במוצ"ש, ואם לא הבדיל אז, כל יתר הימים הם תשלומין ליום הראשון. ממילא, אונן שהיה פטור מדין הבדלה בליל שבת, לא יכול להבדיל במשך השבוע שהרי אין לו דין של תשלומין. לעומת זאת, המהר"ם למד שהימים אחרי מוצאי שבת אינם בגדר תשלומין אלא הם זמני הבדלה מעיקר הדין, ולכן הוא יכול להבדיל ביום ראשון, וכן בהמשך השבוע עד סוף יום שלישי. כך גם הסביר הט"ז (יו"ד סי' שצ"ו סק"ב באריכות) וכן כתב גם המנחת חינוך (מצוה לא, אות ט, ועיין שם שדן גם בשוטה וקטן).

הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל - ענין אבלות ישנה) גם הסביר כך את המחלוקת אם יש להבדיל במוצאי ט' באב כשזה חל ביום ראשון, ודחה את השיטה האומרת שאפשר להבדיל אחרי הצום:

...ואנן לעניות דעתין לא חזינן לה להך סברא, דכיון דלא חזי לאבדולי אלא מוצאי שבת ויומו כי אסור למיכל בהו מאי טעמא ליבדיל מכאן ואילך, ואדרבה איפכא מסתברא דכי אסיר למיכל באפוקי שבתא ולא חזי לאבדולי בחד בשבא לא מבדיל בתרי בשבא, דהא לא חזי בשעתיה לאבדולי, וטפי בטפי איכא למימר דאפילו למאן דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה הני

מילי היכא דבמוצאי שבת חזי לאבדולי, אבל היכא דבמוצאי שבת לא חזי לאבדולי תו לא מבדיל עד רביעי בשבת, דכולהו תשלומין דראשון נינהו וכיון דבזמניה לא חזי להבדלה לא מבדיל בלא זימניה, משל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ברור שהרמב"ן למד שזמני הבדלה אחרי מוצ"ש הם בגדר תשלומין וממילא אם לא היה ראוי להבדיל מפני שהיה אסור לשנות מחמת הצום, הפסיד האדם את ההבדלה לחלוטין. אולם, הרמב"ן העלה סברה נוספת, שיום ראשון שונה, ואינו מדין תשלומין אלא מעיקר הדין חייב להבדיל:

ומכל מקום למ"ד מבדיל והולך כל היום כולו משום דכולי יומא כלילה של מוצאי שבת הוא, מילתא מחוורתא היא דכי נמי אסור למיכל ולמשתי במוצאי שבת לא מבדיל מכאן ואילך, דליכא הבדלה אלא במוצאי שבת דהוא לילה ויום. וכיון שראינו לרבינו הגדול ז"ל [= הרי"ף (שז"פ)] שהסכים לפסוק הלכה מבדיל והולך כל היום כולו אין לנו הבדלה על הכוס בתשעה באב שחל להיות באחד בשבת.

גם המאירי (תענית, ל ע"א) האריך להסביר את דין הבדלה:

...ומ"מ אחר שעבר ט' באב בליל שעבר יום א' מברך בורא פרי הגפן והמבדיל ואף בזו יש חולקים שלא להבדיל כלל...

והריני מעריך על מה שמחלוקת זה תלויה בו... וחזרה המחלוקת אם מבדיל במוצאי התענית קודם שיאכל אם לאו, עיקר המחלוקת במה שאמרו בערבי פסחים בקצת נוסחאות מבדיל כל היום כלו כלומר הא טפי לא, וכן פסקוה גדולי הפוסקים [= הרי"ף (שז"פ)], והם מפרשים הטעם מפני שאין הבדלה אחר מוצאי שבת מדין תשלומים אלא שכל מחרת מוצאי שבת זמנה הוא שהרי היום הולך אחר הלילה וא"כ משעבר התענית עבר זמנה ואין עוד בה תשלומים...

ומ"מ אנו גורסים באחרון של פסחים מבדיל והולך כל השבת כולה וכמו שהוזכר שם בהדיא בעי ר' חייא ועד כמה עד ד' בשבת, ר"ל עד יום ד', ומדין תשלומים, וכן כתבוה גדולי המחברים [= הרמב"ם (שז"פ)], ומתוך כך מבדילים במוצאי התענית ואף על פי שבמסכת חגיגה ט' א' אמרו בחגיגה

שיש לה תשלומים כל ז' שאם היה חגר ביום א' ונתפשט בשני שאין כאן תשלומים הואיל ובזמנו לא היה בר חיוב, אין זה כלום, שזה בזמנו בר חיוב היה אלא שהתענית מפקיעו, וחיובא מיהא עליה רמיא; וכן אפשר לפרשה שלא מחמת תשלומים אלא שכל ימים אלו נקראים מוצאי שבת וכמו שהביאו בהדיא שאמרו בענין גיטין חד בשבא תרין בשבא ותלת בשבא בתר שבא והילכך מבדיל במוצאי התענית...

נמצא שלפי שיטה הראשונה של המאירי, שגורס "כל השבת כולה", אם יכול להבדיל עד יום רביעי זה רק מדין תשלומין, ואם גורסים כמו הרי"ף, שדווקא עד סוף יום ראשון אפשר להבדיל, אז פירוש הדבר שעיקר הזמן הוא ביום ראשון בלבד. השיטה השנייה של המאירי היא שאם אפשר להבדיל עד סוף יום ג', זה מעיקר הדין ולא דווקא מדין תשלומין^ה.



נפקותות להלכה בהבדלה

א. כבר הזכרנו שלכאורה יש נפקותה לדין של אונן. אם זה מדין תשלומין, אז האונן במוצ"ש לא יהיה חייב מיום ראשון ואילך, משא"כ אם הימים אחרי מוצ"ש הם זמני הבדלה מעיקר הדין (אם לא הבדיל במוצ"ש), אז ניתן להבדיל אחרי שנקבר מתו.

ב. גם הזכרנו את הדין של ט' באב החל ביום ראשון. אם יש כאן דין של תשלומין, אינו יכול להבדיל, מאחרי שלא היה אפשר להבדיל במוצ"ש. אם זה מעיקר זמני הבדלה, אפשר להבדיל.

ג. מה אם לא הבדיל במזיד? אם יש דין של תשלומין, הרי יש ללמוד מתפילה, שדין תשלומין חל רק בשכח או באונס, אבל אם לא התפלל במזיד, אין דין

ה). נראה שאחרי שהמאירי הציע שתי סברות אלו, אפשר לומר שגם הסובר שהבדלה היא דווקא ביום ראשון בלבד ובכל זאת ייתכן שהוא מדין תשלומין, וכך למדו כמה אחרונים בדברי המחבר בס' רצט. נציין את דברי הכף החיים (אות כו) שלהלכה פסק: "ולפי מה שאנחנו נוהגין להחמיר בספק ברכות אפי' כנגד מרן ז"ל ואפי' כנגד הרוב כמ"ש לעיל סי' ח"י או' ז' א"כ אם שכח ולא הבדיל במוצ"ש אינו יכול להבדיל כ"א דוקא כל יום ראשון ולא יותר ואם עבר כל יום ראשון ולא הבדיל יאמר אח"כ ברכת המבדיל בלתי שם ומלכות". בדברים אלו (באות לג) דחה את דברי השל"ה והמגן אברהם (הובא להלן בפנים לפני הע' יג).

תשלומין. כך יהיה הדין בהבדלה, אם יתר ימי השבוע הם מדין תשלומין, אז אם לא הבדיל במזיד, אין לו תשלומין. אבל אם ימי השבוע הם מעיקר זמני הבדלה, אז אפילו אם לא הבדיל במוצאי שבת במזיד יהיה חייב להבדיל.

ד. האחרונים דנים בקטן שהגדיל באמצע השבוע, אם יהיה חייב להבדיל (לפי השיטות שהבדלה היא מדאורייתא) ביום הבר מצווה שלו. אם יתר הימים הם מדיני תשלומין, אז יהיה פטור מלהבדיל, אבל אם הם מעיקר הדין, יהיה חייב, אם אין עוד סיבות לפטור אותו¹.

ה. גם מי שהיה שוטה במוצ"ש והבריא ביום ראשון – אם זה מדין תשלומין, הוא פטור בהמשך הימים, ואם ימי השבוע הם מעיקר זמני הבדלה, הוא יתחייב כשיבריא.



שני זמני הבדלה

רע"א בהגהה לשו"ע חילק בין יום ראשון לבין יתר הימים לעניין זמן הבדלה. למעשה, הוא אימץ את שתי השיטות של הראשונים, ובמיוחד את דברי הרמב"ן: כל יום ראשון הוא זמן הבדלה מעיקר הדין מפני שהיום הולך אחרי הלילה, ולכן כל היום הוא בגדר מוצ"ש. אבל מאור ליום שני ואילך, כל זמני הבדלה הם מדיני תשלומין. נמצא שהחוב להבדיל ביום ראשון יכול להיות מדאורייתא לפי השיטות שהבדלה היא מן התורה, אבל החיוב להבדיל ביתר הימים (יום שני ויום שלישי), שהוא מדין תשלומין, יהיה רק מדרבנן. נפקא מיניה יהיה בספק חייב בהבדלה: ביום ראשון יהיה הדין ספק דאורייתא לחומרא; ביתר הימים הדין יהיה ספק דרבנן לקולא.

אחרונים אחרים רצו ליישב על-פי זה סתירה בין פסקי השולחן ערוך. מצד אחד המחבר פסק בשו"ע, או"ח, סי' רצט, ס"ו: "שכח ולא הבדיל במוצ"ש, מבדיל עד סוף יום ג'; וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר". מלשוננו "שכח" משמע שהמחבר לא למד כשיטת המאירי שיש מחלוקת עקרונית בין השיטות, אלא לפי שתי השיטות, המחלוקת היא עד כמה יש דין תשלומין. ובבסי' תקנו ס"א הכריע המחבר במחלוקת זו: "ליל ת"ב שחל באחד בשבת... ובליל מוצאי תשעה

1. עיין במנחת אלימלך להרב אלימלך וינטר, שדן בזה באריכות בטוב טעם ודעת.

באב מבדיל על הכוס...", הרי התשלומין הם עד סוף יום שלישי, אחרת לא היה אפשר להבדיל באור ליום שני^ז.

לפי זה, קשים דברי השו"ע ביו"ד (סי' שמא ס"ב), שכתב:

מי שמת לו מת בשבת, יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה, ולא יתפלל, ולא בבוקר קודם קבורה, ולאחר קבורה יתפלל תפלת שחרית, אם לא עבר זמנה. אבל תפלת הערב לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתיים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל. ולענין ההבדלה, יבדיל אחר שיקבר המת...

הרי כאן מדובר באונן בשבת ובמוצ"ש ואינו חייב בהבדלה, ואם כן, אין לו תשלומין וכמו שפסק המחבר עצמו לענין תפילה. אם כן, איך פסק לענין הבדלה, שיש לו הבדלה אחרי הקבורה?

מתוך הרב אלימלך וינטר במנחת אלימלך, שהמחבר סבור כרע"א, שיש שני דינים. ביו"ד מדובר ביום ראשון, שמדינא הוא יום החייב בהבדלה ואינו מדין תשלומין, ואילו ביתר הימים יש כאן דין של תשלומין. לכן מכיוון שיום ראשון הוא עדיין מוצ"ש, אז האונן יהיה חייב בהבדלה אחרי הקבורה. אבל בכל מקרה, אם לא התפלל מעריב במוצ"ש מפני שהיה פטור, אז אין לו תשלומין. לפי זה, מה שכתב המחבר באו"ח, סי' רצט, ס"ו: "שכח ולא הבדיל במוצ"ש, מבדיל עד סוף יום ג'", מתייחס רק לימי שני ושלישי. אבל לגבי יום ראשון – אפילו הזיד במוצ"ש ולא הבדיל, יהיה חייב בהבדלה ביום ראשון^ח.

ז. אולם צ"ע, דאם זמנים אלו הם מדין תשלומין, איך יכול להבדיל במוצאי ט' באב, הרי במוצ"ש היה אסור לשתות, וע"כ נפטר לגמרי מהבדלה, וכקושיית הרמב"ן ושיטתו הנ"ל. וראה במגן אברהם (סי' תקנו ס"ק ב) שכתב: "ואפי' למ"ד דאינו מבדיל אלא יום ראשון כמ"ש סי' רצ"ט ס"ד הכא כיון דלא אפשר להבדיל מודה (הרא"ש בה"ג)", והביא דבריו בכף החיים (סי' רצט, אות כז).

ח. עיין בדברי המשנה ברורה (סס"ק טו): "...וכן מה שכתב אח"כ בס"ו שכח ולא הבדיל ה"ה בהזיד ולא הבדיל", ובשער הציון (ס"ק כו) כתב: "ג"ז מוכח מהרמב"ם שם בה"ד להמעין", ודבריו מבוססים על שו"ע הגר"ז (סי' רצט, אות ח). עיין במנחת אלימלך (נזכר לעיל הע' ו) שהקשה על המשנ"ב, ובפרט שאל למה המשנ"ב לא ציטט את דברי המחבר בעצמו ביו"ד הנ"ל לגבי דין של אונן, שרואים משם שאין כאן דין של תשלומין, ולמה היה צריך להביא ראייה מן הרמב"ם. לפי זה, אין טעמו של הדין שלכתחילה צריך להקדים ליום ראשון מדין זריזין מקדימין למצוות, וכמו שכתב המשנ"ב בס"ק טז, אלא יש הבדל עקרוני בין יום ראשון שהוא מדינא, ואולי מדאורייתא, לבין יתר הימים, שהם מדין תשלומין ובוודאי מדרבנן.

יתר-על-כן, האחרונים רצו לדייק שגם הרמב"ם סבור ככה. הרב וינטר דייק כן מלשון הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ט ה"ד): "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר, ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי". למה הרמב"ם הכפיל את לשונו "מבדיל למחר, ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי"? אלא "מבדיל למחר" פירושו הוא יום ראשון, שהחוב הוא מדינא, ובזה אין חילוק אם לא הבדיל בלילה "בין בשוגג בין במזיד", כמו ברישא של הלכה זו לעניין קידוש. אבל המשך דברי הרמב"ם "ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי" אינו מדינא, אלא הוא מדין תשלומין, ולכן רק אם שכח הוא יהיה חייב להבדיל.

למעשה אם אחד שכח הבדלה ונזכר ביום ראשון, בודאי שכדאי להבדיל מיד, כדי לצאת ידי חובת כל הפוסקים, משא"כ אם יחכה ללילה, הוא רק יצא ידי חובתו לפי הפוסקים שמתירים להבדיל עד סוף יום ג'. וכבר העלה עניין זה הרב צבי פסח פרנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח, ח"א, סי' קסו), במי ששכח להבדיל במוצ"ש של יום טוב ראשון של ר"ה ונזכר ביום טוב שני של ראש השנה אחר חצות היום, האם יש לו להבדיל מיד או לחכות עד הלילה ולצאת ידי הבדלה של מוצאי יום טוב. וכך כתב בהר צבי:

ומכיון שלדעת הרבה ראשונים שאר הימים הם בתורת תשלומין וביום הראשון אחר השבת זמנו הוא משום דהיום הולך אחר הלילה יש לדון דיבדיל ביום דזמנו הוא, ולא יחכה עד הלילה של מוצאי יו"ט השני שהוא רק בתורת תשלומין לגבי הבדלה של מוצש"ק... אלא שלפי שהסביר הט"ז הנ"ל בדעת המהר"ם מרוטנברג והסכים שם עמו בנקודות הכסף שאונן במוצ"ש יכול להבדיל עד סוף יום ג', שגם שאר הימים אינם בתורת תשלומין אלא עיקר הזמן הוא. ומכיון שבשו"ע יור"ד (סימן שמא) נפסק כן להלכה כמהר"ם, יוצא איפוא שלענין הלכה גם שאר הימים אינם בתורת תשלומים אלא עיקר הזמן.

אולם, מי שחושש לשיטת הרמב"ן וסיעתה, נראה שעדיף להבדיל מיד כשנזכר ביום ראשון לפני שקיעת החמה.



גדר זמנו של קידוש

לפי מחלוקת ראשונים זו, יש לחזור ולדון בקידוש. לפי הסוגיה בדף קה, הדין של קידוש תלוי בהבדלה. ממילא אם גורסים שמבדילים כל השבת כולו, וזה מדין תשלומין לפי הרמב"ן רא"ש ועוד ראשונים, ממילא הוא הדין לקידוש, שהקידוש ביום הוא מדין תשלומין. פירושו של דבר, הקידוש מדינא צריך להיאמר בלילה, בכניסתו, לפי סברת הגמרא בדף קו ע"א, וכל מה שמקדשים ביום הוא רק מדין תשלומין. וממילא צ"ע בדברי המחבר, שפסק בקידוש שאין הבדל בין שוגג לבין מזיד, ובהבדלה פסק שיש דין תשלומין רק בשכח, וכמו שהזכרנו לעיל^ט.

מאידך, אם לומדים כמו הסוגיה בדף קו ע"א, הרי יש לימוד לחיוב קידוש ביום, "זכור את יום השבת", והחיוב ביום הוא כמו החיוב בלילה, וכל יום שבת הוא זמנו של קידוש. ייתכן שהמחבר לא פסק כסוגיה בדף קה אלא כסוגיות בדף קו, ולפי זה אין סתירה בדבריו.

אמנם, אם הדין של הבדלה הוא רק ביום ראשון מפני שזה נחשב כמוצאי שבת, והוא הדין אם כל ג' ימים אחרי השבת נקרא זמנו של הבדלה, אז הוא הדין לקידוש, וכבר בדף קה ע"א נאמר שהחיוב של קידוש ביום הוא כמו בלילה. לפי זה, ייתכן שהלימוד בדף קו הוא רק אסמכתא, או אפילו המקור לדינים של דף קה ע"א.



נפקותות להלכה בקידוש

עקב ההשוואה בין קידוש להבדלה בתירוץ הגמרא בדף קה, לכאורה אותה חקירה שייכת גם בקידוש – האם הקידוש ביום הוא מדין תשלומין או מעיקר

ט). אכן, בהערה הקודמת הבאנו את דברי המשנה ברורה שלמד גם בהבדלה שאין הבדל בין שוגג לבין מזיד, אלא שכבר הקשו על שיטתו. בשו"ת חתם סופר (ח"א א [או"ח] סימן יז) התייחס לדברים אלו, וכתב: "ובתחילה אבאר בעזה"י סברת הב"ח לחלק בין קידוש להבדלה ולסלק קושייתן מפרק ע"פ, והוא בשלמא קידוש אע"ג דלכאורה זכור בכניסתו משמע מ"מ כיון דהקדושה מוספת והולכת וכבוד יום עדיף מכבוד לילה והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם, ונהי אי קדיש בכניסתו סגי לכל מה שמוסיף והולך מ"מ מדרבנן תיקנו עכ"פ קדושה רבא לתוספת קדושת היום, ויש מאנשי מעשה מדקדקים לברך על הכוס גם בסעודה ג' משום תוספת קדושה, ונהי דלא חייבתו תורה בכל אלו מ"מ מי שלא קידש בלילה ומקדש ביום איננו רק תשלומין כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה ג"כ מברך".

הדין? לכאורה אי אפשר לדון בדין של אונן, שהרי אין קבורה בשבת, ואין אנינות בשבת, וממילא פסקו הפוסקים שאותו יהודי חייב בקידוש ובכל המצוות (למעט מחלוקת במצוות עונה בשבת). אולם נראה שיש מקום לדון ביום טוב שני, במקום שקוברים ביום טוב על ידי ישראל לכאורה יחלו הנפקותות כדלעיל¹. כמו כן, לא שייך הדין של ט' באב בשבת. אבל לכאורה יתר הנפקותות שייכות גם לקידוש:

א. אם הקידוש ביום הוא מדין תשלומין, אז אם לא קידש בלילה במזיד, אין לו תשלומין. אם הקידוש ביום הוא מעיקר הדין, אז גם במזיד הוא יהיה חייב בקידוש ביום. אכן, מצאנו מחלוקת ראשונים בנושא זה בטור או"ח, סי' רעא: "ואם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום וכתב ר"ע אם לא קידש בלילה בין מחמת שכחה או אונס יקדש למחר; אבל הרמב"ם ז"ל כתב לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד יקדש למחר והכי מסתבר טפ"י". הב"ח על אתר למד שלפי ר' עמרם גאון, יש כאן דין של תשלומין, כמו שכתב הטור בעצמו. אבל לפי הרמב"ם החיוב קידוש ביום הוא מעיקר הדין².

ב. כמו כן, האחרונים דנו בקטן בליל שבת שגדל ונמצא לו סימנים ביום שבת אם יהיה חייב בקידוש.

ג. כמו כן, דנו בשוטה בליל שבת והבריא ביום השבת, אם יהיה חייב בקידוש.

י. ראה את דברי הקיצור שולחן ערוך (סימן קצו, סעיף יד): "מי שמתו מוטל לפניו בליל יום טוב שני, מקום שנהגו לקברו על ידי ישראל, נוהג דין אנינות אפילו בלילה, ואינו אומר קידוש ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, אבל בליל יום טוב ראשון, או אפילו בליל יום טוב שני, במקום שנהגו להתעסק גם ביום טוב שני דוקא על ידי אינו יהודי, אין לנהוג דין אנינות בלילה". ועיין במחבר בשולחן ערוך (יו"ד, סימן שמא, ס"א), שמשמע שכך הדין יהיה ע"י עממים ביו"ט ראשון: "ואם רוצה לקברו ביו"ט ראשון על ידי עממין, אסור בכולן. וכ"ש ביו"ט שני, שהוא בעצמו יכול לקברו, (טז) שחלו עליו כל דיני אנינות".

יא. הזכרנו את לשון הרמב"ם לעיל: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו" (הל' שבת, פכ"ט ה"ד). כדאי לעיין בדברי הרמב"ם שם בהל' א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". יוצא שעיקר העשה של קידוש הוא כל השבת, אבל יש דין לקדש לכתחילה בלילה - בכניסתו, ואולי הוא מן הסברה בדף קו שהזכרנו לעיל.

צ"ע בדברי המחבר באו"ח (סי' רעא, ס"ח): "אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומין למחר כל היום". הרי אם הדין כן גם במזיד, אין זה מדין של תשלומין. אולי המחבר העתיק אגב שוטפיה את לשונו של הטור, וצ"ע.

ד. הרב בצלאל שטרן, בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן נב, אות ט), העלה שבן ארץ ישראל שנסע לחוצה לארץ על מנת להשתקע שם והגיע באמצע היום של יו"ט שני של גלויות יהיה פטור מקידוש, שהרי היום הוא תשלומין ללילה, ומכיוון שבליילה הוא היה בן ארץ ישראל, ללא שום חיוב של קידוש, אז ממילא גם ביום לא יהיה חייב בתשלומין. אמנם, אפשר להוסיף על דבריו, שאם נאמר שאין קידוש ביום מדין תשלומין אלא יש חיוב אחד על כל היום (רק שלכתחלה צריך לעשותו בכניסת השבת), ייתכן שיהיה חייב^(ב).

ה. עוד אפשר לדון אם הקידוש ביום הוא מדין תשלומין, לכאורה יש לומר קידושא רבה תחילה, ורק אח"כ קידוש של ליל שבת, כמו בתשלומין של תפילה. אמנם, רואים שהאורחות חיים פסק ככה מנימוק אחר (הל' קידוש היום, אות ב): "שכח ולא קדש בלילה מקדש ביום אבל מברך תחילה קדוש היום שכן אמרו כבוד לילה וכבוד יום, כבוד יום עדיף". אבל אם הקידוש ביום הוא מעיקר דינא, לכאורה בבוקר הוא יאמר רק קידוש של ליל שבת על הכוס.



שכח להבדיל בשבת ונזכר ביום טוב

לפי הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ט הי"ח), חיוב קידוש והבדלה ביום טוב הוא גם מדאורייתא:

כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן, ומבדילין במוצאי ימים טובים לחולו של מועד ובמוצאי שבת ליום טוב, אבל אין מבדילים במוצאי יום טוב לשבת.

מה הדין אם שכח הבדלה במוצאי שבת, ונזכר בזמן הקידוש ביום טוב שחל ביום שני או שלישי? לפי השיטות שאפשר להבדיל רק ביום ראשון, אחרי שעבר היום, אין אפשרות להבדיל. אבל לפי השיטות שאפשר להבדיל עד סוף יום שלישי, מה הדין כשנזכר לפני קידוש?

(ב). הרב שטרן נשאר בספק לעניין הקידוש במקרה זה, אבל הוא סבור שבודאי הוא יצטרך להבדיל מדרבנן, שהרי באמצע היום חל עליו קדושת יום טוב.

לכאורה, ניתן ללמוד את הדין מן המחלוקת שבין השל"ה לבין המגן אברהם (סי' רצט ס"ק ט) במי שקיבל על עצמו תענית ממוצאי שבת שלפני ראש השנה (וראש השנה חל ביום שלישי), כיצד יבדיל בזמן הקידוש. השל"ה אמר שלכתחילה יאמר הבדלה לפני כניסת היום טוב. אבל אם זה בלתי אפשרי, יש להבדיל על כוס אחת ולומר את נוסח ההבדלה שבין קודש לקודש [יקה"ז = יין, קידוש, הבדלה וזמן]. השל"ה הוסיף שהבדלה כזאת היא דבר תמוה (שהרי ההבדלה צריכה להיות מקודש לחול, שהרי הוא הפסיד הבדלה שבין שבת לחול, ולא מקודש לקודש, שקדושת השבת אינה מיד לפני קדושת היום טוב). ולכן השל"ה אמר להבדיל לפני היום טוב. המגן אברהם חולק על זה וכתב:

ול"נ דאם אירע שהמתין לא יאמר קידוש והבדל' על כוס א' דהא אמרי' בפסחים דף ק"ב דא"א ב' קדושות על כוס א' אלא קדושה והבדלה משום דחדא מלתא היא ופירש רש"י דתרווייהו משום קדושת י"ט נינהו ובהבדל' עצמה הוא מזכיר קדושת י"ט דהמבדיל בין קודש לקודש הוא מברך עכ"ל, וכ"כ הרשב"ם. אבל הבדלה דחול אין לה ענין, וגדולה מזו כתב בתוס' ד"ה ונימרינהו לתרווייהו אחד כסא וכו' דאפי' לדעת המקשן דס"ל אומרים ב' קדושו' על כוס א' מ"מ אם ב"ה קאי אסעודת חול וקידוש קאי על שבת א"א שניהם על כוס א' וא"ל דגם עתה יאמר בין קודש לקודש דהוא שקר לכן נ"ל דיקדש על כוס א' ואח"כ יבדיל על כוס א' וישתה כמו שעושיין בסעוד' נשואין...

באופן עקרוני, למד המגן אברהם, שיש שתי ברכות של הבדלה, וכל אחת היא ברכה נפרדת ומהווה דין עצמאי. את ההבדלה "המבדיל בין קודש לקודש" אפשר לומר על כוס אחת עם קידוש, אבל ההבדלה של בין קודש לחול שונה לגמרי מקידוש ואי אפשר לאומרה על אותו הכוס. כמו כן, אי אפשר לומר הבדלה של "המבדיל בין קודש לקודש" במקרה כזה מפני שאין כאן הבדלה כזאת, שהרי המבדיל כאן צריך הבדלה של בין קודש לחול. אי-לכך, הציע המגן אברהם שבמקרה זה יצטרך ב' כוסות – הראשונה לקידוש של יום טוב, והשנייה להבדלה

של מוצאי שבת לחול. והסכים עם המגן אברהם הערוך השולחן (סי' רצט, ס"ק יח) ושולחן ערוך הרב (שם, ס"ק יא)⁷.

בביאור הלכה (סימן רצט, ס"ו, ד"ה ולקבל אח"כ) הסתייג מפסקו של המגן אברהם והסתפק אם בכלל יכול להבדיל במקרה כזה, מפני שאף אחת מברכות ההבדלה ("המבדיל בין קודש לקודש" או "המבדיל בין קודש לחול") איננה תואמת את המציאות במקרה זה. כתב הביאור הלכה:

...ולענ"ד יש לעיין בעיקר הענין טובא אם יכול עתה לעשות הבדלה דהאיך יסיים עתה בהברכה המבדיל בין קודש לחול אחרי שעתה הוא קודש [ולסיים עתה בין קודש לקודש ג"כ לא יתכן כמו ביו"ט שחל במו"ש אחרי שזו הבדלה הוא על של ימי החול] וכמו דאמרינן בגמרא [ק"ו ע"א] דאין להבדיל רק עד יום ג' משום דאח"כ כבר עבר השבת קודש שעבר ותו מקרי יומא דקמי שבתא דלהבא וע"כ אין לומר המבדיל בין קודש לחול דכבר עבר הקודש וא"כ ה"נ בעניננו איך יאמר המבדיל בין קודש לחול כיון דעתה הוא קודש וכבר עברו ימי החול וצע"ג.

נמצא, שאי אפשר להבדיל כמו המגן אברהם, שהרי אי אפשר לומר "המבדיל בין קודש לחול", מפני כעת הוא אינו חול, אבל גם אי אפשר לעשות כמו השל"ה, שהרי אין כאן מקרה של יום טוב במוצאי שבת, ולכן משמע שיש כאן מקרה שאי אפשר לעשות הבדלה. אבל נראה שהבה"ל הסכים לדברי המגן אברהם שיש כאן שתי ברכות נפרדות של הבדלה.

אמנם, מדברי הרב צבי פסח פרנק זצ"ל, משמע שהוא הבין כמו דברי השל"ה, שבאופן עקרוני אין הבדל איזה ברכה יאמר. בשו"ת הר צבי (או"ח, ח"א, סי' קסו) הרב פרנק דן במי מי ששכח להבדיל במוצש"ק שחל בו יום א' דר"ה ונוזכר למחרתו בב' דר"ה, אחרי חצות היום אחרי שכבר אכל את סעודת היום, כיצד

(ג). אמנם עוד הציע הגר"ז הצעה אחרת הלכה למעשה בס"ק יב: "ואם אירע שהמתין מלהבדיל עד ליל ראש השנה ישמע קידוש מאחרים ולא יטעום פרוסת המוציא עד שיבדיל על הכוס וישתה שהרי אסור לטעום כלום קודם הבדלה ואח"כ יברך המוציא ויאכל מיד כדי שיהא הקידוש במקום סעודה ואף אם האחרים קדשו על פת והוציאו אותו ידי חובתו אף מברכת המוציא אעפ"כ צריך הוא ג"כ לברך המוציא לעצמו הואיל והפסיק בהבדלה על הכוס בין שמיעתו ברכת המוציא לאכילתו אע"פ שידי קידוש יצא במה שטעמו הם מהפת אף שהוא עדיין לא טעם מכל מקום לענין הפסק בין ברכת המוציא לאכילה אין טעימתם מועלת לו כמו שנתבאר בס' קס"ז". ועיין עוד בתהילה לדוד במה שדן בדברי המגן אברהם.

יעשה: יבדיל מיד ויברך "המבדיל בין קודש לקודש" או ימתין עד הערב, ויבדיל על הכוס "המבדיל בין קודש לחול" והבדלה זאת תהיה גם עבור מוצאי שבת. וכך כתב הרב פרנק:

הנה לא באר כת"ר את צדדי הספק. וכנראה שצדדי הספק שלו הם, אם הוא יכול לחכות עד הלילה וההבדלה של הלילה תהא עולה לשניהן, ומכיון שיכול לחכות אפשר שצריך לחכות כי היכא דלא לאפושי בברכות, ומחשש ברכה שאינה צריכה. או שצריך להבדיל עכשיו, משום שההבדלה זו של עכשיו שהיא: המבדיל בין קדש לקדש, היא שונה מהבדלה של הלילה שהיא: המבדיל בין קדש לחול, ולכן אין ההבדלה של הלילה יכולה להיות עולה להבדלה זו של עכשיו.

בהגדרת השאלה, הרב פרנק כבר הסתפק אם יש כאן דין אחד של הבדלה ואין להרבות בברכות, או יש כאן שני דינים של הבדלה, ואין לערב אותם. בהמשך דבריו, כותב הרב פרנק:

ובעיקר ספיקו של כת"ר שלפיקך יהא צריך להבדיל עכשיו, משום שהבדלה של הלילה שהיא: המבדיל בין קדש לחול, אינה יכולה להיות עולה להבדלה של מוצש"ק שהיא: המבדיל בין קדש לקדש, - היה נראה לומר דעיקר ברכת הבדלה היא על יום שעבר. אלא משום שגם יום א' הוא יו"ט אין לברך המבדיל בין קדש לחול, דהא לאו חול הוא. משא"כ כשהוא מבדיל במוצאי יו"ט שני שכבר חול, גם על ההבדלה הקודמת של מוצש"ק יכול שפיר עכשיו בלילה שהוא חול לברך: המבדיל בין קדש לחול.

משמע מדבריו שאין הבדל עקרוני בין הברכות, והכל מהווה דין אחד של הבדלה, אלא שצריך לתקן את הנוסח כדי להתאים אותו לזמן. נמצא שלפי זה, במקרה דידן, השוכח הבדלה במוצ"ש ונזכר בזמן קידוש של ליל יום טוב, יברך יקנ"ה, כהצעת השל"ה הקדוש⁽⁷⁾.

עוד האריכו האחרונים במי ששכח ולא הבדיל במוצאי יום טוב, אם יכול להבדיל כל השבוע, עיין בברכי יוסף, אורח חיים, סימן תצא, א. דין א. מבדיל

(7). ראה עוד שו"ת משנה הלכות חלק טו סימן פו שדן בזה.

וכו'. "מי ששכח להבדיל במוצאי י"ט יכול להבדיל כל השבוע. הרב מהר"י עאייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב סי' כ"ח. ואין ראיתו מכרעת"^{טו}.



טו). עיין עוד בהערות על ברכי יוסף שם, הע' א: "גם במחבר"ר אות א' כתב ששמע מאחד מגדולי הדור שאין לסמוך על הוראת מהר"י עייאש [ונראה שגדול זה הוא הרב זרע אמת ח"ג סי' נ"א - הרב ישראל עידאן בשו"ת יצחק ירגן ח"ג סי' נ"ט]. ובכסא אליהו סי' רצ"ט אות א' ובמעשה אברהם סי' מ"ז כתבו לקיים דברי מהר"י עייאש, ע"ש. ובשו"ת זכור ליצחק סי' פ"א הביא שבשו"ת מהר"י פראג' כ"י כתב דדוקא יום אחר יו"ט שהוא כולו מוצאי יו"ט רשאי להבדיל, ע"ש. וראה באורך ביביע אומר ח"ז סי' מ"ז [שהאריך בזה מאוד (שז"פ)], וביצחק ירגן שם סי' טז - יז".

הרב עידוא אלבה

דין העברה על מצוות בשביל מצוה מן המובחר

מאמר תגובה

לכבוד הרב דוד לוי

ישר כח על דבריך הנעימים (גיליון כג עמ' רעט והלאה) שבגינם עיינתי שוב בסוגיא. מתוך הדברים עולים כמה דברים שלא כדברי כבודו, ובסוף דברי אחזור לסכם את הנקודות שבהם נראה לענ"ד שלא כדבריך.

במאמר זה אנסה לברר את הדברים הבאים:

- המציאות בה מדבר הרדב"ז.
- מהרמב"ם בפירוש המשניות עולה כרדב"ז.
- החכם צבי מסכים לרדב"ז.
- ישוב קושיות החיי אדם על הרדב"ז.
- מחלוקת השבות יעקב והחכם צבי במצוה שהתחיל בה.

א.

המציאות בה מדבר הרדב"ז

כתב הרדב"ז (חלק ד סימן יג. אלף פז):

שאלה ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצות, והתחנן לפני השר או ההגמון, ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפון. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת.

תשובה הנה ראיתי אחד מחכמי דורנו בתשובה דבר זה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו ועל יסוד רעוע בנה יסודו. בתחלה כתב דעדיף יום הכפורים ואח"כ החליפו ביום הפורים משום מקרא מגילה ופרסומי נסא

האוצר ♦ גיליון כ"ד

דבעינן עשרה, ואין ראוי לסמוך על דבריו. אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצות ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה 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 מצוות, וזה פשוט מאד אצלי.

צריך להבין מה הנידון שעליו מדבר הרדב"ז. שכפי שנבאר לקמן יש בזה ג' פירושים.

הפירוש הראשון הוא מה שכתב כבודו (בגליון האוצר כב) שהנידון הוא שנותנים לאסיר זכות בחירת יום לחופשה, והשאלה אם להמתין לראש השנה ופורים שאז יוכל לקיים מצוות נוספות, וכן אולי להמתין ליום כיפור כדי שהמצוה של תפילה בציבור תהיה בדרגה נשגבה יותר, או להשתחרר ברגע הראשון שיוכל שהרי כל יום יש תפילה במנין. הבנה זו עולה מדברי האהל משה (מובא בשדי חמד ח"ט עמ' 121) שמדבר על כך שיצא בראש השנה בשביל תקיעת שופר.

אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך, שכן אם מדובר שלא נותנים לו לתקוע בשופר וגם אין לו מגילה פשיטא שמצוות אלו קודמות ליום כיפור, שהרי אין חובת תפלה בציבור מצריכה טרחה והוצאה כבשאר חיובי מצוות, ולכן אין אנו זקוקים לדין שאין מעבירים על המצוות^(א).

הפירוש השני הוא מה שכתבתי (בגליון כג) שמדובר כשהבעיה שלו היא רק חסרון מנין, וכך היה נראה לי מפני שהשואל שאל רק באיזה יום ללכת לבית

(א). לשון שו"ע (או"ח סימן צ סעיף ט): "ישתדל אדם להתפלל בב"ה עם הציבור", ואף שכתבו שהוא חובה (אג"מ או"ח ח"ב, כז. מנחת יצחק ח"ז, ו), ובשו"ע הרב (צ, יז) כתב: "שתפלת הציבור אף על פי שהוא מצוה מדבריהם היא גדולה ממצות עשה של תורה הואיל ומקדשין בה ה' ברבים שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה", מכל מקום, גם הוא כותב שם כמה הלכות שמהם רואים שלא חייבו חכמים לטרוח בשביל מנין כבשאר מצוות, ולכן תלמיד חכם שתורתו אומנתו וצריך להתבטל פטור ממנין, ולא חייבו ללכת יותר ממיל, ואין חיוב להוציא ממון לשכירת אנשים למנין אלא בימים נוראים (מ"ב נה, סו), וראה מהרי"ל (הל' עירובי חצרות לא ע"ב) שאין זה פשוט לעשות עירוב תחומין כדי להתפלל בעשרה, כיון ש"להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה". וראה שעה"צ (תריג, כ) שאסור לעבור בספינה לצורך מנין ביום כיפור, ולעומת זה לצורך תקיעה בשופר כתב במשנה ברורה (תקפו, פה) שמותר. ועל כן גם אסיר זה, שצריך לטרוח בשביל לצאת, נראה שאין לו להתייחס למנין כחובה גמורה של מצוה שהוא מחוייב לטרוח הרבה עבורה.

הכנסת, והתשובה הראשונית בפורים או יום כיפור מדגישה את ענין המנין, ונראה שכך הבינו עבודת הגרשוני (סי' לב) ויד אליהו (סי' מב) ויד אהרן המובא בבאר היטב (ז, יא), שכולם כתבו שנידון הרדב"ז דומה לנידון של עיכוב ברכת הלבנה שהיא מצוה חדא שרוצה לעשותה מן המובחר, וזה שייך לומר רק אם הנידון הוא איך לעשות את מצוות המנין מן המובחר.

אך עתה נלענ"ד שגם פירוש זה אינו נכון, דממה שכתב בתחילה "להתפלל בעשרה ולעשות המצוות" נראה פירוש שלישי, שאסיר זה אכן לא יכול לעשות הרבה מצוות, ולא רק מנוע מלהתפלל במנין, ושאלתו באיזה יום יבחר ללכת לבית הכנסת אינה שאלה באיזה יום לעשות את מצוות התפילה בצורה הכי טובה במנין אלא היא נובעת מתוך הנחה טבעית של אדם הנמצא בכלא מנותק מהציבור, שהיה מעדיף להשתחרר ביום בו יוכל לקיים מצוות עם הציבור. גם יש להניח שמה שהוא מבקש מהשר הוא לצאת לבית הכנסת, שזו בקשה העשויה יותר להתקבל מאשר לבקשם לקבל דברים מיוחדים לתוך הכלא.

המשיב הראשון אמר בתחילה שיבקש להשתחרר ביום כיפור, וכנראה טעמו הוא שכיון שחשוב לאסיר זה להרגיש את הקישור לציבור, וגם במצוות הציבור יש קידוש השם, ילך לבית הכנסת ביום כיפור אף שבראש השנה יתבטל משופר, דחובת תקיעה נאמרה רק למי שיש לו שופר, ואחר כך נמלך שיבקש להשתחרר בפורים כיון שאז גם יהיה שותף למצוות הנעשות ברבים וגם יקיים את מקרא המגילה בעשרה, ומכל מקום סברתו היא שיש לשקול איזה מצוה עדיף לעשות. אך הרדב"ז אומר שאין להעדיף כלל מצוה אחת על השניה, ולכן יבקש להשתחרר כבר ביום הראשון שיתאפשר לו לעשות מצוה שאין יכול לעשותה בכלא, ונראה שאין כוונתו שיבקש להשתחרר בסתם יום בעלמא, שבו הוא מרויח רק תפלה בצבור שאינה חובה, אלא שמוכן מהשאלה שיש הרבה מצוות שאינן יכול לעשות, ולכן אומר לו הרדב"ז שלא יעשה חשבון של ערכי המצוות אלא יבקש את השחרור ליום שרואה שבו יוכל לעשות מצוה גמורה שאינן יכול לעשותה בכלא, דכיון שיכל לבקש את השחרור ליום זה לא יחשב כמי שאין לו וחיוב לעשותה.

וכן מדויקים הדברים בתשובת הרדב"ז, שלא כתב שישתחרר ביום הראשון שיכול להשתחרר, למרות שבכל יום יש מצוות מנין שיוכל לקיים רק מחוץ לכלא,

אלא כתב "המצוה הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת".

לפי זה מובן גם מה שהתקשה בברכת שמעון (מועדים וזמנים עמ' נא) מדוע הרדב"ז אינו מתייחס לכך שבפורים יוכל להרויח גם את מצוות זכירת עמלק. השיקול להתחשב בזה הוא החשבון של המשיב הראשון שאמר להעדיף את פורים כי יש בו עוד מצוה, אבל הרדב"ז לא נכנס בזה לפרטים, כי לדידיה לא משנה מספר המצוות, אלא הפעם הראשונה שבה הוא יכול לקיים מצוה של חיוב שאינו יכול לעשותה בכלא, דכיון שיכול להשתחרר ליום זה הוא מחוייב לבקש את השחרור ליום זה.



ב.

מהרמב"ם בפירוש המשניות עולה כרדב"ז

הרדב"ז מסיים בלשון שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות, מהיכן לקוחה לשון זאת?

הדבר פשוט שכוונתו למשנה באבות פ"ב משנה א: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

השדי חמד (ח"ט עמ' 122 בשם הגזע ישי סי' כ) ציין שיש מקור לדברי הרדב"ז מהרמב"ם בפיהמ"ש, דו"ל בביאור דברי המשנה הזו: "שהתורה כולה - ממנה מצוות עשה ומצוות לא תעשה. אמנם מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן... אבל מצוות עשה - לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא יידע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו: "העוסק במצוה פטור מן המצוה", מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו: "אין מעבירין על המצוות", רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת".

מבואר שלדעת הרמב"ם הכלל אין מעבירים נאמר לגבי מצוות שאי אתה יודע מתן שכר, שאם הזדמן לך מעשה מצוה, עשה אותה עכשיו ואל תעשה חשבון שאם אניח מלעשותה אוכל לקיים מצוה אחרת גדולה יותר, משום שאי אתה יודע מתן שכרם של מצוות, וזה שלא כדברי האחרונים המובאים לקמן שאמרו שבשתי מצוות אין כלל זה של אין מעבירים על המצוה^ב.

והנה בהמשך המשנה נאמר: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה", והרמב"ם מפרש שם: "ואף על פי שלא התבאר שיעור חיוב מצוה על מצוה - יש שם דרך הקשה, וזה, שכל מצוות עשה שתמצא שחייב בעבירה עליה חיוב גדול - תדע שבקיומה גם כן שכר גדול... ומזה תדע ששכר שביתה בשבת גדול מאד, יותר משכר המילה, ושכר המילה גדול אצל ה' משכר עשיית מעקה... ואמר עוד, שתוכל ללמוד על שכר עבירה כאשר לא תעשה, הואיל וזה גם כן לא התבאר, ותוכל ללמוד מעונשה, כי החטא אשר עונש מי שיעשהו חמור - יהיה שכר הנחתו לפי אותו היחס מן החומר, כמו שהתבאר בקידושין באומרים: "כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה".

המאירי קיבל את פירוש הרמב"ם בפירוש לענין הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, אך על המשך פירושו למשנה מקשה: "הרי זה סותר ואמרו הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע כו' שהרי יש לו לדעת מתן שכר מצד זה?"

אך יש לישב לפי מה שביארתי, שהענין נאמר דוקא כאשר הזדמנה לידו מצוה אחת שהתחייב עתה לעשותה, והשניה אינה מזומנת, ולזה סיים שאם שתיהן מזומנות יש לו לחשב מה מהן יותר חשובה.

והנה בשדי חמד דן אם אם נאמר כך גם במצוה דרבנן או דברי קבלה כנגד מצוה דאורייתא. אך מסתימת הדברים ברדב"ז משמע שכשם שאין שוקלים אם מדובר במצוה חדא כנגד שתי מצוות כך אין שוקלים כאן שזו מצוה מדרבנן או מדברי קבלה וזו מצוה דאורייתא, דבאמת מצד הדין כל מצוה שאין לו יכולת לעשותה הרי הוא פטור ממנה, ואיכא סברה רבה בזה דברגע שיש לו אפשרות להשתחרר הרי הוא מחוייב בה, ואין חשבונות של עתיד פוטרים מחיוב זה. ונראה

(ב). בהערות הגרי"ש אלישיב למו"ק (ט ע"ב) כתב שענין מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה' לא שייך לנידון קדימה במצוות, אלא התנא רק מזהיר על אופן העשייה, לקיים מצוה קלה בזהירות וזוריות ושלמות המעשה ובדחילו ורחימו כמו מצוה חמורה. ולכאורה אישתמיט ליה דברי הרמב"ם.

שהרדב"ז למד כך מהמשנה עצמה שהדין נומק בכך שאין אתה יודע שכרן של מצות, והרי לכאורה קולא וחומרה של מצוה בכלל אינה תלויה רק בשכר, ועוד שמשמע שאם היינו יודעים היינו מעדיפים את החמורה, והרי אין לנו לעשות את המצוות בשביל השכר. לכן נראה שזה גופא הפירוש של המשנה- שאי אתה יודע שכרם של מצוות, כדי שלא תעשה אותם משום השכר אלא משום שהם חובה, ולכן החובה הראשונית המוטלת עליך עשה, ואל תעשה חשבונות שבעתיד יש לי מצוה יותר חשובה.

ג.

החכם צבי מסכים לרדב"ז

כבודו כתב (בגליון האוצר כב) שהחכם צבי (סי' קו) חולק על הרדב"ז ולדעתו עדיף שהאסיר ימתין ליום שבו יכול לקיים יותר מצוות ובהידור. והקשיתי (בגליון כג) שהלא המעיין בחכם צבי יראה שאינו חולק, וכבודו השיב שאמנם הפשט כדברי (וכמה אחרונים אכן כתבו כך), אך אנו רואים אחרונים שכתבו שהוא חולק, ועל כן צ"ל כדברי השדי חמד שהחכם צבי 'חזר בו'.

אך לענ"ד כבודו לא ירד לסוף הפירוש של השדי חמד לדברי החכם צבי, ולכן לא הרגיש שלמעשה הביאור של השדי חמד שעליו הוא מבקש להסתמך סותר להנחה של כבודו, שהרדב"ז מתייחס לענין כאדם שיש לפניו ברירה איזו מצוה משתי מצוות להעדיף. ואבאר דברי.

בתשובת חכם צבי (סימן קו) הקשה על דברי הרדב"ז מהגמרא במנחות (מט ע"א) שדנה אם להקדים מוספין של היום ולתמיד של מחר, ולא אמרה להקדים את המוספין מדין אין מעבירין על המצוות, ולמעשה הבעיה לא נפשטה. ואחר כך כתב: "אלא שרואה אני דברי הרדב"ז ז"ל תלמוד ערוך הם בפ"ק דמ"ק (ט ע"א) ר' יונתן בן עסמאי... ופירש"י... מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים אל תפלס, אלא מצוה שבאה לידך בין גדולה בין קטנה עשה. ומסתמא דברי הרדב"ז במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים מיירי. וההיא דברכת הלכנה שפסק הרב בתרומת הדשן שיש לנו להמתין לא קשיא דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח,

לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב. וכן ההיא דתמידין ומוספין יש לומר דכחדא מצוה חשיבי דתרווייהו עבודת הקרבנות ובחד בהמה נינהו, אבל במצות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה. הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר, טוב להמתין למחר ואין בזה משום מעבירין על המצות".

ופשט הדברים, דאף שבתחילה החכ"צ הקשה על הרדב"ז מההיא דתמידין ומוספין, דחזינן שלא אמרו שיקריב את המוספין כדי שלא להעביר על המצוות, חזר להביא ראיה מהגמרא במועד קטן לרדב"ז, שאין להעביר על מצוה קטנה כשאי אפשר לתת לאחרים לעשותה, וביאר שהרדב"ז מדבר באופן כזה שהזדמנה לו מצוה שאין אחרים יכולים לעשותה (כלומר מה שאמר להקדים ליום הראשון שבו יוכל לקיים מצוה פירושו ליום שבו יוכל לקיים מצוה שאין אחרים יכולים לעשותה). לכן מסיק החכ"צ שיש לחלק בין מצוה חדא לשתי מצוות. נידון הגמרא בענין תמידין ומוספין הוא במצוה אחת בחד בהמה שבכל מקרה תיעשה, והוא כעין דברי תרומת הדשן בקידוש לבנה, ואילו הרדב"ז מדבר בשתי מצוות שאם יעשה אחת לא יעשה את השניה, ובשתי מצוות שאי אפשר לעשות אחת מהן על ידי אחרים אמרינן אל תפלס, ושפיר פסק הרדב"ז. ולפי זה דברי הרדב"ז הם כדברי הרמב"ם, וגם הוא יסכים שבמצוה חדא יכול להמתין לעשותה מן המובחר.

אך השדי חמד (ח"ט עמ' 123) הקשה, איך ניחא לחכם צבי לישב בחילוק בין מצוה אחת לשתי מצוות את דברי הרדב"ז, וקושיתו נובעת ממה שהבין כפירוש השני המובא לעיל, שהרדב"ז מיירי במצוה אחת של תפלה בציבור שהיא כמו האיחור בקידוש לבנה, ולפיכך הוא מקשה הרי חזינן דהרדב"ז אמר שבכה"ג לא יפלס לעשותה מן המובחר, ולא כפי שמסיק החכם צבי. ועוד העיר השדי חמד שאנו רואים אחרונים שהבינו שבנידון אדם הנמצא בכלא יש מחלוקת בין החכם צבי לרדב"ז, וקשה שהא חזינן שהחכם צבי במסקנה אינו חולק עליו.

לכך כתב השדי חמד פירוש שהוא עצמו הגדירו כדוחק גדול, והוא שצ"ל שאמנם החכם צבי הביא בתחילה סיוע לרדב"ז מהגמרא במועד קטן, אך כיון שעל פי תרומת הדשן צריך לומר שמה שאמרו אל תפלס הוא דוקא בשתי מצוות, ובמצוה אחת יש להמתין לעשותה מן המובחר, יוצא שהגמרא במו"ק עוסקת בשתי

מצוות ולא בנידון של הרדב"ז שהוא מצוה חדא, ולפי זה נדחה הסיוע לרדב"ז מהגמרא במועד קטן, ולכן לדינא פסק דלא כרדב"ז ובמצוה חדא של תפילה בציבור ימתין ליום כיפור או פורים כדי שתהיה התפלה מן המובחר.

נמצא שלפי דברי השדי חמד, החכם צבי מבין שהרדב"ז מדבר דוקא במצוה אחת של תפלה בציבור שתיעשה אחר כך בצורה משובחת יותר, והוא חולק עליו למעשה בגלל תרומת הדשן, אבל אם השיקול של האסיר הוא שיפסיד בהקדמה מצוה אחרת, גם לפי הרדב"ז וגם לפי החכ"צ אין לו לאחר את החופשה, שעל זה נאמר שלא יפלס את המצוות. אם כן ביאור זה אינו כפי שכתב כבודו, שלדעת החכם צבי ימתין לראש השנה למרות שמפסיד מצוה אחרת הקודמת לה.

אמנם לגוף הדברים, לענ"ד אי אפשר להלום את פירוש השדי חמד, דכפי שביארנו מלשון השאלה של הרדב"ז מבואר שמדובר באופן שאינו יכול לעשות מצוות בכלא, וכן מדויק מלשונו בתשובה שיעשה את המצוה הראשונה שאינו יכול לעשות בכלא ולא אמר שיצא מיד ביום הראשון, ונראה להדיא שכך הבינו החכם צבי מדכתב שהרדב"ז מדבר בכל היכא שמפסיד מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים, וגם לא נראה מלשון החכ"צ שהוא סתר את הראיה מהגמרא במועד קטן, אלא נראה שהחשיבה לראיה טובה כי היא מדברת בשתי מצוות וגם הרדב"ז מדבר בשתי מצוות.

ומה שהוקשה לשדי חמד, למה החכם צבי מחשיב תפילה בציבור של יום כיפור כהעדפת מצוה אחרת, לענ"ד לא קשיא מידי. אפילו אם נאמר שההסבר של הרדב"ז הוא כפירוש השני הנ"ל, הרי כל תפילה נחשבת מצוה בפני עצמה, היות שבתפילה של מחר אינו יוצא ידי חובת התפילה של היום (כ"כ הדברות אריאל סוטה סי' ל עמ' קנד). וכל שכן לפי מה שביארתי לעיל, דהעיקר כפירוש השלישי שהשאלה ברדב"ז היא אם להמתין ליום כיפור או לעשות את המצוה הראשונה המזדמנת לו שלא יכול לעשות בכלא, שאם כן בודאי המדובר בשתי מצוות, ואינו דומה כלל לקידוש לבנה של תרומת הדשן שהוא ממש אותה מצוה.

אלא שאכתי תירוץ החכ"צ לתמידים ומוספים, לפי קוצר דעתי אינו מתישב על הלב, דלמה נאמר ששני הכבשים חשיבי כחד מצוה כאשר מדובר בשני קרבנות שונים, ונראה שלכן האחרונים חיפשו תירוץ אחר.

בהערות הגרי"ש אלישיב (מועד קטן דף ט ע"ב) כתב ליישב את ענין תמידים ומוספים באופן אחר, דלדעתו יש לחלק בין מצוות של יחיד לבין מצוות של הציבור, דדוקא ליחיד אמרינן שמדין "אל תפלס" צריך לקיים מה שמוטל עליו כחובה עכשיו, אבל כשמדובר במצוות של הציבור, בזה צריך הכהן לחשב מהי טובתם של הציבור, וטובת הציבור היא לקיים המצוה הגדולה, ולכן אין כח מצד דין "אל תפלס" להפסיד את טובת הציבור.

ולענ"ד אכתי צריך תבלין, שהרי גם לציבור אינו רק ענין של לעשות מה שטוב להם אלא יש לציבור חובה להקריב את הקרבן של היום החלה לפני חובת הקרבן של מחר. אך לענ"ד פירוש זה עולה יפה עם מה שביארתי לעיל, שעיקר הענין של 'אל תפלס' הוא שאין לפטור מחובת מצוה המוטלת עכשיו בגלל חשבונות של ערכי מצוות כי לא עושים מצוות בשביל השכר, ומסתבר שבענין זה של חובה המוטלת עליו תחילה יש לחלק בין ציבור ליחיד, כי אצל הציבור ענין חובת הזמן שונה דציבור לא מיית, והחשבון שלהם צריך להיות יותר כללי, כפי שמוצאים בגדרי פיקוח נפש שאצל היחיד רק בשלוש מצוות אומרים יהרג ואל יעבור, ואילו ציבור מוסר את נפשו להצלחת מלחמה לכיבוש הארץ, שבשבילו כיבוש הארץ הוא כענין פיקוח נפש^א.

השדי חמד הביא שם שהאהל משה סי' טז כתב שאיכא מחלוקת בין הרדב"ז לחכם צבי, ולכאורה מה שכתב השדי חמד שבתירוצו מתיישב למה האחרונים אומרים שהם חולקים כוונתו לדברי האהל משה. אך נראה שבודאי האהל משה לא הבין כך, שהרי גם לפי פירוש השדי חמד, החכם צבי הביא את הסוגיא במועד קטן להוכיח כרדב"ז, ואילו האהל משה כתב "לדעתי מסוגיא דמועד קטן אין שום ראיה, דהתם אף לפירוש רש"י מיירי דשתי המצוות ששוקל יוכל לקיים שתיהן ביום אחד או ביום המחרת דהוי שהייה מועטת", ומבואר שהבין שחכם צבי הביא את הסוגיא דמועד קטן להוכיח ממנה **שלא** כרדב"ז, כפי שכתב השדי חמד בעצמו (עמ' 123), והעיר שהאמת שמפורש בחכם צבי שהוא הביא את הסוגיא הזו להוכיח ממנה כרדב"ז.

ג). אין לדמות נידון זה למה שנפסק בשו"ע (רעא, יא) שאם יש לו בשבת רק כוס יין אחת, יעשה את הקידוש על הפת, וישמור את היין להבדלה שאי אפשר בפת, דהתם אמרינן שעדיף שייעשה את המצוה שלא מן המובחר כדי שיוכל לעשות את שתי המצוות, ואין הוא מוותר לגמרי על מצוה אחת בשביל לקיים את השניה המאוחרת.

על כן צ"ל שביאור השדי חמד נאמר בשביל להסביר אחרונים אחרים. אם כן מי הם אותם אחרונים? הבאר היטב סי' צ' ס"ק יא הביא את דברי הרדב"ז, וכתב שהחכם צבי הקשה עליו מהא דתמידים ומוספים, ובלקט הקמח דף יא ע"א יישב קושיתו דציבור שאני משום דציבור אינו מת, ואינו כיחיד שאומרים בו שיהוי מצוה לא משהינן וחביבה מצוה בשעתא (וקצ"ע דהרי הכבשים יכולים למות, וראה לעיל שתירצנו על פי עקרון זה אך באופן שונה), וביד אהרן בהגהות הטור תירץ דבתמידין ומוספים אם יקריב האחד לא יוכל להקריב את השני, והרדב"ז מדבר באופן שאינו מפסיד מצוה אלא רק ממתין לעשותה מן המובחר. ונראה שמכאן הבין השדי חמד שהאחרונים סברו שהחכם צבי חולק על הרדב"ז.

אך לענ"ד אין הכרח שהם הבינו את סוף דברי החכ"צ כפירוש השדי חמד, הם באו רק ליישב באופן אחר את הקושיה שהקשה (אמנם בלקט הקמח קצת משמע כך, שכתב על קושית החכ"צ "גברא לא חזינא").

אכן, עכ"פ דברי הבאר היטב הם ככל הנראה הסיבה לדברי שו"ת נשמת חיים סימן עח שציין כבודו דכתב "על דבר הפלוגתא הידועה בין הרדב"ז והחכם צבי אודות מי שיושב בבית אסורים והרשו לו לבחור לו יום אחד ללכת להתפלל בצבור יבחור לו יום הראשון לההרשאה, או יניח על יום הכפורים הקדוש ביותר, אמרתי אני כי הוא פלוגתא דתנאי בפ"ק דמגילה, במקרא מגילה בשנה מעוברת אם באדר ראשון משום אין מעבירין על המצות, ואם באדר שני משום מסמך גאולה לגאולה עדיף".

מבואר שהבין שיש מחלוקת, והמחלוקת היא במצוה חדא, ותפילה במנין ביום יותר קדוש היא כמצוה חדא יותר משובחת. ויש להעיר שאם נאמר כדברי הרב חיים ברלין, להשוותו לענין הקדמת פורים לאדר ראשון, יוצא שהעיקר לדינא שלא שייך בכהאי גוונא אין מעבירים. אבל בפשטות נראה שהמחלוקת אינה במשמעות הכלל אין מעבירים, אלא שמי שסובר מסמך גאולה לגאולה עדיף מבין שבכהאי גוונא לא נחשב מעבירים כי בכלל לא תקנוה ליום זה ולא הגיע זמן המצוה. ובאמת גם הרב ברלין מסיים שאין הכרח להשוואה זו.

וכבר ציין כבודו לעבודת הגרשוני (סי' לב) שכתב שהרדב"ז ותרומת הדשן יחלקו האם יש להעדיף קבלת משרת גבאי בחודש הראשון שמתחיל המינוי או

בחודש תשרי המשובח. מוכח שהבין שלפי הרדב"ז אין לפלס במצוה חדא. וכן הבינו היד אהרן המובא בבאר היטב הנ"ל, ויד אליהו (סי' מב), אלא שעכ"פ עבודת הגרשוני והיד אליהו לא הזכירו כלל את החכם צבי.

ויש להוסיף שלמעשה צריך להתחשב גם בשיקול אם חישנין שמא ימות או יהיה אונס אחר שלא יאפשר לא לצאת, אך לעניות דעתי הרדב"ז לא דן בזה כי למעשה כלל לא עסק באופן שבו אנו אומרים שעדיף להמתין. ולמעשה נראה שכיון שלפי מסקנתינו, באופן שעדיף להמתין לא מדובר כשמפסיד לגמרי מצוה שמחויב בה, אלא רק את עשייתה באופן יותר משובח אין צורך לקבוע בזה הלכה, ואינו דומה למקורות אחרים, ולכן הענין נתון לשיקול דעת של האסיר.



ד.

יישוב קושיות החיי אדם על הרדב"ז

כתב כבודו שהחיי"א בסי' סח, א ובנשמת אדם שם פסק דלא כהרדב"ז, ולכן נעיינ בדבריו.

החיי אדם (חלק א כלל סח סעיף א) פוסק:

אם אין לו פנאי לקיים שניהם רק א', לא שייך בזה אין מעבירין, אלא אדרבה אזלינן אחר המצוה החמורה, כגון ציצית ותפילין, תפילין חמורה שהיא קדושה ביותר וגם חובת הגוף, וכן כל כיוצא בזה, או א' תדירה וא' אינה תדירה כל כך, יעשה התדיר, דקיימא לן תדיר עדיף.

ואפילו יש לפניו מצוה דאורייתא לעשות היום, רק כשיעשנה היום לא יוכל למחר לעשות מצוה דאורייתא אחרת שהיא חמורה מזו, מצוה דלמחר עדיף. ולכן נראה לי באנשי חיל יהודים שצריך לילך על משמר שלו בערב יום כפור וכיוצא בו אלא דאז לא יכול להניח תפילין באותו יום, ולעומת זה יכול למחר ביום הכיפורים להתענות או אפילו משום קריאת שמע דלמחר, ויכול להחליף המשמר עד למחר, לא אמרינן אין מעבירין על המצות, ומוטב שלא יקרא היום. ודוקא בזמן מועט יום או יומים, בזה לא שייך שמא ימות. אבל באיזה ימים, צריך עיון, דאפשר דחיישינן שמא ימות.

והנה אם השאלה של החייל היא להניח תפילין היום או להתענות ביום כיפור, מסתבר שבזה יודה גם הרדב"ז שתענית עדיפה כיון שאם אינו מתענה מבטל מצוה בידים, אך מה שכתב החי"א דקריאת שמע של יום כיפור עדיפה, זה אינו כרדב"ז האומר לא לעשות חשבון של עדיפות מעין זה, ואינו דומה למה שכתבתי (בגליון כג) שאם יש שאלה להשתחרר בערב יום כיפור או ביום כיפור כדי להתפלל במנין יסכים הרדב"ז שעדיף להשתחרר ביום כיפור כי תפלה במנין אינה חיוב.

ועיקר טעמו של החי"א מבואר בחכמת אדם שם, ונביא דבריו בחלוקה לפסקאות:

א. החכמת אדם מקשה בתחילה על הכלל שאין מעבירין מהא דאמרינן נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קדים משום שלום בית, תיפוק ליה שהרי מצות הדלקת הנר קדמה, וכן במגילה ועוד מקומות דנו במת מצוה ומקרא מגילה ועבודה מה קודם, ואם כבר חל עליו מצות קבורה למה לא אמרו להקדימו מדין אין מעבירין, וכתב לתרץ על פי דברי תוספות ביומא לג ד"ה אין מעבירין, שכתבו וז"ל דלא שייך אין מעבירין אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו, שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מניה ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר עכ"ל, ובזה אתי שפיר דהיכא דבעינן לדחות אחד, בזה אמרינן שיעשה העדיף.

ב. ועוד הקשה דבמנחות אמרינן לגבי מוספין מקודשים ותמיד של מחר שהוא תדיר ששניהן שוין ורשות שלא להקריב מוספין היום ויקריב למחר תמידין, ולמה לא יצטרך להקריב היום מוספין משום שאין מעבירין, ועל כן הסיק "דהיכא דאיכא תדיר או מקודש לא שייך כלל אין מעבירין, אלא דוקא ב' מצות שוין, אבל באינן שוין כיון שאם רוצה לעשות היום שניהן יכול להקדים איזו שירצה כיון שיש לו מעלה תדיר או מקודש, ה"ה דמותר ואפילו להניח למחר".

מתוך דבריו מובן שבתחילה הבין שכוונת התוספות שמה שאין מעבירין לא נאמר במצוה חדא הוא רק היכא שיש עדיפות באופן שיעשה את המצוה לאחר ההעברה, ולכן הקשה שמהגמרא במנחות רואים שלא נאמר דין אין מעבירין גם כשאין עדיפות, והשיב דכל היכא שאין המצוות שוים כגון אחד במעלת תדיר ואחד במעלת מקודש לא אזלינן לפי הכלל של אין מעבירין. אך כל זה בענין

יישום הכלל במקרה של שתי מצוות, ולא שייך להקשות עליו מדין העומר שאומרים בו אין מעבירין כי שם זה ענין של מצוה חדא, שחייב לעשותה בחפצא שהזדמן לפניו תחילה, ולכן את המצוה של קציר חייב לעשות בקציר המזומן לפניו בתחילה, ואינו נוגע למה שכתב כאן.

ג. אך לכאורה קשה על הכלל שלא אמרינן אין מעבירים כשהמצוות אינן שוות מהגמרא במועד קטן ט ע"א שלפי פירוש רש"י לגמרא יש ללמוד ממנה שאין לפלס את המצוות, ועל זה השיב החכמת אדם שבאמת מהרש"א תמה על פירוש רש"י שבכל דוכתא אמרינן להעדיף את המצוה הגדולה, ולכן פירש בהיפך שאין לפלס את המצוות דוקא כשאפשר לעשותה ע"י אחרים, כגון מת מצוה שאפשר שיקיימוהו אחרים, ולכן לא יעזוב את המצוה הקטנה בשביל לעשותה, אבל במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, שאין שם אחר לקבור, יפלס ויעשה את הגדולה.

ד. ולענין מה שכתב בתה"ד על מצות קידוש לבנה, דשהויי מצוה לעשותו מן המובחר משהינן לזמן מועט, כתב החכ"א שאין ראייתו מוכרחת ונקטינן כדברי ספר חסידים סי' תתע"ח שכתב 'שלא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה "ואנוהו" התנאה לפניו במצות, דהיינו שלא יאמר אדם שיש לו לקנות טלית, אמתין עד שיבא לידי טלית יפה מאוד, וכן עיר שאין בה ס"ת ויש שם סופר שיודע לכתוב אבל אינו יודע לכתוב כ"כ יפה כסופר אחר שלא בא כ"כ בקרוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוי מיד, וע"ז נאמר חשתי ולא התמהמתי'.

ה. ולגבי אנשי צבא כתב שאם בהיותו במשמר אינו יכול לקיים את המצוות, יעדיף את המשמר בערב שבת כי המצוות בשבת עדיפי שהם תדיר ומקודש, לפי הכלל שחידש במקום שמצוה אחת חמור מחבירו לא שייך אין מעבירין. אלא שסיים שמצאתי בתשובת רדב"ז והביאו א"ר סי' נ"ה תפוס שהשר נתן לו רשות יום אחד להתפלל עם הצבור במנין, יתפלל אותו יום תיכף ולא יחמיץ המצוה להמתין על י"כ או פורים ע"כ, וצ"ע.

ויש להעיר על דבריו:

א. מה שהקשה שמצינו בכמה דוכתי העדפת מצוות אצל חז"ל י"ל שכל ענין העדפה נאמר כשכבר שתי המצוות לפניו, ואין זה משנה איזו מצוה חל חיובה

קודם אלא ששתיהן עומדות עתה לפנינו לעשותן^ד, ובכה"ג דוקא צריך להחליט מה להעדיף כי אינו יכול לעשות שתיהן, אך הרמב"ם והרדב"ז מיירי שמצוה אחת הזדמנה לפניו, והשניה עדיין אינה מזומנת לפניו, ובוזה אמרין אין מעבירין על המצוה שלפניו בגלל אחרת החשובה ממנה, כי הוא מחויב לעשות מצוה שבאה לידו ולכן לא נאמר שכרן של מצוות.

ולגבי התוספות ביומא לג. הנה יסוד דברי התוספות שם הוא הקושיה למה הוצרך קרא ללמד ששופך את שירי הדם על יסוד מערבי תיפוק ליה מדין אין מעבירין על המצוות, והשיבו דבחדא מצוה לא אמרין כנגד הסברה לשפוך במקום התדיר. אך התוספות בזבחים נא ע"א תירצו באופן אחר, שהקרא נצרך כדי לקבוע לו מקום^ה, והתוספות במגילה ו ע"ב כתבו שיש מפרשים שבמצוה חדא כלל לא נאמר כלל זה, ודחו שבסוגיא במגילה מוכח שכן אומרים ולכן כתבו: "ורבינו יהודה תירץ דאי לאו קרא הוה אמינא דאין מעבירין לכתחילה הא דיעבד שרי משום הכי איצטריך דאסור בדיעבד. אי נמי נראה התם דמטעם דאין מעבירין לא חזינן אלא דכל מערבי של מזבח כשר אבל יסוד לא חזינן דצריך, משום הכי איצטריך קרא לאשמועינן יסוד".

וכיון שיש בתוספות תירוצים אחרים אין הכרח לקבוע הלכה לפי דברי התוספות ביומא, וכפי שכתב המג"א קמז, יא דהביא את דברי התוספות ביומא, וכתב "ואינו מוכרח, ועיין במנחות דף סד"^ו. והפירוש הפשוט לדבריו הוא

(ד). אמנם בפסחים קג כתב רש"י: "דכיון שגמר סעודתו בהיא אתחייב ברישא דאין מעבירין על המצוות" אך התם הוא משום שודאי ברכת המזון שייכת למזון.

(ה). שאם לא עשה כך לא רק שהעביר על המצוה אלא שביטל מצות יסוד מערבי (חזו"א קדשים טו, א).

(ו). במחצית השקל פירש שני פירושים. בפירוש הראשון הבין שכוונת המג"א בתחילה לומר שלכאורה מכאן משמע שלא אומרים כלל אין מעבירים במצוה חדא. והסיק שאינו מוכרח ללמוד מכאן לכל היכא שהיא מצוה חדא, דדוקא היכא שאיכא מעלת תדיר אמרין דעדיף (וראה דברות אריאל סוטה סי' ל שהסביר יפה את הסברה בזה, וכן את הסברה של היש מפרשים בתוספות מגילה). ועוד כתב בפירוש השני שאפשר לפרש שכוונת המג"א דאינו מוכרח כי למסקנה שיש פסוק נלמד מזה לכל התורה שגם במצוה חדא אומרים אין מעבירין.

אך לענ"ד לא מסתבר שכוונת המג"א בפירוש הראשון שיש הו"א לפרש את התוספות שבכל מצוה חדא לא אמרין אין מעבירין, כי לא שייכת על זה הלשון ואינו מוכרח שהלא רואים בתוספות להדיא שמדובר על היכא שיש בשני מעלת תדיר, וגם חזינן שציין לגמרא במנחות ולא לגמרא במגילה הסותרת

כדיבארתי, שהבין שהתוספות ביומא אמרו כך רק כשיש עדיפות במצוה השניה, אך עכ"פ אין תירוצם מוכרח כיון שיש תירוצים אחרים, ואמר לעיין במנחות סד בדינא דעומר, משום דשם בפשטות יש עדיפות לשדה הקרובה גם אם המרוחקת יותר משובחת, ודלא כתוספות.

והנה בגליון כג כתבתי שמדינא דעומר מוכח שלא כדברי האחרונים הסוברים שלא אמרינן אין מעבירים כשהמצוות צריכות עדיין הכנה, והשיב כבודו (שם) שיש לתרץ את הקושיה מדינא דעומר על פי דברי הגרי"ז, שהדין ליקח מן הקרוב נאמר דוקא כשיש גם טעם נוסף של כרמל, ולפי דרך זו יש לתרץ כך גם את קושיית המג"א מדינא דעומר. אך לענ"ד פשוט שהטעם הנוסף לא יכול לעקור את פשטות הגמרא ששייך בכהאי גוונא גם דין אין מעבירים. ולכן נראה שלדינא שייך כלל זה בכל היכא שיש מצוה מזומנת לפניו, וכפי שעולה מדברי הרמב"ם, וגם אין להתחשב בזה שצריך עדיין הכנה להגיע למצוה כל עוד שנראה שהמצוה שהוא בא לעשות מזומנת לפניו.

ב. על מה שהסיק החכ"א מהסוגיא במנחות, דלא אמרינן אין מעבירין כאשר באחד יש מעלה, יש להשיב כפי שכתב החכם צבי, שהתם שאני דהיא חשיבא מצוה אחת שהציבור רוצה לעשותה באופן המובחר. ויותר ניחא לי לפי תירוצו של הרב אלישיב, שיש לחלק בין חובת היחיד לעשות את חובותיו ולא לפלס למי שבא לעשות מה שטוב לציבור.

ג. פשט המילים "מצוה שיכולה להתקיים על ידי אחרים" נראה כדברי רש"י, ומה שהקשה המהרש"א שבעלמא אמרינן להקדים המצוה החשובה, כבר כתבתי שי"ל שהוא דוקא כשאין האחת מזומנת לפניו יותר מהשניה.

ד. ספר חסידים מדבר בכהאי גוונא שההשתהות היא ביטול של המצוה שלא ישוב עוד לעולם, דהיינו שאם ישתהה יהיה יותר זמן בלי ציצית או בלי ספר תורה, ומה שאחר כך ילבש ציצית לא יחזיר את הזמן שבו לא קיים את המצוה, ואילו תרומת הדשן מדבר באופן שהמצוה אינה מתבטלת כלל אלא רק תיעשה מאוחר יותר. לכן נראה שאין כלל מחלוקת בין ספר חסידים ותרומת הדשן.

הו"א זאת. גם הפירוש השני, שמכאן נלמד שלמעשה כן אומרים בזה אין מעבירים על המצוה, לא נראה כלל מלשון התוספות.

ה. החיי"א נשאר בצ"ע כי לא פשוט לו לחלוק למעשה על הרדב"ז. גם המשנה ברורה בסי' צ ס"ק כח, לא כתב שהחיי"א חולק על הרדב"ז, אלא רק ציין ששם מברר כמה פרטים. ולפי האמור נראה שאם נפסוק כפי שכתב בחיי"א, לעשות העדפה בין המצוות, זו אינה הוראה רק כנגד הרדב"ז אלא גם כנגד הרמב"ם בפירוש המשניות. וכיון שהראינו שמסתבר כרדב"ז, והחיי"א לא זכר את הרמב"ם, נראה שהעיקר לדינא כרדב"ז שבכהאי גוונא אמרינן אין מעבירים על המצווה. ואין חילוק בין מצוה אחת לשתי מצוות בענין זה כי עדיין שייך הטעם שאי אתה יודע מתן שכרם של מצוות, ואפילו אם מדובר במצוות דרבנן או מדברי קבלה כנגד מצוות דאורייתא כיון שכשלא יעשה את המצוות הוא במצב של אונס. אלא שאם מה שמפסיד הוא רק מצוות שאינן חובה, כמו תפילה במנין, יש לו לחכות זמן קצר כפי שכתבתי לעיל, וכפי שעולה גם מדברי היד אליהו (סי' מב).



ה.

מחלוקת השבות יעקב והחכם צבי במצוה שהתחיל בהכנתה

בדיון על מחלוקת השבות יעקב והחכם צבי אנו נכנסים לשיקול נוסף שלא הוזכר עד כאן, והוא שלאחר שכבר התחיל במצוה אולי יש לחוש לבזיון לחפצא של מצוה או לאדם העושה כאשר עוזבים את החפצא הראשון כדי לעשות את המצוה באופן שהיא מן המובחר.

יש להבחין בזה בין מי שהכין את המצוה בלבד למי שהתחיל ממש בעשיית המצוה. כבודו מסכים שבחכם צבי (סי' מה) מבואר שהדיון הוא על מי שהדביק נרות שעווה לחנוכה ועתה הגיע אליו שמן זית, והשאלה היא האם יניח את נרות השעווה וידליק בשמן זית¹, אך כתב כבודו "המעייין בדברי השבות יעקב (ח"א סי' לז) נראה להדיא, כי הוא מדבר שהגיעה זמן ההדלקה ועוסק הוא בה, ומשום כך לא יעביר על נרות השעווה". כלומר שלדעת כבודו השבות יעקב אמר להמשיך בנרות השעווה רק בגלל שכבר התחיל בפועל בהדלקה.

(ז). הפמ"ג בסי' תרעג כתב שמשמע שהנדון הוא דוקא בשמן זית ולא בשאר שמנים לעומת שעווה כי לשאר שמנים אין עדיפות ברורה על שעווה, ושמעתי מהרב בן ציון מוצפי שהיום שמן שעולה פחות מ 40 ש"ח לליטר יש להניח שאינו שמן זית נטו. ונראה שלדעתו רוב ערכות השמנים המוכנים אינן משמן זית נטו.

אך עיינתי בשבות יעקב וראיתי שהוא כותב בדיוק כדברי החכם צבי: "והתחיל להכין עצמו עם נרות של שעה ותחב אותן במקום הראוי להם, ובתוך כך שרצה להדליק הביאו לו שמן זית", ולא דיבר כשהתחיל לעסוק במצות ההדלקה עצמה, וכך הבינו כל האחרונים שעסקו בענין.

אך כבר כתבתי בגליון כג שהשבות יעקב (ח"ב סי' ל) הבהיר שגם הוא מסכים שרשאי להפסיק, ועיקר המחלוקת היא שלדבריו אינו חייב להפסיק ואילו לפי החכם צבי חייב להפסיק לעשות מצוה מן המובחר מדין זה אלי ואנוהו. ואבאר כאן יותר את ראיותיהם וכיצד לענ"ד יש לפסוק.

הראיה העקרית של השבו"י היא מהגמרא ביומא ז ע"א שמביאה ברייתא שאם נטמאת מנחת העומר אומר להם הכהן להביא מנחה אחרת טהורה למרות שקרבן ציבור קרב בטומאה, ורב ששת הוכיח מזה שטומאה דחוייה בציבור כי אם טומאה 'הותרה' לא היה לכהן לומר להם להביא אחרת כשאפשר. וכתב השבו"י שאם נאמר כדברי החכם צבי שחייב לעשות את המצוה המהודרת מדין זה אלי ואנוהו למרות שהתחיל לעסוק במצוה הוכחת רב ששת אינה מובנת. וכוונתו שלכאורה היה אפשר לומר שחייב להביא אחרת כדי לקיים את המצוה בהידור. אך אם נאמר שרק רשאי לעזוב את החפץ שאינו מהודר ולעשות את המצוה המהודרת ורשאי גם להמשיך במצוה, הוכחת רב ששת מובנת, כי מהברייתא משמע שחייב להביא אחרת, וכיון שאין חובת הידור בכה"ג אין לומר שהוא מפני חיוב הידור מצוה^ח.

ח. בגמרא מנחות עב ע"ב הביאו ברייתא שבה רבי אומר שאם יש אחרת יביאו אחרת, וראב"ש אומר שאינו יכול להקריב אחרת, ונראה שהביאור שם הוא כפי שכתב רש"י שכוונת רבי היא שאם יש אפשרות יקצור אחרת ביום כדי שלא יאמרו מנחה קריבה בטומאה. ומשמע שכל הדיון אם לקצור מחדש שלא בזמן הקצירה בלילה. לפי זה צריך להבין מה הראיה של רב ששת, הרי כאן יש בעיה של קצירה שלא בזמנו. וראיתי שאכן בספר אמרי צרופה (י ע"ב) התקשה בזה. ונראה לישב שמלשון הגמרא יומא מוכח שרב ששת הביא ברייתא אחרת שבה אין הדברים נוגעים להיכא שצריך לקצור ולמחלוקת ראב"ש ורבי, שהרי לא הוזכרו בה דברי ראב"ש ולשונה שונה, אלא הכוונה בה כפשוטו שאם יש אחרת טהורה, וכפי שפירש המאירי ביומא שם, שהכוונה שקצר בלילה שיעור לשני עומרים. וכעין זה כתב בשו"ת תפארת יוסף (או"ח לו). אלא שהתפארת יוסף שם דוחה את הראיה מטעם אחר, דלדעתו י"ל ששם אי אפשר היה להעמיד שמביא מנחה טהורה בגלל מצוה מן המובחר כי זה לא מחייב כשהחפצא המהודר אינו מזומן וצריך לטרוח להכין, אך לענ"ד אכתי נראה כסברת השבו"י שכיון שמדובר שקצרו מראש כמות המספיקה לשני עומרים, המנחה הטהורה נחשבת כמזומנת לפניהם, שטרחו של כל הציבור במצוה חביבה כזו אינה נחשבת.

אך אכתי יש לדחות, דהתם מיירי שכבר התחיל ממש במצוה, ודוקא באופן זה לא היה מביא אחרת בלי הטעם שטומאה רק דחוויה, אך בהכנה בעלמא אין ביזוי החפצא של המצוה משמעותי, כיון שלא התחיל בה כלל. ונראה שלכן כתב השבות יעקב בתחילה שהוא רק כעין ראייה, ואף שבח"ב כתב להעמיד ראייה זו, מכח מה שאמרו לענין חיוב הפסקה לתפילה שהתחלה מיקרי הכנה, אכתי האפשרות לדחות את הראיה שלו באופן זה נשאר קיימת, כי כאן השיקול הוא אם יש ביזוי למצוה, ואינו מביא ראייה שיש ביזוי למצוה כל עוד שלא התחיל ממש. וראה גם בבית יעקב (סי' קד) שכשעשה הכנה בלבד לחליצה ובא אח גדול יותר, עליהם להפסיק לעשות את המצוה בגדול, וכן בכל מצוה מן המובחר, ואע"פ שבסי' כו נראה שחזר בו (סדר הסימנים לא כזמן שנכתבה התשובה), ואמר שלא יפסיק, נראה שהעיקר כדבריו הראשונים. אלא שמכל מקום נראה שהראיה קיימת לגבי מי שכבר התחיל במצוה ממש שבזה יש לנקוט שאין לו להפסיק.

וכן מבואר ביד אליהו (סי' מב), שדחה את דברי השבות יעקב רק מחמת שעדיין לא בירך והתחיל במצוה, אבל אם התחיל במצוה משמע שמסכים לדברי השבות יעקב.

והנה מהחכם צבי מתבאר שחייב להפסיק כדי לעשות את ההידור, אפילו התחיל ממש במצוה, שכן כתב שאין זה דומה למה שאמרו בזבחים פ"ט ע"ב הואיל והתחיל במתנות גומר, "דשאני התם הואיל והתחיל בעשיית המצוה ממש אין לו לדחות מצוה זו בשביל מצוה אחרת, אבל לקיים המצוה עצמה מן המובחר פשיטא שמניחין את שאינו מובחר ותופסין את המובחר". הרי שהיכא שהיא אותה מצוה יש להפסיק ולעשות אותה באופן של מצוה מן המובחר.

וכן רואים מהאופן בו דחה את דברי השבו"י והראיות שהביא, כלדקמן:

א. דחה את הראיה מהגמרא ביומא ז ע"א, בשני נימוקים, האחד שגם לשיטת השבות יעקב אינה ראייה כי התם כבר התחיל במצוה^ט, והשני שלדעתו התם לא

ט. בהערות הגרי"ש אלישיב מסכת שבת (דף ט ע"ב) דייק מדברי החכם צבי אלו שבהתחיל במצוה מודה החכם צ"ל לשבות יעקב. אך הוא מתעלם מכל הראיות שכתב החכם צבי בהמשך, המוכיחות להדיא שלדעתו חייב להפסיק אפילו התחיל במצוה, ולכן נראה שמה שכתב בתחילה הוא רק לשיטת השבות יעקב אם לא נדחה כפי שדוחה בהמשך שאין כלל חובת הידור לחזור אחרי מנחה טהורה כשם שלא מהדרים לדעת רב נחמן להביא טהורים ממשמר אחר. ואולי גם כוונת הגרי"ש רק לומר שכן משמע

יכלו להגיד שטומאה הותרה וחייב להפסיק, כי לפי שיטת רב נחמן שטומאה הותרה אין צריך לחזור אחרי כהן טהור, וה"ה שאין צריך לחזור אחרי מנחה טהורה אם לא מצד ששיריה נאכלים ואין אוכלים בטומאה. מבואר שלפי מסקנתו גם להיכא שהתחיל ממש במצוה אין ראיה מהגמרא ביומא.

ב. הביא ראיה מספר חסידים (תתעט) שאם היתה יריעה כתובה בס"ת בכתיבה שאינה יפה ומצא אח"כ סופר אומן ולבלר מובהק שמצוה להחליף היריעה בנאה הימנה. ומשמע אף כשכבר התחיל ממש במצוה וקבעה בספר ואף התחיל לקרוא בו.

ג. הביא ראיה מהא דנפסק כשמואל דאמר מתירין ציצית מבגד לבגד, אף ששמואל סובר שכלי קופסה חייבים. והתם התחיל ממש במצוה.

ד. הביא ראיה משבועות דף יא ע"ב שלר"ש שקדשי בדק הבית אין צריכים העמדה "פרה נפדית על גב מערכתה", ומשמע אפילו כבר נשחטה דחשיב התחיל ממש במצוה.

ה. הביא ראיה ממנחות סד ע"א שאם היה לציבור בהמה כחושה ושמנה והקריבו את הכחושה יחזרו ויקריבו את השמנה. מוכח שאף שכבר עשה את המצוה לא חיישינן לבזותה משום מצוה מן המובחר.

אלא שמכל מקום בענין נרות חנוכה כתב רק היכא שהכין את הנרות, כי אם כבר בירך חייב להדליק את מה שבירך עליו, ולאחר שכבר הדליק כבר עשה את המצוה, ולא שייך לומר שאת המשכה יעשה בנרות שמן, שאין זה הידור לעשות חלק כך וחלק כך.

מלשון החכ"צ שבהתחיל במצוה הוא מודה לשבות יעקב אע"פ שבהמשך מבואר שאינו מודה, וכתב זאת בשביל המשך דבריו, שלו נראה שאין כלל ראיה מהגמרא שם אף להיכא שהתחיל בהקרבת המנחה.

י. ראה בשו"ת קרן לדוד (סי' קס) שהתקשה למה החכ"צ לא אמר כך גם בהדלקה, ולפי דרכינו מיושב. הגרי"ש אלישיב (בהערות למסכת שבת הנ"ל) כתב דלפי הסכמת האחרונים שבהתחיל במצוה אין לו לעזובה אם בירך על אתרוג שאינו מהודר, אסור לו ליקח אתרוג מהודר לנענועים שבהלל אא"כ נימא דהנענועים הוא חלק אחר ואינו המשך של עצם מצוות הנטילה.

ולענ"ד נענועים ביחס ללקיחת הלולב דומים להמשך המצוה של נרות חנוכה כמהדרין, אלא שבנענועים לא שייך לומר שאין זה הידור לעשות חלק כך וחלק כך, לכן לפי החכ"צ יש לו ליקח את האתרוג המהודר לנענועים, ואילו לפי השבות יעקב אין לו לעזוב את הראשון (אלא אם כן עושה זאת בגלל ספק הלכתי באתרוג הראשון). ולקמן אבאר שנראה להכריע בזה כדבריו.

אך השבות יעקב בח"ב דחה את דברי החכם צבי, ותוכן דבריו:

- א. לא מסתבר שאין הידור מצוה להדר אחרי מנחה טהורה, ושאינה החלפת כהנים שלא הצריכו למ"ד טומאה הותרה בציבור כדי שלא יתביישו.
- ב. כשיריעה אחרת אינה מהודרת הספר כמנומר ולכן חייב להחליפה^(א).
- ג. החלפת ציצית שונה כיון שבגד דרכו לבלות^(ב).
- ד. פרה נפדית על גבי מערכתה כיון שעשו בה תנאי בית דין^(ג).

ובאשר לקושיה מהדין של הקריבו בהמה כחושה, השבות יעקב לא השיב אך יש באחרונים כמה תשובות, או שהוא דין מיוחד בקרבנות שכתוב בהו "כל חלב לה'", או שהתם לא חשיב ביזוי למצוה כי אינו משליכה (וכה"ג רצו לחלק גם בספר תורה שאינו משליך אלא גונזו), או שהתם הכהנים שהם שליחי ציבור לא עשו את רצון הציבור ולכן לא מועילה הקרבתם. ובתחילת דבריו כתב השבו"י שעכ"פ גם לדעתו רשאי לעשות את המצוה מן המובחר ולכן נדחות הרבה מראיות החכ"צ. אך לאחר העיון בכל דבריו, לענ"ד נראה שבמה שכתב לדחות את הראיות סגי גם בלי חידוש זה שעכ"פ רשאי לדחות, ואת זה הוא אומר מסברה בעלמא, ובאמת יש סברה אחרת, שכיון שיש בזיון לעזוב את המצוה אין לעזובה.

יא. בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' מא) כתב שספר חסידים מדבר קודם שחיבר את היריעה אל הס"ת, ובאמת לאחר שחיבר את היריעה באמת אסור להורידה מקדושת הס"ת. והביאו הגרע"י (יביע אומר חלק ג - יורה דעה סימן יח). ולענ"ד לא משמע כך מסתימת הדברים. אך בשו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן קפ) דקדק מלשון ספר חסידים שאינו מדבר כלל בספר תורה. וגם כתב שבספר תורה יש לדון שאפשר לראות את החלק שאינו מהודר כרודף לחלק המהודר. וראה באגרות משה (או"ח לז) שבספר תורה איכא איסור של הורדה מקדושה אלא שמאידך גיסא ההחלפה היא תיקון אחד למצוה של כל החיים. ולענ"ד נראה שאין חילוק בין תיקון לשעה לתיקון לכל החיים, וגם זו הורדה מקדושה לצורך תיקון במצוה עצמה, אך נראה שיש לחלק בדרגת ההידור, שאם המצוה כלל וכלל לא מהודרת נכון להחליפה, וזה למעשה יסוד התירוץ של השבות יעקב שהוא כמנומר. וראה אמרי יושר ח"א סי' א שהסכים לשבות יעקב בענין זה, ומאידך גיסא בשו"ת אבן שתיא (או"ח סי' כו) הצדיק את מנהג העולם שמותר להחליף למהודר בכל המצוות אפילו התחיל בה על סמך הדין הזה של החלפת ריעה שעכ"פ בסופו של דבר הוא רק מדין הידור, ולענ"ד יש לחלק בין הידור בעלמא להידור משמועתי מאוד ולכן אין הכרח לדבריו.

יב. בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח שעז) העיר שראית החכם צבי משם אינה מובנת כי לשיטתו חייב להדר והתם אמרו רק שרשאי.

יג. החיד"א כתב לדחות ראיה זו שפרה אדומה יש בה הידורים מיוחדים. ויש להעיר עוד שגם שם לא אמרו שחייבים לפדות.

אמנם, בשו"ת אבן שתיה (או"ח סי' כו) דחה את הראיה ממנחת העומר, די"ל שמנחת העומר שהתקדשה בכלי אין להוציאה לחוץ, ולכן לולי דאמרינן שטומאה דחוויה לא היינו אומרים להביא אחרת. וכעין זה כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (שבת ט ע"ב) דמה ענין מצוה להקרבת מנחה שנטמאה, דבמנחה, אם יעזוב מנחה זו ויקח אחרת הלא יש כאן הפסד קדשים.

ובחשוקי חמד (עירובין דף יא ע"א) כתב להשיב שמצאנו שיש קפידא לכסות את הפת בשעת קידוש כדי שלא יראה הפת בושתו, וגם מצינו בפרמ"ג (משב"ז סימן תרעט) שלא יכין נרות שבת לפני שהדליק נרות חנוכה, כדי שלא יראה בושתו, וגם בטלית נוהגים לעשות עטרה כדי שהחלק של הטלית העליון ישאר תמיד עליון. הרי שגם על החפצא של המצוה יש לשמור מביזיון, ולכן הביא השבות יעקב 'קצת' ראייה שלא להתחשב במצוה מן המובחר ממנחת העומר. והוסיף דנראה שאם יתן את נרות השעוה לאדם אחר שידליק בהם, אין בזה ביזיון לנרות, וגם השבות יעקב יתיר.

ולענ"ד י"ל דאמנם בקדשים יש יותר בעיה של הפסד קדשים, אך מאידך גיסא גם יש יותר חיוב של מצוה מן המובחר שיש על זה לימוד מיוחד מיוחד בקדשים, ולכן יש לדמות זה כנגד זה. ומה שכתב לתת לאדם אחר לא נלענ"ד, דמצוה בו יותר מבשלוחו, וגם בסופו של דבר נשאר אותו חשש של ביזוי למצוה שהכין, אלא שמכל מקום בעיקר הענין מסתבר שלא נחשיב ביזוי עד שיתחיל ממש במצוה.

וכן כתב החיד"א בשער יוסף (סי' ח, והובא בברכ"י וכפה"ח סי' תרעג, ובשני אליהו של הבא"ח דף טו) שעל פי הראיה מהגמרא יומא יש להכריע שאמנם אם עשה רק הכנה, יעזוב את ההכנה לעשות מצוה מן המובחר, אך "היכא דהתחיל במצוה - אין להניחה", מבואר שכתב שהנכון הוא שלא יעזבנה, ולא רק שרשאי לא לעזובה.

וכן הבא"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' רמד) הביא את הראיה מהגמרא ביומא להיכא דהתחיל במצוה ממש, ולפי זה פסק שאם כבר התחיל לתקוע בשופר שאינו מהודר והזדמן לו עתה מהודר, חייב להמשיך לתקוע עד שיגמור סדר תקיעות דמיושב, וכן פסק שמי ששלח מזוזה לבדיקה ונמצא שאינה מהודרת, ורוצה לשים אחרת במקומה, ואת הראשונה לשים בגניזה, אין לו לבזות את המצוה, וישים את

המזווה הראשונה במקומה. אמנם, לגבי שופר של איל כתב שנראה שכן יחליפנו אף כשהתחיל לתקוע. משמע מדבריו שכיון שהתחיל ממש במצוה אין לו להפסיק כדי להדר כל עוד שההידור אינו משום ספק שאולי אינו יוצא ידי חובה. גם בשו"ת נחלת בנימין (או"ח קלב) כתב שאין לנקוט כדברי השבות יעקב שרק רשאי לא לעזוב אך אינו חייב "אם בזיון הוא אז אינו רשאי לבזות את המצוה, ואם אינו בזיון פשיטא דלכתחילה מותר לסלקן נגד המובחר ומחוייב גם כן דמובחר עדיף". וכן משמע בגנזי חיים פלאג'י (מערכת מ"ם אות קטו ב).

גם בשו"ת ראשי בשמים (סי ד) כתב שכל היכא דלא חל עדין שם מצוה אין חשש לבזות במה שמחליפם, אבל במצוות שהתחיל בהם כמו מזוזות, תפילין וספר תורה יש ביוזי מצוה, וכן הביא דבריו בהסכמה בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' לה).

ולכן לענ"ד מסתבר שיש לפסוק כדברי החיד"א והבא"ח שאין לו לעזובה, ויתכן שגם השבות יעקב יודה לדבריהם, שהוא כתב שרשות להחליף דוקא בנדון שלו שעשה רק הכנה, אבל בהתחיל ממש במצוה לא כתב שהוא רק רשות להמשיך במצוה שהתחיל בה.

וראיתי באורחותיך למדני (ח"ג עמ' קפו) שלדעתו יש לפסוק כחכ"צ, שאינו צריך להמשיך במצוה באופן לא מהודר, מפני שמשמע בלבוש (או"ח טו, א) וגם מהחיד"א (ברכ"י טו, ב) והבא"ח (לך לך אות ז), שאף בבגד שלא בלה רשאי להחליף ציצית, וחזינן מדבריהם דטוב להחליף במהודרת אף כשאינו נותן את הציציות הקודמות בבגד אחר.

אך לענ"ד אין ללמוד מציצית לשאר דברים, וכפי שנראה שהחיד"א והבא"ח חילקו בזה, דכיון שבגד לפעמים מתבלה אין בזיון למצוה זו שדרך להחליפה אף כשלא בלתה ואף יש מצוה בהחלפה זו, ועוד ששמואל עצמו התיר להוריד את הציצית רק כשמעביר מבגד לבגד, ומה שהאחרונים התירו גם בלא זה הוא דוקא

(יד). בספרי קול תרועה היה לי מו"מ עם בעל אורחותיך למדני בענין זה, ובאורחותיך למדני ח"ג הביא גם הוא את הדברים, וסיים (בעמ' קפו) שלדעתו על פי דברי הלבוש בענין ציצית יש לפסוק לדינא כחכם צבי שיש לו להחליף. דבר זה נוסף אחרי ההתכתבות ביננו ולכן לא הבאתי בספרי. וראיתי עתה שקדם לו בהכרעה במחלוקת השבו"י והחכ"צ לפי ראייה זו מציצית הנחלת בנימין או"ח סי' קלב, אלא שהוא הביא ראייה מזה רק לדחות את דברי השבות יעקב שהזמנה בעלמא מספיקה לחייב להדליק בנרות שעווה, ובזה באמת לענ"ד הראיה מציצית נכונה.

משום שאנו פוסקים שכלי קופסה אינם חייבים, ולכן כשהציצית לא עליו היא כאילו אינה שייכת למצוה ולא חשיב בזיון להחליפה, ואינו דומה לשאר מצוות, דאף כאשר המזוזה אינה בבית, והשופר רק בידו ולא בפיו כולם מבינים שהמצוה שבהם נמשכת, ויש בזיון לחפץ בהפסקתו מלשמש לקודש^{טו}.

לכן נראה לדינא שהיכא שהתחיל במצוה אין לעזובה לעשות את המצוה מהודרת כשמדובר בהידור בעלמא^{טז}.

וכל זה לענ"ד אינו שייך לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהוא נאמר לענין שלא יפסיק ממצוה לעשות מצוה אחרת, ואילו כאן בכל מקרה הוא ממשיך לעשות את המצוה, רק שהחפץ בו הוא עושה אותה שונה^{יז}. וראה חשוקי חמד שבועות דף יא ע"ב שדן על מי שהווצק להצלת פצוע ובדרך נסיעתו ראה פצוע

טו. ובשו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן קפ הביא כמה אחרונים שבציצית התירו רק כשאנו משליכה לאשפה,

והוכיח שאמרו כך מדין ביזוי מצוה ולא מדין בל תשחית כפי שהבין המ"ב (כא, ג).

טז. תגובת הרב אורחותיך למדני: לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

כשאני לעצמי עדיין י"ל שאין חילוק בין ציצית ובין מזוזה או שופר. ויש לחקור, אם אחד לובש טלית בשעת תפילה, ובין ישתבח לברכות של ק"ש הוא מסיר הטלית מגופו, וכשעדיין הטלית בידו (ואינה בקופסה) הוא מחליף הציציות לציציות שהן יותר יפות, ושוב הוא חוזר ללבוש טליתו ולהמשיך להתפלל, מסתמא שזה מותר, והוא בכלל מה שכתב הלבוש ושאר אחרונים שמותר להחליף הציציות לציציות שהן יותר יפות (עיין כה"ח סי' טו. אות ח). והרי כאן "כולם מבינים שהמצוה שבהם נמשכת", שהרי הוא באמצע התפילה והוא צריך ללבוש הטלית בשעת ק"ש והעמידה, ועדיין זה מותר. ועוד הטלית עדיין בידו ואינה בקופסה, ולכן אין לומר שהוא הסיח דעתו ממנה כמו אילו היתה הטלית בקופסה, ולכן עדיין נראה לכל שהמצוה נמשכת. ולכן כיון דמצינו שמותר להחליף את הציציות, י"ל דה"ה שמותר להחליף את השופר. וזה כמ"ש רבי וולף ברויר ז"ל בשו"ת נחלת בנימין א"ח סי' קלב (שהביא כת"ר) "הראיה שהבאתי מהא דמתירין הציצית ולסלקן וליתן נאים תחתיהם, היא ראיה עצומה". ואסיים בכבוד רב, מחבר הספר אורחותיך למדני.

תשובתי: בס"ד, לכבוד הרה"ג בעל אורחותיך למדני, שלום וברכה רבה.

לענ"ד אין הכי נמי יש ביזוי למצות הציצית כשאוחז טלית כשרה באמצע התפילה ומחליף ציציותיה, ואם הדבר בכל זאת מותר הוא מחמת הטעם השני, שהכל יודעים שדרכה של ציצית להתבלות או להקרע ולהיות מוחלפת, ואכתי יש לנו לחוש להכרעת החיד"א והבא"ח שלא להחליף שופר באמצע התקיעות כשמדובר בהבדל של הידור בעלמא.

בברכה רבה, עידוא אלבה.

יז. לא כפי שכתב כבודו בגליון כג סוף אות ז להשוות בין הדברים.

אחר, ובתחילה רצה לדמותו לדין החכם צבי, אך הסיק שאם אינו פיקוח נפש מידי לא יעצור וימשיך לנסוע לחולה שהזמינו, שהרי כיון שהתחיל לנסוע לעבר החולה הראשון, הרי הוא עוסק במצוה הצלת הראשון, ולא יבטלנה למצוה אחרת. וכן נראה שהתם חשיב עוסק במצוה אחרת, רק שבפועל לא נראה שאפשר לקבוע בזה מסמרות דהדבר תלוי ברמת ידיעתו על מצב החולה, ונראה שצריך לנהוג לפי מה שנראה לו יותר בחשש פיקוח נפש.



מסקנות

א. אסיר שאינו יכול לעשות בכלא חלק מהמצוות, ויש לו זכות בחירה של יום לחופשה, ידחה את החופשה ליום הראשון שבו הוא יכול לעשות מצווה שחייב בה ואינו יכול לעשות בכלא, ואף אם המצוה הזו היא רק מדרבנן, ולא יעשה שיקול איזו מצוה יותר חשובה.

ב. אם האסיר יכול לקיים מצוות בכלא אלא שמחוץ לכלא יכול לקיים מצוות שאינן חובה, כתפלה במניין, טוב שידחה את החופשה ליום מקודש, כדי שירויח את תפילת הציבור בימים מקודשים יותר, אך יקח בחשבון שכאשר ההמתנה ארוכה יתכן שיהיו שיבושים ולכן רשאי גם לא להמתין.

ג. הכין נרות שעווה ועתה התאפשר לו לעשותה בשמן מהודר יעזוב את הנרות וידליק בשמן זית^(ח). אך אם כבר התחיל להדליק (ואפילו רק בירך^(ט)) לא יעזוב את מה שהתחיל בו.

ד. בכל מצוה שהתחיל לעשותה בחפץ מסויים, ועתה התאפשר לו לעשות יותר מהודר, אין לעזוב את החפץ הראשון בשביל הידור בעלמא, כי יש גנאי לחפץ

(ח). אך עכ"פ אין לעזוב נרות שעווה כדי להדליק נרות בשמן שאינו שמן זית, כפי שכתב הפמ"ג בסי' תרעג, ויש לדעת ששמן למאור לפי הרב אליהו בהלכות חגים והגרי"ש אלישיב (קובץ מבקשי תורה יח עמ' לב) אינו נחשב בחשיבות שמן זית, וכן שמעתי מהרב בן ציון מוצפי שאין לסמוך על שמן שהוא כולו שמן זית אם מחירו זול שהוא בודאי מזוייף (ונפק"מ גם למוכרים ערכת נרות מוכנה שהיא בדרך כלל מ'שמן למאור' ולא שמן זית).

(ט). כ"כ בשערי תשובה תרעג, א, וזה דלא כדברי התורה לשמה שאפילו אם בירך מחשיכו כמי שלא התחיל במצוה.

שהתחיל לעשות בו את המצוה, אך אם מדובר בהידור משמעותי מאוד טוב לעשותה באופן המהודר.

ה. מותר להשהות את המצוה כדי לעשותה מן המובחר, כגון השהיית קידוש לבנה למוצש"ק.

ולסיום אסכם את עיקרי הדברים בהם אני נוטה מדברין:

א. לענ"ד, נידון הרדב"ז הוא דוקא בשיקול האם חובה לעשות את המצוה הראשונה אף שהמאחרת חשובה ממנה, והוא לא דן גם במקרה של איחור כדי לקיים את מצוות התפילה בצורה יותר מהודרת כפי שהבין כבודו, ובודאי לא כפי שהבין שדיבר רק באופן זה ומחשיבו כמצוה חדא.

ב. לענ"ד, החכם צבי סובר כרדב"ז, ולא כפי שכתבת להצדיק את מי שסבור שהם חולקים.

ג. לענ"ד, העיקר להלכה כרדב"ז, ולא כפי שכבודו נוטה לאחוז בהשגות החיי אדם על דבריו, כי מהרמב"ם משמע כרדב"ז ודבריו מסתברים ומיושבים.

ד. מחלוקת השבות יעקב והחכם צבי היא בהדביק נרות שעה, ולא כפי שכתב כבודו שהשבות יעקב דיבר בהתחיל לעסוק בהדלקה עצמה.

ה. הנידון שלהם אינו קשור לדין עוסק במצוה פטור מהמצוה, כי שם מדובר בפטור ממצוה אחרת וזה מוסכם על כולם, ולא כפי שרצה כבודו לקשר בין הדברים.

בברכה רבה

עידוא אלבה



אוצר יורה דעה

ביאור שיטת ר"ת לגבי שקיעת החמה ואם יש לסמוך עליה בדיעבד
לעניין הפסק טהרה ♦ ביסוד דין נדר ובעניין איסור חפצא ♦ דין נשים
בלימוד ההלכות הנצרכות להן ♦ האם הסנדק יושב על כסא אליהו או
על כסא אחר ♦ משמעות השאלה בפדיון הבן – "במאי בעית טפי, ברך
בוכרך, או ה' סלעים"

הרב דניאל אהוב אדר

גרעין תורני תורת החיים, נצרת עילית יע"א

ביאור שיטת ר"ת לגבי שקיעת החמה ואם יש לסמוך עליה בדיעבד לעניין הפסק טהרה

הנה ביסוד סוגיא זו יש לברר בס"ד מה ההלכה, במה שנחלקו רבנן קמאי ובתראי, בזמן השקיעה ובין השמשות. והאם יש שתי שקיעות כדברי רבינו תם או שמא רק שקיעה אחת כדברי הגאונים. או שמא אין כלל מחלוקת בין רבינו תם לדברי הגאונים.



פרק א'

מדברי הגמרא במסכת שבת ברור ששקיעת החמה הוא דבר הנראה לעניינים

בגמרא (שבת לד ע"ב) מבואר שהשקיעה והזמן שאחריה, היא מציאות הנראית לעיניים, ולא מציאות תאורטית. והכי איתא התם: "תנו רבנן בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון, זהו לילה דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר - כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו". וכו' ע"כ. ומבואר שלשקיעת החמה יש ביטוי במציאות, ואחר שתשקע החמה אפשר לראות את 'פני המזרח' מאדימין, ואף להבחין בין הכספת תחתון להכספת עליון.

ממשיכה הגמרא: "אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב. אמר ליה והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין! אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש? לא! פנים המאדימין את המזרח. איכא דאמרי רבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח, אמר ליה מי סברת

אם יש לסמוך על שיטת ר"ת בדיעבד לעניין הפסק טהרה קיא

פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוונתא" וכו' ע"כ. ומבואר שאביי ורבא התבוננו למערב (למסקנא) בכדי לדעת האם הגיע זמן צאת הכוכבים, ומבואר שאפשר להתבונן ולראות. ועוד איתא התם: "רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה (ועדיין יהיה יום) וזהו שיעורו של רבי נחמיה. אמר רבי חייא הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וזו היא בארה של מרים אמר רב מעין המיטלטל טהור וזהו בארה של מרים". ע"כ. וגם משיעורו של רבי חנינא מוכח שזמן בין השמשות מתחיל סמוך לשקיעת החמה, שכן בירידתו מן 'הכרמל' החמה היתה בראש ההר, ובעלייתו מן הטבילה כבר נכנס בין השמשות, והגמרא מגדירה את השיעור הזה כחצי מיל, דהיינו בין 5.5 דקות (לשיטת מני"ר ראש הישיבה הגאון הגדול הרב שמואל טל שליט"א) עד 12 דקות (לשיטת הרמב"ם). ועי' עוד לקמן מ"ש בזה בדעת הרשב"א.

א). יש מקום להסתפק לגבי מיקומו של הר הכרמל. שכן מפשט לשון הגמרא הכא פשוט שהר הכרמל נמצא באיזור טבריא. ואכן כך פירש רבנו חננאל (שבת לה ע"א): "הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה" ע"כ. אולם, הזיהוי המקובל של הר הכרמל הוא בצד חיפה. ושם מזהים המינים עד היום את 'המערה שלאליהו' (דבר שנסתר מן התנ"ך גופו). וכן נראה מן הירושלמי (ברכות ריש פ"א): "רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל לגלג חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל" ע"כ. ויש להעיר שאין לדקדק מן לשונות 'הכרמל' שהובאו בתנ"ך. פעמים רבות מדובר על משל, וגם היכא שמדובר על מיקום גיאוגרפי מפורש, כמו שאול שהגיע הכרמלה והציב לו יד, על פי פשוטו נראה שמדובר על 'הכרמל' של נבל הכרמלי. ולא על כרמל שליד חיפה ולא על כרמל שליד הכנרת. וגם אליהו בהר הכרמל, ששם כן קצת משמע שעמד ליד הים הגדול, אכתי אין זה מוכרח, כמבואר למעין. ואף על הפס' 'הנה ככרמל בים יבוא' פירש הרד"ק עצי כרמל הבאים מן הים. ובמדרש יש כרמל שבאספמא. וקצת יש לסייע לכך שהר הכרמל הוא ליד הכנרת מן המציאות, שכן אם הכרמל הוא ליד חיפה, אם הניח החמה בראש הכרמל וירד ועלה בעלייתו יראה את השמש לנגדו שוקעת! אך אם הכרמל הינו ליד ימה של טבריה, כמו ששמע מהגמרא הכא, אזי הטובל מניח חמה בראש הכרמל, ויורד לים וטובל ועולה (ויסתפג?) וכל זה יקח לו כחצי מיל, שהיינו כתשע דקות, בין הנחת החמה בראש הכרמל עד עלייתו מן הטבילה שאז כבר נכנס בין השמשות לדעת רבי נחמיה, ולא עלתה לו טבילה. ואת השמש הוא לא רואה ואינה כנגדו, שכן 'הכרמל' הוא במערב והכנרת במזרח, וכבר נתכסתה מאחרי ההר. וצ"ב. ובאמת אפשר לומר שמדובר על שני הרים שונים, והר הכרמל המוזכר בבבלי הינו באיזור טבריא, והר הכרמל המוזכר בירושלמי הינו ליד חיפה (וזו כוונת המקרא 'הנה ככרמל

ובהמשך הגמרא איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. וכו' אמר ליה רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא ביום המעונן מאי במתא חזי תרנגולא בדברא עורבי אי נמי אדאני" ע"כ. ולכאורה, גם כשהשמש בראש האילנות (שהוא שיעור היותר קרוב ללילה מאשר 'חמה בראש הכרמל') היינו מספיק זמן בכדי לצאת מן הספק, שכיוון שהשמש בראש האילנות, הרי ודאי שהיא עדיין לא שקעה. ונראה פשוט שהטעם שאמר רבא לשמשו (או לאנשי מחוזא לפי גרסא אחרת) כן, אינו מפני ש'זמן הדלקת נרות' הוא כשהשמש נמצאת בראש האילנות, אלא סימן בעלמא נתן לו, שכן פחות מזה השיעור אין השמש נראית לכל אדם, ואיכא לספוקי שמא כבר שקעה.

