

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר ב' ה'תשע"ט

גיליון כ"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה מעשי למלך - משנכנס אדר מרבים בשמחה. הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

ז הגהות לספר יין לבנון. הגאון רבי כתריאל פישל טכורש זצ"ל

הערות וקושיות: תגובות לקושיות ועיונים מהגאון המופלא רבי לייב מינצברג זצוק"ל - הרב דוד אריה שלזינגר, הרב יוסף פליסקין, הרב משה מרדכי אייכנשטיין

אוצר הזמנים

יז פרשת שקלים - פתיחה לחודש אדר. הרב איתן אברהם קליין

כז זמן מקרא מגילה ביפו. הרב שלמה מאיר יאקב

ל בסוגיה דפורים באדר ראשון ושני. הרב שלמה זאב פיק

מג בדין כתיבת וקריאת המגילה. הרב משה מרדכי אייכנשטיין

נא טעם משלוח מנות ע"י שליח דוקא. הרב עמיחי כנרתי

נז פורים של הקדוש ברוך הוא. מפי הגאון רבי דב יפה זצ"ל

סב התחלפות אסתר בשדה. הרב פנחס בן אהרון

הערות וקושיות: הערה בדין קריאת מגילה מתוך הכתב - הרב משה מרדכי אייכנשטיין * משלוח מנות על ידי רחפן - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * ביאורי אגדות במסכת מגילה - הרב משה דוד רדין

אוצר אורח חיים

פב ברכו בפסוקי דזמרא. הרב יחיאל אומן

מפתח האוצר

תפילה, לימוד תורה ועשיית מצוות - בחדר שיש בו שירותים [מאמר תגובה] פח
הרב עידוא אלבה

בעניין מחלוקת רבי יהודה ורבנן בזמני התפילות קיט
הרב יחיאל פליסקין

מי חייב לברך ברכת האורח בברכת המזון קכב
הרב מתתיהו גבאי

הערות וקושיות: נטילת מים אחרונים במיני מזונות - הרב מתתיהו גבאי * עשרה ראשונים או ברכת האילנות
מה קודם? - הרב משה מרדכי אייכנשטיין * ברירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם
[מכתבים] - הרב משה בוטון, הרב עמנואל מולקנדוב קכח

אוצר יורה דעה

ביאור שיטת ר"ת לגבי שקיעת החמה ואם יש לסמוך עליה בדיעבד לעניין הפסק טהרה [מכתבים] קכז
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב דניאל אהוב אדר

בגדרי המעשה והחיוב בשבועה קמו
הרב איתי יצחק שנקר

חיוב הבן לשמוע בקול אביו ואמו בדבר שאינו נוגע אליהם קסה
מעון טל

אוצר אבן העזר

בדברי חז"ל במגילת אסתר עה"כ כאשר אבדתי אבדתי, והמסתעף בדין גט הפסול מדרבנן קעד
הרב יעקב דוד אילן

אוצר חושן משפט

בניית מסוף אוטובוסים בסמוך לשכונת מגורים קפג
הרב אלחנן פרינץ

אוצר קדשים

בעניין מצות עשיית מקדש קצד
הרב משה דוד רדין

מפתח האוצר

אוצר חקר ועיון

חשיבות מדרשי תימן, וזהות מחבר בעל מדרש הגדול [מאמר תגובה] קצט
הרב יוסף צברי - הרב יצחק ישעי' וייס

כמה מקומות שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה הרב נתנאל ונדרוולדה רז

לשמש מדובב בכלא - איסור לשה"ר [מכתבים] רטו
הרב יהושע בן-מאיר - הרב עידוא אלבה

אוצר הספרים

מבוא לפירוש מגילת אחשורוש לרבי זכריה ׳ סרוק רלג
הרב יהונתן שלום בנחיון

הערות הקוראים רמו

בעניין עשיית פעולות בעת אמירת הקדיש רמח

גיל חינוך להרגיל בנטילת ידים בבוקר רמח

דין יין קפוא רמט

מקום הדלקת נר חנוכה לדריים בבתי קומות רנג

כתובת המחברים למשלוח הערות רנד

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחוק "האוצר" גיליון כ"ו - אדר ב' התשע"ט, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



בספור תולדות ויחי יוסף כתב: "פעם בראש חודש אדר פתח (האדמו"ר הגר"י גרינוולד מפאפא זצוק"ל) ואמר: איתא בגמרא (תענית כ"ט ע"א) משנכנס אדר מרבין בשמחה, ולא נתפרש בדבריהם ז"ל איך ובמה להרבות השמחה, בניגוד להלכה המקבילה משנכנס אב ממעטין בשמחה שפירשוה בשו"ע (אר"ח סימן תקנ"א), דהיינו למעט במשא ומתן ובנינים של שמחה ולא לעשות נישואין וכיו"ב. אין זאת אלא מפני שבנוגע לשמחה הדבר פשוט ביותר ואינו צריך אפילו לפרשו, הרי כתוב פקודי ד' ישרים משמחי לב, אם כן פשיטא שהכוונה באומרים מרבין בשמחה להרבות בלימוד התורה המשמחת לב ומאירת עינים".



בס"ד בגיליון זה תוכלו לקרא שפע מאמרים בעניינים מעניינים ומגוונים, באוצר הגנוזים שני חידושים מגאון האדר"ת זצ"ל בעניין השמחת הרמב"ם הא דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, והגהות מרבי כתריאל פישל טכורש זצ"ל על הספר השנוי במחלוקת "יין הלבנון". ובאוצר הספרים מבוא לספר פירוש מגילת אחשורוש לרבי זכריה ן' סרוק, מאת המו"ל מחדש.

באוצר הזמנים משנכנס אדר מרבין בשמחת התורה, מאמרים רבים מעניינים דיומא: אודות זמן מקרא המגילה ביפו, שמונה טעמים למשלוח מנות ע"י שליח דווקא, בדין קריאה וכתובת מגילה בלע"ז, שיחה מהגה"צ רבי דב יפה זצ"ל, הקשר בין השקלים לחודש אדר ע"פ דרכו של הנצי"ב זצ"ל, ביאור בסוגיא דפורים באדר ראשון ושני, מאמר ארוך בדברי הזוהר על החלפת אסתר בשדה ועוד. ובאוצר אבן העזר, מאמר חשוב בדברי חז"ל עה"כ כאשר אבדתי אבדתי, ובו חידוש הלכתי בדין גט הפסול מדרבנן, לעיון הדיינים היושבים על מדין.

באוצר אורח חיים: מאמר תגובה בשאלת האסיר הנמצא במקום שאינו ראוי לתפילה ואריכות בדין בית הכסא דפרסאי, כמה שאלות ותשובות בחיוב ברכת האורח במצבים שונים, האם עניית ברכו נחשבת תחלת ברכת יוצר ומדוע נהגו לשמוע ברכת יוצר מהש"צ, חקירה בטעם מחלוקת ר"י ורבנן בזמני התפילות ועוד. ובאוצר יורה דעה, מאמר מסכם בחיוב הבן לשמוע בקול או"א בדברים שאינם נוגעים אליהם, סיום המשא ומתן בעניין השיטה המקובלת כזמן ר"ת, ועיון בגדר החילוק בין שבועה לנדר.

בהמשך הגיליון, תשובות מכמה רבנים אודות בניית מסוף אוטובוסים בסמוך לשכונת מגורים, ומאמר במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במצוות עשיית מקדש.

ובאוצר החקר והעיון, דיון אודות חשיבות מדרשי תימן ודווקנותם, והמסתעף לאמיתות הגירסא הידועה של אגדת רבי עקיבא והחמור שעלו בו צמחים. מאמר העוסק בביאור כמה מקומות שמצאנו בש"ס שעשה דוחה ל"ת ועשה - בניגוד לכלל לכאורה, וחלופת מכתבים בשאלה אם יש חשש איסור לשון הרע בלשמש מדובב בבית כלא.



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב יהונתן שלום בנחיון; מעון טל - ישיבת תורת החיים; הרב שלמה מאיר יאקב; הרב יוסף צברי רב ומו"צ בעיר אלעד; הרב יחיאל פליסקין - ר"מ בישיבת מבקשי דעת; הרב איתן אברהם קליין - רמות ירושלים; הרב משה דוד רדין - ישיבת מיר. יישר כח כל הרבנים המשתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

מעשי למלך – מי שנכנס אדר מרבים בשמחה ♦ הגהות לספר יין
לבנון

מעשי למלך*

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

סימן קסב

הרמב"ם השמיט דברי רב בתענית כ"ט [א'] [ב'] דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, ונראה, דבמ"ק ח' ב' פליגי¹, רב יהודה אמר שמואל ס"ל דאין מערבין שמחה בשמחה ורב ס"ל משום דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך, ומפרש [ט' א'] הא דאין מערבין שמחה בשמחה ילפינן לה משלמה, ואח"ז מביא הא דאמר שם ר' פרנך בשם ר' יוחנן², ולכאורה מה שייטיה להתם, ונראה, דתוס' שם [ח' ב' ד"ה לפי] הביאו בשם הירושלמי דהא דאין מערבין שמחה בשמחה ילפינן לה ממלא שבוע וזאת דגבי יעקב, והק' הגאון ר' הירש חיות בהגהותיו הא ס"ל לירושלמי דאין למדין מקודם מתן תורה, ונראה דבאמת ס"ל גם לירושלמי דילפינן מהא דשלמה, רק הביא ממלא שבוע וזאת דפשיט יותר, וע' בתוס' שכ"כ הרבה פעמים, ואין להאריך, וא"כ א"ש דהוצרך להביא הא דר' פרנך דק' עליו קושיית הגמ' ה"נ מיעבד לעבדו מיכל לא נוכל ולא נשתי וצ"ל כתי' הגמרא דאין שמחה בלא אכילה ושתיה, ואי דס"ל לילף דאין מערבין שמחה בשמחה מפסוק אחר צ"ל א"כ דהא דשלמה לא הוי שמחה ממש, דבלא"ה צ"ל כן לרב דלא ס"ל הא דאין מערבין שמחה בשמחה ומדקאמר דאותה שנה לא עשו ישראל יוה"כ עכצ"ל כתי' הגמ' דאין שמחה בלא אכילה ושתיה וא"כ הוה שמחה וא"כ היינו דקאמר לעיל דמכאן נלמד דאין מערבין שמחה בשמחה, אמנם לרב דס"ל דמערבין ק' מקרא דשלמה וצ"ל כמש"ל דס"ל דל"ה שמחה כ"כ דאפשר לשמחה בלא אכילה ושתיה.

והשתא א"ש דרב לשיטתו אמר שפיר דמשנכנס אדר מרבין בשמחה היינו שמחה בלא אכילה ושתיה אמנם לדידן דס"ל דאין שמחה בלא אכילה ושתיה א"כ בשלמא בפורים לא הוי סעודת הרשות דכתיב משתה משא"כ בשאר החודש וודאי כשירבו באכילה ושתיה אינו רק סעודת הרשות ואסור ולכך א"ש שלא כ' דמרבין בשמחה ודו"ק, ועי' חולין צ"ה ב' רב לא אכיל סעודת הרשות, וצ"ע"ג מה שאמר דרב לא אכל הרי כל ת"ח אסור לאכול סעודת הרשות עי' פסחים מ"ט א', וצ"ע"ג כעת³.



(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב החפץ בעילום שמו.

1. בטעם המשנה דאין נושאין נשים במועד.

2. "א"ר פרנך א"ר יוחנן אותה שנה לא עשו ישראל את יוה"כ כו', ה"נ מיעבד לעבדו מיכל לא ניכלו ולא לישתו, אין שמחה בלא אכילה ושתיה".

3. ראה מ"ש רבינו בספרו הר המוריה, (אזני ירושלים, קו' ילקוט דוד ע' קסה), וז"ל: "ואיך שיהיה תקשה טובא דמאי רבותיה דרב, הלא ר' שמעון אמר על כל ת"ח שאינו רשאי להנות מסעודה שאינה של מצוה, והלא אין חולק עליו כלל. וליכא למימר דאה"נ דאין כוונת הגמ' לשלול זולת רב, רק לישנא בעלמא הוא, והכוונה דכיון דסעודת הרשות הואי אי אפשר לרב לאכול

סימן קנח*

הרמב"ם השמיט הא דאמר רב בתענית כ"ט, (ב' [א']), דמשנכנס אדר מרבים בשמחה, וכן כל הפוסקים השמיטוהו, ולא ראיתי מעורר בזה עד לאחר זמן רב מצאתי בשו"ת ח"ס א"ח סי' ק"ס וע"ש מש"כ תי' נכון לדעתו כדרכו הרמה, ואיהו לדידיה [ה] ואנן לדידן נ"ל בענייני ליישב באופן אחר.

ומקודם נבאר בס"ד יישוב על הר"מ דהנה הלח"מ פ"ה מתעניות הל"ן [ו] כתב לתמוה עליו דכתב דמשנכנס אב ממעטין בשמחה ולא כתב דממעטין ג"כ במשא ומתן כדאיתא ביבמות מ"ג א', ונלע"ד דתוס' מגילה ה', ב', ד"ה ממעטין כתבו ממעטין במו"מ [פ"י] של שמחה כו' עכ"ל, וא"כ א"ש דלפי"ו גם מ"ש משנכנס אב ממעטין בשמחה ג"כ כוונתו דממעטין במו"מ של שמחה ולא איירי כלל בשמחה סתם רק במו"מ של שמחה, וא"כ א"ש שהרמב"ם שכתב משנכנס אב ממעטין בשמחה כוונתו ג"כ במו"מ ש'ל שמחה, א"כ דון מינה דממעטין בשמחה, ולכך לא הוצרך לכתוב ולכפול הדברים, ושוב מצאתי שכ"כ הלח"מ גופיה (פ"ו) [פ"ג] ה"ח מתעניות ד"ה ממעטין.

וא"כ א"ש שלא כתב הא דמשנכנס אדר מרבים בשמחה, דכיון דכתב דבאב ממעטין א"כ נשמע דבכל השנה אין ממעטין ויכול להרבות כפי כוחו, א"ו צ"ל דרב דאמר דמרבים באדר ס"ל דהאי שמחה פ' סתם שמחה ולא מו"מ של שמחה וא"כ לדידי' הוצרך לאשמעינן דבאדר מרבים, אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל כברייתא¹ וא"כ שפיר השמיט משום דפליג אהברייא ורב תנא ופליג אבל לדינא צ"ל כברייא.

והנה רב סבר דאיירי בשמחה סתם וס"ל דמשנכנס אדר אז מרבים? בשמחה וטעמי' דבריא מזלי' משא"כ באב דריע מזליה צריך למעט אפילו בסתם שמחה, והשתא א"ש דזהו שאמר ר' פפא² הלכך האי מאן דאית ליה דינא כו' דקאי אדרב, משא"כ אם נפרש דקאי אמו"מ של שמחה אין לדקדק כלל הא דר"פ ומכיון דהרמב"ם פסק דהא דממעטין היינו מו"מ של שמחה ולכן אזיל לשיטתו ופסק דלא כרב א"כ שפיר ל'א פסק ג"כ כר"פ דהא דר"פ מדרב מוכח ומדליתא לדרב ליתא נמי לדר"פ.

ועפ"ז א"ש דלא צריכין לדחוקי כפי' התוספות דדברי ר"פ דקאמר הלכך קאי אהא דאמר לעיל מגלגלין זכות, אלא ע"ד רב דקאמר משנכנס אדר מרבים ומוזה מוכח דלא ס"ל כברייא וכל שמחה ממעטין ולא דווקא שמחת מו"מ א"כ מוכח דמאן דאית לי' דינא כו', ודו"ק.



ממנה. זה אינו, דהא דבר זה הוא מעשרה מילי דחסידותא שהיה רב נוהג כמבואר בתשובת הגאונים (ומובא בספר יוחסין). ויש לדחוק, דכיון שהוא קשה לשמור דבר זה, ע"כ נחשב זה לחסידות מה שהיה רב נוהג כן, ועי' תוס' בכורות ב' ב' ד"ה שמא". עכ"ל. ויעו"ש שהאריך בזה.

(*) נדפס בגיליון כ"א.

1. כנ' כוונתו לברייא דייבמות מ"ג, קודם הזמן הזה [היינו משנכנס אב קודם שבוע שחל בו] העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע.

2. תענית שם: "א"ר פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה".

הגאון רבי כתריאל פישל טכורש זצ"ל^{*}

הגהות לספר יין לבנון

1. פרק א' משנה ב', ובפירושו החסיד כמהור"ר יודא ליווא בכמ"ר בצלאל ז"ל כתוב על כעורכי הדיינים, בפרק תולין משמע שבע"ד היו טוענים בעצמם, ואחרים היו עורכים טענותיהם, ומטעימים אותן לבית דין. ולכך נקראו עורכי הדיינים, דאם לא כן יש בזה מפייהם ולא מפי אחר. ובאמת הר"ן במסכת שבועות ריש פרק שבועת העדות הביא בזה שיטות, אם יוכל לעשות שליח לטעון בעבורו, עיין שם באורך. כפ"ת.

2. שם משנה י"ח, ובכלל השלום הוא אהבת הבריות, לתווך שלום ביניהן ולעשות שלום בין אדם לחבירו, וכמו שאמרו על אהרן הכהן הגדול.
נ"ב, בסנהדרין דף וא"ו ע"ב.

3. פרק ג' משנה ד', אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד, כלומר שקבעו סעודתן כאחד שהן חייבין לזמן, ומתחלה התחייב כל אחד להאריך על השלחן עד שיגמרו שלשתן, ואחר שגמרו הסעודה והמתינו זה על זה עסקו בשיחה בטלה ולא אמרו עליו דברי תורה, נחשב להם כאילו אכלו מזבחי מתים. ואפילו בכהאי גוונא שגמרו סעודתן כאחד, ולא היה פנאי בין גמר הסעודה לברכת המזון, דכיון שהיה להם פנאי לדבר דברי תורה אם רוצים, שהרי אכלו כאחד וקבלו על עצמן להמתין בעבור הזמן, והראו שאין להם עסקים נצרכים. לכן כיון שלא חשו לברך את הלחם בדברי תורה קרי אכילתן זבחי מתים, שהן תקרובת ע"א האסורים בהנאה, וכתותי מכתת שיעורייהו, וכמאן דליתא דמי.

נ"ב, חולין דף י"ג ע"ב. הנה לפי דעת התוס' בבא קמא דף ע"ב ע"ב ד"ה דא, אינה אסור בהנאה מדאורייתא, רק מדרבנן. וכן הובא שם בשיטה מקובצת דעה זו. ועיין תוס' חולין שם ד"ה תקרובת. מיהא הרמב"ם והחינוך אית להו דאסור בהנאה מדאורייתא, מדכלל שם במצוה תכ"ט לענין ציפוי עכו"ם גם תקרובת, ועיין שם במנחת חינוך. ויעוין בפירושו שער המלך בפרק ה' מהלכות אישות ובהגהות טעם המלך שם, שפלפל בחכמה. ומיהו אם לא אסור בהנאה מדאורייתא, אין זה סתירה למ"ש כתותי מכתת שיעורא, דהא דעת התוס' כן בסוכה דף ל"ב ד"ה

(* רבי כתריאל פישל טכורש זצ"ל נולד ב"א תשרי ה'תרנ"ז בנייטאוה שבפולין, ונפטר בכ"ח אלול ה'תשל"ט בתל אביב. כיהן כחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, והיה מרבני העיר תל אביב. חיבוריו הם שו"ת כתר אפרים, הדרת אפרים הכולל הדרנים על מסכתות הש"ס, פניני אפרים, ועוד.

לפנינו הגהות מכתבי ידו הכוללות הערות, ציונים ומראי מקומות שכתב בגליונות (כפי שנהג ברבים מספריו) ספר יין לבנון על מסכת אבות מאת נ"ה ויזל. ידוע הפולמוס שהתעורר על הספר ועל מחברו, כאשר על חיבור זה קיבל הסכמות מגדולי ישראל ובהם בעל נודע ביהודה, ואילו רבים מגדולי ישראל יצאו נגדו בחריפות ואף דנו את כתביו לשריפה. וכבר האריכו אודות האיש ושיחו, ויעוין לדוגמא בקובץ בית אהרן וישראל מ"ז עמ' קמ"ה, ושם קובץ מ"ג מעמ' קמ"ט. ואין כאן מקומו.

בספר חסד עמוד השער, אך נראה כי הוא מהמהדורות השניה שנדפסה בשנת ה'תרנ"ח. בסופו כרוך גם ספר האזלה גרש על דיני גיטין מאת הגאון רבי אליהו פוסק זצ"ל, ועליו הגהה נוספת מאת רבי כתריאל פישל טכורש. ההגהות נדפסו כאן במלואן באדיבות הרב עמיחי חנינה שליט"א, וישר כוחו.

לפי, יעוין שם. ויעוין בספר שער אפרים, ובעטרת חכמים סימן ח', ויש הרבה להאריך בנידון זה. כפ"ת.

4. שם משנה ט"ו, כי העובר על מצות עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו.

נ"ב, שבועות דף י"ג ע"א.

5. שם, והמבזה את המועדות נגד כת השניה נקט לה, והוא שאינו מאמין שנברא העולם, ולכן מבזה את המועדות. כי המועדות הם שבתות ה' וימים טובים, שנאמר (ויקרא כ"ג) מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי, (שם) ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון וגו', ואחר כך הזכיר פסח שבועות ראש השנה ויום הכיפורים וסוכות, הרי לך שכלם הם מועדי ה'. והנה הכופר בבריאת עולם מלעיג על המועדות, שהרי שבת נתנה לאות כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ.

ולא ראה דברי רש"י בחולין דף ה' ע"א בד"ה אלא שפירש כן. וצ"ל בסוף דבריו, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, עיין שם. כפ"ת.

6. שם, תני פני חבירו, ולא תני סתמא והמלכין פני אדם ברבים, דאי תני פני אדם, הייתי אומר שמלבינו בכעסו שכעס עליו, ויצרו השיאו לעשותו כדרך כל עוברי עבירה, והאי לאו יד רמה היא.

לא דק בזה, שהרי בסנהדרין ק"ז ע"א איתא שאמר דוד לשונאיו שהם בכלל מלכין פני חבירו ברבים. וזו ההערה עליו מצאתי בתורה תמימה במדבר (ט"ו אות פ"ו). כפ"ת.

7. שם משנה י"ז, וכל המסורות הם יסודות התורה, ועליהן בנויות כל מדרשי חכמים וחכמת תורה שבעל פה שאין לה קץ ותכלה, כדדרשינן בכולהו תלמודא, כמו בסכות בסכת.

נ"ב, עיין בסנהדרין דף ד', בסוגיא דיש אם למקרא או למסורת. כפ"ת.

8. שם משנה י"ח, ואל תפרש משנתנו על דרך האגדה שדרשה ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויים אדם ואין העכו"ם קרויים אדם.

נ"ב, יבמות דף ס"א, ובבא מציעא קי"ד. כפ"ת.

9. שם, וכיון דדינא מסור לשמים דומה להורג ישראל בלי עדים והתראה.

נ"ב, בסנהדרין דף נ"ז ע"ב. כפ"ת.

10. שם משנה כ"ב, ועוד יראה לי לפרש מקיף מקרב, כההיא דתנן (ביצה ל"ב:) ואין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה. ופירש רש"י ז"ל, מקיפין, מקריבין זו אצל זו, כמו (אין) מקיפין בריאה.

חולין נ' ע"א.

11. שם, וכמו לתרום שלא מן המוקף.

שם ז' ע"ב.

12. שם, וכמו מקפת וקוראה לו שם.

נדה דף ע"א ע"ב. כפ"ת.

13. שם משנה כ"ג, ולנו הכל חק ומשפט, וכדאמרינן (במד"ר פ"י) חקים חקתי גזרות גזרתי אי אתה רשאי להרהר אחריהן.
נ"ב, וגם הובא ביומא ס"ז ע"ב. כפ"ת.
14. שם, כאותה ששינינו ולא במרכבה ביחיד.
נ"ב, חגיגה דף י"א ע"ב. כפ"ת.
15. פרק ד' משנה א', זהו החכם, שנותן אות שאינו לומד בשביל התלמוד לבדו, שיקרא רב ומבין, אלא בשביל המעשה, לעשות כהלכה.
עיין בספר בינה לעתים דרוש מ"ו.
16. שם משנה ד', ויפה אמר טוב ממנו ארך רוח, וכמו שהבין ממה שפירשנו בבבא אל תהי נוח לכעוס. וכנגדו שפל רוח, שרוחו שפלה בקרבו, ואינו מגביה עצמו לפי שמשפיל רוחו ומכניעו למטה.
- והיינו דאמרינן בסנהדרין דף מ"ג ע"ב, אמר רבי יהושע בן לוי, בזמן שבית המקדש וכו', אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב כל הקרבנות כלן. והכוונה כי ענין הקרבנות הוא שיתן אל לבו בעת נתיחת הקרבן, ומתוך כך יבוא לידי הכנעה, וכמו דמביא הרי"ף שם בעין יעקב בשם רבנו יונה. אבל מי שכבר בא לשפילות הרוח אין לו צורך בקרבנות, ולכן מעלה עליו כאילו הקריב כל הקרבנות. ועוד יש לכוון, כי מה שאדם מביא קרבן או חטאת או עולה, הוא לפי משפט העבירה שעשה. ואם כן, מה שבסוג כפרה זו הוא העבירות הפרטים שבו, אבל ליתר העבירות צריך קרבן מיוחד. אבל מה שהוא שפלות הרוח, אם כן אין בו, שהעבירות הנכנסים תחת סוג כל הקרבנות, ואם כן הוי כאילו הקריב כל הקרבנות. והענין עמוק מאד לפי פירושו. כפ"ת.
17. שם משנה ה', דבשלמא שאר חוטא בשוגג פטור, משום דאילו ידע לא הוי עביד.
ועיין חולין ה' ע"ב, השב מידיעתו כו'. כפ"ת.
18. שם משנה ט', שהיוצא מחוייב מבית דין נוטר איבה בלבו על הדיינים, וכסבור שנשאו פנים לבעל דינו, ואף על פי שאין ראוי לדיין לחוש על זה.
וכדאיתא בסנהדרין דף וא"ו ע"ב, עיין שם. כפ"ת.
19. שם משנה י"ז, חייבי עולה ונדרים ונדבות, הכהנים ממשכנין אותן.
נ"ב, בערכין דף כ"א ע"א. כפ"ת.
20. שם, ודינא דמלכותא דינא.
נדרים כ"ח ע"א.
21. שם, לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה.
נ"ב, סנהדרין מ"ו ע"א. כפ"ת.
22. שם, וסוף סוף אוקומי גירסא סיעתא דשמיא היא.
מגילה דף ו' ע"ב.

23. שם משנה כ"ג, ולכן נקרא אונן קודם הקבורה, והאנינות היא בלב.
נ"ב, סנהדרין מ"ו ע"ב.
24. פרק ה' משנה ו', ודע כי דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים.
נ"ב, שבת פ"ה ע"ב, ובמסכת סנהדרין ל"ד ע"א.
25. שם משנה ח', והיו צריכין לעעום.
צ"ל לטעום.
26. שם משנה י', מי שלא תקן נפשו עדיין כפי החכמה, כל זמן שאינו מתוקן כראוי נקרא גולם, כמו גולמי כלי מתכות.
עיין בחולין כ"ה ע"א וע"ב, ואלו הן גולמי כלי מתכות, כל שעתיד לשוף לשבץ וכו', יעוין שם. כפ"ת.
27. שם משנה י"ג, וענוי הדין, היינו שמענה דינו של אדם ומעכבו מלפסוק לו דינו.
לא דק, דהא בסנהדרין דף ל"ה ע"א מבואר דעינוי אינו רק אחר פסק הדין, ורק שמאחר את מיתתו, עיין שם בגמרא שמקשינן ולגמריה לדינא כו' ונידיין כו', עיין שם באורך. ועיין ברש"י שם ד"ה לידיינה שפירש להדיא כן, יעוין שם היטב. ויעוין בבא קמא צ"א ע"א. כפ"ת.
28. שם משנה ט"ו, היום קדוש לה' שלא יעשה בו מלאכה, להורות שהוא היוצר הוא הבורא, כדכתיב (בראשית ב') ויברך אלהים את השביעי.
נ"ב, חסר תיבת יום.
29. שם, והמקדש את יום השבת מודה שיצר הקב"ה עולמו בששת ימים, והמחללו כופר ביצירת שמים וארץ.
עיין ברש"י חולין דף ה' ע"א ד"ה אלא, וז"ל, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר, שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, עכ"ל. ולפי הנראה לא ראה לפי שעה דברי רש"י ז"ל שפירש כן. כפ"ת.
30. שם משנה ט"ז, במעשר עני איכא נמי פרעון משום מעשר שני שבשנה א' וב', ובשנה ד' וה', והיינו אם לא העלה מעשר שני שלו לירושלים בראשונה ובשניה, וכן ברביעית ובחמישית, שנפרעין עליהם ברביעית ובשביעית. וטעמא דמלתא שבשתי השנים שמפרישין בהם מעשר עני חל חובת ביעור מעשר שני אם איחר להעלותן בשתי שנים שעברו.
עיין רש"י בסוכה דף מ' ע"ב ד"ה שמא. כפ"ת.
31. שם משנה י"ח, שהכועס מבלבל דעתו ושכלו, ואם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו. ומה יועיל שאחר כך ישקוט מכעסו וירצה ויתפייס, וכבר הפסיד הרבה כעסו ובלבל דעתו.
וכדרך שאמרו ז"ל בקידושין דף מ"א ע"א, רגון לא עלתה בידו אלא רגזנותו, עיין שם. כפ"ת.

32. שם משנה כ"ד, כל מחלוקת שהיא לשם שמים, שנתפרדה הכנסיה לשם שמים, אלו אומרים כה, ואלו אומרים כה, סופה להתקיים, אף על פי שבתחלה נראין מחולקין ונפרדין וכבטול הכנסיה, לסוף תתקיים הכנסיה, והיו לאחדים כבראשונה.
- וכדרך שאמרו ז"ל, עוסקים בשער אחד נעשו אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשו אוהבים זה לזה. קידושין ל' ע"ב. כפ"ת.
33. שם משנה כ"ו, זכה להיות כבור סוד.
צ"ל סיד.
34. שם, ולפי שאין לאחת מהן גבול, לא אמרה הון.
צ"ל הן.
35. שם, דכתיב ישי מות עלימו.
צ"ל ישיא.
36. פרק ו' משנה א', קמי שמיא ליכא ספיקא.
נ"ב, יומא ע"ד ע"א.
37. שם, דינא דמלכותא דינא.
נדרים כ"ח ע"א.
38. שם, אלא לעשות סייג לתורה.
עיין סנהדרין מ"ו ע"א.
39. שם משנה ג', וידוע כי הר סיני שפל שבהרים הוא, כי יש הרים גבוהים ממנו מאד, ומכלן לא בחר הקב"ה אלא הר סיני לתת עליו תורה ומצוות, וכמו שזכר המשורר בשירו (תהלים ס"ח) למה תרצדון הרים גבנונים ההר חמד אלהים לשבתו וגו'.
- עיין מגילה כ"ט ע"א.
40. שם, וידוע כי המשמיע קול גדול נגד ההר, הקול חוזר לאזן השומע, וזהו ענין הבת קול, קול חלש שנוולד מקול גדול.
- כן דעת התוס' בסנהדרין דף י"א ע"א ד"ה בת קול. אבל התוס' יום טוב בפרק ט"ז ביבמות משנה וא"ו האריך הרחיב בפירוש ענין זה באופן אחר, ועיין מה שכתב בגליון על ברכות ג' ע"א. כפ"ת.
41. האזלה גרש דף י"ז ע"א, והרמב"ם השמיט הך דחולין לגמרי, אבל הזכיר בפירוש המשנה באבות ריש פרק ב' על והוי זהיר במצוה קלה, שהוא לימוד לשון הקודש.
- ובתוספתא ריש פרק א' דחגיגה, קטן היודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה "ולשון" קודש, עיין שם. אלמא דיש מצוה ללמוד [...] בלשון הקדש.



הערות וקושיות – גנזים

תגובות לקושיות ועיונים מהגאון המופלא רבי לייב מינצברג זצוק"ל – הרב דוד אריה שלזינגר, הרב יוסף פליסקין, הרב משה מרדכי אייכנשטיין

א.

הרב פנחס בן אהרון הביא חקירות שונות והנני מנסה ליישבם.

תפילה ותורה: א. פסוקי דזמרה קאי על חידוש הבריאה שבכל יום, וכגון בעיקרם "הללו את ה' מן השמים" שמפרטים את כל הבריאה, ולכן שייך לאומרם בכל יום, אבל בהלל מזכירים את ניסי יציאת מצרים ואם יאמרנו בכל יום הוי כזלזול בהם.

ב. באמת גם ברכת רצה מתחילים בבקשה, ונראה שמקודם היו כל ג' אחרונות ללא בקשה, וכגון רצה הותחל מ"ואשי ישראל" עיין מ"ב סימן ק"כ, ו"תקבל ברצון" אינו בקשה אלא הודעה שכך יעשה, וכן ברכת שים שלום היה בעיקרו שלום רב וכו' תשים וכו', והיינו שהוא ישים ולא בקשה, ואח"כ הוסיפו לשונות כשהכונים עלו לדוכן ומפני חשיבות הברכה הוסיפו בקשות לבטל חלומות רעים וכו'.

ג. בברכת מחיה המתים מזכירים גשם שהוא מורה על גשמים הרבה דוגמא לתחיית המתים, משא"כ בברכת השנים אומרים מטר, דאפילו מעט לצורך הזרעים יהיה לברכה.

ענייני תורה: כל דבר שנכנס לגמרא דינו כגמרא וכמו כל פסוקי התורה.

בין אדם לחבירו: א. (צ"ל שם, ושלך "שלי") חסיד היינו לפנינו משורת הדין.

ב. גמילות חסדים היינו לגמול עבור מעשה שחבירו עשה לו, משא"כ שארי דברים.

חג הסוכות נקבע מתחילה עבור הפירות שאוסף משדהו, ואח"כ הלבישוהו גם ביציאת מצרים בדבר רוחני, ולכן אינו נחשב כמצוות חבילות.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



ב.

א. בקושיות מהגר"ל מינצברג (ענייני תפילה, ב') הביא המבואר בברכות לד. שג' ברכות ראשונות בשמו"ע עניינם שבח לפני המקום, י"ג האמצעיות בקשה, וג' אחרונות הודאה. והקשה שברכת "שים שלום" אינה הודאה אלא בקשה. ויש להוסיף ולהקשות שגם ברכת "רצה" כולה בקשה, ורק ברכת "מודים" ענינה הודאה.

ב. שם (ענייני תורה) עלה ונסתפק בלומד ענייני רפואה המוזכרים בש"ס, וכן המבואר במשנה שתקופות וגימטריות פרפראות לחכמה, אם חייבים עליהם ברכות התורה. ומסתבר שיש לחלק

בין הדברים, שענייני רפואות אחר שהוזכרו בש"ס הרי שהפכו להיות חלק מהתורה, וחייבים בברכה, משא"כ תקופות וגיימטריות, אף שעל ידם מבין דברי התורה ויקבל שכר על העיון בהם, מ"מ אין הם דברי תורה ופטורים מברכה.

ג. שם (עניני באל"ח, א') הקשה על המבואר במשנה (אבות פ"ה, י'): "שלי שלך ושליך שלך חסיד". הרי נצטוינו "ואהבת לרעך כמוך" והיכן מצינו שצריך להיות עוד יותר ממנו, עכ"ד. ולכא' בדברי המשנה אין הכונה ליחס של האדם לזולתו, אלא יחסו לממונו וחפציו, שלגבי החפצים של עצמו מתייחס שאינם שלו אלא פיקדון מהקב"ה ואם האחר צריך להם יש לו בהם אותה הזכות, אבל את חפצי השני אינו חומד אלא כיון שהקב"ה הפקידם בידיו הם שייכים לו.

ד. שם (אות ב') הקשה על הברייתא (שבת קכ"ז): "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, ואלו הן כיבוד או"א וגמ"ח והכנסת אורחים... והבאת שלום באל"ח..." הרי שאר דברים אלו כבר נכללו במצות גמ"ח, עכ"ד. וצ"ל שהדגש שבהם יש מצוה מיוחדת יותר משאר גמ"ח.

ה. שם (אות ג') נסתפק אם עדיף לעשות כמה חסדים חלקיים להרבה אנשים או חסד אחד מושלם, יעו"ש. ולכא' הן דברי הרמב"ם על "הכל לפי רוב המעשה", שאף שהמעשה היחיד יעזור עזרה גדולה, מ"מ לתיקון נפשו עדיף לפצל את המעשים.

ו. שם (בענין חג הסוכות) הקשה מדוע נתקן בו הודאה גם על ענני הכבוד וגם על אסיפת התבואה, דהרי אין עושין מצוות חבילות. ולכא' הביאור שהודאה לקב"ה היא מצוה אחת, ואפשר להודות גם על דברים רבים ואין בזה סתירה, ותיקנו ההודאה על ענני כבוד בזמן שהוא כבר זמן שמחה בגלל אסיפת התבואה.

יוסף פליסקין



ג.

ענייני תפילה: א. הם התקבלו כשירת האומה לא של היחיד ולכן מתאימים לזמנים הקבועים שהאומה משבחת לבוראה, או אולי אפי' באופן חד פעמי על נס כללי לכל עם ישראל (בעל הלכות גדולות).

ב. ברכת שים שלום היא ברכה לאחר השלום של ברכת כהנים שהיא נסדרה בעבודה, שהיא תפילה על התפילה שתתקבל, ההודאה אינה אלא ממודים עד הטוב שמך, אלא שהיא מקום לסדר את ברכת כהנים אחר המחזיר שכינתו, ואח"כ שים שלום ואח"כ ההודאה, כנראה רצו לסיים בשלום שהוא שמו של הקב"ה או טעם אחר וצריך עיון.

ג. מטר נשמע יותר הדבר האמיתי, גשם הוא לשון מליצה כוללת כל הגשמיות.

ענייני תורה: אם לומד מהש"ס כן, אם לומד מספר בריאות הנפש לא, כי הש"ס התקבל בכלל ישראל, כמעין תושב"כ של התושבע"פ וכמו שאמר הגר"ח מוולוז'ין.

בין אדם לחבירו: א. באמת לא צריך ולכן הוא חסיד, אבל אין הכוונה שיאהב אותו יותר מעצמו, אלא לחלוק עמו גם שלו, וגם זה במידה.

האוצר ◆ גיליון כ"ז

ב. גמ"ח נמנה מפני שהוא הטבה גשמית, ולכן אוכל גם פירותיהן בעוה"ז וכן פי' הר"מ.
 ודברים אלו הם כלל גמ"ח שבגופו כדברי הרמב"ם בהל' אבלות, ומצות כיבוד אב ואם כתב
 הרמב"ן בפרשת יתרו שנזכרה באמצע עשרת הדברות, משום שהיא מצווה ממוצעת בין חמש
 מצות של בין אדם למקום לחמש של בין אדם חברו, כי אביו ואמו שותפים ביצירה.
 חג הסוכות: פשוט שלקרוא חבילות אינו רק על ב' מצות ולא על ב' סיבות, אבל כמובן
 שהסיבות מתקשרות זו לזו, ולמשל הרשב"ם כתב אדם מודה בימי הטובה, על ימי הנדודים,
 והלחץ, שגם בהם ראה איזה הארה כסוכה במדבר.

משה מרדכי אייכנשטיין



אוצר הזמנים

פרשת שקלים – פתיחה לחודש אדר ♦ זמן מקרא מגילה ביפו ♦ בסוגיה
דפורים באדר ראשון ושני ♦ בדין כתיבת וקריאת המגילה ♦ טעם משלוח
מנות ע"י שליח דוקא ♦ פורים של הקדוש ברוך הוא ♦ התחלפות אסתר
בשדה

הרב איתן אברהם קליין

רמות – ירושלים

פרשת שקלים – פתיחה לחודש אדר

הקדמה

כתיב והחודש אשר נהפך וגו', ובירושלמי ילפי מינה שבדיעבד [היוצא למדבר] מתחילת החודש כשר לקריאת מגילה. וביאר בזה רבינו הנצי"ב (שמות ל"ד י"ח) שהחודש הוא הגורם, ולא רק יום הפורים. דהיינו שכפי הידוע יש כח בזמן הקשור למועד, ודבר זה שייך מתחילת החודש [וכן הוא בניסן "החודש הזה" (העמ"ד שמות י"ב ב') ובסיון "בחודש השלישי ביום הזה" (שם י"ט א')] ובאב פטירת אהרן (כמדבר ל"ג ל"ח)], ובפשטות מובן בזה הטעם דמשנכנס אדר מרבים בשמחה לפי שהחודש גורם.

באחד באדר משמיעין על השקלים ומפני כן כיום קוראים בפרשת שקלים בשבת הקודמת לראש חודש אדר, ונראה שרמזו בזה כח החודש "שקלים", ונבוא לבאר בזה את כח השקלים והגורם לנס.



א.

זכות ההצלה

בגמ' מגילה טז. "אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה... אמר להו במאי עסיקתו אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידך". וכתבו התוס': "שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם ודוק ותשכח" [וראה החשבון בהגהות הב"ח שם וכן הוא בחזקוני ריש כי תשא].

והמובן בזה שבא המן לשקול עשרת אלפים ככר כנגד מחצית השקל כמבואר בתוס' ומלא הקומץ של מנחה דוחה זאת כמבואר בגמ'. וכבר נמצא כן בגמ' יג: "אמר ר"ל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידי המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו והיינו דתנן באדר באדר משמיעין על השקלים". ומצאנו בזה כנ"ל בתוס' שייכות בין מחצית השקל לעשרת אלפים ככר כסף, ומצאנו בזה כמו שנתבאר לעיל, שכח ה"שקלים" קיים מדי שנה שנה ולכך באחד באדר משמיעין על השקלים.



ב.

עניין השקלים

ידוע מה שביאר הגר"א (שיר השירים א. י"ז): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם פי' בתוך ישראל... כי שריית השכינה היתה בתוך לב ישראל. רק שהם צריכים מקום מיוחד להתכנס יחד [ולכן בחר מקום מובחר ארץ ישראל...]. ואיך יתייחדו כל הלבבות של כל ישראל ביחד לכן צוה הקב"ה ויקחו לי תרומה וכו' אשר ידבנו לבו וכו' וכל אחד התנדב כפי נדבת לבו על המשכן ונתחברו שם הלבבות" נמצא בזה שכח המשכן והמקדש ותנאי להשראת השכינה, הוא חבור לבבות ישראל וזהו "אשר ידבנו לבו". אמנם, עניין זה קיים בכל עניין המשכן, אך מ"מ הוא מודגש ביחוד במחצית השקל שיד הכל שווה בהם בין עשיר ובין עני ובכך נמצא החיבור של כל כלל ישראל. ובזה נבוא לבאר עניין ה"שקלים".



ג.

הקיטרוג וההצלה

במגילה ג'. ח': "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפזר ומפרד בין העמים", וביאר ראב"ע: "שיפרד איש מעל אחיו כל כך הוא רע כולו". רואים בזה שטענתו הראשונה של המן כנגד עם ישראל היא שהם אינם מאוחדים, ובזה קיטרג על כלל ישראל. ולפי שלכלל ישראל יש זכות השקלים בא המן לשקול שקלים על ישראל עשרת אלפים ככר כסף, העולים לחשבון מחצית השקל לשש מאות אלף יוצאי מצרים.

ובזה נבוא לבאר את הגמ' שהובאה לעיל בבוא המן לקחת את מרדכי וכפי המפורש שהבין שניצחוהו ומשם התחילה מפלתו. עניין המנחה שלמד מרדכי עם תלמידיו ביאר רש"י דמיירי בתנופת העומר שהיה בט"ז בניסן וכן הוא במדרש. אמנם, העיר על זה המהרש"א שבפירוש כ' בגמ' דמיירי בסולת ולא בשעורים, ועוד שכתוב "מאן דמנדב" וא"כ הוי מנחת נדבה של יחיד. והנה בעניין מנחת נדבה כ' הנצי"ב (העמ"ד ויקרא ב', א'): "שבא להשיג כפרה ורצוי על השחתת הנפש במידות", והוכיח כן מכמה מקומות בתורה ונביאים וביאר עפ"י כמה עניינים בפרשיות של מנחות.

וממילא נמצא, שהמן קיטרג על כלל ישראל שחסר להם את כח האחדות, והתשובה לכך היא "מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה", לפי שמנחה מכפרת על פגם במידות. ובזה "אתא מלי קומצי קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא", שהרי העשרת אלפים ככר כסף באו כנגד כח האחדות שבשקלים. ונראה שהיתה אמת בטענתו של המן שיש פגם באחדות, אלא שלימוד פרשת מנחה הוי כהקדמה, כידוע שכל הלימוד וכו', ובזה כיפר כח הקומץ ובעצם החזיר את כח השקלים שהקדימו ישראל לשקליו של המן, וע"י כך נצחוהו.

[בגמ' חולין קלט: מרדכי מן התורה מניין "מירא דכיא", ויש לבאר בזה עפ"י מש"כ רבינו הנצי"ב בכ"מ^א] דעניין קטורת בפרט וריח טוב בכלל מרמז על מעשים טובים וגמ"ח, ולדרכינו מבואר שבהצלחתו דמרדכי נעשה הנס מכח גמ"ח].

ד.

יו"ט דפורים

במגילה (ט' י"ט-כ"ב): "על כן היהודים עושים... משתה ושמחה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. ויכתב מרדכי... לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". ומבואר דהחלו היהודים לעשות מעצמם יו"ט ומשלוח מנות וכתב להם מרדכי לקיים עליהם, והוסיף להם גם מתנות לאביונים [ובב' הגר"א למגילה כתב שגם משלוח מנות הוא מתקנת מרדכי וצ"ב] [אמנם, משלוח מנות קיים גם בנחמיה לעניין ראש השנה "ושלחו מנות לאין נכון לו", וכנ"ל שמשלוח מנות נהגו כבר מעצמם כי שייך בכל יום טוב (אבל לכאורה, לאין נכון לו, דווקא)].

ורואים בזה עניין מיוחד ביו"ט דפורים שלא מצאנו בשאר יו"ט, והוא החיוב בשמחה ביחד עם אחרים ומתבאר עפ"י הנ"ל שעיקר הזכות שעמדה להם היא אחדות ישראל וקיום היו"ט צריך להיות באופן כזה.

ועוד שם פ' כ"ח. משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וברש"י משפחה ומשפחה "מתאספין יחד ואוכלים ושותין יחד" וגם זה יתכן לפרשו כנ"ל שעניין מיוחד ביו"ט זה לשמוח יחד. וראה במגילת סתרים (אסתר ט' י"ט) שעמד גם כן על העניין המיוחד באחדות בפורים.

ה.

השראת השכינה

והבנת העניין במעלת האחדות הוא כפי המובא לעיל מהגר"א, שתנאי להשראת השכינה בליבם של ישראל הוא חיבורם במקום אחד, וכן מבואר בנפה"ח (שער ב' פרק י"ז), בביאור עניין 'כנסת ישראל' שהוא שורש נשמות ישראל. ובהג"ה שם: "שנקראת כנסת ישראל בשם 'ירושלים' כי היא היתה כנסית כל ישראל בעליה לרגל ושם קבלו כלל ישראל שפע תורה קדשה ויראה... וזהו עניין 'שכינה' הנזכר בכל מקום". ומבואר כנ"ל מהגר"א, שהשראת שכינה על כלל ישראל תלויה בהתאחדותם.

וראוי להוסיף כי ידוע מהזהר שאין שכינה שורה אלא ב'אחד', ובמנחה דשבת מזכירים "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמן ישראל גוי אחד בארץ". וביאורו של 'אחד' בעומק, היינו במה שבמבט חיצוני נראה כשניים כמידותיו של הקב"ה וכעם ישראל, ומ"מ בפנימיותם אחד הם. וזה

(א). העמ"ד במדבר כ"ד ו', כאהלים נטע ה' באורך. ובהר"ד בראשית כ"ז כ"ז. שמות ל' א'.

הטעם שהברכה על ראיית ששים רבוא היא 'חכם הרוזים' והיינו "שאין דעותיהן שוות ואין פרצופיהן שווים" (גמרא ברכות נ"ח). ומבואר היטב שהברכה הראויה בעת שרואים שיעור של 'כלל ישראל' היא דווקא על "אין דעותיהם שוות", שזה תנאי במציאות ס' רבוא של השראת השכינה, שהם שונים ומ"מ אחד הם בלבבם [וגם זה מרמז ב'מחצית' כי כל אחד לעצמו אינו שלם ואינו אחד].



ו.

מתן תורה

בבוא כלל ישראל לקבלת התורה נאמר (שמות י"ט ב') "ויחן שם ישראל נגד ההר" וידוע מש"כ רש"י "כאיש אחד בלב אחד" וזה ודאי אינו דרך דרש בעלמא שאינו ממין העניין, אלא הביאור בזה הוא כנ"ל, שלהשראת השכינה בכלל ישראל נדרשת האחדות של הס' ריבוא [שהוא השיעור שנקבע לכלל ישראל] אחד כתנאי למתן תורה [וכע"ז מצאנו במדרש אצל רבי שלא נכנס לשיעור עד שהגיעו כולם]. ובוזה מוכן שכן הוא בפורים, שהוא יום קבלת התורה מאהבה "הדר קיבלוה מאהבה", וכתנאי לזה נדרש האחדות. ובאופן אחר, שכשהיו באחדות ממילא זכו ל"קבלת התורה".

וכן הוא ביום הכיפורים שבו ניתנו לוחות שניות, ומצאתי בזה לנצי"ב (העמ"ד שמות ל"ג ח') לעניין עסק משה במחנה במ' יום האמצעים בין חטא העגל לעליה שניה להר "...נהרס בלי ספק שלום כל שבט ע"י העגל וע"י שבירת הלוחות וע"י שנהרגו שלשת אלפי איש וכל זמן שלא שבו כל ישראל להיות בשלום כמו שהיה לפני מתן תורה דכתיב ויחן שם ישראל לא היה אפשר לעלות ולקבל לוחות אחרונות וכו'" ורואים כדברינו שתנאי מוכרח הוא אחדות על מנת לזכות למתן תורה, ואין זה דבר נפרד. וכן אנו מזכירים בסליחות במוסף דיוה"כ "יום שימת אהבה ורעות יום עזיבת קנאה ותחרות".

בטוש"ע (או"ח תכ"ח) איתא, דלעולם יום שחל בו פורים בו יחול ל"ג בעומר וסימנך פל"ג, ושמעתי לבאר שנרמז בזה עניינו של ל"ג בעומר, לפי שכשמתו תלמידיו של ר' עקיבא היה העולם שמם מתורה, כדאיתא בגמ' (יבמות ס"ב:), ובל"ג בעומר בא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ומאז התחיל לימוד התורה מחדש, ובוזה דומה הוא לפורים שבו קיבלו תורה מאהבה [ועוד יתכן מפני שבו נתגלו סתרי תורה לרשב"י]. והנה איתא במדרש (קהלת רבה פרק י"א) שאמר ר"ע: "הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה אתם לא תהיו כן מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה", ושוב מצאנו בזה עניין קבלת תורה מתוך אחדות בדווקא.

ז.

אחרית דבר

ויש להתבונן בזה שממחצית השקל לקחו לאדנים, ובאופן פשוט רואים שזהו הבסיס המעמיד כל המשכן כמובא לעיל מהגר"א. ויש להוסיף מה שידוע כי במשכן נכלל תבנית כל העולמות

וכתב בזה הנצי"ב (העמ"ד שמות ל' ט"ז, לכפר על נפשותיכם) שאדנים הם כנגד עולם הזה, עי"ש. ויש להשכיל ע"פ דרכו, דכל מעלת האחדות וכנ"ל שלא שייך מעלת ישראל בלעדיו מ"מ אינו אלא חלק העוה"ז שבמשכן והבסיס להשראת השכינה שהיא היא מעלת ישראל [ומעין "דרך ארץ קדמה לתורה" ונתבאר בנצי"ב בראשית ד' כ"ו].

וכן הוא בסדר החדשים למניין בנ"י, שניסן הוא הראשון ואדר הוא אחרון, ונתבאר שהשקלים הם עניינו של ה'חודש' ובוה מהווה חודש אדר כל שנה הקדמה לבניין הרוחני בשנה שלאחריה, המתחיל בניסן ראש החדשים.



הרב שלמה מאיר יאקב

זמן מקרא מגילה ביפו

יש לברר את זמן מקרא מגילה בעיר יפו - האם בי"ד כפרזים, או בט"ו כמוקפים. שורש ההלכה תלוי בכמה עניינים: א. האם יפו מוקפת חומה, ב. אם היא מוקפת חומה, האם היא מוקפת חומה גם בצד הפונה לים, ג. ובאם היא מוקפת חומה, האם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ד. האם יפו הידועה, היא יפו הקדמונית, או שמא אחרת היא.



ליפו היתה חומה

והנה, הדבר מפורש בברייתא (קידושין נו, ב) שיש ליפו חומה, ולשון הברייתא הדורשת את הפסוק הנאמר גבי טהרת מצורע, "שדה - שלא יעמוד ביפו ויזרקנה לים, בגבת ויזרקנה למדבר, ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה בתוך העיר, אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה" [ראייה זו הביאה הגאון רבי יוסף צבי הלוי, רבה של יפו, עיין בדבריו בסוף סידור הגר"א אשי ישראל עמוד קנ"ט ע"ב ק"ס ע"א].

ויש לברר האם מוכרח מהברייתא שיש ליפו חומה, או שמא נאמר שמה שסיימה הברייתא ויזרקנה חוץ לחומה לא נסוב על העיר יפו שהוזכרה תחילה. והנה הדברים מפורשים ברש"י שפירש: "יפו - חומתה על הים", הרי שהבין בדברי הברייתא שמה שנאמר ויזרקנה חוץ לחומה, מתפרש על כל הערים שהוזכרו תחילה, וזו פשטות דברי הברייתא. הדברים מפורשים גם ברמב"ם (פרק י"ד מטומאת צרעת הלכה א'), שכתב את ההלכה על פי דברי הברייתא, בזה הלשון: "עומד בעיר וזורקה חוץ לחומה, ואינו הופך פניו לא לים, [היינו יפו], ולא לעיר, [דין אחרון בברייתא], ולא למדבר [היינו גבת]", ע"כ, ואף שהרמב"ם לא הזכיר את שמות הערים שבברייתא, דבריו בנויים על הברייתא, ומשמע שפירש "ויזרקנה חוץ לחומה" גם על יפו.



האם החומה היתה גם בצד הפונה לים, והאם החומה היתה חומה המקדשת את

העיר

והנה יש לברר מנין לנו שחומת יפו שהוזכרה בברייתא היא חומה הראויה לקדושת עיר חומה, שמא יפו הייתה מוקפת חומה חוץ מאשר לצד הים, ואמרו בערכין (לב, א) ובמגילה (ה, ב) שאין קדושה לעיר שאין לה חומה אף לכיוון הים, ולגבי קריאת המגילה הדבר בספק. אך רש"י פירש על דין הברייתא: "יפו - חומתה על הים", ע"כ, ונמצא מבואר בדברי רש"י שיפו מוקפת חומה מכל צדדיה. ויש לדון מנין לו לרש"י לפרש שיפו יש לה חומה גם לצד הים, שמא אין לה חומה אלא מכל צדדיה וכמו בטבריה, ויתכן שרש"י פירש שיש ליפו חומה גם מצד הים, שסבר שטהרת מצורע תלויה בקדושת עיר חומה, וביאור הדבר למה הוצרכו חומה לצד הים,

ובמה נשתנה יפו מטבריה שאין לה חומה לצד הים, יש לבאר שהחומה באה להגן על העיר, ובטבריה השוכנת מול ים כינרת, אין חשש שיבואו אויבים מתוך הים הקטן הזה, אבל יפו השוכנת מול הים הגדול צריכה שמירה אף מצד הים [ויתכן שמטעם זה הבין רש"י שהיתה ליפו חומה בצד הים, ונמצא שאין ראייה מעצם קביעת רש"י שיה ליפו חומה לצד הים ראייה שהחומה נצרכת לקדושת העיר]^א, גם סתימת לשון הברייתא, שאמרה ויזרקנה חוץ לחומה, משמע שצריך קדושת ערי חומה, שאם אין צורך בחומה לענין הנדון של טהרת מצורע, למה הזכירה הברייתא חומה, וכן לשון הרמב"ם [על פי הברייתא] עומד בעיר וזורקה חוץ לחומה, משמעות דבריו היא שלא בחינם הוזכרה חומה, ומבואר שמדובר בחומה שיש לה דינים לעניין מצורע.



מקום טהרת המצורע

אמנם, יש לשאול וכי אין טהרת מצורע אלא בעיר חומה, ולא בעיר פרוזים? תשובה לדבר - כך דעת המשנה למלך (הלכות טומאת צרעת פרק יא הלכה א) שדקדק מהברייתא שאין טהרת מצורע אלא בעיר חומה, אלא שהמשנה למלך נתקשה בטעם הדבר. ובמשך חכמה (פרשת מצורע) ביאר את הענין יפה, מדוע כל טהרת מצורע וזריקת הציפור מהעיר, שייכים רק בעיר קדושה בחומה, עיי"ש [וע"ע בהכתב והקבלה ויקרא פרק י"ד פ' מ'].

וכן יש לדקדק מדברי התוס' (ד"ה כל) שחומה שהוזכרה בברייתא היא חומה המקדשת את העיר, שהקשו איך יכנס המצורע תוך העיר, הרי מצורע משתלח חוץ לעיר חומה, וע"כ שחומה שהוזכרה בברייתא היא חומה המקדשת את העיר לגבי שילוח מצורע. ובטל תורה (לר"מ אריק) הקשה על דברי התוס' מה קשה להם איך המצורע נכנס לתוך עיר חומה, שמא מיירי בחומה שאינה מקדשת העיר, אבל בדברי תוס' מפורש שהם הבינו שהחומה שהוזכרה בברייתא מקדשת את העיר, ובביאור דבריהם יש לומר עפ"י המבואר במל"מ, שאין טהרת מצורע אלא בעיר חומה.

והנה דעת החזו"א (נגעים סי' י"א ס"ק י"ד) שאין טהרת מצורע תלויה בעיר מוקפת חומה והוא חולק על המל"מ. ולכאורה, לפי שיטתו אין ראייה שהחומה שהוזכרה בברייתא מקדשת את העיר, ואפשר לומר שמדובר בסתם חומה, ללא משמעות הלכתית, אלא שהחזו"א עצמו ביאר שהחומה שהוזכרה בברייתא, היא חומה המקדשת את העיר, ומצורע משתלח חוץ לחומה זו. ובזה ביאר החזו"א את קושיית התוס' איך נכנס המצורע תוך העיר. נמצא מבואר שאף אם נאמר שאין טהרת מצורע תלויה בעיר מוקפת חומה, מ"מ הברייתא מיירי בחומה המקדשת את העיר [ושו"ר כע"ז בשו"ת הר צבי (אבן העזר סי' כ"ט) בתחילת דבריו, שקושיית התוס' היא איך נכנס לעיר חומה, כי בברייתא הוזכר העיר יפו, והתוס' ידעו שיפו היא עיר מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ. אמנם בסוף דבריו ביאר דברי תוס' בדרך מיוחדת, עיין לקמן בזה].

א. וברש"י פירש גבי גבת: "בגבת - חומתה על המדבר ורחמנא אמר שדה". ודברי רש"י הם המשך אחד עם תחילת הדברים גבי יפו חומתה על הים, ומשמעות הדברים שרש"י לא בא לפרש כלל עניני החומה, אלא לומר לנו שיפו יש לה צד לים, ולגבת יש צד למדבר, ואין יכול לשלח לא לים ולא למדבר, וכמתעסק בעיר חומה כמשמעות הברייתא צד לים ולמדבר נאמר כחומה לים ולמדבר.

מכל זה מוכח שיפו מוקפת חומה [אף מצד הים], ויש לה קדושת עיר חומה לגבי שילוח מצורעים. ובספר מים חיים (עמ"ס נגעים פרק י"ד משנה א') התקשה מנין לתוס' שהחומה שהוזכרה בברייתא יש לה קדושת ערי חומה לגבי שילוח, שמא סתם חומה היא? ותירץ שלא הוקשה לתוס' משום החומה שהוזכרה בברייתא, אלא קושייתם היא שמכיוון שיש בארץ ישראל ערי חומה, ומסתבר שאפשר לעשות שם טהרת מצורע, וע"ז הקשו איך יכנס המצורע לערי חומה אלו. ולדבריו אין הכרח שיפו מוקפת חומה המקדשת העיר לגבי מצורע. אמנם, משמעות התוס' [ותוס' רא"ש וסמ"ג עשין רל"ו] שהקשו על הערים שנתפרשו בברייתא היאך המצורע נכנס לתוכם. וכעין דבריו יש לומר שתנא דברייתא דורש את הפסוקים, ובפסוק מוכח שמדבר בעיר חומה, שהכתוב אומר ויצא הכהן אל מחוץ למחנה, ואין מחנה למצורע אלא עיירות המוקפות חומה. ולפי זה, נדחית הראייה מברייתא זו, אלא שעדיין יש להוכיח מפשטות דברי רש"י שפירש שחומתה של יפו על הים, ומה הוצרך לכך אם לא ללמדנו על קדושתה של יפו [וע"ע בהגהות ר"ח הלך (על ספר המצוות שורש אחד עשר), שפירש את דברי הברייתא 'ויזרקנה חוץ לחומה', בחומה שאין בה קדושה, ולפי זה דחה את קושיית התוס', אך כבר מבואר בתוס' ובפשטות שאר ראשונים, שהחומה האמורה בברייתא מקדשת את העיר לדיני מצורע].

ושוב ראיתי בשו"ת הר צבי (אהע"ז סי' קכ"ט) שהאריך לדחות את הראייה [למקצת ראשונים] שיפו מוקפת חומה, ומה שהביאו לכך זו קושיא מהמנהג לקרוא ב"ד, והרי מפורש שיפו ודאי מוקפת חומה, ואין זה הכרח כלל [ויש להוסיף שגם בירושלים קראו גם ב"ד, עד שבעל הכפתור ופרח ביטל הדבר]. וזה תורף דברי ההר צבי, ראשית הביא את פסקי התוס' והתוס' ישנים שהובאו במהרש"א, החולקים על התוס' שלפנינו בדין האם חייב לשלח הציפור מתוך העיר. לדעת רש"י והתוס' שלפנינו חובה לעשות כן, ואילו בתוס' ישנים ובפסקי תוס' מבואר שיכול לשלח אפילו מחוץ לעיר. ועתה בא ההר צבי ומניח הנחה שדוקא לסוברים שיש דין לשלח מתוך החומה, חייבים לומר שהחומה שהוזכרה בברייתא, יש לה דין חומה המקדשת את העיר, וא"כ מוכח שיפו היא מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, אבל לסוברים שאפשר לשלח מחוץ לעיר, א"כ יש לומר שהחומה המוזכרת בברייתא אינה חומה מימות יהושע ב"נ, ולדבריהם מה שכתוב בברייתא שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה, אי"ז דין לשלח מתוך החומה, אלא שאפשר לשלח אף מתוך העיר. ועל פי זה ביאר את דברי המהרש"ל שפירש שכל קושיית התוס' מוסבת רק על פירש"י ולא על הברייתא, כי בברייתא ללא פירש"י יש לומר שהחומה דברייתא איננה מימות יהושע. והרחיק לכת לומר שמא אף דעת התוס' שלפנינו היא כתוס' ישנים, ורק דנו בדבר אליבא דפירש"י, ע"כ תורף דבריו.

ודברי ההר צבי פלא, שמפורש בתוס' הרא"ש [שכתב כתירוץ התוס' ישנים ופסקי תוס'] שלא כדברי ההר צבי. וזה לשון התורא"ש: "אלא שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה, וצריך לומר לאו דוקא שהוא עומד בתוך העיר, שלא היה עוסק בטהרת מצורע לפניו מן החומה, דמצורע משולח חוץ לשלש מחנות, אלא בצד העיר היה עומד וזורק כלפי חוץ, לאפוקי שלא יזרקנה חוץ לחומה", ע"כ. מפורש הדבר שלתירוץ זה [תירוץ התורא"ש והתוס' ישנים] העיר קדושה ע"י חומה מימות יהושע, ומזה הטעם חייבים לעשות את הטהרה מחוץ לעיר, ולא כאשר דימה

ההר צבי לומר שלתירוצ זה אפשר לעשות את הטהרה מחוץ לעיר, וממילא אפשר לומר שלחומה אין קדושה, וממילא נפרש עומד בעיר לתירוצ זה כפשוטו. אדרבה, היה פשוט לבעלי התוס' כולם, שהחומה שמוזכרת בברייתא מימות יהושע ב"נ היא, וא"כ ממילא מוכרח שיפו מוקפת חומה גם לגבי קריאת המגילה. וממילא קשה איך יעמוד המצורע תוך עיר המוקפת חומה, ובוה נחלקו הראשונים - דעת תוס' הרא"ש בתירוצו הראשון [וכן תוס' ישנים ופסקי תוס'], שמחמת הקושיא יש לדחוק את לשון הברייתא עומד בעיר, ולומר לאו דוקא [ובהדיא דלא כהר צבי, שדימה שלתו"י לשון הבריתא כפשוטו], אבל בדעת רש"י שפירש את לשון הברייתא בדוקא, יש לדחוק בענין אחר [כבתוס' שלפנינו, ועיין גם תירוצ ב' בתורא"ש, הכהן נכנס אחר הזאה לשלחה מתוך העיר, ולתירוצ א' בתורא"ש כהן מבפנים ומצורע מבחוץ]. וביאור דברי מהרש"ל הוא פשוט, שהוא בא לומר שכל קושיית התוס' קשה רק לפירש"י, שלולא דברי רש"י יש לתרץ שעומד בעיר לאו דוקא.

מסקנת הדברים היא שמפורש בדברי רבותינו בעלי התוס' כולם שחומת יפו שהוזכרה בברייתא הרי היא מקדשת את העיר לשילוח מצורע.



איזו חומה נדרשת לשילוח מצורע

ומה שיש עוד לברר הוא האם קדושת ערי חומה לגבי שילוח מצורע, תלויה במוקף חומה מימות יהושע בן נון, או אף בהוקף לאחר ימות יהושע. והנה, הדברים מפורשים בר"ש ובפירוש הרא"ש (כלים פ"א משנה ט'), שדין ערי חומה לשילוח מצורע הוא דווקא במוקף חומה מימות יהושע בן נון, וכן מתבאר בדברי התוס' בערכין (לב, ב ד"ה וקדשו) [ומוכרח כן ממה שלמדו גזירה שוה, מצורע מבתי ערי חומה, ודין בתי ערי חומה, במוקפות חומה מימות יהושע ב"נ]. וכך פירש המל"מ בדעת הרמב"ם (פי"ד מטומאת צרעת ה"א), וכן הוא בקרית ספר (פי"ז מהלכות בית הבחירה), ובמנחת חינוך (מצוה קע"א). ולפי זה מוכח שיפו מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, וזמן קריאת מגילה ביפו בט"ו.

אלא שבספר יצחק ירנן (על הרמב"ם פרק י"א מהלכות טומאת צרעת הלכה ז') מחדש שהרמב"ם חולק על הר"ש וסובר שאי"צ מוקף חומה מימות יהושע ב"נ, ודקדק כן מלשון הרמב"ם שכתב: "מאלו ערים משתלח המצורע, ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד", ולא התנה הרמב"ם שיהיו מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ. משמע שכל עיר המוקפת, בכל זמן שהוא, מצורע משתלח ממנה [ומפשטות דברי היצחק ירנן משמע שכל עיר שתוקף חומה ע"י כל אדם בכל זמן שהוא מצורע משתלח משם, וזה פלא, כי פשטות דין המצורע שמשתלח מעיר חומה, הוא מחמת הקדושה שיש בעיר חומה יתר על שאר הערים, וא"כ פשוט שאין כל אחד יכול לקדש את העיר בקדושת ערי חומה. ומ"מ יש לומר על פי דרכו, שאי"צ קדושת ערי חומה ע"י יהושע ב"נ דוקא, אלא ע"י כל כיבוש על ידי מי שראוי לקדש]. ולפי זה, יש לפרש את דברי התוס' קידושין הנ"ל שהקשו איך נכנס המצורע לתוך העיר, והקשו האחרונים (מהרש"ל ומים חיים) מנין להם שהחומה המוזכרת בברייתא היא מימות יהושע. וכל הקושיא קיימת רק אם

נאמר שלגבי שילוח מצורע צריך עיר המוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, אבל לדרכו של היצחק ירנן לא קשה כלל, שמצורע משתלח מכל עיר מוקפת חומה [אך כל זה אם נאמר שכל שהוקפה חומה בכל זמן, וע"י כל אדם, אבל אם נאמר שצריך עכ"פ קדושת עזרא, עדיין יש להקשות על התוס' שמא החומה שהוזכרה בברייתא, אינה חומה המקדשת]. ואין זה נכון לומר כן בדעת התוס' [ותוס' הרא"ש] שאי"צ מוקף חומה מימות יהושע, שהרי דעת בעלי התוס' בערכין ל"ב ע"ב, הר"ש משאנץ ופי' הרא"ש [שבד"כ אינו סותר בעיקרי הדברים למש"כ בתוספותיו] שצריך עיר המוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, וזה ברור.

ויש להעיר שלכאורה דרכו של היצחק ירנן מוכרחת בדברי הרמב"ם שכתב הרמב"ם גבי בתי ערי חומה (פרק י"ב משמיטה ויובל הלכה ט"ו), שקדושת ערי חומה שקדש יהושע בטלה ע"י החורבן, ובימי עזרא שבו וקדשו ערי חומה. וא"כ אף אם נאמר שמפורש בברייתא בגמ' קידושין נ"ז ע"ב שיפו יש לה דין ערי חומה, שמא לא נתקדשה אלא ע"י עזרא, וא"כ אין ראייה שיפו מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, ואין ראייה שזמן קראת מגילה ביפו בט"ו.

אלא שאי אפשר לומר כן, שהרי כל גדולי האחרונים הוכיחו מסוגיית הגמ' בערכין שאין קדושת ערי חומה אלא בעיירות שנתקדשו ע"י יהושע ב"נ. כן כתב המל"מ בשם מהרי"ט (ח"ד תשובה ל"ז), וכתב כן גם בשם אביו המבי"ט, וכן כתב המרכבת המשנה, ובחזו"א (שביעית ס' ג) ובערוך השולחן [וכ"כ בטורי אבן (מגילה י, א) שא"א לקבל דברי הרמב"ם כפשוטם שזה נגד סוגיית הגמ', ועיין מאירי מגילה י' ע"ב ששילוח מצורע מעיר מוקפת חומה מימות יהושע, וע"ע בספר המפתח]. והסכמת האחרונים לדחוק ולפרש בדעת הרמב"ם שאף שהקדושה בבית שני באה ע"י עזרא, מ"מ לא קידש עזרא מה שלא קידש יהושע ב"נ. ולפי זה, ממילא חוזרת הראיה מברייתא דקידושין נ"ז ע"ב, שאם מבואר שיפו היתה קדושה בבית שני, על כרחך שהיתה מקודשת ע"י יהושע.

ועל פי זה יש לדון לדחות את ראיית היצחק ירנן, שהוכיח ממה שלא התנה הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת, שיהיו הערי חומה מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ, שבאמת אין הקדושה תלויה בכיבוש יהושע, וכמפורש בדבריו בהלכות שמיטה ויובל, אלא שלא קידש עזרא מה שלא קידש יהושע וכפי שנתבאר. נמצא שאין כיבוש יהושע בלבד הגורם לקדושה, ולפיכך לא כתב הרמב"ם כיבוש יהושע בקדושת ערי חומה [מלבד גבי מקרא מגילה, שאין זה תלוי בקדושה כלל, שהרי אירע הדבר בעת ערי ישראל בחורבנם, ולגבי מקרא מגילה הכל תלוי במוקף חומה בזמן יהושע].



יפו היא מארץ ישראל

מבואר מכל הנ"ל שיפו הקדמונית היא עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון [עיין בספר בני אשר גולדמן ס' כ"ג, מאמר בענין יפו, והרחיק הרבה, לדון האם יפו ארץ ישראל היא, והדברים ברורים שיפו יש לה דין ארץ ישראל, וכמו שכתב החזו"א (שביעית ס' ג' ס"ק י"ח), שיפו הוא עיקר א"י שכבשן עזרא. ופלא על מחבר ספר בני אשר הנ"ל, שהביא את הברייתא הנ"ל

שמפורש שיפו א"י ומוקפת חומה, ודומה שהוא סבור שהתנאים מביאים דוגמאות מערי חו"ל לדינים הנוהגים בארץ ישראל, ואף אם נאמר שיפו היתה רוב זמנה מיושבת בנכרים, מ"מ ברור שהיתה תחת יד ישראל, ולא יותירו עם ישראל את עיר הנמל המרכזית, שדרכה באים הסחורות לארץ ישראל, ובה גם שלח חירם מלך צור את הארזים לבית המקדש תחת עם זר. ומעולם לא מצאנו את מלך יפו נלחם בישראל, או ישראל נלחמים בו, וכי לעולם הושם גבולם שלום, ויונה הנביא שמבואר בחז"ל שבא לברוח לחו"ל דרך ים יפו, לדבריו, יכול היה להשאר ביפו שהיא חו"ל].

ולכאורה יש להקשות, שכמו שמוכח מהברייתא שיפו מוקפת חומה מימות יהושע, הוא הדין מוכח שהעיר גבת [הנקראת גם גבית גיבתון] שמוזכרת בברייתא מוקפת חומה מימות יהושע, וגבת לא שמענו על ישובה אלא בתקופת בית שני. אמנם, גם לגבי העיר טבריה ידוע לנו על ישובה רק בתקופת בית שני, ובכל זאת היה ידוע לחז"ל שהיא מוקפת חומה מימות יהושע, ושמא יש לומר כן גם לגבי העיר גבת. ובסנהדרין (צד, ב) אמרו על דורו של חזקיה מלך יהודה, בדקו מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שאינם בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, משמע שגבת היתה בימי בית ראשון, וכן בתחילת רות רבה אמרו שישים רבוא עיירות בין גבת לאנטיפרס, ובכל אחד מהן לפחות שני נביאים, ונבואה לא היתה בבית שני, ומשמע שגבת היתה בבית ראשון. ומכל מקום יש לדון בכל זה שאין זה הכרח גמור, ואפשר כונת הגמ' לומר בכל חלקי ארץ ישראל וגבת ואנטיפרס היו בזמנם בקצוות מקום הישוב, וכמו שאמרו (יבמות סב, ב) גבי תלמידי רבי עקיבא שהיו לו שנים עשר אלף תלמידים מגבת ועד אנטיפרס.



יפו שלנו היא יפו הקדמונית

ומה שנותר עוד לברר, האם יפו הידועה כיום בחזקת שהיא יפו, היא באמת יפו הקדמונית. והנה בחזו"א (שביעית סי' ג' סוף ס"ק י"ח בסוגריים), כתב על העיר יפו בזה"ל: "ועדיין אין אנו בטוחים אם אפשר לסמוך על מפת הארץ, שלא דקדקו בדברי חז"ל, ושמות הערים ומקומותיהן נשתנו, ויש שנמחקו זכרם, ובנו על אומדנות", עכ"ל. ולפי זה, מכיוון שאין אנחנו ודאיים שזו היא יפו אין לקרוא ביפו רק בט"ו ובברכה.

אמנם, יש לדון שהעיר יפו חזקה ברורה, כי עיקר טענת החזו"א שיש ערים שנמחקו ובנו מיקומם על פי אומדנות, אין זה שייך ביפו כי מעולם לא בטל הישוב בעיר יפו, ולא היתה שממה, כי גם בתקופות שלא ישבו בה יהודים, גרו בה תמיד גוים, וכך מבואר בקורות דברי הימים [עיין באורך בספר ארץ ישראל ושכנותיה ערך יפו-יפוא]. ועוד, שיפו היא עיר נמל וכמבואר ביונה, ובימים ההם לא כל מקום היה ראוי לעיר נמל, ותר ונחשו אחר עיקול ברצועת החוף ששם שייך לעשות נמל. וא"כ הרי לפנינו סימן מובהק למיקומה של העיר יפו. ועוד יש לצרף שברור שיפו נמצאת באזור שהיא נמצאת כיום, מכיוון שכן היות ורוב רצועת החוף מיושבת קרוב לודאי שמקום יפו מיושב. וגם החזו"א לא שלל את האפשרות לדרוש ולחקור היטב היכן מיקומה של יפו, אלא אמר שיש לבדוק הדבר, שיש מקומות שנקבעו על פי

השערות ואומדנות בלבד, ומודה שאפשר ושייך לברר ולחקור היטב מקום יפו, ויבוקש הדבר וימצא.

ובספר דברי יוסף (לרבי יהוסף שוורץ, חלק השלישי והרביעי, בתשובות שבתחילת הספר, תשובה ב') האריך לקבוע שאין לקרוא בט"ו בברכה בכל ערי ישראל מלבד בירושלים, וטעמו הוא שכל ערי ישראל מסופקות הם, כולל העיר יפו. ובעמוד י"א כתב על יפו שאין יודעים בבירור היכן העיר, וגויי הארץ מורים שבאזור הנקרא כיום יפו הייתה העיר, ואין מורים על מיקומה המדויק. ודבריו תמוהים, כי יפו הייתה מיושבת בזמנו, והורו על המקום המיושב שהיא יפו העתיקה, ולא ניתן לומר שדעת הרב יוסף שוורץ שאי אפשר כיום לקבוע בוודאות מיקומה של שום עיר בישראל מלבד ירושלים, כי את מיקומה של טבריה קבע בוודאות. והפלא הגדול בדברי הרב שוורץ הוא שהוא סתר משנתו, ובתשובה ה' כתב שהרואה יפו בחורבנה קורע ומברך, כדין הרואה ערי ישראל בחורבנו, וסתר למה שכתב בתשובה ב' שאינו יודע מיקומה של יפו. וניכר הדבר שלענין מגילה, טרח הדברי יוסף להעמיד את המנהג על מתכונתו, שנהגו לקרוא ביפו בי"ד בברכה ובט"ו ללא ברכה. אכן, כבר נודע שגם בירושלים נהגו לקרוא בי"ד בברכה, עד שבא בעל הכפתור ופרח והעמיד הדין על מקומו, ובספר דברי זאב (חלק ששה עשר אות ד') כתב שרבה של יפו, הרב יוסף צבי הלוי, סבר לקרוא ביפו בי"ד ובט"ו על פי הראייה מהגמ' קידושין הנ"ל, ובעל הדברי זאב השיג עליו תמה עליו, שא"כ צריך לקרוא בט"ו בתורת ודאי. ובאמת שבדברי הרב יוסף צבי הלוי בסוף סידור הגר"א אשי ישראל מבואר שלא רצה לשנות המנהג לקרוא גם בי"ד, והוסיף עוד סברות לדחות הראייה, ומ"מ נקט שיפו אין זה ספק, אלא קרוב לודאי שהיא מוקפת חומה מימות יהושע.

ואף אם יתלה המסתפק בצדידי צדדין לומר שיפו אינה ודאית [עיינ לעיל שיתכן שאין ראייה מקושיית התוס' שיפו מוקפת חומה], מכל מקום קרוב לודאי שיפו מוקפת חומה מימות יהושע, ובספר הקדמון תיקון יששכר (חכם קדמון בעיר צפת בדורו של הבית יוסף), כתב שעייירות המסופקות בארץ ישראל, קרוב לודאי שהן מוקפות חומה, ואף אם יפו בספק השקול, יש לקרות בה מדינא אף בט"ו, כמו שפסק הרמב"ם פ"א ממגילה הלכה י"א.



סמוך ונראה ליפו

ובדין הסמוך והנראה לעיר יפו, אחר שנתברר שהעיקר שיפו היא מוקפת חומה מימות יהושע, א"כ יש לקרוא בט"ו אף בסמוך ונראה. ואף למסתפק ביפו וקורא שני ימים, יש לקרוא אף בסמוך ונראה שני ימים.

ואף על פי שדעת הברכי יוסף (סי' תרפח אות ט', הובא בביאור הלכה שם) סובר שהסמוך והנראה לספיקות קורא רק בי"ד, דעת החזו"א שאין לחילוק זה שום מקור, ודין הסמוך והנראה שווה לגמרי לדין הספק, וכן הביאו בשם הפאת השולחן לר"י משקלוב, ובספר תיקון יששכר מבואר שהמנהג הקדמון היה לקרוא בט"ו אף בסמוך לספיקות, וא"כ לכאורה יש להעמיד את המנהג הקדום, ובפרט שסברת הברכי יוסף מחודשת. ומכל מקום לענין הסמוך ליפו אין צריך לכל זה,

כיון שהעיקר שיפו היא וודאי מהעיירות המוקפות, ואם כן הכל מודים שיש לקרוא בה ובסמוך לה, על כל פנים גם בט"ו.



הוספה

הנה בשיעורי רבינו משולם דוד הלוי ערכין ל"ב ע"ב (עמוד תא מדפי הספר ועמוד שצ) צידד לומר דבר חדש, שכל מקום שמתחילת כיבושו הוקדש כערי חומה הרי הוא כנתקדש בימות יהושע בן נון, שאין הדבר תלוי כלל בזמן יהושע אלא בתחילת כיבושו².

ויש לדון לדבריו אם מקום שנתקדש בערי חומה גם אחר יהושע דינו לקרוא מגילה בט"ו כמוקפים. ולכאורה נראה שדין כמוקף בזמן יהושע, ומה שתלו הדבר בזמן יהושע אפשר לאו דווקא, אלא כל שהוקבע כעיר חומה כדין בזמן שהיו ישראל על אדמתן שייך בו את טעם הדין לקרוא בט"ו.

אך יש לדון אם כן גם כל עיר שנבנתה בכל העולם בתקופה יותר מאוחרת מימות יהושע, יהיה דינה כמוקפת מימות יהושע אם נוכיח שבאותה תקופה נבנו ערים מוקפות חומה בארץ ישראל, וזה לא מצאנו. אלא על כרחך נאמר שדין קריאת המגילה תלוי רק בזמן יהושע, אף שמדינא אין קדושת ערי חומה תלוי דווקא בימי יהושע, אך כיון שאז נקבעו רוב ערי חומה הולכים אחריהם, ונמצא לפי זה שגם אם נמצא שיפו היתה קדושה מדינא בקדושת ערי חומה לגבי שילוח מצורע, כי אין הדבר תלוי בזמן יהושע, אבל לגבי דין קריאת המגילה עדיין דינה לקרוא כאין מוקפת חומה [אלא אם כן נחדש שבעיר מוקפת חומה בארץ ישראל, שחומתה מקדשתה, אינו תלוי בזמן יהושע, דקדושת העיר משוייך לה כמוקפת חומה מימות יהושע].



(ב). ומה שאמרו במגילה (ד, א): "לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו. - והני יהושע בננה? והא אלפעל בננה, דכתיב (בני) [ובני] אלפעל עבר ומשעם ושמר הוא בנה את אונו ואת לד ובנתיה. - ולטעמין, אסא בננה, דכתיב ויבן (אסא את ערי הבצורות אשר ליהודה) [מסורת הש"ס: ערי מצורה ביהודה] - אמר רבי אלעזר: הני מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו, חרוב בימי פילגש בגבעה ואתא אלפעל בננה, הדור אינפול - אתא אסא שפצינהו. דיקא נמי, דכתיב ויאמר ליהודה בננה את הערים האלה - מכלל דערים הוו מעיקרא, שמע מינה", אינו עניין לנידון דידן ששם בתחילה נתקדש מקומם בקדושת ארץ ישראל ללא קדושת ערי חומה, וכאן בתחילת קדושתן באו לידי ערי חומה.

הרב שלמה זאב פיק
מחבר ספר "אהבת שלמה"

בסוגיה דפורים באדר ראשון ושני

הסוגיה במגילה

למדנו במסכת מגילה, במשנה בדף ו ע"ב:

קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים.

כדי להקל על הלומד נביא את דברי הסוגיה על המשנה, ונתייחס לשלבי הסוגיה בהמשך:

הא לענין סדר פרשיות - זה וזה שוין. מני מתניתין? לא תנא קמא, ולא רבי אליעזר ברבי יוסי, ולא רבן שמעון בן גמליאל. דתניא: קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה - קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר: אין קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון. רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי: אף קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון. ושוין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובזה.

רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא! - אמר רב פפא: סדר פרשיות איכא בינייהו. דתנא קמא סבר: לכתחילה בשני, ואי עבוד בראשון - עבוד, בר ממקרא מגילה דאף על גב דקרו בראשון קרו בשני, ורבי אליעזר ברבי יוסי סבר: אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון. ורבן שמעון בן גמליאל סבר: אפילו סדר פרשיות, אי קרו בראשון - קרו בשני. מני? אי תנא קמא - קשיא מתנות, אי רבי אליעזר ברבי יוסי - קשיא נמי מקרא מגילה. אי רבן שמעון בן גמליאל - קשיא סדר פרשיות!

לעולם תנא קמא, ותנא מקרא מגילה והוא הדין מתנות לאביונים, דהא בהא תליא.

ואי בעית אימא: לעולם רבן שמעון בן גמליאל היא, ומתניתין חסורי מיחסרא, והכי קתני: אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לארבעה עשר שבאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות, הא לענין הספד ותענית - זה וזה שוין. ואילו סדר פרשיות לא מיירי.

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: הלכתא כרבן שמעון בן גמליאל שאמר משום רבי יוסי.

א.

הקושי בקושיית הגמרא "תנא קמא היינו רשב"ג"

על דברי המשנה מדייקת הגמרא מיד: "הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין". אולם, הגמרא ממשיכה לשאול: "מני מתניתין?" ומקשה: "לא תנא קמא ולא רבי אליעזר ברבי יוסי ולא רבן

שמעון בן גמליאל^א ומביאה ברייתא, שיש בה שלוש שיטות: "דתניא: קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה, רבי אליעזר ברבי יוסי [משם ר' זכריה בן הקצב]^ב אומר אין קורין אותה באדר השני^ב שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון, רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון^א, ושון בהספד ובתענית שאסורין זה וזה".

הרי לפנינו שלוש שיטות:

א. ת"ק: כל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה לכן קורין אותה באדר השני.

ב. ראב"י: כל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון לכן אין קורין אותה באדר השני.

ג. רשב"ג: כל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון לכן קורין אותה באדר השני.

מיד אחרי הצגת הברייתא, שואלת הגמרא: "רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא?!" והדבר תמוה, הרי ברור שיש הבדל מהותי בין ת"ק לבין רשב"ג – אם כל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון או לא! הרי מלבד קריאת המגילה, יש מצוות עשה מדרבנן של משתה, משלוח מנות, מתנות לאביונים, מצוות קריאת ארבע הפרשיות (שקלים, זכור, פרה, והחודש), ויש מצוות לא תעשה של הספד ותענית. איך הגמרא יכולה להצהיר "רשב"ג היינו ת"ק" אם מלבד קריאת המגילה, בכל יתר מצוות חודש אדר יש מחלוקת ביניהם? וכן שאל השפת אמת למגילה שם: "רשב"ג היינו ת"ק, יש לתמוה על לשון זה דבהדיא מפורש פלוגתייהו דת"ק אמר כל מצות כו' נוהגין בראשון ורשב"ג אמר דאין נוהגין בראשון"^א.



א. על פי דברי דקדוקי סופרים על בסיס כל כתבי היד ועל-פי מקבילות.

ב. ראה דברי השפת אמת למסכת מגילה (ו ע"ב): "בגמ' ראב"י אומר אין קורין בשני שכל מצות הנוהגת בשני נוהגת בראשון, ומסקינן דגם לכתחילה קורין בראשון, ולפ"ז הפי' אין קורין על לכתחילה דיש לקרות בראשון ולא בשני, ואפשר דמלשון זה עצמו הוכרח הגמ' לפרש כן מדלא אמר בקיצור יצא ומה אין קורין דקאמר אלא כנ"ל, מיהו מה דמסיים שכל מצות הנוהגת בשני קשה מה נוהגת בשני הואיל ואין קורין רק בראשון, ודוחק לומר דדיעבד אי לא קרי בראשון קורא בשני מלבד דאין זה מוכרח הואיל ויליף מבכל שנה דהיינו אדר הקרוב לשבט רק גם אפי' לפ"ז לא שייך לומר הנוהגת בשני נוהגת בא' לתלות העיקר בהטפל, ויותר יש לדחוק דהפי' בשני הראוי להיות שני דהיינו הסמוך לניסן והכוונה כל הנוהגת בשנה פשוטה באדר הסמוך לניסן נוהגת עתה בסמוך לשבט". אולי אפשר לומר ש"שני" מתייחס לדברי רשב"ג, למרות שדבריו באים אח"כ, כלומר "בשני לשיטתך" אין בו קיום לדעת, רק בראשון יש בו קיום.

ג. לא נראה הנוסח שנמצא במגילת תענית (ליכטנשטיין) הסכוליון ד"ה עשרים ושמונה באדר: "ואין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ושלוח מתנות לאביונים. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצוה שנוהגת באדר הראשון אינה נוהגת באדר השני חוץ מן ההספד ותענית שנוהגים זה כזה", מכיוון שכל עדי הנוסח בתוספתא, ירושלמי ובבלי הם כמו לפנינו, ולמעשה השיטה במגילת תענית היא של רבי אליעזר ברבי יוסף משם ר' זכריה בן הקצב. אמנם, ראה מקורות ומסורות באורים בתלמוד לסדר מועד, מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' תעד, הע' 14.

אחד מן העורכים הוסיף עוד: "על-פי מהדורת ו' נעם של מגילת תענית, קטע זה אינו שייך לביאור לכ"ח אדר אלא לביאור של סיום המגילה "לכן כל אנש". אין לקטע זה מקבילות בשני נוסחי היסוד של הסכוליון, וככה"נ הוא טעות של בעל נוסח הכלאים".

פירושו של השפת אמת

השפת אמת ממשיך ומעיר: "ואי לא ידע מה כל המצות הו"ל להקשות מאי כל המצות", כלומר, אולי המקשה לא ידע מה פירוש המונח "כל המצות" האם פירושו "כל מצוות עשה דפורים" או "כל מצוות הלא תעשה כאיסור הספד ותענית" או "כל מצוות הקריאה של החודש"? אולם, אי אפשר לומר כך, שהרי אז המקשה היה צריך לשאול "מאי כל מצוות?" לכן הציע השפת אמת תשובה:

ומתוך הדוחק נ"ל לפרש דבס"ד הוי ס"ל דכל מצות דת"ק היינו הספד ותענית והא דקתני ושוין ה' מפרש דקאי על ב' האדרים ולא אפלוגתא דתנאי פ' ושוין ב' האדרים בהספד ותענית דאסור בשניהם וא"כ לפ"ז רשב"ג היינו ת"ק.

השפת אמת הציע שהביטוי "כל מצוות" בדברי הת"ק מתייחס להלאוין של חודש אדר ופורים, איסור הספד ותענית בלבד, אבל המצוות בקום ועשה אינן נוהגות באדר הראשון. אולם, משמע מדבריו שהביטוי "כל המצוות" דרשב"ג אכן מתייחס לכל המצוות העשה של החודש והפורים, ואין הם נוהגים באדר הראשון. ומה שכתוב בסוף הברייתא: "ושוין בהספד ובתענית שאסורין זה וזה" הוא מדברי רשב"ג, והנושא של "ושוין" הוא החודשים אדר הראשון ואדר השני. נמצא לפי זה, שאכן שיטת רשב"ג היא אכן זו של ת"ק – מצוות עשה אינן נוהגות באדר הראשון ומצוות לא תעשה כן נוהגות.

דברי השפת אמת הם אכן דוחק גדול מכמה סיבות:

- א. הביטוי "כל המצוות" אינו אחיד בתוך הברייתא, ופירושו מתחלף בין ת"ק לבין רשב"ג.
- ב. אם הביטוי "כל המצוות" בדברי ת"ק מתייחס למצוות הספד ותענית בלבד, איך אפשר לומר מיד באותו משפט: "שכל מצוות... חוץ ממקרא מגילה" – מה הקשר בין מצוות הספד ותענית לבין מקרא מגילה שהוא בקום ועשה!
- ג. קשה גם לומר שהביטוי "ושוין" בברייתא מתייחס לחודשי אדר. הרי בברייתות שבתלמוד, הביטוי מתייחס לתנאים שנחלקו לפני קטע שבו הם מסכימים^(ד). יתר-על-כן, במקבילות שרוצים

(ד). אמנם בדקדוקי סופרים למסכת מגילה, עמ' יא, סוף אות מ', הובאו ג' כ"י שחסרו בהם "רשב"ג היינו ת"ק" ולפי זה הובאו רק דברי רב פפא. אכן בדיקת כמה כ"י בפנים באתר "אוצר כתבי יד תלמודיים" (של האוניברסיטה העברית) העלה שאכן יש כ"י שלא גרסו מלים אלו, כגון כ"י גוטינגן. בכ"י לונדון (הרלי 5508) מתקופתו של רש"י כתוב: "מאי ביניהו? אמר ר' פפא". לפי נוסחאות אלו, אין כאן קושייה, וייתכן שיש עוד נפקותות בין ת"ק של הברייתא לבין רשב"ג, אבל רב פפא הדגיש את עניין סדר הפרשיות, וכמו שדייקו במשנה בריש הסוגיה. והנה רש"י גרס: "ואמר רב פפא" והדגיש את הגרסא הזאת, וכן הוא בכמה כ"י. לפי זה, אין כאן תירוץ מצד רב פפא לקושייה אלא חלק מהצעת הגמרא כדי להדגיש עניין סדר פרשיות איכא בינייהו, וכך העלה הרב יוסף צבי הלוי דינר, בחידושי הריצ"ד, ח"א, ירושלים תשמ"א, עמ' שכד (למגילה ו ע"ב): "ואי גרסינן היינו ת"ק וא"ר פפא ניחא דהשתא הא דמקשי היינו ת"ק אינו אלא הקדמה דרב פפא שרוצה לאשמועין דסדר פרשיות איכא בינייהו, ונקיט הש"ס הכא הא דרב פפא להנחה שעליה בנה הקושיא מני אי ת"ק וכו'".

(ה). ראה למשל בבלי, פסחים (צב ע"א): "דתנן: ושוין בית שמאי ובית הלל (ע"ב) שבדקין לעושי פסח, ואין בודקין לאוכלי תרומה". וכן דברי רש"י לאורך הבבלי וכגון: שבת (מו ע"א) "ושוין - ר' יהודה ור' שמעון שנחלקו בנר ישן"; שבת (קכג ע"א) "ושוין - בית שמאי ובית הלל שנחלקו בנוטלין את העלי לקצב עליו ביום טוב"; שבת קלו ע"א "ושוין - ר' יהודה ור' שמעון, שנחלקו בראין מומין ביום טוב במסכת ביצה..."; מיוחס רש"י מועד קטן (י ע"א) "ושוין - רבי מאיר ורבי יוסי"; זבחים (לה ע"א) "ושוין - ר"ש וחכמים שנחלקו בפ' ב"ש = בית שמאי = /ובחים/ (לקמן מג)... אמנם ראה דברי הירושלמי מגילה פ"א ה"ה (א ע"א): "תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מצות הנוהגות באדר השיני אינן נוהגות באדר הראשון חוץ מן הספד ומן

לומר שאדר הראשון שווה לאדר השני כתוב: "...חוץ מספד ותענית שנוהגין בזה ובוה" (תוספתא מגילה פ"א ה"ו).



הצעת פירושים על פי כתבי היד והתוספתא

אולי היה אפשר להסביר את שאלת הגמרא בהנחה שלפני המקשה היה בדברי התנא קמא נוסח הברייתא שהיה חסר המלים: "שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה", וכמו שנמצא בכה"י¹.

לפי זה הברייתא הייתה שנויה כך:

קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני.
ראב"י אומר אין קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון
רשב"ג... אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון...

מנוסח זה נראה ממש שרשב"ג היינו ת"ק. אולם, לפי כה"י אין שום התייחסות ל"כל המצוות" כולל מתנות לאביונים, ולכן למה לא אמרו מיד שהתנא של המשנה הוא ת"ק של הברייתא? אלא מכאן ראייה שהבבלי כן גרס את הקטע האחרון של דברי הת"ק בברייתא². אולם, נוסח כ"י אלו הוא נוסח פסקי הרי"ד בסוגיה, והמשך הגמרא שאין המשנה יכולה להיות כת"ק מפני מתנות אביונים גם מופיע בפסקים אלו. אם כן, צ"ל שת"ק שבברייתא התייחס רק למקרא מגילה ולא הזכיר מתנות לאביונים, שלא כמו התנא של המשנה שהזכיר מתנות לאביונים עם קריאת המגילה. לפי נוסח זה, הת"ק היה צריך לומר "קורין אותה באדר השני ונותנים מתנות לאביונים".

אולי היה אפשר לומר שלפני המקשה היה נוסח דומה לברייתא שנמצא בתוספתא מגילה (מהדור' ליברמן) פ"א ה"ו:

קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה שנה צריכין לקרותה באדר השני שכל מצות שנוהגות באדר השני אין נוהגות באדר הראשון

אכן, לפי זה דברי רשב"ג הם הם דברי ת"ק. אולם לפי זה, אין הבדל בין אם המשנה היא כת"ק או כרשב"ג, שלפי שניהם הכל נוהג באדר השני, ראה להלן. אולם, אי אפשר לומר שהבבלי כך גרס, שהרי אם כן אין קושיה ממתנות לאביונים, שהרי אין המצוות נוהגות באדר הראשון, כולל מתנות לאביונים כדברי המשנה, אלא הגמרא הייתה צריכה לשאול משאר "כל המצוות" שמשמע שנוהגות באדר הראשון לפי המשנה, ואינן נוהגות באדר הראשון לפי התוספתא.



התענית שהן שוין בזה ובוה".

1. כך הוא בכ"י מינכן, לונדון (הרלי 5508 מתקופתו של רש"י), וכך היה בכ"י ותיקן 134, אלא שהוסיפו את המשך הברייתא שלנו בגליון (נוסח שלנו נמצא בכ"י גוטינגן).

2. כך העלה במקורות ומסורות, עמ' תעה, הע' 16, וכן את ההפניה שלו לעמ' תעב, הע' 2.

הפירוש הפשוט בבבלי

נראה שהבבלי הבין את המשנה והברייתא שמדובר במצוות הקריאה – במשנה שנוי במפורש עניין קריאת המגילה, ומזה יש דיוק לעניין קריאת הפרשיות המיוחדות של חודש אדר. לפי זה, הבבלי הבין שהביטוי בברייתא "שכל מצות" אינו מונח עצמאי, אלא הוא קיצור ל"שכל מצות הקריאה". הברייתא עוסקת בעיקר במקרא מגילה, ובהשוואה למשנה, נמצא שהמשנה, ת"ק של הברייתא ורשב"ג אמרו אותו דבר – שלא יוצאים במקרא מגילה באדר הראשון בכלל ורק באדר השני. אכן, זו שאלת הגמרא – "רשב"ג היינו ת"ק" – לעניין קריאת מגילה אין הבדל ביניהם. תירוצו של רב פפא בנוי על הדיוק של הגמרא מן המשנה בתחילת הסוגיה שלעניין סדר הפרשיות "זה וזה שוין", ולכן יש נפקותא בין ת"ק של הברייתא לבין רשב"ג, כלומר, בקריאת הפרשיות של שקלים, זכור, פרה והחודש אכן יצאו ידי חובתם לפי ת"ק של הברייתא וכן לפי המשנה אליבא דלישנא קמא ולפי רשב"ג עדיין לא יצאו ידי חובתם.



ב.

המשך הסוגיה לפי ת"ק של הברייתא

הסוגיה ממשיכה ושואלת: "מני? אי תנא קמא קשיא מתנות? אי רבי אליעזר ברבי יוסי קשיא נמי מקרא מגילה? אי רבן שמעון בן גמליאל קשיא סדר פרשיות?"

לפי הנחה זאת, התנא של המשנה אינו התנא של הברייתא, שהרי במשנה יש התייחסות למתנות לאביונים והתנא של הברייתא התעלם מזה. נמצא שלפי המשנה לא יוצאים במתנות לאביונים באדר הראשון ולפי הת"ק של הברייתא אכן יוצאים במתנות לאביונים באדר הראשון. מה הדין ביתר מצוות הפורים כגון סעודה ומשלוח מנות? משמע מן המשנה וכן ת"ק של הברייתא ורשב"ג וכל שכן ר' אליעזר בר' יוסי, שיוצאים ידי חובת מצוות אלו באדר הראשון, שהרי כבר הזכרנו שכעת פירוש הביטוי "שכל מצות" הוא "כל מצוות הקריאה" אבל לא התייחסו ליתר המצוות וממילא כולם נהגו באדר הראשון. לפי זה, בולטת הנפקותא בין המשנה לבין ת"ק של הברייתא – שלפי המשנה גם מתנות לאביונים נוהגים רק באדר השני, ולפי הברייתא מתנות לאביונים הוא כמו משלוח מנות וסעודה, שהם באדר הראשון.

נמצא שפשטות הלשון של המשנה ולשון הת"ק של הברייתא זהים, מלבד לעניין המתנות. לכן נטיית הסוגיה בתחילת דבריה היא לזהות את שתי השיטות האלו ולהסביר את ההבדל בעניין מתנות, וכמו התירוץ של הגמרא: "לעולם תנא קמא, ותנא מקרא מגילה, והוא הדין מתנות לאביונים דהא בהא תליא." ההסבר הוא על פי מה שהוכח לעיל – בדף ד ע"ב: "מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה".

נראה לי להמתיק ולהסביר שהמשנה הוסיפה את עניין מתנות לאביונים מפני שנימוק זה אינו מופיע בשום משנה, ולכן במסגרת המשניות עדין לא נתבאר דהא בהא תליא. אולם הברייתא שמקורה בתוספתא כבר כתבה לעיל נימוק זה לעיל שם (מהד' ליברמן פ"א ה"ד): "אע"פ

שאמרו מקדימין ולא מאחרין קורין את המגלה וגובין ומחלקין בו ביום שאין עיניהם של עניים נשואות אלא ליום מקרא מגלה" (שהוא המקור לברייתא הנ"ל בבבלי ד ע"ב), ולכן לא הזכירה את מתנות לאביונים בברייתא אחר כך (שם, ה"ו, שהיא הברייתא שלנו).

נמצא שלפי זה המשנה וכל שיטות התנאים בתוך הברייתא סבורות שיש לקיים את כל מצוות הפורים באדר הראשון (סעודה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות") באדר הראשון, ורק מקרא מגילה ומתנות לאביונים נעשים באדר השני לפי כל התנאים מלבד ר' אליעזר בר' יוסי שגם זה באדר הראשון. לעניין הפרשיות של שקלים זכור וכו', בזה יש מחלוקת בין המשנה ות"ק של הברייתא לבין רשב"ג אם יוצאים באלו באדר הראשון (קצת צ"ע אם יחלקו בקריאת התורה של פורים, ואולי זה תלוי ביתר הפרשיות, במיוחד בפרשת זכור).

ראה דברי הטורי אבן לדרך ו ע"ב ד"ה סדר, שהסביר את שיטת רשב"ג שאת כל הפרשות קוראים באדר השני – מפני שרובן שייכות לחודש ניסן ופסח, וקשר זה מתגבר על הדין שאין מעבירין על המצוות. פרשת שקלים שייכת לר"ח ניסן שבו מקריבים מן התרומה החדשה. פרשת פרה שייכת לטהרה לפני הקרבת הפסח ופרשת החודש שייכת לקרבן פסח ודיני החג. גם פרשת זכור שייכת לאדר השני, שהרי בו קוראים את המגילה, וצריך להקדים זכירה למעשה. אולם לפי ת"ק צ"ע למה קוראים כל פרשיות אלו באדר הראשון, ועיין להלן.

אם נפסוק כסתם משנה, נמצא שענייני השמחה של פורים, משתה ומשלוח מנות נעשים באדר הראשון. נוסף שבירושלמי מגילה פ"א ה"ה (עא ע"א) כתוב: "רבי חונה רבה דציפורין אמר הנהיג ר' חנינה דציפורין כהדא דרשב"ג לא אמר אלא הנהיג הא להלכה לא", משמע שהלכה כסתם משנה, ואין הבדל איך מבינים "כל מצות" – אם זה מתייחס לכל מצוות הקריאה וכמו בהבנת הבבלי או אם הכוונה לכל המצוות ממש, ההלכה היא כסתם משנה.



ג.

המשך הסוגיה לפי רשב"ג

הגמרא מציעה עוד יישוב כדי להתאים את המשנה עם הברייתא:

ואי בעית אימא לעולם רבן שמעון בן גמליאל היא ומתניתין חסורי מיחסרה והכי קתני אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לארבעה עשר שבאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין ואילו סדר פרשיות לא מיירי.

לפי זה אין הנושא של הברייתא "כל המצוות" הקריאות אלא כפשטותה "כל מצוות היום". המשנה נקטה מקרא מגילה ורשב"ג נקט כל המצוות, וכולם הם באדר השני, מלבד הספד ותענית שהם נוהגים בשניהם. ממילא יש כאן נפקותא פשוטה בין ת"ק של הברייתא לבין רשב"ג – ת"ק סבור כמו שהסברנו בתחילה, שכל המצוות אכן נוהגות באדר הראשון מלבד מקרא מגילה ומתנות לאביונים, ואילו רשב"ג סבור כעת שהכל באדר השני.

(ח). אמנם, ראה דברי הר"ן על הרי"ף שמשלוח מנות דינו כמתנות לאביונים ונוהגת באדר השני.

הגמרא כעת נותנת פסק הלכה: "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יוחנן הלכתא כרבן שמעון בן גמליאל שאמר משום רבי יוסי." אם ההלכה היא כרשב"ג אפשר להבין למה הגמרא טרחה להעמיד את המשנה כרשב"ג ואפילו להוציאה מידי פשוטה, ובלבד שתהיה אליבא דהלכתא.

לפי הבבלי, ר' יוחנן פסק כרשב"ג. בירושלמי הנ"ל ר' יהושע בן לוי פסק כרשב"ג ("ובזה ר' בא רב ירמיה בשם רב ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי הלכה כרבן שמעון בן גמליאל"), כלומר דורות ראשונים בארץ ישראל פסקו כרשב"ג. אבל מסקנת הירושלמי אינו כך, וכמו שהבאנו לעיל, שאמנם נוהגים כרשב"ג אבל הלכה היא כסתם משנה לפי פשוטה, ואכן זאת שיטת הת"ק של רשב"ג ("רבי חונה רבה דציפורין אמר הנהיג ר' חנינה דציפורין כהדא דרשב"ג לא אמר אלא הנהיג הא להלכה לא").^ט



ד.

הסברים לשיטות התנאים של הברייתא

הגמרא ממשיכה ומסביר את שיטות רשב"ג ור' אליעזר ב"ר יוסי:

אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו בכל שנה ושנה רבי אליעזר ברבי יוסי סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט אף כאן אדר הסמוך לשבט ורבן שמעון בן גמליאל סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן אף כאן אדר הסמוך לניסן בשלמא רבי אליעזר ברבי יוסי מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצות אלא רבן שמעון בן גמליאל מאי טעמא אמר רבי טבי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף רבי אלעזר אמר טעמא דרבן שמעון בן גמליאל מהכא דכתיב לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית ואיצטריך מיכתב (דף ז ע"א) השנית ואיצטריך למיכתב בכל שנה ושנה דאי מבכל שנה ושנה הוה אמינא כי קושין קא משמע לן השנית ואי אשמועינן השנית הוה אמינא בתחילה בראשון ובשני קא משמע לן בכל שנה ושנה ורבי אליעזר ברבי יוסי האי השנית מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדרב שמואל בר יהודה דאמר רב שמואל בר יהודה בתחילה קבעוה בשושן ולבסוף בכל העולם כולו.

ופירש רש"י על אתר:

אין מעבירין כו'. משבא לידי אקדים לעשות דהכי תניא במכילתא ושמרתם את המצות אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה: גאולה לגאולה. פורים לפסח: השנית. בחודש השני: (דף ז ע"א) לבסוף קבעוה כו'. וזהו השנית.

ט. אמנם, ראה דברי הנצי"ב במרומי שדה על אתר: "ארחב"א אר"י הלכה כרשב"ג שאמר משום ר' יוסי כו'. הנה זה לא אתי אלא לפי יישוב הראשון בגמ', וקמ"ל דאין הלכה כמשנתינו לענין סדר פרשיות אלא כרשב"ג. אבל לפי האיב"א הול"ל הלכה כמשנתינו. ועוד קשה מאי קמ"ל. והרי"ף ז"ל סתם כלישנא בתרא, והיינו משום דכך דרכו של הרי"ף לפסוק בכל מקום כל"ב, כמוש"כ בפ"א ממס' ביצה וסוגיא דעלמא כל"ב, פ' מנהג הגמ' דל"ב הוא העיקר. ודלא כהרא"ש ז"ל שם שהעתיק לשון הרי"ף בכוונה אחרת. אבל רחב"א אר"י ס"ל כלישנא קמא. וצ"ל דמתנות לאביונים תלוי במקרא מגילה. וזהו כטעמא דרב יוסף לעיל לענין שבת. ואנו הוכחנו לעיל דף ב' א' דרבב"ח אר"י בשיטת רבה קא, דבזמן הבית קראו המגילה באר"י בשבת. ורק בזמן הזה דלא ידעי בקיבועא דירחי לדידן, ומשו"ה אינהו נמי לא קראו בשבת. וא"כ אמוראי נינהו אליבא דר' יוחנן. ולא קשה על הרי"ף דסתם דלא כר"י."

לעיל הבאנו את הטורי האבן להסביר את שיטת רשב"ג למה קוראים את כל הפרשיות באדר השני, אבל לפי ר"א ברבי יוסי שקוראים הכל באדר הראשון, אמנם קיים הדין של מצוה הבאה לידיך אל חמציצנה אבל פרשיות אלו אינן שייכות לחודש אדר הראשון ורחוקות מחודש ניסן. ענה על זה הטורי אבן (שם) שאכן פרשת זכור שייכת מפני שקוראים את המגילה באדר הראשון לפי ר"א ברבי יוסי ולכן צריך להקדים זכירה לפני עשייה, "ואגב פ' זכור שצריך לאקדומי באדר הראשון סמוך לקריאת מגילה אליבא דראב"י מה"ט קרינן כל ד' פרשיו' כסדרן סמוך לה לפניה ולאחריה שלא לשנותן מסדר כל השנים".

אולם, צע"ג בדברי הת"ק שקריאת הפרשיות היא באדר הראשון, והרי אין להם שום קשר לחודש אדר הראשון, וכן אין לפרשת זכור שום קשר למגילה, שנקראת חודש אחר כך? כמו כן קשה לפי הגמרא על עצם הרעיון שפורים עם הפרשיות וקצת מצות חלים באדר הראשון ומקרא מגילה הוא באדר השני. לפי סברת הגמרא, הרי אין כאן מסמך גאולה לגאולה ליום הפורים ואין כאן ככל שנה ושנה לעניין המגילה ואין כאן קיום של הדין של מעבירין על המצוות. אתמהא מהי סברתו.

אולי יש כאן כעין "פשרה": לעניין דיני היום שחלים בעצם היום, אין מעבירין על המצוות, אבל מקרא מגילה עוסק בגאולה, וזוהי יש לסמוך גאולה לגאולה, וסברה זאת מתגברת על הדין של אין מעבירין על המצוות (וכמו שהסביר הטורי אבן).



פורים קטן לפי רשב"ג

תוספות על אתר (ד"ה ורבי) הביאו שיטה שיש להרבות בסעודה בפורים קטן – בשני הימים:

ורבי אליעזר ברבי יוסי סבר אף מקרא מגילה [לכתחלה בראשון - ונראה] דדייק מדקתני משנה יתירא שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון [דמשמע] לכתחילה ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון וריהטא דמתניתין נמי משמע כן מדקאמר אלא מקרא מגילה בלבד ומתנות עניים מכלל דלענין משתה ושמחה זה וזה שוין ולא נהירא דהא אמרינן בגמרא הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין מכלל דשמחה ומשתה ליכא דע"כ לא תליא הא בהא דאי תליא הא בהא לאשמעינן דמשתה ושמחה נהגו בהו וממילא נאסר בהספד דהא הימים האמורים במגילת תענית האסורים בהספד אין בהן משתה ושמחה וכן הלכה שאין צריך להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר הראשון.

מה שכתבו התוס': "ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון", נראה שהפירוש הוא "או בחמשה עשר של אדר ראשון" והוא"ו הוא וא"ו המחלק. תוספות דחו את השיטה להרבות בסעודה. אמנם, מקור השיטה הוא בדברי רבנו יחיאל מפריז שהובא בהגהות רבנו פרץ לספר תשב"ץ קטן סימן קעח:

וששאלת אם יש לעשות פורים ראשון באדר הראשון ולהתענות ביום שלפניו לא כי אין לעשות בו פורים כלל וכל שכן שאין צריך להתענות ביום שלפניו. והא דתנן בפרק קמא

דמגילה (דף ו) אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים בלבד ומסיק תלמודא דהכי קאמר אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לארבעה עשר שבאדר השני אלא מקרא וכו' הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין. היינו אם קראו את המגילה באדר הראשון ונתנו מתנות לאביונים ושוב נמלכו ב"ד לעבר את השנה אז צריכים לחזור ולקרות ולעשות פורים באדר השני. כך הפירוש וכן מוכח בכל ההלכה. [הגהת רבנו פרץ: מיהו כבר נהגו רבותינו לעשות פורים באדר ראשון ב"ד בו לענין אכילה ושתיה ולעשות סעודה גדולה. מדתנן אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים ומסיק תלמודא דהכי קאמר אין בין ארבעה עשר של אדר הראשון לארבעה עשר של אדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים הא לענין הספד ותענית ב"ד של אדר הראשון כמו בארבעה עשר של אדר שני. ודקדקו רבותינו שבדורות האחרונים כיון דלענין הספד ותענית זה וזה שוין א"כ יש להרבות בסעודה בארבעה עשר של אדר ראשון כמו בארבעה עשר של אדר השני. וכן היה רגיל רבינו יחיאל מפרי"ש להרבות בשמחה ובסעודה בארבעה עשר של אדר ראשון ולהזמין בני אדם עמו כדמשמע נמי לשון המשנה דאין בין וכו' מיהו סעודה גדולה א"צ לעשות. ומיהו אין להתענות בשלשה עשר של אדר ראשון. ומה שפירש בפנים דהא דתנן אין בין אדר ראשון וכו' היינו אם קראו וכו' טעות סופר הוא כדמוכח התם בהדיא כדפרישית].

דברי ר' פרץ הובאו בטור, אורח חיים, הלכות מגילה ופורים, סימן תרצז:

יום י"ד וט"ו שבאדר הראשון מותרים בהספד ובתענית והא דיום י"ד וט"ו דאדר הראשון והשני שוין בהספד ותענית היינו דוקא כשקראו המגילה ובו ביום נראה להם לעבר השנה אבל אם לא קראו המגילה מותרין בהספד ותענית ובספר המצות כתב שאסורין בהספד ותענית בכל השנים אף על פי שלא קראו המגילה וכן יראה מדברי הרמב"ם ז"ל. וכן כתב הרי"ף [צ"ל: הר"ף = הרב רבנו פרץ (שו"פ)] ז"ל שצריך להרבות בו בסעודה ב"ד אבל בט"ו כתב שאין צריך להרבות בו בסעודה וא"א ז"ל כתב כסברא ראשונה.

הר"ן על הרי"ף מסכת מגילה (בדפי הרי"ף, דף ג עמוד ב) הביא שיטה זו והוסיף שאין בו דין משלוח מנות:

אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים. נ"ל דהיינו טעמא דלא אמר נמי סעודת פורים משום דמסקי' בגמ' דלענין הספד ותענית זה וזה שוין כלומר שאסורין בזה ובזה ואסור בהספד ותענית משמחה ומשתה נפיק כדאמרי' בגמ' [דף ה ב] שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית והיינו עיקר חיוביה דסעודה יתירה דאמרינן מיחייב איניש לבסומי בפורי' או אפשר דאמרי' דמדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובא הוא וקרוב הדבר גם כן שראוי להרבות בסעודה ב"ד שבראשון אבל לענין לשלוח מנות כיון דדמו למתנות לאביונים דליתנהו אלא בשני משמע נמי דאף משלוח מנות אינו אלא בשני ואף על פי שהמקדימין לקרות נותנין מתנות לאביונים ביום קריאתם ואינם שולחים מנות שאני התם דלא עבדי סעודה [כדאמר לעיל שהשמחה אינה נוהגת אלא בזמנה].



הסבר למחלוקת אם צריך לעשות סעודה בפורים קטן או לא

ונראה לפרש את המחלוקת על פי מה ששמעתי מפי מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל, כפי שהסביר בלשון הרמב"ם. בשו"ע מופיעות הל' חנוכה לפני הלכות פורים מפני שזה הוא סדר לוח השנה המתחיל בחודש ניסן. לעומת זאת, ברמב"ם הל' מגילה באות לפני הל' חנוכה. נראה שזה לא מפני סדר הכרונולוגי של הנסים, אלא יש גם סיבה הלכתית.

הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה (פרק ג הלכה ג) כתב:

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה.

מה פירוש "ימי שמחה" בדברי הרמב"ם? ומה פירוש "כימי הפורים"? ראה דברי רמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה פרק ב הלכה יג:

שני הימים האלו שהן ארבעה עשר וחמשה עשר אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום, בין לבני כרכין שהן עושין חמשה עשר בלבד, בין לבני עיירות שהן עושין ארבעה עשר בלבד, ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני, אנשי כפרים שהקדימו וקראו בשני או בחמישי הסמוך לפורים מותרים בהספד ותענית ביום קריאתן ואסורין בהספד ותענית בשני הימים האלו אע"פ שאין קוראין בהן.

הרי לפי הרמב"ם יש קיום שמחה בקום ועשה רק ביום אחד וכמו שכתב הרמב"ם שם בהלכה יד: "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים..." אבל יש קיום שמחה בשב ואל תעשה באיסור הספד ותענית בכל ימי הפורים בין באדר הראשון בין באדר השני. לכן הרמב"ם בהל' חנוכה התייחס להל' פורים, מפני שבחנוכה השמחה היא רק בשב ואל תעשה, ולכן הרמב"ם כתב "כימי הפורים" שאיסור הספד ותענית חל בכל ימי הפורים.¹

(י). ראה הררי קדם, חלק א, עמ' שי-שיא: "ולפ"ז נראה דזהו גם הביאור באיסור הספד ותענית בחנוכה, דהנה בשבת (כא, ב) איתא 'קבעום ימים טובים בהלל והודאה', אבל ברמב"ם, בפ"ג הלכה ג' מחנוכה כתב 'וגופני זה התקינו וכו' שיהיו שמונת הימים וכו' ימי שמחה והלל". הרי דגירסת הרמב"ם בגמ' היצא דעשאו ימים טובים "בשחה והלל", אלא דקשה דלא מצינו חיוב משתה ושמחה בחנוכה. ובעצ"ל כנ"ל, דחוכה הוא חפצא של יו"ט [וכל' הגמר] קבעום ועשאו "ימים טובים"], וממילא הוא יום שמחה בעצמותו, אלא כל הנפ"מ בדין שמחה זו הוא רק לגבי איסורים דשוא"ת בהספד וצענית, וזהו שסיים הרמב"ם שם "והן אסורים בהספד כימי הפורים", דכמו שימי הפורים בין י"ד ובין ט"ו, הוי ימי שמחה לאיסור הספד ותענית, ה"נ הוי הי"ט דחנוכה".

נעיר מדברי פסקי רי"ד על אתר שכתב: "שכל מצות הנוהגות בשיני אין נוהגות בראשון, ושון בהספד ובתענית שאסורין בזה ובוה. פי' בין ב"ד וט"ו דאדר השני בין ב"ד וט"ו דאדר הראשון הן אסורין העיירות ב"ד והכרכין בט"ו, אבל לאסור את של זה בזה לא נאמ' אלא באדר שקורין בו את המגילה."

עוד העיר אחד מן העורכים מדברי שו"ת חתם סופר, חלק א (אורח חיים) סימן רח: "ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה, יעין רמב"ן סוף שרש ב', מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגלה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכלל הפחות לאסור בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל. ובוה נתיישב לי מ"ט וסברא לאסור בהספד ותענית ב"ד וט"ו באדר הראשון, ממה נפשך אם אין עושין אותו פורים ממש מה ענין לאסורו

לפי זה, השיטה הסוברת שיש חיוב סעודה טוענת שכדי לבטא את השמחה בפורים קטן, צריך לעשות את זה בקום ועשה. אולם, תוס' חולקים ולמדו שדי לבטא את הקיום שמחה בשב ואל תעשה.

נוסיף עוד בעניין זה שיש דיוק מעניין של הרב סולובייצ'יק זצ"ל שיש בו נפקא מינה להלכה ולמעשה. לפי דעת הראשונים החולקים על הרמב"ם, כגון רבנו פרץ, יש חיוב סעודה גם בפורים קטן, דהיינו בי"ד אדר ראשון. כמו שכתבנו לעיל, הרב הסביר שלפי שיטה זאת אין זו שמחה של "שב ואל תעשה" אלא שמחה של "קום ועשה". מקור שיטה זאת במשנה מגילה (ו ע"ב): "אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים"; ולפי דברי רבן שמעון בן גמליאל שם: "לענין הספד ותענית, זה וזה שווין". מקור איסור הספד ותענית הוא משתה ושמחה, דהיינו חיוב סעודה. מדוע אין המשנה או הגמרא מזכירות "משלוח מנות"? תירץ הרב, שמצוות משלוח מנות תלויה בפורים והיא תולדה של משתה ושמחה, שהשמחה היא גם לשמח אחרים, ואין היא מצווה בפני עצמה. כאן הביא הרב ראייה מן הרמב"ם (חגיגה פ"ב הל' יד):

כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה, לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאמללים שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה, מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו. ומי שאכל זבחי ואל שימח אלו עמו, עליו נאמר זבחים כלם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ומצוה בלוי יותר מן הכל, לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר. לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם. וכל העוזב את הלוי מלשמחו ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה, שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי.

אם כן, יוצא שלפי השיטה שהובאה ברמ"א – "י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון (טור בשם הר"ף) ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים" – יצטרך אף לשלוח מנות באדר ראשון, והוא חידוש גדול שמצווה זו חלה פעמיים בשנה^(א).

מתוך הרהורי הלב, אחרי שסיכמנו את הסוגיה עם פסיקת הירושלמי, אולי אפשר לומר שפורים קטן כפי שנהגו ר' יחיאל מפריז, ר' פרץ ודברי הרמ"א לענין סעודה בפורים קטן, הוא

בהספד ותענית. והנה בלא"ה נמי צריך עיון מה ראו באמת לקבוע פורים בשני משום מסמך גאולה לגאולה עדיף, הלא זריזין מקדימין למצות ואין מעבירין על המצות עדיף מעשות מצוה מן המוכרח כמבואר בתשו' רדב"ז [הישנות ס' י"ג] ותשובת ח"צ ס' ק"ו ומשנה למלך הל' מגלה פ"א הל' י"א. ומיהו לזה י"ל דוקא במצוה שכבר מוטל עליו יש לו לזרו ולהקדים ולא להמתין, אבל מצוה שאנו מקבלים עלינו תחלה ועדיין לא נתחייבנו בה, לא שייך כל כך זריזין וטוב לקבוע ביום המוכרח והיינו מסמך גאולה לגאולה, ואך לפי הנחה שהנחנו שעכ"פ מדאורייתא מחוייבים לעשות שום זכר לכל הפחות לאוסרו בהספד ותענית, א"כ מחוייבים לעשות מיד באדר הראשון משום אין מעבירין על המצות ובוה מודה ר' שמעון בן גמליאל לר' אלעזר ב"ר שמעון, אך מה שהוספנו אנחנו מגלה ושמחה ומשלוח מנות אנחנו קובעים ביום המוכרח בשני למיסמך גאולה לגאולה, ועיין כל זה פ"ק דמגלה וי"ו ע"ב ויובנו דברי כי הקצתתי".

(א). הדברים נמצאים בספרי מועדי הרב, רמת-גן תשס"ג, עמ' 104-102, ושם, בהע' 6, כתבתי: "מסקנה זאת אליבא דרבנו פרץ אינה כדברי הר"ן על הר"ף על הסוגיה במגילה (ו ע"ב): 'אבל לענין לשלוח מנות כיון דדמו למתנות לאביונים דליתנהו אלא בשני, משמע נמי דאף משלוח מנות אינו אלא בשני'. ושאלתי את חתנא דבי נשיאה, הגר"א ליכטנשטיין (שליט"א) [זצ"ל], אם שמע ממרן זצ"ל חידוש הלכה זה אליבא דר' פרץ, וענה לי שלא שמע מזה כלום".

שריד של הפסק של הירושלמי שרק נוהגים בו כשיטת רשב"ג, אבל מדינא יש לנהוג כפי פשטות המשנה, ולכן יש סעודה ומשלוח מנות בי"ד של אדר הראשון, ובעלי התוס' הסמיכו את זה לדברי המשנה והבבלי עליו.



איזה אדר הוא העיקר?

נוסיף ונשאל אחרי לימוד הסוגיה – לאיזה אדר יש מזל דגים – אדר הראשון או השני – או לשניהם? בשיחה עם ידידי הרב צבי סלושץ שליט"א, למדנו שיש מחלוקת בנידון. החזקוני בסוף פרשת בשלח (שמות יז, ט) למד:

בחר לנו אנשים – שנולדו באדר השני ואין להם לירא ממכשפות שהרי אין בו מזל ובני עמלק מכשפים הם ויש להם יכולת בי"ב מזלות ובעת שאין בו מזל אין כשוף מצליח.

אמנם הלבוש באו"ח, סי' תרפה למד שמזל דגים הוא באדר השני, ומזל שבט ממשיך לאדר הראשון.

לפי זה, אולי החזקוני למד כר' אליעזר ברבי יוסי, שהכל הוא באדר הראשון, ולכן זה החודש של מזל דגים. הלבוש למד כרשב"ג.

והנה לעניין יארציט, כמדומני שלמד הגריד"ס זצ"ל שיש לנהוג בשניהם בתורת וודאי שהרי בשניהם יש דין של אדר. מקורו הוא בדברי הרמ"א והגר"א. הרי שולחן ערוך, אורח חיים, הלכות תענית, סימן תקסח, סעיף ז, כתוב: "כשאיירע יום (מא) שמת אביו או אמו באדר, והשנה מעוברת, יתענה באדר ב'". והנה בהגה כתוב:

ויש אומרים דיתענה בראשון (מהרי"ל ומהר"י מינץ), אם לא שמת בשנת העיבור באדר שני דאז נוהגים להתענות בשני (ת"ה סימן רצ"ה רצ"ד/); וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם (פסקי מהר"י בשם מהר"י מולין).

אמנם, בשולחן ערוך, יורה דעה, הלכות אבילות, סימן תב, סוף ס' יב, הרמ"א פסק: "ואם מתו באדר ונתעברה השנה, העיקר להתענות באדר הראשון (ת"ה סימן רצ"ד ומהר"י מינץ), אף על פי שיש חולקין, כך הוא עיקר". בכל זאת, הגר"א פסק באו"ח הנ"ל: "שניהם. כן הוא עיקר מדינא כנ"ל"^(ב).

(יב). ראה עוד דברי משנה ברורה שם, ס"ק מב: "מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם – עיין במ"א שמסיק דאם קבל עליו בנדר להתענות יום שמת בו אביו או רבו מחוייב להתענות בשניהם דכן הוא העיקר לדינא [וכ"כ הגר"א] אכן אם לא קבל עליו בפירוש רק מצד מנהגא שמנהג להתענות יום שמת בו אביו ואמו א"צ להתנהג לעולם אלא כמו שנהג בפעם ראשונה כשמתרמי לו השנה מעוברת דמעיקרא אדעתא דהכי קבל עליה אכן בפעם ראשונה גופא אם בא לימלך כיצד לעשות הנכון לומר לו שיתענה בשניהם (אכן אם קשה לו להתענות בשניהם נראה שטוב יותר שיכרוז לו אדר ראשון דכן הוא המנהג)...", וכן הוא בפסקי תשובות שם: "שם: כשאירע יום שמת אביו או אמו והשנה מעוברת יתענה באדר שני, רמ"א: י"א שיתענה בראשון וכו' וכן המנהג וכו', מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם. ובמ"ב מסיק בשם מג"א והגר"א שהעיקר לדינא להתענות בשניהם ובפרט אם קיבלו בנדר ורק באדם חלוש יכרוז לו אדר ראשון, והחת"ס (בשו"ת סי' קס"ג) העלה שהעיקר הוא אדר שני וכדברי המחבר, אמנם שאר אחרונים הביאו להלכה כדברי המג"א והמ"ב". עיין עוד בדברי מו"ר הגאון הרב צבי שכתר, "בענין שמות

נראה שזה מתאים לדברי ת"ק שיש דינים של פורים בשניהם.



החדשים", בית יצחק, חוברת כו, תשנ"ד, עמ' 544-547, ונדפס מחדש עם שינויים והוספות בספרו בעקבי הצאן, ירושלים תשנ"ז, סי' ב', עמ' י-יד.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בדין כתיבת וקריאת המגילה

א.

כתיבת מגילה ללועזים בלעז ובאשורית בדווקא למי שאינו לועז

תנן במגילה (יז:): "הקורא את המגילה למפרע לא יצא. קראה ע"פ, קראה תרגום, בכל לשון לא יצא, אבל קורין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא" כו'. ועוד איתא שם: "היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום על הנייר ועל הדיפתרא לא יצא עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו".

וכבר הקשו הראשונים שלכאורה יש כאן סתירה גלויה במתני', דהא ברישא שנינו דקורין אותה ללועזות בלעז, ואיך אמר כאן שכל שאין כתובה אשורית לא יצא. וע' בתוס' רי"ד שאכן מחק את הגירסא "עד שתהיה כתובה אשורית". אמנם, כגירסא שלפנינו איתא אף בתוספתא כאן (פ"ב ה"ג) וצ"ע.

ובש"ג בשם הריא"ז כתב [וכן כתבו כמה מגדולי האחרונים כהפנ"י והתוי"ט], שלעולם צריכה המגילה להיכתב בגופן של אשורית אף כשהיא כתובה בשפת לעז, ובזה עולים דברי המשנה כצורתה. אולם, הרמב"ם (פ"ב מהלכות מגילה ה"ד) כתב להדיא לא כן עי"ש, וע"ע בבה"ל (או"ח סימן תר"צ ס"ט ד"ה באיזה כתב כתובה) שהאריך שמהרבה שיטות ראשונים מוכח דלא כשיטה זו. ובאמת, שכן מוכח לכאורה להדיא בתוספתא, שנאמר בה: "לעולם אין יוצאין יד"ח עד שתהיה כתובה אשורית ובלשון עברי על הספר ובדיו" הרי דבעי אף לשון עברי, וע"ע בחידושי הרשב"א, וצ"ע.

והנה, יעויין בחידושי הרמב"ן שכתב עפ"י הירושלמי שאדם המבין אשורית לא יצא בלועזית אף אם הוא מבין לועזית, כיון דמעיקר הדין מגילה שאינה כתובה אשורית על הספר ובדיו אינה מטמאה את הידים, כמבואר בגמ' לעיל דף ט' דילפינן ליה מדכתיב ככתבם יעוי"ש, אלא שהתירו בקושי משום פרסומי ניסא לקרות אותה ללועזות בלעז כדי שיבינו את קריאתה, אמנם מי שמבין לשון הקודש חייב לשמוע דוקא בלה"ק במגילה הכתובה אשורית וכו' עיי"ש [ואגב, גם מדבריו מוכח דלא כהפוסקים שהבאנו לעיל, שהרי כל חילו ממתני' שעד שתהיה כתובה באשורית וכו' ומהדין ככתבם, ואם לעולם צריכה להיות כתובה באשורית א"כ מנ"ל ששאר הלשונות גריעי. וע' בבה"ל שדן מהמוכח מדברי הרמב"ן, ופלא שלא הוכיח מדבריו בפשטות כמש"כ].

ומדברי הרמב"ן מתבאר דאיכא ב' דינים בכתיבת המגילה וקריאתה, האחד הוא שתהיה הקריאה במגילה ככתבם וכזמנם, ובשביל זה צריך שהמגילה תהיה נקראת ונכתבת באשורית על הספר ובדיו, ובנוסף איכא דין אחר של פרסומי ניסא שבגללו מכשירין אף ללועזות בלעז.

ויש להסתפק אם מגילה הכתובה בשפת לעז צריכה להיות כתובה על הספר ובדיו.

ומן הנראה שאין צורך בזה, שהרי מגילה שאינה כתובה אשורית אינה מגילה הכתובה בלאו הכי כדין כתיבתה הנלמד מכתבם, כמבואר בפרט בדברי הרמב"ן. א"כ, לכאורה ה"ה שאין במגילה הכתובה בלעז חלות דין כתיבה כלל, כדי להצריכה ספר ודיו, שהרי אף הם מדיני הכתיבה שלמדנו במגילה, וכדילפינן בגמ' דף י"ט א' מדכתיב ותכתוב אסתר וילפינן ג"ש כתיבה כתיבה מאני כותב מפי ברוך על הספר ובדיו ע"ש.

אלא שא"כ צ"ע איך למדנו בה דין איסור קריאה בע"פ המבואר בגמ' י"ח אף לגבי לעז, והרי גם הוא נלמד שם מדין הכתיבה, כמש"נ שם מכתוב זאת זכרון בספר ע"ש. ובע"כ נוכרח לומר שבוז מיהא ילפינן שצריך לקראה מהספר ולא בע"פ, אבל אכתי לא נימא שדין ספר ודיו נאמר אפילו במגילה הכתובה בלעז, שהרי בלאו הכי מגילה שאינה כתובה אשורית הרי היא מופקעת משם כתבי הקודש ומדין כתיבת מגילה בכשרות, וצריך עוד תלמוד.

אכן, אם ננקוט כהנחות אלו יתכן שיש ליישב את דברי המשנה, שי"ל שהמשנה קאי על הדין מגילה שיש בה דין כתיבה בלא התר דשעת הדחק משום פרסומי ניסא שהוא ההתר של לועזות בלעז, וע"ז קאמרה המשנה דזו אם היתה כתובה בסם ובסיקרא וכו' לא יצא עד שתהיה כתובה באשורית ובלשון עברי ועל הספר ובדיו. והיינו שבדין מגילה שיש בה דין כתיבה נאמרו כל תנאים אלו ובלא אחד מהם לא יצא יד"ח, אבל אין זה שייך להיתר של מגילה בלעז, שהרי אין בה דין כתיבה כלל, וכמש"כ שנראה שאף דין ספר ודיו אין בה, ואין בה אלא התר מיוחד ללועזים, וע"ז לא קאי כאן המשנה כלל. ולא נאמר במשנה אלא שמגילה שיש בה דין כתיבה כשירה דווקא באשורית על הספר ובדיו, ואם יחסר בה אחד מתנאים אלו, וכגון שתכתב באשורית ולא בספר ובדיו לא יצ"ח, דגרע מלעז ללועזים, דהוא התר מיוחד משום פרסומי ניסא, ועיי'.¹

וכעת התבוננתי שיתכן דתלוי ביסוד הדין של 'קראה ע"פ לא יצא', שיש ללמוד שיסוד העניין הוא שזיכרון הנקרא מתוך הספר הוא זיכרון טוב יותר, כי הספר מזכיר יותר פרטים והזיכרון נעשה יותר חזק (על אף שבוודאי יש גם עניין של העברה בע"פ, כמש"נ 'ושים באזני יהושע', כי ע"י כך החוויה נעשית יותר מחושית).

אולם יש לבאר שעניין הקריאה מהספר הוא בשביל עצם המעמד של הקראה מתוך ספר, שכן נעשה מעמד של פירסומי ניסא. והגע עצמך ממה שנא' בסיפא שקראה ללעז בלה"ק יצא, והלא אין מבין דבר וחצי דבר, ואיך מתקיים כאן מה שאמור בגמ' מצוות קריאה ופירסומי ניסא (ועי' בפה"מ להר"מ דאכן כתב דבעי שיבין כלל המעשה, ואכן כן יש ללמוד ממה שהביאו המקור בגמ' ממה שאנו בעצמנו לא יודעים פי' 'בני הרמכים', אולם בספרו לא הזכיר תנאי זה וכן לא הובא בפוסקים תנאי זה כלל), ועל כרחק שעצם הקריאה מתוך ספר כדרך קוראי איגרות המלך היא מעין טקס שמפרסם הנס גם לאחרים, ולשם מעמד זה בעי דווקא קריאה מתוך ספר, שאל"כ באמת אין כאן כלום.

וי"ל דתלי בזה, שאת מעמד הקריאה מתוך הספר בעצמו (שע"י יוצא גם מי שאינו מבין), זה א"א רק ע"י ספר הכתוב כדינו ובכך נעשה עצם המעמד פירסומי ניסא גם למי שאינו מבין כאמור. אולם כדי שלא יהיה עכ"פ בע"פ, ויועיל לזיכרון של כל הפרטים של העלילה וכדו', לזה די גם

בקריאה מתוך ספר שלא נשלמו כל תנאי הספר, ואינו כתבו אשורית וכו' והיינו הקריאה ללעוזים בלעז כדי שיבינו עניין הקריאה ויתפרסם אצלם מיהא הנס.

ב.

מגילה הכתובה ביונית לעניין קריאה ותורת כתבי הקודש

גמ' (שם יח.): "איתמר רב ושמואל דאמרי תרוויהו לעז יווני לכל כשר". והקשו שם מהברייתא דיוונית ליוונים ותו לא, ומסיק שם דאינהו דאמרי כרשב"ג דתנן רשב"ג אומר אף ספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, והקשו שם ולימרו הלכה כרשב"ג, ותיצו אי אמרי הלכה כרשב"ג הו"א הני מילי בשאר ספרים אבל מגילה דכתיב בה ככתבם אימא לא קמ"ל ע"ש.

ויש לדון בכוונת הגמ' האם כוונתה לומר דלרב ושמואל אליבא דרשב"ג אין כלל דרשה דככתבם, והאם דין היוונית שווה לדבריהם לגמרי לדין אשורית.

והנה בגמ' (שם ח:) שנינו במתני' מחלוקת רשב"ג ורבנן, דרבנן מכשירים כל הספרים בכל לשון חוץ מתפילין ומזוזות ורשב"ג לא התיר לכתוב ס"ת אלא ביוונית, והקשו בגמ' מהא דתנינן בברייתא דספר אינו מטמא את הידים עד שייכתב אשורית ובספר ובדיו, ויישבה שם הגמ' דהברייתא לא מיירי אלא במגילה שנא' בה ככתבם וכזמנם.

והקשו שם התוס' (ט. ד"ה כאן במגילה כאן בשאר ספרים) דמ"מ מי שנה ברייתא זו, דהא לרשב"ג במתני' דהתיר לכתוב ספרים יוונית הא אף במגילה התיר, כמו שאמרו רב ושמואל בפ"ב, ולרבנן הא היה צריך למתני בהדיהו אף תפילין ומזוזות ע"ש.

ונראה שיש לישב את קושית התוס', דהנה בספר חידושי מרן רי"ז הלוי (הל' מגילה) יסד דאיכא ב' דינים בכתיבת המגילה: דין אחד הוא דהמגילה נכתבה לצורך קריאה בה בפורים ע"י מרדכי ואסתר, ומחמת כך אכתי לא חל בה במגילה דין כתבי הקודש. אמנם, עוד דין נשנה בכתיבת המגילה, כמבואר בב"ב (ט"ו א') שמגילת אסתר נכתבה בשנית ע"י חגי זכריה ומלאכי, והכתיבה ההיא באה כדי להכליל את המגילה בתורת שאר כתבי הקודש המטמאים את הידים ע"ש היטב.

והנה לפי דבריו יש להבין מנ"ל לגמ' שמחמת הדין של ככתבם וכזמנם מגילה שאינה כתובה אשורית על הספר ובדיו אינה מטמאה את הידים, דהא לכאורה הדין של ככתבם וכזמנם נאמר על המגילה שנכתבה ע"י אסתר בתורת קורין, ולא בתורת כתבי הקודש שלה, שהיא המקור להאי דינא שמטמאה את הידים, והרי שאר כתבי הקודש מהני בכל לשון לרבנן או ביוונית לרשב"ג.

וע"כ צריך לומר שהסתבר לגמ' דהאי דינא שנאמר במגילה, שאין היא מגילה עד שתהיה כתובה אשורית וכו', אחרי שהוא נאמר על המגילה בתורת קורין, נשנה ע"י חגי זכריה ומלאכי גם בדין כתבי הקודש שלה, שמכיוון והיא הלכה שנאמרה בכתיבה, ע"כ אין לחלק בין סוגי הכתיבה. וע"כ גם בדין המגילה הכתובה בתורת כתבי הקודש מעכב האי דינא דצריכה שתהיה כתובה על אשורית בספר ובדיו. ועיין.

ועפ"י י"ל בשוב קושית התוס', שלעולם קאי הכא לרשב"ג, ואף דרב ושמואל הכשירו לשיטתו אף ביונית אין זה מפני דלגמרי לא סברי דין דככתבם וכזמנם, אלא שחידושם בדין זה הוא דהתירו לצורך קריאה אף יונית, ובגלל חשיבותה השוו אותה ללשון הקודש שיוצאים בה אף מי שאינו מבין, אף שאינה בכלל ככתבם וכזמנם. אולם, אף לדעתם ליכא שם כתיבה על יונית ואין צריך בה ספר ודיו, דלא חל עליה דין כתיבה ואין בה רק נפקות לדינא דפירסומי ניסא אף למי שאינו מבין יוונית, ומשום שיש בה הלכה של לשון כלה"ק. אכן, לענין דין כתיבה ודין כתבי הקודש שלה, כל שלא כתב באשורית על הספר ובדיו לא חל בה דין כתיבה, וכדנפקא לן מככתבם וכזמנם, וע"כ אף בדין כתבי הקודש שלה הועתק האי דינא, שלא חל בה תורת כתבי הקודש לטמא את הידים עד שתהיה כתובה באשורית על הספר ובדיו וכמו שנתבאר, וע' בזה היטב.

ג.

הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים

בגמ' דף י"ט ב': "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן הקורא מגילה כתובה בין הכתובים לא יצא, ומחו ליה אמוחא בציבור שנו" עי"ש וברי"ף ור"ן. והכל תמהים על גמ' זו דמאי אמרי בציבור שנו, והא תיפוק ליה דיצאו מיהא כל אחד ואחד מדין יחיד. ועי' בבה"ל (תרצ"א ס"ח ד"ה בציבור), שהביא את דברי הטו"א שכתב דמייירי הגמ' במגילה שלא בזמנה שאין נקראת אלא בציבור, והוא דוחק, דמשמעות הגמ' היא דמייירי בכל גווני וצ"ע.