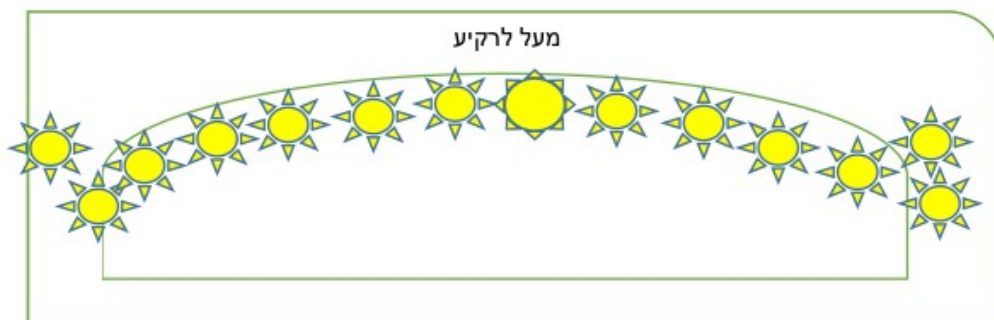
נמצאנו למדים בס"ד מכל לשונות הגמרא הנ"ל ששקיעת החמה ובין השמשות הן מציאויות נגלות לעיניים, מציאויות שיש להן ביטוי במציאות הנגלית. וכן שהתחלת זמן בין השמשות תלויה וקשורה בסביבות זמן היעלמות השמש מן האופק (אף שאינו תלוי בו לחלוטין, שכן מצאנו דעות שאף לאחר שקיעת החמה, הזמן עדיין יום גמור, אך ברור שגם לדעות אלו אינו מופלג הרבה. ולכן כתבתי 'בסביבות'). ואם כן, קשה להלום את שיטת רבינו תם המפורסמת, שהשקיעה מתחילה ג' מילין ורבע לאחר השקיעה באופק מערב. שבזמן זה השמיים זרועים כוכבים, וכבר נשחרו לחלוטין. ואין זכר לשמים מאדימים וכד'.



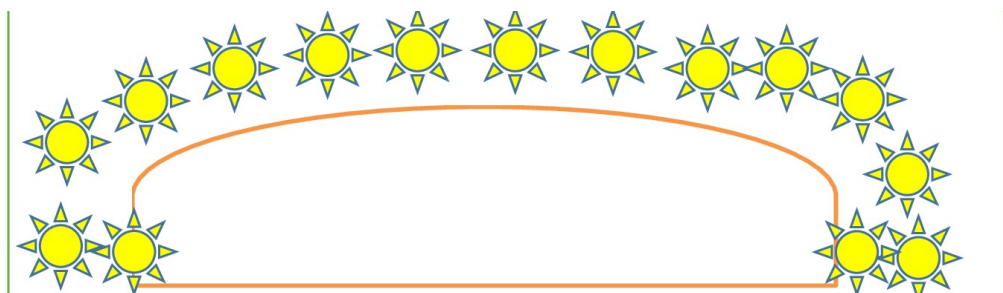
בים יבוא' כידוע שהכרמל נראה כנכנס בים. משא"כ הרי טבריא, אינם נראים נכנסים בים). ובאמת, יש חילוק בין הדרך המוזכרת בבבלי לדרך לים המוזכרת בירושלמי. בירושלמי מובא בפירוש 'הדא דתימר בההוא דאזיל ליה בקפונדרא ברם ההוא דאזל ליה באיסרטא לא בדה'. דהיינו שכיוון שהר הכרמל הינו גבוה ורם על וגם (היה) מיוער, הזמן שיקח ליורד ממנו לים הוא הרבה יותר מאשר חצי מיל. ולכן מעמיד זאת הירושלמי שהלך בדרך קפונדרא. אולם ההרים שנמצאים באיזור טבריא אינם גבוהים כל כך, ואף אם לא הולך בדרכי קיצור יכול להגיע בשיעור הנ"ל לים, לטבול, ולעלות. והרב ברדא בשו"ת יצחק ירנן (ח"ג סי' גל) זיהה את הר הכרמל הטברייני מעל קברו של רבי ירמיה, ע"פ 'מסורת המקובלת בפי כל זקני טבריא'.

סוגיית הגמרא בפסחים

ראשית יש להקדים שהסתכלות חכמי ישראל על 'הגלובוס' היתה שונה משלנו בתכלית. אנו רואים את העולם 'עגלגלא ככדור' כלשון הזוהר. אולם חכמי ישראל ראו את העולם באופן הזה:



דהיינו שהשמש נכנסת בבוקר דרך 'חלונה' לתוך 'העולם', תחת הרקיע. מהלכת ממזרח למערב במשך כל היום. ובליילה היא עולה 'מעל לרקיע' והולכת ממערב למזרח ולכן לא רואים אותה, כזה:



וכאן יש להעיר שגם חכמי אומות העולם סברו שהעולם נראה בדרך הזאת, ורק סברו שהשמש הולכת 'מתחת' לקרקע, אך לא העלו על דעתם שהעולם 'עגול'. מ"מ לנו יש מעין אשליה אופטית. אנו יודעים שהעולם עגול, ומבחינתנו, השמש זורחת במזרח ועולה עד לאמצע השמים ואחר כך 'יורדת' למערב. כל הלשונות הללו ('עולה' 'יורדת') מוכיחים על כך שאנו יודעים שהעולם עגול^ב. אולם, אילו ננסה (על אף הקושי) להתעלם מידיעה זו, נגלה לפתע שאין הכרח אמיתי בהסתכלות דרך העיניים שלנו לראות את מהלך השמש סיבובי שלם (אף

ב). גם לשונות אלו הן אשליה אופטית. שכן השמש לא עולה ולא יורדת, אלא מסתובבת סביב צירה, ואנחנו (כך מקובל לומר היום, למרות שיש המפקפקים בזה) מסתובבים סביבה, וכך נדמה לנו שהיא עולה ויורדת.

שכבר חז"ל ידעו לשאול את עדי הראיה של קידוש החודש 'כמה היה גבוה'. מ"מ חז"ל ראו זאת באופן הזה, ולכן השמש נכנסה מעובי הרקיע בבוקר, ונעלמה דרך כניסתה לעובי הרקיע בערב.

אחר שהבנו כן בס"ד נוכל להבין את הגמרא בפסחים. והכי איתא התם (פסחים צד ע"א): "אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא, וסומכא דרקיעא אלפא פרסי. חדא גמרא וחדא סברא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן - כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות. מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין. משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין. נמצא עוביו של רקיע אחד משה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר - עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום! תיובתא דרבא? תיובתא. תיובתא דעולא? תיובתא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן? אמר לך אנא ביממא הוא דאמר, ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא". ע"כ. ומבואר שהדיון של הגמרא הכא הוא בחישוב מהלך השמש בעביו של רקיע. ולמסקנא, לפי רבי יהודה יוצא שמהלך השמש בעביו של רקיע הינו ד' מילין. ועל פניו זה סותר לחלוטין את דברי הגמרא בשבת, שלכל היותר יש שלושה רבעי מיל, מהשקיעה עד צאת הכוכבים.

אולם, אם נשים לב למה שהקדמנו יוצא ברור שהמושג 'שקיעה' שהוזכר כאן מתייחס לשקיעת החמה בחלונה. וכלל לא אכפת לן בהאדמת המערב, ובהכספת עליון והכספת תחתון. זה כלל לא הדיון^ג. השאלה היא כמה זמן עובר מאז שהחמה 'שוקעת' בחלונה עד יציאת הכוכבים. ותשובת הגמרא על זה - ארבעה מילין. וכן מדויק מדברי רבנו חננאל על אתר, שכתב וז"ל: "אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסי הא אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא גמרא. וכו' וכשמגעת לחלון שזורחת ממנו אז לאלתר עולה עמוד השחר והחמה מהלכת בעביו של רקיע וכשתגיע לסוף עביו של רקיע לצד הנראה לבני

ג). ואפשר שאף 'צאת הכוכבים' המוזכר כאן אינו 'צאת ג' כוכבים' אלא צאת כל הכוכבים, כפירוש הגר"א (או"ח סי' רסא ד"ה שהוא ג'). ואפשר מאידך שההגדרה כאן אינה על ג' כוכבים אלא אפילו על שני כוכבים ואפילו גדולים, שכן העיקר הוא שהכוכבים נראים. הכלל העולה, לא התכוונו האמוראים בזה להגדיר את זמני היום בהלכה, אלא את חישוב שעות היום.

אדם מיד מנצת על הארץ, ומהלכת ביום כולו ממזרח למערב, וכן בשקיעות מהלכת בעביו של רקיע וכשתצא מעוביו הרקיע כלו מיד הכוכבים נראין וכו' ע"כ. ומבואר שכלל לא עניין את רבינו חננאל ע"ה, לא הכספה ולא האדמה, אלא כשתצא החמה מעביו שלרקיע כלו, מיד הכוכבים נראים. דהיינו, שצאת הכוכבים הוא בזמן שהשמש יוצאת מחלונה לחלוטין, וכבר אין לה השפעה כלל על תאורת העולם הזה. כאשר אנו רואים כבר כוכבים, הרי לך סימנא שכבר לילה, וסיימה החמה לשקוע לחלוטין בחלונה. ועכשיו נבין את הגמרא בשבת, שדמיתה את זמן בין השמשות ל'חלון' (=כוותא), שכן השמש עדיין נמצאת כנגד חלונה, וכאשר היא כבר לא תהיה נגד חלונה אז יראו הכוכבים. ואם כן, יוצא שהשקיעה המדוברת בפסחים (ויש רק שקיעה אחת בפסחים, ולא שתי שקיעות!) היא תחילת שקיעת החמה בחלונה, וכשהכוכבים נראים, אז ברור שהשמש כבר לא כנגד חלונה. ובעינן לסימן זה של נראות הכוכבים, משום שהשמש כבר נעלמה מן האופק.

ועוד יש לסייע לזה, שהגמרא בתחילה נקטה לשון של 'סומכא', ופירוש סומכא הוא עובי, וכן 'ארעא סמיכתא' היא קרקע עבה. וכאשר אני מכניס משהו לדבר עבה, אני בעצם משקיע אותו בתוכו. הבוץ הוא סמיך וכאשר אני לוקח קרש ומכניסו לבוץ, הקרש שוקע בבוץ. כך גם השמש, השמש 'שוקעת' בעובי הרקיע, ולכן הגמרא נקטה לשון של 'שקיעת' החמה. וגם בשבת נכון היה לומר שהשמש 'שוקעת', שכן היא 'שוקעת' באופק, דהיינו נעלמת עוד יותר בתוך החלון, ומסתתרת מאחורי עוד מסכים המבדילים ביננו לבינה^(ד). א"נ ניתן לומר 'שוקע' גם ביחס למה שנכנס בתוך הים^(ה).

יש לשים לב לנקודה נוספת, אשר מטעה אותנו, בגלל הסתכלותנו האסטרונומית השונה מהסתכלותם של חז"ל ע"ה. אנו רואים את 'החלל הקרוב' דרך עיניים רגילות, בהסתכלותנו לשמים. אנו יודעים שכאשר אנו נושאים עיננו

(ד). וזה מתחזק עוד לפי התפיסה האריסטוטאלית, שחלק מגרמי השמים הם 'הגלגלים' שהם מעין חומר זך וצח שהשמש הירח ואחד עשר כוכבים נמצאים בו. ואם אנו אומרים שהשמש נכנסת מבעד לגלגל (או לחומר אחר הנמצא לפני הגלגל), אזי הגיוני מאוד שאורה מתמעט אף במקצת.

(ה). וכאן אומר דבר שנתחדש לי. כשהגמרא בתחילת ברכות אומרת 'איערב שימשא אדכי יומא' אפשר לפרש שכיוון ש'איערב שימשא' נכנסה השמש לתוך הים 'וטבלה בו' לכן 'אידכי יומא' נטהר היום מחמת אותה הטבילה. ויפה.

למרום ורואים את הכוכבים, בין הכוכבים יש 'ריק' (וואקום בלע"ז) שזהו המרחב הנפרס מהאטמוספירה העליונה ועד היכן שאנו מצליחים לראות בעין בלתי מזוינת. אולם, הסתכלותם של חכמי הגמרא ע"ה היתה שונה בתכלית, הנה כך איתא בגמרא (ברכות נח ע"ב): "על הזיקין מאי זיקין? אמר שמואל כוכבא דשביט וכו' רב הונא בריה דרב יהושע אמר - וילון הוא דמקרע דמגלגל ומחזי נהורא דרקיעא רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר" ע"כ. והנה לפחות לפי חלק מדעות האמוראים מובן שהרקיע שאנו רואים לעינינו אינו 'שקוף' ועל כן אין אנו רואים את מה 'שמאחוריו' (כמו שאנו מבינים היום, שבליילה אנו רואים את הרקיע לאמיתתו, משא"כ ביום באור השמש). אלא הרקיע הוא כעין וילון, שמאחוריו יש אור (רוחני או גשמי) עצום. וכוכבא דשביט היינו כעין 'קרע' בוילון, והאור ('הזנב' בלשוננו) הוא בעצם האור שמאחורי הוילון, ושנוצר הקרע הזה אנו זוכים לחזות באותו אור. פירוש זה כבר בזמן הגמרא לא היה מוסכם, כפי שרואים. אולם, מ"מ זו ההסתכלות הרווחת¹ בעת העתיקה.

ואם כנים אנו בזה, ברור כשמש שכשהשמש מתחילה לכנוס בחלונה, היא בעצם מתחילה 'להסתתר' מאחורי 'הוילונות'. וזו הסיבה להתעמעמות אורה בשעת בין הערביים. שכן השמש אורה רב, אשר באורה נראה אור, וה'וילונות' חוסמים רק במעט את אורה. אך קמעא קמעא אורה כהה.



1. גם כל עניין 'המזלות' מבואר לפי הסתכלות זו (ורק לפיה בלבד!), שכן האורות המנצנצים ברקיע בלילה (הנקראים בלשוננו 'כוכבים') אינם, בהסתכלות הקדמונים, גושי אדמה וגאז עצומים המסתובבים ברקיע השמים, בכוחות מאגנטיים וגראביטציה מופלאים, אשר מי ברא אלה אם לא המוציא במספר צבאם, יתעלה ויתברך שמו לעד ולעולמי עולמים. אלא מעין חורים במסך המבדיל בין העולמות העליונים, לבין העולם הזה השפל. ודרך אותם חורים אפשר 'למשוך' שפע, רוחניות, גבורה (ממאדים), תאוה (מנוגה) וכו'. ואולי אפשר לפרש את המושג 'מזל' על דרך הערבית בחילופי נ' וז'. שכן 'נזל' בערבית זה ירד, אמור מעתה השפע היורד (אם תרצה 'הנוזל') מן השמים הוא המזל. והעירוני שכבר בראשונים מופיע הסבר זה לגבי שורש המלה מזל, ואנכי לא ידעתי. וברוך שכיוונתי.

פרק ב'

דברי רבינו תם בספר הישר

ועכשיו הבוא נבוא בס"ד לדון בדברי רבינו תם בזה. הנה ז"ל רבינו תם בספר הישר (סי' רכא): "במה מדליקין. רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותני, אי זה הוא בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. והכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. והכי פירושא, אי זהו בין השמשות דמספקא לן אם חציו מן היום או מן הלילה או כולו יום כו' משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. האי פני מזרח, מערב הוא שנקרא פני מזרח לעת ערב כל זמן שהוא מאדים עד שהשחיר התחתון ולא העליון בין השמשות. ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא (השמש, רק) מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע, ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון (הוא הכוונת המוזכרת שם בגמרא). ומשום שעדיין לא עבר את חלוננו ולא פסק חלוננו ללכת אחרי הכיפה, הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו. ועל כרחיך אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס זה אינו יכול להיות. דהא אמרי' בפרק מי שהיה טמא בפסחים, דעוביו של רקיע אחד מששה של יום ומשעת שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, ואחר בין השמשות צאת הכוכבים הוא (לילה), כדאמרי' שנים בין השמשות שלשה לילה. ועוד אמרי' לקמן דלא אכלי כהנים תרומה עד שישלים בין השמשות דר' יוסי ומשישלים בין השמשות יאכלו הכהנים תרומה. וזמן אכילת כהנים מצאת הכוכבים ואילך. ואם אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה ואם כן הוי בין השמשות חמשת מילין ואם כן קשיא דרבה אדרבה. דרבה אמר לקמן דלא הוי בין השמשות אלא תילתא ריבעי מיל. אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסי' ביה משקיעת החמה משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. 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. ואי לא גרסי' הכא כל שפני מזרח מאדימין הוי משמע משתשקע החמה לילה דהכי משמע שנרחקה כבר לאחורי כיפה ואינה כנגד

החלון שלה. והילכך משקיעת החמה בכל מקום גרסי' לה לילה, לבד מזה שהוא בין השמשו'. ועוד ראייה גמורה ממסכת זבחים דגרסי' בפר' אי זהו מקומן קדשים הנאכלין ליום אחד נאכלין ומחשבין בדמיו משתשקע החמה דהיינו חוץ לזמנו דכיון שעבר יום שחיתתן אינן ראויין לזריקה דביום צוותו כת' ונפסל הדם משבאה הלילה. ובבשרן ואימוריהן משיעלה עמוד השחר דאינן ראויין שוב להקטרה. קדשים הנאכלים לשני ימים מחשבין בדמיו משתשקע החמה כו'. ועל כרחיך האי משתשקע היינו שכבר שקעה חמה מכל וכל וכבר יצאו כוכבים דאילו לאו הכי היאך מחשבין בדם אלא (אצ"ל ולא) הוי חוץ מזמנו שהרי יום הוא וראוי להקטירו. וכן כל מקום שתמצא משתשקע תמצא פירושו מכוון כמו שפירשתי. פירש ר' יצחק בר' ברוך מפי רבינו יעקב". ע"כ.

והנה המעיין הישר יראה שאין שום הכרח לפרש את דברי רבינו תם באופן המפורסם, דהיינו ששקיעה ראשונה היא העלמות גלגל החמה מן האופק, והשניה היא השקיעה שכבר החושך יכסה ארץ. וכל השאלה היא שאלה של תזווה והצבה. אם מציבים את השקיעה הראשונה אחורה, והשקיעה השניה היא השקיעה באופק, הכל אתי שפיר במציאות.

ומדברי רבינו תם נראה שאין רק 'שתי שקיעות' אלא מדבריו עולה שישנן ג' זמנים הקרויים 'שקיעת החמה'. האחת - השקיעה הראשונה, שהיא כשהחמה 'רוצה להכנס' ברקיע. השניה - כשהחמה נכנסה מאחורי הרקיע, ועדיין לא יצאה מן החלון. השלישית - צאת הכוכבים, כמו שעולה מן הגמרא בזבחים, שזה המובן הרגיל (!) של 'משתשקע החמה', חוץ מהגמרא במסכת שבת שמפורש בה זמן של פני מזרח מאדימין. ואם כנים אנו בזה, יוצא שאי אפשר לומר שהשקיעה 'השניה' בדעת רבינו תם היא כשיש כוכבים ברקיע, שכן בפירוש הוא מגדיר כך את השקיעה השלישית (!) 'ועל כרחיך האי משתשקע היינו שכבר שקעה חמה מכל וכל וכבר יצאו כוכבים', ואם כן על כרחנו להגדיר את השקיעה השניה בתור שקיעת החמה באופק, כשעדיין אין כוכבים כלל.

ועוד מוכרח מדברי ר"ת, שכתב 'ואי לא גרסי' הכא כל שפני מזרח מאדימין הוי משמע משתשקע החמה לילה', שכיוון שגרסין הכא 'פני מזרח מאדימין' ואכן הם מאדימין במציאות, אי אפשר לפרש 'משתשקע החמה' כאן בתור לילה, דהיינו

צאת הכוכבים. ואם הוה ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, הרי בזמן 'שקיעה שניה' אין כלל אור והכל חושך, ואין הבדל במציאות בין שקיעה שניה לשקיעה שלישית ולא היה לו להוציא מן הכלל ולומר שכל 'משתשקע החמה' הוא לילה גמור, ואין הוא זמן השקיעה השניה, שהמקור היחיד שלה הוא במסכת שבת.

ועל פניו, יש להקשות על הגדרתו של רבינו תם לשקיעה השלישית- שהיא צאת הכוכבים. הרי הוקשה לר"ת היאך נפסל הדם אם חישב עליו לזרקו משקיעת החמה, שכן אם מדובר על השקיעה הראשונה, אכתי יום גמור הוא. ואם מדובר על השקיעה השניה, אכתי ספק יום ספק לילה הוא, ולמה האוכל מבשר הקדשים יהיה חייב כרת? אולם, נראה שיש לתרץ בפשיטות כמו שכתבתי במקו"א (היא לא נדפס'ה דין סוף זמן תפילת מנחה עמ' 2) שאפשר לומר שכל מה שהחמירה התורה לפסול דם משקיעת החמה הוא מחמת הספק, שכיוון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, הדם נפסל מהשקיעה מחמת בין השמשות, וכן כתב החפץ החיים (ליקוטי הלכות זבחים נו ע"א). ואם כן, גם כאן שפיר יש לומר שאף שזמן בין השמשות הינו ספק, כשהתורה החמירה לאסור פיגול, היא החמירה כבר מזמן בין השמשות, דאכתי אינו יום לכל דבריו.



אפשרות להסביר את החילוק בין השקיעות על דרך הדקדוק

הנה מני"ר שליט"א (טל חיים שבת ח"א עמ' תקלב והלאה וח"ג עמ' נח והלאה) האריך בסוגית בין השמשות, וכתב להקשות על ר"ת, וז"ל: "ור"ת רצה לומר שרמזו לכך בלשון: "משתשקע החמה", שפירושה סוף השקיעה, וכאשר אמרו "שקיעת החמה" התכוונו לתחילת השקיעה. אבל הדבר נסתר לכאורה ממה שמבואר להדיא בבא מציעא (פח ע"ב) שכאשר נוקטים לשון של "משיפקסו" הכוונה לתחילת הפיקוס, ואילו כשנוקטים לשון של "עד שיפקסו" הכוונה לסוף הפיקוס. וכן הקשה היראים (סו"ס רע"ד) "עכ"ל הטהור. ולכן דווקא לשון של 'משתשקע' אמורה להורות על תחילת השקיעה ולא על סופה.

אולם, אולי יש לומר שרבינו תם קרא כך 'משתשקע החמה' דהיינו בבניין נפעל, במקום בניין קל. והכוונה בזה, שרק לאחר שהחמה סיימה להיות משוקעת

כולה בתוך סומכא דרקינא והיא נעלמה מעינינו (אע"פ שעדיין רואים זהרורים), אז מתחיל בין השמשות, והוא סוף שקיעה. ולקמן מלשונות הראשונים יש לדקדק שאכן כך קראו (או לפחות כך הבינו), את הבניין של שורש ש.ק.ע. הכא.



דברי הראשונים שמהם משמע שרבינו תם קורא להיאדמות החמה ונטייתה החדה לכיוון מערב 'שקיעת החמה' והיא השקיעה הראשונה

הנה הגאון הרב יצחק ברדא שליט"א, בספרו יצחק ירנן (ח"ג סימן ל"ג), הביא ראשונים רבים שמהם דקדק כפי הפירוש הנ"ל בשיטת רבינו תם. ובעברי בין בתריו ראיתי אני דניאל בחזון, שיש מקום לדון בחלק מהדברים. וזאת למודעי, שכל הבקאות הנ"ל היא מספרו החשוב, ולית לי למגרמי כלום.

הנה ז"ל המאירי (ברכות כו ע"ב): "מאחר שביארנו שאדם יכול להתפלל ערבית בפלג המנחה אם התפלל בו בע"ש מתפלל בו ערבית של שבת ומקדש על הכוס ואסור במלאכה וכן מתפלל של מוצאי שבת בשבת ומבדיל על הכוס וכו' ומ"מ יש לסמוך שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת ואחר שלא הגיע לו ממנה היתר מלאכה אין לנו ומ"מ קודם זמן זה אף בערב שבת אין ראוי לעשות כן שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע" ואינה נראית לרוב בני אדם אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל" ע"כ. ומבואר שמזמן פלג המנחה השמש 'מתחילה להשתקע' וגם 'לא נראית לרוב בני אדם', וכבר יש שייכות ללילה בזה.

וכן כתב המאירי בשבת (לד ע"ב): "בין השמשות הרי הוא ספק יום ספק לילה ואיזהו בין השמשות נחלקו בו ר' יהודה ור' יוסי שבין השמשות לר' יהודה הוא משתשקע החמה סוף שקיעתה ר"ל שנכנסה כולה וכל שפני מזרח מאדימים ופרשו למטה צד המערב וקוראו פני מזרח מפני שאותו הצד מאדים פני המזרח בערב כשהחמה נוטה לשקוע, כאורה הנכנסת בחלון שמבהקת כותל שכנגדה וכו' ושיערו במהלך זמן זה שלשת חלקי מיל. ומה שאמרו בפסחים משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבעת מילין פירושה מתחלת שקיעתה כשמתחלת ליכנס והיא נראית עדין מעט מעט עד שתכנס כולה ומ"מ גדולי הדורות משתמשים בתחלת

ז). הנה המאירי נקט 'להשתקע' בבניין התפעל. וגם זה מסייע למה שכתבתי מקודם לעניין קריאת ר"ת מילה זו.

שקיעה זו לומר בה שהיא בכלל תוספת חול ר"ל שקודם שתתחיל לשקוע כלל אינה בכלל תוספת ומשתתחיל לשקוע אם רצה להוסיף הרי הוא בכלל תוספת אם רצה להוסיף כלו מוסיף ואם רצה להוסיף מקצתו ולא כלו מוסיף ובלבד שיהא בודל בתחומו מעט לשם תוספת הא משנשקעה עד יציאת הכוכבים ספק יום ספק לילה ואינה בכלל תוספת וביציאתו מוסיף עד שיראו שלשה כוכבים רצופים בתחום אחד שברקיע" ע"כ. ומבואר מדברי המאירי שמתחילה השקיעה היינו כשמתחלה להכנס בעובי הרקיע, והיא נראית מעט מעט. אולם אחר שנעלמה מן האופק כבר אינה נראית כלל, שכן אז כבר נכנסה כולה.

וכן בנדה כתב (נג ע"א): "אלא בין השמשות של ר' יהודה שהוא מסוף שקיעת החמה ר"ל משנכנסה כלה עד שיכסיפו פני רקיע, הן התחתון ר"ל כיפת הרקיע הנראית לנו באופק המפריש בין חצי קרקע העליון לחציו התחתון הן העליון ר"ל גובה הכיפה שבאותו צד למעלה מאופק המפריש שמתאחרת להכסיף יותר מצד שהאורה מבהקת יותר בנכחותיותיה והוא קודם צאת הכוכבים מעט" ע"כ. ומבואר שהמאירי מדבר על האופק הנראה 'לנו', וזמן זה של השקיעה השניה שהיא באופק, הוא קצת לפני צאת הכוכבים. ואי אפשר לומר שסוף שקיעה היינו כפי המפורסם בשיטת רבינו תם. אולם מה שהביא ראיה מדברי המאירי במגן אבות (עניין הי"א) הנה נראה שאין זאת כוונת המאירי שם, אבל עיין במאירי שם עניין כ"ג ובמאירי בעירובין מא ע"ב, שאכן משמע כדברי הרב ברדא.

וכן הוא בהדיא בדברי מהר"ח או"ז (סי' קפו): "משתשקע החמה הוי בין השמשות. ופר"ת זצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה. מדאמר פ' במה מדליקין (ל"ד ב') רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל. פי' זה הוי שיעור אורך בין השמשות. אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה. אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה. ע"כ. ואף שלא קיימא לן כרבי נחמיה, לומר שכאשר החמה אינה נראית בראשי ההרים הוי סוף שקיעה, דהא עדיין ברי לן דלא שקעה באופק, מ"מ אהני לי דפשיטא

דלא ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, ואעפ"כ תולה זאת בדעת ר"ת. מ"מ נמצאנו למדים ודאי שזמן 'סוף השקיעה' קרוב מאד לזמן שהחמה נראית בראשי ההרים, ואם כן ברור שתחילת השקיעה הוי לפני כן. וכ"כ מהר"ם קלויזנר (שבת לד ע"ב): כשאין החמה נראית בראשי ההרים הוי סוף שקיעה כפר"ת. מהרי"ח ע"כ.

וכן הוא בספר העיטור (הלכות מילה) וז"ל: "ופי' הר"ר שמעון בשם הר"ר יעקב (ר"ת!) משתשקע החמה לאו בין השמשות הוא, שאינו נראה ברקיע, דהא משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין ובין השמשות לא הוה אלא ג' חלקי מיל. אלא משתשקע החמה דהיינו ביאת אורו סמוך ללילה שאעפ"י ששקעה החמה יש שהות מעט עד הלילה ובהאי שיעורא דאמרי' כוכב א' יום ב' ביהש"מ שלשה לילה ובכוכבים בינונים כדאמרי' והכי אמרינן בחנוכה משתשקע החמה ביאת אורו היא, והיינו דקתני משתשקע החמה משמע שכבר שקעה והתם קתני משקיעת החמה מתחלת שקיעתה". ע"כ. ומבואר שמשתשקע החמה אינו בין השמשות 'שאנו נראה ברקיע', וברור שכל שאין החמה נראית ברקיע הוא בין השמשות. ותחילת השקיעה היא קודם לכן. וכן נראה מדבריו בהלכות יום הכפורים (כפי שהביא שם הרב ברדא).

וכן מפורש בדברי הרי"ד בחידושו (שבת לד ע"ב) וז"ל: "איזהו ביה"ש? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. קשיא לי טובא דהאי שיעורא הוי או תרי תילתא מילא או תלתא ריבעי מילא, כדפליגי בי' לקמן רבה ורב יוסף ור' נחמיה פליג על ר' יהודא ואמר משתשקע החמה עד שיהלך אדם חצי מיל. והאי שיעורא דהני תנאי משוך עד צאת הכוכבים כדאמרי' לקמן כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. ובפסחים בפ' מי שהי' טמא אמרי' אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עביו של רקיע אחד מששה ביום! ונראה לי' לתרץ שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין עדיין אורה שולט בעולם, שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו שאלו הי' עולה אדם על ההרים עדיין הי' יכול לראותה ומפני זה שולט עדיין אורה בעולם. וכ"ז שאורה שולט אין פני המערב מאדימין. אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני המערב להאדים מכח זהרוריתה

שכל זמן שאורה בעולם האור מכסה האדמומית ולא תמצא כמו שלא תמצא ביום וכשכלה (כצ"ל) אורה מן העולם אז נמצא אותו האודם ותופס שעה מועטת עד שתתכסה תחת הארץ לגמרי. ומתחלת שקיעתה שתעלם מן העין ועד שתגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ הוא שיעור חמשה מילין ומאי דאמר התם משקיעת החמה עד צה"כ ה' מילין מתפרש מתחילת שקיעתה שהתחילה להעלם מן העין ומאי דאמרי' הכא משתשקע החמה מתפרש משתגמור שקיעתה שמתחלת לכנס תחת הארץ שהעולם עשוי כמו כדור עגול שאינו שווה ומי שדר באמצע הכדור שהיא גבוה אף על פי שנעלמה החמה מעיניו לא יעלם אורה מן הכדור עד שתהלך כל שיפועו של כדור ותיכנס תחתיו ומפני זה מושך אורה אחר שנעלמה מן העין הרבה כשיעור ה' מיל וכדברי מצאתי שתירץ גם ר"ת בס' הישר וכו' ע"כ^ח.

ואף שמראשית דבריו, שכתב 'ונעלמה מן העין', היה אפשר להסתפק ולומר דאיירי שהשמש שקעה תחת האופק, ומ"ש שאילו היה עולה על ההרים היה יכול לראותה, אין כוונתו שכאשר השמש מתחילה לשקוע היה מתחיל לעלות על ההר הסמוך אליו והיה עדיין יכול לראותה, שאם כן ודאי שלא היה מספיק לראותה. אלא כוונת הרי"ד לפי זה תהיה שאם בשניה ששקעה החמה באופק הוא 'מתעתק' להר הקרוב אליו (או עולה באופן מיידי במסוק), אז היה עדיין מספיק לראותה. אולם, מהמשך דבריו נראה שאי אפשר לפרש כן. שכן כתב בהדיא 'שכל זמן שאורה שולט אין פני מזרח מאדימין, אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני המערב להאדים', ואם כוונתו היתה שהשקיעה הראשונה היא השקיעה באופק, והשקיעה השנייה היא לאחר ג' מילין ורביע, הרי אין הוא יכול לתת סימן שרק אז 'פני המערב מתחילין להאדים'. וגם נראה ברור ממה שכתב שהשמש 'כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ' שמדבר על השקיעה באופק, והפשט לא יופשט.

ואת הלשון 'שנעלמה מן העין' מפרש הרב ברדא (שם) שלא כל אחד רואה, שכן הגרים בערים גדולות או בינות ההרים והעצים כבר לא רואים את השמש, אף שעדיין לא שקעה תחת האופק (ואף לעיתים ביום המעונן כן בשאר מקומות). וכן ח. והמעייין שם בדברי הרי"ד יראה שנוקט בהדיא כדעת חכמי אומות העולם בזה. ולכן קצת נדחק בפירוש רבי יהודה אליבא דדעת חכמי אומות העולם.

מפורש בסו"ד שכתב וז"ל: "ומאי דאמרי' הכא משתשקע החמה מתפרש משתגמור שקיעתה שמתחלת לכנס תחת הארץ שהעולם עשוי כמו כדור עגול שאינו שוה ומי שדר באמצע הכדור שהיא גבוה אף על פי שנעלמה החמה מעיניו לא יעלם אורה מן הכדור עד שתהלך כל שיפועו של כדור ותיכנס תחתיו" ע"כ. ומבואר שסוף השקיעה היא מתי שהשמש מתחילה להכנס תחת הארץ. ואם כל כוונת הרי"ד הייתה על שקיעה נעלמה שאנו לא רואים, היאך יאמר 'שמתחלת להכנס תחת הארץ'. וכל מי שלא ראה את שקיעת החמה על שפת הים לא יבין את זאת. ואסיפא דמילתא פירש בהדיא שזהו פירושו של ר"ת בספר הישר. וכ"כ רבינו אברהם מן ההר (מגילה כ ע"ב) שכאשר פועל האור (דהיינו השמש) נשקע תחת הארץ זהו זמן בין השמשות. והדוחה, דוחה בקש, והישר באור יהלוק.

וכן הוא בדברי הרא"ש בתוספותיו (שבת לה ע"א) וז"ל: "ותירץ ר"ת שיש חילוק בין משקיעת החמה ובין משתשקע החמה, דמשקיעת משמע מתחלת שקיעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה ומאז ועד צאת הכוכבים איכא ד' מילין, אבל משתשקע דהכא היינו סוף שקיעה אחר שנכנסת החמה כולה בעובי הרקיע ומאז עד הלילה ליכא אלא שני חלקי מיל, והביא ראיה מהא דאמרינן לעיל גבי נר חנוכה מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ואי מתחלת שקיעה קאמר עדיין יום גמור הוא ומאי פרסום נס איכא שרגא בטיהרא מאי מהניא, וכו'" ע"כ. ומבואר בהדיא שכאשר אור השמש מתחיל להיות כהה (ואז גם אפשר להסתכל בה) הוא תחלת השקיעה, ואז מתחלת השמש להכנס בעובי הרקיע. ואם השמש נעלמה כולה היאך מגדיר זאת הרא"ש שרק 'אורה מתחיל להיות כהה'!? ועוד את אותו זמן הוא מגדיר ששולט בו האור בחזקה, שכן לגבי חנוכה הוא אומר 'שרגא בטיהרא!' ואם היתה כוונתו לזמן שאחר שקיעת החמה מאי שרגא בטיהרא איכא, דודאי מועיל^ט.

וכן כתב תלמיד הרא"ש (רבי ישראל בר' יוסף) בספר מצוות זמניות (הלכות יום הכיפורים) וז"ל: "וזמן התוספת, יקדים זמן [מה לפני] בין השמשות, שהוא מעת

(ט). אנו היום החוזים באור החשמל אשר באורו נראה אור, לא שמים על לב שאכן בשקיעת החמה יש חושך, ושרגא יעזור הרבה. וכן ראינו בס"ד ביום האתמול (ליל ל"ג לעומר תשע"ח), שהייתה הפסקת חשמל ביד בנימין עד אחר השקיעה, ובאמת היתה שליטת החושך רבה. ותהילות לאל שבזכות רבי שמעון בר יוחאי היו מדורות ואכן הועילו כאלף נרות.

התעלם השמש מעל פני האדמה עד התעלם אורו מרקיע השמים שהוא הערב אור השמש. והגבילו זה שהוא שיעור מהלך שלש רביעות מיל מהערב הראשון עד צאת הכוכבים. והזמן שהוא מעת היות השמש על גובה [הרקיע] מערב עד עת בין השמשות יתכן שיהיה כולו או מקצתו זמן התוספת מחול על הקודש, ומי שירצה לעשותו כולו תוספת הרשות בידו, ומי שירצה לעשותו קצתו חול וקצתו קדש הרשות בידו ג"כ ובלבד שיהיה זמן התוספת ניכר ומורגש" ע"כ. ומבואר שפירש את הזמן שהוא 'התעלם השמש מעל פני האדמה' שבו מתחיל זמן בין השמשות, וזמן התוספת שדברו בו הראשונים, לפי דעתו, הוא מעת היום השמש בגובה הרקיע, ולו קראו חלק מן הראשונים 'שקיעת החמה'. והרי הוא כמבואר.

אתה הראת לדעת שדעת ראשונים רבים בהסבר דברי רבינו תם, היא שהשקיעה הראשונה מתחילה כשהשמש רוצה לכנס ברקיע, והשקיעה השנייה מתחילה כאשר השמש נעלמת מהאופק, ואז מתחיל בין השמשות, ואז 'מושבה מאדים'.



דברי הרמב"ן בתורת האדם

עתה הבוא נבוא לדון בדברי הרמב"ן בתורת האדם (עניין אבלות ישנה סי' קה), שדן בדין תוספת עינוי ומלאכה בתשעה באב. הדיון בדברי הרמב"ן חשוב, מפני שמרן הבית יוסף הסתמך על הרמב"ן וצדיק עת'ק את לשונו, ומה שנאמר ברמב"ן יקל עלינו לומר גם בדעת מרן הב"י. וז"ל הרמב"ן: "ובכאן הביא הענין לפרש דבר נעלם מדעת רבים, שהראשונים לא הרחיבו בפירוש, והוא זמן התוספת הזה שמוסיפין ביום הכפורים ובשבתות ובימים טובים מחול על הקדש, דודאי קודם בין השמשות הוא, דהא תוספת עשה, ובין השמשות ספק לעונש כרת ומיתה וחייב אשם תלוי, ובשני בין השמשות חייב חטאת קבועה, אלא קודם בין השמשות הוא, ושיעור בין השמשות איפליגו עליה אמוראי בפרק במה מדליקין (ל"ד ב'), ומסקנא משתשקע החמה הוי בין השמשות עד צאת הכוכבים, ואם כן התוספת הזה קודם שקיעת החמה הוא, וזה דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא חייב בעינוי ואסור במלאכה, ותנן נמי (שבת י"ז ב') וכולן בית הלל מתירין עם השמש, והתם (שם ל"ה ב') אמרינן אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא בריש דיקלי

איתלו שרגא, הא למאן דקים ליה אף על פי שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה, וסוגיין בכולי תלמודא כל זמן שהחמה זורחת מותרין בכל מלאכה וכן ביציאתו לאחר צאת הכוכבים לילה גמור הוא ומותר בכל מלאכה, ועד הזמן הזה ספק של בין השמשות הוא, ומהו הזמן הזה שעשתה אותו תורה תוספת והזהירה עליו בעשה". ע"כ.

ראשית, קאי הרמב"ן ומתמה היאך יתקיים דין 'תוספת עינוי ושבת' כאשר החמה זורחת מצד אחד, ומצד שני, היאך אפשר להוסיף מחול על הקודש כאשר החמה כבר שקעה, ונכנס בין השמשות, ואיכא לספוקי אם הוא יום או לילה. זאת אומרת, שהרמב"ן יוצא מנקודת הנחה שכל עוד לא שקעה השמש באופן, יש קושי להגדיר את הזמן ההוא כתוספת, שכן לא יתכן שמצד אחד מותרים במלאכה 'עם השמש' כלשון הגמרא, ומצד שני התורה חייבה באותו זמן ממש (אם כי רק בעשה), לשבות ממלאכה וחייבה בעינוי כיפורים, בזמן 'שהחמה זורחת נגדו'.

והמשיך הרמב"ן וז"ל: "וראיתי לרבינו תם ז"ל בספר הישר שלו, פירוש נכון בסוגיא הזאת שהיא בפרק במה מדליקין, שהוא ז"ל אומר דמשתשקע החמה דאיתמר הכא שהוא בין השמשות היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקעה ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה, ולפי שלא עברה חלונה ועדיין אינה מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימין כנגד מקומה של חמה, וזהו כל זמן שפני חמה מאדימין דאיתמר בגמרא, אבל תחלת שקיעת החמה שהיא השעה שהתחילה ליכנס ברקיע ונסתלקה זריחתה מן הארץ קודם לזמן הזה הוא". וכו' ע"כ. וכבר כאן יש לשאול, מה הכוונה ב'נסתלקה זריחתה מן הארץ', למה דווקא 'זריחתה' ולא כתב 'ונעלמה מן הארץ' וכד'.

והמשיך הרמב"ן: "והוצרך רבינו תם ז"ל לפירוש הזה, מפני שאמרו שם בפ' במה מדליקין שיעור בין השמשות בכמה ג' חלקי מיל אי נמי ב' חלקי מיל, ואלו בשקיעת החמה תנינן בפסחים (צ"ד א') משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים אדם מהלך ארבעת מילין, ותניא התם ר' יהודה אומר עביה של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות, מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצא עוביה של רקיע אחד מעשרה ביום, נמצא שהוא עושה יום מעלות השחר ועד

צאת הכוכבים, לפיכך עביה של רקיע משעת שקיעת החמה ועד זמן שהוא לילה מהלך ארבעת מילין. וכמה הרחק גדול יש מזה השיעור לשלשה חלקי מיל שאמרו בפרק במה מדליקין והוא אמור שם לדעת ר' יהודה עצמו, אלא שמע מינה שקיעת החמה האמור בפסחים היינו תחלת השקיעה משעה שאינה זורחת בארץ, והאמור בבמה מדליקין סוף השקיעה שנכנסה ברקיע אלא שפני רקיע מאדימין, וכו' ולפי דבריו ופירושו זה אני אומר דמשעה שהתחיל השמש להשתקע עד זמן בין השמשות והוא הזמן הנזכר בפרק במה מדליקין הוא בכלל תוספת מחול על הקדש, והוא מהלך שלשת מילין ורביע מיל, רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקדש מוסיף, ואם רצה לעשות מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה, ובלבד שיוסיף ממנו ולא נתנו חכמים שיעור לתוספת זו למטה אלא שיוסיף שיעור הנראה לעינים שהוא תוספת, כלומר ברגע שהוא יום יהא בודל לשם תוספת ולא משום ספק לילה. וליכא למימר דכל שהוא ממש הוי, דהא אי אפשר לצמצם ולאכול עד בין השמשות ממש ופשיטא דיוסיף, אלא רגע שהוא ברור שהוא יום מוסיף ודיו", וכו' ע"כ. והנה מדברי הרמב"ן שכתב 'ברור שהוא יום' עולה שמדובר על זמן הנראה לעינים שהוא יום, והשמש עדיין נמצאת בארץ, דאל"ה היאך יהיה 'ברור' שהוא יום?! הרי לרמב"ן לא היה שעון מחוגים או אלקטרוני!

והמשיך הרמב"ן: "והיינו דאמרינן במס' ברכות (כ"ו א') רבי יהודה אומר עד פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקרוב, דקסבר ר' יהודה לענין תפלה בתר שמשא אזלינן דבעינן לתפלת המנחה ייראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים לשל ערבית". ע"כ. וכאן מגדיר הרמב"ן שפלג המנחה הוא זמן 'קרוב' לשקיעת החמה הראשונה, דהיינו לפי רבי יהודה זמן ערבית הוא 'לפני ירח', וזמן זה הוא מפלג המנחה. וזמן פלג המנחה קרוב לתחילת זמן ארבעת מילין שהוזכר בפסחים, וקודם לו מעט.

והמשיך הרמב"ן: "והתם אמרינן (ברכות כ"ז ב') אמר ליה רב לר' חנינא דצלי של שבת בערב שבת כר' יהודה מי בדלת אמר ליה אין בדילנא, כלומר דכיון דצלי קביל עליה כל פלג המנחה בתוספת, ובדיל קודם לשאר בני אדם שאין מוסיפין כל הזמן הזה מחול על הקדש אלא מקצתו וכולה שמעתא כדאיתא התם, הא כל זמן שהחמה זורחת בארץ, יום גמור הוא אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואף על

פי שפלג המנחה מוסיף על מהלך ארבעת מילין האמור בפסחים כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת, והא דאמרין התם אדאיכא שמשא אריש דיקלי איתלו שרגא, הרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן. וכו' וכיון שהדברים מתוקנים לפי פירושו של רבינו תם ז"ל אכתוב מה שמצאתי בירושלמי שהוא סיוע וראיה לדבריו. גרסינן התם בפרק מאימתי קורין, תני כל זמן שפני מזרח מאדימין זהו יום, הכסיפו זהו בין השמשות, השחירו ונעשה עליון שוה לתחתון זהו לילה ר' אומר הלבנה בתקופתה התחיל גלגל חמה לשקוע ותחלת גלגל הלבנה לעלות זהו בין השמשות, א"ר חנינא סוף גלגל חמה לשקוע ותחלת גלגל לבנה לעלות, ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת, פירוש ר' חנינא מתרץ לה לברייתא דר' וקתני בה ר' אומר סוף גלגל חמה לשקוע, מכאן נלמוד שאין בין השמשות מתחיל עד שעה שסוף גלגל חמה שוקע ונמצא עביה של רקיע בשחר הוא נידון כיום, דהא משעת עמוד השחר יום הוא, ובערבית נמי מקצת עביו של רקיע נתון ליום שהרי אינו בין השמשות עד תחלת סוף שקיעת החמה. ואמרו שם בירושלמי אמר רבי מונא נלפינה מדרך ארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עלל לא אמרין דעל עד שעתא דיעול, כלומר ומשום הכי בתחלת יציאת גלגל חמה הוא יום ובתחלת כניסתו אינו עדיין לילה ולא בין השמשות, וזו ראיה גמורה למה שכתבנו ופירשנו. וכו' ע"כ.

ובפירוש כותב הרמב"ן שבין השמשות מתחיל רק משעה שסוף גלגל חמה לשקוע. ובודאי שכאשר כותב הרמב"ן שקיעת גלגל החמה, הוא מתכוון לשקיעת העגולה של השמש. ובהמשך הוא כותב שלכך יקרא 'תחילת כניסתו'. ואולי יש לסייע לזה מן הירושלמי עצמו 'ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת', והרי יודע כל המביט אל שמי שמיא יראה לעיתים את הירח אף בשעת שליטת השמש (בפרט באמצע החודש, כדאיתא במדרש שכל טוב¹ בראשית פרשת וירא סי' כג). ואם כן מאי קאמר הירושלמי 'אין הלבנה זורחת בשעה שהשמש שוקעת'? הרי ברור שאין הדבר כן. אלא מוכרח שהכוונה היא – שאין הלבנה זורחת במלוא תקפה בזמן שהחמה שוקעת. ואם כן

(י). לרבי מנחם בר שלמה, חד מן קמאי.

ברור הוא שמה שכתב הרמב"ן לעיל 'נסתלקה זריחתה מן הארץ' היינו עיקר זריחתה במלא תקפה, אך עדיין כל העגולה נראית, כמו שנסייע מן הירושלמי, שגלגל החמה עדיין לא שקע.

והמשיך הרמב"ן והקשה על פירושו: "אלא שיש לנו בגמרתנו דבר אחד שנתקשה עלינו, והוא מה שאמרו שם בפרק במה מדליקין הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה זהו שיעורו של ר' נחמיה, ופרש"י ז"ל כרמל הר שעל שפת הים והחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים, ובתוך כדי שירד ויטבול ויעלה הוי לילה, ומשמע מהכא דמתחלת שקיעת החמה אנו משערין". וכו' ע"כ. דהיינו שמשמע מן הגמרא שכאשר החמה בראש הכרמל והוא תחילת השקיעה, אז מתחיל בין השמשות, וכשיטת היראים! וכתב הרמב"ן לתרץ: "אלא שנראה לפי הירושלמי דה"ק אם אדם מניח חמה בראש הר הכרמל יכול הוא לירד ולטבול בים דעדיין יום גמור הוא נמצא שטבל ביום, ומאותו זמן ואילך הוא שיעור בין השמשות של ר' נחמיה שאדם מהלך בו חצי מיל. וכך אמרו בירושלמי ר' שמואל ב"ר חייא ור' יודן בשם ר' חנינא התחיל גלגל חמה לשקוע אדם עומד בראש הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. והנה אמת הנה נכון". ע"כ. ומבואר ממה שתמה לעיל הרמב"ן וכתב 'דמתחלת שקיעת החמה אנו משערין' ששיעורו של רבי נחמיה שהוא כשהחמה נמצאת בראשי ההרים, שיעור זה נקרא בלשון הרמב"ן 'תחילת השקיעה'! וממילא סוף שקיעה, תהיה בשקיעתה באופק, ופשוט.



שיטת הרשב"א וקושייתו על ר"ת מן הירושלמי

הנה כתב הרשב"א ז"ל (שבת לד ע"ב) וז"ל: "ולזה הפירוש הסכים הרמב"ן ז"ל, אלא שהוקשה לו הא דאמרינן בסמוך הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזה שיעורו של רבי נחמיה, ופירש רש"י ז"ל שחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים ובתוך שירד ויטבול ויעלה הוי לילה ומשמע מיהא דמתחלת שקיעת החמה אנו משערין, ותירץ הוא ז"ל וכו' והביא ראיה מן הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) דגרסינן התם רבי שמואל ב"ר חייא רבי יודן בשם רבי חנניה התחיל לו גלגל חמה לשקוע אדם עומד בראש

הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. ואין פירושו בזה מחזור בעיני שהרי לרבה התחלת בין השמשות דר' יהודה ורבי נחמיה אחד הוא, ואם כן למה לי למימר הרוצה לידע באיזה זמן מתחיל שיעורו של רבי נחמיה? לימא הרוצה לידע שיעורו של רבי יהודה ורבי נחמיה, כלומר זמן התחלת בין השמשות שלהם, אלא נראה לי שבתוך שיעור זה (של רבי יהודה) נכלל כל בין השמשות דר' נחמיה, ולפי שאין הכל בקיאת בתחלת השקיעה האחרונה כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיהא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יהיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיאת בו, דמכי הוי שמשא בראש הכרמל ירד משם ויטבול בים ויעלה וכשיעלה שם ידע שכבר נשלם זמן בין השמשות ומותר לו לאכול בתרומתו, ויעלה דקאמר אין פירושו ויעלה מטבילתו אלא יעלה דומיא דירד כלומר ירד מראש הר הכרמל ויטבול ויחזור ויעלה אל ראש ההר ויאכל שם, וזה שיעורו של בין השמשות דרבי נחמיה כלומר סוף שיעורו". ע"כ.

דהיינו, שכיוון שלא כולם בקיאים בשיעור 'תחילת השקיעה האחרונה' בכדי 'לעמוד ממנה על סוף השקיעה', שהיא צאת הכוכבים לפי פירוש הרשב"א כאן (וכפירוש רבינו תם עצמו בספר הישר לשקיעה 'השלישית'), לכן נתנו שיעור שיוודע לפחות זמן סוף השקיעה. והשיעור הוא שכאשר השמש בראש הכרמל, ירד ויטבול ויעלה בחזרה לראש הכרמל. ועד שיעשה כן, כבר שקעה החמה ויצאו הכוכבים ומותר לו לאכול בתרומתו. ולפי הרשב"א השמיעו לנו כאן שני שיעורים. האחד שיעור הירידה מן הכרמל, שהוא מספיק בכדי לטבול ביום לפי רבי נחמיה. ושיעור העליה לכרמל (שבאופן פשוט לוקח יותר זמן מן הירידה), שעד שיגיע לראש הכרמל כבר יצאו הכוכבים ויאכל בתרומה. דהיינו הרישא של דברי רבי חנינא, לא באה ללמד אותנו את שיעור בין השמשות. אלא שאם אדם מניח חמה בראש הכרמל ויורד לטבול בים, ודאי טבל ביום (אם הלך בקפנדריא כמ"ש הירושלמי). אולם, שיעור בין השמשות של רבי נחמיה מתחיל מאחר שעלה מן הרחצה עד שיעלה שוב אל ראש הכרמל. והוא שיעור חצי מיל. כן דעת הרשב"א.

ואם כן נמצאנו למדים שכאשר השמש בראש הכרמל, אם ירד הטובל ויטבול עלתה לו טבילה ביום. ומאותו זמן והלאה עד שיעלה שוב לראש הכרמל כבר יסתיים זמן בין השמשות. והגע בעצמך שיעור זמן העליה הוא חצי מיל, דהיינו

אם יש לסמוך על שיטת ר"ת בדיעבד לעניין הפסק טהרה קלא

לכל היותר 12 דקות. ואם ההנחה הנכונה היא שלרדת לוקח פחות זמן מאשר לעלות (ובפרט אם הלך בקפנדריא כמ"ש הירושלמי) יוצא שהירידה מראש הכרמל (שאו גם החמה היתה בראש הכרמל דהיינו "מול" ראש הכרמל) עד לים כולל הטבילה לקחה כשמונה דקות. והעליה משם עד לראשו בחזרה לקחה כשתים עשרה דקות. ואם כנים הדברים יוצא שבין השמשות של רבי נחמיה, אליבא דהרשב"א מסתיים כשתים עשרה דקות לאחר השקיעה הנראית לעין באופק מערב. ולא יתכן לומר שגם בזמן שאחר הטבילה עוד היה יום גמור, וכשיטת ר"ת המפורסמת. דהא הגמרא באה לתת את הזמן האחרון האפשרי לטבילה ביום, והיא מסמיכה זאת ל'חמה בראש הכרמל'. וגם על הכהן לאכול תרומה לאחר עלייתו מן הרחצה, ואכילת תרומה היא בצאת הכוכבים. ואם כן, גם הרשב"א, שהוא שר המסכים לכך שיש שתי שקיעות, לא נתכוון לכך שכאשר החמה שוקעת באופק, עדיין יום גמור הוא.

ומה שהוקשה לרשב"א לאחר מכן מן הירושלמי, הוא שמן אותו ירושלמי משמע קצת כשיטת היראים, שהלילה (או לפחות ספק לילה) מתחיל שהחמה עדיין נראית, כמ"ש. וז"ל: אלמא משמע דבערבית משעה שהתחיל להשתקע בעובי הרקיע הוה לילה, וצריך לי עיון ע"כ^(א). ועל כרחך לפרש כן כמ"ש, שאם לא כן, אלא כוונת הרשב"א 'שהתחיל להשתקע' היינו בשקיעה באופק, ולזה הוא לא מסכים. יצא שהרשב"א סותר את עצמו מרישא לסיפא, שכן לעיל מינה כתב שכאשר החמה בראשי ההרים (והוא זמן סמוך לשקיעה) אפשר לטבול, וכאשר יעלה הטובל בחזרה כבר יהיה לילה גמור (ולא יעברו מתחילת זמן זה לסופו יתר על 21 דקות בשום פנים). וכאן הוא כותב שקשה כהירושלמי לפרש ששקיעת החמה בעובי הרקיע זה כבר לילה. אלא ודאי כדכתבינא^(ב). והחולק על זה לא ידע צורת חשבון.



(א). ולקמן עמדתי על קושיא זו. וזכינו בחסדי ה' לתרצה.

(ב). ולמעשה, אי נקטינן שזמן המיל הוא ח"י דקין כמקובל, יוצא שחצי מיל הוא 9 דקות. ושלושת רבעי מיל (כשיטת רבה אליבא דרבי יהודה) הן 13.5 דקות.

סיכום דברי הראשונים

זאת תורת העולה, שלדעת רבינו תם, הרמב"ן, רבינו אברהם מן ההר, הרא"ש, הרשב"א, המאירי, העיטור, ספר מצוות זמניות, מהר"ח אור זרוע, מהר"ם קלויזנער, כולו סבירא להו שהשקיעה השניה היא בשקיעת החמה באופק. ואם כן מוכרח שהשקיעה הראשונה, היא קודם לזמן זה. וכפי הנראה שזמן השקיעה הראשונה קודם לזמן שתראה החמה בראש הכרמל. ועל פי דברי הרמב"ן פלג המנחה מתחיל לפני השקיעה הראשונה, בכדי הילוך 334 אמות^(ג).



פרק ג'

דברי הרדב"ז בתשובה

הנה דיונים רבים בזו הסוגיא מתרכזים סביב דברי הרדב"ז (ח"ד סי' רפב"ט) וכיוון שהתשובה ארוכה מארץ מידה, אביאה חלקים חלקים, ואבארה בס"ד. והרואה יראה שגם את הרדב"ז אי אפשר לפרש כשיטת ר"ת המפורסמת.

וז"ל השאלה: "מעשה היה בתינוק נולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים מתי יהא נמול? ונפל מחלוקת בין המשכילים יש אומרים נימול לשמיני שהוא יום ששי. וי"א לעשירי ועיקר המחלוקת היה אם נסמוך על האחרונים שאמרו דתרי שקיעות הו, ובין השמשות אין מתחיל אלא מסוף שקיעה עד צאת ג' כוכבים. או דילמא כיון שהראשונים לא פירשו ניזיל לחומרא ולא יהא נימול אלא בעשירי. ושאלת ממני אודיעך דעתי בזה" עכ"ל השאלה. ובאמת יש מקום לומר שהשואלים כבר הבינו את שיטת ר"ת כפי פירסומה. שכן השואל שואל על הזמן הנקרא בפיו 'שקיעת החמה' והתינוק נולד לאחריה ובשלב זה בשאלה לא מוזכרות 'שתי השקיעות'. ורק בין החכמים היודעים משיטת ר"ת נפלה מחלוקת כיצד להחשיב את הזמן ההוא.

(ג). וכתב הרב בייניש (מדות ושיעורי תורה עמ' שלו) שזמן הילוך מאה אמה הוא כ 54 שניות. ועל כן שיעור הילוך של"ד אמות הוא בערך כ-182 שניות, שהוא שיעור של ג' דקות.

(ד). ובדפוס ישן אלף שנג.

ועל כך עונה הרדב"ז: "תשובה אם הדבר ודאי שנולד בין תחלת שקיעה וסוף שקיעה הדבר פשוט דנימול לשמנה דאכתי יום הוא וכן כתבו התוספות בשבת ובפסחים וכן כתוב בתוספות רבינו חזקיה ור"ת והמרדכי והרמב"ן והרא"ש ז"ל בתוספותיו, והריטב"א והר"ן ורבינו ירוחם והסמ"ג ובעל מגיד משנה והביאו ראייה מן הירושלמי, וכולם העלו דשתי שקיעות הווי ולא הוי בין השמשות עד סוף השקיעה כשיעור תלתא רבעי מילא כרבה דקי"ל כותיה לגבי רב יוסף. אי נמי משום דאזלינן לחומרא. ואני לא ראיתי בכל הפוסקים והמפרשים הנמצאים אצלנו מי שחולק בדין זה, אלא רא"ם והביאו בהגהה במרדכי דפירש דבין השמשות הוא משעה שמכירין העולם שרוצה להכנס בעובי הרקיע דהיינו מעט קודם שקיעת החמה^{טו}". גם הרשב"א הקשה על פירוש רבינו תם והרמב"ן ז"ל שכתבנו למעלה מהירושלמי והעלה אותו בצריך עיון ונראה לי שמה שכתב וצריך עיון, משום דלא ידע לתרוצי האי ירושלמי דמשמע מיניה דתחלת השקיעה הוי בין השמשות עם הירושלמי שכתבו כל המפרשים דמשמע מיניה דבין השמשות לא הוי אלא מסוף השקיעה ועם הגמרא שלנו שמביא שתי הברייתות דקשיין אהדדי ותרוייהו בשם רבי יהודה ולא איפשר לתרוצינהו אלא בשנאמר דשתי שקיעות נינהו וכמו שכתבו המפרשים ז"ל אבל בדין מודה הרשב"א ז"ל דאין בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה. ואפילו תימא שנסתפק בדין לא נניח הודאי של כל המפרשים משום ספיקו של הרשב"א ולא מפני מה שכתב רא"ם ז"ל. וכו' גם הרא"ש ז"ל בפסקיו כתב בלשון הריא"ף כדרכו ולא פירש דבר ובתוספות שלו פי' ממש כמו שכתבו התוספות והרחיב במשא ומתן להעלות כר"ת דשתי שקיעות נינהו. גם רבינו ירוחם תלמידו כך העלה ואם כן לא משוינן פלוגתא ביניהו בכדי". ע"כ.

עד כאן הביא הרדב"ז ראיות שגדולי הראשונים סוברים כר"ת, ואין חולק בדבר, ולא שמע על מי שחולק בדבר. ולכאורה זה צ"ע קצת, שכן מהר"ם אלשקר (בס"ד אביא דבריו לקמן), שגם היה דיין במצרים בזמנו של הרדב"ז, באותה שאלה עצמה, נגלה שלגאונים שיטה אחרת להם. וכיצד יתכן שלרדב"ז לא נגלה חולק בדבר ולמהר"ם אלשקר נגלה חולק בדבר, בכמה תשובות גאונים, אשר הרדב"ז עם ספרייתו הגדולה, לא ראה.

טו). מבואר ששיטת היראים, שהיא קודמת בהרבה לשקיעת החמה באופק, היא רק 'מעט' קודם שקיעת החמה!

וכתב עוד הרדב"ז: "עוד נראה לי להוכיח שכן דעת הריא"ף ז"ל שהרי כתב הרב בסמוך ההיא דאמר רב יהודה אמר כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלש לילה ומוקמינן לה בכוכבים בינונים ובשלמא אי בסוף השקיעה קאמר היינו דמשכחת באותו זמן שתי כוכבים בינוניים ולא פליגן אהדדי אלא אי אמרת תחלת שקיעה קאמר וקודם לה ג' רבעי מיל^{טז} הוי בין השמשות מעולם לא ראינו ולא שמענו שיראו באותו זמן כוכבים בינוניים ואפי' אחד בשעה שהשמש רוצה לשקוע מעל הארץ ואין צריך להביא ראיה על המורגשות". ע"כ.

דהיינו, דמדברי הרי"ף עצמו נראה דס"ל כר"ת, שכן הוא הביא את המימרא של 'שני כוכבים בינוניים' – בין השמשות'. ואי אמרת שזמן זה הוא סמוך לסוף שקיעה (מלאחריה) א"ש, שכן יש כוכבים בינוניים. ואי איתא שהרדב"ז ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, שאחר סוף שקיעה הוא כששים דקות לאחר שקיעת העגולה של השמש, היצטרך לבלוש בעיניו לחפש 'שני כוכבים בינוניים'? האם על זמן זה תיכון הלשון 'היינו דמשכחת באותו זמן שני כוכבים בינוניים'? הרי השמים כבר מלאים כוכבים! ועוד יש לסייע לכך מסוף לשונו המצוטטת, שכתב 'מעולם לא ראינו ולא שמענו שיראו באותו זמן כוכבים בינוניים', ונצטרך לומר שכל הכוכבים הנראים כשעה לאחר שקיעת השמש, הנה אינם כוכבים בינוניים, וזה דוחק הנראה לעיניים. ועוד מעצם הלשון 'בשעה שהשמש רוצה לשקוע מעל הארץ' משמע כפי שכתבו שאר הראשונים, ועל צבאם ר"ת ז"ל, שתחילת השקיעה היא זמן רב קודם השקיעה באופן. ועוד סייענו הרדב"ז ז"ל שעלינו להתחשב במה שאנו 'רואים', ולא להניח הנחות תיאורטיות בכדי להעמיד סברא בעלמא, ממ"ש שאין צריך להביא ראיה על המורגשות, הא קמן שהמורגשות עצמן, ראיה גדולה הן.

אולם, מלשונו לגבי שיטת הרמב"ם צ"ע, שכתב וז"ל: "...גם נראה לי להוכיח שכן היא סברת הרמב"ם ז"ל" שכתב בפ"ה מהלכות שבת משתשקע החמה עד

טז). לשון זו קשה. אולם ע"פ דברי הרדב"ז בהמשך התשובה יש לפרשה כך. כוונת הרדב"ז היא שאם תאמר כדברי היראים (בסי' רעד) שמשיעור חמישה מילין קודם צאת הכוכבים מתחיל זמן בין השמשות, אזי זה לא יתכן, מפני שזמן זה קודם אפילו לתחילת השקיעה בג' רבעי מיל. לדוגמא, אם המיל הוא 24 דק' (כשיטת הרמב"ם), שיעור חמישה מילין יוצא שעתיים בדיוק. וצאת הכוכבים הוא בשעה 19:47, אז תחילת השקיעה לפי היראים תהיה 17:47. שזמן זה קודם לדעת, הרדב"ז, לתחילת השקיעה בג' רבעי מיל. דהיינו, שתחילת השקיעה לדעת הרדב"ז תהיה בשעה 18:05 (אם המיל הוא 24 דקות). אתה הראת לדעת שברור הדבר שתחילת השקיעה לדעת הרדב"ז קודמת בהרבה לשקיעת החמה באופן. יז).

שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות וכו' וכתב בפרק ב' מהלכות קידוש החדש ראוהו בית דין עצמן בסוף יום כ"ט אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים ב"ד אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא ע"כ. ועל כרחין בשקעה חמה עסקינן מדקארי ליה ליל שלשים. ותו דאם לא שקעה חמה אפי' יצא כוכב אחד עדיין יום הוא וא"כ קשיא דהכא קרי ליה יום אחר השקיעה כדאמר שעדיין יום הוא ובשבת קרי ליה בין השמשות. אלא מאי אית לך למימר דבשבת איירי בסוף השקיעה ובקדוש החדש איירי בתחלת השקיעה והכא והתם איירי בכוכבים בינוניים מדאמר בסיפא דמלתיה ואם ראוהו בליל ל' אחר שיצאו שני כוכבים למחר מושיבין וכו' ואי בכוכבים הנראים ביום קאמר עדיין יום הוא ואמאי ממתנין למחר לקדשו אלא ודאי בכוכבים בינוניים קאמר. וכו' ומ"מ למדנו דשתי שקיעות נינהו לדעת הרב"ע ע"כ.

דהיינו שבדברי הרמב"ם יש מעין סתירה, שכן מצד אחד כתב "שמשותשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות". ומאידך, בהלכות קידוש החודש (פ"ב ה"ט) כתב: "ראוהו בית דין עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים, בית דין אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה". ע"כ. ומלשון זו מבואר שאחרי יציאת כוכב אחד (ובודאי מדובר אחר שקעה השמש) עדיין יום הוא. ותירץ הרדב"ז, שבהלכות שבת איירי בסוף שקיעה, ובהלכות קידוש החודש איירי בתחילת שקיעה. והרדב"ז עצמו ציין לתשובה אחרת שבה הוא עסק בלשון הרמב"ם הנ"ל (ח"ה סי' ו' ודפו"י אלף שעט), ושם כלל לא כתב לגבי קידוש החודש דאיירי בתחילת שקיעה כלל. וצ"ע⁽¹⁾. ואולי יש לומר

(יח). וכשאני לעצמי נראה להסביר את דברי הרמב"ם הללו באופן הבא – הרמב"ם נקט למעשה כדברי הברייתא בשבת שכוכב אחד יום, שנים בין השמשות ושלושה לילה. אולם, מפני ששמירת שבת לכל היא מסורה, וכן במחלוקת רבה ורב יוסף בשבת, פסקנו כרבה, לכן מחמירים מזמן שקיעת החמה (ואה"נ לרב יוסף הוא עדיין יום גמור). וכן משמע מן הירושלמי ברכות (פ"א ה"א) שמפורש שם שהעושה מלאכה אחר שיצא כוכב אחד אף שהוא עדיין יום גמור, הוא פטור ולא מותר, בגלל הרחקה מן המלאכה. אולם הכא בהלכות קידוש החודש, עסקינן בבית דין, שזהירים ובקיאים הם, ולא יבואו להקל בשבת אחר שקיעת החמה אם יקדשו את החדש אחר שקיעת החמה קודם שנראו שני כוכבים. ועוד יש להקשות מלשון הרמב"ם הנ"ל, שלכאורה לא כתב מה הדין בכוכב אחד, שכן לא כתב הרמב"ם אלא ראוהו בית דין עצמן בסוף יום תשעה ועשרים אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלושים ב"ד אומרים

כך, שאם נראה אפילו כוכב אחד בינוני הרי אי אפשר לקדש את החודש (לפחות לא לכתחילה, וכמו שכתב הרדב"ז בתשובה הנ"ל ללשונות הרמב"ם). ואם כן, כל עוד לא נראו כוכבים כלל, אך נראתה הלבנה בזמן שהוא תחילת שקיעה (שהוא כשעה וחצי קודם צאת הכוכבים), שכן הלבנה נראית גם בסוף היום לעיתים, אפשר לקדש את החודש, ואל תאמר 'הואיל וכבר החלה החמה לשקוע אין לקדש את החודש'. אל תאמר כן, שהכל תלוי בראיית הכוכבים. ואה"נ אם כבר שקעה החמה באופן מחזקין לאותו זמן כאילו כבר יצא בודאות כוכב אחד בינוני ואי אפשר לקדש, וכדמשמע מלשון הרדב"ז בתשובה הנ"ל^ט.

והמשיך הרדב"ז: "...הרי לך כי אפילו לדעת הראשונים שיעור בין השמשות מהלך ג' רבעי מילא והוא בסוף השקיעה^י. עוד יש לי להביא ראיה מדברי הברייתא עצמה דבשלמא אי בין השמשות הוי בסוף השקיעה, היינו דאיכא לספוקי שמא כולו מן הלילה כדתניא ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה ספק יש בו מן היום ומן הלילה. אלא אי אמרת בתחלת השקיעה וקודם מעט הוי בין השמשות כדעת הרא"ם היכי איכא לספוקי שמא כולו מן הלילה והרי אפילו אחר שיסתלק השמש מעל הארץ אם תסתכל בכנפי העופות הפורחים באויר תראה השמש ממש בכנפיהם ואיך איפשר לומר שאז הוא ודאי לילה". ע"כ. ומלשון זו אי אפשר לפרש את הרדב"ז באופן אחר, שכן ברור מדבריו שאפילו אחר 'שמסתלק השמש מן הארץ' עדיין רואים את 'השמש ממש' בכנפיהם! ואם מדובר אחר ששקעה החמה באופן היאך יראה שום אדם את 'השמש ממש' בכנפי העופות הפורחים^{כא}. ועוד, מכאן מבואר שאת הלשון 'תחילת השקיעה' הוא מפרש

מקודש מקודש שעדיין יום הוא' משמע שאם כבר יצא כוכב אחד כבר אין יכולים לומר מקודש. אולם, מסיפיה משמע שרק אם יצאו שני כוכבים מקדשים אותו למחר, אך בכוכב אחד יש לקדשו באותו יום. ולענ"ד הם הם הדברים, אחר שקיעת החמה מחמירין להחשיב את כל הזמן שהוא כספק יום ספק לילה. אולם לעניין קידוש החודש אם קדשוהו לאחר שיצא כוכב אחד שפיר חשבינן ליה יום מעיקר הדין (ואולי זהו פלגא דדנקא דרב יוסף) אך לא לכתחילה.

יט). אולם, לעניין פירוש דברי הרמב"ם נר' לענ"ד כמ"ש לעיל בהערה. דהרמב"ם כלל לא רמו שיש 'שתי שקיעות'.

כ). ודלא כהיראים.

כא). נקט העופות הפורחים, ולא נקט 'שא עיניך וראה', לומר שאפילו דרך העופות הפורחים ראו תראה השמש ממש.

כדברי היראים, רק שהיראים מגדיר את הזמן ההוא 'כבין השמשות' והרדב"ז פליג עליה. אך לעניין נקודת הזמן, כל אפיא שוין.

ואם עתה כדברי כן הוא, יובנו המשך דבריו, שכתב וז"ל: עוד יש ראייה מדאמר ליה רבי זירא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן וכו' בשלמא אי איירי בסוף השקיעה היינו דלא קים האי מלתא אלא לבקיאין, אלא אי בתחלת השקיעה קאמר מי לא ידע בכל אלה והלא דבר הנראה לעין הוא. ע"כ. ומבואר שסוף שקיעה אינו נראה לכל אדם, אבל אם בין השמשות היה מתחיל מתחילת השקיעה כרא"ם, הרי הדבר ברור ונגלה לעיניים מתי זמן זה מתחיל. והסיבה שאין סוף השקיעה נגלה לכל הוא מפני שרק הדורים על ההרים הגבוהים או על שפת הים^{כב} יכולים לראותו, אך לא מי שגר בפנים הארץ, ומסתירים ההרים הגבוהים והעצים. ושוב, הרדב"ז חזר כמה פעמים על כך, שהדבר הוא 'נראה לעיניים', דהיינו אין ראייה גדולה מן ראיית העיניים. וכל הטוען שאחר שנעלמה השמש באופק עדיין יום הוא, לפי דברי הרדב"ז מכחיש את המוחש.

ואם כן הוא ברור מה שכתב הרדב"ז: "...הילכך זה התינוק אם הדבר ודאי שנולד או שהוציא ראשו בין תחלת השקיעה לסופה נימול לח' דהיינו יום ששי דאכתי יום הוא לכל דבר אלא שאם רצו לעשותו תוספת לשבת עושה ובוה אין ראוי להסתפק. וכו' ע"כ. נראה ברור שהלשון 'תחילת השקיעה' בדברי הרדב"ז היא בערך בזמן 'תחילת השקיעה' של היראים, שהשמש מתחילה לשקוע בעובי הרקיע^{כג}.

כב). וכאן יש להעיר שלכל אורך התקופה המוסלמית (להוציא את סוף תקופת האמפריה העות'מאנית, וברור) עיקר מדורי בני האדם במזרח היו בפנים הארץ, ולא על שפת הים. יתר על כן, את ערי הבירה הקדמוניות אשר היו על שפת הים (אלכסנדריה, קיסריה, ערי הנמל במארוקו ועוד) החליפו הערים בפנים הארץ (אלקהירה, רמלה, רבאט ועוד). הסיבה לכך נעוצה בפחדם של הערביים מן הים, שכן הערביים שוכני מדברות הם. וממילא גם היישוב היהודי ברוב התקופה המוסלמית (להוציא את התקופה שהזכרתי לעיל) היה בפנים הארץ בעיקר. בפרט במזרח, במצרים (אלקהירה) – פוסטאט, בסוריה (חלב דמשק ועוד), ובארץ ישראל (בגליל ולאחר מכן גם בירושלים). וכמעט אין קהילות גדולות על שפת הים (להוציא את קהילת עכו, שייסודה היה בעיקר בתקופה הצלבנית). ומהאי טעמא ההתנחלות בעת החדשה בארץ ישראל החלה דווקא מערי החוף, שבהם היו מעט מאוד ערבים (ומי שהיה היו בעיקר בדואים). ואמטול הכי נבנו (לפי הסדר!) ראשון לציון, פתח תקוה, נס ציונה, גדרה, רחובות, תל אביב, באיזור החוף.

כג). כתבתי "בערך" שכן הרדב"ז עצמו כתב שזמן היראים מתחיל לפני תחילת השקיעה בג' רבעי מיל.

וכתב עוד הרדב"ז: "עוד יש טעם אחר דכיון שאנו מסופקים מתי נולד הוי כאלו לא בקיאנן בשיעורא דרבנן ובעוד השמש בראשי הדקלים הוי יום ומשם והלאה הוי בין השמשות להסתלק מן הספק וכן כתב רבינו ירוחם ואנו יש לנו להחמיר ואסור לעשות מלאכה מתחלת שקיעה" ע"כ. ומבואר מדבריו שכאשר השמש מסתלקת מראשי הדקלים יש להחמיר ולהחשיב את היום בתור בין השמשות, אע"פ שעדיין לא שקעה השמש באופן מערב. ואם כדברי שיטת ר"ת המפורסמת, הא יש זמן טובא עד שיגיע בין השמשות, וכבר החושך יצא על הארץ ועדיין לא ירד 'הלילה'! ומ"ש בהמשך דבריו ע"פ רבינו ירוחם 'ואנו יש לנו להחמיר ואסור לעשות מלאכה מתחילת שקיעה' זהו מפני שאחר שנסתלקה החמה מראשי האילנות, אכן איננו בקיאים אם שקעה השמש.



סיכום דברי הרדב"ז

הרדב"ז בכל תשובתו הרמת'ה עלי בא"ר ענו לה לפרש למה לא יתכן לומר כדעת היראים, שבין השמשות מתחיל עם 'תחילת השקיעה'. ומתחילת השקיעה של היראים עדיין יום גמור הוא. והיא היא תחילת השקיעה של ר"ת. שכן בכל תשובתו לא זכר ש'ר שום 'תחילת שקיעה' אחרת אלא היא. ואם כן יוצא שסוף השקיעה לדעת הרדב"ז הוא בהעלם החמה מן האופק (או קודם לכן קצת, בכדי להסתלק מן הספק למי שאינו בקי). וכל זה דלא כשיטת ר"ת המפורסמת.

וכן עלה מדבריו שתחילת השקיעה לדעתו מתחילה כשלושת רבעי מיל לאחר תחילת השקיעה של היראים. ועל כן, אם לפי היראים תחילת השקיעה היא שעתיים לפני צאת הכוכבים (בהנחה שהמיל הוא כ"ד דקין), אז תחילת השקיעה לפי הרדב"ז היא שעה וארבעים ושתיים דקות לפני צאת הכוכבים. ולית דין צריך בושש.



ראיה ברורה מלשון הרמב"ם דסבירא ליה כדעת הגאונים

והנה איתא ראיה ברורה בדברי הרמב"ם (הלכות עדות פ"ב סוה"ה) וז"ל: "אמר האחד בשלשה והשני אומר בחמשה עדותן בטלה, וכו' אמר עד אחד קודם הנץ החמה ואמר בהנץ החמה עדותן בטלה אף על פי שהיא שעה אחת שהדבר ניכר לכל וכן אם נחלקו בשקיעתה". ע"כ. וכאן אי אפשר לומר שהרמב"ם רק צדיק עת'ק לשון הגמרא כדרכו, שכן הגמרא (סנהדרין מב ע"א) לא דברה אלא בזריחה ולא בשקיעה, והרמב"ם הוא אשר למד מן הזריחה לשקיעה. הא קמן שהזמן שלפני השקיעה, ניכר לכל, שאינו דומה כלל לזמן שלאחריה. ואי איתא דס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, היאך הרמב"ם יכול לומר 'שניכר לכל' הזמן שלפני השקיעה ושלאחריה. הלא זה נראה בדיוק אותו הדבר! והדברים ברורים ונכוחים.

ואחר שהוברר הדבר שדעת הרמב"ם היא שהשקיעה שאליה אנו מתייחסים היא השקיעה שבאופק, עוד יש להביא ראיה לעניין זה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"א ה"ז): "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנון ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה". ע"כ. ומבואר שאף שהשמש נראית, ואין זה אלא 'סמוך' לשקיעת החמה, אכתי זמן זה נקרא כבר 'לאחר' שנעלו שערי שמים, שכן השמש כבר נסתרה מאחרי השערים/החלון, אף שעדיין היא נראית, שפיר יש לומר שהיא נסתרה. ופשוט שהבין בדעת חז"ל שהזמן ההוא, שהוא סמוך לשקיעת החמה, שפיר יש לחשבו כאילו השמש כבר נסתרה. ואי אפשר להבין זאת אלא אם כן נפרש את שיטת רבי יהודה, ובהמשך את שיטת רבינו תם, כדכתבין. ואין לומר שהרמב"ם היה צריך לומר שהיא שקיעת החמה, שכן להרמב"ם אין רק שקיעה אחת, כדעת חכמי אומות העולם, ואעפ"כ קרא לתפילה זו תפילת 'נעילה' כלשון חז"ל שכן חכמי ישראל כך תפסו את המציאות. ומן הירושלמי (תענית פ"ד ה"א) גם נראה כן: "עד אימתי הוא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן רב אמר בנעילת שערי שמים ר"י אמר בנעילת שערי היכל". ע"כ. וקודם הובא הזמן של 'שערי שמים' ורק לאחר מכן של נעילת שערי היכל, ומשמע שנעילת שערי היכל היא אחר נעילת שערי שמים. (אולם עי' בקרבן העדה שם).

ובודאי שהרמב"ם הבין את הירושלמי כמו שכתבתי. ואין להקשות למה הירושלמי לא נקט שזמן תפילת נעילה הוא בשקיעת החמה, שכן מפני שיש שני זמנים (ואולי אף שלושה) שנקראים שקיעת החמה, היה אפשר לשגות ולהתבלבל שהכוונה היא לשקיעה באופק.



פרק ד'

שיטת המהר"ם אלשקאר^{כד}

המהר"ם אלשקאר (סי' צו) כתב לדון בשאלה דומה שנשאל בה הרדב"ז^{כה}. והנה ז"ל השאלה: "שאלה תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים אם נמול ליום ראשון כפי דעת הרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל דלדידהו בין השמשות הוי תכף אחר שקיעת החמה מעל הארץ. או אם נמול בערב שבת כדעת ר"ת ז"ל שכתב דשתי שקיעות נינהו ושאיין בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה אחר שנכנסה החמה בעוביו של רקיע אבל קודם לכן יום גמור הוא וכן דעת הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם שלו והסמ"ג והר"ן ז"ל סייע דבריהן מן הירושלמי וכ"כ רבינו ירוחם ז"ל. גם מגיד משנה הביא דברי הרמב"ן ז"ל וכתב בחתימת דבריו שלא נתברר זה בדברי הראשונים ולא כת' דהוי פלוגתא דרבוואתא כמנהגו נראה שבררו האחרונים מה שלא בררו הראשונים. ואפשר שאם היו רואים הראשונים הקושיא דרבי יהודה אדרבי יהודה שראה ר"ת ז"ל דבפרק במה מדליקין משמע לרבי יהודה דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שלשה רבעי מיל ובפסחים פרק מי שהיה טמא קאמר רבי יהודה גופיה דהוי ד' מילין גם הם היו מפרשים דשתי שקיעות נינהו כר"ת ז"ל. ועוד דבנדון דילן מאן לימא לן שלא יודו הראשונים שזה הקטן יהיה נמול ליום ששי מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דבין

כד). יש להעיר שבלשון ערב 'אל' היא כה' הידיעה. ו'אל' זו, אם באה אחריה אות מן השיניים (ש, ז, ס) או מן הלשון, אזי ה'לם' נבלעת. ולכן ימצא פעמים רבות בכתבי חכמי המזרח הקורים למהר"ם אלשקאר מהר"ם אשקר. שכן הלם נבלעה. ופשוט לכל יודע לשון ערב. וקשה לכל אשר בשם אשכנזי יכולה. וגם אני הקטן אנוקט לעיתים בדרך חכמי המזרח, לאהבת הקיצור.

כה). ואולי היא אותה שאלה, שכן כבר ראינו שהרדב"ז ומהר"ם היו בני אותו דור (והמהר"ם היה אף מבוגר מן הרדב"ז). שניהם גלו עם הגולה אשר הגלה פרדיננד את צבאות ה' מארץ ספרד. ושניהם בסופו שלדבר התיישבו לתקופה במצרים).

השמשות דנין בו להחמיר בכל מקום משמע דהכי קאמר דאף על גב דלאיסור מלאכה חשבינן ליה לילה לענין אחר כנדון דילן חשבינן ליה יום ודנין בו להחמיר עכ"ל ע"כ.

ומבואר שהשואלים ודאי הבינו את שיטת ר"ת כפי השיטה המפורסמת בדבריו^(כ). וכבר בשלב זה אפשר לראות שלא נחא ליה למהר"ם אלשקאר עם השיטה הזו, ממ"ש 'ואפשר שאם היו רואים הראשונים הקושיא דרבי יהודה אדרבי יהודה שראה ר"ת ז"ל דבפרק במה מדליקין משמע לרבי יהודה דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שלשה רבעי מיל ובפסחים פרק מי שהיה טמא קאמר רבי יהודה גופיה דהוי ד' מילין גם הם היו מפרשים דשתי שקיעות נינהו כר"ת ז"ל. וברור שאמר זאת כשאלה רטורית^(כז). וכוונתו היא, שלא יתכן שנעלם מעיני הקדמונים קושיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, ועל כן לא יתכן לומר שהיו חוזרים בהם ומודים לר"ת.

וזה"ל התשובה: "קודם כל דבר צרי' לפרש ולבאר מה היא כוונת ר"ת ז"ל ומאן דעמיה ומה היא כונת האחרים ז"ל ולראות מאי בינייהו כלומר בין שתי הדעות. דע לך כי לדעת הכל שיעור בין השמשות כמהלך ג' רבעי מיל קודם יציאת ג' כוכבים בינונים דפסקו כרבה לחומרא לגבי רב יוסף. ואמנם בתחלת השקיעה יש הפרש גדול ביניהם, דר"ת ז"ל אית ליה דשתי שקיעו' נינהו השקיעה הראשונה משהתחילה להכנס בעובי הרקיע ואינה זורחת על הארץ כי לדבריו צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח דרכה כדי לעלות על הכפה. והשקיעה השנית משגמרה ללכת כל עובי הרקיע ועדיין היא כנגד חלונה שלא עלתה על הכפה. ומהשקיעה הראשונה עד זאת השקיעה השנית מהלך ג' מילין ורביע וכל זה הזמן לר"ת ז"ל ומאן דעמיה כלו מן היום, ומזמן זה עד צאת הג' כוכבים ג' רבעי מיל וזה הוא בין השמשות בענין שנמצא משקיעה ראשונה ועד הכוכבים ד' מילין דהיינו כל עובי הרקיע כרבי יהודה דפסחים. וידוע הוא ומשכל ראשון דדברים אלו אין להם שום מציאות^(כח) כי אם לדעת חכמי ישראל שסוברים גלגל קבוע ומזלות חוזרין ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכפה דע"כ צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח

כו). וכבר רמזתי זאת בשאלת השואלים אשר שאלו לרדב"ז, שגם הם נטו אחר שיטת ר"ת המפורסמת.

כז). וכן מפורש בהמשך התשובה: דאי אפשר שנעלם מעיני כל גאוני עולם אשר מעולם עד ר"ת ז"ל קושיין דר' יהודה אדר' יהודה שנתגלתה לר"ת ז"ל. ע"כ. והוא אשר כתבתי.

חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכפה כדאמרן. והעולה מדבריו של ר"ת ז"ל דשעור ג' מילין ורביע אחר שלא תראה החמה על הארץ כלו מן היום לכל דבר, שהרי אין בין השמשו' מתחיל עד שקיעה שניה דהיינו סוף השקיעה וכדבעי' נמי למימר קמן. אמנם שאר המפרשים ז"ל והמחברים ז"ל והרמב"ם ז"ל בפרק ח' מהחלק השני מהמורה והגאונים ז"ל סוברי' כחכמי אומות העולם דגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ ובכי האי גונא אין צורך להליכת עובי הרקיע ולא לנגד החלון כי הגלגל הוא ששוקע בה תחת האופק ואין שם כי אם שקיעה אחת אלא שעגולת החמה שוקעת ונבלעת מעט מעט תחת האופק עד שתכנס כלה, ותעלם מן העין ומתחלת שקיעת' באופק עד שתשקע כלה אין שם כי אם ארבעי' רגע, שהן שני שלישי מדרגה כמו שנתבאר במופת שמתחייב ממדת השמש ושעור הליכתו ודבר הנראה לחוש הוא שלא יוכל אדם להכחישו^{כט}. הילכך לדבריהם של אלו משתשקע כל העגולה ותתכסה מן העין עד צאת ג' כוכבים הוא ג' רבעי מיל והוא שעור בין השמשות כדאמרן. ע"כ.

יש לשים לב שעד כען לא דחה המהר"ם אלשקר את דברי ר"ת, אלא רק אמר שדברי ר"ת, שהשמש נשקעת בתוך עובי הרקיע הם לשיטת חכמי ישראל, ואילו לשיטת חכמי האומות שהלכה כמותם בזה, אין שתי שקיעות. אולם, הוא לא פירש בדעת ר"ת שהשקיעה הראשונה היא בשקיעת החמה באופק. ואדרבה משמע ההפך ממ"ש 'לדבריו צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח דרכה כדי לעלות על הכפה'. דמשמע שהולכת ישר לתוך עובי הרקיע ולא נשקעת^ל.

והמשיך המהר"ם אלשקר ז"ל: "ואתה ידעת דמה שהניע לר"ת לומר אותן דברים ולעשות שתי שקיעות היינו משום דקשיא ליה מדרבי יהודה דפסחים פ' מי

כח). ברור שמהר"ם אלשקר לא חייש שבדברו כעין אלה, הוא 'נותן יד למינים' או מזלזל ח"ו בחכמי ישראל. אלא אומר בפה מלא שדברים אלו אין להם שום מציאות. וזו דרכם של רבים מאוד מחכמי ישראל, המביטים לנוכח דרכם, ולא ירעו ולא יחתו מכל מיני טענות צדדיות שאינן מעיקר הסוגיא. ולא כאותם שעשו את תשובות המינים לעיקר התורה. והמציאות הנראית לעיניים חזקה מן הכל.

כט). וזו עוד ראייה שהרדב"ז ומהר"ם אלשקר דברו בעניין אחד. שכן גם הרדב"ז וגם מהר"ם אלשקר הוו במצרים באותה תקופה. והן הרדב"ז והן המהר"ם אלשקר טוענים שהשקיעה היא דבר 'הנראה לעיניים'. ולא יתכן כלל במציאות שראו שתי שקיעות שונות באותו מקום, באותו זמן. ופשוט. ואין להתעקש.

ל). וז"ל רש"י (משלי ד כה) עהפ"ס 'עיניך לנוכח יביטו': "עיניך לנוכח יביטו - יסתכלו אל האמת ואל היושר" ע"כ. דהיינו שלנוכח היינו בצורה ישרה. וכן הוא כאן.

שהיה טמא אדר' יהודה דבמה מדליקין דהכא קאמר דמשתשקע החמה ועד צאת הכוכבי' ג' רבעי מיל ובפסחי' קא"ר יהודה גופיה דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ד' מילין ולפי' תרץ ז"ל דההיא דפסחי' מיירי בשקיעה ראשונה וההיא דבמה מדליקין בסוף שקיעה שניה והיינו דקאמר בפסחים משקיעת דמשמע מתחלת השקיעה ובבמה מדליקין אמרינן משתשקע דהיינו סוף השקיעה. וכבר דחו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בשתי ידיים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא וכתבו ז"ל ודעו דאע"ג דהך בריתא דפסחים דר' יהודה תיובתא לעולא ולרבא ליתא להך בריתא ולא לדרכה דבין רבי יהודה בין רבה סבירא להו הרקיע עשוי כקובה והגלגל קבוע הוא והמזלו' חוזרין והחמה היא בעצמה המהלכת ביום למטה מן הרקיע מן המזרח למערב וכשמגיעת לסופו נכנסת לעוביו וזו היא שקיעת' ומהלכ' על כל עוביו של רקיע וכשמגיעת לסוף עביו הכוכבים נראים ומהלכת למעלה מן הרקיע כל הלילה מן המערב למזרח וכשמגיעת לסופו נכנסת ומהלכת בעוביו ולא לתר עולה עמוד השחר וכשמגיעת לסוף עביו מנצת על הארץ ולפי' כששערו חשוכא וקדומא כמה הוא ממהלך שאר היום אמרו כי עביה של רקיע כמהלך חשכא וקדמא ושאר הרקיע כמהלך היום. וליתא להא מילתא מכמה אנפי לפי שאינו רקיע אחד וכו'. עד ואלו היתה עולה בלילה למעלה מן הרקיע היתה נראית בארץ ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה שהרי בינינו כמה רקיעים ואין חוצצין אותה ואף רקיע שלה אינו חוצץ לראות מה שלמעלה ממנו וכו' עד נמצא הגלגל סובב סביבה אחת והמזלות קבועין בו. ואף רבותי' ז"ל כשאמרו חכמי ישר' אומרי' ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכ' למעלה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה, וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו, הא א"ר ונראין דבריהם מדברינו ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמי' ז"ל ע"כ מדבריהם והם האריכו ואני קצרת. וכל זה קשיא לר"ת ז"ל דאית ליה טעמו של ר' יהודה וכת' אותו להלכה והנה שכח כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם". ע"כ. דהיינו שמה שהניע את ר"ת לפרש שתי שקיעות נינהו הוא מפני שתפס את שתי המימרות של רבי יהודה להלכה. אולם, ע"פ רש"ג ורה"ג שהביא את דבריהם, דברי רבי יהודה נדחה קראו לה, וצדקו דברי חכמי אומות העולם בזה. ואם כן אין

שום צורך לעשות שלום בין המימרא של רבי יהודה בפסחים (שאף לא נתכוון כלל לפסיקת הלכה) לבין המימרא שלו בשבת, ששם הוא מגדיר את זמני בין השמשות, ויש בזה כמה נפקא מיני (לכרת, סקילה, חטאת ועוד). אלא רבי יהודה בפסחים נדחה, מכך שחזרו חכמי ישראל והודו לחכמי אומות העולם. ובשבת הלכה כמותו.

וכתב עוד בשם תשובות הגאונים ז"ל: "עוד כתבו רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בתשובה אחרת ז"ל חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמ' ולא תראה אפי' על ראשי דקלי' כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות ונתנו שיעור לעונות אלו ממהלך אדם ואזדו לטעמיהו דאיתמ' שיעור בין השמשות רבה אמ' ג' חלקי מיל ורב יוסף אמ' שני חלקי' נמצא בין זה לזה אחד מי"ב במיל והמיל אלפים אמה נמצ' בין רבה לרב יוסף שיעור מהלך קס"ז אמה והיא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. עד ומיהו לענין שבת רבה קמחמיר והא מילתא איסורא דאוריתא הוא ע"כ וכו'. גם רבי' נסים גאון ז"ל כתב בתשובה ז"ל ואמנם מה שאמר' המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו התשובה גבול עד הערב? עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות ודוקא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה וכל עוד שלא שקעה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן ע"כ. ומאומרו שתפול וכו' תדוק דהחמה הולכת תחת הארץ בלילה כדברי הראשונים ז"ל וכפי מה שפירשנו. גם מדברי רש"י ז"ל נראה דהשקיעה היא כפי דברי חכמי אומות העולם שכתב פ' במה מדליקין, ז"ל: שהחמ' סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים ובתוך שירד ויטבול בים ויעלה הוי לילה. נר' דסמוך לשקיעה באופק קאמ' דאז היא נראית על ראשי ההרים ודלא כר"ת ז"ל". ע"כ.

ויש לבאר את דבריו בדעת רש"י, שכן היה אפשר להבין את שיטת ר"ת כמפורסמת. ולא היא. שכן לא כתב אלא כך – רש"י כתב 'שהחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים' ואם כדברי ר"ת (כפירושנו) שזמן זה הוא אחר תחילת השקיעה, אם כן היאך אמר רש"י שכאשר החמה בראשי ההרים הוא 'סמוך' לשקיעתה? הרי כבר שקעה שקיעה ראשונה! אלא ודאי רש"י סובר שהשקיעה היא באופק. ועל פי דרכנו למדנו שגם המהר"ם אלשקר הבין את שיטת ר"ת כדכתבינא, וכדעת הרב ברדא שליט"א.

אם יש לסמוך על שיטת ר"ת בדיעבד לעניין הפסק טהרה קמה

והמשיך המהר"ם אשקר: "והרשב"א הקשה על דבריו של ר"ת ז"ל מן הירושלמי והניח הדבר בצרי' עיון. וגם הרי"ף ז"ל כתב גבי י"ה ז"ל ומ"מ צריך לפרוש משעת שקיעת החמה לכל הפחות משום דמאז מתחיל בין השמשות ע"כ. ולא חלק כלל" ע"כ. דהיינו שלא חילק בין שקיעה ראשונה לשניה.

והמשיך המהר"ם אשקר: "וכן נמי כתב הר"י מקורביל תלמידו ז"ל. גם הרב ר' אברהם החסיד בנו של הר"ם במז"ל פירש לנו הדב' בבירור שאין אחריו ברור וידוע הוא שכל דבריו מדברי אביו ז"ל. כתב ז"ל ובין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה וכו' והוא משתערוב השמש ועד שיראו ג' כוכבי' בינוניים לא ככבים הנראים ביום ולא ככבים שא"א שיראו עד לב הלילה וקודם שתערוב השמש הרי הוא יום ודאי ויכול לעשו' בו מלאכ' יום ששי והעושה בו מלאכ' בסוף יום השבת חייב סקילה ואפי' ששקע רוב עגולת השמש באופק ולא נשאר ממנ' כי אם דבר מועט כל עוד שלא תשקע כל העגול' בכללה ותערוב השמש תחת עגולת האופק הרי הוא יום ומשפטו כמשפט חצי היום וכו' וזהו אומרם ז"ל מוסיפין מחול על הקדש עכ"ל בספר אל כפאי"ה. וידוע הוא דכל הגלילות האלו אתריה דמרן הרמב"ם ז"ל נינהו ואין נוטין מדבריו ימין ושמאל ובפרט מצרים שהיתה מקום מנוחתו ז"ל^(א). וכו' נקטינן השתא מדברי הגאונים ז"ל דנהירא להו שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא^(ב) ומכל הני רבואתא קמאי וקמאי דקמאי ורוביהו דבתראי דבין השמשות מתחיל משתכנס כל עגולת השמש באופק ולא תראה על פני תבל עד צאת ג' כוכבים בינוניים ושיערו ג' רבעי מיל. וידוע הוא דכל המפרשים והמחברי'

לא). כד הוינא טליא חשבתי שכאן רומז המהר"ם אשקר שהרמב"ם נקבר במצרים ולא בטבריא. אולם אחר כן בינותי שהמהר"ם מדקדק בלשונו וכתב 'שהיתה מקום מנוחתו' ולא 'שהיא מקום מנוחתו'. וכוונתו שהרמב"ם בחיי חיותו הנהיג ברמה את יהדות מצרים כידוע. וזכור לי שאחד ההיסטוריונים הערביים בסמוך לימי הרמב"ם כתב שמנוחתו כבוד הוא בטבריא, ואיני זוכר מי הוא. וכאן אעיר הערה מטא-היסטורית, אע"פ שאין זה מקומה. הנה דבר פלא הוא בדברי חכמי ימי מצרים, שרוב ככל החכמים אשר שלטו והנהיגו את יהודי מצרים לא היו 'מְצָרִים' אלא רובם היו יבוא מן החוץ. כגון רבי אלחנן בן שמריה (מד' השבויים), הרמב"ם, הרדב"ז, המהר"ם אשקר, רבי אהרון ׳ שבעון, מרן הגרע"י. ועוד חכמים רבים. ובכלל מעטים מאוד החכמים ששרדו במצרים אחר שהגיעו אליה מן החוץ. ורובם עזבוה (או צאצאיהם) ע"פ רוב בפחי נפש. אין זאת כי אם משום שמצרים היא ערוות הארץ ולא מגדלת תורה. אולם אף על פי שמקורו מקומו טמא. מ"מ מקור הוא, ועל כן נשמרו בה הגנוזים עד עת קץ כידוע.

לב). מליצה חריפה שכן שבילי דשמיא ידעו מהם. וגם שבילי דנהרדעא ידוע ידעו...

שכתבו סתם ולא חילקו בשקיעות כר"ת ז"ל לא סבירא להו כותיה דלא באו לסתום כי אם לפרש". ע"כ.

ובזה חולק הוא על הרדב"ז, דלדעת הרדב"ז ממה שלא חילקו אין ראייה דלא ס"ל. אולם לדעת המהר"ם בדבר כזה היה להם לפרש, ולא להתלות בדקדוקים על פי לשון הרמב"ם בקידוש החודש וכד', לומר שגם בדעת הרמב"ם והרי"ף איכא ב' שקיעות^(ג).

וכתב המהר"ם אשקר: "ואלמלא דמסתפינא הוה אמינא דהך ירושלמי שהביאו לסיועי מלתיה דר"ת ז"ל לאו סייעתא היא כלל. ואדרבה דמהתם משמע איפכא דכי אמרי' התם סוף גלגל חמה לשקוע ותחלת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות וכו' תחלה וסוף דקאמרינן התם לאו היינו תחלה וסוף דר"ת ז"ל אלא תחלה וסוף שכתבנו לדעת הראשונים ז"ל דהיינו משתתחיל להכנס עגולת השמש באופק עד שתכנס כולה ולא ישאר ממנה כלום וזהו הנקרא סוף השקיעה וכבר כתבנו דשיעור מתחלה זו ועד סופה ארבעים רגעים וכפי דעת אומות העולם. ודיקא דקאמרי' התם תחלת גלגל חמה לשקוע סוף גלגל חמה לשקוע וכוליה ולא קאמרינן תחלת החמה או סוף החמה דמשמע בהדיא דגלגל הוא שחוזר וקבל האמת ממי שאמרו. וכל שכן לפום מאי דפליגי התם רבנן ורבי יהושע דרבנן אמרי עוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה ורבי יהושע אמר שתי אצבעות דבין למר בין למר אין מציאות לדברי ר"ת ז"ל כלל. ומה שכתבתם דמגיד משנה לא כתב אלא ולא נתברר זה בדברי הראשונים ולא כתב דהוי בפלוגתא^(ד). תמה אני איך על זה פקחתם עיניכ' והיאך יכול לומר שחלקו הראשונים בדבר שחדש ר"ת ז"ל מתוך פלפולו, לתרץ קושיא אחת בדברים בלתי יסוד" ע"כ.

דהיינו עצם זה שרבינו תם חידש דין מתוך פלפול לא מכריח את שאר הראשונים להודות בכך בעל כרחם^(ה), ושנאמר שאם היו חולקים היה עליהם

(ג). ודעת המהר"ם בזה העניין כשיטת מרן הגרע"י ומני"ר רה"י, בהסבר שיטת הרמב"ם, ודלא כשיטת מרן הב"י.

(ד). ובאמת לא נחלק בזה אדם מעולם, וכדברי הרדב"ז. ובאמת נראה שאו שהמהר"ם השיב על דברי הרדב"ז או שהרדב"ז השיב על דברי המהר"ם. מ"מ יש מקום בראש לומר שהשואלים הם אותם שואלים, ואולי התינוק הוא אותו תינוק.

(ה). וכשיטת הרדב"ז דס"ל דליכא פלוגתא!

לכתוב כן. ובודאי שאין להניח שעל הרי"ף והרמב"ם שמעתיקים את לשון הגמרא כצורתה היה לפרש שחולקים על ר"ת, אחר שלא ציוו כן ולא עלתה על לבם דבר זה. וידוע שאין הם מעתיקים אלא דרך הגמרא אליבא דהלכתא. ובאותה סוגיא בפסחים אין שום נ"מ למעשה!

ועוד כתב למה על הראשונים היה לברר שסוברים כר"ת, אי הוה ס"ל הכין: "גם החילוק שחלק בשקיעות אינו חלוק מועט שהיו מעלימין ממנו העין ולא אשתמיט חד מכל הראשונים שקדמו לר"ת למימר יתיה ואדרבה דקא חזינן דמחו ליה אמוחא והרסו יסוד בניינו (שסבר כחכמי ישראל) גדולי הגאונים זכר קדושים ואדירים לברכה. וכ"ש דקושיין דר' יהודה לאו קושיא היא להשיג בה גבולות ראשונים דכמה איכא בתלמודא בכיוצא בזה. וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל ביומא בספר הזכות דקשיא להו התם דר' יוחנן אדר' יוחנן ותריך שם דאפשר דהדר ביה רבי יוחנן מההיא וכו' עד דכמה יש בתלמוד סברות מתחלפות בחלוף המסכתות כמו איכא דאמרי ורב חננאל כתב מהן הרבה ואפשר שאף סברא זו של ר' יוחנן נתחלפה כאן או שחזר בו כמו שאמרנו ע"כ. והכי נמי מצי' למימר הכא גם איכא למימר נמי דבילדותו בפסחים סבר כחכמי ישראל, ובזנותו סבר כחכמי אומות העולם שהודו חכמים לדבריהם כדאיתא בגמ' בהדיא". וכו' ע"כ. דהיינו ששפיר יש לומר שרבי יהודה בפסחים, נדחה מאיזו סיבה שהיא, והעיקר כמו שכתוב במסכת שבת.



סיכום דברי המהר"ם אלשקר

המהר"ם אלשקר ז"ל בכל תשובתו הנישאה לא כתב אפילו ברמז שלדעת רבינו תם השקיעה הראשונה היא השקיעה המתחילה באופק. אלא רק כתב שיסוד סברת ר"ת היא כדעת חכמי ישראל, הסוברים שהחמה הולכת מעל לרקיע הנורא. אולם כיוון שחכמי ישראל הודו לחכמי אומות העולם, מבואר יוצא שאין 'שתי שקיעות' אלא רק שקיעה אחת באופק. וכ"ד הגאונים הקדמונים, רש"י הרי"ף והרמב"ם וכל החכמים שקדמו לר"ת, וכן כמה מן האחרונים.



פרק ה'

שיטת מרן הב"י

אחר הודיע א-להים אותנו את כל זאת, שמדברי הראשונים הקדמונים אין כלל ראייה דס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, אלא מדברי הנוקטים כר"ת וגם מדברי החולקים עליו עולה שזמן בין השמשות מתחיל משקיעת גלגל החמה באופק מערבי. ולא חידש ר"ת אלא שיש שקיעה ראשונה קודם לכן כדי הילוך ג' מילין ורביע (שהוא שיעור 78 דקות אם המיל הוא כד' דקות וכדעת הרמב"ם). וכן דעת חכמי מצרים - מהר"ם אלשקר והרדב"ז. והוסיף לנו מהר"ם אלשקר שכן דעת רבי אברהם בספר אלכפיה' אלעבאדין, וכן דעת כמה גאונים ורב ניסים גאון מכללם, ואם כן נמצא ששיטת הגאונים הקדמונים שאין אלא שקיעה אחת ולא שתיים. וממילא אין מקום לחילוקו של רבינו תם.

אחר כל זאת ראיתי בחזון אני דניאל את דברי מרן הב"י בזה. ואשתומם כשעה חדא.



שיטת מרן הב"י ביורה דעה סי' קצו

בחרתי להתחיל דווקא מסי' קצו ולא מסי' רסא באורח חיים, משום שרק כאן מסביר מרן הב"י את ההגיון של שיטת ר"ת. הטור כתב שעל האשה לעשות הפסק בטהרה 'בבין השמשות' ולמרן ז"ל הוקשה על כך, וז"ל מרן הב"י: "ובין השמשות דקא אמרן, משמע ודאי דלאו דוקא. דהא בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה הוא, ואם לא בדקה קודם לכן אין ראוי שתעלה לה. דכיון דמספקא לן שמא מן הלילה הוא נמצא שיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז'! ועוד דהא רבי יהודה דמחמיר לא אמר אלא מן המנחה ולמעלה, ומשמע דממנחה קטנה ולמעלה קאמר" ע"כ. דהיינו מה שאמר הטור שצריכה לעשות הפסק בטהרה בבין השמשות, זה לא הגיוני, שכן בבין השמשות שהוא ספק יום וספק לילה אין היא יכולה לבדוק, שנמצא יום שפוסקת בו סופרתו למנין שבעה. ובגמרא הזמן הכי מאוחר שנקטו שעל אשה לעשות הפסק בטהרה הוא מן מנחה קטנה ולמעלה, ולא איחרו עד בין השמשות.

והמשיך מרן הב"י: "ומ"מ דבר פשוט הוא דקודם זמן בין השמשות טובא הוא, ואף קודם בין השמשות דרבינו תם (תוס' שבת לה. ד"ה תרי ופסחים צד. ד"ה ר' יהודה), דההוא לא הוי אלא קודם הלילה וזמן מנחה קטנה ב' שעות וחצי קודם הלילה! הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו בין השמשות דרבינו תם שעדיין הוא יום גמור" ע"כ. וברור מדברי מרן הב"י למעלה מכל ספק שזמן מנחה קטנה הוא קודם זמן בין השמשות, ולא רק זה, אלא הוא אפילו קודם זמן בין השמשות של רבינו תם, שהוא קודם לזמן בין השמשות 'הרגיל'. ועל כן זמן זה הוא 'יום גמור'. ועוד כתב מרן הב"י שזמן ביה"ש דר"ת הוי קודם הלילה, משא"כ זמן מנחה קטנה, דהוי טובא קודם הלילה. ומשמע בודאי שזמן בין השמשות של ר"ת מתחיל אחר זמן מנחה קטנה, אולם קודם שתשקע החמה באופק מערבי, זמן ניכר. ואחר זמן ראיתי שהרב ברדא הביא ראיה זו ג"כ (יצח"ר ח"ג סי' גל).

ויש לתמוה טובא על הרב דוד יוסף שליט"א שכתב לדון (הלכה ברורה חי"ד קונטרס כי בא השמש פ"י עמ' קנז) בדעת מרן השו"ע במחלוקת רבינו תם והגאונים, ולא זכר שר את הראיה הברורה מדברי מרן הב"י ביו"ד סי' קצו.