והנה בהגה' מימוני' (ריש פ"ב ממגילה) הביא את המנהג לקרוא במגילה סוף כל פסוק ותחילת הפסוק של אחריו בנשימה אחת מפני שהיא נקראת איגרת, והוא דחה מנהג זה מפני שמוכח בגמ' דרך עשרת בני המן נקראים בנשימה אחת עי"ש, וכן הוא בטור (תרצ"ז ס' ט"ו).

ועי"ש בב"י שהביא את דברי האבן עזרא בטעם שיטה זו, דהוא מפני שעזרא הוא שתיקן הכתיבה בשום שכל והוא דפסקיה לפסוקי, אך בזמן מרדכי ואסתר לא היתה עוד כן, וע"כ קורים אותה כמו שנכתבה מעיקרא, דכתיב ככתבם וכזמנם עי"ש.

וביאור הדבר נראה עפ"י מש"כ בשם הרי"ז לעיל, דתרי כתיבת המגילה איכא - כתיבה לצורך כתיבה וכתובה בתורת כתבי הקודש, והכתיבה של מרדכי ואסתר היתה כדי לקרות ולא באופן וצורה של כתיבה כמו שנכתבה אח"כ.

ובזה נראה לבאר את יסוד החילוק בין הא דהמגילה נקראת איגרת ובין הא דנקראת ספר, דהא דנקראת איגרת הכוונה היא לכתיבה לשם קריאה שהיא מבחינת איגרת לצורך הקריאה, והא דנקראת ספר הוא מה שביקשה אסתר מהחכמים כתבוננו לדורות, ודרשו הם מוכתוב זאת זכרון בספר, שהוא עניין הכתיבה בתורת ספר לכתוב את המגילה בתורת כתבי הקודש. והוא גופא החילוק שבין הקריאה של איגרת, שהיא כתיבה לצורך קריאה שבה אין קורים בפסוק טעמים, כמש"כ הגה' מיימוניות, אלא ברצף אחד כקורא איגרת, לבין הקריאה מספר, שיש בו פיסוק פסוקי בשום שכל וכדומה.

וא"כ יתכן לומר שאכן גם ב' מיני קריאות איכא במגילה, שאם קוראים אותה בציבור, דאיכא פרסומי ניסא, אז דינה הוא כקריאת איגרת, וכמו שנאמר לפושטה כאיגרת בציבור שהכל הוא מדין איגרת. וכל אלו הם בדין קריאתה בציבור, אך ביחיד לא נאמרו כל אלו, וע"כ צריך באמת לקרוא בפסוק טעמים וכדומה, כמו שנאמר בכל קריאת כתובים. ויתכן מאד שלא יוצא יד"ח אם יקרא בלא פסוק, שהרי אין לו את המעלה של האיגרת, והדר דינה כשאר קריאת כתובים דהפסק סוף פסוק מעכבא בהם, וצ"ע בזה.

אכן, אם נימא כן יש ליישב את מה שהקשו על הקורא מגילה כתובה בין הכתובים לא יצא יד"ח בציבור, שי"ל שקראה בלא פסוק טעמים כדרך שנהגו לקרוא בציבור [וכדמשמע בדברי המשיגים על מנהג זה מהגמ', שלדבריהם מיהא הוא מנהג קדום מזמן הגמ'], וא"כ יד"ח דיחיד לא יצא, שהרי לא קראה כבספר, וגם יד"ח דציבור לא יצא, שהרי לא קראה מבחינת איגרת, כי קראה כתובה בין הכתובים, כאילו היא בכלל שאר כתבי הקודש. ונחמד הוא.

אך בעיקר השאלה אמר לי אבי מורי שיחי' שיתכן שיצטרכו לחזור שנית על המגילה, כי חלה עליהם חובת ציבור, וכציבור צריכים הם לקרותה כדינה בקריאת ציבור ולא כתובה בין הכתובים, ויש לעיין בזה.

ד.

לא כתב הסופר עשרת בני המן ככותב שירה

והנה כתב בשו"ע בס' תרצ"א ס"ג בשם טור בשם ירו', שאם לא כתב עשרת בני המן ככותב שירה, דהיינו שמניח חלק בין כתב לכתב, פסולה. עיי"ש. ושמעתי ממורי רבי שריה זכר צדיק לברכה להקשות דמה גרע מאם לא היתה כתובה כלל, וכמבואר בס' תר"צ ג' שאם השמיט אותיות באמצעיתה עד חציה כשירה. ורצה ללמוד מזה את הדין שנא' שם ברמ"א שאם השמיט עניין שלם פסולה עיי"ש, וצ"ע.

והנה, לפי מה שנתבאר בחידושי מרן רי"ז הלוי שם בדעת הרמב"ם שכתבתה כשירה הוא דין בכתבי הקודש שלה עיי"ש, לכאורה לא היה לנו לפסלה כלל. ונראה לכאורה שדעה זו סוברת שלכותבה כשירה הוא עניין פרסומי ניסא, וע"כ היא פסולה גם לקראה כך, וזה נראה דגרע מאם לא הייתה כתובה כלל, שהרי טעם כשרותה של מגילה שנמחקה עד חציה הוא מחמת שהמגילה נקראת איגרת, ומצוי שמטושטש באיגרת באמצעה איזה תיבות [וכמו שמבואר שם להדיא בר"ן דף ה' ע"ב מדפי הרי"ף בשם רבינו הרמב"ן]. אכן, בודאי שמתורת כתבי הקודש אין היא מטמאת עד שתהיה כתובה כולה. אולם, כאשר היא כתובה שלא כשירה שהוא היפוך הפרסומי ניסא שלה הרי היא פסולה, וצ"ע ותלמוד עוד בזה.

ה.

מגילה, תורת תושב"כ עליה או תושבע"פ

והנה יש לעי' אי מגילה יש לה תורת תורה שבכתב או תורת תושבע"פ, וניחזי אנן.

מצד אחד מוכח שיש למגילה תורת תושב"כ, שהרי קי"ל שהיא מטמאה את הידים ובכלל כתבי הקודש היא. ועוד שיעוין בחידושי מרן הרי"ז הלוי הלכות מגילה דבאר את לשון הרמב"ם דמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה, כדילפינן במגילה (טו:) מדברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה, דאין דין השרטוט מכלל הלכות ספר שנאמרו במגילה, שאותן ילפינן מדהמגילה נקראת ספר, אלא שלמגילה איכא שם תורה וע"כ היא צריכה שרטוט כתורה עצמה. ועי' שם עוד שבאר בזה גם את הירושלמי שילפ' נמי מהאי קרא שניתנה להידרש בי"ג מידות כתורה עצמה עיי"ש. ומכל זה שמעינן דינה כתושב"כ, דהא תושבע"פ לא צריכה שרטוט וגם לא ניתנה להידרש בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן [כמש"כ רש"י בפ' ר"א דמילה שבת קלב. ד"ה רבי עקיבא עיי"ש].

ומאידך, מבואר בגמ' מגילה (יח:) דאם השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא, ופרש"י שקראן הקורא בע"פ, וכן מבואר ברמב"ם [ועי' בגליון הגר"א שעל הש"ס]. ומזה משמע דמגילה תורת תושבע"פ לה, דהא אילו היה דינה כתושב"כ הא הלכה היא שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ [וכמו שמצינו שדין זה נא' אף בכל כתבי הקודש, כמש"כ התוס' בשם הר"י פור"ת בריש כל כתבי הקודש (שבת קטו. ד"ה לא ניתנו) עיי"ש].

וככלל יש לעיין בזה, דאי אין דינה כתושבע"פ למה הוצרכנו למילף בה דצריכה שרטוט ושהיא ניתנה להידרש ממה שנקראת "אמת", והא שאר כתבי הקודש נמי בעי שרטוט כמבואר ברמב"ם בסוף פ"ז מהס"ת, וגם הן ניתנו להידרש [אף שלעניין אם שאר כה"ק צריכים שרטוט יש עוד לעי' אי צריכים הם שירטוט כס"ת או שדינם קל יותר, שאין הם צריכים שרטוט אלא שיטה ראשונה ואחרונה, ועי' בביאורו של המהר"ל באור חדש לסוף המגילה] וכמו שהוכיח כ"ז באורך א"ז זצ"ל בספרו משנת יעב"ץ הל' המועדים מגילה עיי"ש, וצ"ע בזה.

ומה שנראה בזה עפ"י המבואר מדברי הרי"ז הנ"ל, שמגילת אסתר נכתבה פעמים פעם אחת ע"י אסתר בתורת קורין ושוב נכתבה ונכללה בכתבי הקודש ע"י אנשי כנסת הגדולה, וע"כ נראה שמצד מה שהיא היתה כתובה ע"י אסתר היה לה שם של תורה שבע"פ, שהרי היא עדיין לא נכללה בכלל כתבי הקודש, ורק מצד מה שכתבוה אח"כ אנשי כנה"ג בכלל כתבי הקודש נקבע דינה כתושב"כ. והא גופא מה שלמדו שהיא צריכה שרטוט ושהיא ניתנה להידרש, דהיינו שעל אף שמלכתחילה היתה דינה כשאר תושבע"פ, מ"מ היא נכללה אח"כ לגמרי בתורת תושב"כ ודינה כשאר כתבי הקודש, שניתנו להידרש וצריכים שרטוט.

ובזה מתבאר מה שלא נאמר בה הלכה של איסור קריאה של דברים שבכתב בע"פ, דכיון ומלכתחילה היא היתה כתושבע"פ והיא נכתבה רק לשם קריאתה כאיגרת, שבזה אין חסרון של כמה אותיות ופסוקים הנקראים בע"פ, אז גם אחרי שהיא נכללה בתורת כתבי הקודש, דין קריאתה לא השתנה, ומשום דכיון דכל צורת קריאתה אינה קריאה של כתבי הקודש, דהא

אדרבא הקורא אותה מכלל כתבי הקודש בציבור לא יצא יד"ח, ע"כ לא נא' בה האי הלכה שא"א להוציא בה את הרבים יד"ח בע"פ [ודין זה כנראה נאמר גם ביחיד שבא לצאת יד"ח, וקצת צ"ע מנ"ל והא לא מצינו שלדידיה קרויה אגרת וכמו שכתבנו לעיל, וצ"ע בזה].

אמנם זה ברור שכל דין זה אינו אלא כשהוא בא לצאת יד"ח מגילה, אולם אם הוא בא לקרותה סתם בע"פ אסור, דלא גרע משאר כתבי הקודש, דהרי מכלל כה"ק היא ומכלל דברים שבכתב שאסור לקוראם בע"פ (לדעת הסוברים שאסור זה נאמר אף שלא ע"מ להוציא את הרבים יד"ח).



ו.

וזכרם לא יסוף מזרעם

והנה כתב הרמב"ם סוף הל' מגילה: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין להבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרות מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

הנה כלל הרמב"ם בזה תרתן, האחד שמגילת אסתר לא תבטל לימות המשיח אף ששאר נביאים וכתובים עתידין להבטל, והשני שימי הפורים עצמם לא יבטלו, אף ששאר המועדים שהם זכרון הצרות יהיו בטלים לעת"ל, ועי' עוד בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת מה שבאר בזה.

אלא שצ"ת למה שיסד הרי"ז הלוי זל"ה, האם מה שלא תבטל המגילה לעת"ל הוא המגילה מתורת קורין שלה, או אף המגילה מתורת כתבי הקודש שלה. ומדברי הרמב"ם נראה שיש לדייק שלא תבטל לע"ל אף מהדין של כתבי הקודש שיש לה, שהרי הוא כתב שכל הנביאים והכתובים עתידין להבטל חוץ ממגילת אסתר, ומשמע שאסתר אפי' בתורת כתבי הקודש שלה תישאר לאחרית הימים, וילפינן לה מדכתיב וזכרם לא יסוף מזרעם. אמנם צ"ב בטעם עניין זה, במאי שאני מגילת אסתר משאר כתבי הקודש.

אלא שביאור הדבר הוא, שלעת"ל לא יהיה מקום עוד לזכר הנסים שבגלוי, כיציאת מצרים, שהרי לא יאמר חי ה' אשר העלה וגו', וכן הוא לשאר תוכחות הנביאים, שהיו תוכחות לזמן ההסתר. אולם, הגילוי שבהסתר, קרי הניסים הנסתרים בהם הנהיג הבורא יתברך ויתעלה את עמו בעידן ההסתר, יהיו גם חידוש לעת"ל, ואדרבא דווקא לעת"ל תתברר יותר ויותר כל ההנהגה של הבורא את הבריאה מששת ימי בראשית עד סוף כל הדורות, איך שמר הקב"ה על עם ישראל בגלות ואיך שהתנהל כל העולם בתכנית מחושבת לקראת הגילוי העתיד לבוא, ועין בעין יראו בשוב ה' את שיבת ציון. וע"כ דוקא מגילת ההסתר ענינה גם לעת"ל.

ויש לבאר עוד ששני הדינים האמורים בדין כתיבתה של המגילה הרי הם רומזים לענין זה, שהמגילה נכתבה לשם קריאה ופרסום וגילוי, ושוב נכתבה אח"כ ע"י חגי וכו' בתורת כתבי הקודש למען תעמוד לימים הרבה, שכתובים קצו של משיח גנוז בהם כמבואר במגילה (ו), ואם

כן מגילת אסתר, כשמה, גנוז בה הגלוי והנסתר, ועל ידי כך ענינה הוא גם לימות המשיח, כדוגמא לגילוי ההסתר בעידן הגלות, וכמו שנתבאר.



הרב עמיחי כנרתי*

טעם משלוח מנות ע"י שליח דוקא

האם משלוח מנות דוקא ע"י שליחות?

הנה ידוע בשערים מה שהסתפק הג"ר יעקב עטלינגר זצ"ל, בעל הערוך לנר, בשו"ת בנין ציון סי' מד, האם יש קפידא לקיים מצוות משלוח מנות בפורים דוקא ע"י שליח: "...ובהכי ניחא לי מה שנסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו אם יצא ידי ומשלוח מנות, דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו אבל איפכא לא מצאנו שיהא הוא כשלוחו, וכיון דהכא כתיב 'ומשלוח מנות' נימא דדוקא בעינן ע"י שליחות אבל על ידי נתינה לא. ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה. אבל לפי מה שכתבתי י"ל כיון דב' טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חבירו, לכן יוצא גם בנתינה, ומה דכתיב לשון שליחות הוא להורות דשילוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל, ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה. ומ"מ אולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר".

ומבואר שעיקר הכרעתו שא"צ שליח, וא"א לחדש דבר חדש "שלא ראינו לפוסקים", אלא שמ"מ "אולי לכתחילה טוב יותר" להחמיר בזה.

והמ"ב (סי' תרצה ס"ק יח) הביא את דבריו^(א): "בתשובות בנין ציון סי' מ"ד נסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח אי יוצא"^(ב), כיון דכתיב ומשלוח נימא דבעינן דוקא ע"י שליחות, עיין שם". וא"כ גם המ"ב לא הכריע בזה, אלא שהביא ללומדים ידיעה "בתשובת בנין ציון" וכו', וכנראה כוונתו היא שהרוצה להחמיר יחמיר^(ג).

ובאמת שאין זה חידוש רק של הבנין ציון, אלא כבר המקור חיים בסוף סי' תרצ"ד כתב כך (ראה דבריו לקמן). וכידוע המקור"ח היה בכת"י רוב השנים, ונדפס לראשונה רק בשנים האחרונות (ע"י מכון ירושלים), ולכן לא ציינו לו המ"ב והאחרונים. וכן אפשר להבין בדברי רבותינו רעק"א והחת"ס שדנו האם אפשר לשלוח משלוח מנות ע"י שליח גוי או קטן (הו"ד בספר ימי משתה ושמחה עמ' רפה, ועיי"ש שאינו מוכרח, שאולי כוונתם רק לדון מה יהיה הדין אם שולח ע"י שליח). ולעומתם, באשל

(* לע"נ א"מ היקרה פרידה שולמית ע"ה, נולדה שושן פורים תש"ט, נפטרה בשם טוב לפני עשר שנים, תנצב"ה.

(א). בעוד מקומות במ"ב ושעה"צ מובא הבנין ציון, וידוע כמה רבינו המ"ב לא זו מחבב את ספרו "ביכורי יעקב" בהלכות סוכה, ומביאו להלכה ולדין עשרות פעמים שם.

(ב). כך אכן לשונו בתחילה, שהסתפק האם יוצאים יד"ח, אבל בסוף דבריו מבואר שהוא רק למעליותא ולא לעיכובא (וראה בשו"ת או נדברו ח"ה סי' מ ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סוף סי' לג).

(ג). הגר"י קמינצקי זצ"ל, ר"י תורה ודעת, ייסד לנו כלל חשוב בדרכו של ספר המשנה ברורה: "ובדרך כלל נוכחתי כי בכל מקום שהמ"ב מעתיק בשם איזה מחבר בפנים (ולא סתם הדין ורק הראה מקומו בשעריהציון), מוכיח שלא הסכים לגמרי לאותו הפוסק, אלא שאמר הדבר בשם אומרו אבל אין דעתו נוטה כן לגמרי". וראה היטב מש"כ בהרחבה על כלל זה נכדו, הרב יוסף (בן הרב נתן) קמינצקי שליט"א, במאמרו הנדפס במוריה שבט תשס"ט עמ' קנה-קנה, וכן במאמרו של נכדו, הרב יעקב טריבין שליט"א, על כללי המ"ב שנדפס (חלקו השלישי) בישורון ל"ו (תמוז תשע"ו).

אברהם (בוטשאטש) בסימן תרצה כתב להדיא שא"צ שליחות^(ז), וכ"כ הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שפג)^(ח). ויש בזה מספר נסיונות להוכיח מדעות ולשונוות הראשונים^(ט).

ולמעשה, לא כל הגדולים חששו לחומרת הבנין ציון, החזו"א^(י) והגרי"ז^(יא) זצ"ל שלחו מנות רק בעצמם, וכן הורו הגרי"ש אלישיב זצ"ל^(יב) והגר"מ אליהו זצ"ל^(יג) שלמעשה מקילים בזה. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' מ) ועוד שות"ם שאין צורך להחמיר בזה. אבל היו גדולים^(יד) (כגרש"ז אויערבך זצ"ל^(טו) והגר"ש ישראלי זצ"ל^(טז)) שחששו למעשה לשיטה זו, "הואיל ונפיק מפומיה דגברא רבה"^(טז), ולכן שלחו משלוח מנות אחד ע"י שליח להידור "משלוח", ושאר המשלוחים הביאו בעצמם לשני, מפני ההידור הרגיל במצוות "מצוה בו מבשלוחו"^(יז), ומפני ההידור הפרטי במצוה כאן ביותר ידידות וקירוב באופן זה.

וראה מה שהאריכו בכל זה בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' ע) ובספרו חזון עובדיה על פורים (הל' משלוח מנות ס"ק לה)^(יח), בספר "ימי משתה ושמחה" ל ידידי הרב יוסף פאק שליט"א (ירושלים תשס"ו, עמ' רפד-רפז), ובספר "בית מתתיהו" ח"ב ל ידידי הרב מתתיהו גבאי שליט"א (ירושלים תשע"ז, עמ' קנז-קנט).

וכמדומה שהיום רובא של ציבור בני הישיבות ובני התורה נוהגים להחמיר לפחות במשלוח מנות אחד כחומרת הבנין ציון, מפני חשיבותו וחיותו של בעל המ"ב שהביא דבריו, ומפני חביבותו של יום פורים שקבלנו בו את התורה באהבה ומשתדלים בו להקפיד ולהדר בהלכות התורה.

ד. ומש"כ "משלוח" לכאורה היינו אפילו באופן זה, וגם אולי לרמוז שלא דוקא לשלוח לשכנים הקרובים, אלא לאחד שקצת רחוק, ריחוק גשמי ואולי גם נפשי, וראה לקמן.

ה. "ואין לומר דדוקא שליח, זה אינו, דאם לא הוי מצי עביד מעצמו לא הוי מצי משוי שליח, דכל מידי דלא מצי עביד מדינא ודאי לא משוי שליח ואין קראו שלוחו".

ו. כגון שיטת רש"י במגילה ז. ש"מחלפי סעודתיהו" הכוונה היא שהיה מזמינו לסעודה ויוצא בזה יד"ח משלוח מנות, אע"פ שלא שלח. וכ"כ בד"מ סי' תרצה אות ז לשיטתו, ש"משלוח" לאו דוקא [אמנם בדעת החולקים שם שלא יוצאים יד"ח באופן זה, מפני שצריך "משלוח", עיי"ש בד"מ, לא מוכרח שצריך שליחות, אלא העיקר שיעבור מאחד לשני ולא שיומינו אליו לסעודה]. וע"ע בלקט יושר (מהד' מכון ירושלים ומכון שלמה אומן) עמ' שנט והערה 234.

ז. אורחות רבינו ח"ג עמ' עו.

ח. ברכת אברהם מגילה ז, א, בשם הגרי"ד זצ"ל בן הגרי"ז זצ"ל, שאביו הקפיד לשלוח בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

ט. ספר מקראי קודש לרב משה הררי שליט"א, פורים פי"ב הערה נד, שהגריש"א זצ"ל הורה לו ברור שא"צ להחמיר בכך, וכ"כ בספר אשרי האיש עמ' שיג.

י. ספר מקראי קודש שם.

יא. נמצא לפעמים בהנהגות הגדולים ששלחו ע"י שליח, אבל ודאי אין למדים כאן ממעשה רב (אם לא פרשו טעמים), שהרי יתכן שעשו כן היה מסיבה מעשית.

יב. ראה בספר הליכות שלמה עמ' שלו.

יג. ראה בספר מקראי קודש שם הערה נג.

יד. כעין זה מצאנו לגבי דברי הגאון הבנין ציון, שהרבה מגדולי ישראל בזמננו נהגו ליטול ארבעת הימים בירושלים העתיקה ובכותל בימי חג הסוכות, לחשוש לדבריו בערל"ג סוכה לו, ב.

טו. ראה בהערה לקמן על כלל זה בהקשר למצוה זו.

טז. ושם הובאה גם תשובתו לג"ר עזרא עטיה זצ"ל, ר"י פורת יוסף.

ומ"מ כתב יפה בספר מקראי קודש לרב משה הררי שליט"א, שהואיל והוא רק "חומרא" צריך לשום אורחותיו בזה, וכגון שלא ישלח את אשתו לכך, מפאת הצניעות, וכגון שלא יטריח לכך מי מבני ביתו שלא חפץ בטירחא זו, וכדברי רבינו יונה בשערי תשובה (ג, ס) שעורר על זה, וכגון שלא ימנע מלתת מנות לרעים מחמת שלא מצא שליחים לכך, וכדומה.



חזקה שליש עושה שליחותו במצוה זו?

לגבי "חזקה שליש עושה שליחותו" במשלוח מנות, מעיקר הדין אפשר לסמוך על זה במצוה מדרבנן ואולי אפילו מדאורייתא, וראה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' רלה) ובשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' עא) שאפשר לסמוך על זה אם שלח למשלוח מנות שליח יהודי גדול⁽¹⁾ (ולא קטן או נכרי, שאז צריך לברר האם עשה, והוא דבר מצוי ששולחים ביד קטנים⁽²⁾).

ומ"מ כתבו בשם הגר"י סלנטר זצ"ל⁽³⁾ שראוי לירא שמים להחמיר על עצמו במצוות, ולא לסמוך על חזקה זו אלא לברר האם אכן נעשה הדבר⁽⁴⁾. ואם אדם שולח מספר משלוחי מנות להידור מצוה, מסתבר שאפשר לכתחילה לסמוך על זה שלפחות באחד מהם השליח עשה שליחותו].



תמיה מדוע עדיף בשליחות

ויל"ע מה טעם הדבר למי שסוברים שמשלוח מנות דוקא בשליחות, או לפחות יש בזה הידור ומעלה בשליחות, והרי הכלל הידוע בתורה הוא ש"מצוה בו יותר מבשלוחו"^(א).

(יז). אמנם באחיעזר (ח"ג סי' עג) הביא שהגר"ר שלמה כהן זצ"ל מוילנא דן בזה, ונראה באחיעזר שם שאין הכרע גמור בזה. וע"ע בשו"ת הרד"ד סי' מה.

(יח). והרב יואל שורץ שליט"א בספרו אדר ופורים עמ' 158 הסתפק בזה לגבי השולח ביד מי שאינו שומר תורה ומצוות.
(יט). הובא בספר לוח יומי למוסר ומידות לרב חיים יצחק ליפקין, עמ' נח, ובספר תורת רבי ישראל מסלנט (ירושלים תשס"ג) עמ' 214. [לא ברור מקור הסיפור שם. אולי "התגלגל" הסיפור מהמעשה הקצר שהובא ע"י הגר"ב באור ישראל עמ' 112: "פעם אחד שלח טעלעגראף מעיר מעמיל לוויילנא לחתנו הגאון זצ"ל ביום י"ג ניסן ע"ד בדיקת חמץ בחדרו" (ולא התבאר כ"כ החידוש בזה. ואולי לא התכוון הגר"ס לחזור לביתו בפסח, ועזב שם ל' יום קודם הפסח, ולכן הוא הידור. ואולי, כפי הצעת חכ"א ששליחת מברק בזמננו היה דבר יקר ולא השתמשו בו לצרכים פרטיים, ובכל זאת לצורך מצוה הגר"ס לא עשה חשבון של כסף). ועכ"פ הדברים מסתברים מצד עצמם גם בלי המעשה, וכהערה הבאה כאן].

(כ). "הלא כשאחד מלווה לשני כסף הריהו חוקר אם הוא נאמן, אע"פ שכל אחד יש לו חזקת כשרות", וק"ו למצוות (שם). וראה פסחים ד, א על החובה לכתחילה לברר במקום חזקה אם אפשרי הדבר.

(כא). בפשטות אמרין "מצוה בו יותר מבשלוחו" גם במצוות שעיקרן התוצאה, שכן משמע בקידושין תחילת פרק שני לומר "מצוה בו יותר מבשלוחו" בהכנות לכבוד שבת, אע"פ שעיקרם התוצאה. ושיטת המקנה שם היא שיש בכך מצוה מצד לשון הפסוק "והכינו את אשר יביאו" ולא רק הכשר מצוה. ואכמ"ל. גם כאן במצוות משלוח מנות לכאורה המשלוח הוא רק הכשר מצוה, אבל ההגדרה במקרא "משלוח מנות" מלמדת אותנו שאה"נ יש בהכשר מצוה זה גם מצוה עצמית, ונאמר בו "מצוה בו יותר מבשלוחו". [וראו לציין לדברי רש"י על אברהם אבינו "ויחבוש את חמורו" (בראשית כב, ג): "הוא בעצמו ולא ציוה לאחד מעבדיו, שהאבהה מקלקלת השורה". ומבואר שגם בהכשר מצוה ודאי יש יותר חביבות אם עושה בעצמו, אלא שבכל זאת לא כלול בגדר "מצוה בו יותר מבשלוחו", ודוק (ויתכן נפק"מ כגון לענין ביטול תורה, וכידוע דברי שער הציון סי' רנ ס"ק ט להסתפק האם מבטלים ת"ת עבור הידור זה)].

ובבנין ציון שם לא ביאר בסברא את הצד להחמיר בזה, ונקט שלפי שני הטעמים הידועים של המצוה, שיהיו מאכלים לסעודת פורים ולהרבות ריעות וידידות, מועילה נתינה גם בלי שליחות. ואפ"ל אפילו יותר מזה, שבאמת אדרבה מצד הטעם להרבות ריעות ואחדות בישראל א"כ לכאורה עדיף שיביא בעצמו את המשלוח מנות וע"ז גם ייפגש ממש עם רעהו, ידבר איתו וישמח עימו, כמו שכתב האשל אברהם (בוטשאטש) בסימן תרצ"ה: "אודות משלוח מנות, דלאו דוקא על ידי שליח, רק כשנותן מיד ליד עדיף טפי, וכו'. גבי משלוח מנות לרעהו, שאין בזה משום צד בושח כלל, אין סברא כלל שיהיה על ידי שליח עדיף". וראה היטב שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קכד), וכן הליכות שלמה על פורים (עמ' שלו הערה 44).

וא"כ יל"ע בטעם הדבר שנקטו מספר אחרונים לומר כאן מעלה דוקא בשליחות.



טעמים אפשריים לבאר הענין בשליחות במצוות משלוח מנות

ונביא כאן בס"ד מספר טעמים אפשריים לכך^(כ), ארבעה שמצאנו בספרים וארבעה נוספים^(כז):

א. פרסומי ניסא: במקור חיים לגאון בעל החו"י סוף סי' תרצד כתב: "בשלוח מנות מצוה בשלוחו יותר בו, ואפילו במתנות, דפרסומא ניסא עדיף". והיינו שע"ז בכל משלוח מנות משתתף עוד איש, השליח, והמצווה מתפרסמת יותר.

ב. דרך כבוד: בתשובת מהר"י אסאד יהודה יעלה או"ח סי' ר"ז כתב: "מצוה יותר בשלוחו, לפי שתכלית כוונתם במצוה זו לקרב הלככות לאהבת ריעים^(כז), לכן יותר דרך כבוד הוא ע"י שלוחו^(כח)". והיינו שרגילים האנשים כשרוצים לשלוח מתנה לאדם מכובד שולחים אליו דוקא ע"י שליח (אמנם לא ברור כ"כ טעם הדבר. וגם לא ברור האם בכל דור אכן כך הוא דרך הכבוד, או אולי אדרבה להיפך^(כט)). ועכ"פ לפי דבריו מתחדש שמעלת הכבוד לרעהו היא זו שגורמת לידידות גדולה, יותר משמחת המפגש ממש, ודוק^(כ).

כב). ומוסרני מראש מודעה כנגד המתאוננים, שאולי לא כל הטעמים כאן יערבו לחיכם, אלא איש ותכונת נפשו, והטעם הערב לו בדברי תורה.

כג). ויל"ע לפי כל טעם האם תמיד נצטרך בדרך שליחות (לשיטת הבנין ציון), או שאם כבר נפגשו הנותן והמקבל יכול לתת לו מיד ליד וא"צ בדוקא לתת למישהו שלישי שיעביר ביניהם (והוא דבר מצוי), ודוק.

כד). כדברי מנות הלוי לר"ש אלקבץ על אסתר, ט, יט וכב. ומפורש תולה מהר"א טעמו בשיטת המנות הלוי, ולפי תרוה"ד מצד צורכי הסעודה א"כ אין נפק"מ ב"דרך כבוד" באופן ההבאה.

כה). וכ"כ מעצמו בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תז, שכך יותר "דרך חשיבות".

כו). בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' מ עמ' פז כתב שאינו מבין טעם זה, מה יתרון כבוד אם שולח ע"י שליח (וכנראה מהר"א ראה שכך מקובל בסביבתו). וגם הגר"ד במבשר זצ"ל בשו"ת יד הלוי או"ח סי' קיח השיג על סברא זו של מהר"י אסאד, הו"ד בחזון עובדיה על פורים עמ' קמה. ובברכ"א על מגילה ז, א כתב גם לתמוה, שהרי אדרבה איפכא מסתברא, שאם נתן בעצמו יותר מכבודו ויותר שמחים זה עם זה.

כז). והם שני דברים, אהבת הרע וכבודו. ואצל תלמידי רבי עקיבא התביעה היתה על ש"לא נהגו כבוד זה בזה" (יבמות סב, ב), והיו שבארו שמרוב אהבתם לא הקפידו על הכבוד אחד לשני. ועוד יש שבארו הטעם מדוע "בצלם אלוקים עשה אותו" הוא כלל גדול יותר מאשר "ואהבת לרעך כמוך" (ראה ספרא קדושים פרשה ב פרק ד, ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד וב"ר כד, ז), מפני שמתחדש בו גם כבוד ולא רק אהבה [וגם כלפי אשתו הוזהרו בגמרא שצריך לכבדה (ב"מ נט, א וסנהדרין עו, ב), למרות שודאי עיקר היחס צריך להיות באהבה יותר מכבוד, כהדגשת החזו"א באיגרתו הידועה].

ג. כדי שלא להתבטל משמחת פורים: בשו"ת שלמת חיים (או"ח סי' שעח) כתב: "ודכתיב משלוח, נראה הגם שבכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, כאן לכתחילה תיקנו שיוכל לעשות על ידי שלוחו, כדי שלא יתבטל בעצמו ממצות שמחת הפורים^(כ)". והדברים מוסברים בעיקר ע"פ מש"כ הראשונים, שאע"פ שיוצאים יד"ח במשלוח מנות אחד מ"מ כל המרבה הרי זה משובח, וכן המנהג הפשוט שמרבים לשלוח, ומועיל מאד מה שאפשר לכתחילה ובהידור גם או אפילו בעיקר ע"י שליח.

ד. מניעת בושה: בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' תצח) כתב שע"פ טעם תרוה"ד, שיהיה לחבירו מה לאכול בסעודת פורים, א"כ יתכן בושה בזה, וע"י שליח מתמעטת הבושה, שהרי המאכלים אינם שלוי^(ט).

ה. ריעות עם השליח: כך מלבד הריעות עם הנותן נוצרת ריעות גם עם השליח. וראה במגילה ז, ב שאביי הביא משלוח מנות מרבה למרי, ובבית מרי ארחו אותו לסעודה גדולה.

ו. למנוע חילוקים וקפידות בענין: מצאנו שדוקא במצוה זו שענינה להרבות אחדות ייתכן גם חשש של מעט קפידא^(ז), "השתא אמר מרי: אי חקלאה מלכא ליהוי - דיקולא מצואריה לא נחית", "השתא אמר מר: אנא שדרי ליה חוליא ואיהו שדר לי חורפא" (מגילה ז, ב). והרחבנו בזה בס"ד במאמר "קיום מצוות משלוח מנות בשמחה ובידידות" (המעין, טבת תשע"ז). וגם בעניינו, הרי אם יתכן לאדם שיביא בעצמו ויתכן שיביא ע"י שליח, יצא שאם לא יביא בעצמו יתכנו אמירות ומחשבות של המקבל "מדוע לא בא בעצמו אלי", וכמצוי בקרב פשוטי העם חשדות וכו', וע"י זה שתמיד השליחים הם אלו שמביאים סגרנו דלת בפני הטענות.

ז. אפשרות הפיוס: רבינו שלמה אלקבץ זצ"ל בספרו הידוע מנות הלוי^(ח), שהטעם לכך הוא שבביל להרבות אחדות בישראל, היפך מדברי הצורר שאמר "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים". אדם מביא מנות לחבירו, וחבירו מביא לו, נוצרת יותר אחדות גם בלב.

נראה מדבריו, ש"משלוח מנות לרעהו" אין הכוונה דוקא לחבר, שהרי איתו גם ככה יש אחדות כל הזמן, אלא אדרבה, נראה שעדיף לתת למי שפחות מוכר, ועוד יותר טוב לשלוח למי שנמצאים עימו במצב של קפידא וסכסוך, כדי ליצור בפורים אחדות חדשה. "מה טוב לשלוח למאן דאתייקור מתייקר ביה כגון גדול לקטן ולמאן דאית ליה קפידא עילויה^(ט)", כדי לשמח לב אומללים ולהחיות לב נדכאים, ולהרבות אהבה ואחוה שלום וריעות, דכיון דעביד מצוה חדא ליעביד מצוה אחריית^(י) (פלא יועץ, ערך פורים).

(כח). וכגון שהשליח הוא קטן, כמצוי בפורים לשולחם (ומותר, כדברי האחרונים, ראה בספר ימי משתה ושמחה עמ' רפז), ופחות מצווה בשמחת היום מאשר הגדול. או כגון באופן אחר, שגם ככה הולך השליח לאותו מקום בשכונה, לצורך עצמו או מצוות משלוח מנותיו, ויכול רעהו להעזר בו.

(כט). וכ"כ מסביר עצמו בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תז.

(ל). ראה בספר שטייגן (ר' יעקב פרידמן, תשס"ו) עמ' רפז-רפח, על מהות המצוה הזאת למען "כינוס", לך כנוס את כל היהודים, ולצערניו "בפועל בימינו, ואין זה סוד כמוס מדי" לעיתים אדרבה נוצר מזה ריחוק, כשהדברים נעשים לא באופן הנכון ולא מתוך מניעים אמיתיים. א"כ, גם בזה נכון הפסוק: "ישרים דרכי השם" וכו'.

(לא). על המגילה פרק ט, פס' יט וכב.

(לב). ובאורחות חיים (ספינקא) כתב מחלוקת הפוסקים האם אפשרי לשלוח מנות למי שאינו אוהבו, הו"ד בפסק"ת סי' תרצה אות יא.

וא"כ מסתבר שבשני אנשים שעד עכשיו הקפידו זה על זה, ייקל להם להתקרב בנתינה דוקא ע"י שליח. וראה במכות י, ב "הרבה שליחות עושה", ולכן שלחו עם הרוצח בשוגג תלמידי חכמים שידברו עם גוה"ד. ופירש רש"י: "דברים שאינן נעשים ע"י האדם, נעשים ומתקבלים על ידי הרבה שלוחים".

ח. כמו ניסי הפורים: אפשר להציע בדרך דרוש רעיון נחמד בזה, שלעומת ניסי מצרים שבהם נכתב במדרש ונאמר בהגדה "אני ולא מלאך, אני ולא שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" ע"י ניסים גלויים, הנה בפורים הניסים היו ניסים נסתרים, דרך שלוחים רבים^(ג)! וממילא יש ענין שגם מעשינו בפורים יהיו באופן של שליחות, כדרכו של הנס בימים אלו.



(ג). שלוחים נאמנים וצדיקים כמרדכי ואסתר, ושלוחים רעים כמלך אחשוורוש וחרבונו. "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו ע"י נחש ועקרב" (קה"ר ה, ח).

שיחה מפי מורנו המשגיח הגה"צ רבי דב יפה זצוקללה"ה*

פורים של הקדוש ברוך הוא

שאיפה לגדלות - להיות 'מקדש'

בפרשת תרומה, מצווה אותנו הקדוש ברוך הוא - "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות פר' תרומה כ"ה ח'). והמטרה העיקרית היא, לעשות מעצמנו 'מקדש', וכמו שממשיך הקדוש ברוך הוא ואומר - "ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן, ואת תבנית כל כליו, וכן תעשו" (שם ט'), ודרשו חז"ל (סנהדרין טז:): **"וכן תעשו" - לדורות^(א)**, ויש לרמז בזה, שגם אחרי שבית המקדש חרב, **תעשו מעצמכם 'מקדש'**, על ידי שתקיימו תרי"ג מצוות כראוי, ותהיו מוכן להשראת שכינה^(ב).

והנה, כל אמות הארון היו חצויות^(ג) לרמז שאדם צריך להרגיש תמיד חצי בחכמתו ובידיעותיו^(ד). משה רבנו ביקש (שמות פר' תשא ל"ג י"ח) **"הראני נא את כבודך"**, וה' ענה לו (שם

*) השיחה נמסרה מפי מורנו המשגיח זצוקללה"ה ביום ה' פרשת תרומה ה'תשס"ו בהיכל בית המדרש דיישיבת 'קרן אורה' כרמיאל. נערך ע"י הרב עמוס חדד ועל אחריות הכותב בלבד.

א). וזו לשון רש"י (שם ד"ה וכן): **"וכן תעשו" - לדורות** אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים... כתבנית אלו תעשו אותם". עד כאן לשונו. ומקורו מדברי הגמרא (סנהדרין טז:): **"ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן, ואת תבנית כל כליו, וכן תעשו" - לדורות הבאין** (וכן הוא בשבועות טז.).

ב). וזו לשון נפש החיים (שער א' פרק ד' הגהה): **"וזה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (כתובות ה.) "גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב (ישעיהו מ"ח י"ג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואילו במעשה צדיקים כתיב (שמות ט"ו י"ז) "מקדש ה' כוננו ידיך"**. פתחו במעשי צדיקים וסיימו ראייתם ממקדש? כי כן באמת, שהצדיקים, על ידי מעשיהם הרצויים לפניו יתברך, הן הם מקדש ה' ממש.

ויש לבאר על דרך זה הכתוב "ועשו לי מקדש גו', ככל אשר אני מראה אותך וגו', וכן תעשו", ורבותינו זכרונם לברכה דרשו **"וכן תעשו לדורות"**. ולדרכנו, יש לבאר גם כן, שרוצה לומר, אל תחשבו שתכלית כוונתי הוא עשיית המקדש החיצוני, אלא תדעו שכל תכלית רצוני בתבנית המשכן וכל כליו, רק לרמז לכם שממנו תראו וכן תעשו אתם, את עצמכם, שתהיו אתם במעשיהם הרצויים כתבנית המשכן וכליו. כולם קדושים, ראויים ומוכנים להשרות שכינתו בתוכם ממש. זהו, "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם" - דייקא, ש"ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן" וגו', תכלית כוונתי ש"כן תעשו את עצמכם".

וכן אמר הוא יתברך שמו לשלמה, אחר גמר בנין המקדש (מלכים א' ו' י"ב-ג') **"הבית הזה אשר אתה בונה" - הוא רק - אם תלך בחוקותי גו' ושכנתי בתוך בני ישראל** דייקא. לזאת כשקלקלו פנימיות המקדש שבתוכם, אז לא הועיל המקדש החיצוני, ונהרסו יסודותיו רחמנא ליצלן.

וזה שאמר ה' ליחזקאל (יחזקאל מ"ג י'-י"א) **"הגד את בית ישראל את הבית, ויכלמו מעוונותיהם גו', ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית, ותכונתו ומוצאו ומובאיו וכל צורותיו ואת כל חקותיו, וכל צורותיו וכל תורתיו הודע אותם, וכתוב לעיניהם, וישמרו את כל צורתך, ואת כל חוקותיו ועשו אותם"**. והוא מבואר. וכתרגומו "ואם יתכנעון מכל דעבדו במחזהו צורת ביתא וטיקוסיה" כו'. עד כאן לשון רבי חיים מוואלאצ'ין.

ג). כלשון הכתוב (שמות פר' תרומה כ"ה י'): **"ועשו ארון עצי שטים, אמתים וחצי אורכך, ואמה וחצי רוחבו, ואמה וחצי קומתו"**.

ד). וזו לשון הכלי יקר (שם): **"...לעשות בהם רמזים על עניינים נסתרים או נגלים, כי לא יתכן לומר שכל פרטים אלו היו בלא כוונה... על כן לא אחשוך גם אני מלומר מה שתעלה מצודת שכלי, להוסיף קצת על אותן רמזים שדיברו בהם המפרשים... וטרם בואי לדבר בהם, אומר בדרך כלל, על שלושה ראשי כלים אשר עליהם נעשה זר זהב, והם, ארון שולחן ומוזבח וחז"ל אמרו (יומא עב:) שהם כנגד שלושה כתרים - כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות. והבט ימין וראה, כי שלושה כלים אלו היו חלוקים במידות האמות, כי הארון היו כל אמותיו שבורות, והמוזבח היו כל אמותיו שלמות, והשולחן היו מקצתן שבורות ומקצתן שלימות, הלא דבר הוא.**

י"ט-כ'), "ויאמר, אני אעביר כל טובי על פניך, וקראתי בשם ה' לפניך, וחננתי את אשר אחון, וריחמתי את אשר ארחם. ויאמר, לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי", הרלב"ג (שם התועלת החמישי) לומד מכך, אפילו שמשא ידע כל כך הרבה, בכל זאת רצה להרבות עוד חכמה, עד לדברים שאי אפשר להשיגם⁽¹⁾. ואותו דבר בעבודת ה', ה' מצפה מאתנו לדברים גדולים, אך ראשית, צריך שתהיה לנו שאיפה לגדלות.



שאיפה לגדלות - קרבת ה'

אנו אומרים כל יום (ברכת אהבת עולם ברכות ק"ש ערבית), "תורה ומצוות, חוקים ומשפטים, אותנו לימדת", ולמה? כיון ש"אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת", והאהבה מתבטאת בכך שה' לימד אותנו תורה ומצוות, חוקים ומשפטים, וממילא "נשיח בחוקיך, ונשמח" בדברי תורתך, ובמצוותיך לעולם ועד", אפשר לפרש זאת כשאיפה, שאיפה לגדלות, שאנו שואפים להגיע לכך שנשמח בתורה ובמצוות⁽²⁾, ואפשר לפרש זאת כבקשה, שאנו מבקשים מה' שנגיע לדרגה של שמחה בדברי התורה⁽³⁾.

אחד האמצעים להתקרב לה', זה על ידי החגים [לבד מהשבתות], וישנם חגים מן התורה, ועליהם נוספו חנוכה ופורים [שנרמזו בתורה⁽⁴⁾]. 'כפורים' הרי הוא 'כפורים', יש צד שפורים

והקרוב אלי לומר בזה, לפי שאמרו החכמים, במעלות, הבט למעלה ממך, כי על ידי זה ידמה בנפשו כי הוא חסר מן שלמות ולא הגיע למדרגת חברו, ויבוא להתקנאות בו, ויוסף על שלמות חכמתו, כי "קנאת סופרים תרבה חכמה" (ב"ב כא.)... ועל כן היו כל אמות הארון שבורות, להורות, שכל אדם ידמה בנפשו כאילו הוא חסר מן שלמות החכמה, וצריך למדוד עדיין למלאות חסרונו, כי כל אמה חסרה, מורה על דבר חסר הצריך שימלאו חסרונו, כך עיקר החכמה - מ'איך' תמצא (על פי איוב כ"ח י"ב), ממי שחושב את עצמו ל'איך' וחסר, אבל לא במי שהוא חכם בעיניו, הטועה בעצמו לאמר שכבר הגיע אל תכליתה, כי 'איזהו חכם הלומד מכל אדם' (אבות פ"ד מ"א) החושב שהוא חסר מן החכמה, והוא צריך עוד להתלמד.

וכן בידיעת מציאות ה' יתברך אמרו (בחינת עולם י"ג [ברלין תרפ"ז - ל"ג, י-ט תשי"ד - ט"ו]) 'תכלית הידיעה - שנדע שלא נדע', ועל כל הן כל אמות הארון שבורות - באורך, וקומה, ורוחב, כנגד שלושה דברים העומדים כנגד משיגי החכמות והם - קוצר דעת המשיג, ועומק המושג, ואורך ההצעות. כי הקומה היינו העומק, כי עומק הדבר מי ימצאנו (על פי קהלת ז' כ"ד) והוא עומק המושג. ועומד כנגד קוצר דעת המשיג, והאורך, היינו אורך ההצעות. וכמו שנאמר (איוב י"א ח') "עמוקה משאול מה תדע", וכתוב (שם ט') "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים". עד כאן לשונו, ועיין שם באורך.

ה). וזו לשון הרלב"ג (שם), "התועלת החמישי הוא במדות, והוא - להודיע שאין ראוי שיתרשל האדם מקנין המושכלות, מפני שכבר קנה מהם חלק גדול, אבל ראוי שלא יקצר בזה, וישים כל השתדלותו להוסיף בידיעה תמיד, כי זה פרי כל האדם. הלא תראה, כי משה רבינו, עם עוצם חלקו בהשגות העיוניות, היה משתוקק תמיד להוסיף בהם, עד שכבר הביאנו זה לבקש מה שנמנעה השגתו, וזה כולו לעוצם תשוקתו להשגות הנכבדות". עד כאן לשונו.

ו). בנוסח עדות המזרח נוסף 'ועליו'.

ז). כן ביאר בספר שיח צחק (הו"ד בשפתי חיים - רינת חיים - ביאורי תפילה, עמ' רצ"ד).

ח). ראה כעין זה גם בביאורו של רבי אורי וייסבלום (הארת התפילה עמ' שני"ג ד"ה ואהבתך).

ט). מצינו בחז"ל מספר רמזים לחנוכה ופורים מן התורה. במדרש בראשית רבה (סדר בראשית פ"ב פ"ד) כתוב: "'והארץ היתה תוהו" ... "ובוהו" - זה גלות מדי - "ויבהילו להביא את המן" (אסתר ו' י"ד), "וחושך" - זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהייתה אומרת להם - 'כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל'. עד כאן לשון המדרש. וברבינו בחיי (בראשית פר' בראשית א' ב' ד"ה ויבדל) כתב: "ובאר המדרש הזה, כי ה' יתברך בפרשה זו מגיד מראשית אחרית, והכתוב כוון לרמז סוף הזמן בתחילת הזמן". עד כאן לשונו. ועוד מצינו רמזים לחנוכה ואכמ"ל. ופורים נזכר בגמרא (חולין קלט:): "אמרי ליה פפונאי לרב מתנא... 'המן' מן התורה מנין [רמז למעשה המן, קודם שבא, שסופו לבא. רש"י]? 'המן העץ' (בראשית פר' בראשית ג' י"א) [תלה על העץ. רש"י]. 'אסתר' מן התורה מנין [רמז למעשה אסתר, שיהיה בימיה הסתר פנים

גדול מכיפור, זהו יום גדול שאפשר להתעלות בו מאד מאד, וצריך לזכור - שהיצר הרע מקלקל את הכל "חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי" (ישעיהו א' י"ד) כאשר אדם רק אוכל ושותה בחג, ה' לא רוצה בזה. אלא "אלה מועדי ה'" (ויקרא פר' אמור כ"ג ד'), שהמועד יהיה של ה', אבל היצר הרע מושך אותנו לבזבז את החגים.

הספורנו על הפסוק (ויקרא פר' אמור כ"ג ב') "מועדי ה', אשר תקראו אותם מקראי קודש, אלה הם מועדי" כותב, "והכוונה בהם"^(א) - שעם שמחת היום, ש"שמח ישראל בעושיו" (תהלים קמ"ט ב')^(ב), יהיה העסק בקצתו בעסקי קדש, כאמרם ז"ל (פסחים סח:): 'יום טוב - חציו לה' וחציו לכם', ובזה תשרה שכונה על ישראל בלי ספק, כאמרו (תהלים פ"ב א') "אלקים נצב בעדת קל". אמר - אותם מועדים שתקראו אותם 'מקראי קדש', פירוש - אסיפות עם לעסקי קדש ... 'אלה הם מועדי' - הם אותם המועדים שארצה בם. אמנם, כשלא תקראו אותם 'מקראי קדש', אבל יהיו 'מקראי חול', ועסק בחיי שעה ותענוגות בני האדם בלבד, לא יהיו 'מועדי' אבל יהיו "מועדיכם שנאה נפשי" (ישעיהו א' י"ד)^(ג).

כשאנחנו ניגשים לפורים צריך לרצות 'פורים של הקדוש ברוך הוא', זו הזדמנות לעשות פורים לקדוש ברוך הוא ולא ליצר הרע. פורים הוא לא הזדמנות לפרוק את התאוות, יש אנשים ששותים לשכרה אפילו בלילה, ובזה ודאי אין עניין^(ד). ואם אדם 'משתולל' הוא לא 'שמח' אחר כך.



קרבת ה' ושמחה בו

"משנכנס אדר מרבין בשמחה" (תענית כט.), ומה לעשות? מה גורם שמחה? כמובן "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהלים י"ט ט'), וחזן מזה - "ישמח ישראל בעושיו" (תהלים קמ"ט ב'). מה הפירוש שישמח ישראל ישמח בה? נתאר לעצמנו, ניצול שואה חסר כל שמקבל מכתב שאביו גם כן ניצול והוא מיליונר גדול, ואדם חשוב, בודאי שהוא מאד שמח, שהרי עכשיו בודאי יעזור לו בהרבה דברים, ואפילו שאינו יכול להחכימו ולרפואתו. ואנו - בנינו לה', שלגדולתו אין חקר,

ומצאוהו צרות רבות ורעות. רש"י? "ואנכי הסתר אסתיר" (דברים פר' וילך ל"א י"ח). 'מרדכי' מן התורה מנין [רמז לגדולת מרדכי. רש"י? דכתיב "מר דרור" (שמות פר' תשא ל' כ"ג), ומתרגמינן - 'מירא דכיא' וקרי ליה 'ראש לבשמים' - לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה. רש"י]. עד כאן לשון הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י.

י. ראה תיקוני זוהר (תיקון כא נז): "פורים אתקריאת על שם יום הכיפורים". עד כאן.

יא. בהיתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב.

יב. שמחה על היהודי לשמוח שנבחר להיות מעם ישראל, לעבוד את ה', ולהביא את העולם לתיקונו, ולשם שמחה זו נחזן 'חציו לכם'.

יג. ועיין עוד בדרשת 'עם קדוש אתה' מה שהרחיב בזה רבנו עובדיה ספורנו.

יד. כן משמע מפשטות לשון השולחן ערוך והרמ"א שכתבו (אורח חיים סימן תרצ"ה דיני סעודת פורים סעיפים א' - ב') "סעודת פורים שעשאה בלילה, לא יצא ידי חובתו. הגה. ומכל מקום גם בלילה ישמח וירבה קצת בסעודה. חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. הגה. ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים". עד כאן לשונם.

והוא כל יכול, והוא אבינו "בנים אתם לה' אלוהיכם" (דברים פר' ראה י"ד א'), ומי שחי עם זה יש לו שמחה אמיתית^(ט).

כאשר נפטר מישוה, כתוב (דברים פרשת ראה יד א) "בנים אתם לה' אלוהיכם, לא תתגודדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" כיון שיהודי אף פעם לא יתום גמור, ותמיד נשאר לו קרוב נכבד במעלה, דהיינו ה' יתברך, ולכן, אומר הספורנו, שאין להראות תכלית הדאגה והצער^(ט).

בחובות הלבבות (שער עשירי אהבת ה' פ"א) מסופר על אחד החסידים שקם בלילה ואמר לה': "אלקי, הרעבתני, ועירום עזבתני, ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעווןך וגדלך נשבעתי". אם תשרפני באש, לא אוסיף - כי אם אהבה אותך, ושמחה בך. דומה למה שאמר (איוב י"ג ט"ו), "הן יקטלני לו איחל"^(ט). אחד בגלות ספרד אמר לרבונו של עולם, הרבה אתה עושה שאעזוב אותך, אבל אני לא אעזוב אותך, יהודי אני ויהודי אהיה^(ט).



שמחה מתוך התבוננות בתורה בכלל ובמגילה בפרט

עיקר המגילה אינה לדפוק בהמן אלא לראות השגחת ה' עלינו. בפורים צריך להרגיש טוב יותר את מי יש לנו, אבל אם משתכר, נשכב על הארץ ואומר בדיחות, האם מתעלה על ידי זה?! ויש ישיבות שאוסרות תכניות ושכרות, רק שירי קודש, ויש בחורים שאומרים ש'זה לא פורים!' אבל לא כתוב בשולחן ערוך שזהו פורים!

טו). וכתב ברסיסי לילה (מכתביו של רבי צדוק הכהן מלובלין שנמצאו בין גנויו, ספר הדרכות בעבודת ה', ורעיונות בענייני הזמנים והחגים, ובהרחבה בענייני פורים וחודש אדר, אות נ"ג בתחילה) וזו לשונו, "מה הלשון 'מרבין'? משמע דיש שמחה תמיד אלא דאז מרבין בה, ואיזה שמחה תמידית יש לישראל בהיותם בגלות? ונאמר (הושע א' ט') "אל תשמח ישראל אל גיל" וגו'. אבל ודאי הכוונה על שמחת ישראל בה' מעוזם, כמו שנאמר (תהלים ל"ב י"א) "שמחו בה' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב", והוא שמחה של מצוות ותורה כמו שנאמר (תהלים י"ט ט') "פקודי ה' ישרים משמחי לב", דהיינו מוליד שמחה בלב, כי "תומת ישרים תנחם" (משלי י"א ג') ו"הולך בתם ילך בטח" (משלי י' ט'), ואין חסר כלום, ועל כן "לישרי לב שמחה" (תהלים צ"ז י"א). עד כאן לשון רבי צדוק.

טז). וזו לשון רבנו עובדיה ספורנו (שם ד"ה בנים) "בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו - שאין ראוי להראות תכלית הדאגה והצער על הקרוב המת, כשנשאר קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקוות טוב, לפיכך - אתם, בנים לה', שהוא אביכם קיים לעד, אין ראוי שתדאגו ותתאבלו בתכלית על שום מת" עד כאן לשונו. וכעין זה ראה בדעת זקנים (שם) ובאברבנאל (שם) בפירושו הרביעי והחמישי.

יז). יש גירסאות 'ועווןך וגודלך הורגני'.

יח). וראה שם באורך כל הפרק, שהרחיב בהגדרת אהבת ה' שעניינה הוא, 'כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון... ואם ייטיב לה, תודה, ואם יענה, תסכול, ולא תוסיף עם זה, כי אם אהבה בו, וכוסף לרצונו, ובטחון עליו' וכו', עיין שם.

יט). בספר שבט יהודה (חיברו שלמה בן ווירגא, היסטוריון ורופא ספרדי שחי בדור גירוש ספרד, הספר נכתב כעשרים שנה לאחר הגירוש, והוא מתאר את רדיפות היהודים בארצות ובתקופות שונות, ודן בתופעת האנטישמיות באמצעות דיאלוגים ושיחות מדומות בין מלך נוצרי, חכם נוצרי וחכם יהודי) כתב בזו הלשון: שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד, כי אניה אחת באה בה מכת הדבר, ובעל האניה השליכם אל היבשה - מקום שאין ישוב, ושם מתו רובם ברעב, וקצתם נתאמצו ללכת עד ימצאו ישוב. ויהודי אחד בתוכם, הוא ואשתו ושני בנים, התאמצו ללכת, והאשה, מאשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ, נתעלפה ומתה, והאיש היה נושא הבנים, ונתעלף גם הוא, וגם שני בניו מתו מחמת הרעב, וכי הקיץ מן העילוף מצא שני בניו מתים. ומרוב הדאגה, קם על רגליו ואמר, 'רבוץ העילמים, הרבה אתה עושה שאעזוב דתי, תדע נאמנה שעל כרחם של יושבי שמים, יהודי אני ויהודי אהיה, ולא יועיל כל מה שהבאת ותביא עלי'. עד כאן.

לכן בקריאת המגילה צריך להסתכל ולעיין בהשגחת ה'צ, ורק מתוך כך בא לשמחה אמיתית. אחד בא לפסיכולוג וסיפר שמדי פעם יש לו דכאון, והציע לו שילך לבדרן פלוני, השיב לו 'אני הוא אותו בדרן'...

התורה נותנת אפשרות להיות בשמחה אמיתית, יש בקהלת רבה (פ"ב פ"ב), "לשחוק אמרתי מהולל" - אלו בתי תיארטיאות, "ולשמחה מה זו עושה", ומה תלמידי חכמים עושים שם?^א! המגיד מדובנא מפרש שמי שנכנס לעצבות ילך לראות שחוק, אבל תלמידי חכמים מה צריכים הרי יש להם שמחה תמידית ולא רגעית כמו שחוק^ב.



כ). כאן העיר מורנו זצ"ל: אחד מבוגרי הישיבה (ישיבת 'כנסת חזקיהו' - כפר חסידים), מאיר למברסקי הוציא בימים האחרונים פירוש על מגילת אסתר (ספר 'על הניסים' - סיפור ההשגחה העליונה על רקע מאורעות התקופה - בימי מרדכי ואסתר' מתוך הסדרה 'על הניסים').

כא). וזו לשון המדרש (שם), "לשחוק אמרתי מהולל", אמר רבי אבא בר כהנא, מה מעורבב השחוק שאומות העולם שוחקים בבתי קרקסיות [בתים ששונים ושובעים בהם. מתנות כהונה] ובבתי תיארטיאות [מקום שיושבין בגובה ורואין השחוק שעושין למטה. ערוך ערך תאטר] שלהם. "ולשמחה מה זו עושה", מה טיבו של תלמיד חכם להיכנס שם". עד כאן לשון המדרש.

כב). וזו לשון רבי יעקב קרניץ (קול יעקב, קול נגידים על קהלת שם ד"ה מדרש), "מדרש", "לשחוק אמרתי מהולל" - אלו בתי תרטיאות, "ולשמחה מה זו עושה" - מה טיבן של תלמידי חכמים ליכנס שם". והוא פלאי למה יוסיף להפליא על התלמידי חכמים יותר מעל זולתם?! ולפי פשוטו יש לומר כי כל מיני שחוק והיתול אף שהמה מהבל יחד, מכל מקום יש להם לפעמים מקום הכרח וצורך גדול אל בני אדם, כמאמר ז"ל (אבות פ"ד מ"ג) "אין לך דבר שאין לו מקום", כי האדם ראוי שיהיה תמיד בדרך הממוצע כמבואר בהרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' דעות ה"ד), ואם יקרה לאדם דרך עוצב מחמת איזה מקרה רע רחמנא ליצול, רפואתו להגביר עליו השמחה עד קצה אחרון, על ידי שחוק והיתול, ועל ידי זה ישוב אל הדרך הממוצע, וזהו התנצלות כל ההולכים לבתי תרטיאות שעושים זאת מחמת תגבורת העצב שגבר עליהם, ועל כן מוכרחים ללכת אל בית משתה לרפוא לשברון לבם, לחבש לעצבותם, אבל כל זה הוא לעם הארץ, שאין לו ענין אחר להסיר העצב מלבם, כי אם על ידי השחוק, אבל התלמידי חכמים שהנחילים הקדוש ברוך הוא תורתו הקדושה המשמחת אלקים ואנשים (על פי שופטים ט' י"ג), מהו להם לבקש מרפא לעצבותם מדברים זולת התורה, וזהו מאמר המדרש - אף ש'לשחוק אמרתי מהולל', כלומר משוכב לפעמים, דהיינו לשמח נפש עגומים, אבל מה טיבן של תלמידי חכמים ליכנס שם, כי הלא להם דרך אחרת להסיר עצבותם ולבטל דאגתם, דהיינו על ידי התורה, שנאמר עליה (תהלים י"ט ט') "פקודי ה' ישרים משמחי לב". עד כאן לשון המגיד מדובנא. וכעין זה פירש במתנות כהונה (על המדרש שם ד"ה ולשמחה הו"ד בעץ יוסף שם ד"ה של) וזו לשונו, "תלמיד חכם, העוסק בתורה המשמחת לב האדם, מה עושה, ולמה לו מיני שחוק הללו". עד כאן לשונו.

הרב פנחס בן אהרון

התחלפות אסתר בשדה*

פרק א'

מקור הדברים – ובמהות ההחלפה

מבואר בזוהר הקדוש שהקב"ה הסתיר את אסתר מאחשוורוש ונתן שדה במקומה, וז"ל הזוהר (ח"ג דף רעו): "ואי תימא דאתיחד עמה, אף על גב דהווי בביתא חדא, חס ושלום, אלא, כגוונא דיוסף דאתמר ביה ותנח בגדו אצלה, ולא לבושו, אלא בגדו, לישנא דבוגדים בגדו, והכא סתרא רברא, ובגין דא אסתר, לישנא דסתראה, אתה סתר לי, שכינתא אסתירת לה מאחשוורוש, ויהיב לה שדה באתרה, ואתהדרת איהי בדורעיה דמרדכי, ומרדכי דהוה ידע שם המפורש ושבעין לשון^(*), עבד כל דא בחכמתא, ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דאפילו בלא דא, אית לה לבר נש קודם דיתיחד עם אתתיה, למללא עמה, בגין דשמא שידה אתחלפא באתתיה⁽²⁾" ובתיקונים (תיקון כא דף נז, א) "...ועליה אתמר ויהי אומן את הדסה... כאשר היתה באמנה אתו, ולא נגע בה נוכראה דאיהו אחשוורוש..." ושם (נח, א) "... וכגוונא דאסתר דסתיר לה מאחשוורוש דאיהו ערל וטמא ושווי באתרה שדית⁽³⁾ בדיוקנא דילה הדא הוא דכתיב (אסתר ב, יג) כל אשר תאמר..."

ובספר מגיד מישרים לבית יוסף (פרשת ויקהל, מהדורא קמא): "...ומכל מקום לא איתיהב רשותא לאטלא ביה וזהמא ח"ו אלא לפנים בלבד, דהא שידא חדא מזדווגא ליה בדוכתא דאסתר ואתי עלה, ומעולם לא בא על אסתר ח"ו, ומרדכי היה בא על אסתר..."

ובפשטות מבואר שהיתה שדה במקומה ששל אסתר, וכעין השדים שמצינו במקומות רבים בחז"ל על מציאותם. אמנם, בכתבי האר"י (עץ חיים שער קליפת נוגה פרק ו') מבואר שכאן היה ענין אחר, וז"ל: "וזהו ענין אסתר שהיתה מנחת שדה במקומה ומזדווגת עם אחשוורוש... והיא קליפת נוגה שלה מבחינת הרע הנקרא שד, והיתה יודעת היא ומרדכי להשביע השד היצר הרע שלה על ידי שם המפורש⁽⁴⁾ כנזכר שם שיתלבש בדמות גוף וילך אל אחשוורוש..." ומבואר שלא היה

(*) הערה כללית: דברים רבים במאמר זה הובאו במקומות רבים, ושלא להטריח את הקורא בציון מראי מקומות רבים השתדלתי לציין את המקור הראשון או החשוב והמצוי שביניהם. על פי רוב כתבתי את הדברים בלשוני, ובכמה פעמים ציטטתי את הלשון או חלקו. בכמה מקומות לא נמנעתי לכפול הדברים בכדי שירוף הקורא ויהיו הדברים ברורים.

א). יל"ע מה השייכות של ידיעת מרדכי בע' לשון לענין השבעת השדה. וצ"ב.

ב). אמנם, דין זה לא הובא בשו"ע. ועיין באשל אברהם (בוטשאש) סימן רמ, י. וכף החיים (סופר) ר"מ, ס"ק ס"ו

ג). ויש גירסאות 'שנית' אמנם המפרשים גרסו "שדית", ראה באר יצחק על תיקונים שם, ובאור ישראל (להמגיד מקאזניץ, על תיקונים שם) ביאר גם לפי הגירסא 'שנית' שהכוונה היא לצד השני של אסתר שהוא השדה שהוא צד הרע שבה.

ד). ובענין שם זה, ראה ספר חזו ציון (לרבי עמנואל חי ריקי תהלים לב, ז) 'אתה סתר לי מצר': "בשם הידוע היוצא מר"ת מצר שהוא סמא"ל, שבר"ת אתה סתר לי מצר, 'תצרני רני פלט תסובבני סלה' לומר סלה תסובבני... שלעולם אהיה נמלט מיד סמא"ל האמור, ומי יודע אם לא יהיה זה השם סא"ל שבר"ת שהוא שם אחד משמות ע"ב אותו השם של ע"ב שבו הסתיר מרדכי לאסתר מליגע בה..." ע"ש עוד.

זה שדה בעלמא אלא חלק הרע שבאסתר^ה. ובספר עמודיה שבעה (עמוד ראשון דף יא) כתב בביאור הענין בשם האר"י: "כל אדם ואדם הוא מורכב מצד טוב ורע ושניהם הם מתלבשים זה בזה והם ממש כשני צורות של שני בני אדם ודומים זה לזה ונכללין כאחד, אלא שחלק הטוב נקרא לבוש וחלק הרע נקרא בגד, מלשון בוגדים בגדו ואותו הרע נקרא גם כן שד המחטיא את האדם, והוא היצר הרע שבקרבו והחלק הטוב הוא היצר הטוב שבו המרגיל את האדם בתורה ומעשים טובים וכו' והיו מרדכי ואסתר יודעים להשתמש בשם המפורש ולסלק חלק הרע מן הטוב וכן עשו והפרידו חלק הרע הנקרא בגד ושד מן אסתר והיה נראה כאסתר ממש בצורתה, ועם אותו חלק הרע היה מתייחד אחשוורוש..."^ה.



מתי היתה מתחלפת

בבן יהוידע (מגילה יג, ב ד"ה מלמד שהיתה עומדת) כתב לבאר איך היה קורה דבר זה ולא הרגיש אחשוורוש, אלא שהחלפה זו היתה בדרך נס ועל ידי שם המפורש, ולכן לא היתה עושה כן אלא כשראתה שרוצה לשמש עמה אחר חיבוק ונישוק, אבל קודם לכן היתה מוכרחת להיות עמו ולא הותר להשתמש בשם בשביל הנאתה^ה, וכשהיתה רואה שהיה רוצה לשמש עמה אז היתה אומרת שם המפורש כדי להביא שם את השדה במקומה, ובאותו שם המפורש היתה עושה פעולה שתהיה רואה ואינה נראית, אבל כשלא היה רוצה לשמש עמה לא היתה מתחלפת בשדה. ולכן הלשון בחז"ל "שהיתה עומדת מחיקו של אחשוורוש ויושבת בחיקו של מרדכי" שהיו ב' דברים אלו יחד באותו הזמן ממש. וכותב עוד, שאולי גם כשהיתה חוזרת מבית מרדכי לבית אחשוורוש היתה משתמשת בשם כדי להתעלם מעין הרואים מחשש סכנה, ומזה לא היה לה הנאה, רק לצורך הצלה ולכן הותר. אמנם, בספר עיני שמואל (קראטשין, גדה טז) כתב שאף בבית הנשים היתה מתחלפת עמה. ועיין.

ומצינו עוד מרבותינו האחרונים המבארים שהיא התחלפה גם בשעה שרצו להאכילה מאכלים אסורים, שמצינו: "וישנה ואת נערותיה... שמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי" (מגילה יג, א). והתוספות שם בד"ה קדלי דחזירי כתבו שח"ו היא לא היתה אוכלת. וכתב במגילת סתרים^ה: "פירוש שהיא לא אכלה רק אותה השידית שהכניסו תחתיה אכלה אותם". וביערות

ה). וראה מדבר קדמות מערכת א' אות נ' שמביא מהאר"י שושני היתה צד הרע של אסתר. וזה שכתוב 'ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה' שאסתר היתה צד הטוב ושושני היתה צד הרע, וזהו לרעותה חלק הרע לזו שהיא טובה ממנה. ואף שושני כבר מתה, עיין דברים אחדים להחיד"א דרוש ח' לשבת זכור מש"כ בביאור הדבר. ואין לי עסק בנסתרות.

ו). ואמנם ראה ר' צדוק הכהן מלובלין - רסיסי לילה אות נב: "ולפי שלא ידעתי אם הדברים ממקום קדוש יצאו כי לבי מגמגם בהם הרבה לכן לא רציתי להזכיר הדברים ולהאריך בזה..." ע"ש. וכמדומה שכוונתו לדברים אלו. ועיין.

ז). וביאור דבר זה ראה באור יקר להרמ"ק על רע"מ שער ב' סימן כ"ב. שענין זה נהיה מחטא עץ הדעת שנתערבו הטו"ר באדם עצמו. ועיין עוד בעמודיה שבעה הנ"ל אריכות, ומה שביאר לפי"ז בתהילים פרק כב.

ח). ויש להעיר על דברות קדשו מדברי התיקו"ז (נז, א) שמשמע שלא נגע בה כלל ("ולא נגע בה נוכראה כלל"), וכנראה שפירש את דברי הוזהר שלא נגע בה היינו שלא בא עליה. וע"ש עוד בלשון התיקונים (מש"כ בערב היא באה) והבן. ודוק.

ט). וכן כתבו רבים, יערות דבש (דרוש יג) ומדרש תלפיות (ענף אחשוורוש), ובן יהוידע שם ועוד.

דבש כתב שאכילת השדה את הקדלי דחזירי הייתה לצורך, כדי שלא יכירו שהיא יהודיה (וראה שם במגילת סתרים שנראה בדבריו דבר חידוש, שהחליפו אף את נערויה בשדות כדי שלא יכירו שהיא יהודיה).