דברי מרן השו"ע באורח חיים סי' רסא

אמנם, ז"ל מרן השו"ע באו"ח סי' רסא: י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה. ע"כ. ומקורו טהור, מדברי הרמב"ן בתורת האדם שהבאנו למעלה, והביאוהו כמה ראשונים. והמעין בב"י יראה שלא כתב מרן כלל שהשקיעה הראשונה היא בשקיעת גלגל החמה מן האופק. רק כתב בדעת הרא"ש דס"ל ג"כ כדעת ר"ת, מפני שפירש ששקיעה היינו צאת הכוכבים. וזה מפני שמרן לא ראה את דברי ר"ת בספר הישר, שאין רק 'שתי שקיעות' אלא יש 'שלוש שקיעות', ולעיתים 'שקיעת החמה' תתפרש כצאת הכוכבים. ושפיר יש לפרש בלשון מרן הב"י, כמו שהכרחנו לעיל בדעת הרמב"ן. ואף שמלשון מרן השו"ע

נראה שאין השמש נראית על הארץ היינו כלל, כבר ראינו לעיל מינה כמה לשונות של ראשונים שנקטו גם באופן הזה 'שמסתלקת השמש מעל הארץ' 'שאינ נראית השמש' וכד', ובכל זאת בכולם מוכרח שיש לפרש שאין נראה אור זריחתה, אך לא שנסתלקה כל העגולה. ופשוט למעיין.



שיטת מרן הב"י באו"ח סי' תערב

ועל פי הדברים האלה יובנו כחומר, דברי מרן הב"י בסי' תערב, וז"ל: "ונראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה משום דתחלת שקיעת החמה עדיין היום גדול כמו שכתבו התוספות בפרק במה מדליקין (לה. ד"ה תרי)" ע"כ. ופשוט שאפשר לומר לשון 'שעוד היום גדול' רק על תחילת השקיעה הראשונה, שהיא כשעתיים (לפי מיל דהרמב"ם) או 90 דקות לפי מיל דחי' דקות^ל, לפני צאת הכוכבים. שכן אי הוה ס"ל כדעת המפורסם בר"ת, היה צ"ל 'שעדיין יום הוא', והלשון 'שעדיין היום גדול' לא תתכן על זמן שכבר החשך יכסה ארץ, ושאו מרום עיניכם וספרו הכוכבים, התוכלו לספור אותם!?"



ראיה ברורה מלשון מרן השו"ע מדין תפילת נעילה

הנה מרן ז"ל (שו"ע או"ח סי' תרכג סע' ב') כתב וז"ל: "זמן תפלת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה; וצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה, וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות, כדי שיגמור קודם שקיעת החמה" ע"כ. ואילו לפי השיטה המפורסמת בדעת ר"ת, למה כשהחמה בראשי האילנות צריך שליח הציבור לקצר ולא להאריך? הרי יש זמן רב מאז שהחמה בראשי האילנות עד השקיעה הראשונה, לפחות 44 דקות (אם המיל הוא י"א דקין. ולמיל של חי' דקין יש כשבעים דקין, ולמיל של כד' דקים איכא כתשעים דקות!). ואין לומר שמרן רק צדיק עת'ק לשון הפוסקים ולא נחית לכל חילוקי הדינים. שכן מרן הוא עצמו עצה טובה קמ"ל בב"י, וז"ל: "ומתוך דברים הללו יתבאר לך דלדין דמפשינן טובא ברחמי

(לו). או כשלושים ושש דקות, לפי מיל דמני"ר שליט"א.

היה צריך להקדים ולהתפלל אותה מבעוד יום הרבה כדי שיגמור החזן חזרת התפלה ביום ולפחות שתהא נשיאות כפים ביום, אלא דאם כן היינו צריכין להקדימה מבעוד יום טובא לפי שאנו מרבים בסליחות ואנן בעינן שיתפלל אותה מכי חמינן שמשא בריש דיקלא ולפיכך נראה שיש לשליח צבור לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפילות" ע"כ. וכל לשון זו היא לשון מרן הב"י, וברור בדעת מרן שכשהחמה בראש הדקלים זהו זמן קרוב לשקיעת החמה.

ואחר כל אלו הדברים לא נצטרך לדחוק ולומר שרב יוסף (קארו) מאור עיניים היה למציאות, ולא ראה שבארץ ישראל אין האופק כמו בצרפת (אף שמעולם לא היה בצרפת), שכן ברוב ימיו לא היה מרן אלא באופק הדומה לאופק בבל (שהוא אופק רומאניא שהיתה תחת שלטון העות'מאנים), במצרים, ובארץ ישראל, יכוננה עליון. והדברים פשוטים וברורים בס"ד^(ז). והמתעקש יתעקש.



מסקנת הרב יצחק ברדא שליט"א לפי האמור

וככל החיזיון הזה כתב הרב ברדא בשו"ת יצחק ירנן (ח"ג סי' גל ובעוד מקומות), האריך הרחיב, ומסקנתו הסופית היתה שזמן השקיעה הראשונה מתחיל בזמן פלג המנחה, והשקיעה השניה היא שקיעת החמה באופק כפי שעולה מדברי הראשונים.



קושיות על הרב ברדא

אולם, יש להעיר על מסקנה זו מתרי אנפין. ראשית, לא תתכן התאמה בין שני הזמנים הללו (שקיעה 'ראשונה' ופלג המנחה), שכן זמן פלג המנחה נקבע לפי שעות זמניות ומהלך השמש מידי יום ביומו, ואילו זמן השקיעה הראשונה נקבע לפי הילוך חמישה מילין מהשקיעה הראשונה עד צאת הכוכבים. כך שאם פלג המנחה הוא בשעה 18:01, וצאת הכוכבים בשעה 19:46, אזי זמן 'שקיעה ראשונה' יהיה

(ז). ועל כן גם לדעת מרן הב"י יש להדליק נרות חנוכה בשקיעת החמה, שהיא סוף שקיעה שניה בדעת ר"ת, או בצאת הכוכבים (של הגאונים) שהיא סוף שקיעה שלישית של ר"ת. כמבואר בספר הישר.

חמישה מילין לפני כן, דהיינו בשעה 17:46 לפי מיל של הרמב"ם, או בשעה 18:16 לפי מיל דחי' דקין (18*5=90, ועל כן 18:16=19:46). כך יוצא שלפי הרמב"ם 'השקיעה הראשונה' קודמת לפלג המנחה, ולפי המקובל (חי' דקין) יוצא לאחר פלג המנחה.

שנית, שניים מגדולי החכמים שהבאנו לעיל, והם הרמב"ן והרדב"ז, כתבו שזמן פלג המנחה אינו שווה לשקיעה הראשונה. הרמב"ן (בתורת האדם עניין אבלות ישנה) כתב: "והיינו דאמרין במס' ברכות (כ"ו א') רבי יהודה אומר עד פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקרוב" ע"כ. דהיינו שפלג המנחה קודם לתחילת השקיעה. אולם ההבדל ביניהם מועט מאוד, ואינו עולה על ג' דקות, שהוא מהלך של"ד אמות כדכתבין לעיל. וגם הרדב"ז כתב בעניין זה וז"ל: אלא אי אמרת תחלת שקיעה קאמר וקודם לה ג' רבעי מיל הוי בין השמשות מעולם לא ראינו ולא שמענו שיראו באותו זמן כוכבים בינוניים ע"כ. ומבואר שתחילת השקיעה לפי הרדב"ז מתחילה ג' רבעי מיל לאחר תחילת השקיעה לפי היראים. כך שאם צאת הכוכבים בשעה 19:46 תחילת השקיעה (לדעת היראים) לפי מיל של חי' דקין תהיה בשעה 18:16, ולפי הרדב"ז תחילת השקיעה תהיה ג' רבעי מיל לאחר מכן ב 13.5 דקות, דהיינו בשעה 18:29.5. וכל הזמנים הללו מאוחרים הרבה לזמן פלג המנחה, שהוא באותו יום בשעה 18:01. ואם כן נמצאנו למדים שבין לפי הרמב"ן ובין לפי הרדב"ז פלג המנחה קודם לזמן תחילת השקיעה. וגם לפי היראים זמן זה מאוחר לזמן פלג המנחה.

ועוד, אף לא אחד מן הראשונים הזכיר שזמן פלג המנחה שווה לזמן שקיעה ראשונה, ולא כתבו אלא ששקיעה שניה היא כשנעלמת עגולת השמש מן הרקיע.



ניסיון לתרץ את דברי הרב ברדא

ואנכי הרואה שאולי יש לפרש כך את דברי הרב ברדא. זמן שקיעה ראשונה אינו מתחיל כשמתחיל פלג המנחה, אלא הוא מתחיל לאחר שנכנס פלג המנחה

(שכן פלג המנחה הוא זמן ארוך), ובתוך זמן זה תהיה השקיעה הראשונה. ובפרט לפי הרמב"ן, שלא מפריד ביניהם אלא מהלך ג' דקות, שיש לומר כן. ולא דק.



דעת ראש הישיבה הרב שמואל טל שליט"א בדין זה

הנה מני"ר שליט"א בספה"ב טל חיים שבת ח"א וח"ג דן בזה. וכתב מדנפשיה להקדים את זמן השקיעה הראשונה של רבינו תם לפני שקיעת החמה באופק. רק שמכמה טעמים חלק על הרב ברדא (בח"ג) לעניין להקדים כל כך את זמן השקיעה הראשונה, ועתה נבוא באר דבריו בס"ד. ונראה איזה מהם יכוננו אליבא דהלכתא בס"ד.

וזה"ל מני"ר התם (טל חיים שבת ח"ג עמ' סב והלאה): "והנה במציאות קשה להבין את שיטת ר' יהודה, משום שמבואר להדיא בדבריו (שבת לד ע"ב) שהלילה מתחיל בזמן שבו הכסיף העליון והשווה לתחתון, ומאידך גיסא מבואר בדבריו (פסחים צד ע"א) שמשך הזמן משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים שהוא תחילת הלילה הוא כדי הילוך ד' מילין. ולפי דבריו שם, מן הזריחה ועד השקיעה הוא שיעור הלוך ל"ב מיל, וזמן זה הוא י"ב שעות ביום השוויון, ולפי זה שיעור הילוך ד' מילין הוא כשעה ומחצה. ואם נאמר שהשקיעה היא מזמן שגלגל החמה נכסה מעינינו, הרי שבמציאות נדרש הרבה פחות זמן עד שיכסיף העליון וישווה לתחתון, דזמן זה הוא בערך נ"ה דקות לאחר התכסות השמש". ע"כ. דהיינו שאם אנו באים להשוות בין רבי יהודה בשבת לרבי יהודה בפסחים, שבשני המקומות הוא נקט 'משקיעת החמה', והשקיעה המוזכרת בפסחים היא השקיעה המוזכרת בשבת, בהתכסות גלגל החמה מעינינו, הרי שזמן הכספת העליון והשוואתו לתחתון, הוא הרבה פחות זמן מאשר הילוך ד' מילין.

ועל כן כתב מני"ר: "וניתן ליישב את שיטת ר' יהודה לפי המבואר בדברי רבינו תם בספר הישר (סי' רכא) שהשקיעה מתחילה 'משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם' ע"כ. וזהו שיעור המוקדם בכמחצית השעה להתכסות גלגל השמש מעינינו בקו האופק. והבין ר"ת שהתכחות אורו של גלגל השמש היא משום שהוא מתחיל להיכנס לעובי הרקיע, ולכן אף שאנו רואים את הגלגל לנגד

עינינו, הוא כבר אינו צהוב וזורח במלא עוזו אלא צבעו מתחיל להתאדם. וכן נראה מלשון רשב"ם שהובא בתוספות הרא"ש (הובא לעיל בס"ד) וכו' וכן נראה בדברי המאירי וכו'". עכ"ל הטהור.

ובאמת הנה מני"ר הוא שר המסכים למה שהתבאר שזמן 'השקיעה הראשונה' הינו בהתכהות גלגל החמה. אולם בזאת נבדלו דברינו מדברי מני"ר. שלדעת מני"ר אין 'שתי שקיעות' אלא יש רק שקיעה אחת. ורבי יהודה התכוון להתכהות גלגל החמה בין בפסחים בין בשבת. ובין שיעור זה לצאת הכוכבים יש ד' מילין, ובין השמשות מתחיל מהאדמת פני המזרח. וכן שלדעת מני"ר זמן אותה השקיעה 'הראשונה' מתחיל כחצי שעה לפני שקיעת החמה באופק.



קושיות על דברי מני"ר

אולם, לענ"ד אחר המח"ר, ואף שאין דעת תלמיד מכרעת, מ"מ איכא דוכתא להעיר מעט מזעיר על דברי מני"ר. שכן מאי קשיתיה למני"ר? שרבי יהודה משתמש באותו מושג בפסחים ובשבת, ואילו לפי דברי ר"ת (אליבא דהרב ברדא) נצטרך לומר שרבי יהודה התכוון באותו מושג לשתי שקיעות שונות. אולם, לפי זה יוצא שלשקיעת החמה באופק, אליבא דרבי יהודה, אין שום משמעות הלכתית! והרי רבי יהודה בשבת קרי בחיל: "תנו רבנן בין השמשות ספק וכו' ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה" ע"כ. ולפי דברי מני"ר נצטרך לומר שמזמן 'משתשקע החמה' המוזכר כאן עד שפני המזרח החלו להאדים, עבר זמן ניכר (כחצי שעה!) שכלל לא מוזכרת כאן. ועוד, לפי דברי מני"ר איכא להקשות על שיטתו כקושיא דיליה. מאי קשיתיה? שאותו מושג משתמש לשני שיעורים שונים, בפסחים ובשבת. הרי לדעתו אותו מושג באותה ברייתא משמש לשני מושגים שונים! שכן בסמוך ממש איתא: "רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל" ע"כ. והכא ברור שאי אפשר לפרש בדברי רבי נחמיה שמדובר על התכהות השמש. שאם כן יוצא שחצי מיל (לכל היותר 12 דקות) לאחר התכהות השמש (שהוא כחצי שעה לפני השקיעה באופק), כבר נכנס הלילה (18 דקות לפני השקיעה באופק!) זאת אומרת שנכנס הלילה

אם יש לסמוך על שיטת ר"ת בדיעבד לעניין הפסק טהרה קנה

עוד שהשמש על הארץ ולא יצאו כלל כוכבים. אלא ודאי שאין לומר כדברי מני"ר בזה.

ועוד מדברי הקדמונים עצמם עולה דלא ס"ל הכי, שכן הרמב"ן בפרשו את דברי רבינו תם כתב שזמן השקיעה הראשונה קרוב מאוד לזמן פלג המנחה (מאחריו. בין 3 ל-5 דקות לכל היותר). ולדברי הרדב"ן, זמן השקיעה הראשונה לדעתו מאוחר בכרבע שעה (עד עשרים דקות) לזמן של השקיעה הראשונה לדברי היראים, ואינו עולה על 40 דקות לאחר פלג המנחה בשום פנים. אלא מוכרח שלא הבינו כן.

וממה שדקדק מני"ר מדברי ר"ת (בסי' רכא): "ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון". ע"כ. ומהלשון 'ליאדם' דקדק מרן שכבר נצבעה החמה בצבע אדום, וזה באמת כחצי שעה לפני השקיעה באופן. אולם נראה שאין לדקדק בצבעים. שכן אפשר שנקט ר"ת 'ליאדם' לומר שכבר אינו זוהר כמו שהיה מקודם, וכמו שמבואר בלשון הרשב"ם, הרא"ש ועוד, שמזמן שמתחיל להיות אור השמש 'כהה', הוא זמן השקיעה הראשונה. וראיה לדבר יש להביא מדברי מרן הב"י (יו"ד סי' קפח) גבי מראות הדמים, שכתב וז"ל: "כתבו התוספות (יט: ד"ה הירוק) אמתניתין דהירוק עקביא בן מהללאל מטמא האי ירוק היינו כאתרוג ולא ירוק ככרתי דאין זה נוטה לאדמימות וסתם ירוק כן הוא כדמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה לד:) וגם הרא"ש ז"ל (שם) כתב פירש ר"י דמכאן משמע דירוק סתם הוא צבע הדומה לחלמון ביצה או לזהב הנוטה למראה אדמומית" ע"כ. זאת אומרת שגם על צהוב ממש שאין בו מראה אדמומית כלל^(ח), אפשר לומר שהוא נוטה לאדמומית. ואם כן יש לומר גם כאן שהצהוב הנראה בשמים, הינו צהוב, רק אינו זוהר^(ט) כמקודם. והיינו פירוש שאר הראשונים שעשו דבריהם פירוש לפירוש ר"ת, שכוונת 'ליאדם' היינו שנכהה אורו במעט. שכן האדום כהה יותר מן הצהוב.

(ח). שכן אם היתה בו נטיה ממשית לאדום היה מטמא לדידן, דלא בקיאין בדמים.

(ט). ידוע שבשפת עמלק (גרמנית) קוראים לצהוב 'גלוו' (ומכאן ה'לו' באנגלית), וגלוי בלשונות מערביות אחרות הוא התיאור לזוהר. ופשוט. וכן הוא בגמרא (מנחות דף יח ע"א) צהבו פניו של יוסף הבבלי, דהיינו שזרחו משמחה.

ועוד, כיוון שבדברי הרמב"ן מוכרח שלא הבין כדברי מני"ר שליט"א, שכן כתב שבין פלג המנחה לתחילת השקיעה יש שיעור של כג' דקות, והוא קודם הרבה לזמן של חצי שעה לפני השקיעה באופק. והראשונים (הרשב"א, הר"ן ועוד) הביאו את דברי הרמב"ן הללו ולא חלקו עליו בשיעור זמן שקיעה ראשונה, משמע שהם מסכימים עמו. ואם כן הוא, יוצא שלדעת הראשונים יש להתחשב בשקיעה באופק כשקיעה השנייה, והשקיעה הראשונה היא לפני כן, כשהשמש מתחילה להתכהות.⁽²⁾



(מ). אולם אני דניאל ראיתי בחזון לילה, ובדקתי מתי הכסיף העליון והשווה לתחתון, ויצא בבירור שהכספת העליון והשוואתו לתחתון היא בין 30-35 דקות אחר שקיעת החמה (באופק יד בנימין), אף שכוכבים ראשונים יצאו כבר כ 20 דקות לאחר השקיעה (ג' כוכבים יצאו כ 28 דקות לאחר השקיעה. אולם ממילא איננו בקיאים בכוכבים 'בינוניים'). ואי תפסינו לשיעור של הכספת העליון והשוואתו לתחתון כשיעור העיקרי של תחילת הלילה, הנה זמן זה לפי הנראה לעינינו, לא יוצא שווה לשיעור 'תלת רבעי מילא' או 'תרי תלתי מילא', המוזכרים בגמרא. וחשבתי לתרץ בכמה אופנים. ראשית, יש לומר שרבה ורב יוסף לא חישבו את זמן תחילת הלילה, אלא לפי מקומם בבבל, ושם לא עוברים אלא תלת רבעי מילא לרבה, או תרי תלתי מילא לרב יוסף, מתחילת בין השמשות עד הלילה. וממילא, באר"י השיעור יהיה שונה מעט (אמנם לא בהרבה, ואם כן נהיה מוכרחים לומר ששיעור מיל הוא כד' דקים, וכדעת הרמב"ם). אולם, תירוץ זה קשה, שכן מרן ריש גלותא דבבל הרב בא"ח כתב ששקיעת החמה היא 7 דקים לפני קריאת המגרב, וצאת הכוכבים הוא עשרים דקות אחר קריאת המגרב. זאת אומרת כחצי שעה אחר שקיעת החמה (עי' בא"ח שנה א' פרשת ויקהל ותצוה). וצ"ע, ואולי יש לומר שאיננו בקיאים בהכספת העליון.

ואם כן הוא, יש לעיין בתלמודא של ארץ ישראל בסוגיית זו בכדי לבאר היאך החכמים יושבי הארץ הקדושה ביארו מושג זה של בין השמשות. והכי איתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"א): סימן לדבר משיצאו הכוכבים. ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר [נחמיה ד טו] וכו' כמה כוכבים יצאו ויהא לילה? רבי פינחס בשם רבי אבא בר פפא - כוכב אחד ודאי יום. שנים ספק לילה. שלשה ודאי לילה. שנים ספק? והכתיב עד צאת הכוכבים, אלא מיעוט כוכבים שנים! קדמאי לא מתחשב (הראשון לא נחשב. פני משה). בערב שבת ראה כוכב אחד ועשה מלאכה פטור (אבל אסור מדרבנן אף שודאי יום הוא, כדאיתא בסמוך לגבי מוצאי השבת). שנים מביא אשם תלוי. שלשה מביא חטאת. במוצאי שבת ראה כוכב אחד ועשה מלאכה מביא חטאת (שכן ודאי יום הוא). שנים מביא אשם תלוי. שלשה פטור (ומותר. ומכיוון שברישא שנא פטור כך גם בסיפא. א"נ פטור אבל אסור, מצד תוספת שבת). רבי יוסי בר' בון בעי - אין תימור שנים ספק ראה שני כוכבים בערב שבת והתרו בו ועשה מלאכה ראה שני כוכבים במוצאי שבת והתרו בו ועשה מלאכה מה נפשך אם הראשונים יום הן אף האחרונים יום הן ויהא חייב על האחרונים. אם האחרונים לילה אף הראשונים לילה ויהא חייב על הראשונים. ראה שני כוכבים בערב שבת וקצר כחצי גרוגרת, בשחרית וקצר כחצי גרוגרת, ראה שני כוכבים במוצאי שבת וקצר כחצי גרוגרת. מה נפשך? אם הראשונים יום הן, אף האחרונים יום הן ויצטרף של שחרית עם של מוצאי שבת ויהא חייב על

ביאור מני"ר בגמרא

ומ"מ, ביאר מני"ר בגמרא ששקיעת החמה בדעת רבי יהודה היא כחצי שעה לפני השקיעה הנראית לעינינו. ובאמת אין שום משמעות לשקיעת החמה באופן, אלא רק להאדמת פני המזרח (דהיינו המערב), ולהכספת התחתון, בכדי להגדיר זמן זה כבין השמשות.

וכתב גם (שם עמ' 10) שאם נפרש כדברי הרב ברדא יוצא שרוב הקושיות שקשות על ר"ת לפי הפירוש הרגיל, וכן על הגאונים, קשות גם על שיטתו. שכך

האחרונים. אם האחרונים לילה אף הראשונים לילה ויצטרף של שחרית עם של לילי שבת ויהא חייב על הראשונים. הדא דתימר באילין דלית אורחתהון מתחמיא ביממא (באלו שאין נראים ביום) ברם באילין דאורחתהון מתחמיא ביממא לא משערין בהון. א"ר יוסי בר' בון ובלחוד דיתחמוון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא (קמייטא פני משה ורשב"א. ר"ן - רצופין). רבי יעקב דרומנה בשם רבי יהודה בן פזי כוכב אחד ודאי יום שנים לילה. ולית ליה ספק? אית ליה ספק בין כוכב לכוכב (הראשון לשני). ע"כ.

ומבואר עד כאן שעיקר הסימן שיש לנו להגדרת הלילה הוא יציאת ג' כוכבים שאינם נראים ביום. ולעניין זה לא מחשבים את הכוכב הראשון. ז"א שעד שלא יהיו בסה"כ ד' כוכבים בשמים, ומהם ג' שאינם נראים ביום, לא יהיה לילה. ורק לאחר שיראו כן, אז יתחשב הזמן כלילה. ואף יש דעות שדי בב' כוכבים בכדי להחשיב כלילה. אולם מריהטא דסוגיא מן הברייתות שהובאו בזה, נראה שג' כוכבים הם הסימן העיקרי. ומ"מ לא נאמר כלל שיעור של זמן שיש מתחילת זמן הספק עד סופו.

וממשיך הירושלמי: תני כל זמן שפני מזרח מאדימים זהו יום, הכסיפו זהו בין השמשות. השחירו געשה העליון שוה לתחתון זהו לילה. ע"כ. וברייתא זו דומה לברייתא שהובאה בבבלי, רק שברייתא זו אזלא כדעת רב יוסף, שכל זמן שפני מזרח מאדימים זהו יום. אולם, יש לשים לב שבלשון זו לא הוזכרה כלל 'שקיעת החמה', ואפשר לפרש כדברי מני"ר שזמן האדמת פני המערב מתחיל לפני שקיעת החמה ועד לאחריה, כל זמן זה הוא עדיין יום. ורק כשהכסיף התחתון זהו ביה"ש, ואם שווה העליון זהו לילה.

וממשיך הירושלמי: רבי אומר הלבנה בתקופתה (באמצע החודש) התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות, זהו בין השמשות. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות. ותני שמואל כן (כרבי חנינא דאזלינן בתר סוף גלגל חמה לשקוע) אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת. ע"כ. ומדברי רבי נראה שחולק על תנא קמא בברייתא, שלדעת ת"ק ביה"ש מתחיל עם הכספת המערב. אולם לדעת רבי ביה"ש מתחיל עם תחילת שקיעת החמה באופן, ולדעת רבי חנינא הוא מתחיל עם סוף שקיעת החמה באופן, והלילה מתחיל עם תחילת גלגל הלבנה לעלות.

וממשיך הירושלמי: רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. הדא דתימר בההוא דאזיל ליה בקפונדרא ברם ההוא דאזיל ליה באיסרטא לא בדה. וכו' איזהו בין השמשות? משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל דברי רבי נחמיה. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין ולא יכלו לעמוד עליו חכמים. וכו' 'מאן פליג? ר' חנינא חברהון דרבנן, (דס"ל שבין השמשות מתחילה בשקיעה)

כתב מני"ר: "לא ניתן להבין כלל איך יתכן שזמן היעלמות גוף השמש יוגדר כהכסיף התחתון ולא הכסיף העליון. ואיך אפשר לומר ששלושת רבעי מיל לאחר זמן זה של היעלמות גלגל השמש כבר הכסיף העליון והשווה לתחתון. ואיך יתכן לומר שבזמן שהכסיף העליון והשווה לתחתון יוצאים רק שלושה כוכבים" וכו' ע"כ.

אולם לענ"ד יש לתרץ כך: כל העומד על שפת הים יראה נכוחה שהשמש לא יורדת עד 'קו המים' ושם נעלמת, אלא היא נעלמת מעל 'קו המים' קצת. ועל

בעי - כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא! המימרא בערבית, אם נראו ג' כוכבים אף שהחמה עדיין בעובי הרקיע, אפשר להתפלל ערבית. מזה למדנו שהכל הולך אחר צאת הכוכבים, ואפילו שהשמש עדיין נתונה בעובי הרקיע, ומטלת זהרורים, דהיינו שכבר נתכסתה תחת הארץ, אפשר להתפלל ערבית. ולפי רבי חנינא הרי אין בין השמשות מתחיל אלא לאחר שסוף גלגל חמה לשקע מתחיל בין השמשות, ותחילת גלגל לבנה לעלות - נחשב כבר לילה. זאת אומרת, שכל עוד החמה מטלת וזהרורין בעולם עדיין בין השמשות הוא, אע"פ שיצאו כוכבים. ועל כך מקשה הירושלמי למה לגבי עלות השחר אין אומרים כן, אלא אף שהשמש עדיין לא נראתה כבר מחשיבים זאת כיום. ותירץ שיש לחלק בין עיולי יומא לאפוקי יומא עי"ש. ומ"מ נמצאנו למדים גם לפי הסיפא של הירושלמי שכל שיצאו ג' כוכבים כבר נחשב לילה, אע"פ שהחמה נתונה בעובי הרקיע (אחר שנתכסתה מענינו, ואין מירושלמי זה ראייה ליראים, ולא כמו שהבין הרשב"א ז"ל) ועוד נכרת בעולם.

ואם כנים אנו בזה יוצא ברור בס"ד, שלא נאמר כלל שיעור של זמן לבין השמשות בירושלמי (חוץ מדעת רבי חנינא, ששיעורו כ"כ קצר שהיה חייב לתחום אותו בזמן, שכן במציאות הנגלית אין כל כך הבדל). והשיעורים שנאמרו הם א. יציאת ג' כוכבים שאינם נראים ביום. ב. יציאת ב' כוכבים. ג. סוף גלגל חמה לשקוע (הוא ביה"ש) ותחילת גלגל לבנה לעלות (הוא לילה). ד. הכספת המערב (בין השמשות) השוות העליון לתחתון (לילה). וברור מן הירושלמי ששיעור ג' כוכבים אינו שווה לשיעורו של רבי חנינא (מס' 3), ומסתבר גם שאינו שווה לשיעור ת"ק דברייטא (מס' 4). וכן למדנו שאפשר שיראו ג' כוכבים בינוניים אפילו שהחמה עדיין מטלת זהרה על העולם. וממילא אפשר לומר אליבא דהירושלמי שעד שיכסיף העליון וישווה לתחתון עובר זמן רב יותר מתרי תלתי מילא או תלת רבעי מילא, דלא הוזכר כלל שיעור זמן בזה. ואולי בבבל השיעור שונה מעט, זאת איני יודע. ואולי מהאי טעמא לא הזכיר הרמב"ם שיעור זמן בין השקיעה עד צאת הכוכבים, שכן ידוע שזמן בין השמשות משתנה לפי האופקים. וכל עוד לא יצאו ג' כוכבים, אינו לילה ודאי, ואם מספקא לן מהם כוכבים בינוניים, יש להחמיר עד שיצא מן הספק.

ועל כן, כיוון שפסק הרמב"ם ז"ל (הלכות שבת פ"ה ה"ד) וז"ל: "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום", וכו' ע"כ וכן הוא בהלכות קידוש החודש פ"ב ה"ט. דאזלינן בתר כוכביא, ולא בתר הכספת פני המערב וכד' ושיעור הכוכבים הוא הקובע לעניין יום ולילה. אם נרצה לומר ששני השיעורים לא פליגי אליבא דהבבלי, נצטרך לומר שאין אנו בקיאים בשיעור הכספת העליון. שכן כמו שכתבתי בסמוך, ישנם כמה שלבים בהכספת העליון. שכן בתחילה רוב העליון אדום, ומעליו יש קו צהבהב,

פניו, אם השמש היתה נמצאת שם ממש, גם האזור שמעל קו המים בסמוך לו היה אמור להיות מואר באור השמש. והא קא חזינן דלאו הכי הוא. אלא מרגע שקיעת החמה התחתון מוכסף ועוד, לעומת העליון שעדיין מואר באור השמש. וזה ברור לתושבי גוש דן, חיפה ואשדוד. ולגבי הקושיא השניה, שלא יתכן ששלושת רבעי מיל לאחר היעלמות השמש כבר הכסיף העליון והשווה לתחתון. זה יקשה רק אם נפרש שהילוך מיל הוא יא' רגעים, כפירוש מני"ר שליט"א, ואז שלושת רבעי מיל הוא כ 8.25 דקות. אולם אם נפרש כדברי רוב הראשונים, שהילוך מיל הוא חי' דקות, אז ג' רבעי מיל יהיו 13.5 דקות. ולפי הרמב"ם יהיה יותר רווח, שכן השיעור הוא של חי' דקות, שהוא ג' רבעי מיל. ובזמן זה אכן אפשר שהכסיף העליון והשווה לתחתון. ועוד יש להעיר, שזמני היום לא מתחלפים באבחה חדה, אלא זהו תהליך, שכן הכסיף התחתון שקודם להכסיף העליון, בתחילת בין השמשות הוא רק באזור הסמוך לקו המים וקמא קמעא הוא עולה למעלה, עד שהעליון השווה לתחתון. ואם כן הוא, יתכן שעדיין לא כל העליון השווה לתחתון, ועדיין יש קצת אדמומית בחלקים העליונים של 'העליון', אולם די לנו שעיקר העליון הכסיף בכדי לקרוא לאותו מקום 'לילה'. וגם מני"ר עצמו יוכרח להודות לזה ממ"ש בהמשך דבריו, שיש 'דמדומים ימיים' שעדיין יש מעט מן המעט אור, ורק לאחר מכן יש 'דמדומים אסטרונומיים', שזו שחרות מוחלטת. וכשם שלמעשה אין אנו מתחשבים (גם לפי מני"ר אליבא דת"ק) בדמדומים הימיים,

ומעליו קו עבה של תכלת. וקמעא קמעא הקו האדום מצטמצם. ואף שאחר שהאדום נעלם לחלוטין, עדיין הקו הצהבהב קיים וכן קו התכלת, והם אינם נעלמים אלא עד עבור 40 דקות מהשקיעה. ואפשר שכשהכוכבים יוצאים עדיין לא הוכסף כל האדום אלא רק חלקו (כפי שמשמע מן הירושלמי), ודי בזה בכדי להחשיב לילה. ולא צריך שיוכסף כל העליון. ושיעור זה יכול להיות שווה לשיעור של תלת רבעי מילא או תרי תלתי מילא בדעת הרמב"ם, דס"ל דמיל הינו 24 דקים ושלושת רבעיו יהיו 18 דקים. (דאלו לשיטת מני"ר שמיל הוא יא' דקות, תלת רבעיו יהיו 8.25, זה לא יתכן בשום אופן). ואף שמן הירושלמי משמע ששיעורים אלו פליגי אהדדי, ואין לשער אלא בכוכבים, מ"מ אנו החווים באור החשמל, המכהה טובא את אור הכוכבים, אין לנו אפשרות אלא להסתמך על הכספה גמורה של העליון, בכדי לצאת מן הספק, שכן אין אנו יודעים מתי בדיוק יצאו הכוכבים הבינוניים. והיא לא תהיה אלא כחצי שעה אחר השקיעה (אי ליכא לוח שנה שמבוארים בו זמני היום האובייקטיביים). א"נ כדברי מני"ר, שדעת תנא דברייתא דג' כוכבים אינו מסכים לשיעוריהם של רבה ורב יוסף, ושיעורו יותר מאוחר משיעוריהם (דלא כדמשמע מן הירושלמי), ואם כן, יוצא לפי המציאות שהלילה מתחיל כ 35 דקות אחרי שקיעת החמה באופן, וכן מחמירים בישיבת תורת החיים, להחשיב את בין השמשות כשלושים וחמש דקות. וכאן עמד קולמוס ואכמ"ל ועחל"מ בס"ד.

אע"פ שעדיין יש אור, כך אין להתחשב בשאריות האור שנשארו בעליונו של עליון.

ולגבי הקושיא השלישית, לא זכיתי להבין. הרי בקושיא השניה כתב מני"ר שלא יתכן שלאחר ג' רבעי מיל לאחר היעלמות גלגל חמה, יכסיף העליון. ובקושיא השלישית כתב שלא יתכן שבזמן זה יוצאים 'רק' ג' כוכבים. ומשמע מדבריו שיוצאים יותר. ותמה על עצמך! היאך יתכן שעדיין לא יכסיף העליון וכבר יצאו הרבה יותר מג' כוכבים?! ואולי צריך למחוק תיבת 'רק' וצ"ע. ואפילו לפי הנוסח הכתוב לק"מ, שכן יש לומר שהכוכבים שיוצאים בזמן זה הם כוכבים בינוניים, ואף אם נמחוק תי' 'רק', יש לומר שהכוכבים הנוספים הם כוכבים הנראים גם ביום, שנראים רק למומחים כידוע. וכפי שמני"ר עצמו אמר בשיעור הכללי בעל פה, שיש מומחים היודעים לצפות בכוכבים ויראו כוכבים אף ביום. ואם כן יתכן שהכוכבים הנראים לאחר ג' רבעי מיל הנה הנם כוכבים בינוניים. ולק"מ. ומ"ש מני"ר שגם שאר הקושיות שהקשה שם (בטל חיים שבת ח"א עמ' תקלד-תקלה) קשות לפי פירושו של הרב ברדא, לא ידענא אהאי קשייתא כוונתו. שכן לא הקשה שם אלא לפי הפירוש הרגיל בדברי ר"ת, ולכן הקושיא השניה והשלישית שם, כלל לא קשות. וגם הרביעית לא כ"כ קשה לפי זה. ואם כנים הדברים שכתבתי בתירוץ הקושיות שהביא מני"ר גם בטל חיים שבת ח"ג, לעיל, אזי אין כל כך קושיות על דברי הרב ברדא. חוץ מקושיא אחת, שזמן פלג המנחה שקבעו לתחילת זמן השקיעה הראשונה, אינו מדויק. אולם בודאי הוא יותר קרוב מאשר דברי מני"ר, שהרחיק את הזמן עד לחצי שעה קודם שקיעת החמה באופק.

ומ"מ, למעשה כתב מני"ר שבכניסת השבת אין להחמיר להכניס שבת כחצי שעה לפני השקיעה הנראית לעינינו, ורק בצאת שבת יש להחמיר כפירושו בדעת רבי יהודה, שסיום בין השמשות מתחיל כעשרים דקות לאחר סיום בין השמשות 'הרגיל'. ויש כמה ראשונים שאכן משמע מדבריהם כך, ובפרט הרי"ד.

ועי' בהלכה ברורה (חי"ד קונטרס מבוא השמש) שהאריך עלינו את הדרך בזה, וכתב ברב דברים לדחות לחלוטין את דברי הרב ברדא בשו"ת יצחק ירנן. אך למעשה נראה שאת המוחש אין להכחיש, וכל לשונות הראשונים הללו שכתבתי ודקדקתי בהם בס"ד, יש בהם כדי להוכיח שר"ת לא נתכוון כלל שארבעים דקות

לאחר השקיעה הנראית לעינינו, הוא עדיין יום גמור. וכמו שעולה מדברי המאירי, הרב"ז, המהר"ם אלשקר, מרן השו"ע ועוד, שתמיד אזלינן בתר ראיית העיניים.



דברי הרב דוד יוסף שליט"א

והנה ראיתי למפורסם לחכם ולגאון ר' דוד יוסף שליט"א שכתב קונטרס שלם (הלכה ברורה חי"ד קונטרס כי בא השמש), לדון בשיטת ר"ת בבין השמשות ובדברי הרב ברדא, וכתב להכריח שדעת ראשונים רבים (שער הציון עמ' קלו הערה כ') סבירא להו כדברי שיטת ר"ת המפורסמת לדעתו. וכיוון שעמד וימודד אר'ש בזה אמרתי אעבור על חלק מדבריו ואראה הצדק בזה אם לא. וזאת אעיר, שבכדי שיוכח שחכם מחכמי הדורות סובר 'כשיטה המפורסמת ברבינו תם', לא די שיאמר שיש 'שתי שקיעות', אלא שהשקיעה הראשונה היא בשקיעת החמה באופק. וכל עוד לא נאמר בפירוש ששקיעת החמה באופק היא השקיעה הראשונה, אין להוכיח מדברי אותו חכם כלום, למעט זאת דס"ל כדעת חכמי ישראל דשתי שקיעות איכא ברקיע.

זה יצא ראשונה. הביא את הרשב"א בברכות ב ע"ב וז"ל: "ומ"מ לדברי רבינו האי גאון זצ"ל נמצינו למדין דשעה שקדש היום היינו תחלת השקיעה דהיינו ביאת שמשו, ואם כן לא נפרש שקדש היום מעצמו, דהיינו בין השמשות, אלא שראוי ליקדש שהוא זמן הראוי לתוספת קדש מן החול", ע"כ. ומבואר מכאן שהרשב"א ס"ל כר"ת, שיש שתי שקיעות, וכן דעת רה"ג. אולם, לא מבואר מדבריו כלל שהשקיעה באופק היא השקיעה 'הראשונה'. וכבר כתבתי בס"ד לעיל מינה שמדברי הרשב"א לעיל מוכח דלא ס"ל ששקיעה ראשונה היא השקיעה באופק. וגם אין לדקדק ממ"ש בברכות (ב ע"א): "ואמאי דאמרינן לעיל הא קא משמע לן דכהני אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים קא מהדר, כלומר וממאי דלא אכלי בתרומה עד צאת הכוכבים וקא דרשת ובא השמש ביאת אורו שנסתלק אורו לגמרי מחללו של עולם דהיינו סוף השקיעה ומאי וטהר טהר יומא שנטהר היום לגמרי מן השמש דילמא ביאת שמשו הוא כלומר תחלת השקיעה שבא השמש בעוביו של רקיע בלבד" ע"כ. שכן פירוש 'סוף שקיעה' בדברי הרשב"א הכא היינו צאת הכוכבים, שזו לשון שקיעת החמה השלישית שהובאה

בדברי רבינו תם בספר הישר. ולעולם כוונתו על צאת הכוכבים שלנו, ותחילת השקיעה היינו שבא השמש בעוביו שלרקיע כמו שכתבנו לעיל. ולעולם אין כוונתו בשקיעה הראשונה לשקיעת גלגל החמה באופק מערב. וממילא אין לומר שרב האי גאון ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, כמו שרצה הרב דוד יוסף לומר.

ואשר על ידו השני, הביא את דברי הרב אורחות חיים (הלכות יו"כ סי' ג'): "וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו, שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב כלומר התחילו לצום ולהתענות מערב תשיעי סמוך לעשירי. וכן ביציאה שוהה מעט ליל י"א סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם. וכתב הרמב"ן ז"ל כי זמן התוספת שמוסיפין ביום הכפורים ושבתות וימים טובים משעה שמתחיל השמש להשתקע וליכנס ברקיע ואינו זורח בארץ עד סוף השקיעה שנשקע כלו ברקיע והוא עדיין כנגד חלונו ופני הרקיע מאדימין כנגד מקומו הוא בכלל התוסף שמוסיפין מחול על הקדש והוא מהלך ג' מילין ורביע מיל רצה להוסיף כל זה מוסיף רצה לעשותו מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה ובלבד שיוסיף ממנו מעט" וכו' ע"כ. ורצה הר"ד יוסף להביא ראיה גם מלשון זו. ולכאורה אין ממנה ראיה כלל, שכן כבר כתבתי לעיל מדברי הרמב"ן והמאירי שהלשון 'אינו זורח בארץ' יכול להתפרש בפשטות גם על התכהות אורה. והמשך לשון האורחות חיים מוכיח כן, שכתב 'עד סוף השקיעה שנשקע כולו ברקיע'. זאת אומרת, שמתחילת השקיעה עדיין לא נשקע 'כולו' ברקיע, ורק בשקיעה השניה נשקע כולו ברקיע. ואף שהרוצה לדחות ידחה, מ"מ לומר בסכינא חריפא שהאורחות חיים סובר כשיטת ר"ת המפורסמת, זה אי אפשר.

וגם מה שהביא בשם הר"ש משאנץ (פסחים צד ע"א ד"ה משקיעת), הרואה יראה, שאין שום ראיה דס"ל ששקיעת החמה באופק היא שקיעה ראשונה. ואדרבא מדבריו לגבי מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר, משמע קצת כדברי הרב ברדא.

והטור השלישי מ"ש מספר השולחן, הנה לא כתב ספר השולחן (הלכות סעודה שער ז' ד"ה יכול) אלא כך: "וזהו באותו זמן שמוסיפין מחול על הקודש, שהוא מהלך ארבעה מילין עד צאת הכוכבים. וזמן זה אם רוצה להוסיף מקצתו מוסיף, ואם רצה להוסיף כלו מוסיף, אבל קודם לזמן זה יום גמור הוא ואינו בכלל תוספת, ואין מקדשין בו ואין מתפללין בו של שבת, וכן פירש הרמב"ן ז"ל". ע"כ.

וגם הוא לא כתב אלא שזמן התוספת הוא ד' מילין קודם צאת הכוכבים, ולא כתב ששקיעה ראשונה היא משקיעת גלגל החמה באופק. ומ"ש שכן פירש הרמב"ן, כבר זכינו לפרש את דברי הרמב"ן לעיל, באופן שמוכרח דס"ל כדברי הרב ברדא. ומ"ש בשם ספר התרומה, הנה אינו בסי' ריא, כפי שציין שם, אלא בסי' ריג. והתם איתא: "דהיינו ספק לילה סמוך לצאת הכוכבים אם כן הא דקתני עד מתי מניחם עד שתשקע החמה הוי כמו משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין דשילהי במה מדליקין דהיינו סוף שקיעת החמה כמו שמפ' רבינו יעקב מדקאמר התם משקיעת חמה עד צאת הכוכבים תלת ריבעי מילא או תרי ריבעי מילא". ע"כ. ולא כתוב כאן אלא דס"ל כדברי ר"ת, אך לא שהשקיעה הראשונה היא משקיעת החמה באופק.

והרואה יראה שכן הראיות מרוב דברי הראשונים שהביא, ואין מהם אפילו חכם אחד שכתב שהשקיעה באופק היא השקיעה הראשונה.



דיון הרב דוד יוסף שליט"א בדברי הרב יצחק ברדא שליט"א

הנה הרב דוד יוסף הביא 'בקצרה' ולא בארוכה כדרכו, כמה מדברי רבותינו הראשונים ש'מבואר' מדבריהם דס"ל כשיטה המפורסמת בדברי ר"ת.

והנה הביא שכן דעת הרשב"א, המאירי, הרמב"ן והריטב"א. וכבר לעיל כתבתי שמדברי הרמב"ן, הרשב"א והמאירי ברור דס"ל ששקיעה ראשונה קודם לשקיעת החמה השניה שהיא השקיעה באופק מערב. וז"ל הרשב"א שדקדק ממנו הרב דוד יוסף: "והקשו בתוס' לדברי ר"ת ז"ל מדפריך לקמן ר' יהודה לר' מאיר - והלא כהנים מבעוד יום טובלין. אדרבה ליקשי איהו לנפשיה שהרי קורין אותה לדבריו מפלג המנחה ואילך שהוא יום גדול. וכו' ואינו נראה כלל, דהא ודאי לר"י אף על פי שאינו מתפלל תפלת המנחה מפלג המנחה ואילך, לא מפני שהוא לילה קאמר אלא משום דתפלות כנגד תמידין תקנום ותמיד של בין הערבים היה קרב והולך עד פלג המנחה, ומשום הכי תפלת המנחה שהיא כנגדה אינה אלא עד אותו זמן, ומשם ואילך ראוי לתפלת הערב מפני איברים ופדרים שקרבין והולכין אבל ודאי אינו לילה, ותדע לך שהרי עדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות המיל והיאך

הוא לילה וזמן שכיבה", ע"כ. ומהלשון 'שעדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות המיל' שהוא ג' דקות לערך, דקדק הרב דוד יוסף דס"ל שהשקיעה הראשונה היא השקיעה באופק, שכן אם כדברי הרב ברדא, השמש עדיין על הארץ זמן רב לאחר מכן, עד השקיעה השניה.

אולם, נראה לפרש כמו שמפורש בדברי הרדב"ז, שאף שכתב 'הרי אפילו אחר שיסתלק השמש מעל הארץ אם תסתכל בכנפי העופות הפורחים באויר תראה השמש ממש בכנפיהם' דהיינו שאפילו אחר שהשמש מסלקת מן הארץ, דהיינו 'נכנסת בעובי הרקיע' שהוא חלונה, וכבר אינה נמצאת בתוך כיפת הארץ, היא עדיין נראית בודאי. ואם כן הוא, גם הכא בדברי הרשב"א נאמר שאכן יש בין תחילת פלג המנחה עד התכנסות השמש בחלונה 'שתות מיל'. וכן מוכרח לפרש את דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל. ואם אנו מסתכלים דרך ההסתכלות האסטרונומית של חז"ל, אם כן לק"מ לומר שאחרי שהשמש נכנסת בחלונה, היא כבר לא על הארץ^{2א} אף שהיא עדיין נראית, ופשוט.

והביא מדברי השואל בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' לא) שאכן הבין כמו שיטת ר"ת המפורסמת. אולם, הנה המהרי"ל גופיה מחי ליה מאה עוכלי וז"ל: "ואני תמהתי על זה מאד שמקל באיסור מיתת ב"ד. וקצת הי' נ"ל ראיי' מגמרא פ"ב דשבת ופסחים דרכו' תלו שיעור שקיעת החמה בראות העין כשהחמה מתחלת שקיע' ולהחסר מעט מעט מראות עינינו. לכן מו' תוא' עינינו בדבר זה כי ע"פ התכונה אי אפשר לגמ' שתחיל' השקיעה היינו לאחר שכל גוף החמה נסתר מעינינו, ושו". ע"כ. וברור שהבין כדברי הרב ברדא ודלא כדברי הרב דוד יוסף. והרב דוד יוסף הביא את דברי 'השואל' בשו"ת מהרי"ל וכמעט כלל לא התייחס לדברי המהרי"ל עצמו, שבפירוש כותב כפי שהבין הרב ברדא.

ומ"ש להוכיח מדברי הרי"ד, שכתב 'שהחמה נעלמה מן העין', הנה הרי"ד בעצמו כתב שאם היה עולה על ההרים עדיין היה יכול לראותה, ואם כן ברור שעדיין לא נשקעה כולה, רק נטתה כל כך מערב, שאינה נראית לכל בני אדם. והרב דוד יוסף נדחק בפירוש דברי הרי"ד. וביותר יש להקשות עליו, שכן הרי"ד כתב בהדיא שרק כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ רק 'ואז מתחילין פני

מא). שכן אם העולם שטוח, כדברי חז"ל, ברגע שהשמש עברה את קצת השטח, ואז נכנסה בחלון היא כבר לא 'על הארץ'.

המערב להאדים מכח זהרוריתה שכל זמן שאורה בעולם האור מכסה האדמומית ולא תמצא כמו שלא תמצא ביום'. ואם כדבריו, הרי בזמן זה הוא עדיין חושך גמור, והיאך נותן הרי"ד סימנא שאינו נכון כלל. והרי"ד היה באופק דרום אירופה, שדומה לאופק ארץ ישראל. וזמן בין השמשות שווה הכא והתם.

ומ"ש להכריח שגם דעת הרי"ף והרמב"ם היא כשיטה המפורסמת בדעת ר"ת. הנה מלבד שרבי אברהם בן הרמב"ם עומד ומכחישו, הנה גם הרמב"ם עצמו מכחישו בזה, שכ"כ הרמב"ם (הלכות שגגות פ"ד ה"ג): "הורו בית דין שיצא השבת, לפי שנתכסית החמה ודימו ששקעה חמה ואחר כך זרחה אין זו הוראה אלא טעות וכל שעשה מלאכה חייב אבל בית דין פטורין", ע"כ. הא קמן שאם נתכסים החמה מעינינו (כגון על ידי עננים, הרים או עצים) יש מקום לטעות ששקעה. ואם כשיטת ר"ת המפורסמת, הרי אף אם נעלמה לחלוטין אין לטעות בזה, שכן כך היא דרכה של החמה, להיעלם שעדיין יום גמור הוא.

וראיתי לו שהביא את דברי המקשים האומרים 'האיך יהיה יום וכל השמים זרועים בכוכבים?' וענה להם בקושיא, ואמר היאך יהיה עלות השחר יום והשמים זרועים בכוכבים? ואנא אמינא דאין זו קושיא כלל. שכן לגבי עלות השחר, לא תלינן את חילופי היום והלילה במציאות הכוכבים, אלא בעצם מציאות 'עליית השחר' ודי בזה בכדי לסלק את ממשלת הלילה. אולם הגדרת הלילה היא 'צאת הכוכבים', כמו שכתוב בנחמיה, ואם יש כוכבים איך יתכן לומר שהוא יום גמור. וק"ל.

ועוד מצאתי כמה אחרונים שסוברים כדעת הרב ברדא, הלא הוא הרב דוד שפירא שהביאו הרב ברדא בדבריו, וכן ראיתי בגיליון מוריה (תשס"ט עמ' קמ-קמה) במאמרו של הרב דוד כהן שכתב כן, והוכיח כדברי הרב ברדא. ועל צבאם מני"ר שליט"א בטל חיים (ח"א וח"ג) שהסכים ששקיעה ראשונה בדעת ר"ת הינה לפני השקיעה באופק. ושמעתי שיש עוד כמה שהבינו כן. ומאידך אחרונים רבים הבינו כשיטת הרב דוד יוסף וכשיטה המפורסמת בר"ת, הלא המה בספרתם בהלכה ברורה וביבי"א שציינתי לעיל.

ושם בעמ' קצד כתב להקשות על הרב ברדא שליט"א. ומ"ש בעמ' קצה שאם כדברי הרב ברדא יוצא שקהילות ישראל בכל הדורות חיללו שבת ח"ו. אנא

אמינא, לא מיסתייא דלא גמירי מיגמר נמי מגמרי?! הרי לפי דבריו יוצא שכל קהילות המזרח והמערב הפנימי ותימן כולם חיללו שבת, נגד דברי ר"ת ומרן השו"ע, ומה יתהלל חכם בחכמתו? ואני תמה למה יותר נוח לומר שכל רבותינו ואבותינו שנקטו כשיטת הגאונים, הם חיללו שבת, וחלק מחכמי אשכנז לא נוח לו לומר שהם חיללו שבת^{מב}?! והמעייין בדבריו יראה שגם את הלשונות המפורשים של מהר"ח או"ז (בסי' קפו) ושל הרא"ש בתוספותיו של 'כהה אור השמש' וכד' פירש כשיטה המפורסמת, ואם כן נראה ששום ראייה שתובא לא תשכנע אותו להודות ששיטת ר"ת מסכימה למציאות. וניחא ליה לשוויה לכולי עלמא קצירי, ולא להיות נסוג אחור ולהודות שהשיטה המפורסמת בדעת ר"ת איננה נכונה. וגם מרן הגרע"י זצ"ל (חזון עובדיה ח"א עמ' רעד) חייב למול תינוק בשבת, שנולד אחר צאת הכוכבים של הגאונים לפני שקיעה של ר"ת, ואם כן מרן עביד עובדא בידיים לחלל שבת כדעת ר"ת המפורסמת. אלא ודאי שאין שיטת ר"ת מעיקר הדין, וממילא אין צורך להחמיר במוצאי שבת כדעת ר"ת המפורסמת כלל. והרוצה להחמיר מדין 'תוספת שבת' רשאי. אך צריך לומר שעושה כן בלי נדר. ואם עשה כן בתורת חובה, יכול לבטל חומרא זו אף ללא התרת נדרים^{מג}.



מב). ולחומר הקושיא אמרתי שאולי אפשר לתרץ ולומר שאכן חכמי האשכנזיים הללו חשיבי כנמצאים במדבר כיוון שטעו בסוגיא, ולא הוה תמן ספרדי אחד שיאמר להם שלא כך שומרים שבת. ודין הנמצא במדבר הוא שימנה ששה וישמר יום אחד, ונקטו שכל שמירת 'כ"ד שעות' די בה בכדי לקיים דין זה. אולם שוב בינותי שאין זה לימוד זכות נכון, שכן הגר"א והמשנ"ב ועוד פוסקים כתבו שיש להחמיר בדברי הגאונים, ואם כן היה עליהם להחמיר. וידוע שכל המחמירים בזה עושים כן בכדי להראות שאין הם מתחשבים במציאות כלל (ובהיותי בחתונת בן משפחה הנוקטים כן, כתבו בכתובה את הזמן של היום הקודם, לאחר ששקעה החמה ויצאו הכוכבים לכ"ע, כיוון שעדיין לא שקעה החמה אליבא דר"ת), ויש בכך חשש בעילת זנות והה"ב ואין זאת כי אם כל קבל די רוח יתירה בהו. ואחר כן בינותי שניתן ללמד עליהם חצי זכות, שכן אם נאמר בדעת רבי יהודה שזמן בין השמשות משתנה לפי האופק של המדינות יוצא שבין השמשות שלהם נמשך זמן רב יותר, ואף אם נקטו באותו זמן שהוא יום אינם חייבים רק אשם תלוי ולא חטאת.

מג). והן עתה ראיתי אחרי רואי את הירושלמי במסכת ראש השנה (פ"ב ה"ד), דהכי איתא התם: "שלש מאות וששים וחמש חלונות ברא הקדוש ברוך הוא שישתמש בהן העולם. מאה ושמונים ושנים במזרח ומאה ושמונים ושנים במערב ואחד באמצעו של רקיע שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית". ע"כ. וברור שכוונת הירושלמי היא למהלך החמה, שבכל יום החמה זזה מעט מעלות ולכל יום יש לחמה מוצא אחר. ואם כנים אנו בזה יוצא שכאשר החמה נוטה למערב וכבר ניכר ממהלכה שהולכת במסלול שונה

מסקנא דדינא

בהא סלקינא ובהא נחיתנא שאין לקבל את הפירוש המקובל בדעת רבינו תם, שאפילו אחר השקיעה הזמן הוא עדיין יום גמור, עד אחר עבור ג' מילין ורביע. ולא נתכוון ר"ת ודעימיה אלא לומר שמעת שהחמה מתחילה להכנס 'בחלונה' (לפי דעת חכמי ישראל) זמן זה נקרא 'שקיעת החמה' בפסחים, ואין לו שום נפקא מינה הלכתית^(מ'). ודקדקנו כך בראשונים רבים, דלא שמיע להו כלומר לא ס"ל את הפירוש המקובל בדעת ר"ת. וכן דעת מרן השו"ע דלא ס"ל כלל לפירוש המקובל בדעת רבינו תם. ולית דין צריך בושש. ולא צריכא למימר לדעת הרמב"ם, רבי אברהם בנו, הרי"ד, והגאונים העומדים בשיטתם, שאין כלל 'שתי שקיעות' שיש להתייחס אליהם.

ועל כן, למעשה אין להתיר לעשות הפסק טהרה לאחר שקיעת החמה באופן מערב. אולם בשעת הדחק יש מקום להקל עד חמש דקות לאחר שקיעת החמה, בצירוף דעת הרמב"ם שכלל אין צורך בהפסק בטהרה, אם עושה בדיקת יום ראשון, ובצירוף הסברא שאי הוה דם מעיקרא, לא מסתבר כלל שכל כך מהר כבר היה ונעלם ומתקנח ונימוח, ואם אין דם בזה שיעור הזמן המועט, אז כנראה גם מעיקרא לא הוה דם (וכדי שיהיה הפסק מרווח, יש לצרף את דעת מני"ר בדעת רבי יהודה, שבתחילת השקיעה עדיין יום הוא^(מ')), אך אין להקל בזה יתר על חמש דקות אחר השקיעה). ופשוט^(מ'). ועי' במ"ש מרן גאון עוזנו בטהרת הבית (ח"ב עמ' רסה-רעד) שדן בזה והעלה להקל בזה, אם לא עברו י"ג דקות וחצי. אולם לענ"ד העיקר כמ"ש שאין

מאתמול, כבר נכנסה בחלונה המיוחד לאותו יום. והרי הוא ברור כדברי הרב ברדא.

מד). ועוד אם נצרף לכך את הסברו של הגר"א בדעת ר"ת יוצא שגם נקודת הסיום המוזכרת בשני המקרים אינה אותה נקודה. שכן הגמרא בשבת מדברת על 'צאת הכוכבים' ההלכתית, מתי מסתיים היום 'ההלכתי' ומתי מתחיל הלילה 'ההלכתי'. אולם במסכת פסחים מדובר על הילוך ביום, ומסתבר שההולך בדרכו מנצל עד טיפת האור האחרונה, וזה אפילו אחר שהכסיף העליון והשווה לתחתון, כל עוד יש אור כל דהוא. ובאמת כאשר יוצאים 'כל הכוכבים' כשיטת הגר"א וכבר אין אור כלל, הרי זה אחרי שהכסיף העליון והשווה לתחתון. ואם כן הוא, אפשר לפרש כדברי מני"ר שתחילת השקיעה לרבי יהודה יותר מאוחרת במעט ממה שהסבירו הרמב"ן והרדב"ז.

מה). וכן משמע קצת מן הירושלמי, בשיטה זו.

מו). העירוני שמרן הגר"ש דבליצקי כתב שאין להקל כלל אחרי השקיעה. אולם הנראה לעניות דעתי כתבתי.

להסתמך על שיטת ר"ת המפורסמת, אפילו כספק. ועי' בשו"ת דברות יעקב (ח"א, קונטרס בינה לעיתים פ"י) מ"ש בזה, ולענ"ד הפריז על המדה ודבריו צ"ע.



הרב איתי יצחק שנקר
אבן ישראל

ביסוד דין נדר ובעניין איסור חפצא

א.

כתב הר"ן בפתיחה למסכת נדרים: "נדר הוא באחד משני עניינים, אם נדרי הקדש ובעניין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם, או נדרי איסור שאסר על עצמו דברים המותרים ובעניין זה יכול לאסור אפילו נכסי חבירו עליו ואין איסורו שווה לכל".

ובפשוטו, נדרי איסור ונדרי הקדש חלוקים ביסוד דינם, במה שנדרי איסור אינם באים בתורת עשייה כלפי החפץ ואין עניינם אלא מניעת אכילה ושימוש כשל שאר איסורים, ומטעם זה ביד הנודר לקבוע מהו הדבר הנמנע ומה תהיה גוף המניעה. משא"כ נדרי הקדש, מאחר שכל עניינם הוא כהתחייבות בדיני ממון ולא עשיית עצם האיסור, א"כ אין הנודר יכול לקבוע את אופני האיסור.

אמנם, כבר מבואר בגמ' (נדרים דף ב, א) דבנדרים מיתסר חפצא עליה, והרי דחלוקים הם זה מזה בעיקר עניינם, במה שאין בנדרי איסור עניין התחייבות לגבוה וקבלה על עצמו, וכמו בנדרי הקדש, שאינו אלא אומר הרי עלי עולה, אלא שיש בהם תוכן עשייה כלפי גופו של חפץ.

וכן מבואר דבר זה מהא דמהני לאסור אחרים בנכסיו, אע"ג דוודאי שאין בכוחו לקבוע איסורים על אחרים, הרי דעניינו הוא עשייה של בעלים בנכסיו, וככל מעשה הקדשה, שתוכנו הוא מעשה של קביעת בעלים בממונו.

ומאידך יש להוכיח מדברי הגמ' (שם מז, א), אשר דנה אם אדם אוסר דבר שברשותו גם לכשיצא מרשותו, והנה אי נימא דכל מה דמהני לקבוע איסור כלפי החפץ הוא כמו בכל עשיית בעלים בממונו, הרי לעולם לא תפקע עשייה שנעשית ע"י בעלים בחפציו לאחר שיצא מרשותו, מפני שבאותה שעה היה הנודר בעלים במעשה זה.

וכמו כן, טעון דבר זה בדיקה אם הדינים הקיימים בכל עשיית חלות בחפץ אכן נאמרו במעשה הנדר, ולכאורה למדנו שאין הדבר כן מנידון הגמ' (נדרים פה, ב) שדנה שיהא בכוחו לידור אף בדבר שלא בא לעולם.

וכן נראה ממה שדן במחנ"א (נדרים סי' יב) להוכיח דאדם שאסר חפץ לאחר שלושים יום ל"מ לחזור בו, ודלא כבקיידושין וקניינים, הרי שאין בנדרים את אותם כללי עשייה הקיימים בכל מעשה בעלים.

ועוד מבואר העניין מגוף דבריו בזה, דהרי לפו"ר היה לנו לדון דכיוון שהנודר אסר את החפץ לאחר ל' א"כ אין דעתו שיחול הנדר עכשיו אלא רק לאחר זמן, וכיצד יחול הנדר בשעת העשייה בלי דעת הנודר בחלות הנדר. ומבואר דאין נ"מ בצורת הדעת במעשה ע"מ שיחול הנדר, ואין גוף חלות הנדר תלוי בזה, שלא ככל קביעת בעלים בממונו, דאין החלות תלויה אלא בדבר שהיה בדעת הבעלים בשעת העשייה.

וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש בריש נדרים שכתב דידות מפיק להו מקראי. והוסיף: "ואע"ג דגמר בלבו לנדור אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר, כדאמרי' בפ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו".

ומבואר, דכל נדר ע"י יד יכול להועיל מחמת שגמר בלבו, לולי קרא דבעינן דיבור, ולכאורה, הרי לא הייתה כוונתו לידור בגמירות דעת שבלבו אלא בדיבור, ע"י דברי יד. וחזינן, דכיוון שגמר בלבו לאסור החפץ חל הנדר, אע"ג שלא היה בדעתו שיחול הנדר ע"י הגמ"ד, דאין עשיית הנדר תלויה בדעת לחלות כדין כל עשיות הגברא בחלויות, שאין חל הקנין אלא ע"י מעשה הקנין שנתכוון לקנות בו.

והגרש"ר (בחידושים נדרים סי' א) הביא ראיה מדברי הר"ן (נדרים סג, א) דהנודר קונם שאיני שותה שנה אחת ושתה ישרים לשנה אחרת, אלא שאסור לעשות כן משום בל תאחר. והנה אי נימא דנדרי איסור באים בתורת עשייה בגוף החפץ איך יהא שייך איסור בל תאחר גבי נדרי איסור, דמה עניין גוף הנדר לצורה שהוא מקיים אותו, הרי כיוון דנדר לשנה אחת א"כ זה גופא תוכן העשייה שחלה בחפץ, שיהא מופרש לשנה אחת סתמא מתוך השנים. ויהיה דינו כדין בית בבתי אני מוכר לך, אשר זה גופא הוא חלות הקניין, שנקנה לו בית סתמא מתוך שאר הבתים, ולהכי אין נידון שיהא הלוקח זכאי בתורת ספק בכל בית אלא יכול

המוכר לפוטרו בבית קטן (מנחות קח, ב). אבל מאיזה טעם יהא הנדר תלוי בעשייתו בפועל בשנה מסויימת, אחר שאין בזה כל תוספת בעצם חלות הנדר ואינו אלא צורת מימוש הנדר, ואילו הנדר עצמו קיים בעצם מה שחל איסור כלפי שנה אחת משאר השנים.

ובכלל לא נהירא כל עיקר דבר זה, שיהיה הנדר קיים בתורת עשייה בחפץ. בשלמא קביעת הקדש שפיר הוי ע"י העמדת החפץ לגבוה, אבל איך שייך לקבוע בחפץ שיהא מנוע מפני שאין תוכן מסויים בחפץ שיהא הוא משמש באופן זה, דאין זו צורת העמדת שימושי החפץ במצב מסויים, ככל יחוד כלי ע"י בעלים לאופן תשמיש.



ב.

ואמנם, לשון הר"מ בסה"מ (מצווה צ"ד): "שצונו לקיים כל מה שקבלנו על עצמנו במילת שבועה ונדר וצדקה וקרבן וזולת זה, והוא אמרו ית' מוצא שפתיך תשמור וכו' שמ"ע הוא שיקיים כל מה שיבטא האדם בחיוב על עצמו באיזה דבר שיהיה, והנה נכפל הציווי במצווה זו והוא אמרו ככל היוצא מפיו יעשה".

הרי להדיא שכלל הרמב"ם את עניין החיוב של נדרי איסור שנא' בקרא דכל היוצא מפיו יעשה עם עניין נדרי הקדש שהציווי עליו הוא בקרא דמוצא שפתיך תשמור, שעניינו הוא התחייבות לגבוה [וראה הערה א¹]. והגדיר הר"מ שהחובה בהם הוא קיום הדברים שאמר, וכאומר הרי עלי עולה דל"ה אופן עשייה בחפצא אלא התחייבות.

והמבואר מזה דגדר נדרי איסור הוא חובת קיום דבריו של הנודר, ובזה נאסר עליו החפץ, במה שהוא נעשה מחוייב למניעה שנאמרה בדבריו.

ולהדיא אמרו במתני' (שבועות יט, ב) היכן מצינו במדבר ומביא קרבן שזה מדבר ומביא קרבן, ובגמ' (שם כב, א) הקשו דהרי קונמות שמדבר ומביא קרבן, ופירש"י שמדבר ואוסר בדיבורו, וכשהחליף דיבורו מביא קרבן. והיינו, דגופו של דין נדר

א). וכן מבואר בגמ' (קידושין יג, א) דחשיב מלווה הכתובה בתורה, וכן לעניין דין כפייה בנדרי גבוה שלמדו בגמ' (ר"ה ו, א) מקרא, פ' הראשונים שם שהוא כשם שכופין אותו לפרוע חובו להדיוט.

הוא שכאשר אומר הנודר דיבור הוא מחוייב לקיימו, וכלישנא דקרא דלא יחל דברו, שלא יהיה דיבורו מחולל ובטל אלא אמת וקיים, וכאשר הוא מחלל את דיבורו חייב להביא קרבן.

ובזה יתבאר הא דאין יכול לחזור בו בנדר לאחר ל', שכן אינו יכול לקבוע שיהא מחוייב בנדר רק לאחר ל', מפני שאין בעשיית הנדר חלות שחלה ע"י דיבורו שיוכל להפריד את מעשה הנדר מגוף החלות, וכל התוכן שקיים במעשה הנדר הוא רק גוף דברי הנדר, אשר עליהם בא החיוב דלא יחל דברו. וא"כ כיוון שיצא מפיו דיבור של נדר הרי הוא נעשה מחוייב בקיומו. וכמו כן אין נ"מ אם לא היה בדעתו שיחול הנדר בשעת המעשה, דכיוון שהוא אמר דברי נדר הרי הוא מחוייב לקיימם. ומבואר נמי הא דשייך בזה עניין בל תאחר במה שחלה עליו חובה לקיים דבריו, וכל שאינו נוהג כפי דיבור הנדר הרי הוא מאחר את קיומו של הדיבור.



ג.

אלא שיש להוסיף עוד בהגדרת עניין זה, דלפי"ז הרי נמצא דלפ"ר אין האיסור מתייחס לתוכן שאסר הנודר בגוף דיבורו, ואין האכילה נאסרת אלא כאמצעי לכך שלא יהיה דיבורו מחולל.

אמנם זה אינו, וכמבואר מהא דמצינו באיסורי נדרים לדינא דאין איסור חל על איסור (וכמב' בנדרים יז, א דדנו בזה לדינא דאין נדר חל על נדר כשם שאין שבועה חלה על שבועה, וטעמו של דין זה הוא משום דאין איסור חל על איסור, וכמבואר בתוס' שבועות כז, א ד"ה מצוה). הרי לנו דהדבר הנתבע בדין בל יחל הוא עצם מניעת האכילה ולהכי שייך לדון דבשעה שבא לפני הנודר נידון האכילה בכל חתיכה וחתיכה מקרי דבשעה זו חל האיסור. ואם אין האיסור קיים בעצם האכילה, אלא רק בתורת היות הנודר מחוייב שיתאמת דיבורו, א"כ מובן דאין שייך לדון שחל איסור כלפי אכילה זו.

וכן מבואר מהא דכתב הר"ן (שבועות ח, א) דהא דמהני התפסה בכיכר שנאסרה בנדר הוא מדאית ליה שם תואר של דבר האסור, הרי להדיא דהאיסור קיים על גוף אכילת הככר ואינו רק אמצעי להגדיר דבריו כדברי אמת.

והביאור הוא דכאשר אנו דנים את הנודר כמחוייב שלא יתחלל דיבורו, יש בזה ב' אופנים, או כחיוב שיהיה דיבורו של הנודר דבר אמת או שדין הדיבור להיות קיים. והיינו, דהרי גם שאר איסורים גדר חיובנו בהם הוא לקיים את הדין הכתוב בתורה, ומ"מ נאסרת בזה החתיכה עצמה, וכמב' מהא דאמרינן אין איסור חל על איסור בכל איסורי תורה.

והביאור בזה, שצורת המחוייבות אינה קיימת בתורת חובה שדיני התורה לא ייצאו לבטלה, אלא עניינה הוא שנתחייבנו כלפי כל ציווי התורה שהם יהיו קיימים אצלנו כדבר המנהיג למעשה, והיינו שלא יהיה הציווי קיים כדין בעלמא אלא ככלל הנהגה, כנתון שעל פיו מתנהלת הנהגת האדם בפועל, וא"כ כאשר אין האדם נוהג כדין הרי שאין הדין קיים אצלו כמנהיג בפועל אלא כרצון התורה ותו לא.

וזה הטעם שמוגדר האדם בעשותו מצווה כ'מקיים' מצווה, ובעשותו עבירה כ'עובר' עבירה, והיינו שהעשייה מתייחסת כלפי גוף הדין, ולא רק ביחס למחוייבות שלו אם נהג כאופן שמחוייב או לא, שכן אין צורת החיוב כחיוב לשמוע לציווי התורה אלא כחיוב לקיים את הציווי. לפיכך, שפיר מתייחסת העשייה למה שגוף הדין נעשה אצלו כקיים בהנהגה בפועל, והדין עצמו נדון כמתקיים ע"י עשיית האדם.

וזהו מה שמצינו שאין אדם יכול להוציא את חבירו במצוה, רק במחוייב בדבר. הרי ששייך שיהא תוכן של היות האדם מחוייב במצוה מסויימת ואינו קרוי מחוייב מחמת אותו תוכן המחייבו לכלל דיני התורה. וחזינן דאין צורת המחוייבות של האדם קיימת כחיוב כללי לשמוע לרצון התורה, אלא כחובת קיום כל מצוה ומצוה.

וה"ט שכאשר בא לפנינו נידון פרטי של אכילת חתיכה אסורה מקרי שהאיסור חל עתה לעניין דאין איסור חל על איסור, ולא אמרינן דלעולם גדר חיובו הוא לעשות את דיני התורה, ואין חילוק אם בא לפנינו הדבר האסור או לא. אדרבה, כיוון שהחיוב הוא קיום המצוה בהנהגה למעשה, הרי שהיא גופא כל צורת חיוב, לעשות כדין התורה בכל נידון שיבא לפנינו בהנהגה למעשה, ולכן מקרי שחלה תביעת האיסור דווקא בשעה שבא הדבר האסור לפנינו.

וגם דבר זה מבואר מהא דאיכא חילוק לעניין מחוייב בדבר, וכגון להוציא חבירו בברכות הנהנין דבעינן דווקא שיהא הוא עצמו צריך לצאת יד"ח, וכמב' במשנה (ר"ה כט, א), ורק בכה"ג הוי מחוייב בדבר- שיכול להוציא. הרי שיש משמעות להא דמוטל על האדם לברך כעת, אע"ג שלעולם גדר דינו הוא מחוייבות לברך בשעה שנהנה. והם הדברים שנתבאר, שאין אדם חייב לעשות את הנאמר באופן כללי בדיני ברכות אלא שהוא מחוייב לברך באכילתו, במה שזהו האופן שיהיו דיני ברכות קיימים אצלו ככלל הנהגה. ולהכי משתנה גדר חיוב, שכאשר אינו אוכל א"כ תביעת החיוב היא שכאשר יאכל יברך, ובשעה שהוא אוכל אזי הנתבע ממנו הוא עצם הברכה, דרך בהנהגה זו יהא הדין קיים. ועיי' עוד בהערה^ב.



ד.

וכאשר נבוא לדין נדר, אשר גם בעניינו הראנו להוכיח שיש איסור המתייחס לאכילת החתיכה עצמה, הרי דבהא נמי אין גדר הדין דלא יחל דברו כדין המחייב שלא יהיה דיבורו שקר, וההימנעות מהאכילה תהיה רק ה"ת בעלמא לאמת דיבורו, אלא דין זה הוי ציווי הקובע שדין דיבורו להתקיים כדברים הנכתבים בתורה.

ודוגמא לזה, דהנה שי' הרמב"ם (בסה"מ שורש א) דדין לא תסור הוא הציווי המחייב לקיים תקנות דרבנן, והאריך הרמב"ן להשיג עליו דא"כ מ"ט אין לוקים על מצוות דרבנן, ולא יהיה בהם שום חילוקים מן הדינים שחיובם מהתורה. והיינו דהבנת הרמב"ן בביאור דעת הרמב"ם, דבלאו דלא תסור נאמר חיוב שיהיו דברי חכמים נשמעים אצלנו ולא נהיה סרים מלשמוע להם, או אפי' כחיוב שנעשה את דבריהם לקיימים אצלנו, ונמצא א"כ דכל העשייה של המצווה דרבנן הוי כאמצעי

(ב). והדברים פשוטים, דאי נימא דגדר חיובו הוא רק לשמוע לדין, ואין משמעות לשעת העשייה בפועל, א"כ נמצא שכל רגע ורגע מקיים האדם מצוות ל"ת בעצם מה שאינו עובר עליהם, ופשוט דאין הדבר כן. וע"כ דהדברים הם כמו שנתבאר, דגם במצוות ל"ת הגדר הוא שמוטל עליו לקיים את הלאו כמנהיג למעשה, ודבר זה אינו שייך כי אם כשבאה לפניו החתיכה ונמנע מאכילתה, שבזה נעשתה אצלו הוראת הלאו לדבר האוסר.

לעשות דבריהם לקיימים ובוזה לקיים לאו דלא תסור, ומטעם זה הקשה דיש בזה חיוב קיום מצוה, ככל דינים דאו'.

אמנם, ביאור שיטת הרמב"ם בזה היא דדינא דלא תסור הוא יחס והכרה של התורה למצוות דרבנן כדבר שדינו להתקיים, ובוזה עלינו לנהוג על פיהן מחמת עצם מה שנעשו הן לדברים שדינם להתקיים. וא"כ העובר עליהן לא יעבור לעולם על לאו דלא תסור, שהרי בעצם מה שנתחייבנו בדברי חכמים נסתיים גופו של דין לא תסור, במה שקבע את משפט דברי חכמים כדברים המחייבים, וכל שיעבור על דבריהם יהיה בכך עבירה רק על גוף דברי חכמים ולא על הלאו דלא תסור^א.

וכן הוא בלאו דלא יחל דברו, שהתוכן שנאמר בו הוא שקבעה התורה שדברו של הנודר צריך להתקיים, ונעשו דברי הנדר לדיבור המחייב את הנודר בקיומו, ומעתה גדר חיובו הוא לקיים את עצם דברי הנדר, במה שנעשו הם עצמם לדברים נכונים שמחייבים לנהוג על פיהם. והרי זה כעין שחידש על עצמו איסור במה שאמר דברים מחייבים, וכמו שדין דרבנן חשיב חידוש מצוה נוסף, ואינו קיים רק כמעשה המחוייב בתביעת דין לא תסור.

ואמנם, לדברינו אלה לכאורה צ"ב דלגבי בל יחל הדין הוא שהנודר לוקה בעבירה על לאו זה, אע"פ שגוף הלאו הוא רק לקבוע את משפט דברי הנדר ובכה"ג הרי נסתיים בזה גופא, וכמו לעניין לא תסור. וצריך לומר דבגוף דינא דבל יחל קיימים ב' העניינים, הן כאזהרה המחייבת שדבריו יהיו קיימים, והן כקביעת

ג). וייתכן להוסיף, דאף הרמב"ן הבין כן בדעת הרמב"ם, ואין הלאו דלא תסור אלא קובע את דברי חכמים כמחייבים ואינו הציווי המחייב, אלא דדעתו היא שמ"מ שייך להגדיר שעובר בלאו דלא תסור בעבירה על דברי חכמים, מאחר ותוכן מעשה העבירה הוא שאינו דן את דברי חכמים כדברים המחייבים, ובוזה עבר על גוף הלאו דלא תסור, ולהכי דעתו דלעולם יהיה בעבירה על דבריהם ביטול החיוב דאו', כל עוד הלאו דלא תסור קאי אף על הדינים שנאמרו בתקנת חכמים וגזירותיהם.

ובקו' דברי סופרים שבקובץ שיעורים הביא הגר"ו את דברי הגר"ח, דאף הרמב"ן ס"ל דלאו דלא תסור מחייב את קיום הדינים דרבנן, אלא שנאמר הלאו רק בתורת ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דבריהם, וכמלך, שיש חיוב מדאו' שלא להמרות את פיו. וע"ש, דתמה דאם כן הוא מ"ט אין בזה לשאר דינים דאו' אף לדעת הרמב"ן. ובפשטו היה נראה דכוונת הגר"ח כעין דברינו, דלעולם הציווי שהוא מחוייב אליו הוא ציווי דרבנן, אלא דהלאו קבעם לדברים המחייבים, ומ"מ היחס לחיובו הוא כחיוב קיום דברי רבנן. אלא דהגר"ח פירש כן לשיטת הרמב"ן עצמו ולא כיישוב שיטת הרמב"ם. ויש להאריך במקום הראוי להרחבה בעניינים אלו.

יחס כלפי דברי הנדר כדברים שדינם להתקיים, ויש דומה לזה במה מקומות, ואכ"מ.

ואמנם באמת אף בלאו דלא תסור קיימים ב' עניינים אלו, שהרי דין זקן ממרא אזהרתו היא בלאו דלא תסור, וכפי שכתב הרמב"ם בסה"מ (ל"ת שי"ב) והרי שלא זה דלא תסור יש בו גם עניין אזהרה דאו' אף לדעת הר"מ עצמו, מלבד היותו מחייב את הדינים דרבנן, אלא דהאזהרה שבלאו זה אינה עוסקת בכל אדם הסר מדברי חכמים אלא בזקן ממרא.



ה.

וראה דמבואר דבר זה באופן נפלא במרדכי (שבועות תשפד) שכתב דמי שנדר לא למכור ולא לתת ועבר ונתן אין במעשיו כלום, ודימה למה שאמרו בגמ' (כתובות פא, ב) דכיוון דאמור רבנן דלא לזבון אי זבין ל"ה זביני, ומסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו.

והרי כל הנידון בזה הוא אם אף מעשה שאינו נכון רק מחמת דין שאינו אמור בתורה אינו חל. ומפורש בדבריו דמ"מ מקרי שהמעשה עצמו אינו בדין, והיינו משום שנעשה גוף התוכן שנאמר בדברי חכמים כתוכן שצריך להתקיים, ולהכי נעשה דין המכירה שלא להיות, בעצם מה שנאמר בדבריהם שלא תהיה מכירה.

אבל אם היו דבריהם צריכים להיות קיימים רק מצד המחויבות שלנו שלא לעבור על דין תורה דלא תסור, במה שבאי קיומם נהיה סרים מדבריהם, א"כ אז אין גוף מעשה המכירה קיים שלא כדין, דדיני הממון במכירה זו קיימים הם, אלא שהאדם סר בזה מדברי חכמים.

ובדבר זה דימה המרדכי דינא דבל יחל, העוסק בחיוב דברי הנודר להתקיים, לדינא דלא תסור, דבתרומתו אין המכירה נכונה רק מצד גוף דבריהם ולא מדין תורה, ודי בזה בכדי שלא תחול המכירה.

והנה האבנ"מ (תשובה יב) הקשה קושיא גדולה, דהנה בהא דלא חלה שבועה על דבר מצווה, פי' הראשונים טעם הדבר משום דאין איסור חל על איסור. וצ"ב,

דהרי בדין אין איסור חל על איסור קיים חילוק מתי בא האיסור, וכגון אם נתנבלה הבהמה קודם יו"כ חשוב הדבר שאיסור יו"כ חל על איסור נבילה, ואם נתנבלה ביו"כ חשוב הדבר שאיסור נבילה חל על יו"כ. לעומת זאת, לא מהני שבועה שלא לאכול נבילה גם בבהמה שנתבלה אח"כ, אע"ג דאיסור שבועה קדים.

אמנם ביאור הדבר הוא לפי מה שנתבאר, דשאני כללי הקדימה בדיני התורה ובדיני נדרים ושבועות. והיינו, דבדיני התורה הרי אין חילוק בדין עצמו לגבי זמן חלות האיסור, שהרי נתחייב האדם בכל דיני התורה מזמן שנתחייב במצוות, ולא בא הנידון דאיסור חל על איסור כי אם על המציאות הנתבעת מכח הדין, היא הבהמה, שקודם נאסרה בתורת איסור אכילה ביו"כ ואח"כ בתורת נבילה.

אבל בנדרים ושבועות שנתבאר דאין כאן צורת קיום פרשה נוספת של נדר, אלא שהאדם מחדש על עצמו איסור נוסף במה שנעשו דבריו לדברים המחייבים, א"כ כל גופו של הדין האוסר קיים רק מזמן שנשבע, וכבר קדם לזה איסור נבילה, שנתחייב בו האדם קודם השבועה, ולהכי לעולם יש קדימה לדין התורה כמחייב קודם לדין שבועה.



ו.

אמנם נראה דאין די בזה, דהרי להדיא אמרו בגמ' דנדרים מיתסר חפצא עליה. אמנם, גוף המושג של איסור חפצא אינו מחייב צורת עשייה שונה, אלא ייתכן לפרשו כצורה בדיבור הנדר, שאין צורת האיסור שלא יאכל הגברא את החפץ ולא ישתמש בו, אלא נאסר שהחפץ לא יאכל ולא ישמש אותו, אלא דמ"מ צ"ב הא מילתא גופא, מה טעם רק דיבור של איסור חפצא נתחייבנו לקיים בלאו דלא יחל, כיוון שכל החילוק בהם הוא רק צורת דיבור ולא צורת עשייה אחרת. וא"כ מוכרח שיש תוכן אחר שקיים באיסור חפצא.

וראה ברמב"ן בסה"מ (מצוה צד) שחילק את נדרי גבוה ונדרי איסור לשתי מצוות עשה, וכתב שהחילוק ביניהן הוא שבנדרי גבוה אין הנודר צריך להזכיר לשון נדר ובנדרי איסור צריך להזכיר נדר או דבר המורה עליו, ככינוי וכדו', הרי להדיא שאין כאן רק צורת דיבור אלא תוכן נוסף.

וכן יש לעיין לפי"ז בעניינא דדיני תנאים בנדר, דלפ"ר כיוון שהעניין הוא רק קיום דיבור א"כ לא שייך כלל להגדיר שיש נדר ויש תנאי, כיוון שהכל קיים בדיבור אחד, והאומר קונם עלי פירות שבעולם אם אעשה כו"כ אין כאן דבר שהוא גוף הנדר ודבר שהוא תנאי, אלא כל דיבור זה יש לקיימו כצורתו, שלא יאכל פירות שבעולם כאשר עשה כך. אולם, להדיא אי' בגמ' בכמה דוכתי (עיי' נדרים טו, א ועוד) וכן בראשונים שם חלוקה בין גופו של נדר לתנאי. וביחוד לפי מה שדנו באחרונים שיהיה נידון למשפטי התנאים בנדרים, וכמבואר בגליון הש"ס להגרעק"א (נזיר יא, א) שדן דבעינן אף בעשיית נדר דבר שיכול לעשות ע"י שליח [ואכ"מ בנידון הידוע בהאי עניינא, וכבר האריך הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בראיות בזה, וכפי שנדפס בשמו (והובאו הדברים במלואם בקובץ תורת ראשי הישיבות עמ"ס נדרים) וראה עוד בחידושי הגרי"ז בהל' נזירות].



ז.

והנראה לבאר ביסוד דין נדר, דהנה בקרא נאמר "לאסור איסר על נפשו" ופירושו שהנודר פועל עשייה שגוף עניינה הוא איסור. והיינו דאין איסור הנדר קיים כתוצאה של קביעה מסויימת בחפץ, אשר עליה נאמרו דיני איסור, אלא כל גופה של עשייה הוא מעשה האוסר.

וראה בתוס' (נדרים יד, א ד"ה ההיא) שהקשו בדברי הגמ' דקרא דלאסור איסר מבעי ליה לכדתניא איזהו איסר האמור בתורה, והיינו הילפותא שבגמ' (שבועות כ, ב) דמיירי במתפיס בנדר ובשבועה, דהתינח לאביי, אבל לרבא דס"ל דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו ולדידיה איירי הברייתא במפרש, מאי דריש מכפילות דלאסור איסר.

ותירצו התוס', דכיוון דאמרו בגמ' בשבועות דלרבא איסר האמור בתורה הוא לשון בפני עצמו לעניין דהוציאו בלשון נדר נדר בלשון שבועה שבועה, א"כ לשון הוא לעצמו וליכא למילף מיניה התפסה.

וכוונתם, דכיוון דלשון איסר משמש בין לנדר ובין לשבועה, א"כ בהכרח שלא בא הכתוב לחדש צורה נוספת לדברי נדר, כהתפסה וכדו', אלא הוא דבר לעצמו.

ומעתה כאשר נאמר בקרא "לאסור איסר" היינו שהנודר אסר על עצמו באופן שפעל עניין מסויים, ושם אותו עניין הוא "איסר", אשר הוא מושג הקיים לעצמו. והיינו כמ"ש, דאין האיסור בא כתוצאת העשייה בחפץ אלא הוא גוף מה שנפעל במעשה הנדר.

והביאור בזה, בהקדם דברי הרמב"ן שהובאו לעיל שבנדרי איסור יש להזכיר לשון נדר או דבר המורה עליו, משא"כ בנדרי גבוה שאין צריך להזכיר נדר. ולא נתבאר בדבריו מהו לשון הנדר, דהרי אין צריך לפרש להדיא לשון הרי זה נדר, רק לשון קרבן, וכמ"ש התוס' (נדרים ב. בד"ה שאני).

והדברים מבוארים ממה שכתב הרמב"ן בדבריו במק"א, והוא בשבועות (כ, ב), דמה שאמרו בגמ' דהאומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר אינו נדר אלא שבועה, דהא אשנה קאמר ולא קאמר הרי עלי לשנות, שהוא לשון הנדרים. הרי להדיא דלשון נדר הוא באמירת 'עלי'.

וכן מבואר להדיא בריטב"א (ריש נדרים), שכתב דהאומר אתן לעניים או לגבוה או אעשה מצוה זו, אע"ג דלא אמר 'עלי', הוי נדר מדין ידות, הרי שזהו עיקר צורת הנדר. אלא דבהא פליג הריטב"א על הרמב"ן, דהריטב"א ס"ל דהוא הדין גם בנדרי הקדש, דגם בהם בעינן לשון נדרים ולא רק בנדרי איסור.

וכן הביא בס' משנת אליהו להגר"א מישקובסקי (סי' א) מדברי הרא"ש (קנינים ריש פ"א) שביאר בעניין נדרי הקדש שחלים באמירת הרי עלי, ופי' הרא"ש "פי' הרי עלי נקרא נדר דכתי' ונדריה עליה וכתביב לאסור איסר על נפשו". הרי להדיא שדימה בדבריו לשון 'הרי עלי' שבנדרי גבוה לנדרי איסר, ומשמע דס"ל דזהו עיקרו של נדר, שהרי הוא מבאר דזהו עיקר נדרי איסר דקרא "לאסור איסר על נפשו"^(ד).

וכן מב' במחנ"א (נדרים סי' יט) שכתב דמה דנדר בלשון שבועה חשיב נדר, אע"ג שאינו אומר 'ככר זה אסור' הוא במה שאמר תיבת קונם, נדר ו'עלי'. הרי דגם בלשון זו נידונים דבריו כדברי נדר.

(ד). ועיין בפירוש רש"י עה"ת (פר' מטות) שפירש: "איש כי ידור נדר. האומר הרי עלי שלא אוכל". ואמנם הרמב"ן שם הקשה עליו דליכא נדרים בקום עשה, אבל לא הקשה על גוף לישנא דהרי עלי. וע"ע בלשון רש"י בשבועות כ: שזכר שם כסדר לשון הרי עלי לגבי נדר.

וטעמא בעי, במה שייך עניין הנדרים לאמירת לשון 'עלי'.

והביאור בזה הוא שעניינו של הנדר הוא כהחלטה שיהא החפץ מנוע, והיינו שהנודר דורש כלפי עצמו את מניעת החפץ ובוה הוא מקבל על עצמו הנהגת מניעה, וכן כשהנודר מדיר אחרים הוא דורש את מניעת החפץ מאחרים. ובוה מחוייב הנודר לנהוג כפי שדרש בדברי הנדר, ע"י מה שבדין בל יחל קבעה התורה את דרישתו כנכונה להיות ומחייבת אותו בקיומה.

וא"כ גופו של נדר הוא דרישתה של המניעה בהנהגות הגברא, ואין צורת מעשה הנדר אלא בתורת קבלה על עצמו כיצד הוא ינהג, וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם בסה"מ שזכרנו לעיל "שצונו לקיים כל מה שקיבלנו על עצמנו במילת שבועה ונדר".



ח.

ומה דמבואר בגמ' דנדר הוי איסור חפצא, אף דלמ"ש נמצא דאין במעשה הנדר קביעת איסור בחפצא מסויים אלא רק של קבלה על עצמו, אין זה מפני שזהו התוכן בגוף העשייה, וכל העניין בהיות הנדר איסור חפצא אינו אלא רק מפני שזהו האופן שעל ידו מתקיימת העשייה בסופו של דבר.

ופירוש הדברים הוא דהנה כאשר נאמר בדין בל יחל שדין דיבור הנדר להתקיים, יש להבין במה יוכל הנדר להיות קיים, שכן אם לא היה בנדר כי אם החלטה לעצמו כיצד ינהג, א"כ לאחר ששב והחליט אחרת או אחר שחזר בו ואינו מחייב את עצמו בהנהגה זו, א"כ כבר אין ההחלטה קיימת, ובתור מה יהיה שייך לנהוג כדברי הנדר, אחר שכבר אין קיימת בהם דרישת הנהגה לעצמו. וא"כ נמצא דלעולם לא יוכל להיות מוטל עליו חיוב ע"י דין בל יחל, שעניינו הוא שיהיו דבריו קיימים, דאחר שחזר בו וכבר אין בדבריו תוכן הדורש הנהגת איסור א"כ במה יתקיימו דבריו ע"י שינהג בהנהגת הנדר, כיוון שכבר אין בהנהגתו תוכן של קיום דברי הנדר, אשר ענינם הוא במה שהחליט לעצמו וכבר אין קיימת אצלו החלטה זו, והוי רק הנהגת איסור בעלמא.

וע"מ שתוכל דרישת הנדר להיות קיימת בעינן שיהא הנדר נידון כמי שאינו מסתיים בדרישה שקיימת רק בדברים שהיו בפי הנודר, כך שהיא אינה קיימת כאשר הוא חזר בו מדבריו, אלא במה שנעשה הנדר לנדרש בדין שיהא החפץ מנוע, ואז ייעשה החפץ בזה לדבר שהדין הראוי לו הוא מניעה, שהיא תהא מוגדרת כהנהגה הנכונה בחפץ, וא"כ לא תהיה תלויה דרישת הנדר רק במה שהנודר מוסיף לדרוש אותה בקבלה שקיבל על עצמו, אלא תהיה היא קיימת כמשפט גוף החפץ.

והיינו, דהנה יש הוראות הנהגה שבאו רק כציווי לנהוג כמותן, ואין בהנהגה על פיהן אלא קיום הוראת הדין, ויש דיני הנהגה שבאו כקביעת משפט, שזהו אופן ההנהגה הראוי בחפץ, ויש לנהוג על פיו לא רק בשל קיום הוראת הדין עצמה, אלא גם בתורת שזהו המשפט הנכון בהנהגה עם החפץ, וכתוצאה מזה יש לנהוג בהנהגה זו, במה שע"פ מה שהכירה התורה שזהו משפט ההנהגה הנכונה בדבר זה [וכבר הבאנו כע"ז בגדר דינא דלא תסור, שיש בזה קביעת משפט שדינים דרבנן הם נכונים כציוויים והוראות].

ודוג' לדבר למדנו בדברי הר"מ בסה"מ (עשה צה): "שצונו לדון בהפרת נדרים, כלומר התורה שהורנו לדון בדינים ההם ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין הבן ממנו כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינים כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא בהיותנו מצווים שנדון בדין זה בדבר זה". הרי שגוף המצוה אינה בתורת הוראת הנהגה למעשה והיא קיימת רק בתור קביעת משפט התורה מהו דין הפרת הנדר.

וא"כ ה"נ בנדר, שלא תהיה המניעה מחוייבת מחמת דרישה חיצונית שבדבריו, אלא שזהו משפט החפץ ואופן ההנהגה הראויה לו, שיהיה הנודר נוהג בו הנהגת מניעה. וזה ע"י שתיעשה דרישת המניעה לדרישה שאינה חיצונית בעלמא כלפי החפץ, אלא כמשפט בגופו של חפץ. ונתחדש בדין נדר שהאופן שנדרשת המניעה אינו קיים רק כדרישה חיצונית שנאמרה בדברי הנודר, אלא שכן נקבעה ההנהגה הנכונה בחפץ, שדינו הראוי הוא הנהגת מניעה. וזהו סדר הדברים, דברי הנדר מחייבים אותו במניעת החפץ, וכאשר נדרשת אצלו מניעה זו נקבעה דרישה זו כמשפט החפץ, כדרישה נכונה מעצם ההשתמשות בחפציו.

והדבר ברור, דמשום זה בלבד הוא דנעשו קונמות לאיסורי הנאה שאינם ממון לגבי כל דיני איסוה"נ, במה שאין המניעה נדרשת כתביעה חיצונית אלא בתורת דין החפץ, אי"ז כאיסור שימוש חיצוני אלא זו ההנהגה הנכונה בחפץ, שלא יהא נאכל ולא יהא משמש [ודו"ק היטב בד' הגרש"ש בשערי יושר ש"ג פכ"ה בעניין זה, ואכ"מ לע"ע].

וכיוון שנתבאר שדרישה זו קיימת לא רק בגוף דברי הנדר, אלא כדין גוף החפץ, א"כ בזה קיים הנדר גם לאחר שחזר בו הנודר, דמאחר שדרישה זו מחוייבת היא להתקיים הרי ששוב משפט החפץ הוא זה שמוסיף מעתה לתבוע את המניעה, ולהכי שוב שייך לנהוג כדברי הנדר גם כאשר הנודר חזר בו ולא קיים את תוכן ההנהגה מצד דברי הנדר עצמם. זאת, מפני דאין ההנהגה נדרשת רק במה שמתחייב מדברי הנדר, אלא במה שכאשר היו הדברים קיימים לשעתם הרי שוב הם כבר ההנהגה הנכונה בדבר, והנהגת המניעה של הנודר תבוא כבר כפי הראוי לנהוג בחפץ שזהו דינו, ולא מחמת שדברי הנדר בלבד מחייבים זאת.

והנה אם כנים הדברים, הרי למדנו יסוד גדול בכל עניין נדרים דמיתסר חפצא עליה, דאין עניין איסור חפצא בנדרים נצרך מחמת התוכן של עצם איסור נדר, אלא כל עניין איסור חפצא הוא כפי שנתבאר, שאופן זה הוא היחידי שעל ידו יהיה שייך לחייב את קיום הנדר גם לאחר שחזר בו הנודר.

ויש להביא הוכחה אלימתא לזה מדברי הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת נדרים (במדבר פרק ל) שכתב: "נראין הדברים שאפילו בדבר הרשות אם אמר נדר עלי שאוכל היום או שאוכל דבר זה אינו נדר, שאין הנדר על החפץ כלל אלא עליו שיעשהו, ולא הוזכרו נדרים בגמרא בקום ועשה כלל. ואף על פי שמצינו בנדרים גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט. או שהוא חומר נוהג בנדר הקדש, מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו. אבל בנדרים בטוי אין לנו, לפי שאין שם חפץ כלל לא בתחלה ולא בסוף".

והנה, אם הטעם שנדרשו נדרי חפצא הוא מחמת עצם אופני העשייה של איסורי נדרים, הרי סו"ס לא נעשית שם כלל הדירה שהתייחסה לחפצא, ומה לנו במה דלבסוף מביא הנדר להפרשת חפץ. והמוכח בזה הוא כפי שנתבאר, שעניין

חפצא הוא רק שיסתיים הנדר כמשפט ביחס לחפץ, וא"כ א"צ שתהיה העשייה כלפי חפצא אלא שהיא תהיה באופן שתוכל להתקיים בתורת משפט, ולזה ביאר הרמב"ן דשייך שפיר בנדרי הקדש, כיוון שיש בהם אופן שהם יהיו קיימים כלפי דין החפצים.

ובמה שדרשו דברי הנדר את מניעת החפץ ובמה שקיימת דרישת המניעה בגוף מעשה הנדר, חשיב מעשה נדר כמעשה עשיית איסור, וכמב' בקרא ד"לאסור איסור על נפשו", דאין במעשהו שום קביעה בחפץ אלא הוא רק מקבל על עצמו ומונע את החפץ ממנו, ובזה נעשה החפץ לדבר שנדרשת בו מניעה. הרי שגוף העשייה ותוכנה היא במה שהנודר אוסר את החפץ, ואין האיסור קיים רק כתוצאה ממעשה הנדר.

ומיושב שפיר משנ"ת להוכיח דלשון 'עלי' הוא מעיקר צורת הנדר, שכן כל עניין הנדר הוא החלטה וקבלה על עצמו שנסתיימה ביחס לדין החפץ. ולשון עלי הוא עניין שמקבל על עצמו, וכעניין ההתחייבות בנדרי הקדש בלשון 'הרי עלי עולה'. (ועיי' מגילה ח, א כיוון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפיה דמי).

וייתכן נמי דהיינו טעמא דנדר שא"א לקיימו ל"ה נדר, דהוי דבר שלא יכול להידרש, ולכן חסר בכל תוכנו של מעשה הנדר.

ובעיקר הדבר דהמניעה קיימת בגוף הנדר והיא אינה תוצאה בלבד, במה שגוף העשייה היא למנוע את עצמו, יש להוכיח עוד מדברי הר"ן (נדרים ד, ב) שכתב דלא ילפינן לדין יד במה מצינו מנדרים משום דאין עונשין מן הדין.

והנה, אם עניין הנדר היה בקביעת חלות נדר, ולא בא האיסור אלא כתוצאה מכך שהנודר התחייב שלא לסתור אותו, א"כ מ"ט כתב הר"ן דהוי עונשין מן הדין. הרי כיוון דיד היא צורה לעשיית הנדר, א"כ אין נעשה האיסור ע"י היד אלא כך רק נוצר המצב המוקדם לאיסור, ודבר זה לא חשיב כעונשין מן הדין. וה"ז דומה למ"ש הר"ן (שם ה, ב) דשייך למילף יד לקידושין מנדרים, וליכא בזה לדינא דאין עונשין מן הדין. וע"כ דמיון זה בא משום שלא למדנו את איסור אשת איש אלא למצב המוקדם לאיסור, לגוף חלות הקידושין.

ומבואר, שאין האיסור קיים כתוצאה מהנדר אלא גופו של הנדר הוא איסור, ומטעם זה שפיר שייך לדון במעשה הנדר עצמו דאין עונשין מן הדין.

עוד יש להוכיח כן מדברי תשובת הר"ן הנודעת (תשובה נא) בעניין מי שנדר שלא להיות בעיר בשבת, אשר נחלקו הראשונים אם צריך הוא לצאת ממנה בערב שבת ע"מ שלא יהא בה בשבת. והוסיף שם הר"ן, דלהסוברים שצריך לצאת חשיב כחל הנדר מער"ש ויכול הנודר לישאל עליו מע"ש.

וצ"ב, דכיוון שמה שהנודר מחוייב שלא להיות בעיר אין זה כקיום לגוף הדין אלא רק כמחוייבות להימנע מלעבור על הדין, ורק בשל כך הוא צריך שלא להיות בעיר בע"ש, כאמצעי בלבד לקיום גוף הדין, ובמה מקרי שחל גוף הנדר עצמו, וכי מי שהיה שמחוייב להוציא פת מהתנור בער"ש בכדי שלא לעבור על אפיה בשבת, חשיב שחלו עליו איסורי מלאכות שבת מבעוד יום? אין כאן אלא שהאיסור שיהיה ביום השבת עצמו מחייבו בפעולות מער"ש, כדי שלא לעבור על האיסור בזמנו.

אמנם, לפי מה שנתבאר דדין נדר אינו קביעת עניין בפ"ע שבתוצאה ממנו נאסר בהנאת החפץ, אלא גוף הנדר הוא הוא האיסור והדרישה מהגברא את מניעת החפץ, א"כ מובן היטב שכל פעולה שהוא עושה מפני שהחפץ אסור עליו יש בזה קיום לגוף הנדר. וא"כ, כיוון שקבע הנודר איסור להיות בעיר בשבת, והוא יוצא ממנה בער"ש מפני שנאסר עליו להיות בה בשבת, א"כ הוא עשה את פעולת קיום האיסור, ואע"פ שלא קיים את הדבר עצמו שנאסר, מ"מ אין גופו של נדר במניעת החפץ בפועל אלא בדרישת המניעה, במה שאסור לו הדבר, זהו עניינו של נדר, לקבוע על עצמו דין איסור. וא"כ כאשר הנודר נתבע לצאת מהעיר בער"ש חשוב הדבר שיש כאן לתביעת גוף דין נדר, שהוא קבע עליו את היות החפץ מנוע ממנו.



ט.

והנה כתבו התוס' (ע"ז לד, א ד"ה מתענין) מעשה שבא לפני ר"ת באחד שעשה הרבה תעניות ולא קיבלם מאתמול ואמר ר"ת שלא הפסיד תעניותיו מאחר והיה

בלבו להתענות היינו גמר בלבו. ולכאורה צ"ב, דהרי לא הייתה שם כלל קביעת עניין מסויים, ולא היה בלבו כי אם תכנון שלמחר יתענה, ואיזה נדר יש בזה.

[והרי עניין קבלת תענית הוא מדין נדר, וכמבואר בגמ' (שבועות כ, ב) שדנו ששייך להתפס כשמקבל על עצמו תענית, כמב' שם לעניין יום שמת בו אביו, דמוקמי' והוא שנדור ובא מאותו היום, והרי דקבלת תענית דין נדר יש לה. ואין לדחות דמיירי שהוא אסר עליו בשר באכילה ויש כאן נדרי איסור ממש. זה אינו, דהרי בגמ' שם איתא דס"ד דלא יחול על צום גדליה בן אחיקם, משום דאין איסור חל על איסור, ואיזה איסור חל על איסור יש בזה, דמה עניין הצומות לנדרי איסור. וע"כ מיירי שקיבל על עצמו שלא לאכול, אשר אף הוא ככל תעניות (ואמנם כבר דנו בזה כמה מפוסקי זמננו בנידון אם אפשר לקבל תענית באמירת 'בלי נדר', כנדפס היום בסידורים, ומ"מ ברא"ש [תענית פ"א סי' טז] כתב דקבלת תענית הוי נדר וצריך להתירו בפני שלושה, וכ"כ הלבוש [או"ח תקס"ב, א] דאם לא קיבל על עצמו בנדר לא חשיב ליה תענית, ואכ"מ].

ונראה דבפשוטו יש בזה ראייה שאין תחילת עניינו של נדר בקביעת תוכן כלפי החפץ אלא בהחלטה וקבלה על עצמו, ורק שהמקום בו מסתיימת קביעת הנדר הוא בחפץ, וא"כ א"ש שאין צריך לזה כי אם קבלה לנהוג כן ואין צריך לקבוע נתון ביחס לחפץ.

אלא דהעיר בזה הגר"ח שרייבר שליט"א דאכתי יש בזה חידוש, מכיוון דלא מיירי התם בקביעת הנהגה ע"י המתענה, אלא רק שיש לו בלבו גמירות דעת שיתענה, וחידש בזה ר"ת דאף זה מהני להגדיר זאת שהאדם קובע על עצמו שיתענה.

ואמנם, כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ן, שהדגיש דבעינן לשון נדרים, והיינו דבעינן שיהא נדר באמירת 'עלי', במה שמקבל ע"ע, וא"כ לא ס"ל כר"ת דדי בגמירות דעת להתענות, כיוון דבעינן לקבוע תוכן של חיוב על עצמו.

אכן, לגופם של דברים יש לציין שהראשונים מנו ב' סוגי נדרים, נדרי איסור ונדרי גבוה, ונדרי גבוה בפשוטו הו' רק צורה של התחייבות לגבוה. וביותר, הרי הבאנו לדברי הרמב"ן דסגי לומר 'אתן לגבוה' וא"צ לשון נדר, וא"כ ייתכן שלקבלת תענית יש דין נדרי גבוה, ולכן בזה כתבו התוס' דלנדרי גבוה סגי בתכנון

בעלמא ולא בעינן קביעה של נדר. וכן משמע בלשון הרמב"ם (פי"ד ממעשה הקרבנות הי"ב) "גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה ה"ז חייב להביא שנא' כל נדיב לבו יביאה".

[ושו"ר דלשון הלבוש שהובא לעיל היא "צריך שיקבל עליו בנדר לשם מצוה", הרי דאינו מצד נדרי איסור. וראה עוד בהמשך דבריו שם שדימה קבלת תענית להקדש קרבן, וזו לשונו " שאם לא יקבל עליו ויתענה לא חשיב ליה לתענית, כי אקראי בעלמא הוא ולא למצוה יחשב לו, ודמי למפוח מליא זיקא, ואדרבא נקרא חוטא על שציער עצמו, כי התענית דומה לקרבן שמקריב חלבו ודמו, וכמו שבקרבן צריך להקדישו קודם שיקריבנו, כך המתענה ואינו מקבלו קודם לכן דומה למתעסק בקדשים"].



י.

ואחר כל דברינו ביסוד איסור הנדר אכתי פש לן לבאר עניין מעילה בקונמות, שנחלקו בזה בגמ' (נדריס לה, א), והרי שיש תוכן משותף לנדר ולהקדש. וצ"ב, כיוון שנתבאר דאין עניינו של מעשה נדר כעשייה בגוף החפץ שנוכל לומר שיש בה עניין העמדה לגבוה, אלא זו רק דרישה בצורת הנהגת הגברא בדיני עצמו, מ"ט יש לזה דיני הקדש, כיוון שאין עניינה אלא כמניעת החפץ משימוש.

ובאמת דשיטת המל"מ (פ"ד מהל' מעילה ה"ט) היא דלא נאמר דין מעילה בקונמות אלא בהתפסה, שבזה דינו להיות כהקדש [וכ"כ המאירי (שבועות כב, א) דאין מעילה כי אם בנדר שבלשון הקדש].

אמנם, כבר נאמרו דברינו הנוגעים לביאור עניין זה לעיל, שמעשה הנדר הוא במה שהנודר קובע איסור כלפי החפץ, וכעת מוגדר החפץ כמנוע ממנו, ואין הגדר שהחפץ אינו נאכל לגברא הנודר, דזה אינו שייך בגדרי מניעת חפצים אלא רק כהנהגות האיסור בפועל, אלא הגדרת האיסור בדבר הוא כחפץ המנוע באכילה.

אלא דצ"ב, דמהו האופן שינהג איסור בחפץ בתורת מניעת החפץ ממנו ולא כמניעת הגברא מהחפץ, שהרי לעולם הצורה שבה יהיה החפץ מנוע ממנו תהיה רק במה שהוא לא ישתמש בו, ובאיזה אופן יתייחד האיסור להשתמש בחפץ כך

שיהא בזה קיום מניעת החפץ ממנו. בשלמא דין המחייב את הנהגת מסירת החפץ לקונה או להקדש, בזה יש תוכן של הנהגת חפצא במה שהוא מעמיד להם את החפץ, ואין זו הנהגה הקיימת כדין חיצוני המוטל על הגברא, אלא כדין בדיני הממון של החפץ. אולם כל דבר שעניינו איסור ומניעה לעולם אופן הנהגתו יהיה במה שלא ישתמשו בו, ומה יגדירונו כדין חפצא.

אכן, מצינו דוגמא לאופן משפט בחפצא גם לגבי איסור ומניעה, והוא בדברי הרמ"ה (סנהדרין נט, ב): "ואיכא דמקשו הכא מאחר דלא הותר לו בשר באכילה למה לי למיסר אבר מן החי וכו', והדין הוא פירוקא, דכי קאמרינן דלא הותר להם בשר לאו דאצטווי עלה בפירוש קאמרינן, אלא לא הותר לו קאמרינן, דמסתמא כל הנבראות שהיו בעולם היו אסורות לו כעבד זה שאין לו רשות ליהנות משל רבו עד שיטול רשות ממנו, ומאי דאשתרי ליה אשתרי, ובשר דלא אשתרי ליה לא אשתרי, מיהו אזהורי מיהת לא אזהריה עלויה אלא לאבר מן החי בלחוד".

ולמדנו מדבריו יסוד גדול, דב' ענייני איסורי השתמשות בחפצים הם, יש איסורים שעניינם הוא אזהרה על הגברא בתורת מחוייבות לציווי, וכאבר מן החי, ויש איסורים כאיסור אי אכילת בשר, שהם בגדר 'לא הותר', שחפץ זה נמנע ממנו, דלא כשאר חפצים שנמסרו לשימוש בני אדם. ואע"פ שסו"ס אין כאן מניעה מציאותית אלא רק איסור, מ"מ שייך להגדיר את החפץ כמנוע ואסור כלפי האדם במה שהמניעה איננה נדרשת כקיום מצווה שלא יאכל, אלא היא באה מפני שאין הדבר מורשה לשימוש, כעבד שאין לו רשות ליהנות משל רבו. וע"ע בהערה^ה.