פרק ב'

האם מתיישבים הדברים לפי מה שמבואר בשאר דברי חז"ל

מצינו כמה מקומות בדברי חז"ל שמהם נראה בפשטות סתירה לדברי הזוהר, כמו בגמ' מגילה (טו, א) שאמרה אסתר למרדכי שעכשיו שהולכת ברצון תהיה אסורה עליו, וז"ל הגמ': "...אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך". וכן מצינו (מגילה יג, ב) ש"היתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי", ואם היתה שדה שמשמשת עמו למה לה לטבול. ובסנהדרין (עז, ב) דנה הגמרא מאסתר להלכות חילול השם, וז"ל הגמ': "והא אסתר פרהסיא הוא, אמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה. רבא אמר: הנאת עצמן שאני".



הדעות שיש כאן מחלוקת

היעב"ץ בהגהותיו לספר אמונת חכמים פרק כג¹ כותב: "בפירוש אמרו חז"ל שעומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, הא ודאי דתלמודין לא סבירא ליה לגמרי מה שכתב ברעיא מהימנא הנ"ל" הרי שלדעתו של רבינו היעב"ץ אין הדברים מתיישבים.

וכן כותב גם רבי צדוק הכהן (רסיסי לילה את נב): "ובאמת פשטיה דגמרא עד עכשיו באונס משמע דפליגא אההוא דרעיא מהימנא" ע"ש עוד מה שמתחבט בדברים. ודוק. וראה עוד אות חיים ושלום (מונקאטש, רסו, יג), ושו"ת שם משמעון (פולק, אבן העזר סימן ז).



הדעות שאין כאן מחלוקת

מה שלמדו חז"ל מאסתר. אמנם, כבר הזוהר הקדוש גופיה (כי תצא רעו, א) עומד על תמיהה זו, וז"ל: "ומה דרבנן דמתניתין שויין קמייהו דאתתא אנוסה מותרת לבעלה, ודאי איסור והיתר דמתני' לא ממלל אלא במיליה דב"נ" ע"ש. וכתב המקדש מלך לבאר דברי הזוהר: "ומה רבנן דמתניתין: יקשה בכח דאם כן ששידה נתנה במקום אסתר איך אמרו רז"ל דאסתר הותרה למרדכי מפני שהיתה אנוסה. ודאי איסור והיתר וכו': פירוש, המה דברו לפי הדין הכולל בעניני האדם כאן למטה לפי הפשט לפי מראה עיני האדם... ששנו במשנה ובגמרא לסדר הדינים על דרך הפשט לקיים מצוות ה' ולא פנו אז לגלות רזים וסודות..." מובן אם כן שאין סתירה בין הדברים, אלא שחז"ל קובעים הדין לפי הפשט, שהוא הנראה והנגלה לעיני בני האדם.

(י). נדפס על הספר בהוצאה החדשה (זכרון אהרן).

בספר אמונת חכמים (לרבי אביעד שר שלום באזילה, תלמיד הרמ"ז, פרק כ"ג) כתב, וז"ל: "ושאלתי את פי מורי הרמ"ז, אם כן (-שנתחלפה בשדה) איך למדו מזה כמה דינים בגמרא (בסנהדרין עד א), והשיב שכיון שהכתוב כפשטו מעיד שאסתר שכבה עם אחשורוש, אילו היתה חייבת למסור נפשה ותהרג ואל תעבור, לא היה הכתוב כותב דבר שמן פשטו יעלה לנו שמותר לעשות דבר שהוא כנגד התורה, אם כן כל מה שעולה לנו מזה כפי הפשט הוא אמת"^(א). ועוד אני הצעיר אומר, שלא היתה יודעת אסתר שהקב"ה יעשה לה נס, ואילו היתה חייבת למסור נפשה היתה מוסרת ותיהרג".

מה שאמרה אובד ממך. ותיירץ בכן יהוידע^(ב) שכיון שבגלוי היא הולכת מרצונה אליו היא נאסרה על מרדכי. עוד, שסברה שהיא תבקש ממנו בעת שתראה שמוצאת חן בעיניו ביותר, וחשבה שמא יהיה זה בשעת תשמיש, ועל כן היה מוכרחת לילך בעצמה כי אם תהיה השדה לא תוכל היא לבקש. ע"ש. ובחיד"א בחומת אנך (פרק ב) ביאר שהיא סברה שלא תוכל להתחלף, ולכן אמרה כן אבל לבסוף נתחלפה.

מה שכתוב שהיתה טובלת ויושבת בחיקו של מרדכי. בספר קנאת ה' צבאות לרמח"ל חלק ב (גנזי רמח"ל' עמוד צו) ביאר שהטבילה היתה מחמת הפגם שנגרם על ידי שהיתה עמו, וז"ל: "אמנם אף על פי כן נמצא זה איזה פגם באסתר עצמה כי זה גורם למעלה גם כן איזה פגם באסתר עצמה ועל כן אסתר היתה טובלת ויושבת בחיקו של מרדכי...". ובבן יהוידע (שם) כתב שהיתה נמצאת עמו ורק מתחלפת כשרצה לשמש עמה ממש, ולכן היתה טובלת משום נקיות בעלמא "כי הצדיק אפילו אם ניתו עליו צינור מפיו של הרשע נמאס בעיניו" (וע"ע לקמן פרק ה' על הגמ' שם את דברי היערות דבש על טבילה זו).



פרק ג'

כיצד לא הכיר אחשורוש שאסתר התחלפה בשדה

כיצד לא הכיר בקולה. בחיד"א בחומת אנך הוכיח מדברי הזוהר (ח"ג רעו, א) שאדם צריך לדבר עם אשתו קודם הזיווג שמא תתחלף בשדה, שמשמע שאין לשדה רשות לשנות הקול כאשתו, ואם כן איך לא הרגיש אחשורוש בקולה, אלא, שאחשורוש לא היה מדבר עם אסתר, שאינה בת מלכים (ראה מגילה טז, א), ולכן היתה יכולה להכניס שדה במקומה^(א). ולכן לא הגידה

יא. וראה גם את דברי רבינו החיד"א בספר דברים אחדים (דרוש ח' לפרשת זכור דף לו, עמוד ג ד"ה ואפשר): "וכל שהלכה ברצון נאסרה כמשפט הנבעלת ברצון ואין לנו עסק בנסתרות למען דעת אם הכניסה שידה כי אין לדון רק על פי הנגלות לנו, ואף על גב דברעיא מהימנא ריש תצא קאמר דמרדכי הוה עביד כל דא מכל מקום מחמיר על עצמו והיה דן כפי הנגלה". וראה גם שפתי חיים (אמונה ובחירה חלק ב עמ' רסו) שמביא את דברי האמונת חכמים ומבאר הדברים.

יב. וראה עוד מה שכתב בספרו בן איש חיל דרוש לשבת זכור (כא, ב).

יג. אמנם בבן יהוידע שם (ד"ה בתחילה על ידי תורגמן) ביאר שמה שהיה מדבר עמה על ידי תורגמן היה רק כאשר דיבר עמה בפני רבים אבל ביחידות בינו לבינה ודאי שדיבר עמה בלא מתורגמן, אבל גם לשיטתו יש ליישב כיצד לא הכיר בה, שהרי בבן יהוידע עצמו כתב שהתחלפות היתה רק בזמן שבא לשמש עמה בפועל, אבל קודם בחיבוק ונישוק היה עמה, א"כ מובן היטב שלא הרגיש בקולה, כי עד אז היה קולה ממש. ודוק.

עמה ומולדתה. בשל כך, בסוף כשהלכה אסתר לבטל את גזרת המן היא הייתה מוכרחת להגיד שהיא ישראלית מזרע שאול המלך. וכיון שהיא היתה בת מלכים ידבר עמה ושוב אינה יכולה להכניס שדה. עוד כתב וז"ל: "ועוד בה שלישיה דהגם שהיה מדבר עמה. חלק הרע ישלח דברו בקול אסתר דלא דמיא לשידה דעלמא כי היא בחינת אסתר עצמה חלק הרע מהטוב כי שיח וכי שיג לה".

כי צד לא הכיר בשערות וכפות רגלים. הנה מצינו שכפות רגלי השדים דומות לרגלי תרנגולים (ברכות ו, א), ואין לשדות שערות (רות רבה פרשה ו, א^ט), ומשמע, שאף שהשדים מתחלפים לכמה גוונים (ימא עה, א), בעניינים אלו אין יכולים להתחלף^{טו} [וראה בן יהוידע בגיטין (סח, ב) שכותב כן במפורש לגבי הרגלים שאין יכול להחליף, ע"ש הטעם]. ואולי ע"כ צריך לומר שחלק מענין הנס הזה של ההסתרה היה שלא תתגלה, ולפיכך הוא לא הרגיש בזה. וצ"ע כי צד בפועל אירע דבר זה, ואולי למרות שאין השדים יכולים להתחלף בענין השערות והרגלים כאן כן היה אפשר, וצ"ע. ואולי, כיון שלא היתה זו שדה דעלמא אלא חלק הרע של אסתר עצמה, גם לא היו לה את התכונות הרגילות אצל השדים, וכמוש"כ החיד"א שלכן לא הכיר בקולה. ודוק.

כי צד לא הכיר שאין לה 'בבואה דבבואה'. ובספר יערות דבש (ח"ב דרוש יג) ביאר שהנה השדים בלילה אין להן בבואה דבבואה, וא"כ איך לא הכיר בה, אך כיון ששימש רק בלילה לא הכיר בה, ובזה פירש את דברי הגמרא במגילה מתוך גנותו למדנו שבחו שלא שימש בלילה, שמתוך גנותו שלא שמש עם אסתר אלא רק עם השדה למדנו שבחו שלא שימש אלא בלילה. ואולי גם כאן יש לפרש כמוש"כ למעלה, שלא הייתה זו שדה דעלמא ולא היתה כשאר השדים. ודוק.

כי צד לא הבחין שאינה רואה דם נדות. במדרש אסתר רבה (פ"א, ג) מבואר שמשנכנסה אסתר אצלו לא היה בועל נדות, ומה הענין לציין שבחו, ובספר עיני שמואל (קראטשין, נדה טז, ב) מביא שבאו לומר מכיון שלא שמשה עמו אסתר אלא השדה היה יכול להתפלל על שאינה רואה דם, ואף אם היתה השדה מראה לו דם הרי דמה ירוק (ומביא שכן מבואר בגמרא שדם השדים ירוק, ואין נמצא כן בש"ס), ולכן נעשה נס שמאז לא היה בועל נדות, ולא היתה נכנסת השדה ולא הבחין בדם הירוק. ובזה ביאר את מש"כ המדרש אסתר רבה (פ"ה, ח): "ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים – לשאול על כתמיה ונידותיה, לדעת את שלום אסתר – שלא יעשה לה כשפים", ומבאר שאחרי ששדה נכנסה עמה היתה נכנסת גם אל בית הנשים, ואם ידע שומר הנשים שאינה רואה דם ידע שאין זה אסתר, ואף אם השדה תראה דמה יבינו שהיא אינה אסתר כי דם השדה ירוק, וחשש שמא בגלל זה יעשו כשפים לאסתר עצמה. ולכן הלך בעצמו לשאול על כתמיה ועל נדותיה שלא יראה שומר הנשים. ע"ש.

(יד). אמנם, שם הלשון היא 'רוחות' אבל בתנחומא (בוכר) פרשת בא סימן טז כתוב להדיא כן גם על שדים.

(טו). וידידי הר"ר חיים ש. שליט"א ביאר ממש"כ בכתובות (מח, א) דמנהג פרסיים דמשמשים מטותיהם בלבושיהם, ולפיכך יתכן דהיתה מכוסה ולכן לא הכיר בה. ודפח"ח. וידידי הר"ר רפאל מ. שליט"א אמר לתרץ ענין השערות שאף שאין להם שערות משלהם אבל אין מניעה שישמו עליהם שערות שאינם שלהן, ולפיכך לא הרגיש בה, ולפי"ז י"ל מה שמצינו בכוזרי שמשמש בשערותיה צ"ל שבדק אם יש לה שערות משלה או שהם תלושים. ודוק.



פרק ד'

האם אסתר ילדה את דריוש, והאם בשעה שהלכה אסתר מרצונה לא התחלפה בשדה

מבואר במדרשי חז"ל לפי דעה אחת שדריוש היה בנה של אסתר (אסתר רבה פרשה ח, ג, ויקרא רבה פרשת שמיני יג, ה וז"ל: "א"ר יודן ברבי סימון דריוש האחרון בנה של אסתר היה טהור מאמו וטמא מאביו", ואמנם יש דעות שלא היה בנה ע"ש, וראה מה שנבאר לקמן). וצ"ב, שאם התחלפה בשדה אם כן איך ילדה אסתר ממנו?
ומצינו בזה שלשה ביאורים:



א. אסתר ילדה את דריוש בפעם שהלכה מרצון

והנה מבואר שבשעה שהלכה מרצונה אמרה "כאשר אבדתי אבדתי", ובגמ' (מגילה טו, א) מבואר שאמרה שעד עכשיו היה באונס ומכאן ברצון, ולכאורה אם היתה מתחלפת בשדה ממה חששה. אלא מבואר שבשעה שהלכה מרצונה לא התחלפה בשדה, ולכן אמרה כאשר אבדתי אבדתי, ואז התעברה ממנו ונולד דריוש^(טז). וכ"כ רבינו החיד"א בחומת אנך על אסתר (פ"ב) ובספרו דברים אחדים (דרוש ח' לשבת זכור).

ויש להבין למה לא התחלפה אז בשדה. וראה בפקוד עקרים לרבי צדוק הכהן (אות ה') וז"ל: "אך לפי מה שכתב ברעיא מהימנא (ח"ג רע"ו א) דשלחה שידה במקומה אם כן אי אפשר דנתעברה מקודם רק אז דהוצרכה לילך בעצמה לפעול הישועה שאי אפשר על ידי השידה". וכן איתא בספר זרע קודש (קט, ב. והו"ד בלשונו לקמן בפרק ה' עה"פ הנ"ל - ובכמה ספרים הובא בשם המגיד מקאזוניץ) שידע שעל ידי ביאתה בפעם הזאת יצמח הצלה לישראל, על כן לא רצה שיהיה כעת על ידי הסט"א, משו"ה אמר לה 'אל תדמי בנפשך' שעתה לא תבוא אליו בדמות, ש'אם החרש תחרישי לעת כזאת' ותבא גם עתה בדמות, 'ריווח והצלה יעמוד ממקום אחר' מסט"א. ובספר דברי אסתר (רבי אריה לייב מלאנצהוט, דף כג, א) כתב, שכמו שבריאת השדים לא היתה בשלימות כן נס שנעשה על ידי השדים אינו בשלימות, ויתכן ששוב תחזור הצרה, ולכן לא היה אפשר שייעשה הנס על ידי השדה. ובטעמא דקרא למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (אסתר ב, יט) כתב: "מה שכתוב אובד ממך כיון שמרדכי אמר לה שבזכות שתמסור נפשה ינצלו לא יכלה לשלוח שידה והיתה מוכרחת ללכת בעצמה וממילא תיאסר למרדכי" (ועד"ז כתב גם בספר דברי אסתר הנ"ל).



(טז). ובעצם הענין שגלגל הקב"ה את לידת דריוש מאסתר הוא ענין גבוה ונעלם, ראה למשל: אמת ליעקב (להגר"י מליסא) ב"ב עג, ב ד"ה ואמר רבב"ח זימנא חדא. וחת"ס כתובות לט, א ד"ה משמשת. וראה ליקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן עמוד לב למה התעברה ממנו בתאריך זה דוקא.

ב. דריוש נולד מהשדה

אמנם, מדברי האר"י (עץ חיים שער קליפת נוגה פרק ו') מבואר שדריוש נולד מהשדה⁽¹⁾, וז"ל: "וזה ענין אסתר שהיתה מנחת שידה במקומה... והיא קליפת נוגה שלה מבחינת הרע הנקרא שד, והיתה יודעת היא ומרדכי להשביע השד היצר הרע שלה על ידי שם המפורש הנזכר שם, שיתלבש בדמות גוף וילך אל אחשוורוש, ומשם נולד דריוש בן אסתר מצד השידה ההיא לה, והרי הוא בן אסתר ממש, לכן היה חציו טוב וחציו רע..."⁽²⁾. ומשמע שתמיד היתה עמו רק השדה, ולא חילק בין הפעם הזו שנכנסה ברצון ובין הפעמים האחרות. וזה מתיישב עם אותן הדעות במדרש שהוא לא היה בנה. ובבית לחם יהודה (לרבי יהודה פתייה, דף קסז, ב) תמה על זה, היאך ילדה השדה ילד גשמי בגוף חומרי, ואיך בשעה שילדה השדה לא הרגישו בה שאינה אסתר. ולכן מפרש דבר חדש, שאחר שנבעלה השדה עם אחשוורוש היתה חוזרת ומתלבשת באסתר עם משך הזרע שקבלה מן אחשוורוש ושם במעי אסתר עצמה היה עיבור דריוש ולכן נכלל מטוב ורע שבאסתר. ע"ש.



ג. דריוש נולד ממרדכי ואסתר

תוספות הרא"ש (מגילה יג, ב) כתב: "...דכורש היה בן מרדכי והא דקרי ליה בן אחשוורוש משום דגדלו בביתו". וגם זה מתיישב עם הדעות במדרש שלא היה בנה.



פרק ה'

ליקוט של פסוקים ומדרשי חז"ל המבוארים לפי ענין זה, ורמזים

ודרושים

ביאורי מגילת אסתר

"...ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה" (א, יט). ראה מה שהבאנו פרק א' בהערה ו.

"ויהי אומן את הדסה היא אסתר... ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" (ב, ז). היינו שמשך ממנה חלק הטוב הנקרא הדסה ונשאר חלק הרע הנקרא אסתר, והסיבה לזה כי במות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת, ודרשו חז"ל (מגילה יג, א) לבית, וכדי שלא תהיה אסורה לו הפריד חלק הטוב מהרע. קונטרס זכרון משה יהודה (בסוף ספר סוכת דוד לר"ד קוויאט על קדושין). וראה לקמן בענינים שונים. בעניין שם אסתר והדסה.

(יז). והגר"ח קניבסקי שליט"א בטעמא דקרא על אסתר הקשה שבב"ר פל"ט, יג איתא שאסתר שנשאת לאחשוורוש היתה בת ע"ה, וקשה הלא אין אשה יולדת לאחר ס' וכמבואר בב"ב קיט ב וקשה לומר שנעשה לה נס שתלד מאותו רשע, וביאר לפי המבואר שילדה השדה, ומובן איך ילדה.

(יח). ומכאן ראייה ששדה יכולה ללדת מאדם, וכן הוכיח באות חיים ושלום (מונקאטש, סימן רסו, ג).. אמנם, לפי דברי הבית לחם יהודה אין ראייה כלל.

"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה" (ב, י). ראה לקמן פסוק כ'.

"לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה" (ב, יא). החיד"א (בנחל אשכול כאן) כתב שלשון 'יעשה' הוא ממילא, ומובן לפי המבואר "שנתן לה שמות וכוונות להפריש חלק הרע ממנה וזה שאמר לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה ממילא על ידי הכוונות שמסר לה אם נפרד חלק הרע ממנה ואחר כך נתחבר... וזה שאמר ומה יעשה בגופה" (וראה עוד בנחל קדומים וילך עה"פ ואנכי הסתר אסתיר).

"ובזה הנערה באה אל המלך... בערב היא באה ובבוקר היא שבה" (ב, יג-יד). בתיקוני זוהר (תיקון כא דף נו, ב) איתא: "הדא הוא דכתיב ובוזה הנערה באה אל המלך, נערה ודאי באה אל המלך, דאיש לא ידעה אלא בעלה, וכמה דבערב היא באה נערה בתולה ודאי, הכי נמי בבוקר היא שבהנערה בתולה ודאי..." וכתב בדרך אמת על התיקונים "נראה לענ"ד שהכי קאמר כמו שבערב היא בתולה ממנו שלא נגע בה בודאי כך בבוקר היא שבה בתולה משום שלא נגע בה וזהו היא באה היא שבה כלומר לבדה בלא שותפות רוחא דיליה אלא נקיה וברה..."

"אל בית הנשים שני" (שם). בתורת חיים (קסוב) כתב שמרמז על זה שנתן במקום אסתר שניה, וזה נרמז כאן 'בית הנשים שני'.

"ובהגיע תור אסתר בת אביחיל" (ב, טו). לכן נסמך ובהגיע תור אסתר בת אביחיל למקרא שלפניו בערב היא באה, וזהו 'יישנה ואת נערויה' שכיון שבערב היא באה היה אפשר לה לשנות שתהיה השדה נכנסת במקומה. (שו"ת קריה הנאמנה סי' מד).

שם. במדרש פליאה (אות קכו) איתא: "ובהגיע תור אסתר. מהו תור, אלא תור וגוזל שראה אברהם אבינו בברית בין הבתרים, היא אסתר שבתרה בתוך, והיה המן מפיל עליה גורלות". וביאר בביאור בינת נבונים, שמרמז להפרדה זו שהפריד מרדכי חלק הרע ממנה, וזהו מש"כ שבתרה שחלקה מרדכי בתוך, והמן היה חכם להרע והפיל גורלות לדעת מהו חלק הרע כדי להלשין על מרדכי שעשה כן. ע"ש.

"וימליכה תחת ושתי" (ב, יז). ביאר בשפע חיים (פרשת חיי שרה) שבא לומר שרק לגבי המלוכה היתה תחת ושתי ולא לגבי שאר הענינים.

"ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא טבת ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו וכו' אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר ציוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עושה כאשר היתה באמנה אתו" (ב, יז-כ). ולכאורה למה נכפל מה שלא הגידה, שכבר לעיל (ב, י) כתוב "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה" אלא, מרומז כאן שכיון שלא היתה אלא שדה אם כן לא עברה כלל על עריות ורק היה איסור מפני חילול ה', ולכן כל זמן שלא הגידה את עמה ומולדתה אין חשש. וזה מרומז בפסוקים "ותלקח אסתר אל בית המלך וכו' ולא יקשה לך למה לא מסרה עצמה למיתה מגודל איסור עריות, ולכן אמר ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות, ועל כן ביקש לטעום טעם בתולה טעם, ואין זה אלא שניתן תמורת אסתר שידית בזרוע דאחשורוש ויאהב את אסתר הטפל לה ואם כן לא היה שם עון עריות, וא"ת מפני חילול ה' היה לה למסור עצמה, ומתרץ הפסוק אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר ציוה עליה מרדכי לצאת לתחילה לכל

הדעות ואין כאן חילול ה' כלל. וזה רמז בפסוק אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר ציוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עושה... אלא נראה דמרדכי על ידי שמות הקדושים פעל ונתן שדית בזרוע דאחשורוש, ואפשר דאותן השמות מסר בפה אסתר בכל עת וזמן שתקרא למלך שתוכל לפעול פעולה זו, ולכך קאמר תחילה אין אסתר מגדת וכו' בזה היה מסלק עון דחילול ה' אך עון עריות קאמר ואת מאמר מרדכי אסתר עושה ר"ל מאמרו שמסר לה שמות קבלה מעשיות להנתן שדה במקומו היתה עושה כן כאשר היתה באמנה איתו שלא תאסור עליו בביאת נכרי (כתנות אור לבעל פנים מאירות, על אסתר כאן).

שם. בחומת אנך מביא מספר זרע ברך (ח"ג דף י"ב) "טעם למה לא הגידה... מפני שהיתה מכנסת שידה במקומה, ואחשורוש לא היה מדבר עם אסתר שאינה בת מלכים ולכן היתה יכולה להכניס שידה במקומה. כי הנה אמרו רז"ל (זוהר כי תצא רע"ו) שצריך לדבר עם אשתו שמא תתחלף בשידה משמע שאין לה רשות לשנות הקול כאשתו. ולכן בתחילה לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה דכיון דלא ידע שהיא בת מלכים אין מדבר עמה ויכולה להחליף שידה במקומה^(ט). ולכן בסוף כשהלכה לבטל גזרת המן היא מוכרחת להגיד שהיא ישראלית מזרע שאול המלך. וכיון שהיתה בת מלכים ידבר עמה ושוב אינה יכולה להכניס שידה שאין לה רשות לשנות הקול ומוכרחת להיות היא עצמה עמו כדי לדבר לו. ולכן אמרה ובכן אבא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי ותהיה אסורה למרדכי".

"אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה... ואת מאמר מרדכי אסתר עושה..." (שם). במקדש מלך (על זוה"ק כי תצא דף רע, א) מבאר: "כי אסתר הראשונה שבפסוק הוא השידה וכוונתה שהיתה מוכרחת מן הציווי והשבועה של מרדכי, ומאמר מרדכי אסתר עושה הוא הצדקת שהיתה אמנה דייליה..." ומבאר מדבריו שהשדה היא זו שלא גילתה לאחשורוש. וע"ש עוד.

"כאשר היתה באמנה אתו" (שם). ברוח חיים להחיד"א (דרוש לשבת זכור דרוש י') ביאר כאשר היתה באמנה בא לאפוקי אחשורוש שלא היתה אתו כי אם השדה. (וראה שם עוד דבר נפלא: "דאפשר דלקדושת מרדכי ואסתר גם כשהיתה אצל מרדכי מפרשת חלק הרע ומרדכי היה עם חלק הטוב לבד וז"ש כאשר היתה באמנה ר"ל בחלק הטוב... אמנה אתו בטוב לבד"):

"ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע את בגדיו וילבש שק ואפר..." (ד, א). בספר עמודיה שבעה (דף יא) מאריך לבאר שצרת המן באה מפני שנתחלפה אסתר בשדה והס"מ התלבש בהמן ע"ש, וכתב לבאר כאן המקראות, שמרדכי ואסתר חשבו שלא כדין עשו ולא היה להם להטריח קונם בפעולה זו של החלפת אסתר בשדה, וזהו 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר...' מרדכי ידע בשביל מה נעשה הגזרה הזאת שהוא היה הגורם בדבר, וכל כך למה ואומר ויקרע מרדכי את בגדיו, בגדיו דייקא, רצה לומר לפי שקרע והפריד מרדכי חלק הנקרא בגדיו מאסתר ונקט בגדיו ולא בגדה כי גם בגדה הוא בגדו כי היתה אשתו ולפי שראה שעל ידו באה תקלה לישראל לפיכך וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר וכו'.

(ט) וראה עוד מש"כ בפרק ב' כיצד לא הכיר בה.

"אל תדמי בנפשך... ריוח והצללה יעמוד ליהודים ממקום אחר" (ה, יג - יד). בספר זרע קודש (ראפשיץ קיט, ב) כתב²: "כי אמרו שהכניסותה לו שידית בדמותה בכל עת שהיתה נתבעת ממנו והיא לא נבעלה כלל מאותו רשע וזהו שהזהירה מרדכי אל תדמי בנפשך שתשלחי דמותך ואת לא תכניסי אצלו, כי אם החרש תחרישי בעת הזאת ותכניסי שידה במקומך יהיה הנס על ידי השידה שבדמותך כמו שמצינו בגמרא שהרבה פעמים נעשה נס על ידם (מעילה יז, ב) וז"ש ריוח והצללה יעמוד ליהודים אבל יהי' ממקום אחר, על דרך שאמר רשב"י שם כשהלך למלכות ובא שד לעשות להם נס אמר יבא הנס מכל מקום, אבל טוב יותר שיהיה מסטרא הקדושה ולא מסטרא אחרא שאינה מצד האחדות רק מסטרא דאל אחר, ולא מסטרא דאחד לבד וכאן שהיה הנס לכלל ישראל שקיימו וקיבלו התורה על ידי זה צריך שלא יהיה לסטרא אחרא חלק שאז ח"ו הדל"ת מאחד' יתהפך לרי"ש כי הסטרא אחרא נקרא אלהים אחרים וכשהיה ע"י השידה יהיה להס"א חלק בהנס על כן אל תדמי בנפשך כנ"ל שיהיה הנס רק מסטרא דקדושה לבד ולכן אמרה עתה כאשר אבדתי אבדתי ממך כי עד כאן לא נבעלה כלל לאחשוורוש רק עתה כדי שיהיה הנס מסטרא דקדושה הלכה אליו לצורך הצלת ישראל".

"ואת ובית אביך תאבדו" (שם). ראה דברי תורה מונקאטש (חלק א' אות צה) שביאר לפי הנאמר לעיל שנאמר לה שעכשיו לא תשלח את השדה, וה שנאמר כאן 'את ובית אביך תאבדו' לפימש"כ בספר חסידים (סימן רה) שהמתעסק בהשבעות השידים יכרת הוא וזרעו, וכאן כיון שאין צורך בהחלפה הרי 'את ובית אביך תאבדו'. כי אין היתר כעת לשלוח את השדה. ע"ש.

"וצומו עלי שלשה ימים... ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי" (ה, טז)³. ראה בחיד"א (חומת אנך אסתר פרק ב' אות ו') שלכן בקשה שיצומו שלשה ימים, א' על ההליכה בעצמה שהולכת אל המלך בלי שנקראה, ב' שתוכל להפריד החלק הרע מהטוב (כמשנ"ת שהשדה היה מחלק הרע של אסתר). והג' שלא ירגיש אחשוורוש בקולה שעד עכשיו היתה שדה (כי עד אז לא דבר עמה ממש שלא ידע שהיא בת מלכים), ואסתר היתה חושבת דחלק הרע שהיא מפרדת והיא שדה אין לה כח לשנות הקול כמותה, ולא שנא לה שדה דעלמא לחלק הרע שבה לכן לא הגידה שהיא בת מלכים שלא ידבר עמה. ועתה שהיא מוכרחת להגיד שהיא מזרע המלוכה ידבר עמה וצריכה היא אסתר כמות שהיא בכבודה להיות עמו. וגם יען שעתה הולכת ברצון מעצמה אעיקרא אפשר דלא יהיה לה כח להפריד הרע, ולכן אמרה כאשר אבדתי אבדתי, שחששה שתיאסר עכשיו, ואמנם לבסוף נצלה, שהושיט לה השרביט וחייה, וגם הפרידה הרע כמו שעשתה מקודם, וגם כשדבר עמה היה הקול מחלק הרע, ואין זה כשדה דעלמא כי כאן היה בבחינת אסתר בעצמה. ע"ש באורך.

"ויהי כראות המלך את אסתר מצאה חן בעיניו" (ה, ב). ביאר בשו"ת קריה הנאמנה (סימן מד) דלשון ויהי הוא צער, שהיה לאסתר צער שעכשיו ראה אותה ממש, ולכן כתוב מצאה חן בעיניו נשיאות חן ביותר כי ראה אותה ממש ולא את השדה.

(כ) ובספרים רבים הובא בשם המגיד מקאזניץ.

(כא). ראה בפרק ד' מש"כ. ולעיל בפרק זה על פרק ב' פסוק כ', ועל הגמ' מגילה טו, ב.

"בבואה לפני המלך" (ט, כה). בעבד המלך על אסתר (כאן) מביא בשם הגר"א ז"ל^(כב) שענין זה מרומז במגילת אסתר (ט, כה) "ובבואה" לפני המלך וגו', היינו שאלו שיש להם "בבואה" ולא "בבואה דבבואה" אותה שלחה לפני המלך, אבל היא עצמה נשארה בטהרתה.



ביאורים בגמרא

"מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו שלא שימש ביום". (מגילה יג, א). וכתב בבן יהוידע (ועיין גם בבניהו כאן) שמן השמים היה דבר זה שעלה על לבו לנהוג כך, כי מפני שאסתר היתה מביאה שדה במקומה, וגילוי השדים בלילה הוא ראוי יותר מן היום, כי בלילה דרכם להתגלות. וביערות דבש ביאר לשון הגמ' ש'גנותו' היינו שלא זכה לשמש עם אסתר אלא עם השדה, למדנו שלא שימש אלא בלילה ולכן לא הכיר בה. וביאר לפי"ז מה שקשה למה מספרת הגמ' בשבחו.

"ביקש לטעום טעם בתולה טעם" (שם). בבן יהוידע הקשה למה ייעשה לו נס כזה ע"ש, ותירץ לפי"ז שכיון שהיתה השדה משמשת עמו "אם כן אין בזה השינוי חידוש היפך הטבע לשנות טעם הביאה כפי רצונו, כי השד טבעו להשתנות בכל רגע כאשר ירצה". ובספר משנת משה (בלוי, על מגילה כאן) דייק שלא נאמר שביקש לטעום טעם בתולה וטעם בה, אלא שטעם בעלמא, ומשום שלא היתה אסתר.

"מלמד שהיתה טובלת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי". (יג, ב) עיין מש"כ לעיל פרק ב'. וביערות דבש ביאר כיון שכתב הזוהר שיש לבדוק באשתו קודם הזיווג אם שדה היא, ובפרט באסתר שהיתה שדה מתחלפת עימה היה לו למרדכי לבדוק אם לא שדה היא ולכן טבלה שהכישוף בטל במים, ובוה נתברר שהיא אסתר האמתית^(כג).

רש"י שם: "וטובלת - מחמת נקיות", ובספר ריח דודאים (למהרצ"א מדינוב, על מגילה, כאן) מדקדק לומר משכיבתו ולא אמר מבעילתו, כי היה שוכב אצלה אבל לא שימש עמה, ולכן היתה טובלת שלא תהא מאוסה לצדיק משכיבתו של אחשורוש. וע"ע פרק ד' אות ב.

תוספות שם: "וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי - ואם תאמר והא לא הי' שם הבחנת שלש' חדשים שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה וי"ל שהיתה משמשת במוך".

וכתב בספר עבודת ישראל (פרשת זכור) וז"ל: "ואפשר דגם התוספות הסכימו כדעת המקובלים דהיתה משבעת לשידה במקומה, רק דשם הקליפה הוא מוך עיין בספר קינת סתרים מהגילאנטי^(כד)... ומרמז התוספות בלשונם בכוונה כנ"ל". ובשו"ת שאילת יעקב (פראגר, סימן יא) כתב: "ולולא דמסתפינא הייתי אומר דהתוס' כתבו בר"ת מ"ך היינו מעשה כשפים וכוונתם

כב). ולפלא שלא נמצא כן בשום מקום בשם הגר"א. ומצאתי רמז זה בבית לחם יהודה לרבי יהודה פתייה על כתבי האר"י שער מ"ט פרק ו'. ואולי מכאן בא הדבר ונתחלף בשם הגר"א.

כג). והרחיד"א בחומת אנך (אסתר ב, כ) כתב על זה: "עמו הסליחה דדוקא כשוף דהוא אחיות עינים כגון דף עץ דנדמה לחמור כמ"ש בש"ס זה מתבטל במים. אבל השדים עצמם הם נכנסים במים ואף במים יכולים להתהפך".

כד). הספר נקרא גם 'קול בוכים'. ולא מצאתי שם. רק מביא בפרק ג, כז ענין "סוד במו"ך שהתקינה לנדתה" אבל לכאורה לא מדובר שם על קליפה. וצ"ע.

כמ"ש בשם האר"י, וממילא לא נגע אחשוורוש באסתר ואין כאן צורך הבחנה... והמעתיקים תמורת מך כתבו מוך... וע"ש עוד מה שדן.



עניינים שונים

קושית הראשונים בסנהדרין (למה לא מקשה הגמרא והא אסתר גילוי עריות). ע"ד הגמ' הא אסתר פרהסיא הוא, ולמה לא מקשה והא גילוי עריות הואי (שהיתה אשת איש שהיתה נשואה למרדכי, וכמבואר במגילה יג, א), ורבים ביארו^(כ) משום לא היה שם גילוי עריות כלל, רק היה בפרהסיא ויש לחוש לחילול השם. וזה שתירץ אביי קרקע עולם היתה וליכא דלאו דחילול השם, ורבא משני הנאות עצמו שאני.

קושיית התוס' ביומא (למה לא גירש מרדכי את אסתר). וז"ל (יומא פב, ב ד"ה מה רוצח): "ותימא כיון דאיכא איסור מתה בביאת נכרי למה לא גירש מרדכי את אסתר בשעה שבאתה להצלת כל ישראל, ותירצו וי"ל דהיה ירא פן יודע הדבר למלך" ע"כ. וכתב בספר כתנות אור לבעל פנים מאירות וז"ל: "וזה דוחק דעל ידי גט יתפרסם שהיתה אשתו ובלא גט לא יתפרסם, אבל לפי זה מבואר שלא היה חושש כלל לזה, דנתן שידית במקומה ולא היה איסור אלא בפני חילול ה' שהיה בפרהסיא וכל העולם לא ידעו מזה, ועל זה משני אביי קרקע עולם היתה ורבא משני הנאת עצמו שאני מרדכי לכתחילה רצה לצאת לכל הדעות וציוה עליה אשר לא תגיד עמה ומולדתה ולא היה חילול ה' כלל ולא איסור עריות" (כתנות אור לבעל פנים מאירות על אסתר).

טעם שנקראת אסתר - והרמז בפסוק 'אנכי אסתר אסתר' ושגזירות המן היו בסיבת הסתרה. בספר עמודיה שבעה (עמוד ראשון דף יא-יב): "...ואנכי הסתר אסתיר וגו' דרשו רבותינו זכרונם לברכה בגמרא דחולין שכאן רמזה לנו התורה הגזירה והסתר פנים שהיה בימי אסתר ודרשו אסתר מלשון אסתיר וקשה מה ענין הנס הזה לכאן ולמה לא גילה לנו התורה הנס העיקרי שפדה ממות נפשם, ומבאר ענין הגזירה שהיה בימי אסתר שהמלאך השטן נתלבש בהמן לעשות נקמה בישראל בשביל ההיא קנאה שכסה הקדוש ברוך הוא את אסתר ומסר שדה במקומה בדיוקנא דילה והטעם שהרע לו לפי שכל עניינו הוא לערב קדש בחול וכשראה שכסה הקדוש ברוך הוא את אסתר נתלבש בהמן וגזר גזרות ומטעם זה גם כן אמרם אמרו רז"ל במגילה שעשה המן את עצמו לאלוה כי אחרי שהמלאך ההוא היה בקרבו תפש אומנותו, ונראה לי שכל זה גילה הקדוש ברוך הוא בתורה כאשר בא לגלות לנו הגזירה שיהיה בזמן אסתר גילה לנו גם כן כל עניינה וטעמה ואמר הכתוב אשר הוא בא שמה בקרבו רצה לומר אותו המלאך אל אחר בא שמה דייקא בקרבו של המן לעשות נקמה בישראל ובוה ומצאוהו רעות רבות...^(כז). והחיד"א^(כח) הוסיף לבאר בזה עוד, שנרמז כאן, לרמז על ב' הסתרות, גם על הסתרתה כשהלכה באונס וגם על הסתרתה כשהלכה מרצון. ע"ש.

(כ). כתנות אור להפנים מאירות, ובאור ישראל (להמגיד מקאזניץ על תיקון, שם) ובשו"ת אבני נזר יו"ד קכט ועוד.

(כז). ובספר עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו מאמר חיקור דין (חלק ג' פרק ט') כתב: "כאסתר שדרשו בה הסתר אסתיר דאזדמנה שידה באתרה לגבי אחשוורוש...".

(כז). ועוד רבים. ראה במקדש מלך על הזוה"ק כי תצא עמ' רע"ו.

שם אסתהר. עוד רמז בספר שמן ראש (כץ) לפורים, שנקראת אסתר על שם אסתהר כמבואר במגילה (יג, א), וכל מה שיכלה להסתיר עצמה מפני שזה היה בלילה, וע"ש זה נקראת אסתהר (ולא רק 'הסתר' וכדו' ע"ש).

מה שנקראה גם הדסה וגם אסתר. בביאור הגר"א לספד"צ פרק ה' (הובא בליקוטי הגר"א מועדים - חנוכה פורים עמ' שמח) שלכן נקראה אסתר כי קודם לכן נקראה הדסה, וכעת נקראה אסתר. ובמשבצות זהב (וויס, אסתר ב, ז) 'הדסה היא אסתר' שהיה לה בחינה ומציאות נוספת שהיתה נסתרת בה, 'היא אסתר' חלק הרע, שעמו התחבר אחשוורוש.

טעם שנקראה המגילה 'אגרת'. טעם שנקראת המגילה אגרת בספר 'חושבי מחשבות' (פולק עמ' קז) כתב שלכן נקראת המגילה אגרת לרמז על השדה (שאגרת היא אחת מאמהות השדים).

הטעם למנהג התחפושות. כתב בשו"ת קריה הנאמנה (לרבי שמעון לאנגסאם ראב"ד מעליץ סימן מד): "ואפשר דמזה מצמיח מנהג ישראל בשמחת פורים בסעודת פורים לשנות מלבושיהם לרמז על אסתר המלכה".

לקרוא לבת על שם אסתר. ראה בספר כתר שם טוב (טהרני, ח"א ענף ב' אות יג ובהערות) שלכן אינן מניעה לקרוא לבת על שם אסתר ולא אמרינן שריע מזלה, כי נתחלפה בשדה ולא שלט עליה.

חילוק בין חנוכה לפורים בתקנת המשתה ושמחה. טעם שפורים נקבע למשתה ושמחה וחנוכה לא. וכתב בשו"ת דברי יציב (או"ח רפ"ג אות ד): "טעם הדבר לפי שהשתלשלות הנס היה ע"י יהודית שהוכרחה למסור עצמה... וכיון שלא היה לגמרי בדרך היתר לא תיקנו ימי משתה ושמחה. משא"כ בפורים שאסתר הכניסה שדה תחתה, ולזה שפיר תיקנו משתה ושמחה".

רמז מהקרויבץ. בקרובץ לפורים (שאצל ברכת השנים) איתא 'טמנה וסתרה מפרוע ירך' והוא רמז לזה.

השייכות בין החלפות השדה לתיקון חטא עץ הדעת. בספר בי חייא (הורביץ, פרשת בראשית) ביאר שהנה מצינו (חולין קלט, ב) מרדכי מן התורה מנין שנאמר מר דרור ומתרגמינן מרי דיכ, ואסתר מן התורה שנאמר ואנכי הסתר אסתיר. ובספר בני יששכר (מאמרי חודש אדר) ביאר ששורשם הוא בחוש הריח, שהוא החוש שלא נפגם בעץ הדעת, ולכן בהיותם בבחינה זו של קודם חטא עץ הדעת היו יכולים להפריד חלק הרע מחלק הטוב, ככחו של האדם קודם החטא, לפני שנתערבו בו כחות הרע. ע"כ.

[ובגוף הענין שהיה אז זמן לתיקון חטא עץ הדעת, ראה מחשבות חרוץ (אות כ') שהיה ראוי בזמן מרדכי ואסתר להיות גאולה שלימה, אבל דרויש בונה המקדש היה מעורב מטוב ורע, והוא הרע המעורב בכל אחד מצד אכילת עץ הדעת טוב ורע שחשבה לתקן. ואילו ניתקן היה הכל טוב והרע שאי אפשר להתהפך לטוב היה מתבער מן העולם לגמרי. ע"ש. הרי שאסתר חשבה לתקן אז חטא עץ הדעת. וראה גם בשל"ה (תצוה סט, ב) שחטא אדם הראשון היה צריך להתקן בגזירות המן ולכן נרמז שמו בפסוק 'המן העץ'].

ועוד חזון למועד אי"ה לברר עוד בענין התחלפויות שדים בבני אדם. ושם נבאר עוד בענין
אסתר ושרה ויעל והשייכות ביניהם.



הערות וקושיות – פורים

הערה בדין קריאת מגילה מתוך הכתב - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

שו"ע אורח חיים סימן תר"צ סעיף ב: "צריך לקרותה כולה, ומתוך הכתב. ואם קראה על פה, לא יצא. וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחילה. אבל בדיעבד, אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא".

בשיעור של הגאון הרב אברהם גנחובסקי זצ"ל על הלכות מגילה^א, חקר בשאלה מה יהיה הדין של מגילה שהסופר השמיט בה מילה אחת, והקורא קרא אותה בע"פ, שבדיעבד יצא יד"ח, ושוב נזדמנה לו מגילה כשירה (תוך כדי שהוא קורא את המשכה של המגילה), האם צריך כעת לקחתה ולקרוא בה, כדי לצאת לכתחילה ידי קריאה מתוך מגילה שלימה, או שמא מכיוון שבלאו הכי הוא קרא בע"פ את התיבה המושמטת, שוב אף לכתחילה אין לו עניין לקחת מגילה שמילה זו שקרא כבר ע"פ כתובה בה.

וצדדי הספק הם, האם מגילה שלימה היא הלכה בהלכות מגילה לכתחילה, דבעי שתהיה כולה שלימה, או שהיא הלכה בהלכות קריאת מגילה, וכל שכבר קרא את מה שהושמט ממנה בע"פ שוב אין לו עניין כלל לקחת מגילה שבה כתובה מילה זו. ולפי זה גם לכתחילה יכול לקרוא מכמה מגילות שיש בו מילים מחוקות ובזו מילים אחרות מחוקות (כל שאינן מחוקות עד חצין). והרב זצ"ל צידד שהוא דין במגילה עצמה, ובעי לכתחילה להחליף את מגילתו למגילה שלימה.

בהמשך השיעור עורר הרב שאלה נוספת, על מה שכתב המ"ב שם בס"ק ט לדון מה יהיה הדין במגילה שנשמט ממנה חציה בדיוק - האם נפסלה אפי' בדיעבד. והעירו שלפי הבדיקה המדוקדקת מספר המילים במגילה אינו זוגי, ואם כן לכאורה לא יתכן שהסופר ישמיט חציה בדיוק ובמה הסתפק רבינו המשנה ברורה.

והרב זצ"ל אמר שלאחר עמל גדול נדמה לו שעלה בידו ליישב השאלה הזאת על רבינו המ"ב, דמיירי באדם שהשמיט מילה אחת שאינה משנה את המשמעות של הנקרא, שלדעת הריא"ז (מגילה ב, א אות ב; הובא שם בבה"ל ד"ה אין מדקדקין) יצא יד"ח בדיעבד עיי"ש. ואותו אדם קרא במגילה שנמחקו במילה אחת יותר ממחצה מילותיה, אבל אצלו לא נחשבת מחיקה כזאת אלא כמחיקת חציה, כי בין כה הלא הוא לא קרא מילה זו, וממילא יש לדון בו האם מגילה זו פסולה היא או לא.

עד כאן מה שהבנתי מתוך שיעור מהגאון הרב אברהם גנחובסקי זכר צדיק ויקר זה לברכה לחיי העולם הבא. ואני עומד ותמה, דלכאורה נראים דבריו סתורים מרישא לסיפא, דאי נניח כמו שהסיק - דדין הוא במגילה עצמה שהיא תהיה כתובה כולה לכתחילה ובדיעבד עד חציה,

(א). השיעור נמצא במאגר "קול הלשון" ושמו מגילה.

אם כן מה לי אם השמיט הוא בעצמו מילה אחת, הלא אם עכ"פ נחסרה המגילה יותר ממחצה הלא היא פסולה אף בדיעבד.

וכיון וידעתי שדרכו של הגאון זצ"ל הייתה שהוא לא הניח אבן על אבן בכל הנחה והנחה שהניח בעמל תורתו, אני מניח שהטעות היא אצלי ולא אצלו, והייתי מודה לחכמים אם היו פותרים את דבריו לעילוי נשמתו הזכה והטהורה.



משלוח מנות על ידי רחפן - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי השולח משלוח מנות לחבירו על ידי "רחפן" הפורח באויר, ומגיע למקום היעד ששולחו. האם יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות לכתחילה. ודו"ק.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



ביאורי אגדות במסכת מגילה - הרב משה דוד רדין

דף י: והיה לה' לשם זו מקרא מגילה. במהרש"א כתב דאף שאין ש"ש נזכר במגילה מ"מ ע"י 'מקרא' מגילה בברכותיה נזכר שמו של הקב"ה, ע"ש. וצ"ב מה יש בברכות המגילה יותר 'שם' מכל ברכת המצוות.

ויתכן לומר באופ"א, דהנה קריאת המגילה איננה דין ת"ת אלא פרסומי ניסא, דהא כל דין קריאתה לא למדוהו (להלן דף יד.) אלא מק"ו משירת הים, מעבדות לחירות אמרינן שירה ממות לחיים לא כ"ש". והנה לעיל (דף ד.) פרש"י: "וקריאת המגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס

(א). ויש להאריך בזה עוד, דחייב קריאת המגילה הוא חייב פרסומי ניסא ולא חייב ת"ת [ובזה מיושב הקושיה המפורסמת בדף ג. מבטלין ת"ת לקריאת המגילה, והרי גם קריאת המגילה עצמה הוא ת"ת, אלא שאין הקריאה בשביל ת"ת אלא בשביל פרסומי ניסא, ואכ"מ]. וזהו גם הביאור בכמה חילוקים שמצינו בין חייב קריאת המגילה לשאר הקריאות שיש בציבור: א. איתא במס' סופרים שחייב לומר אחר קריאת המגילה "ארור המן ברוך מרדכי ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים וכו'", וכן נפסק ברמ"א סי' תרצ"א. והיינו כי צריך לקרוא את המגילה עם הבנה, עד שהמסקנא היוצאת מזה הוא שארור המן וכו' [ואפשר דעל מסקנא זו עומד כל השמחה שיש בפורים, ולכן החיוב לבסומי הוא עד דלא ידע בין ארור המן וכו', והיינו שכיון שכבר אינו יכול ללמוד את המסקנא הזו פטור].

ב. כתוב במגילה: "אמר עם הספר וגו' [דהיינו שיקראו את המגילה בספר, עי' להלן ט"ז: וברש"י], ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם", ואמר' להלן דף יט. ארבע דעות בזה (א). על אחשוורוש, מה ראה להשתמש בכלי בהמ"ק, על ככה דחשיב ע' שנים, ומה הגיע אליהם דקטל ושתי. ב. על מרדכי, שלא השתחוה כי עשה עצמו ע"ז ועי"ז נעשה נס. ג. על המן, שנתקנא במרדכי על שלא השתחוה ונתלו הוא ובניו. ד. על מה נדדה שנתו על שזימנה את המן, ועי"ז נתרשש הנס. ומבואר שהחייב של בקריאה הוא להבין וללמוד מהמגילה את המשמעות של השגחת ה' ושכר ועונש והצלת ישראל. וא"כ אין כאן מצות קריאה בעלמא אלא פרסומי ניסא, וזה מחייב להתבונן בכ"ז (ועי' בספר קימו וקיבלו פרק ד').

ג. שמעתי מהגר"צ ובר שליט"א, דהנה תנן להלן יז. "היה כותבה דורשה וכו' אם כיון ליכו יצא", והקשו הראשונים בדין 'דורשה', הלא אסור להפסיק בקריאת המגילה כדין אמצע הפרק כדאי' בברכות יד., ותירץ הרא"ש (פ"ב סי' ב') דמ"מ קמ"ל דבדיעבד יצא, ועוד תי' דכיון שהוא בענינו של מגילה שרי, וכתב בשע"צ דאין ללמוד מזה לכל קריאה"ת שיהיה מותר להפסיק

והכל מקלסין להקב"ה עכ"ל, והיינו שע"י שירה זו מכירין כולם את הנס ומודים לה, א"כ זהו מש"כ כאן "והיה לה' לשם זה מקרא מגילה", היינו דע"י קריאת המגילה מתפרסם האמונה בהשגחת ה'.

שם. ריב"ל פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא, והיה כאשר שש וגו' להטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש להרע וכו', הוא אינו שש אבל אחרים משיש. פי' במהרש"א שכתוב ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב. יש לומר בזה, דהנה שמחה וטוב לב הוא המעלה העליונה שבשמחה, עי' ערכין דף י' "מניין לעיקר שירה מה"ת וכו' רב מתנה אמר מהכא שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' א"א בשמחה ובטוב לב איזוהי עבודה שהיא בשמחה ובטוב לב הוי אומר זו שירה (פירש"י דכתיב הנה עבדי ירונו מטוב לב), ועוד שם: "דדברי תורה משמחי לב איקרי טוב לא איקרי, וביכורים טוב איקרי טוב לב לא איקרי", רק שירה היא שמחה וטוב לב. וזהו ההרגשה שכתוב כאן על המן, שהיה שמח וטוב לב, שזה אופן מסויים של 'כאשר שש' כביכול כך הוא 'ישיש אחרים' [אולי הביאור בזה כמש"כ לקמן דהגזירה ג"כ היתה בהנהגה השייכת רק אצל אוה"ע ע"ש].

דף יא. רבי חייא אמר מהכא, והיה כאשר דימיתי לעשות להם אעשה להם. פירש"י 'אף אלו כמעט כל'. נראה לבאר בזה, דהנה מבואר בעבודה זרה (דף ה.) שיש חילוק בדרך שהקב"ה מעניש בין ישראל לאוה"ע, שאצל אוה"ע העונש בא בב"א והם כלים, ואצל ישראל הקב"ה מביא את העונש מעט מעט כפידי של תרנגולת' והם קיימים [ועי' ברבינו יונה שע"ת ש"ד אות י"ג].

והנה כל זה הוא בדרך כלל אמנם כאן הלא הגזירה היתה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, וזה אופן שדומה להנהגה עם אוה"ע, א"כ זהו מה דפתח כאן בפסוק והיה כאשר דימיתי לעשות להם אעשה להם, שהגזירה היתה באופן של 'דימיתי לעשות להם' ממש. ובמד"ר עה"פ לדעת על מה זה ועל מה זה איתא ששלחה לו אסתר למרדכי מימיהם של ישראל לא באו לצרה הזאת, שמא כפרו בהקב"ה וכו', והיינו שהגזירה כזו היא האופן שהקב"ה מתנהג עם אוה"ע, האם זהו בגלל שכפרו בהקב"ה וכו' [ואולי כ"ז הוא מההסתר פנים שיש בגלות, והוא מהענין דאסתרמה"ת מנין שנא' ואנכי הסתר אסתיר, ועל כ"ז באה הדרשה דלעיל ואף גם זאת בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם בימי המן וכו', דאף במצב כזה של 'לכלותם' יש הבטחה דמ"מ לא מאסתים וכו' (ואולי גם בשואה היה כך ולכן 'בהר ציון תהיה פליטה', שבא"י אשר עיני ה"א בה לא שייך כ"ז)].

בענינו של קריאה, דשאני הכא דלפרסומינסא שרי, עכ"ד, ומבואר שיש כאן היתר מיוחד להפסיק באמצע קריאת המגילה ולדרוש את פסוקי המגילה, וביאר הגר"צ שליט"א דאי"ז היתר בעלמא של פירסומי ניסא להפסיק באמצע קריאה, אלא הטעם הוא שכל עיקר קריאת המגילה הוא לפרסומי ניסא ולא רק מצות קריאה בעלמא [אמנם עי' בר"ן על הרי"ף רפ"ב דהא דאמרי' 'מצות קריאה ופרסומי ניסא' היינו דתרתיה איתנהו בה, חדא 'מצות קריאה', והוא אינו מתקיים כלועז ששמע אשורית וכן בנשים וע"ה שאינם מבינים, ועוד 'פרסומי ניסא' שהוא מתקיים גם בהם, ע"ש, ולפ"ז יל"ד בכ"ו, דאם יש בה גם חובת קריאה גרידא א"כ איך הותר להפסיק בדרשות, הלא כלפי מצות קריאה הוי הפסק, וצ"ל דאין כוונת הר"ן שהוא חובת קריאה ככל קריאה בציבור, אלא שהוא חובת קריאה שמתקיים בעצם הקריאה גם אם אינם מבינים, וצ"ע].

ב). ומה התשובה שהשיב מרדכי, איך נגזר על ישראל גזירה כזו שהיא באופן של אוה"ע, אמרו במדרש שם וכן הוא בגמ' להלן 'את כל אשר קרהו בן בנו של קרהו בא עליהם', והיינו שע"י הקרירות שהכניס בהם, עד ש'נהנו' מסעודתו של אותו רשע [שהוציא את כלי בהמ"ק באותה סעודה, ולא הרגישו], הביא עליהם כזה גזירה. עי' בס' אור יהל (סוף ח"א).

[באמת הפסוק של דימיתי לעשות להם אעשה לכם מיירי בענין הציווי לכלות את שבעת עממים, עי' בפ' מסעי, וזה מצוה לכלותם לגמרי כמש"כ לא תחיה כל נשמה, וכשלא יקיימו הציווי הזה אז כאשר דימיתי לעשות להם, בהציווי הזה, אעשה חלילה לכם].

והנה בילקוט (רמז תתרנ"ד) גבי הא דמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, בשעה ש'וימלא המן חמה' אמרה רוח"ק 'חימה אין לי', וצ"ב מה השייכות בזה. ונראה לבאר דהנה איתא בע"ז (דף ד): "רב חמא בר' חנינא רמי, כתיב חימה אין לי וכתוב נוקם ה' ובעל חימה, לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים", וע"ש בתוס' (ד"ה והיינו) דזהו גם מה שאמרו שם שבעובדי כוכבים הקב"ה אומר והיה ביום ההוא אבקש להשמיד את כל הגוים, והנה טעם הגזירה היה משום שהשתחוו לצלם כמ"ש להלן יב., והנה ידוע דמרדכי תיקן חטא זה בזה שלא יכרע ולא ישתחוה (ועומק הדברים הוא שכנגד שהם נתנו יראת בשר ודם עליהם יותר מיראת שמים, מרדכי תיקן ענין זה שהסיר יראת בשר ודם כנגד יראת שמים, ולא יכרע ולא ישתחוה אפילו שבא למולו), א"כ מעתה מבואר הכל, דמעיקרא שנגזרה גזירה על ישראל להשמיד ולהרוג כמו בעובדי כוכבים, היה זה אופן של חימה דעובדי כוכבים, אבל אחרי שמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה אפילו כשהמן המציא עצמו אליו (ע"ש במדרש ועי' בפ' הגר"א), עד שבגלל זאת נתמלא חימה, אז ניתקן החטא ורוח"ק אומרת חימה אין לי ובטל שורש הגזירה [אמנם היה צריך תפילה לבטל גזירה אחר שנחתמה, אבל שורש החטא נתקן בזה וכנ"ל].



אוצר אורח חיים

ברכו בפסוקי דזמרא ♦ תפילה, לימוד תורה ועשיית מצוות – בחדר
שיש בו שירותים ♦ בעניין מחלוקת רבי יהודה ורבנן בזמני התפילות
♦ מי חייב לברך ברכת האורח בברכת המזון

הרב יחיאל אומן

ברכו בפסוקי דזמרא

הנה רבים מהמאחרים לבוא לביהכ"נ אחרי הזמן המספיק לומר כל פסוקי דזמרא בנחת, אינם רוצים להזדקק לדילוג פסוקי דזמרא, כמבואר בפוסקים, ולכן ממשיכים באמירת פסד"ז גם אחרי שהציבור מתחיל יוצר אור, ויוצאים ידי חובת ברכו באמצע פסד"ז. ויש לדעת האם ראוי לעשות כן.



פרק א'

גדר ברכת יוצר בציבור

א. תקנת הברכות, ומשמעות הרמב"ם דקאי אק"ש

במשנה (ברכות יא.): "בשחר מברך ב' לפניה ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניה ושתיים לאחריה". ובראשונים הביאו מדברי הירושלמי (פ"א ה"ה), דסמכו הברכות האלו על המקרא "שבע ביום הללתיך" - היינו ג' דשחרית וד' דערבית.

וכ"כ הרמב"ם (פ"א ה"ה): "הקורא קריאת שמע מברך לפניה ולאחריה, ביום מברך שתיים לפניה ואחת לאחריה, ובלילה מברך שתיים לפניה ושתיים לאחריה". ומשמע בדבריו שהברכות קאי על ק"ש בלבד, שהם נתקנו על הק"ש, שיאמרו ברכות אלו עמה, ולכן כתבם הרמב"ם בהלכות ק"ש ולא בהלכות תפילה (וזה מתאים למה שפי"ה הב"ח "שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך" - אלו ז' מצוות המוזכרות בק"ש, שהברכות מכוונות כנגדם)^(א).

ולכן כתב השו"ע (בסי' ס"ז): "ספק אם קרא ק"ש, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה", וכמש"כ המג"א דאף שברכות ק"ש דרבנן ובספק א"צ לחזור, מ"מ כשהספק הוא על עיקר הק"ש, צריך לקיים שוב את תקנת ק"ש כעיקרה, וכך היתה התקנה של ק"ש שתיאמר עם ברכותיה.



ב. אחר התקנה נקבע כמחייב מצד עצמו

אמנם, קשה ע"ז מדק"ל דזמן ק"ש עצמה הוא עד תחילת ד' שעות, ומ"מ איתא במשנה ונפסק בשו"ע (סי' נ"ח ס"ז): "אם עברה שעה ג' ולא קראה - קורא אותה בברכותיה כל שעה ד' שהוא שליש היום", ופי' המ"ב (סקכ"ה) עפ"י הרשב"א: "דברכות אינם שייכים לק"ש, דאע"פ שנתקנו קודם ק"ש מ"מ לאו ברכת ק"ש היא שהרי אינו מברך אקב"ו לקרות שמע, והרי הם כמו תפילה ולפיכך דינם כמו תפילת השחר שהוא רק עד שליש היום".

(א). ועי' ג"כ בב"י בסי' מ"ז בשם התוס', לגבי אהבה רבה דאינו פוטר אם לא למד, "דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן", והיינו דהוי כעין ברכת התורה על הק"ש שיקרא.

אכן, לכאור' התירוץ בזה (וכן מדויק בלשון הב"י), שאכן הברכות נתקנו מצד עצמן, ולא דוקא כלפי הק"ש, אלא דצורת אמירתן נתקן שתהיה בסמוך לק"ש, ולכן אם לא אמרן בצורה זו, צריך לאמרן מצד עצמן.



ג. הנהגת הרא"ש ביוצר אור

והנה בטור (סי' נ"ט) כ': "כתב א"א ז"ל בתשובה; ברכת יוצר אור וערבית אנו אומרים עם ש"צ בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם ש"צ בשתיקה... אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא".

והיינו, דמתחילה נהג הרא"ש לשמוע ולצאת יד"ח מהש"ץ, אבל אח"כ התחיל לומר בפיו בנחת, מחשש שלא ישמע חלק מן הברכה.

וכתב הביה"ל (שם בסעיף ד', עפ"י הגר"א), שבזמן הרא"ש היו נוהגין העולם לצאת בברכת הש"ץ, והוא החמיר ע"ע לאמר בפיו עם הש"ץ ולכן הוצרך לאמר בנחת, שלא להגביה קולו, כדי שלא לקלקל בזה לשאר האנשים, השומעים ומכוונים לצאת בברכת הש"ץ.

אמנם יל"ע, למה הנהיג הרא"ש "לאמרה עם ש"ץ בנחת", דמשמע שעדיין היה קורא יחד עם הש"ץ, ושומע את קולו.



ד. דברי הב"י

ובאמת הב"י התקשה בענין זה, ותחילה הקשה מהא דקי"ל דאין הש"ץ מוציא יד"ח אלא בברכות של ר"ה ויו"כ, ואיך כאן הוציא יד"ח. ותי' ע"ז דהיינו דוקא בברכות דתפלה דרחמי נינהו, אבל בברכות דק"ש וכיוצא בהן בשומע משליח ציבור יוצא והוא שיכוין לכל דבריו.

אמנם, אח"כ הקשה, מ"מ למה היה סומך על ברכת שליח ציבור ולא היה מברך בפיו? ורצה לפרש דבאמת לאו בקביעות קאמר, אבל בסוף כתב: "אחר שכתבתי כל זה מצאתי לרוקח שכתב (בסימן רי"ח) "בראש השנה ויום הכיפורים דאושי ברכות - שומע מפי ש"צ כל התפלה ויוצא, ואף על פי שש"צ מוציא - מצוה מן המוכרח שיהא היחיד מתפלל בעצמו, שיש בהם כמה מילי דרחמי כייף איניש ליביה ומכוין, אבל אהבה רבה דאית בה רחמי דתורה מצוה לשמוע" (אולי הטעם שעדיף שהש"ץ יוציא את כולם, דחשיב עי"ז כאילו כולם מבקשים ביחד, ולא כל אחד לעצמו^(ב)).

(ב). ומה שביאר דברחמי דתורה מצוה לשמוע, ראיתי מבארים (בס' תורת הזימון בסופו) עפ"י הגמ' בברכות בד"נ ע"א "ומטובו חיינו ה"ז בור" ופירש"י: "שממעט בתגמוליו של מקום דמשמע דבר מועט כדי חיים", ואיתא התם: "א"ל אביי לרב דימי והכתיב ומברכתך יברך וכו', ומשני "בשאלה שאני", ופירש"י שהשואל שואל כעני על הפתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה.. ומקשי' "בשאלה נמי הכתיב הרחב פיך (לשואל כל תאותך) ואמלאהו, ומשני "ההוא בד"ת כתיב", ומבואר דבדברי תורה לא צריך לשאול כעני על הפתח, אלא להיפך לשאול שאלה גדולה והיינו כדברי הרוקח, דרחמי דתורה שאני שלא צריך לבקש כעני.

וכתב הב", דאפשר דמטעם זה היה חפץ הרא"ש מעיקרא לשמוע ברכת אהבה רבה מפי שליח ציבור, אם לא שהיה חושש שמא באמצע הברכה יפנה לבו לדברים אחרים (ומתוך שאהבה רבה רצה לשמוע מהש"ץ, אגב זה שמע את כל הברכות מהש"ץ).



ה. דברי הגר"א שצריך הברכה בשמיעה מהש"ץ

אמנם בביאור הגר"א על השו"ע משמע, שבתחילה לא היו מברכין הקהל ברכות ק"ש, אלא הכל שומעין מש"ץ, ועוד דייק הגר"א מלשון הרא"ש דצריך לקרות בנחת (אף דבתוספתא הלשון - "ואין עונין עם המברך", וכמו שדייקו הראב"ן והג"מ דכונת התוספתא 'עונין' בקול רם, אמנם העיקר לומר בנחת). וכתב הגר"א דהטעם לאמירה בנחת דוקא, "לפי שצריך הדין לשמוע מש"ץ", והיינו דצורת ברכות ק"ש שצריך לאמרה בעשרה המצטרפים ע"י הש"ץ.

וזה כפירוש הר"ן במגילה, עמש"כ במשנה (בדף כג): "אין פורסין על שמע וכו' פחות מעשרה", ופי' הר"ן בשם הגאונים: "שאינן מתחילין (ד'פורסין' מלשון התחלה) בברכות של ק"ש שיברך האחד ויצאו האחרים בברכתו אלא בעשרה", ואף להסוברים הדיחיד יכול לומר הקדושה שביוצר, שאינה אלא סיפור דברים, מ"מ "כיון דנתקן לאמרו בציבור ולהוציא יד"ח, צריך דוקא עשרה", ומשמע כאן דכך היא התקנה אף כשאין מי שאינו בקי.

וכ"כ הרמב"ם (בהל' תפילה פ"ט ה"א): "סדר תפלות הציבור כך הוא... ואומר ברכו את ה' המבורך... ומתחיל ופורס על שמע בקול רם, והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה, והיודע לברך ולקרות עמו קורא עד שמברך גאל ישראל".



ו. דימוי לדין זימון באמירה בלחש

ודומה הדבר לדין זימון, שגם שם עיקר התקנה היא שאחד מברך ומוציא את חבריו ידי חובתם, ומ"מ גם אחר שנתקן דכאו"א יברך, עדיין צריך לשמוע מהמזמן. וכמו שכתב השו"ע (קפ"ג ז'): "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות", והמקור כתב בב"י שהוא מדברי הרא"ש דידן, שכתב דא"א לכוון ולכן יש לומר בלחש, וה"ה לגבי ברהמ"ז. וגם שם נתבאר דמ"מ יאמר בלחש, וכמש"כ המ"ב "יזהרו לומר עמו בלחש ברכה ראשונה, דאל"ה להרבה פוסקים לא מקרי זימון כלל".

[וגם בגמ' דימו את ברכת הזימון לברכו שלפני ברכות ק"ש, היינו בברכות מט: אמר ר"ע דאין שינוי בנוסח הזימון בין רבים למעטים, והוכיח: "מה מצינו בבית הכנסת - אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את השם"].



ז. ע"י הברכו מצטרפים יחד לתפילת ציבור

והביאור בזה הוא עפ"י מש"כ הריטב"א (בברכות מ"ב), שאף דא"א לצאת יד"ח ברכת הנהנין בשומע כעונה, מכיוון שכל דין שומע כעונה מתלי תלי בדין ערבות, אבל מ"מ אפשר להוציא

כשהן דרך קביעותן בחבורה, "לפי שהן כגוף א' וחשוב כאילו כל א' וא' מברך". וא"כ, מובן שמעשה הקביעות נעשה במה שהם נקבעים יחד לברך את שמו ית', בזימון ע"י אמירת 'נברך שאכלנו משלו', ובברכות ק"ש ע"י אמירת 'ברכו את ה' המבורך'.

וזהו שורש הענין שנתבאר, שגם כשאין יוצאין מהש"ץ צריך לומר עמו בנחת, משום שגם בכה"ג חשיב צירוף ע"י הש"ץ [וראיתי מובא מדברי ר"א בן הרמב"ם (בספר המספיק דף קצ"ד. נוסח מתורגם): "ש"צ מגביה קולו והאנשים בעיקבותיו באמירה בלא שיגביהו קולם אלא קולותיהם נמוכים כדי שתבלוט עליונות קול ש"צ ויהיה ביטוי ברור אצל מי ששומע אותו ומי שאינו יודע את הברכות יאזין למה שש"צ וכו'"].

והנה בלשון הרא"ש משמע שצריך לשמוע את כל הברכה מהש"ץ (וכמש"כ לגבי חזרת הש"ץ, שצריכין לשמוע את כולה מתחילה ועד סוף), אבל הביה"ל (סי' נ"ט ד"ה עם) הקשה דכיון דחשוב כעונין בעצמם, א"כ לא גרע ממי שאמר בעצמו והחסיר דברים שאינם מעכבים. ולדעתו יוצא שעכ"פ בתחילת וסוף הברכה צריך לשמוע מהש"ץ.



פרק ב'

גדר ברכו כהתחלת ברכת יוצר

א. ברכו הוי התחלת יוצר אור

ונתבאר א"כ, שברכו הוא דבר אחד עם ברכת יוצר, וכעין התחלת הברכה, ובאמת ד"ז מפורש בהלכה.

כתב הרמ"א (סי' נ"ד ס"ג): "...וכ"ש שלא יפסיק לאחר שאמר הש"ץ ברכו קודם שמתחילין ברכת יוצר" (היינו אפי' לצרכי מצוה, שבין ישתבח לברכו כתב השו"ע דמדינא שרי להפסיק). והטעם פי' הגר"א - "דמשם הוא כהתחלת יוצר", וכ"כ המ"ב (עפ"י הלבוש): "דתיכף אחר ברכו, אף שלא התחיל עדיין ברכת יוצר הוי כאמצע הפרק, דמשם ואילך הוא כהתחלת יוצר, כי עיקר כונת הש"ץ מה שאומר ברכו את ד' היינו שיברכוהו אח"כ בברכת יוצר"^א.

והיינו כמשנ"ת לעיל, שברכו הוי קביעות בשביל להחשיב את ברכת יוצר אור כברכה הנאמרת בעשרה, שנקבעין כולם יחד לברך את שמו, ועי"ז חשוב צירוף כאילו מוציאים בפייהם.



ב. פריסה לצורך ברכות ק"ש, והברכו מקודם

ודבר זה נתבאר גם בסוגיא דפריסה על שמע, שיש בה כמה פירושים במטרת הפריסה, דרש"י פירש: "כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו".

ג. וכן בסימן נ"ז כתב השו"ע: "מקום שנהגו לצעוק על חבריהם בין קדיש וברכו ליוצר אור, או לדבר בצרכי רבים, טועים הם", ופי' המ"ב: "דהרי הוא כאלו כבר התחיל ביוצר אור".