ומעתה, כאשר נבוא לדון לגבי איסור נדר שיהא אופן שמוגדר החפץ כדבר המנוע משימוש, הרי האופן היחיד לזה הוא שיהא החפץ מנוע ממנו, כדבר שאין לו רשות מרבו ליהנות ממנו, דבזה חשיב החפץ כמנוע משימוש ולא מחמת דינו של הגברא שלא להשתמש בו.

וא"כ, לעולם הצורה לקיים את מניעת החפץ אינה רק בזה שלא ישתמש בו, דבמה יהא קיים החפץ עצמו כמנוע, ולא יהא בזה כי אם צורת מניעת ההשתמשות של הגברא, והרי נדרו עוסק במניעת החפץ. ולפיכך, האופן לקיים את

(ה). ולפ"ד הרמ"ה יש ליישב מה שהקשו קדמאי דמ"ט לא מנו לאיסור בשר לאדה"ר בהדי ז' מצוות ב"נ, ועיי' בכס"מ (בפ"ט מהל' מלכים ה"א) שתי' דלא מני מצוה שאינה נוהגת לדורות, אבל להמבוי ברמ"ה י"ל שאין גדר איסור זה כמצוה ואזהרה שלא לאכול, אלא שגוף האכילה לא הותרה לו כלל.

החפץ כמנוע הוא במה שהנודר ינהג בו מנהג הקדש, דהיינו, מנהג חפץ המסור לגבוה ולא לשימוש, במה שאינו משתמש בחפץ כקיום איסור בעלמא אלא בתורת שהוא דבר של גבוה, דבזה מתקיימת המניעה כאיסור החפץ עצמו ולא כדין איסור הגברא.

ומטעם זה נדרש לנהוג דיני הקדש בחפץ הנדור, ואין זה מחמת שנעשה החפץ לדבר של גבוה, אלא שזו צורת האיסור שנתחייב בה הנודר, דבמה שינהג דיני הקדש בחפץ תהיה מוגדרת מניעת ההשתמשות כאיסור המונע את החפץ עצמו.

וא"כ, הרי שאין עניין נדר כתוכן העמדה לגבוה אלא הוא רק עניין לאיסור איסור האמור בפרשה, ולא נתחייבו דיני הקדש כמצב קיים של הקדשת החפץ אשר מחמתו באו דיני האיסור, אלא כצורת הנהגת האיסור עצמו, במה שמשפט המניעה הוא מניעת החפץ.

והנה יעויין בדברי הרא"ש (נדרים לג, א) שלמד מדין מעילה בקונמות שבקונמות נאמרו כל דיני ההקדש, וז"ל "תיפול הנאה להקדש שאין יכול לעכבו שאז היה נהנה ממנו, וצריך ליתנו להקדש לפי שאסר עליו הנאתו כהקדש. הלכך כל הנאה הבאה לידי ממנו הקדש הוא ולא מצי להוליכו לים המלח דלאו כל כמיניה להפסיד להקדש, והיינו דדייק הכא בגמ' דיש מעילה בקונמות".

ויש שהבינו את דברי הרא"ש כפשוטם, דקונמות הוו ממון הקדש ממש, ולפי"ז תמהו איך יתפרש הדבר בקונם פרטי שנאסר רק עליו בהנאה ושרי לאחרים, דאיך יתחלק עניין ממון הקדש בינו לאחרים. ועיי' בקובה"ע (סי' נב אות יג) שדימה זאת לדין הפקר לעניים ולא לעשירים, דמבואר ששייך שיהא הממון הפקר רק לעניים ולא לעשירים, וא"כ ה"ה בקונם פרטי שיתחלק דין ההקדש לגבי עצמו ולגבי האחרים, וצ"ב.

אמנם, ביאור דברי הרא"ש בזה הוא לפי דברינו, דוודאי שלא נעשו הקונמות להקדש ממש, אלא דזו היא צורת האיסור, דבמה שמשפט החפץ להיות מנוע ומופרש, א"כ האופן לקיים את הפרשת החפץ הוא במה שיהיה החפץ מנוע ממנו כחפץ הקדש, ולהכי בעינן ביה להנהגת הקדש, וכשם שדין ההקדש לינתן לגבוה כן הוא דין החפץ שנדר עליו.

וא"כ מובן מעתה שאין שום קושיא בחלוקת דין החפץ בין הנודר לאחרים, דאי"ז דין הממון אלא צורת האיסור המוטלת על הנודר, ולאחרים שאין להם איסור בזה, לא שייכא אצלם הנהגת הקדש כלל.

ועיין עוד ברא"ש (ב"ק פ"ה סי' י) שכתב דהקדש חל על גוף הקרקע ולהכי יכול המשכיר להקדיש ולאסור על השוכר, אבל קונמות אינו חל על גוף הקרקע אלא הנודר אוסר את הנאתו על הדר בו, ולהכי אין יכול להדיר את השוכר.

ומבואר דקונמות אינו גדר ממון הקדש, אלא הם חלוקים ביסוד דינם, וכפי שנתבאר. ולעולם אין בנדר גדר הקנאת החפץ אלא קביעת איסור בלבד, וכל הדינים המשותפים להקדש אינו מחמת דין נוסף שחל על החפץ אלא הוא מצורת האיסור, וכיוון שתוכן האיסור הוא מניעת החפץ משימוש, חל הנדר כלפי הנאת החפץ ולא בגופו, ולהכי אין יכול המשכיר לאסור בקונם על השוכר.



יא.

ולהשלמת העניין יש להוסיף בעיקר הדברים בירור בעניין דין דעת בנדרים, אם חלוק הוא בזה משאר עשיית חלות, או שיש בו את כל דיני הדעת הנדרשת במעשי הקניינים, הקידושין וכל דיני התורה.

והנה, עניין הדעת בתורת כוונה להגדרת עצם המעשה פשיטא שהוא נדרש גם בעשיית נדר, מפני שנתבאר דנדר ל"ה רק דיבור שדינו להתקיים, אלא יש בזה עוד תוכן עשייה נוסף, בתורת קבלה על עצמו, ע"מ שיהיה קיים באיסור חפצא, א"כ וודאי דבעינן כוונה בהגדרת עשייה זו.

אלא דיך לדון בעניין הדעת הנצרכת לחלות הקנין, וכפי שכבר האריך הגר"ח בספרו (פ"ד מהל' יבום וחליצה הט"ז) דמלבד הכוונה הנדרשת להגדרת המעשה, אשר בזה מצינו דמהני אף בגדול עומד על גביו, כבדין כתיבת גט לשמה (גיטין כב, ב) וכדין חליצה (תוס' יבמות קד, ב ד"ה והא), בעינן נמי לדעתו של העושה על עצם הדבר בשביל חלות הקנין.

ובפשוטו היה נראה דלא בעינן עניין דעת זה בנדרים, דזה שייך לכאורה רק בעשיית גברא אשר היא עצמה סיבה לחייב את הבעלים, שהוא אינו מחוייב לה אם היא לא נעשתה בתורת מעשה שהוא סיבה לחיוב, כמעשה המחייב. וזהו עניין הצטרפות הדעת לעצם החלות עם מעשה הבעלים, שאף שהמעשה הוא סיבת החלות, אבל בכדי שיהא הבעלים מחוייב בו נדרש הוא להיעשות מתוך דעת לחלות הדבר, ורק עי"ז אחראי הבעלים לעשייה זו. אבל בעשיית נדר, הרי אין עניינה כעשייה המחייבת מצד עצמה, דהרי כל מה שהוא מחוייב בנדר נתבע רק כקיום דינא דלא יחל דברו. והיינו שפרשת נדרים היא המחייבת לקיים את הדיבור, ואין תוכן בדיבור עצמו כמחייב, אין הנודר מחוייב מחמת הקבלה שקיבל על עצמו אלא אותה קבלה נתחייבה בדין בל יחל דנדרים. וא"כ לא בעינן לדעתו לנדר ע"מ שהנודר יהיה מחוייב לו, דהרי לעולם מחוייב הוא בדין בל יחל ולא מחמת גופה של עשייה, וכל שיש כאן דיבור המוגדר כמעשה הדרת הגברא מהחפץ, נתחייב קיומו בדין בל יחל.

והיינו טעמא דהיה מהני נדר ונזירות בקטן לולי קרא דאיש ולא קטן, וביותר, דהרי אליבא דאמת הרי מהני נדר במופלא הסמוך לאיש. והיינו כנתבאר, דכיוון שאף החיסרון במעשה קטן אינו בעצם הגדרת המעשה אלא במחוייבות למעשה, במה שהוא אינו מחוייב בעשייתו [וראה בקובה"ע סי' כט שהאריך להוכיח מכמה מקומות דאין החיסרון במעשה קטן משום דלאו בר דעה הוא והוי מעשה בלא דעת, דמבואר דלא מהני מעשה קטן אף היכא דאין צריך לדעת עושה הקנין באותה שעה], א"כ שפיר מהני בנדר, כיוון דאין איסורו במה שהוא מחוייב למעשה אלא מחמת דין בל יחל, המחייב את קיום דברי הנדר.

וכן מבואר בדברי הגמ' (שבועות כו, ב) דבגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא דלא חל הנדר עד שיוציא בשפתיו מדכתיב לבטא בשפתים, וצ"ב דמ"ט בעי קרא, הרי כיוון שאין דעתו שיחול הנדר עד שיוציא בשפתיו א"כ איך יחול קודם לכן, דהרי אין לו דעת לחלות הנדר בשעה שגמר בלבו. ומבו', דבנדר אין נ"מ באופן הדעת לחלות הנדר, כיוון דלא בעינן דעת לחלות כלל והנודר מחוייב לקיים את דבריו רק מחמת תביעת דין בל יחל, וא"כ בהא גופא שיש תוכן דברי נדר בלבו מהני שיחול עליו חיוב קיום הדברים.

וכן מבואר מהא דאמרו בגמ' שם בגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורים דלא אמר כלום דכתי' לבטא בשפתיים, וצ"ב אמאי מצרכינן לזה קרא ולא סגי בעצם מה שנתכוון שיחול הנדר בדיבור, והדיבור הרי לא מהני להחיל נדר כיוון שלא נתכוון לפת שעורים, וע"כ דבמה שגמר בלבו דברי נדר על פת חטים סגי לחלות הנדר לולי קרא דבעי דיבור.

וכן מוכח ממה שנתבאר לעיל מדברי המחנ"א דא"א לקבוע נדר לאחר שלושם, כיוון דאין בנדר כי אם דיבור ולא עוד תוכן נוסף שיוכל לקבוע לגביו. ולכא' סו"ס אכתי איך חל הנדר מיד, כיוון דאין בדעתו שיחול עכשיו, וע"כ דאין משמעות בצורה שהיה בדעתו שיחול הנדר, דכיוון שנאמרו דברים בתוכן קביעת נדר, סגי בזה שיתחייב בקיומם. וראה עוד ראי' בהערה⁹.

וכבר הוכיח הברכ"ש (נדרים סי' יד) מהא דליכא דין טעות בנדר, לולי דין פיו ולבו שווין, וכמבואר במשנה (נדרים כה, ב) וכן יש שהוכיחו מהא דבעינן להתרת חכם אע"פ שיש לו פתח ולא מהני מחמת נדר בטעות. הרי דלא בעינן לדעתו בנדרים. [ואכ"מ בנידונים אלו].



יב.

וביתר ביאור, דהנה נודעו דברי הגר"ח (הל' יבום וחליצה שם) שחילק את כל המעשים הפועלים חלות לב' עניינים, חלות שחלה ע"י הגברא וחלות שחלה ע"י התורה. וכוונת דבריו, דבקניינים, קידושין וגירושין, תוכן הדין הוא בגוף קביעת

1. ובזה ביאר הגר"ח (בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ) ליישב את הסתירה בדברי הש"ך, שכתב (סי' ת"ח ס"ב) ע"ד הרמ"א דהמתכוון לומר סלע זה לצדקה והוציא בשפתיו על סלע אחר לא אמר כלום, וביאר הש"ך דאמנם על הסלע השני לא חל החיוב כיוון שלא נתכוון, אבל על הסלע הראשון חל חיוב צדקה כיוון דהיה בלבו לנדור לצדקה. והקשה באחיעזר (יו"ד סו"ס סד) דבסי' של"א (סקע"ו) כתב הש"ך בכה"ג לגבי תרומה ומעשר, שנתכוון לומר תרומה ואמר מעשר ולהיפך, לא אמר כלום גם במה שגמר בלבו, אע"ג דגם תרומה חיילא במחשבה.

ולמ"ש יש ליישב, דלעניין צדקה, כיוון דהיא חיילא מדין נדר, א"כ במה שהחליט ליתנו לצדקה די בזה אע"פ שהיה בדעתו שיהיה הנדר בדיבור, אבל בתרומה ומעשר, דהוי צורת עשיית חלות, בעינן דעת גמורה ככל דיני הקניינים, וכיוון שלא היה בדעתו שתחול התרומה אלא בדיבור לא מהני מה שגמר בלבו.

הבעלים שבמעשה, ואילו בחליצה ושחיטה אין ההיתר בא ע"י המעשה, אלא דבעצם חליצת האישה הרי היא מותרת על פי הדין הקובע שאישה שחלצה מותרת. והביא הגר"ח בזה כמה חילוקי דינים בין ב' ענייני החלויות, כגון מעשה קטן ודיני דעת לחלות, שנדרשים רק בחלות שהגברא פועל ע"י המעשה ולא בדין שבא מאליו במה שנעשה המעשה.

ומעתה שומה עלינו לדון במעשה נדר, אם דינו כדיני חלות שע"י הגברא או כאיסור החל מאליו כשהוא אומר דברי נדר.

והנה לפי מה שהוכחנו דבנדר ליכא חיסרון בקטן ובדעת, נמצא דגדר דין נדר הוא איסור שחל בדין התורה ולא במעשה הגברא, והיינו כנתבאר, דאין בגופם של דברים תוכן לחייבו אלא שכאשר הוא נודר קיים המחייב שבדין כל יחל לחייבו לאיסור הנדר.

אמנם, מאידך יש להוכיח ממה שדנו האחרונים דין תנאי בנדרים, וכמבואר בדברי הגרעק"א (גליון הש"ס נזיר יא, א) שהצריך בתנאי הנעשה בנדר את כל משפטי התנאים, וכן מבואר בדברי הגר"ח והגרי"ז בהל' נזירות שדנו להצריך משפטי התנאים בנדרים, ונחלקו עליו רק משום דבלא"ה אין הנדר חל במקום שלא נתקיים הנדר משום קרא דהאדם בשבועה, עיי"ש בדבריהם בהרחבה, ובדברי הברכ"ש בזה (נדרים סי' יד וסי' יז).

והנה, כל עניין תנאי בחלות שייך רק אי נימא דדברי נדר הם המחייבים באיסור, דבזה שייך לקבוע תנאי, באשר הוא בעלים על המעשה לקבוע איך תהיה החלות, אבל אם נדר אינו עשייה המחייבת אלא הוא רק בגדר של דברים אשר יש מחייב חיצוני לקיימם ואילו הדברים עצמם אינם פועלים את חלות החיוב, אין שייך לקבוע בזה תנאים, דלא מעשה הגברא הוא סיבת החלות שיהא בידו לקבוע את אופן החלות, וכל שיש דברי נדר יש כאן את התוכן הנאמר בקרא דכל יחל. ולהדיא כתב הגר"ח (שם) דאין שייכת עשיית תנאי אלא בחלות שחלה ע"י הגברא.

ולכאורה יש להוכיח עוד מדברי התוס' (סנהדרין כה, א ד"ה ההיא) שהקשו דאמאי בעינן קרא דכי יפליא דלא מהני אסמכתא בנדרים ונזירות, ותיפו"ל מחמת גוף הדין דאסמכתא לא קניא. ומבואר דאיכא חיסרון של אסמכתא בנדר, אע"ג דהדבר

ברור דאסמכתא אינה חיסרון בעצם המעשה אלא בדעת לחלות הקניין. ומוכח להדיא דבעינן לדעת לחלות הנדר. אלא דבזה לכאורה הוי סתירה מיניה וביה, לפי מה שהוכחנו מהגמ' בשבועות ומהראשונים דאין משמעות לדעת בחלות הנדר.

◆
יג.

ולבאר את הסתירות בזה נקדים דוגמא לדבר, דהנה מסברא הדבר ברור דשליח שטעה במקח ואילו המשלח רוצה בו יחול המקח. והטעם לזה הוא פשוט, דכיוון שעניין טעות הוא פטור שאין העושה מחוייב למקח כיוון שהיה בו טעות, ולהכי יש לו טענת טעות על המקח לחזור בו, א"כ הדבר תלוי באדם שצריך להיות מחוייב למקח, ואין דין הטעות תלוי בעושה הקנין בפועל אלא במשלח, במי שהחפץ נקנה עבורו, אשר הוא זה האחראי למעשה השליח ומחוייב בו.

אמנם כאשר לא הייתה לשליח דעת במעשה הקנין וודאי דאין המקח חל, אף אם הייתה למשלח דעת בקנין זה, ונדרשת הדעת בקנין להיות במעשה הקנין עצמו. וצ"ב, דכיוון שכל עניין המחוייבות במקח הוא כלפי המשלח, א"כ אמאי תלוי הקנין בדעת השליח במעשה. ובשלמא אם אירע חיסרון בגוף מעשה המקח או שלא הייתה כוונה המגדירה את המעשה שפיר תלוי הדבר בשליח, כיוון שהמעשה הקונה הוא המעשה שלו ולהכי תלוי הקניין באופן שנעשה המעשה. אבל הרי עניין דעת בקנינים אינו חיסרון בהגדרת המעשה אלא הוא פטור שדינו שלא יהא מחוייב למעשה, וא"כ מ"ט תלוי הדבר בשליח.

והביאור בזה הוא, דמלבד מה שאנו דנים על הגדרת המעשה, צריך שיהא המעשה נעשה בצורה שיהיה שייך להיות מחוייב אליו, והיינו שיהיה מעשה שיהא מחייב מצד עצמו את האדם באחריות עליו. וזהו גם כן הטעם דבעינן מעשה קנין שלא נעשה באונס, שהרי אונס במעשה הוא פטור שקיים גם לגבי קניינים, וכמב' ברש"י בכתובות (ג, א) לעניין אונס בנתינת גט, והיינו משום דמעשה שנעשה באונס אינו מעשה מחייב.

ומטעם זה לא מהני המקח גם בחסרון בדעת של השליח, דכיוון דסו"ס נעשה הקניין בלא דעת, אין בכח המעשה שנעשה באופן זה לחייב את המשלח.

הרי דשני ענייני מחוייבות לקניין הם, יש את עניין האחריות אשר בלעדיו אין האדם אחראי להיות מחוייב למעשה, ולהכי איכא פטור בקטן, שאינו נתבע על מעשיו, וכן בטעות בקנין, שאין ראוי לחייבו בקניין שנעשה בטעות.

אבל מלבד זה יש את עניין הדעת לחלות שצריכה להיות קיימת בגוף העשייה, דמעשה שלא מדעת אין בכוחו לחייב את העושה, וא"כ הגדרתו היא כפעולה בעלמא שלא נקבעת כדבר מחוייב, ובדין זה קיימת הריעותא בחסרון דעת בקנין, גם בדין הדעת שאינה נדרשת להגדרת עצם המעשה.

ומעתה נראה לבאר, דאמנם המחייב בנדר אינו הדיבור עצמו אלא דין כל יחל התובע את קיום הדיבור, אבל הרי נתבאר לעיל דעניין הנדר צריך שיהיה בתורת איסור חפצא, במה שייקבע כמשפט הנכון בחפץ, דרך עי"ז שייך להגדיר את הדיבור כקיים אחר שנעשה הנודר למחוייב בו, במה שלא יוסיף להיות מחוייב לקיים את הדיבור אלא במה שדין החפץ להיות מנוע, וכעת ההנהגה הנכונה בחפץ זה היא הנהגת מניעה.

וזהו ג"כ הטעם דמהני נדר דווקא ע"י בעלים ולא ע"י אדם אחר, דרך דרישת בעלים בחפציו יכולה להיות מוגדרת כדין החפץ, וכל דרישה אחרת, אף שתבוא כדרישה מחוייבת בדין כל יחל, לא תהיה קיימת אלא כהוראה נוספת של איסור ולא כדינו של גוף החפץ, דאין הוראתו של אחר יכולה לקבוע את דין הדבר, אלא תהא רק הוראה חיצונית כנגד דין הדבר עצמו.

והנה ברור מעתה, שכל הצורה ששייך להגדיר בה את דברי הנדר כדרישה הנכונה בחפץ היא רק באופן שיש בגוף הדברים תוכן המחייב את הנודר, שרק אז נוכל להגדיר שהוא מקיים את דבריו בתורת דין החפץ ולא כדין חיצוני.

אבל אם כל החיוב שבדין כל יחל קיים כחובה חיצונית בלבד, א"כ הרי סו"ס אין הנודר מחוייב בנדר בתורת חיוב הנדרש כהנהגה הנכונה בחפץ אלא רק כחיוב חיצוני לקיים את הדברים, ושוב אין כאן קיום לנדר אף אחר שחזר בו וכבר אין קיימת הקבלה שקיבל על עצמו.

ודוגמא לדבר, דברי חכמים, אחר שנעשו למחוייבים בדינא דלא תסור, יכולים הם לקבוע את דין הדבר, ולכן שייך שיהיה קנין דרבנן, אשר ע"י דינים דרבנן

נעשו כן דיני הממון של החפץ, אבל אם תהיה הוראה שאינה מחייבת מצד עצמה אלא רק בתורת דין חיצוני, וכגון אביו שהורה לו שיהיה החפץ לאחרים ומחוייב בזה בתורת כבוד אביו, א"כ לעולם לא תוכל לחול כדין החפץ עצמו, ואין כאן אלא חיוב חיצוני שהוא כנגד דיני הממון.

ומטעם זה, אף דברי נדר אינם יכולים להיות מחוייבים רק בתורת שיש כאן דברים בעלמא שמוטל עליו לקיימם, אלא ע"י מה שיינתן בהם תוכן של דברים שיש בכוחם לחייבו, ומעתה יוכלו הדברים לחול כדינו של החפץ ולא כדרישה חיצונית בלבד.

ומעתה הדבר מוכרח, דאחר שנקבע בדין כל יחל שדרישת הנדר מחייבת לנהוג על פיה, א"כ צורת ההנהגה כדברי הנדר היא לנהוג כפי החלטתו במניעת החפץ, בתורת היותה החלטה המחייבת את הנודר בקיומה, ונמנע הגברא מהחפץ כקיום המחוייבות שלו בה, ולא כדברים שאין בכוחם להיות מחייבים רק ע"י שיש דין חיצוני האומר לקיימם. ונלמד דבר זה מעצם מה שנאמר בדין כל יחל שיתקיימו דברי הנדר, והצורה שדברי הנדר יהיו קיימים היא במה שהם יהיו מחייבים כדין החפץ, והאופן לזה הוא במה שמחוייב הנודר בקיומם מפני שיש בכוחם לחייבו במניעת החפץ, ולכן החלטתו יכולה לחול כדין החפץ עצמו.

ומבואר, דבחוב נדר יש לדון בב' ענייני מחוייבות, הא' הוא גוף המחייב, ובזה וודאי שאינו מחמת דיבור הנדר אלא דין כל יחל שקבע את חיוב קיום דברי הנודר, והב' הוא גדר החיוב, דבזה אינו קיים כדין נוסף אלא בתורת דיבור המחייב, וכוחו של דיבור זה מחייבו במניעת החפץ.



יד.

ומעתה נתיישבו חילוקי הדינים שמצאנו בדין נדר. אכן וודאי דבעינן דעת לחלות הנדר, ובלא"ה אינו יכול להיות קיים כדיבור המחייב, וכפי שנתבאר שזהו הנצרך בדין דעת לחלות, הגדרת גוף המעשה בדבר התובע אחריות. ומה"ט נמי מהני תנאי בנדר, וכפי שנתבאר, דהמקום שבו התנאי קיים בחלות הוא באופן הגדרת גוף העשייה כמחייבת.

אבל כאשר יש לנודר דעת לחלות הנדר, אלא שאין דעתו שיחול הנדר עכשיו, הרי בזה אין הוא בעלים לקבוע את חלות הנדר, דכל שיש כאן דברי נדר ששייך להגדרם כדברים מחייבים שוב אין החיוב תלוי בו אלא הוא מחוייב בדין בל יחל, מאחר דכל עניין הדעת בנדר אינו קיים בגוף המחייב אלא בגדר החיוב, וממילא כאשר דעתו לנודר, ויש כאן צורה של דברים המחייבים, אלא שאין דעתו שיחול הנדר עכשיו, אין בזה ריעותא בגוף הגדרת הדברים כמחייבים אלא יש רק העדר סיבה שיתחייב הנדר מעכשיו, ולא בא הנידון בדעת בנדרים במחייב אלא בגוף החוב.

ומה"ט נמי מהני נדרי טעות, וכפי שנתבאר דדין טעות אינו קיים בגופה של העשייה, אלא דבכה"ג אין ראוי שיהיה הוא אחראי לעשייה כיוון שהיא נעשתה בטעות, אבל בהגדרת העשייה לא נשתנה דבר כיוון דהיא נעשתה בתורת דבר המחייב, אלא דלבעלים איכא טענת טעות במקח.

וזהו הטעם דמהני נדר ע"י קטן, דהרי הא דלא מהני מעשה של קטן אינו מחמת חיסרון במעשה, דהרי גם הקנאת קטן ע"י שליח לא מהני [וכפי שהבאנו מדברי הקוב"ע], אלא דקטן אינו גברא שאחראי על עשיותיו, וא"כ בנדר, דהמחייב אינו מה שהוא אחראי לעשיותיו אלא דין חיצוני דלא יחל דברו, א"כ אין חילוק רק בעשייה ולא בגברא העושה.

"וכשנתבונן בעניין נדרים נשתומם ונבהל, איך שאדם יכול לעשות על עצמו איסורים, היינו שמהיתר נעשה איסור, כמו בכל איסורים שבתורה שהתורה

ז). והנה ראיתי מביאים בעניין זה מספר דרך איתן (חולין יג, א) שהביא משם הגר"ח לחלק בדעת הנצרכת בנדרים בין דעת במעשה הנדר לדעת לחלות, דאינו נצרך בנדר. וכתב דלא מצא בית אב ליסוד זה, והוסיף דייטכן להביא ראיה מדברי האגודה בריש נויר דבכינויי נדרים מהני שאינו יודע שהוא לשון נדר אבל דעתו לקבל ע"ע כל מה שנשמע מתוך הלשון. והרי לעניין קניינים וודאי דלא מהני כשאין כוונתו להדיא לקניין, וע"כ דלא בעינן דעת לחלות בנדרים.

ולפום ריהטא אינו עניין לזה כלל, דהרי וודאי שיש שם דעת לחלות, דהרי אין עניין הדעת כרצון שיחול הנדר, אלא עניינה הוא נטילת אחריות לעשייה, ופשוט דד"ו קיים גם בכה"ג שאינו יודע תוכן דבריו כ"ז שמחייב עצמו למעשה. ומה שבקניינים לא מהני כה"ג הוא מצד חיסרון אחר, דהוי מעשה על צד דלא מהני בקניינים כיוון שאינו מעמיד בפועל את הממון, וליכא לתוכן הקנאה, וכפי שהאריך הגרש"ש (שערי יושר ש"ז פ"ח) ועוד, ובנדרים אין חיסרון בזה, וטעם הדבר יסודו בהגדרת מעשה התנאה בעשיית חלות, ואכ"מ לע"ע.

אסרתן, וא"כ הרי יוכל האדם לברוא דיני תורה כתורה עצמה. אין זאת אלא מפני שסוד התורה בעצמה היא ג"כ חלק האדם, והתורה היא עצמיות האדם, ואם התורה לא הייתה עצמיותו וחלקו לא היה יכול לקיים ולשמור אותה, כי איך יוכל האדם לקיים בכל כוחותיו איזה דבר שאינו מכוחותיו ועצמיותו. וזהו ביאור שהאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים שיהיה אסור ככל דברים אסורים מהתורה, וזהו גדולת האדם" (דעת תורה פר' מטות).



הרב עמיחי כנרתי

דין נשים בלימוד ההלכות הנצרכות להן*

כתב בהקדמת הסמ"ק: "וגם כתב" עוד (לומר^ב) לנשים המצוות הנוהגות להן עשה ולא^ו, ותועיל להן הקריאה והדקדוק בהן" כאשר יועיל עסק התלמוד לאנשים, כמו שמצינו^ה גוי שעוסק בתורה, פירוש וכן במצוות, הרי הוא ככהן גדול, להחיותו^ו ולגדלו מכל שאר אחיו הגויים כמו הכהן הגדול שיש לגדלו משאר אחיו הכהנים^ז, ומוקמין בז' מצוות".

ומבואר בדבריו שמצד אחד הוא חידש שנשים חייבות ללמוד את מצוות הנוהגות בהן, הלכה למעשה^ח, ומאידך פירש שהן רק כעין גוי הלומד תורה, והיינו שאינן מצוות ועושות^ט, כמפורש בע"ז ג, א לגבי גוי: "לומר לך, שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דאמר רבי

(*) סיימתי בס"ד לכתוב את רוב ככל המאמר ביום כ"א מרחשון תשע"ט, יום עלייתם למרומים של שמונת בני משפחת עטר מפסגות בתאונת דרכים מחרידה, הצור תמים פעלו, תנצב"ה, ויהיה המאמר לע"נ.

(א). ר"י מקורביל בעל הסמ"ק, והוא לשון תלמידיו בהקדמה שם.

(ב). מילה זו מוקפת בסוגריים בדפוס הסמ"ק, ויתכן שהוסיפו לגרוס מילה זו, מפני שלא מצאנו רשימה שכתב הסמ"ק לנשים.

(ג). הרמב"ם בתחילת הל' ת"ת סתם שנשים פטורות ממצוות ת"ת, והשמיט חובה זו של לימוד הלכותיהן (עיי"ש במפתח פרנקל), אך לכאורה אין זו ראייה שלא ס"ל כסמ"ק, לפי מש"כ האחרונים לקמן שאינו בגדר מצוות ת"ת, ופשיטא שצריכות ללמוד כהכשר מצוה. וכע"ז כתבו בבירור הלכה (גמ' מכון הלכה ברורה).

(ד). לימוד פרטי ההלכות (ולא דקדוק למדני), וכן מפורש בדברי מהרי"ל שלקמן: "דינין והוראות בלתי טעמים ועומק סברות".

(ה). ע"ז ג, א.

(ו). מכאן פירוש שלו, ובזה עונה על מה שתמהו הראשונים איך הוא ככהן גדול, אם שכרו רק כאינו מצווה ועושה.

(ז). יומא יח, א.

(ח). וזה מפורש כבר בספר חסידים סי' שיג (הוצאת מק"נ סי' תתלה): "חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות כגון פסקי הלכות, וכו', אבל הלכות מצוות ילמד לה שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת וכן כל מצוות כדי לעשות להזהר במצוות וכו', כדי שידעו עבדים ושפחות פסקי המצוות מה לעשות ומה שלא לעשות". וכ"פ הרמ"א (יו"ד סי' רמו סע' ו).

חנינא גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה" [וא"כ נראה שצ"ל שמה שכתב הסמ"ק "כאשר יועיל עסק התלמוד לאנשים" אין כוונתו להשוות ממש שהיינו הן, שיש להן מצוות ת"ת בזה, אלא ר"ל שכמו שהאנשים מצווים בעסק התלמוד כך נשים צריכות ללמוד הלכותיהן, ומקבלות שכר (פחות מהאנשים) בלימוד זה, ומועיל להן שיודעות מה לעשות].

ובשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' מה סע' ב') דן לגבי ברכת התורה לנשים, והביא את דברי הסמ"ק הללו: "ועוד הרי בהקדמת סמ"ק כתב שיש להן ללמוד מצוות הנוהגות בהן ויש לה שכר טובה, ראייה מגוי העוסק בתורה כו', וכ"ש כדפירשתי לעיל דלדברי סמ"ק דחייבות ללמוד מצוות דשייכי בהו ולעסוק ולחזור אותם כדי שיעשו כתקנם, והא חשיב תורה^(א) כמו שכתב מהר"ח^(ב) דאפילו אחר צרכים גדולים אין לברך ברכת התורה דאין כאן היסח הדעת דצריך לחשב דינים דבית הכסא כגון כיצד יקנח וכיצד יגלה וכהאי גוונא^(ג), וכ"ש אשה דחייבת תדיר וכל

(ט). דבר זה נמצא כבר ברמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג, שנשים מקבלות שכר על לימודן כ"לא מצוות ועושות" (וראה גם בסוטה כא, א לגבי לימוד תורה שאשה אינה מצווה ועושה, אבל לא מפורש שיש לה שכר, ואדרבה משמע מהקושיה שם: "יש זכות תולה ג' שנים כו'. זכות דמאי, אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא", ולמה לא נימא ששכרה על זה יחשב זכות שתולה, ואפ"ל בכונת הגמ' שמ"מ שכר אינו מצווה ועושה אינו שכר מרובה עד כדי לתלות הרבה זמן). ואמנם יש בכך מעט חידוש, שלא אומרים שנשים אינן שייכות כלל ללימוד תורה, וגרע מסומא לפי רבי יהודה או מנשים במצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן נצרך הסמ"ק להביא ראייה מהגמ' ע"ז לקמן לגבי גוי הלומד תורה, וצ"ע (ובאמת באבי עזרי תחילת הל' ת"ת דן מדוע צריך להביא ראייה מגוי, עיי"ש). וע"ע בברכת אברהם לגר"א ארלנגר שליט"א גיטין ו, ב על גדרי "כל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט".

(י). התשובה הובאה בקיצור נמרץ באגור (סי' ב), ומשם בבית יוסף (סוף סי' מז). ועד שלא נדפס בשנים האחרונות שו"ת מהרי"ל החדשות (מכון ירושלים תשל"ז, מהדיר הרב יצחק סץ שליט"א) מכת"י לא היתה אפשרות לדון על הדברים ממקורם.

(יא). לכא' פשוט שלימוד הלכות (באופן של לימוד, ולא פסק בעלמא) נחשב "תורה", וראה היטב במ"ב סי' מז ס"ק ו, ויל"ע.

(יב). דרשות מהר"ח אור זרוע סי' כג דף 101.

(יג). יל"ע בהוכחה משם, שלכאורה שם אינו מצד גדר "תורה", שהרי הוא רק בהרהור, ורק מה מותר ומה אסור (לא בדרך לימוד) וביותר מזה נאסר בבית הכסא, אלא שבכל זאת די גם בדבר זה כדי שלא יחשב היסח הדעת, וצ"ב [וע"ע בלקט יושר או"ח עמ' ו, שלא נקרא הפסק לענין ברכת התורה "כיון שעוסק במצוות כגון מקנח בשמאל", ומבואר שא"צ בדוקא להגדירו 'תורה' אלא די שעוסק במצוה, ועיי"ש בהערה 14].

צרכי הבית על פיה דחייבת לידע ולהתעסק^(ד). ומבואר גם מלשונו שהסמ"ק כתב רק ש"יש להן שכר טוב", והוסיף מהרי"ל שלימוד ההלכות האלו נחשב "תורה"^(ט).

ויל"ע בכוונת המהרי"ל בדברים אלו, האם לשיטתו הן חייבות בלימוד הלכותיהן מצד מצוות תלמוד תורה. ובדרך זו פירש הגר"ח פ שיינברג זצ"ל (במשמרת חיים ברכות סי' ז עמ' ל) בדעת המהרי"ל, שלא התמעטו נשים ממצוות ת"ת על לימוד ההלכות שלהן, עיין שם^(ט). ולכאורה כך משמע מהאפשרות של הנשים לברך "אק"ב וציונו לעסוק בדברי תורה" מצד לימוד ההלכות שלהן, ומשמע שמצוות^(ט). וכן משמע שהבינו בדעתו המקור"ח והגר"א, שתמהו - הרי נשים אינן מצוות בת"ת^(ט).

ובאופן אחר ניתן לומר, שגם לשיטת המהרי"ל הן אינן מצוות כלל בת"ת, אלא הן חייבות בלימוד ההלכות שלהן רק מצד חובת המצוה, כדי שיוכלו לקיים את המצוות כהלכה, והוא רק בגדר "הכשר מצוה", אלא שמ"מ כשהן לומדות זאת נחשב הדבר "תורה", ונפקא מינה שמקבלות שכר על לימוד התורה כ"לא מצוות ועושות", וכן נפקא מינה שמברכות ברכת התורה^(ט).



יד). ובזה מיישב שם גם את האפשרות של הנשים לומר את הנוסח "לעסוק בדברי תורה", עיי"ש [וראה בט"ז (סי' מז ס"ק א) ש"לעסוק בדברי תורה" היינו דרך טורח ויגיעה, בפלפול ומשא ומתן, עיי"ש. ולכא' מוכח שמהרי"ל לא נקט כך, שהרי מפרש בסוף דבריו שנשים אינן לומדות הלכותיהן עם פלפול וסברות].

טו). "נעשה ענין בפני עצמו דלימוד התורה", "הוא ענין של תורה" (ליקוטי שיחות חב"ד, צו"י בספר הערות וציונים להלכות ת"ת משו"ע אדמו"ר הזקן, ח"א עמ' 717, והסתפק שם לאלו דברים נפק"מ מזה, וכגון האם שייך איסור לימוד ליד קבר של אשה משום "לועג לרש").

טז). ויל"ע אם אפשר לומר כע"ז, שהתמעטו לגמרי מדאורייתא, ומדברנן חייבום בלימוד הלכותיהן, בגדר "תלמוד תורה" ולא רק הכשר מצוה. וצ"ע.

יז). כמבואר שם בשו"ת מהרי"ל, חובתן בלימוד ההלכות מאפשרת נוסח זה, גם אם לא נקוט כשיטת ר"ת שנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג.

יח). בביאור הגר"א כתב: "וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם, היאך תאמר וצונו ונתן לנו". ומבואר שקשיא ליה שתי הברכות. במקור"ח תמה על הטעם של לימוד תורה שבכתב: "נהי שהמלמדה אינו כמלמדה תפלות, מ"מ אינה מצוה", ואח"כ תמה תמיהה נוספת, וסיים "ובזה נסתר גם הטעם שהסמ"ק כתב שחייבות ללמוד דינים דשייכים לה", ויל"ע האם כוונתו "בזה" לשתי הקושיות או רק לשניה.

דברי רבותינו האחרונים בגדר לימוד תורה לנשים

והנה כל רבותינו מתנבאים בסגנון אחד, שנשים אינן מצוות כלל בלימוד תורה, וממילא גם בלימוד ההלכות שמחוייבות בו אין הן עושות זאת מצד מצוות תלמוד תורה אלא מצד הכשר מצוה. וכמבואר לעיל, יהיה להן בזה שכר גם מצד הלימוד, אלא שהוא רק כ"אינן מצוות ועושות"^(כ).

כתב במנחת חינוך (פרשת עקב מצוה תל): "אף על פי שצריכים ללמוד הדינים, מ"מ לא בתורת מצוות לימוד התורה חייבים, רק שידעו הדינים שלהם". וכ"כ בבית הלוי (שמות פרק כד^{כא}): "והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, אחד כדי לידע היאך ומה לעשות ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא ע"ה חסיד (אבות פ"ב מ"ה), וגם הנשים שאינן מחוייבות בלימוד התורה מ"מ מחוייבות ללמוד במצוות הנהגות בהן וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הסמ"ק דמשום הכי מברכות בה"ת. אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינן מקיימות שום מ"ע רק הוי מבוא לקיום המצוות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ולא הוי תכלית בעצמו, אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע לעצמו^(כב) וכמו הנחת תפילין וכדומה^(כג). ונמצא הו' ב' בחינות: מבוא להמצוות וגם

(ט). וראה לשון הב"ח סי' מז כשמזכיר ברכה"ת מצד לימוד ההלכות שלהן: "נשים שייכות בדברי תורה", ומשמע שאינן מצוות אלא רק שייכות, והעיר ע"ז הגהיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' סז).

(כ). והיינו שסיבת החיוב הוא מצד הכשר מצוה, ומ"מ אם עושות יש להם שכר ת"ת.

(כא). וכן בהקדמת שו"ת בית הלוי, ושם בסי' ו.

(כב). ויל"ע קצת על דין 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' שבד"כ אינו נאמר בת"ת (ואכמ"ל בדברי הרמב"ם הל' אישות טו, ב), ובאר המאירי מו"ק ט, ב טעם הדבר: "לא נאמר כן בתלמוד תורה הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר מצוות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים". ויל"ע בכוונתו "עיקרה" וכו', ומדוע לא נאמר שבת"ת עיקר הדבר הוא מצד עצמותה ופטור ממצוה אחרת, וי"ל, וראה ביאור נוסף לדין הנ"ל בנתיב התורה למהר"ל פ"א.

(כג). "כמה דינים וענינים שאינם בכלל מעשה כלל, הרי הם דברי תורה גמורים, והלומדם זוכה גם על ידם לכתרה של תורה ומקיים מצות ת"ת" (שו"ת אורח משפט או"ח סי' קמז). "ותלמוד-תורה, אף על פי שהוא מביא לידי מעשה המצוות כולן, מכל מקום חלילה לומר שערכה של תורה איננו כי אם הכשר למעשה המצוות, אבל היא עליונה וחשובה בקדושתה בפני עצמה, עד שאפילו כשלומדים מה שאי אפשר לקיים כלל אין שיעור למעלת הלימוד ההוא, ואין שיעור למעלת התורה של הלימוד בדברים שאין להם שום יחס לענייני מעשים, כי היא בעצמה עליונה מכל, אלא שבכלל גודל מעלתה כלולה גם מעלה זו שהיא מביאה לידי מעשה" (שבת הארץ, הקדמה פרק ט"ו). וכ"כ באור ישראל לגרי"ס זצ"ל

תכלית בפני עצמו^(כד). וכ"כ בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שנב): "נשים אפילו במצוות הנוהגות בהן אינם מחוייבות מדין חיוב ללמוד וללמד ולשמור, אלא שמחוייבות ללמוד כדי שיוכלו לקיים העשיה, וכמו שמחוייב לעשות סוכה כדי לישב בה [ויותר מזה יש לומר, כיון שאי אפשר שיקיימו העשיה אם לא ילמדו תחילה, ואינו דומה לסוכה שאפשר שימצא סוכה מוכנת, על כן חשיב הלימוד תחילת מצוות העשיה וכו', הואיל ואי אפשר לעשיה בלא לימוד מתחיל מצוות העשיה משעת לימוד^(כה)]. ומ"מ חיוב הלימוד משום חיוב עשיה, לא מצד חיוב לימוד בעצמותו".

(פרק לה) על מאמר חז"ל שכן סו"מ לא היה ולא עתיד להיות, אלא דרוש וקבל שכו. וע"ע בתורת משה לחת"ס (תחילת פרשת בחוקותי) מה שכתב בלהבת ליבו על ענין זה של לימוד דברים בלי נפק"מ מעשית (וגם חובות הלבבות בהקדמתו לספרו לא ברור שחולק, אלא שס"ל שעדיף בזמן הקצר להעדיף סוגיות מעשיות) [ולחיבת הקודש נזכיר דברי המשך חכמה הנפלאים, ויקרא ג, ב, שזהו האושר הגדול בלימוד תורה, שאין זריעה (בדמעה) ואח"כ קצירה (ברינה), אלא מיד בשעת הלימוד עצמו נמצא הלומד כעת בשלב הקצירה, ולכן מיד מגיעה השמחה בלימוד! וראה מה שהרחיב בדברי המשך חכמה הנ"ל הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל בקונטרס "חשקת התורה" (עמ' לו-לח) ובקונטרס "אגרא דהספידא" (עמ' שי-שיא)]. ויל"ע עוד בלומד תורה רק על מנת לעשות, ולא חושב בשביל עצם הלימוד, האם נחשב "לשמה" ממש, ואולי יש דרגות ב"לשמה". ובס"ד ראיתי שבחידושי חת"ס נדרים פא, א כתב שאינו לשמה, עיי"ש היטב, ובדרשות חת"ס (לפרשת צו ושבת הגדול תקצ"ה) מבואר יותר כוונתו שאינו "תורה לשמה ממש".

כד). "הוקרת התורה מצד סגולתה האלהית, יותר על מה שראוי להוקירה מצד צורך התועלת המעשית שיש בלימודה" (אורות התורה ח, א, וע"ע מאורות הראי"ה חג שבועות, ירושלים תשע"א, עמ' רסד). ובספר אורות (פרק אורות ישראל ח, ג) העיר על מספר דברים שצריך להעריכם מהצד הסגולי שלהם, עצמותו של הדבר, ולא רק מהצד השימושי. והוא דבר נכון להרבה דברים שאפשר לטעות ולהבינם רק כדברים מכשירים ומשמשים, כגון חיים של אדם, שמשמעותם עצמית, גם אם האדם חולה אנוש ואינו מסוגל לעשות כלום וכו', וכגון ארץ ישראל שאינה רק מקום שמשמש לתועלת מעשית או רוחנית לעם ישראל (אורות, ארץ ישראל א), תפילה לא רק למילוי הצרכים, מצוות לא רק לתיקון המידות, ואפילו עבודה לא רק בשביל הכסף, וכדומה.

כה). והיינו שמחדש להגדיר את לימוד ההלכה כחלק מהמצוה, ולא רק הכשר מצוה (ונראה שכן נקט גם באבי עזרי תחילת הל' ת"ת, עיי"ש שהוא ממש מפרטי המצוה לדעת הלכותיה). וע"ע בתרוה"ד (סי' קב) בענין הכשר מצוה שאי אפשר בלעדיו ורק באופן הזה, שהוא חשוב כמצוה עצמה [ויל"ע האם לא נתחשב בכך שאם כבר למדה בעבר ויודעת א"צ כעת ללמוד שוב (ראה שו"ת בית הלוי ח"א סי' ו), וגם למשל אם עומד כעת בצידה איש ומדריך אותה איך בדיוק לקיים את המצוה הרי אינה צריכה ללמוד, ולמה לא יוגדר שהלימוד הוא רק כהכשר מצוה].

ובדרך זו האריך הגחיד"א בכמה מספריו⁽¹⁾, שנשים בלימוד הלכותיהן רק שייכות לתורה אבל אין הן בגדר מצוות ת"ת.

ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' עט) פסק בעניני צדקה: "ע"ד שאלתו בעירם שיש להם מקולין כשרים מיוחדים, אשר נבנו במקום שהיה שייך להתלמוד תורה, ולזה הוקדשו ההכנסות מכל המקולין. אולם ההכנסה מרובה על ההוצאה והעודף מונח ביד בטוח, ועולה בדעת מעכ"ת ליקח המעות לטובת עזר לביה"ס בית יעקב אשר נתרופפו ההכנסות ומבלי עזר יהיה מוכרח להסגר, אולם מספק"ל לפי שיש בזה שינוי ממעות המקודש לת"ת לילדים, לצורך בנות שאינן מצוות ללמוד, דאע"פ שמחויבות ללמוד הדינים היינו בתורת הכשר מצוה, אבל מצוות ת"ת אין בהן⁽²⁾, והאריך בזה בדברים נכונים. ובודאי נראה דאין לשנות מת"ת לבנים לבנות, וכו', ועיי"ש שמפני שמדובר במותר הצדקה א"כ בכל זאת מותר לקחת לבית יעקב.

ולפי כל זה מסתבר שמהרי"ל לא יחלוק בזה, אלא כאמור ס"ל רק שנחשב לימוד ההלכות אצל הנשים ל"תורה" אע"פ שאינו כלול ב"מצוות תלמוד תורה".



גדר ברכות התורה

ולפי הצד לעיל שנשים אינן מצוות כלל בת"ת, יל"ע מדוע הן בכל זאת מברכות ברכת התורה מפני לימוד הלכותיהן⁽³⁾. וצ"ל שברכת התורה אינה דוקא ברכת המצוות⁽⁴⁾, ואינה תלויה דוקא במצוות ת"ת, אלא היא ברכת הודאה לקב"ה

כו). שו"ת יוסף אומץ סי' סז, ברכי יוסף סי' מז ס"ק ז, ח, פתח עינים שבת לג, א, הערות ברית עולם על ספר חסידים סי' ש"ג וברוח חיים דרוש י"א.

כז). הגרמ"ש אשכנזי זצ"ל בספרו 'הערות וציונים להלכות ת"ת משו"ע אדמו"ר הזקן' (ח"א עמ' 717) העיר על זה ממה שנתבאר לעיל שיש בלימודן גדר "תורה". וכנראה ס"ל למרן בעל האחיעזר זצ"ל שבכל זאת מפני שאין בכך מצוות ת"ת הרי זה נחשב לשינוי מהצדקה ביחס לת"ת של בנים.

כח). תמהו ע"ז כבר בסוף סי' מז במקור חיים לגאון בעל החו"י ובביאור הגר"א, ומכח זה דחו את דברי המהרי"ל. ועייין גם בהליכות שלמה (תפילה עמ' עד אות ז) [כידוע הכשר מצוה אינו מחייב ברכה, וכבר בארו החת"ס ובית הלוי שם דברי חז"ל "שלא ברכו בתורה תחילה", שהתורה לא היתה חשובה בעיניהם, אלא רק כהכשר מצוה, ולכן לא ברכו].

כט). אע"פ שנוסחה "וציונו לעסוק בדברי תורה", וכן מצאנו בעוד ברכות שנוסחן כך ובארו הראשונים שאינם ברכות המצוות, כגון ברכת המילה "להכניסו" וברכת האירוסין, ואכמ"ל. וראה לקמן בסוף פרק זה "ואמנם יתכן" וכו'.

על הטובה הגדולה שהיטיב לנו בנתינת התורה. וידוע בשערים מה שייסד לנו בזה הגר"ח זצ"ל מבריסק, כמש"כ בנו הגרי"ז זצ"ל בספרו על הרמב"ם^(ל) (הל' ברכות): "ושמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקלל"ה שאמר דבברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כא מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', א"כ אין זה דין ששייך למצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דקיום המצוה כלל"א^(א).

ונראה שזאת גם כוונת מרן הראי"ה זצ"ל במה שכתב בשו"ת אורח משפט (סי' יא): "בענין ברכת התורה נלע"ד שלא נקבעה ברכה זאת על עצם עסק הפרטי שרוצה לעסוק כעת בתורה, כי אם נקבעה על כלל הטובה הגדולה שהאיר השי"ת מחשכנו באור תורה. ומאן דאמר דהיא מה"ת מחויבים מה"ת להודות לפניו בכל יום ע"ז".

וכן משמע כבר מלשון הרמב"ן במ"ע טו ששכחן הרב, וז"ל: "שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו". ומשמע שהיא כעין ברכת ההודאה או ברכת הנהנין, על עצם קבלת התורה, ולא ברכת המצוות.

ואמנם יתכן שהרמב"ן והראי"ה דברו על ברכות המלמד תורה לעמו ישראל ונותן התורה, ולא על הברכה הראשונה "אקב"ו לעסוק בדברי תורה"^(ב), שהיא ודאי ברכת המצוות, וצ"ע. וכ"כ הח"א (ט, א) שהברכה הראשונה היא ברכת

(ל). חידושי מרן רי"ז הלוי, נדפסו בשנת תשל"ט. פסקה זו בשם הגר"ח על גדר ברכות התורה היתה ידועה כבר מספר עמק ברכה (מהד' ראשונה תש"ח) עמ' ה, גם שם ע"פ רבו הגרי"ז בשם אביו הגר"ח.

(לא). וראה בדבר אברהם (ח"א סוף סי' טז אות כח), שנקט שברכה"ת היא דוקא במקום שיש מצוות ת"ת, ואם מכיון בפירוש שלא לקיים מצוות ת"ת לכא' אינו חייב לברך, עיי"ש.

(לב). ובגר"ח משמע יותר שדבריו גם על "לעסוק", שהרי מבאר מדוע נשים מברכות את ברכות התורה, כולל "לעסוק". ובס"ד ראיתי שנחלקו בכך הקהילות יעקב ברכות סי' כד (מהדו"ח סי' כב) ומשמר הלוי (ברכות סי' מה), עיי"ש היטב [וראה בברכת אברהם לגר"א ארלנגר שליט"א (ברכות יא, ב) שדן באריכות לכיוון שג, שמשמע ברמב"ם שכל הברכה היא ברכת המצוות, אפילו אשר בחר בנו].

המצוות ושאר הברכות הן ברכות השבח והודאה, וכן מבואר כבר בשו"ת מן השמים (סי' י).



מדוע לא חוששים ל"כאילו מלמדה תיפלות"?

לשיטת הסמ"ק שנשים חייבות ללמוד הלכותיהן, א"כ מבואר שלא חיישינן בזה לאיסור דרבנן ללמוד תושבע"פ "כאילו מלמדה תיפלות", ולטעם מפני "שרוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי" כלשון הרמב"ם. ולכאורה יתכן לבאר מפני שבהלכות פסוקות פחות שייך החשש למכשול בזה שלא יבינו, או באופן אחר לומר^ל שמפני ההכרח והצורך הגדול בזה לא חיישינן למכשול^{לד}. ובשו"ת מהרי"ל החדשות (שם סוף אות ב) נימק ע"פ ההבנה שחשש תיפלות הוא שיכנס ערמה בליבה, וזה לא שייך בלימוד פשוט של הלכות, עיי"ש^{לה}.

אמנם בשו"ת מהרי"ל (סי' קצט) מבואר שמחמת סיבה זו א"צ הנשים ללמוד ההלכות, אלא די להן לקבל עיקרי הדינים מהאנשים, "וכשיסתפקו^{לו} ישאלו למורה", עיי"ש היטב, וכן במש"כ המהדיר (שם בהערה 7) על הסתירה לכאורה לשו"ת מהרי"ל החדשות, שהביא את דברי הסמ"ק, וצ"ע. ובערוה"ש (סי' רמו סע' יט) כתב: "וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ו' דמ"מ חייבת ללמוד דינים השייכים לאשה עכ"ל, ומעולם לא נהגנו ללמדן מתוך הספר ולא שמענו המנהג, אלא הדינים הידועים מלמדת כל אשה לבתה וכלתה".



לג). כך נקט בקובץ אור ישראל (מונסי) ח עמ' לט-מ.

לד). ואע"פ שגם מקרא הוא צורך גדול, לדעת עיקרי האמונה וכל מעשי הקב"ה עם בני ישראל, ובכל זאת אסרו ללמד בתו (רמב"ם שם), מ"מ אפ"ל שלימוד ההלכות יותר נצרך. וראה מש"כ בזה הגחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סוף סי' סז), שלימוד ההלכות קיל ממקרא, עיי"ש טעמו. וראה בהערה הבאה בדעת מהרי"ל לגבי לימוד מקרא.

לה). יל"ע שם בתשובה ובתשובת מהרי"ל לקמן, ששמע שדנים רק מצד חשש תיפלות, ואילו ברמב"ם שם מבואר שיש איסור מדרבנן ללמדה תורה גם אם אין חשש תיפלות, כגון תורה שבכתב, עיי"ש היטב, וצ"ע. ובאמת שבשו"ת מהרי"ל החדשות שם משמע שמותר לכתחילה תורה שבכתב, וצ"ע. לו). בפרטים.

סיכום וסיום

עלה בידינו שנשים אמנם אינן מצוות במצוות ת"ת, ומ"מ פסק הרמ"א כשיטת הסמ"ק ושו"ת המהרי"ל החדשות שהן צריכות ללמוד את ההלכות הנצרכות להן, ויש בכך לימוד תורה שמקבלים שכר על זה וגם מועיל לדין ברכת התורה, אבל יש מקום ספק האם יש בכך גם מצוות תלמוד תורה.

ובענין עסק התלמוד ודאי שרוב הנשים אינן שייכות בזה למעשה^(ז), ונראה שבוזה אפשר לבאר את מאמר חז"ל "כה תאמר אל בית יעקב ותדבר אל בני ישראל" (שמות יט, ה), שלנשים לומר בלשון רכה ולאנשים בלשון קשה דברים הקשים כגידין, עיי"ש במכילתא וברש"י. ובאר השל"ה הקדוש (שבועות פרק תורה אור סי' רמג) שהקושי כגידין הוא "מצד חומר התלמוד והפילפול, הוא 'ויגד', דברים הקשים כגידים, והם 'תושיה', מתישים כוחו של אדם", וידועים דברי התנחומא (פרשת נח, ג) בקושי וצער היגיעה בלימוד תושבע"פ. וא"כ אצל הנשים, שאינן שייכות בלימוד זה, וכל לימודן הוא בדברים הנוחים כמו לימוד פסקי ההלכות למעשה וכו', לכן הוא בלשון רכה.

ועכ"פ נשים זוכות בשכר גדול מאד בזכות החזקת התורה: "גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים^(ח)", שנאמר נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטחות האזנה אמרתי. אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן" (ברכות יז, א).



(ז). דעת הפרישה (יו"ד סי' רמו ס"ק טו) שאם לומדת מעצמה מותר הדבר לנשים יחידות מעולות, ע"פ דיוק לשון הרמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג, וכן משמע כבר בראשונים שיכולה ללמוד מעצמה, ואכמ"ל.

(ח). וידוע לבאר מצד שהאשה בהחזקת התורה שלה שכרה מובטח, אבל האיש תלוי כמה למעשה למד, באיכות ובכמות וכו', ראה לגאון הנצי"ב במרומי שדה שם. וראה עוד במאמר "האם יש שכר לתומך בלימוד תורה כשהנתמך אינו לומד" (אורייתא י"ח, תשנ"ו, עמ' רד-רח) [ומלשון הגמ' בסוטה כא, א: "באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו", משמע לכאורה שהנשים חולקות עם האנשים ולא יותר מהם].

הרב חיים פנירי

כולל הר"ן ב"ב

האם הסנדק יושב על כסא אליהו או על כסא אחר

המקור לתקנת חכמים^(א) להתקין במעמד הברית 'כסא לכבוד אליהו'

פרקי דר"א פכ"ט: "נחלקו (ישראל) לשתי ממלכות, ומלכות אפרים מנעו מהם את המילה, ועמד אליהו ז"ל וקנא קנאה גדולה ונשבע על השמים שלא להוריד טל ומטר על הארץ, ושמעה איזבל ובקשה להרוג אותו, עמד והתפלל לפני הקב"ה... נגלה עליו הקב"ה ואמר מה לך פה אליהו, א"ל 'קנא קנאתי, א"ל הקב"ה 'לעולם אתה מקנא קנאה בשיטים על גלוי עריות שנאמר פנחס בן אלעזר, וכאן אתה מקנא, חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך'. מכאן התקינו חכמים שיהיו עושים מושב כבוד למלאך הברית שנאמר 'ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא וכו'". עכ"ל.

ובמטה משה (ח"ז מילה אות ז') כ' כתבו כל הפוסקים קמאי דקמאי ובתראי דבתראי וכולם כאחד לא הביאו ראיה רק מפרקי דר"א, ואני מצאתי עוד סמך לזה מספר הזוהר שכתב בהדיא מנהג זה (פ' לך לך) וז"ל: "תו אמר רבי אבא בזמנא דבר נש אסיק בריה לאעליה להאי ברית, קרי קודשא בריך הוא לפמליה דיליה ואמר: חמו מאי בריה עבדית בעלמא. ביה שעתא אזדמן אליהו וטאס עלמא בארבעה טאסין ואזדמן טמן. ועל דא תנינן דבעי בר נש לתקנא כורסיא אחרא ליקרא דילה, ויימא 'דא כורסיא דאליהו והוא סליק ואסהיד קמי קב"ה'". עכ"ל.



האם הסנדק יושב על כסא אליהו או על כסא אחר

יעויין בסידורים הספרדים (בסידור הוותיק תפילת ישרים, הוצאת מנצור; סידור החיד"א הוצאת אהבת שלום; סידור חזון עובדיה; סידור כוונת הלב ועוד) שהביאו בסדר הברית:

(א). הגרס' שלפנינו כאן 'התקינו חכמים' דמשמע שהוא תקנת חז"ל. אולם בטושו"ע כ' בלשון 'המנהג' וכן הוא באבודרהם ועוד. ובאו"ז ובעוד ראשונים מובא בלשון 'נהוג רבנן למעבד'.

"וישב הסנדק על הכסא ומניח התינוק על ברכיו ואומר המוהל 'זה הכסא של אליהו הנביא מלאך הברית זכור לטוב'". ע"כ.

נראה מלשון זו, שלמנהגנו הסנדק יושב על כסא של אליהו. ואילו היום המנהג המקובל שמניחים ב' כסאות: אחד לאליהו - שמניחים עליו את התינוק לרגע ואומרים 'זה הכסא של אליהו הנביא ז"ל', ואחד לסנדק - שישב עליו. וא"כ עלינו לברר מה המנהג בזה, ואיך יאות למיעבד.

הנה פשטות לשון הפדר"א 'התקינו חכמים שיהיו עושים מושב כבוד למלאך הברית' מורה שאותו מושב שמכינים לאליהו הוא מיוחד לו ולא לזולתו. אך מכיון ומצינו מי מהחכמים שכתבו בהפך, וגם שכן נראה בנוסח המתוקן בסידורים שלנו וכנ"ל, שוב עלינו לברר המנהג וההנהגה בדבר הזה באופן מוחלט.

הנה כבר בראשונים מצינו שכתבו להדיא שיש להכין ב' כסאות אחד לאליהו ואחד לסנדק. הלא הם מגילת סתרים^(ב), המחזור ויטרי^(ג), האור זרוע^(ד), הרוקח^(ה), אורחות חיים^(ו), ספר הקושיות^(ז), ר"י הגוזר בכללי המילה, הרקנטי בשם רבינו שמחה^(ח) ובספרי המנהגים^(ט).

(ב). לר' ניסים גאון ע"מ 276 (וראיתי מי שציין שכ"כ בסידור ר' עמרם גאון, ולא מצאתי).

(ג). מילה סי' תק"ה. ז"ל: "לעשות כסא כבוד למלאך הברית... ואחת קתידרא לבעל הברית".

(ד). סימן ק"ו. וראיתי שיש מי שהבינו מהאו"ז הנ"ל להפך, שמשמע מדבריו שמכינים כסא אחד. והנני להביא כאן את לשון האו"ז שם "וצריך לחפש אחר יהודי טוב לעשותו בעל ברית כדי שיבוא אליהו ז"ל וישב על הקתדרא אצלו בשעת המילה, כמש"כ ר' שרירא גאון ז"ל מנהג ישראל להעמיד קתדרא מכוסה במעיל אצל בעל הברית משום כבודו של אליהו ז"ל". עכ"ל. והנה ממש"כ 'אצלו' היה מקום לטעון דר"ל שאליהו יושב על כסא בעל הברית. אלא שכידוע בלשון חז"ל מילת 'אצלו' משמשת כביטוי ל'על ידו'. כמו 'ושמו אצל המזבח', שנותן את הדשן סמוך למזבח. ובס"ד מצאתי שכ"כ המלבי"ם (ויקרא א' ס"י פ"ו) שייסד כן והביא את הפס' הנ"ל. וא"כ אדרבא ר"ל שאליהו בא לכסא שמניחים סמוך לסנדק. וכעת מצאתי שכבר בשולחן גבוה (סי' רס"ה אות י"ב) ביאר כן בכוונת האו"ז, שהביא ללשון האו"ז הנ"ל וכתב: "כלומר כיון שנהגו לעשות כסא לאליהו סמוך לכסא של סנדק כדלקמן וכו'".

(ה) שבת סי' קי"ג. ז"ל: "מה שנהגו לתקן ב' קתדראות לברית מילה לפי שאחת מתוקן לאליהו".

(ו). לר"י מלניל ח"ב מילה פ"ט. ז"ל: "וכתב ר' ניסים גאון ז"ל הגידו לי זקנים שבדור שביום היכנסו לברית מרנא אבא אלוף ז"ל כשנכנס לביכנ"ס ואני בידו ישב שעה אחת על אותו כסא המוכן ואח"כ עמד והושבני על הכסא האחר של מילה ואחר שיצא שאלו אותו מה טעם כי לא ראינו מעולם מי שעשה כך ואמר להם קבלתי מן הזקנים הקדמונים שזה הכסא מוכן לאליהו והוא מלאך הברית וישבתי עליו עם הילד אולי יברכהו לי ומצא חכמה בברכתו". עכ"ל.

(ז). לאחד מהראשונים מבני דורו של המהר"ם מרוטנבורג. קושיה רפ"ג. ז"ל: "כסא למלאך הברית אליהו ואחד לבעל הברית".

וכ"כ האחרונים: מהר"י חלאווה^(א), המגדל עוז^(ב), הזכר דוד^(ב), וכן בשולחן גבוה^(ג), בספר כורת הברית^(ד) ובספר זוכר הברית^(ט).

ואף חכמי הקבלה כתבו שזו דעת האריז"ל: הרד"ל^(ז). ובספר אור החמה^(ח) הביא בשם הרמ"ק והמהרש"ו. וכן הוא בספר מאמר כסא אליהו^(ח), ובספר צמח צדיק^(ט).

אך יש מי שכתב שהסנדק יושב על כסא של אליהו. כ"כ הערוך השולחן^(כ), דרך פיקודך^(כא), וביד הקטנה^(כב) כתב: "שיהיה הכסא חלוק ונראה כשתיים אחד לאלהיו" וכו'. וכן בספר דרך פיקודך הנזכר, בסוף דבריו כתב, ד"מן הראוי שיהיה חלוק". ע"כ.

(ח). סי' תקצ"א. ז"ל: "מלאך הברית הוא אליהו ז"ל לישב בקתדרא כנגדו". עכ"ל.
(ט). מהרי"ל מנהגים (מילה אות ד'), מהר"א טרינא (חודש טבת), וכן מהר"א קלויזנר (אות קמ"ח), וכן מנהגי וורמישא (ברית מילה סי' ר"מ). ובמהרי"ל וכן במנהגי מהר"א קלויזנר, כ' ממש כלשון האו"ז 'אצל בעל הברית', ואף הוסיפו עוד משפט אחד 'ומשום כבודו מושיבין לו כסא אחד' מפורש, א"כ, שהמכוון בדבריהם הוא שמכינים כסא מיוחד לאלהו, ואי"ז הכסא של בעל הברית.
(י). בן המהר"ם, בספרו אמרי שפר פ' לך לך. ז"ל: "ונהגו לעשות שתי כסאות".
(יא). ליעב"ץ, נחל ט' ר"א יאור ט'. ז"ל: "במקומנו זה עומדים שני הכסאות במזרח ביהכנ"ס" וכו'.
(יב). מודינא, מ"א פכ"ו. ז"ל: "ואין לישב על כסא אליהו".
(יג). יו"ד רס"ה אות מ"ב. ז"ל: "בשעה שמתקן הכסאות".
(יד). יו"ד רס"ה סעיף נ"ח. ז"ל: "ובשמאל הכסא (סנדק) יהיה כסא אליהו".
(טו). סי' כ' אות ד'. ז"ל: "וצריך שתהיה כסא אחרת לסנדק".
(טז). בפ' על פדר"א כ"ט אות י"ב. דייק לשון האריז"ל: "ועל דא תנינן דבעי בר נש לתקנא כורסיא אחרא ליקרא דילה".

(יז). למהר"א אזולאי, פ' כי תשא ח"ב דקצ"ט.

(יח). מרגליות, אות ז'. ז"ל: הגה"צ המקובל הרב רבי מאיר שווארץ זצ"ל שאל כיצד יושב הסנדק על הכסא שהזמינו לכבודו של אליהו, במה שאמרו במפורש 'זה הכסא וכו'. וע"פ הסוד הובא עוד כמה טעמים בזה באור החמה.

(יט). מתלמידי האריז"ל, ז"ל: "ומאחר שיבוא שמה ראוי לעשות לו כבוד שישב אצל כסא שעושים בו הברית".

(כ). יו"ד רס"ה ל"ה. ועוד הגדיל בשבח מנהג זה וכתב: "וכיון שכסא זה הוא של אליהו לכן מהדרין להיות סנדק יושב על כסא קדוש הזה".

(כא). מצוות עשה ב' מילה. בחלק המעשה אות י"ג.

(כב). הלכ' מילה פ"ה.

אכן, לענין מנהג ישראל בזה מצינו שהיה גם מנהג זה שהסנדק יושב על כסא אליהו נפוץ בחלק מהמקומות:

כן נראה מדברי הרד"ל^(כ), וייתכן שיש משמעות כזו גם באורחות חיים שם^(כד). ואף שכתבו לעשות ב' כסאות, המנהג הרווח במקומם היה להכין כסא אחד. וכ"כ בדרך פיקודיך^(כה), וכן בשו"ת משנה שער שכיר^(כו) ובשו"ת דברות אליהו^(כז). וכן מנהג העיר פאס שבמרוקו^(כח) ובעיר צפת^(כט).

ל. לאחר שהביא מהזוהר שיש להכין ב' כסאות. כ' וכן ראיתי נוהגים בקצת מקומות. כד). ממה שכ' שלאחר הברית שאלו את אביו "מה טעם. כי לא ראינו מעולם מי שעשה כך". ע"כ. אך אני מסתפק שאפשר ומה שתמהו שלא ראו כן מעולם, לא היה מצד מה שהכין ב' כסאות, כי באמת היו רגילים שיש ב' כסאות, אך לא היו מושיבין עליו. ותמהו א"כ מצד מה שישב שעה אחת על אותו כסא, שכן משמע מתוכן מה שהשיב להם "קבלתי מן הזקנים הקדמונים שזה הכסא מוכן לאלהו והוא מלאך הברית וישבתי עליו עם הילד אולי יברכהו לי ומצא חכמה בברכתו". נראה שלא הודיעם על עצם זה שיש להכין עוד כסא לאלהו, אלא נתן טעם "שזה הכסא מוכן לאלהו... וישבתי עליו אולי יברכהו וכו'" ודו"ק. מה גם שבאמת מנהגו צריך לטעם. דהרי הטעם לנוהגים להכין ב' כסאות הוא מצד דאין ראוי לשבת על כסא אליהו, ואילו הוא כן יושב קודם למילה. א"כ לא ברור מנהגו - מצד אחד, הכין ב' כסאות ובשעת המילה יושב כסנדק על כסא אחר אך קודם למילה כן יושב. וצ"ב. אכן, היום מושיבים התינוק לרגע על כסא אליהו מהטעם שאמר - שיברכהו אליהו. אבל מזמן הראשונים לא הוזכר זה רק שיש להכין כסא לאלהו.

כה). הנ"ל ציין על מש"כ בסיום דבריו, שמן הראוי לעשות כסא מחולק לשנים "וכן הוא המנהג ברוב קהילות". ע"כ.

כו). יו"ד סי' קצ"ח. כן עולה מתשובתו שם שכך המנהג הפשוט שראה. כז). ח"ה בי' י'. כ' שמנהג מרוקו וצפון אפריקה וצרפת. שהסנדק יושב על כסא אליהו וכ' אף שעירערו ע"ז יש לו מקור מהשדי חמד והערך השולחן. וכתב שיש להם להחזיק במנהג זה מכיון ורואים שלוקחים הכסא המיוחד לסנדק ומביאים עוד כסא פשוט ואומרים 'זה הכסא של אליהו ז"ל' ויש לתמוה האין עושים כן. אולם סיים דבריו שם 'ומה נעים לעשות שני כסאות מיוחדים אחד לסנדק ואחד לאלהו. עכת"ד.

כח). כן מצאתי בספר תדשן אדמה, לר' יצחק אבן דנן מחכמי העיר פאס. בדיני המילה כ' בפשיטות שהסנדק יושב על כסא אליהו, והביא מספר אורחות צדיקים מעשה שארע בלידת האריז"ל שאלהו נגלה עוד קודם למילה לאביו וא"ל שביום המילה לא ימול עד שיראה שבא, וכך עשה שכל הקהל המתין ולא התחיל עד שבא אליהו ואמר לאביו שישב על הכסא ואלהו יושב על גבו ואחז התינוק בידו עד שגמר המילה וכו'. וסיים המחבר הנ"ל הרי שאלהו ז"ל בעצמו יושב על כסא קודשו. עכת"ד.

כט). כן הביא בספר משפטי עוזיאל סי' נ' שכן מנהג גאוני ורבי צפת ועיי"ש מה שכ' להליץ על מנהגם (ומענין לציין שמנהג צפת שונה ממנהג ירושלים גם לענין ברכת 'להכניסו', שהאב מברך אחר המילה, כן ראיתי בשם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שהיה סנדק בצפת ובירכו להכניסו לאחר המילה. וביאר כיון והוא אתריא דמרן השו"ע שס"ל הכי).

אולם, מדברי שאר הראשונים והאחרונים שהבאנו, שכתבו שיניח ב' כסאות משמע שכך היה מנהגם^(ל). ובספר כתר שם טוב^(לא) כתב: המנהג בא"י, ובסוריה, תורכיה, מצרים, אמסטרדם, ורמישא, ובכל ארצות המערב להכין ב' כסאות... והמוהל משים הילד על כסא אליהו ואומר 'זה הכסא' ואח"כ נותן אותו על ירכי הסנדק היושב על כסא השני הסמוך לו^(לב). עכ"ל. וכן מנהג חברון^(לג). וכן הוא מנהג פרנקפורט^(לד) ומנהג ווארשא^(לה).

ולענין מנהג ירושלים מצאנו לכאורה עדויות סותרות, השדי חמד^(לו) כתב שהמנהג בירושלים מכינים כסא אחד לאליהו ועליו יושב הסנדק. ומנגד מצאנו שבספר משפטי עוזיאל^(לז) כתב שהמנהג שמביאים כסא לאליהו וכסא אחר לסנדק. וצ"ב.

ברם, רבו העדויות שמנהג ירושלים להכין ב' כסאות. הראשון שבהם הוא בספר זכרון ברית לראשונים^(לח). וכן ראיתי ג"כ בלוח א"י^(לט) ובספר מנהג ירושלים^(מ). וכן בספר מנהגי א"י^(מא) ובספר מאמרים ברפואה^(מב).

(ל). וכן מפורש ברוקח ובמנהגים, וכן בדברי המהר"י חלאווה שם.

(לא). גאגין מנהגים שנת תרצ"ד. ח"ב ע"מ תקע"ד.

(לב). ומש"כ 'ובכל ארצות המערב', יש לתמוה ממה שציינו לעיל לספר תדשן אדמה לר' יצחק אבן דגן מחכמי העיר פאס. ועע"י בהערה שם שכתב: "השכל מחייב שיותר כבוד להכין כסא מיוחד לאליהו ולא לכבוד יחשב אם גם הסנדק ישב עליו".

(לג). בספר המקובל ר' אליהו מני מנהגי חברון משנת תרצ"ו, עמ' 95 כתב: "בביכנ"ס הכינו ב' כסאות כסא אליהו וכסא סנדק".

(לד). סידור תפילת ישראל, לפי מנהגיהם, בסדר המילה כתב: "ויקח מכסא אליהו וינחנו על ברכי הסנדק".

(לה). בספר מטעמים. לפשיץ ווארשא מנהגים. אות ס"א כ' שיש ב' כסאות.

(לו). אסיפת דינים, מערכת ביכנ"ס אות ט"ל.

(לז). יר"ד סי' נ"ו.

(לח). ח"ב, מלואים סי' א', מנהגי ירושלים. ז"ל "ובבתי כנסיות ספרדים יעמידו ב' כסאות האחד למושב אליהו ואיש לא ישב עליו".

(לט). לונץ, תרנ"ח, עמ' 8. ז"ל: "המנהג שמביאים ב' כסאות והכסא של אליהו איש לא ישב עליו".

(מ). מרגליות, אות ז'. ז"ל: "ראיתי כאן פיע"ק ירושלים אצל ספרדים וביחוד חכמי המקובלים שנוהגים ומסדרין שני כסאות לברית".

(מא). עמ' רפ"ד, הערה ט'. הביא את עדותו של בעל ס' שערי ירושלים, וז"ל: "ומניחו על כסא אליהו... ואח"כ נותן הילד על חיק הסנדק היושב על כסא אצל החלון".

וכן נראה להוכיח מנהג ירושלים משו"ת הלכות קטנות^(ג), שהביא את מנהג ירושלים בזה"ל: "סדר טוב שראיתי בירושלים ת"ו מביאות הנשים לתינוק לביהכ"נ ומוסרות לאבי הבן... ומוסר התינוק למוהל והוא נתנו על הכסא המוכן לאליהו ואומר זה הכסא של אליהו הנביא ז"ל ואח"כ נתנו לסנדק ומל" עכ"ל. משמע להדיא מדבריו שמנהג ירושלים הוא שהסנדק אינו יושב על כסא אליהו.

כעת נשוב למה שהבאנו בתחילה, שבסידורים ספרדים הובא הנוסח הנ"ל שנראה ממנו, שהסנדק יושב על כסא אליהו (ובסידור המדויק עוד יוסף חי וכן בסידור איש מצליח השמיט את הנוסח הנ"ל). ותמוה הן מצד שברוב הארצות אין זה המנהג, והן מצד שהראשונים ואחרונים רובם ככולם כ' שיש להכין ב' כסאות. ברם, כפי הנראה בכל הסידורים נמשכו בזה אחר ההעתקה מהסידור הוותיק תפילת ישרים. וא"כ התמיהה בעיקר על התפילת ישרים, ואפשר שבמקומו של המחבר הנ"ל אכן היה נהוג להכין רק כסא אחד^(ד).

הכלל העולה, שהמנהג הרווח היום בקהילות הספרדים הוא להכין ב' כסאות בברית, אחד לסנדק ואחד לאליהו. ואכן, זו ההנהגה הראויה שיש לה יסוד ושורש בכל הראשונים, וכן הקפידו חכמי הקבלה. ואף שהיו קהילות בחו"ל שנהגו בכסא אחד, היום נתייסד המנהג בכל קהילות הספרדים לנהוג בזה כמנהג ירושלים ע"ה"ק מקדמא דנא 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. מה גם שמצינו

(מב). מרבי רפאל מרדכי מלאכי, רב ורופא בירושלים משנת תנ"א, שער הרביעי, אות ט'. ז"ל: "ובכל מקומות ישראל נוהגים להכין ב' כסאות כסא אחד לאליהו וכסא אחד לסנדק".

(מג). למהר"י חגיז, ח"ב, סי' קס"ט. וחכמי ירושלים, מהר"י עדס והגר"צ זצ"ל, סמכו על עדותו למעשה [לעניין הזמן שיש להניח את התינוק על כסא אליהו בברית, הובא בספר תורת הברית פי"א ד'. בהערה שם].

(מד). ראיתי בחוברת אור ישראל (חוברת ד') מאמר בנדו"ד מבעל שו"ת יצחק ירנן. וכך כתב: "בניסן תשל"ט דברתי עם מורינו הגר"מ אליהו זצ"ל בדין זה, והסברתי לו את כל הנושא שצריך כסא אחד וכפי המנהג הפשוט היום שמניחים כסא אחד... ואמר לי כיון שכבר נהגו כעת (לעשות ב' כסאות) איך אני עושה כסא אחד, אלא נעשה כסא אחד צד אחד רחב לשיבת הסנדק וצד שני קטן לכבוד אליהו, ולאחר זמן ראיתי שכך עשה הכסא לברית בבכנ"ס שלו. וסיים דבריו שם ללמדנו שאף שהסכים לכסא אחד, אבל אמר מכיון שלא נוהגים וקשה לשנות את הדור שלנו שקשה להם להבין, לכן עלינו להתחכם עליהם". עכ"ל. רק זו התמיהה על דבריו, שבסידורו של מו"ר הרב קול אליהו, בהלכ' שכתב לפני סדר הברית אות י"ג כתב בזה"ל: "המנהג הנכון שהסנדק אינו יושב על כסא של אליהו אלא במקום אחר". עכ"ל. ודי בזה.

שההקפדה היתה שלא ישב הסנדק על כסא אליהו, שלא יראה כזילזול, אך לא מצינו מי שיטען כנגד, דאדרבה יש חיוב לסנדק לשבת על כסא אליהו^(מה).

אצל האשכנזים המנהג היום מתחלק. עי' בספר הבט לברית (שער ד' פ"ג שאלה כ"א): "השיב מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהמנהג להכין ב' כסאות בברית". ע"כ. אולם ידוע שאצל מרן הגר"ק שליט"א, בביכנ"ס לדרמן, יש כסא אחד רחב שמתחלק ויש בו שני מקומות.



מה). ואין לומר שלמנהג שלאחר ברכת האב 'להכניסו' מניחים את התינוק על כסא אליהו, יש להעדיף שישב הסנדק על כסא אליהו, שכך לא יהיה הפסק וברכת האב תהיה יותר סמוכה למילה. מכיוון שלמנהג הספרדים אין כאן הפסק כלל, דהרי ברגע שהאב מסר את בנו למוהל כבר נחשב בזה שמכניסו למילה, ואין כאן שום חשש (וכפי שהובא בספר תורת הברית פי"א ד' בהערה שם). וכמו שהובא בשו"ת הלכות קטנות הסדר כך. אכן, על האב למסור מיד לאחר ברכתו התינוק למוהל דווקא שהוא יניח התינוק על כסא אליהו מצד הפסק. והארכנו בזה במאמר אחר (ירחון האוצר גיליון כג עמ' רכט).

הרב אוריאל בנר

משמעות השאלה בפדיון הבן – "במאי בעית טפי, ברך בוכרך, או ה' סלעים"

תיקנו הגאונים שבפדיון הבן ישאל הכהן את האב: "מאי בעית טפי, ברך בוכרך, או ה' סלעים דמחייבת למפרקיה בהו?" כלומר: "במה תרצה יותר, בבנך בכורך או בחמישה סלעים שנתחייבת לפדותו בהם?" והאב ישיב: "ברי בוכרי בעינא טפי והילך ה' סלעים בפורקניה", כלומר: "בבני בכורי מעוניין אני יותר והא לך חמישה סלעים בפדיונו". מה פשרו של דבר זה - האם ניתן להבין מנוסח מחודש זה, כי ישנה אפשרות בידי האב להשאיר את התינוק בידיו של הכהן? האם הבינו הגאונים שניתן לתת בפועל את הבכור, במקום חמשה סלעים?

להלן נראה מספר ביאורים בדבר, ונחלק את דברינו לשניים. ראשית, ביאורים הרואים באמירה זו ביטוי למהותה של המצווה ותוכנה המדויק. ושנית, ביאורים אחרים.



פרק א'

השאלה כביטוי להגדרת מצוות הפדיון

בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן מז) למדנו: "...אומר לאביו איזה חביב עליך יותר בנך או ה' סלעים הללו? והאב אומר בני חביב עלי ואני פודהו, ופודהו ב' פעמים משום דכתיב אך פדה תפדה, וכתיב ופדיו מן וגו' פדוים תרין, חד מקודשא בריך הוא וחד ממלאך המות"^א וע"ז אני פודהו בה' סלעים כמצות המקום שנאמר וכל בכור בני אפדה וכתיב וכל בכור בניך תפדה מיד נוטל הכהן הכסף ומוליכו בידו אצל ראש הבן ואומר ה' סלעים אלו פדיון בנו של פלוני זה זה פדיון תחת זה, חלופי זה על זה יצא זה לכהן ויכנס הבן לחיים וליראת שמים ומברכו ואומר אל יתן למוט רגלך וגו' וכל המזמור". והובאו הדברים בהרחבה ברא"ש

(א). בהמשך ניגע בענין ההצלה שבפדיון.

(קידושין כ"ט) ובטור (יו"ד ש"ה). וז"ל הרא"ש: "ותקון גאוני לסדורי מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה הכי דמייתי ליה אבוא קמיה דכהנא ומודע ליה לכהנא דבכור פטר רחם הוא ולישייליה כהנא מאי בעית טפי ברך בוכרך דין או חמש סילעי דמחייבת למיפקיה בהו... בא"י אמ"ה אשר קדש עובר ממעי אמו... בא"י מקדש בכור ישראל לפדיונו", ומעיר הרא"ש: "ונהגו לברך ברכה זו בארצות הללו. ובצרפת ובאשכנז לא נהגו לברך ברכה זו ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמ' כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה, וגם ראשית הברכה איני מבין...".

בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן רצב) הבין שדעת הראשונים לא הייתה נוחה מהנוסח - מאי בעית טפי²: "מ"מ לענין פדיון הבן אף על גב דמדינא דש"ס יכול לפדות ע"י שליח כהן מ"מ הגאונים תקינו לומר הכהן מאי בעית טפי וכו' והראשונים צווחו על זה ומ"מ לא עלתה בידם לשנות מנהגם כי כל דבריהם קבלה ותורה". ופסק ע"פ זה למעשה שכיון שעולה מזה שגם לכהן עצמו יש כח במעשה הפדיון, לכן אינו יכול לעשות שליח ישראל כי "כל מה דאיהו לא מצי עביד לא נעשה שליח וכן אין לקטן כח להוציא הבכור מחיובו עפי"ז, והגם יש להוכיח מש"ס הפוך מרב כהנא דשקיל סודרא בפדיון הבן בשביל אשתו מ"מ הגאונים שחדשו זה אחר הש"ס וטעמם נעלם מאתנו ע"כ טוב להביא כהן ממקום אחר ולא יעבור יום הפדיון". החת"ס דייק מדבריהם שיש לכהן כוח, אך לא הסביר מה פשר האמירה, אך נראה שאפשר ללמוד מדבריו שאין זו אמירה הנאמרת רק לתועלת "צדדית" מסוימת (למשל כהסבר החוות יאיר, דלהלן) אלא שייכת לעניין מהותי יותר, וכדלקמן.



הכהן בעלים על הילד

בשו"ת הריב"ש (סימן קלא) כתב: "ואשר שאלת למה תקנו ברכה לכהן בפדיון יותר מבשאר מתנות כהונה כשזוכה בהן, י"ל דבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום רק שזוכה במתנות משלחן גבוה אבל בפדיון אף על פי שאין עושה

ב). וכתב בליקוטי הערות לשו"ת חת"ס שמלשון הרא"ש לא נשמע שיש לו קושי בהבנת תחילת הדברים, לגבי שאלת הכהן במאי בעית טפי, וצ"ב כוונת החת"ס.

מצוה כמו שנראה מההיא דרבי שמלאי מ"מ זכה בבן ונותנו לאב בפדיונו^ג. לדבריו, ניתן לכאורה לומר שהבכור שייך לכהן, וזה ביאור השאלה- האם אתה רוצה את בנך או שישאר שייך לי.

כע"ז כתב במהרי"ט אלגאזי (הלכות בכורות פרק א דף א. בדפוס וילנא): "דגם בפדיון הבן נמי י"ל דמשעה שנולד הבן הרי הוא קנוי לכהן וכממון כהן הוא, וכשפודהו בה' סלעים כקונה אותו מהכהן דמי, ולפיכך כשהפריש הרי ע"י הפדיון הוציא הבן מחזקת הכהן ונכנס הפדיון במקום הבן ונעשה ממון כהן. וזה שאנו אומרים דבכור אדם נמי משעה שנולד הבן הוא קנוי לכהן כפטר חמור, הכי משמע מלישנא דקרא דכתיב בפ' קרח (יח, טו) כל פטר רחם וגו' באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם וגו', דמשמע דגוף בכור האדם קאמר ליה רחמנא לאהרן יהיה לך, שמשעה שנולד הוא שלו אלא דפדה תפדה אותו". ובהמשך (פרק ח דף נג: בדפוס וילנא) כתב: "דכיון דרחמנא אמר כל פטר רחם באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה וגו', הרי הבכור קודם פדיה של הכהן הוא, אלא שע"י הפדיון מוכרו לאביו והפדיון לוקח חלף הבכור ואם כן הוא צריך הכהן שיכוין להקנותו ע"י קבלת הפדיון".

וכן כתב העצמות יוסף (קידושין ח, א): "ונראה דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה, אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים, אין בנוי פדוי, וצריך דעת כמו שצריכה האשה לידע שיעור קדושיה". וכך אכן כתב השפת אמת (בכורות דף ט:), ואף מצא את שורש הענין בפסוקים: "ואפשר לומר לע"ד דהא הגאונים תיקנו בסדר פדיון לומר מאי בעית טפי ליתן לי בנך או לפדותו ואין מובן דאטו הבן של הכהן ולכן נראה כיון דכתי' בפ' קרח כל פטר רחם יהי' לך אך כו' בכור אדם כו' בהמה הטמאה תפדה א"כ משמע דבאמת הבכור של הכהן רק שצוה הקדוש ברוך הוא לאהרן שיקח פדיונו חמשה סלעים".

לפי זה, ניתן לומר לכאורה שהכהן אכן שואל את האב במה הוא חפץ, שכן הכהן הוא הבעלים, ובידו להציע את שתי האפשרויות לאב כמוכר רגיל המציע לקונה.



ג. בשו"ת בית שערים (אורח חיים סימן ל) הבין שיש כאן ממש קניית דבר חדש, וכתב: "וא"כ בפדיון האב זוכה בבנו ויש לו הנאת הגוף כקונה כלים חדשים ושפיר מברך שהחיינו".

"שנפדהו מן הכהן וכאילו הוא כבר זכה בו"

אולם, יש ששללו את ההבנה שהילד שייך לכהן. כמו שלמד מהרי"ט אלגאזי (הלכות בכורות פרק ח דף סג:) מדברי כנה"ג י"ד סי' ש"ה שהביא: "שדעת הרבנים מהר"ר לוי קוזי ומהר"ר מאטול ז"ל, דאפילו כהן קטן פודה את הבן", ודייק: "ואם איתא דפדיון דומה למכר איך כהן קטן פודה את הבן, הא אפילו אם נאמר דמיירי בקטן שהגיע לכלל פעוטות, דקי"ל דהפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, אף דנאמר דלענין פדיון חשיב הבן כמטלטלין, ובכלל תקנת חז"ל דממכרן ממכר במטלטלין הוא, מ"מ איך בנו פדוי מן התורה דכיון דמן התורה אין מכירת הקטן כלום, ה"ה דאין פדיון הקטן כלום... דאף אם נניח דפדיון דומה למכר, מ"מ אין קנין לכהן בגוף הבן כמ"ש בתרומת הדשן סי' רל"ה יעו"ש", וא"כ לא שייך לומר גבי בן הפקר ב"ד הפקר וחכמים הפקירו והקנו הבן לאב כיון דלאו בר הקנאה הוא כלל, ואם כן אמאי הסכימו הרבנים הנוכחים לפדות ע"י כהן קטן, אלא מוכרח לומר דענין הפדיון תלוי בדעת הנותן ואינו כעין מכר, וכיון דקטן אית ליה זכייה מדאורייתא כשדעת אחרת מקנה לו, כיון דזוכה הקטן בה' סלעים מן התורה ממילא בנו פדוי". לפי זה, אי אפשר לפרש את השאלה כהצעה של מוכר למי שמתעניין בקניה.

בספר המצוות לרמב"ם (תרגום הרב קפאח, עשה פ): "והמצוה השמונים היא שצונו לפדות בכור אדם ושנתן הדמים ההם לכהן... באר לנו הנתנה הזאת איך תהיה

ד). תליית הדברים בדברי תרומת הדשן ראוייה להתייחסות מפורטת, ואלו דבריו (פסקים וכתבים, סימן רלה) לשואל בנידון: "אך מה שכתבת דאם היה נותן הבן לכהן היה יוצא בכך כמו בפטר חמור, בדותא היא דא". ודברים אלו של מהרי"א הובאו בהגהות הרמ"א על שולחן ערוך (יורה דעה, סימן שה, סעיף י). וכ"כ החוות יאיר בשו"ת חוט השני (סימן צב): "ואשר תמהת על נוסח שאומר הכהן במאי בעית טפי וכו' כאלו בדידיה תליא מילתא נ"ל פשוט דאינו נותן לו הברירה", ובהמשך מוכיח "ותדע שכן הוא מדלא א"ל הכהן במאי בעית טפי ליתן לי הבכור או הפדיון משמע דאין כוונתו כלל לקבל הבכור ממנו אלא אם אינו פודהו ישאר ביד אביו ושמא דמרון דבשמיא עליה". בדברים אלו לא נכתב במפורש שהילד אינו שייך לכהן, אלא רק שאין בידי האב להפטר מהמצווה ע"י השארת הילד במצבו, והיה אפשר לומר שהילד אכן שייך לכהן, אך יש מצווה לפדותו. וכך יוסבר מש"כ בתרומת הדשן סימן רסט, שאין לעשות פדיון בשבת כי דומה הדבר למקח וממכר: "ולפי מה שכתבו הגאונים סדר הפדיון דשואל הכהן מאי בעית טפי בנך בכורך או ה' סלעים, כל כה"ג דמיא טובא לקניין ומכירה". ויש מקום לומר שמכאן רואים שאכן לדבריו מדובר במקח וממכר, מאידך, ניתן לפרש שהדמיון הוא רק בצורה החיצונית, ואין בדבריו בכדי לומר שפשר האמירה הוא שמדובר בקניית הילד מאת הכהן.

והוא שנפדהו מן הכהן וכאילו הוא כבר זכה בו ונקנהו ממנו בחמש סלעים". מלשון זה ניתן ללמוד¹ שאף שאינו קנוי לכהן, המצווה מלמדת את האבא להתנהל כאילו הוא קנוי לכהן, כדי להדגיש שאין כאן נתינה בעלמא, אלא פדיון המשנה דבר מה בהגדרת הילד, ולפי זה ניתן להבין שזו פשר האמירה, הנשמעת כאילו הילד שייך לכהן, אף שאינו כזה לרוב הדעות², אך עדיין צריך ביאור מהי חשיבות האמירה, והאם יש לה תפקיד מעבר להבהרת גדר הדין.



"קראתו תורה פדיון"

כיוון דומה עולה מדבריו של מרן הרב קוק (שו"ת דעת כהן סימן קפז), הרואה כאן הגדרת ביניים - נתינה שנקראת פדיון. וכך ענה למי ששאלו, על מה שכתב שאין לדמות פדיון לתרומות ומעשרות, לעניין עשייתו בלא דעת האב "כיון שקראתו תורה פדיון דומה לעושה סחורה בשל חבירו", ותמה השואל האם יש כאן קביעה כדעת הריב"ש "בתשו' סי' קל"א, שמשיב ע"ד הברכה של הכהן לפ"ד הגאונים, משום דאע"ג דלא קא עביד מצוה מ"מ זכה בבן ונותנו לאב בפדיונו". חידד הרב: "הנה אנכי דייקתי בלשוני לאמר כיון שקראתו תורה פדיון, י"ל שהרי זה כעושה סחורה, שנכנס הבן לרשותו, מצד גדרי התורה ע"י קיום המצוה. וכ"ז מורה שאין אנו צריכים לומר שהבן הוא שייך לכהן לפני הפדיון באופן ממש, וכמש"כ בתה"ד בפסקים סי' רל"ה... אלא מאחר שהתורה קראתו בשם פדיון י"ל דהוי כמו סחורה,

ה). כעין זה, אך לא בדיוק, כתב בזהב מרדכי לגר"מ אליפנט פרשת בא.

ו). ברשימות שיעורים לגר"ד סולוביצקי (ברכות ל"ז, ב) דן בדעת הראשונים שמברכים שהחיינו על הקרבת קרבן, ושאל מדוע אין בעל הקרבן מברך שהחיינו לאחר הקרבת קרבנו, כמו במילה, והסביר: "נראה דלרש"י ברכת שהחיינו היא על חלות השם של בעל הקרבן, ולאחר הקרבת הקרבן כבר פקע מיניה חלות שם בעל הקרבן ואין לו על מה לברך. משא"כ במילה שהאב מברך שהחיינו על חלות שם בן ברית שחל בבנו ושפיר מברך אף לאחר המילה. ולפי"ז נראה לבאר את מה שפסק הרמב"ם (פי"א מהל' ביכורים ה"ה) דמברך שהחיינו קודם פדיון הבן, דבפדיון הבן המצוה הוא רק עצם מעשה הפדיון בלבד דליכא חלות שם פדוי שחל בגברא דהבן, ומשום הכי סובר הרמב"ם דבפדיון הבן ברכת שהחיינו חלה על עיקר מעשה המצוה, ולפיכך פסק שמברכין שהחיינו לפני הפדיון. אך מנוסחת הגאונים מאי בעית טפי הבן או הכסף, משמע שיש חלות שם פדוי בגברא של הבן, וצ"ע בזה". מסיום דבריו נראה שגם הוא מפרש את נוסח האמירה כביטוי למשהו שחל בילד, כמו שנכתב למעלה.

שמכניס איזה דבר מרשות לרשות". הרב בדבריו לא התיחס לנוסח בו אנו עוסקים, ודבריו מצטרפים למה שהתבאר לעיל, ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצוות.

אולם, בהערות שם מבנו, מרן הרצ"ל, מצויה הרחבה, וממנה עולה הסבר נוסף. ובאר שם שהכהן מקיים גם הוא מצווה בפדיון הבן וזה מוכח ממה שרוב מוני המצוות (הרמב"ם בשהמ"צ מ"ע פ' ובה' בכורים רפ"א, היראים מצוה קמ [שנג], החנוך מצוה שצ"ב, וכן גם הטור סי' ש"ה), קבעו את עיקר מקורה של המצווה מהפסוק שבפרשת קרח - תפדה את בכור האדם: "שצווי זה הרי נאמר לאהרן, כמו כל אותה הפרשה בתחילת דבורה וכל ענינה, ולא בקראי דפ' בא או דפ' תשא שנאמרו לישראל" ומזה "מוכח שעיקר יסודה של מצוה זו הוא באמת מצווה אל הכהן, שהוא יפדה את בכור האדם של ישראל במה שיקבל את שקלי הפדיון, והיא מסתימת בקיומה המעשי ע"י האב, ומזה יוצא ש"המצווה הזאת נעשית היא בשניהם, האב, הפודה, במעשה נתינתו בפועל, והכהן ממילא ובסתמא בקבלתו, וביסודה היא מה שהכהן, בהסתלקותו מזיקת שייכות הכהונה של בכור האדם מישראל, ע"י קבלת כסף פדיונו, פודה הוא אותו ממה שמתחלתו שייך ונתון הוא כולו לד'... ולפיכך כאן הכהן עושה מצוה עצמית בקבלתו זאת, יותר מבשאר מצוות מתנות כהונה, ואין לדמות אותה להן... שבהן יש לכהן רק ענין סבילי של קבלת המתנות, ובזה סיוע והשתתפות במעשה המצווה של ישראל, וכאן יש לו במצוות הפדיון פעולת העברה מרשות לרשות מצד גדרי התורה בקיום המצווה", ואח"כ כתב: "וזהו גם ענינו של הנוסח הנקבע בטוש"ע והוא מתקון הגאונים מאי בעית טפי וכו', המוקשה כ"כ בטעמו ומובנו, והוא כולו הבלטה של יסוד המצווה שמצד כחו של הכהן וענין העברתו מרשות לרשות, וכ"ה בחת"ס סי' רצב ומשמע מזה שגם לכהן עצמו יש כח במעשה הפדיון". א"כ לדרך זו, האמירה מבטאת ענין עקרוני, אך לא כדי להוציא מטעות של נתינה לעומת פדיון, שבעקבותיה יכולה להיפגם המצווה, אלא להבהיר את מעמדו המיוחד של הכהן שעשייתו נחשבת חלק מהמצווה.



(ז). יעוין בבית ישי סימן פ"ז שכתב: "פדיון הבן לדעת הגאונים שתקנו לומר לאב במאי בעית טפי, דגורת הכתוב לדעתם שתנתן המתנה לכהן בצביון של פדיון, והוא פדיון מדומה".

פריעת חוב או פדיון

הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (חלק א, סימן סב), לא מסתפק בהבנת האמירה כמדגישה ענין עקרוני בלבד, והוא סבור שמדובר באמצעי שנועד למנוע חוסר הבנה של תהליך הפדיון, שעלול לשבש את פעולתו המשפטית-הלכתית: "בפדיון הבן, מי שחושב שכל הנולד לו בן בכור חייב ליתן צדקה לכהן ה' סלעים ואינו יודע כלל שפודה בכך את בנו, יתכן שהבן אינו פדוי והכהן צריך להחזיר לו מעותיו. ואפשר דלפיכך תיקנו הגאונים לומר 'במאי בעית טפי' וכו', למען ידעו פשוטי העם שאין זה סתם 'נתינה' אלא 'פדיון' הבנה הרואה במצוה חובת נתינה גרידא עולה למשל מדברי ביאור הגר"א (יורה דעה סימן שה סקי"ז): "...דאף אחר יכול לפדות אפי' בלא דעתו של אב... שאינו אלא חוב בעלמא שהרי הכהן גובה ממשועבדים"^ח.

מה כוונת הגרש"ז א באומרו "פדיון"? היה ניתן לחשוב שכוונתו להוצאת הילד מבעלות הכהן, וכדעיל, אך מהמשך דבריו רואים אחרת וז"ל: "ואף שלפי זה יוכל האב לטעון שלא נתן לכהן את החמשה סלעים רק מפני הפחד שלא יחטוף ממנו את בנו אבל אילו ידע שגם אם לא יפדה נשאר הבן שלו לא הי' נותן לו ונמצא דזכיית הכהן הוי בטעות, נראה דלא חשו כלל להא מלתא". כלומר, אין מדובר בקניה והעברת בעלות מהכהן לאב, אלא בהגדרה הדומה יותר לעולם הקדושה, ולכן הוא מדמה ענין זה לחילול מעשר שני וכדומה^ט.

ונראה שדברים אלו תואמים גם להבנה דלעיל ע"פ דברי הרמב"ם בסה"מ וכו' אלא שלעומת האמור לעיל, שהאמירה באה להדגיש את פשר הענין ותו לא, מחדש הגרש"ז א שיש כאן נפ"מ הלכתית ממש בחלות הפדיון. ויש לשים לב, שלפי"ז צ"ל שאף שהנוסח רומז לנקודה זו ואינו מבהיר אותה בצורה חדה, מספיק הדבר כדי להוציא מלב הטועים.



ח). לבידור השיטות השונות בגדר פדיון הבן יעויין למשל במאמרו של הרב מאיר ברקוביץ (שמעתין 150).

ט). יעויין למשל מנחת אשר במדבר סימן לה, וראה לקמן בדברי הספורנו וערוה"ש, ובהרחבה בספר מי טל פדיון הבן סימן כ"ד.

פשר מצוות ההפרשה

בדרך זו יש לבאר דבר נוסף. הרמב"ם בהלכות בכורות (פ"א ה"א) כתב: "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים, בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין החמור" ויש לשאול לענין מה יפרישנו ויקדשנו, הרי אין בכור אדם נעשה קדוש, שהרי מותר לעבוד בו עבודה אף לפני פדיון, כמבואר בבכורות (ט, ב). בשו"ת להורות נתן (חלק ז סימן פ) באר זאת ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב: "וביאור דבריו ז"ל נראה, דמצות פדיון בכור אדם אינו נתינת מתנה בעלמא לכהן כשאר מתנות כהונה כגון זרוע לחיים וקיבה שאינן אלא מתנה, אלא שדמי הפדיון ניתן לכהן תמורת הבן, ועל ידי נתינת דמי הפדיון הוי כאלו קנה את הבן מן הכהן, דהרי התורה אמרה בכור בניך נתן לי, ונמצא דטרם הפדיון נחשב שהוא לכהן, ואף על גב שאינו ממונו של כהן לענין שיהא יכול לשעבד בו או שאר דינים וכמו שכתב התרומת הדשן הנ"ל, מכל מקום נחשב ממונו של כהן לענין שיהא האב חייב בפדיונו". ומה הנפקא מינה מזה? שכשהאב נותן את הדמים הוא צריך לכוין לקנות את הבן בדמי הפדיון, ולא מספיק שייתן את הדמים רק כמתנה בעלמא, כשאר מתנות כהונה, אלא עליו לכוין שעל ידי נתינת הדמים להכהן הוא עושה מעשה פדיון וקנין. ונמצא שצריך שתהא לו כונת קנין, וכמו בכל דבר הנקנה, שצריך שתהא לו כונת קנין^י.

ולפי זה מבאר הוא את פשר מצוות ההקדשה שברמב"ם: "ועל פי זה יתכן לפרש ענין מצות ההקדשה בבכור אדם, דהמצווה היא שנחשבהו כאלו הבן הוא קנינו של הכהן, ועל ידי שנתנו לכהן ממילא הוא נעשה ראוי לפדיון, שהרי אם הוא אינו של הכהן מה פדיון שייך בו. וזה שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ע"ט) 'שציונו לקדש בכורות כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם והוא אמרו יתברך קדש לי כל בכור', והיינו להפרישו ולהבדילו שיהא ראוי

(י). האם לפי זה לדעתו יכולה כוונה מוטעית למנוע את קיום המצווה, כמשתמע מדברי הגרשז"א? נראה שהדברים פחות חריפים לדעתו: "ואף על גב דנראה דאף אם לא התכוין בהדיא לשם קנין ופדיון יצא ידי חובתו, כיון דעכ"פ הוא נותן את הדמים כדי לקיים מצות התורה והוא נותנו לכהן על דעת קיום המצוה מ"מ יסוד המצוה הוא שהוא נותן את החמש סלעים בתור דמי פדיון וחילול לקנין הבן, ואם נתן הדמים והתכוין בהדיא שלא יהא בדרך פדיון וקנין אלא כמתנה בעלמא, לא יצא ידי חובתו, דהמצוה היא שיתן דוקא דרך פדיון, דהיינו שעל ידי נתינת הממון הוא קונה דבר שלא היה שלו".

לעשות בו מעשה פדיון, והיינו שיחשוב שהבן הוא קנינו של כהן וע"כ הוא נותן את הדמים לשם פדיון, ולאפוקי אם לא נחשב אצלו הבן כקנינו של הכהן, אלא שהוא נותן את החמש סלעים לשם מתנה בעלמא, לא יצא ידי חובתו". והוסיף: "ואף על גב דהבדלה והפרשה זו אינה גוררת אחריה שום מעשה וחיוב, דהא הבכור מותר בהנאה גם לפני הפדיון וכנ"ל, ברם המחשבה של ההפרשה וההבדלה הוא שגורם שיוכל לקיים מצות פדיון, דהיינו שמכיון שהוא חושב ומכוין שהבכור הוא של הכהן, ממילא כשנותן את הדמים הוא נותנו לשם פדיון וקנין מידיו של הכהן וכנ"ל". ועל פי זה באר את שאלת הכהן כנ"ל בדברי המנחת שלמה.



פרק ב'

ביאורים אחרים

"לחבב הפדיון על אביו"

כיוון אחר מדברי החת"ס מצוי אצל בעל החוות יאיר, בשו"ת חוט השני (סימן צ"ב): "אלא כדי לחבב הפדיון על אביו יאמר כן לעשות לו חשק לפדותו, דאולי לבו מהסס לפדותו בממון כולי האי כאלו נאנס לכך ע"פ הדיבור^(א), ואז אין בנו פדוי כדא"ר חנינא לההוא גברא לא גמרת ויהבת מידעם ביש עברת הלכך אין בנו פדוי וכו'", ומה הדרך לשכנעו? "לכן כדי שיתן המעות ברצון א"ל הכהן מה בעית טפי וכו' משום שנ' כי לי כל בכור בבני ישראל ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי, ואם יחפוץ האב בבנו הבכור ושלא לפדותו איכא לו למיחש שמא יחזור הקדוש ברוך הוא ויקחנו ממנו כיון דאיתא בי גזא דרחמנא, או בעית טפי לפדותו ואז הבכור שלך כאחד משאר בניך, ואז ודאי מתרצה האב לפדותו בממון מעט כזה ושלא ליתן בכורו פשעו ח"ו ולא יהיה כהמיר על הבכור^(ב)",

(יא). בעלי תמר (קידושין פרק א ד"ה למצווה או לעיכוב) כתב: "ועפ"י נ"ל הטעם למנהג שתולים על הבכור הרבה תכשיטין של זהב בשעת הפדיון כדי להפגין שהוא נותן החמשה סלעים בלב שלם שהרי כבר תכשיטי זהב שעליו עולים בהרבה מחמשה סלעים".

(יב). וראה חשוך חמד (יבמות דף לט:): "שאלה כאשר ארגנו בבית הכנסת מצות פדיון פטר חמור לאחר תפילת מנחה, והחמור ובעליו כבר נמצאים בבית הכנסת בשעת תפילת מנחה, האם יאמרו תחנון בתפילת מנחה...? השאלה היא לשיטת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, (הליכות שלמה פי"א ה"ט) שאמר שכשמתפללים

כלומר, המטרה היא שהאבא יתן ברצון כדי לקיים את המצווה כהלכתה, והדרך היא לייראו, ועי"ז יתחבב עליו הדבר, ויעשה מצווה כהלכתה^א.

הפתחי תשובה (סקט"ו) הקשה: "ולע"ד צ"ע מ"ש דאם האב נותן המעות כאילו נאנס ע"פ הדבור אין בנו פדוי חידוש זה לא שמענו וע"ל סימן ס"א סכ"ד שם איתא שמנדין אותו כו' ויש לחלק". ואח"כ העיר על הראיה: "ומה שהביא ראיה מר' חנינא לא הבנתי דשם דעת האב היה ע"מ להחזיר ור' חנינא לא רצה לזכות אלא במתנה גמורה כמ"ש בתוס' ובאשר"י שם הילכך אין בנו פדוי, משא"כ הכא". וכוונתו לדברי התוס' (ד"ה הלכך אין) שהקשו: "תימה מ"ש ממתנה על מנת להחזיר דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ו:) דבנו פדוי דמסיק בכולהו קני", ותירצו: "וי"ל דהכא רבי חנינא לא היה רוצה לזכות אלא במתנה גמורה דאסרינן התם לעשות מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות". כלומר, זה שייך דווקא בגלל הפער

מנחה באולם בזמן סעודת פדיון הבן, אין אומרים תחנון, מה הדין כשמתפללים בבית הכנסת שהולך להיות שם פדיון פטר חמור, האם אומרים תחנון? תשובה שאלתי שאלה זו את גיסי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר שבפדיון הבן לא המצוה עצמה שהאב זכה לקיים מצות פדיון הבן היא הפוטרת מתחנון, אלא הפטור היא ששמחים עם התינוק שזכה להיפדות כדת וכדין, ובפרט לפי מה שכתב בפתחי תשובה (יו"ד סימן שה ס"ק טו) שלכן אומרים לו 'במאי בעית טפי', אף על פי שלא שיכול לתת את בנו לכהן, אלא משום שנאמר 'כי לי כל בכור', ואם יחפוץ האב שלא לפדותו, יש לו לחוש שמא יחזור הקדוש ברוך הוא ויקחנו ממנו כו' ע"ש. ואם כן התינוק הזה זכה כעת להיפדות, ויזכה לחיים ארוכים, ולשמחה הזו, פוטר מתחנון, אבל בפדיון פטר חמור, וכי שמחים עם החמור שזכה להפדות? וכי החמור יכול לפטור מתחנון? וקיום המצוה עצמה של הבעלים, אינה פוטרת מתחנון^ב.