והיינו, דלפי דעת רש"י צורך הפריסה הוא בשביל אותם שלא שמעו קדיש וקדושה, והש"ץ יורד לפני התיבה בשביל להשלים להם הקדיש וברכו החסרים להם, ורק משום זה צריך י', שברכו והקדושה הם מילי דקדושה שאינם בפחות מ'.

אמנם לפי הר"ן הש"ץ יורד לפני התיבה כדי להוציא יד"ח בברכת יוצר את מי שלא שמע, ומה שצריך עשרה הוא משום שיש בתוך הברכה דברים שבקדושה, ובזה נאמר הכלל דכל דבר שנתקן מפני קדושה שבו לא יהא בפחות מ' (ואף בברכות ק"ש דערבית אין פורסין בה בפחות מעשרה להוציא אחר ידי חובתו, ואף על גב דלית בה קדושה, דלא פלוג רבנן בתקנתיהו).

וכ"כ רבנו יונה בברכות (יג:): "שאע"פ שאמרו דעם דבשדות אניסי ולא מצי למיתי לבי כנישתא וש"צ מוציאן ידי חובתן מתפלה, אפ"ה מק"ש אינן נפטרין אלא באמירה, ובעניית אמן אינו פוטר אלא ב', ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעין בעניית אמן אלא ב'".

ולדעתם מטרת הפריסה היא לצורך הברכות עצמן, וזה נתקן דוקא בצורה של אמירת ברכו מקודם, מכיוון שזה יסוד צירוף העשרה ביוצר, ע"י הברכו שלפניו.



ג. דברי המג"א וביה"ל דראוי לדלג בשביל הסמיכה

ובמג"א הביא (בריש סי' ס"ט) משו"ת הרמ"ע מפאנו, שאפשר לומר ברכו בשביל ב' דברים, א' בשביל מי שלא שמע כלל ברכו, כמש"כ רש"י, והאופן הב' – "אף אם היה א' מהם שלא התפלל עם הצבור, אלא האריך בסדר התמיד ופסוקי דזמרה, ומבעי ליה למימר יוצר אור באפי' נפשיה, - אי איכא עשרה דאודמין גביה שרי ליה למפתח ברכו אף על פי ששמע וענה בתחלה". והיינו דאדם זה, אף ששמע כבר ברכו, מ"מ בשביל לצאת יד"ח ברכת יוצר בשלימותה שתהיה סמוכה לברכו, אפשר לפרוס עבורו ולומר ברכו. וע"ש שכתב: "איברא דלאו שפיר עביד, דניחא טפי לצלולי בהדי צבורא, מיהו כיון שהוא סומך ברכו ליוצר אור שפיר דמי".

ושו"ר שהדבר מפורש בביה"ל (ד"ה שישלים) שדן בסדר העדיפויות, וכתב דבאופן שאם לא ידלג לא יהיה לו כלל פריסת שמע, פשוט דבשביל פריסת שמע יכול לדלג מפסוקי דזמרה, ויאמר רק ב"ש ואשרי וישתבח, אבל הספק הוא באופן שאינם ממתינים עליו כלל, ומוכרח לומר מיד ברכו קודם שהתחיל פסד"ז, מה יאמר בסמוך לברכו, "...אם טוב יותר לדלג לגמרי ויתחיל תיכף אחר הברכו מיוצר אור דזהו פריסת שמע המעולה כשאומר תיכף יוצר אור אחריו כידוע, או דיתחיל אח"כ מב"ש", וכן הסיק, דכיון דהיא תקנה קדומה אין לבטלה.

ומ"מ לא הסתפק המ"ב אלא אם לבטל לגמרי את ברוך שאמר וישתבח, אבל לדלג מפסוקי דזמרא בשביל לקיים את פריסת שמע המעולה, לא היה לו ספק כלל, דבודאי צריך לדלג בשביל זה!

(ד). והנה לכאורה משמע מכאן דענין אמירת ברכו אינו רק משום צירוף הציבור (כמש"כ לעיל), אלא גם ביחיד נצרך לברכו להיות הכנה לברכותיו. אמנם יש לדחות, דכיון דעונים עמו ברוך ה' המבורך, א"כ נצטרפו עמו בברכה זו, והוי ציבור לגבי זה (ותלוי בדברי הב"י והד"מ שחלקו בזה בסי' ס"ט ע"ש).

[ושוב הראוני במ"ב סי' נ"ב סק"ו לענין דילוג פסד"ו לתפילה בציבור, וכתב שם: "דאם לא יצטרך לדלג לגמרי, שיוכל לאמר ב"ש ואשרי וישתבח בעת שהחזן מאריך המלות מיוצר והלאה לכו"ע יעשה כן, דעיקר קפידא הוא שיתפלל תפילת י"ח עם הצבור בלחש", ובשעה"צ כתב "פשוט", ונראה שכלל לא היה לו חידוש בדבר שאינו מקיים פריסת שמע המעולה, ואולי זה בנוי על החידוש שנתחדש בביה"ל הנ"ל דברוך שאמר עדיף].



סיכום ודינים העולים

א. נתבאר דבזמן הרא"ש היו נוהגין העולם לצאת בברכת הש"ץ, והרא"ש הנהיג לומר בפיו עם הש"ץ בנחת, מפני שאין מכוונים לברכת הש"ץ.

ב. הטעם דמתחילה יצאו מהש"ץ, בב"י ביאר אהבה רבה דאית בה רחמי דתורה מצוה לשמוע ואגב זה שמעו הכל, אמנם בגר"א משמע דזה מצורת התקנה, וכפי' הר"ן בפריסה על שמע, שמברך הא' ומוציא אחרים בברכתו, וכ"כ הרמב"ם בסדר תפילות הציבור. וכמו שנת' דדמיא בזה לזימון, דהצירוף הוא באופן שמוציא אחרים, ואח"כ תקנו שכולם יברכו, אבל נשארה הצורה שהמזמן קורא בקול.

ג. והביאור הוא עפ"י הריטב"א בגדר הצירוף בחבורה, לפי שהן כגוף א' וחשוב כאילו כל א' וא' מברך, וזה נעשה במה שנקבעים יחד לברך את שמו ית', בזימון ע"י אמירת 'נברך שאכלנו משלו', ובברכות ק"ש ע"י אמירת 'ברכו את ה' המבורך'. ולכן צריך לומר עמו גם היום בנחת.

ד. וכן מפורש בהלכה דברכו הוא תחילת ברכת יוצר, דמשם הוא אמצע הפרק, וכמשנ"ת בר"ן וברבנו יונה לגבי פריסה על שמע, שזה בשביל להוציא בברכת יוצר, ונצרך לברכו מקודם שכך יהיה נחשב צירוף.

ה. כ"כ במג"א בשם הרמ"ע מפאנו, דאף מי ששמע ברכו פורסין בשביל שיאמר ברכו סמוך ליוצר. ועוד יותר מפורש בביה"ל שהיה לו צד שיבטל לגמרי את ב"ש וישתבח בשביל פריסה המעולה על שמע, וא"כ לגבי דילוג פשיטא שיש לדלג בשביל זה.



הרב עידוא אלבה

תפילה, לימוד תורה ועשית מצוות – בחדר שיש בו שירותים [מאמר תגובה]

בגליון האוצר כ"ה דן הרב יהושע בן מאיר האם אסיר שיש בחדרו שירותים ללא מחיצה, יוכל ללמוד ולהתפלל כמריח ריח רע או כשאין ריח. וכן מובאת שם תשובה קצרה של הרב אלחנן פרינץ, ולענ"ד בעיקר הדבר המציאות שכתבו אינה נכונה, כי הם חשבו שהריח בא מזה שהניקוז של השירותים הוא ללא "ברך", וזה אינו נכון במציאות וכן יש להעיר על חלק מהמסקנות, לכן אבאר את הנלענ"ד.



א.

המציאות בבית הכלא

החדרים שבהם יש שירותים בתוך החדר ללא מחיצה הם חדרים של בידוד וכולאים שם אנשים לאו דוקא כעונש לאדם שפשע באיזה פשע חריג. לפעמים האסיר בהמתנה לדיון בבית משפט, לפעמים חדרים כאלו ניתנים לאסירים שנחקרים, ולפעמים אלו חדרים הניתנים לאסירים מנהליים שהרבה פעמים לא הוכח שיש להם איזה אשמה, ומטעמי נוהל בעלמא לא משכנים אותם עם שאר האסירים. אף מי ששמים אותו בבידוד כענישה, לא תמיד הסיבה מוצדקת. לפעמים מדובר באסיר המוגדר בטחוני שבידודו מנומק בכך שרוצים להגן עליו מאסירים אחרים, אך יתכן גם שזה משום שרוצים להעניש ולהציק לו יותר מטעמים זרים. מצד סכנה מאסירים אחרים בדרך כלל אין צורך בהרחקה כזו (מחבלים מסוכנים ממילא נמצאים בדרך כלל במחלקה אחרת).

לפי מה שביירתי עם בקיאים, התקן בימינו מחייב בכל שירותים לעשות "ברך" (בלשון מקצועית קוראים לזה 'מחסום'), ומה שלא רואים אותו זה משום שהוא נמצא מתחת לרצפה, ולכן הניקוז שלהם למעשה זהה לשל שירותים רגילים. אם יש ריח רע הוא נובע מזה שיש אסירים (בדרך כלל מחבלים) שמלכלכים בכוונה את הקירות, או שלא ניקו טוב, או שיש תקלה במערכת, או בעיה של אוורור.

השירותים ממוקמים בדרך כלל בפינת החדר, כשלפעמים באותו מקום יש גם מקלחת, והרבה פעמים יש יותר מארבע אמות ממקום הנקב לפינה שכנגדה באלכסון.

לשלטונות יש מחויבות לספק מברשת שיכול לנקות בה טוב, וגם שתהיה עשויה באופן שהיא עצמה לא תשאר מלוכלכת, והיינו שיהיה לה מכסה סגור.

כמו כן בדרך כלל האסיר יכול לבקש שמיכות שבאמצעותם יוכל לכסות את פתח החור, ולפעמים גם יוכל ליצור מחיצה⁸, וזה כמובן עדיף.

על השלטונות לדאוג לכך שתהיה לאסיר יכולת לדאוג לכך שלא יהיה ריח רע. רק לאחר שניתנו לאסיר כל האמצעים לנקות את החדר, והוא האשם בכלל, יכולים לומר לו ניתן לך חפצי קודש רק כשנראה שאתה מנקה את החדר כפי שצריך.



ב.

דין החדר שיש בו בית כסא, כשיש בו שימושים אחרים

לדין זה אין מקור מפורש ויש לדון בזה רק מצד סברה ודימוי מילתא למילתא.

הרב יהושע בן מאיר כתב שחדר שיש בו בית כסא ומשמש גם לכל מיני שימושים אינו נחשב כולו כבית כסא ולכן חייב למעשה במזווה, והביא ראייה לקולא זו מהראי"ה קוק (דעת כהן סי' קפג), שדן בביאור דעת הפוסקים חדר שהנשים שוכבות בו ממזווה, ומחלקים בין אם המזווה מבפנים או מבחוץ לדלת, וכתב שאם הפטור מצד שאינה דירה של כבוד "אין חילוק בין אם המזווה היא בפנים להדלת או מן הדלת ולחוץ, דאטו בית המרחץ ובית הכסא יתחייבו במזווה אם תהי' הדלת ננעלת לפנים מן האגף עד שמקום המזווה יהיה מבחוץ. אלא ודאי כיון שעצם הדירה אינה של כבוד לגמרי היא פטורה... אבל אם הוא מיוחד ג"כ לשארי תשמישים, כמו מי שאין לו כ"א חדר אחד שמשתמש בו לכל צרכיו, הרי הוא דירה של כבוד". אולם, אם הפטור ממזווה הוא משום "שאם עושים איזה פעולה שאינה כבוד להמזווה פטור", נחא ש"משו"ה הוי דוקא הפטור כשהמזווה היא מבפנים".

וכתב הרב יהושע בן מאיר אחרי שציטט כך את הרב קוק: "מפורשים דברי מרן זיע"א שבחדר שיש בו 'שארי תשמישים', כמו חדר האסיר, מיקרי 'דירה של כבוד' וחייב במזווה (אמנם יש לדון מצד דירה בע"כ)".

אך לענ"ד אין מדברי הראי"ה קוק ראייה ברורה לנידון דידן. הרמ"א ביו"ד סי' רפו, ב עוסק בחדר "שהנשים שוכבות שם", וכתב שאף שיש בזה מחלוקת, נראה שלכו"ע חייב כשאפשר להניחה מחוץ לדלת. הראי"ה קוק נשאל מה דין חדר שהוא בגדר "חדר שהנשים שוכבות בו", אך עושים בו גם שאר תשמישים. ועל שאלה זו מוסב מה שציטט הרב יב"מ בשמו על זה שיש עוד תשמישים, וכך כתב: "מהסוגיא דיומא י"א ה' נראה לכאורה, שעיקר היסוד של פטור החדר שהנשים שוכבות בו הוא מטעם דהוי דירה שאינה של כבוד, ועפ"ז יש לומר דדוקא חדר המיוחד למשכב יהי' פטור מן המזווה, אבל אם הוא מיוחד ג"כ לשארי תשמישים, כמו מי שאין לו כי אם חדר אחד שמשתמש בו לכל צרכיו, הרי הוא דירה של כבוד, והי' ראוי להיות חייב

(א). ראה נשמת אברהם (או"ח מהדורת תשסו עמ' פו הערה ט 2) שהגרש"ז אוריבעך היקל גם ביולין שאין לו דיני מחיצה כי הוא גבוה מעל ג' טפחים מהקרקע כמו הוילונות בבתי חולים, אך לכתחילה צריך שיהיה כמחיצה המתרת, והחזו"א (או"ח נב ס"ק יד) כתב שלכאורה בבית מועיל גם מחיצה הזוהר ברוח שאינה קשורה למטה למרות שבחוץ אין לה דיני מחיצה אלא שיתכן שלא תועיל כי אין הדרך לקבוע מחיצה כזו. ולענ"ד בפשטות היום דרך לקבוע מחיצה כזו, וכן שמעתי ממור"ר הרב אליהו שבבית מחיצה כזו מועילה.

אליבא דכו"ע". אך הסיק שיסוד הפטור הוא שונה. לא מפני שאינו דירה של כבוד אלא מפני שעושים כנגד המזווה דבר שאינו של כבוד, ולכן מחלק הרמ"א בין הנחה בחוץ להנחה בפנים.

נמצא שהרב קוק מדבר על חיוב מזווה במקום שאינו של כבוד מצד שהנשים שוכבות שם, ורק על זה הוא שכתב שאם יש לו חדר המשמש לכל צרכיו, זה שעושה בו עוד דברים מועיל לחיבו, אבל אין ראייה מדבריו לענין חדר המשמש גם כבית כסא שזוהמתו מרובה. בית הכסא הוזכר בדבריו רק כדוגמא בעלמא למקום שלא יועיל בו לשים מזווה בחוץ, ולא לענין זה ששאר תשמישים יוציאוהו מדינו.

עוד הביא הרב יב"מ ראייה מדברי הביאור הלכה (פג ה ד"ה אין הגרף), שדן האם לפי הכרעת האחרונים שספסל שנפנים עליו בתוך חדר רגיל חשיב בית כסא למרות שמוציאים את הצואה כל פעם, שאולי לפי זה כל החדר ייחשב כבית כסא, והסיק: "ואפשר דאם החדר ההוא מיוחד גם לשאר דברים לכו"ע אין דין כל החדר כבה"כ".

ומכאן זה כתב הרב יב"מ "דכ"כ הביאור הלכה למסקנה", שבחדר שיש בו בית כסא ושאר תשמישים, אין להחשיב את כל החדר לבית כסא.

וגם על זה יש להשיב גם משום דהביאור הלכה כתב זאת רק בדרך אפשר, וגם משום שהתם קרקע המקום לא נקבעה לבית הכסא, אלא יש בו רק ספסל מיטלטל שלפי האחרונים דינו כבית כסא, אבל כשהקרקע עצמה נקבעה לבית כסא יש יותר סברה להחשיב את כל החדר כבית כסא למרות שעושה בו עוד תשמישים.

הרב יב"מ הביא ראייה להקל בדין זה גם ממה שהיקל הט"ז במחיצת בית כסא שיש לה עוד תשמישים, שאף בעלמא מחיצת בית כסא כבית כסא, הכא יש להקל. אך לענ"ד יש לחלק דהמחיצה יותר חיצונית, והשאלה שלנו היא לגבי החדר עצמו.

למעשה נראה שעכ"פ אם האסיר מכסה את בית הכסא ועושה בחדר כל צרכיו כאכילה ושינה, הכיסוי מוכיח שרק המקום ההוא נחשב אצלו כבית כסא, וכיון שאין אסלה בולטת כל שהכיסוי מכסה את הכל יש יותר מקום להקל ולא להחשיב את כל החדר כבית כסא, אך גם אם עושה כך, כיון שבסופו של דבר בדרך כלל המקום מגולה, אין לקבוע בו מזווה.

ואנו נוגעים בזה בענין השאלה השכיחה שלפעמים הכיור לרחיצת הידים נמצא בתוך חדר השירותים. המנחת יצחק (ח"א, ס אות א) וחלקת יעקב (ב, ב, ג) צידדו להקל ששם בית כסא על החדר פוקע אף כאשר יש בו רק תוספת של כיור גם לענין אמירת דברים שבקדושה, אך לא פסיקא להו היתר זה, וביביע אומר (ב, ג) כתב להחמיר בזה ומשמע גם כאשר יש בו תוספת של מכונת כביסה. במאמרו של הרב גדליהו אקסלורוד (פעמי יעקב עמ' כז) כתב שהכיור לא מהני להוציא משם בית כסא כיון שהוא עצמו אינו שימוש של כבוד, ולכן אינו משנה את מהות החדר. ובאגרות משה (אהע"ז א. סוף סי' קיד) כתב שיטול בחוץ ורק היכא שאין לו מקום ליטול ידיו אלא בתוך החדר עדיף שיטול ידיו שם וינגבם בחוץ מאשר שלא יטול ויסמוך על ניקיון במידי דמנקה. ומו"ר הרב אליהו היה מורה להקל בזה רק בשעת הדחק ורק לאחר שיסגור את המכסה.

הרבה פעמים יש לשירותים שלוש מחיצות, ובוזה איכא נימוק נוסף להקל, שהוא כרשות בפני עצמה מדאורייתא, אך אכתי ללא שום דבר במחיצה הרביעית נראה לכתחילה להחמיר.

ג.

דין בית כסא דפרסאי

במסכת ברכות דף כו ע"א איתא:

כמה ירחיק מהן ומן הצואה - ארבע אמות. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: לא שנו אלא לאחוריו, אבל לפניו - מרחיק מלא עיניו, וכן לתפלה. איני? והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל! - הכא במאי עסקינן - בבית הכסא שאין בו צואה.

איני? והאמר רב יוסף בר חנינא: בית הכסא שאמרו - אף על פי שאין בו צואה, ובית המרחץ שאמרו - אף על פי שאין בו אדם! - אלא, הכא במאי עסקינן: בחדתי. - והא מיבעי ליה לרבינא: הזמינו לבית הכסא מהו, יש זימון או אין זימון? - כי קא מיבעי ליה לרבינא - למיקם עליה לצלויי בגויה, אבל כנגדו - לא. אמר רבא: הני בתי כסאי דפרסאי, אף על גב דאית בהו צואה - כסתומין דמו.

לא מבואר בגמרא לאיזה ענין אמר רבא שבתי כסא של פרסים הם כסתומים. אפשר לומר שהכוונה לומר שכאילו אין כאן בית כסא כלל, אך לפי ההקשר אפשר גם לפרש שהם כסתומים לענין שמותר לקרוא כנגדם, והכוונה לדמותו לבית כסא חדש, שמותר לקרוא כנגדו, אך למעשה יש ספק אם קוראים בתוכו משום שעכ"פ יש עליו שם של בית כסא.

בטושו"ע (פג, ד) כתוב "כסתום דמי ומותר לקרות בו", והיינו כפירוש הראשון, אך כפי שנראה להלן מההשלמה, המכתם והאורחות חיים משמע כפירוש השני.

ותחילה צריך לבאר מהו בית כסא דפרסאי.

רש"י כתב: "בחפירה היו ופיהם ברחוק מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא" (וכן הביאו דבריו הנימוקי יוסף ורבינו יהונתן בפירושיהם לרי"ף).

וכתב הטור (בסי' פג) שלפי רש"י בעינן שהגומא תהא במרחק של ד' אמות, ונלענ"ד שהוא כותב כך מסברה, דכיון שרש"י מצריך הרחקה גם לצד, משמע דבעינן ד' אמות שזהו שיעור מקום כפי שמצינו בשבת שזה גדר של 'אל יצא איש ממקומו'.

אך רבינו יונה והרא"ש והמאירי בניגוד לדרכם לא הביאו כלל את לשון רש"י בענין זה, ודבר זה אומר דרשני, שאולי לא סברי כמותו בהגדרת בית כסא דפרסאי או שלא היה פירוש זה בגירסתם.

רבינו יונה (על הרי"ף יז ע"ב) כתב: "ואומרים רבני צרפת ז"ל דבתי כסאות שלנו אף על פי שהם עשויים כמו של פרסיים, כיון שמי רגלים מצוין שם תמיד, לא דיינינן להו כסתומות

ואסור. ורבינו האי גאון ז"ל כתב שאותן שלהם היו עשויים במדרון בענין שהמים יורדים מיד, ולפיכך דיינינן להו כסתומות ומותר, אבל בהני דידן שאינן במדרון אסור."

ונראה שדברי חכמי צרפת מקורם בתוספות ר"י שירלאון שם כתוב: "דפרסאי הם כעין שלנו, ומכל מקום בשלנו אסור שרגלים להשתין בהם מים, ואין נוהרים בהם בנקיות כל כך".

דעת ר"י שירלאון הובאה גם בספר אור זרוע (חלק א סימן קלה), ושם הביא פירוש אחר: "פי' ר"ח בורות חפורים בקרקע הם ופיהם סתום כמין קמור מרודד שהצואה מתגלגלת בהן אלו ודאי כסתומות חשובות דאין הצואה נראית בתוכם ע"כ פי' ר"ח. ומורי רבינו יהודה בר יצחק פי' שאותם בתי כסאי דפרסאי הם כעין שלנו ומכל מקום בשלנו אסור שרגלינן להשתין ואין נוהרין בנקיות כל כך. מתוך דברי פר"ח שפי' דבאותם בתי כסאי דפרסאי אין הצואה נראית בהם משמע דשלנו אסורי דהא הצואה נראית בהן דרך החלון".

נראה מדבריו שלרבינו חננאל הצואה מתגלגלת באופן שלאחר הגלגול היא לא יכולה להראות, ואילו בתי כסא שלנו מי שיסתכל מלמעלה יוכל לראות את הצואה, ופירוש זה דומה קצת לרש"י, שיוצא מדבריו שסתם חפירה אינה מועילה, ואפשר לפרש משום שהצואה נראית (ולא משום שאין ד' אמות כפי שפירש הטור). ומכל מקום לפי ר"י שירליאן לא אכפת לן בזה שהיא נראית שעומק כבר מחשיב אותם כסתומים, והבעיה בבית כסא שלנו היא מצד המי רגלים.

ובדברי רב האי נראה שהמדרון הוא בשביל מי הרגלים, גם הרא"ה כתב כדברי רב האי דשלהם הוי במדרון בלי לפרט שהוצאה מתגלגלת במדרון כפי שכתב רש"י, וראה לקמן שנראה שאין זה כפירוש רש"י.

בתוספות הרא"ש מסכת ברכות דף כו ע"א איתא: "הני בית הכסא דפרסאי וכו'. ודידן אף ע"פ שהן סתומין רגלינן להשתין בהם מים ואין ראוי לקרות בהן".

כאן מבואר שהדיון הוא לענין לקרות בתוכם, והוא כפי שכתב השו"ע, אך דבר זה לא התפרש להדיא בשאר הראשונים שראינו עד עתה.

אך ברא"ש מסכת ברכות פרק ג סי' מו כתוב: "הני בתי כסאות דפרסאי אף על גב דאית בהו צואה כסתומות דמי וכשאין בהן ריח רע. ודידן אף על פי שהן סתומין רגלינן להשתין בהן מים, ואין ראוי לקרות כנגדן".

יש כאן שינוי בשני דברים, האחד שהוא מזכיר ענין ריח רע שלא נדון ברבינו יונה, ועוד שמדבריו משמע שהדיון אם מותר לקרוא כנגדן, ולא אם מותר לקרוא בהן.

והשו"ע (פג, ד) חיבר בין רש"י והטור לרב האי שכתב: "בית הכסא שהוא בחפירה ופיו ברחוק ד' אמות מן הגומא, והוא עשוי במדרון בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק (והוא כרש"י והטור), וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא (והוא כרב האי)".

ומצינו ראשונים שהזכירו בזה ענין נוסף של קתדראות (מושב חשוב).

המכתם כתב: "פירוש ומותר לקרות קריאת שמע כנגדן, שאותם בתי כסאות... שהן חפירות כעין שלנו וקתדראות על פיהן".

והריטב"א כתב: "יש אומרים שהיו עשויין כמדרון וצואה ומי רגלים מתגלגלין לשם וליכא צואה כנגד פיהם (רש"י). ויש אומרים שהיו עשויין כעין קתדראות שלנו והכל נופל בחפירה (המכתם)".

ובאורחות חיים חלק א הלכות קריאת שמע כתב: "פי' רש"י ז"ל כל בתי כסאות דפרסאי שהם בחפירה כעין שלנו, וקתדראות על גבן, אף על גב דאית בהון צואה כמכוסה דמו, וכן נמי כתב הבעל השלמה. ודוקא שאין יוצא מהם ריח, אבל אם יוצא מהם ריח רע צריך להרחיק מהם עד מקום שיכלה הריח".

נראה שהמכתם, ההשלמה והאורחות חיים בשם רש"י וההשלמה הם אותה שיטה, ולדעתם בתי כסא דפרסאי הם כמו בתי כסא שלנו, ויחודם בשני דברים, שהם בחפירה ויש עליהם קתדראות, אך לא הצריכו חפירה לצד כרש"י המודפס, ועכ"פ הדיון אינו על קריאה בתוכם, אלא על קריאה כנגדם.

ויש להעיר שמהאורחות חיים נראה שיש גירסאות שונות מה אמר רש"י, וגם הריטב"א שהביא להרחיק לצד לא כתב דעה זו בשם רש"י.

הרמב"ם לא הביא כלל את דין בית הכסא דפרסאי. ואפשר שהוא הבין דכיון שמקילים בהם משמע שלא היה מהם ריח, ומציאות כזו תתכן רק אם זה היה בית כסא שעוברת תחתיו אמת המים, ואין בזה נפק"מ היות והוא מציאות לא שכיחה^ב.

אך מהראשונים שלא הזכירו שהיה בו כיסוי, אלא שהוא בחפירה, משמע שלדעתם אף אם היה יוצא ממנו ריח רע, עכ"פ בגלל היות הצואה בעומק הוא נחשב כסתום וכריח שאין לו עיקר, והריח כלה בקרבת בית הכסא. גם בדברי הראשונים שהזכירו קתדרא, לא נראה שכוונתם לומר שהקתדרא היא כיסוי שמונע לחלוטין את הריח, כי קתדרא בעלמא אפילו אם יש עליה מכסה, אינה כיסוי הרמטי, ולכן מסתבר שהקתדרא נצרכת רק כדי להוציא מדין מחיצות בית כסא כבית כסא, דכיון שיש קתדרא, המחיצות לא נצרכות לקבלת הצואה והם חוצצות, ומותר לקרוא כנגדם.

ובדברי הרא"ש בהלכה שכתב "וכשאין בהם ריח רע", ומבאר שמדובר בעומד כנגדן ולא בתוכן, נראה לפרש שלא בא להגדיר בית כסא דפרסאי בכך שאין ממנו ריח רע, אלא לבאר שהוא יכול לקרוא כנגדן רק בתנאי שלא יריח ריע רע במקום בו הוא עומד, וזה לא מצוי בבתי כסא שלנו כיון שיש בהם מי רגלים, ומכל מקום לענין זה שהדיון הוא על קריאה כנגדו פירוש דומה לפירוש בעל המכתם.

ודיין צריכם אנו לבאר במה נחלקו רביני צרפת ורב האי.

רבני צרפת המובאים ברבינו יונה אמרו שבבית כסא שלנו אין להקל כי המי רגלים עומדים מבחוץ, ומשמע שהוא משום שמי הרגלים גורמים שיהיה סרחון גדול. ואע"פ שהוא רק מי רגלים, ולא אסרה התורה במי רגלים אלא כנגד העמוד (ברכות כה ע"א), הרי כתב רבינו יונה (יו

ב). בספר 'תורת אמן' על מסכת ברכות (עמ' 313) כתב שלפי הרמב"ם בית כסא דפרסאי הוא כסתום רק לענין שהריח הרע שעולה ממנו הוא כריח שאין לו עיקר, ולכן השמיטו. ולענ"ד לא מסתבר שכך הבין, מכיוון שהריח לא הוזכר בהאי סוגיא, וגם לא תירץ בזה כלל מדוע הרמב"ם לא הביאו, שאם רבא הוצרך לחדש זאת, למה לא הביאו הרמב"ם.

ע"א) בענין גרף ועביט של מי רגלים: "דכמו צואה דיינינן ליה ואסור מן התורה בין זה, בין מי המשרה וכיוצא בהם, דבכלל והיה מחניך קדוש הוי" (והובא בהקדמת המשנה ברורה לסי' עט דין עשירי והביא"ל פז א ד"ה גרף). ומבואר מדבריו שכל היכא שבעיקרון עשוי להיות ממנו ריח מחמת קלקול והוא מאוס, כצואה חשיבי, ואף שמי רגלים שנמצאים הרבה זמן על הקרקע אינם עדיפים ממי משרה, ולכן הוא איסור דאורייתא. ונראה להביא מקור לאיסור דאורייתא זה מלשון הפסוקים בדברים פרק כג:

(יג) וַיֵּד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיֵּצֵאתָ שָׁמָּה חוּץ:

(יד) וַיֵּתֶד תִּהְיֶה לְךָ עַל-אֹזְנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחִפְרָתָה בָּהּ וּשְׁבִתָּ וְכִסִּיתָ אֶת-צִאֲנֶךָ:

(טו) כִּי ה' אֱלֹקֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיָּבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא-יִרְאָה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאֲחֵרֶיךָ:

מהמילים "והיה מחניך קדוש" למדו חז"ל (ברכות כה ע"א שבת קנ ע"א) את האיסור לומר דברי תורה במקום שעוברת בו צואה, וכן בבית כסא ובית המרחץ.

ובתרגום אוונקלוס על פסוק יג כתב: "ואתר מתוקן יהי לך מברא למשריתא ותפוק תמן לברא".

משמע ש"ויד תהיה לך" לפי התרגום פירושו מקום מיוחד יהיה לך לדברים של טינוף, שלא תעשה אותם בתוך המחנה, וכן כתב רש"י על התורה 'כתרגומו'. לכן נראה שיש כאן שני אופנים שונים שבאמצעותם אומרת התורה לקיים "והיה מחניך קדוש", האחד הוא על ידי שנקבע מקום מחוץ למחנה שרק בו יהיה טינוף וימנעו מדברי תורה, ולא במחנה, והשני שמי שיוצא לחוץ להתפנות ולא הולך לאותו מקום מיוחד (אולי משום שהוא כבר 'תפוס'), הוא יקח את היתד המזומן אצלו ויכסה את צאתו.

ונראה שהפסוק הראשון הוא המקור להחמיר בכל דבר מאוס כצואה, דכפי שאמרנו התורה לא הזכירה בפסוק זה דוקא צואה, ומשמע שכוונתה למקום המיועד לכל מיני סוגי טינוף, ועליו מוסב מה שנאמר "והיה מחניך קדוש".

ועדיין יש לבאר האם האיסור דאורייתא הוא בגלל השם שחל על המקום או בגלל שיש טינוף כלשהוא במקום.

רבינו יונה על הרי"ף (יז ע"ב) כתב: "והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה וצלויי בעיא ולא איפשטא. הרב אלפסי ז"ל לא כתב בכאן דעבדינן לחומרא כמו שכתב בבעיא דדבוקה בו בסנדלו, וטעם הדבר דהוה ליה תיקו דרבנן, דלא אסרה תורה אלא בהכ"ס עצמו, או כל דבר של טינוף עצמו דומיא דצואה כדכתבינן לעיל, אבל כשאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן, ומבעי' ליה הזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא".

מדבריו אלו משמע דאף בבית כסא ישן כל היכא דהשתא באמת אין כלל זוהמה אלא רק שם בית כסא בלבד הוא רק איסור דרבנן, ולכן הבעיא אם הזמנה בעלמא כשאין זוהמה כבר אוסרת מצד בזיון מוגדרת כבעיה באיסור דרבנן, דהיינו שאם היינו אומרים שכשהמקום מיוחד לכך איכא איסור דאורייתא גם בלא זוהמה מצד שמו, אין זו בעיא דרבנן אלא בעיא

בדאורייתא, האם גם חדש דינו כישן כי כבר יש עליו את שמו או לא, וכיון שמהרי"ף משמע שהוא בעיא בדרבנן צריכים לומר שגם לאחר שהשתמש בו אם אין זוהמה הוא רק איסור דרבנן, ולעולם שם בלבד אינו איסור דאורייתא.

אמנם על מה שחילקו בגמרא בין בית כסא חדש לישן כתב רבינו יונה: "ודוקא ישן, אבל חדש לא. כלומר אף על פי שאין בו עכשיו צואה כיון שהיה אסור מתחלה, אסור הוא מן התורה משום והיה מחניך קדוש, וכל דבר שאסור מן התורה הכא נמי אסור כנגד ד' אמות שלו, אבל חדש אינו אסור כלל ואפי' בתוכו וכ"ש כנגדו".

ומלשוננו זו שבישן שאין בו צואה, כיון שהיה אסור מתחלה, אסור הוא מן התורה גם עתה, משמע שלא כפי שדייקנו מדבריו לעיל שמדאורייתא האיסור הוא דוקא היכא שיש זוהמה הקיימת במציאות, כי כאן משמע שהשם אוסר מהתורה?^ג

ונראה לישב דכוונתו שאע"פ שעכשיו הצואה אינה נמצאת, ואם לא היינו יודעים שהיתה כאן צואה לא היינו אוסרים, מכל מקום כיון שהיתה כאן צואה אנו אומרים ששאריות זוהמה ממאוסות אותו כצואה וזהו האיסור מדאורייתא שחל גם בגרף ועביט כפי שהבאנו מדבריו לעיל.^ה

ולשון הרא"ש מסכת ברכות פרק ג ס' נו על אותה בעיא של הזמנה: "ולא כתב כאן (הרי"ף) דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא, אבל הכא ה"ל תיקון דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן, ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישין לבזיון או לא, ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. מיהו נראה מדקאמר רב חסדא לעיל מתפלל אדם כנגד בית הכסא דלית ביה צואה ומוקי לה בחדתי משמע דבתוכו אסור".

לכאורה נראה שכוונתו להביא את דברי רבינו יונה ורק לסיים שמכל מקום לדינא נראה לו להחמיר בגלל לשון רב חסדא. אך מה שכתב "אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן", שונה מהותית מדברי רבינו יונה שהרא"ש כתב כבר בהסבר השאלה שרק בחדש האיסור דרבנן, ואילו רבינו יונה לא כתב בשאלה "חדש", וגם ברישא שינה את דבריו, שרבינו יונה כתב "לא אסרה תורה אלא בבית כסא עצמו או כל דבר טינוף", ואילו הרא"ש מדגיש "בבית כסא ישן עצמו", לכן נראה שכוונתו שבישן אפילו לית בי צואה אסור מדאורייתא, ומה שנקט שבחדש הוא איסור דרבנן כוונתו שעל זה קמבעיא ליה, האם אית בי איסור דרבנן?^ה

ג. החזו"א (יז, ט) כתב דכוונת רבינו יונה דבישן שיש בו צואה אסור מהתורה, והחמירו גם באין בו צואה כיון שכבר נאסר, אך אינו מבין איך נוכל לפרש כך את דבריו "כיון שהיה אסור מתחלה, אסור הוא מן התורה".

ד. בדין גרף ועביט כתב הרא"ש שנאסרו כיון שמיוחדים לכך, ולפי זה כתב המג"א (פז, א) להקל היכא שיש בו עוד שימושים, ומחצית השקל הביא שם שהב"י כתב טעם אחר לאיסור גרף שלא מהני בהו נתינת מים כי הבלוע בגרף לא מתערב במים, וכתב מחצית השקל שלפי טעם זה לא יועיל שעושה בו עוד שימושים. והביאו כפה"ח שם, ולפי מה שכתבתי נראה שגם לפי רבינו יונה לא יועיל כיון שהתייחד לצואה ומי רגלים השאריות שבכלי ממאוסות אותו כצואה, ואינו מועיל שיש בו עוד שימושים, וכן אפשר לפרש בדעת הרמב"ם (הל' קריאת שמע, ג, יב) שכתב שהם נאסרו כי הם כבית כסא (אבל הבית יוסף כתב שהרמב"ם כתב כהרא"ש).

ה. החזו"א שם כתב שתיבת 'חדש' הוא ט"ס, ומדייק ממה שכתב שמבעיא ליה בהזמנה אחרי שסתם שדלית ביה צואה הוא איסור דרבנן, שכוונתו שבלית ביה צואה גם בישן הוא איסור דרבנן, והוא כפי שכתב רבינו יונה. אך לענ"ד אין לשנות את

ומכל מקום י"ל שאין כאן מחלוקת לדינא כי גם כוונת הרא"ש באיסור בית כסא ישן דלית בי צואה אינה מצד שמו אלא משום שאכתי אית ביה זוהמה.

והנה לעיל ביארנו ש"ויד תהיה לך" נאמר על מקום מיוחד לדברי טינוף, אמנם בגמרא בברכות דף כה ע"א איתא פירוש אחר לפסוק זה: "אמר רב המנונא: לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד, וכדרכי יונתן. דרבי יונתן רמי: כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ, וכתיב: ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך! הא כיצד - כאן בגדולים, כאן בקטנים".

ופירש רבינו יונה (טו ע"ב): "מי רגלים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד. פי' תרי קראי כתיבי חד גבי צואה והוא 'ויתד תהיה לך' על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרת בה וכסית את צאתך, ר"ל שאע"פ שמחוץ למחנה מושבו צריך כיסוי שלפעמים מדברים שם דברי תורה כשהיו הולכים חוץ, אבל כשהזהיר על מים קטנים בפסוק אחר, כתיב 'ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ', לא הצריך כסוי אלא שישתין חוץ למחנה מפני שבמחנה מדברים דברי תורה תמיד, ואם היה משתין שם היה אסור לדבר דברי תורה בשעת קילוח השתן ולפיכך אסור, אבל בחוץ לא הצריך כיסוי מפני שאחר הקילוח אינו אסור אם מדברים ד"ת ויהיו שם מי רגלים".

הרי שהגמרא כאן אינה מפרשת ו'יד תהיה לך' על מקום מזומן לבית כסא שבו עושה את יציאותיו, אלא על כך שיצא לחוץ להטלת מי רגלים, וכשיעשה זאת אינו צריך אף כיסוי.

ומכל מקום הפירוש של התרגום נמצא גם הוא בדברי חז"ל בספרי (דברים פרשת כי תצא פסקא רנו, יג) שם איתא: "ויד תהיה לך מחוץ למחנה, אין יד אלא מקום שנאמר והנה מציב לו יד, ואומר איש על ידו לדגליהם. ויצאת שמה חוץ, ולא בעמידה".

משמע שלא קאי דוקא על מי רגלים, ומה שמצריכים ישיבה מסתבר שהוא על יציאת 'גדולים', ולפי זה ויד תהיה לך פירושו כתרגום על בית כסא. לכן מסתבר שאין כוונת הגמרא להוציא את הפסוק מפשוטו ותרוויחו פירושי איתנהו".

ומה שכתב רבינו יונה בשם רב האי נראה לענ"ד שלא בא לחדש פירוש אחר מרבני צרפת, ולהוסיף שצריך הרחקה לצד, כפי שכתוב ברש"י המודפס, שאם נאמר כך לא יובן מדוע הזכיר דוקא שהמים יורדים במדרון, וכל המציאות שמתאר רש"י קשה מאוד להבנה, כיצד הצואה מתגלגלת במדרון, דהלא אינה כדור מתגלגל ודרכה להשאר במקום בו היא נופלת כל עוד שהזווית אינה חדה מאוד, אלא נראה שרב האי קאי על אותם מי רגלים העומדים מבחוץ שדרך היא להטיל גם מי רגלים כשמתפנים, ונשאלת השאלה כיצד פתרו הפרסים בעיה זו של הריח

הגרסא כי גם מהרישא שהדיגיש ישן משמע שהוא שינוי מכון כד ללמדנו שבישן אף בדלית בי צואה איכא איסור דאורייתא..

1. וכן נראה שני הפירושים במדרש תנאים על פסוק זה: "ויד תהיה לך מחוץ למחנה אין יד אלא מקום שנ' (ש"א טו יב) והנה מציב לו יד, ואומר (במד' ב יז) על ידו לדגליהם: ויצאת שמה חוץ ולא בעמידה לימד דרך ארץ שלא יעשה אדם צרכיו בעמידה וה"א והיה בשבתך חוץ (והוא כפירוש הספרי).

ויצאת שמה חוץ, להטיל מים [אתה אומר להטיל מים] או להסך רגלים, וכשהוא אומר ויתד תהיה לך על אונך הרי להסך רגלים אמור, הא מה ת"ל ויצאת שמה חוץ להטיל מים (הוא כפירוש הגמרא).

ואולי צריכים לפרש כאן שני פירושים משום שהמילה יד מורה על מקום, וגם המילה "חוץ" מיותרת, ומרמזת לקשור את הפסוק הזה לפסוק שלאחריו "והיה בשבתך חוץ" שנאמר על בית כסא לגדולים, אך מאידך גיסא לא כתוב בפסוק הראשון "וישבת שמה חוץ" וזה מלמד שהפסוק הראשון מדבר על יציאה להטיל מים. וידועים דברי הנצי"ב שבמיוחד במשנה תורה מצוי שתי משמעויות מוכרחות לאותו פסוק.

הקשה מחמת מי הרגלים, ולזה קאמר רב האי שבשל הפרסים היו מדרון במקום בו עושים את צרכיהם מלמעלה, ולכן מי הרגלים לא שהו מבחוץ וממילא לא היה סירחון גדול, ועל כן אמרו חז"ל שאין זה בכלל ויד תהיה לך שאסרה התורה.

ואכן בערוך ערך בית כסא איתא: "פירוש שעושים חפירות בקרקע עמוקות שיורדת צואה לתוכן, וכל שכן להשתנה מקום מדרון שהמים נמשכן ויורדין ואינן נקוין ולא נבלעין במקומן". וידוע שהערוך דרכו ללכת אחרי רב האי, ומשמע שפירוש דברי רב האי הוא כפי שכתבתי.

ומצאתי שהרב זכריה אגמאתי בספר הנר בשם הרב ברוך הספרדי (חי בדור של הרמב"ם) מביא עוד אפשרויות כיצד היה בית כסא דפרסאי, וז"ל: "עושים חפירה עמוקה ובסופה עושים אמה אחת ומכסים פי החפירה, ולרחוק ממנה עושים אצטבע וחורצין בה חריץ רוחבו בטפח ותחתיהן מדרון, בשעה שנופל שם שום דבר אינו נתפש אלא מתגלגל והולך לו, כגון זה מותר לקרות קרית שמע כנגדו, וי"א דכגון זה לא בציר מגרף של רעי, וזה שאמר רבא כגון אותן שנותנין בתוך החריץ לוח ברזל... ומשנופל שם אפילו כל שהוא נוטה הלוח ונפתח מקום לירידתו".

נראה ששני הפירושים אולי בדרכו של רש"י שבבית כסא דפרסאי הצואה אינה נמצאת תחת מישמתפנה, דהיינו שהם ביאורים כיצד גרמו לכך שהצואה לא תשאר כלל במקום. אך לכאורה גם אחרי פירושיו עדיין קשה להבין מה המציאות שאיך יתכן שלא ישארו שאריות תחתיו באמצעים שלהם.

ועכ"פ מדברי ספר הנר עולה שגם הוא פירש שכל הדיון הוא לגבי קריאה כנגדו, וכפי שגם בדברי רש"י שהביאו אחר כך כתב שהקולא היא ש"מותר לקרות קריאת שמע כנגדו".

והנה הדיון הנ"ל נסוב על קריאה בו או כנגדו (כפי שהבאנו שברא"ש יש הבדל בזה בין דבריו בתוספות להלכות), אך בתוספות מסכת ברכות דף כה ע"א (ד"ה ריח) דנו על ענין נוסף, כיצד להתיחס לריח הבא מבית הכסא שלנו ושל הפרסאי, כריח שיש לו עיקר או כאין לו עיקר וכתבו: "י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק, אם יש בהן מחיצה מפסקת, הויה כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי".

נראה מדבריהם דאמנם בתי כסא שלנו אינם כבית כסא דפרסאי בגלל המי הרגלים, אך אם עכ"פ יש מחיצה המפסקת, נוכל להחשיב את הריח הבא מהם כריח רע שאין לו עיקר, כמו בריח הבא מבית כסא דפרסאי. ובלא ענין העומק לא היינו מקילים לסמוך על המחיצה כי המחיצה יחשב כעשויה לקבל צואה ולא תועיל להפסקה.

וענין זה של המחיצה תואם למה שהסיקו הט"ז והפמ"ג כשדנו על השאלה אם מחיצה מועילה לבית הכסא (אעפ"י שהם לא הביאו את התוספות כראיה, אלא דנים בזה מסברה), ואביא את דבריהם.

בשו"ע (סי' פג, א) כתב שמחיצות מהני לבית כסא, והט"ז (ס"ק א) פליג וכתב דלא מהני כי הם עשויות לקבל צואה, ומהמג"א (ס"ק א) משמע שלא מועיל כיון שהם עצמם חלק מבית הכסא".

(ז) האחרונים הביאו ראיה להחמיר ממה שכתבו התוספות בסוכה לו ע"ב שסתם בית כסא שלהם היו לו מחיצות ולכן הוא נקרא בית, אך הרב משה קראפ במשמרת מועד (עמ' רצה). כתב דיש להשיב שגם אם בית הכסא נקרא בית משום שיש לו מחיצות י"ל שדין בית כסא חל רק על מקום המושב.

בס"ק ב דן הט"ז לגבי בית כסא שלנו בחפירה כשמי רגלים מצויים, ועל זה כתב: "נ"ל דמ"מ אין לזה דין בית הכסא לענין הרחקה מכנגדו כדלעיל, דהא במי רגלים אין איסור מן התורה אלא כנגד הקילוח לבד".

וביאר דבריו בפרי מגדים: "אף על פי שהט"ז מחמיר, היינו בצוואה לא בהשתנה דהוה דרבנן, כל שיש מחיצות לא החמירו, ועדיין צ"ע. ובתי כסאות שלנו שיש ספסל נקוב ורעי נופל שם ביושר לא ברחוק ד' אמות, מכל מקום י"ל דמחיצות בית הכסא לאו כבית הכסא דמיין, דהא יש ספסל מלבד המחיצה, ומה שמשתנין בתוכו יראה להקל [משום] דרבנן הוה, ועכ"פ דיעבד".

ונראה שלפי שהצריכו ריחוק של ד' אמות היה בעיניו חידוש שיועיל מחיצה כשאר ריחוק כזה, אבל לפי מה דכתבתי שמפשוט דברי רב האי עולה שאין כלל צורך בד' אמות, והעיקר הוא מה שהוא בחפירה, נראה ששפיר יועיל מחיצה היכא שהבעיה היא רק ממי רגלים, דכל מה שהוכיחו המג"א והט"ז להחמיר שלא תועיל מחיצה הוא ממקומות בגמרא שדברו על סתם בית כסא שבו הצוואה גלויה.

אמנם כל מה שכתבו להקל מצד שמי רגלים איסורם דרבנן אינו עולה בקנה אחד עם מה שביאתרתי שכשהם קבועים במקום אחד זמן רב איסורם דאורייתא כעביט, אך אכתי נוכל להקל גם לפי מה שביאתרתי משום שכל איסור המחיצה נובע ממה שהיא מוגדרת כחלק הכרחי מבית הכסא, אך למי רגלים לכשעצמם לא צריך כ"כ את המחיצה לצורך הצניעות, וגם עיקר שם בית הכסא מתייחד על הנקב, ולכן שפיר המחיצה היא הפסק, ואמנם הרא"ש בפסקיו מדבר על קריאה כנגד בית הכסא וכתב להחמיר בשלנו, אך הוא לא הזכיר מחיצות, ולפי דברי הט"ז נראה שבמחיצות גם הוא יסכים להקל.

והפמ"ג הוסיף טעם נוסף להקל "דהא יש ספסל מלבד המחיצה".

נראה שדבריו נאמרים מסברה לשיטת הט"ז שענין המחיצות של בית כסא דלא מהני הוא משום שהם עשויים לקבל צוואה, לכן כשיש ספסל אחר יש להקל.

והוא כפי שביארנו לעיל בדברי ההשלמה, המכתם ואורחות חיים שהיקלו לקרוא כנגד בית הכסא, אך הוסיפו את ענין "הקתדראות"^(ח), שכוונתם שהספסל הוא הגורם שאין המחיצה נחשבת כעשויה לקבל צוואה, שהרי הוא זה העשוי לקבלה ולכן יש להקל לקרוא כנגדה. ולפי זה אין שיטה זו חולקת על שיטת רבינו יונה, ותוספות הרא"ש כי הם דברו לענין לקרוא בתוך בתי הכסא, ובזה אין להקל בשלנו, ואילו הם מדברים על קריאה כנגדם כשיש מחיצות, ומתירים בגלל שיש קתדרא, שכל מה שמחמירים במחיצות הוא משום שאנו רואים אותם כמחיצות לקבל צוואה, אבל כשיש קתדרא אין לראותם כך. ודוק בדבריהם שלא כתבו היתר לקרוא בתוכו כי סוברים כשאר הראשונים שבתוכו אין להקל.

וכהכרעת הט"ז להקל במחיצות של בית כסא בחפירה שאיסורו מחמת מי רגלים נראה מהבא"ח (שנה ראשונה, פרשת בא סי כה): "בית הכסא שמוקף מחיצות ויש לו פתח ועשוי בחפירה

(ח). בפירוש 'בן הרמה' הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ד, כתב שכוונת האורחות חיים להצריך כיסוי, ולדעתו גם לפי שאר הראשונים היה להם כיסוי, אך לענ"ד לא מסתבר שהקתדרא מועילה ככיסוי שהיא מודהמת וגרף של רעי הויא.

שהרעי יורד לתוך החפירה ונופל למטה בשפולי המדרון, אף על פי שעושים השתנה על קרקע בית הכסא, מותר לקרות כנגד אותו בית הכסא אם הפתח סגור. ולכן צריך להזהר שלא להושיב הילדים על קרקע בית הכסא... גם יש להזהר לפעמים... הצואה מגעת עד שפת החפירה בשטח קרקע בית הכסא, דאין לקרות כנגד אותו בית הכסא עד שיתקנו אותה".

נראה שהוא מתייחס לבית הכסא של ימיו כבית כסא של הראשונים שמצוי בו מי רגלים, ולכן אינו כבית כסא דפרסאי, אבל כיון שהוא בחפירה דינו שעכ"פ אפשר לקרוא כנגד מחיצותיו.

ובשו"ת אור לציון (א, א. ב, ט) מצינו שמשמש להיתר בסברה השניה דשאני היכא שיש מושב, דכתב שיש להקל בימינו לא להחשיב את כל החדר לבית כסא כיון שיש מושב שבתוכו מתקבלת הצואה, ורק כחומרה הצריך לעשות צורת הפתח בין מקום נטילת הידים לאסלה. אך לענ"ד יש לחלק דעד כאן לא היקלו אלא לענין המחיצות, אך עד מקום המחיצות שם בית הכסא עליה.

ולפי זה נראה שלפי האורחות חיים אצ"ל לפרש שבבית כסא דפרסאי לא היו מצויים מי רגלים, ומה שאמרו שהוא כמכוסה הוא לענין זה שאפשר לקרוא כנגדו היכא שיש לו מחיצות, בגלל שלצואה עצמה יש נקב מתוקן וכסא שעליו יושבים ולא מוכרחים מחיצה למי רגלים.



ד.

בית כסא של ימינו

בבית כסא של ימינו יש יתרון וחסרון לעומת בית כסא של פרסאי. היתרון הוא שכאשר אין בו צואה ומי רגלים אין בו ריח רע כלל בגלל מערכת הניקוז עם ה"ברך" המסלקת את הריחות. ואמנם מצינו שהמשנה ברורה (פו, ה) לגבי דיני גרף, החמיר להחשיב כלי פורצלן ששוהה בהם לכלוך כגרף של חרס שלא מועיל לו ניקוי, והאסלה בימינו עשויה מפורצלן, אך במציאות נראה שגם אם שהתה בהם צואה, לאחר הניקוי יש בהם פחות ריח מאשר בכלי מתכת, ולכן מצד זה יש להתייחס אל האסלה כגרף של מתכת נקי שאינו נחשב גרף. אלא שמאידך גיסא יש בו חיסרון שכיון שאינו בחפירה הצואה שוהה בו גלויה עד שהיא מסולקת, ופעמים רבות האסלה מתלכלכת וזקוק גם למברשת לנקותה, ויש לדון אם דבר זה כבר מחיל על המקום דין בית כסא גמור.

והנה כבר ציינתי שבתחילת סוגיה זו איתא: "אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל! - הכא במאי עסקין? בבית הכסא שאין בו צואה. איני? והאמר רב יוסף בר חנינא: בית הכסא שאמרו - אף על פי שאין בו צואה - אלא, הכא במאי עסקין: בחדתי".

ופירוש רש"י: "כנגד בית הכסא - ברחוק ארבע אמות".

וכתב על זה המרדכי (ברכות רמז פו): "אמר רפרם אמר ר"ח עומד אדם כנגד בית הכסא ברחוק ד' אמות וקורא. ומפרש לה בבית הכסא שאין בו צואה (נראה כוונתו למה שהגמרא מסיקה

דהיינו בית כסא חדש שלא השתמשו בו, וקיצר דבריו. ע.א). נשאלתי על בני אדם שיש להם ספסל נקוב בחדרם ונפנין עליו אם מותר לקרוא ק"ש כנגדו והתרתי להם, והבאתי ראיה מכאן כיון שאין צוואה על הנקב, וגם אין הגרף תחת הנקב, ועוד שהנקב תמיד מכוסה בדף".

וכתב על זה הב"י (סי' פג) דנראה מדבריו דספסל נקוב זה דין בהכ"ס יש לו, ולפי זה צריך להרחיק ממנו ד' אמות. עכ"ד. ו ובשו"ע פג, ה הביא דין זה בלא להזכיר הרחקה ד' אמות. ונראה בפשטות שהב"י לא בא לחלוק על המרדכי, אלא לבאר שלפי המרדכי יש לו דין בית כסא חדש, וגם בבית כסא חדש יש להרחיק עכ"פ ד' אמות, ולפי שהוא דבר פשוט לא הוצרך לפרשו בשו"ע.

וכך הבין הדרישה בסימן פג שכתב: "סבירא ליה להמרדכי דפירוש כנגדו היינו ברחוק ד' אמות, וד' אמות ודאי צריך בכל ענין כיון דלית ליה מחיצות ועומד ברשותו, ואחר כך אמר 'ועוד שהנקב תדיר מכוסה', ומשום הכי אף שבית הכסא הוא אסור זה מותר (כלומר זה סניף נוסף להיתר לעשותו בבית כסא חדש, ולא תנאי להיתר. ע.א), אבל ד' אמות פשיטא בעי, הואיל ושם בית הכסא עליו ועומד ברשותו".

וראה מ"ב פג, ז שציין שיש מחלוקת אם בבית כסא חדש בעינן הרחקה ד' אמות, ולפי האמור נראה שדעת רש"י והמרדכי והשו"ע דפשוט להצריך ד' אמות, ולא כדברי החזו"א (יו, ח) שכתב שאין צורך בזה בד' אמות.

ולדינא כתב המשנה ברורה שהאחרונים הסכימו להשוות דינו לסתם בית כסא שאין בו צוואה ולכן אין לקרוא בחדר שיש בו בית כסא כזה גם אם הרחיק ד' אמות אלא אם כן הוא מכוסה לגמרי, ורק כשיש בחדר שימושים אחרים אולי יש להקל".

והנה מדברי האחרונים המחמירים בספסל יש ללמוד במכל שכן להחמיר בבית כסא שלנו, דמה התם שלא קבע בקרקע מקום הוי בית כסא, למרות שכל המקום נקי, כל שכן היכא שיש מקום המיוחד לבית הכסא. גם מהמרדכי והשו"ע שהיקלו להחשיבו כבית כסא חדש אין להסיק בודאות להקל בבית כסא שלנו כי הם הקילו רק בכלי ולא כשהמקום עליו הוא נפנה הוא קרקע המיוחדת להפנות בה, אלא שמכל מקום הם לא הזכירו בדבריהם שהטעם להקל הוא היותו כלי, ובפשטות כוונתם שעצם זה שהוא חוזר להיות נקי בלא כלום מגדירו כבית כסא חדש, ולכל הפחות לפי דבריהם נראה שיש ספק אם הוא להגדירו בית כסא ישן.

ולפי מה שביארתי לעיל דבית כסא ישן נאסר מדאורייתא רק משום דאית ביה זוהמה, נראה שהכא האיסור גם לפי האחרונים המחמירים הוא רק מדרבנן.

והנה בביאור הלכה (סימן פג ד"ה הזמינו) איתא: "בשו"ע של הגר"ז שכתב דאם נשתמש בו רק פעם אחת תו הוי בית הכסא ישן ואיסורו מן התורה. ואין להקשות על זה מקרא דכתיב ויד

ט). בשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן ס) כתב בשם חת"ס דספסל של המרדכי, מיירי שהצוואה נופל לגוף הספסל, אבל אם הספסל הוא דבר בפ"ע, ומעמידין גרף בתוכה, אין אסור רק כל זמן שהכלי תחתיו, וכיסוי הספסל לא מהני משום שהוא כליין, אבל כשמסירין הגרף מותר.

לפי ביאור החת"ס נראה שכשאין גרף או צוואה אין כאן בית כסא כלל, ולא רק שהוא כבית כסא חדש. אך לא הבנתי למה הניחו לצוואה ליפול על דף, ואולי צריך דף בשביל המי רגלים ולכוון את הצוואה, אבל גם זה דבר מזדהם ומסתמא הוציאו מהחדר, ולכן נראה לענ"ד שהעיקר כהבנת שאר האחרונים שהמרדכי מדבר היכא שנופל הכלוך לגרף בלבד.

תהיה לך וגו' והיינו מקום מיוחד הרי דהיה שם הזמנה, ואפ"ה התירה התורה לאחר שיכסה הצואה לדבר שם ד"ת, וכמו שכ' תר"י בפרק מי שמתו בסופו, ומה עדיף כיסוי מאם פינה הצואה לגמרי דאסור, די"ל דשם לא היה חל שם הזמנה כיון דהיה יודע בעת הזמנה שיהיה צריך תיכף לכסות, א"נ כיון דהו"ל לכל אחד ואחד יתד על אזורו לחפור תיכף ולכסות, ודומה למה שכתב המג"א פז, א (שאינ דין עביט היכא שרגילים תמיד מיד להטיל בו רביעית). וגם לא עדיף זה ממקום שהוזמן לקבורה והניח בו את המת בפירוש ע"ד לפנותו דאיתא בטו"ד סימן רס"ד דשרי".

ומבואר מדברי הביאור הלכה שהבין שבעלמא שם בית כסא אסור מדאורייתא, ולא כפי שציידתי לעיל שאם הוא נקי לגמרי איסורו רק מדרבנן, ועכ"פ כתב הרב יהושע בן מאיר שגם על פי דברי הביאור הלכה יש להקל בבית כסא שלנו כיון שנעשה על דעת שמיד בכל שימוש מפנים את הצואה, ויש לו מים מזומנים לנקותו ולא גרע מבית הכסא של "ויד תהיה לך".

אך יש להעיר על דבריו שמתחילה עיקר שאלת הביאור הלכה היא על האיסור דאורייתא שכתב הגר"ז, ורק מהראיות שהביא מעביט ומת משמע שהוא מותר לגמרי, ואם נקבל את דברי הרב יב"מ שלמסקנה היכא שהוא מפנה מיד הוא היתר גמור צריך להעמיד את מה שהמשנה ברורה בסי' פג מחמיר בספסל של המרדכי דוקא באופן שלא מפנים מיד, אך לא משמע כך מסתימת דבריו בסי' פג, ובמציאות לא מסתבר כלל שמי שהיה לו ספסל כזה בחדר בו הוא עושה את כל עניניו היה משהה שם את הצואה. גם מה שדימהו המ"ב לעביט של מי רגלים שמטיל בו כל פעם רביעית אינו מוכרח, שדין זה גופא הוא חידוש של המג"א ואינו מוסכם כמבואר בבאר היטב ובמ"ב ובכפה"ח סי' פז, וגם יש לומר שכשייחד מקום לצואה שסימניו ניכרים ולא כמו במדבר חמיר טפי. וגם אין ללמוד מגרף של זכוכית שכתב הא"ר סי' פז בשם השל"ה שדי במה שמדיחו פעם בשבוע, שאכתי גרף אינו מקום מיוחד אלא רק כלי. גם הדמיון למת אינו מוכרח שכאן הוא חלות של מקום לזוהמה.

לכן נראה שהביאור הלכה התכוון רק לומר שהוא מותר מדאורייתא, אבל איסור מדרבנן מיהו איכא, ולדעתו מה שאסרו את הספסל הוא מדרבנן, וממילא אין ללמוד מדבריו היתר לבת כסא שלנו.

ובגוף דברי הביה"ל יש להעיר שכל הקושיה מהפסוקים היא מתוך הבנה שכוונתם לומר שבאותו מקום המזומן לבית כסא, אם מכסה את צאתו מותר, אבל נראה שקשה להעמיד כך את הפסוקים, כי אם יש מקום קבוע בלי חור עמוק סתמא דמילתא שלא מכסים בו את הצואה ביתד כדי שלא יבוא האדם הבא אחריו לגלות את מה שכיסה, ולכן נראה כפי שכתבתי לעיל שכוונת הפסוקים לאסור בית כסא בעלמא משום שעכ"פ אית ביה זוהמה, ולא מדובר בהם על כיסוי על ידי יתדבתוך המקום המיוחד לבית כסא.

גם החזו"א (או"ח יז, ט) כתב שבית כסא שאין בו צואה ואין בעפרו זוהמה מפני שלא נפנה רק פעם אחת, או שפנה גם עפרו, או שכיסהו בעפר אסור רק מדרבנן, ולמעשה בדין בית כסא שלנו כתב (שם ס"ק ד') שהוא ספק. וכן מצינו באחרונים רבים שלמעשה מתיחסים לזה כמחלוקת

י. החזו"א עמד שם (בס"ק ד) על כך שלכאורה גם במדרון של בית כסא דפרסאי חייב להיות שאריות, וכתב שלא מתחשבים בזה כשהמדרון ברשות אחרת. אך אינו מובן למה ייחשב שהוא ברשות אחרת הרי המדרון מתחיל סמוך לפני הקרקע העליונים,

שלא הוכרעה. אמנם הזקן אהרן (א, א), והארץ צבי (א, קיא) בשם הרב מאיר אריק היקלו, וכן הקילו השערי ציון (אור"ח ג) והאות חיים (מג, א) בשם אביו בעל הדרכי תשובה, אך שו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סי' יג); ויביע אומר (ג, אור"ח ב) ויחזה דעת (ג, א) ושו"ת שמחת כהן (אור"ח, ו) ושו"ת יצחק ירנן (ח"ה, א) בשם הרב מאוזו החמירו, ומדברי חלק מהאחרונים נראה שחששו שהוא איסור דאורייתא. אכן לפי המבואר לעיל יותר נראה כשהוא נקי האיסור מדרבנן בלבד.

ונראה להביא ראיה נוספת שהאיסור דאורייתא תלוי בזוהמה ולא בשמו בלבד, דהנה בדינא דבית הכסא של הפרסאי ושל הראשונים כתבתי לעיל שלא הזכירו בראשונים כיסוי, אך לכאורה יש ראשון אחד שכן הזכירו, והוא בעל הגהות מימוניות בהל' ק"ש פ"ג, ה"ד שכתב על דברי הרמב"ם דאפילו להרהר בד"ת בבה"כ אסור: "ואין חילוק בזה בין בית כסא שלהם שהיו מגולין לבית כסא שלנו שהם מכוסים, דהא גדולה מזו אמרו בית הכסא שאמרו אעפ"י שאין בו צואה".

וכתב הרב חיים מזרחי בפירושו בן הרמה (תפילה נשיאת כפים פ"ד) דבפשטות משמע מדבריו שבתי כסא שלנו שונים משל התלמוד בכך שבשלנו יש על בית הכסא כיסוי, אך מכל מקום הוא אומר שיש למכוסים שלנו דין בית כסא גמור כמו אותם הגלויים שהיו בזמן התלמוד כי אמרו חז"ל שאפילו כשאין צואה כלל נאסר וכל שכן היכא שאית בי צואה ורק שהיא מכוסה. אך ציין הרב מזרחי שהב"י סי' פג אחר שהביא את דברי רבינו יונה שבית כסא שלנו לא דמו לדפרסאי משום דמי רגליים מצויים שם תמיד, הביא את דברי הגמ"י אלו שכתב גם כן לאיסור בית כסא דידן, וממה שהסמך את דברי הגמ"י לדברי רבינו יונה, נראה דסובר דגם כונת הגמ"י שאיסורו מדאורייתא הוא משום מי הרגלים. גם ברמ"א בסי' פג ס"ד שכתב דאם משתינין בהם לפעמים אסור מצוין להגמ"י, וצ"ע שלכאורה הגהות מימוניות מדבר על כיסוי ולא הזכיר כלל את ענין מי הרגלים?

ונלענ"ד לישב שהב"י והרמ"א מבינים שבהכרח אין כוונת הגהות מימוניות ששלנו שונים במה שהם מכוסים, כי בפועל אין מכסים את בית הכסא, וכפי שציניתי שכל הראשונים לא הזכירו בזה כיסוי, לכן פירשו שבתי הכסא שעליהם מדבר הגהות מימוניות הם אותם בתי כסא שבחפירה, ומי הרגלים המצויים בהם, הם שמחילים על שם של מקום מזוהם, ומה שאמר "מכוסים" הוא מפני שהחפירה היא ככיסוי, וכפי שאמרו על בית כסא דפרסאי שהם כסתומים בגלל החפירה, אך אכתי בשלנו היא אינה מוציאה מדין בית הכסא כי המקום מזוהם בגלל מי

וגם בכלל לא נראה שבאופן כזה הצורה תתגלגל הלאה. גם הרב גדליהו אקסלורוד ('בדין בית הכסא' פעמי יעקב עמ' כה) עמד על קושי זה ולכן פירש שהיו להם מברשות לנקות את הלכלוך, ומתוך זה הגיע להשוואה בין בית כסא שלנו לשל פרסאי, אך אכתי תמוה שהרי המדרון ארוך יותר מארבע אמות ואין ניקו מדרון כזה. גם בילקוט יוסף (פסוקי דזמרה וקריאת שמע הערות סימן עו אות טז בהערה) עמד בזה בענין צינורות של ביוב שכתב בתחילה שלכאורה דומות לבית כסא דפרסאי שאין הצואה עומדת בהם, וכתב "אף אי נימא דבצנורות יתכן ויש מעט מהלכלוך שנדבק בדפנות הצנורות, מכל מקום גם בבית כסא דפרסאי מאן יימר שלא נדבק מאומה מהלכלוך בדפנות", אך סיים "כעת הראוני בחזון איש (אורח חיים סוף סימן יז סק"ד) שכתב, דכשאנו דנין על הבית אם יש עליו דין בית הכסא, אין לנו ראייה מהני דפרסאי, דהתם אינה שוהה כלל במקום הסמוך, אבל הני דידן דשוהה שיעור שמוזהם את מקומו, אפשר דיש על הבית דין בית כסא. וסיים, דבחוץ כנגד הכותל ודאי מותר כיון שאין הצואה נוגעת בכותל, ואין הכותל מזדהם כלל. ע"כ. ומשמע לכאורה דבצנורות שהלכלוך נוגע בדפנות הצנור, יש להם דין גרף של רעי. וי"ל". ובאמת הדבר צ"ע גדול במציאות כי לא נראה כלל שהצואה מתגלגלת במדרון ללא מערכת ביוב מודרנית, ואינו שאריות מועטות. על כן נראה שהעיקר כדעת הראשונים שכל הקולא בבית כסא דפרסאי הוא משום שהצואה נופלת למטה בעומק ללא נגיעה בדפנות וענין הגלגול במדרון שהזכיר רב האי נאמר דוקא על המי רגלים.

הרגלים. ולפי זה יובן מה שלמד ההגהות מימוניות להחמיר בבתי כסא שלנו מבית כסא דלית בי צואה, שאם הפירוש הוא מכוסים כפשוטו אינו מובן כ"כ הלימוד דהא י"ל שעכ"פ מכוסה עדיף מבית כסא שאין בו צואה שעכ"פ שמו עליו והוא מגולה, ואם הטעם הוא משום ששם כבר חל דין בית כסא, אין ללמוד לנידון דידן שהם בחפירה ואולי לא חל מעולם שם בית כסא, אך לפי המבואר ניהא דהבין שבית כסא שאין בו צואה לא נאסר בגלל שמו אלא בגלל שעכ"פ אית ביה זוהמה, ולכן שפיר איכא כל שכן לאסור בדין דאית בין זוהמה טפי אעפ"י שהצואה מכוסה.

והג"ר מרדכי אליהו במאמר מרדכי לימות החול (פרק יד סעי' קג) הביא את דינו של הבא"ח להקל לקרוא נגד המחיצות בבית כסא שלהם, וכתב שהוא הדין בבית כסא שלנו שצינור מוציא את הלכלוך רחוק. ונראה דסובר שאינו כבית כסא דפרסאי להקל לקרוא בתוכו, אבל לענין לקרוא כנגד מחיצותיו שפיר יש להקל כיון שמחיצותיו אינן עשויות לקבל צואה, ואין מי רגלים תדיר על הרצפה ואין בו ריח רע תדיר, והוא נלמד בק"ו מדינו של הבא"ח דאם התם שאיכא זוהמה אמרנו להקל כנגד המחיצות, כל שכן בבית כסא דידן שליכא כ"כ זוהמה נקל במחיצות^(א), אבל בתוך בית הכסא גופא קשה להקל שאפילו לפי המרדכי והשו"ע שהיקלו בספסל הוא עכ"פ כבית כסא חדש, וצריך להיות איסור לפחות מדרבנא^(ב).

מכל זה נראה להסיק שקשה לסמוך על הסברה שבית כסא שלנו אינו בית כסא כלל, ונראה שלכתחילה גם כשהוא נקי יש איסור לפחות מדרבנא ללמוד בתוכו ולידו, אך אם מכסים אותו לגמרי שאני, והוא עדיף מהכיסוי שעליו מדבר המרדכי שהוא רק כיסוי מלמעלה כשעדיין הכסא מגולה, ולכן אף בבית הכסא שבחדר האסיר נוכל להקל לאחר כיסוי, ובוה יש לכסות גם את מקום הנחת הרגלים שכל זה נראה כחלק מבית הכסא עצמו.