יג). ולכאורה יש כאן כוונה שאינה שלמה, אלא מתוך יראת העלול לקרות בלא זה, אך אין ברירה שכן בלא זה, אפשר שלא יתן ברצון, ובלא"ה אולי דומה הדבר לנותן צדקה ע"מ שיחיה בני שהוא צדיק גמור, כדברי הגמרא בפסחים ד, ע"ב. ומוסיף החוות יאיר: "ומה שתמהת למה באמת לא נכון אבואי למפרקיה כמו בכל מצות עשה שבתורה ה"ט כיון דגמרינן מדכתיב תפדה תפדה דהיכא דלא פרקיה אבואי חייב לפדות את עצמו, הוי כאלו ניתן לו התורה הברירה שיכול לסלק מצות פדיון הבן מעליו ולהניחו לבן עצמו והוא דומה כלאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו". ויש להעיר על השאלה, שמא כפיה לא תועיל כאן שכן צריך לתת לא כאנוס כנ"ל וצ"ב. גם על התשובה יש להעיר, מנין שהיכא דלא פרקיה אבוא, הכוונה שיש לו אפשרות לעשות זאת, ושמה הכוונה שלא עשה זאת באנוס כלשהו. ויעויין שו"ת חכם צבי (סימן קה) שחלק על כך וסבר שכופין: "לא ידענא מאי מספקא לך ומ"ש מצוה זו מכל מצות האמורות בתורה שמכין אותו עד שתצא נפשו... וראיתי בספר חוט השני סי' צ"ב... ופשיטות דבריו הם בבן קטן, וא"כ אין להם מקום שכבר הוכחנו שכופין את האב, גם מ"ש שדומה ללאו הנל"ע, אין לו ענין דאף בלאו שניתק לעשה, אם הוא דבר שאפשר לתקן ודאי ב"ד כופין אותו שלא יעבור הלאו מכאן ולהבא ולא מצינו אלא כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין ב"ד שלמטה מוזהרין עליה", ולדבריו אין מקום לכאורה לכל הסברו של החוות יאיר.

ברצונות של הכהן והאב, ולא שיש חסרון בעצם רצונו של האב. וע"ע ברש"י שם, וברמב"ם (ביכורים י"א), ושו"ע (ש"ה ס"ח), שי"א שרק אם יחזיר לו הכהן לא יקיים את המצווה, מה שלא שייך במקרה רגיל עליו מדבר החוות יאיר.

בגליון מהרש"א הסביר גם הוא, שהדבר נאמר לחיבוב מצוה, אך באופן פשוט יותר: "דרך חיבוב כך, ששואל אם היה רוצה שיוולד לו בן בכור שלא יקדים לפטירת הרחם דבר שפוטרו כדי שיזכה במצווה זו, או שהיה נייח לו שלא יבוא לידי חיוב".



"אם חפצך שבנך יהיה קדוש"

גם מדברי הערוך השולחן (יורה דעה, סימן שה, סעיף לה) נשמע שהדברים באים לזרז את האב לעשות את המצווה, אולם ההסבר הוא אחר. לדעתו, גם בימינו קדושים הבכורות לה', "ככל הקדשים שאסור להם לעשות דבר חולין ואכילתם וכל מעשיהם בקדושה". אולם מכיוון שאי-אפשר לעמוד במעמסה זו, "נתנה תורה תקנה בפדיון דע"י זה יוצאים מקדושתם", וכך מוסברת שאלת הכהן: "וזהו מאמר הכהן במאי בעית טפי אי בריך בוכרך יהיה כולו קודש לד' כהכוונה הראשונה ביציאת מצרים או חמש סלעים למפרקיה ומודיעו הכהן מהו עניין הפדיון ולהבינו למה הצריכה התורה לפדותו וזהו כאומר אם נשאל לכל אב במה חפצך אם שבנך יהיה קדש ולא יוכל לעשות דבר חול או לפדותו בה' סלעים ויהיה ביכולתו להתנהג בעולמו ככל בני אדם ובוודאי לא ימצא שום אב שלא יחפוץ לפדותו", מהמילים האחרונות נשמע שהמטרה היא לזרז את האב למצווה, אך לא ברור, האם הכוונה היא שללא אמירה זו היו אנשים שהיו מתעצלים עקב חסרון כיס, או שהכוונה אחרת.

כיוון זה בענין גדר קדושת הבכור מקורו בדברי הספורנו, שכתב שפדיון הבן נועד לפדות את הבכורות מקדושתם היתירה שניתנה להם בעת מכת בכורות, כדי להצילם ממוות, "באופן שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת הא-ל יתברך ואסורים בעבודת הדיוט". לפיכך, לאחר ההצלה, היה צורך להחזירם למצבם הראשוני, "כדי שיהיו מותרים בעבודת חול". לפי תפיסתו, מיוחדים הבכורות בשתי קדושות. קדושה אחת של הבכורות קשורה בכך שהם

נועדו לעבודת המקדש, קדושה זו בטלה בעקבות חטא העגל, "כִּפְעַת הָהוּא הִבְדִּיל ה' אֶת שַׁבַּת הַלַּיִל" (דב' י, ח), שלא היה שותף בחטא. ואילו קדושה אחרת ניתנה להם, כאמור, כדי להצילם ממכת בכורות. זו קדושה גבוהה ומגבילה עד מאוד "כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת הא-ל יתברך, ואסורים בעבודת הדיוט", אך אינה כקדושת שבט לוי^(ד).



מצווה וסגולה

כתב בספר חסידים (סימן של"ד): "מעשה בבחור אחד שהיה נוטה למות והיה צועק תפדוני תפדוני. אמרו זה לחכם, אמר להם שמא הוא בכור, אמרו לו כן. אמר להם לפדותו ויחיה. מיד נתנו לכהן ה' סלעים ויחיה כ"ה שנים", ובספר עלי תמר (ירושלמי שקלים פרק ב) כתב שדברי חכם זה, מקורם בדברי הגאונים שהוזכרו בתחילת דברינו, ובהם נאמר שהפדיון פודה גם ממלאך המוות. ומבואר שקבלה בידי חז"ל שמצוות פדיון הבן כוללת שני דברים: א. קיום מצוות התורה, ב. כולל נמי סגולה להצלת חייו מסכנת מות, ובכלל זה חלאים רעים ונאמנים, ומאריך חייו. "והוא כעין מצוות מזוזה שכולל בעיקר מצוות התורה, וביחד עם זה הוא גם סגולה לשמירה על האדם וביתו, וכמ"ש בטור יו"ד רפ"ח ובב"י שם"ט^(ה).

ההשוואה בין פדיון הבן למזוזה מביאה אותנו לדברי הרמב"ם בהלכות מזוזה (ה, ד), המזהיר מלהפוך את המצווה לסגולה גרידא: "מנהג פשוט שכותבים על

יד. אף שהדברים צ"ע, כמו שכתב למשל בשו"ת להורות נתן (ז, פ): "וראיני בספורנו (פ' בא י"ג ב') שכתב דבכור אדם לפני פדייתו אסור להשתמש בו לעבודת חול וכמו בכור בהמה דכתיב בה לא תעבוד בבכור שורך עיין שם, וזה קשיא, דהא בהדיא מבואר בש"ס בכורות הנ"ל דבכור אדם קודם פדייה מותר בהנאה. והרמב"ם בספר המצוות (מצוה ע"ט) כתב: "שצוינו לקדש בכורות כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם והוא אמרו יתברך קדש לי כל בכור".

טו). והסביר: "למה דווקא הבכור צריך לסגולה זו של הפדיון, ולא כל שאר בניו. ונראה שאצל כל בכור ישראל נתעורר עליו קטרוג של מכירת בכורה של רחל שהיה זה חטא כללי של שבטי ישראל, וכמ"ש בפיוט ארזי הלבנון ביוה"כ, ולפיכך פדיון הבן בעשרים כסף הוא סגולה להצילו מסכנה. ואכן קבלת חז"ל הוא גם בסדר פדיון הבן שאומר הכהן, זה חילוף זה, ויכנס זה הבן לחיים לתורה ולי"ש וכו'. ובאוצה"ג שם, זה פדיון תחת זה וכו' ויכנס הבן לחיים ולי"ש, ואומר אל יתן למוט רגליך וגו', ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם, עיין שם. ועיין בב"ק פ', שפדיון הבן נקרא ישוע הבן, ופירשו רש"י והערוך ישוע מתרגמין פורקן כמו פדיון. והתוס' תמה, שמכל מקום אין שייך לשון ישוע, אבל לפי הנ"ל יתכן שהוא שם תואר לפדיון הבן ע"ש סגולתו להושיע לו מכל סכנה ולמלטו מכל צרה".

המזווה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה שדי ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ, אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא, שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו כאילו הוא קמיע של הניית עצמן כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם".

לאור זאת, יש מקום להבנה נוספת בגדר שאלת הכהן, שאינה קשורה לגדר המצווה כקנין, פדיון וכדומה אלא לשלילת טעות אחרת. כך כתב בשו"ת דברי יציב (יורה דעה סימן קצ"ז): "ובזה י"ל בנוסח הפדיון שאומר הכהן לאב מה בעית טפי ליתן לי בנך בכורך וכו' או בעית לפדותו בעד חמש סלעים כדמחייבת מדאורייתא, והאב משיב לכהן חפץ אני לפדות וכו' כדמחייבתי מדאורייתא. דהנה למ"ש הרמב"ם בפ"ה ממזווה ה"ד ובכס"מ שם באלו העושים המזווה כקמיע לשמירה שבטלו המצוה, וה"נ יש לחוש שיתכוין האב בפדיונו לעשות לו סגולה שיחיה ונמצא מבטל המצוה, ולזה שואלו הכהן כדי לברר כוונתו שמתכוין לקיים המצוה שנתחייב מדאורייתא"¹²). אם נשווה את דבריו לדברי הגרש"ז אויערבך נוכל לומר, שיש דמיון ביניהם בכך שלדעת שניהם האמירה באה למנוע מצב של אי קיום המצווה, אך משתי סיבות שונות - או כיון שהאב לא יבין את המשמעות הקנינית שבדבר או שיכוון לסגולה ולא למצווה.

ביאור בכיוון אחר, בדרך אגדה ומוסר, כתב הגר"י שר (לקט שיחות מוסר עמוד רל): "...מעיקר דין הבכורים ומצוות הרב עליהם, היה צריך כל אבא למסור את

12). והוסיף עוד: "וי"ל הכוונה במ"ש במאי בעית טפי ליתן לי בנך בכורך וכו', שהאריכו בזה דהא פשיטא שאין הברירה בידו ליתן הבן לכהן ולפטור עצמו בזה ממצות פדיון. אך להנ"ל י"ל שענין הסגולה אפשר לעשות ג"כ בזה שימסור אותו לכהן שיהיה כבנו, וכעין מ"ש בספר חסידים סי' רמ"ה כגון ראובן שיש לו בן ונוטה למות ויבא שמעון ויאמר לאביו ולאמו פלוני ופלונית הא לכם שקל וכו' אני פודה את בנכם שיהא בני ויחיה כך עושים למי שאין מתקיימים לו בנים וכו' עיין שם... וזה הכוונה במ"ש ליתן לי בנך בכורך היינו דאם בשביל שיחיה בנך יש לך עצה ליתנו לכהן, או דבעית ליתן לי חמש סלעים לקיים מצות התורה, ועל זה משיב לו האב חפץ אני לפדותו כדמחייבתי מדאורייתא, שכוונתי לקיים מצות הבוית"ש". (ובהמשך (סימן רג) כתב: "ובזה י"ל בנוסח שאלת הכהן לאבי הבן... שכוונת הכהן בשאלתו לבאר טעם ומטרת המצוה, ושואל אותו במאי בעית טפי ליתן בנך בכורך לסיטרא בישא ח"ו, או חפץ אתה לפדותו ולקיימו לחיים טובים".

בנו הבכור לידי הכהן כדי שילמדו דרכי ה' ועבודת המקדש כראוי, ולמען אשר יתחנך הנער במעלות השלימות כפי הראוי לו בהיותו קדוש מרחם... אבל ירדה תורה לסוף דעתם של האבות והאמהות שאין ברצונם להוציא את בנם מתחת ידם... על כן ציוותה לפדות וישאר להתגדל בביתו... ולפיכך תיקנו שיאמר במאי בעית... כדי להעמיד את האב על עיקר מצוותו, וכדי להזכירו את חובתו שגם בביתו צריך הוא לחנך את הבכור הזה שיהיה קדוש לה'", כלומר, הצגת האפשרות שבנו לא יהיה אצלו, רומזת למה שהיה ראוי, וצריך לדאוג שלא יתבטל גם כעת.

נציין לסיום שאף שדברי הגאונים נפסקו ברמ"א, היו שחלקו, בשו"ת מהר"י מברונא (סימן קכא): "וכ' האשירי שכהן לישילי מאי בעית טפי ברך בוכרך דין כו' ולא נוהגים כן... ואני הנהגתי שיאמר לו הכהן תרצה לפדות בנך זה בה' סלעים כאשר כתוב בתורה ויאמר הן". ובספר נפש הרב הביא שהגר"ח מבריסק "לא הניח שיאמרו נוסח זה" של במאי בעי, וכ"כ בספר אדרת שמואל (עמוד רפ"ג) שהגר"ש סלנט כשפדה את בכורו אמר לכהן שיאמר האתה רוצה לפדות לבנך, ולא כנוסח הנהוג (אך לאחרים לא ציווה לומר כנוסח הזה).



אוצר חושן משפט

נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מייגו ♦ האם מותר לפתוח חנות מכולת
חדשה ליד חנות קיימת ♦ לשמש מדובב בכלא

הרב ראובן חיים קליין

ביתר עילית

נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מיגו

לך נא וראה בפרי מגדים (יו"ד ס' ה' משב"ז סק"ז) שדן בשוחט פרתו של חברו ואומר שלשם ע"ז שחט, אם נאמן בכך לפסול את הבשר במיגו דהול"ל שקילקל בשחיטתו, או דאינו נאמן לפסול את הבשר מאחר שאם דבריו נכונים הרי הוא רשע - שעבד ע"ז, ואין אדם משים עצמו רשע אפ' במקום מיגו. ואני אומר שיש נפ"מ גם לדיני ממונות - אם שחט פרה של חברו שלא מרשותו, והלה תבע ממנו את דמי הפרה, והוא מודה ששחט פרתו של זה, אך אמר שהוא פטור מלשלם מפני שהוא שחט לשם ע"ז וקלב"מ. גם בכה"ג יש לדון אם הוא נאמן לומר ששחט לשם ע"ז במיגו דאי בעי שתיק ולא אודי. או כלך לדרך זו, דכיון שאם דבריו נכונים הרי הוא רשע, דעבד ע"ז, ואאמע"ר, אינו נאמן אפ' במקום מיגו, ומאחר שהודה ששחט פרתו שלא ברשות, חייב לשלם^(א).

והנה כתב הר"ש מקינון (ספר הכריתות, לשון למודים שער ג' אות קפ"ט-ק"צ) בזה"ל: מגו לא אמרינן היכא דמשים עצמו רשע, דאינו נאמן לומר לא אכלתי מגו דיכול לומר מזיד הייתי, גבי אמרו לו שנים אכלת חלב (כריתות יב.)^(ב), וגבי פלוני רבעני

(א). ואם לחשך אדם לומר שהרי אפ' אם הוא מודה ששחט פרתו של חברו שלא ברשות, אמאי יהא חייב, הלא בעצם זה שגנב את פרתו נעשה רשע ואאמע"ר. אכן, אליבא דאמת לק"מ, דאי הא קשיא, א"כ כל הודאת בע"ד כשהוא מודה שגנב לחברו יהא פטור מדין אאמע"ר, וזה אינו. אלא צריך לומר כדברי האו"ש (טוען ונטען פ"ה ה"ב), שכאדם שמודה לחברו ואומר גנבתי או גזלתי ומתחייב על פיו, באמת אין אנו מאמינים לו שגנב או שגזל, אלא רק מאמינים להודאת החיוב לחוד, אך לא למעשה שהוא מספר. ועיין בשיעורי ר' שמואל (מכות ב: אות קי"ד) שכתב שזהו כעין פלגין-דיבורא, שמקבלין את דבריו רק לענין זה שהוא חייב ממון ולא לענין זה שעשה מעשה רשעות.

(ב). הקשה הגר"ש אלגזי (יבין שמועה, כלל תקס"ח) דצ"ע ממאן מביא הר"ש מקינון ראי' ליסוד זה, שהרי איתא במשנה שם (כריתות יא:) דאמרו לו אכלת חלב והלה מכחיש אותם ואמר לא אכלתי, לרבנן נאמן ופטור מחטאת ולר"מ אינו נאמן וחייב חטאת. ומפרש הש"ס (כריתות יב.) דלרבנן נאמן לומר לא אכלתי לפטור עצמו מן הקרבן, במיגו דהול"ל אכלתי מזיד, דג"כ פטור מן הקרבן, ולר"מ אינו נאמן כלל נגד העדים ואפ' במיגו. וא"כ מהיכן יצא לו להר"ש מקינון מסוגיא זו דאינו נאמן במיגו שמישים את עצמו רשע, שהרי סברא זו לא יצאה מרבנן וגם לא מר"מ. אכן, קושיא זו ליתא, דראיתי בספר בית הלוי (אופן י"ג) שהשיב ע"ז תשובה נכונה, שהראי' שהר"ש מקינון הביא איננה מסוגיית הש"ס, אלא מדברי

לרצוני, ולא מהימן במגו דאי בעי אמר לאונסי (סנהדרין ט:)⁹. משמע מתוך אלה הדברים, שאינו נאמן לומר דבר אחד, אע"ג דלא משוי נפשיה רשיעא, מגו דמצי למימר דבר דמשוי נפשיה רשיעא. וכן להיפך, לא מהימן למשוי נפשיה רשיעא, מגו דאי בעי אמר טענה דלא משוי נפשיה רשיעא עכ"ל. ושני כללים גדולים אלו הובאו להלכה ע"י הש"ך (חו"מ ס' פ"ב, דיני מגו ס"ק כ"ד). ובאמת דבר זה אינו פשוט כ"כ כביעתא בכותחא, שהרי גדולי עולם כתבו שיש בזה מחלוקת, כמבואר בתומים (חו"מ ס' פ"ב, כללי מיגו אות ק"ה) ובכנסת הגדולה¹⁰, שיש חולקים ע"ד הר"ש מקינון. על כן באתי לירד לעומקא דדינא ולדון היכי נדייניה דיינא להאי דינא.

בענין זה עשיתי לי רב מורה דרך, הלא הוא הג"ר שלמה מר בריה דרעק"א, ולאור דרכו נלך להלבין כל פני הסוגיא.



עדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון

ועתה נבא אל הקודש פנימה, ללמוד ולהבין סוגיית הגמרא (כתובות יח:), בענין עדים החתומים על השטר שאמרו שאנוסים הם. וזו תמצית הדברים העולים ממסקנת הש"ס, בלישנא בתרא דרמי בר חמא: אם כתב ידם יוצא ממקו"א, אין להם נאמנות כלל לומר שאנוסים הם, שהרי בלא דבריהם השטר כבר התקיים, ועדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותם בב"ד, וכיון שבחתיתם על השטר

התוס' שם (כריתות יב. ד"ה או דלמא) שכתבו לפרש את דעת הרבנן, דאינו נאמן ממש ע"י מיגו דהא אין מיגו כדי לשים עצמו רשע. אלא כתבו התוס' דמה שנקט הש"ס מיגו היינו מתרצינן דיבוריה, דאנן אמרינן שמה שאמר הוא לא אכלתי, פירושו לא אכלתי שוגג אלא מזיד, ואין זה מחמת מיגו ממש. נמצא לפי"ז דשפיר יש כאן ראי' מסוגיא זו להאי כללא דאין נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מיגו, דהא הוצרכו התוס' לכתוב דשם לא מיירי במיגו ממש אלא במתצינן דיבוריה. וכן מצאתי בכנסת הגדולה (חו"מ ס' פ"ב הגהות ב"י אות קנ"ד) שמפרש דהרא"י של הר"ש מקינון היא מדברי התוס' כנ"ל, עיי"ש. והאמת יורה דרכו שכנראה לבסוף הבין בעל היבין שמועה שזו ראיית הר"ש מקינון, שהרי בספרו גופי הלכות (כלל שע"א) כתב הגר"ש אלגזי שהרא"י של הר"ש מקינון היא מדברי התוס', ולא מסוגית הש"ס בלחודה.

ג). עיין בדברי הגר"ש איגר בספר העיקרים (עיקר אאמע"ר גרעין א') ובדו"ח להגרעק"א (כתובות יח:). שתמה על ראי' זו, ואכמ"ל.

ד). חו"מ ס' ל"ד הגהות על הטור אות ס', וחו"מ ס' מ"ז הגהות על הב"י אות פ"ד, וחו"מ ס' מ"ח הגהות על הב"י אות ד'.

כבר הגידו, שוב אינם יכולים לחזור ולהגיד. אבל אם אין כת"י יוצא ממקו"א, אז הדין מתפצל לשניים: אם אמרו אנוסים היינו מחמת נפשות הרי הם נאמנים, דכיון שעל פיהם אנו מקיימים את השטר – נאמנים הם לומר ששטר זה הוא שקר, במיגו דאי בעי שתקי. ואם אמרו אנוסים היינו מחמת ממון – אינם נאמנים, דכיון שלפי דבריהם חתמו שקר על השטר כדי להרוויח ממון, הרי רשעים הם ואמע"ר, ולכן הם אינם נאמנים והשטר קיים.

ויש להבין, בדאמרו אנוסים היינו מחמת ממון באין כת"י יוצא ממקו"א, אמאי אינם נאמנים. הלא יש כאן מיגו דאי בעי שתקי, דכיון שאין כת"י יוצא ממקו"א רק על פיהם מקיימים השטר, והם אמרו והם אמרו? המדייק היטב בלשון הגמרא יראה שכבר ניתן טעם לדבר שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון, והוא מטעם אאמע"ר. נמצאים אנו למדין שגם במקום שיש להם מיגו דאי בעי שתקי (שהרי באין כת"י יוצא ממקו"א מיירי), אינם נאמנים לשים עצמם רשעים. הרי שלך לפניך, ראיה ברורה שאפ' במקום מיגו, אין אדם נאמן לשים עצמו רשע. ומכאן תמה הגר"ש איגר (ספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול א) ע"ד הר"ש מקינון, שלא הביא רא' ברורה מסוגיא הזאת.

אלא כתב הגר"ש איגר שראי' זו איננה ראיה, דיש להבין את הדברים באופן אחר. והוא, שנקטינן אנן כדברי רש"י (כתובות יח: ד"ה כיון שהגיד), שמקור האי דין, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, הוא מדכתיב "אם לוא יגיד" (ויקרא ה, א), דגבי עדות הגדה חדא כתיבא, ולא שתי הגדות^ה. נמצא שדין שוב אינו חוזר ומגיד איננו המקור, אלא הוא כתוצאה של דין הגדה אחת ולא הגדות מרובות. א"כ יש עוד דינים שנכללים בהלכה זו. נמצא דעדים שהעידו עדות ואח"כ רוצים לחזור ולומר עוד דברים – אף אם אין דיבוריהם השניים סותרים את דיבוריהם הראשונים – שוב אין הם יכולים לחזור ולהעיד, מטעם הדין הגדה אחת ולא הגדות מרובות, וכאן הזמן מחלק את ההגדות שלהם לשתי הגדות. ומטעם זה, בכת"י יוצא ממקו"א אין הם נאמנים לומר אנוסים היינו (בין מחמת נפשות בין מחמת

ה). ע' בבעל הטורים (שם) איך מרומז דבר זה בקרא. וע"ע בריטב"א (כתובות יח:). שמפרש את הדרשה באופ"א, דר"ל מדמצינו שהתורה חייבו קרבן על שבועת העדות, ש"מ דאינו יכול לחזור מעדותו, דאל"כ כל אחד יפטור עצמו מן הקרבן. א"נ כתב הריטב"א שנלמד ממש"כ "על פי שני עדים יקום דבר" (דברים יט, טו), דבעינן דבר הקיים שאינם יכולים לחזור ממה שאמרו.

ממון), שהרי כבר העידו בחתימתם על השטר, ואם יחזרו ויעידו עכשיו שאנוסים הם יש כאן ב' הגדות ולא הגדה א'. ולכן תופסין הגדה הראשונה שהעידו בחתימת השטר, ושוב אינם יכולים לחזור ולהעיד. ומאידך, כשאין כת"י יוצא ממקו"א ואמרו העדים כת"י הוא זה, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות, הרי יש כאן רק הגדה אחת, דנאמנים לומר כת"י הוא זה ובאותה הגדה אמרו ג"כ שהיו אנוסים מחמת נפשות. והכל הגדה אחת ונאמנים, דאין כאן הגדות המתחלקות בזמניהן, אלא הכל נאמר בדיבור אחד.

אך הוסיף עליו הגר"ש איגר לומר שאם יש עוד דבר שמחלק בין העדויות שלהם (מלבד ענין הזמן שנ"ל), ג"כ אינם נאמנים, אלא צריכים להעיד הגדה אחת בכל עת ובכל ענין. אשר על כן, אם אין כת"י יוצא ממקו"א ואמרו העדים החתומים על השטר כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון, הרי דבריהם מתחלקים לשנים: על זה שאמרו כת"י הוא זה נאמנים מטעם עדות, אבל על זה שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אינם נאמנים מטעם עדות שהרי אאמע"ר, רק שיהיו נאמנים מטעם מיגו דאי בעי שתקי. נמצא דאם נאמין אותם שהיו אנוסים מחמת ממון, הרי המהות מחלקת את הגדתם לשנים ויש כאן ב' מיני הגדות, הגדה אחת של עדות והגדה אחת של מיגו. ומחדש הגר"ש איגר שגם בב' מיני הגדות א"א להאמין להם, דיש בזה חסרון של הגדה אחת. נמצא שבכה"ג שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אליבא דאמת יש להם מיגו דאי בעי שתקי, אבל למעשה אין אנו מאמינים להם ע"י מיגו כזה, מפני שזה סוג אחר של נאמנות, ובעינין הגדה אחת ולא שתי הגדות. לכן תופסין רק את הדיבורים הראשונים, שאמרו כת"י הוא זה, שזה נאמר מטעם עדות, ומזניחין את הדיבורים השניים, שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון.

היוצא מזה, שבעצם אין לנו ראי' מפורשת מסוגיא זו לכללו של הר"ש מקינון דאין נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מיגו, דהא אפשר לומר שבאמת יש לו נאמנות כזו בעלמא, ושאני הכא, דאין הם נאמנים מטעם הגדה אחת, ולא מטעם אאמע"ר⁽¹⁾.



(1). וכע"ז איתא גם בדו"ח להגרעק"א (כתובות יח:) בשם הגר"ש איגר. ובאחרונים יש עוד ביאורים לסוגיא זו באופן שאינו מוכרח מן הסוגיא להדיא שלא מהני מיגו לשים עצמו רשע: הגר"ש שקופ (ח' ר' ו).

לא שייך אדם קרוב אצל עצמו

כתב הגר"ש איגר זצ"ל (ספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול א') שמסברא ניתן להאמין אדם לשים עצמו רשע ע"י מיגו. שכל הטעם דאאמע"ר הוא משום דאדם קרוב אצל עצמו (סנהדרין ט:) וזה שייך רק לגבי עדות, אבל במיגו אין כזה חסרון. שהרי בכל מיגו הטוען הוי בעל דבר ואעפ"כ הוא נאמן במיגו, ול"א דאדם קרוב אצל עצמו¹.

אמנם הגר"ש איגר דחה רא"י זו, באמרו דלעולם אין הוא נאמן במיגו לשים עצמו רשע, אבל דין זה אינו מטעם דאדם קרוב אצל עצמו, אלא מטעם דמיגו נגד החזקה הוא², שהרי עד הנה יש לו חזקת כשרות, ועכשיו הוא רוצה להרסה ע"י זה שנעשה רשע. ועל אף שהגמ' מביאה טעם דאאמע"ר משום דאדם קרוב אצל עצמו, זה רק בעדים, דאאמע"ר מחמת דאדם קרוב אצל עצמו, אבל במקום מיגו לא מהני לשים עצמו רשע מטעם אחר, והיינו מחמת חזקת הכשרות שלו, שעומדת נגד טענתו שהוא רשע. וכע"ז כתב אביו הדגול והגדול הגרעק"א (דו"ח כתובות יח:), דמזה מוכח דכלל דא"א מע"ר הוא לאו דוקא שדנים אותם לפסולי עדות, אלא דהב"ד אין שומעים לדבריהם שעשו כך וכך מעשה פשע – ואפ' אם לא נפסלו בכך לעדות.

ובספר שב שמעתתא (ש"ז פ"ה) כתב כעין זה, דטעם דאאמע"ר אינו משום שנפסל לעדות, דהא איתא בש"ס (כתובות יט:) בעדים החתומים על השטר שאמרו

שמעון ס' י"ח) כ' שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון מפני שזה מיגו במקום עדים, שהרי הם כבר אמרו שהשטר כשר ועדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותם בב"ד, עיי"ש בדבריו, וכעין דבריו כתב הגר"מ גרינוואלד זצ"ל בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד ס' קלה). וכתב בקה"י (כתובות ס' י"ט) שבאומרים אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים אפ' אם אין כת"י יוצא ממקו"א, מפני שבשום מקום אין העדים נאמנים ע"י מיגו לומר דבר שעליו אין הם נאמנים לומר מתורת עדות, ועיי"ש שכתב שזו שיטת רש"י ודן לפלפל בדעת התוס'. ועיין עליו בדדמי לזה באבן האזל (חובל ומזיק פ"ה ה"ז) וחדושי ר' שמואל (כתובות ס' י"ח).

ז. והנה בנמוק"י (ב"ב קכז:) תמה היאך הכהן נאמן לומר על בנו שהוא בן גרושה מטעם נאמנות דיכיר, הלא עי"כ הוא משים עצמו רשע ואאמע"ר. ומצאתי בשיעורי רבי שמואל (ב"מ ג: אות נ"ח) שהביא את דברי הנמוק"י, ותמה על תמיהתו, שהרי דין אאמע"ר נאמר רק לגבי עדות, ובנאמנות דיכיר אינו מטעם עדות אלא גזרת רחמנא דהוא נאמן על בנו.

ח. וצ"ע, דמיגו במקום חזקה הוי' בעיא דלא איפשיטא בריש ב"ב (ה:), ועיין בתוס' (כתובות ט: ד"ה לא).

אמנה היו דברינו, שאינם נאמנים משום אאמע"ר, אבל לא מצאנו שעדים שחתמו על שטר אמנה נפסלו לעדות. אלא עכצ"ל שאפ' אם לא נפסלו עי"כ לעדות, רק שאמרו על עצמם שעשו שלא כדין וכתורה, כבר הם עושים עצמם רשעים ואינם נאמנים מטעם אאמע"ר^ט.

וכן מוכרח בסוגיא דהתם (כתובות יח:-יט.), דר"מ אמר שבשום פנים אין העדים החתומים על השטר נאמנים לומר אנוסים היינו, ואמר רב חסדא דקסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. ומפ' הרשב"א (שם) דקסבר רב חסדא דמידת חסידות הוא לעדים למסור נפשיהו לא לחתום שקר, ואם באים לומר שחתמו שקר אפ' באונס הרי הם עושים עצמו רשעים, ולכן אינם נאמנים. מבואר מתוך דברי הרשב"א שאפ' לומר שעבר על מידת חסידות נקרא משים עצמו רשע לענין אאמע"ר. נמצא שאין הדבר תלוי בפסול לעדות, אלא בעבירה.



אמנה היו דברינו

והנה העולה מסוגיית הש"ס (כתובות יח:-יט): דעדים החתומים על השטר אינם נאמנים לומר ששטר אמנה הוא, מפני שמשוי נפשיהו רשעים, שגרמו ליה למלוה לעבור אלאו ד"אל תשכן באהליך עולה" (איוב יא, יד) ואאמע"ר. ואעפ"כ מצינו בתוס' (כתובות יט. ד"ה כגון) שהקשו למה אין המלוה נאמן לומר ששטר אמנה היה בידו במקום שזה חב לאחרני, דהא אית ליה מיגו דאי בעי מחיל ליה לשטריה.

וקושיית התוס' קשה להולמה, שהרי אם אמת הדבר ששטר אמנה הוא, הרי המלוה עצמו עובר אלאו ד"אל תשכן באהליך עולה". ואיך ס"ד שיהא נאמן במיגו לומר ששטר אמנה הוא, הלא ע"י טענה זו עושה עצמו רשע ואאמע"ר? ובאמת הריטב"א והשיטמ"ק בשם הראב"ד כתבו כן לתרץ את קושיית התוס', דלא מהני ליה למלוה מיגו, מפני שמשים עצמו רשע (וכתב הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בספר זכרון שמואל ס' ל"ט אות ב' ובח' ר' שמואל כתובות ס' כ' שמכאן ראי' לדעת הר"ש מקינון והש"ך, דאפ' במיגו אינו נאמן היכא דמשים עצמו רשע).

ט. יש לדייק היטב בלשון התומים (חו"מ ס' פ"ב, כללי מיגו ס"ק ק"ה), שכתב את הטעם דאאמע"ר, וז"ל: דהוי כאילו אנן סהדי דמשקר, ע"כ. והוא על דרך הגרעק"א והש"ש. וראה עוד בזה בלבושי חושן על התומים. וע"ע בח' ר' שמואל (יבמות ס' י"ח).

אבל מדלא תירצו כן התוס', מבואר דלפי דעתם שפיר נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו. וכן דייק הפני יהושע מדברי התוס' שם, וכן כתוב בדו"ח להגרעק"א (כתובות יח:) בשם בנו הגר"ש איגר. ומזה מבואר שהתוס' לא סברי כדעת הר"ש מקינון והש"ך.

האמנם הגר"ש איגר (ספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול א') הביא רא' זו ודחאה, דהאי מיגו דמלוה דאי בעי מחיל ליה לשטריה אינו מיגו בעלמא, אלא מיגו שבידו לעשות, שהרי גם עכשיו יש לאל ידו למחול חובת שטר זה¹. וא"כ מקושיית התוס' הנ"ל אינו מוכרח שמהני מיגו לשים עצמו רשע, שהרי שאני התם דהוא מיגו חזק שהוא מיגו דבידו, אבל במיגו בעלמא יש מקום לומר דסברי דאינו נאמן לשים עצמו רשע^א.

ובאמת מצאתי שכבר לפני בוא הגר"ש איגר כתבו דבר זה, שמיגו דבידו עדיף ממיגו דעלמא ונאמן אפ' לשים עצמו רשע. דהנה כתב הרשב"ם (ב"ב קלד:) שהאומר זה בני אינו נאמן אלא לנכסים שהיו לו באותה שעה, שכל נאמנותו היא מחמת מיגו דאי בעי הוה יהיב ליה במתנה. והקשה בשער המלך (הל' מכירה פ"ג ה"ו בסופו) דאיך נאמן במיגו דהו"ל ליתנו במתנה, הלא קיי"ל הכותב כל נכסיו לאחרים והניח את יורשיו אין רוח חכמים נוחה הימנו (ב"ב קלג:), ואף איסורא נמי איכא (כמבואר בשו"ת מהראנ"ח ח"א ס' קי"ח), וא"כ הרי משים עצמו רשע לומר שיתן נכסיו במתנה, והיאך נאמן במיגו דמשים עצמו רשע? ותירץ השער המלך דשאני הכא, דאינו איסור תורה ליתן נכסיו לאחר, אלא איסור דרבנן הוא, ובאיסור דרבנן שפיר יכול לשים עצמו רשע ע"י מיגו^ב. א"נ תירץ השער המלך, דשאני הכא

י. ואע"פ שלכאורה אסור לכתחילה למחול את חובת השטר הזה, כיון שהוא חב לאחרני (שיש להם שעבוד חובת השטר מחמת שדר"ג), מ"מ עדיין נקרא בידו למחול. ותדע לך, שהרי כתב הגר"א ספקטור זצ"ל בשו"ת באר יצחק (או"ח ס' טו ענף ה') ובשו"ת עין יצחק (מהדו"ק אה"ע ס' עב אות ב', מהדו"ת אה"ע ס' נב אות ז') שכל דבר שמהני מעשיו נקרא בידו, ואפילו אם הוא רק על ידי איסור דאורייתא.

יא. וכ"כ הגר"ד דייטש (אהל דוד כתובות יט:) דשאני מיגו בדבר שבידו לעשות, דכזה מיגו שפיר אומרים גם לשים עצמו רשע. וכ"ה בספר שערי תורה (כלל י"ד פרט ד', אות ה').

יב. בשו"ת יד יוסף (ס' כ"ז) הביא שמבואר מתוך דברי שו"ת הריב"ש (ס' שצ"ו) דאפ' באיסור דרבנן אמרינן דאאמע"ר ע"י מיגו, ואפ' בעבירה שלא נפסל על ידו לעדות, וכן הובא בשדי חמד (ח"א מערכת האל"ף כלל שנ"ז). וזו פירכא ע"ד שו"ת נוב"י (מהדו"ת אה"ע ס' קנ"ו), שכתב דרק בעובר עבירה

דאינו סתם מיגו אלא מיגו דבידו, שהרי בידו עכשיו ליתן נכסיו לזה, ובמיגו דבידו נאמן אפ' אם על ידו משים עצמו רשע. וכ"כ השער המלך במקום אחר (איס"ב פי"ח הכ"ד בסופו), שמהני מיגו דבידו אפ' במקום שמים עצמו רשע^(א).

איברא, דהגר"ש איגר סתר את דבריו הראשונים בסוף דבריו, וכתב דא"א לפרש את קושיית התוס' מחמת נאמנות דבידו. שהרי המלוה טוען שלמפרע אין חוב, ואילו מחמת בידו יהא נאמן רק מכאן ולהבא אבל למפרע לא. אלא בע"כ דמשום מיגו ממש נגעו ביה, ולא משום נאמנות דבידו. וא"כ יצא לנו רא"י מפורשת דסברי התוס' שמהני ליה מיגו לשים עצמו רשע.



זינתה ברצון

בדו"ח להגרעק"א (כתובות יח:) הובא בשם בנו הגר"ש איגר שיש עוד רא"י שסברי התוס' דנאמן אדם לשים עצמו רשע ע"י מיגו. דהנה מצינו בתוס' (כתובות סג: ד"ה אבל) שהקשו אמאי לא אמרינן שאשה נאמנת לומר שזינתה ברצון ובעלה חייב לגרשה, במיגו דאי בעיא אמרה מאיס עלי^(ד). ומקושיא זו מבואר שמהני מיגו לשים את עצמו רשע, שהרי אם זינתה ברצון רשיעא היא, ואעפ"כ כתבו התוס' שתהא נאמנת ע"י מיגו^(טו).

חמורה שחייבים עליה מלקות או מיתה או שנפסלים ע"י לעדות נאמר הדין דאמע"ר (וראה מה שכתב בכל זה הגר"ש איגר בספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול ג' ואשכול ה'). אכן בשיעורי ר' שמואל (סנהדרין ט: אות קי"ד) כתב שסו"ס משמע מרש"י שם (ד"ה רבא אמר) שטעם דאמע"ר הוא משום שהאדם נפסל לעדות.

יג). יסוד מוסד הוא שמיגו דבידו עדיף ממיגו בעלמא, ומצינו כן בכמה מקומות, יעויין בתו"ג (גיטין סד). ובקוב"ש (כתובות אות ס"ט), ועוד. וראה בשב שמעתא (ש"ו פ"א) שדן בגדר הנאמנות דבידו אם הוא מטעם מיגו או מטעם בעלים.

יד). ואין להקשות ע"ד התוס' מאי קא קשיא להו משום מיגו, תיפו"ל דהוי' בידה לזנות ברצון ולאסור א"ע על בעלה (ובפרט לפמש"כ למעלה, שאפילו אם חל הדבר ע"י איסור דאורייתא עדיין נקרא בידו). דזה לאו קושיא, שהרי אין זה בידה ממש לזנות ברצון, שהרי צריכה לעשות כן עם מישהו אחר, ואין כל המעשה בידה (ועל אף שמצינו בכתובות לו: דשכיחי פרוצים, מ"מ היא צריכה להם לסייע לה בעבירה, ואינו יכולה לאסור את עצמה רק מצד עצמה).

טו). ובאמת בספר ההפלאה (שם) כתב לתרץ את קושיית התוס' על דרך זה, דכיון שע"י מיגו זו משים עצמו רשע, אין כאן מיגו.

אך הדרא ביה הגר"ש איגר (ספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול א') וכתב לדחות רא"י זו, ע"פ דברי התוס' (כתובות ג: ד"ה ולדרוש) דטעם הדבר שאונס שרי לנשים בג"ע מפני שהן כקרקע עולם ואינן עושות שום מעשה, אלא הם בשב ואל תעשה, רק הוועל בוועל ביאת איסור במעשה. א"כ, אשה שאומרת שזינתה ברצון אינה מודה שעשתה מעשה איסור, אלא רק שהשתתפה במעשה עבירה בשב ואל תעשה. והנה כתב הב"י (ח"מ ס' כ"ט) שבאומר שהוא עשה עבירה בשוא"ת, ולא בקום ועשה, אינו נקרא משים עצמו רשע^(ט). וא"כ הכא נמי באומרת שזינתה ברצון, היא לא אמרה שעברה עבירה בקום ועשה אלא בשוא"ת, ובכה"ג לא נאמר הדין אאמע"ר, ושפיר נאמנת במיגו.

ושוב שדי ביה נרגא, דכתב הגר"ש איגר דהא דכתבו התוס' שג"ע באשה הוי כשב ואל תעשה הוא רק לענין יהרג ואל יעבור, שכיון שהיא אינה עושה מעשה בפועל, אין היא צריכה למסור נפשה על ג"ע, ויכולה להבעל ולא ליהרג, דהוי' שבי ואל תעשי. אבל לענין חומר האיסור, בודאי חשיבא אשה שנבעלה באיסור כעבירה חמורה כמו של איש, דבפירוש ריבתה התורה מעשה האשה בעריות ממש"כ "הנפשות העושות" (ויקרא יח, כט)^(ז). וא"כ גם באומרת שזינתה ברצון הרי היא עושה עצמה רשעה, ואעפ"כ כתבו התוס' שתהא נאמנת לומר כן במיגו

טז. הב"י (שם) כתב שטעם הדבר שבעדים שכבר העידו שוב אינם יכולים לחזור ולהעיד, הוא מפני שע"י הדיבורים השניים הם אומרים על עצמם שהדיבורים הראשונים נאמרו בשקר, והם אינם יכולים להעיד על עצמם שהעידו בשקר מפני שאאמע"ר. ועפ"ז כתב הב"י שאם בראשית אמר איני יודע, ואח"כ אמר עדות גמורה, נאמן, על אף שדיבורים השניים משווה דיבורים הראשונים דיבורים של עבירה (שעבר אלאו ד"אם לא יגיד), מ"מ אין זה נקרא משים עצמו רשע שהרי לאו בקום ועשה עברו עבירה, אלא בשב ואל תעשה, ובשוא"ת לא נאמר דין אאמע"ר (עיין בדברי הגר"ש איגר בספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול ח').

יז. הנה איתא בש"ס (יבמות פד:) וז"ל תנא דבי רבי ישמעאל "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם" (במדבר ה, ו) השה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ע"כ. וחזה חזיתי בפ' רבינו חיים פלטיאל עה"ת ובפשטים ופירושים לר"י מווינה עה"פ "הנפשות העושות" (ויקרא יח, כט) דמכאן אמרו לחייב האשה כהאיש, ותמהו ע"ז דהא דרשין כן מדכתיב "איש או אשה וכו'" ותרתי למה ליי? ותירצו ד"מ דאיצטריך קרא דוקא בעריות, דסד"א דאינה חייבת דאשה קרקע עולם היא, קמ"ל וכ"כ השיטמ"ק (כריתות ג. אות י"ט). וע' בקונטרס יחי ראובן להרה"ג ראובן גרוזובסקי זצ"ל (נדפס בקובץ ישורון, גליון כ"א עמ' רי"ב). נמצא לפי"ז דמעשה האשה בעריות נחשבת כמעשה, ואינה כשב ואל תעשה אלא כקום ועשה. ועיין בט"ז (אה"ע ס' ט"ו סק"ב) שכתב דדרשין מ"הנפשות העושות" שנאמר גבי עריות, שאע"פ שאין האשה עושה מעשה, מ"מ הכתוב קראו מעשה.

דהול"ל מאיס עלי. נמצא דשפיר יש ראי' מכאן דסברי התוס' דיש נאמנות לשים עצמו רשע ע"י מיגו^(ח).



לוה ברבית

ועוד פסק הרמ"א (יו"ד ס' קס"ט סעיף כ"ה) דהלוה נאמן לומר הלוי' לי ברבית (ואני פטור מלשלם כל הסכום), ומבואר מתוך דברי הש"ך שם (ס"ק ע"ט) דסברת הרמ"א היא מפני שיש לו מיגו דהול"ל פרעתיך. אך הש"ך חולק עליו, וכתב דאין כאן מיגו להאמינו, כיון דמשים עצמו רשע בהא דאמר שלוה ברבית (שהרי הלוה ברבית חטא כמו שהמלוה ברבית חטא).

על פי הדברים האלה כתב הגר"ש איגר (ספר העיקרים, עיקר אאמע"ר אשכול א') שמבואר שסובר הרמ"א דגם כשאומר על עצמו שעשה עבירה מהני ליה מיגו להאמינו. ולכאורה הש"ך אזיל לשיטתו הנ"ל, שפסק כדעת הר"ש מקינון דל"מ מיגו היכא דאומר על עצמו שהוא רשע.

אכן, שוב כתב הגר"ש איגר לדחות ראי' זו, דאפ"ל ע"פ דברי הנמוק"י (סנהדרין ד:) דכיון לא משמע להו לאינישי שיש איסור גם ללוה ללות בריבית, ולכן לא נפסל הלוה בריבית לעדות מדאורייתא, דהכי נמי לא חשיב משים עצמו רשע לומר שאינו נאמן במיגו כיון שלא נפסל בכך לעדות^(ט).

יח. עיין מש"כ הגר"מ גרינוואלד זצ"ל בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד ס' קל"ה בסופו) שאין מוכרח לגמרי מקושיית התוס' דסברי דמהני מיגו לשים עצמו רשע, שהרי באשה שאומרת טמאה אני לך מבואר בסוף מס' נדרים דהא דהיא אינה נאמנת הוא לאו משום אאמע"ר, אלא משום חשש דשמא עיניה נתנה באחר. ופ' הר"ן (שם) דמשום אאמע"ר ליתא, שהרי לאשה להגיד שזינתה תחת בעלה כסיפא לה טובא, וזהו אומדנא שהיא אומרת את האמת. אך שוב חששו במשנה אחרונה שם לשמא עיניה נתנה באחר. לזה הקשו התוס' המדוברים שתהא נאמנת לומר טמאה אני לך במיגו דהול"ל מאוס עלי, ולא נחוש לשמא עיניה נתנה באחר. אבל משום ענין אאמע"ר גם התוס' מודי דל"מ מיגו, רק כאן יש לנו סברא גדולה שהיא אומרת את האמת, מטעם דכסיפא לה טובא ומה"ט ל"א בה אאמע"ר. ולסברת התוס' רק מהני המיגו מפני שהוא מתנגד לחשש עיניה נתנה באחר, ואילו היה המיגו מתנגד לדין אאמע"ר, פשיטא דלא מהני לה.

יט. ועכשיו שזכינו לסברת הנמוק"י, אמינא ביה דבר נאה ממה שמצאתי. הנה כתב הגר"ש קלוגר זצ"ל (שו"ת האלף לך שלמה יו"ד ס' רי"ג) דבדבר שמבואר לרבים שיש בו איסור ורשעות, פשוט שלא מהני ליה מיגו לומר שעשה רשעות. ועפ"ז מפרש הגר"ש ק מה שהר"ש מקינון לא הביא ראי' לכללו מהא

אכן גם את זה דחה הגר"ש איגר, שהרי בשו"ע (חו"מ ס' ל"ד סעיף י') פסק להדיא שגם הלוה ברבית נפסל לעדות מן התורה, ומדשתק הרמ"א בהגה ש"מ דניחא ליה לפסק זה, נמצא דא"א לומר שהרמ"א סובר כהנמוק"י. ואני מוסיף שלפי הנ"ל אין הגדר רשע לענין אאמע"ר תלוי בפסול עדות, אלא בעשיית עבירה ובודאי, שהלוה ברבית עשה עבירה אפ' אם לא נפסל לעדות ע"כ. וא"כ לא שנא אם פסול לעדות או לא פסול לעדות, אם לדבריו עשה עבירה הרי יש בו משום אאמע"ר, ומדכתב הרמ"א שיש לו נאמנות מטעם מיגו לומר שלוה ברבית, ש"מ דס"ל דמיגו מהני לשים עצמו רשע. המורם מהם שמדברי הרמ"א מוכרח שסובר דאדם נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו.



לשים עצמו רשע ע"י ב' מיגו

והנה עוד כתב הר"ש מקינון (ספר הכריתות, לשון למודים שער ג' אות קפ"ה) בזה"ל: מיגו דאי בעי אמר טענה אחרת גבי עדים לא אמרינן, דאין לומר שיסכימו שניהם לטענה אחת, מהא דאמרינן כתובות (יח:): לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים, ולא אמרינן דמהימני לומר מחמת ממון מגו דאי בעי אמרי מחמת נפשות, עכ"ל.

והקשה הגר"ש אלגזי (יבין שמועה כלל תקס"ג) אמאי לא הביא הר"ש מקינון ראי' ליסוד זה מהלישנא קמא שם בכתובות (יח:), דלפי הלישנא קמא קאי רמי בר חמא

דאמרו עדים אנוסים היינו מחמת ממון שאינם נאמנים מטעם אאמע"ר למרות שיש להם מיגו, דשאני עדות שקר, דחמור בעיני העולם ונוהרים בזה מאוד, ולכן פשוט שלא מהני להו מיגו מחמת אאמע"ר ולכן הר"ש מקינון לא הביא מסוגיא זו. אבל באיסורא דעלמא, דלא משמע לכולם שיש כאן עבירה חמורה (דהיינו הנרבע לרצונו או אכילת חלב), לא שמענו שאינו יכול לשים עצמו רשע ע"י מיגו. ועפ"ז מפרש הגרש"ק מה שהר"ש מקינון הוכיח את דבריו דוקא מהא דאכלת חלב ופלוני רבעני לרצוני של"א מיגו לשים עצמו רשע, ולא מהא דאמרו עדים אנוסים היינו מחמת ממון. נמצא לפי הגר"ש קלוגר אפשר להבין סוגיית הש"ס דאנוסים היינו מחמת ממון כפשוטו, שאינם נאמנים משום דל"מ להו מיגו לשימם רשעים (ודלא כהגר"ש איגר), ואעפ"כ לא קשיא אמאי הר"ש מקינון לא הביא ראי' מסוגיא זו, דלפי הגר"ש קלוגר פשיטא היא שלא מהני להם מיגו להאמינם, ורק צריך לאשמעינן באכלת חלב ונרבע לרצון של"מ ליה מיגו משום שמשים עצמו רשע. אמנם, אליבא דאמת אי"ז אלא פלפולא בעלמא, שבאמת אין כוונת הר"ש מקינון לחפש חידושים אלא ראיות, וסו"ס אם יש לו ראי' מפורשת למה אין להביאה. ועוד קשיא לי דמנ"ל לומר שמשמע להו לרבים שאיסור עדות שקר חמור טפי מאיסורי כרת כחלב ומשכ"ז.

אהא דתנן אם כת"י יוצא ממקו"א אינם נאמנים, דבזה אמר רמב"ח דמיירי דוקא באומרים אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אם אמרו אנוסים מחמת נפשות נאמנים. וילה"ק דאפ' באנוסים מחמת ממון, אמאי אינם נאמנים במיגו דהול"ל שהיו אנוסים מחמת נפשות. וכן הקשו בתוס' (כתובות יח: ד"ה מחמת) שם^כ, ותירצו התוס' דבשני עדים לא אמרינן מיגו. וא"כ יש כאן מקור נאמן לדינו של הר"ש מקינון, ולמה הוא לא הביאו? ותירץ הגר"ש אלגזי דבע"כ צ"ל דהר"ש מקינון סובר דמשם אין ראיה, דהתם מטעם אחר אין העדים נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון. והוא מפרש לה, שכבר הוזכר לעיל שהר"ש מקינון סובר דאין נאמנות במיגו לשים עצמו רשע, וא"כ הוא סובר דאין העדים נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון במגו דהול"ל אנוסים היינו מחמת נפשות, דאם אמת ונכון טענתם, הרי רשעים הם ואאמע"ר אפ' במיגו. נמצא דללישנא קמא דרמי בר חמא אינם נאמנים במיגו לאו מטעם שאין מיגו בשני עדים, אלא מטעם דאאמע"ר.

אבל מהלישנא בתרא שפיר יש לר"ש מקינון ראיה ליסודו של"א מיגו בשני עדים. והוא, דלפי הלישנא בתרא, הא דרמי בר חמא נאמר באין כת"י יוצא ממקו"א, דאז אם אמרו אנוסים היינו מחמת נפשות נאמנים, ואם אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים. וילה"ק דבאנוסים מחמת ממון, אמאי אינם נאמנים, הא יש להם מיגו דהול"ל אנוסים היינו מחמת נפשות? וכאן הגר"ש אלגזי מחדש חדשים לומר דהא דסובר הר"ש מקינון דל"א מיגו לשים עצמו רשע, היינו דוקא במיגו אחד, אבל אם יש לו ב' מיגו, שפיר יכול לשים עצמו רשע. וא"כ קשה ביותר, אמאי בלישנא בתרא דרמב"ח, כשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון אינם

כ). על קושיא זו העיר הגר"ש אלגזי (גופי הלכות כלל שע"א) היאך ס"ד דתהיו נאמנים במיגו כזה, הלא אין אדם נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו. ובספר חנא וחסדא (כתובות יח:) תירץ דכאן דיברו התוס' בלישנא קמא דרמב"ח, ולפי האי לישנא עדיין לא אסיק אדעתין שיש כאן ענין של אאמע"ר. נמצא לפי"ז דכאן סד"א אדם נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו, לכן הקשו התוס' אמאי באמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין להם מיגו, ותירצו שאין מיגו בשני עדים. אמנם, כפי המתבאר להלן בסמוך, מוכח דהגר"ש אלגזי הבין (לפחות לדעת הר"ש מקינון) שגם בלישנא קמא דרמב"ח ידענו כבר שיש כאן ענין של אאמע"ר, וא"כ שפיר הקשה הגר"ש אלגזי לשיטתו אמאי סבירא להו לתוס' שתהיו נאמנים ע"י מיגו, הלא עושים עצמם רשעים הם. ובאמת העולה מכל האמור ומדובר שי"ל ע"פ הגר"ש אלגזי שיש מח' בין התוס' לבין הר"ש מקינון בענין זה, דלפי הר"ש מקינון כבר מהלישנא קמא ידענו שיש כאן ענין של אאמע"ר, ולכן אין להם מיגו באומרים אנוסים היינו מחמת ממון, אבל לפי התוס' עדיין לא ידענו את זה ולכן שפיר הקשו אמאי אינם נאמנים במיגו, ותירצו שאין מיגו בשני עדים.

נאמנים, הא יש להם ב' מיגו, אחד שהול"ל אנוסים היינו מחמת נפשות, והשני דהו"ל לשתוק ולא לומר כלום, דבכה"ג ג"כ לא נתקיים השטר (דהא מיירי באין כת"י יוצא ממקו"א). ולפי הר"ש מקינון א"א לומר דהטעם הוא מפני שאמע"ר, שכאן יש ב' מיגו ואין טעם זה מספיק אלא במיגו אחד ולא בב' מיגו. לזה כתב הר"ש מקינון דבעכצ"ל מסוגיא זו בלישנא בתרא דל"א מיגו בשני עדים כלל, ולא משום אאמע"ר נגעו בהו.



מסקנת הדבר

לסיכום השיטות, כפי מה שהעלה הגר"ש איגר: הר"ש מקינון והש"ך סברי דאין אדם נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו, ואילו לפי התוס' והרמ"א מבואר שאכן נאמן בכך. ולכאורה, בנידון דידן שהנתבע הודה לחבירו ששחט פרתו שלא ברשות, אך אמר לשם ע"ז שחטה, נראה שיש לנתבע לטעון קים לי כד' הרמ"א והתוס', שהוא נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו, ולכן הוא פטור מלשלם.

ואפילו לדעת הר"ש מקינון והש"ך, יתכן שכיון שהוא בא לפטור עצמו מממון נאמן לשים עצמו רשע. שהרי בנתיה"מ (חו"מ ס' קפ"ג סק"ג) כ' שנאמן לפטור עצמו מממון ע"י מיגו, ואפילו כשע"כ הוא עושה עצמו רשע. משמע מדבריו דאפ' לדעת הר"ש מקינון והש"ך, שכתבו בדברך כלל אינו נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו, אבל אם הוא בא לפטור את עצמו מחיוב ממון, שפיר נאמן ע"י מיגו אפ' לשים עצמו רשע. וכאן השוחט פרתו של חבירו בא לפטור עצמו מן הממון ולכ"ע מהני ליה מיגו, על אף שמשים עצמו רשע.

ועוד י"ל דהא דאמרינן דאין נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו, היינו במיגו דאי בעי אמר טענה אחרת, אבל יש לצדד לומר דבמיגו דאי בעי שתיק, שפיר נאמן לשים עצמו רשע ע"י מיגו. והוא, שכל דברי הר"ש מקינון מדובר במיגו דאי בעי אמר טענה אחרת, והוא לא דיבר כלל על מיגו דאי בעי שתיק. וכבר ידוע בבי מדרשא מה שכתב במחנה אפרים (על הרמב"ם הל' איסור"ב פ"ח הי"ז) דמיגו דאי בעי שתיק עדיף ממיגו בעלמא. ובשום מקום לא מצאנו שבמיגו דאי בעי שתיק אין

הוא נאמן לשים עצמו רשע^{כא}. ולכן בדינא שלפנינו הרי אין לנו עדים שהוא שחט פרתו של חברו, רק מהודאת פיו ידענו את זה. ומאחר שעל פיו אנו חיים, המיגו שיש לו הוי' מיגו אלימתא דאי בעי הוה שתיק ולפטור, ולכן הוא נאמן לפטור עצמו מן הממון אפ' בטענה שעושה אותו רשע.



כא) וא"ת הלא מבואר מסוגיא דאנוסים היינו מחמת ממון דאפ' במיגו דאי בעי שתיק לא מהימן לשים עצמו רשע? וי"ל זה אינו, שכבר ביארנו דהתם אין החסרון משום המיגו, אלא חסרון מדין חוזר ומגיד, אבל בבע"ד שטוען דבר שמימו רשע במיגו דאי בעי שתיק לא שמענו שאינו נאמן.

הרב יגאל גרוס

האם מותר לפתוח חנות מכולת חדשה ליד חנות קיימת

פתיחה

במתחם הכניסה ליישובי בנימין נפתח לפני מספר שנים סופרמרקט של חברה מסויימת. למכולות הקטנות שהיו ביישובים, לא היה סיכוי להתמודד עם מחירי הסופר ועם נדידת הלקוחות, ומספר מכולות נסגרו בעקבות כך.

מקרים כאלה, בהם בעלי אמצעים פותחים חנויות גדולות ופוגעים בפרנסת החנויות הקטנות, מצויים מאוד. במאמר זה נבחן האם בעלי הסופר (חנויות בגדים, אמצעי חשמל וכו'), אכן נוהגים כהלכה בכך שהם פותחים את החנות, כאשר ידוע להם שהם יפגעו בחנויות הקטנות המצויות באזור.

הסוגיה המרכזית שבה נעסוק היא, 'היורד לשדה חברו' המופיעה במסכת בבא בתרא. אמנם מדברי הגמרא במסכת סנהדרין (כד ע"א) משמע, שמדובר רק בדבר לא ראוי^(א), אבל כפי שנראה מדובר באיסור ממש^(ב).



א. דרש רב אחא ברבי חנינא: "מאי דכתיב אל ההרים לא אכל - שלא אכל בזכות אבותיו. ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל - שלא הלך בקומה זקופה. ואת אשת רעהו לא טמא - שלא ירד לאומנות חברו".

ב. הפוסקים הציעו מספר טעמים, למה אסור לרדת לאומנות חברו: א. המהרש"ל כתב (שו"ת מהרש"ל סי' פט), שהאיסור הוא משום משיג גבול רעהו, וכ"כ המהר"ם שיק (או"ח סי' שיב). ב. הרמ"א לעומת זאת, בתשובה המפורסמת (סי' י"ד"ה אף), על גוי שהתחיל להדפיס את ספרי הרמב"ם שהגיה יהודי אחד, כתב שמדובר בגזל גמור מדאורייתא, וכך כתב החתם סופר (חו"מ סי' עט ד"ה פסיק). ג. הבית יוסף (חו"מ סי' קנו ד"ה החלק) כתב שמדובר באיסור דרבנן, שחל אך ורק מפני תיקון העולם. ד. כפי שנראה לקמן בדעת התוספות והריטב"א מדובר באיסור של עני המהפך בחררה, ובפשטות זהו איסור מדרבנן.

פרק א'

לא יפתח אדם חנות

הסוגיה המרכזית בדין יורד לאומנות חבירו מופיעה במשנה בבבא בתרא (כא ע"ב), בין סוגיות העוסקות במסחר, כמו דינו של אדם שהתירשל בתפקידו, האם מותר לפתוח תלמוד תורה בחצר כו'. בין שאר המימרות, מובאת המימרא של רב הונא^א:

אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא, ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דאמר ליה: קא פסקת ליה לחיותי. לימא מסייע ליה: מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג; וכמה? אמר רבה בר רב הונא: עד פרסה! שאני דגים, דיהבי סייארא.

רב הונא פוסק, שאסור לאדם לפתוח חנות לטחינת תבואה בסמוך לחברו, משום שבעקבות כך הוא פוסק את חיותו (פוגע לו בפרנסתו) של בעל המטחנה, שהיה שם לפניו.

הגמרא מנסה להביא סיוע לדברי רב הונא מברייטא, הפוסקת שדייג לא יכול לזרוק את הרשת שלו בסמיכות לדייג אחר, ועליו להרחיק מחברו פרסה. לכאורה מדובר בדיוק באותו מקרה, שמרחיקים אדם שפוגע בפרנסת חברו, אבל הגמרא דוחה את ההשוואה וכותבת "שאני דגים דיהבי סייארא", כלומר נאסר לזרוק רשת ליד אדם שדג דגים, משום שלדגים יש סייארא, מה שאין כן בריחיים.

המושג 'סייארא' מעומעם, דבר שגרר מחלוקת ראשונים בשאלה מה בדיוק נאסר בדגים, שהותר בריחיים. כאשר נברר מה בדיוק נאסר בדגים והותר בריחיים, נוכל להשליך לעניינו ולראות מה נאסר והותר בלקוחות.



דג במצודה

א. שיטת רש"י: נפתח בשיטת רש"י (ד"ה שאני דגים), המבאר מה נאסר בדגים משום 'סייארא':

ג. מכיוון שיש פה מספר נושאים שונים המשתרעים על פני עמוד שלם, נחלק את לימוד הגמרא לכמה קטעים.

נותנין עין בהביטם להיות נוהגים לרוץ למקום שראו שם מזונות, הילכך כיון שהכיר זה חורו ונתן מזונות בתוך מלא ריצתו בטוח הוא שילכדנו דהוי ליה כמאן דמטא לידיה ונמצא חבירו מזיקו, אבל הכא מי שבא אצלי יבא ומי שבא אצלך יבא.

מדברי רש"י עולה, שהבעיה בהטלת רשת דייגים ליד רשת אחרת, היא שהדגים ישנו את כיוונם ויפנו לרשת השנייה. בריחיים, לעומת זאת, הלקוחות יכולים להפעיל את שיקול דעתם, ולבחור באיזו חנות הם מעוניינים לקנות. במילים אחרות, דגים מונעים מאינסטינקטים בלבד, לכן ברגע שיזרקו לידם רשת נוספת עם אוכל, הם מיד יפנו אל הרשת שנזרקה, ויגרם בכך נזק לדייג הראשון. בני אדם, לעומת זאת, יכולים להפעיל שיקול דעת, ולכן אין בעיה לפתוח ריחיים ליד ריחיים, ושהטוב ביותר ינצח.

צריך לשים לב שרש"י אינו עוסק במקרה בו הדייג הראשון כבר תפס את הדגים והדייג השני מוציא אותם מרשתו, אלא עצם העובדה שהדגים התכוונו לפנות אל הרשת שלו, נחשב הדבר כאילו הם שייכים לו, וכך עולה גם מהיד רמ"ה (אות סד) ורבינו יונה (ד"ה שאני).

אם ננסה להכריע בשאלה שפתחנו בה: האם מותר לפתוח חנות ליד חנות, על פי שיטת רש"י, נראה שלא תהא כל בעיה לפתוח חנות ליד חנות נוספת, שהרי בני אדם יכולים לבחור מאיזו חנות ברצונם לקנות.

ב. שיטת התוספות: שיטה שניה מובאת בתוספות בשם רבינו תם (ד"ה מרחיקין). התוספות מקשרים דין זה לסוגיית עני מהפך בחררה בקידושין (נט ע"א), וכך מופיע גם בריטב"א (ד"ה דינא הוא), ובלשונו:

דינא הוא דמעכב עליה דאמר קא פסקת לחיותאי. פי' דמדמה ליה לעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע...

על מנת להסביר את שיטתם, נעסוק בקצרה בסוגיית עני המהפך בחררה:



עני המהפך בחררה

הגמרא בקידושין (נט ע"א) מספרת, שרב גידל ביקש לקנות קרקע כלשהי. עוד לפני שרב גידל הספיק לקנות את הקרקע, הקדים אותו רבי אבא, וקנה את הקרקע (מבלי לדעת שרב גידל מתכוון לקנות את אותה הקרקע). רב גידל התלונן בפני רב יצחק על מעשיו של רבי אבא, ורב יצחק אכן הכריע שרבי אבא התנהג שלא כראוי, והוא נקרא רשע. הגמרא קוראת לאיסור הזה 'עני המהפך בחררה', כלומר שכאשר יש אדם המתכוון לקנות דבר כלשהו, ובא אדם אחר ומקדים אותו בקניה, אזי הוא עובר על איסור.

נחלקו רש"י ורבינו תם, בגדר עני המהפך בחררה:

א. רש"י (ד"ה עני) פירש, שאפילו במקרה בו החפץ הינו הפקר ומישהו התכוון לזכות בו, אם יבוא אחר ויקדים אותו, אדם זה נקרא רשע, משום שהוא חטף לעני את החררה.

ב. רבינו תם (תוספות ד"ה עני) חולק על שיטת רש"י, ולדעתו הדין של עני המהפך בחררה, קיים רק במקרה שאדם חוטף מחברו חפץ שהוא התכוון לקנות, אבל בחפץ של הפקר לא שייך דין זה.



חזרה לסוגיה שלנו

אם כן ראינו לעיל, שלדעת רבינו תם, האיסור לפתוח חנות ליד חנות קיימת, הוא איסור של 'עני מהפך בחררה'. התוספות מקשים, מדוע לפי שיטת רבינו תם יש איסור לפרוש את רשת הדייגים? הרי מדובר בדגים שהם הפקר, וכפי שראינו בסוגיית מהפך בחררה, לדעת רבינו תם מותר לקחת חפץ של הפקר גם אם חברך מתכוון לקנות אותו!

עוד לפני שנעיין בתשובת התוספות, עצם השאלה של התוספות מוכיחה שהם לא תפסו כרש"י, שהרי רש"י מנמק את סיבת האיסור לתפוס את הדגים "דהוי ליה כמאן דמטא לידיה ונמצא חבירו מזיקו", כלומר לדעת רש"י זה נחשב כאילו

הדגים ממש ברשותו, ואילו לשיטת התוספות למרות שמדובר בדגים שהם הפקר, יש בכך איסור^(ד).

אם כן, לדעת התוספות עולה שיש איסור, למרות שמדובר בדגים של הפקר. מה האיסור? נאמרו שלוש אפשרויות, שתיים מהן בתוספות בבא בתרא, והשלישית בתוספות בקידושין:

אפשרות א'. למרות שמדובר בדגים של הפקר, מכיוון שיש לדייג השני הרבה מקומות אחרים לפרוש את רשתו, אסור לו להיכנס לתוך התחום של חברו. ואין זה דומה לפתיחת ריחיים במבוי, משום ששם ככל הנראה, לא היו לטוחן השני עוד מקומות לפתוח את העסק שלו.

לפי הפירוש הזה, במידה ויש לבעל החנות השנייה מקום אחר לפתוח את חנותו, יש עליו איסור לפתוח חנות נוספת בסמוך לחנות קיימת. כמובן שמדובר שהוא יכול לפתוח חנות נוספת במרחק סביר. כמו כן נראה לומר, שבזמן הזה שהעירייה או הרשות המקומית נותנת אישור לפתוח חנויות, ויש איזורים שמיועדים למסחר, כל מקום נחשב כמקום אפשרי לפתוח בו חנות, על אף שיש כבר חנות קיימת בסמיכות מקום.

אפשרות ב'. חילוק נוסף שהציעו התוספות הוא, שהדייג שדג דגים, זאת הייתה פרנסתו היחידה, אז למרות שמדובר בדגי הפקר – אסור לדייג נוסף להיכנס לרשותו, ולקחת לו את פרנסתו. לעומת זאת לבעל הריחיים, היה עסק נוסף ממנו הוא התפרנס בכבוד, ולכן היה מותר לפתוח ריחיים נוספים באותו מקום^(ה).

לפי הפירוש הזה, במידה ויש לבעל החנות מקור נוסף להתפרנס ממנו, אין מניעה לפתוח חנות נוספת ליד החנות שלו. אך במידה ואין לו מקור פרנסה נוסף – אסור.

(ד). אפשר לומר שרש"י לשיטתו, שגם בהפקר יש דין של מהפך בחררה, אבל נראה שלא כך, שהרי משמע ממנו שהוא לא תופס את הדגים כהפקר, אלא כאילו הוא ממש תפס אותם.

(ה). כמובן שבין שני התירוצים יש נפקא מינה גדולה. בעוד שלפי התירוצ הראשון, אם אין לסוחר השני מקום אחר למכור, מותר לו לפתוח חנות ליד המוכר הראשון, לפי התירוצ השני אסור בכל עניין, במידה ואין למוכר הראשון מקור הכנסה נוסף משמעותי.

אפשרות ג'. התוספות בקידושין מביאים אפשרות נוספת. הדייג בעבר נהג לשים דג מת במים, וסביבו כל הדגים האחרים היו מתאספים. מכיוון שבזכות הדייג הראשון התאספו כל הדגים לאזור ואפשר לצוד אותם, אסור לדייג השני לקחת את הדגים. לעומת זאת במקרה של הריחיים, האנשים היו באותו מקום גם לפני שהוא פתח את החנות, ולכן יהיה מותר לפתוח חנות ריחיים נוספת, ליד החנות הישנה.

לפי הפירוש הזה, במידה ובזכות החנות הראשונה התחילו להגיע לאזור לקוחות, בפשטות יהיה אסור לפתוח לידו חנות נוספת. אך אם היו כבר אנשים במקום, אין איסור לפתוח חנות.

ג. שיטת הרמב"ן: שיטה שלישית מובאת ברמב"ן (ד"ה שאני) שמביא את דברי הערוך:

לפי שהם מביטים למרחוק וכשאוכלין כאן הם נותנין עינים לראות אם יש מזונות במקום אחר ופעמים שנצודו ברשת ומתוך שהם רואין מזונות במקום אחר הם הולכין שם וזה גזל גמור הואיל וכבר נצודו.

לפי הרמב"ן, על פי הערוך, ההבדל בין המקרה של הדגים, שנאסר, לבין המקרה של הריחיים, שהותר, הוא שהדגים כבר נתפסו ברשתו של הדייג הראשון, וכאשר הדייג השני זורק את רשתו, הוא חוטף לדייג הראשון את הדגים מתוך רשתו. לעומת זאת, כאשר אדם פותח חנות ריחיים, הלקוחות עדיין נמצאים ברחוב, ועוד לא נכנסו ממש לתוך החנות. שיטת הרמב"ן מובאת גם ברשב"א, בר"ן ובריטב"א.

לפי פירושם נראה, שלא יהיה כל איסור לפתוח חנות נוספת, משום שכל עוד הלקוחות לא בתוך החנות ממש, אין בכך איסור.

יש לדון בשיטה זו, האם אנשים שיש להם מנוי בחנות מסויימת, ובעקבות פתיחת החנות החדשה, הם ביטלו את המנוי בחנות הראשונה, ועברו לחנות החדשה, האם במקרה כזה זה נחשב כאילו לקחו מהראשון לקוחות מתוך החנות.

ד. שיטת הר"י מיגאש: שיטה רביעית מופיעה בר"י מיגאש (ד"ה מרחיקין). הר"י מיגאש כתב, שבמקרה של הדגים, בעקבות כך שהדייג השני זרק את הרשת שלו, נפסקה זרימת הדגים לרשתו של הדייג הראשון לגמרי, ולכן נאסר על הדייג השני

לזרוק את הרשת שלו. לעומת זאת במקרה של הריחיים, לא נפסקה זרימת הלקוחות לחנותו של הראשון לגמרי, אלא רק היא הצטמצמה, ולכן יהיה מותר לפתוח חנות נוספת באותו רחוב. ובלשונו:

ודחינן שאני דגים דיהבו סייארא. כלומר משלחין שילוחין לראות אם יש שם מצודה אם לאו, וכשרואין מצודה הראשונה יודעין שיש שם מצודות הרבה ובורחין מאותו מקום כולו ואין נכנסין אליו כלל, נמצאת אותה מצודה מפסקת ליה לחיותיה לגמרי. אבל אלו לא הוו יהבי סייארא ולא הוו בורחין מאותו מקום שנמצא שכמו שלא נאחו באותה מצודה, אפשר שילכו בזו המצודה האחרת כמו ברחים שאפשר שיהיו מקצת אנשים טוחנין בזו ומקצת טוחנין בזו ולא מפסקת ליה לחיותיה כלל, יש לומר שאין מעכב עליו ואף על גב דהוה מפחית ליה לחיותיה מצי אמר ליה את מטי לך מאי דפסקו לך מן שמיא ואנא מטי לי מאי דפסקו לי מן שמיא.

לפי פירושו התשובה בעניינו ברורה. אם בעקבות כך שיפתחו חנות ליד חנות, החנות הראשונה תפשוט את הרגל, יהיה אסור לפתוח חנות נוספת. אמנם במידה וייגרם רק נזק כלכלי למוכר הראשון, אבל הוא עדיין יצליח 'לעמוד על הרגליים', יהיה מותר לפתוח חנות נוספת ליד.



טבלת סיכום השיטות עד כה

ר"י מיגאש	רמב"ן	תוספות שיטה ג'	תוספות שיטה ב'	תוספות שיטה א'	רש"י	
על אף שזה פוגע בפרנסת הראשון, הוא עדיין יכול להסתדר	הלקוחות עוד לא נכנסו ממש לתוך החנות	הלקוחות היו באזור עוד לפני שהטוחן הראשון פתח את העסק	לטוחן הראשון יש עוד מקצוע	אין לטוחן השני מקום אחר לפתוח את החנות שלו	הלקוח יכול לבחור להיכן ללכת	הותר לפתוח ריחיים במבוי, כי:
זה יגרום למוכר הראשון לפשוט את הרגל	הדגים כבר נכנסו לתוך הרשת, וזה מוציא אותם	בזכות הדייג הראשון כל הדגים הגיעו לכאן	לדוג זה האומנות של הדייג הראשון	יש לדייג השני מקום אחר לזרוק את הרשת שלו	כל הדגים ילכו בהכרח לרשת החדשה	נאסר לזרוק רשת דגים, כי:



פרק ב'

מחלוקת תנאים

כפי שראינו לעיל, רב הונא אוסר לפתוח חנות של ריחיים לצד חנות של ריחיים. הגמרא מנסה להביא לו סיוע, מכך שאסור לזרוק רשת דייגים, אך למסקנה דוחה את ההשוואה, שבדייגים יש סייארא (וראינו את מחלוקת הראשונים בשאלה, מה הכוונה סייארא).

לאחר מכן, הגמרא מקשה על דברי רב הונא מברייתא, שמתירה במפורש לפתוח חנות בצד חנות, ומרחץ בצד מרחץ, שלא כשיטתו. בעקבות הקושיה, הגמרא מעמידה את דבריו במחלוקת תנאים.

לדעת תנא קמא, רק למוכר שגר באזור אחר, אסור לפתוח חנות בתוך מבוי שיש שם כבר חנות, אבל במידה ומדובר באדם שגר במבוי, מותר לו לפתוח חנות בכל מקרה. לדעת רבן שמעון בן גמליאל לעומת זאת, במידה ויש במבוי כבר חנות, גם לבן המבוי אסור לפתוח חנות נוספת, וכמותו סבר רב הונא:

תנאי היא; דתניא: כופין בני מבואות זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסקי, ולא מלמד תינוקות, ולא אחד מבני בעלי אומניות, ולשכנו אינו כופיהו; רשב"ג אומר: אף לשכנו כופיהו.

הגמרא מביאה מימרא נוספת המשפיעה על פסיקת ההלכה, בשם רב הונא בריה דרבי יהושע:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שייך בכרגא דהכא - לא מצי מעכב, בר מבואה אבר מבואה דנפשיה - לא מצי מעכב. בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרת, מאי? תיקו.

לפי רב הונא בריה דרב יהושע, בוודאי שאדם מאותו מבוי יכול לפתוח חנות במבוי שלו, גם אם יש שם כבר חנות, ואפילו אם הוא לא משלם מיסים לשליט העיר, וכדעת תנא קמא שראינו לעיל. אמנם הוא לוקח את דבריו של תנא קמא שלב נוסף, וסובר שמותר גם למוכר מעיר אחרת לפתוח חנות באותו מבוי, ובלבד

שהוא ישלם מיסים לשליט העיר, משום שכאשר הוא משלם מיסים, הוא נחשב מאותה העיר⁽¹⁾.

רב הונא בריה דרב יהושע מסתפק, מה הדין במוכר ממבוי אחר שלא משלם מס למלך, האם הוא נחשב מאותה העיר אפילו שהוא לא משלם מס, ולכן יהיה מותר לו לפתוח חנות באותה מבוי. או שמכיוון שהוא לא משלם מס לשליט והוא גר במבוי אחר, אסור לו לפתוח חנות באותה מבוי, ולמסקנה הגמרא נשארת בתיקו (ע"פ ביאור הרשב"ם, ועיין בתוספות וברבינו יונה).



פרק ג'

להלכה

להלכה פסק הרשב"א (ד"ה תנאי) כדעת רב הונא בריה דרב יהושע, שמותר לבן מבוי לפתוח חנות במבוי, גם אם יש שם כבר חנות, וכן הוא מביא בשם הגאונים⁽²⁾.

(1) כפי שעולה מדברי הגמרא, במידה ופותח החנות משלם מס על שהותו במקום ('מנת המלך'), מותר לו לפתוח חנות באותה העיר. נחלקו הראשונים תוך כמה זמן מרגע תשלום המס, מותר לו לפתוח חנות בעיר. יש שכתבו, שרק כאשר הוא גר בעיר שנה, מותר לו לפתוח בה חנות. יש לעומת זאת שכתבו, שברגע שהוא משלם הוא יכול לפתוח. בוודאי שבמציאות כמו של קניין כיום ברגע שהאדם משלם שכירות הוא יכול לפתוח חנות, מכיוון שכך חוקי המקום ולצורך זה נוצר הקניין. בעקבות האפשרות לשלם כרגא דמתא ולהיכנס לתוך המסחר בעיר נוצרו הרבה בעיות, כי נכנסו לתוך הערים אנשים מבחוץ שהקימו שם חנויות ולא גרו שם, דבר שמוטט את האנשים שגרו שם. המרדכי (רמז תקיז) מביא שבעקבות כך נהגו כל מיני חרמות ותקנות, וכך הביא הרמ"א (ח"מ קנו, ה). אמנם הכל תלוי במנהג המקום ובהגבלות שהם בחרו להגביל, ולכן במידה וכיום אין הגבלות, מותר לפתוח מיד.

(2) כפי שהובא לעיל בשיטת רב הונא בריה דרב יהושע, לבן עיר אחרת מותר לפתוח חנות באותה העיר, רק בתנאי שהוא משלם מיסים. אמנם הגמרא מביאה שני חריגים, והאחרונים הוסיפו מקרה נוסף: א. רוכל: רוכל המסתובב בין השכונות ואחר כך חוזר לעירו, אין בעל המלאכה שבעיר יכול לעכב בעדו. המקור לתקנה זו הוא עזרא, שתיקן כך כדי שיהיו תכשיטים מצויים לבנות ישראל. יש חילוק בדבר זה בין סתם בני אדם לתלמידי חכמים, שלסתם בני אדם התירו להסתובב, אבל לא להישאר במקום אחד עם הסחורה, לתלמיד חכם התירו גם להישאר במקום אחד, כדי שייגמור מהר את סחורתו ויחזור ללמוד ב. יום השוק: היתר נוסף המופיע בדברי הגמרא הוא ביום השוק, שמכיוון שבאים הרבה סוחרים מבחוץ מותר להם למכור, למרות שהם לא בני המקום, אבל רק בשוק בלבד, ואסור להם לחזור על הפתחים. ג. גויים: מקרה חריג נוסף שהביאו הפוסקים, שכאשר השוק פרוץ על ידי גויים וכדומה, לא חייבו את היהודי להתנהג על פי הכללים, כדי שהוא יוכל להרוויח (מהרשד"ם ח"מ סי' תז, בית אפרים ח"מ סי' תז).

וכך פסקו להלכה הרי"ף (יא, א), הרמב"ם (שכנים ו, ח), הרא"ש (ב, יב) והיד רמ"ה (אות סה), וכן פסק השולחן ערוך (קנז, ה):

היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחים ובא חבירו ועשה מרחץ אחרת כנגדו, אינו יכול למונעו ולומר לו: אתה פוסק חיי; ואפילו היה מבני מבוי אחר, אינם יכולים למונעו, שהרי יש ביניהם אותה אומנות.... אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ בצד מרחצו של זה, יש להם למונעו. ואם היה נותן עמהם מנת המלך, אינם יכולים למנעו.

עולה שכל מחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל, בהבדלים בין דייג שאסור לו לזרוק את רשתו, לבין טוחן חיטים, שמותר לו לפתוח חנות נוספת במבוי, הם רק לשיטת רב הונא, שלא נפסקה להלכה. לדעת רב הונא בריה דרב יהושע, אין כלל איסור לפתוח חנות ליד חנות, או לזרוק רשת ליד רשת.

מדוע הם פסקו כרב הונא בריה דרב יהושע? הרשב"א מבאר, שמכיוון שרב הונא בריה דרב יהושע הוא 'בתראה', הלכה כמותו. נימוק נוסף הביא הרשב"א, שכאשר רב הונא הציג את שיטתו, הוא לא ידע שהיא תלויה במחלוקת תנאים, ושהוא סובר שרבן שמעון בן גמליאל סובר כמותו, שהרי אם הוא היה יודע שהוא סובר כמותו, בוודאי שהוא היה אומר שהוא סובר כרשב"ג. אם בכל זאת הוא היה יודע מהמחלוקת, הוא היה פוסק כחכמים שהם רבים, ולא כרבן שמעון בן גמליאל.

כמו כן לעיל ראינו שרב הונא בריה דרב יהושע נשאר בתיקו על השאלה, האם מותר לבן מבוי אחר שלא משלם מיסים, לפתוח חנות במבוי שלו. להלכה פסקו הראשונים שמותר, כי הגמרא נשארה בתיקו, ולכן אנו הולכים לחומרא לתובע (בעל החנות הראשונה) ולקולא לנתבע (בעל החנות השנייה).

שיטה חריגה בעניין, מופיעה בשיטה מקובצת בשם הראב"ד (ד"ה וכתב הראב"ד), שהוא אמנם פוסק כרב הונא בריה דרב יהושע, כמו שאר הראשונים, אבל בשאלה

כז ד"ה ועוד אני, שו"ת חת"ס חו"מ סי' סא ד"ה אך).

שרב הונא בריה דרב יהושע נשאר בתיקו, הוא פוסק לאסור, ולכן יהיה אסור לבן מבוי אחר שלא משלם מיסים, לפתוח חנות במבוי שיש שם כבר חנות.



פסיקת הרמ"א

בפשטות על פי כל מה שראינו לעיל, אין בעיה לפתוח חנות במקום שיש בה חנות, אמנם פסיקת הרמ"א, הופכת דין זה, ללא כל כך פשוט.

המרדכי (ב"ב סי' תקטז) הביא בשם **האביאסף**, שבמידה ויש מבוי שסתום משלוש רוחות, וראובן שיש לו חנות גר בקצה הסתום, של המבוי, אסור לשמעון לפתוח חנות בחלק הפתוח של המבוי, כי בכהאי גוונא כל אדם שיבוא לקנות אצל ראובן, חייב לעבור ליד שמעון קודם:

ומבוי הסתום מג' צדדין רק בצד אחד יכנסו לו ודר ראובן אצל סופו הסתום, ובא שמעון לדור כנגד הצד הפתוח שאין העובד כוכבים יכול לילך אם לא ילך תחלה לפני פתח שמעון נראה דיכול לעכב עליו כדרב הונא... אביאסף.

כלומר לפי דעת **האביאסף**, במידה ואדם יפתח חנות בתחילת המבוי, דבר שיגרום לכך שאנשים לא ייכנסו לחנות חברו שבתוך המבוי (כי הם יעצרו אצלו), יש בכך איסור, וחברו יכול לעכב עליו.

כפי שעולה מדברי המרדכי, האיסור הוא רק לשיטת רב הונא, אבל מכיוון שלא פסקו כמותו להלכה אלא כרב הונא בריה דרב יהושע, מותר לפתוח חנות בתחילת המבוי, גם אם זה ימנע לגמרי את פרנסתו של בעל החנות שבתוך המבוי, ואכן כך הבין ההגהות מיימוניות (מובא בבית יוסף קנו), וכך פסק להלכה השולחן ערוך שהבאנו לעיל.

אמנם הרמ"א בדרכי משה (שם, ס"ק ד), הבין אחרת:

ולעניות דעתי נראה דגם רב הונא בריה דרב יהושע מודה בהאי דינא דחנות דהיה שמעון יושב בפתח ולא היה שום אדם יכול לעבור לראובן אם לא הלך תחלה לפני פתח שמעון וכן כתב המרדכי בהדיא שם ומשמע דדוקא מכח זה פסק כן דזה מיקרי ירד לחיותו ולא כשמעמיד החנות בצדו ועיי"ש ודוק.

כלומר אומר הרמ"א, במקרה כזה גם רב הונא בריה דרב יהושע מודה לשיטת רב הונא, ואסור לפתוח חנות במקום שבו הלקוחות יהיו חייבים לעבור דרך החנות החדשה, על מנת להגיע לחנות הישנה. כמו הרמ"א פסקו להלכה מספר אחרונים, ובניהם החתם סופר (חו"מ ה, עט) ובמשאת בנימין (סי' כז).

גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה חו"מ א, לח) פסק כדעת הרמ"א. הוא דן במקרה, שבו רב היה מתפרנס מבית כנסת שהוא היה מנהיגו במשך שלוש שנים. לאחר שלוש שנים, בנה אדם נוסף בית כנסת נוסף ליד, ובעקבות כך, רבים 'מהלקוחות' של בית הכנסת הראשון עברו לשני, והצטמצמה פרנסת הרב הראשון. הוא פסק שפותח בית הכנסת השני עשה איסור, ויש לפצות את הרב שניזוק.

כמו כן, הוא מציין בדבריו, שלא צריך שהרב השני יגרום לרב השני לגמרי לפשוט את הרגל, בשביל שהוא ייחשב כיורד לאומנות חברו, אלא מספיק שהוא פוגע ברמת חייו, ובלשונו:

הנכון לעניות דעתי, שלא היה רשות לא להם ולא לשום אדם ליסד בית הכנסת אחר במקום הסמוך שעל ידי זה ודאי שהרבה מאלו שהיו הולכים אצלו כשלא היו מייסדים בית הכנסת האחר ילכו לביהכ"נ האחר שיסדו דיש בזה איסור מהפך בחררה ויורד לאומנות חברו כמבואר בחת"ס חלק חו"מ סימן ס"א דבדבר שאין מקום לשניהם איכא איסור יורד לאומנות חברו אף לבר מאתיה, אף לרב הונא בריה דרב יהושע.

אמנם יש אחרונים שחלקו על דינו של הרמ"א, וכתבו שאין בכך איסור, או שכתבו שהרמ"א דיבר במקרים מאוד מסויימים ולא שכיחים, ובניהם הבית אפרים (חו"מ סי' כ"ו - כ"ז) הדברי חיים (חו"מ ח"א סימן כ') וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (חו"מ סי' ט).

לפי כל העולה עד כה, נראה שמותר היה לפתוח סופרמרקט חדש בשער בנימין, ולקפח את פרנסתם של בעלי המכולות בבנימין. לדעת השולחן ערוך, בוודאי שאין בכך שום בעיה, שהרי אפילו באותו מבוי הוא מתיר לפתוח חנות. אמנם, נראה שגם לדעת הרמ"א אין בכך בעיה, שהרי יש הרבה גישות ליישובים ממקומות שונים, ולא חייבים לעבור דרך הכביש שבו נמצא הסופר, כך שלא על כך דיבר הרמ"א.



מחיר מוזל

גם אם בכל זאת נאמר שיש בכך איסור לדעת הרמ"א, יש שיקול נוסף שבו צריך להתחשב. במקום שבו הסופר שנפתח זול משמעותית או שהסחורה של הסופר החדש טובה יותר, יש מקום טוב לומר, שאין איסור לפתוח חנות ליד חנות, כי אמנם בעל החנות הראשונה מפסיד, אבל כל שאר הלקוחות מרוויחים מכך, ואכן הר"י מיגאש (ב"ב כא ע"ב ד"ה בר מתא) פסק כך להלכה. אמנם הרמב"ן חולק, אבל הרמ"א פסק כדברי הר"י מיגאש, כי גם הרא"ש הסכים איתו, ובלשון הרמ"א:

יש אומרים הא דבני העיר יכולין למחות בבני עיר אחרת, היינו דוקא בדליכא פסידא ללקוחות, שמוכרין כשאר בני העיר וגם סחורתם אינה טובה יותר משל בני העיר, אבל אם נותנין יותר בזול, או שהיא יותר טובה, שאז נהנין הלוקחין מהן, אין מוכרי הסחורות יכולים למחות (הרא"ש וטור בשם הר"י הלוי)... וכשמביאים סחורה אחרת שאין לבני העיר, אף על פי דלא מוזלי במקח ואינה יותר טובה, אינם יכולין למחות (ב"י מדברי הפוסקים).

עולה מכל הסוגיה, שבוודאי היה מותר ללא כל ספק, לפתוח סופר בכניסה ליישובי בנימין, למרות ההשלכות הכלכליות שיש על כך לבעלי המכולות ביישובים.



הרב עידוא אלבה - מחבר ספר אורחותיך למדני

לשמש מדובב בכלא מכתבים

מכתב הרב עידוא אלבה

בס"ד

לכבוד הרב אלחנן פרינץ

שלום וברכה רבה

בענין מה שכתב כבודו ובעל אורחותיך למדני (גליון 23 עמ' רנ ואילך) על 'מדובב בכלא'.

כבוד הרבנים דנו בזה משני צדדים, האחד מדין איסור לשון הרע, והשני מצד דין מוסר, ואעיר בזה את הנלענ"ד.

א.

כבודו כתב שאף שהחפץ חיים בהל' לשון הרע (י, א, תנאי ה) הציב כאחד מתנאי ההיתר לדבר לשון הרע כדי לעזור להציל עשוק, "שיכוון לתועלת", אין כוונת הח"ח שאם יש לאדם כוונה לרעה ואינו יכול להתגבר על כוונתו זו לא יעשה דבר, שהרי בהל' רכילות (כלל ט) בבאר מים חיים (אות ג) ביאר כוונתו: "ואין כוונתנו בפרט זה, דאם איננו מכוין לתועלת, הוא פטור ממילא מלספר מחמת חשש איסור רכילות, דהלא 'לא תעמוד על דם רעיק' כתיב ואף בעניין ממון. אך כוונתנו שיכריח את עצמו בעת הסיפור לכוון לתועלת, ולא מצד שנאה, כי ע"י זה יגנדר על עצמו ממילא איסור רכילות".

מכח דבריו בהל' רכילות מסיק כבודו שלדעת החפץ חיים רק מצד תיקון מוסרי צריך שיכוון לתועלת, אך אם הוא לא מצליח להתגבר על יצר השנאה בכל זאת עליו לגלות את מה שיודע כדי להציל את העשוק.

אך לענ"ד מהראיות של החפץ חיים בהלכות לשון הרע לדינו מוכח שכוונתו באמת לומר שאם יש לו כוונה רעה לא יאמר דבר, שכן הוא ציין שם לשערי תשובה לרבינו יונה שער ג, ריט, וז"ל רבינו יונה: "אף על פי שהיא מצוה לפרסם את החוטאים בנפשותם ואת החנפים, אבל החוטא אם לאיש כמוהו רשעו ולבן אדם חטאותיו, אין לפרסמו, כי אין כונתו בגלותו מסתרי לטובה, כי אם לשמוח לאיד, והשנית - כי איך בוש לא יבוש להזכיר על זולתו דופי המעשים ההם והוא אוחז בהם".

מבואר שאף שמצוה לפרסם את החוטאים והחנפים, וגם בזה יש כמובן משום לא תעמוד על דם רעך כדי שידעו להזהר מהם, מכל מקום אמרינן לפושע, היודע שחבירו פושע כמותו, שלא יפרסם את מעשי חברו. כבודו כתב בהערה להשיב על ראייה זו שיש לדחוק שזה דין מיוחד במי שהוא עצמו חוטא באותו עוון, מצד 'מום שבכך אל תאמר בחברך', אך הלא זה טעמו השני של רבינו יונה, ומבואר מדבריו שגם מחמת הטעם הראשון יש לו להימנע מלספר, לכן שפיר למד המשנה ברורה מדבריו שיש לו לשתוק.

כך נראה גם ממה שמביא החפץ חיים ראייה לדינו מזה שהקב"ה קוצף על הגויים המרעים לישראל שהרעה מגיעה לנו כדי שתנקה מעוונינו, מפני שהם אינם מכוונים לתועלת, ובודאי כוונתו שלכן בעצם אסור היה להם לעשות מה שעשו ולכן הם יענשו על מעשיהם ולא על כוונותיהם.

לכן צריך לומר שגם מה שכתב בהל' רכילות מתפרש כך, למעשה בודאי צריך להתגבר על יצרו ולספר לכוונת האמת, אך מי שאינו מסוגל להתגבר על יצרו עדיף שישתוק.

וראייתי שגם אחרי שכבודו פירש את דברי החפץ חיים שכוונתו רק להורות לכתחילה מצד הפגם המוסרי, ולמעשה לא ימנע מלומר אף כשכוונתו אינו טובה, שאין ראייה ברורה לדברי החפץ חיים. ואני תמה שלפי הפירוש של כבודו בכלל לא צריך ראייה, הרי פשיטא שיש בזה פגם מוסרי כשהוא מתכוון בזה לרעה, ומה שייך לפקפק בזה?



ב.

כבודו ציין בשם הגרונ"נ מקור לדברי החפץ חיים מהסמ"ע (חושן-משפט תכא, סק"ח) שכתב לגבי הצלת אדם ממכות על ידי הכאת המכה, שאם זה הבא להציל ולהכות אינו רגיל לאפרושי מאיסורא, דכמה פעמים רואה שמכה אחד לחבירו ואינו חושש לאפרושי המכה מאיסורא, "אז אמרינן דאסור להכות לזה המכה, דודאי מכח שנאה בא להכותו ולא בא להפרישו מהאיסור". אך העיר כבודו שהט"ז שם חולק על הסמ"ע, ודבריו מסתברים.

ולענ"ד, היה נראה שלדינא יש לחלק בזה בעוצמת התועלת. כשאדם מכה את חבירו אכן מסתבר שאף לפי רבנו יונה עליו להכות את המכה גם אם אינו יכול להתגבר על כוונתו שלא לשם שמים, וכדברי הט"ז, אך כשמדובר על גילוי על רשעות של אדם שלא בטוח בדברי המגלה יעזרו, בזה שפיר אומר רבינו יונה ופסק החפץ חיים שאין לאומרו כשאינו מתכוון לתועלת.

ומזה יש ללמוד לנידון דידן לגבי המדובב, שכיון שלא בטוח שהגילוי שלו יעזור להציל את הנעשקים, אם כוונת המדובב היא מתוך שנאה וחושב על רווח שיאפשר לו לעשות עוד עבירות, אין לו היתר גם לעצם המעשה, ולא רק לכוונה הרעה, כיון שלא ברור שסיפור לשון הרע שלו יועיל להציל את הכלל. אמנם אם כוונתו היא רק להרויח טובות הנאה כשירות, בזה שפיר נראים דברי כבודו שאין בזה כלל איסור.

ג.

עוד דן כבודו בחשש שיחול על המדובב דין 'מוסר', והביא מה שדברו הפוסקים בענין מי שמוסר את בעל דינו לגויים כדי להרויח את מה שלפי טענתו הוא באמת שלו.

אך לענ"ד אין כל זה שייך לנידון דידן, שהרי המדובב אינו מוסר כדי להרויח מה שלטענתו השני עשק ממנו.

ד.

בעל אורחותיך למדני כתב שיש להתיר להיות מדובב על פי דברי הרמב"ם בהל' גזילה (ה, יא): "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". וביאר בעל אורחותיך שהרמב"ם למד דין זה מרבי אלעזר בר שמעון בבבא מציעא פג ע"א שהסגיר לשלטון גנבים שהיצרו לישראל, והבין הרמב"ם שגם החולקים בגמרא על ראב"ש היו מסכימים עמו אם המלכות לא היתה הורגת את הגנבים, ולפיכך למעשה הפסק של הרמב"ם הוא כחולקים על ראב"ש.

וכתב עוד שמהרמב"ם משמע שמותר לעשות כך גם אם אינו שליח של המלכות, וכנראה הוא על פי הבנתו לדברי הגמרא בבבא קמא בדין "קרית חברך ולא ענך". אלא שהרשב"א, הריטב"א והריב"ש כתבו שההיתר דוקא מחמת הורמונא דמלכא.

ועולה מדבריו שאם סתם אדם חושד במישהו שהוא פושע מסוכן ורוצה להקליט אותו ולמסור למשטרה, לפי הרשב"א והריטב"א והריב"ש אסור לו לעשות כך כיון שלא קיבל רשות מהמלך ואינו שליח שלהם.

ולענ"ד אינו כן, שכן כשיש ודאות על פושע מסוכן שאי אפשר לדונו בבית דין, כלל הציבור נדרשים לעונשו בהוראת שעה. הקובע הוא המצב שבו נדרשת ההוראת שעה ולא מי שפועל לביצוע העונש, ולכן יש היתר לכל אחד לפעול להצלה. ובאמת מה שכתבו הרשב"א, הריטב"א והריב"ש שההיתר של ראב"ש היה מדין שלוחא דמלכא, אינו חידוש שלהם אלא מפורש בגמרא ולא שייך בזה מחלוקת, אך נראה שהוא נצרך דוקא להיכא שיהרגו את הנתפס.

וכך פסק הרב משה הלברשטאם בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' תרמ"ג והלאה) להתיר למסור לשלטונות אדם שלפי שמועה מאנשי ביתו פועל נגדם באלימות כבידה, וכן פסק הגרי"ש אלישיב (הביאו הרב זילברשטיין בחשוקי חמד בבא מציעא פג ע"ב) שאם הוא גנב המועד לגניבות "מותר להסגירו בידי השלטונות, אם השלטונות לא יהרגו אותו".

אמנם בכל זאת יש לכאורה מחלוקת ראשונים, שבגמרא סנהדרין (דף כז ע"ב) מצינו: "בר חמא קטל נפשא, א"ל ריש גלותא לרב אבא בר יעקב, פוק עיין בה, אי ודאי קטל, ליכחיהו לעיניה".

ופירש"י: "ינקרו את עיניו, דבטלו מיתות ב"ד, והאי קנסא קא עבדינן ביה, דב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה".

אך הר"ן (בחיידושי שם) תמה עליו וכתב: "ותימה הוא דבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה יותר חמור הוא ממה שהוא דין תורה ויותר צריך דיינין גדולים ומומחין והאיך אפשר לעשות זה בבבל שאין להם כח בדיני נפשות כלל אפילו במה שהוא דין תורה. לפיכך פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דיינן אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות והיה נותן רשותו לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו".

ומבואר דאיכא מחלוקת אם לבית דין שאין להם הורמנא דמלכא מותר לענשו שלא על פי התורה, ורק אם עושה כך מכח המלכות הדבר מותר לכו"ע, ובדרך כלל בית דין באמת לא יעשו דבר כזה בלי הורמנא דמלכא. ומהשו"ע בחו"מ סי' ב משמע שפסק כרש"י, שאין צריך סמוך כדי לענוש בהוראה שעה. ועכ"פ יש להקשות מזה על מה שכתבתי, דמשמע שההיתר הוא רק לבית דין ולא לכל אחד.

אך נראה שזה לגבי עצם פעולת העונש, אבל כאשר רק מוסרים לשלטון שהוא יבצע את העונש לית מאן דפליג שלכל אחד מותר לעשות זאת כדי להציל את הציבור, וגם השלטון פועל בהיתר.

ה.

בכל האי היתרא יש להעיר שהרבה פעמים מי שמוציא את המידע מהאסיר אינו יודע מראש שמדובר במי שמיצר לישראל, ולא ראה שום דבר בעיניו. הוא מוציא הודאות מהמדובב שפעמים נאמרים מכל מיני סיבות של לחץ ולא בהכרח נכונות^א, לכן נלענ"ד שלמעשה אין לומר היתר גורף של הוראת שעה למסור את

(א) אף שבעלמא אין אדם משים עצמו רשע, י"א שכשנתערה חזקת כשרותו נאמן להשים עצמו רשע (יש"ש ב"ק פ"ח סי' כג, חכ"צ סי' ג). וכן י"א שכשיש הוכחה לדבריו אומרים שמים עצמו רשע (כנה"ג בהגהות הטור חו"מ סי' לד אות סג בשם הר"מ מלמד), וראה בפסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל

המידע שמוציא לרשויות כשיש חשש שיענישו אדם חף מפשע. המדובב עצמו צריך לבחון האם בסופו של דבר הוא הוציא מידע מהאסיר שמוכיח באופן ברור שמדובר באסיר מסוכן, לפני שמעביר הלאה את המידע. לפעמים אין הדברים בידו, הוא מקליט את ההודאות והדברים עוברים ישירות לשלטונות, במצב כזה יש לבחון מראש האם באמת נראה לו שהאסיר מסוכן ועשוי למסור לו מידע שנדרש כדי להציל את הציבור.

בברכה רבה

עידוא אלבה



תגובת מחבר ספר אורחותיך למדני

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

א.

כתב כת"ר (באות ד'): "בעל אורחותיך למדני כתב שיש להתיר להיות מדובב על פי דברי" וכו' עד סוף המכתב.

ויש לבאר עוד בענין זה. כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין (פכ"ד הל"ד): "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם, הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה" ע"ש.

ולכאורה משמע שדין הוראת שעה אפשרי רק ע"י ב"ד, ואין אנשי הצבור יכול לתקן איזה דבר מטעם הוראת שעה, אלא רק הב"ד יכולים לעשות כן. אלא שזה אינו, שהרי כתב הטור בח"מ סימן ב, בשם הרי"ף והרא"ש לגבי הוראת שעה,

(חלק י עמוד 319) שהרב ילוז דן בדבריהם וכתב להכריע שאכן יש כמה אופנים שבהם משים אדם עצמו רשע. אך בסופו של דבר לא ברור שהרשויות ישתמשו בידע זה שלפניהם בצורה נכונה.

האוצר ♦ גיליון כ"ד

וז"ל: "ודוקא גדול הדור כמו רב נחמן דחתניה דבי נשיאה הוה וממונה לדון ע"פ הנשיא, או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, אבל דיינא דעלמא לא". וכן פסק מרן שם בש"ע סע' ב. ע"ש. הרי שאף טובי העיר יכולים לתקן תקנות כנגד דיני התורה. וכתב הגר"א שם שהמקור לזה הוא מ"ש בב"ב ח: "ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן". ע"ש.

ועוד נראה מהרמב"ם הנ"ל, וכן מפשט הלשון של "הוראת שעה", שהיא אינה דבר קבוע לדורות אלא היא רק דבר עראי לאותה שעה בלבד. אלא שראיתי בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שיא) שכתב: "שאלתם, הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתקוני ההסכמה שיהא רשות בידינו משלטון המדינה, ליסר ולענוש בגוף וממון, לפי ראות עינינו. הודיענו אם יעידו עדים קרובים על ראובן, שעבר על שבועתו, והעדים ראויים לסמוך עליהם, או אם יעידו אשה וקטן מסיחים לפי תומם, יש לנו ליסר ראובן או לא... תשובה. דברים אלו נראים פשוטים בעיני, שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם, שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם אלא בב"ד שדנין ע"פ דיני התורה, כסנהדרין או וכיוצא בהן, אבל מי שעומד על תקוני מדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות כפי השעה ברשיון הממשלה... הלא תראו שדוד שהרג ע"פ עצמו גר העמלקי... ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת והביאו לב"ד וסקלוהו, ולא שהלכה כן אלא שהיתה השעה צריכה לכך, כדאיתא ביבמות פ' האשה רבה. כל שכן אתם שעיקר ההסכמה לא היתה אלא לעשות מה שיראה בעיניכם, כמ"ש באגרת התקנה אשר אמרתם, וכן הדבר פשוט בעיני, ובין כל המקומות שיש תקנה ביניהם, על דברים אלו". ע"ש.

נראה מזה שכיון שיש לקהל "תקוני הסכמה", שזה מועיל להורות שלא כדיני התורה דור אחר דור. וזה כמ"ש הריב"ש בס' שצט: "וכתב הרמב"ן ז"ל במשפט החרם שכן הדין בכל קבלת הרבים שחלה עליהם ועל זרעם כדאשכחן בקבלת התורה וכן במגלה או בצומות...". ע"ש. וכן הוא במרן בי"ד סי' ריד, ב. ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאם כתבו בתקוני הסכמה שמי שרוכב על סוס בשבת הוא חייב מיתה, וזה כדי "לבער העבירות" כמ"ש הרשב"א הנ"ל, אז יש להם רשות לנהוג כן

דור אחר דור, שכל מי שבעיר קבלו על עצמם ועל זרעם הסכמה זו. וזה קשה, שנראה שהב"ד מותרים לנהוג כן רק לפי שעה, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "הכל הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות". ואיך יהיה כח ז' טובי העיר עדיף מכח ב"ד? וכן נראה שכח ז' טובי העיר עדיף מב"ד, ממ"ש הרשב"א הנ"ל "כל שכן", דהיינו שב"ד יכול להרוג מי שרוכב על הסוס בשבת "וכל שכן" כשיש הסכמה בעיר.

ונראה לומר, שזה מפני שהמקור של ההיתר לב"ד לדון לפי שעה שלא על פי דיני התורה הוא משונה מהמקור לז' טובי העיר לדון שלא כדיני תורה.

כתב הראב"ד בהל' ממרים פ"ב הל"ט. "ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך." הרי לדעתו המקור לב"ד לסמוך על הוראת שעה, הוא מפסוק "עת לעשות". וכן מצינו בכסף משנה בהל' מחוסרי כפרה (פ"א הל"י). שכתב: "... ופירש", נכנס לב"ד ולימד אע"פ שהיקל על ד"ת עת לעשות לה' הוא, שאלמלא לא ימצאו יחדלו מלהביא אפילו אחד ויאכלו קדשים בטומאת הגוף עכ"ל. והרי אין כאן משנה אחרונה, שאף רשב"ג סובר שהשאר עליה חובה ומה שאמר ואין השאר עליה חובה הוראת שעה היתה, כדי שלא יחדלו מלהביא כלל". הרי משמע דילפינן הוראת שעה מפסוק עת לעשות.

אלא נראה שלדעת הרמב"ן הוא מפסוק אחר, דהיינו "ונבערה רעה מישראל" (שופטים כ, יג) לגבי פלגש בגבעה, וזה כמ"ש הרמב"ן בפר' וירא (יט, ח). וז"ל: "מפני שהיו חפצים ואומרים לעשות נבלה כאנשי סדום ראו השבטים לעשות סייג לתורה שלא יעשה ולא יאמר כן בישראל, כמו שאמרו ונבערה רעה מישראל, וזה הדין הוא ממה שאמרו רבותינו בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". ע"ש. ועיין עוד בזה להגרי"א הרצוג ז"ל בתורת האהל (עמ' נו). ע"ש.

משמע מזה שלפי הפסוק של "עת לעשות" או הפסוק "ונבערה רעה", שיש היתר רק לפי שעה לדון שלא לפי דיני התורה (מ"מ עדיין מצינו שהתירו חז"ל לכתוב תורה שבעל פה משום הפסוק "עת לעשות", אף שזה אינו רק לפי שעה. אלא עכ"פ נראה שלגבי עונשים שלא כדין ההיתר הוא רק לפי שעה).

מ"מ י"ל דילפינן ההיתר של ז' טובי העיר לדון שלא כדיני התורה, מדין המלך. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ד הל"א): "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות. וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס. שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים. ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך. מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין. שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו." ע"ש. הרי נראה שיש ללמוד דין מלך ממ"ש בפרשת המלך בשמואל א' פ"ח. "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם..." ע"ש.

וגם נראה שעיקר הטעם שהמלך יכול לדון כפי רצונו, אף כשזה אינו לפי דיני התורה, הוא מפני "קבלה", דהיינו שהעם "קבלו" עליהם מלך זה, והם הסכימו לקבל כל גזירותיו. וזה כמ"ש בפרשת המלך "תנו לנו מלך לשפטנו", וגם כתוב שם "ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך", וגם כתוב שם "ויאמר ה' אל שמואל שמע בקולם". הרי הכל תלוי ב"קבלת העם" ורצונם. ולכן אף אם המלך דן שלא לפי דיני התורה עדיין יש לקיים דבריו, כיון שהעם קבלו כל דבריו. וזה כדמצינו בח"מ סי' כב, א: "מי שקבל עליו קרוב או פסול בין להיות דיין בין להיות עד עליו, אפילו קבל אחד מהפסולים בעבירה כשני עדים, כשרים להעיד או כג' ב"ד מומחים לדון לו". הרי כשיש "קבלה" יש לדון שלא כפי דיני התורה.

או י"ל בקצת אופן אחר. כתב הרמב"ן בפר' בחקתי (כו, כט). 'על הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת", וז"ל: "ולכך אני אומר כי מן הכתוב זה יצא להם הדין הזה, שכל מלך בישראל או סנהדריה גדולה במעמד כל ישראל, שיש להם רשות במשפטם אם יחרימו על עיר להלחם עליה, וכן אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה... כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכולותם, או על העובר גזרתם ותקנתם". ע"ש. נראה מכאן שבתחילה יש "קבלה" של העם שאיש זה מלכם כדמצינו בפר' המלך הנ"ל, ואז המלך יכול להעניש שלא כדיני התורה משום הפסוק "כל חרם אשר יחרם" [נראה מזה שאף סנהדרין גדולה יש דין "מלך" כיון שהם "במעמד כל ישראל". ולכן מצד אחד יש להם לדון לפי התורה כמו ב"ד, ומצד זה רק הוראה שעה כשהיא עראי מותרת

כפי המבואר לעיל, ומצד אחר מותר להם לדון שלא לפי התורה כמו מלך, וי"ל מצד זה מותר להם לדון שלא כדיני תורה אף בקביעות. ויש לפלפל].

ולכן י"ל שהרשות של ז' טובי העיר והקהל לתקן לדון שלא כדין התורה, הוא מפני שהם בעירם דומים למלך, שכל אנשי העיר "קבלו" ז' טובי העיר עליהם כמו מלך. או י"ל שכשיש מלך במדינה, אז ז' טובי העיר אינם כמלך ממש, אלא הם הסכימו "לקבל" על עצמם המלך, ולכן יש להם רשות מהמלך לדון ולהעניש אף שלא לפי דיני התורה, בין מלך ישראל או בין מלך גוי (כדמצינו בתשובת הרשב"א הנ"ל).

וזה כמ"ש הריטב"א בב"מ פג: (וכן הוא בשיטה מקובצת שם) וז"ל: "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין, שאני הכא דשליחא דמלכא הוא, ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם, כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי, ושלוחו של מלך כמותו. ומ"מ במקום שאין כך למלך לעשות כן מחוקי המלכות, אף הממונה שלו אינו רשאי ואם אמר לו המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור". משמע שיש רשות למלך לדון שלא לפי דיני התורה. ונראה שהכי י"ל לגבי ז' טובי העיר, שהם דומים למלך בענין זה.

וכן נראה דעת הרשב"א בב"י ח"מ סי' שפח. שכתב: "...אלא ודאי כדאמרינן שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דן ועושה כאילו במשפטי המלוכה, כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". משמע שזה כדעת הריטב"א הנ"ל, שהטעם שז' טובי העיר יכולים לדון ולהעניש שלא לפי דיני התורה הוא מפני שהם שליח המלכות.

וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין (דף כז סוף ע"א), שכתב: "פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דיין, אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות, והיה נותן רשות לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו. ע"ש. ועיין עוד בזה בברכ"י ח"מ ס"ב. אות ג. ד"ה ברם, ואילך.

ולפי זה י"ל דבשלמא לגבי ב"ד יש להם רשות לדון שלא כדיני תורה לפי שעה בלבד, אבל אם אנשי העיר קבלו עליהם ז' טובי העיר, וכולם הסכימו לדון ולהעניש על איזה דבר שלא כדין התורה, שהם יכולים לעשות כן לזמן ארוך ובקביעות, כמו שהמלך יכול לעשות כן בקביעות בכל זמן מלכותו, ולא דוקא לפי שעה בלבד. ולכן מטעם זה כתב הרשב"א הנ"ל: "רשות בידינו משלטון המדינה,

ליסר ולענוש בגוף וממון". ולכן אף אם תקנו ז' טובי העיר לקבל עדות אשה וקטן בקביעות ולהעניש ע"י זה, נראה שיש להתיר כמו שנראה מהרשב"א שם, ואין זה משום 'הוראת שעה', כדמצינו בב"ד, אלא הוא מדין 'מלך' ומדין 'קבלה'.

ולכן יש לפרש מ"ש מרן בח"מ ב, ב: "כל ב"ד אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים את העם פרוצים בעבירות (ושהוא לצורך שעה - טור), דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני ענוש, ואפילו אין הדבר עדות גמורה... ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס ב"ד עליהם". ופירש בסמ"ע בס"ק ט: "ר"ל שהמחוס הצבור לב"ד עליהם". ע"ש. וי"ל שאף שמרן כולל ב"ד וגם ז' טובי העיר ביחד, מ"מ כחם באים ממקורות שונים, דהיינו כח הב"ד בא מ"עת לעשות" או "ונבערה רעה מישראל" כפי המבואר לעיל, וכח ז' טובי העיר בא מפרשת המלך ומ"קבלה". ומצד אחד ז' טובי העיר עדיפים מב"ד, שמה שתקנו ז' טובי העיר, הוא אינו "הוראת שעה" אלא הוראה לקביעות, וכמו שקבלו אנשי העיר בתקוני הסכמה, כמבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל. כן נראה לענ"ד.



ב.

ולפי זה, יש לחקור בסוגיא בב"מ פג: "ר' אלעזר ב"ר שמעון אשכח לההוא פרהגונא דקא תפיס גנבי... אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא, אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון וקא תפיס גנבי, ואזיל שלח ליה ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם, שלח ליה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו... ואף ר' ישמעאל ברבי יוסי מטא כי האי מעשה לידיה, פגע ביה אליהו אמר ליה עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, אמר ליה מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא, אמר ליה אבוך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא". ע"ש.

ויש לשאול, הלא יש היתר ברור לראב"ש למסור הגנבים למלכות כיון שזה משום "תקון העיר", ואף ז' טובי העיר שאנשי העיר קבלו עליהם הסכימו לזה, וכמ"ש בתשובת הרשב"א הנ"ל: "דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתקוני ההסכמה שיהא רשות בידינו משלטון

המדינה, ליסר ולענוש בגוף וממון, לפי ראות עינינו". ובכלל העונשים הם יכולים להמית כמו שב"ד יכולים להמית, אף שזה אינו לפי דיני התורה, וכמ"ש מרן בח"מ ס"ב. הנ"ל. ולכן מאיזה טעם "אמר לו ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה". ונראה לומר דשאני הכא, שאף שיש מלכות ששולטת על הארץ, מ"מ בני ישראל לא הסכימו לקבל דיניהם, וה"ה שז' טובי העיר לא הסכמו לדיני המלכות. ולכן אין היתר לראב"ש למסור הגנבים מהסכמת ז' טובי העיר, אלא הוא מותר לעשות כן רק אם הוא מקבל רשות מפורשת ישר מהמלכות עצמה, שהמלכות מצד עצמם יכולים לדון אף בדבר שלא הסכימו אנשי המלכות, כמו שהמלך יכול לדון לפי רצונו, אף שאנשי המדינה אינם מסכימים לאותו דין, זה כמ"ש הרשב"א הנ"ל "כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". ולכן כיון שיש רשות למלכות לעשות כרצונם, ממילא שיש רשות למי שעובד בעד המלכות לקיים דת המלך. וזה מה שעשה ראב"ש.

ועוד י"ל לגבי סוגיא בב"מ הנ"ל, דבשלמא י"ל שהם קבלו קצת דיני המלכות שהם הסכימו שהם "דינים טובים", אבל הם לא קבלו קצת דיני המלכות שהם רעים ושז' טובי העיר לא הסכימו להם, כגון להרוג גנבים. ולכן לגבי דינים הרעים י"ל שאין לו רשות לראב"ש למסור הגנבים להריגה מצד שכך תקנת ז' טובי העיר, אבל עדיין הוא מותר לעשות כן אם הוא עובד בעד המלכות והוא קיבל רשותו ישר מן המלכות.

ונראה הרמב"ם יש לו טעם אחר כדי להתיר למסור הגנב למלכות (עיין מה שכתבתי לדעתו בתשובה הראשונה), שהוא כתב בהל' חובל פ"ח הל' יא: "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". ונראה מזה, שזה תלוי באיש עצמו אם הוא רוצה למסור המיצר לצבור למלכות, ואין זה מפני שיש לו רשות מז' טובי העיר או מהמלכות עצמה, אלא אם אחד יודע בעצמו שאיש אחד הוא מיצר לצבור, אז הוא א"צ ליטול רשות מאחר, אלא מותר לו למסור המיצר למלכות. וכתבתי שנראה לענ"ד שטעם הרמב"ם הוא מפני "רמי גודא שדי ביה".

ולפי זה יש לפרש הסוגיא במו"ק יז. (שהביא האגרות משה א"ח ח"ה ס"ט, אות יא. עיין מה שכתבתי בתשובה הראשונה): "ריש לקיש הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא

וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, אמר ליהוי ההוא גברא בשמתא, א"ל אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, אתא לבי מדרשא א"ל שלו נידוי שלך אינו נידוי". ופירש האג"מ שם "חזינן דאף על גבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה". ולכאורה זה קשה, הלא זה בכלל תקוני העיר להעניש הגנב ואף ז' טובי העיר יסכימו לזה. אלא נראה שזה אינו, שי"ל שז' טובי העיר מסכימים להעניש הגנב כפי מה שהם כבר תקנו, ולא לפי מה שכל איש רוצה לעשות – "איש הישר בעיניו יעשה". וצ"ל שנידויו לא היה בכלל תקנת ז' טובי העיר. וכן לדעת הרמב"ם הנ"ל י"ל שאין גנב זה בכלל "כל המיצר לציבור ומצערן", שהוא רק גנב מריש לקיש, שהוא אדם פרטי, ואין ראייה שהוא "מיצר כל הצבור".



ג.

ולפי כל זה יש לחקור במצב בימינו. י"ל שהמשלה יש לה דין "מלכות", אבל עדיין י"ל ש"קבלו" העם את "הדינים הטובים" אף שהם אינם לפי דיני התורה, אבל לא את "הדינים הרעים", כדמצינו במעשה דראב"ש הנ"ל. ולכן יש לדון בדין מדובב בזה"ז, שנראה שהוא אינו ברור שקבלנו עדות מדובב כיון שיש חשש שהוא "דין רע", כיון שאולי המדובב נוגע בדבר והוא מעיד רק כדי שהוא יכול ליהנות מזה, כגון שהוא יקבל פרס מהמלכות או כדי לנקום בחבירו אף שבאמת חבירו הוא חף מפשע. ועוד נראה, שאם המדובב בבית סהר, אז מסתמא שאף הוא רשע, ומי יכול לסמוך על עדותו (וכן הוא בשאלה, שכתוב שם "מטרת האסיר בהוצאת העבירה מ"חבירו" בכלא, הוא בכדי לקבל הטבות וזכויות", הרי המדובב עצמו הוא אסיר, ומסתמא הוא רשע כמו חבירו). ואף אם המדובב הוא אינו בבית סהר, אבל הוא חבירו של הגנב, יש אומדנא לומר שאף המדובב הוא איש בליעל כמו חבירו, שכל איש בוחר חבר כמוהו. ולכן מי יאמר שאנו יכולים לסמוך על "עדותו", שיש צד לומר שהיא עדות שקר. ולכן אם המדובב רוצה למסור חבירו למלכות י"ל שאין לו רשות לעשות כן, מפני שאולי אנחנו לא קבלנו "הדין הרע" הזה שיש לסמוך על עדות של מדובב כבנד"ד. מ"מ עדיין המדובב יכול לעשות כן, אם הוא מקבל רשות ישר מהמלכות, דהיינו המשטרה. וזה כמו שכתבתי לעיל לפרש במעשה דראב"ש,

שהוא קיבל רשותו ישר מהמלכות ולא מז' אנשי טובי העיר. או י"ל לפי הרמב"ם הנ"ל שהוא יכול לעשות כן כיון שחבירו הוא בכלל "כל המיצר לציבור ומצערן".

ולכן כתבתי בתשובה הראשונה: "בנד"ד שהמדובב הוא עוסק בעד המלכות, ולכן אף הוא בכלל שליח המלכות, ולכן אף הוא מותר למסור הרשעים למשטרה. וכ"ש לפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם שזה מותר כיון הרשעים הם בכלל כל המיצר לציבור".

והעיר כת"ר על זה: "ועולה מדבריו שאם סתם אדם חושד במישהו שהוא פושע מסוכן ורוצה להקליט אותו ולמסור למשטרה, לפי הרשב"א והריטב"א והריב"ש אסור לו לעשות כך כיון שלא קיבל רשות מהמלך".

ויש להשיב, שאין סתם אדם דומה למדובב כלל, שודאי שמותר לסתם אדם למסור פושע מסוכן למשטרה, וזה בכלל "הדינים הטובים" שהסכימו העם לקבל מהמלכות, אבל כשיש אומדנא במדובב שאף הוא איש בליעל ושהוא נוגע בדבר ואולי הוא רוצה לנקום בחבירו וכו', י"ל שאין לסמוך עליו, ולא קבלו העם "דין רע" כזה, אבל עכ"פ עדיין המדובב יכול למסור חבירו למלכות אם יש לו רשות מהמלכות לעשות כן.

וגם מ"ש כת"ר: "כשיש ודאות על פושע מסוכן שאי אפשר לדונו בבית דין, כלל הציבור נדרשים לעונשו בהוראת שעה". נראה לפי מה שביארתי לעיל, שאין דין זה בכלל "הוראת שעה", שזה שייך רק בב"ד שדנו לפי דיני התורה והיא רק הוראת עראי, אלא הוא מטעם "קבלה" וכדמצינו לגבי מלך וז' טובי אנשי העיר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני



תשובת הרב עידוא אלבה

לכבוד הרה"ג בעל אורחותיך למדני

שלום וברכה רבה

לענ"ד, לאור דברי כת"ר אין אנו זקוקים לחלק בין הרמב"ם לרשב"א ודעמיה, כפי שכתב בתחילה, שהרי אפשר לכאר גם ברמב"ם שטעם ההיתר למסור מי שמיצר לישראל הוא משום שאנו רוצים בדיני המלכות הטובים. ולדינא נראה שיש להסיק שעצם המעשה מותר גם אם כוונתו לרעה (אף שכמובן עצם זה שיש לו מחשבה רעה הוא פסול), ואף שגם מצד דיני לשון הרע, לא הותר לומר דברים לתועלת כשכוונת המדבר רעה, דמכל מקום הכא שאני משום שהוא שליח של המלכות, וכפי שהותר למסור גנבים להריגה מחמת דיני מלכות.

בברכה רבה

עידוא



אוצר קדשים

אין עניות במקום עשירות ♦ איסור הכניסה במנעל – להר הבית או לעזרה?

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

אין עניות במקום עשירות

א.

פתיחה

בכמה מקומות בגמ' למדים אנו את הכלל הנודע – "אין עניות במקום עשירות" (שבת קב, ב; כתובות קו, ב; זבחים פח, ב; מנחות פט, א; תמיד כט, א; לא, ב).

בגמ' במנחות (פט, א) שיערו חכמים את מידת נרות המערכה, בשיעור חצי לוג. בכדי להגיע לקביעה זאת בדקו את נרות המנורה, ונחלקו בגמ' האם בדיקה זו נעשתה כאשר מתחילה הכניסו שמן זית וך בשיעור מרובה, וכאשר ראו שדולק יותר מכדי שיעור לילה המעיטו בכמות השמן, עד שנתנית חצי לוג הספיקה לבעירת לילה שלם. או דהבדיקה נעשתה להיפך, דנתנו שיעור רביעית הלוג והוסיפו בכמות עד כדי שיעור מחצית הלוג, שהספיק להדלקת הלילה כולו. הגמ' מבארת את טעם המחלוקת, דמי שמשער מלמעלה למטה [היינו שנתנו יותר והמעיטו] זהו משום ד"אין עניות במקום עשירות", ולכך לא חסכו חכמי ישראל בבדיקת שיעור נרות המערכה, ואילו המ"ד שסובר דמלמטה למעלה הוסיפו, סבירא ליה ד"התורה חסה על ממונן של ישראל".

בגמ' כתובות (קו, ב) אמרינן דאין משתכרין בשל הקדש ובשל עניים [ומשום כך אין משקיעים את הכסף בדברים הנושאים פירות, על מנת להרבות את ממון ההקדש], ובטעם הדבר שאין משתכרין בשל הקדש, נתבאר משום דאין עניות במקום עשירות.

וכן בגמ' בזבחים (פח, ב) לגבי כיבוס בגדי שרת, "ויש אומרים: אין מכבסין אותן כל עיקר, שאין עניות במקום עשירות".

בעיקר דין זה דאין עניות במקום עשירות נחלקו המפרשים. הר"ש בפירושו לתו"כ (פ' צו, פרשה ג', פרק ו', ברייתא ח') נוקט, שדין אעב"ע אינו אלא מדרבנן.

אולם החיד"א בספרו עין זוכר (מערכת ה', אות כב) הביא מהקרית ספר (סוף פ"א מכלי המקדש), דאפשר דאין עניות במקום עשירות יסודו מדאורייתא.



ב.

סתירת הכללים אין עניות במקום עשירות - התורה חסה על ממונם של ישראל

מאידך מצינו בכמה מקומות בש"ס, כלל הסותר לכאורה במהותו לדין זה, והוא - "התורה חסה על ממונן של ישראל"^א. בגמ' במנחות (עו, ב) חילקה הגמ' בין מנחת העומר שניקחת סולת, לבין שאר המנחות. ובטעמא דמילתא, שהתורה חסה על ממונן של ישראל. עוד בגמ' במנחות (פו, ב) מחלקת הגמ' בין שמן זית למנורה דבעינן כתית, לבין שמן המיועד למנחות דאינו טעון 'כתית', דמפני החיסכון על ממונם של ישראל, לא בעינן כתית במנחות. ובגמ' ביומא (לט, א) מובא, דתיבת הקלפי דיום הכיפורים היתה מעץ, לפי שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

כלל זה של התורה חסה על ממונן של ישראל, הובא עוד בש"ס (ר"ה כו, א. מד, ב. מנחות פח, ב. פט, א: חולין מט, ב: מז, א).

רבותינו המפרשים נדרשו לסתירה זו, מחד - אין עניות במקום עשירות. ומאידך - התורה חסה על ממונן של ישראל.



א). במקור האי דינא דהתורה חסה על ממונן של ישראל, מצינו סתירות בש"ס ובפירש"י, דבגמ' מנחות (עו, ב) מובא שילפינן לה מוהשקית את העדה ואת בעירם, ומכאן שהתורה חסה על ממונן ישראל, ומאידך ילפינן לה (תו"כ מצורע פ"ג פרשה ה'), מבית המנוגע דמפנין את הבית קודם ההסגר, על מנת שלא יטמאו הכלי חרס. ובנוב"י (תנינא יו"ד קס) חילק, דמוהשקית את העדה ילפינן להצלת ממון רבים, ומהפסוק של וצוה הכהן ופינו את הבית - בבית המנוגע, ילפינן להצלת ממון יחיד, ועיי"ש. וראה עוד בחידושי חת"ס לחולין (מט, ב). וניתן ליישב בס"ד באופן נוסף, עפ"י דברי התפארת ישראל (שקלים, בועז פ"ח, הובא להלן אות ט'), דבממון של רבים התורה חסה רק על הפסד מרובה, בשונה מממון יחיד, דבו התורה חסה אף על הפסד מועט - פכים קטנים. ואם כן נמצא דיש ב' הגדרות בלפותות אלו, דבעוד שברבים חסים רק על הפסד רב, בעינן למילף הפסד דיחיד שחסה התורה אף על הפסד מועט.

ג.

כללי הנודע ביהודה בדין אין עניוּת במקום עשירות

בשו"ת תשובה מאהבה (לרבי אליעזר פלקלס, ח"א סי' ד') נבוכ בשאלה זו, ומונה ד' מקומות בש"ס שנאמר - אין עניוּת במקום עשירות, ומנגד ד' מקומות דנקטינן - התורה חסה על ממון של ישראל. וכן מקשה הוא בסתירת דברי הרמב"ם^ב, דמחד פסק (פ"א מכלי המקדש הט"ו) דסכין שנפגמה אין משחזין אותה לפי שאין עניוּת במקום עשירות, וכן פסק לגבי דין בגדי כהונה שאין מכבסין אותן (פ"ח מכלי המקדש ה"ה). ומנגד, פסק הרמב"ם (פ"ו מיום הכיפורים ה"א) דקלפי של יום הכיפורים היתה מעץ, וכן לגבי חתיית הגחלים בשל כסף ולא בשל זהב, פסק הרמב"ם כן (פ"ב מיום הכיפורים ה"ה)^ג.

בעל התשובה מאהבה, שלח את שאלתו זו לפני הגאון בעל הנודע ביהודה^ד. ובשו"ת נודע ביהודה (תניינא, קונטרס אחרון סימן ז') מונה כמה כללים בהאי הלכתא דאין עניוּת במקום עשירות:

א. דכלל זה נאמר רק בכלי שרת. ב. במקום שעושים כלי שרת מכסף, אין בזה חיסרון - אין עניוּת, ואין צורך להדר דווקא אחרי כלי מזהב. ג. ביחיד לא אמרינן אין עניוּת במקום עשירות, ומהאי טעמא הדין של כתית למאור ולא כתית למנחות, הגם שיש מנגד דין אין עניוּת במקום עשירות, דכיון שלגבי מנחת יחיד אין צורך להדר אחרי שמן כתית, דביחיד לא נאמר האי כללא דאין עניוּת במק"ע, לכך לא חילקו, ואף במנחת ציבור אמרינן דלא בעינן כתית למנחות, דאין לחלק ביניהן, דתרווייהו קדושתן שווה.



ב). כן הקשה האש דת [להגר"ח אלפאנדרי, פרשת בהעלותך, הובא בספר בית המלך (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג), ובספר בן ידיד (פ"א מכלי המקדש) ובשדי חמד (מערכת האל"ף אות קכח)].

ג). ראה בספר בית אהרן (מגיד, כללי הש"ס, אין עניוּת ב"ע) דקיבץ כעמיר גורנה, מדברי המפרשים שעמדו על מדוכה זו.

ד). ראה עוד בספרו של בעל התשובה מאהבה - עולת חודש (מילי דהפסידא, דרוש ח', לג, ב) בו מספר הוא על השתלשלות שאלתו ותשובת רבו.

ד.

אחרונים נוספים הסוברים דאעב"ע נאמר רק בכלי שרת

כדברי הנוב"י, דדין אינן עניות במקום עשירות נאמר רק בכלי שרת, ולא בשאר דיני הקודש והמקדש⁽¹⁾, כתב גם השואל ומשיב (רביעאה, ח"ג סימן מא). דהנה התוס' בחולין (ג, א ד"ה כגון) דנו האם לשחיטת קדשים בעינן סכין כלי שרת. וכתב עלה השו"מ, דמדברי הגמ' (זבחים פח, ב) דסכין שנפגם אין מתקנין אותו, וסכין מטרפת שהיתה מקדש גנוזה, אם כן מוכח דיש דין כלי שרת בסכין, "דאם לא בעי כלי שרת פשיטא דהיו יכולים לתקנם, ולא שייך בהו אין עניות במקום עשירות"⁽²⁾.



ה.

ראיות לדברי הנוב"י

הנה בגמ' ערכין (י, ב) איתא: "מכתשת היתה במקדש, של נחושת היתה, ומימות משה היתה, והיתה מפטמת את הבשמים, נתפגמה והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותיקנוה, ולא היתה מפטמת כמו שהיתה, נטלו את תיקונה והיתה מפטמת כמו שהיתה".

ה). בספר בן ידיד על הרמב"ם (פ"א מכלי המקדש הט"ו) דרך גם הוא בדרכו של הנוב"י, שאעב"ע נאמר רק בכלי שרת, והסביר בטעמא דמילתא, בבואו ליישב את קו' האש דת, מדוע לגבי קלפי יוה"כ שהיה מעץ לא אמרו אעב"ע. וז"ל הבן ידיד: "לק"מ דהתם בכלי שרת לכו"ע וגם לרבא אמרינן אין עניות במקום עשירות, דכלים שמשמשים בהם לפני ה' בכל יום ויום כשנפגמו ומתקנים אותם הוא נראה לעין שהוא מתוקן, ולא אורח ארעא הוא לשמש לפני ה' אלהי כל הארצות בכלים מבוזים כאלו, דמחזי כעניות ואינו בדין וכמ"ש רש"י בזבחים (דף פא, א), ברם הקלפי שהוא עצמו אינו לשרת שום שירות לפני ה', אלא להניח בתוכו הגורלות ואינו אלא פעם אחת בשנה, מה בכך אם הוא של עץ הא ליכא שום בזוי והוראת עניות בזה, וכו"ע מודו בהא דבכל כי הא אמרינן התורה וכו".

ו). ראה ברמב"ם (קרבנות ד, ז) שפסק דסכין בעי כלי שרת. ובוה אתי שפיר מה שפסק בהלכות כלי המקדש (פ"א הט"ו), דיש דין אין עניות במקום עשירות בסכין. וביישוב שיטות הראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, חולין ג, א) הסוברים דסכין אינו כלי שרת, ראה במסדר החילוקים (אות רמד, הובא בבית אהרן, כללי הש"ס ע' תרל"א), דאין עבמ"ע אינו בכלי שרת בלבד, אלא בכל ענייני הציבור, כיון דאין ציבור מעני ואף דאינו כלי שרת.

ונתקשו התוס' בשבועות (יא, א ד"ה מכל מקום) כיצד תיקנו את המכתשת, והלא דין הוא שכלי שרת שנפגמו לא מתקנים אותם, דאין עניות במקום עשירות". וז"ל: "תימה אי מכתשת מיקדשא קדושת הגוף, א"כ היכי אמר בערכין (י, ב) גבי מכתשת שניקבה ונשברה ושלחו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוה, האמר בזבחים (פח, א) כלי שרת שנשברו אין מתקנין אותן, ושניקבה אין מתיכין לתוכה אבר, דאין עניות במקום עשירות. וי"ל דמכתשת של משה שאני שהיתה מפטמת ביותר".

ובתירוצם השני כתבו התוס': "וי"מ דודאי לא היתה כלי שרת, אלא שהקטורת היה קדוש קדושת הגוף בדבורו - שהיה אומר יהא זה קטורת היה חל עליה קדושת הגוף אחר כתישה במכתשת, שהיה ראוי להקטיר, כמו הבהמה שהיא קדושה כשאומר יהא זה לעולה, יהא זה לחטאת, וכי משני לעיל שאני קטורת דקדושת דמים היא, ה"ק דכשאומר יהא זה לקטורת לא חייל עלה קדושת הגוף".

חזינן בדברי התוס' בתירוצם השני בבירור, כי כלי שאינו כלי שרת, לא תקף בו האי כלל דאין עניות במקום עשירות, ולכך המכתשת, שלא היה לה דין כלי שרת, יכולים היו לתקנה. והרי זה כיסודם של הנוב"י והשוואל ומשיב.



ו.

ראיות כנגד יסודו של הנוב"י דאעב"ע נאמר רק בכלי שרת

שאל נשאל הרשב"א (שו"ת, ח"ד סימן סג) האם מותר להשקיע כספי צדקה של עניים על מנת שישאו רווחים. ויסוד הנחת השאלה הוא במה שמבואר בגמ' בכתובות (קו, ב) דאין משתכרין בשל הקדש, לקחת במעות ההקדש יינות שמנים וסלתות ולמוכרן ביוקר, והטעם לפי שאין עניות במקום עשירות.

"שאלת נכסי הקדש הרי הם כנכסי יתומים להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד אם לאו, דכיון דאמר' בכתובות (קו, ב) אין עניות במקום עשירות, ולפיכך אין משתכרין בשל הקדש ואפי' בהיתר גמור. ובדברים אחרים שוים נכסי הקדש לנכסי הדיוט. אנו אין אנו יודעים על אמיתות הדבר. הודיענו הדין כיצד. תשובה: דברים

(ז). ראה עוד במשנה למלך (פ"א מכלי המקדש הי"ד) ובדברי המגיה (שם).

הללו שאמרת אינ' אמורים אלא בקדשי שמים, כגון הקדש מזבח, או הקדש בדק הבית. אבל הקדש עניים אינו בכלל זה".

מבואר בדברי הרשב"א, שדין אין עניות במקום עשירות נאמר דווקא בקדשי מזבח ובקדשי בדק הבית, בשונה מהקדש עניים, דבו לא נאמר כלל זה". והנה אי נימא כדברי הנוב"י וסייעתו, שדין אין עניות במקו"ע נאמר רק בכלי שרת, הלא בדברי הגמ' בכתובות כפי שנקט הרשב"א, דשייך כלל זה אף בקדשי מזבח וקדשי בדק הבית, והרי כלי שרת אינם באים מבדק הבית, אלא מתרומת הלשכה, כמבואר בגמ' בכתובות (שם)^ט, ומכל מקום נקט הרשב"א דאין משתכרין בבדק הבית משום אין עניות במקו"ע, וחזינן דכלל זה לא נאמר דווקא בכלי שרת, וצ"ע.

[יש להוכיח לכאורה עוד, דלא כדברי הנוב"י ודעימיה - דאעב"ע נאמר רק בכלי שרת, מהא דכתב הלקט יושר (או"ח, ח"א עמוד לא ענין ד): "וזכורני שיש מנהג במרפורק להדליק נרות של שמן ביוהכ"פ בשביל קרובים המתים, והדליקו בנרות של חרס, והנהיגם להדליק השמן בזכוכית או במזרקים, משום דנרות של חרס הוי מאוס, וגם אין עניות במקום עשירות"].

ז.

תמיהה מדברי המדרש דאעב"ע נאמר אף בדברים שאינם כלי שרת

לכאורה, יש מקום עיון נוסף על חידושו של הנוב"י, שדין אין עניות במקום עשירות נאמר רק לגבי כלי שרת. מדברי המדרש (במדבר רבה, יד, יב), בו מאריכים חז"ל להסביר את רזי כוונותיהם הטמירות והנעלות של הנשיאים בהקרבת קרבנותיהם בעת חנוכת המשכן: "ד"א למה הקריבו מג' מינין עולה - כנגד נח שלקח מכל הבהמות והקריב עולות, שנא' (בראשית ח) ויקח מכל הבהמה הטהורה,

(ח). יש להעיר, דבסוגיית הגמ' בכתובות (שם) מבואר דאין משתכרין בשל עניים, על מנת שיהא ממון מצוי לעניים כל שעתא. ואם כן מהו שכתב הרשב"א שמותר להשתכר בשל עניים. ומצאתי שעמד בשאלה זו באריכות בשו"ת חיים שאל לחיד"א (ח"ב סי' לב).

(ט). יצוין דעת הרמב"ם (פ"ז מכלי המקדש, ופ"ז משקלים ה"ד) דכלי שרת לכתחילה באין ממותר נסכים, ובדיעבד מתרומת הלשכה, ותליא בפלוגתא בגמ' בכתובות (שם).

ומכל העוף הטהור, ויעל עולות במזבח". ומקשה המדרש: "ולמה לא הקריבו [הנשיאים] עופות? לפי אין עניות במקום עשירות". חזינן אם כן, שהאי כללא דאין עניות במקום עשירות נאמר גם לגבי הקרבנות, ולא רק לגבי כלי שרת.

וכעין זה במדרש (במדב"ר שם, יא), לגבי הקרבת נשיא שבט נפתלי, שכיוון כנגד קרבנות אברהם אבינו בברית בין הבתרים [והגם דאצל אברהם היו תור וגוזל, ואילו בקרבנותיו של נשיא שבט נפתלי לא מצינו זאת]: "ולכך הקריב כבש במקום תור וגוזל, שאין עניות במקום עשירות". שוב נמצינו למדים, כי דין אין עניות במקום עשירות נאמר גם לגבי קרבנות, שאינן כלי שרת.⁹

ויתכן ליישב בדעתו של הנוב"י, דהגם שעיקר הכלל – אין עניות במקום עשירות, נאמר לגבי כלי שרת, אמנם יש להביא את דברי הבועז (שקלים פ"ח, הובא להלן אות ח') דבמקום של הפסד מועט, לכו"ע אמרינן אין עניות במקום עשירות. ומעתה י"ל, דהיות והקרבת הנשיאים הייתה הקרבה חד פעמית ובגדר של הפסד מועט, כה"ג אמרינן אין עניות במקום עשירות אף לגבי דבר שאינו כלי שרת¹⁰ [וכן נידונו של הלקט יושר גבי נר יום הכיפורים]. אולם, שאני כלי שרת דאף בדבר קבוע, ואף במקום הפסד מרובה, אמרינן האי כללא דאין עניות במקום עשירות.



ח.

הגדרה ברורה בדין אמב"ע כנגד הכלל התורה חסה

בעיקר סתירה מרובה זו, האם "התורה חסה על ממונם של ישראל", או ש"אין עניות במקום עשירות", כבר עמד רבינו מהר"ם בן חביב בספרו יום תרועה (שמות

י). בספר מעשה רוקח (פ"ז מיו"ט הי"א) כתב, דאעב"ע נאמר בכל צרכי הבית, ולדבריו אין כלל זה תקף דווקא בכלי שרת, ואף בקרבנות נאמר דין זה דאין עניות במקום עשירות. ובספר יד דוד (יומא לט, א) כתב, דדוקא גבי עבודה גופא, דומיא דמנורה, כה"ג אמרינן אין עניות במקום עשירות ועיי"ש.

יא). על דרך זו יש ליישב את דברי המבי"ט בספרו בית אלוקים (שער היסודות, פרק סג): "ובראשי חדשים נגלה ומפורסם יותר לכל העולם השינוי שיש בהם יותר משאר הימים על שמתחדשת הירח בהם, ולכן נתעלה יותר בקרבנות מג' מיני בהמה טהורה שור כבש או עז, כי בדבר שאינו תדיר אלא משלשים לשלשים יום אין עניות במקום עשירות ואין צבור עני, ויביאו מן הגדול כבשלשת מינים פרים בני בקר שנים". חזינן, דבדבר שהינו ארעי כה"ג אמרינן אין עניות במקום עשירות, אף בקרבנות, שאינן כלי שרת.

בארץ, ר"ה כז, א) וז"ל: "ויראה דאיתא להא ולהא, יש דברים דצריך להתר בהם פיסת יד דאין עניות כו', ויש דברים דצריך לדקדק בהוצאה דהתורה חסה כו', וזה תלוי בשיקול דעת חכמים"^(ז). ואולם עדיין לא הגענו בדבריו אל המנוחה ואל הנחלה, מהי אם כן ההגדרה בחילוק הכללים.

ומצאתי שהגדיר זאת בסכינא חריפא בעל התפארת ישראל (בועז, שקלים פ"ח): דבהפסד מועט אמרינן דאין עניות במקום עשירות [כגון פי הנרות מזהב טהור הגם דמשחיר (מנחות פח, ב), ושמן מעט יותר מהראוי בבדיקת כמות שיעור ההדלקה (מנחות פט, א), ובגדי כהונה שנשטטשו מאוד (זבחים פח, ב), ותוספת מקצת יותר מהנצרך לצבוע יריעות המשכן], דלא חששו להפסד מועט במקדש [והסובר דגם בהפסד מועט התורה חסה על ממונם של ישראל (מנחות פט, א) נחלק וסובר דילפינן הקדש מהדיוט, ובהדיוט חששו אפילו להפסד מועט דילפינן מבית המנוגע]. אולם, במקום הפסד מרובה לכו"ע גם במקדש חששו להא, משום דהתורה חסה על ממונם של ישראל, וכדאיתא ביומא (מד, ב) דבכל יום חותה במחתה של כסף ולא בשל זהב, על מנת שלא יתחרך הזהב באש^(ח). ולהכי לחם הפנים אינו צריך סולת נקי (מנחות עו, ב), ומהאי טעמא אין צריך שמן כתית למנחות (שם, פו, ב) דעל ידי ריבוי הפעמים יחשב כהפסד מרובה^(ט).



(יב). הביאו גם השדי חמד (ח"א מערכת האל"ף אות קכח), וראה לעיל (הערה א) שהבאנו מדברי הר"ש, כי הכלל של אין עניות במקום עשירות הוא דין דרבנן, עיי"ש.

(יג). ובנובי"ת (שם) כתב ליישב ההיא דיומא באופן אחר, דבכסף נמי מתקיים דין אין עניות במקום עשירות.

(יד). כדברי התפא"י, שבמקום הפסד מרובה אמרינן לכו"ע התורה חסה על ממונם של ישראל, כ"כ הבן ידיד (פ"א מכלי המקדש הט"ו) וכ"כ המעשי למלך (שם).

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

איסור הכניסה במנעל – להר הבית או לעזרה?

סתירה בין המשניות

במשנה במסכת ברכות (ט, ו) נאמר: "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו", וכן נאמר בברייתא (יבמות ו, ב). ואולם במשנה במסכת שבת (ו, ח) נאמר:

הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר' מאיר, ורבי יוסי אוסר. ואם יש לו בית קיבול כתותים - טמא. סמוכות שלו טמאין מדרס ויוצאין בהן בשבת ונכנסין בהן בעזרה. כסא וסמוכות שלו טמאין מדרס ואין יוצאין בהם בשבת ואין נכנסין בהן בעזרה.

המשנה מחלקת בין סמוכות של קב לסמוכות כיסא, שהראשון אינו חשוב כמנעל ולפיכך נכנסים איתו לעזרה, והשני חשוב כמנעל – ואסור. מדברי המשנה משתמע שהאיסור להיכנס בכיסא וסמוכות שלו נוהג רק בעזרה, אך לא בהר הבית, למרות שהם נחשבים מנעל. דברים אלו עומדים לכאורה בסתירה לדברי המשנה בברכות, האוסרת להיכנס עם מנעל לכל הר הבית.

במקום נוסף בגמרא (יבמות קב, ב) ננקטה לשון 'עזרה' ביחס לאיסור הכניסה במנעלים:

אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא, ואין צריך לומר במנעל וסנדל, לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה.



הסבר התוס' יו"ט

התוס' יו"ט בפירושו למשנה בשבת הרגיש בקושי זה, וכתב שהסיפא של המשנה האוסרת כניסה בסמוכות כיסא לעזרה – אוסרת גם בהר הבית, אלא שאגב הרבותא שברישא, שבסמוכות קב מותר להיכנס אפילו לעזרה, הושגרה לשון 'עזרה' גם בסיפא.

אך עדיין לא ברור מדוע הוצרכה המשנה לרבותא זו, להתיר כניסה בסמוכות קב לעזרה, והרי אם דינם אינו כמנעל מה ההווה-אמינא לאסור זאת בעזרה? כמו כן, תירוצו אינו מיישב את לשון הגמרא ביבמות.



הסבר הערוך לנר

דרך אחרת ביישוב הקושי מופיעה בערוך לנר (יבמות קב, ב על רש"י ד"ה ולא באנפיליא), שבא ליישב גם את קושיית הראשונים^א על רש"י (שם ד"ה ואין צריך) שתלה את האיסור להיכנס ל'עזרה' במנעלים בפסוק 'מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי', ולא בפסוק 'של נעליך' שהובא בגמרא בברכות (סב, ב) כמקור לאיסור זה. כהקדמה לביאורו, ציין הערוך לנר שבגמרא בחגיגה (שם) צוין הפסוק 'מי בקש זאת מידכם' כמקור לפטור את המפונקים מעלייה לרגל, דהיינו אותם אנשים שקשה להם לעלות ללא מנעל, והיינו כרש"י^ב. ולאור זאת, הציע הערוך-לנר לבאר את היחס בין שתי הדרשות באופן הבא:

ב' דינים יש בזה – דמדברי קבלה אמרינן דדוקא לעזרה, וכל שכן למקום המקודש יותר אין נכנסין, וזה אתי מקרא דרמוס חצרי, דעזרה נקראה חצר אוהל מועד במשכן וכן נקראה במקדש, כדכתיב גבי שלמה שהקדיש את תוך החצר שהוא העזרה. אבל חכמים עשו מעלה יתירה שגם להר הבית לא יכנסו, וסמכו זה מדכתיב במשה של נעליך וגו', הרי דבמקום מקודש אין לילך במנעל. והר הבית הוא מקום מקודש, דהוא מחנה לויא שאין זב ובעל קרי נכנס לשם.

אמנם, נראה לכאורה שהבנה זו קשה. ראשית, רש"י עצמו כותב (חגיגה שם ד"ה מפנקי): "דאין אדם נכנס להר הבית במנעלו, דכתיב מי בקש זאת מידכם רמוס

(א). הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (יבמות שם ד"ה לפי) והתוס' (חגיגה ד, ב ד"ה כי).

(ב). התוס' (שם) כתבו ליישב זאת: "דהתם עיקר אבל הכא ניחא ליה לאתויי ראייה כדכתיב כי תבאו לראות וכו'". כלומר, לדעת התוספות הפסוק המובא בברכות ('של נעליך') הוא עיקר הלימוד לאסור כניסה להר הבית במנעלים, ואעפ"כ הגמרא בחגיגה מעדיפה את הפסוק 'כי תבואו לראות פני מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי' – שעוסק בראיית פנים, וממנו ניתן ללמוד שהמפונקים שאינם יכולים לעמוד בחובת השלת הנעליים פטורים ממצוות ראייה.

חצרי", ולדברי הערוך-לנר פסוק זה משמש מקור רק לאיסור הכניסה לעזרה^ג. שנית, אין בזה כדי לכלכל את דברי המשנה בשבת, שהרי בתקופת המשנה כבר היה קיים איסור כניסה לכל הר הבית, ולא היה לה למשנה להתייחס רק לאיסור הכניסה לעזרה. ואכן הרש"ש (יבמות שם ד"ה ולא) הציע לפרש כערוך לנר אך דחה זאת בגלל שתי קושיות אלו.



'עזרה' כשם לכל הר הבית

נראה שניתן ליישב את הקושי הן מהמשנה בשבת הן מהגמרא ביבמות, לפי ההנחה שהשם 'עזרה' יכול להתפרש גם ככינוי להר הבית כולו. ואכן יש מקורות רבים בדברי הראשונים והאחרונים שבהם נכתבה לשון 'עזרה' בעוד שברור שהכוונה להר הבית, וקיבצם כעמיר גורנה הרב ישראל אריאל (סידור המקדש, פרק נ).

ויש להוסיף על מקורותיו את דברי המפרש בנזיר (הוא הריב"ן, חתנו של רש"י; מה, ב ד"ה אלמא), שכתב: "דזב אסור ליכנס במחנה לוייה, דהיינו בעזרה". וכן כתב המפרש במקום נוסף (מה, א ד"ה ה"ג לעולם): "דבעזרה משתעי קרא דהיינו מחנה לוייה".

לפי זה מיושב הקושי, ואין צורך לחדש חילוקי דינים בין הר הבית לעזרה, וכל המקורות בדברי חז"ל לדבר אחד נתכוונו, והוא איסור הכניסה להר הבית במנעל.



עניית 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקום 'אמן' בהר הבית

והנה, נאמר במשנה (תענית טז, ב) בנוגע לעניית 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בסיום ברכה: "לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הבית". מדברים אלו נראה שהענייה הייחודית למקדש נוהגת בכל הר הבית, ולא רק בתוך העזרה.

ג). הערוך לנר התייחס לדוחק זה וכתב: "ואף שרש"י שם כתב דלא יכנס להר הבית, קושטא קאמר, דלאחר התקנה אפילו להר הבית לא יכנס". ועדיין הדברים אינם מרווחים, משום שרש"י מציין בתוך כדי דיבור את הפסוק שממנו נלמד האיסור, וקשה לומר שכוונתו לאיסור דרבנן שנוסף על גבי האיסור המקורי.

והיה מי שרצה לומר שהענייה הייחודית נוהגת רק בעזרה, והשם 'הר הבית' מתייחס אליה. אך מדברי המפרשים נראה שהבינו שמדובר בכל הר הבית כפשוטו. הרמב"ם כתב (פיהמ"ש תענית ב, ה; וראה גם הל' תעניות ד, טו): "ר"ל שער המזרח של הר הבית ושער המזרח של עזרה", ומפורש יוצא מדבריו ששער המזרח אינו שער ניקנור אלא השער המזרחי של הר הבית כפשוטו. כך מבואר גם ברע"ב (שם). כך עולה גם מדברי רש"י (ר"ה כז, א ד"ה בשערי): "בשערי מזרח ובהר הבית – חדא מילתא היא: בשערי מזרח בהר הבית, ויש אומרים: בשערי מזרח – בעזרת נשים". לפי הלישנא הראשונה הדבר מפורש להדיא, וגם לפי הלישנא השנייה נראה שהענייה התקיימה בעזרת נשים, מחוץ לעזרה, במקום שמדאורייתא דינו כהר הבית ורק חכמים קידשוהו להיות עזרת נשים. אמנם בחלק מהנוסחאות ליתא לתיבות 'ובהר הבית', יעוין במלאכת שלמה על המשנה. אך אין הכרע שנוסחאות אלו משקפות דעה הלכתית שונה. והנה, הרב יהודה מרדכי קרויס (קובץ מוריה שנה כד גיליון ז-ט [רפג-רפה] עמ' קג) הקשה על ההבנה שעניית ברוך שם כבוד מלכותו מתקיימת בכל הר הבית ולא רק בעזרה, מהאמור בגמרא (יומא סט, ב) שבהר הבית אין הוגים את השם המפורש אלא רק בעזרה, והרי עניית ברוך שם היא מענה לברכה בשם המפורש, ומדוע תחולתה בכל הר הבית ולא רק בעזרה. ויעוין מה שכתב ליישב בספר דף על הדף (תענית טז, ב). אמנם כבר כתב הרש"ש (יומא שם ד"ה רג"א) שדברי הגמרא ביומא אכן סותרים להנחה שעניית ברוך שם היא מענה להזכרת השם המפורש, ושלא כדברי הרב קרויס. וכן כתב מדנפשיה בהערות הגרי"ש אלישיב (יומא שם ד"ה א"ל). ויעוין עוד בדברי הגרי"מ רבינוביץ' הי"ד בספר אפיקי ים (ח"ב סוף סי' ג; נכתב במקור בקונטרס אחרון, ובמהדורת נופת צופים תשנ"ז שובץ בגוף הספר במקומו בסוגריים רבועים, עמ' כח-כט), שלחלק יצא בין שני סוגים של שם המפורש, ששם מ"ב הוא רק בעזרה ושם בן ד' הוא גם בהר הבית. ושוב חזר והתקשה בזה, יעוין שם. ולדברי הרש"ש והגרי"ש לא קשיא מידי. ואכתי צ"ע בדיני הזכרת השם ועניית אמן ובשכמל"ו, ועוד חזון למועד בע"ה. והנצרך לעניינינו הוא שלא מצינו למי שיפרש שלשון 'הר הבית' שבמשנה מתייחסת לעזרה.



אוצר חקר ועיון

אז ישיר משה ובני ישראל ♦ בדיני הספיקות המעגליים ♦ פירוש גן
ערך ו'גיהנם' בדברי חז"ל

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

אז ישיר משה ובני ישראל

גמ' סוטה ל' ב': "ת"ר בו ביום דרש ר"ע בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'. ר"א בנו של ר"י הגלילי אומר כקטן המקרא את ההלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה. רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בביהכ"נ שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. במאי פליגי" וכו', עיי"ש. וצ"ב שורש פלוגתתם.

המהר"ל (בספר הגבורות פרק מ"ז ובחידושי אגדות על אתר) ביאר כי השירה הזאת מורה על מדרגת מעלתם כי עניין השירה אשר נמצא מן העילה משתוקק אל עילתו אשר הוא בא ונמצא ממנו וכו', ובהא פליגי כאן התנאים בגודל מעלת ישראל שלדעת ר"ע לא שרתה שכינה על כל ישראל כמשה וע"כ הם לא ענו אחריו אלא ראשי פרקים, ולדעת ר"א ב"ר יוסי הגלילי שרתה עליהם שכינה אך לא כמשה וע"כ אף שלא כיוונו מעצמם כמשה את דברי השירה אבל ענו אחריו על כל מה שאמר כי ממנו עלו אף הם למדרגת השירה, אך לדעת רבי נחמיה אף ישראל בעצמם עלו למדרגת השירה ורק שמשה פתח תחילה עיי"ש היטב.

הרי שביאר שנחלקו התנאים בדרגת ישראל בעת אמירת השירה - האם זכו להשראת השכינה לומר שירה בעצמם, או שלא זכו אלא לומר אחר משה ראשי פרקים או את השירה עצמה, אחרי ששמעו אותה ממשה. וע"ע לשון הירו' כאן - רבי נחמיה אומר בשעה שעלו אבותינו מן הים וכו' ביקשו לומר שירה ושרת עליהן רוח הקודש ואפי' קטן שבישראל היה אומר שירה כמשה הדא היא דכתיב "ויזכר ימי עולם משה עמו איה המעלם מים את רועה צאנו" את רועה הצאן אין כתיב כאן אלא את רועה צאנו מלמד שנעשו כולם רועים עיי"ש. הרי מבואר

כדברי המהר"ל, דדעת רבי נחמיה היא שכל ישראל עלו לדרגת משה ושרתה עליהן שכינה והם אמרו שירה כמשה.

אמנם, יעוין שם בתוס' (ד"ה רבי נחמיה אומר), שהביאו את לשון התוספתא כאן (פ"ו): "רבי נחמיה אומר כבני אדם שקורין את שמע שנא' ויאמרו לאמר מלמד שהיה משה פותח תחילה וישראל עונין אחריו וגומרין משה אמר אז ישיר משה וישראל אומרים אשירה לה' משה אמר עזי וזמרת י-ה וישראל אומרים זה א-לי ואנוהו משה אמר ה' איש מלחמה וישראל אומרים ה' שמו" ע"כ. ויעויין שם במהרש"א בח"א בשם התנחומא (וכ"ה במכילתא במסכתא דשירה), דהתם היא דעת רביעית בשם ר"א בר' תדאי ולא דעת רבי נחמיה, וכן דקדק המהרש"א מסוגיין, עיי"ש.

ולפי זה, הרי מבואר דבין לרבי נחמיה ובין לר"א בן תדאי שרתה שכינה על כל ישראל והם אמרו שירה כמשה, אלא שמ"מ נחלקו האם הם אמרו את כל השירה ממש יחד עם משה, כבני אדם האומרים את שמע, או דילמא דלא אמרו כולם כאחד את השירה, אלא שמשה היה מתחיל השירה וישראל מסיימים. וצ"ב במקור דברי ר"א בן תדאי. וכן צ"ב במאי נחלק עם רבי נחמיה, דהא ליכא למימר דפליגי עד כמה שרתה שכינה על ישראל, כמש"כ המהר"ל, דהא נמצא דלתרווייהו שרתה עליהם השכינה ואמרו שירה כמשה, וא"כ צ"ב במאי פליגי.

והנה, בעיקר דעת ר"א בן תדאי נראה דהיא כדעת ר"ע דפרשת השירה היתה נאמרת כגומרי הלל, אלא דדעתו היא שלא ענו ישראל רק ראשי פרקים, כדעת ר"ע - כגדול המקרא את ההלל שעונים אחריו ראשי פרקים, אלא דסיימו כל פסוק ופסוק, וכאמור בסוכה ל"ח ב' נמי לגבי הלל הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' עיי"ש, והרי דהלל גופא נאמר באופן שחצי פסוק אומר החזן וחצי פסוק העם, וה"נ סבר ר"א בן תדאי שבאופן זה נא' השירה ע"י משה וכל ישראל.

והנה במה שאמרו שם בסוכה, דהוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', ואמרו שם מכאן לשומע כעונה, יעוי' בספר קהילות יעקב ברכות שהביא שיש שהוכיחו מכאן דאיכא דין שומע כעונה אף בחצי דבר, עיי"ש שהאריך בנידון זה והביא שם את דברי האחרונים בזה, וכן את דברי החזו"א, שהוכיח מהרי"ף בפ'

שלושה שאכלו לגבי ברה"מ דאין מועיל בהכי. ובקה"י שם יישב דאין מכאן ראיה, דהתם אף החזון מסיים את סוף הפסוק, אלא שאין צריכים לצאת ממנו אלא מקצת הפסוק, והוא שם הוכיח ובאר דבהכי מהני לכו"ע, עיי"ש.

אמנם יש להקשות על דבריו, דעי' שם בסוגיית הירושלמי בסוכה, דאמרו שם בסגנון אחר: "דאיכא מרבנן דאמרי ברוך הבא ואחרים משיבים להם בשם ה', והיינו דלא מיירי בחזון אלא דהקהל עצמו נחלק וחציו אומרים חצי פסוק וחציו האחר החצי השני. וא"כ משמע דאכן חוצים את הפסוק ואין אחד שאומר את כולו [ובלשון ר"א בן תדאי והתוספ' בדעת רבי נחמיה לגבי השירה "מלמד שהיה משה פותח בדבר תחילה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו" יש לעיין איך משמע - האם משה וכל ישראל אמרו הכל או לא, ועי' בחסדי דוד ובמנחת ביכורים על התוספ'], וא"כ מוכח לכאורה דאכן מהני לדין שומע כעונה אפי' חצי דבר, וצ"ע.

ונראה ליישב דמ"מ אין ראיה, דשאני הלל מברכה וכדו', דאף דמוכח מהגמ' דבעי לדין שומע כעונה אף בהלל, אבל מ"מ דין ההלל הוא אדרבא להאמר ע"י כולם כאחד, ואם משיבים זה לזה הרי נמצא הלולו של הבורא יוצא מבין כולם ביחד. ואדרבא, זה כל ענינו של ההלל - להיאמר בדוקא, כך שנעשה הלול מכל הציבור כאחד ואין כל אחד ואחד אומר את כל ההלל לבדו. וע"כ אי אפשר להביא ראיה מכאן לכל מקום שיהני לדין שומע כעונה בחצי ברכה וכדו', שדוקא כאן, דצורת ההלל היא בכך לכתחילה לענות אלו אל אלו, דינו הוא אף בחצי פסוק בדוקא, וכמו שאומר הקרא "במקהלות עם ברכו ה'", שמכולם יעלה הלולו של הבורא.

ומעתה נראה דבהכי פליגי רבי נחמיה ור"א בן תדאי לגבי שירת הים שאמרו משה וכל ישראל. ר"א סבר דמצוות השירה היא להאמר בדוקא ע"י כולם ביחד במקהלות, וע"כ אף שעל כולם שרתה השכינה לא אמרו את השירה כל אחד בעצמו אלא חלק כחלק. לעומת זאת, רבי נחמיה, על אף שגם הוא סבר דהשירה כאן היתה שירת של כל ישראל, אשר ענינה הוא באמירת כל ישראל ביחד ולא כל אחד לבדו, מ"מ הוא סבר דדין היה שכל אחד ואחד יאמר את השירה בעצמו ולא יהיה כאן דין של שומע כעונה כלל. ולכן הוא השווה כאן את הדין לק"ש, שאמרו בירו' ברכות (פ"ג ה"ג) דלא מהני בהם דין שומע כעונה, דנא' בו "ושננתם"

עד שיהיה כל אחד שונה בפיו, ואף שגם לגבי ק"ש איכא מעלת ציבור ואף היחיד חייב להצטרף לציבור בשעה שאומרים ק"ש, אך מ"מ דין הוא שכל אחד צריך לאומרו ולא נא' בו דין שומע כעונה, וכן סבר רבי נחמיה הכא לגבי שירת הים.

אמנם, בטעם הדבר לרבי נחמיה יש לעיין, דעי' מהרש"א שכ' שמשום פירסומי מילתא לא היו רוצים לצאת כלל בשמיעה, על אף שודאי היו יכולים לצאת ממשה. אמנם למה שנתבאר יש לעי', דהרי אדרבא עדיפא טפי לאמר ביחד, כדנא' במקלות עם ברכו ה', וא"כ למה לא היו רוצים לענות למשה ולסיים דבריו, כבמקרא ההלל, וצ"ב.

ומאבי מורי שליט"א שמעתי בזה טעם - שבשירת הים היו שני חלקים, חלק השירה וחלק של קבלת עול מלכות שמים שאמרו כולם "ה' ימלוך לעולם ועד" והמליכו את הקב"ה עליהם. וא"כ, הוי ממש כק"ש, שהיא קבלת עומ"ש, ומשום הכי סבר רבי נחמיה דהיו צריכים כולם לקרוא בעצמם את השירה, דליכא הכא דין שומע כעונה וכק"ש.

ויש לבאר ע"ד זה מה שתקנו את הנוסח בברכת גואל ישראל "יחד כולם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד", דהיינו שכיון שהיה כאן עניין של קבלת עומ"ש והם המליכו את ה' עליהם, ע"כ "יחד כולם", דייקא, הודו ואמרו בעצמם "ה' ימלוך לעולם ועד", ולא הסתמכו על שומע כעונה, כבהלל, וכמש"נ.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ו

בדיני הספיקות המעגליים

חטאת העוף, עולת בהמה ומעשר * פר עבודה זרה, שעיר הבא עמו וחטאת אחרת * עולות וחטאות דמוסף חג הסוכות, ופר העדה * פר כהן משיח, פר העדה ושעיר נשיא * כהן גדול ומלך, קרבן מי קודם * יין, תבשיל שעורים וזית * תאנה, בננה ותמר * אבידתו, אבידת חבירו וכיבוד אביו * מלאכתו, אבידת חבירו וכיבוד אביו * מכירת כסותו לנר שבת ונר חנוכה * מצוה דאורייתא, נר חנוכה ומכירת כסותו. וכן הוצאת ממונו למצוה עוברת ועונג שבת * קריאת המגילה, השבת אבידה ועבודה * מלאכת עצמו, השבת אבידה וקריאת מגילה

א.

חטאת העוף, עולת בהמה ומעשר

בגמ' זבחים צ' ב' נסתפקו בכהן שיש לפניו חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר בהמה, איזה מהן קודם להקרבה. דהנה כללא הוא דהזבחים קודמים לעופות, משום דמצותן מרובה (וכמש"ש פ"ט א' 'המעשר קודם לעופות, מפני שהוא זבח', ע"ש ברש"י), ובזבחים עצמן יש להקדים את המקודש יותר, ולכן עולה, שהיא קדשי קדשים, קודמת למעשר בהמה, שאינו אלא קדשים קלים. על כן, מן הראוי היה להקדים את העולה שהיא ק"ק, למעשר שהוא קק"ל, ואחריהם להקריב את עוף החטאת, אשר כלל אינו זבח. אולם, דגזירת הכתוב היא להקדים חטאות לעולות, ומייתורא דקרא 'והקריב את אשר לחטאת ראשונה', ילפינן להקדים אפילו חטאת העוף לעולת בהמה. ומעתה, במקום שבו מלבד העולה יש זבח נוסף, ואפילו מעשר בהמה, נסתפקו אם קרב הוא כדינו, לאחר העולה הקריבה אחרי החטאת, או דילמא יש להקריב את המעשר כדינו, ולהקדימו לחטאת העוף, ואע"פ שמחמת זה נמצא שהעולה הקודמת לו קריבה לאחריו [ואע"פ שבגמ' נקטו תלת זימני 'תיקדום', מ"מ נ' דהא הוה פשיטא להו שאין להקדים את העולה לחטאת, שהרי מגזירת הכתוב נדחית היא להיות לאחריה, ומעתה אין הספק אלא כלפי המעשר, אם יש להקדימו לחטאת או להקריבו לאחר העולה].

ואמרו בגמרא: 'הכא תרגימו מין זבח עדיף, במערבא אמרי עיילא בה עולת בהמה בחטאת העוף ואגבהתה ממעשר'. וסברת בני בבל 'מין זבח עדיף' משמע שהיא דומיא דמש"ש (פ"ט ב') 'חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות, אדרבה אשם קדים שכן יש לו קצבה, אפילו הכי ריבוי דמזבח עדיף'. דהיינו, אע"פ שאפשר למצוא צד חומרא באשם דליתיה בחטאת, מ"מ אותה החומרא דחטאת, שדמה קרב יותר על גבי המזבח, היא חומרא חשובה ועיקרית יותר ממה שאשם יש לו קצבה דכסף שקלים. והכא נמי, יש להחשיב טפי את מעלת זבח, המעדיפה את מעשר בהמה על פני חטאת העוף, יותר מדין ההקדמה של חטאת העוף לעולת בהמה, שאינה אלא גזירת הכתוב שנאמרה למקומה דוקא ואין לך בה אלא חידושה, ולא יועיל לגרום הקדמה של חטאת העוף מול מעשר בהמה, ולכך יש לומר דזבח עדיף [ומשמע דאף בני מערבא הוו מודו להו לבני בבל בסברא זו, אם לא משום טעמא דעיילא וכו']. ונ"מ לשאר מילי, היכא דליכא להך סברא, שיש לפשוט את הספק בצורה שבה דנוהו בני בבל].

וטעמייהו דבני מערבא [דכוותיהו קי"ל, וכדנקט הרמב"ם (תמידין ומוספין ט' ח')] צריך ביאור, מהי סברא זו דעיילא ביה עולה בחטאת להגביהה אף ממעשר, והלא בכל דוכתי מעשר קודם לחטאת העוף, ואין כח בעוף לבטל חשיבות מין זבח דמעשר, וכיון דפחותה היא מעלת חטאת העוף מן המעשר, א"כ מפני מה יש לנו לומר שבמקום שבאה עולה עמו יהא העוף גבוה מן המעשר? והנה רש"י מפרש דמגזירת הכתוב שהקדימה חטאת העוף לעולת בהמה בטלה מהעולה חשיבות מין זבח, וממילא בטלה חשיבות זו גם מהמעשר. אך הא גופא צ"ב - מפני מה יש לנו להתחיל מהקדמת חטאת על עולה, ועל ידי כן לבטל חשיבות מין זבח מן המעשר, ולמה לא אמרינן איפכא, דעד כאן לא קדמה עולה למעשר אלא כאשר היא למולה, משא"כ היכא שהמעשר עומד מול חטאת יקדם הוא לה, כיון שמין זבח הוא [וממילא לא נאמר שתבטל חשיבות מין זבח מן המעשר, שהרי אין לומר כן אלא כאשר דינה להדחות מפני העולה הנדחית מן החטאת, ולא היכא שהיא באה מול חטאת העוף, שהרי בעלמא קודם לה המעשר, וא"כ מאי נ"מ לן במה שיש כאן עולה, שדינה להיות מאוחרת לחטאת, אם אין המעשר עומד לנגדה כלל אלא רק מול החטאת]. ומפני מה התחילו בני מערבא את המעגל דוקא מהקדמת חטאת

לעולה, אשר משום הכי נקטו שבטלה חשיבות זבח שבמעשר, וצריך ביאור גדר כניסה זו של העולה בחטאת להגביהה מזבח דמעשר.

ויתכן לפרש דגדר הקדימה דחטאת העוף על עולת בהמה אינו דומה לשאר קדימות דתדיר ומקודש, שעניינן הוא דין הקדמה בעלמא של החשוב יותר, אלא גדר גזירת הכתוב הוא לחבר את החטאת והעולה לעשותן כמין קבוצה אחת מאוחדת, אשר דין קבוצה זו קבוע הוא - להיות החטאת שבה קודמת לעולה שבה^(א). והן אמנם דמצד עצם הקרבן היה ראוי שתהיה החטאת מאוחדת, כיון שאינה זבח אלא עוף, אבל קבעה אותם תורה יחדיו לומר שאין לדון את החטאת למול העולה, אלא בקבוצה אחת הן, אשר סדרה הוא להתחיל מן החטאת [ובאמת היכא שסדר הקבוצה הוא שונה, אין החטאת קודמת, וכדחזינן בפרים אילים וכבשים דחג, דכיון דכתיב בהו 'כמשפטם' קודמים הם לשעיר החטאת, וכמש"ש צ' ב'].

ומעתה ניחא היטב סברת 'עילא'. כיון שאין גדר הקדמת החטאת לעולה כשאר גדרי ההקדמות [אשר אז היינו אומרים דכיון שדין העולה להדחות חשבינן לה כמאן דליתא, ונמצא המעשר עומד מול חטאת העוף, ועדיף מיניה דהא מין זבח הוא], אלא דין החטאת והעולה הוא להחשיבן כקבוצה אחת [אשר סדרה הפנימיים קובעים להקדים את החטאת] אשר יש בה גם את כח החטאת וגם את כח העולה בהדדי, וממילא חשיבות החטאת כוללת היא גם את של העולה, כיון שקבוצה זו דחטאת ועולה יש בה גם חשיבות זבח [מחמת העולה דאית בה]. וממילא לא רק חטאת העוף עומדת כאן מול המעשר, אלא פתיך בה ג"כ כח זבח העולה, ועל כן אין המעשר עדיף עליה.



ב.

פר עבודה זרה, שעיר הבא עמו וחטאת אחרת

והנה בירושלמי הוריות (ג' ד') נסתפקו 'היה שם פר עבודה זרה, ושעיר הבא עמו, וחטאת אחרת. פר קודם לשעיר, ושעיר קודם לחטאת אחרת, וחטאת אחרת

(א). ובפרט לשי' רש"י, דדין הקדימה דחטאת העוף לעולת בהמה הוא דוקא ביולדת, ועי' חזון איש (מנחות סי' ל"ג ס"ק י"ג).

קודמת לפר, היך עבדא', ויש לדון איך יהיה הדין לפי דברי הבבלי בחטאת העוף ועולת בהמה ומעשר.

דלסברת בני בבל דמין זבח עדיף, ויש לילך אחר הקדימה העיקרית טפי, שהיא שרשית יותר מזו שנתחדשה בגזירת הכתוב, אשר איננה אלא למקומה, אף הכא יש לנו לומר דקדימת פר העולה לשעיר החטאת איננה קדימה אמיתית, שהרי בכל מקום חטאת קודמת לעולה, וא"כ אע"ג דדינא הוא דיש להקדים את פר העולה לשעיר החטאת [אם משום דחטאת זו כתיבא בלא א', 'לחטת', ואם משום ד'כמשפט' כתיב בהו], מ"מ אין זו ילפותא כללית אלא גזה"כ מקומית לענין זה דוקא, אבל קדימת חטאת אחרת לפר העולה היא עיקרית יותר. ועל כן, כשם שלענין חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר החשיבו בני בבל את הקדמת זבח המעשר לחטאת העוף יותר מגזה"כ דקדימת חטאת העוף לעולת בהמה, הכי נמי על דרך זה יש לומר דההעדפה הכללית דחטאת על פני העולה [שהוא מחמת מעלת הריצוי שבחטאת] עדיפה היא על פני הגזה"כ להקדים את פר העולה לשעיר החטאת, וא"כ נמצא שבספיקא דהירושלמי יהיה הדין להקדים את החטאת האחרת לפר העולה דעבודה זרה.

ולסברת בני מערבא, שדנו את החטאת יחד עם העולה בקבוצה אחת, ולכך העדיפוה על פני המעשר, כיון שנכללת בה בקבוצה זו גם מעלת מין זבח, הכא נמי יש לומר דהואיל והקדמת פר העולה לשעיר החטאת נלמדת מדכתיב בהו 'כמשפט', א"כ אף הכא גדר ההקדמה שבקרבנות הבאין על עבודה זרה דציבור הוא לצרף את פר העולה עם שעיר החטאת בקבוצה אחת, ולקבוע לה סדר פנימי [המקדים כאן עולה לחטאת]. וא"כ כשם שבספיקא דהבבלי אמרינן דכח הצירוף נותן לחטאת גופא את מעלת העולה מול המעשר העומד מולה, אף הכא נמי על ידי צירוף פר העולה עם שעיר החטאת יהיה הדין דקבוצה זו יש בה גם את מעלת חטאת, וא"כ פר העולה יש לו לקדום אף לשאר חטאות, כיון דפתיך ביה כח שעיר החטאת דעייל ביה ואגבהיה מהחטאת האחרת.

ושם בירושלמי פשטו את הספק ואמרו 'אמר רבי יוסי מכיון שהשעיר מחוסר זמן לפר כמי שקדמו פר, וחטאת אחרת קודמת לפר'. ומשמע דהוא כבני בבל, שהטפילו את העולה לחטאת העוף, והקדימו לה את המעשר, ואף הכא העדיפו

את ההקדמה הכללית דחטאת לעולה על פני הגזה"כ להקדים את פר העולה דעבודה זרה לשעיר החטאת ידיה, ועל כן הטפילו את השעיר לפר העולה [וקראוהו מחוסר זמן לו לפר] ועל כן הקדימו לו חטאות אחרות [וכפי' הטל תורה שם, ועי' במראה הפנים שם].



ג.

ביאור דברי הירושלמי

אמנם קשה קצת לפרש את דברי הירושלמי דלא כבני מערבא שהובאו בבבלי^ב, אשר לדידהו היה נראה דנימא דעייל ביה שעיר החטאת בפר העולה ואגבהיה מחטאת דעלמא, ולא כפשיטות הירו' להקדים את החטאת האחרת.

ועל כן נראה לבאר, בהקדם מה דיש להסתפק בגדר הקדמת פר העולה לשעיר החטאת בעבודה זרה דוקא, אם דין מיוחד הוא בפר העולה דע"ז, שיש לו מעלה מיוחדת על פני השעיר, או דילמא גדר הגזה"כ הוא לומר דחסרון יש כאן בשעיר החטאת, אשר מחמתו קודמת העולה. ונראה לתלות ספק זה בטעמי הגמרא שם, דלטעמא קמא שאמרו 'חטאת עבודה זרה חסר א' לחטת כתיב', הרי שחסרון הוא בשעיר החטאת, שגרוע הוא משאר חטאות דעלמא ואין בו כח להיות קודם לפר העולה, משא"כ לטעמא דרבינא, דאמר 'כמשפט כתיב בהו', קבעה תורה את סדר הקרבנות להקדים כאן עולה לחטאת.

ומעתה ניחא בפשיטות הא דלא קאמר בירושלמי דליעייל שעיר החטאת בפר העולה וליגבהיה מחטאת דעלמא, דהנה לעיל נתבאר דיסוד ענין זה דעיילא עולת

ב). הנה הרבה אשכחן בתלמוד בבלי שהביאו דברים בשם בני מערבא, ואכן נמצאים הם בתלמוד הירושלמי, וכגון מ"ש בסוף פרק כיצד מברכין (ברכות מ"ד ב') 'ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפיליהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו', והוא בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ג). וכן בסנהדרין (מ"ב א') 'במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים', והוא בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ב), וכבר העירו מזה האחרונים ז"ל (וכגון תשורת שי ח"ב סי' ח', קרן לדוד או"ח סי' ס"א ס"ק ז').

ואם כי פעמים שמצינו בירושלמי היפך מה שהביאו בבבלי בשם בני מערבא, אך מ"מ מצאנו הרבה לרבותינו האחרונים ז"ל שבקשו לבאר את מה שאמרו בבבלי 'אמרי במערבא' על פי דברי הירושלמי, עיין אור שמח (סוכה ה' י"ב, יבום וחליצה ד' ט"ז), קרן אורה (זבחים צ' ב'), עלי תמר (מגילה פ"ד ה"ב), עינים למשפט (ברכות י"ב ב'), בית אהרן (הוריות י"ג א'), ובמה שציין בשדה צופים (ירושלמי ברכות, הקדמה עמ' ו').

בהמה בתוך חטאת העוף הוא משום שצירפה אותן תורה לקבוצה אחת, וממילא קדימת חטאת העוף כוללת היא בתוכה ג"כ מעלת זבח. ואם באנו לדון אם שייך לומר כן גם בפר ושעיר דעבודה זרה, הנה אין שייך זה אלא לרבינא, דקאמר דכמשפט כתיב בהו, וא"כ לדידיה אכן איכא למימר שגם אותם צירפה תורה לקבוצה אחת [אלא שכאן הפכה את הסדר, והקדימה את העולה], משא"כ לטעמא קמא, דבשעיר עבודה זרה 'לחטת כתיב', א"כ אין מקור לומר דסדר אחד הם, אלא אדרבה נשתנתה חטאת זו דשעיר עבודה זרה לגריעותא, באופן שניטלה ממנה מעלת חטאת דעלמא הקודמת לעולה^ג, ולכך פר העולה [שהוא חשיב טפי, דפר קודם לשעיר] קודם לה.

והנה טעמא קמא 'לחטת כתיב', ייחסוהו בגמרא לבני מערבא [משמיה דרבא בר מרי], וא"כ נמצא דלדידהו לא אמרינן דצירפה תורה את הפר עם השעיר [וכאשר אמרינן לענין חטאת העוף ועולת בהמה], ועל כן ברור דלדידהו לא שייך כלל למימר דליעול ביה שעיר החטאת בפר העולה להגביהו משאר חטאות, כיון דזה לא אמרינן אלא במקום שהוא כעין קדימת חטאת העוף לעולת בהמה, שהוא על ידי צירופם למשפט אחד, ולא הכא שמיעטה תורה במעלת שעיר החטאת^ד, דאז

ג). וכלשון תוס' הרא"ש (בהוריות י"ג א') 'אלא למימר דמעלת חטאת זו חסירה ממעלת שאר חטאת'.

בפשוטו משמע דעיקר ענין החטא הוא אותיות ח"ט שבו [וכמבו' בזה"ק פרשת תרומה (קנ"ב א'), דעל כן לא היו אותיות אלו בשמות השבטים], והאל"ף הרומזת לאלופו של עולם הבאה בתבת 'חטא' ממתקת היא את הדין שבו [ועי' בדגל מחנה אפרים (פ') אמור, עה"פ אלה המצוות] 'שמעתי מן אא"ו זללה', כי חטא אלופו של עולם מסתתר בו, ע"ש], ועל כן חטא דעבודה זרה בציבור חמיר טפי, ועל כן אותו החטא הוא ללא א' [וכן חטאת ידיה אינה אלא חטת]. ובוה יתבאר טעם המנהג שלא לאכול אגוזים בראש השנה משום שהם גימטריא ח"ט, וכמ"ש הרמ"א (סי' תקפ"ג ס"ב), ואע"פ שהוא ללא א', מ"מ אדרבה מש"ה חמיר טפי, שמרמז לחט דעבודה זרה.

גם בירמיה אשכחן (מ"ד י"ז) 'לקטר לְמִלְכַּת השמים', ויש לפרש דחסרון האל"ף הוא משום דקאי אעבודה זרה, המתכחשת למציאות אלופו של עולם. וע"ע בדברי הרמב"ן (בראשית כ"ד א'), ובמערכת האלהות (פרק תשיעי). וע"ע באוצרות יוסף (למהר"י ענגיל, דרוש ד') ובאוצר החיים (להרה"ק מקאמאראנא, מצוה קכ"א).

ד). וכעין סברא זו חזינן בדברי החזו"א. דהנה בחזון איש (מנחות סי' ל"ג ס"ק י"א) כתב לדון היכא שעדיין לא הקריבו את המוסף, והגיע זמן תמיד של בין הערבים (דאיכא למ"ד דהקרבן התמיד קודמת למוסף משום דתדיר, וכמ"ש בברכות כ"ז א' לענין תפילה), ויש לפנינו גם נדרים ונדבות להקריב. והנה, המוסף קודם לנדרים ונדבות (דקרבן ציבור קודם לקרבן יחיד, וצ"ע בחזו"א שם שלא הזכיר סברא זו), ונדרים ונדבות קודמין לתמיד (וכמ"ש בפסחים נ"ח ב' דאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים), ונמצא

אינו גורם לפר העולה להיות עדיף על שאר חטאות [בהיות שאין כאן כח חטאת הנכנס בתוך העולה, אלא אדרבה מעלת החטאת נשללה מן השעיר, כלפי פר העולה. וכיון שאין מעלת חטאת כלולה בו, אין להקדימו על פני שאר חטאות].

וזה מה שפשטו בירושלמי, דהטעם שקודמת כאן חטאת דעלמא לפר דעבודה זרה, ולא אמרינן שיקדם לה שעיר החטאת [אשר אז יש להקדים לו את הפר, וחוזר חלילה עד לעולם בדרך מעגל], הוא משום דגדר השעיר הוא כמחוסר זמן כלפי פר העולה ומשום דחשיב הוא כחסר כלפיו [וכטעמא דבני מערבא דלחטת כתיב, ולא כרבינא דאמר משפט כתיב בהו, אשר לדידיה קבוצה אחת הם, ובעינן למימר ביה עיילא, להקדים את פר העולה לשאר חטאות], ועל כן נדונים הם יחד כקבוצה אחת [רק דעיילא לא אמרינן בהו], ואין אנו מחשיבים את השעיר כעומד בפני עצמו מול חטאות דעלמא לקדם להם, אלא טפל הוא לפר העולה [וכעין סברא דהכא תרגימו מין זבח עדיף, וכנ"ל], וממילא אין כאן אלא את פר העולה מול החטאות האחרות, ודינן ליקדם.



ד.

עולות וחטאות דמוסף חג הסוכות, ופר העדה

לשיטת רבינא, דטעם קדימת פר העולה [דעבודה זרה] לשעיר החטאת הוא משום דכמשפט כתיב בהו, הוסיפו בגמרא לומר 'השתא דאתית להכי, אפילו תימא פרים דחג נמי, כמשפטם כתיב בהו'. דהיינו, אע"פ שמן הדין יש להקדים את החטאת המקודשת יותר ולהקריבה לפני העולות, מ"מ סדר המוספין דחג הסוכות קבעה אותו תורה בתורת משפט שאין לשנות ממנו, ולכך יש להקדים בו את הפרים האילים והכבשים, שהם עולה, לפני הקרבת שעיר החטאת.

דהוי גלגל החוזר. וכתב החזו"א דלכאורה יש כאן מקום לסברת 'עיילא', לומר דעיילי בהו נדרים ונדבות במוספין, להגביהם לפני התמיד (אבל באופן אחר אי אפשר, כיון שא"א להקריב את הנז"נ אחרי התמיד). והוסיף 'ואפשר דלא דמי כל כך'. ונראה לבאר, דלא אמרינן 'עיילא' אלא כאשר מדובר בדין הקדמה (וכגון חטאת העוף לעולת בהמה), משא"כ היכא שהוא דין איחור, וכמו נז"נ שאינן קודמות לתמיד אלא שאסורות להתאחר לאחריו, אין בהם כח הקדמה לגרום הגבהה למוספין לפני התמיד, ודומיא דמש"נ הכא לענין חטאת ע"ז.

ומעתה באנו לדין, היכא שעומדים לפניו קרבנות המוספין של סוכות, העולות והחטאות, ופר העדה עמהם, איזה מהם יקדים. והרי העולה קודמת לחטאת, וחטאת המוספין [שהיא מקודשת ותדירה] קודמת לפר העדה, ופר העדה יכול הוא להיות קודם לעולות המוספין [וכדין תדיר ומקודש, שאיזה שירצה יקדים]. ולכאורה היה מקום לומר דכיון שבקרבנות החג הקדימה התורה עולה לחטאת, על כן כיון דקי"ל כבני מערבא אמרינן דעיילא בה חטאת בעולה, ואגבהתה מפר העדה [שהרי חטאת המוספין קודמת לפר העדה], ועל כן יקריב את פר העדה רק לאחר קרבנות המוספין.

והנה, בגמ' נסתפקו תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ופרש"י 'עולות מוספי ראש חדש ופר העדה עומדים, זה תדיר וזה מקודש'. וכתב החזון איש (מנחות סי' ל"ג ס"ק י"ז) להוכיח מכאן דבמוסף של ראש חדש שעיר החטאת קודם הוא לעולות המוספין [וכמו בעלמא דחטאת קודמת לעולה, ודוקא במוספין דחג הסוכות אמרינן דקפדינן אסדר הכתוב ועולות קודמות לחטאת], דאי אמרת דהעולות קודמות לשעיר החטאת, א"כ גם אי נימא דמקודש קודם לתדיר מ"מ אין להקדים את פר העדה לעולת ר"ח, כיון דעיילא בה חטאת דידה [שהיא תדיר ומקודש] ואגבהתה לעולת ראש חדש להיות קריבה לפני פר העדה. ולמדנו מדבריו ז"ל, דבחג הסוכות שקודמת החטאת לעולות המוספין, נדחה פר העדה לאחר כל המוספין משום סברת 'עיילא'.

ואמנם יל"ע בדבר. דהנה התו' שם (ד"ה תדיר) הקשו דיש לפשוט את ספיקא דתדיר ומקודש ממה שאמרו במשנה (שם פ"ט א') 'מוספי שבת קודמין למוספי ראש חדש', ואע"פ שמוסף של שבת אינו אלא עולה מכל מקום קודם הוא לשעיר החטאת של ראש חדש, וחזינן דתדיר קודם למקודש. ותירצו התו', 'כיון דעולת שבת דמוסף קודמת לעולת מוסף דראש חדש משום דתדירה, קודמת נמי לחטאת, שהשוה הכתוב עולה דמוסף עם החטאת'. והמבואר, דהואיל והשוה הכתוב את קרבנות המוספין להדדי, על כן אף אי נימא דמקודש קודם לתדיר, ועל כן היה ראוי להקריב את שעיר החטאת של ראש חדש קודם למוסף השבת שהוא עולה, מכל מקום הואיל ודינו של שעיר ראש חדש הוא להיות קרב יחד עם עולות

המוסף^ה, ואינהו הא נדחות מפני עולת השבת, שהיא תדירה, על כן נדחה עמהם גם השעיר, ואע"פ שמצד עצמו הוא קודם לעולת השבת כיון שהוא מקודש ממנה.

ומעתה, הואיל וחזינן מדברי התו' דאע"פ שמצד הדין יש להקדים את שעיר החטאת לעולת השבת [להצד המקודש עדיף], מ"מ אין דנים עליו בפני עצמו אלא דינו להיות קרב יחד עם העולות הבאות עמו. וקביעת קדימת ההקרבה של מוספי ראש חדש אינה אלא על פי הפרים האילים והכבשים הבאים לעולה, ושעיר החטאת הבא עמהם הוא קרב עמהם, ואע"פ שמצד קדושתו היה ראוי הוא ליקדם לעולת השבת שקדמה לעולות ראש החדש, מ"מ אין הוא קובע מקום לעצמו אלא נידון כפי דין העולה. אם כן, מהשתא פשיטא דהיכא שעומד פר העדה מול מוספי ראש חדש או חג הסוכות, לא שייך כלל למימר את סברת 'עיילא' לומר ששעיר החטאת יתן כח בעולות המוספין להקדימן לפר העדה, שהרי דינו הוא להיות טפל אל עולות המוספין ולקרב עמהם [במקום שיקרבו, כפי הראוי להם מצד עצמם, וכמו בשבת ראש חדש, שנדחת עולת החדש מפני עולת השבת]. וכשם שבשבת ראש חדש אין מעלת מקודש שבשעיר גורמת לו הקדמה לעולת השבת, ומשום דלא דיינינן אלא את עולת החודש מול עולת השבת, הכא נמי כאשר עומדת עולת החדש מול פר העדה, לא יגרום לה שעיר החטאת הקדמה אלא יקרב עמה, וראיית החזון איש צ"ע^ו.

ולמדנו מדברי התו', דבהך עובדא שעומד פר העדה מול מוספי חג הסוכות, אין לדון את החטאת כלל, אלא רק את העולות מול פר העדה, ואיזה שירצה יעשה וכתדיר ומקודש דעלמא.

ה). ובנתיבות הקודש (שם) ביאר את דברי התו' משום 'עיילא', דכיון דחטאת ראש החדש ועולתו משם אחד הם באים, על כן נעשית החטאת כמו העולה, ועולת שבת התדירה קודמת לשניהם. אמנם, פירוש זה צ"ע מיניה וביה, וכדהקשה שם, דאם כן נימא איפכא ותשיג העולה את קדושת החטאת ויקדמו שניהם לעולת השבת. ועל כרחך דאין ענין עיילא אלא להכניס את הקרבן הגבוה בתוך מה שקדם לו מגזירת הכתוב [וכמו עולת בהמה בחטאת העוף], ולא להשוות בין קרבנות הבאים יחד, וכדדייקא לישנא דהתוס', שלא הזכירו כלל את סברת 'עיילא' בנדון דידהו.

ו). ומ"מ עצם שיטת החזון איש, דבראשי חדשים קודמת החטאת לעולה [ודוקא בחג הסוכות קפדינן אסדר הכתוב משום קרא דכמשפטם], מוכחת מדברי התו' גופייהו, שהרי הם בקשו להקדים את חטאת ר"ח קודם למוסף השבת, ולא נמנעו מזה אלא משום שהשוותה אותו תורה לעולתו להדחות למוסף השבת. וחזינן דאי לאו הכי היו מקדימים את שעיר ר"ח לעולת שבת, ואע"פ שעולת ראש חדש עדיין לא קרבה.

והך מילתא [שלא לדון את שער המוספין בפני עצמו, אלא הנדון הוא רק כלפי העולות] מוכח מגוף הסוגיא, שהרי נסתפקו אם להקדים את פר העדה או את עולות המוספין, ואילו שער החטאת לא הוזכר כלל [ואע"פ שקודם הוא לעולות, וכדמוכח מד' התו', עי' בהערה], וע"כ שאע"פ שהוא קרב לפני העולות, מ"מ אינו חשוב להזכיר את קדימתו לפר העדה, מפני שהוא טפל אל העולות, ואין מעלתו העצמית [שהוא תדיר ומקודש] מזכה אותו בקדימה".



ה.

פר כהן משיח, פר העדה ושער נשיא

הנה אמרו בגמ' (הוריות י"ג א') 'פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו' בכדי להקדים את המכפר למתכפר, עוד אמרינן התם 'שער עבודה זרה קודם לשער נשיא, מאי טעמא האי ציבור והאי יחיד'. ומסדר הסוגיא שם [שאמרו בינתיים דפר העדה קודם לפר ע"ז, ופר ע"ז קודם לשער ע"ז] משמע דפר כהן משיח קודם לפר ושער ע"ז של ציבור, וכל שכן דהוא קודם לשער הנשיא שהוא יחיד.

ואמנם בספר ויברך דוד (להגר"ד קוק שליט"א, עמ' קנ"ט) פשיטא ליה דכיון דאמרינן התם דמלך קודם לכהן גדול, על כן גם קרבנו קודם לקרבן כה"ג, ולכך נקט דשער נשיא קודם לפר כהן גדול. ומעתה בא לדין היכא דשלשתן קיימי לפניו, פר כהן משיח, ופר העדה, ושער נשיא, הי מינייהו קדים, דבאנו לידי גלגל החזור [וצידד שם לומר דמעלת משיח, הנלמדת מקראי, עדיפה על שאר מעלות כלליות, ועל כן הסדר הוא משיח ציבור ומלך].

ונראה בזה לכאורה, דהן אמנם דאמרו בתוספתא (קרבנות י' ב') 'מנחת האיש קודמת למנחת האשה', וכ"ה ברמב"ם (תמידין ומוספין ט' י'), והיה נראה מזה דסדר הקדימה שנאמר [בהוריות שם] לענין הצלה והשבת אבידה הוא גם לענין קדימה בקרבנות, ועל כן קרבן מלך קודם לכהן גדול, וכהן גדול לנביא, וכן על זה הדרך.

ז. ואין לומר דבאמת שער החטאת קרב תחילה, ואז דנים אם להקריב את עולות המוספין או את פר העדה, שהרי מדברי התו' למדנו דהחטאת קריבה יחד עם העולה.

אולם, מכל מקום, עדיין נראה דהספק הנ"ל אין לו מקום, אלא יש לאחר את שעיר הנשיא אחרי קרבנות הכה"ג והציבור. דהנה אמרו בירושלמי הוריות (פ"ג ה"ד) 'קרבן איש וקרבן אשה, קרבן איש קודם, הדא דאת מר בשהיו שניהן שוין אבל אם היה זה פר וזה גדי' וכו' ע"ש", ומבואר דעד כאן לא אזלינן בתר סדר הקדימה דהשבת אבידה אלא דוקא כאשר הקרבנות שוין הן. וא"כ גם אם נאמר דכיון שמלך קודם לכהן גדול לענין השבת אבידה כן הוא גם לענין הקדמת קרבנו, מ"מ היכא שקרבנו אינו אלא שעיר, והכהן הגדול הביא פר, הלא ודאי יש להקדים את הפר לשעיר, דהא פרים קודמין לשעירים, וא"כ אין מקום לגלגל הנ"ל [דפר כהן משיח, ופר העדה, ושעיר נשיא].

גם יש לדון עוד, דגם אם בעלמא אמרינן דקרבן המלך קודם לקרבן כה"ג, מ"מ היכא ששניהם הביאו קרבן חטאת לכפרה, אכתי שייך בזה טעמא דדין הוא שיקדים המכפר למתכפר [ולכן גם אם היה הנשיא מביא פר על חטאתו מ"מ לא היה קודם לכהן הגדול, דבעינן שיתכפר הכה"ג תחילה]. והרי בגמרא הביאו את הך טעמא בענין הקדמת פר כהן משיח לפר העלם דבר של ציבור, וחזינן דלא רק ביום הכפורים, שכל עבודת היום אינה כשרה אלא בכהן גדול, אמרינן להך מילתא דיבא זכאי ויכפר על החייב (וכמ"ש ביומא מ"ג ב'), אלא גם בשאר קרבנות, וכגון פר העלם דבר של ציבור [שהוא קרב על ידי כהנים הדיוטות, וכמב' בסוכה נ"ו א', ע"ש בערוך לנר] גם כן יש בהם מעלה במה שהם קרבים לאחר שמתכפר הכה"ג.

ח. ואמרו שם 'כהיא דמר ר' פינחס בשם רבי הושעיה, ועבד מביא פר ורבו מביא פר, עבד קודם לרבו. דתנינן תמן פר משיח ופר עדה עומדים, פר משיח קודם לפר עדה לכל מעשיו'. ואינו מובן מפני מה הקדימו העבד לרבו, ומה שייכות בין זה למה שאמרו לעיל מינה דפר האשה קודם לגדי דאיש. ובפני משה גרים 'ורבו מביא שעיר', אך עדיין צ"ב המשך הדברים כיצד ילפינן לה מקדימת פר כה"ג לפר הציבור, והלא הכא שניהם פרים הם [ועוד דגם בויקרא רבה (ויקרא ה' ד') הגירסא היא 'פר', וקשה לתלות הטעות בשני המקורות, אמנם רבי ידעיה הפניני גורס בדברי המד"ר 'טלה']. והיה נראה דגדר קדימת הכה"ג על הציבור אינו מפני מעלתו עליהם, ואדרבה היה דינו להדחות מפניהם, וכדין המלך שהציבור קודמין לו, וכדלקמיה, אלא דכיון שהוא משרת את הציבור ועובד את עבודתם, לכך חשיב כעבד דידהו, והא גופא סיבת הקדמתו להם. וזה כדמייתי שם ביר' ואזיל לקרא דמשלי (י"ח ט"ז) 'מתן אדם ירחיב לו, ולפני גדולים ינחנו', דעצם מתנת העבד חשובה יותר משל רבו [כיון שבדרך כלל האמצעים העומדים לרשות הרב הם גדולים יותר], וה"נ מתנתו הפרטית של הכה"ג, שהוא עבד הציבור, קודמת היא להם [משא"כ בנשיא, דליכא רבנותא במתנתו כלפיהם, כיון שהוא עשיר, וא"כ הדר דינא דציבור קודם ליחיד]. ומינה מייטנין לקדימת פר האשה על גדי דאיש, דקמ"ל שעיקר הנקודה אינה הקדמת הנותן מפני חשיבותו, אלא מפני ערך מתנתו.

אמנם, לשיטת הריב"א (שהובא בתו' יומא נ"ז א' ד"ה אני), דגם פר העלם דבר של ציבור אינו קרב אלא על ידי כהן גדול, ליכא ראייה, ומסתברא טפי למימר דדוקא בקרבנות הקרבים על ידי הכה"ג בעצמו יש לומר סברא זו, דטוב יותר להקדים את המכפר למתכפר, אך בשאר דוכת, וכגון קרבן כה"ג וקרבן המלך [שאינו קרב ע"י כה"ג דוקא], אין מקור להקדים גם כאן את קרבן הכה"ג ולהקריבו לפני קרבן המלך^ט.



ו.

כהן גדול ומלך, קרבן מי קודם

אך כלפי עיקר הדין שנקט מו"ר שליט"א, דקרבן נשיא קודם לשל כהן גדול כיון שקודם לו בהצלה [ודומיא דאיש ואשה, דקרבנו קודם לשלה], יש לעיין בדברי הירושלמי (שם): 'נדבת משיח ונדבת נשיא, נדבת משיח קודמת. נדבת ציבור ונדבת נשיא, נדבת נשיא קודמת. נדבת משיח ונדבת ציבור מי קודם וכו', הדא אמרה נדבת משיח ונדבת ציבור, נדבת משיח קודמת'. ובפשוטו מפורש בדברי הירושלמי שקרבן הכהן הגדול קודם לקרבנו של המלך, ואין לדמות קדימה דקרבן לקדימה דהצלה והשבת אבידה.

ט). ובאמת שדברי הריב"א קשים מאד מדברי הגמ' בסוכה (נ"ו א') הכוללת את פר העלם דבר של ציבור עם הקרבנות הקרבים ברגלים על ידי המשמר שזמנו קבוע, וחזינן שאין הוא נעשה בכהן גדול דוקא, וכדהקשה בשער המלך (עבודת יוה"כ א' ב', ועי' ערוך לנר סוכה שם). עוד צ"ע מה שהקשה ר"י (בתו' יומא שם) דבתורת כהנים (דיבורא דחובה ד' ב') מפורש דכשר גם בכהן הדיוט. והנראה בזה בדעת ריב"א, דאם כי לא בעינן שבפועל תיעשה העבודה על ידי הכהן הגדול בעצמו, מ"מ מכיון שתלתה בו התורה את עבודת הקרבן, באומרה 'והביא הכהן המשיח', על כן תלוי בו הקרבן, ומאותה שעה שנגזו שמן המשחה ואין כהנים משוחים, אין גם פר הבא על כל המצוות. ובזה ניחא מה שהקשה במשנה למלך (מעשה הקרבנות ה' ט"ו) למה לא מצאנו שתהיה מצוה דוקא בו, והלא בהדיא קאמר קרא דהכה"ג הוא המקריב, ולדברי ריב"א יש לפרש דלא אמרה זה תורה אלא בכדי לומר שעצם הקרבן אינו אלא בזמן שיש כהן משוח, ולא לומר דהוא בעצמו מקריב.

ולשיטת ר"י, דפר העלם דבר כשר בכהן הדיוט, יתכן לומר דמה שכתבה התורה שהכהן המשיח עושה את עבודתו הוא לומר שמכחו ומזכותו נעשית הכפרה [ואע"פ שהכשיר ר"י פר העלם דבר גם בבית שני, שלא היה בו כהן משיח, מ"מ כל היכא שיש כהן גדול הרי שהכפרה מכחו היא], וזה הטעם שאמרו בגמ' שיתכפר הכה"ג תחילה, ומשא"כ בשאר קרבנות הציבור, שאינם מכח הכה"ג דוקא, אין הכרח להקדים את קרבנו לקרבן הציבור, ועי' מש"נ בדברי הירושלמי שבסמוך.

אלא שלכא' דברי הירושלמי צריכים עיון, דכיון דפשיטא ליה דקרבת המשיח עדיף על של הנשיא, וקרבת הנשיא עדיף על של ציבור, א"כ מאי מספקא ליה נדבת משיח ונדבת ציבור מי קודם, והלא כל שכן הוא, דאם הנשיא שהוא עדיף משל הציבור, נדחה מפני הכהן הגדול, א"כ כל שכן שהציבור [הנדחה מפני הנשיא] יש לו להדחות מפני הכה"ג? ולכן היה נראה לגרוס בדברי הירושלמי 'נדבת ציבור ונדבת נשיא, נדבת [ציבור] (נשיא) קודמת', ועתה לאחר שאמר הירושלמי כי גם המשיח וגם הציבור קודמים לנשיא, בא ומסתפק בדין הכה"ג והציבור גופייהו איזה מהן קדים. ושור'ר בצפנת פענח (...הוריות שם) ובנועם ירושלמי שכתבו דטעות סופר היא בדברי הירושלמי, והגיהו כנ"ל, דציבור קודם לנשיא.

והנה בבבלי אמרו (הוריות שם) 'שעיר עבודה זרה קודם לשעיר נשיא, מאי טעמא האי ציבור והאי יחיד', ולפי הך גירסא ארווחנא דלא פליגי הבבלי עם הירושלמי, דאילו לפי הגירסא הנדפסת ס"ל להירושלמי דקרבת הנשיא קודם לקרבת ציבור ואע"פ שהוא יחיד.

אמנם, בגליון אפרים (על הירו' שם) שינה את הגירסא בתחילת דברי הירושלמי, וגרס 'נדבת משיח ונדבת נשיא, נדבת נשיא קודמת', וזה כסברת הויברך דוד דמי שקודם להחיותו ולהשיב אבידתו קודם ג"כ לענין קרבן.



ז.

יין, תבשיל שעורים וזית

כתב המג"א (סי' רי"א ס"ק י"ג) 'היה לפניו יין, ותבשיל שעורים, וזית, צריך עיון מה יעשה. דהא יין קודם לזית, ושעורים קודמים ליין, וזית קודם לשעורים'.¹ ויש לדון אם שייך לדמות זה לספק הגמ' בזבחים, ולפשוט את דינו על פי מאי דמסקינן התם.

(י). ואין לומר דהנך שמועות פליגי אהדדי, דכולהו מקורן בדברי רבינו פרץ בהגהתו על הסמ"ק (סי' קנ"א ס"ק כ"א) [ואם לא שהיה מדויק כן בדברי הסמ"ק, היה נראה בפשיטות דעצם ספיקו של המג"א הוא סיבה לסתור את אחד מהדינים הנ"ל, דאם הזית נדחה מפני היין, כל שכן שידחה מפני השעורים שהם קודמים ליין, וכאשר הקשה המאמר מרדכי (ס"ק ח').].

ובפשוטו נראה דכיון דגם טעמא דבני בבל, האומרים דמין זבח עדיף, וגם טעמייהו דבני מערבא, שאמרו 'עילא', מבוססים הם על מה שקדימת חטאת העוף לעולת בהמה מגזירת הכתוב היא [וכדדייקא לישניה דרש"י ז"ל שם], א"כ הכא שאין כאן גזירת הכתוב כלל, אלא רבנן^(א) שתקנו את הברכות הם שקבעו את סדרן לפי סדר חשיבותן, אין שייכות כלל הסברות הנ"ל.

אמנם, בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ל"ח) נקט בפירוש הסוגיא בזבחים, דמה שהסיקו בני מערבא דיש להקדים את חטאת העוף הוא משום שבכל ספק מעגלי כי האי גוונא, יש לתת עדיפות לקדימה שהיא מן התורה על פני מה שאינו אלא מדרבנן, ועל כן הקדימו את חטאת העוף למעשר [כיון שקדימת מין זבח אינה אלא מדרבנן]. ואף הכא נמי, בספיקא דהמג"א, כתב הפמ"א לפשוט מסוגיין להקדים את הזית. ומשום שקדימת זית לשעורה היא מן התורה, שהחשיבה אותו התורה להיות ראשון לארץ בתרא, ועל כן נכנסת בו מעלת השעורה ומגביהתו מברכת היין. ואע"פ שיין קודם לזית מצד חשיבות ברכתו, מ"מ כאשר שלשתן לפנינו נכנסת חשיבות השעורה בזית [שקודם לה מן התורה] להעדיפו על פני היין [אשר קדימתו אינה אלא מדרבנן מצד חשיבות ברכתו], עכת"ד, וציין אליו החתם סופר (בגלין השו"ע שם), וע"ע כע"ז בחכמת שלמה (על השו"ע שם).

ודברי קדשו ז"ל צע"ג, דאי אמרת דקדימת זית לשעורה חשובה להיות מן התורה, א"כ לעולם אין מקום כלל להקדים יין לזית, דהן אמנם שברכתו מבוררת טפי, אך מ"מ אין לנו להחשיב כלל את מעלת הברכה המבוררת במקום שהתורה עצמה החשיבה את מין הזית טפי מן היין. ומהא דיין קודם לזית, ע"כ דקדימת המינים אין לה מעלה כמו של תורה, אלא לכל מילי חשיבא קדימה זו מדרבנן, שהחשיבו את מין הזית יותר מן השעורה [ומחמת סדרו בפסוק], וא"כ אין לדמות זה כלל לספיקא דזבחים, דהתם קדימת חטאת העוף מן התורה היא [ויתכן דזה מה שדחה שם הפמ"א, דלא אשכחן דאחשביה לזית טפי מבורא פרי הגפן ממה שלא הקדימו ליין, ע"ש]. וכ"ז מלבד מה שיש להעיר, דכיון דברכות הנהנין מדרבנן נינהו, וכמ"ש בברכות ל"ה א', א"כ איך נחשיב את קדימת זית לדאורייתא, בשעה שברכות עצמן אינן אלא מדרבנן^(ב).

(א). וע"ע בתו' סוכה ו' א' (ד"ה אלא), ובחי' הריטב"א (שם ו' ב' ד"ה הלכתא).

(ב). ועי' בדברי רש"י (ברכות מ"א א' ד"ה ופליגא), דלרבי יצחק דאמר כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה, בא הכתוב לשבח את ארץ ישראל שיש בה פירות הללו, ובפני יהושע (שם) פירש דליכא למימר

אח"כ כתב הפמ"א לפשוט מדברי הגמ' להיפך, דעד כאן לא פליגי בני מערבא על בני בבל אלא משום סברת עיילא, אבל בלא"ה מודו כו"ע דמין זבח עדיף. ואם כן דוק לאידך גיסא, דכשם שהתם ס"ל לבני בבל דמקדים מין זבח ומקריב תחילה את המעשר, ולאחריו את חטאת העוף ועולת הבהמה, אף הכא נמי 'ברכת יין' שהיא חשובה מן זית היא קודמת, ואח"כ מברך על הזית, ואח"כ על תבשיל שעורים, עכת"ד. ולא זכיתי להבין מפני מה העדיף הפמ"א את קדימת ברכת היין המבוררת על פני שאר הקדימויות, ומה ראה לדמות אותה דוקא לסברא דמין זבח עדיף, ולא אמר כמו כן כלפי קדימת מזונות לברכת הגפן או כלפי קדימת הזית לשעורים, וצ"ע.

ובשו"ת בתי כהונה (חלק ג', בית דין סי' ב') כתב דכשם שבזבחים אמרינן דעיילא עולה בהמה בחטאת העוף ואגבהתה ממעשר, הכי נמי 'עייל' חשיבות הזית שחשוב מהתבשיל ביין, שהרי היין קודם לו, והגביה היין מהתבשיל^(י). ומבאר הוא דכיון שמעלת תבשיל השעורים על פני היין היא מה שהוא קודם לו בפסוק, א"כ בהא גופא עדיף מיניה הזית [שהוא ראשון לארץ בתרא, והשעורה שניה לארץ קמא], והואיל ואע"פ שהוא קודם בפסוק מ"מ בטל הזית כלפי היין, הקובע ברכה לעצמו, ה"נ התבשיל מאבד את מעלת קדימתו בפסוק, ונדחה מפני היין. ואמנם סברתו ז"ל צ"ע, שהרי ע"כ אין לומר דקדימת תבשיל השעורים ליין היא רק מחמת שהקדים הכתוב שעורה לגפן [אשר אז איכא למימר דכיון שכלפי היין אין משמעות למעלת הקדמת הזית, הוא הדין לתבשיל הנדחה מפניו], דאי משום הכי היה גם הזית קודם ליין, והרי אין הדבר כן. וע"כ דהטעם הוא משום שגם ברכת מזונות מבוררת היא, וא"כ אין לדמות כלל את התבשיל למעשר בהמה [וכמש"ש], דהתם אין כח במעשר רק מה שהוא זבח ולא עוף, ולהכי אמרינן דכיון שהעולה שהיא זבח נדחית מפני חטאת העוף, הוא הדין למעשר שאין לו מעלה מצד שהוא זבח, משא"כ הכא הלא כח התבשיל הוא מחמת ברכתו המבוררת [דאי לאו הכי היה

דעצם הפסוק בא לענין קדימת הברכות, ומשום דברכה לפניו לכו"ע אינה אלא מדרבנן, ואפילו בשבעת המינים ובלחם גמור.

(יג). ודלא כהפנים מאירות והחכמת שלמה, שלמדו מסברת 'עיילא' להקדים את הזית. הברכי יוסף (ס"ק ג') מביא בחדא מחתא את דברי הבתי כהונה עם הפנים מאירות, ויש להעיר דאע"פ ששניהם הקדימו את היין מ"מ לאו מחד טעמא נינהו, דלכתי כהונה הוא משום סברת 'עיילא', ולפמ"א הוא משום סברא קמא, דמין זבח עדיף.

נדחה מפני היין, וכשם שהזית המוקדם לו בפסוק נדחה מפניו], וא"כ ביטול הזית ליין אינו גורם ביטול גם לתבשיל השעורים [כיון שלנקודה זו דברכה מבוררת לא מצאנו ביטול בזית].



ח.

ובגוף ספיקה דהמג"א, דיין זית ותבשיל שעורים, היה נראה לומר בהקדם מה שיש לבאר מה בין ברכת הגפן לברכת מזונות, ומפני מה עדיפה ברכתו המבוררת של היין להקדימו על פני הזיתים והתמרים הסמוכים טפי לארץ, בשעה שברכת מזונות המבוררת [הקודמת בעצמה ליין] אינה חשובה אלא לסלק את סברת אין ברכותיהן שוות, אבל אכתי מברך כסדר הכתוב, בקדימת הזית לשעורים.

ובביאור הדבר נראה דכיון דעיקר הכנת השעורים למאכל אינה בחיותם אלא בצורה של מזון, להכי אף אחר שנתבשלו ונעשו דייסא אכתי שם שעורים עלייהו, ועל כן אע"פ שמצד ברכתם יש להם חשיבות במה שהיא מבוררת יותר, מכל מקום אכתי הנדון הוא כלפי עיקר מינא דשעורים כלפי מין הזיתים [הואיל ועדיין שם שעורים עליהם], ובהא ודאי אזלינן לפי סדר המינים שבמקרא. מה שאין כן כלפי יין, שהרי גפן שבפסוק ודאי לאו ביין מיירי אלא בענבים, ובהא איכא למימר דכיון שנסחטו הענבים ופנים חדשות באו לכאן אין לדונם רק מצד המין שממנו נוצרו, אלא כיון דיין מילתא אחריתי הוא ויש לו ברכה מבוררת, הנידון הוא בברכת הגפן מול ברכת העץ, ובהא שפיר איכא למימר דהברכה המבוררת יותר עדיפה, כיון דדיינינן ביחס הברכות להדדי ולא ביחס בין המינים [משא"כ כלפי תבשיל שעורים, שגם הוא ברכתו מבוררת, על כרחנו יש לשוב ולדון את היין מחמת מינו ולא מצד ברכתו, ובסדר המינים ודאי יש לדון כפי סדר המקרא, וקודמים שעורים ליין].

ובהא ניחא קושיית המאמר מרדכי, איך יתכן שיהיה הזית נדחה מפני היין ולא מפני השעורים הקודמים ליין. ולפי זה ניחא, דכאשר עומדים השעורים מול הזית הנידון הוא בין שני המינים, והמוקדם בפסוק עדיף, משא"כ כח היין כלפי הזיתים הוא מצד ברכתו ולא מחמת מינו [וכלפי השעורים גם נידון היין הוא מחמת מינו, מפני שברכות שניהם מבוררות, ולכך אין לו מעלה מצד ברכתו].

ומעתה דומה כי נמצאה בס"ד הדרך לפתור את המעגל דזית יין ושעורים. דהנה להקדים ראשונה את היין הא ודאי לא שייך כלל, דאף על פי שבעלמא קודם הוא לזיתים הלא אין מעלתו עליהם אלא מצד ברכתו המבוררת, ואם מצד זה הלא כאן אין לו שום מעלה, שהרי עומד כאן תבשיל השעורים הקודם ליין, וא"כ אין מקום להסתפק אלא אם לפתוח בראשונה במין המעולה או בברכה המבוררת יותר, דהיי"א להקדים את הזית או את השעורים^(ד). ומעתה, כיון שנקודת הספק היא בין זית לשעורים, א"כ בזה אין לנו לדון אלא מצד מעלת המין [וכמו בעלמא כאשר עומדים זית מול שעורים, אשר אז אין אנו מתחשבים במה שברכת השעורים מבוררת יותר, וכמש"נ], ואם כן יש להקדים את הזית שהוא ראשון לארץ על פני השעורים שהם שניים לארץ^(ט).



ט.

תאנה, בננה ותמר

והנה נודע בשערים ספיקו הנפלא של דו"ז, הגאון רבי בן ציון פלמן זצ"ל, בדין מי שהיו לפניו תאנה בננה ותמר [כאשר זהו סדר חביבותם], דאז אי נימא שיברך על התאנה א"כ יש לו להקדים את התמר [דבברכותיהן שוות מין שבעה עדיף], ואם יברך על התמר הלא יש לו להקדים את הבננה, שהיא חביבה לו יותר [דבאין ברכותיהן שוות אזלינן בתר החביב], ועתה יש לו להקדים את התאנה לבננה כיון שהיא חביבה יותר, וחוזר חלילה עד עולם (נחלת משה הל' ברכות עמ' כ"א).

ולפי דרכנו [דמתוך השלשה יש לברור את אותו אחד אשר ודאי אין להקדימו, ואז להכריע בין השנים הנותרים הי מינייהו עדיף כאשר הם זה לעומת זה], יש

(יד). ואע"פ שהיה מקום לומר דכיון דלצד שהשעורים עדיפים אין הזיתים נדונים כלל מצד מינם אלא מצד ברכתם, ולכן אם יקדמו השעורים יתבטלו הזיתים מפני היין, וממילא אין להם כל מעלה ואין סיבה להקדימם לשעורים, מ"מ נראה דדרך הפתרון לספיקות מעגליים הוא להעמיד את שתי הדרכים האפשריות אשה מול אחותה, ולדון כאילו לא היו כאן אלא שתיהן זו לעומת זו, ואותה העדיפה על חברתה תהיה הכרעת המעגל כולו.

(טו). גם נראה דמסתבר יותר לדון את השעורים מצד שמם האמיתי, ולאחר אותם לזית מצד מינם, ולא לדונם מצד ברכתם, שאין קיום למעלה זו אלא רק כלפי יין, אשר אז אינם נדונים בשמם אלא בברכתם, ומעלה זו טפילה למעלתם העצמית.

לומר דצורת הפתרון היא לומר דכיון שודאי אין סיבה לפתוח בתאנה [כיון שמעלת חביבותה על הבננה אין לה כל קיום כלפי התמר, שהוא מין שבעה], וא"כ אין הנידון אלא בין מין שבעה לחביב, דהיינו בין התמר לבננה, ובכל כי הא קי"ל דכאשר אין הברכות שוות אזלינן בתר החביב^{טז}.

וכל שכן שאם החביב יותר אינו ממין שבעה [דהיינו, צנון תפוח ותמר], דאז ודאי יש להוציא את התפוח מכלל הספק, דגם אינו ממין שבעה וגם אינו חביב [שהצנון חביב מיניה, וקודם מחמת שאין ברכותיהן שוות], וא"כ אין הנדון אלא בין הצנון לתמר, בין חביב למין שבעה, וכיון דאין ברכותיהן שוות צנון עדיף^{יז}.



י.

ובגוף הספק [הנ"ל, דתאנה בננה ותמר] איכא למידן בה במילתא חדתא. דהנה כלפי מה שאמרו במשנה (ברכות מ"א א') דרבנן פליגי אדרבי יהודה, ולדידהו אין מעלת קדימה בברכות לפרי שהוא משבעת המינים, ולכן 'מברך על איזה מהן שירצה', עלה אמרו בגמרא דסבירא להו דחביב עדיף. ויתכן לפרש בזה דיסוד מעלת חביב אינו דבר עצמי בגוף הפרי [וכשאר המעלות, וכגון מין שבעה או ברכה מבוררת], אלא ענין החביבות הגורמת להקדמה הוא רצונו להקדים ולאכול

טז. ושם כתב הגר"צ ז"ל בדבדומה לסוגיא דזבחים, דמעלת זבח שבמעשר בטילה מחמת שישנה גם בעולה שנדחתה מפני חטאת העוף, 'הוא הדין הכא כל מעלת הבננה משום החביבות, וזה נמצא בתאנה ביתר שאת, וא"כ הבננה מתבטל'. אמנם, יש לדון לחלק דלא דמי כלל, דהתם כיון דאמרינן דחטאת העוף קודמת לעולת בהמה א"כ בהא גופא חידשה תורה שמעלת זבח שבעולה בטלה כלפי החטאת, וממילא איכא למימר הכי גם כלפי המעשר. משא"כ הכא, נתנה התורה סדר לשבעת המינים, וחשוב סדר זה טפי מחביבותן, וא"כ גם אם יש להקדים תאנה לתמר אין כאן אמירה מפורשת לבטל את החביבות שבתאנה [אלא שבדרך ממילא חביבותה היא חסרת משמעות, הואיל והמקרא מסדר את הפירות כפי חשיבותם], וא"כ אין יכול דבר זה להשפיע על מעלת החביבות שבבננה, שמפני שאין ברכתה שוה עם התמר אין יאה נידונת כלל כלפיו ואינה נדחית מפניו [וא"כ מה גרם לה לבטל מעלת חביבותה], ועי' כיו"ב במשחת שמן (להגר"ח ש קויפמן זצ"ל, ח"ב סי' קל"ה).