אלא שלפי זה יהיה לאסיר קושי בנטילת ידיו שאם אנו מצריכים אותו לכסות להיכן ישפוך את המים בהם הוא נוטל? לכן נראה שיש לספק לו דלי שאליו יוכל לשפוך את המים, וכשיתמלא הדלי ישפכנו לאסלה, וכסנה, ואז ימלא מים חדשים ויטול שוב לדלי. ואם לא סיפקו לו יצטרך לענין נטילת ידים להסתמך על הדעות שאפשר ליטול במקום זה גם בלי כיסוי כשהם יתיבשו מחוץ למקום.

אמנם בשעת הדחק נוכל אולי להקל גם בלי כיסוי אם הוא נקי על סמך שיטת המרדכי והשו"ע המקילים בספסל היכא שהכל נקי להחשיבו כבית כסא חדש, ובעלמא בבית כסא חדש סברת רבינו יונה על פי הרי"ף להקל אפילו בתוכו, ודאי הוא הרי"ף לסמוך עליו בשעת הדחק.

(א) וכן נראה מהחזו"א הנ"ל בהערה הקודמת, וכ"כ הרב משה קרארפ במשמרת מועד (עמ' רצה).

(ב) הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק ג הלכה ג) כתב: "בית הכסא החדש שהוכן ועדיין לא נשתמש בו מותר לקרות קריאת שמע לנגדו אבל לא בתוכו.... היו שני בתים זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכן אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא". במשמרת מועד (עמ' רצו) הכתב שלפי הרמב"ם בבית הכסא חדש בהזמנה יש חשש לאיסור דאורייתא, ולכן לכתחילה לא יקרא כדין ספיא דאורייתא לחומרא, אך בדיעבד שכבר קרא חובת החזרה רק דרבנן ולכן בזה פסק הרמב"ם בדיעבד להקל. אך לענ"ד מהרמב"ם משמע להקל בדיעבד רק היכא שאמר על השני "וזה", ולדבריו היה לו להקל גם בהזמינו בלבד, לכן נראה שגם הרמב"ם יסכים למה שביארנו שהזמינו והוא נקי לגמרי ההרחקה היא רק דרבנן אלא שסובר כהרא"ש שמלשון רב חסדא נראה דבתוכו עשאוהו כדאורייתא, ולכן השאלה של דיעבד היא רק היכא דאמר "וזה". וכן י"ל במה שכתב הרמב"ם שעביט וגרף הם כבית כסא, שכשהם נקיים הוא רק איסור דרבנן.

ובספר השלחן לרב חייא בן שלמה (תלמיד הרשב"א) כתב "רב האי גאון פסק שמותר להתפלל בתוכו, וכן פסק הרי"ץ גאות, חדא דהזמנה לאו מילתא ועוד תפלה דרבנן לקולא". משמע מלשוננו דנקט תפילה ולא קריאה דסובר שכל איסור תפילה במקום מטונף הוא דרבנן, ולכן היקל דוקא בתפילה. לכן נראה שבאופן זה יש להקל לפחות לגבי תפילה.



ה.

מחלוקת בענין ריח ממקור מכוסה

בגמרא ברכות דף כה ע"א: "אתמר: ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר: מרחיק ארבע אמות וקורא קריאת שמע; ורב חסדא אמר: מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח, וקורא קריאת שמע. תניא כותיה דרב חסדא: לא יקרא אדם קריאת שמע, לא כנגד צואת אדם... ריח רע שיש לו עיקר - מרחיק ארבע אמות ממקום הריח, וקורא קריאת שמע".

רוב הראשונים והשו"ע נקטו להלכה כרב חסדא, שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כי הובאה ברייתא כוותיה, אך יש מחלוקת בין הראשונים בהגדרת 'ריח רע שיש לו עיקר'. הרא"ה והריטב"א (בחידושיהם לברכות¹) והרוקח (סימן שכד) כתבו שריח רע שיש לו עיקר היינו צואה מכוסה, ועולה מדבריהם שלפי המסקנה למרות שהיא מכוסה צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח.

הרא"ה הוסיף לחדש מסברה דהוא דוקא כשהיא מכוסה בחרס שהיא עומדת בעיניה אלא שאינה נראית "אבל עירב בה עפר וכיוצא בה הרי היא בטלה".

והגר"א (על סי' עט, ב) כתב שני טעמים להכריח כדבריהם שמדובר בצואה מכוסה:

א. "ממה שאמר שם ריח רע שיש לו עיקר כו' וברישא דברייטא חשיב צואה ודכוותיה שמרחיק ממנו, ולכאורה היינו רישא. ועוד דשם קאמר כמלא עיניו וכאן רק ד' אמות".

כלומר הברייטא חילקה בין דין צואה בעלמא ברישא שמרחיק גם כנגדה, לדין ריח רע שיש לו עיקר שמרחיק רק ד' אמות מהריח ולא כנגדה, משמע שברישא מדובר בצואה גלויה, ובסיפא בדין ריח רע שיש לו עיקר מדובר בצואה מכוסה.

ב. "ועוד מאי ריח רע כו' מרחיק ממנו כו', משמע מן הריח, ולא קאמר מן הדבר בעצמו עד שיכלה הריח, על כרחך דמיירי בכה"ג שממנו עצמו א"צ להתרחק כגון שהוא בבית אחר או שהוא מכוסה. וכמ"ש הרשב"א (שגם בבית אחר צריך מכוסה. ע.א.), וא"צ להרחיק אלא מפני הריח".

אבל המכתם והרשב"א (בחידושי) פירשו שריח רע שיש לו עיקר הוא צואה מגולה, ומשמע שבאו לאפוקי דמכוסה הוא ריח שאין לו עיקר, וכ"כ להדיא המאירי בשם גדולי המפרשים (הראב"ד). וראינו לעיל שכך משמע מהתוספות, שכתבו שמחיצה הופכת בית כסא שלנו שאינו כשל פרסאי להיות כבית כסא דפרסאי לענין שהריח הבא ממנו נחשב כריח שאין לו עיקר, וגם המרדכי (סי' עח) הביא דברי התוספות דמשמע שמכוסה הוא כאין לו עיקר. והב"י בסי' עט הביא

(ג). השיטה מקובצת מעתיק את לשון הריטב"א.

את דברי הרשב"א וכתב "ופשוט הוא", וכן הביא בסוף הסימן את האורחות חיים שכ"כ בשם הרשב"א, ונראה כוונתו שהוא פשוט מסברה שכן אם הצואה מכוסה מצד העיקר אין כלום, דהא צואה בכיסוי תליא מילתא, ולכן מסתבר שאם עדיין יש ריח הוא כריח שאין לו עיקר וירחיק רק עד שלא יריח ותו לא.

והנה הגר"א כותב שהשו"ע סותם כדעת הריטב"א בג' מקומות, והיינו מדכתב בסימן עט, ג; פג, א; ופג, ד; שאין לקרוא כשיש ריח רע מרשות אחרת, ולא חילק בזה שדינו רק כריח שאין לו עיקר שמותר בדברי תורה, אך כיון שבב"י נקט שדברי הרשב"א פשוטים צ"ל שבכל המקומות האלו כוונתו רק שאיכא איסור מחמת הריח, אך אין זה כריח רע שיש לו עיקר. ולענין הקושיות של הגר"א מהגמרא יש להשיב:

א. מה שהקשה שדין סתם צואה נאמר כבר ברישא של הברייתא י"ל שברישא קאמר צואה גם כשאין בה ריח שאסור לקרוא גם כנגדה כמלא עיניו, ואחר כך הוסיף שאם אית לה ריח לא רק שאסור כנגדה אלא גם בצידה צריך להתרחק ד' אמות ממקום שכלה הריח.

ב. אכן משמעות הלשון 'מרחיק מהריח', והיינו משום דלא סגי להרחיק מהעיקר כשיש לה ריח אלא צריך להרחיק גם מהריח.

ולענין הקושי בסברה על שיטת הרא"ה והריטב"א י"ל שהם סוברים שמה שהתורה התירה בכיסוי בלבד הוא כשהכיסוי מונע גם את הריח, אבל כשהריח מתפשט הוא גופו כצואה (מדרבנן או מדאורייתא) ולא נוכל להתייחס למקום שבו היא מכוסה בלבד אלא לענין איסור הקריאה כשרואה את הצואה שיועיל מה שהיא מכוסה, אבל אכתי צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח שהוא גופא כצואה, ורק לענין ראייה אין בריח נפק"מ שהרי לא רואים ריח.

ובדעת רב הונא יש שתי גירסאות, יש גורסים שדי בד' אמות (רש"י), וי"ג שצריך שיכלה הריח (הרא"ה הביא את שתי הגרסאות, והריטב"א כתב כנוסח השני). ונראה ששתי הגרסאות יכולות להתאים לפי שתי השיטות.

אם גרסינן ד' אמות ומדובר בצואה גלויה כוונת רב הונא לא רק לד' אמות אלא גם שלא יראנה, ונקט ד' אמות כי זו לשון המשנה, ולדעתו לא צריך להרחיק מהריח. ואם מדובר בצואה מכוסה, כוונתו שאף שבלא ריח התורה הסתפקה בכיסוי, כשיש ריח, חשיב כאין לו כיסוי, וירחיק ד' אמות, ומכל מקום לא אכפת לן במה שהוא מריח, לריח יש משמעות רק לזה שהוא מפיקע את דין הכיסוי.

ואם גרסינן שצריך שיכלה הריח, בין אם מדובר בצואה גלויה ובין אם מדובר במכוסה, בא להוסיף את הדין שאין להתיר לקרוא כשמריח.

רש"י כתב: שיש לו עיקר - שהצואה מונחת שם ומסרחת; ושאין לו עיקר - הפחת רוח. מרחיק ארבע אמות - מן העיקר, ואף על פי שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו.

ממה שכתב כגון שהיא מאחוריו מבואר שלפניו צריך יותר מד' אמות, אך לא ברור שבא למעט צואה מכוסה כי לא הדגיש דבר זה כמו הרשב"א, ואפשר שלדעתו אין חילוק בזה, כי הריח גורם שלא נתחשב בכיסוי, וכן היה נראה קצת ממה שהדגיש כבר בתחילת דבריו 'ושאין

לו עיקר – הפחת רוח', ולמה הסביר זאת כבר עתה כשעדיין לא דיברו באין לו עיקר ואפשר להבין שבא לומר שרק הפחת רוח תיחשב כאין לו עיקר לאפוקי צואה בכל גוונא בין מכוסה ובין מגולה.

וראיתי שבחידושי הגר"א אמרי נועם על מסכת ברכות כתב שלרש"י ריח רע שיש לו עיקר היינו צואה מגולה, וכנראה למד זאת ממה שציין שהיא לאחריו ולא כתב שהוא מכוסה. אך בספר האורה (סי' כד) שסתם דבריו בשם רבו רש"י איתא "ריח רע שיש לו עיקר, כגון צואת אדם וכיוצא בהן, כל שמכוסה וריחה נודף מותר לקרות קריאת שמע". ולכאורה דבריו צ"ע שהרי גם אם פוסק כרב הונא היה צ"ל שמרחיק ד' אמות, ואיך סתם שמותר לקרוא קריאת שמע? לכן נראה שהוא ט"ס ובמקום מותר צ"ל "אסור", ולא בא להכריע במחלוקת רב חסדא ורב הונא אלא רק לומר מהו ריח רע שיש לו עיקר, לכן לא פירט ד' אמות מהעיקר או מהריח, ולפי זה מבואר שסובר שמכוסה הוא כריח שיש לו עיקר, ולא כפי שכתב הגר"א.

רב האי גאון (אוצה"ג ברכות, פירושים, סימן קה) כתב:

אבל ריח רע שיש לו עיקר, כגון צאת אדם או כיוצא בה, שמכוסה וריחה נודף, דרב חונא סבירא ליה ירחיק מן העיקר ארבע אמות, ואף על פי שהריח מגיע אליו קורא. ורב חיסדא סבירא ליה ירחיק ממקום שנפסק הריח ארבע אמות. איכא רבואתא דפסיקי להון כרב חונא, ואמרי דבריתא דאיסתייע מינה רב חיסדא אמר ראבא לית הלכתא כואתיה. והני רבנן לעינן ריח רע שאין לו עיקר דבעו מיניה מרב ששת האכין גארסין 'אמ' להו תו חזו מהני ציפי דבי רב דהני קא גארסי והני גאנו, אלמא לא חישינן'.

ואיכא מן רבואתא מאן דאמר כי אמ' ראבא לית הלכתא כהא בריתא, לענין צאת חזירים... אבל לענין ריח רע שיש לו עיקר לא קאמרי. ולענין ריח רע שאין לו עיקר דפשט רב ששת מציפי דבי רב דהני גנו והני קא גארסי, אמרין בשמעטא בהדיא 'והני מילי לדברי תורה, אבל לקרית שמע לא, ולדברי תורה נמי לא אמרן אלא בדחבריה, אבל בדידיה לא.

בפשטות נראה ש"מכוסה וריחה נודף" היינו שיש עליה כיסוי ובכל זאת ריחה נודף, ולא העמידו במגולה כיון שאז לא סגי בד' אמות, ודעת רב הונא דנחית חד דרגא מצואה מגולה, שבצואה מגולה צריך להרחיק מלא עיניו וכאן צריך להרחיק רק ד' אמות גם כנגדה, ואם לא היה לה ריח לא היה צריך להרחיק כלל, כיון שהיא מכוסה, אבל כיון שיש לה ריח שעובר את הכיסוי צריך עכ"פ להרחיק מהעיקר שיש בו ריח, ומה שהקיל בהמשך לשיטה זו אע"פ שמרחיק שא"צ כלום, הוא דוקא בריח שאין לו עיקר.

ולפי זה שלדינא דברי רב האי הם כדעת הרא"ה והריטב"א לענין זה שגם כשאיכא כיסוי, לרב חסדא שקיי"ל כותיה צריך להרחיק ד' אמות ממקום הריח.

גם באשכול (הל' ק"ש אלב"ט ע"ב) כתב שהצואה מכוסה וריחה נודף, ונראה שהוא דברי עצמו, שרק אחר כך הביא את דברי רב האי (ושם מבואר שרב האי מכריע כפוסקים כרב חסדא כפי שכתב הראב"ד).

וכן מוכח בספר הנר שכתב אחרי פירושיו לבית כסא דפרסאי "אבל איכא ריחא בעי לאיתרחוקי ממקום שכלה הריח ד' אמות". ואם הוא כאין לו עיקר די שלא יריח.

והרמב"ם הלכות קריאת שמע פרק ג הלכה יב כתב: "ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות וקורא אם פסק הריח, ואם לא פסק הריח מרחיק עד מקום שפסק הריח, ושאין לו עיקר כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה, מרחיק עד מקום שתכלה הריח וקורא". וכתב הראב"ד: "אינו כן אלא מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח וקורא, דהא תניא כוותיה דרב חסדא.... והכי כתב רב האי גאון ז"ל בעיקר עכ"ל.

רבינו מנוח (הל' קריאת שמע ג, יב) כתב ביחס לקושית הראב"ד מהברייתא של רב חסדא שהרמב"ם פוסק כרב הונא כיון שלדעת הרמב"ם הברייתא של רב חסדא לא התקבלה לגמרי להלכה, ובגוף ביאור דברי הרמב"ם כתב:

(לשון הרמב"ם) 'ריח רע שיש לו עיקר (מרחיק ארבע אמות וקורא אם פסק הרוח) - דלעולם מרחיק ארבע אמות אפילו כלה הריח לסוף משום מחניך קדוש [כלומר שצריך להרחיק ארבע אמות אפילו אם כלה הריח לפני כן].

ואם לא פסק הריח (מרחיק עד מקום שפוסק) - דכיון דאזיל ריחא יתר על ד' אמות, במקום שכלה הריח בו מותר לו לקרות. ומפרש בירושלמי ריח רע שיש לו עיקר כגון נבלה או צואה או מי משרה. ומיירי שהוא מכוסה או שהוא לאחריו או לצדדיו דלא חזי ליה, אבל אם היתה לפניו הא אמרינן לעיל דצריך להרחיק מלא עיניו.

ופשט דבריו שגם אם העיקר מכוסה צריך להרחיק ד' אמות, וסובר שלשיטת הרמב"ם שפוסק כרב הונא די בזה אם לא מריח, אבל לשיטת הפוסקים כרב חסדא לפי הנוסח שלפנינו צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח^(י).

אכן הכסף משנה הביא את לשון רבינו מנוח בצורה אחרת: "וכתב ה"ר מנוח מיירי במכוסה שהיא לאחריו או לצדדין, שאם היא לפניו לא סגי בהרחקת ד' אמות עד שירחק כמלא עיניו".

נראה שהוא מפרש מכוסה מעיניו על ידי מה שהיא לאחריו, ולא מיירי במכוסה ממש, ואפשר שכך היתה גירסתו ברבינו מנוח, או שכך פירש את דבריו, ופירוש זה תואם לשיטתו דנקט כרשב"א שמכוסה הוי כאין לו עיקר, ולא כדברי רב האי והרא"ה והריטב"א^(ט). ומכל מקום לפי הגירסה שלפנינו נראה יותר שרבינו מנוח סובר שגם מכוסה הוא כריח רע שיש לו עיקר^(טז).

(י). המגדל עוז כתב שלרמב"ם היתה גירסא אחרת ברב חסדא, ופסק כרב חסדא.

(טו). לפני כן כתב הכסף משנה: "ופי' הריח רע שיש לו עיקר היינו שהצואה מונחת שם ומסרחת, וסובר רבינו דדוקא לשיש לו עיקר הוא שאמר מרחיק ארבע אמות אבל לשאין לו עיקר מרחיק עד מקום שיכלה הריח". הרב יב"מ כתב שהכס"מ מתכוון בזה לומר "שכאשר מכוסה (דהיינו אין לו עיקר) מרחיק עד מקום שכלה הריח, אפי' הוא פחות מד' אמות. אבל בגלוי (דהיינו יש לו עיקר) חייב להרחיק ד' אמות מצד הצואה, אף אם כלה הריח קודם". ולענ"ד פירוש זה אינו נראה דאכתי לא אשמועין שמכוסה חשיב כאין לו עיקר, לכן נראה שהכס"מ לא איירי כלל בדין מכוסה, ומכל מקום אין מדבריו בכס"מ סתירה למה שכתב בב"י כרשב"א, כי לפי מה שציטט מרבינו מנוח עולה שבאמת אין צורך להחמיר במכוסה. אלא שלפי האמת אינו נראה שזו דעת רבינו מנוח.

(טז). הרב יב"מ מקשה שמצד העיקר עצמו אין צריך בהרחקה כלל במכוסה, ואם כן נשארה רק בעית הריח ומה יועילו בזה ארבע אמות. אך לענ"ד י"ל דכשיש ריח גרע מסתם צואה מכוסה ולכן צריך ד' אמות למרות שהיא מכוסה. מאותו טעם גם אין לדייק ממה שרש"י כתב שמרחיק ד' אמות "מן העיקר", ולהסיק מכך דרש"י מפרש בדוקא שהעיקר מגולה, משום שלמכוסה אין

ובחידושי 'תורת אמת' (עמ' 281) כתב שמהרמב"ם נראה שיש הבדל בין ריח רע של הפחה לריח רע שאין לו עיקר אחר. בהלכה יד מדבר הרמב"ם על הפחה וכתב שלא יפסיק מדברי תורה כשמריח מאחר, ומשמע שהקולא היא גם בקריאת שמע, אך בהלכה יב כתב שבאין לו עיקר צריך רק שלא יהיה ריח בניגוד להיכא שיש לו עיקר שצריך גם שלא ריחי וגם ד' אמות, ולא הזכיר כאן כלל קולא בדברי תורה, והיינו שהוא בצואה מכוסה שחשיבא כאין לו עיקר אך אין להקל בה את כל הקולות של הפחה. ולענ"ד לא נראה שהרמב"ם חילק בזה כי אין מקור בגמרא לחלק. וסמך בהלכה יב על מה שיכתוב בהלכה יד. אכן משמע ברמב"ם שגם בק"ש לא יפסיק.

ולמעשה בדעת הרמב"ם לענ"ד אין ראייה ברורה להחמיר, ולכן בשעת הדחק נוכל לסמוך על הרשב"א והמאירי והב"י שמקילים.

המשנה ברורה התייחס לזה בסימן עט (בהקדמה הדין השביעי, ושם בביאור הלכה סעיף ב ד"ה ולא שינוי רשות) וציין שהרשב"א מיקל, והלבוש והגר"א מחמירים, השאיר את הדבר ללא הכרעה. בכפה"ח שם סק"א הביא את המחלוקת והיקל בשעת הדחק. בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ר אות ב) ובאור לציון (ח"ב פו תשובה יד) החמירו, והגר"ש אלישיב (וזאת הברכה פר ק טז) היקל.

לכן נראה שאמנם בדלית ברירה אם הוא מכוסה יוכל לסמוך להחשיבו כריח רע שאין לו עיקר וללמוד, אך עדיף שילמד במרחק ארבע אמות, שבזה נוכל לצרף להיתר את שיטת הרמב"ם כפי שנבאר להלן. אך כשיש ריח נוכל להקל אך ורק אם יש כיסוי, ופשוט שכיסוי השירותים לא יועיל לקירות מלוכלכים כי הצואה נמצאת ברשות הקורא.

יש לדון גם אם מועיל להפיץ ריח טוב.

הבן איש חי (פרשת בא אות כח), והמהרש"ם (ב, לח) כתבו שמועיל ריח טוב לבטל ריח רע. אך השלמי ציבור (דיני נטילת ידיים שחרית ס"ה עמ' כא) כתב שלא מועיל, והגר"ח קנייבסקי (אשי ישראל תשובה עב) כתב שאפשר שאינו מועיל שהוא כאדם הסותם את אפו, וכפי שכתב הרא"ש (ברכות ג, מו) והובא בפוסקים (טוש"ע סי' עט) שאף תותרן (שאפו סתום) אסור.

חשוקי חמד (שבת כד ע"ב) הביא מדברי החינא דחיי שהוכיח להקל בפיוזור ריח מהרמב"ם (פרק ז מהלכות ביאת מקדש הלכה יג) שכתב כהן מזוהם רוחץ ושף כל גופו בבושם ועובד. וכתב עוד ראייה יפה מיעקב אבינו שבא להתברך מיצחק אבינו והיו ידיו עטופים בעור גדיי עזים בעלי ריח רע, והשי"ת הוציא ריח מגן עדן, ולכן התאפשר ליצחק אבינו לברך. ונראה לענ"ד שמכל מקום אין מזה ראייה להקל היכא שיש צואה גלויה באותו חדר, ואמנם גם הבא"ח כתב להקל רק כשמקור הריח אינו צואה גלויה באותו חדר, ובעורות העזים ובכהן המזוהם לא מדובר כשגוף הצואה נמצאת במקום.

צורך בהרחקה, דהלא י"ל שכשיש לעיקר ריח גרע מעיקר ללא ריח, ולכן צריך להרחיק מהעיקר אעפ"י שהוא מכוסה. ועוד כתב הרב יב"מ שעל כרחף פירוש דברי רבינו מנוח שהיא מכוסה באופן ש'או שהיא מאחוריו או לצדדיו דלא חזי לה'. שהרי בהמשך כתב "אבל אם הייתה לפניו", ולכאורה במכוסה מיירי גם בהייתה לפניו. ולא ידענא מאי קשיא ליה, אכן במכוסה מיירי גם בהייתה מלפניו שלא צריך להמנע מלקרוא כנגדו בגלל הכיסוי, אך מה שכתב 'אבל היתה לפניו' מוסב על מה שכתב לפני כן שמאחוריו או מצדדיו אין צורך במלא עיניו.

בנידון דידן כבר ביארתי שבמצואות אם יש ריח רע אין מקורו מרשות אחרת כי לכל השירותים יש "ברך" למניעת הריח מהצואה, ולכן גם מטעם זה צריך לכסות את מקור הריח, ולא להסתפק בהפצת ריח.

הרב יב"מ (במאמרו הנ"ל) כתב לדיוק מהרמב"ם (ק"ש ג, יב) "ושאין לו עיקר כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה", דסובר כרשב"א שגם צואה מכוסה חשיבה כאין לו עיקר.

אך יעויין בריטב"א הפוסק שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, וגם הוא כתב "כגון", דלפעמים כגון הוא פירוש ולא בא לרמז שיש עוד מקרים.

ועוד נראה שאכן יש עוד אפשרויות לריח רע שאין לו עיקר, כגון שעבר במקום צואה ולאחר שהוציאו לגמרי נשאר ריח, ולפי הרא"ה גם צואה מכוסה בעפר הוא כאין לו עיקר, ולכן אין כל הכרח ללמוד מזה להקל בצואה מכוסה בכלי. ובדרך זו יש להשיב גם על מה שדייק הרב יב"מ מהגמרא עצמה שלא שאלו הפחה מהו אלא ריע רע שאין לו עיקר מהו, דזה משום שיש עוד גוונא של ריח רע שאין לו עיקר.

וראה בדבר רבי חיים בן עטר (ראשון לציון) דגם הוא פירש בדעת הרמב"ם דריח רע שיש לו עיקר הוא גם כאשר יש הפסקה.

עוד דיוק הרב יב"מ מלשון הרמב"ם בהל' קריאת שמע (ג, ט): "וכן אם כפה כלי על הצואה או על מימי רגלים אף על פי שהן עמו בבית הרי אלו כקבורין ומותר לקרות כנגדן". ומשמע שכתב שהוא כקבור כדי ללמדנו שהוי כאילו אין עיקר.

אך לענ"ד יש לדחות שהרמב"ם בא לבאר בזה מדוע למרות שהוא ברשותך אנו מחשיבים אותו כברשות אחרת, והלא התורה שדברה על כיסוי הצואה הוא בקבירתה ממש על ידי חפירה, ולא בכיסוי בלבד, לכן ביאר שכל כיסוי הוא כקבירה, ולא בא לבאר שכיסוי עדיף מרושת אחרת.

והרב יב"מ רצה לחדש עוד יותר מזה, דלדעת הרמב"ם מכוסה אף עדיף מריח רע של הפחה, דכיון שהתורה תלתה בהדיא את ההיתר בכיסוי, לא גזרו רבנן בריח ממקור מכוסה כלל. ואני תמה שהרי גם בהפחה אין שום עיקר מגולה, וחזינן שהריח אוסר לקרוא. ועוד, שגם ענין הרשות אחרת מוזכר להדיא בתורה "והיה מחניך קדוש", דוקא במחניך, ולמה יהיה עדיף כיסוי מרשות אחרת שבזה פסק שם הרמב"ם דבעינן שיוכל לקרוא רק אם אינו מריח (ולא ציין שמותר בזה לעסוק בדברי תורה כהפחה).

עכ"פ הרב יב"מ כתב שכיון שלפי רש"י ורב האי, רב הונא התיר אפילו אם מריח, וגם הירושלמי בעירובין (ד, א) אומר שאדם שנותנים לו ד' אמות ברה"ר יכול לעשות בהם את צרכיו, ויתפלל בריחוק ד' אמות כשהוא בתוך התחום שנתנו לו לשבת "לכסן" כלומר באלכסון⁽¹⁾, משמע שאין איסור דאורייתא בריח, בניגוד לדברי האחרונים שריח רע שיש לו עיקר הוא דאורייתא.

(1). הרב יב"מ (במאמרו שם) הקשה למה לא נאסר גם בצואה באלכסון של הד' אמות. אך לענ"ד הדבר פשוט שהתחום לשבת שונה מהתחום של הרחקה מצואה, דהא חזינן שבתחום ד' אמות אלו יש דינים מיוחדים כפי שאמרו (עירובין מח ע"א) "דבדידיה משערינן", ולא כבכל התורה באמות של קדש, ועכ"פ בהרחקה מצואה מצינו רק להרחיק ד' אמות, ואין להחמיר לאחר שהרחיק ד' אמות, כי לענין זה כלל לא צריך לעשות ריבוע.

ולענ"ד גם אם רב האי ורש"י סוברים שריח הוא רק דרבנן, אין לנו אפשרות לקבוע שכך עיקר לדינא כיון שלפי שאר הראשונים איסור דברי תורה כשיש ריח רע מוסכם, וממילא יתכן שכשיש לו עיקר הוא דאורייתא. גם על הראיה מהירושלמי יש להשיב שי"ל דאיירי במכסה את הצואה בעפר מוכן באופן שאין ריח, ומכל מקום צריך ד' אמות מהמקום שייחדו לבית כסא.

ומה שהביא רבינו יונה בשם רבני צרפת שמועילה הפסקה לריח, והרמב"ם פוסק שאינה מועילה, מלבד שלא נפסק להלכה כרבני צרפת^(ח), מהפמ"ג (עט, יא) נראה שמפרש שרבני צרפת התכוונו להקל רק כשהריח פג לפני שהגיע לרשות שבו נמצא הקורא, ורצונם לומר שאז אין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, אך לא באו להתיר לקרוא כשמריח ריח רע. ואע"פ שרבינו יונה והרא"ש לא הבינו כך שהרי כתבו שהרמב"ם חולק, ואם זה הפירוש אין ראיה שהרמב"ם חולק, אך כך אפשר לפרש בריטב"א שהביא את דבריהם ולא כתב שהרמב"ם הוא החולק עליהם, אלא כתב בסתמא שי"א שהפסקה אינה מועילה.

והגר"א (עט, ב) פירש שמחלוקת זו זהה למחלוקת אם צואה מכוסה הויא כריח רע שיש לו עיקר, וכתב שהמקילים הם תוספות שאמרו שמחיצה עושה את בית הכסא שלנו לריח שאין לו עיקר^(ט), וגם לפי דבריו אין כאן דעה המקילה לא להתיחס כלל לריח רע.

מכל מקום כיון שהב"י סתם כרשב"א, נראה דשפיר נוכל לסמוך על כך בשעת הדחק, כגון חולה או אסיר, ואפילו סתם אדם ששכיח בביתו ילדים קטנים, דסגי בכך שאינו מריח כשהצואה מכוסה, וכשיכול עדיף שירחיק ד' אמות מהעיקר כי בזה נוכל לצרף את דעת הרמב"ם שדי להרחיק ד' אמות עד שאינו מריח אף כשיש לו עיקר.

1.

בענין ביטול תפילה ותפילין במקום שיש בו ריח.

בשו"ת הרא"ש כלל ד סימן א (הביאור הטור והשו"ע סימן פ) איתא: "ומי שבריא לו שאינו יכול להתפלל בלא הפחה מוטב שיעבור זמן התפלה ממה שיתפלל בלא גוף נקי. ואם עבר זמן תפלה אנוס הוא ודינו כשוכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שנים. ואם יראה לו שיוכל להעמיד עצמו בגוף נקי בשעת ק"ש בין אהבה וק"ש יניח תפילין ויברך דאנוס הוא".

יח). אמנם מהפמ"ג (א"א עט, ט) משמע שהבין שהמג"א פוסק כרבני צרפת שהפסקה מועלת לריח רע למרות שמריח אותו, ולפי הנחתו שהריח הרע בא מרושת אחרת. אך לענ"ד אף שהפמ"ג כתב כך, לא מסתבר שזו כוונת המג"א כי למה המג"א יכריע כמותם בלא להביא כל ראיה. נראה שכל דברי המ"א שם הם דיון על השאלה האם לשיתת חכמי צרפת יש להקל כשהצואה עברה כאן ואינה במקום, אך לא כתב שהלכה כמותם, אלא נימק למה למעשה יש להחמיר. והפמ"ג עצמו מסיים שמכל מקום השו"ע והאחרונים אינם פוסקים כרבני צרפת (הרב יב"מ ציין רק שהוא כתב שהשו"ע לא פסק כמותם). גם מה שחשב הרב יב"מ ללמוד מרש"י כרבני צרפת אינו מוכרח כלל לפי מה שביארתי לעיל דאיכא סברה להרחיק מצואה מכוסה שיש בה ריח ד' אמות בלא קשר לשאלה אם הקורא מריח אותה או לא.

יט). כלומר הגר"א סובר כהפמ"ג שמה שכתבו רבנו יונה והרא"ש שרק לפי הרמב"ם צריך ליוהר כשמתפלל בביתו ומריח ריח ממקום אחר שיפסיק וישהה עד שיעבור הריח, הוא משום שלא הבינו את חכמי צרפת נכון, דגם חכמי צרפת מודים שהוא כריח שאין לו עיקר ומכל מקום צריך להפסיק את תפילתו, ומתורץ בזה מה שהקשו הדמשק אליעזר והרב יב"מ על הגר"א.

ובשו"ת הרמ"א (סימן צח הו"ד במשנ"ב סימן פ סק"ד) נשאל על איש אחד שהיה לו חולי האבן, ומכח זה החולי היה מטפטף ממנו תמיד מי רגלים לאונסו, וכתב שיש ללמוד מתשובת הרא"ש הזו דבאופן של אונס כזה הוא יכול להתפלל, דהרי הרא"ש לא קאמר אלא דמוטב שיעבור זמן תפלה, אבל לא אמר דיש איסור בדבר, אלא מוטב לו להמתין מאחר שיש לו תקנה לחזור ולהתפלל שנים. ויש להסיק מדבריו שמי שרגיל בכך ואי לא יתפלל יפטר מן התפלה לעולם בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתא איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא, או לתפלה שהיא מצוה דרבים. וה"ה בנדון זה ג"כ אילו לא יכנס לבית הכנסת או לא יתפלל אין לו תקנה, ודאי מותר לו להתפלל.

הא"ר בסי' פ הסתפק אם ההיתר של הרמ"א להיכא שהוא איסור דרבנן נאמר לזמן ארוך או רק אם הוא לעולם. ולכאורה מהנימוק שתשובת הרא"ש בכך שיש לו תקנה להתפלל שנים משמע להחמיר בזה רק היכא שיש לו תקנה בתפילה הבאה, כפי שדייק מדבריו הא"ר דמשמע שקריאת שמע לא ידחה כי אין לה תשלומים, ודלא כמשמעות הטור, וכ"פ המ"ב בס"ק ג שקריאת שמע לא ידחה. אך הרמ"א עצמו מסיים שההיתר הוא בגלל שאם כך יפטר לעולם מחיובי דאורייתא ומצוה דרבים של התפילה, ונראה שבאמת גם הרא"ש וגם הרמ"א לא התכוונו בדוקא, והעיקר תלוי בסברה שלדעת הרא"ש לא יתפלל כיון שהוא גנאי גדול לעמוד לפני המלך ולהפיח, וגם אם צופה שיבריא רק עוד יומיים לא יתפלל, אך הרמ"א אומר שלא מסתבר דכוונת חכמים בגזירתם להחמיר גם כשאדם יהיה מנותק מהתפילה לזמן ארוך, וכשהביטול לזמן ארוך יאמרו חכמים שלא על זה גזרנו.

הגר"א בסי' פ כתב על דינו של הרא"ש שאינו נראה כן להלכה, ובביאור הלכה פירש את טעמו של הגר"א שהלא גם אם הוא מפיח יכול לקרוא קריאת שמע ולהתפלל על ידי הפסקות ואם משום שאינו יכול להניח תפילין, כיון דקיי"ל שכשהאדם אנוס ולא יכול לקיים מצות תפילין לא יבטל בשביל זה ק"ש ותפלה בזמנה. לפי זה הגר"א אינו מסכים לחידוש של הרא"ש שיש איסור להתפלל כשיודע מראש שיפיח, ואולי גם לא יסכים למה שלמד הרמ"א מדבריו שאסור להתפלל כשיודע מראש שמים ישתנו ממנו, אך בעיקרון של ביטול המצוה עד שיבריא היכא שיש איסור דרבנן ידוע, מסתבר שיסכים לבטל את התפילה כדי שלא יעבר על איסור דרבנן אם אין זה ביטול לזמן ארוך.

ועכ"פ מלשון הרמ"א "דלא אתי איסור דרבנן", משמע שכל הקולא כשיש ביטול לזמן רב נאמרה רק כשהמניעה היא מדרבנן ולא במניעה דאורייתא.

אמנם ברבינו יונה ובעקבותיו הב"י בסימן פה, והרמ"א בסי' סב מצינו קולא באיסור דרבנן גם כשאינו ביטול לזמן רב.

בפרק היה קורא כתב רבינו יונה (ח ע"ב ד"ה לא): "מי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאמרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה יש לו להרהר הברכה או התפילה שנתחייב ואף על פי שאינו יוצא ידי חובתו אלא באמירה ה' יראה ללבב (שמואל א טז ז) ליתן לו שכר המחשבה. דאמרינן הכי במדרש אמרי

האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי".

והב"י בסי' פה הביאו, ותמה על דבריו שהרי אסור להרהר במקום מטונף, וכתב לתרץ: "ואפשר דלאו בידים מטונפות או מקום מטונף ממש קאמר אלא כשהידים או המקום אינם נקיים אבל טינוף אין בהם, ואילו לא היה אנוס היה צריך לנקות ידיו והמקום כדי שיוכל להוציא בשפתיו, והשתא שהוא אנוס ואי אפשר לנקותם אינו רשאי להוציא בשפתיו, ומכל מקום יכול להרהר בהם כיון שאין שם טינוף גמור, כן נראה לי לדחוק כדי ליישב דבריו".

והרמ"א בסי' סב, ד הביא את מסקנתו לדינא: "אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבד, יצא. הגה: ואף לכתחלה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס, ירהר בלבד. ובלבד שלא יהא מקום מטונף לגמרי דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטנופת".

מה החילוק בין מקום שאינו נקי לגמרי למקום מטונף? אין לפרש אינו נקי מדברים שאינם כצואה שאם כן יכול לקיים את המצוה בפיו? לכן נראה שאינו נקי לגמרי פירושו שיש לו ספק אם הוא נקי לגמרי, ובעלמא לפי ההלכה אינו יכול לומר בו דברי קדושה מחמת הספק, אך לגבי הרהור היקלו כשיעבור זמנה, אמנם במקום שאיכא טינוף שאיסורו דאורייתא ימנע אף מהרהור.

וחזינן שהכא מקילים בהרהור במקום שהוא איסור דרבנן מצד ספק, אף שלא מדובר על מניעה לזמן ארוך. ונראה שיש חילוק בדבר משום שהרהור גופא הוא דרבנן קל יותר, כפי שכתב בנשמת אדם (כלל ג ס' ב) שהרהור בד"ת במקום צואה ובמבואות המטונפות הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא לא נאסר אלא בדיבור ממש, דהא קי"ל הרהור לא כדיבור דמי. ורק חכמים החמירו בהרהור ואסרוהו במקומות אלו. ואם כן יש כאן כעין תרי דרבנן, מצד האדם ומצד המקום לכן יש להקל גם בלא שיהיה ביטול לזמן ארוך.



ז.

קיום מצוות במקום מטונף

בגמרא קידושין (לב ע"ב) איתא: "יכול יעמוד מפניו מבית הכסא ומבית המרחץ? ת"ל: תקום והדרת, לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור".

החיד"א בטוב עין (סי' חי אות לו דף לב ע"ב) הוכיח מסוגיה זו שמותר לעשות מצוה בבית הכסא מדנצרך פסוק לפטור קימה בהיותו בבית הכסא, משמע שבעלמא יש לעשותה אף בבית הכסא, ובשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) נשאל במי שבירך על המצה בליל פסח והתחיל לאכול, והתינוק טינף במקום ההוא, אם ימשיך באכילתו, או אסור לעשות מצוה במקום מטונף, וכתב, שחכם אחד הביא לו ראיה מההיא דקידושין, ודחה שי"ל דאי לאו קרא אף על פי שאין לעשות מצוה במקום מטונף, מ"מ כשהמצוה עוברת ומתבטלת, כהתם שהזקן עובר והולך לו, ויפסיד המצוה לגמרי, הו"א דאה"נ כל כה"ג יקום לפניו, להכי אצטריך קרא ללמדנו שפטור לקום.

ומבואר שעכ"פ היכא שהמצוה עוברת גם הוא מסכים שיש לעשות את המצוה.

והמשנה ברורה (סי' תקפח סק"ו), הביא מ"ש המג"א דהא דקי"ל שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, דה"מ ששהה שלא מחמת אונס, אבל שהה באונס כדי לגמור כל הסדר יחזור לראש אותו הסדר, וכפסק הרמ"א לעיל (סי' סה). וכתב ע"ז המשנ"ב בביאור הלכה, וקשה לי שהרי המג"א סי' ס"ה הכריע שלא להחמיר אא"כ האונס בגוף הדבר, כגון שהמקום מטונף או האדם אינו ראוי מחמת גופו שאינו נקי, ולכאורה זה לא שייך בתקיעות שאינן רק מעשה מצוה, ובס' מטה אפרים כתב שלכחילה יפסיק, ובדיעבד אם תקע במקום שיש בו צואה יצא. דימה זה לדינא דק"ש ואפשר שהטעם הוא דכיון דקי"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה [ודומיא דפסק הרמ"א סימן פ"ד דאסור לענות אמן בבית המרחץ] ולא גרע מהרהור בד"ת. וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון דהוא בכלל ביזה מצוה. וגדולה מזו אמרו (ראש השנה לג) שאסור לצחצח שופר במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, כ"ש מצוה עצמה.

וביביע אומר (ח"ו י"ד סי' כט) כתב שמבואר במסקנת המשנ"ב שאף בדיעבד לא מהני מה שעושה מצוה במקום מטונף, וחייב לחזור ולעשותה לצאת ידי חובת המצוה, שאל"כ לא היה נחשב לאונס כ"כ עד שיצטרך לחזור לראש. ומכל מקום יש לדחות את הראיה שהביא מהא שאין לצחצח קול השופר ע"י מי רגלים מפני הכבוד, ששם אפשר בלא זה, וכל הקולות כשרים. ואין למדים שאי אפשר מדאפשר. ומ"ש המשנ"ב בטעמו הראשון שמטעם מצות צריכות כוונה הוא, דלא גרע מהרהור בד"ת ולכן נחשב לאונס כשהמקום מטונף, יש להעיר לפמ"ש בנשמת אדם (כלל ג סי' ב) שרק חכמים החמירו בהרהור ואסרוהו במקומות אלו. והסיק הגרע"י למעשה שיעשה את המצוות בלא כוונה, ויצא למ"ד שמצוות אין צריכות כוונה.

ולענ"ד יש להעיר על מה שכתב שלדעת המשנה ברורה אף בדיעבד לא מהני, ומתוך זה דחה את ראיתו מדין השופר, כי הלא המשנה ברורה מסתמך על המטה אפרים ובמטה אפרים מבואר להדיא שיצא בדיעבד, ופלא על הגרע"י שלא שת לבו לכך שהמשנה ברורה מביא להדיא את דבריו, ולכן נראה שהמשנה ברורה מסכים עם המטה אפרים שבדיעבד יצא. והיכא שיבטל לגמרי מהמצוה יסכים עם ראית החיד"א שיש לעשותה, והראיה שהביא ממי רגלים היא ראייה נכונה משום דמיירי רק לענין לכתחילה. וגם מה שהסיק הגרע"י שלא יכוון כלום צ"ע שהרי בעל כרחו כשלוקח את החפץ למצוה הוא מכוון למצוה.

ועל מה שכתב הגרע"י להקל מצד שההרהור גופו נאסר רק מדרבנן יש להקשות, דהא לעיל ראינו שהתירו דרבנן רק היכא שהוא תרי דרבנן, גם מצד האדם שרק מהרהר וגם מצד המקום שהוא ספק מטונף, ומדוע כאן מתירים לקיים את המצוה גם כשאינו ביטול מצוות לזמן ארוך.

לכן נלענ"ד ש"ל שבאמת הרהור לכוון במצוה קל מהרהור בדברי תורה שאין זה ממש הרהור בדברי תורה וכפי שרואים מהמ"ב שהיה לו ספק אם נכלל הדבר באיסור הרהור בדברי תורה, ולכן דוקא בזה היקלו אף בלא תרי דרבנן.

ומהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קעג) דן לענין ספירת העומר במקום מטונף והסיק שיספור על ידי כתיבה או בלע"ז כדי שלא יאבד המצוה לגמרי בשאר לילות כשיצא לחפשי

מבית האסורים. ובמועד לכל חי (סי' ה' אות ו') כתב שיספור בלא ברכה, והביאו כף החיים (תפט, צג), ונראה דלא החשיבו כדברים שבקדושה כיון שהוא דיבור של מצוה ולא של דברי תורה, ולכן כדי שלא תעבור ממנה המצוה של ספירת העומר כולה שהוא כהפסד לזמן ארוך יספור אף בפיו בלא ברכה⁽²⁾. וראה כה"ג גם ארץ צבי (סי' נב) שהתיר לומר "מודה אני" במקומות מטונפים כיון שאינו מזכיר את השם אלא רק מהרהר בו, והיינו שהוא כדיבור של מצוה ולא דברי תורה ותפילה ממש.

ובעלי תמר (על הירושלמי דמאי א, ד) הקשה דלכאורה אף אם מעשה המצוה אין בה קדושה ומותר אכתי יש לאסור משום ביזוי מצוה, אלא שי"ל שזהו דווקא אם אפשר לו ליטלו במקום נקי הרי הוא זלזול במצוה, אבל מי שהוא בבית הסוהר, שפיר י"ל שמותר אף שאינו נקי שם ומשום שאינו עושה זה מתוך זלזול כלפי המצוה אלא אדרבא מתוך חשיבות המצוה וערכה הרב בעיניו, והכי אמרינן בתמורה דליכא בזיון מצוה אלא כשמניחים החשוב ושוקל הגרוע.

מכל זה נראה שאין להשוות את כל איסורי דרבנן בזה, לגבי מים שותתים אמרו שמוטב שיבטל מצוה באופן זמני אף שהאיסור רק דרבנן, ולגבי הרהור במצוה שעושה, אם היא מצוה עוברת מוכח מהגמרא בקידושין שמותר, כי הרהור במצוה אינו איסור דרבנן חמור.

ומעתה י"ל בנידון דידן בהיכא שיש ריח שאוסר אותו בתפילה מדרבנן, דכיון שמדובר באיסור קל דהא חזינן שהותר לדברי תורה, מסתבר שכל היכא שתעבור המצוה מתירים לו אף לקרוא קריאת שמע ולהניח תפילין ולהתפלל.

ח.

האם יש היתר לקרוא קריאת שמע במקום מטונף כשיעבור זמנה

בשו"ת יד אליהו (רגולער סימן יד) דן באסיר הנמצא בחדר לא נקי אם יוכל לקרות שם ק"ש, וכתב בתחילה להקל מחמת שני טעמים:

א. במוע"ק יד ע"ב אמרינן דעשה רבים של הרגל מבטל אבלות דיחיד. וכמו כן י"ל דאתי עשה דרבים - ק"ש, שכולם חייבים בו בהחלט, ודחי עשה דיחיד.

ב. אפשר דוהיה מחניך קדוש אינו בגדר איסור אלא הוא בגדר עשה שיש לקיימו רק כשאפשר, שלא אסרה תורה לקרות ק"ש במקום מטונף, כי אם צוותה להיות מחנה קדוש, והשתא הוא אנוס שלא לקיימו, ודומה למבואר בשו"ע (סימן יג ס"ג), דמשום כבוד הבריות מותר בשבת ללבוש בגד בעל ד' כנפות שאין בו ציצית, מאחר ואין איסור ללבוש בגד בלי ציצית, כי אם מצוה לקשור ציצית לבגדו. ובשבת כאשר הוא אנוס פטור מהמצוה.

(כ). ובמצוות שהם הכשר מצוה בלבד פשיטא שיעשה זאת כפי שאמרו בירושלמי (דמאי פרק א הלכה ד): "חללין דמאי במרחץ שאינו טעון ברכה", ומסתימת הדברים משמע גם בבית הפנימי של המרחץ. וכן מוכח מפ"ק דשבת שהיו טובלין במערות סרוחין אף שבוודאי היה אסור לברך שם והרי טבילה מצוה היא, וזה יסודו של הרמ"א ביו"ד סי' יט שהתיר לשחוט במקום מטונף, וכבר כתב בדרכי תשובה (יט, כא) שאין ראייה מכל אלו לעשיית מצוה אחרת דכל אלו הם הכשרי מצוה בלבד, וכפי שכתב גם ביביע אומר הנ"ל.

אך שב והקשה על הצדדים האלו להקל מהא דשנינו בברכות (פרק ג, ה): "היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא אבל לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה".

ובגמרא מוקים לה כרבי אליעזר דסובר שבנץ החמה יעבור זמנה.

וקשה למה לא אמרו שיבוא עשה דקריאת שמע וידחה לא תעשה של לא יראה בך ערות דבר, וכן לא נצריכו להמנע מלקרוא בגלל מי במשרה שיבוא עשה של קריאת שמע וידחה את והיה מחניך קדוש מהטעמים הנ"ל. וכתב שאפשר לומר דהכי קאמר שידחה לאו דלא יראה ויקרא בחוץ ערום כי עשה דוחה לא תעשה, אבל באמת והיה מחניך קדוש אינו דוחה, דעשה אינו דוחה עשה, אך סיים שיש לעיין כי השאגת אריה כתב דעשה דשב ואל תעשה נדחה מפני עשה דקום עשה. וכנראה כוונתו למה שכתב השאגת אריה בסי' לג שיש הסוברים כך.

ולפי זה יש לנו טעם שלישי להקל דעשה של והיה מחניך קדוש הוא רק שב ואל תעשה, אלא שאכתי צ"ע דמהגמרא בברכות משמע שאינו דוחה.

אך עוד כתב שם במוסגר שיש מקום לדחות את כל הקושיה מדין הקריאה בנץ החמה, שאפשר שלר"א זמן הנץ הוי דרבנן, ולכן אין לו כוח לדחות.

ולפי דחיה זו קמו כל הטעמים שכתב בתפילה לומר שהיכא שהוא אנוס ויעבור זמנה יקרא קריאת שמע אע"פ שהמחנה אינו קדוש.

אך מהביאור הלכה חזינן שאינו פוסק כסברות היד אליהו:

הביאור הלכה (סימן עו ס"ח ד"ה צריך לחזור) הביא את דברי הפמ"ג (משבצות זהב סי' עט) שמה שצריך לחזור אם קרא במקום מטונף הוא רק מדרבנן משום "זבח רשעים תועבה", ומדאורייתא אם קרא בדיעבד יצא בזה. וכתב שאעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שאי אפשר לו לצאת משם [כגון שהוא חבוש בבית האסורין וכיוצא בזה] לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא.

הרב זילברשטיין בחשוקי חמד בכמה מקומות (מגילה כו ע"ב ועוד) דייק מלשון המשנה ברורה שמשמע שרק לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל, אבל אם יתפלל יש לו על מה לסמוך. אך לענ"ד אין זו כוונתו, דכתב לשון 'מוטב' בגלל שבדיעבד יצא ידי חובה מדאורייתא, ולכן בא להסביר לאותו אדם שמשתוקק לקיים את המצוה שמכל מקום אנו אומרים שמוטב שתשמור את מצוות חכמים.

ועוד כתב בחשוקי חמד ביצה דף ח ע"ב לדון במי שנפל לבור שיש בו שופכין שיתכן שתפילה במקום זה נחשבת לעשה דרבים שדוחה את האיסור של מבואות המטונפים לפי היד אליהו. ובמיוחד אם מיירי בעשרת ימי תשובה או בשעת מלחמה, שהם עת צרה, ולכו"ע תפילה בעת כזו היא מדאורייתא. ואף שהמשנ"ב פסק שלכתחילה עדיף שלא להתפלל, יתכן שדבריו אמורים בסתם, אבל בעניננו שהוא בצרה, והתפילה תוכל לעזור לו לצאת מהצרה, מסתבר דשרי, וצ"ע.

וגם זה אינו נלענ"ד, שכן היה אפשר לומר שהמשנה ברורה יודה אם באמת לא היה מוחלט אצלו שאין הלכה כיד אליהו, אך כפי שאמרתי לעיל נראה שבאמת הדבר מוחלט אצל המ"ב, ובאמת כך משמע מסתימת כל הפוסקין שבטינוף האוסר מדאורייתא אין כל קולא. ועוד שבנידון זה של התפילה בשעת צרה גם לפי הגדרות היד אליהו נראה שאין זה נקרא עשה דברים, שהרי אינו מוטל על כל העם בשוה (אלא שאכתי יש את שני הטעמים האחרים, וטעמים אלו יועילו לכאורה גם להתיר להניח תפילין).

ולענ"ד יש להעיר עוד שלא נראה כלל שקריאת שמע חשיבא עשה דברים, כדמוכח מדברי הרמ"א הנ"ל שרק בתפילה במנין כתב להחשיבו כעשה דברים. ומה שהביא היד אליהו ראייה מדיני שמחת יום טוב, אמר לי אחי הרב עמירם הי"ו די"ל שהתם שאני דעיקר מצות שמחה ברגלים הוא בבית המקדש במקום כינוס הרבים, וכל השמחה שנאמרה בתורה הוא על דבר זה, וגם לאחר החורבן משמע שעיקר ענין השמחה הוא במה שמשמח אחרים.

ומה שהזכיר הרמ"א בדבריו עשה דברים לגבי תפילה הוא לענין תפילה בבית הכנסת ונאמר רק כדי להראות את חשיבות מצות התפילה בבית כנסת שחמורה למרות שאין כאן חיוב דאורייתא בגלל שהיא מצוה דברים ולא מסתבר שכוונת חכמים בגזירתם להחמיר גם היכא שהדבר יביא לביטול עשה דאורייתא ועשה דברים זמן רב.

והנה לגבי מה שכתב היד אליהו שוהיה מחניך קדוש אינו בגדר איסור, ציין הרב זילברשטיין בשבת שבתון (עמ' קיד) שרבינו יונה בשערי תשובה (שער שלישי מ"ד) הביא את האיסור לומר דברי תורה במקום לא נקי בין האזהרות התלויות בלשון, משמע דהוי איסור, ולא כדברי היד אליהו שהוא רק אזהרה לכתחילה. ולענ"ד אין זה בגדר ספק, כי הגמרא בברכות כד ע"א אומרת להדיא שעל מי שקורא במבואות המטונפים נאמר "כי דבר ה' בזה" והוא איסור חמור מאוד שעליו נאמר "כרת תיכרת", ובודאי משמעות הגמרא והפוסקים בכל מקום שמובא דין זה שהוא בגדר איסור חמור, ולא רק ענין של עשה לכתחילה, אלא שהיד אליהו הסתפק שמא האיסור הוא רק כאשר יכול לנקות. ונראה שסתימת כל הפוסקים שאין חילוק בזה, ומכל מקום מדברי הב"י והרמ"א בס"י סב מתבאר להדיא שהוא בגדר איסור גם למי שהוא אנוס.

ובספר מלכים אומניך (יד הערה ג) הביא הרב זילברשטיין את דברי רע"א על המשנה בפסחים (ג, ז) שכתב דלא אמרינן שיבוא עשה דפסח וידחה לאו דלא תשחט על חמץ היכא דהוא אנוס מלבער, משום דלא שייך לומר עשה אלא כשאירע שמזדמנים יחד העשה והלא תעשה, ולא כשבדבר זה גופא אסרה התורה, ואף שציין שמהטורי אבן (ד ע"א) והאבן העזר שהזכיר רע"א לא משמע כך, הרי מסתבר טעמו של רע"א. ובפרט שהכא אמרינן שגם אם קרא כנגד מקום מטונף או כנגד ערוה יחזור ויקרא, ועדיף אך מפסח שבו בדיעבד אם שחט על חמץ קיים מצוה. ולפי זה גם אם קריאת שמע היא עשה דברים וגם אם נאמר שעשה של קום עשה דוחה עשה של שב ואל תעשה לא יוכל לעשותה במקום מטונף.

גם מה שדימהו לציצית יש לדחות דהכא איכא בזיון למצוה, ואין עליו אונס לבזותה אלא צורך המצוה גופה, וכדברי רע"א זה אינו מועיל לדחות^(כא).

כא. הרב צבי אריה כץ (ספר תהלוכות היבשה) כתב דהמשנה ברורה לא החשיבו כעשה הדוחה משום שהוא כמצטער הפטור ממצוה, ולענ"ד אין אנו זקוקים לכך.

וביד אליהו כתב עוד דבר שהרב זילברשטיין לא ציינו כלל, והוא שיש לעיין בזה מחמת מה שבבעל קרי אמרין שלא יקרא אפילו אם אין לו אפשרות, ודחה דאפשר שהוא גזירת חכמים שהחמירו בענין זה יותר להעמיד גזירתם.

לכאורה כאן הביא ראייה חזקה להחמיר בדרבנן יותר מדאורייתא, ולפי זה צ"ע לבאר לאידך גיסא מדוע הפוסקים אמרו בדרבנן להקל כנגד מה שרואים מבעל קרי שמחמירים גם במקום ביטול המצוה.

אך לעיל ביארנו שבאיסור דרבנן בעלמא אמרו להקל רק כשיהיה ביטול לימים רבים, וכחאי גוונא יתכן שגם בבעל קרי יש להקל, ועל כן יש ראייה מדין בעל קרי רק למה שהחמירו היכא שאינו ימים רבים.

מכל מקום בנידון דידן בריח רע שיש לו עיקר ראינו שחכמים היקלו ללמוד תורה, ולכן נראה להשוותו למה שכתבו להקל בהרהור כל היכא שהוא ביטול המצוה ולא רק כשהביטול לימים רבים.

וכן מצינו בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' מג) שהיכאן שמתפשט בכל הסביבה ריח רע, יתכן להקל טפי גם לענין ק"ש ותפילה, דהא שאסרו בהפחה משום דאפשר לצאת לחוץ ולקרות, והיכא דאי אפשר שאני.

אלא שכבר סייגתי דברי שאם יש ריח רע אפשר להקל רק כשהשירותים מכוסה, ונקל גם בלא כיסוי רק באופן שאין ריח רע, ואז החשש הוא רק מצד השירותים עצמם, ובזה יכול לסמוך על הסברה שכשהשירותים נקיים הוא רק איסור דרבנן של בית כסא חדש, וכיון שבאיסור בית כסא חדש הרי"ף ורבינו יונה מקילים, יכול להקל בו כשהמצוה עוברת, רק מלימוד תורה נכון להמנע אם אי אפשר להרחיק ד' אמות.

ולגבי לימוד תורה, נראה שבלא הרחקה ד' אמות לא יוכל ללמוד, כי בזה לא מצינו שהקילו חז"ל כמו שהקילו בריח שאין לו עיקר, ולכן אם אפשר לו צריך להרחיק מהמקום המרוצף כריצוף לבית הכסא שהוא המוגדר כבית כסא חדש.



סיכום

המסקנות מכל האמור:

- א. אין לקבוע מזוזה בחדר שיש בו בית כסא גלוי.
- ב. גם כשהמקום נקי כפי שצריך להיות, יש לכסות את המקום ורק אח"כ ליטול את ידיו בכלי לתוך דלי. הכיסוי נצרך גם כדי שנוכל לומר שלא מחשיבים את כל החדר לבית כסא. ואם יוכל להקים מחיצה הנה מה טוב.
- ג. אם המקום נקי ואין ריח ואין לו במה לכסות, בדיעבד יוכל להקל לקיים את המצוות שהם בגדר מצוה עוברת, כי אין כאן איסור דאורייתא של טינוף, ויש גם קצת ספק אם איכא איסור

דרבנן, ואך עכ"פ ילמד תורה רק כשיכול להרחיק ד' אמות מאותו מקום המרוצף כשירותים כי כך הדין אף בבית כסא שעדיין לא השתמשו בו (בית כסא חדש).

ד. כאשר יש ריח רע שהוא יכול למונעו בכיסוי, עליו לכסותו לפני שלומד תורה.

ה. אם כיסה ועדיין יש ריח שלא בא מהקירות, אלא ממה שיש תחת הכיסוי יכול בשעת הדחק ללמוד תורה, כי אפשר לסמוך על הראשונים הסוברים שזה נחשב ריח רע שאין לו עיקר, שהיא גם הסברה הפשוטה, ואם רואה שיעבור זמן קריאת שמע תפלה ותפילין יוכל גם להניח תפילין, לקרוא קריאת שמע ולהתפלל.

ו. אם הריח הוא תוצאה של איורור לא טוב, הוא בודאי בגדר ריח רע שאין לו עיקר

ז. בלא כיסוי אין להקל כשיש ריח קבוע אף ללמוד תורה, ואף כשהמצוה עוברת, ואפילו המניעה היא ימים רבים, כי הריח מראה שכל הנראה יש צוואה גלויה בחדר, ולכו"ע הוא ריח רע שיש לו עיקר.

ח. כשיש טינוף שאינו מכוסה יוכל עכ"פ לקיים מצוות כנטילת לולב ושופר כשיש חשש שיעבור זמנם, וכן יוכל לומר 'מודה אני' ולספור ספירת העומר בלא ברכה.

ט. הנהלת הכלא מחויבת לספק לאסיר חדר נקי מריחות, וכלים לנקות לכלוך, ומברשת שאפשר לכסותה, ודלי לשפיכת מים בתוכו, ושמיכה לכסות את הנקב.



הרב יחיאל פליסקין

ר"מ בישיבת מבקשי דעת – מודיעין עילית
בעמ"ח ספר "שתולים בבית השם"

בעניין מחלוקת רבי יהודה ורבנן בזמני התפילות

א.

חקירה בטעם מחלוקת רבי יהודה ורבנן

ברכות כו. במתניתין דריש פרק תפלת השחר: "תפלת השחר עד חצות רבי יהודה אומר עד ארבע שעות, תפילת המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה, תפלת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום (רבי יהודה אומר עד שבע שעות)".

יש לעיין במה שמצאנו שלש מחלוקות בין רבנן לרבי יהודה בזמני התפילות, ובשלשתן רבנן מרחיבים את הזמן ואילו רבי יהודה מקצר את הזמן, מה טעם הדבר, דבודאי דבר גדול כזה אינו במקרה.

ב.

ביאור יסוד המחלוקת עפ"י הירושלמי

ובירושלמי בסוגיין (ברכות כט:–ל.) מבוארת מחלוקת רבי יהודה ורבנן בזמן תפילת שחרית: "מדברי תורה למד רבי יהודה - דתני רבי ישמעאל וחס השמש ונמס בארבע שעות, אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות, כשהוא אומר כחום היום הרי שש אמור, הא מה אני מקיים וחס השמש ונמס בארבע שעות, ואת דריש בבוקר בבוקר, מה בבוקר שנאמר להלן [לגבי מן] בארבע שעות, אף בבוקר שנאמר כאן [לגבי תמיד של שחר] בארבע שעות. מאי טעמא דרבנן - שנים ליום, חלוק את היום".

ופי' הפני משה: "מדברי תורה למד רבי יהודה - לומר דתמיד של שחר קרב עד ארבע שעות כדתני ר' ישמעאל וכו' ודריש בבקר בבקר ולפיכך תפילת השחר שהוא כנגדו גם כן עד ארבע שעות. חלוק את היום - ויום הוא י"ב שעות, והחלק הראשון לתמיד של שחר".

נראה מדברי הירושלמי שרבנן ורבי יהודה נחלקו במחלוקת יסודית - האם זמני התפילה הם גבולות או יחידות זמן. חכמים נוקטים שכל היום כולו הוא זמן לתפילה, וכדאמרינן (ברכות כא.) הלואי יתפלל אדם כל היום כולו, וכדאמרינן (ברכות כו.) כולי יומא מצלי ואזיל. אלא שהתורה נתנה גבולות, המחלקים את היום לשלשה תחומים נבדלים, עד כאן זמן שחרית ומכאן זמן מנחה וכו'. ואילו רבי יהודה סובר שאין כל היום זמן תפילה, אלא התורה נתנה יחידות זמן שבהן יש להתפלל. לפי חכמים, הזמנים לא באו ליצור את זמני התפילה, שהרי כל היום הוא

זמן תפילה מאליו, אלא הזמנים באו רק להציב גבולות שיתחמו את זמני התפילה. לעומת זאת, לפי רבי יהודה הזמנים באו ליצור את זמני התפילה.

והדברים מאירים היטב בס"ד בירושלמי. רבנן אומרים 'שנים ליום - חלוק את היום'. כלומר כל היום הוא זמן תפילה, אלא שצריך לחלק אותו לשנים, כדי שיהיה לכל תפילה זמן מוגבל משלו. אך רבי יהודה לומד מלקיטת המן, שלא הייתה נמשכת כל היום אלא הייתה זו פעולה מסוימת של לקיטת עומר לגולגולת ותו לא, וכך גם תפילה היא פעולה מסוימת בתוך יחידת זמן מסוימת^(א).

ולפ"ז מיושב היטב מה שהערנו, מדוע רבנן מרחיבים את זמני התפילות ור' יהודה מקצר בהם. רבנן סוברים שכל היום הוא זמן תפילה ורק גבול מבדיל בין הזמנים השונים, ולכן זמני התפילה רחבים - כל היום מגבול עד גבול [אמנם, בתפילת שחרית ומנחה המנוגדים זה לזה, גבול מפריד ביניהם, אך תפילת מוסף העומדת לעצמה, אין דבר העומד כנגדה, וממילא זמנה כל היום]. ואילו רבי יהודה סובר שיש יחידות זמן מסוימות לתפילה, ואין סיבה שהזמנים יתקרבו אחד לשני.



ג.

דקדוק בדברי רבי יהודה ורבנן לפי זה

ועתה בינו נא זאת, שבכל הסוגיא חכמים מגדירים את זמני התפילות לפי גבולות, ואילו רבי יהודה מגדיר אותם לפי יחידות זמן.

תפילת שחרית לפי חכמים היא עד 'חצות', וכידוע 'חצות' הוא גבול ולא זמן עצמי. ואילו לפי ר' יהודה היא 'עד ארבע שעות' ולא כתוב 'עד שעה רביעית' או 'עד שליש היום', משמע דהוא מתייחס לזה כיחידה של 'ארבע שעות'.

זמן תפילת מנחה לפי חכמים הוא 'עד הערב', שהוא גבול - כאשר היום מעריב. ואילו לפי ר' יהודה זמנה הוא עד 'פלג המנחה'. ונסתפקה הגמרא (בדף כו:, ושוב בדף כז:) האם כוונת ר' יהודה ל'פלג ראשונה' או ל'פלג אחרונה', והוכרע שכוונתו ל'פלג ראשונה'. והקשה הרש"ש (ד"ה איב"ל): "לכאורה קשה מדוע לא נאמר ד'פלג' פירושו 'רגע-חצות-זמן-משך-המנחה', כמו 'עד חצות' בדברי ת"ק דמתניתין וכו' ונ"ל משום שאם היה כוונת ר' יהודה על 'רגע החוצצת', הוה ליה למימר עד 'פלגות המנחה' כמו שתרגם אונקלוס על 'כחצות הלילה', אבל לשון 'פלג' מורה על כל משך זמן חצי המנחה, עכ"ל. כלומר הרש"ש מעיר, מדוע הבינה הגמרא שכוונת 'פלג המנחה' שאמר ר' יהודה היא ליחידת זמן, ומחמת כן נסתפקה האם הכוונה לפלג ראשונה או אחרונה, ולמה לא הבינה בפשטות שכוונתו לגבול שבין שני פלגי המנחה. ומיישב הרש"ש, דכיון שר' יהודה נקט בתיבת 'פלג' שהוא תרגום של 'חצי', ולא נקט בתיבת 'פלגות' שהוא תרגום

(א). האמת היא שמחלוקתם לא מתחילה בתפילה, אלא המחלוקת מתחילה בזמני קרבן התמיד, כמבאר בירושלמי הנ"ל. חכמים נוקטים שקרבן התמיד כשמו כן הוא, שזמנו "תמיד", כל היום ללא הפסק, אלא שהתורה נתנה גבול להבדיל בין תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים. ואילו לפי רבי יהודה נראה דתמיד הוא רק מלשון רצף ובלי הפסק, דהיינו שכל יום מקריבין אותו, אבל לא 'תמיד' כל הזמן.

של 'חצות', לכן הבינה הגמרא שהכוונה לאחד משני החצאים, ולא לגבול שביניהם. נמצא מכל זה כדברינו, שחכמים הולכים לפי גבולות, ור' יהודה לפי יחידת זמן.

ובתפילת מוסף חכמים אומרים 'כל היום', כי כאן לשיטתם אין גבול, אלא הוא על יסוד דין תפילה לרבנן שהוא 'כל היום', ואילו ר' יהודה לשיטתו אומר 'עד שבע שעות', שזו יחידת זמן, וכפי שיתבאר להלן לגבי 'ארבע שעות' של שחרית.



ד.

ביאור שתי לשונות פלא בסוגיתנו

והשתא דאתינא להכי, יתבארו לן שני לשונות פלא בסוגיין.

הנה הגמרא (כו:): מסתפקת האם כשרבי יהודה אמר 'תפילת השחר עד ארבע שעות' כוונתו 'עד ועד בכלל' או 'עד ולא עד בכלל', ומוכיחה הגמרא מהמשך הברייתא שאמר רבי יהודה בתפילת המנחה 'עד פלג המנחה', וגם כאן יש להסתפק באותו ספק, האם 'עד ועד בכלל' או 'עד ולא עד בכלל', וכאן הרי אם ננקוט ש'עד ועד בכלל' זה יוצא סוף היום, ואם כן מאי איכא בין ר' יהודה לרבנן, שגם הם סוברים שתפילת המנחה עד הערב.

וזה צ"ב, דלכאורה הוא מטבע לשון זר שר' יהודה יקרא לסוף היום 'עד פלג המנחה', הגם שיש לזה טעם נכון, שהרי אז מסתיים החצי השני של המנחה, אך למה לא יקרא לסוף היום בשם הכי פשוט ומפורש - 'עד הערב'. ברם לדברינו 'בואר הענין, שר' יהודה לא ינקוט בלשון 'עד הערב' שהוא לשון גבול, ולכן נקט בדווקא לשון 'פלג המנחה' שהוא מטבע לשון של יחידת זמן, כפי שנתבאר עפ"י הרש"ש.

ובדומה לכך יש להעיר בהמשך הסוגיא (כו:), כשהגמרא דנה במה שאמר רבי יהודה 'תפלת המוסף עד שבע שעות', האם הכוונה היא 'עד בכלל', כלומר עד סוף השעה השביעית, או 'לא עד בכלל', כלומר תחילת השעה השביעית.

וגם כאן לכאורה אנו נתקלים בזרות הלשון - מדוע שיקרא רבי יהודה לתחילת השעה השביעית 'עד שבע שעות', ולמה לא ישתמש בשם הפשוט והברור 'עד חצות'? ולפי האמור מבואר, כי 'חצות' הוא לשון גבול, אבל רבי יהודה משתמש בלשון 'עד שבע שעות', שהוא יחידת זמן מסוימת של שבע שעות².



(ב). ברם לדברינו יש להעיר לכאן, מדוע הגמ' מסתפקת אם 'עד ארבע שעות' הכוונה עד בכלל או לא עד בכלל, הלא אילו היה כתוב 'עד השעה הרביעית' היה מובן מקום הספק, אך עתה שכתוב 'עד ארבע שעות' הנה לכאורה פשט הדבר מורה שהכוונה 'עד שימלאו ארבע שעות', עד שיהיו בידינו ארבע שעות, והיינו עד בכלל, ואיך היה לגמרא צד שזה לא עד בכלל, וצ"ע.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

מי חייב לברך ברכת האורח בברכת המזון

א.

אורח בתשלום אם מקרי אורח

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.

ע"ד שאלותיו בענייני ברכת האורח.