יז. עוד ראיתי דכותה במשברי ים (גלגל החזור, ח"א עמ' ע') דלשיטת הרמב"ם דחביב עדיף על מין שבעה, יש להסתפק היכא שיש לפניו רימון תפוח ותאנה [בסדר חביבות זה], דהרימון צריך לקדום לתפוח, והתפוח לתאנה, והתאנה לרימון. ולכאורה הדבר אינו, שהרי לשי' הרמב"ם דחביב עדיף על מין שבעה א"כ אין טעם להקדים את התאנה לרימון, דאדרבה רימון דחביב טפי הוא עדיף.

פרי זה כיון שהוא חביב עליו, וכדדייקא לשון הרמב"ם 'ואיזה מהם שירצה להקדים מקדים'^(ח).

ומעתה, כיון שבעובדא שלפנינו [תאנה בננה ותמר] חביבה עליו התאנה יותר מכולהו, א"כ אותה רוצה הוא להקדים ולאכול לפני כולם, וא"כ אין משמעות למה שהבננה חביבה עליו בעלמא טפי מן התמר. שהרי אם באנו לדון כאן מהו החביב עליו, דהיינו הפרי אשר רצונו לאכול תחילה, הלא ודאי זו התאנה, וכיון שהתמר עדיף עליה משום שהוא שני לארץ, א"כ כיצד נאמר שהבננה חביבה עליו [דהיינו שרצונו לאוכלה עתה], בשעה שבאמת רצונו הוא לאכול את התאנה?^(ט)



יא.

עוד יתכן לדון בזה, ובהקדם מה דיש לעיין דכיון שאמרו במשנה 'מברך על איזה מהם שירצה', א"כ מהו שאמרו בגמרא דחביב עדיף, והלא במשנה מבואר בהדיא דמה שירצה יעשה. ובדברי רש"י (שם מ"א א' ד"ה חביב) מבואר דמשמעות 'איזה מהן שירצה' דמתניתין מתפרשת היא בלשון חיוב, שאת המין החביב עליו [אשר ממילא בו הוא רוצה עתה] יש לו להקדימו.

והנה בזבחים (צ' ב') נסתפקו תדיר ומקודש איזה מהן קודם, ולא איפשיטא, וכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ט' ב') 'היה לפניו תדיר ומקודש יקדים איזה מהם שירצה', וכיון דהכא רחוק הדבר מאד לומר שכוונתו להקדים את החביב מהם, על כרחנו לפרש שכוונתו כפשוטו, להקדים את מה שרוצה [ומאיזה טעם שיהיה]. ואם כן, אף לגבי קדימה בברכות שכתב הרמב"ם (ברכות ח' י"ג) 'ואי זה מהם שירצה להקדים מקדים', פירושו של דבר הוא שהניחו חכמים את הבחירה לרצונו הטוב של האדם, שיכול יהיה להקדים את מה שהוא רוצה [ועל כן אמרו בגמרא 'חביב

(ח). וגם בדעת רבינו יונה והרא"ש, דסבירא להו דאזלינן בתר מה דחביב לו בדרך כלל, ואע"פ שעכשיו אינו חפץ להקדימו, מ"מ איכא למימר דלא פליגי עם הרמב"ם ביסוד הדברים, שזו הגדרת חביב-הדבר החפץ בהקדמתו.

(ט). אם כי יש לומר בהיפך, דכיון שנמנעה ממנו אכילת התאנה תחילה, על כן הוא מסלק את דעתו מלאכלה בראשונה [וחשבינן לה כמאן דליתא], ועל כן שפיר יש משמעות לחיבות הבננה כיון שאינה עומדת רק כלפי התמר.

עדיף, שכיון שיכול הוא לעשות מה שרוצה א"כ ודאי יקדים את המין החביב עליו].

ומעתה פשיטא שיש לו להקדים את הבננה, שהרי ענין החביבות הוא להקדים את מה שהוא רוצה, ואי אמרת שיש לו להקדים תחילה את התאנה מחמת שהיא חביבה עליו, וממילא יחוייב בהקדמת התמר שהוא ממין שבעה, א"כ במקרה כזה כלל אינו רוצה להקדים את התאנה, שהרי הקדמתה אדרבה תגרום לו את איחורה, וא"כ כאן אין כלל חביבות בתאנה, ונמצא שאין לפניו אלא את התמר והבננה, וחביב עדיף.

ועל כן יש לומר, דאע"פ שהדברים אינם אלא לשיטת הרמב"ם ד'חביב' היינו אותו החביב עליו עתה ואע"פ שאינו חביב עליו בדרך כלל^(כ), ואילו עיקר הדין הוא כהסוברים שהגדרת חביב היא מה שבדרך כלל רגיל להיות חביב עליו ביותר (וכמ"ש בשו"ע סי' רי"א ס"א), מכל מקום כיון שכתב המשנה ברורה (ס"ק י"א) דגם המברך על מה שחביב בעיניו עתה ג"כ יש לו על מי לסמוך, וכפשטיות לשון המשנה (שער הציון ס"ק ז'), על כן נראה דבעובדא דהכא, שהיא מילתא דלית לה פתרי, שפיר יש לסמוך על שי' הרמב"ם ולהקדים את הבננה החביבה עליו עתה, ומהטעם שנתבאר^(כא).



כ). ולדידיה פשיטא דאם האדם מעדיף לאכול את הפרי החביב באחרונה [וכגון מפני שחפץ שישאר טעמו בפיו], אין לו להקדים את ברכתו, דענין חביב הוא מה שרוצה לאכול תחילה, אך אם אינו חפץ בזה, וחביבות הפרי גורמת לו לרצות לאכולו באחרונה, אין כאן מעלת הקדמת חביב. ואדרבה, יש לדון שמא בכה"ג יהיה הדין שיש לו להקפיד לברך עליו באחרונה, דכלפיו משמש ענין החביבות לגרום איחור ולא הקדמה.

כא). ובפרט שיש להוסיף עלה ג"כ את דעת הרא"ש, שלא נאמר דין חביב אלא בברכותיהם שוות, אבל בצנן וזית יקדים איזה מהן שירצה ואף אם אינו חביב עליו, וא"כ לדידיה אין כלל חיוב להקדים את התאנה לבננה או את הבננה לתמר, ומה שירצה יעשה. והן אמנם שאת התאנה אינו יכול להקדים תחילה [מחמת התמר הקודם לה], אך את הבננה שפיר יכול להקדים מחמת חביבותה [ולית לן בה במה שהתאנה חביבה ממנה, דכיון שאין הברכות שוות אין כאן דין חביב].

יב.

סילוק אחד ממרכיבי הספק

בשו"ת בתי כהונה (שם) כתב 'נסתפקו בני החבורה אם ירצה להוציא אחד מהמינים הנזכרים מלפניו [היינו יין או זית או שעורים], למי יוציא'^{כב}. ונקט הבתי כהונה שיוציא את היין, מכיוון שהגפן מצד עצמו גרוע הוא מהשעורים ומהזית, רק שיש לו מעלה צדדית מכח ברכתו המבוררת. וזכר לדבר הביא מעובדא דרב ושמואל ורב אסי דאיכלעו לבי שבוע הבן (ב"ק פ' א'), דרב אסי, תלמידו של רב, היה גדול משמואל, ולכך מן הראוי שזה יהיה סדר כניסתן [רב, רב אסי, שמואל], אלא שרב לא היה נכנס לפני שמואל, ולכן לא ידעו מאן נתרח [פרש"י מי יתאחר^{כג} מבחוץ], ואמרו דכיון דרב מילתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל משום מעשה שהיה, על כן נתרח שמואל וניתי רב ורב אסי. והכא נמי, כתב הבתי כהונה דכיון שהגפן אינו חשוב מצד עצמו אלא משום מילתא בעלמא עלה במעלה, על כן אותו יש להוציא, והביאו הברכי יוסף (ס"ק ד').

ולכאורה הדמיון צ"ע הרבה, דבשלמא התם קפדינן על כבודם של החכמים, ולהכי אמרינן שהדין נותן כי הגדולים במעלה הם שיכנסו תחילה, והמתנת שמואל אינה סתירה לכבודו, מפני שהקפדת רב להקדימו לפניו לא היתה אלא משום מילתא בעלמא. משא"כ הכא, הלא ודאי היין יש בו חשיבות גדולה, דאם לא כן לא היו מקדימים אותו לזיתים [שהם ראשונים לארץ בתרא], והואיל וחזינן שמעלת ברכתו המבוררת גורמת לו קדימה על מעלת מינא דזיתים, על כרחך דברכתו חשובה יותר ודינה להיות בראשונה. ולא דמי זה למילתא בעלמא שהיה נוהג רב בשמואל מחמת סיבה פרטית שהיתה לו, אלא הכא דיני הקדימה גופייהו כן הם מורים לנהוג, להקדים את הברכה המבוררת, ואם כן מאיזה טעם נימא

(כב). וחידוש הוא בעיני שיש מה לדון בדבר, דאם אינו רוצה לאכול עתה את אחד המינים, לית דינא ולית דיינא, וככל אשר יחפוץ יעשה, ומה מקום לדון בדבר מצד נקודת ההלכה.

(כג). ומבואר דתרח לשון איחור הוא, ויש לדון מזה כלפי תרח אבי אברהם ואבי נחור, וכבר התעורר בזה התורה תמימה (תוספת ברכה בראשית י"א ל"א), וע"ע דברי בינה (בראשית דף כ"ג א'), בשמים ממעל (עמ' רנ"ט) וחקרי לב (להגרא"ל היימן, ח"א עמ' ק').

להוציא דוקא את היין, ומה לי בכך שאין מעלתו מצד מינו אלא מצד ברכתו. וכבר הקשה כן בפתח הדביר (ס"ק ז')^כ.

וצ"ל דנקודת הענין היא דדוקא כאשר הנדון הוא לענין ברכה יש מעלה ליין, מפני שברכתו מבוררת טפי, ולענין זה באמת חשוב הוא טפי מן הזית, רק היכא שהנדון הוא הי מנייהו להוציא, א"כ מעתה שוב אין אנו דנים כלפי הברכה אלא כלפי המינים גופייהו, ובהא ודאי מן הראוי לומר שהמין הפחות ביותר הוא שיצא וימתין [שאין מעלת ברכתו המבוררת אלא כלפי דין קדימה, ולא כלפי ענין הוצאתו], ועי' בן יהוידע (ב"ק שם).

אמנם, בעיקרא דמילתא אם שייך ללמוד מעובדא דהתם כלפי הנידונים דהכא^כ, הנה בדברי המאירי שם מבואר ששמואל הוא שלא רצה לקבל כבוד זה מרב אסי, שהוא גדול ממנו, ורק משום מעשה שהיה הסכים לקבל כבוד זה מרב. והואיל דגם רב וגם רב אסי חפצו לכבד את שמואל להכנס בתחילה, ושמואל הוא שלא רצה לקבל כבוד זה מרב אסי, נמצא שאין כאן ספק מעגלי כלל, כיון שלא היה כאן ספק אמיתי כבודו של מי קודם, אלא השאלה נוצרה רק מחמת רצונו של

כד). אמנם, שם האריך לייסד את קושייתו על מה שהיין הוא חשוב טפי, ואינו דומה לענבים הפחותים מן הזית, אלא מעלתו גדולה שקובע ברכה לעצמו, ואית לי' עילויא וצד מזבח. והן אמנם שהיה מקום ללמוד כן מדברי הרמ"א (ס"ד) שכתב 'אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו בורא פרי הגפן חשובה', אבל בדברי הסמ"ק שהביא הטור מבואר בהדיא דמה שהקדימו את היין אינו מחמת מעלתו העצמית [ואדרבה מינא ידידה גפן הוא, המאוחר לזיתים] אלא 'כיון שמפרט בה הגפן חשובה', דהיינו לא משום מעלת היין שקובע ברכה לעצמו, אלא משום שהברכה מבוררת ומפורטת [וא"כ גם כוונת הרמ"א אינה למעלת הגפן, אלא רק הזכיר שמפרטים את הגפן בתוך הברכה]. וא"כ אי משום הא עמדו במישור דברי הבתי כהונה, ולית לן בה במה שיש כאן זלוזל במעלת היין לעכבו באחרונה, כיון שמעיקרא לאו מצד מעלתו העצמית באנו כאן [ולא אשתייר אלא מאי דאקשינן, דמכח ברכתו המבוררת אין לסלקן].

וכן יש להוכיח, דאי אמרת שהקדמת ברכת הגפן היא משום שיש חשיב טפי וקובע ברכה לעצמו, א"כ היה עלינו להקדימו לברכת מזונות, שהרי אין מעלתה אלא מחמת שהיא מבוררת, וכדכתב הטור שם, וע"כ דמזונות והגפן שוו להדדי [ומפני ששתיהן ברכות מבוררות], וקדימת מזונות להגפן היא מפני שהקדים הכותב חטה ושעורה לפני הגפן, וע"ע בדברי המג"א (ס"ק ז') והפמ"ג (מ"ז ס"ק ד').

כה). הנה קי"ל (ח"מ סי' ט"ו ס"ב) דבית דין מקדימין את דין היתום לדין האלמנה, ודין האלמנה לדין תלמיד חכם, ויש מן האחרונים דס"ל דדינו של ת"ח קודם ליתום. ועי' בשמע אברהם (למהר"א פאלאג'י, סי' א') שהאריך בדינא דבאו שלשתן כאחד לדין את מי יש להקדים, והביא להך דהכא [ושם הביא את דברי הרמב"ם (ת"ת ד' ח') 'הלכה ומדרש נזקקין להלכה, מדרש ואגדה נזקקין למדרש', ונסתפק השמע אברהם מה הדין כאשר באו שלשתן כאחד לפניו, ולא ידעתי מפני מה סבר דאגדה קודמת להלכה].

שמואל לקבל את הכבוד מרב ולא מרב אסי, ולא דמי זה לעובדא דהמג"א שבאמת כל מין קודם לחבירו.

ומדברי המאירי שמבאר שרב ורב אסי גופייהו הם שרצו לכבד לשמואל להכנס לפנייהם רק דאיהו לא חפץ בזה, יש ללמוד דבעובדא דהמחנה ישראל (סי' ט"ז) שיש שני תלמידי חכמים בעיר, ראובן ושמעון, והראשון גדול מחבירו ויושב לפניו תחילה, ויום אחד הגיע לעיר אביו של ראובן, ורצה ראובן לכבד את אביו [שאינו ת"ח] לשבת לפניו, אין כלל מקום לצייר זה כספק מעגלי, אלא שפיר מעכב שמעון על ידו ואומר עד כאן לא נדחיתי אלא מפניך, אבל מפני אביך, שהוא קטן ממך, איני נדחה. ואין לדמות זה כלל לעובדא דאמוראי, שרב אסי כלל לא עיכב על הקדמת שמואל לפניו, רק ששמואל לא רצה בזה^(כ).

ועכ"פ מעצם מה שהקשו בגמ' 'מאן נתרח', היה מקום ללמוד דבמקום של ספק מעגלי, מן הראוי להוציא חד ממרכיבי הספק. ומ"מ ליכא ראייה, דדוקא הכא שהוא בזיון תלמידי חכמים להקדים את הקטן שיכנס לפני הגדול, אז י"ל דאחד מהם ימתין בצד, משא"כ היכא שאינו אלא דין קדימה [וכגון בספיקא דתאנה בננה ותמר], שפיר איכא למימר דמה שירצה יעשה, וכמו בספיקא דתדיר ומקודש, כיון שאין צד איסור בהקדמת חד מינייהו.



יג

אבידתו, אבידת חבירו וכיבוד אביו

כתבו התו' בזבחים (ד"ה חטאת) דכעין הבעיא דהתם (חטאת העוף, עולת בהמה, ומעשר), הכי נמי יש להסתפק במי שיש לפניו את אבידתו, ואבידת חבירו, וכיבוד אב [למאן דאמר שהוא משל בן]. דהלא כיבוד אב קודם לאבידתו, ואבידתו קודמת

(כ). והמחנה ישראל שם כתב דיעשו פשרה ביניהם, ואייתי לספק הגמ' בזבחים שפתחנו בו תחילה.

במשכנות יעקב (פ' ויגש ס' ב' בהג"ה) כתב דהטעם שלא רצה המהר"ם רוטנבורג שאביו יבא אליו, ואע"פ שיכל המהר"ם למחול על כבודו, הוא מפני שעל כבוד תלמידיו לא היה יכול למחול, וכמו שלא מחל רב על כבוד רב אסי. אבל מדברי המאירי מבואר דאף רב אסי מחל על כבודו [ולכאורה פשיטא הוא שיש לו לתלמיד למחול על כבודו במקום שהרב גופיה מחל על כבודו, ולא דמי זה לעובדא דהמחנה ישראל, שאין ראובן רבו של שמעון רק גדול ממנו].

לאבידת חברו (וכמ"ש בב"מ ל"ג א', מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון), ואילו אבידת חברו קודמת היא לכיבוד אביו, שהרי אמרו באלו מציאות (ב"מ ל"ב א') שאם אמר לו אביו אל תחזיר הרי זה לא ישמע לו, ונמצא דהוי גלגל החוזר, וכמו כן כתבו התו' גם בקדושין (ל"ב א' ד"ה רב) ובבבא מציעא (ל"ג א' ד"ה אבדתו).

והנה בצאן קדשים כתב לפשוט את ספק התו' מהסוגיא בזבחים, וכשם שאמרו בני מערבא דעיילא עולת בהמה בחטאת העוף ואגבהתה ממעשר, הכא נמי 'עיילא בו באבידתו חשיבות דאבידת חברו שהיא חשוב מכבוד אב ואם מגזירת הכתוב, ואפ"ה אבידתו חשובה מאבידת חברו, ואגבהתה מכיבוד או"א לבטל חשיב דכיבוד או"א, ואבידתו קודמת, נ"ל, עכ"ד.

ודברי הצ"ק, דאבידת חברו עיילא באבידת עצמו ואגבהתה מכיבוד אב, צריכים עיון. דהנה קדימת כיבוד אב לאבידת חברו גזירת הכתוב היא [ודומה להקדמת חטאת לעולה מגה"כ], ואילו קדימת אבידת עצמו לאבידת חברו סברא היא [וכקדימת עולה למעשר]. ועל כן פשיטא דאם באנו לומר 'עיילא', הרי שיש לנו לומר שיכנס כיבוד אב באבידת חברו להגביהו מאבידת עצמו^(כז). אלא שגם זה אינו, הואיל ומסתברא דהא דאבידת אבידת חברו קודמת לכיבוד אביו אין זה בגדר קדימה, אלא כיון דדרשינן מקרא דכולכם חייבין בכבודי, על כן במקום השבת אבידה אין כלל משמעות לציווי של אביו [כיון דעתה הוא עבירה על דברי תורה], וממילא כלל אין שייך לומר דליעייל כיבוד אביו באבידת חברו, מפני שכלפי השבת אבידה אין כיבוד אב חשיב מצוה כלל [ואדרבה איפכא], וא"כ כיצד ליעייל ביה.



(כז). אך לומר שתכנס אבידת עצמו בכיבוד אב להגביהו מאבידת חברו, זה לכאורה אינו, כיון שאין זה גדר הקדמה בין שני דברים, אלא גדר 'איחור', לומר שאבידת עצמו אין לה משמעות במקום שמכבד אב אביו, ובכה"ג לא אמרינן עיילא, וכמש"נ לעיל. שו"ר בחדושים וביאורים שהקשה כן על דברי הצ"ק, דנימא הכי, וכיו"ב הקשה בכנפי שחר (סי' כ"ג) ששלשת הצדדים שקולים ובכולם איכא למימר עיילא, ועיי"ש.

יד.

מלאכתו, אבידת חבירו וכיבוד אביו

והנה התוס' [בקדושין ובב"מ] כתבו לפשוט את ספיקם מהא דגם למ"ד כיבוד אב משל בן אין זה אלא כאשר האב נהנה מעצם ממנו של הבן, וכגון שמבקש ממנו שישחוט עבורו את בהמתו, משא"כ במקום שהבן נדרש להפסיד את אבידתו בכדי לכבד בשעה זו את אביו, הא לא אמרינן. וממילא אבידתו קודמת, שהרי אבידת חבירו נדחית מפניה, וגם כיבוד אביו ואמו אינו קודם לאבידת עצמו, כיון שאין אביו נהנה מגוף האבידה.

אמנם יל"ע, דלכאורה גם למה שכתבו התוס' עדיין לא נפשט הספק לגמרי. דהנה גם למה דקי"ל דכיבוד אב אינו אלא משל אב ולא משל בן, מ"מ צריך הבן ליבטל ממלאכתו בכדי לכבד את אביו ולשמשו (וכמ"ש בקדושין שם), ואע"פ שמפסיד ממון שהיה משתכר באותו הזמן. והקשה הגרע"א זללה"ה (בב"מ שם...) מפני מה נסתפקו התו' דוקא למ"ד משל בן, והלא גם למ"ד משל אב שפיר משכחת לה לספיקא דידהו, היכא שהוא נצרך לעשות מלאכתו, ונודמנה לו השבת אבידה וכיבוד אב, דאז לכאורה קודמת מלאכתו לאבידת חבירו, ואבידת חבירו לכיבוד אביו, וכיבוד אב קודם למלאכתו, וחוזר הגלגל וסובב. ולפי דבריו ז"ל יש להעיר דתי' התו' אינו מועיל אלא להיכא שהנדון הוא בהפסד אבידתו מול כיבוד אב, משא"כ היכא שמפסיד ממלאכתו- התם כיבוד אב עדיף, וא"כ הדרא קו' התו' לדוכתה [וגם למ"ד משל אב].

ולבאר ענין זה של הספק המעגלי שהקשה ממנו הגרעק"א זללה"ה [מלאכתו, וכיבוד אביו, ואבידת חבירו], יש להקדים תחילה לבאר את עצם הדבר- מהו גדר מצות כיבוד אב, דמחד גיסא מחויב הבן להבטל ממלאכתו עבורה ואע"פ שנחסר מממונו, ומאידך נדחית היא מפני השבת אבידת חבירו [אשר בעבורה גופא אין הוא חייב ליבטל ממלאכתו]. ומפני מה אמרינן דבמקום השבת אבידה אסור לו לעסוק בכבוד אביו, ומשום דחשיב כאמר לו אביו עבור על דברי תורה, ולא אמרינן איפכא שמצות כיבוד אב קודמת לה [וכמו בשאר מצוות שבין אדם למקום, וכגון מצה וסוכה, אשר ודאי נדחית השבת אבידה מפניהם].

והנראה בזה הוא דחייבה תורה את האדם להחשיב את צרכי אביו כצרכיו הוא, ולא נתחדש כאן דין תשלום או נתינה [אשר מחמתו יתחייב האדם ליתן לאביו ממון עצמו] אלא הגדר הוא 'להרחיב' את צרכי האדם עצמו, לומר שגם צרכי אביו נכללים הם במסגרת מה שטורח אדם עבור עצמו ובני ביתו, ואדרבה חשובים הם כל כך עד שעדיפים הם על צרכי עצמו, וקודמים להם, ודו"ק.

ואי נימא הכי, אתי שפיר קושיין, דהן אמנם דצרכי עצמו בטלים הם כלפי צרכי אביו, דחייב הכיבוד גורם לו קדימה למלאכת הבן, דאמרינן ליה שעד שהוא מתעסק בצרכי עצמו יש לו להתעסק בצרכי אביו. אבל כד דיינינן כלפי אבידת חברו, א"כ אדרבה כאן עומדים לפנינו מצוה דהשבת אבידה מול צרכי עצמו [דהיינו כיבוד אביו, דכצורך ידידה חשבינן ליה], ובהא פשיטא דמצוה קודמת. דעד כאן לא אמרינן דנדחית השבת אבידה מפני מלאכתו, אלא מפני שחוששים אנו לפרנסתו, וכמאמר הכתוב אפס כי לא יהיה בך אביון, משא"כ כאשר אין חשש שיפסיד מזה, ומשום דבפועל צורך אביו הוא, הדר דינא דמצות השבת אבידה לחבירו עדיפה.

ומעתה ניחא מה שלא הקשו התו' למ"ד משל בן [דמשכחת לה בביטול מלאכתו, וכיבוד אביו, ואבידת חברו], דהא פשיטא דעד כאן אין השבת אבידה נדחית אלא מפני חשש עניות ידידה, אם לא יעסוק בצרכי עצמו, אבל היכא דליכא להך חששא, וכגון הכא, שגם אם לא יעסוק בהשבת אבידה, מ"מ במלאכתו לא יעסוק כיון שאז יצטרך לעסוק בצרכי אביו, א"כ ודאי מצוה דחבירו קודמת לכיבוד אביו, החשובה כרשות כלפי מצות השבת אבידה.

ועד כאן לא דנו התו' רק למ"ד כיבוד אב משל אב, דלדידה היה נראה דכיון שמחויב להוציא ממון בכדי לקיים מצות כיבוד אב, א"כ שם מצוה גמורה עלה [ואינה מצורפת עם צרכי האדם עצמו, להחשיבה בתורת רשות כלפי מצות השבת אבידה^(כ)], וממילא שפיר יש כאן גלגל החוזר. ודוקא לדידיה הוצרכו התו' לתירוצם [דגדר החיוב משל בן הוא דוקא כאשר אביו נהנה מאותו הממון עצמו], אבל למה דקי"ל משל אב, וצרכי אביו נידונים הם יחד עם צרכי עצמו, אין מקום להך ספיקא.

כח). ולפ"ו באמת צ"ע מפני מה נדחית כיבוד אב מפני השבת אבידת חברו, ולא חשבינן להו כמצוות שוות.

והנה המקנה כתב דבהאי ספיקא כיבוד אב עדיף, ויהיב בה טעמא 'כיון דפטור מהשבת אבידה משום מלאכתו, פשיטא דכיבוד אב קודם אפילו מאבדת חבירו, דכיון דצריך לבטל המלאכתו, לא עדיפא דחבריה מדידיה'. וכיון שהספק הוא מעגלי צריך עיון מפני מה ראה המקנה לבטל תחילה את מלאכתו, ועל כן אמר דכיון שבלא"ה מלאכתו נדחית לא תוכל לקדום כאן אבידת חבירו, והלא אדרבה שפיר איכא למימר איפכא, וכאשר כ' מרן הגראי"ל 'כיון שאם נחייבו לכבד את אביו, יצטרך בזה החיוב עצמו דהיינו טורח מלאכה שמחוייב לאביו יהיה מחוייב לעשות בשביל להשיב אבידת חבירו, וזה הא אינו מחוייב להפסיד ממנו בשביל אבידת חבירו, וכה"ג לא מתחיל חיוב לכבד את אביו' (אגלי צפון סי' ב'). ובאמת שגם דבריו ז"ל צ"ע מפני מה העמיד את הנדון מול כיבוד אביו, וקאמר שבכה"ג אינו מחוייב בכבודו כיון שאז יצטרך להשיב את האבידה [ובזה גופא אינו מחוייב מחמת קדימת מלאכתו], והלא עדיין אפשר לומר גם צד שלישי, דעד כאן לא פטרינן ליה מהשבת אבידה אלא היכא שיעסוק במלאכתו, אבל היכא שבסופו של דבר יכבד את אביו [אשר זה נדחה מפני השבת אבידה] הרי שמעיקרא אינו נפטר, וא"כ מאי חזית להתחיל את פשיטות הספק מצד מסויים^ט, וע"ע בבד קדש (ח"ג סי' מ"ג).

ולפי מה שנתבאר, הנה עיקר צורת מצות כיבוד אב היא לכוללה עם צרכי עצמו, וא"כ כד דיינינן לענין שלש מצוות הבאות יחד, ראוי טפי להעמיד את כיבוד אביו עם צרכי עצמו, ומולם קיימא השבת אבידה, ועדיפא עלייהו.



ט). הן אמנם שבחק נתן (זבחים שם) הביא כעין זה מדברי רבינו פרץ 'ופירש ר"י דאבידתו קודמת, שאם ידחה אבידתו מפני כבוד אביו, לא יוכל לקיים בכך כבוד אביו כי אז יתחייב ליטפל באבידת חבירו לפיכך אבידתו קודמת', וס"ל להר"פ דתחילה יש לדון את ממון עצמו, ואם בסופו של דבר לא יוכל להקדים את כיבוד אביו [מחמת אבידת חבירו, דקדמה לכיבוד אב] הרי שמעיקרא אין הוא מחוייב כלל. אלא שעיקר דברי הר"פ נאמרו כדי לפשוט את הספק שבתו, וכיון דהתו' לא ס"ל הכי, יש לדון אם לעולם פליגי התו' אהך סברא [וסבירא להו דתחילה יש לדון במצוות המוטלות עליו, וא"כ גם בספיקא דהגרע"ז ז"ל אין לנו להתחיל תחילה ממלאכתו, וכמש"נ], או דילמא אין זה אלא משום שדבריהם נאמרו אליבא דמ"ד משל בן [וכאשר ביאר שם מרן באגלי צפון, דלדידיה גדר חוב ממון הוא, ולכך חייב בו גם היכא שבסופו של דבר לא יתקיים, אלא יצטרך להשיב את האבידה, כיון שבעצם ציווי אביו חל כבר החיוב הממוני, ויל"ע אם מעיקרא שייכא חלות חיוב בדבר העומד להתבטל].

טו.

מכירת כסותו לנר שבת ונר חנוכה

ודומיא דשני צדדים אלו, נודע בשערים ספיקו של הרב מפוניבו', הגרי"ש כהנמן זצ"ל, בדין מי שאין לו שמן לנר שבת ולנר חנוכה.

דהנה לענין נר שבת כתב הרמב"ם (שבת ה' א') 'אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים, ולוקח שמן ומדליק את הנר', ובהלכות חנוכה (ד' י"ב) כתב 'אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק'. ודייק מזה הרב מפוניבו' דוקא לענין שאילה על הפתחים שוו נר שבת עם נר חנוכה, אבל מכירת כסותו אינה אלא בנר חנוכה (עי' בדבריו בקובץ שעורים וחדו"ת עמ' ע').

ומכח זה בא ונסתפק איך הדין 'בערב שבת חנוכה, שאין לו לא נר בית ולא נר חנוכה, מה יעשה. דאם ימכור כסותו ליקח נרות הלא יהיה נר ביתו קודם, נמצא דמוכר כסותו לנר ביתו שלא נתחייב על זה^(ז).

והדברים שייכים בהנ"ל, דלסברת הגרא"ל, שאין כיבוד אב מחייבו ליבטל ממלאכתו במקום שסוף סוף יצטרך לעסוק בהשבת אבידה, הכי נמי יש לנו לומר דכיון שאין חיוב מכירת כסות אלא לנר חנוכה ולא לנר שבת, הרי דכיון שבסופו של דבר לא יוכל להשתמש בשמן לנר חנוכה, כיון שנר שבת יקדם לו, על כן מעיקרא אינו חייב למכור כסותו לצורך נר חנוכה, היות וידעינן כי בפועל לא יוכל לקיים את חיובו זה [והדבר דומה למי שיודע כי בחזירתו מן השוק יחטפו ממנו אחרים את השמן שעמו, דפשיטא שאינו חייב למכור כסותו, וה"נ נר שבת כאחרים דמי ליה]. מה שאין כן אם דנים תחילה את ההפסד ידידה, א"כ איכא למימר איפכא. דעד כאן לא פטרינן ליה מלמכור כסותו לצורך נר שבת, אלא דוקא היכא שבסופו של דבר תשאר אצלו כסותו, אבל הכא שבלא"ה יצטרך למוכרה לצורך נר חנוכה, א"כ אדרבה יש לו להזדרז ולמכרה לצורך נר שבת^(א).

(ל). וכבר האריכו בזה הרבה, עי' שלמי תודה (חנוכה סי' כ"ז), משכנות אפרים (עמ' רכ"ב), משבירי ים (גלגל החזור ח"א עמ' ר"ס), כרם אליעזר (חנוכה סי' ל"ב).

(לא). ועי' כיו"ב בכלי חמדה (בראשית, ויצא ד' ד') 'כיון דסוף כל סוף צריך להוציאה על נר חנוכה עכ"פ, א"כ שוב גם חיוב קידוש היום לא פקע', ע"ש. וע"ע יקח מצוות (הוצאת ממון למ"ע ול"ת, פ"ב ס"ז).

ובאמת שהדבר תלוי בעצם הסברא הפותרתו מלמכור כסותו לצורך נר שבת. דמעיכרא היה מקום לומר שדוקא לענין נר חנוכה, שמעלתו גדולה משום פרסום הנס, התם אמרינן שיש לו למכור כסותו [וכדדייקא לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה (שם), שלפני שאמר שמוכר כסותו הקדים ואמר 'מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך האדם ליזהר בה כדי להודיע הנס'], משא"כ לענין נר שבת אין חיובו חמור כל כך, ולסברא זו היה מקום לומר כנ"ל. אמנם, הרב מפוניבז' יהיב טעמא לדבריו, וקאמר דכל ענין נר ביתו הוא משום עונג שבת ושלום בית, וכיון שאם ימכור כסותו נמצא מתבטל משלום בית וכבוד שבת, א"כ כל שכן שלא ימכור את כסותו לצורך נר שבת^(ב). ומדבריו ז"ל מבואר, דלאו גדר פטור הוא [שלא חייבו למכור כסותו לנר שבת] אלא עצם דין שלום ביתו המחייב את הדלקת נר שבת, הוא המחייב שלא למכור את כסותו. ומעתה יש ללמוד, דגם אם אין לו שמן כלל, לא לנר שבת ולא לנר חנוכה, מ"מ לא ימכור את כסותו כלל, שהרי קדימת נר שבת לנר חנוכה, שהיא משום שלום ביתו, היא גופא המחייבת שלא למכור את כסותו [וכיון שלנר שבת לא ימכור, כל שכן שלצורך נר חנוכה דקיל מיניה לא ימכור], ולא נאמר דין מכירת כסותו אלא לנר חנוכה של יום חול ולא לנר של שבת^(ג).

אמנם כל זה אינו אלא לפלפולא, וכידוע. שהרי המג"א (סי' רס"ג ס"ק ה') ציין לסי' תרע"א דהלכות חנוכה, ומרמיזת חכמתו ז"ל למדו הפרי מגדים והמחצית השקל, דכיון דאמרינן 'אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו' (שבת כ"ג ב'), אם כן כל שכן דלצורך נר שבת יש לו למכור את כסותו, שהרי אפילו לנר חנוכה, דקיל מיניה, צריך הוא לעשות כן [ומה שהזכיר הרמב"ם דבר זה רק בהלכות חנוכה, הוא מכיון שעיקר הדין דמכירת כסותו

(ב). וכעין זה כתב בתורת חיים (להגרי"ש סופר, פאקש תרנ"ז) סי' רס"ג ס"ק ז': 'ולענ"ד בכיוון השמיט הרמב"ם ד"ז כאן דמשום כבוד ועונג שבת צריך לשנות מלבושיו וללבוש בגד מיוחד לשבת, ומהכ"ת שימכור כסותו בעבור נר ביתו שהוא ג"כ מצוה משום כבוד ועונג שבת, משא"כ בנר חנוכה או בשביל ארבע כוסות שהוא משום פרסומי ניסא מוכר כסותו, דגם ללבוש בגדים ליו"ט אינו חמור כל כך כפרסומי ניסא, ע"ש עוד. ולפ"ז עולה חידוש עצום, שלא יצטרך למכור כסותו לארבע כוסות דוקא בפסח החל בחול, ולא כאשר חל בשבת.

(ג). אם כי יתכן דכל שבפועל מכר הוא את כסותו לצורך נר חנוכה, א"כ שפיר יש שמן בידיו לכל נרות החנוכה, וגם לנר שבת של חנוכה.

נתפרש בגמ' על מידי דפרסומי ניסא, וכדרכו של הרמב"ם שפעמים מזכיר איזה דין רק במקום שבו הוא עיקרי יותר, ומיניה יש להקיש לשאר דוכתי].

וכעין שהעירו על דברי הרב מפוניבז' [דגם לצורך נר שבת חייב למכור כסותו], העיר הכלי חמדה על דברי החלקת יואב. דהנה בחלקת יואב (ח"א דיני אונס ענף ז') הביא את דברי הר"ן (סוכה ל"ג א') דאין אדם מחויב לבזבז יותר משליש ממונו על מצוה עוברת, והקשה על זה מהא דמספקא ליה לרבא נר חנוכה וקידוש היום איזה מהן קודם, 'והרי בנר חנוכה קיי"ל דמוכר כסותו כמש"כ הגאון רעק"א בהגהותיו ריש הל' חנוכה דצריך ליתן בעדו כל ממונו, משא"כ בקידוש היום, ומה מספקא ליה לרבא'. והעיר על דבריו בכלי חמדה (ויצא ד' ד') דאה"נ גם לקידוש היום, שהוא בכלל הוצאת שבת, חייב לעשות כל טצדקי דאית ליה בכדי להשיג יין לקידוש היום, ולהוציא אף את הפרוטה האחרונה שיש לו, וכל שכן ממאמרם ז"ל לוו עלי ואני פורע"ד).

וביטורון (י"ח עמ' תרע"ט) כתבו ספק נוסף כיוצא בזה: 'דהנה קי"ל קידוש היום קודם לנר שבת, ונר חנוכה קודם לקידוש היום, ונר שבת קודם לנר חנוכה. ומעתה אם יש לו מעות כדי לקנות רק אחד מהם, איזה מהם יקנה'. אך הנה אמרו (בשבת כ"ג ב') 'נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו', וממילא ליתא להך ספיקא מעיקרו.



טז.

מצוה דאורייתא, נר חנוכה ומכירת כסותו. וכן הוצאת ממונו למצוה

עוברת ועונג שבת

ואמנם יש להעמיד את ספיקו של הרב מפוניבז', היכא שיש לפניו מצות עשה מן התורה [שהיא עוברת], והדלקת נר חנוכה, ויכול הוא למכור כסותו בכדי לקיים אחת מהן, היכי ליעביד. דלצורך המצוה שמן התורה אינו חייב למכור כסותו, ורק לצורך נר חנוכה יש לו לעשות כן. ולכאורה אם ימכור כסותו, יצטרך לקיים בממון את המצוה העוברת שמן התורה, דבפשוטו קודמת היא לנר חנוכה

(ד). וא"כ, כיון שצריך להוציא כל ממונו עבור קידוש היום, א"כ אין מקום לקושיית החלקת יואב, וכמו שאין מקום לספק הנ"ל. וכפה"נ נקט החלקת יואב כאותם שדקדקו מדברי הרמב"ם דלא כהמג"א.

האוצר ♦ **גיליון כ"ד**

(עי' סי' תרפ"ז ס"ב), וא"כ יתכן דמעיקרא אינו חייב למכור את כסותו לשם כך, או דאדרבה בכה"ג הרי שהוא מחויב למכור את כסותו לשם המצוה שמדאו', ואינו בגדר אנוס [היות ובלא"ה עליו למוכרה לצורך נר חנוכה].

וכעין זה נסתפק בשמן למאור (להגאון רבי דב הכהן קוק שליט"א מעיה"ק טבריא, עמ' ט"ל). דהנה בהוצאות שבת אמרו לוו עלי ואני פורע, ומבואר מזה דאין זה בכלל ההגבלה דהמבזבז לא יבזבז יותר מחומש^(ה), והוא הדין להוצאות עבור מצות תלמוד תורה^(ז). ומעתה נסתפק מה יהיה הדין כאשר אית ליה מצוה עוברת של תורה והוצאות שבת, ושניהם אינם יכולים להתקיים אם לא שיוציא את כל ממונו. דלכאורה גלגל החוזר הוא, שהרי מצוה עוברת קודמת היא לעונג שבת ולהוצאות ת"ת, והואיל ועבודה אין הוא צריך להוציא יותר מחומש, אם כן נמצא הוא בטל מהמצוה העוברת, מחמת שאינו חייב להוציא כל ממונו עליה. ועתה, הואיל ויש לו ממון א"כ צריך הוא להוציאו עבור עונג שבת, והדר דינא דתקדום לה המצוה העוברת.

והוא תלוי בצדדים שהעלו גבי הספק הנ"ל [איך הדין במכירת כסותו לנר חנוכה, כאשר אין לו נר שבת]. דמחד גיסא איכא למימר דאף לצורך עונג שבת אינו צריך להוציא את הממון, מפני שאז יצטרך להקדים את המצוה העוברת, אשר בעבודה אינו מחויב בהוצאת כל ממונו. ומאידך, איכא למימר דעד כאן לא פטרינן ליה שלא יוציא ממונו למצוה עוברת, אלא כדי שישאר לו ממון, אבל אם בלא"ה מחויב הוא להוציאו עבור מצוה אחרת, א"כ מעתה מחויב הוא להוציא את כל ממונו על המצוה העוברת. ולדברי מרנן שרי התורה, הגר"מ פיינשטיין והגר"ש אלישיב זיע"א^(ח), שנקטו דבכגון הנ"ל יש לו למכור את כסותו וליקח בממון נר שבת הקודם לנר חנוכה, הוא הדין דאף הכא יצטרך להוציא ממונו עבור עונג שבת, אך בסופו של דבר יש לו להוציאו עבור המצוה העוברת.

וכבר כתב כן בכלי חמדה (שם), כלפי דברי החלקת יואב, שהקשה מהו שנחלקו בקדושין (כ"ט ב') בפדיון הבן ועליה לרגל איזה מהן קודם, והלא עבור עליה לרגל

לה). והרי זה מעין המבואר בדברי הכלי חמדה הנ"ל, דגם לשאר הוצאות שבת צריך הוא להוציא כל ממונו ולא רק עבור הדלקת הנר.

לו). וכמ"ש החפץ חיים (ליקוטי הלכות יומא י"ב ב') והדרכי תשובה (צבי תפארת סי' ג"ד).

לז). הובאו דבריהם ז"ל בישרון (חלק י"ח עמ' תרע"ח).

אינו צריך להוציא את כל ממונו, משא"כ לענין פדיון הבן, דחוב ממון הוא, וא"כ פשיטא דפה"ב קודם, שהרי מעליה לרגל פטור הוא^(ח). ויישב הכלי חמדה דעד כאן לא פטרינן ליה מלהוציא את כל ממונו עבור עליה לרגל, אלא דוקא כדי שלא יעני ויצטרך לבריות, אך היכא שבלא"ה יצטרך להוציא את הממון בשביל פדיון הבן, א"כ עתה קודמת לו מצות ראייה, ועתה יצטרך להוציא כל ממונו אף עבורה. ופשיטא ליה להכלי חמדה דלא אמרינן איפכא, שלא יצטרך לשלם את החוב דפדיון הבן, מחמת שבפועל ילקח הכסף למצות הראיה^(ט).

אמנם, העירני אאמו"ר שליט"א דגם אי נימא דאינו חייב למכור את כסותו, מכיון שבסופו של דבר לא יוכל להשתמש בה לנר חנוכה [כיון שיצטרך להוציא את הממון לצורך המצוה העוברת, אשר בזה איננו מחויב], מכל מקום היכא דאית ליה תרתי כסותות, בכה"ג יהיה מחוייב למכור את שתיהן. דהואיל ודרך השגת נר החנוכה מוכרחת היא להיות באופן כזה, שיקיים הוא קודם את המצוה דאורייתא, א"כ נמצא שאותה המצוה נכללת היא בעיקר הדרך להשיג את הנר, ומחויב בה לצורך פרסומי ניסא^(י).

י.ה.

קריאת המגילה, השבת אבידה ועבודה

בטורי אבן (מגילה ג' ב') כתב להסתפק בדין מי שהיו לפניו קריאת המגילה והשבת אבידה ועבודה, איזה מהם קודם.

דאי אמרינן מגילה עדיף, הלא השבת אבידה קודמת לה, כיון שהיא מצות עשה של תורה בקום ועשה ואינה נדחית מפני מצוה דרבנן (כיון שאין זה בכלל עקירת דבר בשב ואל תעשה, וכמש"ש, וע"ע בשאגת אריה סי' נ"ח), ואם נקדים השבת אבידה הלא

לח). ועי' בזה בביאור הלכה (סי' תרנ"ו ס"א, ד"ה אפילו).

לט). אמנם החלקת יואב [במכתבו שנדפס שם בהמשך הדברים] השיב להכלי חמדה, דדבר זה הוא אכן גלגל החזור ושייך הוא לדברי התו' בקדושין, ולדברי הטורי אבן במגילה [הובא לקמיה בס"ד]. וע"ע בחידושי בן אריה (קל"א ב').

מ). וכמו שנראה שאם חיילי המלך חוטפים נר אחר מכל העובר בשוק, הרי שמעיקרא מחויב לקנות לנר חנוכה שני נרות, ואף למכור כסותו עבור תרוייהו, כיון שבכה"ג כלולים שניהם בעיקר המצוה.

עבודה קודמת לה, ואם נקדים עבודה הלא איכא מקרא מגילה דעדיפא מינה (וכמ"ש במגילה ג' א' דכהנים ולויים מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה), ונמצא דהוי גלגל החזור.

וכתב הטורי אבן 'הכא ליכא למימר הכי דעיילא בה עבודה במקרא מגילה ואגבהתא מהשבת אבידה, דהא איכא למימר נמי איפכא, דעיילא השבת אבידה בעבודה ואגבהתא ממקרא מגילה, אי נמי מקרא מגילה בהשבת אבידה ואגבהתא מעבודה'. וסבירא ליה דאין כאן מקום להתחיל ממנו את ה'עייילא', וכיון שאפשר לאומרו בשלש פנים, ממילא ליכא לאומרו כלל.

אמנם, יש לדון בדבר, דלכאורה מה שהמגילה נדחית מפני אבידה אינו משום דין קדימה, אלא אדרבה דין איחור הוא, שאין כח ביד רבנן לתקן מצוה שתקדם למצות עשה מן התורה בקום ועשה, ולכך יש לו להקדים את ההשבת אבידה, ובכה"ג לא אמרינן עיילא מקרא מגילה בהשבת אבידה, מכיוון שאין האבידה קודמת למגילה, אלא המגילה נדחית מפניה^(א). גם מה שהציע הטורי אבן תחילה, דתיעיל עבודה במקרא מגילה ותגביהנה מהשבת אבידה, גם זה אי אפשר, ובהיות שהקדמת המגילה להשבת אבידה חשובה כעקירת מצות עשה מן התורה בקום ועשה, א"כ בשום אופן לא יתכן שתקדם לה המגילה, שאינה אלא מדרבנן, ופשיטא דאף סברת עיילא לא תועיל לזה. ומעתה לא אשתיר לן אלא האופן האמצעי אותו הציע הטורי אבן, לומר דתיעיל השבת אבידה בעבודה להגביהה ממקרא מגילה, ונימא דתקנת הקדמת מגילה לעבודה אינה אלא היכא שאין שם השבת אבידה, אבל היכא דאיכא השבת אבידה, דאז הקדמת המגילה היא ביטול מצוה בקום ועשה, התם לא נתחדש להקדים את המגילה, והדר דינא לנהוג כמו שמתחייב מן התורה, להקדים עבודה והשבת אבידה, ולקיים לאחריהן את מצות מקרא מגילה שהיא מדרבנן [ודומיא דהכי אכן הסיק שם הטו"א, דכיון דלא קדמה מגילה להשבת אבידה, הויה לה מגילה כמו שאינה כלל, ואין כאן אלא עבודה דקדמה לאבידה].

ולמאן דאמר [בספיקא דזבחים] דמין זבח עדיף, כתב הטו"א דודאי אף הכא נמי יש להקדים את העבודה, ולא נתברר הענין כל הצורך. ושמא י"ל דכשם

(א). וכמו שנתבאר בדברי החזו"א לענין איחור נדרים ונדבות למוספין, דלא אמרינן ביה עיילא.

שהתם אמרינן דכיון דהעולה נדחית מגה"כ מפני חטאת העוף, א"כ אין כאן נדון אלא בין המעשר לחטאת העוף, וזבח קדים, ואף הכא נמי כיון דע"כ נדחית מגילה מפני השבת אבידה, הקודמת לה מן התורה, א"כ אין כאן אלא עבודה מול השבת אבידה, ועבודה קדמה.

והשפת אמת פליג על הטו"א, ונוקט דבכה"ג גם אם יקיים האדם את תקנת חכמים לקרוא את המגילה ולא ישיב את האבידה, מכל מקום אין זה בכלל עקירת דבר מן התורה, היות שאין המגילה עוקרת את המצוה, שהרי גם בלאו הכי היתה נדחית השבת אבידה מפני חיוב העבודה, ואם כן קמחא טחינא טחין, דכיון שהיתה האבידה נדחית מפני העבודה, אם כן אין המגילה עוקרת אותה. ואם כן שפיר יש לו לקרוא את המגילה, העדיפה על העבודה, ולא חשיב כעוקר את מצות השבת אבידה, שבלאו הכי לא תבא כאן לידי קיום.

ומכיון שהקדמת מגילה לעבודה קדימה אמיתית היא, וכן קדימת עבודה להשבת אבידה היא קדימה המתחייבת מן הדין, ואילו מאידך גיסא מה שהשבת אבידה קודמת למגילה אינו בגדר 'קדימה' אלא רק בגדר 'בעיה', שאי אפשר לקרוא מגילה במקום שנעקרת מצוה, על כן פשיטא ליה להשפת אמת דשורת הדין נותנת להעדיף את קיום הסדר האמיתי [מגילה, עבודה, השבת אבידה], ולפתור את איסור העקירה דהשבת אבידה [על ידי כך טעמא דבלא"ה היתה מתבטלת מפני העבודה]. אם כי היה מקום לומר דהא גופא, שבפועל עוסק הוא בקריאת מגילה, ולפניו מצות השבת אבידה שאינה מתקיימת, הרי שזה גופא חשיב עקירה, ואע"פ שגם אם לא היה קורא את המגילה, מ"מ היתה נדחית מפני העבודה, מ"מ השתא מיהת מכח המגילה היא נדחית, וי"ל.

יח.

מלאכת עצמו, השבת אבידה וקריאת מגילה

ומעתה יש לפלפל היכא שאבדה לו אבידה או שיש לו מלאכה לעשותה, ומקרא מגילה לפניו, ואבידת חבירו, איזה מהן יקדים. דאם יקרא את המגילה,

הלא השבת אבידה קודמת לה, ואם יצטרך להשיב את האבידה הלא אבידה ידידה קודמת, ובשעה שעוסק הוא באבידה ידידה הלא ודאי מחויב לקרוא את המגילה.

והדבר תלוי במש"נ לעיל [לענין מלאכתו ואבידת חברו וכיבוד אביו], דלסברת המקנה תחילה אמרינן שהעיסוק במלאכת עצמו קודם לאבידת חברו, וממילא השבת אבידה כמאן דליתא, והדר דינא דמקרא מגילה קודם לאבידת עצמו.

אמנם, לסברת הגרא"ל, דמעיקרא לא חל עליו חיוב כיבוד אב, מפני שזה יגרום לו להשיב את אבידת חברו, אשר בה גופה אין הוא מחויב מחמת מלאכת עצמו, הכא נמי היה מקום לומר דלא נחייבנו בקריאת המגילה, כיון שאם יקרא את המגילה נמצא שיהיה עליו להשיב את אבידת חברו, אשר בזה גופא אין הוא מחויב מחמת הפסד מלאכה ידידה, ועל כן מעיקרא לא נתחייב במגילה. אמנם, כמובן, תימה גדולה היא לומר שבסופו של דבר נמצא שאינו קורא את המגילה אלא עוסק במלאכת עצמו.

ועל כן נראה דעד כאן לא אמרינן להך סברא אלא דוקא בכיבוד אב, דהתם הנידון הוא כלפי גוף החיוב, דאי אמרת שמלאכתו קודמת אם כן עתה אינו מחויב בכיבוד אביו כלל וכלל. משא"כ לענין מגילה, הלא ודאי דהחיוב רמי על הגברא, ואינו יכול להפטור ממנו כלל, וגם אם יהיה הדין שיצטרך לעסוק באבידת חברו ולא לקרוא את המגילה, עדיין ודאי לא נימא שפטור הוא ממגילה, אלא החיוב יישאר כמו שהיה, ורק את הגברא נוכל להחשיב כאנוס [ולא דמי לכיבוד אב, דהתם כד אמרינן ליה לעסוק באבידת חברו או במלאכת עצמו, פטור הוא לגמרי מכיבוד אב]. ומעתה פשיטא דדוקא גבי כיבוד אב, שהנידון הוא בעיקר החיוב, התם איכא למימר שאם בסופו של דבר יצטרך לעסוק באבידת חברו [מה שאין הוא מחויב, מחמת שצריך לעסוק במלאכת עצמו], א"כ מעיקרא אין האו מחויב לבטל מלאכתו בשביל כבוד אביו. משא"כ לענין מגילה, שחיובה ודאי אינו פוקע גם היכא שהוא נצרך להשיב אבידה, א"כ אי אפשר לדונו כפטור ממנה, ולכן ודאי אין לומר שיעסוק במלאכת עצמו ויפטור מן המגילה [ובכה"ג לא תקדום השבת אבידה למגילה, כיון דבלא"ה היא נעקרת מחמת מלאכת עצמו, וכסברת השפת אמת].

אלא שעיקר דברי הטורי אבן [דס"ל שאין השבת אבידה נדחית מפני מקרא מגילה] הם צריכים עיון הרבה, ובסברא הדבר תימה לומר שלא יוכלו רבנן לחייב מצוה בדבריהם במקום שיגיע הפסד ממון לחבירו. והנה הטו"א נסמך על דברי התו' בשבועות ל' ב' (ד"ה אבל) שנקטו דכל היכא שנעשה מעשה איסור, הרי זה בכלל קום ועשה, ואע"פ שהדבר לא נעשה על ידי האדם עצמו [וכגון אשת איש העומדת לינשא, דחשיב זה קום ועשה, ואין ת"ח רשאי למנוע את עצמו מלהעיד בכדי לאוסרה]. והלא בדבריהם ז"ל גופא נתפרש כי בממונא שרי ליה לתלמיד חכם להמנע מלהעיד, מפני כבוד תורתו, ואע"פ שמחמת זה יעשה איסור בקום ועשה, וכגון שאדם אחר יטול אחר את האבידה. ואם מפני כבוד התורה אמרינן כן, שימנע הצורבא מדרבנן מלהעיד, וגם במקום ביטול מצוה בקום ועשה, א"כ דון מינה ומינה דכל שכן שיש כח ביד חכמים לקבוע שעדיף לקרוא מגילה, ואע"פ שע"ז נמנעת השבת אבידה מחבירו [ואע"פ שהוא בקום ועשה].

וביותר, דהלא אמרו באלו מציאות (כ"מ ל' א') דכהן הרואה אבידה בבית הקברות פשיטא שלא יחזירנה, דמי דחינן איסורא מקמי ממונא. ופירש שם הרמב"ן ז"ל דכיון דאפילו בעל אבידה כהן אינו רשאי להטמא בה, היאך יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעינא לה ליתיה לעשה כלל. הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון, שאם הפקיר בעליו ממון זה פטור הוא מאותה מצוה. שהרי חייב הוא לומר כן כדי שלא יטמא כהן, ששניהן חייבין בכבודו של מקום, והתורה אמרה להחזיר אבדה לחבירו ולכבד אביו ואמו בממונו, ולא לעבור על המצוות, וע"ש בחי' הרשב"א והריטב"א והר"ן. וא"כ הוא הדין הכא כשם שמחויב אדם לקרוא את המגילה ואף במקום אבידת עצמו, הכא נמי לא תהיה אבידת חבירו חמירא מינה. ואדרבה, יפקיר חבירו את אבידתו, בכדי שלא יתבטל המוצא ממקרא מגילה.

וכבר כתב כן החתם סופר (או"ח סי' פ"ב) לענין המוצא אבידה בשבת, דכל היכא שבשלו לא התירו, הכא נמי גם בשל חבירו, ומחוייב חבירו למחול על ממונו בכדי שלא יעבור המוצא על איסור דרבנן, והעמידו חכמים דבריהם במקום השבת אבידה [ולא החשיב זה כעקירת המצוה בקום ועשה]. ועל דרך זה כתב בשרידי אש (או"ח סי' נ"ט) דכיון שבעל האבידה היה מחויב להניח אבידתו ולקרוא את

המגילה, א"כ אין לחייב את המוצא בהצלחת ממון חבירו, כאשר כלפי המאבד גופיה חשוב ממון זה כאבוד מאליו וכאבדה מדעת^{מב}, וכעי"ז הוא בהערות הגריש"א זצ"ל (שבועות ל' ב').



מב). וע"ש עוד במאי דפשיטא לי' כלפי עצם ספיקו דהטורי אבן, דכיון שקדימת אבידתו לאבידת חבירו אינה בגדר 'קדימה' אלא בגדר 'פטור', א"כ במקום הפסד ידיה אין אבידת אחרים חשובה כקיימת כלל, וממילא אין כאן אלא אבידתו וקריאת מגילה, וקריאת מגילה עדיפה, וכהכרעת השפת אמת [וכעין סברת המקנה].

הרב אלאור כהן

פירוש 'גן עדן' ו'גיהנם' בדברי חז"ל

הקדמה

במאמרי בגליון כ"ב עסקתי בבירור לגבי משמעותו של המושג 'העולם הבא' בחז"ל. במאמר זה הראיתי שמרובם המוחלט של המקורות החז"ליים משתמע שהעולם הבא הוא תחיית המתים ולא עולם הנשמות – גן עדן. בנוסף, טענתי שלכל שיטה ישנה השלכה מעשית לתפיסת צורת עבודת ה' של האדם: למ"ד שהתכלית היא רוחנית (ג"ע), גם צורת העבודה היא רוחנית במהותה. ולמ"ד שתכלית העולם הוא גשמי (אך מזוכך), זהו גם מסלול העבודה, קרי: עם הגשמיות ולא נגדה. וראה שם באריכות. במאמר זה אנסה להוסיף קומה נוספת על הדברים האמורים שם.

לאחר שראינו שהעולם הבא הוא מושג גשמי (יחסית), ננסה לעמוד גם על מהות המושג 'גן עדן', האם מדובר במקום רוחני בעולם הנשמות, או במקום גשמי יותר?^(א)



שתי השיטות מופיעות בחז"ל

בשונה מהמאמר הקודם, במאמר זה אין כוונתי לברר איזו שיטה משתמעת יותר בדברי חז"ל, הואיל ושתי השיטות מבוססות ומעוגנות במקורות בחז"ל, וכדלהלן. לפיכך בירור זה נועד רק לבדוק איזה מהם משמעותי ודומיננטי יותר בחז"ל. המקור הראשון בו רמזו שיש שתי מערכות של שכר ועונש (גשמי ורוחני), הוא כבר בגמרא (תמיד לב):

תנא דבי אליהו: גיהנם למעלה מן הרקיע. ויש אומרים: לאחר הרי חשך.

(א). גם במאמר זה אתיחס ל'גן עדן' ול'גיהנם' כמושגים מקבילים. יהיו מקורות שיעסקו רק בג"ע, יהיו שיעסקו רק בגיהנם ויהיו שיעסקו בשניהם. כל מקור ומקור יביא ראיה לג"ע ולגיהנם יחד.

כבר במקור זה נראה שיש שתי גישות – גישה הסוברת שגיהנם נמצא בכדור הארץ, מאחורי הרי החושך, וגישה הסוברת שמיקומו הוא למעלה מן הרקיע^ב. מחלוקת זו היא מחלוקת בין מקורות שונים בחז"ל, שבחלק מהמקורות נראה שג"ע וגיהנם הינם גשמיים יחסית ומקומם בכדור הארץ, ובחלקם נראה שמדובר במקומות רוחניים. בזהר מבואר שאין מחלוקת ממשית בין גישות אלו, ו'אלו ואלו דברי א-להים חיים' (מדרש הנעלם, וירא דף קו ע"ב):

אמר רבי יצחק: כשם שברא קודשא בריך הוא ג"ע בארץ כך ברא גיהנם בארץ, וכשם שברא ג"ע למעלה כך ברא גיהנם למעלה^ג. גן עדן בארץ, דכתיב: "ויטע ה' א-להים גן בעדן" וגו'. גיהנם בארץ, דכתיב: "ארץ עיפתי כמו אופל" וגו'. ג"ע למעלה, דכתיב: "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-להיך", וכתיב: "והרוח תשוב אל הא-להים אשר נתנה". גיהנם למעלה, דכתיב: "ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע".



גישות אלו בדברי רבותינו

ובקצירת האומר יש להראות שבשיטה זו נקטו גם גדולי עולם מאוחרים יותר, ראשונים ואחרונים. ראש וראשון הרמב"ם, שמחד מדבר על עולם הנשמות^ד בגן עדן (תשובה פרק ח), אך מצד שני כותב שגן עדן נמצא בארץ (פיה"מ סנהדרין י, א מהד' הרב קאפח):

ב). אין צורך להכביר בראיות לכך שהרקיע הפיזי מסמל מציאות רוחנית. די להפנות לסיפור (ברכות מח). על אביי ורבא שהצביעו כלפי השמים כתשובה לשאלה היכן נמצא הקב"ה. עוד יש לציין לגמרא בחגיגה (יג). המפרטת את מה שנמצא מעבר לרקיע, החל מהרקיע עצמו וכלה בכסא הכבוד ובמלך א-ל חי וקיים רם ונשא השוכן מעל כולם. ואכמ"ל.

ג). יש לעמוד על כך שפשוט לזוהר שיש ג"ע בארץ ויש ג"ע למעלה, וכל שנצרך לחדש שכן הוא בגיהנם. כ"כ יש לציין שישנם מקורות נוספים לכך בזהר, אך במקום הראוי לקצר אינו רשאי להאריך.

ד). יש להבחין שלשיטת הרמב"ם פירוש המושגים 'נפש' ו'נשמה' הפוך מהפירוש בו אנו משתמשים היום למושגים אלו. לפיכך כאשר הוא כותב (ח, ב): "העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת..." כוונתו לעולם הנשמות בלשוננו. כך מוכח מהמשך דבריו (ח, ג): "כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה".

אבל גן עדן הוא מקום דשן בכדור הארץ מרובים בו המימות והאילנות, יגלהו ה' לבני אדם בעתיד ויורה להם את דרכו ויתענגו בו. ואולי ימצאו בו צמחים נפלאים מאד שתועלתם גדולה והנאתם מרובה זולת אלו הידועים אצלנו, וכל זה בלתי נמנע ולא רחוק אלא אפשרותו קרובה ואפילו אלו לא הזכירנו תורה, כל שכן אחר שנתבאר כל זה בתורה ונתפרסם.

ובצורה ישירה יותר כתב הרמב"ן (תורת האדם, שער הגמול קכג):

...אבל סוד הענין הזה שהדברים כפולים, כי גן עדן וארבע נהרותיו ועץ החיים ועץ הדעת אשר נטע שם הא-להים, וכן הכרובים ולהט החרב המתהפכת גם עלה התאנה והחגורות וכתנות העור, כולם כפשוטם וכמשמעם, אמת הדבר ויציב הענין, ולסוד מופלא הוא כי הם כציורי דבר להבין עוד ענין עמוק במשל...

כלומר, גן עדן ועניניו כפולים – הם גם כפשוטם וכמשמעם, והם גם ציור ומשל למקומות רוחניים עליונים יותר. וכן בהמשך דבריו שם:

ואם תאמר כיון שהענין על דרך הנזכר ומכל מקום גן עדן בעולם הזה התחתון הוא, מה שכר הנשמות שם והם אין תועלתם בדבר גשמי ולא במקום ממקומות הארץ ועולם התחתונים, כבר פרשנו שהענין כפול, וזה הגן והעדן התחתונים הן ציורין לסודות העליונים, והדברים ההם העליונים הרמוזים באלו גם כן נקראין גן ועדן...

כ"כ בכתבי האריז"ל (עץ חיים, שער כב פרק ג (מ"ק)):

והנה במות הצדיק הנר"ן שלו מצד אצילות עולין אל אצילות, ונשמה שלו דבריא עולה לג"ע העליון, ורוח דיצירה בג"ע הארץ, ונפש דעשיה נשארת בקבר. וכשמתעכל הבשר עולה גם הנפש ההיא למעלה ונשארת ההוא הבל דגרמי על אינון גרמי דאשתארו בקברא...

ובכתבי הגר"א (אבן שלמה י, טו):

י"א מסעות צריך האדם לנסוע עד שיבוא למקום מנוחתו... מגיהנם לג"ע, ומג"ע לז' רקיעים, ומשם לג"ע עליון...

ועוד כתב שם (שם, כז ו-לב):

ג"ע הוא בדרומית מערבית של עולם וגיהנם בצפון... ואחרי ג' ימים מוסרו דומה לגיהנם, שהוא בעמקי הארץ לצרפו ולזככו...^(ה)

לאחר מקורות אלו, אחזור ואציין: כשם שנראה להלן, גם בחז"ל נראה שיש מקורות לשני הצדדים. אין בכוונת מאמר זה להכריע לכאן או לכאן. מטרת המאמר היא לבחון האם ניתן לומר שצד אחד דומיננטי יותר מהשני בצורה משמעותית, או שמא הם שקולים? וזה החלי בעזר צורי וגואלי^(ה):



ה). מקורות אלו המדברים על ג"ע תחתון מעוררים שאלה מתבקשת: היכן נמצא ג"ע זה. שאלה זו שהעסיקה אנשים רבים בדורות עברו, קשה עוד יותר בימינו, כאשר כל העולם פרוש לפנינו כמפה. יש לחזק את השאלה לאור העובדה שמיקום ג"ע התחתון אינו עלום ומסתורי (כמו למשל 'הרי החושך' או 'נהר הסמבטיון'), ויש תיאורים ברורים היכן למצוא אותו ("תחת קו ההשויה (=משווה)" (תורת הגמול), "לצד דרום הישוב, באמצע העולם ממש" (עץ חיים), "והוא לדרום א"י" (שם) (ועוד). תיאורים מורכבים במעט מופיעים כבר במקרא, שמקשר הפישון והגיחון לחוילה וכוש (בראשית ב, יא-יג), ואת החידקל לאשור (שם, יד).

יש תשובה אחת שכמה גדולי עולם כיוונו אליה (ללא קשר בין אחד לשני), והיא שהקב"ה העלים את מקום זה בדרך נס. הרמב"ם רמז לכך בלשונו לעיל "יגלהו ה' לבני אדם בעתיד". בעץ חיים כתב מהרח"ו (שער מג פרק ג): "קרקע הגן שהוא הארץ שלו... נוגעת ואינה נוגעת בזאת הארץ שלנו והיא יותר זכה בממד מאד". וכן כתב רבינו יוסף חיים (בן יהוידע, פסחים צד): "ולפי זה הדבר יפלא... היכן עמידת הגן בעוה"ז? ואמרת בודאי בנס הוא עומד ואינו תופס מקום בעולם הזה, וכאשר מצינו בבית קה"ק, דארון אינו מן המדה...". יש לדייק שאולי לכך רמזו חז"ל כאשר למדו שלשון 'להט' היא לשון כישוף (סנהדרין סז), והביאו ראיה מלהט החרב המתהפכת. ויש להבין מה לחרב זו ולכישוף. אך נראה שהואיל והיא נמצאת בכניסה לג"ע, ולאור העובדה שאנו לא מוצאים אותו, מסתבר שזהו ה'כישוף' שבה, שלא ניתן למצוא את מקומה (לחיוזק הבנה זו, ניתן לנסות ולעקוב אחרי ארבע הנהרות היצאים מג"ע, על מנת לזהות את מקורן המשותף, ולהתחקות אחר פתח ג"ע. מי שינסה לעשות זאת, יגלה במהרה שהוא אינו מוצא מקור משותף – הפישון והגיחון נמצאים מדרום לא"י, והחידקל נמצא ממזרח לאשור שהוא גם מזרח א"י).

ו). גם במאמר זה הבאתי רק מקורות מהבבלי, מהירושלמי וממדרש רבה. ברוב המקורות המזכירים את מושגים אלו, לא ניתן להכריע האם מדובר בג"ע עליון אות תחתון, ולפיכך אין מקומם בסוגיה זו. לפיכך, אם תהיה במאמר זה נטיה ברורה לאחד הכיוונים, ניתן יהיה להעריך שנטיה זו תישאר גם אם ימצאו מקורות נוספים שלא הבאתי (או מקורות שטעיתי בהבנתן), וכן היא תישאר נכונה פחות או יותר גם במקורות החז"ליים האחרים, שלכתחילה לא הובאו במאמר זה (כמדרשי ההלכה ומדרשי האגדה האחרים). וכעין מה שכתבתי במאמר הקודם, ככל שהנטיה במאמר זה תהיה לכיוון מסוים, כך מסתבר

גן עדן וגיהנם עליונים

גיהנם עליון

מלבד הגמרא בתמיד דלעיל, המזכירה את הגיהנם שמעל הרקיע, מצאתי ארבעה מקורות שנראה מהם שהם עוסקים בגיהנם העליון:

א. הגמרא בחגיגה (יג.) מספרת על נהר דינור היוצא מזיעתן של חיות הקודש ונשפך על ראש הרשעים בגיהנם. ומכך שמדובר על חיות הקודש ועל נהר דינור¹, משמע שמדובר מעל הרקיע.

ב. בפסחים (נד.) אומרת הגמרא שחללה של גיהנם נברא קודם בריאת העולם.

ג. בבראשית רבה (יא, ט) איתא שהגיהנם נברא ביום השני, ובגמרא (פסחים שם), העמידו שמדובר באור הגיהנם. לכאורה ניתן ללמוד על מהות גיהנם זה ע"פ מה שנברא איתו יחד (במדרש שם), שהם הרקיע והמלאכים – ממילא נראה שגם מקור זה עוסק בגיהנם עליון².

ד. בירושלמי (סנהדרין י, ג) מובא שכל טיפה וטיפה שירדה במבול, הקב"ה הרתיחה בגיהנם, והורידה עליהם.



גן עדן עליון

מקור אחד הנראה שעוסק בגן עדן העליון הוא הגמרא בפסחים (שם וכן נדרים לט:), האומרת שגם גן עדן נברא קודם בריאת העולם, ומשמע שמדובר במציאות

שגם את המקורות הסתמיים שאין להם הכרע, יש להבין כעוסקים באותו ג"ע שרוב המקורות מתכוונים אליו.

ז. נראה לפרש שנהר דינור הוא שביל החלב. הגמרא בברכות (נח:.) אומרת שעוקץ הזנב של מזל עקרב מונח בנהר דינור, ובגלגל המזלות מיקום זנב העקרב הוא על שביל החלב.

ח. עוד יש לדייק מכך שכאשר הגמרא הביאה סתירה בין המקור האומר שגיהנם נברא קודם בריאת העולם למקור שגיהנם נברא ביום השני, היא יכולה הייתה לתרץ הא בגיהנם עליון והא בגיהנם תחתון. מכך שהגמרא לא תרצה כך ניתן ללמוד שמדובר באותו גיהנם (עליון), והא בחללהוהא באור דידה.

רוחנית, כדלעיל. כ"כ יש לקשר לגן עדן העליון גם את המקורות האומרים שנשמת הצדיקים עולה למעלה (תנחומא ויקרא, ח ועוד^ט).



גן עדן וגיהנם תחתונים

פשטי הפסוקים

בראש ובראשונה יש להביא ראייה מפשטי הפסוקים. פרשת האדם בגן עדן ודאי עוסקת בגן עדן התחתון: א. התורה מתארת חיות, אילנות ונהרות הנמצאים שם. ב. מיקומם של הנהרות המתואר ביתר פירוט מוסיף להבנה זו. ג. המעבר של האדם מג"ע אל האדמה אשר לוקח ממנה, מעיד גם הוא (בפשטות) שמדובר בג"ע שניתן להיות בו בגוף.

במקומות אחרים מדמה התורה מקום מלא בשפע גשמי לגן עדן (בראשית יג, י):
וישא לוט את עיניו וירא את כל כיכר הירדן כי כולה משקה לפני שחת ה'
את סדום ואת עמורה כגן ה' כארץ מצרים בואכה צוער.

ובמקום נוסף (ישעיהו נא, ג):

כי ניחם ה' ציון ניחם כל חורבתיה וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה'.

וכן במקומות נוספים.



גן עדן תחתון

הגמרא מביאה דיון היכן בארץ נמצא פתח גן עדן (עירובין יט.). ובמקום אחר מתארת שאלכסנדר מוקדון אף זכה להגיע אל אחד מפתחי גן עדן (תמיד לב:). עוד אמרו, שגשמי העולם הם תמצית ממימי גן עדן (תענית י.), ושצבעה של השמש מאדים מצבע הוורדים בגן עדן (ב"ב פד.).

דעה אחת במדרש אומרת (בראשית רבה לג, ו) שעלה הזית שהביאה היונה לנח, מקורו בגן עדן. ובפסח מצרים העביר הקב"ה רוח מגן עדן, על מנת להדביק בו

ט. למרות שלא מוזכר במקורות אלו 'גן עדן'. כ"כ מסתבר לקשר את מקורות אלו גם למושג 'מתיבתא דרקיעא' המוזכר בחז"ל (שגם הוא לא נאמר בהקשר של המושג 'גן עדן').

ריח טוב שזירו את בני ישראל למול ולעשות את הפסח (שמות רבה יט, ה). וכן אמרו שאלמלא מכנים הלוויתן ראשו לגן עדן, אין כל בריה יכולה לעמוד בריחו (ב"ב עה.).

עוד סיפרו על רבי יהושע בן לוי שנכנס בחייו לגן עדן (כתובות עז:), ועל רבה בר אבוה שלקח עלים משם (ב"מ קיד:).^י



גיהנם תחתון כמקום בעולם

מקור נוסף הוא הגמרא (פסחים צד. תענית י.) המונה כמה מקומות שכל אחד מהם הוא אחד משישים מהבא אחריו. בסוף סולם זה (כלומר, במקום גדול ביותר) נמצא הגיהנם^{יא}. המדרש (שה"ש רבה ו, ג) מחשב ע"פ נתונים אלו שאורך הגיהנם הוא כדי הילוך מאתים אלף שנה.

הגמרא דנה היכן פתחיה של הגיהנם (עירובין יט.), ומביאה ג' מקומות בסביבות ארץ ישראל המהווים פתח לגיהנם. מפורסם שבהם הוא גיא בן הינם, המוזכר גם בהקשרים הלכתיים (סוכה לב.). שני לו הוא פתח הגיהנם שבמדבר סיני, שבו קירב הקב"ה את פתח הגיהנם אל המדבר (נדרים לט: סנהדרין קי.), וכסיפורו של רבה בר בר חנה (ב"ב עה. סנהדרין קי.). בפתח זה נתבצר לבני קרח מקום גבוה ועמדו עליו וניצולו (מגילה יד.), כדברי אסף "ואני כמעט נטיו רגלי" (תהילים עג, ב) – 'כבר הייתי שורה עם אבא בגיהנם' (ויקרא רבה יז, א). עוד אמרו שנשמות הרשעים יורדות למטה לארץ – לגיהנם (קהלת רבה ג, כא).

י. סיפור זה לכאורה מסייע להבין סיפור נוסף דומה, על רבי חנינא בן דוסא שקיבל רגל של שולחן מזהב משכרו. ונראה שגם בסיפור זה מדובר על גן עדן תחתון, אך ביטוי זה אינו מופיע בפירוש.

לכל המקורות הללו יש להוסיף את כל המקורות העוסקים בגן עדן לעתיד לבוא. לאור המאמר הקודם בו טענתי שמקורות אלו עוסקים בזמן תחיית המתים, נראה שהם עוסקים בגן עדן התחתון (בגוף). אך הואיל ופירוש זה הוא בעיקר בעקבות המאמר הקודם ואינו משתמע במפורש מהמקורות, לא הבאתי אותם כאן.

יא. היה צד לפרש בכ"ז שמדובר במקום רוחני ולא גשמי. אך נראה יותר כאפשרות שהבאתי כאן: א. עצם מיקום הגיהנם על ציר אחר יחד עם מצרים כוש ועולם, לא משמע שמדובר על סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, אלא סולם שכולו בארץ. ב. מתיאורה של הברייאא בסופה שהעולם הוא ככיסוי קדרה לגיהנם, נראה שרומזת שגיהנם נמצא מתחת העולם (יש לציין שבגמרא בתענית מובאת דעה שאין לגיהנם שיעור. יתכן שדעה זו רומזת דווקא לגיהנם עליון, אך אין הדברים מוכרעים).

חומה של הגיהנם הוא שמרתיח את חמי טבריה (שבת לט.), ואורה הוא שמאדים את השמש בבוקר או בערב (ב"ב פד.)^(ב).



גיהנם תחתון במדרשים על התנ"ך

אנשים נוספים שנתבצר להם מקום בגיהנם וניצלו מלבד בני קרח, הם ג' ריעי איוב (קהלת רבה ז, ד). ואדם נוסף שגיהנם נפערה מתחתיו הוא אבשלום בנו של דוד המלך (סוטה י: ט'). מקרים נוספים בהם הגיהנם השפיע על המציאות: לאחר ברית אברהם, הקב"ה ניקב נקב בגיהנם לחמם את העולם ולרפא את אברהם (בראשית רבה מח, ח). לפי אחת הדיעות, החושך של מכת חושך הגיע מהגיהנם (שמות רבה יד, ב).



גיהנם כמקום חומרי (יחסית)

הגמרא אומרת שהאש היא אחד ממששים לגיהנם (ברכות נז:) – ומכאן שיש דמיון ביניהם. יתרה מזו, על רבי זירא מסופר שהתענה ארבעים תעניות כדי שאש הגיהנם לא תשלוט בו (ב"מ פה.). על מנת לוודא זאת, היה רבי זירא מדליק את התנור ויושב בתוכו – מכאן שדמיון זה הוא ממשי ולא עקרוני או תיאורתי. עוד

(יב). בהשקפה ראשונה נראה ששני מקורות אלו האחרונים סותרים את הידוע לנו כיום. אין בכוונתי להיכנס לעומקו של דיון זה הואיל ולא זו מטרת המאמר. ממקורות אלו נראה שתפיסתם של חז"ל היא שגיהנם הוא מקום גשמי ומשפיע על המציאות הממשית בכדור הארץ. אין קשר בין קבלת השקפה זו כשלעצמה, לבין קבלת השלכותיה על המציאות הממשית (כלומר, יתכן שהגיהנם נמצא בארץ, אך הוא אינו משפיע על צבע השמש).

ארחיב רק מעט לגבי הגמרא בשבת, מפני שהדברים מתקשרים ישירות למאמר זה: כאמור, לפום ריהטא נראה שהדברים אינם תואמים את הידוע לנו כיום, שמעיינות אלה מתחממים מחומו של מרכז כדור הארץ. אך כאשר מבינים למה חז"ל מתכוונים בביטוי גיהנם נראה שאין כאן כל קושי; שהרי חז"ל אמרו (במקורות המובאים במאמר) שהגיהנם נמצא מתחת לפני כדור הארץ (ויתכן שהוא עצמו נמצא עמוק מאוד כרמזו בנדרים לט: ובסנהדרין קי.). ממילא, חמי טבריה אכן מתחממים מחום הגיהנם התחתון – חום ליבת כדור הארץ.

(יג). ציור דומה אומרת הגמרא (יבמות קט: סנהדרין ז.) על דיין, שצריך לראות כאילו חרב מונחת לו בין יריכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו. אך הואיל וסו"ס ומדובר רק בדמיונו של הדיין ולא במציאות ממשית, ניתן לדחות את מקור זה, למרות דמיונו לבני קרח ולאבשלום.

אמר רבי אלעזר שתלמידי חכמים אין אש הגיהנם שולטת בגופם, וריש לקיש הוסיף על דבריו שכך הוא גם בפושעי ישראל (חגיגה כז. וכעין זה בעירובין יט.). לעומתם, פושעי ישראל בגופן – גופם כלה ונשמתם נשרפת (ר"ה יז.).



גיהנם וקברי הרשעים

סוג ראייה נוסף ניתן להביא ממקורות שונים שנראה מהם שעשן עולה מקברם של הרשעים: כאלישע בן אבויה שעלה עשן מקברו מזמן פטירתו של רבי מאיר עד לפטירתו של רבי יוחנן (חגיגה טו.), וכקבר אביו של טורנוסרופוס הרשע (סנהדרין סה:"). מקור עשן זה הוא הגיהנם (ראה רש"י בשני מקורות אלו), והוא מזכיר בדמיונו את עשנה של גיא בן הנום.



סיכום

במאמר זה ראינו שיש גן עדן עליון וגן עדן תחתון, גיהנם עליון וגיהנם תחתון. אך כאשר סקרנו מקורות רבים בחז"ל (מתוך המקורות בהם ניתן להכריע) נמצאה התייחסות מועטת ביותר לאלו העליונים (עולמות הנשמות), והתייחסות מרובה לתחתונים, הנמצאים בארץ מתחת. ביחס של בערך אחד לשש (כ-14% בלבד)^(ד).

במאמר הקודם (פירוש 'העולם הבא' בדברי חז"ל) ראינו שעיקר העיסוק של חז"ל הוא בתחיית המתים ולא בגן עדן. וטענתי שמשמעות העניין היא שמסלול ההתעלות בעבודת ה' הוא לא בניצחון הרוחניות וביטוש הגשמיות אלא בקידוש הגשמיות (וראה שם באריכות).

מאמר זה מוסיף על גבי המאמר הקודם ומחזקו. לא די שעיקר העיסוק הוא בעולם השכר של הגוף (ולא של הנשמה לבדה) – גם כאשר חז"ל מדברים על גן עדן,

(ד). ומגמרא זו נראה שלא מדובר במראה נבואה כלשהו או ברוח הקודש, שהרי רבי עקיבא מוכיח לטורנוסרופוס את מציאות השבת מכך שביום השבת אין עשן מקבר אביו. ולא זכיתי להבין מה משמעות הדברים במציאות שלפנינו.

(טו). מקור אחד שהובא בכמה מקומות נספר כמקור אחד.

על פי רוב, הם אינם עוסקים בעולם הנשמות! גם באומרים גן עדן כוונתם לגן העדן התחתון, שבו יש גופות מזוככים העובדים את ה' מתוך קידוש החומר.



אוצר הספרים

◆ מילואים והוספות להערות בחידושי הריטב"א – בבא בתרא –
הוצאת מוה"ק ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משיא יד ד"ח

מילואים והוספות להערות בחידושי הריטב"א – בבא בתרא – הוצאת מוה"ק*

דף ד, ב. הערה 8. בדברי הרא"ש שהבאתי שם דמהני מחילה על היזק ראייה, משמע דהמחילה אינה צריכה לא בעי קנין, וכמש"כ הפלפ"ח על הרא"ש ריש פרק השותפין באות ד. והטעם בזה הוא משום דעל השכנים והשותפין ישנו חיוב ממון לבניית כותל, וע"ז מהני מחילה בלי קנין, וכ"כ הפרישה בסימן נו (סק"י), וכן מבואר בדברי הטור בסימן קנז ובב"י שם וברמ"א (שם ס"א). אולם צ"ע, דבסימן קנה סל"ו, בדין השו"ע בהיזק של קוטרא ובית הכסא מפורש דבעי קנין על המחילה, וכ"כ להדי' הטור שם אות סא. ובפשטות, החילוק הוא דבקוטרא וביה"כ דצריך לזכות בשימוש בחצר להזיק לחברו, להכי בעי קנין בכדי לזכות בזכות השימוש בתשמיש המזיק לחברו, משא"כ בהיזק ראייה, די'ש לו זכות שימוש להיות בביתו ובחצרו וא"צ לילך מביתו, ורק דהוא מחוייב במחיצת כותל, ולהכי אין צריך לקנין על מחילתו, אך לשון השו"ע שם סל"ו משמע דקאי גם על היז"ר, דבמחילה בעי קנין. והרע"א בגליון השו"ע (קנז ס"א על הרמ"א שם) ציין לשו"ת מהר"י בית לוי (כלל ז סימן נו) שעמד על סתירת הטור והרא"ש, ועיינתי בספר שם (עמוד קכ, והועתק בשו"ע מהדורת טלמן) שתי' וז"ל: דמש"כ הרא"ש דא"י לחזור היינו לענין שמחל לחבירו בחלקו בהוצאות הכותל, אבל אם ירצה השותף לבנות הכותל מכיסו אין יכול לעכב עליו אפי' לסברת הרא"ש עכת"ד, והביאור בדבריו נראה

(*) בשלהי שנת תשס"ו זכיתי להו"ל את חידושי הריטב"א על כל מסכת בבא בתרא, במהדורה חדשה עפ"י שבעה כתבי יד עם הערות, בהוצאת מכון הראשונים של מוסד הרב קוק.

מאז זכיתי ללמד מסכת זו כמה פעמים עם תלמידים, וכדרכה של תורה נתחדשו לי הערות נוספות, וכן תקונים ומילואים להערות, שנערכו כעת עבור ירחון האוצר.

[חלק קטן מההוספות המובאות כאן הודפסו ע"י הוצאת מוה"ק במהדורות האחרונות בארבעה עמודים אחרונים של הספר, אך מאז נוספו עוד דברים חשובים בתורת הריטב"א, שהיא כמים שאין להם סוף. במסגרת זו ערכתי בשלמות את כל ההוספות].

דהמחילה בלי קנין מהני על חיובי השותפות והשכנות, דבזה הוי חוב לחברו, אבל עדיין איכא היז"ר, ושפיר יכול לבנות משלו, דבמציאות איכא היז"ר, משא"כ במחילה בקנין, היינו דמחל על מציאות של היז"ר דנעשה לחצר שאינה עומדת לתשמיש צנעא, ולזה בעי קנין, דהוי מציאות אחרת, ולהכי יכול לעכבו מלכנוס בתוך שלו ולבנות. וכ"נ בכת"ס בסוגין, דגם אחר המחילה יכול לבנות לבד בתוך שלו, ומבואר כמש"כ, דבשביל למחול על חיוב השותפין הוי כמחילת חוב ול"ב קנין, וכמש"כ הרא"ש, דמוחל על החיוב לבנות כותל ועל חוב ממון שביניהן, אבל עדיין נשאר מציאות היז"ר, ואולי יכול לתובעו שיבנה מהוצא. ולזה בעי מחילה עם קנין, דאז מוחל על הרחקת נזיקין של היזק ראייה. ולפ"ז נחא היטב הסתירה ברמ"א, דבסימן קנה כתב דמחילה צריכה קנין ובס' קנו משמע דל"ב קנין, דבסימן קנו מיירי בדיני שותפין והנידון הוא על מחילה לחיוב כותל, ובזה ל"ב קנין, אבל בסימן קנה מיירי על הל' נזקי שכנים, והנידון על עיקר הרח"נ, ובזה בעי מחילה עם קנין וכמש"נ.

ובמש"נ בהערות שם דיסוד הדין חלוקה הוא ג"כ מחמת הז"ר, דמה שכופה השותף את חברו לחלוק הוא מדיני הז"ר. וכ"כ הב"ח בסימן קעא שם ע"ד הטור בדיני חלוקת שותפות וז"ל: ע"ל ריש קנו דדוקא היכא דאיכא היזק ראייה ולכך כתב כאן דנסמך על מה שכתב למעלה ואע"ג דבשדה ליכא משום הז"ר מ"מ כיון דבמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו לגדור כו' דאית ביה משום הז"ר עיש"ה. ומבואר בב"ח בהבנת דברי הטור דכפיה לחלוקה נובעת מדין הז"ר, ואכן בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תתקז סבר כן השואל, אך הרשב"א השיב כי חלוקת שותפין אינה מכח הז"ר, ואפי' במקומות שאין בהם הז"ר יכולין השותפין לכופו זה את זה בחלוקה ולברר כ"א חלק לעצמו במסיפס, שאין הז"ר אלא לאחר חלוקה וכו'. ועי' נתיבות המשפט (סימן קנו סק"ג) דכפיה לחלוקה היא תק"ח, ובחזו"א (סימן ו אות יז) כ' דאינו מתק"ח, אלא עיקר קנין השותפות בזמן שאין חלקם מסומן לזה ולזה, דיש לכ"א חלק בכולו, וכל דשפיר ליה טפי ליהנות מהשותפות קנוי לו, ובכלל זה חלוקה, וא"צ דעת שותפו להקנות לו אלא ב"ד מחלקין על כרחו וחברו קונה חלקו ע"כ. והיינו דזהו מזכות השותפין, שיכולין גם לחלוק בע"כ, אך מ"מ יכולים לחלוק מחמת הז"ר. ובדעת הטור נראה דס"ל דגמר החלוקה הוא שתהיה חלוקה גמורה המונעת מהז"ר, דכל זמן שיש הז"ר עדיין שותפין הם, והיינו

דזכותם לחלוק שיהא בתנאי ובאופן דלא יהיה היז"ר מזל"ז. וכ"ה לשון רבינו ברוך בשיטת הקדמונים "וכיון דנתרצו לחלוק ודאי קפידא איכא בינייהו הלכך כופין המעכב לבנות הכותל בעל כורחו", והיינו דזהו גמר החלוקה. וכ"נ לשון הרגמ"ה ריש מסכתין- פלוגתא לעשות חלוקה כיון שנתרצו לחלוק אם זה מעכב ואינו בונה עמו הכותל הואיל ומקפידין זע"ז שלא ישתמש הא' בחלק חבירו כופין אותו ובונים את הכותל כו'.

והנה בקונטרס שערי ציון לרבינו ישראל סלנטר זצוק"ל (נדפס בשנת תרצ"ג, וכעת נדפס בקובץ מפרשים החדש למסכתין) הקשה על הגמ' ב:, דפריך למ"ד דשמיה היזק אמאי תני רצו, דנימא דמיירי בישראל ועכו"ם דכיון דכותל הוי חיוב ממון דלהכי מהני מחילה, הרי כלפי עכו"ם אינו חייב דהוי הפקעת הלואתו דעכו"ם דמותה, והוסיף דאפי' אם הישראל קנה מהגוי את חלקו בחצר לאחר החלוקה לא יוכל הקונה לתבוע כותל מהישראל השני דהקונה בא מכח עכו"ם, וכמו דהגוי אינו יכול לתבוע כותל כך הישראל הבא מכוחו אינו יכול לתבוע כותל, וא"כ נימא דכה"ג מיירי מתני' דקתני "רצו" דבזה אינו יכול לתבוע בע"כ כותל עכתו"ד. ודבריו צ"ב, דהישראל הקונה יתבע מחמת היז"ר של עכשיו, ומה לי דהמוכר הגוי לא היה יכול לתבוע? ומוכח כיסוד דברינו, דבשותפות תביעת הכותל הוא מזכויות השותפין, וא"כ אם בשותפות גוי וישראל שחלקו לא היה חיוב כותל בחלוקה, שוב אין הקונה הישראל יכול לתבוע כותל, כיון דהוא אתי מכח חלוקת המוכר הגוי, שלא הייתה לו זכות חלוקה עם כותל [מיהו יל"ע, דמ"מ יתבע מצד ההיז"ר שיש עכשיו ומחיובי שכנים].

ומצינו ברמב"ן (להלן ז:) דבאחין שחלקו אין יכולים למחות זב"ז לסתום החלונות, אף דיש בהם הז"ר, שלא חלקו ע"מ לסלק משם כלום. והיינו דבשותפין שחלקו מחמת היז"ר בעי חלוקה בכותל, אבל התם לא חלקו ע"מ לסתום החלונות, ואין הכוונה מדין מחילה, אלא דמעיקרא ל"ה חלוקה לענין שיוכל לתבוע לסתום החלונות. והריב"ש בסמ"ק שכתב כ' דההיזק נעשה ברשות, והיינו דמצד הרח"נ גרידא אמרי' דכבר נעשה ברשות, ומדין החלוקה ג"כ אינו חייב וכמש"כ.

וברמב"ן ב: על הגמ' אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד"א לזה וכו' מאי לאו בכותל לא במסיפס, כ' וז"ל תמיהא לן מילתא במאי משמע ליה כותל טפי

ממסיפס כו' וי"ל משום דכולה מתני קתני כותל ועלה תנא אם יש בה ד"א חולקין. וצ"ב דהרי המשנה הראשונה היא בדיני הרח"נ, והמשנה השניה היא בדיני חלוקה, ומוכרח כמש"נ בהערות שם, דחייב הכותל בשותפין הוא מדיני החלוקה, דהם מופרדין ומחולקין לגמרי ע"י הכותל. ובתי' השני כ' הרמב"ן דקס"ד דכל חצר אע"פ שאין בה ד"א חזיא למילתא ולא דמי לבית, ומש"ה אקשינן ודאי דהא אין חולקין דקתני אין חולקין בכותל הוא משום כיון דאין בה ד"א לא חזיא לתשמיש באפי נפשה אלא לפירוק משא דבית ואין בה היזק ראייה, הא יש בה ד"א, דחזיא באפי נפשה לתשמיש חולקין בכותל, ודחינן לא מסיפס שכשאין בה ד"א אפי' חלוקה גרידא נמי לא עבדינן כו', ומבואר דגם בפחות מד"א יש בו דין חלוקה לענין פירוק משא, ואפי' דאית ביה דין חלוקה ליכא חיוב כותל, דכיון דאין היז"ר דל"ח להשתמשות לא בעי כותל. ולרמב"ן הפי' במתני' כל שאין שמו עליו אין חולקין היינו דבפחות מד"א אין חולקין לחיוב כותל, וצ"ע דהרי המקשן אתי להוכיח דהיז"ר שמיה היזק דמחיצה היינו פלוגתא ואין בו שעור חלוקה ולהכי בעי רצו, ובנין הכותל, הרי דאיכא חיוב כותל, ואם כשכופה לחלוק ליכא חיוב כותל מה מהני ברצו לחייבו בכותל? ומוכרח דבאין בו שעור חלוקה ורצו לחלוק אמרי' דרצו לחלוק גם להשתמשות תשמיש של חצר, וכיון דהחלוקה היא לתשמישין להכי בכלל החלוקה הוא לבנות כותל וברצו חייבין בכותל, דבזה ליכא כלל דמתני' יא. כל ששמו עליו חולקין אימתי בזמן שאין שניהם רוצים אבל ברוצין חולקין, היינו דברוצין גם בפחות מד"א הוי חלוקה להשתמשות חצר, ולהכי איכא תביעת חלוקה בכותל. אבל בכופהו לחלוקה, כיון דהוי פחות מד"א, ל"ש הרח"נ כיון דאינו עומד לתשמיש אלא למשא, להכי א"א לחייבו בכותל.

ונראה להוסיף דאכן כ"ז בשותפין שחלקו מרצונם, דבהם הדין הוא דגם אם יהיה פחות מד"א איכא חיוב כותל, אבל בשכנים בעלמא, ביש לכ"א פחות מד"א, ליכא חיוב כותל כיון דהחצר עומדת רק לפירוק משא. ומצאתי מבואר כן בשו"ת הרא"ש (כלל ק ס"א), דבתחילה כ' דבפחות מד"א לא מיקרי חצר, דלא חזי לתשמיש ול"ש בו היז"ר, ואילו בא ראובן לפתוח תחלה חלונו לאותו חצר קטן לא היה שמעון יכול לעכב עליו כו', ובהמשך כ' דמסופק מריש בתרא ללשון שני דרצו אחלוקה קאי וכשאין בו שעור חלוקה, ורצו בונין הכותל משום היז"ר, אלמא אפי' בפחות מד"א שייך היז"ר, ותי' דנהי דלא חזי לתשמיש גדול חזי לתשמיש

קטן, והא דאין יכול לכופו לחלוק בפחות מכדי שיעור חלוקה משום דמצי אמר בעינא בחצר גדול ואיני רוצה שיבטל שם חצר מבית, כי בפחות מד' אמות אין לו שם חצר, מ"מ אם נתרצו לחלוק שייך בזה הז"ר וכו' ע"ש. ומפורש כדברינו, דבנתרצו לחלוק שוב חייבים בכותל, דלדידם החצר עומדת להשתמשות ואיכא הז"ר, א"כ בעי כותל בתורת גמר החלוקה, כיון דלדידם החצר של פחות מד"א עומדת להשתמשות צנעא וכמש"נ.

דף ד, ב. סוד"ה וגדר. בא"ד כי אני צריך שומר בשבילך. וכה"ק גם ברמב"ן, רבינו יונה ורשב"א ובש"מ בשם הראב"ד עי"ש תירוציהם. וז"ל הרשב"א: "י"ל שנותן לו בתנאי שאם יגדור בינו לבינו שיחזיר לו מה שנתן והשתא מיהא נותן לו שהרי מהנהו" עכ"ל, וכ"ה בש"מ בשם הראב"ד. וצ"ע דאם הוי חיוב נהנה גרידא, הרי כיון דיתכן דיגדור אח"כ ברשותו שוב ל"ה נהנה, ואיך מספק נחייבוהו ונאמר דהוי על תנאי שאם יגדור יחזיר לו, הא כעת ל"ש חיוב נהנה. ונראה דאף למש"כ הראשונים, דחיובו הוא מדין נהנה או מדין יורד, הוי ג"כ מדיני שותפין ושכנים, והיינו דאף דהוי מקום שלא נהגו לגדור בבקעה, מ"מ קתני במתני' דאם גדר המקיף לרה"ר, בכה"ג דהוי נהנה או יורד, שוב חייב מתקנת חז"ל דמחייבין אותו מדיני שותפין ושכנים. דכיון דבעלמא יש חיוב נהנה ויורד, שוב שייך לחייבו מדיני שכנים ושותפין דאם גדר לרה"ר ושכינו נהנה בכך "דמי" ליוורד [כלשון הרמב"ן], והוי הבקעה כמקום שנהגו לגדור דמחייבין אותו. וניחא היטב דגם הך משנה דמקיף וניקף שייכא לחיובי שכנים ושותפין דפרקין, וברש"י במתני' פירשה להדי' גבי שכנים דלאחד ג' שדות וכו' עי"ש. וי"ל כן גם להנך דפי' דקאי על גדר לרה"ר, דמיירי דוקא שהשכן עשה הך גדר. מיהו ברמב"ן מבואר דגם באדם אחר שעשה הך גדר איכא חיוב נהנה, אך י"ל דזהו חיוב נהנה גרידא, אך בשכן איכא גם חיוב מדין שכנים, ובזה דוקא כתב הרשב"א דינו דמשלם כעת בתנאי, וכמבואר. ובזה יש לבאר דבגלי דעתיה ומגלה רצונו בגדרות תו נעשה כמקום שנהגו לגדור וחייב מדין שותפין, וניחא בזה הקו' דלבעה"מ שם דקם דינא מה יהני גלי דעתי', ובמאירי משמע דהוי כקם דינא בטעות, אך י"ל דבגלי דעתיך הוי חיוב חדש מדין שכנים ושותפין ועל זה לא היה מעולם קם דינא. ועי' באור שמח גזילה פ"ג ה"ט ד"ה אולם שכ' בתו"ד כיסוד זה וז"ל: "אבל כי גלי אדעתיה דניחא ליה בהאי נטירותא תו הוי כמו שותף וצריך גם איהו לתת חלקו בהאי כותל וגדר

דמה דהיו שניהם צריכים להוציא היה מוציא אחד עבורו וגובה ממנו החצי" וכו', ועד"ז כ' גם הנחלת דוד בב"ק שם, וע"ע בהוספות להלן.

דף ה, א. סוף הערה 79. הבאתי את קושית הנתיבות (סימן קנו סק"ז) בהא דבהך מתני' לא נזכר חייא בר רב דמשלם כפי קנים בזול, ומשמע דבמתני' דסמך לו כותל אחר לכ"ע חייב כפי מה שגדר, ועוד הק' דבמקיף וניקף פסקי' דאם הניקף גדר בקנים משלם כפי קנים והכא לא נזכר חילוק בזה, ותיריך דשאני הכא דכיון דזוכה בכותל, וכמש"כ בריטב"א ונמק", להכי משלם כהוצאה ולא קנים בזול. וצ"ע דהר"מ והשו"ע פסקו דגם במקיף וניקף זוכה בחצי הכותל, ולכאורה י"ל דדוקא במקיף וניקף, דנתבאר בהערות לעיל דקנים בזול הוא מחמת שהניקף טוען שאינו צריך גדר כלל וסגי ליה בנטירא בר זוזא, ורק אנן סהדי דישלים ההיקף בקנים בזול, וכמש"כ תוס' ד"ה דמי קנים, ולהכי משלם קנים בזול, אבל הכא צריך להשתמש בכותל להעמיד עליו את הגג, להכי משלם כפי ההוצאות וליכא טענת קנים בזול. ומדויק בלשון הגמ' לעיל ד, ב דלת"ק משלם קנים בזול אין גדר לא, ובר' יונה עמד על כפילות הלשון, אך י"ל דההדגשה בטענת הניקף היא דא"צ גדר כלל, וכדפי'. ומה"ט נראה דבמתני' דהעמיד כותל איכא גלי דעתי' עדיף מכל ג"ד בעמד ניקף, דהכא כיון דהוא משתמש בכותל הוי כלוקח הגדר לעצמו ומש"ה בזה משלם כשווי הכותל וכפי ההוצאות. משא"כ בסוגיא דלעיל דג"ד שנהנה, הג"ד הוא רק על החיוב מגדרי נהנה, ולתוס' ב"ק בגלי דעתי' הוי נהנה דמשתרשי ליה ולהכי ל"א בזה כופין על מידת סדום, ומש"ה ס"ל לחייא בר רב דמשלם כפי קנים בזול שזהו הנאה דיליה, אבל במתני' דידן, דלוקח הכותל ומשתמש בו לעשות גג על גביו נעשה כשותף ומש"ה לכ"ע משלם כפי ההוצאות [והר"מ לשיטתו, דכ' גם בסוגיא לעיל דקונה חצי הכותל, ע"כ דפסק דאין החיוב מדין נהנה אלא משום דזוכה בחצי הכותל, להכי פסק כרב, דמשלם כפי מה שגדר]. וכפיה"נ גם הנתיבות נתכוין לחילוק זה, דבתחילת דבריו כ' דשאני הכא דמשתמש בכותל חבירו להניח הגג ובוה אם אינו זוכה בכותל אינו יכול להשתמש ולהכי משלם כפי ההוצאה. והנה הר"מ, אף דפסק בהל' שכנים פ"ג ה"ג דגם בגדר המקיף כל הד' כתלים חייב הניקף, מ"מ בעמד הניקף וגדר הרביעית כ' הר"מ שם בה"ד "וכן" דחייב דגלי דעתי'. והק' הדרישה דהא הוי כ"ש מעמד המקיף, ועוד דל"ל לה"ט דגלי דעתי, תיפ"ל דגם בעמד מקיף חייב. ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתו, דכ' הר"מ (שכנים פ"ה

ה"א) חצר השותפין כ"א מהן כופה את חברו לעשות בה בית שער ודלת וכו' אבל שאר דברים אינו כופהו כגון ציור וכיור וכיוצא בו אינו כופהו, עשה אחד מהן מעצמו אם גילה השני דעתו שנוח לו במה שעשה חבירו מגלגלין עליו את הכל ונותן חלקו בהוצאה. הרי דבגילה דעתו חייב אף בדברים דאינו חייב מעיקר הדין, והמ"מ כ' דהוי ככותל מעל ד"א, והכס"מ כתב דהוי כעמד ניקף וגדר הרביעי, ובהג"מ כתב את ב' המקורות הנ"ל. וכ"ה הדין בשו"ע סימן קסא ס"א, והסמ"ע כ' את ב' המקורות הנ"ל, והגר"א כ' את המקור מדף ה מכותל מעל ד"א עי"ש. ונראה דבמכוון לא הביא הכס"מ את ראיית המ"מ, כיון דשאני התם דמשתמש בכותל עצמו וזה ל"ש בציור וכיור, להכי הביא הכס"מ את המקור ממקיף וניקף, ולפ"ז ניחא דגם בעמד ניקף בעי' לגילה דעתו, דבזה יהיה הניקף חייב אף בדבר שאין החצר צריכה לכך, אך כיון שגילה דעתו הוי מחיובי שותפין וחייב בכל ההוצאות, דחשיב הכל כדבר שהחצר צריכה לו דכופין זא"ז לבנות [ויל"ע במקיף וניקף אם יהיה גלי דעתי' רק בדבור דניחא ליה אם יהיה חייב כמו בנידון הר"מ, או דשאני הכא דבעי שהניקף יגדור הרביעי]. וי"ל יותר דבגילה דעתו נעשה כמקום שנהגו לגדור, אך כ"ז ה"ד בעמד הניקף וגדר את הרביעי, דע"י גילוי דעתו נעשה למקום שנהגו לגדור, וחלים עליו חיובי שכנים ושותפין, ומשו"כ חייב גם על הציור וכיור. וניחא היטב, דלהכי הסמיך הר"מ דין זה לרישא לענין דחייב בחצר השותפין לעשות בית שער וכו', דהכל הוא מחיובי שכנים ושותפין. ובזה ניחא קו' הפרישה, די"ל דבגדר המקיף דחייב הוי רק מדין נהנה או מדין יורד, או מחמת דזוכה בכותל, דהר"מ כ' דזוכה בכותל גם בגדר המקיף, אבל בגדר הניקף הרביעי בזה חיובו גדול יותר, כיון דגלי דעתי' נעשה כמקום שנהגו לגדור וחיובו הוא מדיני שכנים, וכמש"נ בהוספות לעיל. וכן מבואר בהגר"א בשו"ע סימן קנז ס"ג, דכ' המחבר דאפי' יש לאחד פי שנים בחצר יעשו הכותל לחצאים, והוא דינו של הרמ"ה ריש פירקין, והגר"א בסקי"ג כ' הראי' שם ד, ב הלכה כר"י דאמר כו' ל"ש כו' אע"ג דאין לזה אלא שדה א' ולזה ג' שדות עכלה"ק. והרש"ש ר"פ כ' על ראית הגר"א דערבך ערבא צריך, ודברי הגר"א צ"ב, דשאני במקיף וניקף דחיובו הוא מדין נהנה או יורד וכו' ולהכי משלם מחצה ההוצאות, והרי במקיף וניקף מיירי בבקעה, דנהגו שלא לגדור ומה שייקזה לדין הרמ"ה, דמיירי בחיוב דהו"ר. ולדברינו י"ל דכוונת הגר"א היא דבגילה דעתו חיוב הניקף הוא מהל' שכנים,

דנעשה כמקום שנהגו לגדור, וממילא מוכח דבכל שותפין משלם בכל גווני את מחצית הכותל.

דף ז, ב הערה 93. בדברי רבינו מבוארים כמה חידושים, חדא במש"כ דרבנן דאמרי' הכא היינו שהם בעלי מעשה, ונתכוין לזה ברש"ש, והוסיף רבינו דדוקא שתורתן אומנתם, היינו דלא סגי שהם בעלי מעשה, וכן מבואר ברמ"ה אות פב ובשו"ת הרא"ש כלל טו סימן ח, וראה בתורת חיים לפנינו. ומש"כ הריטב"א דאפי' הם תלמידים המכתתים רגליהם, מבואר דגם בלא הגיע להוראה פטור ממס, וכ"ה בתרוה"ד (ח"א סימן שמב) ובעוד גדולי האחרונים, וכמובא בשו"ע יו"ד סימן רמג ועי' בנ"כ שם [ומה שציינו ברזא דשבתי בסוגין על שורה 9 ושורה 10]. ומש"כ רבינו בסוה"ד דאין תורתם אומנתם ויש להם עסקים ומתעסקים בסחורה אינם פטורים, האריכו הראשונים והאחרונים בגדר תורתו אומנתו לדין זה, אם הוא גם ביש לו עסקים רק כדי מחייתו, ראה בארוכה בדרכי נועם חו"מ סימן נה-נז, וברזא דשבתי בסוגין על שורה 25 ציינו למקורות רבים בראשונים ובאחרונים בענין זה, וראה בהרחבה בנושא זה במאמר שכתבתי בקובץ האוצר גליון יא עמוד רו ולהלן.

דף ח, א. הערה 9. וכ"ה בר"ן בנדרים (פד, א ד"ה ואני), והביא שכן דעת הרמב"ם (נדרים פ"ט הי"ז), ועי' שם באור שמח.

דף יא, א. הערה 4. אולם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תתקז) כ' להדי' דחלוקת שותפין אינה מכח הז"ר, שאין הז"ר אלא לאחר חלוקה וכו' עי"ש.

שם. הערה 8. מש"כ רבינו בשם הרשב"א, לכאורה צ"ב, דאם יש ד"א לכ"א למשא אמאי בעי חלוקה, הא ממילא חלוק ועומד, אך י"ל להנך דהד"א הוי רק להשתמשות, א"כ בעי' לחלוקה בכדי שיהיה ד"א שלו, אך בדעת הרשב"א יקשה דאיהו ס"ל דהד"א הוי שלו לגמרי, וכמש"נ בהערה 20, וא"כ ל"ל לחלוקה. ומוכרח דגם לרשב"א, דס"ל דהד"א הוי שלו, מ"מ הוי שלו מחמת השותפות וזכות ההשתמשות. והיינו דאף להרשב"א שכ' דהד"א דפתחים הוי שלו לגמרי, אין הפי' דהוי בעלים, אלא דזכותו בדבר היא מכח השותפות, דעיקר החצר כולה שייכת לשותפין, אלא דלכל פתח נותנים בעלות להשתמשות בד"א למשא, אך כ"ז הוא מזכויות השותפות, והרי חזינן דאינו צריך קנין על כך וע"כ דהוי שלו מתורת זכות השותפות, וכמש"נ להלן הערה 59. וניחא שפיר, דלהכי כ' הרשב"א דחולקין

והיינו לעשות ההבדלה בין החלקים, ואז הוי בעלים בחלקו, ונמצא דרך לאחר החלוקה נעשים מחולקים ולא שותפים. ובוז מבואר מש"כ הרמ"ה בסימן קעג, דבמכיר חלקו שייך לתבוע גוד אואגוד, והוסיף כן לענין ההיא דלפי פתחיה, והיינו דזכותו היא מדין שותפות ולהכי יכול לתבוע חלוקת גוא"ג.

דף יא, ב. הערה 49. וע"ע בשו"ת הריטב"א (סימן כח), ומש"כ הב"י בבד"ה (חו"מ סימן קסב סק"ח).

דף יב, א. הערה 60*. וע"ע בשו"ת הריב"ש [הנז' בהערות לעיל] סימן רמח.