בברכות (מ"ו ע"א): "א"ר יוחנן משום רשב"י בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך כדי שיברך לבעל הבית, מאי מברך, יה"ר שלא יבוש בעל הבית בעוה"ז ולא יכלם לעוה"ב, ורבי מוסיף בה דברים ויצליח מאד בכל נכסיו והיו נכסיו ונכסיו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידינו ואל יזדקק לא לפנינו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם" ע"ש. וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מברכות ה"ז) ובשו"ע (או"ח ס' ר"א ס"א) יעו"ש.

ויל"ד מה הדין היכא שהאורח משלם למארח על סעודתו, האם צריך לברך ברכת האורח אם לאו. במג"א (או"ח ס' ר"א סק"ב) פסק דאם משלם לבעה"ב על מזונו א"צ לברך לבעה"ב, וכ"כ בשו"ע הגר"ו (ס' ר"א ס"ד), במשנ"ב (שם סק"ז) ובערוך השלחן (שם ס"ב). אולם במור וקציעה (ס' ר"א שם) כתב דאף אם משלם האורח על מזונו חשיב אורח לברכת האורח ע"ש, ובדעת תורה (ס' ר"א שם) הביא כן גם מסידור היעב"ץ דאף בתשלום חשיב אורח ע"ש. ויל"ע במאי פליגי להמג"א והמו"ק אם מברכין ברכת האורח כשהאורח שילם על מזונו.

ולכא' י"ל, שס"ל להמג"א דברכת האורח הוי על טובת ההנאה שעשה לו המארח, שנתן מממונו סעודה לאורח, וא"כ היכא שהאורח שילם ע"ז תו אין חייב בברכת האורח. לעומת זאת, המו"ק ס"ל שהברכה היא על עצם עשיית הסעודה לאורח, וסו"ס המארח עשה סעודה לאורח, ואף ששילם ע"ז לא פקע מיניה שם אורח לחובת ברכת האורח. וכע"ז כתב לחקור בשו"ת אבא ב"ם (ח"ג ס"ג סוף אות א'), וע"ע מש"כ בזה בשו"ת דברי בניהו (ח"ה ס"ד"א).

(א). ובס' ויכתוב מרדכי (עמ' שנ"ב) השיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי, שא"צ לברך את ברכת האורח כשבא לסעודת מצוה ומשלם ע"ש, וכ"כ משמו בס' שיח התורה (ח"ב עמ' ר"י). אולם, בשו"ת אבני דרך (ח"ג ס' פ"ד) הביא מהגר"א נבנצאל שיברך אף בתשלום, ע"ש. ונפק"מ במלון כשמתארח שם, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת ויצבור יוסף (ח"א סו"ס כ"ט), ומש"כ בהך פלוגתא בשו"ת באר שרים (ח"ז ס' כ"ד), ובשו"ת באר צבי (ס' י"א בהגהה), ובשו"ת דברי ישראל (ח"א ס' מ"ט), ובס' אורח מברך (פ"ג ס"ד). אכן, י"ל דאף אם נימא דאורח בתשלום מברך, והו"ע על עצם האירוח, ושאיני במלון, שמשלם אף על הלינה ושאר דברים, ולכו"ע י"ל שא"צ לברך, וע"ע מש"כ בזה בס' אורח מברך (פ"ג ס"ה), ובקובץ בית אהרן וישראל (ק"ט עמ' קי"ב), ובס' הליכות אורחים כהלכתה (ס"ט ס' י"ד), ובס' הבית (ס' ל"ג ס' ט"ו הערה כ'). ובס' ברכת האורח (ס"ה ס"ק ט"ז) שדן באוכל בבית חבירו

ועובדא הוי במי שהביא לבית אביו את כל האוכל לשבת, והסתפק אם צריך לברך ברכת האורח, דהמג"א (ס' ר"א סק"ב) פסק דמברך ברכת האורח אף בבני ביתו הסמוכים על שלחנו, וכ"פ המשנ"ב שם, אולם בס' דולה ומשקה (עמ' קי"ז) השיב מרן, דאין נוהגין כהמג"א לברך ברכת האורח בבני ביתו. ואכן בשו"ת מעשה ניסים (ח"א ס' ק"ט) כתב שאין צריך לברך בבניו שאינם נשואים אולם בבניו הנשואים יש לברך עי"ש. אמנם, בס' דולה ומשקה עמ' קי"ז השיב מרן הגר"ח קנייבסקי אף בבניו הנשואים לא נהגו לברך והאומרו תע"ב עי"ש². אולם להנוהגין לברך בבית חמיו ואביו ברכת האורח, יל"ע מהו כשמביא לחמיו את כל הסעודה האם צריך לברך.

ולכאור' ה"ז תליא בהך מח' דהמג"א והמו"ק, אם מברך ברכת האורח כששילם על סעודתו, ולהמג"א שא"צ לברך כ"ש הכא שהאורח הביא הסעודה דאין חייב לברך, ואולם למש"כ המו"ק, דאף שמשלם על מזונו עליו לברך דעצם האושפיזא הוא הנאה עי"ש, א"כ גם כשמביא האורח הסעודה לבית המארח, אולי יצטרך לברך דסו"ס הוא מתארח ולן בבית זה וצריך לברך לבעה"ב. ושו"מ בשו"ת מחוקק במשענותם (ח"א ס' ר"א עמ' קפ"ב), בנידון זה דמביא סעודה לבית חמיו שכתב שא"צ לברך ברכת האורח, שהוי כמו אורח שמשלם על הסעודה דכתב הכה"ח (ס' ר"א שם) שא"צ לברך וכתב דאף הבעה"ב יברך ברכת האורח ויאמר על הסעודה הזאת, וכמש"כ הבא"ח (פר' חקת) דאם בעה"ב אינו עושה את הסעודה לאורחים בביתו, יאמר האורח את בעל הסעודה עי"ש.

ובשו"ת דבריך יאיר (ח"ה ס' ס"ג עמ' שצ"א) כתב שאם האורח מביא את הלחם עמו א"צ לברך, אף אם אוכל שאר דברים דהכל תלוי בפת עי"ש. וזה ודאי אינו, דשפיר מיקרי אורח גמור לעניין ברכת האורח אם אכל סעודה שלימה ורק הפת הביא עמו, שודאי יברך. וזהו נפק"מ לחולי צליאק, שאסור להם לחם והם מביאים עמיהם למקום שמתארחים פת שמותרת להם ע"פ הבריאות- האם יאמרו ברכת האורח? ומצאתי בס' תשו' הגר"ח (ח"ב עמ' תרכ"ז), שנשאל בזה מרן הגר"ח קנייבסקי באורח שאין אוכל דגן אם יאמר ברכת האורח, והשיב שיאמר, ולפמש"נ כיון שאוכל שאר דברים אצל המארח ודאי נקרא אורח לברכת האורח, וע"ע בס' ישועת דניאל להגר"ד גולדשמיט, בציעת הפת (ס' קס"ז ס"ק מ"ה) שהסתפק במה שעושין ביחד סעודה בשותפות, וכל אחד מביא דבר אחד, מהו בברכת האורח עי"ש. ועיין בשו"ת ויצבור יוסף (ח"א ס' כ"ט), בעניין ברכת האורח בסעודה שלישית בביהכנ"ס, שנתרם ע"י כמה אנשים עי"ש, ובס' אורח מברך (פ"ג ס"ג).



והאוכל אינו של חבירו אם מברך, ותלה בהך מח' בברכת האורח בתשלום, ודן מהו שישן אצל חבירו אם מברך, והבין מהגר"ח קנייבסקי שאין מברך, יעו"ש.

ב). וע"ע בכ"ז במשנת יוסף (ח"ו ס' ס"ט אר"ג), תורת הישיבה (פ"ז ס"ט), אורח מברך (פ"ג ס"א), קובץ שואל ומשיב (ח"ח עמ' רע"ד), אמרות טהורות (ח"ב ס' כ"ו), דברי בניהו (ח"ה ס"ד), ויכתוב מרדכי (עמ' שנ"ב), לבנימין אמר (עמ' כ"ח), הליכות אורחים כהלכתה להגר"ד שטרן (ס"ט ס' י"ג), ובשו"ת יד האורחים (ס"ב) מה שהשיב מרן שם.

ב.

אם בעי בעה"ב מיסב עמהן לברכת האורח

ויל"ד במי שמקבל סעודה לביתו אם צריך לברך את ברכת האורח למי ששלח לו הסעודה, ולכאור' ה"ז תליא במש"כ החיי אדם (בנשמת אדם כלל מ"ו סק"א) דאם אין הבעה"ב נמצא ומיסב עמו בסעודה אין חייב לברך ברכת האורח, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (ס' ר"א ס"ד) עי"ש, א"כ הכא שאין מיסב עם בעה"ב בסעודה אין צריך לברך. אולם בס' חסד לאלפים (ס' ר"א ס' י"ז) כתב דברכת האורח הוי אף שלא בפני בעה"ב עי"ש (ובמש"כ בזה בס' מאיר עוז [ח"ה ס' ר"א ס"א], ובס' אורח מברך [פ"ב ס' י"ח]). א"כ לדברי החסד לאלפים יש לברך אף כשאין מיסב עם בעל הסעודה, וה"ה כשנשלח לו הסעודה לביתו דסו"ס הוא בעל הסעודה הזאת. ושו"ר בקובץ יתד המאיר (אדר תשע"ג עמ' צ"ז), שהסתפק, במי שמקבל סעודה לביתו אם צריך לברך ברכת האורח עי"ש, ולמש"נ ה"ז תליא בהך מח' דהחיי"א והחס"ל.

ויש להסתפק לדברי החיי"א ודעימיה שבעי בעה"ב מיסב עמהם, מהו היכא שהמארח רואה את האורח ע"י מסך כשר, וגם האורח רואהו, ומדבר עמו בשעת הסעודה מרחוק, אם בעי לברך ברכת האורח [ול"ד לזימון דודאי א"א להצטרף ע"י מסך וכמש"כ בס' דרך האתרים הנדמ"ח (ח"א ס' י"ב) עי"ש, ובשו"ת אבני דרך (ח"ג ס' ל"ח) עי"ש], וצ"ע.



ג.

ברכת האורח בבחורי ישיבה

וראיתי חידוש בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו ס' ל"ג), שכתב שבחורים ואברכים האוכלים בישיבה צריכים לומר בברכהמ"ז ברכת האורח ויאמרו הוא יברך את בעלי הסעודה, ויכונו לנדיבים שתמרו סעודה זו, וכתב דנראה פשוט שבחורי ישיבות חשובים כאורחים לעניין ברכת האורח עי"ש.

ולכאור' יל"ד ע"ז בתרת, דלמש"כ השו"ע הגר"ז והחיי"א דברכת האורח הוי כשבעה"ב מיסב עמהן, א"כ הכא אין בעה"ב מיסב עמהן וא"צ לברך, ומצאתי שכן העיר ע"ד האורל"צ בשו"ת תורת מאיר (ח"א ס' ט"ז). אכן, י"ל שס"ל להאורל"צ כדברי החס"ל הנ"ל, שמברכים את ברכת האורח אף כשאין בעה"ב מיסב עמהן, וממילא ה"ה יש לברך ברכת האורח בישיבה אף שאין בעה"ב עמהן. אבל יל"ד למש"כ המג"א הנ"ל, דא"צ לברך ברכת האורח כשהאורח משלם על מזונו, א"כ בבחורי ישיבה שמשלמים שכר לימוד וגם על האוכל, א"צ לברך, וכ"כ להעיר ע"ד האורל"צ בס' ישועת דניאל (זימון, ס' ר"א ס"א אות ו'), וכתב דכ"ז בבחורים שאין משלמין שכר לימוד, ואם משלמין שכר לימוד א"צ לברך, כמו שא"צ לברך בבתי מלון ומסעדה וכו"ל עי"ש^ג.

ג. ומש"כ על מסעדה שא"צ לברך ברכת האורח, הנה בס' אוצרות הברכה (ברכהמ"ו עמ' קנ"ח) כתב הגר"י זילברשטיין בשם הגריש"א זצ"ל שאף במסעדה יש לברך ברכת האורח, ועי' בס' חשוקי חמד ברכות מ"ו ע"א, ועפי"ד ה"ה שבחורים יברכו ברכת האורח בישיבה. אולם בס' וזאת הברכה (פט"ו עמ' 143) הביא מהגריש"א זצ"ל, שבחורי ישיבה א"צ לברך ברכת האורח, ועי' בס' אשרי האיש (ח"א עמ' רי"ז), וכן השיב הגר"ח קנייבסקי שבחורי ישיבות א"צ לומר ברכת האורח, (וכ"כ בס' דולה ומשקה

אכן, בשו"ת שבט הלוי (ח"א ס' נ"א) כתב שבחורי ישיבות א"צ לומר ברכת האורח, כיון שאין בעה"ב אוכל עמהן וכנ"ל. ומ"מ כתב השבה"ל דטוב שיאמרו ברכת האורח להחזיק טובה להם ע"ש. ובשו"ת משנת יוסף (ח"ה ס' נ"ג או"ג), כתב דאף להמג"א שאורח בתשלום א"צ לברך, מ"מ אף אם ההורים לא משלמים על בנם בישיבה, מ"מ הישיבה גובה תרומות ותקציבים עבור זה, ואת הנדיבים א"א לברך את בעה"ב הזה, והביא להמו"ק הנ"ל דאף אורח בתשלום מברך ברכת האורח ע"ש, וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ח"ו ס' ס"ט או"ב) מה שהוסיף בזה. ובשו"ת באר שרים (ח"ז ס' כ"ד אות ה'), כתב על בחורי ישיבה, דעפ"ד החס"ל הנ"ל מברך אף שלא בפני בעה"ב, וסיים דהמיקל לא הפסיד, כיון דלהחיי"א כשאין בעה"ב עמו אין מברך, ויכלול בהרחמן את בעה"ב הזה יעו"ש (וע"ע בס' ברכת שלמה [קליינרמן] ברכות מ"ו). ובשו"ת עולת יצחק (ח"א ס' מ"ד שאלה ב') הסכים שיש לברך ברכת האורח כשעושים סעודה בכולל ע"ש (וע"ע בשו"ת דברי בנייהו [ח"ה ס"ד], ומש"כ בס' תורת הישיבה [פ"ו ס"ח], ובקובץ שואל ומשיב [ח"ח עמ' רע"ד] ע"ש, ובס' אורח מברך עמ' ק"ל בתשו' הגרי"ט וויס, ויעו"ש בעמ' קנ"ז בתשו' בעל אמרי סופר מערלוי זצ"ל ע"ש).



ד.

ברכת האורח בשבת

וראיתי בס' ימלא פי תהלתך למרן הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל (עיונים בתפילה עמ' רע"ו), דעורר לדעת הגר"א שלא מבקשים בקשות בשבת, גם ברכת האורח לא יאמרו בשבת. וכוונתו להגר"א במעשה רב [בנדמ"ח] עמ' קס"ב, שכתב בשבת אמר רק שלוש הרחמן, בברכהמ"ז, הוא ימלוך, הוא יתברך, הוא ישתבח ודילג הכל ע"ש. ולכאור' זהו משום איסור שאילת צרכיו בשבת, ולהכי דילג את כל הרחמן שיש בהם בקשות, ומשום הך איסורא דבקשות בשבת, א"כ ה"ה אין לומר אף ברכת האורח ע"ש.

ואכן בתשו' והנהגות (ח"ב ס' קכ"ב) כתב שיש המסיימין בברכהמ"ז בלעולם אל יחסרנו יהא חסר בברכת האורח שחיובו מפורש בגמ', ועכ"פ צריך להוסיף הרחמן הוא יברך את בעה"ב ע"ש. אולם, בס' אשיחה (ח"א עמ' של"ה) נשאל הגר"ח קנייבסקי, אם אומרים ברכת האורח בשבת, שהוי כבקשות בשבת, והשיב אומרים, ושאלתיו למרן הגר"ח, היאך אומרים ברכת האורח בשבת, הא אין מבקשין בקשות בשבת, והשיב ברכה מותר, והיינו שאי"ז בקשה אלא ברכה למארח. וכן תירץ בשו"ת דברי שלום [קרויז] (ח"ד ס' ט"ז) שנשאל בזה מבעל הרבבו"א זצ"ל ע"ש, וכ"כ הכף החיים (או"ח ס' קפ"ז סק"ד) דאומרים ברכת האורח ואין לחוש משום שאילת צרכיו שהוי טופס ברכות ע"ש¹. וכ"כ בס' זה השלחן להגר"ש דבליצקי זצ"ל (ח"א ס'

[עמ' קי"ז] ובס' וכתוב מרדכי [עמ' שנ"ב] ובס' לחושבי שמו [עמ' רי"ז] ע"ש, וע"ע בס' אורח מברך [עמ' קס"ו], ובס' עבודת עובדיה [ח"א פ"כ ס' א.א].

ד). ואולם בספר גם אני אודך מתשובותי (חלק ג' סימן ה' עמוד נ"ה), הבאנו לדון כיון שאומר בברכת האורח, ויהיו נכסיו ונכסיו הוי בכלל שאילת צרכיו בשבת [ועיין מה שכתב בביאור הך בקשה ויהיו נכסיו ונכסיו בשו"ת לב אהרן (ח"א עמ' קל"ג), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק י"ג, סימן י"א)], ואם כן להגר"א דלא ס"ל היתרא דטופס ברכה להיתיר בקשות בשבת כמב' בירושלמי פט"ו משבת, שפיר ס"ל לא לומר הרחמן שיש בו בקשות, וממילא גם ברכת האורח אין לומר בשבת. וע"ע בתשו' והנהגות (ח"ג ס' צ"ה) ומה שהביא בזה בס' דור המלקטים (שבת ח"ב, ס' רפ"ח ס"ו אות י') ע"ש.

ר"א), שפשוט שאומרים ברכת האורח בשבת כמו שעושים מי שבירך בשבת, ולא מצינו דאין לומר בשבת מי שבירך וה"ה ברכת האורח אומרים בשבת ע"ש.

ועוד י"ל למש"כ בחי' הגרי"ז (סוף סוטה ס"ח או"ג), בדעת הרמב"ם (פ"ב מברכות ה"ז), שברכת האורח כהמשך להטוב והמטיב ול"ה ברכה בפ"ע ע"ש^ה, א"כ שפיר י"ל לברך ברכת האורח בשבת אף אם נימא שיש בו בקשה, ומהיתרא דטופס ברכה, וכ"פ מוח"ז וצ"ל בשו"ת דברי שלום (ח"ב סו"ס מ"ט), ושכ"כ הברכ"י (או"ח ס' קפ"ח בשו"ר) ע"ש. אולם להגר"א דלא ס"ל היתרא דטופס ברכה שפיר ה"ה דאין לומר ברכת האורח בשבת, אף להגרי"ז, שברכת האורח כהמשך להטוב והמטיב^ה.

ה.

ברכת האורח אם הוי מן התורה

והנה בתוס' שאנץ סוטה ל"ג. יש מי שאומר שצריך לברך לבעה"ב, דכתיב וברכת את, ואת רבויא הוא לרבות בעה"ב, ע"ש. ולפ"ר נראה שס"ל לתוס' שאנץ שברכת האורח מה"ת, וכ"כ הן דרשא ברוקח (ס' שי"ט) ובס' המנהיג (הל' סעודה אות ט"ו) בשם התוספתא, וכן באבודרהם (ענייני ברכה מ"ז), ובכל בו (ס' כ"ה) ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חי"ח ס' קכ"ו) שהוי דרשה גמורה מה"ת ע"ש^ה. אולם ראיתי בס' אורח מברך (עמ' קנ"ד), בתשו' בעל אמרי סופר מערלוי וצ"ל דכתב שאי"ז לימוד גמור אלא אסמכתא, ומ"מ כתב, ובכל מקום שיש אסמכתא חמירי טפי משאר דרבנן ע"ש.

ועפ"ז יהא נפק"מ בספק אם חייב לברך ברכת האורח, וכזה מחלוקת באורח בתשלום, או באין בעה"ב מיסב עמהן וכנ"ל. אם נימא שברכת האורח מה"ת וכמש"כ במשנ"ה יהא ספק מה"ת לחומרא, ואילו אם נימא שהך דרשא הוי אסמכתא, י"ל דספק ברכת האורח לקולא, וכן מי שמסתפק אם בירך ברכת האורח, אם יחזור לברך. ובס' ברכת האורח (ס"ה ס"ק ל"א) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי, דלכו"ע אי"ז מה"ת והוי אסמכתא ע"ש^ה.

ה). וע"ע בחי' הגרי"ז החדשות עה"ת (אות ס"ד), ובליקוטי הגרי"ז (ח"ב עמ' י"ג), דהגרי"ז היה אומר ברכת האורח מיד אחר לעולם אל יחסרנו ע"ש. וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' אבן האזל (פ"ב מברכות ה"ז), ועי' מה שהאריכו ביסוד זה בס' ברכת אברהם (ברכות מ"ו שם), ובס' נחל שלמה (ברכות פ"ב ה"ז), ומש"כ הג"ר רפאל רייכמן בס' צהר (ח"ב עמ' ע"ו), ובקובץ אליבא דהלכתא (ל"ד עמ' נ"ג), ובס' ברכת שלמה (ברכות ס' כ"ה), ובס' מאיר עוז (ח"ח ס' ר"א) ובס' אמרי דוד (ח"א ס"ה) ובס' דברי יעקב (מועד א' ברכות מ"ו) ובס' קומץ הארי (ברכות שם), וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' זה השלחן להגר"ש דבליצקי וצ"ל (ח"א ס' ר"א), שלפ"ז אף לא יענה אמן אחר לעולם אל יחסרנו ע"ש.

ו). ועמש"כ בזה הגר"ט זנגר בס' אורח מברך (עמ' קל"ד), ובס' בקשות בשבת (פ"ג ס"ז), ובשו"ת חמדת יוסף להגר"י פלכני וצ"ל (ח"ה ס' רל"ג), ובס' מאיר עוז (ח"ח ס' ר"א ס"א), ובס' כיצד מזמנין (ח"א פ"ד ס"ח), ובס' פתח האוהל לידידי הגרמ"ר שעזי (ס' י"ז ס"י), ובס' הליכות אורחים כהלכתה להגרי"ד שטרן (פ"ט ס"ח), ובס' דור המלקטים (שבת ח"ב ס' רפ"ח ס"ו אות י"ב) ע"ש. וע"ע בס' ברכת האורח (ס"ה סקט"ו), ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ב ס' כ"א) ובס' שערי הברכה (פ"י הערה ס"ה).

ז). וע"ע בקובץ מים אדירים (עמ' נ"ג) ובס' מאיר עוז (ח"ח ס' כ"א ס"א) מה שהביא בזה.

ח). ובעיקר ברכת האורח כבר תמה היעב"ץ בסידורו על ברהמ"ז, דתמיהה עלינו האשכנזים, שהקלנו בו והשלכנוהו אחרי גונן, וכן לא יעשה ע"ש, ועי' מש"כ לתרץ בס' תורת חיים (סופר) ס' ר"א או"ג, ובס' שבילי דוד ס' ר"א ומש"כ בשו"ת משנה הלכות

ו.

חינוך קטן בברכת האורח

וראיתי בס' חסד לאלפים (ס' ר"א ס' ט"ז סק"ד) שכתב, בן הסמוך על שולחן אביו, מכשהוא יתר על בן שש חייב לברך לאביו ברכת האורח, ומקורו הביא מבאה"ט ס' ר"א סק"ד שם, ואולם לא מצאתי כן בבאה"ט, שקטן בן שש חייב בברכת האורח לאביו ורק שבני ביתו צריכים לברך ברכת האורח, ואין מבו' שם לעניין קטן, אם חייב בברכת אורח, ולכא' קטן חייב משום חינוך כמו כל דין חינוך כשהגיע לגיל חינוך שזהו בגיל שש, ולפום חורפיה. אולם, בשו"ת שבט הלוי (חי"א סו"ס נ"א) פשיט"ל שקטן פטור מברכת האורח עי"ש. ובשו"ת באר שרים (ח"ז ס' כ"ד או"ד) כתב, אם שייך חינוך קטן בברכת האורח, כמו שקטן מצטרף לזימון עי' בשו"ע או"ח ס' קצ"ט לדעת השו"ע, ועי"ש במשנ"ב ס"ק כ"ד, נראה שהוא בכלל ברכת האורח. ובס' אורח מברך (עמ' קנ"ה) בתשו' בעל אמרי סופר זצ"ל מערלוי כתב שיש לחנך קטן בברכת האורח, אולם בעמ' ק"ע שם, כתב הגר"מ שטרנבוך שכיון שקטן לא מצטרף לזימון ל"ש חינוך קטן בברכת האורח, ויעו"ש בעמ' ק"מ בתשו' בעל המשנת יוסף.

ובס' אורח מברך (עמ' קס"ו) נשאל הגר"ח קנייבסקי אם קטן חייב בברכת האורח, והשיב אפשר לחנך, ולכא' צ"ע מ"ט השיב אפשר לחנך ולא חייב לחנך, דאם שייך קטן בברכת האורח, ממילא חייבים לחנכו לברך ברכת האורח כשהקטן התארח.

ואולי י"ל, דהנה בס' שיח התורה (ח"ב עמ' ת"א) השיב מרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ הביה"ל ס' תרע"ה שא"צ לחנך קטן לנרות ההידור דנ"ח, דס"ל דלא תיקנו חינוך רק במצוה של חיוב עי"ש^ט, וא"כ י"ל אם נימא שתיקנו חינוך רק בדבר שהוא חובה, י"ל שברכת האורח ל"ח כדבר שבחובה ואין חיוב לחנך קטן אלא במצוה שבחובה ולהכי השיב הגר"ח ק"א אפשר לחנכו. ויעו"ש בס' אורח מברך (עמ' קס"ו) שנשאל הגר"ח ק, אם צריך להקפיד בברכת האורח, והשיב ראוי ליתזהר עי"ש. אולם, בס' ערוך השלחן (או"ח ס' ר"א ס"ג) כתב ועכשיו שכל אחד מברך ברכהמ"ז מחוייב כל אחד לברך ברכת האורח, אף שלא כיבדו בעה"ב בזימון עי"ש, ונראה שס"ל שברכת האורח הוי חובה גמורה, וא"כ שפיר יש לחנך קטן לברכת האורח כשאר מצוה שבחובה שמחנכין קטן.



חי"ח ס' קכ"ו ובשו"ת להורות נתן חי"ד ס' י"ב ובס' בית ברוך להגר"ב זילבר זצ"ל על החי"א כלל מ"ו ס"ק נ"ב, ובשו"ת שביבי אש ח"א ס' קי"ז ובתשו' והנהגות ח"ב ס' קכ"ב ובשו"ת באר שרים ח"ז ס' כ"ד ובס' פני יוסף ברכות מ", ומש"כ הגר"יט וויס בס' אורח מברך עמ' קכ"ט, ויעו"ש בעמ' קל"א בדברי הגר"ט זנגר כמה וכמה טעמים אם בזה"ז יש להקל בברכת האורח עי"ש.

ט) וע"ע מה שהארכנו בדברי הביה"ל בבית מתתיהו ח"א ס"י אות א'. ולפנ"ר נראה שס"ל למרן הגר"ח שתיקנו חינוך רק בדבר שהוא חובה, ועיקר סברא זו כתב המנ"ח (מ"ע רס"ד או"ט), ובשו"ת יד נתן (ח"ג ס' ל"ב) עי"ש, ואולם בשו"ע הגר"ז (או"ח ס' י"ז ס"ד), בדין חינוך קטן בציצית, שיש לחנכו אף שאי"ז חובה כ"כ עי"ש (וע"ע בזה בס' חינוך ישראל ח"א פ"א אות כ"ב, ובס' חינוך הבנים כהלכתו ח"א פ"ב ס"ק כ"ה ובספרו תורת הקטן פ"ג ס"י), אולם י"ל דשאני ציצית אחר שנתכסה חייב להטיל ציצית והוי כמ"ע שבחובה, וכמש"כ הרעק"א בהגהות לשו"ע או"ח ס' י"א.

הערות וקושיות – אורח חיים

נטילת מים אחרונים במיני מזונות - הרב מתתיהו גבאי

לכבוד קובץ האוצר שלום רב

ראיתי ס' איש אשר רוח בו - מתולדות הגה"ח רבי יהושע מאמאן זצ"ל בעל העמק יהושע, ובעמ' 140, מובא שרבינו נהג לצקת לידי מים אחרונים גם בארוחות קלות בהן אכל מיני מזונות בלבד, מחשש מלח סדומית ע"ש. והתעוררתי לברר הלכה זו אם יש צד ליטול מים אחרונים אחר אכילת מזונות.

בגמ' עירובין י"ז ע"ב מבו' דגם מדד מלח צריך ליטול ידיו משום מלח סדומית אף שלא אכל, ומובא ברא"ש (חולין פכ"ה ס"ז) להלכה וכן ברי"ף (ברכות מ' ע"ב [מדפי הרי"ף]), והברכ"י (ס' קפ"א סק"ז) הביא מהרשב"א בתוה"ב, דא"צ ליטול בנוגע במלח שלא בשעת סעודה, ותמה הברכ"י אמאי לא חייש לדברי הרי"ף הנ"ל, דחייב ליטול אף בנגע במלח. והמגן גיבורים (ס' קפ"א בש"ג) שם, כתב שס"ל להרשב"א שבזה"ז שאין מלח סדומית א"צ ליטול ידיו כשנגע במלח, ודלא כהרי"ף שהוי חובה דחיישינן למלח סדומית ע"ש.

והנה השו"ע השמיט הלכה זו המבו' בגמ' עירובין, דהנוגע במלח צריך ליטול ידיו, ועמד ע"ז בס' פקודת אלעזר (ר"ס קפ"א), וכתב שגם מים אחרונים יש שאין נוהגין ליטול דליכא בזה"ז מלח סדומית ע"ש. וכע"ז כתב לתרץ הגר"ח קנייבסקי בס' אוצר המים (פ"ד ס' י"ז) במה שהשמיט השו"ע הא דהנוגע במלח צריך ליטול, משום שלא היה תקנה ע"ז, והיום אין מצוי מלח סדומית ע"ש. וגם בס' בית ברוך להגר"ב זילבר זצ"ל (על החיי"א כלל מ"ז ס"ק י"ט), תמה במה שהשמיט הרמב"ם הך גמ' דעירובין דהנוגע במלח צריך ליטול וגם שאין נוהגין בזה, וכתב דאפשר מה שכתבו שגם עכשיו יש לחוש מפני מלח סדומית במלח שטבעו כמלח סדומית, וזהו רק חשש בעלמא לקיים עיקר התקנה שניתקן מפני עוד טעמים אבל במודד מלח ונוגע במלח אין להחמיר ע"ש.

ובביאור הדברים י"ל דע"כ מה שהשמיט השו"ע והרמב"ם הך דינא דהנוגע במלח צריך ליטול ידיו, ע"כ ס"ל עיקר תקנת מים אחרונים משום והתקדשתם והייתם קדושים כמבו' בברכות נ"ג ע"ב, וזה נתקן רק ליטול ידיו כשאוכל פת בסעודה, וטעם מלח סדומית הוא סניף לעיקר התקנה דנטילת מים אחרונים משום והתקדשתם. ומצאתי בשו"ת מנחת פרי (ח"א ס' כ"ב או"ב), דכתב מ"ט אין נוהגין היום שהנוגע במלח צריך נטילה, אף דמצוי מלח המסמא, וכתב דמי שנגע במלח צריך לזהר שלא יגע בעיניו, אבל חיוב ותקנה של מים אחרונים תקנו חז"ל רק שאוכל סעודה, דאסמכוה אקרא והתקדשתם והייתם קדושים וכמש"כ התוס' חולין ק"ה ע"ש. הרי שעיקר תקנת מים אחרונים זהו נתקן כשנוטל ידיו לסעודה וטעם מלח סדומית הוא רק סניף נוסף לטעם מים אחרונים, ולהכי י"ל שה"ז נתקן רק כשנוטל ידיו ובאכילת פת.

אולם, בס' פתח הדביר (ס' קפ"א סק"א) כתב שלא דוקא כשקובע סעודה על הפת צריך מים אחרונים, ואפי' אכל ללא קביעת סעודה כשאוכל מלח בעי מים אחרונים, וכתב הפתה"ד דאין נזהרין בזה וצריך טעם לברר עי"ש. וכ"פ הבן איש חי (שנ"ר פר' שלח לך אות י"ג), שהנוגע במלח והאוכל קישואים במלח צריך ליטול מים אחרונים אף ללא סעודה עי"ש וכן בכף החיים סופר (ס' קפ"א א"ב) עי"ש. אולם, הגר"ח פלאג'י בכף החיים (ס' כ"ה אות ו') כתב באוכל ירקות לטובלן במלח כמרור וקישואים וגם ביצים, לא החמירו לעשות נט"י מים אחרונים, לפי סודן של דברים זהו דווקא בקביעת סעודה שמברך ברכהמ"ז עי"ש. וע"ע בשו"ת אור לציון ח"ב (פמ"ו ס' י"ט), באוכל מלפפון כבוש במלח צריך ליטול מים אחרונים אף שלא אכל לחם, ומש"כ בזה בס' מנחת גדעון (ח"ג פי"ד ס' נ"א).

וא"כ נפיק בכ"ז באוכל מיני מזונות שיש בהם מלח י"ל להחמיר ליטול מים אחרונים, ולא כשאוכל מזונות מתוקות שאין בהם מלח לכו"ע א"צ ליטול מים אחרונים.

ועל כן הנהגת בעל עמק יהושע, ע"כ הוי במיני מזונות מלוחות, וכמו שכתבו שם משום מלח סדומית. ושוב ראיתי בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק י"ג סימן י') מש"כ באוכל מזונות עוגיות מלוחות אם צריך ליטול מים אחרונים עי"ש.

בברכה מרובה

מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ירושלים



עשרה ראשונים או ברכת האילנות מה קודם? - הרב משה מרדכי אייכשנטיין

על השאלה (בגיליון כה עמ' כג) מה עדיף להיות מעשרה ראשונים, או להיות זריזין מקדמין בברכת אילנות.

יהיה מעשרה ראשונים, כי זה מעלה בתפילה וקבועה ויש עניין לחזק אותה כי היא ציבורית, המעלה בפעם הראשונה אינה בין כה, כי הלא לא יאמר אלא בניסן.



ברירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם [מכתבים] - הרב

משה בוטון, הרב עמנואל מולקנדוב

מכתב א'

בס"ד

לכבוד הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א

לגבי מש"כ בירחון האוצר גיליון כ"ה, להעיר בעניין משתתי בהכי. אכן הצדק עמכם דמוכח מדברי הראשונים, דאף בדברים שאינם מעורבים מתחילת ברייתם - אמרינן דשרי לבררם היכי דמשתתי בהכי. אולם, למעשה החילוק בין מרק ירקות או אטריות לשירקא טויה ויין עם קיסמין

האוצר ◆ גיליון כ"ז

- הוא אחרת: ביין עם קיסמין, מחמת שרוב העולם לא אכפת להם מהקיסמין הרי הם בטלים ליין, ולכן סינן היין מהקיסמין אינו נחשב ברירת שני מיני אוכלים (וכן מעי האבטיח בטלים למי האבטיח). מה שאין כן בשני מאכלים המעורבים יחד, כגון מרק ירקות, אע"פ שרוב העולם אוכלים את הירקות עם המרק, אין זה מפני שלא אכפת להם מהמרק (והוא בטל לירקות), אלא אדרבה מחמת שהם רוצים לאכול גם את המרק (ואין המרק בטל לירקות), ולכן, אם הוא אינו רוצה לאכול את הירקות עם המרק, המרק נהפך לפסולת והירקות הם האוכל, ושפיר שייך בזה בורר. כן מבואר בספר חוט שני (שבת ח"ב פרק כה סוף הערה יא), וכ"כ הגרש"ז בשולחן שלמה [בתחלה].

ולכן במייבש חסה נראה שיש להתיר, מפני שהחסה נאכלת עם המים, ובלי החסה אין למים חשיבות והם הולכים לאיבוד. אולם, בשימורי תירס לא ראיתי שאוכלים את התירס ביחד עם המים, ואם שותים אותם בפנ"ע אינם בטלים לתירס, וע"כ שייך בהם ברירה.

בברכת התורה

משה בוטון

מכתב ב'

שלום וברכה לרב משה בוטון.

במחכ"ת - כל הערתי באה לאפוקי מסברא זו של הגרש"ז א שהזכרתי את דבריו, והבאתי את דברי השביתת השבת שכתב להדיא גבי מרק אם לביבות שמותר לסננו במסננת ולא ס"ל חילוק הגרש"ז א, והגרש"ז א חלק עליו, וכתבתי להוכיח מדברי הר"ן שכתב 'לכל דבר' וכן מדברי הרמב"ן דליתא לחילוק הנ"ל של בטל או לא בטל, אלא בכל דבר מוצק ונוזל אמרינן הכי, דאל"ה - העיקר בדברי הראשונים חסר מן הספר, דכתבו את הטפל והשמיטו את העיקר, שהטעם הוא משום שבטל. ובפרט הר"ן שכתב ומהכא שמעינן וכו' שבא לתת כלל ולהוציא הלכה מגמ' זו והשמיט את עיקר הטעם. ולכן נראה שהעיקר כדעת השביתת השבת שהתיר בכל גוני, גם במצקת מחוררת, להוציא את הירקות מהמרק וכדומה.

ולגבי תירס - אמרו לי הרבה אנשים שכיון שהמים מתוקים אוכלים את התירס עם המים או ששותים את המים לאחר מכן וא"כ חזר הדין להיות כמו מרק עם ירקות וכדומה דשרי.

בברכה עמנואל מולקנדוב

מכתב ג'*

מה שמותר לברור מיץ אבטיח ממעי האבטיח המעורבים בו, הוא משום שהמשקה נשתה גם בלי הסרת מעי האבטיח, ולכן אין מעי האבטיח נחשבים מאכל בפני עצמו (שכעת מוגדר כפסולת) אלא חלק ממיץ האבטיח (כמו מיץ תפוזים עם חתיכות), ובטלים לו ואין כאן תערובת. וזהו פירוש

(* הערות הרב עמנואל מולקנדוב בכתב מודגש, ותגובות הרב משה בוטון בצדם בכתב רגיל.

משתתי בהכי שאין הפסולת המעורבת נחשבת פסולת משום שנאכלת עם התערובת, וגם אינה נאכלת בפנ"ע ולכן הו' מין אחד ואין בזה בורר^(א).

וכן הביאור בכל הראשונים שכתבו "שירקא טויה נאכלת עם בני מעיה", דאם כוונתם הייתה לחדש לנו שבני מעיה נאכלים והם מאכל "מוצק עם נוזל" שאין בו ברירה, די היה לכתוב שבני מעיה נאכלים ומדוע הוצרכו להוסיף שנאכלים עם השירקא טויה^(ב).

ומ"ש הר"ן: "מכאן ראייה לכל דבר שהוא נאכל בלא סינון דמותר לסננו", פשוט שכוונתו דה"ה לכל דבר מאכל המעורב בפסולת^(ג) ואעפ"כ נאכל בלא סינון, בדומה לשירקא טויה. ואין לנו לתלות שבא לחדש שאין ברירה באוכל מוצק עם נוזל, דבר שאין לו סברא כלל, והעיקר חסר מן הספר.

ומש"כ שלדעת השב"ה^(ד) אין ברירה במוצק ונוזל, לא מצאתי שם כדבר הזה, אלא בא לחדש שהמרק בטל לירקות, ולמד זאת מהלכות ברכות (באר רחובות אות כו"ה) [וצע"ג, דלשיטתו גם בתערובת מאכלים יבשים, כיון שמברכים עליהם ברכה אחת, שוב אין בהם בורר]. ולעיל בבאר רחובות סוף אות יא, כתב מפורשות לחלק כדברי השולחן שלמה^(ה).

(א). העיקר חסר מן הספר, לומר שכל ההיתר הוא משום דהוי מין אחד וכו' איפה כתוב זה, ולפי הסבר זה יוצא שיש ב' סוגי היתרים בגמ': בקיסמים, שודאי אינם מין אחד עם המים - זהו משום שבטל, ובמע' אבטיח - משום שהוא מין אחד. אולם, בגמ' נראה שהוא טעם אחד 'דמתאכיל בהכי ומשתתי בהכי' וזה עיקר הטעם, בלי שום הוספה אחרת.

הוא היתר אחד - מכיון שהקיסמין בטלים ליין הם מין אחד.

אבל עדיין קשה שהגמ' אמרה את הדבר הפחות עיקרי, והו"ל לגמ' למימר כיון דמתאכיל בהכי 'הוי מין אחד' ולא מיד קעביד ה"נ כיון דמשתתי בהכי 'הוי מין אחד' ולא מיד קעביד.

(ב) איני יודע מה הקושיא, הכונה פשוטה שכיון שהמשקה 'נאכל' יחד עם בני מעיו אין זה בורר וזו הסיבה שאינו פסולת משום שנאכל עמו.

(ג). מיללים אלו לא כתובות בר"ן, ולמה הר"ן לא חשב על כך שאני אטעה בדבריו ויפרש כפשט הלשון 'כל דבר' ועוד שלדבריו מה בא הר"ן להוסיף, הרי זה גופא הדין של הגמ', ומה זה שכתב מהא שמעינן וכו'?

אם כבר מדייקים ממילות "כל דבר" למה רק למוצק ונוזל אימא דה"ה גם במוצק עם מוצק. [וכבר יש את דעת רש"י שסובר שאין ברירה בב' מיני אוכלים]. אלא פשוט שאין לטעות בדברי הר"ן, וכוונתו 'כל דבר' כהאי גוונא. ואם לאו איך הביא מכאן ראייה? וטרם נשלל מה בא הר"ן לחדש, מה באה הגמ' להוסיף בדין של שירקא טויה, הרי זה גופא הדין של קיסמין?

הר"ן כתב כל דבר 'שנאכל בלא סינון' וזה מורה דמיירי בלח ומוצק ולא בב' מוצקים שלא שייך בהם 'סינון', ואין לטעות בזה. המעיין בגמ' יראה שאדרבה הביאו ראייה מקיסמין שזה יותר מחודש דהוי פסולת ממש לדין של שירקא טויה שזה אוכל ומשקה, ואתי שפיר.

(ועוד יש לציין שחידושים אלו אינם להר"ן, וכבר נמצאו בהם דברים תמוהים).

ודאי שאינם להר"ן, ואני רגיל לקרוא להם בשם 'המיוחס להר"ן', ועכ"פ לא שמעתי שנמצאו בהם דברים תמוהים, ובדרך"כ מעתיק בסתמא את דברי הר"י מלוניל, והרבה מדברי הרא"ה, ודבריו ככל הראשונים.

(ד). לשון השביתת השבת בבא"ר סוף אות כ"ו: ולענין לסנן הרוטב מהלביבות או מירקות נראה דמותר דמתאכיל הכי וכו' ויפרש ר"ח וכו' הרי דאפילו במשמרת מותר 'ומכ"ש' רוטב ירקות ולביבות 'דאפילו' לענין ברכה הן מין אחד שמברכין על הרוטב ברכת הירקות ע"ש. הרי שלא הזכיר שהוא 'בטל', וגם א"א לומר כן, דהא המרק לא בטל כמו קיסמין בתוך משקה, וגם כמו שהקשית בעצמך אם נלמד הכל מהלכות ברכות אז גם במוצק ומוצק, ואדרבה מזה ראייה כהבנתו שכונתו ללמוד שבמוצק ונוזל אף שהנוזל חשוב וגם המוצק חשוב כמו במרק עם ירקות ולביבות מותר לסננם, אלא שהוסיף שכאן זה יותר קל משום שגם לענין ברכות הוא כן, ולא שזה עיקר היתר, וזה מדויק בדבריו וכמו שהדגשתי.

(ה). השביתת השבת שם כתב גבי משתתי בהכי דקיסמין, וז"ל: 'ונראה דהיינו דהקסמין בטלי גבי המשקה וכאלו אין שם פסולת' ע"ש. ואין זה סותר את דבריני, ואדרבה כונתו היא ששם זה רק 'כאלו' אין שם פסולת משום שאין רוב בנ"א מקפידין

ומלבד השביה"ש, הגרש"ז אויערבך (הנ"ל, וכ"כ משמו בשש"כ פ"ג הערה קעז) והחוט שני, שהסבירו החילוק בין משתתי בהכי לב' מיני אוכלים המעורבים כנ"ל, ולא עלה על דעתם לחלק בין אוכל למשקה, כן מבואר גם בדברי האגלי טל (מלאכת מרקד סק"ז), האור לציון (ח"ב, פל"א הערה י), וכן מדויק בחזון עובדיה (שבת ח"ד, הלכה בורר הערה יח עמ' רכו) עי"ש היטב, וע"ע באג"מ¹ (או"ח ח"ד, סי' עד עמ' קלט-קמ").



נ"ב: מש"כ (בגיליון הקודם) להגיה בדברי הריטב"א: "ואח"כ מוציאים ממנה מים צלולין ומסננין אותן ושותים אותם, וקאמר הכא דשרי לסננו בשבת דכיון דמישתא [נדצ"ל דמתאכיל] שפיר בלא סינון אין בו משום סינון", נראה שא"צ להגיה, שהרי אין כוונתו שאוכלים את הדלעת יחד עם המעיים - אלא ששותים את המשקה יחד עם המעיים, וכנראה שגם בגמ' גרס הריטב"א 'הכא נמי משתתי בהכי' ולא 'מתיכיל בהכי' [ומצאתי בספר יברך ישראל (כהן, שבת קט). שכתב שבגלל שלשון מיתכל בהכי ל"ש במי אבטיחים, מיאן רש"י לפרש כר"ח]².

על הקיסמין, אולם הכא במרק עם ירקות אין זה 'כאלו' אלא 'באמת' אין כאן פסולת, דהא המרק נאכל עם הירקות לרוב בנ"א, ועדיף מאשר קיסמים, וראיה שהוא עצמו התיר לסנן מרק עם ירקות ששם ודאי שהמרק לא בטל לגבי האוכל וכנ"ל.

אעתיק את המשך דבריו: "ונראה דהיינו דהקסמין בטלי גבי המשקה וכאלו אין שם פסולת כלל ע"כ לא דמי לשני מיני אוכלין וגם לא דמי למחבץ דחשיב בורר אע"ג דמשתתי הכי, דמ"מ מי שרוצה לעשות גבינה מקפיד להפריד הנסיובי והוי כב' מינים משא"כ גבי קסמין דאף מי שרוצה לשתות המשקה אין מקפיד על זה". דהיינו גם לדעת השביה"ש אין יסוד מחודש שאין ברירה במוצק ונוזל, אלא תליא באם מקפיד. ולדבריו מדוע היה צריך להאריך לתרץ קושיית התהלה לדוד, מדוע אין הקיסמין דומים לב' מיני אוכלים. היה יכול לתרץ בקיצור התם נוזל הכא מוצק.

כוונתו להסביר איך יתכן שפסולת אמיתית - קיסמין - יותר חמורה מב' מיני אוכלים, ולכן כתב שהקסמין בטלי וכו', אבל הוא הרי כתב באות כ"ו את החידוש של סינון רוטב מלכיכות דשרי, וכמו שהבאתי לשונו בהערה הקודמת, וע"כ דס"ל שהוא כל שכן מהיתר הקיסמין ולא להיפך.

1. הנה האגר"מ שם הביא את דברי השביתת השבת וראייתו מהר"ח ודחה את ראייתו משום שהתוס' ל"ג בפירוש הר"ח 'שותין אותן לבד' עי"ש, אולם בפירוש ר"ח לפנינו וכן בערוך איתא למילים אלו, והתוס' קיצרו בזה, וא"כ אדרבה נראה שהעיקר כהבנת השביתת השבת.

2. וע"כ נ"ל כמו שכתבתי בתחלה שמדברי הראשונים נראה כדעת שביתת השבת שמותר לסנן מים של מרק וכדומה אף בכלי המיוחד משום דמתאכיל בהכי [ולא רק מטעם הברכה], ואע"פ שהרבה מאחרוני זמננו נמשכו אחר סברתו של הגר"ש א - מ"מ מסתימת דברי הראשונים לא נ"ל כן, והבוחר יבחר.

מכיון ולא מצאתי שום סברא (וגם אתם לא) או מקור מוכח דיו, לחלק בין ב' מיני אוכלים למוצק ונוזל, אין לזוז מדברי פוסקי זמננו וסתימת כל הפוסקים שאין חילוק בין ב' מיני אוכלים למוצק ונוזל.

ועוד יש לציין שמוכח מהרבה פוסקים שיש ברירה גם במוצק עם נוזל, כמבואר במשנ"ב (סי' שיט סקנ"ה) בשם האחרונים לגבי שפיכת שומן מהרוטב, וכ"ה בהרבה אחרונים. וע"ע בדברי המגיד משנה בהלכות שביתת עשור (פ"ה ה"ג) שכ' שנוזל יותר חמור.

ודאי ששייך ברירה במוצק עם נוזל והראיה שמרים מיין, אלא שאם 'משתתי או מתאכיל הכי' לא שייך בורר, ובשומן מיירי שלא נאכל כך, וזה כל העסק במשנ"ב שם בדברים שלא נאכלים ונשתים יחד.

ח. אינו נכון, דכל הראשונים והר"ח מכללם, שהוא בעל פירוש זה, גרסו בגמ' 'מיתאכיל' בהכי, ולא מצאנו גירסא בענין שירקא טויה 'משתתי' בהכי, והכונה של גירסא זו היא שהמים נאכלים יחד עם האבטיח [דכשהם מעורבים עם האבטיח לא 'שותים' אותם אלא 'אוכלים' אותם יחד עם האבטיח, וזו גם הכונה בדלעת עם מימיה ש'אוכלים' את המים יחד עם הדלעת הטפולה בכצק], ולכן ההגהה מוכחת, וידוע שחידושי הריטב"א לשבת יש בהם הרבה שיבושים, וא"צ להידחק ולקיים הגירסא שלפנינו.

ואדרבה דברי הר"ן (וכ"כ ברמב"ן^ט) מוקשים: "דהא שירקא טויא נאכלת עם בני מעיה", מאי איכפת לי דהדלעת נאכלת עם בני מעיה - הרי הוא בא לסנן את המים? ומה כוונתו "השתא נמי דמסנן לה" - והרי הוא אינו מסנן את הדלעת ממעיה אלא את מי הדלעת ממעיהם?" ויתכן לבאר שכוונתם שבעוד המים במעי הדלעת, אם הוא אוכל את הדלעת אוכל גם את המים עם המעיים, ולכן כשבא לשתות את המים לבדם לרפואה מותר לסננם מהמעיים. ואף שאין הדרך לשתות את המים עם המעיים, מכיון וכשאוכלים דלעת הדרך לאכול עם המים והמעיים המעורבים בהם - שפיר מקרי מיתכיל הכי. ודו"ק.



יש שלשה חלקים בדלעת: הדלעת עצמה, בני מעיה, מימיהם. וכוונת הראשונים היא שכיון והמים נשתים בלי לסננם מהמעיים, נחשבים הם כמין אחד ואין בהם איסור ברירה. אבל הגמ' במקום זאת כותבת דמיתאכיל בהכי שמשמע שהדלעת נאכלת עם בני מעיה, ולמה זה היתר לסנן המים מהמעיים?

לפי מה שהסברתי לק"מ, וחייבים אנו לקבל הסבר זה משום שזו הגירסא בגמ' ובכל הראשונים, ולא לחדש גירסא חדשה מעצמנו מכח קושיא.

ט. ובר"ח ובשא"ר שהסכימו לו.

י. ולפי מה שביארתי בדבריהם אתי שפיר ואין בזה קושיא, דזה גופא החידוש דבכה"ג לא שייך ברירה.

אוצר יורה דעה

ביאור שיטת ר"ת לגבי שקיעת החמה ואם יש לסמוך עליה בדיעבד
לעניין הפסק טהרה ♦ בגדרי המעשה והחיוב בשבועה ♦ חיוב הבן
לשמוע בקול אביו ואמו בדבר שאינו נוגע אליהם

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב דניאל אהוב אדר

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

הארות והערות על מאמרו של הרב דניאל אהוב אדר בעניין שקיעת החמה דרבנו תם

בשנים האחרונות התרבו לומדי ותופסי התורה שעוסקים בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים, הסבורים שדעת ר"ת כמו שהבינוה האחרונים מוקשה מאוד במציאות אופק א"י וסביבותיה, ועל אף ריבוי הראשונים והאחרונים דסבירא להו כר"ת - א"א לקבל הדברים ולנהוג כמותם בין לקולא ובין לחומרא. והרי זה בבחינת בא הרוג ברגליו שאפילו אם יבואו אלף עדים שמת אין הם נאמנים, וה"ה הכא כיון שהמציאות ברורה שג' כוכבים בינוניים יוצאים לאחר כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה באופק - זו האמת הברורה. אלא שיש הנוקטים שאכן ר"ת וסיעתו טעו משום שלא היו באופק ארץ ישראל וסביבותיה ולא ידעו ממצאות זו [ואף שהבית יוסף והרדב"ז היו בא"י - זה משום שלא ראו את דברי החולקים ולא רצו להמציא מעצמם מחלוקת בזה, אבל לפי האמת אם היו יודעים מדברי הגאונים וסיעתם היו מכריעים עפ"י המציאות כמותם]. ויש הנוקטים שגם ר"ת וסיעתו לא התכוונו לפירוש המקובל אלא דעתם כגאונים, וכמו שהאריך הרב הכותב נר"ו, ויש הדוחים שיטה זו ונוקטים שר"ת התכוון לפירוש המקובל.



ונראה שגם בזה נחלקו הראשונים בדעת ר"ת ויש ראיות ברורות לב' הביאורים בר"ת:

תחלה נביא עוד ראיות מכמה ראשונים שנקטו כר"ת - דס"ל כפירוש של היצחק ירנן וסיעתו. הנה בספר **הבתים** (שער ו'), לאחר שהעתיק את דברי הרמב"ם בפ"ה, כתב בזה"ל: "הר"ש כתב משתשקע החמה מתחילת שקיעת החמה. ור' יעקב כתב מסוף שקיעת החמה ועדיין פני מזרח מאדימין. לביאור ר' יעקב כל זמן שהחמה נראית הוא יום ברור" ע"כ. ומבואר להדיא שהבין בדעת ר"ת שסוף השקיעה היא השקיעה שלנו ומאז מתחיל זמן בה"ש. והריא"ז, שבדר"כ הולך בדרך זקינו [הרי"ד], כתב בפשיטות שכשנכנסת החמה שאינה נראית בעולם כלל הוי תחילת בין השמשות ע"ש. והנימוק"י בשבת ל"ד העתיק, כדרכו, את דברי הרמב"ן והר"ן שיש ב' שקיעות וכו', אולם בריש מסכת מגילה כתב הנימוק"י: "שלשה [כוכבים] ודאי לילה ומכאן ואילך מותר לאכול לאלתר אע"פ שעדיין לא נסתלק אור היום לגמרי שבוחן אדם מטבעות" ע"ש, ואם נפרש שהשקיעה שלנו היא השקיעה הראשונה ולאחר ע"כ דקות הוי צה"כ - בזמן זה א"א להבחין מטבעות, וגם נסתלק אור היום לגמרי בשעה זו, וע"כ שפירש כראשונים הנ"ל, ומהשקיעה שלנו הוי בה"ש ולאחר כשליש שעה הוי צה"כ ובזמן זה אפשר להבחין מטבעות.

וכדברים אלו כתב בספר הנייר (הלכות פסח עמ' ע"ה) וז"ל: "וזמן השאיבה מאחר שקיעת החמה מעט בזמן צאת הכוכבים הבינונים קודם שיהא לילה ממש, ושיעורו כדי שיכיר בין מטבע כסף למטבע זהב, רבי' יצחק" עי"ש, ומבואר שבצה"כ אפשר להבחין מטבעות, ועוד שכתב להדיא קודם שיהיה לילה ממש, וכתב כן בשם רבינו יצחק [כנראה הוא ר"י בעל התוספות].

ובספר סודי רזי"א [לבעל הרוקח] (ח"א סוף אות כ') איתא: "ובשלשה כוכבים לילה זהו ומבדיל בין יום ובין לילה אבל בבוקר אע"פ שיראו עשרה חשוב יום" וכו' עי"ש. ומבואר שהזמנים של היום והלילה אינם שווים, וזה מתאים לדעת הגאונים ולא לדעת ר"ת, והרוקח גופיה בספרו בהלכות שבת (סי' נ"א) כתב בסתמא כר"ת שיש ב' שקיעות וכו', וע"כ שפירש כפירוש היצחק ירנן וסיעתו הנ"ל. וכן מתבאר להדיא מדברי הרלב"ג בפירושו לנחמיה (ד' טו) עה"פ מעלות השחר עד צאת הכוכבים וז"ל: "ובהיות שהשמש הוא סבת היום הוא מבואר שכל מה שיחזק אורו להסתיר הכוכבים ראוי שיקרא יום, ואולם בעלות השחר יקרא יום אף על פי שהכוכבים נראים לפי שהאור ההוא עם שהוא מהשמש הנה הוא הולך וחזק, ועוד שהאדם נעתק אז מהחשך אל האור וימשול מפני זה לראות המוחשים יותר ממה שימשול על זה בתחלת הלילה כשיהיה עדיין קצת אור השמש בפאת מערב וזה מבואר מאד, והנה צאת הכוכבים יקרא כשיראו שלשה כוכבים כמו שבארנו בשרשים הכוללים שהקדמנו לבאור התורה ומזה המקום למדנו שכל זה הזמן אפשר שיקרא יום אלא שהיום יאמר בעצמות וראשונה על זמן עמידת השמש על הארץ" עכ"ל, וזה להדיא כדברי הרוקח הנ"ל, שעלות השחר הוא הזמן שעדיין הכוכבים נראים בו אולם צה"כ הוא זמן שיש עדיין קצת אור בפאת מערב ומספיק שיראו ג' כוכבים כדי להחשיבו לילה, וזה להדיא כדעת הגאונים וכמנהגנו. וכן מתבאר עוד מדבריו בפרשת יתרו עה"פ זכור את יום השבת שכתב וז"ל: "והנה נסתפק לרז"ל אם תהיה התחלת היום מעת שקיעת החמה או מעת שיסור אורו והוא כשיהיו ג' כוכבים בינוניים, וזה כי אור השמש מונע הראות הכוכבים וכשיראה מהם זה הרבוי אז נשפוט שסר אור השמש באופן מה" וכו' עי"ש"ב, ומבואר להדיא שביציאת ג' כוכבים יש עדיין אור השמש אלא שכיון שכבר רואים ג' כוכבים סר השמש באופן מה' והוי לילה [וע"ע לקמן שהר"ן כתב שהזמן הוא שוה, ולשיטתו כדעת ר"ת].

וע"ע בתיקוני הזוהר (תיקון ע' דף קכ"ז ע"א) שמבואר ג"כ שבזמן צה"כ שהוא זמן ק"ש דערבית עדיין יש אור קצת להכיר בין תכלת ללבן עי"ש, ופירש הרמ"ק באור יקר (כרך ג' עמ' ר"ב) וז"ל: "כמא דתקיננו מארי מתניתין לקרוא ק"ש בכוכבים דאינון בינוניים דהכי אוקמוה וכו' בענין שהוא בתחלת הלילה בעת הערב שמש ועדין לא החשיך שלא נתלבש בשחרות דהיינו כוכבים בינוניים" וכו' עי"ש, וגם זה אינו מתאים לזמן ר"ת [אם כי אין זה ראייה שכך הבין בדעת ר"ת, אלא שכך היא דעתו הוא וכדעת מהר"ם אלאשקר, אולם זו ידיעה חשובה, דהא קי"ל שבמקום שיש מחלוקת בפשט – הקבלה תכריע, וכאן מפורש בתיקוני הזוהר ובפירוש הרמ"ק כדעת הגאונים].



אולם, נראה שיש ראשונים ברורים דס"ל כהבנה המקובלת בדעת ר"ת. הנה הרב דניאל את הביא דברי השואל בשו"ת מהרי"ל, וכתב בתשובתו על הרב דוד יוסף שמהרי"ל עצמו לא ס"ל

כן אלא כפירוש היצחק ירנן, אולם במחכ"ת לא דק בזה, דהכל הוא מדברי השואל, ותשובת מהרי"ל שם אינה לפנינו אלא שהשואל הביא שיש מורה שהורה כפירוש המקובל בדעת ר"ת וכך הבין בדעת ר"ת והרמב"ן, והשואל כתב שלפי התכונה לא יתכן כן עי"ש. וא"כ אדרבה זו מחלוקת בין ב' חכמים ראשונים בדורו של מהרי"ל האם ההבנה היא כפירוש המקובל או כפירוש המחודש. והמאורות בשבת ל"ד כתב: "וכתוב בהשלמה וכו' התם [בפסחים] משמע משמתחלת חמה לשקוע הכא [בשבת] לאחר גמר שקיעתה [כדעת ר"ת], אך הר"ם כתב משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בה"ש בכ"מ, ולא הזכיר בזה שיעור אחר לא מג' מלין ולא מד' נראה שהלך בדרך הרי"ף עי"ש. ומבואר שיש מחלוקת בזה בין הרי"ף והרמב"ם לבין ההשלמה, שהלך בדרך ר"ת, ולפי פירוש היצחק ירנן אין מחלוקת ביניהם 'למעשה', דהא תרוייהו ס"ל שמהשקיעה באופק יש שלשת רבעי מיל עד צה"כ, ומה לו כי ילין על הרמב"ם שלא הזכיר שיעור אחר של ג' וד' מילין.

וכן מתבאר מדברי האבן עזרא בכמה מקומות בפירושו, ונעתיקם כדי שלא יבואו לפרש פירושים משובשים בדבריו. בבראשית (א, יח) כתב: "יום התורה משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מעת ראות הכוכבים. וצדקו האומרים עפ"י שלשה עדים. ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה שיראה כמו אור בעבים וכן הבקר אור קודם זריחת השמש" ע"כ עי"ש. ובשמות (יב, ו) בפירוש הארוך כתב: "והנה יש לנו שני ערבים האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ והשני ביאת אורו הנראה בעבים והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה אז יבא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות" ע"כ. וביתרו (יח, ג) כתב בפירוש הארוך: "דע כי בקר האמת הוא כזרוח השמש גם יקרא בקר כעלות עמוד השחר שיחל להראות אור בעבים וזה הבקר הוא על דרך מקרה. והערב האמתי הוא בשקוע השמש גם יקרא ערב על דרך מקרה עד עריבת האור וכו' ע"כ מערב עד ערב תשבתו שבתכם. והיה ראוי להיות מערב האמת עד ערב האמת רק חכמינו ז"ל הוסיפו מחול על הקדש ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאת הכוכבים" וכו' עי"ש. וע"ע בספרו כלי נחשת (שער י"ט) שגם שם מבואר להדיא שהשעה ושליש שכתב שזהו צה"כ זהו לאחר שאין השמש נראית על הארץ ומקבילה לזמן עמוה"ש והם נקראים הנשפים עי"ש. והמצרף את כל דבריו הנ"ל יראה להדיא דס"ל כדעת ר"ת כפירוש המקובל ובשום אופן א"א לפרש בדבריו כפירוש היצחק ירנן וסיעתו.

ובפירוש הר"ן על התורה בראשית (א, יד) כתב: "כל עת שיאיר השמש על הארץ יהיה יום וכאשר יעדר אורו ממנה 'לגמרי' יהיה לילה ונמצא שאורו סיבת היום אמנם לא יוגבל זמן אורו אלא מצד הכוכבים וזה כי היום והלילה אצל התורה לא יוגבלו כמו שהגבילום חכמי הכוכבים וזה כי היום אצלם מעת הראות השמש עד הסתרו ויתר הזמן כולו אצלם לילה אבל אצל התורה אינו כן כי היום אצלם כל הזמן אשר תאיר הארץ באורו בסיבת השמש גם לא יהיה על האופק וכו' ואמנם לא יודע זה כ"א מצד הכוכבים כי כאשר יראו הכוכבים יורו כי כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש והוא התחלת זמן הלילה ולזה אז"ל שיום התורה לכל דיניה הוא מעמה"ש עד צה"כ כי הראותם יגביל תחלת הלילה וההיקש מחייב אע"פ שלא הוזכר זה בדברי חז"ל כי כאשר הראות הכוכבים יגביל תחלת הלילה על המספר ועל השיעור המוגבל המוזכר

בדבריהם כן הסתרים על אותו המספר והשיעור בעצמו יגביל תחלת היום והיה אז עליית עמוה"ש כי הסיבה בשתי ההתחלות אחת בעצמה והיא התחלת הראות אור השמש והתחלת עת העדרו שיעורו עליהם הכוכבים מצד הראותם והסתרים" ע"כ. והאברבנאל (שם) הביא בסתם את פירוש הר"ן בקצרה והוסיף וכמו שכתב ראב"ע שעה ושליש קודם זריחת השמש יהיה הבוקר אור וכן אחרי בואו שעה ושליש שעה לא יהיה לילה עי"ש. ומבואר שהשוה את פירוש הר"ן עם האבן עזרא, וכפי שכבר ביארנו כוונתם ברורה כפירוש המקובל של ר"ת.

וכן מצאתי בשו"ת התשב"ץ שנדפס מכת"י (ח"ה סי' קפ"א) בתשובת ר' יוסף ששפורטש [בן דורו של הרשב"ש] בענין תינוק שנולד בה"ש באמצע השבוע שדן בענין והביא את דברי ר"ת וכתב בתוך הדברים ג' פעמים שהשקיעה הראשונה היא כשהחמה מהלכת תחת 'הקרקע' עי"ש. ועוד כתב שם וז"ל: "שהרי אנחנו נוהגין להדליק ערב שבת אחר שתשקע החמה תחת הכיפה ומנהגן של ישראל תורה היא" עי"ש, ומבואר שהיו נוהגים להדליק לאחר שקיעת החמה באופק, וזה כפירוש המקובל בדעת ר"ת [אלא שאין כונתו ברורה האם זה משום שעוד לא רואים ב' כוכבים או משום ר"ת עי"ש]. וכן מבואר בספר ערוגת הבושם (ח"א עמ' 224) למעיין שם היטב, שההסבר בדעת ר"ת הוא כהבנה הרגילה עי"ש.



והנה על הפירוש המיוחד של היצחק ירנן וסיעתו יש קושיא אלימתא, שהזמן שמהנץ עד חצות הוא יותר מהזמן שמחצות עד השקיעה הראשונה בקרוב לשעה, ובגמ' בפסחים צ"ג ע"ב מפורש שהזמן הנ"ל שוה עי"ש.

ומאידך לפירוש המקובל בדעת ר"ת יש קושיא אלימתא מדברי המכילתא בפרשת בא עה"פ החדש הזה לכם, דאיתא שם: "רשב"י אומר והלא כל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר אלא ביום, החדש הזה הראהו בלילה, וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה ר' אלעזר אומר נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה" ע"כ. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות קידוש החודש ה"ו שאמצע הירח לאחר שקיעת החמה בכמו שליש שעה וכו' זה הוא הנקרא אמצע הירח לשעת הראיה עי"ש, וזה מתאים למציאות שהירח בזמן המולד נראה כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה באופק - עי' בספר הזמנים בהלכה (ס"פ ס"ג), ומפורש במכילתא שזה נקרא לילה וחשכה, ולר"ת זהו יום גמור, וא"כ זו ראייה ברורה שכבר כשליש שעה לאחר השקיעה באופק חשיב לילה וחשכה.



ובדעת הרמב"ם. הנה לאחר שר' אברהם בנו דעתו כדעת הגאונים, כמו שהביא מהר"ם אלאשקר - אין מקום לדון שאולי הרמב"ם סובר לא כך, אולם משום שעדיין יש המפקפקים בזה נביא ראיות ברורות בדעתו כדעת הגאונים. הרב דניאל שליט"א הביא ב' ראיות מדברי הרמב"ם, ונביא עוד ב' ראיות ברורות וחלוטות.

האחת מדכתב הרמב"ם בפ"ז מתרומות ה"ב שהטמאים אוכלים בתרומה לאחר שיעריב שמשן ויצאו כוכבים 'בינוניים' וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה, ונוסח זה איתא בכתה"י

ובסמ"ג - עי' ברמב"ם פרנקל שם, והכס"מ הביאו מהסמ"ג, אולם כאמור הסמ"ג העתיקו מהרמב"ם, וא"כ מפורש שזה צה"כ שלנו, כעשרים דקות לאחר השקיעה. ואם ידחק הדוחק לומר אולי כונת הרמב"ם לסוף השקיעה או לשקיעה שניה - אמור לו [והיא הראיה השניה] שהרמב"ם כתב את אותן המילים בפ"ד מקידוש החודש ה"ו לגבי ראיית הלבנה בשעת המולד שהיא כמו שליש שעה לאחר שקיעת החמה עי"ש, ודבר זה ידוע שהוא לאחר השקיעה באופן כעשרים דקות - עי' בספר הזמנים בהלכה הנ"ל (סוף פרק ס"ג), וא"כ מפורש בדברי הרמב"ם בירור גמור שאין אחריו פקפוק שהשקיעה שכתב בכל מקום היא השקיעה שלנו, וכמו שליש שעה לאחריה זהו צה"כ, ותו לא מיד.



ולשלמת הענין אוסיף למנות עוד ראשונים דס"ל כדעת הגאונים, שבשקיעה שלנו מתחיל בה"ש. וזאת, משום שכמה מהאחרונים וגם מאחרוני זמננו נקטו שרוב המוחלט של הראשונים ס"ל כר"ת [להבנה הרגילה] ויש שמנו 30 או 40 או 80 ראשונים, ולעומת זה אין כמעט ראשונים דס"ל כדעת הגאונים ולכן החשיבו את דעת ר"ת להחמיר כמותה וכן לצרפה לספק ספיקא וכדומה. אולם, האמת היא שחלק מהראשונים שהביאו ס"ל בהבנת הדברים כדעת הגאונים וכמו שביאר הרב דניאל, וכמו שהוספנו עוד ראשונים, וחלקם ס"ל ממש כגאונים וכמו שנבאר:

כן מתבאר מדברי רב חפץ גאון בספר והזהיר שהביא האו"ז בסי' י"א וז"ל: "וכיון שמדליקין נרות לכבוד השבת אסור להם להדליק אלא מבעוד יום וכו', וכיון שהחמה שוקעת בערב שבת אסור ליגע במלאכה ואם ראה החמה ששקעה ולא הדליק את הנר אסור להדליק" עכ"ל, ומבואר שכשאין השמש נראית אסור כבר להדליק, דהוי בה"ש. וכן מתבאר מדברי ר"ח שהביא שה"ל בסי' ס' (שהביא בקצרה הב"י בסוסי' רס"ג) וז"ל: "מי שהדליק את הנר בערב שבת אחר שקיעת החמה הרי זה חייב מלקות וכו' כי כל אחר שקיעת החמה שבת ממש" וכו' עי"ש, ומבואר כנ"ל [ודלא כמו שנדחק ספר אורות חיים עי"ש]. וכן מתבאר מדברי ר' פרחיה בשבת ל"ד שכתב: "משמשק החמה פירוש משתראה השמש כאילו שקעה בצד מערב" ע"כ, ומבואר דתלי בראיית השמש ממש וזוהי השקיעה שלנו ומשם ואילך הוי בה"ש. וכ"ד ר' יונה באגרת התשובה (דרש ג' אות ס') שכתב: "כשהאשה מדלקת את הנר בע"ש תזהר בנפשה להדליק מבע"י שהשמש נראית ואם היא פושעת בנפשה להדליק אחר שקיעת החמה הרי היא מחללת את השבת ואוי לנפשה" וכו'. ומבואר שכשאין השמש נראית הוי בה"ש וקאי בספק חילול שבת. וכן נראה דעת מהר"ם בתשב"ץ (סי' קכ"ט) וז"ל: "בעיוה"כ וכו' מותר לשתות אחר שסילק את השולחן רק שתהא החמה זורחת" ע"כ, ומבואר ג"כ כנ"ל.