דף יג, א. הערה 9. בתו"ד הבאתי את מח' הרמב"ם והראב"ד בהלכות שכנים פ"א ה"ג אם בשותפין אמרי' גוא"ג, דלהר"מ אמרי' גוא"ג, וכ"ד רה"ג שהביא הטור שם, והראב"ד כ' דגוא"ג ל"ש אלא ביורשין או מקבלי מתנה אבל בלקחו או שכרו בשותפות אינו יכול לכופו לגוא"ג, שע"מ כן שכרו או קנו. וכן כתב הנמוק"י בשם הרא"ה, דבשותפות אמרי' דאדעתא דהכי נשתתפו - שלא לחלוק, שלא נשתתפו והטילו מעותיהם ע"ד שיסלק אחד מהן את חברו. ועי' ברשב"א (ח"א סימן תתקיג) דהדעת נוטה כראב"ד, דבקנו ליכא לגוא"ג, דאם לא שנתרצו לכך מתחילה לדור כן מה הזקיקם לקנות בשיתוף ולפיכך אם קנו או שכרו ביחד הוברר הדבר כי מתחילה שיעבד כל אחד לחברו להיות עומד לכך לעולם בשיתוף. ובדעת הרמב"ם כ' הרשב"א שם, והו"ד במ"מ שם, דיכול לטעון כסבור שהייתי יכול לקבל ולדור כן ועכשיו איני יכול לסבול, וכענין שאמר ר"מ בפרק המדיר גבי מומין וכו' וה"ה כאן, אע"ג שמתחלה שכרו להשתמש ביחד, והוסיף הרשב"א שם מתני' דפרק שני מקול הנכנסים בחנות דלשכינו יכול לחזור בו. ועי' בהגר"א (סימן קעא סקל"ח, הועתק בר"מ פרנקל שם), שהביא הדברים וכ"ד הם מתש' הרשב"א, דאע"ג דת"ק פליג על רשב"ג ור"מ היינו משקיבל כמ"ש לשכינו יכול לחזור בו משקיבל ע"כ. והיינו דלראב"ד הוי כמו שקיבל להדי' ולהכי א"י לחזור, אבל להרמב"ם יכול לחזור, דדומה להא דאמרי' דלשכינו יכול לחזור. ובוז ניחא מה שיש להעיר על מה שהר"מ הביא את כל דיני גוא"ג בהל' שכנים, ולכאורה ז"ש להל' שותפין, וכמו שהביא בהל' שותפין פ"ד ה"א וה"ד במה יקנה השותפות ואיך בהתנו ביניהם שיהיה לזמן קצוב וכו', והשו"ע אכן הביאו בסימן קעא בדיני חלוקת שותפות. אך לדברי הרשב"א ניחא כיון דעיקר מש"כ הרמב"ם דבשותפין יש דין גוא"ג הוא

עפ"י הירושלמי, דבשכינו אף כשקיבל עליו יכול לחזור, ולכן גם בשותף מהני חזרה לעשות גוא"ג, ושפיר שייך להל' שכנים. ועוד נראה דהרמב"ם ס"ל דגוא"ג הוי חלוקה מדיני השותפות עצמה, וכמו דביש בו דין חלוקה כ' הרמ"ה (אות קסה) דכופה את השני לחלוק, דהשותפות משועבד לחלוקה [ובשעורי רבי שמואל (אות רב) כ' דכל זכות ההשתמשות שיש לשותף בחלק חבריו הוא רק עד שיתבע חברו חלוקה ויותר מזה אין לו כלל זכות השתמשות וע"כ יכול חברו לתבוע חלוקה]. וה"נ באין בו דין חלוקה אין בשותפות משמעות שהוא מפרש שלא יוכל לסלקו ע"י דין גוא"ג, וזהו דהר"מ מחדש כאן דיסוד דין גוא"ג הוא אופן של חלוקה, והחידוש הוא דגם בשותפין בדבר שאין בו שעור חלוקה אינם מחוייבים להשאר שותפות לעולם. ולהכי ס"ל להר"מ דגם בדבר שא"ב כדי חלוקה יכול לכופו לחלוק בגוא"ג, ולהכי הביא הר"מ את דיני גוא"ג בהלכות שכנים, דאתי לבאר דינו דגם בלוקחין ושוכרין בשותפות יש דינא דגוא"ג, ולא דמי לשנים שקנו עסק בשותפות, דשם הוי התחייבות של אחד לחבריו ולכן אינם יכולים להתחלק, אבל בקונים או שוכרים חצר משותפות, דמשועבדים זל"ז לחלוק, י"ל דאין על שניהם דין שותפין אלא כעין דין שכנים, כי הרי אין דבר שמחייב את החזקת השותפות והווי זל"ז כשכנים בעלמא, לגבי הא שא"א למנוע מהם להתחלק. ונראה דזו כוונת הקרי"ס שכ' דגוא"א מהתורה, והיינו דמהתורה אין הכרח להשאר בשותפות ולהכי יכולים לחלק השותפות בגוא"ג. אבל הראב"ד ס"ל דהגוא"ג הוי תקנת מכירה, ולהכי ס"ל דבשותפין שלקחו או שכרו הוי כפירש שישאר בשותפות וא"ש היטב.

דף יד, ב. ד"ה יישר כחך והערה 77. וכ"כ בריטב"א ובר"ן שבת פז, א.

דף יז, א. סוף הערה 8 עמוד קז. ע"ע בתוס' רי"ד להלן כו, א דהיכא דאין הניזק יכול להישמר חיוב ההרחקה הוא על המזיק. והנה הבאנו ב' דרכים בגדרי הרח"נ, דברי הנתיבות דבלא"ה אין לבטל תשמישו, ודברי הגר"ח דהוי עושה בתוך שלו. ויש להעיר על יסוד הגר"ח, דהא דהטעם דהוא פטור במזיק ברשותו הוי משום תורך ברשותי מאי בעי, והכא ל"ש האי טעמא, דהרי הניזק ג"כ הוי ברשותו, ומוכרח לצרף לזה טעם הנתיבות, דהמזיק עושה בדרך השתמשות, וכן נראה ההסבר בחזו"א סימן יד סקי"ד. ובזה יש לבאר הא דבמתני' כה, ב הנוסח בדברי רבי יוסי דטעמו הוא דזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, ובגמ' יח, ב כתוב

הטעם דעל הניזוק להרחיק את עצמו. ונ"ל דתרוייהו צריכי, דטעם דעושה בתוך שלו הוא כסברת הגר"ח, דבשלו ל"ש חיוב מזיק, אך יקשה דמ"מ גם הניזוק הוי בתוך שלו, לזה אמרי' דעל הניזוק להרחיק את עצמו, וזה כטעם הנתיבות דכיון דהניזוק יכול לשמור עצמו עליו להרחיק [וסברא זו דומה למושג הנזכר בגמרא בפ' המניח כז: "איהו דאזיק אנפשייהו", ומצינו בש"מ ב"ק לב שהביא מהר"י יהונתן מלוניל שכ' על רץ בער"ש ברה"ר סברא דעל הניזוק להרחיק עצמו, ולשיטתו הובא כן גם בש"מ שם כג, ב, וביארתי בארוכה בקובץ האוצר גליון כג לחנוכה תשע"ט]. ונמצא דנוסף לטעמי הנתיבות והגר"ח בעי' לומר דפטור ההרחקה שעל המזיק הוא משום דעל הניזוק להרחיק עצמו, וכ"נ בר"י מלוניל שלהי ב"מ, שכ' וז"ל זה חופר בתוך שלו כלומר לא אמנע מלעשות כל רצוני בקרקע שלי דס"ל דעל הניזוק להרחיק את עצמו כיון שאין מתכוין להזיק חבירו אלא לתועלת עצמו מותר לו לעשות עכ"ל. הרי דמחמת דהוי בתוך שלו וע"י השתמשות ס"ל לר"י דעל הניזוק להרחיק עצמו, וכמש"נ.

ובמש"כ בהערות שם דהגירי תליא אם ההשתמשות היא בגירי, כ"נ גם מדברי הרמב"ן להלן כב, ב במש"כ גבי סולם ונמייה, דכל דאית ביה צד דגיריה מסלקי', דהא לא מצי הכא למימר אנא נטרנא ליה בהדי דמנחנא לסולם מנמייה וכו', וע"כ הטעם הוא דההשתמשות דסולם הוי היזק בגירי. ובמש"נ שם דברי תוס' בריש פרקין, דמחמת כל מרא הוי עשיית בור השתמשות דגירי, ניחא מש"כ בתוס' יז, ב ד"ה מרחיקין גבי גפת דיסיר הגפת וכו', ותי' דהא נמי מזיק לקרקע וכו' ונראה בדבריהם דגבי בור פשיטא להו דלא יהני מה דיסתום הבור כשחבירו יחפור גם הוא בור, דכל מרא ומרא מרפיה לארעא, וכן מבואר בר"ן, וזהו מש"כ התוס' דהכא "נמי" בגפת וכו' היינו דבגפת הוי כמו בבור, וע"ע בר' יונה, וצ"ע דהרי כ"ז לגבי הא דמרפיה לארעא דבזה לא יהני סתימת הבור, אבל לתוס' לשיטתם, דההיזק מחמת המיתונתא בזה ודאי דיהני מה דסתם הבור, וא"כ אמאי לא הק' התוס' גם לגבי בור כה"ג, כמו שהק' לגבי גפת. ולדברינו ניחא, דה"נ סיבת ההרחקה היא מחמת דכל מרא וכו', ועל זה לא מהני שיסתום בורו.

דף יז, ב. עמוד קי בא"ד וגם שלא יתקלקל בורו שלו. דברי הריטב"א מתאימים לשיטתו שנתבארה בהערות, דההיתר הוא כיון דעושה בתוך שלו, ובזה י"ל דאם

ל"ה תשמיש טוב ליכא בזה הרשות דעושה בתוך שלו, ואין המזיק עדיף על הניזק. וכן להלן עמוד קיא כ' הריטב"א בד"ה דהא אינה עשויה לבורות למילתא דלא שכיחא לית ליה לרחוקי מלמעבד בתוך שלו, היינו דכיון דל"ה השתמשות מצויה אינו יכול לתובעו הרחקה, דאמרי' דהמזיק עדיף מהניזק דעושה בתוך שלו. ונ"מ בזה דאם המזיק עושה בור בשל הפקר סמוך לשדה שאינה עשויה לבורות בעי הרחקה, כיון דכאן ל"ש סברא דעושה בתוך שלו.

דף יח, א. הערה 64. ועי' ברמב"ן שהק' על רש"י דאם העיכוב משום המחרישה חשיב דאיתא לניזק היינו דנחשב שיש כבר פעולת המחרישה, ונראה דהרמב"ן לשיטתו דנתבאר שם דס"ל דסמך בהיתר היינו דעשה הניזק ותליא בהיזק ולהכי מיקרי דישנו כבר היזק המחרישה, אבל רש"י ס"ל דתליא בהשתמשות ועדיין ליכא השתמשות דמחרישה.

שם. הערה 65*. ומבואר בדברי הריטב"א דגם בסמך האילן בהיתר יכול השני לקצוץ השרשים, ודברי הריטב"א מתאימים לשיטתו להלן כז, ב שכ' דגם לאחר תקנת יהושע קוצץ השרשים, עי' שם הערה 83 ומה שהבאתי שם מהנתיבות בסימן קנה סקט"ז [ולעיקר דברי הריטב"א ע"ע בשו"ת הרא"ש (כלל קח סימן י) דאם לניזק טרחתו מרובה החיוב הרחקה הוא על המזיק].

דף יט, ב. הערה 51. יש להדגיש דשיטת הריטב"א לעיל דחלון המאור עדיף ובוזה יותר סברא דבעי ביטול קבוע, כמבואר בהערה 37, ודלא כמש"כ בשי' הרמב"ם. ובמש"כ בד' הרמב"ם דבחלון המאור לא בעי ביטול כלל, כן מבואר בחזון נחום (פי"ג מ"ה) ובערוה"ש (סימן כט ס"ב). עוד מצאתי חידוש בערוך השולחן (שם ס"א), שכ' דהא דדבר המק"ט אינו חוצץ בפני הטומאה ה"ד בחלון העשוי לתשמיש, אבל בשאר חלונות יכול למעט אף בדבר המק"ט, ואכן דברי הרמב"ם ורש"י מסייעים לדבריו ולהכי פי' סוגיא דרקיך דשמואל מיירי בחלון תשמיש, ועל זה דוקא מקשה הגמ' מדבר המק"ט דאינו חוצץ.

ובמש"כ בהערות בדעת תוס' יבמות קג, ב דבחלון העשוי לתשמיש, בטפח נעשה כאהל אחד, כ"נ גם בתוס' נזיר (מג, א ד"ה צירף), ובפי' רבינו הלל על הספרי (פ' חקת), שכ' להדי' דנעשה כאהל אחד לענין חלון טפח. וביאור הדברים, בהקדם דברי הרמב"ם בפי"ד מטו"מ ה"א אין טומאה נכנסת לאהל ולא יוצאה ממנו בפחות

מטפח על טפח כיצד חלון וכו' בד"א בחלון שעשה אותו האדם לתשמיש אבל בחלון שעשה אותה האדם לאורה כדי שיכנס ממנו האור שיעורו כפונדיון. וצע"ג, דהו"ל להר"מ להביא את שעורי כל החלונות כדינם, ואיך פתח הר"מ דשעור כללי של העברת טומאה הוא בטפח והוסיף בד"א בחלון תשמיש, ומבואר בר"מ דהחלון העיקרי הוא העשוי לתשמיש שהוא פותח טפח וזהו מעיקר דין פותח טפח לטומאה, דשעור טפח מעביר הטומאה, והוסיף הר"מ דיש עוד חלונות ששיעורם אחר, הרי דאיכא מעליותא מיוחדת לחלון תשמיש, והיינו דתשמיש לא מהני להחשיבו כפתח, דלתשמיש שאין לו תשמיש מסויים אלא הוי לדבר עם בנ"א וכיו"ב, שעור טפח הנאמר בו הוא כפי שיעור הבאת טומאה בעלמא, שהוא בפותח טפח. משא"כ בשאר חלונות, שיש להם תכלית מסויימת מחמת תשמישם, נקבע שיעורם לפתח שמביא את הטומאה אף שאין בו שיעור של הבאת טומאה בעלמא, שהיא בטפח, ולכן הביא הר"מ את עיקר דין חלון בפותח טפח על הבאת טומאה. וכ"ה להדי' בלשון הר"מ בפה"מ שלהי מסכת שבת דהשעור העיקרי הוא בטפח, וכ"ה לישון הר"מ בפה"מ באהלות פ"ו מ"ב עיש"ה [ובזה מבואר הא דבחלון המאור שנתמעט בעי' שיתמעט עד שעור קטן, והינו דכיון דחל עליה דין חלון כדי למעטה בעי' שיתמעט לשעור קטן, משא"כ בחלון תשמיש כל שחסר שעורה דטפח אינה מביאה את הטומאה]. ומעתה נראה דבחלון העשוי לתשמיש בכדי לפחות משיעורו בעינן לדין מחיצה, כיון דע"י החלון נעשה לפתח והוי כאהל אחד, ובכדי למעטו בעינן לבטל שם פתח מיניה, ולזה בעי' לדין מחיצה [וכ"נ בתוס' רי"ד ובר"ש באהלות שם במשה"ק דמלח ל"ה מחיצה, הרי דבעי' דין מחיצה], ולהכי בעי' לדין ביטול, דכ"ז שלא ביטלו שמו עליו, והוי עדיין חלון העשוי לתשמיש, ולהכי ס"ל להר"מ, דגם בסתמו כולו בעי' לדין ביטול לאשויי דין מחיצה, דזה חל ע"י הביטול שאז נעשה הסתימה כחלק מהכותל. אכן בחלון העשוי לאורה, ששיעורו בפונדיון, אינו תלוי במה שעשאו מתחלה אלא השימוש בו הוא שיעורו, דאף דאינו נעשה לאהל אחד מ"מ מעביר את הטומאה, ובסתמו אינו מביא את הטומאה, כיון דתו אינו משתמש לאורה. ושפיר י"ל דבזה לא בעי' כלל לדיני מחיצה בשביל למעט, ויתכן דבזה סובר הר"מ דלא בעי' כלל לדין ביטול, דכיון דבמציאות אינו משתמש לאורה ל"ה חלון לאורה. וניחא לשי' הר"מ קו' התוס' מחלון המאור שפקקו, כיון דהתם ה"נ לא בעי' לדין ביטול, ולהכי הזכיר הר"מ את

דיני ביטול רק בפט"ו בחלון העשוי לתשמיש, ובחזון נחום וערוך השלחן העתיד בהל' טו"מ הנ"ל דייקו כן בד' הר"מ, דבחלון המאור א"צ ביטול. ולפ"ז נראה בדעת הרמב"ם דגם לענין הא דבעי' למעט משיעורו דוקא ע"י דבר שאינו מק"ט לחצוץ, ה"ד בחלון התשמיש, וכמו שהביא הר"מ גם דין זה רק גבי חלון התשמיש, וכמו שהבאתי לעיל מהערוך השלחן, והיינו דדוקא בחלון תשמיש בעינן לדיני מחיצה בכדי לחצוץ בפני הטומאה, וגם בסותם כולו ס"ל להר"מ דבעי' לדין מחיצה, ושפיר בדיני חציצה איכא הלכה דדבר המק"ט אינו חוצץ. אבל בחלון העשוי לאורה דל"ב לדין מחיצה, שפיר גם בסתמו בדבר המק"ט מהני לסתימת החלון.

דף כא, א. הערה 84. וע"ע בכנה"ג מהדו"ב (הגב"י אות א) מש"כ בד' הריטב"א, וע"ע שו"ת חת"ס (חו"מ סימן צב).

דף כא, ב. הערה 12. במש"נ דבמחלק קליות גרע, מפורש כן בתוספות ישנים כאן שכ' דבקליות דהוי בידים ליכא ההיתר דעושה בתוך שלו, ולהדי' כמש"נ.

כב, ב. עמוד קפב סוד"ה והכא נמי. כ' ובין בסולם קבוע וכו'. כ"ה גם בס' הישר לר"ת (סי' תרטז) ובשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' קפא) דגם בקבוע אסור, אך בפסקי הרי"ד (להלן כו.) מבואר דרק בסולם המטלטל אסור, ונתכוין לדבריו בחזו"א (סימן יד סק"י) דדוקא בסולם המטלטל שזוקפו לפי שעה.

דף כג, א. סוף הערה 88. וכ"נ במאירי (להלן כד, ב) שכ' גבי אילן ועיר דהעיר קודמת ליחיד היינו דבהיזק לעיר ל"א דהוי עושה בתוך שלו.

דף כג, ב. הערה 7. וע"ע בריטב"א חולין צה, ב שכ' דאפי' למ"ד רוב וקרוב הולכין אחר הרוב אינו אלא כשהרוב מצוי כאן כמו הקרוב וכו'.

שם. עמוד קצו ד"ה ופרקינן. בא"ד כשהוא תוך חמישים אמה לזה בלבד. לכאורה צ"ל כשהוא חוץ לחמישים אמה.

דף כד, ב. הערה 59 עמוד רג. ולפי' רבינו יונה מוכרח דבאילן ובור כיון דל"ה גירי הקילו לרבנן [היינו דגם לרבנן דפליגי על רבי יוסי, מ"מ יש חילוק בחומרת חיוב הרחקה, בין היזק דגירי לשאר היזק דאינו גירי], ומשמע דכל דין הקציצה

הוא מחמת דנותן דמיו. ובמש"כ לחלק דבאילן ועיר שאני, ע"ע בקונטרס הספיקות בכלל ז אות ג.

דף כז, ב. הערה 83. וכן ס"ל לרבינו לעיל יח, א לגבי סמך האילן בהיתר דמ"מ קוצץ השרשים, עי' שם הערה 65* וא"ש היטב לשיטתו.

דף כח, א. הערה 10. וע"ע בפרישה בסימן קלג סק"י מש"כ על חזקה במטלטלין.

דף ל, ב. הערה 62. וע"ע ברמ"א בסימן קמז ס"א ובב"י בשם הריטב"א, ומתאים לריטב"א לשיטתו.

דף לא, א. ד"ה זה אומר. בא"ד דאכלה שני חזקה, וראה בריטב"א בקדושין סה, ב (ד"ה מי), שגורס בסוגיא האי אייתי סהדי דאבהתיה והאי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, וראה מש"כ בנידון זה בישועות ישראל בהל' עדות (סימן לא סק"ב).

דף לב, א. ד"ה ורשב"ג. בא"ד אבל לא לאיסורא דרבנן, וכ"כ בריטב"א קדושין סו. שם בא"ד ומורי נר"ו, וכ"ה ברא"ה כתובות כב, וכ"נ בר"ן כתובות כו, די"א מדפ"ה. שם הערה 1 נתבאר בד' רבינו דהחזקה היא שלא יפסול את זרעו, וכ"נ בדברי רבינו בקדושין סו. ובכתובות כו. עי"ש.

דף לג, א. הערה 43. וע"ע ברמב"ן במלחמות כ, ב (סוד"ה אמאי), ובשו"ע חו"מ סימן מז ס"א, ועי' בתו"ח (ב"ק שם) ולדבריו יש לדחות הראיה.

שם. ד"ה א"ל לקוחה. בא"ד כי אנן סהדי שלא היה מעיז פנים וכו' ואפילו מקבלינן לה היינו בשבועה ככל מיגו וכו', והנה הראשונים נקטו דמיגו דהעזה מהני רק לממון ולא לשבועה, והכרחם הוא מהא דל"מ במודה במקצת מיגו דכופר הכל, ומוכח דמיגו דהעזה לא אמרינן לענין שבועה, אבל מ"מ לענין ממון אמרינן. ובקצוה"ח (סימן רצד סק"ב) ובנתיבות המשפט (סימן פט סק"ז) ובחזו"א (חו"מ סימן ט סק"א) הקשו בזה, דא"כ בחשוד דמודה במקצת אמאי אינו נפטר מהממון משום מיגו דהעזה, דהלא מיגו דהעזה מהני לממון, וכן הקשה באמרי בינה (טו"נ סי' לה), והביא שכבר עמד בזה החמד"ש (חו"מ סימן ו), והאריכו בכמה אנפי ליישב קושיה זו עי"ש. אכן, מלשון הראשונים נראה דאין כוונתם דמיגו דהעזה בממון אמרינן ורק לשבועה לא אמרינן [דנמצא לפי"ז דחמיר שבועה טפי מממון], אלא דכל

שבא לזכות בממון ע"י העזה הרי הוא מחויב שבועה, ולעולם אף בממון אינו זוכה רק אם ישבע. ואכן כך מבואר כאן בלשון הריטב"א, שכתב דאפילו אמרין מיגו היינו בשבועה, ככל מיגו ממעיו לשאינו מעיז, היינו שלעולם אינו זוכה אלא ע"י שבועה. והדברים מבוארים היטב בדברי הרא"ה [רבו של הריטב"א] בכתובות יח, שכ' דלא מהימן במיגו דיכול לומר פרעתי, דהך טענה עדיפא דאין צריך להעזי בפניו, וקיי"ל דכל כי האי מיגו לא מהימן בלא שבועה עכ"ל. הרי מבואר לן דהיכא דאין בכוחו לזכות אלא ע"י מיגו והוי מיגו דהעזה, הרי הוא מחויב שבועה ואינו זוכה בלא השבועה, ואף שמצד דיני הממון עצמם אין בזה שבועה, מ"מ בבא לזכות ע"י מיגו דהעזה הרי הוא חייב שבועה. וע"ע בדברי רבינו הריטב"א בכתובות יח, שכ' וז"ל: "מפני כך נשבע ולא מהימן במגו שאין אומרים מגו ממעיו לשאינו מעיז להאמינו באותה מגו בלא שבועה" עכ"ל, וכ"ה בדברי הריטב"א בב"מ ג, א וכיון שמודה במקצת לא חשיב לי' עזות פנים, וא"כ אין כאן מגו לפטרו משבועה, שאין אומרין מגו כשהוא ממעיו לשאינו מעיז אלא בשבועה עכ"ל. וכ"ה בדברי רבינו להלן לו, א וז"ל: "אבל דינא אמת משום דהוה לי' מיגו ממעיו לשאינו מעיז ובעי שבועה חמורה כשם שאמרה תורה במודה במקצת דמשום דכופר בכל מעיז ומודה במקצת אינו מעיז אינו נאמן במיגו אלא בשבועה עכ"ל, וכ"ה בדברי רבינו להלן דף מה דלא אפשר לכל הפחות בלא שבועה כיון שנראה לעולם כמעיו ומרחיק עדיו" עכ"ל. וכ"ה בדברי רבינו להלן מו, א וז"ל: "תירץ עוד דהא רישא דמתני' מיירי שמודה במקצת כדפרשין התם והוא הדין לסיפא שהי' בזמנו הכי מיירי שבעה"ב אומר פרעתיך, וכיון דכן אפי' ששכרו שלא בעדים ואית מיגו שיכול לכפור בכל אינו מיגו דהוי ממעיו לשאינו מעיז, וכענין שאמרו לענין מודה מקצת, והתם הימנוהו 'אלא שהחמירו עליו בשבועה', אבל הכא שכבר הוא מחויב שבועת מודה מקצת אין המיגו פוטרו כלום והוי כמאן דליתי' והשכיר נשבע ונוטל ונכון הוא" עכ"ל. וכן בריטב"א בשבועות מב, ב כ' ומכאן אנו למדין למקומות אחרים "דכל מיגו שהוא ממעיו לשאינו מעיז בעי שבועה בנקיטת חפץ", והיינו עובדא דהנהו עיזי דאכלן חושלא בנהרדעא, דקי"ל שיכול לטעון עד כדי דמיהן מיגו דאי בעי טעין לקוחות הן בידי, אלא דרמו רבוותא ז"ל עלי' שבועה בנקיטת חפץ, משא"כ בטענת לקוחות הן בידי דליכא אלא שבועת היסת, משום דבטענת לקוחות הן בידי הי' מעיז פנים בפני בעל

העזים דאיהו לא ידע בהא מידי עכ"ל. וכן בריטב"א שם מה, ב כתב: "דממעז לשאינו מעיז לא אמרינן מיגו אלא בשבועה כדין מודה במקצת", וע"ע ברא"ה כתובות יח הנ"ל, שכ' דבכל מיגו דהעזה אינו זוכה בלא שבועה, וכ"ה בשו"ת הריב"ש (סימן שצב) וז"ל: "ואע"פ שאין להאמינו כאן במגו משום דה"ל מגו דמעז לשאינו מעיז אפ"ה בשבועה מיהא מהימן כמו שכתבו המפרשים ז"ל דבשבועה אמרי' מגו דמעז לשאינו מעיז כדמשמע (בב"ב לו) מההוא עובדא דהנהו עיזי דאכלי חושלא בנהרדעא דנאמן לטעון עד כדי דמיהן מגו דאי בעי אמר לקוחין הן ביד, ואע"ג דאי אמר לקוחין הן בידי איכא העזה והשתא ליכא העזה אפ"ה מהימן בשבועה דכי לא אמרינן מגו דמעז לשאינו מעיז היינו למפטרי' משבועה כי ההיא דרבה (ב"ק קז) מפני מה אמרה תורה מודה במקצת טענה ישבע וכו', ובההיא דריש פ' כל הנשבעין (שבועות מה) שבועת השומרין דחייב רחמנא היכי משכחת לה נהמני' מגו דאי בעי אמר החזרתי אבל בשבועה מהימן, וכ"כ הרמב"ן ז"ל בחדושי שבועות שלו בסוף המסכתא וכן הסכמת האחרונים" עכ"ד. וכ"ה בחידושי הרמב"ן ב"מ ג, א ושבועות מב, ב ושבועות מה, ב עי"ש, ומה"ט חייבו כל הראשונים שבועה בהני עיזי דאכלו חושלא אף בלא תקנת הגאונים, משום דהוי מיגו דהעזה ואינו זוכה בלי שבועה. ולפי כל המבואר נחא היטב קושית האחרונים הנ"ל, דכיון דל"ש מיגו דהעזה יפטר בממון חשוד, כיון דלעולם גם בממון שמהני מיגו דהעזה בעי נמי שבועה, כמבואר בדברי רבינו בכל המקומות הנ"ל, וא"כ בחשוד דלא יכול להשבע, להכי אינו נפטר מן הממון ודוק היטב. הערת בני הרה"ג רבי יצחק שליט"א מרבני ישיבת עטרת שלמה.

דף לד, א. עמוד רצו. בא"ד שנאמן בשבועה דאורייתא. עי' בשו"ע סימן רצו ס"ב ובסמ"ע וש"ך שם שנחלקו בזה.

דף מב, א. ד"ה למימרא. ראה ביד מלאכי (סימן רנ) שהביא את דברי הריטב"א בשנוי לשון.

דף מג, ב. ד"ה כולם. בא"ד להתחייב במתה מחמת מלאכה, צ"ע דש"ש חייב בגו"א, ואמאי בשותפין יהא חייב גם בממ"מ.

דף נ, א. עמוד תלד ד"ה באושא. בא"ד כבר פירשתי בכתובות, ובהערה 94 ראה עוד בדברי הריטב"א בכתובות פ, ב ד"ה מ"ט, ושם ציין הריטב"א לדבריו כאן, וע"ע בחי' הריטב"א ביבמות לט, ב ד"ה סיפא.

דף נא, ב. עי' בריטב"א בקדושין סה, ב ד"ה שנים, שציין לדבריו בסוגין.

דף נג, ב, והערה 54. וע"ע בקצוה"ח סימן רעה סק"ד.

דף נז, ב. עמוד תפח ד"ה ואוקמה רבה. כ' דר"א דאמר אפילו ויתור אסור במודר הנאה כלומר דנדרים חמירי משום מעילה וכו', נוסח זה הועתק מכ"ט, אבל בשאר הכי"י הנוסח "דנדרים חמירי משום מעילה", ולנוסח זה הא דלר"א ויתור אסור במודר הנאה הוא רק חומרא דרבנן. והנוסח "חמירי משום מעילה" אינו מובן, דאטו הוא חומרא של מעלה, ומלבד זאת הדבר סותר לשי' הריטב"א בנדרים בפ' השותפין דלר"א ויתור אסור מהתורה [ועמד בזה המהדיר על הריטב"א נדרים הוצאת מוה"ק ריש פרק רביעי]. ואמנם הראשונים נחלקו בזה, דבר"ן נדרים לג. משמע דאסור מהתורה, וכמש"כ הקר"א שם בשי' הר"ן והרמב"ם, וברמב"ן להלן קז ס"ל דאסור מדרבנן. אכן, ברור שהגירסא המדויקת בריטב"א היא כמו שהבאתי [במהדורה זו עפ"י כ"ט] דחמירי משום מעילה, והכוונה היא דכיון דיש מעילה בקונמות שפיר אסור גם בויתור, אף דלכאורה צ"ב, דהמעילה בקונמות נובע מהבל יחל, ואם מדיני נדרים ויתור מותר דלא נחשב לקיחה מחברו שוב ליכא מעילה. אמנם, מדברי הריטב"א מבואר דמעילה בקונמות הוא משום דנעשה לממון הקדש [וכשיטת הרא"ש בנדרים לג, א דגם בקונם פרטי הוא ממון הקדש ואמר' תפול הנאה דמשלם הקרן להקדש]. וזש"כ דויתור אסור משום דחשיב כנהנה מההקדש, וכמו דבנהנה מהקדש אף בדבר דהוי ויתור לכ"ע, דמ"מ מועל כיון דנהנה מממון דהקדש, וה"נ במעילה בקונמות. וצ"ל דס"ל לריטב"א דהסיבה למעילה אינה תלויה בבל יחל, ועי' בספרי משא יד ח"א בפ' מטות מש"נ בדין מעילה בקונמות, וכן בספרי ח"ב בפ' מטות מש"נ בדין ויתור במודר הנאה. ובחי' הריטב"א בנדרים ריש פרק רביעי ציין למש"כ בזה בפ' חזקת, והכוונה למש"כ כאן.

דף סה, ב. עמוד תקנז. הערה 15, ובמכות שם כ' רבינו הביאור דהוי מין בשאינו מינו, והו"ד בב"י סימן רא בבדק הבית, ועי' בחזו"א. ובדברי רבינו כאן מבואר חידוש, דהשקה בים מהני רק למ"ד ימים כמקוה, ולפ"ז להלכה, דקי"ל ימים כמעין, לא מהני השקה בים. והב"ח בסימן רא כ' דאף למ"ד ימים כמעין אין זה מעיין גמור אלא הכוונה רק דמהני לטהר בזחילה, אבל בעצמותו לכ"ע הוי כמקוה [וע"ע ברש"י ותוס' בשבת קט, א ד"ה ר' יוסי], ולפ"ז י"ל דאף להרא"ה מהני

השקה בים, משום דהוי מין במינו. ואולם לשון רבינו לא משמע כן. והנה על המשנה הנ"ל דמכניס תיבה לים, שהביא רבינו, הקשו האחרונים דאמאי בעינן נקב כשפונה"נ להשקה, הרי כ' הר"ש והרשב"א דהשקה למעיין סגי בכ"ש. ולדברי רבינו ניחא, דהרי מתני' ע"כ קאי כמ"ד ימים כמקוה, וכן להב"ח הנ"ל ג"כ מיושב, דבעצם ימים הם מקוה לכ"ע.

שם. בדברי הריטב"א בסוף הקטע הנ"ל, כמוציא רימון, הך שיעורא דמוציא רימון צ"ב דהוא שיעור להוריד מקב"ט בכלי עץ ומאי שייכא להתם, והראשונים הקילו בזה לאידך גיסא [עי' בר"ש וברא"ש במקואות פ"ד מ"ה ובשו"ע בסימן רא ס"מ], דבנקב כ"ש סגי דשוב לא נעשו שאובין דהא אינו מקבל מים, והראב"ד בהשגות פ"ו מהל' מקוואות ה"ד מחמיר טפי מרבינו ומצריך ד' טפחים, יעויין שם. ואמנם לענין טבילה בתוכו משמעות לשון רבינו במכות שם היא דמדרבנן מיהא אסור, והאריך בזה הב"י בסימן רא, והדרכי משה שם נוקט דבנקב כמוציא רימון אף מדרבנן שרי, והוכיח מים שעשה שלמה, אך מדברי רבינו משמע דהתם לא גזרו. [הערת בני הרה"ג חיים יהודה ליב שליט"א, ראש כולל עטרת שלמה בנוה יעקב].

דף סו, א. עמוד תקסא בסוף העמוד בא"ד רבינו לאפוקי דבר וכו'. מלשון רבינו נראה דטבילה בכלי פסולה מדינא, דהוייתו ע"י טומאה, ובראשונים במקוואות האריכו בזה דטבילה בכלי פסולה משום דילפי' בתו"כ דבעינן עיקרו בקרקע, ואף כלי שאינו מקב"ט פסול, וצ"ע. ואולי גם רבינו לא פליג בזה אלא מביא טעם נוסף, דהיכא שהכלי מק"ט איכא נמי לפסול הוייתו, ואיכא נ"מ בזה. ובעיקר הנידון עי' בר"ש וברא"ש במקואות פ"ה מ"ה דנחלקו אם למנוע זחילה ע"י דבר המק"ט חשיב הוייתו עי"ט, ואולם יתכן דלטבול בתוך הכלי ממש גרע טפי ופסול לכ"ע. ומצאתי ברא"ש בהל' מקואות שהתיר לטבול בכלים נקובים, ודקדק "בכלי אבנים או בכלים גדולים" ומשמע דבא לאפוקי דבכלים המקבלים טומאה פסול.

שם. עמוד תקסב בקטע האחרון "כל שהוא". משמע דא"צ ג"ט להמשכה, והראשונים נחלקו בזה, ועי' בזה בחי' הגרי"ז החדש על מסכת סוטה בסופו עמוד סג.

שם. תחילת עמוד תקסג בא"ד רבינו ואתיא כשיטת ר"ש וכו'. אמנם הרמב"ן כ' דאינו מוכרח, והכי מוכח בדעת הרמב"ם, דס"ל דכולו שאוב דאורייתא וס"ל דלא מהני המשכה.

דף עה, ב. הערה 13. הבאתי תוס' רי"ד ב"מ ט: דמשיכת בהמה מהני ברה"ר כיון דהוי מנהיג לבהמה וכו', וז"ל הרי"ד: "נ"ל דיש חילוק בין משיכת מטלטלין לבין משיכת בעלי חיים דמשיכת מטלטלין אינה קונה ברה"ר ומשיכת בעלי חיים קונה ברה"ר, דמשיכת מטלטלין בעינן שימושך המטלטל ויביאנו אליו וכו' אבל משיכת בע"ח אינה כן דעיקר משיכתן היא להנהיגו לפניו ולא שיביאם אצלו ובעינן עד שתעקר הבהמה יד ורגל או עד שתהלך מלא קומתה ובכל מצדקי דאיכא עקירה בין לפניו כגון שהנהיגה לפניו בין שהביאה אצלו הוי משיכה כדאמרי' כיצד במשיכה קורא לה והיא באה, וכיון דעיקר הקנין תלוי בעקירה יד ורגל ולא שיביאנה אצלו אפי' ברה"ר קונה" ע"כ. וכ"נ בספר המקח לרה"ג (שער יג), שכ' דמשיכה דבע"ח הוי כמו הגבהה ומהני ברשות המוכר, והיינו דחלוק משיכה במטלטלין ובספינה דהיא הכנסה לרשותו אבל בבע"ח גדרו מה שמנהיג לבהמה, ונראה דלהכי מהני בבהמה קורא לה והיא באה, וכן בעקרה יד ורגל אמרי' דלעקירה קיימא, היינו דכיון דהוי מכוחו חשיב דהוי מנהיג לבהמה, ולפ"ז נראה דרק בבהמה מהני כן ולא במטלטלין [ובקובץ ישורון (חלק טז) הובא מהגרשז"א זצ"ל שנקט דגם במטלטלין אם יהיה כה"ג שימשך מחמתו דיהני, ובאיילת השחר בסוגין הסתפק בזה. ולדברינו נראה דדוקא במשיכה דבהמה, דקניינו הוא ע"י שמנהיג הבהמה והולכת מחמתו, להכי מהני קורא לה והיא באה, משא"כ במטלטלין]. ובמכילתא (פ' בא פ"א) ובירושלמי (קדושין פ"א דף טו) דרשי' ממשכו וקחו לכם דמכאן לבהמה דקה שנקנית במשיכה דאורייתא, וצ"ע דסותר לבבלי בכמה מקומות, דהלכה כר"י דד"ת מעות קונות, ומשיכה הוי תק"ח. ובחי' רבי מאיר שמחה ב"מ מו הביא את המכילתא והירושלמי הנזכר ור"ל בד' הרמב"ם דס"ל כן דמשיכה מהתורה, אך הק' מכמה גמרות דהוי דרבנן. אך י"ל דדוקא במשיכה דבעלי חיים בזה איכא לדרשת המכילתא דהוי דאורייתא, משא"כ בכל מטלטלין ה"נ המשיכה הוי תק"ח. ועי' בפ' קדמון בסוגין וכן בפ' הנדפס מכ"י מרבינו חננאל בקדושין כו, דמבואר להדי' כן, שהביאו את דין משיכה במטלטלין ולהלן הביאו דין משיכה בבע"ח מקרא דמשכו וקחו, ומוכח דתרי דיני משיכה הם. ובזה ניחא הא דבעבד כנעני נקנה במשיכה, כדאיתא בקדושין כב:, ומשמע דהוי מהתורה, ולדברינו בעבד כנעני הוי המשיכה דאורייתא כמו בבע"ח, דעיקרו משיכה של בעלות ומנהיג עליו כמו בבהמה. ועי' במגיד משנה בהקדמה להל'

מכירה בריש קנין שכ' דיני קניית בהמה שהיא דומה לעבדים שיש להם תנועה רצונית וכו' והם הם הדברים שנתבארו.

דף עו, א. הערה 28. בהא דהגבהה קונה בכ"מ, ברשב"ם כ' דהיינו אפי' ברשות מוכר, ולהלן פו כ' הרשב"ם הטעם דמשהגביה הניחה ברשותו אפי' בלא משיכה, ובסמ"ע (סימן קצג סק"ג) כ' דבמה שמגביהו בידו מביא אותו לרשותו דכל מה שהוא ביד האדם הרי הוא כאילו מונחת בביתו. ועי' בסמ"ע (קצח סק"ד) דהוי יד, ועי' בקצות (קצו סק"א), ובנתיבות (קצח סק"ג) הק' דהגבהה מהני אף דאינו כולו בידו וכן במוגבה מכוחו ושם ל"ה יד. וברמ"ה באות כו כ' דכיון דאגבה ודאי אפקיה מרשותיה דקאי בגויה ועייליה לרשותא דנפשיה, דאי למ"ד חצר משום יד אין לך דבר נכנס לרשותו יותר מהבא בחצירו, ומשמע דהוי כקנין יד וחצר, וכ"נ בחי' הר"ן כאן ובתורי"ד עי"ש. ועי' בקו' הרשב"א, דהא הוי באויר חצרו של מוכר, ותי' דדעת אחרת מקנה עי"ש.ה. ומש"כ הרשב"א בקדושין כו. להקשות דאיך מהני בהגבהה מכוחו ברשות מוכר, ועי' בדבר אברהם ח"א סימן כא אות טו טז, ותליא בהנ"ל, דאם מהני כיון דהוי יד ז"ש רק במגביה החפץ עצמו ולא במוגבה מכוחו. ובתוס' ב"ק צח. (סוד"ה והני מילי) כ' דדוקא בבהמה דמהני קורא לה והיא באה מהני הגבהה מכוחו, וכ"ה המאירי בקדושין שם בשם י"מ דדוקא בבע"ח מהני הגבהה מכוחו כמו דמהני בקורא לה והיא באה, וכן דנו בהגא"ש (שם סימן יג) בשם ר"י, ועי' ש"ך קצח סק"ג. והבאור בשיטה זו הוא דס"ל דגם בדין הגבהה חלוקה הגבהה במטלטלין מהגבהה בבע"ח, וכמו שביארנו לעיל בדין משיכה, דבבע"ח גדר המשיכה הוא מה שמנהיג לבהמה וחלוק מדין משיכה במטלטלין, ה"נ בהגבהה דבבע"ח דין הגבהה הוי בגדר משיכה מה שמנהיג לבהמה, ולהכי ס"ל לשיטה זו דדוקא בבהמה מהני הגבהה מכוחו, ולכן מדמים תוס' להא דבבע"ח מהני קורא לה והיא באה, דה"נ בהגבהה מכוחו כדפי'. וע"ע באו"ש פ"א ממכירה שכ' דהגבהה מכוחו מהני רק בדברים שדרכם להגביה.

והראשונים נחלקו בכל הגבהה אם בעי' הגבהה ג"ט דלא יהא לבוד או סגי בהגבהה טפח, עי' בראשונים בקדושין שם ובר"פ המניח, עוד כ' הראשונים דבזוכה מהפקר סגי בהגבהה טפח כמו דהבטה קונה בהפקר, ולשון התוס' גיטין סה. ד"ה כעין דגבי עירוב מהני, כיון דגם טפח הוי הגבהה "קצת", וצ"ב. ועי' בשו"ע בחו"מ סימן קצח ס"ב שהביא את ב' הדעות, אולם בסי' רסט ס"ה גבי

מציאה במוגבה מכוחו סתם דבעי' ג"ט. וסתירה זו היא גם ברא"ש, דבריש המניח כ' את שתי השיטות אם בעי' ג"ט, והק"נ שם הק' דסותר לדבריו בפ"ק דב"מ, שכ' דבעי' ג"ט, אכן החילוק בזה דבמוגבה מכוחו גרע ולכ"ע בעי' ג"ט. וכן כ' בחכמת שלמה בשו"ע שם, ומפורש כדבריו במאירי ושלנ"ל בקדושין שם, דבהגבהה מכוחו גרע ובעי' ג"ט, משא"כ כשמגביה החפץ עצמו. וצ"ל דמעשה הגבהה הוא גם בטפח, אבל להכנסה לרשותו בעי' ג"ט, ושפיר נחא דבזוכה מהפקר סגי בהגבהה טפח. וזמש"כ תוס' בגיטין דבטפח הוי הגבהה קצת, ולענין עירוב, דל"ה הקנאה גמורה דהרי נשאר שותף, להכי שפיר סגי בטפח, כמש"כ בחי' על הרשב"א [הוצאת מוה"ק] עירובין עט, ב [וד' תוס' בכתובות פרק אלו נערות לא ע"ב ד"ה רב אשי דכשהוא כולו בידו דהוי יד ה"נ ל"ב הגבהה ג"ט, ועי' רש"י שם ובקצות סימן רסח סק"ב ורע"א תניינא סימן צב, וכן הנתיבות כ' דאם הכל בידו דהוי רשותו לא בעי' ג"ט, ורש"י בכתובות מיירי דחלק בולט בחוץ ולהכי בעי' ג"ט דל"ה יד]. ויתכן דמה"ט בהגבהה ברשות מוכר ל"מ בהגבהה מכוחו, דשם בעי' לדין יד והוא דווקא ככולו בידו ובעי' הגבהה ג"ט. ובתו"ג (אבן העזר סימן קלט סק"ט) על הרמ"א, שכ' גבי גט ידידי האשה יהיו גבוהות מהארץ ג"ט, כ' התו"ג דהטעם שמא יהיה קצת מחוץ לידה ול"ה יד אלא הגבהה, ובהגבהה בעי' ג"ט. והאמרי בינה (קנינים סימן ו) הביאו, והקשה דאם ל"ה הגט כולו בידה ל"ה יד ובעי' שתגביהו ולא סגי במה שהיא גבוהה ג"ט אלא בעי' מעשה הגבהה טפח וכמש"כ הט"ז בסימן שסו סק"ו גבי עירוב דבעי' שיגביה יותר טפח ממה שקיבל החפץ. וכיו"ב כתב במטה אפרים השלם דיני אתרוג סימן קפט שדן בד' מינים שקיבל בידו דמ"מ בעי' להגביהו טפח. וביאור הט"ז הוא דבעי' מעשה הגבהה וסגי בטפח, דכיון דהוי בידו ל"ש לבוד וממילא סגי בהגבהה טפח. ובאו"ז בפ"ק דב"מ סימן כה כ' הא למדת דהגבהה למעלה משלשה קניא בהפקר אפי' בלא מתכוין ולמטה משלשה אי מתכוין למיקני קני וכו', וי"ל דבשלשה דאיכא מציאות של הכנסה לרשותו להכי שפיר לא בעי' כוונה.

שם. סוף הערה 29. משה"ק מהגמ' ד, ב גבי הוצא, העירוני דהתם הוי שטר ראיה ובזה מהני במטלטלין.

דף עו, ב. סוף הערה 50. וע"ע בספרי משא יד (ח"ג פ' משפטים) דגם לשיטת הרמב"ם דחצר שכורה קונה למשכיר, ה"ד בחצר משום שליחות, משא"כ בחצר משום יד קונה לשוכר, וא"ש היטב לדברינו כאן.

דף עז, א. עי' בריטב"א כתובות פה. שציין לדבריו בסוגין, אך לפנינו אינו.

שם. הערה 95. אולם ביד רמ"ה מבואר דלא כדעת הריטב"א.

שם. עמוד תריט. מש"כ הריטב"א תירץ לי מורי הרשב"א, כ"ה בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן צט).

דף עט, א הערה 68. ביסוד הדין דבעי' קדושת פה למעילה, נתבאר דהקצות נקט דבעי' דין קדושת פה למעילה, מקרא ד"בני ישראל" דמיניה ממעטי' קדשי גויים ממעילה, דילפי' חטא חטא מתרומה וכו', היינו משום דדין מעילה ילפי' מתרומה, כדאי' במעילה יח, ונמצא דאין המיעוט דהוי הקדש פורתא בלי קדושת פה, אלא הוא מיעוט בפרשת מעילה דילפי' מתרומה, כמו דילפי' מתרומה דאין מועלין במחבור, והוי גזה"כ בהלכות מעילה. ושפיר י"ל כדברי האבי עזרי שהבאנו, דה"ד במעילה דהנאה דילפי' מתרומה, אבל במעילה דהוצאה לא בעי קדושת פה. אכן להתו"כ פ' ויקרא, דממעטי' מקרא דקדשי ה' מיעט קק"ל דם וגדולי הקדש דל"ה קדשי ה', משמע דהמיעוט הוא בחפצא דהקדש, דכל שאינו בקדושת פה ל"ה קדשי ה' והוא במדרגה פחושה למעילה, כמו קק"ל. וא"כ בכל סוגי המעילות גם בהוצאה בעי' קדושת פה, ולתו"כ י"ל דמ"מ איכא אסו"ה מהתורה, וכן איכא בל יחל כמו בקק"ל, והוי מיעוט דל"ה קדשי ה' לדין מעילה, משא"כ אם הוי מיעוט דילפי' דבעי קדושת פה כמו בתרומה, י"ל דליכא גם אסו"ה ואיסור בל יחל. ובאחייעזר (ח"ג ריש סימן סז) הק' מהא דמועלין באימורי בכור, והא הוי קדושה מאליה [ובזר"א (סימן כג) הק' על כל אימורי קק"ל דמועלין בהם אחר זריקה והא ליכא קדושת פה], ותי' דהזריקה מקדש כמו קדושת פה. ובסו"ד כ' דבפשוטו שאני בכור דקדשוהו שמים מרחם ולא גרע מקדושת פה, וד' הרמב"ן אינו אלא באופן שהיה זכות החצר מעצמו ואין בו מקדיש משא"כ היכא דהתורה קדשהו והוי קדשי ה' וזה פשוט עכ"ל. וכיו"ב יש להעיר גבי ולדות קדשים דמועלין בהם, והרי ליכא עליהם קדושת פה, וברש"י תמורה לא: מבואר דלמ"ד דמועלין בגדולי מזבח היינו ולדות, והתוס' שם הק' דוולדות איתרבו מקרא דיהיה לך אלו הולדות, ונראה

דלטעם הבבלי דבעי' קדושת פה למעילה מילפו' לתרומה, י"ל דבעי' קדושה פה ממש כמו בתרומה דאיכא הפרשה. אבל לתו"כ דהוי חסרון בהקדש דכל דאתי ממילא ל"ה קדשי ה' י"ל דכל דהוי מכוחו שפיר נחשב לקדושת פה, ולהכי בולדות דאתו מקדושת האם או באימורין דהזריקה מקדשת על מה שנתקדש מעיקרא, או גוונא דהאו"ש דזוכה ע"י הד' אמות להקדש, בזה כיון דהוי מכוחו נחשב לקדושת פה [וכ"ש דהקדש במחשבה נחשב לקדושת פה, דאתי מכוחו, ודלא כמרומי שדה כאן], אבל לבבלי דהטעם דבעי' קדושת פה דומיא דתרומה י"ל דגם באתי מכוחו ליכא מעילה, ומה דמועלין בולדות או באימורי קק"ל, צ"ל דזו הגזה"כ דמחמת הקדש התורה נחשב לקדושת פה. וברש"י תמורה הנ"ל, שכ' דולדות קדשים קדשי מדין גדולי הקדש, והתוס' הק' דולדות איתרבו מרבו דיהיה לך אלו הולדות. מדברי השפ"א שם נראה דנ"מ למ"ד בהיותן קדושין, דמ"מ במעי אמן קדשי קדו"ד מדין גדולי הקדש, ובזה ניחא תוס' ובחים קיד. ד"ה וקסבר מש"כ דלכ"ע במעי אמן הוי קדו"ד, וכן ביאר באור שמח פי"ג משחיטה ה"כ. ונראה דבמקדיש בהמה לבד"ה לכ"ע במעי אמן הוי ממון דהקדש, ורק בקדשי מזבח כיון דבמעי אמן אינו ראוי להקרבה, להכי ס"ל לחד מ"ד דאינם קדושין במעי אמן. ובזה נראה לבאר את דברי רש"י בנדה מא. שכ' על אתנן דמיירי בולדות של קק"ל לריה"ג, והמהרש"א שם תמה דגם בק"ק שייך כן אם ס"ל דבהוייתן. ונראה דרש"י לשיטתו, דולדות קדשים לכ"ע קדשי בהוייתן מדין גדולי הקדש להיותם שייכים להקדש כמו האם, ולכן י"ל דבק"ק הרי מ"מ בהיותן במעי אמן לכ"ע הוי גדולי הקדש ול"ה ידידה ול"ש אתנן. ורק בקק"ל, דממון בעלים הוי הולד ידידה ושייך אתנן, ועי' אחיעזר חור"ד סימן כה מש"כ בישוב דברי רש"י, ודבריו מסייעים למש"כ.

דף פא, ב. הערה 62. הבאתי את דברי האור שמח בפ"ד מבכורים שכתב דיש שתי פרשיות של בכורים, פרשת משפטים שבה נאמר רק חיוב הבאה של בכורים ושם מרבי' גר ואשה, ועוד דין בכורים דפ' כי תבא שבו נאמר בכורים של הבאה וקריאה. ויש להוסיף דאפי' אי נימא דקריאה הוי מצוה בפ"ע מ"מ הוא מדיני הבכורים ולא רק חובת גברא, ולהכי מבואר במכות יז וברש"י שם דלמ"ד דקריאה מעכבת יש איסור אכילה קודם קריאה, היינו דכמו דהנחה מתרת הבכורים לכהן [ונתבאר בספרי משא יד פ' כי תבא דההנחה הוי כדין זריקה בקרבנות, ואחר

ההנחה פקע דין קדשי מקדש מהבכורים ונאכל רק כדין תרומה ובאכילה קדושת תרומה עליה], ה"נ הקריאה. וגם להלכה דקריאה לא מעכבא אבל בעי ראוי לקריאה, היינו דמעכב האכילה דבעי' ראוי לקריאה להתיר את הבכורים באכילה, כלשון הר"מ בכורים שם. ואה"נ מצד מצות ההבאה י"ל דגם באינו ראוי לקריאה יביא ויקיים מצות ההבאה כמו בגר ואשה, אבל כבר כ' בתוס' רי"ד דכיון דההבאה היא שהכהנים יאכלו הבכורים, אם אינם אוכלים אין ענין להביא הבכורים. ונמצא דעיקר דין ראוי לבילה הנאמר בדין קריאה בבכורים, היינו לומר דהקריאה הוי דין בחפצא דהבכורים ולא רק מצוה בגברא, ולהכי בעי' ראוי לקריאה. אכן נראה דמדוייק בפסוקים דעיקר דין קריאה וראוי לקריאה בבכורים, הוא מהפסוק ארמי וגו', דזה נאמר אחר ההנחה של הכהן במזבח, אבל הפסוק והגדתי אינו אלא שבח בעלמא, ומפורש כן ברש"י מכות יז. ד"ה עד שלא קרא שכ' על הא דעובר בלאו באוכל קודם קריאה למ"ד דקריאה מעכבא, וכ' רש"י קודם ארמי כו'. וכן ברש"י בסוטה לב. ד"ה מקרא ביכורים כ' דהא דבכורים נקרא בלשון הקודש הוא מארמי וכו', ובמשנה ראשונה ריש בכורים הק' דהא הקריאה הוא מהגדתי, ובתו"ח בפ"ד דבכורים כ' דהכל צריך לומר בלה"ק מהגדתי כו', ובדרך אמונה הביא ספק בזה וציין למש"כ החיד"א. ובבה"ל שם דן דגרים ונשים דאינם קוראין, היינו מארמי וכו' אבל והגדתי שייך גם בנשים וגרים, אך הסיק דלא מצינו חילוק בזה והוקשו כל הקריאות זל"ז, ובר"מ בסה"מ קלב כ' דמתחיל מארמי כו' וכ"ה בחנוך מצוה תרו, והיינו דמכאן הוא עיקר דין הקריאה וכדפי'.

דף פג, ב. הערה 45. דברי הריטב"א כאן שפוסק כרב דשתות מקח היא שיטת יחידאה, דכל הראשונים פסקו כשמואל דשתות מעות. ומלבד זאת צ"ע, דבריטב"א ב"מ מט, ב פוסק כשמואל וסותר לדבריו כאן, וע"ע בשו"ת הרי"ד סימן סה עמוד שלה.

שם. בריטב"א ד"ה ויש לתרץ. בא"ד אצל המתאונה, צ"ל המאונה.

שם. הערה 59. בא"ד אם הטעם בפחות משתות דהוי מחילה וכו', ונראה דזהו ספק הריטב"א במכות ג, ב בהתנה ע"מ שלא יהיה אונאה, והיה אונאה פחות משתות, ונחלקו בזה הב"ח והסמ"ע.

שם. הערה 65. ועי' בב"ח בסי' רכז שכ' דבשתות המתאנה חוזר בו וא"צ מי שפרע והמאנה כשחוזר מקבל מי שפרע, והש"ך בסימן רד סק"ב חולק וס"ל דעל תרוייהו יש מי שפרע, והביא את דברי הרמב"ן שהבאנו, ועי' תורע"א ב"מ מט בד' רש"י, וזו מח' הראשונים שהביא רבינו כאן. ובדעת הרמב"ן יש סתירה בב"מ שם אם ביטלו קנין מעות, עי' במלחמות שם, ובחי' הרמב"ן שם מט, ובזה תלוי גם הרמב"ן כאן, שחולק על רה"ג וס"ל דיש מי שפרע, דזה מתאים למש"כ בחי' שם מט דלא ביטלו את קנין המעות ומי שפרע הוי זכות ממון שא"י לחזור, ולהכי גם לגבי המתאנה יש מי שפרע. אולם, ברמב"ן בגיטין שכ' דביורשין ליכא מי שפרע משמע דל"ה זכות ממון, וכ"נ ברמב"ן במלחמות ב"מ שם, במה שחולק על בעה"מ, וראה בספרי קובץ על יד בב"מ שם. ובמה שהבאתי שם מדברי הריטב"א בקדושין כט, א, משמע בריטב"א דכל תקנת חזרה חלה ע"י קבלת מי שפרע, ולכן בגובר דל"ש מי שפרע אינו חוזר, וכ"נ לשון הרמב"ם בהל' ערכין פ"ז הי"ג.

דף פד, ב. בסוד"ה גמרא מבואר דאם הלוקח יניח בסימטה או בחצר השותפין יקנה מדין חצר, ורק במדד המוכר לא מהני, וצ"ל דאין מזכה את הסימטה או חצר השותפין ללוקח, ועי' אבי עזרי גרושין פ"ט ה"ג.

שם. ד"ה א"ל שורה 10 אפילו ברשות היחיד קונה, צ"ל ברשות הרבים.

דף פה, ב. עמוד תרצג שורה 4 דהו ככלי צ"ל בכלי.

דף פח, א. הערה 12 בסופה. והעיר הברכ"ש דגם למ"ד דהוי שואל יהיה "חייב" כצ"ל.

שם. סוף הערה 13. ובריטב"א ב"מ צט. דס"ל דמעל רק כפי טובה"נ מוכח דהוי גזלן רק על ההשתמשות.

שם. הערה 15. המובא במחנ"א מרבינו בשם הרמב"ן, כ"ה בריטב"א ב"מ מא. שם ד"ה וכיון. מבואר בריטב"א דרק למ"ד דשואל שלא מדעת גזלן אסור להניח תפילין של חבירו וכו' או דדבר מצוה שאני, ולכא' גם למ"ד דהוי שואל הדין כן, כיון דעובר על איסור גזילה. ובחזו"א כ' ד"ח, דבששלמ"ד דהוי שואל ל"ל חיוב אונסין והא דאמרי' דהוי שואל היינו דל"ה גזלן, וסברתו דבשלא מדעת ליכא התחייבות שואל לבעלים ולהכי א"ח על אונסין. ובריטב"א בסו"פ המפקיד כ'.

להדי' דחייב באונסין, והוסיף דחייב אף במתה מחמת מלאכה דל"ש טעמי' דאטו לאוקמי' בכילתיה וכו', וכ"כ הריטב"א שם לה: סוד"ה לימא דששלמ"ד חייב באונסין, וכ"ה ברמב"ן במלחמות ב"מ כג: דלמ"ד ששלמ"ד שואל חייב באונסין. אכן, מצאתי כדברי החזו"א בפסקי הרי"ד בסוגין, וז"ל והא דקרי ליה ר' יהודה שואל לאו שואל גמור דשואל נמי חייב באונסין וגרע שואל שלא מדעת משואל מדעת, דשואל מדעת קיבל עליה אונסין, אבל שלא מדעת לא קיבל עליה אונסין, והכי מוכח בפ' המפקיד דשואל שלא מדעת פטור מן האונסין והא דקרי ליה שואל לאפוקיה מדין שולח יד דהוי גזלן שאינו אלא שואל בעלמא ודיו ששיבנו למקום שנטלו משם עכ"ל. ולשיטתו כתב כן גם בסו"פ המפקיד, דששלמ"ד לא מקבל עליה אונסין משום הנאה פורתא, ואזיל לשיטתו. [וברגמ"ה שם כ' איפכא דששלמ"ד שואל חייב באונסין ואם הוי גזלן פטור, ועי' באוצה"ג לב"מ חלק התשובות עמוד 76-78]. ובמש"כ הריטב"א ב"מ הנ"ל, דששל"ד שואל חייב גם במתה מחמת מלאכה דל"ש טעם דלאו לאוקמי' בכילתיה, מצאתי ביד רמ"ה ב"ב קנג: שכ' להדי' דגם למ"ד ששלמ"ד שואל פטור במתה מחמת מלאכה דלאו לאוקמי' בכילתיה שאילתיה, וכ"נ בראב"ד ב"ק צו. והר"י מלוניל ב"מ כג: כ' דלמ"ד ששלמ"ד גזלן חייב בכל אונסין שבעולם אפי' במתה מחמת מלאכה, ויל"ע בדבריו למ"ד דהוי שואל [עוד מבואר בריטב"א ב"מ שם דלמ"ד ששמ"ד שואל ליכא פטור בעליו עמו, ובשעורי הגרב"ד זצ"ל ב"מ סימן מח הביא דהגר"ח הסתפק בשואל שלא מדעת למ"ד דהוי שואל אם יש בו פטור דבעליו עמו ודן בזה מטעם דבששמ"ד כל רגע הוי שאלה בפ"ע, ודומה לדברי הגר"ח דמה"ט ליכא פטור בעליו עמו בשומר אבידה עי"ש. ומצאתי בס' המקח לר"ה גאון שער מט מפורש איפכא, דעי"ש שכ' וז"ל ואם יש על השואל לשאול מאי איכא בין למ"ד גזלן הוי בין למ"ד שואל הוי מ"מ שואל חייב בכל וגזלן חייב בכל (ולא כ' דהנ"מ על חיוב אונסין ומבואר דס"ל דלכ"ע חייב באונסין ודלא כפסקי הרי"ד והחזו"א, וכמ"כ לא כ' הנ"מ לענין איסור גזילה ומבואר דגם למ"ד דהוי שואל אסור), תדע דאיכא ביניהו טובא דמי שעשה אותו גזלן וכו' ס"ל כמ"ד דבין בעליו עמו ובין אין בעליו עמו ישלם, ומאן דס"ל כשואל אילו אין בעליו עמו משלם אבל אם בעליו עמו לא ישלם כתורת השואל עכ"ל, ומפורש בדבריו דלמ"ד שואל הוי איכא פטור דבעליו עמו ודלא כריטב"א].

והנה בפשטות נראה דלכ"ע, גם למ"ד ששלמ"ד שואל עובר הוא בלא תגזול, ופלוגתייהו הוא רק אם הוי גזלן גמור לחיוב אונסין וקניני גזילה, כמבואר ב"מ מג:.. ולכאורה כך נראה מלשון רבינו יונה בש"ת שער שלישי סימן פה, עי"ש דכל דמשתמש בשל חבירו אסור, אך בספר היראה לרבנו יונה מהדורת הרב זילבר עמוד סט כ' באות רפ ואל תשאל שום דבר שלא ברשות כי השואל שלא מדעת גזלן הוא עכ"ל, ומשמע דלמ"ד שואל הוי אינו אסור. אמנם יל"ע, דבריטב"א ונמק"י כאן כתבו דכיון דשואל שלא מדעת גזלן נקרא דאסור להניח תפילין או להתעטף בטליתו של חבירו אבל מורי אומר דדבר מצוה שאני וכו' [והריטב"א לשיטתו כתב כן גם בפ' אלו מציאות]. ולכא' הול"ל כן גם למ"ד שואל הוי, דהרי עובר בלא תגזול ואמאי כתבו ד"ז רק למ"ד דגזלן הוי. ובפי' הרשב"ם העיקרי כאן כ' להדי' דגם למ"ד דשלמ"ד אסור [ומסתמא כוונתו ללא תגזול] והוסיף דומיא דשליחות יד דאסור, וצ"ב הדמיון, דבשליחות יד הוי מדין שומר, ומשמע דגם בשלח"י ס"ל דהוי גדרי גזילה, דכל דמשתמש בשל חבירו הוי גזלן. עכ"פ מפורש דגם למ"ד דשואל הוי עובר באיסור, וכוונת הרשב"ם להוכיח משלח"י דחזינן דאף אם אינו גוזל גוף הדבר אלא רק משתמש בשל חבירו אסור. ולפ"ז נראה ביאור הריטב"א כאן דאזיל לשיטתו, דס"ל דשלמ"ד הוי גזלן על גוף הדבר, ולמ"ד שואל ודאי דמודה הריטב"א דג"כ אסור, אלא דהנידון בתפילין וטלית של חבירו הוא דאם הוא אסור הוי מצוה הבאה בעבירה ואינו יוצא ידי המצוה. וזש"כ דרק למ"ד גזלן הוי אז אית ביה מהב"ע, דכיון דהוי גזול בחפצא אינו יוצא י"ח בשל חבירו, אבל למ"ד שואל הוי, אף דעובר באיסור, מ"מ ל"ה גזול בחפצא ול"ה מהב"ע. ודמי הא מילתא למש"כ הריטב"א סוכה לא. דבקרקע, דאינה נגזלת, אף דאסור ליטלה ליכא חסרון דמהב"ע, כיון דל"ה גזול בחפצא. ועוד נראה בפשיטות דאכן לריטב"א לכ"ע אסור, אבל ס"ל לריטב"א דלמ"ד שואל הוי לכ"ע אמרי' דלמצוה ניחא ליה לאיניש, ורק אם הוי עבירת גזילה בזה נחלקו השיטות בריטב"א. ובני הרה"ג רבי מרדכי שליט"א ראש כולל "זכרון זאב" בירושלים העירני לשו"ת מהרי"ל סימן קצח, שמשמע שם דגם למ"ד ששלמ"ד גזלן לא קעבר בלא תגנוב, אף שאין דעתו לשלמו בשעת שאילה, ולא דמי להא דדרשי' לא תגנוב ע"מ לשלם כפל, דהתם הוא מכוון לגניבה ובאיסורא אתא לידיה וכו', הרי דמשמע דליכא איסור גזילה, דל"ה גזילה ממש אלא בהשתמשות.

דף צג, א. עמוד תשכט. ד"ה ואמאי בא"ד חצי נזק של עובד, צ"ל עובר.

דף צז, ב. ד"ה יין בודק. צ"ל יין בורק.

שם. סוף הערה 72. המובא מהקרי"ס, הוא מדבריו בפ"י מתו"מ.

דף קו, ב. עמוד תתידי. הערה 25. ודברי רבינו מחודשים, ונראה דס"ל דבקרקות
הוי כסף קנין, משא"כ במטלטלין הוי כסף שווי [ונתבאר בארוכה בספרי קובץ על
יד בפ' הוזהב], ולהכי שייך לדמות סיטומתא לכסף בקרקעות.

שם. הערה 27. ונראה דהכוונה היא לדעת הר"ח, המובא בראשונים בקדושין ז.,
דהנאה הוי ככלי, ועי' בקצוה"ח בסימן קצ שכ' דדוקא הנאת אדם חשוב, ועי'
בנתיבות שכ' דמהני מדין חליפי שוה בשוה, אמנם במיוחס לריטב"א ב"מ טז ושם
לג כ' דהנאה הוי כסודר, וע"ע במחנ"א קנין מעות סימן ב.

דף קח, ב. סוף הערה 14. במצויין להגר"א סימן רעז, צ"ל רעו.

דף קיד, א. הערה 99. וראה עוד בריטב"א גיטין [הישן] ה, ב ד"ה והא קי"ל.

שם. ד"ה קנין. בא"ד לפי שאין בדבר שום תפיסה לקונה ולמקנה כו', מתאימים
הדברים למש"כ הריטב"א בקדושין כב, דבקנין סודר אין הקנין אלא לקיים
הדברים [וזהו כמהרי"ט קדושין ג. דהוי כעין סיטומתא], ועי' שו"ע סימן קצה ס"ו
דיכול לחזור בסודר, והנתיבות סקי"ד כ' דגם בסיטומתא כן.

שם קיד, ב. ד"ה אין הבעל. בא"ד וא"ת לא הוו, צ"ל וא"כ.

דף קטו, א. הערה 54. בשו"ת הריטב"א (סימן קלד) כ' להדי' דבני בנים כבנים
אמרי' רק לענין פו"ר, אך בלשון בנ"א ל"ה כבנים, וכדברי הרשב"א שהבאתי שם.
ומש"כ בהערה מדברי ספר יחוסי תנאים ואמוראים דאין אדם חייב בכיבוד אבי
אביו, כ"ה שי' מהרי"ק, והרמ"א ביו"ד סימן רמ כ' דיש מצוה לכבד אבי אביו,
וכדכ' רש"י בפ' ויגש. והב"ח אכן הקשה מהלכות ת"ת, דהסב חייב ללמד בן בנו,
ועי' ברע"א קמא סימן סח בשם לוית חן.

דף קכא, א. הערה 81. בקושית רבינו מגמר בלבו להוציא פת חיתין וכו' צ"ע,
דהתם הוי דין נדר ול"ש בזה דינא דבית שמאי דהקדש בטעות, ואולי כוונת
הריטב"א על כה"ג שיהא בהקדש בנתכין פת חיתין וכו'.

דף קכג, ב. הערה 7. יש להוסיף דהריטב"א לשיטתו בב"מ נו, ב, שכ' דספק הגמ' אם בשכירות יש אונאה ה"ד בשכירות מטלטלין ולא בקרקעות, דבזה הוי כקרקע, ומוכח דהתשלום הוא עבור הקנין ולכן הוי כקרקע, אבל אם התשלום הוא עבור השימוש נחשב כמטלטלין, כמש"כ בקהל"י (ב"מ סימן מו). וע"ע בריטב"א ע"ז טו, א ד"ה אלא לאו בא"ד וההיא דישנה לשכירות וכו'.

דף קכד, א. ד"ה מה מתנה. בא"ד דאפשר דלא אתי, צ"ל דלא אפשר דאתי.

שם. הערה 49. וראה בדברי רבינו להלן קכו, ב הערה 59, וניחא לשיטתו.

דף קכה, ב. ד"ה אמר רב פפא הלכתא אין הבעל נוטל כראוי, צ"ל בראוי.

שם. הערה 14. וכ"כ הריטב"א ביבמות לח, ב כהאי לישנא שכתב הכא.

שם. הערה 17 ולהלן. וכ"ה בהגא"ש סימן יא, ובראבי"ה סימן תתקנח וברשב"ש סימן קלד, וראה בח"מ אב"ע סימן צ סק"ח וב"ש שם סק"ט.

שם. הערה 86. בחידוש הריטב"א דפורע בקרקע הוי כמוכר לו, יש לדון כן גם מהריב"ש בשו"ת סימן קנו, ויל"ע עוד מפסחים לא, א אי פקח הוא וכו' עי"ש.

דף קכח, ב. סוד"ה אמר רבא. בא"ד ודין ברירה אין כאן, י"ל עפי"ד רבינו בגיטין יג, ב. וכמו שהוספתי להלן קעב, ב עי"ש.

שם. סוד"ה נשבע. בא"ד דאולי העידו בדוקא, צ"ל דאולי הודה וכו'.

דף קכט, ב. ד"ה וכי תימא. בא"ד דהשתא מהני לשון ירושה לא', ומשמע דכשיש יורש אחד מהני לשון ירושה גם לרבנן, ודלא כרשב"ם, ועי' רש"י יבמות לו. ד"ה לא, וברשב"ם לעיל קכז, ב ד"ה ואין.

דף קלג, א. סוד"ה ויש. מש"כ רבינו בשם ר"י דמטלטלי דמתנת שכ"מ לא משתעבדי לבע"ח כו', וכ"ה בריטב"א יבמות צט, א ד"ה ת"ר, וציין לדבריו כאן.

דף קלה, ב. ד"ה בשבת. ובחי' הריטב"א ב"מ טו, א ד"ה כאן ציין לדבריו לפנינו.

דף קלו, א. הערה 75. וע"ע ברשב"א נדרים כט, ב שכ' דלא פשטוה ממעשה ידיה משום דמעש"י הוי טפי כגופא, ומשייר במעש"י כמשייר בגופא. ולמש"נ בהערות שם יש לסייע מדברי הרמ"ך שכ' דבעי' הגמ' דחוץ מירושתך אזיל כמ"ד דירושת

הבעל מהתורה, ולהכי הביאה הגמ' הפסוק, והיינו דאם ירושת הבעל דרבנן לא חשיב שיור, כמו דמעש"י לא חשיב שיור לפי הגירסא בגמ' לפנינו. אולם, לגירסת רבינו מבואר דגם מעש"י, דהוי דרבנן, מיבע"ל דחשיב שיור בגרושין, וה"נ י"ל בירושת הבעל גם אם הוי רק מדרבנן.

דף קמ, א. הערה 33. מש"כ הריטב"א בשם רשב"ם, לפנינו ברשב"ם אינו.

דף קמ, ב. עמוד א' כב הערות שורה 5 צ"ל בטומטום שנקרע.

דף קמב, א. הערה 89. ביסוד דברינו יש מקום לבאר את דבריו המחודשים של ר"ת בס' הישר בסימן שסא [הו"ד בהערותי על תורא"ש יבמות הוצאת מוה"ק צג, א הערה 30] שכ' דמח' יש ברירה או אין ברירה היא דוגמת מח' ר"מ ורבנן דפליגי באדם מקנה דשלב"ל, ודוגמת מח' ר' יוסי ורבנן בהמזכה לעובר דהיינו לדבשלב"ל עכ"ל. וצ"ב השייכות, ולדברינו דגדר מזכה לעובר ודבשלב"ל הוא דהזכיה בפועל היא כשילוד [כמפורש בפ' המיוחס בש"ס וילנא לתוס' ר"י הזקן בקדושין סג וברשב"א שם, וכן נראה ברשב"א לעיל קכו דבעי' שיהא הנותן בעולם בשעה שהעובר נולד וזוכה], ונמצא דסיבת והתחלת הקנייה היא כעת ונגמר הדבר אח"כ, ושפיר דומה הענין לברירה, דכ' ר"ת שם דגדרו דהזכיה סופו על תחילתו עיש"ה.

דף קמג, א. הערה 23. ויש להוסיף את דברי המשנה ברורה בביאור הלכה בסימן לד גבי לובש שני תפילין של רש"י ור"ת, דהביה"ל מדמה הענין לסוגין דכולכם וקני את וחמור, דמה"ט בסתמא לא יצא כלל במצוה, ורק בכיון להדי' בקשירה דכשרה הוי כאחת מכולכם הראויה לי וכו' וצע"ג השייכות. ולכא' הכוונה היא דכמו דבאת וחמור הוי קנין שבטל מקצתו, ה"נ לענין כוונה במצוות, דבטלה כל הכוונה, גם על התפילין הכשרות.

דף קמז, ב. עמוד א' עט. הערה 26. וכן בריטב"א כתובות פה, ב ד"ה המוכר כ' דאלמזה רבנן לשעבודיה דבעל ושמו ידו כידה כאילו זכה בהם מן התורה והפקר ב"ד הפקר עכ"ל.

שם. הערה 32. ועי' בריטב"א מכות ג, ב שהביא מהרא"ה דשייך למחול להאריך ללווה ומקצת מחילה היא, וכן יכול למחול שעבוד שום קרקע אחת, ובקצות סימן סו סקל"ז כ' דזה דלא כר"ת, אך צ"ע דהריטב"א לפנינו ס"ל כשיטת ר"ת.

דף קמט, א. ד"ה אי אגב. בא"ד דאין קרקע מושכר יכול לעשות בו אגב וכו', דברי הריטב"א הללו הובאו ברע"א בכו"ח תניינא סימן מט עפ"י גליון פתח הבית סימן ט, בשם ס' פתח עינים מריטב"א ב"ב. אולם, הרע"א שם תמה ממשנה מפורשת במע"ש פ"ה מ"ט עשור שאני עתיד למוד, דמוכח דמהני, וכ"כ בתורע"א מע"ש שם.

שם. הערה 1. וע"ע בשו"ת הריטב"א (סימן יא) שהביא את דברי הרמ"ה דבהודה שעבדו בן חורין קנה עצמו להיות ב"ח, ומוכרח דאודיתא הוי קנין ומהני גם לאיסורין לעשותו ב"ח. ואזיל הריטב"א לשיטתו, דאודיתא הוי קנין. וע"ע אמרי בינה (הלואה סימן טז), ובחזו"א ב"ק (סימן יח סק"ו) וסנהדרין (סוף סימן יז ד"ה נראה).

שם. הערה 17. בדיני מעמד שלשתן, במה שהבאתי מהריב"ש דמהני דוקא באומר תנהו לפלוני וכו', יש להוסיף בזה דבתוס' בגיטין יג ע"ב ד"ה תנהו כ' דלגבי כתובה לא תיקנו מעמד שלשתן, והתוס' ב"מ כ. ד"ה ש"מ כ' כמה טעמים לכך: חדא דלא הגיע זמן החוב וגם דשמא תמות בחייו. והש"ך בסימן קכו-א דן דבחוב תוך זמנו שיגיע לגביה ה"נ קונה במעמ"ג, ושאני כתובה, דשמא לא יבא לידי גביה כלל [וברבנו ירוחם (נתיב כג חלק ד, הובא בקרבן נתנאל על הרא"ש בגיטין שם פרק ראשון סימן יז אות ז) מבואר, דגם בכתובה מהני מעמ"ש, ובמהרשד"ם סימן שנט מבואר דגם בחוב תו"ז ל"מ מעמ"ש]. ונראה דביאור דעת תוס' הוא עפ"י המבואר בגדר מעמ"ש, דחל ע"י שמצווהו תנהו לפלוני, וזה שייך רק כשיש לו חוב אצלו ואומר לו מנה לי בידך תנהו לפלוני. א"כ בכתובה, דאיכא למיחש שמא תמות בחייו ולא תבא לידי גביה, הוי גריעותא למקנה להעביר הך חוב, וגם אין לקונה דבר חשוב לקבל שיחול ע"ז מעמ"ג. והתוס' ב"ק ע. ד"ה אמטלטלין ובכורות מט. ד"ה ה"מ היכא כ' דחוב דלא אתי לידי גביה א"א להקנות במע"ג, כמו כתובה דלא תיקנו מעמ"ג [ושם מיירי בתוס' דאם יכתבו הרשאה זל"ז יכול לגבות ממנ"פ], ומבואר דהגריעותא היא מצד הנותן, דהמקבל מקבל את החוב ממנ"פ. ובשו"ת הריב"ש סי' רז, המובא בהערה שם, לאחר שכ' דגדר מעמ"ש הוא בתנהו לפלוני, הוסיף והביא את דברי הראשונים דבכתובה ל"מ מעמ"ש "כיון דלא נתנה כתובה לגבות מחיים ואפשר שלא תזכה בהם האשה אם תמות בחיי בעלה ולא מנה לי בידך הוא" עכ"ל, ומפורש בריב"ש [והו"ד בב"י שם סימן קכו] דהטעם

דליכא בכתובה דין מעמ"ג הוא כיון דבעי' מנה לי בידך, ולהכי כתובה, דל"ה חוב ודאי דשמא תמות בחייו, ל"ש להעבירו ולצוות תנהו לאחר, ולהדי' כמש"נ [ולפ"ז ה"ד בכתובה דשמא לא יבא לידי גביה לעולם, אבל בחוב תו"ז, דיבא ודאי לידי גביה, ה"נ שייך בזה דין מעמ"ש, וכדברי הש"ך הנ"ל]. ומצאתי דמקור דברי הריב"ש הם ברמב"ן ב"ב קמד, שכ' דבכתובה שלא ניתנה לגבות מחיים ולא מהני ליה מעמד שלשתן כיון שאין עליו כלום בשעה שמכר דמנה לי בידך קאמרינן אבל היכא דלית ליה גביה כלום לא עכ"ל, וכ"ה גם בבב"ב דת"ת שער כח "דלאו מנה לי בידך הוא". ולפ"ז נראה דזו מח' הראשונים אם מהני מעמ"ש בע"כ דלוה, ול"ש כלל להיכא דהמלוה מוכר החוב, דלא בעי' דעת הלווה, וכקו' הפנ"י. והיינו, דדוקא במעמ"ג, כיון דיסודו הוא דהמלוה מצווה על הלווה להעביר את זכותו לפלוני, בזה ס"ל לכמה ראשונים דבעי' דעת הלוה דאיהו המזכה לפלוני, ולפי הטור הלוה יכול לטעון אתה נח לי וכו' וממילא בכוחו למנוע את העברת החוב לפלוני. ובזה ניחא היטב קו' הפנ"י, דשפיר דוקא במעמ"ג בעי' דעת הלווה והנפקד, ול"ש זה בשאר קנינים, דאכן בשאר דרכי ההקנאה הלווה ל"ה בע"ד לענין הקנאה זו, אף דהממון אצלו, אבל במע"ג הרי כל ההקנאה היא בזה שהוא משעבד את הלווה 'תן לפלוני', וא"כ הלווה הוי בע"ד בהך קנין דמשעבדו. ועי' לשון הריטב"א בגיטין שם בהא דבעי' דעת הלווה, שכ' דהקנאה "דלוה הוא דמשעבד נפשיה" ומפורש כמש"כ.

ובמה שהבאתי בהערה שם מהקרי"ס דמעמ"ג מהתורה, כ"נ גם ברגמ"ה ורמ"ה לעיל קמז עי"ש.

דף קנא, א. ד"ה ומי שרצה ללוות. מה שהביא הריטב"א בשם ר"ת, הובא גם בחי' הריטב"א כתובות עט. ובש"ר שם.

שם. הערה 3. וראה בשו"ת ריב"ש (סימן רז ד"ה ומעתה וד"ה ועוד), אולם עי' ברשב"ם קנג, ב ד"ה והוא, וע"ע בשעורי רבינו שמואל גיטין פ"ק אות קלד מה שהעיר על שיטת הריטב"א.

דף קסה, ב. הערה 88. שיטה זו מהרא"ה הובאה גם בריטב"א כתובות פג, ב ד"ה רב אשי בשם יש אומרים.

דף קסח, א. סוד"ה אע"ג. וראה עוד במאירי כאן ד"ה וגדולי המפרשים.

דף קעב, ב. ד"ה ושטר. בא"ד דכיון שהוא ראוי להתחייב בו לכל אדם אין כאן דין ברירה כדפירשתי במסכת גיטין והערה 92, מצאתי דכן מפורש בחי' הריטב"א הישן (בהוצאת מוה"ק נדפס ע"ש חי' קרשקש) יג, ב סוד"ה והא דאמר אמימר [ומכאן ראייה נוספת למה שעמדתי במבוא שם, שהריטב"א האמיתי על גיטין הוא הריטב"א הישן, והנדפס מחדש בהוצאת מוה"ק על שמו הוא בעיקר מהרמ"ה ולא מהריטב"א]. וע"ע בריטב"א לעיל קכח, ב ד"ה אמר רבא בסוה"ד שכ' ודין ברירה אין כאן [ועי' שם הערה 89], כמו שהארכתי בחידושים מפי רבינו עכ"ל, ולכאורה דברי הריטב"א מוסברים על פי היסוד שכ' בגיטין שם עיש"ה.

דף קעג, א. ד"ה שאני התם. בא"ד אומר הר"ם. והובא גם בדברי רבינו לעיל קסה, ב עי' שם בהערות, וכ"ה בריטב"א כתובות פג, ב בשם י"א.

דף קעג, ב. הערה 34 בדין ערב, ע"ע בחי' רבינו בב"מ צט, א.

דף קעד, ב. ד"ה ולענין ערב. ראה בריטב"א נדרים ריש פרק רביעי לג. שציין לדבריו כאן.

דף קעה, ב. עמוד א'רעא. הערה 24. ועי' היטב ברע"א הנדמ"ח בקדושין ז, א שנסתפק בדין זה, וע"ע בקו"ש קדושין ו, ב שהביא להקשות דכל מחילת מלוה יהני מדין זרוק מנה. - ועי' בריטב"א בשבועות מח, א בציונו לדבריו בסוגין.



אוצר התולדות

◆ נטפי חיזוק במוסר ויראת שמים מהמשגיח הגאון רבי דב יפה

◆ זע"ל

הרב יוסף פליסקין

נטפי חיזוק במוסר ויראת שמים מהמשגיח הגאון רבי דב יפה זצ"ל

בענין שאיפות בעבודת ה'

בדברים שנשא בפני קבוצת לומדים אמר: התפקיד שלנו הוא לאו דוקא להיות כמו 'הגדולים', אלא מה שאנחנו צריכים להיות. לא צריך להיות 'כבולים', אלא שכל אחד יהיה מה שראוי לו להיות^(א).

ושאלתי: לא כדאי לשאוף להיות מגדולי ישראל?

תשובה: המשנ"ב (סימן מ"ז סק"י) כותב שההורים יתפללו על ילדיהם שיהיו לומדי תורה, צדיקים ובעלי מידות טובות, ולא כותב דוקא גדולי ישראל. לומדי תורה זה גם חשוב מאוד^(ב). [א' בתמוז תשע"ז].



(א). וכן אח"כ בירך: שה' יברך אותם שיזכו להיות מה שהם צריכים להיות.

(ב). וכן שמעתי מהגר"נ קרליץ שליט"א, שאין ראוי לחנך לשאוף לצאת דוקא גדול הדור, או ראש ישיבה, או רב, אלא יש לשאוף להיות עובד ה'.

וכן שמעתי מהגאון רבי גרשון אדלשטיין שליט"א, שיש לחנך לשבת וללמוד מתוך הנאה וסקרנות, כפי כוחו, ואין להוסיף שום תכלית נוספת מעבר לזה [כגון להיות גדולי הדור, או ראשי ישיבות], רק הלימוד בעצמו הוא התכלית, כמו שמביא הנפש החיים (שער ד' פ"ג) בשם הרא"ש על הגמרא (גדרים סב.). ד"ודבר בהן לשמן" [שענין "לשמה" היינו לשם התורה, להוסיף לקח ופולחן]. משום שאם מציבים מטרה מסוימת, אז מתחילים לחיות מתוך לחץ ואכזבה שהמטרה לא מתקיימת, ומדוע אין לי משרה, ולכן יש לחנך לשבת וללמוד מתוך סקרנות, כמו שכתב רש"י על הפסוק (דברים ו', ו') "אשר אנכי מצוך היום" – כדיוטגמא חדשה, שכל אחד סקרן לדעת איזה חוקים חדשים יצאו היום. עכ"ד.

וכעין זה מובא בספר צדיק כתמר יפוח (פרק ל"ו): סיפר רבינו [הגרא"ל שטיינמן זצ"ל], אחד בא לבקש ברכה שרוצה להיות גדול הדור, אמרתי שזה לא שום מעלה גדול הדור, מפני שאם הדור עמי ארצים אז מה תהיה, ראש לעמי הארץ, תבקש להיות תלמיד חכם. ע"כ.

ושמעתי מאאמור"ר שליט"א ששאל בהאי ענינא את הגאון רבי שמואל אויערבאך זצ"ל, האם ראוי לחנך לשאוף להיות אחד מגדולי הדור. והשיב: מי ששואף למשהו גדול, בסוף יצא ממנו משהו, אבל עיקר השאיפה צריכה להיות עובד ה' בשלמות.

בענין הדרך להגיע לאהבת ויראת ה'

הזכרתי בפניו את דברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות יסודי התורה הלכה ב'): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלוקים לקל חי". ע"כ.

ואמר לי: הדרך של הרמב"ם היא לא פשוטה, אבל הסמ"ג אומר שאפשר להתבונן בחסדים שהקב"ה עשה איתו [וכך להגיע לאהבת ויראת ה']. [כ"ט בכסלו תשע"ז].



בענין היחס לאדם שחטא בעבירות

שאלה: בהסכמת המשגיח לספר "שבע יפול צדיק" כתב: "לגבי מש"כ כת"ר בפ"ד אות ב' שכשנכשל וחטא לא יפול רוחו, אלא יחזק עצמו לומר שהיצר הרע גדול ממני ולכן נכשלתי – אינני חושב שלאחר כשלון ראוי לחשוב שהיצה"ר היה גדול ממני ולפטור עצמו בזה". ע"כ. ונתקשיתי ממה שכתב המשגיח שמרן החזו"א זצ"ל אמר לו, שאותם הנחשלים שבקרב הבחורים, יש להסתכל עליהם כאנוסים^ג. ותיקן אותי, שדברי מרן זצ"ל היו "כמעט אנוסים".

ושאלתי: לכאור', לחשוב ש"היצר הרע היה גדול ממני", זה בערך כמו לחשוב שהייתי "כמעט אנוס". וחשבתי שהחילוק הוא, שדברי מרן זצ"ל הם כלפי

ג. כן כתב המשגיח זצ"ל במכתב לוועידת החינוך תשע"ה (נדפס בספר "בוסר המלאכים" נספח ב'): "ואף על אותם הנחשלים שבקרב הבחורים אמר לי מרן החזו"א זצוק"ל, שיש להסתכל עליהם כעל אנוסים או קרוב לזה, וח"ו לא כפושעים". ע"כ.

וכעין זה כתב בספר משנת ישראל [להג"ר ישראל ויינמן שליט"א, סימן א' הערה י"ז] בשם הגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א, שרוב החילונים שאינם חוזרים בתשובה היום הוא מפני שיש להם איזה שיטה שמתרצים לעצמם למה אינם חוזרים בתשובה, ולאדם כזה לא יעזור להשתדל עמו וא"כ אין לו דין תינוק שנשבה, משא"כ בחורים הנושרים שמסתובבים ברחוב, שאין להם שום שיטה אלא שבעיקר הם טרודים ביצרם, הרי הם בגדר בין שוגג לאונס, ואם מדברים על ליבם עדיין שייך להחזירם בתשובה [ודינם כ"תינוק שנשבה", שאף שאינו מקיים מצוות מ"מ יש בו כל דיני "עמיתך"]. עכ"ד [אמנם צ"ע, דכמדומה שאצל רוב החילונים הטעם העיקרי שאינם חוזרים בתשובה הוא מחמת הקושי הגדול לשנות הרגלי החיים, וא"כ לכאור' גם הם טרודים ביצרם ומדוע יהיו גריעי בזה מהנושרים, וצ"ע].

חיזוק במוסר ויראת שמים מהמשגיח הגאון רבי דב יפה זצ"ל שעט

המחנכים, שהם צריכים להסתכל על הנחשלים ככמעט אנוסים, אבל הבחור על עצמו אינו צריך להסתכל כך [אלא אדרבא, לתבוע את עצמו על מה שעשה, ולעשות תשובה], האם הדברים נכונים.

תשובה: נכון. [כ"ט בכסלו תשע"ז].



במעלת החזרה על הלימוד

סיפר לי המשגיח זצ"ל: הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל מאוד אהב לחזור, עד שזה שישב בספסל שלידו ידע בע"פ מה שלמד. פעם שאלתי את הגרצ"פ, הרי רואים אצל חז"ל שהחזרה היתה מאוד חשובה בעניהם, אז למה אצלנו החזרה רפויה. חייך הגרצ"פ ואמר: היצר הרע הוא "מבין", והוא יודע כמה שזה חשוב [ולכן מונע האנשים מזה].

והוסיף המשגיח זצ"ל: בהתחלה לא נעים לחזור, אבל כשמתרגלים לזה, מאוד אוהבים לחזור. זה לא רק מועיל לזכור, אלא שמי שלא טעם טעם חזרה, לא טעם טעם לימוד. [א' בטבת תשע"ז].



הדרכות בענין לימוד המוסר

שאלה: מי שלא מרגיש שהמוסר מחזק אותו בפועל, ואף שבאמת זה ודאי מחזק אותו, האם צריך לראות שיחזק בפועל דוקא.

תשובה: צריכים להשתדל שיחזק גם בפועל.

שאלה: אני משתדל בעז"ה ללמוד מידי יום מוסר, ואמנם בזמן הלימוד אני מתחזק מזה ב"ה, אבל בדרך כלל איני רואה כ"כ שזה גורם לי שינוי בפועל.

תשובה: אחד למד בכל יום חצי שעה מוסר, וראה שזה לא משנה אותו, והוא סיפר על כך לראש הכולל שלו. אמר לו ראש הכולל, אתה צריך ללמוד שעתיים. והוסיף המשגיח זצ"ל: לא [צריך] עד כדי כך, מספיק ללמוד שעה, ומי שילמד שעה יראה שזה משנה אותו. [ב' בתמוז תשע"ז].



דברים שמסר לי מאשר שמע ממרן החזו"א זצ"ל

אמר לי ששמע ממרן זצ"ל: לו יצויר שאדם יקום בוקר אחד וידע את כל התורה בלי עמל, לא על ידי זה יתעלה^(א). [א' בטבת תשע"ז].

שאלתי: האם מרן החזו"א זצ"ל אמר למשגיח, שכל בחור יכול להיות גדול הדור?

תשובה: החזו"א לא אמר שטות כזו. אלא הנוסח היה: כמעט כל בן ישיבה הוא בספק להיות מגדולי הדור – או: בספק להיות מגדולי התורה [לא זכר מה היה הנוסח המדויק]^(ב). [כ"ט בכסלו תשע"ז].

(ד). וידועים בענין זה דברי מרן זצ"ל (קוב"א ח"א אגרת ב'): "אשר כל סגולות לימוד התורה נאמר על עמלה".

(ה). הנה בספר שיחותיו של המשגיח זצ"ל "לעבדך באמת" (תורה עמ' קכ"ב) מובאים דברי מרן זצ"ל עם המעשה במלואו, ונביאו בשלמותו להבנת הענין: "היה זה כששאלתי אותו אם ראוי לדאוג שכל בני הישיבות ישתתפו בבין הזמנים בפעילות להצלתם הרוחנית של ילדי העולים, בתשובה על כך אמר לי החזו"א, שהיות וכמעט כל בן ישיבה הוא בספק להיות מגדולי הדור, לא כדאי למשוך בחור לפעילות שעלולה לגרור אותו להמשיך לעסוק בזה גם באמצע הזמן, על חשבון עלייתו בתורה. ובאותה הזדמנות הוסיף החזו"א, לאחר עשרות שנים רואים שגדולי הדור הם לאו דוקא אלו שציפו מהם שכ"כ יגדלו, ואחרים שציפו מהם לא יצאו כפי שציפו". ע"כ.

ולפי זה, הרי שדברי מרן זצ"ל שכמעט כל אחד יכול להיות מגדולי הדור, לא נאמרו כלפי הבחורים עצמם, אלא שמכיון שאי אפשר לדעת מי הם אותם אלו שיצאו גדולי הדור, וכמעט כל אחד הוא בספק שיהיה מאותם יחידים, לכן אין להוציא את הבחורים לפעילות. אבל אליבא דאמת אין בכוחו של כל אחד להיות מגדולי הדור, אלא רק בכוחם של יחידים.

דהנה הרמב"ם (פ"ה מהלכות תשובה הלכה ב') כתב: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גזור על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם". ע"כ.

וכתב הגר"א וסרמן הי"ד (בדוגמאות לביאורי אגדות ע"ד הפשט שבסוף קובץ הערות, סימן ז' אות ט'): אבל באמת הדבר פשוט מאוד שאי אפשר לשום אדם להגיע למדרגתו של משה רבינו ע"ה גם בצדקתו, וא"כ דברי הרמב"ם צ"ב. וזהו ביאורו, מצינו בכתוב כי מרע"ה נקרא בשם עבד ה', ופירש הרד"ק בריש יהושע כי גדר עבד הוא שאין קנין לעבד בלא רבו ויד עבד כיד רבו ומה שקנה עבד קנה רבו, וכזה היה מרע"ה שכל כוחותיו וחושיו ודעתו היו כולן קודש לה' לבדו ולא השתמש בהם לשום צורך אחר רק לה', והמדה הזאת נדרשת מכל איש ישראל, כדתנן וכל מעשיך יהיו לש"ש... ואף שבדאי אפילו אם יעבוד אדם בכל כחותיו אלפי אלפים שנה לא יגיע עד קרסוליו של מרע"ה, היינו מפני שלא ניתנו לשום אדם כוחו ובינתו של מרע"ה... וזו היא כונת הרמב"ם שכל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבינו, היינו שכל אדם לפי ערכו ולפי כוחותיו יכול להיות עבד ה', כמו משה רבינו לפי כחותיו. יעו"ש כל דבריו הנפלאים.

חיזוק במוסר ויראת שמים מהמשגיח הגאון רבי דב יפה זצ"ל שפא

שאלה: למה אמר "כמעט", האם יש כאלו שבודאי לא יכולים להיות מגדולי הדור?

תשובה: רחוק⁽¹⁾. [א' בטבת תשע"ז].

אמר לי שמרן זצ"ל אמר לו, שהחסידים רצו שתהיה לאנשים רוממות בעבודת ה', והצליחו בזה. [ל' בסיון תשע"ז].



וביתר ביאור הובא בספר חוט שני (ר"ה ויוהכ"פ, במאמרים שבראש הספר מאמר ב') מדברי הגר"נ קרליץ שליט"א [על דברי הרמב"ם הנ"ל]: הביאור הוא, בודאי שיש דרגות שנמסרות רק ליחידי סגולה רק בדורות מסויימים, ובדור עצמו ג"כ יש שנמסר רק לאדם מסוים, וענינים אלו הם כבשי דרחמנא ולא לנו לחקור בזה, וכונת הרמב"ם כאן שכתב "ראוי להיות צדיק כמשה רבינו" הוא על ענין הבחירה, שכל אחד יכול ומחויב לבחור בטוב לפי ערכו ומצבו, בדיוק כפי הבחירה שבחר משה רבינו לפי ערכו ומצבו שלו, וה"ה כל אדם יבחר בטוב לפי מה שהוא, ולא שע"ז ישיג השגותיו ומדרגותיו של משה רבינו, אלא ישיג לפי תכונותיו, ומן המקום שהוא שרוי בו אין לו מניעה לעשות בחירה טובה לגמרי לעבוד את ה' ולא לרצות שום דבר זולת זה, ולא לשאוף ולבחור להיות כמו אדם אחר, ובבחינה זו הוא "צדיק כמשה רבינו". יעו"ש כל דבריו באריכות.

וכן מבואר בדברי מרנא הח"ח זיע"א בספר שם עולם (ח"ב פ"ו): "וזו כונת המדרש על הפסוק "אוכיחך ואערכה לעיניך", דהיינו שיוכיח הקב"ה לעתיד לבא את כל אחד ואחד לפי מה שהוא, רוצה לומר שיתבעו מכל אחד ואחד ידיעת התורה וקיום המצות לפי שכלו שניתן לו מן השמים. ועל כן יארע לפעמים שלאיש פשוט ייטב לו יותר לעתיד לבוא מלאיש החכם, כי מהפשוט לא ידרשו ממנו הרבה רק לפי שכלו, אבל החכם יתכן שיחסר לו הרבה והרבה יותר לפי מדרגתו".

ובהמשך הדברים שם: "ושם בעולם העליון הלא ידוע דיש כמה מדרגות למחצב הנשמות, יש ששורשם ממקום זה ויש ממקום גבוה ממנו וגבוה מעל גבוה כידוע מספרי המקובלים, וכל מדרגה יש להם היכל בפני עצמו לפי ערך קדושתם, וכל נפש אחרי הזדככה בגיהנום על חלאת עונותיה תשוב למקור מחצבתה. וזה שיש לו דעת גדולה, בודאי שורש נשמתו הוא גם כן ממקום גבוה". ע"כ.

וכעין זה שמעתי מהמשגיח זצ"ל: אחד שאל את הגר"ח קניבסקי שליט"א אם אפשר להיות כמו הגרי"ש אלישיב זצ"ל, אמר הגר"ח ק"ש להגריש"א היו כוחות מיוחדים. עכ"ד. ולפי הנ"ל יש להוסיף, שבאמת אפשר להיות כהגריש"א במה שהשתמש בכל כוחותיו בשלמות לעבודת ה', אבל להיות כמותו בהתמדה וידיעת התורה, אי אפשר.

(1). היינו, שיש כאלו שאצלם זה רחוק.

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון כ"ג ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יחזקאל מועלם "הזהיר בנר כיצד?"
(עמוד נ"ד)

בס"ד

נר חמישי של חנוכה התשע"ט
לכבוד הרב יחזקאל מועלם שליט"א

במש"כ על הדלקת נ"ח בכוסיות של זכוכות, יצויין עוד לדברי הנטעי גבריאל חנוכה (פכ"א הערה יד): "ועוד יש להעיר דלכאורה יש סברא שעדיף להדליק בגביעי המנורה שהוא של כסף משום זה אלי ואנוהו ולא להדליק בכוסות של זכוכית, ולפע"ד אינו, כיון שעיקר עשייתו הוא כדי שלא תתקלקל המנורה ואם ישימו כמה ימים שמן במנורה וכ"ש כמה שנים תשתחרר המנורה, א"ב עצם הזכוכית נעשית בשביל כבוד המנורה שתשאר נאה ויפה ושפיר הו"ל בכלל זה אלי ואנוהו, ועוד המציאות יגיד שאין הזכוכית גורעת מיופי המנורה של כסף ע"י העמדת הכוסיות כידוע לכל בר דעת. ועוד שע"י שרואין מתוכו השמן ושללהבת שדולק יפה, זה יותר חשיבות מלהדליק בנרות של כסף ולא יראה השמן, וע"ד שהבאתי בנט"ג נשואין ח"ב פצ"א ס"ט בשם סידור יעב"ז מעלה לקדש בכלי זכוכית שע"י יכולין לראות היין עיי"ש, וכ"ש בזה. וכ"כ בסידור תפלה לדוד עמוד תקע"ג שכן נהג הרה"ק מלעלוב זצ"ל".

וע"ע בס' מקור נאמן (סי' תקמז), שכתב שעדיף שתהיינה הכוסיות מזכוכית כדי שיוכל לראות השמן ולידע אם יש בו כשיעור ולא נשפך ממנו.

בברכה רבה

משה בוטון



הערות על מאמרו של הרב פנחס בן אהרון "בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא לקח עמו סוס לעקידה" (עמוד רפ"ו)

תגובות להערות הג"ר דוד אריה שלזינגר שליט"א על מאמרי:

ראשית אקדים שנידון בדברים אלו הוא בבחינת 'אין משיבין על הדרוש' ופנים רבות לדברי אגדה, כל אחד לפי חלקו בתורה. ועם כל זאת אביא חלק מדבריו ואדון בהם בקצרה.

כתב: "ולכאורה לא קשה כלל דמי יאמר שהיה רגיל לרכב על סוס, וכמו שישאלו למה לא לקח פרדה, וגם אין יכולים לשאול שהיה לו לשכור מבעל עגלה וכדומה, שהרי היה הולך לעשות מעשה תמוה".

השאלה הייתה - אף שאינו רגיל ברכיבה על סוס, מ"מ היה ראוי לו להשיג מפני הוריו, ואין לטעון שלא יתנו לו מפני שהולך לעשות מעשה תמוה, כי לא היה מגלה את מטרת נסיעתו. ופשוט.

כתב: "ועוד דאילו היה יודע מתחילה איפוא המקום היה רץ לשם, אבל הרי לא ידע כלום ולכן לקח חמור לרכוב לאט...".

אינו מובן, שהשאלה היתה מחמת שדין זריזין נלמד מכאן, ואם כן היה לו להזדרז גם בהליכתו - ואף שאינו יודע לאן, מ"מ מצוותו הייתה ללכת עד שהקב"ה יראה לו את המקום. אבל להאט לכתחילה את הליכתו למה?

כתב: "עוד תירצו שסוס שימש לצרכי מלחמה... אולם יש להעיר מפסוק הנושך עקבי סוס ויפול רוכבו אחור". יפה העיר, ואמנם לפי רבים מהמפרשים מדובר שם על מפלת אויבי ישראל, ואם כן אף זה היה במלחמה. ודוק.

כתב: "ומה ששינו רק אצל משה רבינו ולא כתבו חמור, י"ל דהם יודעים רק ממשה רבינו שמסר לנו התורה ולא צריכים שכל אבותינו יהיה להם סוסים".

איני מבין את טענת כת"ר, כל עניינם של הזקנים בתרגומם לדאוג שלא יטען תלמי שהתורה איננה אמת, ומה משנה מאיפה יטען את זה, וגם שינו דברים רבים שאינם נוגעים למנהגי ישראל דוקא.

ומה שכתב: "ויש לשאול למה לא לקח גמל כמו שבא עבדו אליעזר לרבקה, אלא צריכם לומר דלכן לקח חמור כדי שלא יבינו שהוא הולך למקום רחוק ולא יחשדו בכלום".

השאלה יפה. וכן ראיתי מביאים מספר פה קדוש למוהרי"ץ מולוז'ין וז"ל: "... אבל באמת כאשר כתוב בתורה קשה על משה שהיה לו לזרו יותר לכן אמר המדרש שהוא החמור שרכב עליו אברהם פי', הוא טעם החמור שרכב עליו אברהם אשר בודאי היה זריז שנאמר וישכם אברהם וכו' ומה ראה לרכוב על החמור אלא כך אמר אם אקח סוס או גמל ואלך במהרה ואשחט את יצחק יאמרו האומות מחמת אשר בא עליו דברי הנבואה פתאום נבהל ושחטו ואם לא היה כל כך בבהלה והתישב בדבר בודאי שלא היה עושה זה בשביל זה רכב על החמור ונשתהה בדרך והיה לו פנאי להתישב ובכל זאת עשה ובא בזה קדוש שם שמים יותר והיה שכרו כפולה בזה והטעם עצמו היה אצל משה שהרי ברח מאת פני פרעה וברח לו על נפשו במדין ואמרו רז"ל עי' ילקוט רמז קס"ח שהיה מלך בכוש עכשיו בא לו הקב"ה לאמור לך שוב מצרים, ואם רץ במהירות היו אומרים אשר נבעת מקול הנבואה לא ידע מה ולמה רץ שאם היה לו פנאי ליישב היכי תימצי לומר שיבא לכאן לעיר אשר ממנה ברח על נפשו ומזה יושג אשר גם בני ישראל לא יאמינו לו שיחשיבוהו לשטות, לכן רכב על החמור באופן שהיה לו פנאי הרבה בדרך להתישב ובכל זה הלך כדי לעשות רצון קונו ונטל שכר הליכה וזהו אומרו הוא החמור שרכב עליו אברהם..." ע"ש והדברים נפלאים. וכעין זה הבאתי במאמר על פי הרמב"ן בשם הג"ר יעקב דב בלוי.

ומה שתירץ שהיה ענין שלא יחשדו ולא ידעו - לא הבנתי ממה יש לחשוש, וכי מפחד הוא מהשלטונות? וכי כל פעם שהולך האדם למסע עוקבים אחריו? וצ"ע.

ושמחתי מאוד שת"ח כמותו שם עיניו בדברי, ויישר כחו על העיון ועל הערותיו המחכימות.

עוד הוספות למאמר:

מה שהבאתי במאמר שלא היו הסוסים מצויים והיו רק למלכים או למלחמה. יש לציין, שבדורון ששיגר יעקב לעשיו לא היו כלל סוסים. הרי שלא היה מצוי.

האוצר ♦ גיליון כ"ד

עוד יש לציין, מבראשית מא, מד: "ויאמר פרעה אל יוסף אני פרעה ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגל בכל ארץ מצרים" ותרגם אונקלוס: "ובר ממימרך לא ירים גבר ית ידיה למיחד זין וית רגליה למרכב על סוסיא בכל ארעא דמצרים" הרי אפילו במצרים, שהסוסים היו מצויים שם, היה נצרך קבלת רשות מהמלכות עבור זה. ודוק (וקצת משמע שיש חילוק בין רכיבה על הסוס לבין שימוש בסוס, שקבלת הרשות היא על רכיבה דוקא, אבל עצם ההשתמשות בסוס לא נצרכה לקבלת רשות. ועיין).



הערה על מאמרו של הרב יהושע בן-מאיר "דין יין קפוא" (גיליון כב, עמוד קפ"ז)

לכבוד הרב יהושע בן-מאיר

בגל' האוצר חו' כב האריך כת"ר למעניתו כיד ה' הטובה עליו בנוגע לגדר יין קרוש. וכבר שקו"ט בכ"מ בענין זה. ונלאיתי להעתיק כל המובא בית השם. והעיקר בנוגע לענינו, שכת"ר האריך בדבר והביא ראיה מכ"מ להוכיח שיצא מתורת משקה ודינו כאוכל.

ולדידי, העיקר חסר מן הספר, דלו' יהיבנא שיהא כדבריו שדינו כמאכל, ואכן כן מוכח בכ"מ (ראה גם סדר ברה"נ פ"ח ה"ח. ועוד) - מהיכא תיתי שברכת בפה"ג צ"ל על משקה דייקא. וכמ"ש בשו"ת בית יהודה עייאש (סי' סא): "דאין הדבר תלוי בצלול ועב וכו' אם נקרב ונתבשל ונתעבה לא תשתנה ברכתו וכו' ואע"ג דגבי דבר שטבולו במשקה וכו' דמשקה קרוש הוי אוכל וכו' מ"מ לענין גוף הברכה אין שינוי בין צלול ובין עב".

ויש להוסיף, דהא קייל"ן שאם בירך בפה"ג על ענבים יצא, אע"פ שאינן משקה. אלא שכ"ז בדיעבד. ואנן קיימינן הכא לכתחילה.

וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' קח) [אלא שלענין ברכה אחרונה דינו כאוכל לגבי שיעור שתיתו, שהוא בכזית].

ויל"ע בשמרי יין, שמברך עליהם בפה"ג - כמבואר בשו"ע או"ח רד ס"ה, אבל במג"א (שם סקט"ו) כתב: "ואפשר בראוי לשתיי". ובשו"ע אדה"ז (שם ס"י) במוסגר

הוסיף דקאי בהיוצא מהן. ומשמע דמספקא לי' הא מילתא גופא - אם מברך על השמרים עצמם. אבל גם אם נאמר שאינו מברך בפה"ג על השמרים - היינו משום דאוזיקי מזיק לי', כבמג"א שם. וראה משנ"ב שם (סקכ"ז) ובשעה"צ.

ובמג"א סי' קסח (סק"ל) הביא ממהרי"ל שמברך בפה"ג על יין הבלוע בפת כששרה פתו ביין, אף שדינו כאוכל (כיון שבא להכשיר האוכל - ראה מג"א סר"י סק"א. וכדבריו בפת השרוי ביין - כ"ה כבר במאירי יומא עח, ב). ואף לחולקים הוא רק משום דנעשה טפל - ראה הגהות לכו"ש שם. אבל בהמשך דברי המג"א הביא ממהרש"ל שצריך לשתותו דרך שתי'. ומ"מ נראה, שעיקר כוונתו לומר, שאל"כ הוא טפל, ופתח דבריו יאיר, שהפת פוטרת.

הן אמנם, מודינא, שאכן מצאנו לכמה אחרונים שנסתפקו בדבר. ובודאי יש מקום בראש לכלכל את הסברא שברכתו שהנ"ב, או בפה"ע. אמנם, עיקר כוונתנו להעיר במה שיגע ומצא כדי מדתו לעשות סימוכין לסברא שברכתו שהכל, במה שהוכיח מדברי הראשונים כמלאכים שדינו כאוכל. ולדברינו אין בזה ראי' גמורה.

ויתכן שגם להפמ"ג פתיחה להל' ברכות שנסתפק - בארטיק שאני, שההנאה היא מחמת שנתקרה, ואין כוונה לאוכלו קרוש דוקא, ואדרבה - רוצה למצוץ, וכדרשת רז"ל (ב"מ פז, ב. ועיי"ש בתוד"ה שבעך) ואכלת ולא מוצץ. ובקני סוכר קייל"ן שהמוצץ אותם מברך שהנ"ב כשאר מי פירות. ותלוי בהשקו"ט במציצת יין מענבים מה מברך - ראה הגהות רעק"א סי' רי בשם הפר"ח. שם סר"ב ס"ח. ובכה"ח שם (סקס"ג) הביא לחלק בין מוצץ ע"י לעיסה למוצץ שתופס הפרי בידו ומוצצו שלכו"ע חשוב משקה (ולהעיר מהשקו"ט במציצת זיתים וענבים ושאר פירות בשבת). ויש לחלק, שגם למ"ד שבמוצץ מברך שהכל, הכא עדיף - נוסף להחילוק הנ"ל בין מציצה ע"י לעיסה למציצה שאי"ב לעיסה - כיון שדרכו לאוכלו כשנימוח בפה.

הרב יוסף ישעי' ברוין

מד"א וחבר הבד"צ דק"ק שכונת קראון הייטס



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com