ויש להוסיף עוד שכ"ד הראב"ד בספר כתוב שם בריש פסחים, שכתב שהתנא נקט 'אור' לארבעה עשר לומר שהוא צריך להקדים לתחלת הלילה ומפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חשך כדכתיב ולחשך קרא לילה עי"ש. וא"כ חזינו מדבריו שיש אור בצה"כ [עי' בכתוב שם בדף כ"א ע"ב מדפי הרי"ף שמבואר שזמן הבדיקה הוא בצה"כ ולא בבה"ש], וזה מתאים לשיטת הגאונים באופן א"י וסביבותיה. והנה המנח"כ (שער א' פ"ג) כתב דהראב"ד ס"ל כר"ת, מדכתבו

הרשב"א והריטב"א ערובין מ"א והמ"מ פ"ה מתענית ה"ה בשם הראב"ד דהא דאמרו שבע"ש מתענה ומשלים לא אמרו אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום ואם רצה לאכול אוכל שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות ע"כ. ומדכתב מתוספת שבת הוא מבואר דס"ל כר"ת והרמב"ן שזמן תוספת שבת מתחיל מהשקיעה הראשונה, דאם ס"ל כהגאונים והוי בה"ש אין זה תוספת שבת עכ"ל. אולם, המאירי בערובין כתב ומ"מ כתבו גדולי המפרשים בהשלמה זו שאינה אלא עד שתשקע החמה הא מששקעה חמה כבר קדש היום מדין תוספת 'אע"פ שהוא בין השמשות' ואם רצה לאכול אוכל וכו' עי"ש, וזה להדיא כהגאונים ולא כר"ת. ונראה שכוונתו בזה דהרי חזינן בגמ' פסחים ק"ה, לגירסת הגאונים והרי"ף שלזה הסכים הראב"ד בכתוב שם, שהייתה הו"א שאין שבת קובעת עד צה"כ ואין לקדש עד צה"כ [ועי' בר' דוד ובמאירי שם], ומסקנת הגמ' היא שמשקדש היום היינו מבה"ש אסור לאכול ויכול לקדש, ולכן כתב הראב"ד דמשקדש היום דהיינו בה"ש בכל מקום [וכמו שכתב המאירי בהסבר דבריו] היא מתוספת שבת ויכול לקדש, וכמו שהעלו בגמ' פסחים הנ"ל למסקנא ולכן אם רצה לאכול אוכל, והדברים ברורים. באופן שברור שדעת הראב"ד היא כהגאונים ולא כר"ת. וע"ע בפירוש הראב"ד לתורת כהנים (שמיני פרשה ו, פ"ח אות ח) שכתב: "מה ביאת שמשו לכשיכנס כולו כאחד שלא יראה ממנו כלום" וכו' עי"ש, ומבואר ג"כ ששקיעת החמה היינו השקיעה הנראית לאחר שנכנס כל גלגל החמה ונכסה מעינינו.



וע"כ נראה לי דהעיקר הוא כדעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם ואין צורך ואין טעם להחמיר כדעת ר"ת וסיעתו, מאחר והאמת ברורה שלא כדבריו [עכ"פ להבנה הרגילה], וכ"ש שלא להקל כמותם ולצרפם לס"ס [מלבד הענין של העושה כחומרי דמר וכחומרי דמר דחשיב כסיל, וכפי שהארכתי במאמרי בהאוצר י"ז בסוף המאמר 'האם ראוי להניח תפילין דר"ת' עי"ש].

עמנואל מולקנדוב



תגובת הרב דניאל אדר

בס"ד

אפריון נמטייה לרב עמנואל מולקנדוב שליט"א על הערותיו והארותיו המחכימות, כדרכה של תורה. והנני להשיב על חלקן.

א. שו"ת מהרי"ל. יישר כח על הסבת תשומת לבי לכך שאין אלו דברי המהרי"ל גופיה.
ב. כמו כן לגבי דברי הרב אבן עזרא, אף שיש מה לפלפל בדבריו האם ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת אי לאו. מ"מ נראה שאף אם נאמר שכן, נראה שאופק צפון אירופה (ששה שנים רבות) הטעהו.

ג. בנוגע למה שכתב כת"ר מדברי המאורות, וז"ל: "וכתוב בהשלמה וכו' התם (בפסחים) משמע משתחלת חמה לשקוע הכא (בשבת) לאחר גמר שקיעתה, אך הר"ם כתב משתשקע החמה עד

האוצר ◆ גיליון כ"ז

שיראו ג' כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בה"ש בכ"מ, ולא הזכיר בזה שיעור אחר לא מג' מלין ולא מד' נראה שהלך בדרך הרי"ף ע"כ. ומזה דקדק כבודו שהמאורות הבין את שיטת ר"ת כפי המפורסם. הנה לענ"ד לא נראה כן בדעתו. שכן בריש אמיר'ו צדיק עת'ק את לשון ההשלמה, שהוא לא כתב אלא כך: "והא דאמרינן בפסח שני בפרק מי שהיה טמא ששיעור בין השמשות משתשקע החמה עד צאת הכוכבים, ד' מילין. התם, משמתחלת החמה לשקוע, הכא לאחר שגמרה שקיעתה". עכ"ל. ועל לשון זו מתבסס המאורות, ואת לשון זו יש לפרש בפשיטות כפי שכתבתי אני הדל, וכפי שכתב הרב יצחק ירנן. ולא נתכוון ההשלמה לומר שאצלנו מדובר על גמר השקיעה באופן. ואם כנים אנו בזה, יוצא שהמאורות שכתב 'אך הר"ם כתב משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בה"ש בכ"מ, ולא הזכיר בזה שיעור אחר לא מג' מלין ולא מד' גם הוא לא נתכוון לעמת בין דברי הרמב"ם לר"ת (שכלל לא הזכירו), אלא רק לומר שהשיעור של ד' מילין שהוזכר בפסחים, הרמב"ם כלל לא הזכירו. ולא אתא כלל למימר ששיטת ר"ת היא כפי המפורסם. כנלענ"ד.

והקשה עלי הרב עמנואל שליט"א וז"ל: "לדעת ר"ת וכן ההשלמה והמאורות השקיעה העיקרית וההלכתית היא השקיעה השניה שממנה מתחיל בה"ש, והרמב"ם כשהזכיר שקיעת החמה כונתו לשקיעה באופן וכמו שביארנו, ולפי הבנתכם אין נ"מ לדינא בין ב' הדעות ובשביל מה יזכיר את השקיעה הראשונה ומה העירו בזה שלא הזכיר ב' שקיעות, וע"כ כביאור הרגיל שלפ"ז לא הזכיר את השקיעה העיקרית שהיא השקיעה השניה". ע"כ.

אולם, אני על משמרתי אעמודה. לא ההשלמה ולא המאורות הזכירו את שיטת ר"ת בזה. וגם לא כתבו שהשקיעה באופן אינה נחשבת לכולם. אלא רק כתבו שיש שני שיעורים המוזכרים בדברי חז"ל. והרמב"ם תפס רק שיעור אחד ולא הזכיר כלל את השיעור השני. ועל כך מעיר ההשלמה שמה שכתוב בפסחים איירי בתחילת שקיעתה. ומה שכתב שהלך בדרך הרי"ף, שכמו שהרי"ף השמיט שיעור זה כך הרמב"ם השמיט ולק"מ. אולם אי איתא, עדיפא מיניה הוה ליה לרב עמנואל לאקשוויי. שכן אם כדבריי, שההשלמה והמאורות התכוונו לשקיעה הראשונה כפי פירוש הרב יצחק ירנן, יוצא שההשלמה פירש שהשקיעה המדוברת בפסחים אינה השקיעה באופן אלא לפניה. ואם נקבל את דברי רש"י בזה יוצא שהדם נפסל באותה שקיעה ראשונה, כשהשמש עדיין על הארץ. וצ"ע. ויש לומר אולי שההשלמה יפרש אחרת את הסיבה שחישבנו את הזמנים עד לערב ולא משום פסול הדם. שכן הסיבה שחשב הרב עמנואל את דברי ההשלמה והמאורות כמתייחסים לשקיעה 'ההלכתית' אשר באופן, היא משום דברי רש"י על אתר, שכתב שבשקיעה נפסל הדם. ועל כרחק שמדובר על השקיעה באופן.

ואולי יש לומר שלשיטתו הסיבה שצריך להגיע לירושלים עד השקיעה הראשונה, שבה עדיין לא נפסל הדם (ודלא כפירוש רש"י), דאפשר שמתכנן לקנות קרבן רק בירושלים והוא בגפו יבוא, ועד שיקנה את הקרבן ויארגן את כל מה שצריך ויצטרף לחבורה יקח לו איזה זמן, ויותר לו אך מעט זמן להקריב הקרבן. דמאי אהני לן אם מגיע לירושלים בדיוק בשקיעת החמה בעוד שאין תחת ידו שום אפשרות אפילו להכנס לעזרה. ועל כרחק לומר כן, שכן לפי מיל של

שמונה עשרה דקות, יש מזמן חצות^א עד 'השקיעה' 4.5 שעות (18*15=270. 270=60/4.5 שעות זמניות. ושעה זמנית בימי ניסן, השנה, היא כשבעים דקות, כך שאם חצות יהיה בשעה 12:40 זמן 'השקיעה' של טו' מילין יהיה בשעה 5:55 והשקיעה באופק תהיה על פי הלוח רק בשעה 19:07 כשעה ועשרה לפני כן). אלא מוכרח, שהשקיעה שעסקנו בה בפסחים אינה השקיעה באופק אלא קודם לה^ב, ודברי רש"י שפירשה על השקיעה באופק שבה נפסל הדם קצ"ע (אא"כ נאמר שסבר כדעת היראים, שהשקיעה הראשונה קודם שנעלמה השמש, שקיעה גמורה היא).

ועוד יש להעיר בסוגיא דפירושו של רש"י שפירש 'דרך רחוקה' עד השקיעה, אינו מוסכם. הרמב"ם פירש את דברי עולא שאמר 'אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה' כמתייחסים לתחילת זמן השחיטה, שכן כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ט): "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת", וכו' ע"כ. ובפירוש המשנה (פסחים פרק ט משנה ב): "והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הלך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים". ע"כ. ולא כתב שקיעה^ג, מכיוון שהזמן העיקרי לעניין דרך רחוקה הוא תחילת זמן הקרבת קרבן פסח. ולפי הרמב"ם לא באה הגמרא כלל לומר מהו זמן 'חצות היום' שממנו תחשב את זמני השקיעה וצאת הכוכבים. ומה שנקטה הגמרא ט"ו מילין, הוא בקירוב, שכן בהדיא כתב הרמב"ם 'אחר חצות'. ואף שנכון הדבר שהזמן מהנץ עד 'אחר חצות' ומ'אחר חצות' עד השקיעה שווה, אך זה משום שלהרמב"ם יש 6 שעות (של כשבעים דקות) ב"ד דניסן בכל אחד מהזמנים. ואם תחשב את הזמן מהנץ החמה ב"ד בניסן עד אחר חצות יצא לך 13:08. ואם תחשב מזמן זה עד השקיעה יצא 20:10. בעוד שהשקיעה ביום י"ד בניסן היא שעה לפני כן. ואם תיקח את החישוב בגמרא בפסחים על פי שיטת הרמב"ם (שמיל הוא כ"ד דקין) אתה תראה שאין החשבון יוצא מכוון לאף אחת מהדעות, דהשקיעה תצא כשכבר הלילה זרוע בכוכבים. אלא אם כן תרצה לומר שזו ראייה שהרמב"ם ס"ל כשיטת ר"ת המפורסמת, וזה אינו, כפי שכבר הוכיח כת"ר, והוכחתי אני. אלא מוכרח שהגמרא בפסחים לא נתכוונה כלל לבאר מהם זמני היום בהלכה, אלא רק מהו מהלך אדם בינוני ביום בינוני, כך שיגיע בעוד יום, לפני השקיעה לירושלים. וכל הזמנים שם הם בקירוב ובערך ולא בדיוק.

א. וזה אף אם לא הוזית את זמן חצות. דאילו לפי מיל של ח"י רגעים צריך להזיז גם את זמן חצות אחורה, ויצא שהשקיעה לפי מיל של ח"י רגעים תוקדם עוד יותר

ב. וגם לפי מיל של כ"ד דקין לפי הרמב"ם לא יצא החשבון מכוון, לשקיעה דר"ת המפורסמת, שכן 15*24=360. 360=60/6 שעות זמניות. ואם שעה זמנית היא כשבעים דקות יצא שהשקיעה ב"ד ניסן (השנה) תהיה בשעה 19:40 כעשר דקות אחרי הזמן שבלוח. ואם כי זמנים אלו כפתור ופרח לשיטת הרמב"ם שמיל הוא כ"ד דקות, וכך גם יחושב זמן בין השמשות, ואכמ"ל. אולם ברור מחישוב זה שיש להוציא מפשוטו את אחד משני הזמנים שהוזכרו בגמרא בפסחים, או את השקיעה (ולומר שהכוונה היא לשקיעה הראשונה לא ההלכתית), או את צאת הכוכבים, ולומר שהכוונה היא ליציאת כל הכוכבים, וכשיטת הגר"א. וכל זה אם מחשבים מחצות ממש. אולם אם מחשבים מהזמן שכתב הרמב"ם 'אחר חצות' גם לשיטת הרמב"ם אין החשבון יוצא מכוון כלל.

ג. ואין לומר שזהו משום שדברי הרמב"ם בפירוש המשנה הם תרגום. שכן בדקתי במקור הערבי בעצם כתב ידו של הרמב"ם במשנה זו וכתוב שם בעברית 'בין הערבים', ולשון 'שקיעה' כותב הרמב"ם בלשון ערבי 'אלגרו' (כמו בשקלים פ"ה מ"א), ומבואר שהרמב"ם מחלק ביניהם. וזמן 'בין הערבים' בלשון הרמב"ם (משנה תורה פ"א ה"ה) הוא זמן תפילת המנחה. וכבר ידעת שאי אפשר להתפלל מנחה אחר השקיעה לדעת הרמב"ם.

ועוד יש לתרץ את מה שהקשה הרב עמנואל מהגמרא בפסחים על הרב יצחק ירנן, שמהגמרא שם ברור שהזמן מהנץ עד 'חצות' שווה לזמן ש'מחצות' עד השקיעה. ולפי הרב ברדא הזמן שמהנץ עד חצות יותר ארוך מהזמן שמחצות עד השקיעה הראשונה. הנה מה מונע ממני לפרש שהשקיעה המדוברת היא השקיעה באופק, אך צאת הכוכבים אינו צאת הכוכבים של ג' כוכבים, אלא של כל הכוכבים, כפי שפירש הגר"א. ואת השקיעה, ואת חישוב הזמנים הנובע ממנה, השארנו במקומה, ורק את צאת הכוכבים הזונו. ולק"מ על דברי הרב יצחק ירנן.

אולם אם הוקשה לרב עמנואל שליט"א שאם נאמר כן, יצא שהזמן שיש מעלות השחר עד צאת הכוכבים בריש ברכות, אינו הזמן המוכב בפסחים. אולם לענ"ד יש לחלק בין שתי סוגיות אלו. זאת, מפני שבברכות הנידון הוא 'חישוב זמני היום בהלכה', ושם מתחשבים בג' כוכבים המוזכרים בסוגיא בשבת, וכד'. אולם הכא בפסחים הנידון הוא 'הילוך אדם ביום', ושפיר יש לומר שאדם ההולך ביום מנצל כל טיפת אור אפשרית, ולכן צאת הכוכבים לעניין זה לא יהיה אלא בצאת כל הכוכבים וכדברי הגר"א. ולעולם מדובר על השקיעה ההלכתית ולא על צאת הכוכבים ההלכתית בסוגיא בפסחים. כפי שכתבתי בס"ד להוכיח.

ד. ובמ"ש בדברי הר"ן:

ובמ"ש כת"ר שגם הר"ן ס"ל כדעת ר"ת, הנה לא נראה כן. שלא כתב אלא (בראשית א' י"ד): "כל עת שיאיר השמש על הארץ יהיה יום וכאשר יעדר אורו ממנה 'לגמרי' יהיה לילה ונמצא שאורו סיבת היום אמנם לא יוגבל זמן אורו אלא מצד הכוכבים, וזה כי היום והלילה אצל התורה לא יוגבלו כמו שהגבילום חכמי הכוכבים וזה כי היום אצלם מעת הראות השמש עד הסתרו, ויתר הזמן כולו אצלם לילה. אבל אצל התורה אינו כן כי היום אצלם כל הזמן אשר תאיר הארץ באורו בסיבת השמש גם לא יהיה על האופק וכו' ואמנם לא יודע זה כ"א מצד הכוכבים, כי כאשר יראו הכוכבים יורו כי כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש והוא התחלת זמן הלילה ולזה אז"ל שיום התורה לכל דיניה הוא מעמה"ש עד צה"כ כי הראותם יגביל תחלת הלילה וההיקש מחייב אע"פ שלא הוזכר זה בדברי חז"ל כי כאשר הראות הכוכבים יגביל תחלת הלילה על המספר ועל השיעור המוגבל המוזכר בדבריהם כן הסתרים על אותו המספר והשיעור בעצמו יגביל תחלת היום והיה אז עליית עמוה"ש כי הסיבה בשתי ההתחלות אחת בעצמה והיא התחלת הראות אור השמש והתחלת עת העדרו שיוור עליהם הכוכבים מצד הראותם והסתרים" ע"כ. ומ"ש "שהמספר והשיעור המוגבל בדבריהם" שווה בין עה"ש לשקיעה, שפיר יש לומר שהחל למנות את השעה וחומש מעת התכהות השמש, כפי שכתב ר"ת גופיה. ואין דברי האברבנאל מקשים על כך, שכן גם הרב יצחק ירנן אזיל ומודה שבאיזור תקופת גירוש ספרד, כבר היו שהבינו כן בדעת ר"ת. ולכל היותר אפשר ללמוד שהאברבנאל סבר כן בדעת ר"ת, אך לא שכן דעת הר"ן, שהיה מהראשונים. וכן יש לומר על רבי יוסף ששפורטש (שפעל באיזור שנת תכ) שאז כבר היו שהבינו באופן זה (ואולי גם על חכם בדורו של המהרי"ל יש לומר כן). אולם בדברי הראשונים הקדמונים לא ימצא כן (למעט הרב אבן עזרא, שהיה מפרש ולא פוסק).

הקשה עלי: "דהא דברי הר"ן ברור מללו שרק כשחסר האור לגמרי הוי צה"כ, וזה רק בהבנה הרגילה של ר"ת ועוד שכתב להדיא על עמוד השחר שהסתרים של הכוכבים על אותו

המספר והשיעור בעצמו יגביל תחילת היום. וכמו שעמוד השחר הוא שעה וחומש קודם יציאת גוף השמש כך צאת הכוכבים הוא שעה וחומש לאחר שקיעת גוף השמש, ודבר זה פשוט מאוד ואין דרך לנטות ממנו" עכ"ל כת"ר. ועוד כתב: "מקודם לכן כתב הר"ן וכאשר יעדר אורו ממנה 'לגמרי' יהיה לילה, ומזה דקדקתי ולא ממה שכתב הר"ן לאחר מכן מה שהבאת אתה". ע"כ. דהיינו שדקדק מהלשון 'יעדר אורו ממנה לגמרי יהיה לילה' ומבואר שכבר נעלמה השמש לגמרי.

ולא הבנתי מהי קושיית הרב עמנואל שליט"א, הלא ברור שכאשר יעדר אור השמש מן הארץ לגמרי הוא הלילה, והוא לא יהיה אלא בהראות הכוכבים. ומה מלשון הר"ן הזו מורה על כך דס"ל כר"ת. אלא על כרחך להיאחזו במ"ש הר"ן: "ולזה אז"ל שיום התורה לכל דיניה הוא מעמה"ש עד צה"כ כי הראותם יגביל תחלת הלילה וההיקש מחייב אע"פ שלא הוזכר זה בדברי חז"ל כי כאשר הראות הכוכבים יגביל תחלת הלילה על המספר ועל השיעור המוגבל המוזכר בדבריהם כן הסתרים על אותו המספר והשיעור בעצמו יגביל תחלת היום והיה אז עליית עמוה"ש כי הסיבה בשתי ההתחלות אחת בעצמה והיא התחלת הראות אור השמש והתחלת עת העדרו שיורו עליהם הכוכבים מצד הראותם והסתרים" ע"כ. שמשמע מכאן שהשיעור בין השקיעה לצאת הכוכבים שווה לשיער בין עלות השחר להנץ החמה. וגזרה חכמתו של הרב עמנואל שליט"א, שכשם שכאן מדובר על 'הראות' אור השמש, כך בשקיעה מדובר על 'העדרו', בשקיעה באופן. ומזה יצא לו שהר"ן ג"כ ס"ל כפירוש המקובל בדעת ר"ת.

אולם אין זה מוכרח, דהלא אם אנו מקבלים את מה שכתבתי במאמר, שמעת השקיעה הראשונה הולכת השמש הלך וחסור עד צאת הכוכבים, ולכן נקטו הראשונים 'כהה אור השמש' וכד', הנה מה ההבדל בין דברי הראשונים הללו לדברי הר"ן, שכתב 'תחילת עת העדרו', ומי אמר שמדובר על אותה מציאות 'אופטית' של זריחת השמש ושקיעתה. ועוד, שלפי דברי הרב עמנואל יקשה שכן נצטרך לומר שהר"ן סבר שאף שהרקיע זרוע כוכבים, קצת לפני שקיעה דר"ת, הוא יום גמור. והרי הר"ן גופיה עומד ומכחישו שכתב 'כי כאשר יראו הכוכבים יורו כי כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש, והוא התחלת זמן הלילה'. וזה דחק הנראה לעיניים.

ואסיים מעין הפתיחה, יישר כח על ההערות המחכימות שכתב כת"ר

דניאל אדר ס"ט



הרב איתי יצחק שנקר

אבן ישראל

בגדרי המעשה והחיוב בשבועה

א.

הצעת שיטות הראשונים בלשון נדר ושבועה

בגמ' בריש נדרים (ב, ב) מבואר, דהחילוק בין איסורי נדרים לשבועות הוא בכך שבנדרים מיתסר חפצא עליה ואילו בשבועה אסר נפשיה מן חפצא.

וכתב שם הר"ן: "מיתסר חפצא עליה, כלומר שאסר הככר עליו ואמר אכילת ככר זה עלי. לאפוקי שבועה דאסר נפשיה מן חפצא, כלומר שאמר שבועה שלא אוכל ככר זה, ומהא משמע דאין שבועה בלשון נדר ואין נדר בלשון שבועה הלכך כל שהחליף של זה בזה אין בדבריו כלום". והיינו, דלדעת הר"ן מאחר ועיקר החילוק ביניהם הוא בלשון חפצא וגברא אין שייך שיועיל לשון של זה בזה.

לעומת זאת, מצאנו ב' מהלכים בשיטת התוס' בעניין זה. בברייתא במסכת שבועות (כה, א) נאמר דחומר בנדרים מבשבועות, דהנדרים חלים על דבר מצוה משא"כ בשבועות. והביאו שם התוס' (ד"ה מה שאין כן) את דברי הגמ' (נדרים טו, ב) המחלקת בלשון הנדר בין אם אמר הנודר קונם ישיבת סוכה עלי או שאמר לא אשב בסוכה, דמשמע שהטעם שנדר חל על דבר מצוה הוא משום דנדר הוי איסור חפצא. והקשו התוס' מכמה דוכתי דאשכחן לשון חפצא אף לעניין שבועה, וא"כ כיוון דמהני שבועה על חפצא הרי לפי"ז תחול גם על דבר מצוה. נמצא שאין בזה חילוק בין נדרים לשבועות לעניין זה, והיכא דהוי איסור חפצא יחולו שניהם על דבר מצוה.

ובתירוץ הראשון כתבו התוס' דאמנם מהני שבועה על חפצא, ומה שחילקה הגמ' בין נדרים ושבועות הוא משום דנדר לא שייך באיסור גברא אלא רק באיסור חפצא, ולהכי חיילי כל הנדרים על דבר מצוה, משא"כ שבועות, כיוון דהוו נמי איסור גברא, א"כ נמצא שדין כל השבועות הוא שאין הן יכולות לחול על דבר מצוה, ובזה הוא דחמירי נדרים משבועות.

ויש לבאר את כוונת דבריהם כמו שכתבו הרמב"ן והר"ן (שבועות שם) שביארו שגדר שבועה בלשון נדר הוא "שעניינו שאיסור ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה כלומר כמו שהשי"ת קיים שזהו עניינה של שבועה וזה שוה למיסר נפשיה מן חפצא או חפצא מנפשיה, ומשו"ה כי אסר חפצא מנפשיה בשבועה חייל על דבר מצוה".

ובפשטות כוונת דבריהם היא דאע"ג דתוכן דיבורו הוא איסור כלפי החפצא, מ"מ אין האיסור מחייב מחמת עצם הדברים שנאמרו בתורת נדר, אלא דע"י שהוציאו בלשון שבועה הרי חייב את קיום הדברים שאמר. ומעתה, כאשר נדון בגדר החובה המוטלת עליו, הרי הדבר תלוי בתוכן הדברים שאמר הנשבע, דע"י שלדיבור יש תוכן מסויים והוא הוציאו בתורת חיוב שבועה,

א"כ דין הדיבור להתקיים כפי הצורה שהוא נאמר. ולכן אם התוכן שבדבריו הוא לשון חפצא הרי הוא מחוייב בקיומו בתורת איסור חפצא, מפני שצורת דברי השבועה הייתה באופן זה. ומטעם זה חלה השבועה בכה"ג על דבר מצוה, מכיוון שקיום דברי השבועה מחייבו שיהיה החפץ מנוע ולא שהגברא יימנע מעשיית המצוה, ולהכי לא מקרי שהשבועה חלה כדי לבטל את המצוה, מפני שהאיסור חל כלפי החפצא ולא לגבי חיוב הגברא.

אמנם, לשון הראשונים הנ"ל הוא 'איסור' ישיבת סוכה, והיינו שאכן יש כאן איסור ממש מדיני פרשת נדרי איסור, ואיסור זה מקיימו האומר באמירת לשון שבועה, ואינם רק כדברים בלבד אשר כתוצאה מאמירת לשון שבועה נעשו איסור, והרי הם איסור נדר המקויים בשבועה ולא איסור שבועה בלבד. והדבר צ"ב, כיצד יחול חיוב שבועה במקום שכבר קיים איסור נדר.

ובתירוץ השני כתבו התוס' דלא מהני שבועה אחפצא מכיוון דלשון שבועה לא שייכא אלא על עצמו, וא"כ לעולם לא תחול השבועה כי אם לאסור את עצמו מן החפץ. וזה הוא החומר בנדרים מבשבעות, דשבועה אינה יכולה לחול על דבר מצוה, מפני שכל קיומה הוא אך ורק ע"י לשון איסור גברא. והיינו, דכיוון שאין לשון שבועה על חפצא, א"כ בהכרח יש לבאר את דבריו כך שהאכילה תהיה אסורה עליו כי יש עליו חיוב שבועה, ואין הדברים מתפרשים ביחס לאיסור החל על החפץ.

ב.

ההבנה הראשונית במעשה השבועה ובחיובה

וכדי ליישב את הדברים נראה שיש לבוא לדון בגדר גופו של איסור שבועה. והנה, מדברי הראשונים שכתבו דשייך לקבוע חיוב שבועה בין בדברי חפצא ובין בגברא למדנו דאין עניינה של שבועה לקבוע איסור מסויים אלא רק כאמירת דברים בלבד, ולכן אין נדרש בה שיהא חפץ מסויים נאסר, ואין צריכה להתייחס לדבר מסויים אלא סגי בשבועה על כל פעולה שהיא, והרי אפילו שבועה על סיפור דברים מהני, וכעניין שבועה דלשעבר, והרי שאין בה כי אם תוכן אמירת דברים בעלמא.

אכן, במה שהאדם הוציא דברים אלו מפיו כדברי שבועה בה', הרי שהוא קבע אותם כדברים המחוייבים להתקיים ולהיות דברי אמת במה שאמר שהם מקויימים בשבועה כמו שהשי"ת קיים, וכלשון הראשונים הנ"ל, ובדין כל יחל דשבועה נאמר שיש להם להיות קיימים כפי שקבע. אולם, מ"מ דברי השבועה לא חלו על מנת לקבוע תוכן מסויים יותר מאשר כקיום לדבריו, ולכן אפשר שיחול גדר זה הן באופן של תכנית – מהי הפעולה שיעשה, והן באופן של האמנת דבריו – שאומר מה עשה. ומטעם זה יכולים הדברים להיות גם דברי איסור חפצא, והיא גופא תהיה הצורה שיתחייב הנשבע לקיימם.

נמצא דגדר איסור כל יחל דשבועה הוא כמו איסור דלא תשבעו בשמי לשקר האמור בשבועה, שאיסורו מתייחס לאמיתות דברי השבועה עצמם במה שהנשבע תלה אותם בשם, ולא לדבר איסור שנקבע ע"י השבועה.

אמנם, לפי זה נמצא דאין חילוק בין דין שבועה דלשעבר לדין שבועה להבא, דתרווייהו עניינם הוא שהנשבע לא יעשה את הדברים שאמר בשבועה לדברי שקר, אלא יפעל כך שהם יהיו דברי אמת. אולם, זה אינו, שכן מצינו חילוקי דברים ביניהם הן בגוף אזהרת הלאו, וכמבואר בגמ' (שבועות כא, א) דשבועה לשעבר הוי שבועת שקר ועובר בה בלאו דלא תשבעו בשמי לשקר משא"כ דין שבועה להבא דנתחייב בה באזהרת לא יחל דברו, והן בדיני השבועה, וכגון בעניין שאלה על שבועה, דמבואר בגמ' (שבועות כח, א) דבנשבע שלא אוכל ואכל יכול לישאל על שבועתו, אף דשבועה דלשעבר אין שייך. ואם היה עניין שבועה דלהבא רק לקיים את תוכן השבועה כדברי אמת, מ"ט שייך בזה שאלה טפי מבנשבע אכלתי ולא אכלתי, והרי מכיוון שכבר אמר את הדברים כבר יש בהם דין שיהיו אמת.

ועוד, דבגמ' (שבועות כה, א) דנו להדיא דאיכא דין דאין איסור חל על איסור גם בדברים שנשבע עליהם, והרי לנו דהדבר הנתבע בדין בל יחל דשבועה הוא עצם מניעת האכילה, ולהכי שייך לדון דבשעה שבה לפני הנודר נידון האכילה בכל חתיכה וחתיכה מקרי דבשעה זו חל האיסור. אולם, אם אין איסור בעצם האכילה, אלא שהאיסור נובע מהדין שהנשבע מחוייב שיתאמת דיבורו, א"כ מובן דאין שייך לדון שיהיה איסור באכילה זו, מפני שכל מניעת האכילה בפועל היא רק אמצעי לקיום עצם הדין.

אמנם, אכתי נוכל לבאר דיסוד דין שבועה הוא שיהיו דברי השבועה קיימים למעשה, ובה שפיר שייך שיהיה גדר חיובו קיים בהנהגה בפועל בכל חתיכה וחתיכה, וכפי שכבר נתבאר (ירחון האוצר כד מעמ' קעג) גבי לאו דבל יחל דנדרים ובגדר דינא דלא תסור, אבל מ"מ עדיין נאמר שלא חל דבר בעקבות דברי השבועה.



ג.

שבועה ונדר לבטל את המצווה ובכוחו של איסור נדר כנגד ביטול עשה

אכן, אכתי צ"ב לפי הבנה זו בחיוב שבועה, מה הטעם שבנשבע לבטל את המצווה לא חלה השבועה, והרי לפי הסבר זה אין כל קביעת איסור בדברי השבועה, והם קיימים רק כדברים בעלמא. א"כ, הרי הנשבע חייב לקיים את דברי השבועה, אבל אין איסור בעצם בעשיית המעשה שעליו הוא נשבע. ומעתה, כאשר אדם נשבע לבטל את המצווה הוא לא קבע איסור במעשה המצווה שהוא מחוייב בו, והדין יהיה שהוא לא יעשה את מעשה המצווה רק מכח חיוב זה של קיום דבריו, אך לא מעצם חיוב של מעשה השבועה, אשר אינו אלא אמירת דברים. לפי זה, נמצא דאין בדברי השבועה סתירה ישירה לחיובו של האדם במצווה, וא"כ יכולה השבועה לחול ואין בעצם מעשה השבועה ביטול מצווה, ומה שכתוצאה מכך יהא האדם נתבע שלא לקיים את המצווה הוא רק כתוצאה מהשבועה, אך אין זו שבועה לבטל את המצווה.

וביתר ביאור יש לומר דלאמיתו של דבר גם איסור נדר סותר בפועל את חיובו של האדם במצווה, שכן סו"ס כתוצאה מחיובו למניעת החפץ נתבע הנודר שלא להשתמש בחפץ למצווה, וכל הטעם שנדר חל על דבר מצווה הוא בכך שאין הדבר תלוי אלא במה שבעצם מעשה הנדר

אין סתירה למעשה המצוה, מפני שאין בו מניעה מעשיית המעשה אלא רק מניעת החפץ, ולכן אין סיבה שלא יחול הנדר. אמנם, אחרי שהנדר חל הוא מחייב את הנודר באיסור החפץ כבר נתבעת ממנו גם הנהגת מניעת ההשתמשות בו, אבל מאחר וסו"ס אין הסתירה קיימת בגוף חלות הנדר א"כ ל"ה נדר על דבר מצוה. ולא נתייחד חיוב שבועה מאיסור נדר אלא בהא גופא, שבעצם מעשה השבועה יש תוכן של סתירה לחיובו לקיום המצוה.

ובזה יתבאר דברי הנ"י (נדרים דף טז, ב) בביאור דברי הברייתא (שם) דחומר בנדרים מבשבועות דהנדרים חלים על דבר מצוה משא"כ בשבועות, וז"ל הנ"י: "לפי שהנדרים חלים על דבר מצוה. דנדרים איסור חפצא הם ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה, ולפיכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי לא תעשה דנדרים". הרי דיש מעשה המבטל את המצוה גם באיסורי נדרים. וכן מבואר בדברי הרשב"א ושאר (שם) שהקשו מ"ט לא אמרינן בנדר על דבר מצוה דעשה דוחה לא תעשה, ותירצו דנדר הוי עשה ולא תעשה ולהכי מהני אף לבטל את המצוה. וצ"ב, דהרי להדיא נתבאר בגמ' שכל החילוק רק מחמת דנדר הוי איסור חפצא, ולהכי אינו חשוב כחל לבטל מעשה המצוה.

והביאור בזה הוא על פי מה שנתבאר, דאע"ג דלהדיא אמרו בגמ' שטעם החילוק הוא דשבועה היא איסור גברא ונדר הוא איסור חפצא, הרי נתבאר דחילוק זה הוא רק טעם לכך שמעשה הנדר יחול ויחייב את הנודר בקיומו, מכיוון שאין עשיית הנדר סותרת את חיובו במצוה, משא"כ בשבועה. אולם, מ"מ כאשר חל הנדר והאדם מחוייב לקיימו, הרי חיובו של הנודר לקיום איסור הנדר תובע ממנו שלא לעשות את מעשה המצוה, ואילו מצד חיובו בקיום המצוה נתבע הוא בעשיית מעשה המצוה, א"כ למה לא יהיו בזה הכללים של עשה דוחה לא תעשה, שמוטל עליו לעשות את המעשה המקיים את העשה גם כשהוא עובר בזה על הלאו. ומטעם זה הוצרכו הראשונים לדון וליישב בכללי עשה דוחה לא תעשה.

והנה הגרש"ש בחידושו לנדרים (סימן א) תירץ את קושיית הראשונים לפי דרכו, דעניין החילוק בין איסור חפצא ואיסור גברא אינו בצורת האיסור אלא בסיבת האיסור, אם עניינו הוא שנאסר שלא לפגוע בקדושת הגברא או שלא יפגע בקדושת החפץ. ומעתה כתב לבאר, דדין עשה דוחה לא תעשה שייך דווקא במקום שעניינם של העשה והלאו הוא אחד, שלא יעבור הגברא על דין התורה, דבזה מוטל עליו חיוב לקיים את העשה ואין הוא עובר על הלאו, מפני שדין התורה הוא שעשייה זו תיעשה ושוב אין כאן עשייה שדינה שלא להיות. אבל כאשר נאמר בלאו תוכן שאינו עוסק רק בעשייה האסורה על פי דין התורה אלא בדבר נוסף שאף ע"י מה שיתחייב בקיום דין העשה לא ייחשב על ידו כדבר שאין דינו להיות, א"כ שוב אין שייך לדחות הלאו מפני העשה. כגון איסור גזל מול קיום מצות עשה, דבזה לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, מפני שעניין איסור גזל הוא שיהיה לשני ממונו הראוי לו כבעלים, ומה יועיל מה שהאדם השני מקיים את העשה, דאף שעניין קיום דין התורה נעשה ע"י הנהגת מצות עשה, אבל אין בתוכן הנהגת העשה את קיום דין הממון לבעלים. וה"נ הוא עניין איסור חפצא, דכיוון שנשתנה עניינו של האיסור במה שסיבת האיסור היא שמירת קדושת החפץ ולא קיום דיני

הגברא, לא יועיל לזה מה שהגברא יקיים את העשה, דבזה אמנם לא עבר הגברא על דינו, אבל עכ"פ נתחללה קדושת החפצא.

וייתכן לפרש בעניין אחר על דרך זו גם לפי מה שנתבאר בדברינו (ירחון האוצר כד מאמר 'ביסוד דין נדר' אות ח-י) דאיסור חפצא דנדרים נקבע כמשפט כלפי החפץ, שצורת איסורו הוא שיהא האדם מנוע משימוש בחפץ מפני שזו ההנהגה הנכונה בחפץ כפי האיסור שנאמר בדברי הנדר. ולפי"ז איסור חפצא שייך לצורת האיסור ולא לסיבתו. מ"מ אכתי יש לבאר דכל הכלל שבדין עשה דוחה לא תעשה הוא רק בחיוב על פעולות, כציווי עשייה ואי עשייה, שנאמר שיש בכח העשה לחייבו כנגד תביעת הלאו. אולם, בדינים שעניינם הוא קביעת המשפט הראוי בהנהגת הדבר אין שייך לומר שעשה דוחה לא תעשה.

וטעם הדבר הוא שדין עשה דוחה לא תעשה הוא כלל בדיני הכרעות, שכאשר יש סתירה בהנהגה בפועל בין עשה ללא תעשה, דמצד העשה הוא מחוייב לעשות ומצד הלא תעשה מחוייב שלא לעשות, א"כ יש בכח העשה לחייבו בקיומו ע"י עשיית פעולה זו, גם נגד תביעת הלאו שלא לעבור עליו ולהמנע ממנה. אולם, אין כוונת הכלל לומר שבמקום שיש עשה לא נאמר הלאו.

ומעתה מובן שאין שייך עניין זה בקביעת משפט, דהרי כיוון שסו"ס בדיני נדרים המצב הראוי בחפץ הוא מניעה משימוש ואין זו רק הוראת מניעה חיצונית, א"כ חיובו במצוה לא יוכל להגדיר שאין דין החפץ להימנע, שהרי באמת ראוי הדבר בדיני נדרים, ובמה שבפועל יש סתירה בהנהגת המעשה בפועל בין המשפט לעשה לא ישתנה גופו של משפט החפץ, וא"כ לעולם לא תהא אותה עשיה נכונה בחפץ שיש לו משפט איסור דנדרים.

אמנם, עיקר הדרך אשר דרך בה הגרש"ש, דאין שייך לדון דחיית איסור נדר ע"י מצות עשה מחמת התוכן שנאמר באיסור חפצא, אינו נראה בלשון הנ"י שביאר שהוא משום דאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו. שנראה שעניינו הוא כסברא שאין בכח העשה לחייבו בכה"ג, אף כאשר ראוי הדבר מצד כללי ההכרעות בין עשה ללאו, ולא נאמר בזה שאין שייך גוף הדין דעשה דוחה ל"ת.

והנראה דמבואר בדברי הנ"י, שכל הכלל של עשה דוחה לא תעשה הוא רק כאשר יש לפנינו פעולה שיש לדון עליה אם דינה הוא להיעשות או שמחוייב האדם להימנע ממנה, אבל כאשר כבר קיים איסור על החפץ, וממילא פעולת ההשתמשות כבר אסורה עליו מחמת דין איסור החפץ, אין כאן סתירה בין שני צדדים האם לאסור או לחייב פעולה מסויימת, אלא מוגדר הדבר שתביעת העשה באה להוציא מהאיסור הקיים בהשתמשות בחפץ. וכיוון שכך הרי שם הנידון בזה הוא אם יש בכוחה של המחויבות לעשה לתבוע גם השתמשות שנאסרה בדיני הנדרים, ובזה חידש הנ"י דאי"ז נכלל בהאי כללא דעשה דוחה לא תעשה.

והנה מקור הדין שזכר הנ"י דאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו, נאמר בגמ' (נדרים טו, ב) גבי אשה האומרת לבעלה תשמישי עליך דכופין אותה ומשמשות, ואילו באמרה הנאת תשמישך עלי אסור משום דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו. הרי להדיא שאין הנידון מצד גופו של איסור נדר לפי כללי הסתירה שבין איסור נדר ושעבוד האשה לבעלה, שכן מצד זה אכן ראוי

לכפותה לקיים את השעבוד, אלא שיש סברא דבמקום שחל עליה איסור נדר אין היא מחוייבת להעמיד ביאות האסורות עליה לקיום שעבודה לבעל, ואין בכח השעבוד לחייבה גם בשיעור זה.

ד.

"לאסור איסור" - מעשה השבועה כהטלת חיוב מחודש על הגברא

ואחר כל זאת, דנתבאר שלא נתייחד איסור שבועה אלא רק במה שגוף העשייה עוסקת בחיובי הגברא, ולכן מוגדר מעשה השבועה כעומד בסתירה לחיובו של הגברא בקיום המצוה, הרי מוכרח שיש בשבועה תוכן עשייה נוספת על היותה אמירת דברים שדינם להתקיים, אע"פ שאין עניינה כעשייה כלפי חפצא.

במאמר אחר בארנו (ירחון האוצר כד עמ' קעח) דעניינו של מעשה נדר הוא קביעת איסור, מהא דנאמר בפרשה "לאסור איסור", אשר מבואר מזה שיש במעשה נדר עשיית קביעה מסויימת ואינו כאמירת דברים בעלמא שמתחייב הנודר על ידם. ועוד הוספנו להוכיח מזה דגוף הדבר שנקבע בנדר הוא איסור, ואין כאן קביעת תוכן מסויים שהאיסור בא רק כתוצאה ממנו. כעת אנו מוסיפים שכך הוא גם במעשה שבועה, אשר גם בה נאמר "או השבע שבועה לאסור איסור". הרי שיש בעשיית חיוב שבועה קביעת תוכן מסויים, ועניינה של קביעה זו הוא גוף האיסור בעצמו, ואין האיסור קיים כתוצאה בלבד.

והנה קביעה זו שע"י מעשה השבועה איננה איסור בחפץ מסויים כמו לאסור איסור האמור בנדרים, דהרי שבועה הוי איסור גברא, אלא תוכן מעשה השבועה הוא שהאדם מטיל על עצמו חיוב לעשות פעולה מסויימת או להימנע ממנה, ובוה נעשה דינו של הנשבע לאכול ולא לאכול. ומבואר בזה מה שכתב הר"ן (נדרים יג, ב, שבעות כה, א) בביאור החילוק בין נדר לשבועה, דשבועה חלה על דבר שאין בו ממש, משא"כ בנדרים. וביאר הר"ן הטעם לזה, "דנדר חייל אחפצא ואי לית ביה מששא לא אסר מידי, אבל שבועה חלה אגברא וגברא יש בו ממש". הרי דאין גדר השבועה כאמירה בעלמא מה יעשה שהנשבע מחוייב לקיימה, אלא שיש בזה קביעת חיוב, ולהכי הוי מעשה בדבר שיש בו ממש, במה שבעצם השבועה יש משמעות של הטלת חובה על הגברא.

אמנם, יש לנו לפרש הא גופא, מהו האופן שנעשה החיוב על הגברא ע"י השבועה. ובפשוטו היה נראה דהגדר בזה הוא דנתחדש בפרשת שבועה שיכול האדם להטיל על עצמו חיובים ולקבוע את עצמו כגברא המחוייב לדבר מסויים, וזהו גופו של מעשה השבועה.

אבל דבר זה לא ייתכן מסברא, שכן אין שייך שיקבע האדם על עצמו חיוב מחודש, מכיוון שהמושג של חיוב תלוי בשני עניינים, הא' הוא היות הגברא מחוייב לקיום תוכן מסויים, והב', מה שיש בכוחו של תוכן זה לחייב את קיומו, וכמו חיוב לדינים שנאמרו בתורה, או כעשיות בעלים בקניינים ושאר חלויות שיש בהן תוכן המחייב את העושה בו, אבל אין שייך לקבוע חיוב לפעולה בעלמא, דאף אם ע"י דין שבועה יהא בכח מעשה השבועה לחייב את הגברא וליצור

סיבת חיוב אף שאין מחייב לפעולה זו מצד דיני התורה, מ"מ כיוון שלא קיים תוכן בפעולה זו כדבר שיש בכוחו לחייב את הגברא לעשותו, א"כ לא יוכל האדם להתחייב ע"י שיחדש על עצמו חיוב בדבר שאין לו סיבה לדרוש חיוב בקיומו, ולא יוכל הנשבע לחדש תכנים מיוחדים הדורשים חיוב אלא רק סיבת חיוב על הגברא להתחייב בדבר שבכוחו לחייב.

וכן הוא בכל ענייני חיובים שאדם מטיל על עצמו, שיש למצוא בהם תוכן ששייך שיהיה בדין להיות מחוייב לו, ולא רק סיבה מדוע יתחייב. ואף בהתחייבות ממון האמורה בלשון של 'חייב אני לך מנה' אין הכוונה שהאדם קובע חיוב על עצמו, אלא שיש במעשהו תוכן של העמדת ממון ע"י מעשה קניין דסודר וכדו', שהמקנה נעשה מחוייב אליו, ואין הבדל בין התחייבות לקנין בעצם המעשה אלא בממון שהקנה לו, שאינו ממון בעין אלא קנוי לו בתורת ממונא דחוב אשר הוא ממון הנמצא ברשות הבעלים וזכה המקבל שיהיה לו מהבעלים.

אמנם, אם היה נאמר בתורה בפרשת השבועה תרת, גם שיכול האדם לחייב את עצמו לתוכן איסור, וגם חידשה בזה התורה תורת תוכן מחדש שיש בכוחו לחייב, א"כ היה בכל מעשה שבועה שתי עשיות – חידוש תוכן איסור והטלת חיוב. אבל מאחר שמעשה השבועה עוסק רק בחיוב הגברא, ולא בקביעת תוכן נוסף של דבר המחייב איסור ומניעה, וכמעשה נדר, א"כ אף אם יש מחייב מצד הגברא, אין תוכן שיש בו בכדי לחייבו.



ה.

בצורת מעשה השבועה והגדרת חיובה ובטעם המעשה כחילול שם ה'

והנה ע"מ לבאר את תוכן הטלת חיוב ע"י מעשה שבועה ראוי להתבונן במה דמצינו בעצם המושג של שבועה, אשר הוא קיים בכמה אופנים ולא רק בשבועת איסור שאומר שבועה שאוכל ושלא אוכל, שכן מצינו שבועה על לשעבר, והיינו בסיפור דברים שמאמת את דיבורו ע"י שבועה בד', וכן מצינו לשבועה לחייב איסור נדר לדעת הראשונים שהבאנו דיש שבועה בלשון נדר. וכמו כן איכא נמי שבועה על קניין, וכשיטת ר' יוסף גאון (שבסוף שו"ת הרי"ף) דמהני שבועה להחיל קניין (אלא שהוסיף להצריך עדי קיום בשעת הקנין, אמנם דין זה הוא מטעמא אחרינא, שכל קניין שאינו נעשה בגוף החפץ מצריך עדים, ואכ"מ). ומבואר, דשבועה אינה קביעה העומדת לכשעצמה לפעול תוכן מסוים, אלא היא עשייה שבכוחה לפעול לחייב כל תוכן קיים שנעשה ע"י הגברא, ויש לבאר את גדר הדבר.

והביאור הוא, דשבועה היא קביעה שהדבר שפעל האדם קיים לא רק בתורת המעשה שפעל על ידו אלא שהוא נעשה דבר המחוייב להיות, וכגון באומר שלא יאכל ככר פלוני הרי שאין במעשהו אלא רק החלטתו לעצמו שלא תהיה אכילה, ובתוכן זה הרי כל קיומה של אי האכילה עומד רק במה שכן נאמר במה שהחליט. אבל כאשר הנשבע אומר שלא יאכל ככר פלוני בשבועה, הרי שהחליט שאי האכילה היא דבר המחוייב אצלו מצד עצמו, במה שתלה החלטתו בה', שכשם שה' קיים כך גם אי האכילה צריך להתקיים [וכלשון הראשונים שזכרנו], וא"כ מעתה אינו מחוייב באי האכילה בכפוף להחלטתו בלבד, אלא הרי היא מחוייבת אצלו בעצם.

אם כן, אין השבועה קביעת חובה מחודשת על הגברא, אלא היא צורה בה האדם מחליט כלפי עשייה מסויימת. והיינו, שיכול האדם להחליט שהוא לא יעשה פעולה מסויימת, ויכול הוא להחליט שעשיית אותה פעולה היא דבר מחוייב, ולא נעשית בזה פעולת התחייבות מחודשת אלא רק הגדרה אחרת לצורת ההחלטה.

ומשמעות חלות קביעה זו תהיה בכך שמעתה אי האכילה אינה כפופה להחלטה, שכן מאחר והיא דבר המחוייב להיות, א"כ לא יועיל לו שיחזור בו מההחלטה, שכן עדיין יש תוכן שאסור לאכול, בכך שהוא קבע שזהו דבר שנדרש להיות בעצם ולא דבר שקיים רק מפני שכך הוא קיבל על עצמו^(א).

וזהו עצם העניין דאין שבועה חלה על שבועה, שכן כל מה ששייך לדון שיוכל להוסיף שבועה נוספת הוא בתורת מחייב נוסף, שכעת אין האיסור קיים בתורת קיום השבועה הראשונה בלבד אלא גם בחיוב השבועה שהוסיף, אבל אם אין חיובו שייך כבר לגוף השבועה אלא כעת הדבר מחוייב כחיוב מצד עצמו ולא כקיום למה שנאמר בדברי הנשבע, א"כ שוב אין תוכן בתוספת מחייב מחמת השבועה^(ב).

וכאשר הנשבע אינו מקיים את השבועה הרי הוא בלאו דלא תשבעו בשמי בשקר, שעניינו הוא חילול שם ה', וכנאמר בסיפא דקרא וחללת את שם ה' אלוקיך. והיינו שמכיוון שהוא אמר שהדבר מחוייב כמו ה' ובכל זאת הוא עבר עליו, הרי שיש במעשהו תוכן של סתירה לכך שה' קיים.

וכלשון ספר החינוך (מצוה ל'): "הנשבע לקיים דבר ולא קיימו, שבא עליה לאו אחר כמו שנא' ולא תשבעו בשמי לשקר, כי הנשבע בשם הגדול לאמת דבר שהיה והוא יודע ששקר בפיו הנה הוא מיקל ביראת אלוקים כאומר בלבו שאין אמת, וכן הנשבע לעשות דבר ואח"כ לא יעשנו, הנה הוא ג"כ במורדי אור מכחישי האמת כי פירוש נשבע שגומר האדם בלבו ואומר בפיו להיות מקיים אותו דבר שנשבע עליו ולא ישנהו לעולם כמו שה' ברוך הוא קיים ולא ישתנה לעדי עד".

1.

בצורך לדין כל יחל בשבועה

ומה שנאמר חיוב כל יחל בשבועה, אע"פ שהמחייב הוא גוף החיוב שקבע בשבועה ואין צורך בחיוב חיצוני לדבריו, היינו משום דאין עניין הלאו דכל יחל לחייבו בקיום השבועה, אלא

(א). וכפי הנראה זהו עומק תוכן התלייה בה' שהוא קיים, דבמה שאומר שכשם שה' קיים כך הדבר שנאמר בדבריו קיים, א"כ פירושו הוא שאין הדבר דומה לשאר דברים, שאין סיבה המחייבת שיהיו אלא רק לאחר שהם ישנם הרי הם קיימים, אלא כשם שמציאותו ית' היא דבר שהוא מחוייב המציאות וצריך להיות בעצם, כך הוא התוכן שאמר בדבריו שהרי הוא דבר מחוייב בעצם.

(ב). וייתכן דזהו עניין הלשון 'שבועה', שכן כתב הרמב"ן (במדבר ל, ג) דשבועה לשון שבעה, ואפשר היה שעניינו הוא הפלגה בעוצמת הדבר, וכמו "בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך", והיינו שמפליג בגדר ההחלטה שקיומה מחוייב ולא תשתנה. [אמנם הרמב"ן עצמו הביא ללישנא דקרא "חצבה עמודיה שבעה", שענינו ז' ספירות שהן התגלות קיום ה' בעוה"ז, וכדבריו דשבועה היא במלך עצמו, ולהכי לשון השבועה היא 'ואשבעך בד' אלוקי השמים', דלא כלשון פרשת נדר שהיא כי ידור נדר לד', והיא תלית הדבר כד' שהוא קיים שכתב בדבריו בפירושו לשבועות].

עניינו הוא לקבוע את השבועה כדבר נכון, שאכן קיום ההחלטה ע"י התלייה בד' היא נכונה בדיני התורה, וההחלטה שלא יאכל נעשתה לדבר מחוייב כד' שהוא קיים. ומאחר שהכירה תורה בתליה זו, שוב נעשה האדם מחוייב מחמת זה בקיום ההחלטה בתורת דבר המחוייב בעצם. וביתר ביאור יש לדון בדבר. אם יאכל הנשבע את הכסר ויעבור על דברי השבועה, מ"ט אין מוגדר הדבר כסתירה של השבועה שקבעה את אי האכילה כדבר מחוייב, אלא כמי שעובר על ההחלטה עצמה, עד כדי כך שהוא עובר בכל יחל בכך שהוא אינו מקיים החלטה אשר היא מחוייבת להתקיים כמו שה' קיים.

אמנם, הביאור הוא דכשם שבאיסור נדר אין הנודר יכול לחזור בו מגוף הנדר, ולעולם כשעובר עליו מקרי שאינו נוהג כמו המניעה שנתבעה ממנו בנדר. והיינו, משום שנקבעו דברי הנדר כדברים נכונים לנהוג על פיהם, וא"כ אין חיובו של הנודר רק מכח מה שאמר דברי איסור בשעת הנדר והרי הם קיימים לעולם שינהג על פיהם, אלא גם מחמת החיוב שנקבע עליו בדין בל יחל, שהדברים שאמר בשעת הנדר הם מחייבים לנהוג על פיהם, וא"כ לא שייך להגדיר שהוא חוזר בו מגוף מה שקבע לעצמו בדברי הנדר, מכיוון שהם כבר קיימים אצלו כדבר מחייב, אלא רק יש לומר שהוא אינו מקיים את החיוב.

וה"ה בשבועה, דכיוון דבדין בל יחל שבתורה נקבעה התלייה בה' כדבר נכון, א"כ נעשית החלטתו למחוייבת כה' שהוא קיים, ומעתה לא שייך לסתור את גוף השבועה, שכן היא קיימת בעצם מה שנעשית ההחלטה למחוייבת להיות בדינא דבל יחל ולא רק מחמת עצם דבריו, ולכן כשהוא אינו נוהג כדברי השבועה אין מוגדר הדבר שהוא סותר את עצם השבועה אלא רק שהוא אינו מקיים אותם.

ובזה הוא מוגדר כמי שפגע בשם ה', ולא אמרינן שתוכן מעשהו הוא לקבוע שהדמיון לה' אינו נכון ושאינו מעשהו מחוייב, שכן בהא גופא שנאמר בזה דין בל יחל שעניינו הוא שהשבועה היא דבר נכון, א"כ נעשית התלייה בה' למשפט נכון בדיני התורה, והעובר על ההחלטה הרי על פי המשפט שנקבע בתורה הוא עבר על דבר שדינו להיות כה' שהוא קיים. ונמצא שאחר שנקבעה התלייה כנכונה שוב אין שייך להגדיר את מעשהו כסתירת עצם מה שתלה בה' אלא רק כעבירה על ההחלטה עצמה. וזהו ענין דינא דבל יחל בשבועה, לקבוע את השבועה כמחייבת ועי"ז לא יהא במעשהו תוכן של סתירת עצם השבועה כדבר המחייב אלא רק עבירה על דין השבועה עצמו.

ודוגמא לזה, דהנה העובר על דין דרבנן אינו עובר על לא תסור אלא רק על דין דרבנן, אף לדעת הרמב"ם (סה"מ שורש א) דהמחייב את קיום דברי חכמים הוא דינא דלא תסור. וזאת, משום דדין לא תסור לא נאמר בתורת חיוב לעשות דינים דרבנן אלא כקביעת משפט שדברי חכמים דינם להתקיים, ולכן אמנם דין לא תסור הכיר בהם כדברים המחייבים, אבל כעת כל חיובו הוא לקיים את הציויי שבדבריהם (והארכנו בזה ברחון האוצר כד עמ' קעה).

והנה לכאורה אכתי היה מקום להקשות מ"ט העובר על דברי חכמים מוגדר כמי שסותר את גוף הדין, ולא נימא שתוכן מעשהו הוא סתירה לכך שדבריהם הם דברים מחייבים, וא"כ אין כאן עבירת גוף הציויי אלא מרידה וכדו' ותו לא. אמנם, הביאור הוא דמאחר שבדינא דלא

תסור הכירה התורה בדברי חכמים כדברים שיש לקיימם, ונעשו דברי חכמים לדין המחייב, א"כ כבר אין בכוחו לקבוע שאין הם דברים המחייבים. לכן תוכן מעשהו הוא עבירה על גוף דברי חכמים, ולהכי הוי עובר על דין דרבנן.

וה"ה לגבי חיוב שבועה, כיוון שנעשית התלייה בה' לדבר נכון, א"כ אין בכוחו של העובר לסתור את עצם התלייה ולהכי הוא מוגדר כמי שלא קיים את השבועה ולא כמי שסותר את עצם התליה שבשבועה.



ז.

במעשה השבועה באיסור חפצא ובשאר עשיות הגברא

וכן הוא ג"כ עניין שבועה לשעבר, דבמה שהוא מספר בדבריו על מאורע פלוני ואומר שמאורע זה מחוייב כד' שהוא קיים, הרי שצורת הנאמנות שלנו לדבריו איננה על גוף המעשה שהיה אלא על כך שהיא התרחשות המחוייבת כד' שהוא קיים, דהרי כך נתקבלו אצלנו דברי השבועה, ואין הנאמנות קיימת אלא כפי שנאמרה בדברי הנשבע. ולהכי כאשר אדם מאמין את דבריו ע"י שבועת שקר הרי הוא עובר בלאו דלא תשבע, דמאחר שהוא מוסר לנו דברי נאמנות שאכילתו מחוייבת כה' שהוא קיים, הרי לפי דבריו נמצא שאם אכל חילל את השם.

ובשבועה זו לא בעינן לדין כל יחל, וכמבואר בגמ' (שבועות כא, א) דשבועה לשעבר א"צ ללאו דכל יחל ע"מ שהאדם יעבור בשבועה, ואין כאן אלא לאו דלא תשבע. והיינו משום דרק כאשר הוא מטיל על עצמו חיוב בעינן שייעשה הדבר למחוייב ויהיה במעשה עבירת השבועה תוכן סתירת קיום החיוב, ובלאו הכי יהיה בזה רק עניין סתירת הטלת החיוב עצמו, וכפי שנתבאר. לעומת זאת, בשבועה לשעבר אין צורך לקבוע את התלייה כנכונה בדין, אלא בהא גופא שמסר סיפור דברים שעניינו הוא שאכילתו מחוייבת א"כ זהו גופה של עדות אשר נאמנה אצלנו, ולפי עדות זו הרי הוא פוגע באמיתות ה', במה ששקר בפיו שאכל, ואם לפי עדות זו תלה את המאורע בקיום ד' והוא שקר, הרי שבזה גופא חילל את שם אלוהיו.

ובזה יתבאר היטב מה שתמהנו בתחילת הדברים בעניין שבועה על חפצא, ונתבאר מדברי הראשונים שחל איסור נדר ואפ"ה שייך לחייבו בשבועה. ולפי האמור, הרי שכאשר הוא נשבע בלשון נדר הרי הוא מחייב את הנדר כה' שהוא קיים, והיינו שהדרת החפץ היא דבר שמחוייב להיות, ונמצא א"כ דגופה של עשייה הוא נדר. ומטעם זה חייל אף על דבר מצוה וכמ"ש התוס', אלא שהוסיף הנשבע לקבוע כלפי הדרת החפץ, שלא תהיה רק כדבר קיים על פי דברי הנדר אלא תהיה כדבר מחוייב, וא"כ הנשבע אינו אסור בחפץ הנדור רק במה שחל עליו איסור הנדר אלא שנעשה איסור החפץ לקיים אצלו כדבר מחוייב.

וכן הוא עניין שבועה בקניין, שעניינה היא ג"כ לחייב את המוכר והלוקח בקיום ההקנאה, לא רק בתורת עצם המחוייבות למעשה קניין שיש בו תוכן של הקנאה אלא בתורת קביעת ההקנאה כדבר אשר קיומו הוא מחוייב ונדרש להיות בעצם, ובוזה נתבע המקנה שלא לחזור בו.



ח.

תוספת ביאור ובגדר שבועה הבאה כחוב ממון לחבירו

ונראה דעיקר הדברים בפירוש תוכן חוב שבועה מוכרחים בדברי הקצה"ח (סימן ר"ז סק"ט) שהוכיח מדברי הראב"ה דבנשבע ליתן ממון לחבירו ומת המקבל מחוייב לקיים שבועתו וליתן לבניו מדין ירושה. וביותר הוסיף הקצה"ח (סימן רע"ח סקט"ו) להסתפק אם בכור נוטל בפירעון זה פי שניים, והביא לדמותו לדברי הגמ' (ב"ב קכג, ב) דבכור נוטל פי שניים במתנות אביהם אע"פ שלא גבה, ומוקמינן לה בגמ' במכירי כהונה, ופירשו שם התוס' דגדר הדבר הוא דהוי כמתנה מועטת שאין יכול לחזור בו. והוכיח מזה הקצה"ח, דאם במתנה מועטת יש ירושה אע"ג דהוי דברים בעלמא, כ"ש בשבועה דחמירא לעניין איסור שהרי הוא מחוייב שלא לחזור בו, שיטול הבכור פי שניים.

והדברים צ"ב טובא, דאע"ג דלעניין חומר החזרה וודאי דחמיר בזה דין השבועה מהקנאת מתנה מועטת, אבל הרי לא דמו כלל לעניין ירושה, דהרי מתנה מועטת הוי קניין כלפי המקבל וגדר חוב המקנה הוא כלפי המקבל שיהא זכאי לקבל את המתנה מהנותן. ושפיר שייך בזה ירושה, כשם שיש בזה כל דיני ממון, כיוון דהוי חוב לחבירו. לעומת זאת, שבועה, אף שמחוייב האדם לקיימה, מ"מ גדר השבועה הוא דין איסור ולא חובה לחבירו, ובמה יש לדון בזה כללי זכות ממון שיהא בזה דיני ירושה ודין ירושת בכור.

מכל מקום, מבואר מדברי הקצה"ח דגדר השבועה אינו דין לשמים אלא הוא חוב לחבירו, ולהכי שייך לדון בה דיני ממון ויש בה דין ירושה, וצ"ב טעם הדבר. אכן, כעין דברי הקצה"ח מבואר מדברי שו"ת רשב"ש (תשובה קע"ו) דבנשבע ליתן לחבירו ממון ולאחמ"כ כופר באותה שבועה, בעינן בזה שני עדים כדיני עדות בממונות.

והדברים מתיישבים היטב לפי מה שנתבאר, דדין שבועה אינו חוב חדש המוטל על הגברא ע"י דברי השבועה, אלא הוא צורת נתינת תוקף לעשיית הגברא, וככל שיהא תוכן אותה עשייה יהיה זה התוכן שנקבע בחלות החוב שע"י השבועה, ואין השבועה מעשה הטלת חוב לכשעצמו, אלא יש בכוחה לחייב כל תוכן הקיים במעשה הגברא, כשם שהיא מחייבת את החלטת המניעה והעשייה שבשבועה שאוכל ושללא אוכל.

וכיוון שכן, הרי כאשר האדם מדבר על עניין של נתינת ממון לחבירו, הרי גדר דבריו עצמם הם כהבטחה למקבל, ולא בא עניין השבועה כדין נוסף אלא רק כדי לקיים את דבר ההבטחה כחובה שלא יחזור בו. ונמצא מעתה דאף דחלות החוב באה ע"י השבועה, מ"מ גדר החוב הוא לקיים את עניין ההקנאה לחבירו, שהרי עצם נתינת הממון לא באה בתורת עשיית מעשה נתינת ממון בעלמא אלא כהעמדת ממון לחבירו בדיני הקנאת בעלים. אכן, בעלמא אין כאן אלא העמדת ממון בדיבור, שאינה מחייבת את הבעלים, אבל בנשבע לחבירו, שנתחייבה עשייה זו בדין שבועה, הוי גדר החוב כחובה לחבירו, אשר קיומה נתבע בתביעת המקבל. וא"כ נתבאר היטב דברי הקצה"ח, שנאמרו בזה דיני ממון כירושת קרובים וירושת בכור, דזכו היורשים בזכות תביעת קיום ההקנאה, ואף שהיא בדברים, מ"מ זכו בהעמדת הממון שבדברים אלו ע"י שנתחייב הבעלים בחוב השבועה.

עוד יש להביא הוכחה נוספת ליסוד זה. הנה כתב הרשב"א בתשובה, והביאו השו"ע (חו"מ סימן ע"ג ס"ח) להלכה, דהיכא שנשבע לפרוע לחבירו ביום פלוני והגיע הזמן והמלווה אינו בעיר – פטור. אולם, הרמ"א שם הביא מתשובת מהרי"ק (שורש קי"ב) דאפילו אם עקר דירתו ממקום למקום ואינו רחוק מהלווה יותר מתחילה צריך להוליכו אחריו, דאדעתא דהכי נשבע תחילה.

והקשה שם הש"ך (סקכ"ז) דהא קי"ל דאינו חייב בשבועה עד שיבטא בשפתיו, וא"כ חייב להוליכו רק למקום שנשבע, דכיוון דלולי השבועה כלל לא היה עליו חיוב להוליך את הפירעון למלווה ורק מחמת חיוב השבועה מחוייב הוא בפירעון ביום מסויים, א"כ אין לנו כי אם מה שביטא בשבועה. והביא הש"ך דהמהרי"ק עצמו הקשה כן ותירץ דכל מאי דמחייבין ליה לנשבע רק במה שהוציא בשפתיו הוא רק בשבועות איסור ונדירים שאדם אוסר על עצמו, דאז אין לנו אלא מה שהוציא בפיו ולא נלמד ממנו לאסור עליו דבר אחר בדומה לו, ואפילו יוכיחו הדברים שגם לזה כיוון, משום דגלי קרא לבטא בשפתיים. אבל שבועה שאדם עושה לחבירו לקיים לו תנאי שהתנה עמו השבועה תלויה בתנאי ובכל מה שיחול התנאי תחול גם השבועה, והתנאי מחייב את ההולכה לכל מקום שיהיה שם המלווה.

והקשה הש"ך, דהרי פשיטא דבשנשבע לשלם לחבירו אין חיובו אלא מקרא דלבטא בשפתיים, דכל שבועה שאדם נשבע מעצמו לקיים דבר אינה אלא שבועת ביטוי, וא"כ אינו חייב אלא על מה שהוציא בשפתיו.

ולפי המתבאר יתיישבו דברי המהרי"ק באר היטב, דמעולם לא הייתה כוונת המהרי"ק שיש בשבועה לחבירו מחייב נוסף על דין שבועת ביטוי שנאמרה בפרשת ביטוי שפתיים, וכל הטעם שכתב דהשבועה תלויה בתנאי אין זה מחמת המחייב של השבועה אלא מחמת גדר החיוב של השבועה. והיינו משום שבגוונא דאדם מתנה עם חבירו הרי השבועה באה כמחייבת את דברי ההתנאה שביניהם, ולכן לעולם תלוי חיוב השבועה במה שנכלל בתנאי, ואם דעתו בתנאי היא גם למה שלא נאמר בגוף הדיבור הרי דסגי בכל מה שקיים בהגדרת ההסכם שנאמר ביניהם, מכיוון שאת גופו של עניין זה באה השבועה לחייב, שיהיה הסכם הדברים בפריעת החוב לדבר מחוייב ובר תוקף, ואין עניינה לחייב קיום דברי מעשה נתינה בעלמא שאמר בדבריו, אלא יש בכוחה של שבועה לחייב קיום כל תוכן שנאמר במעשה הגברא. ומכיוון שכן הוא, כל דבר שנכלל בעסק ההתנאה שהעמידו ביניהם נעשה למחוייב בדין שבועה.

ט.

יוכיח דחלות השבועה היא בדין האיסור ולא בגוף דברי הנשבע

והנה, עיקר היסוד שנתבאר בהגדרת מעשה השבועה היא קביעת חיוב ואינה רק אמירת דברי שבועה שדינם להתקיים, נראה דמבואר עניין זה להדיא מדברי תשובת הר"ן (תשובה נא) באדם שנדר שלא להיות בעיר בשבת דנחלקו בזה הראשונים אם צריך לצאת ממנה בערב שבת ע"מ שלא יהא בה בשבת. והוסיף הר"ן, דלהסוברים שצריך לצאת א"כ הרי דהנדר חל מערב שבת ולכן יוכל להישאל עליו כבר מער"ש.

והדבר צ"ב, דכיוון שהדבר המחייבו שלא להיות בעיר אינו חיובו בקיום גוף הדין אלא רק המחויבות להימנע מלעבור על הדין, ולהכי צריך שלא להיות בעיר בע"ש, כאמצעי בלבד לקיום גוף הדין, ורק בשל כך הוא נדרש שלא להיות בעיר בער"ש, ובמה יהא חשוב שחל בזה גוף דין הנדר.

והנה אם היו דברי הר"ן עוסקים באיסור נדר היו דבריו מתבארים היטב, דכיוון שבארנו (ירחון האוצר כד מאמר 'ביסוד דין נדר') דאיסור נדר אינו קביעת תוכן אשר בתוצאה ממנו חלים דיני איסור, אלא גוף הנדר הוא האיסור ודרישת מניעת החפץ, הרי שכל פעולה שעושה הנודר מפני שהחפץ אסור עליו יש בזה קיום של גוף הנדר, של דין איסור החפץ. וא"כ, כיוון שהנודר קבע על עצמו איסור להיות בעיר בשבת, והוא יוצא ממנה בער"ש מפני שנאסר עליו להיות בה בשבת, א"כ הוא עשה בזה פעולה של קיום האיסור. ואע"פ שלא קיים את הדבר עצמו שנאסר, מ"מ אין גופו של נדר במניעה בפועל אלא בדרישת המניעה, במה שאסור לו הדבר בדרישה שקיבל על עצמו במעשה ההדרה. וא"כ כאשר הוא נתבע ביציאה מהעיר בער"ש הרי שיש כאן לתביעת גוף דין נדר.

אולם, דברי הר"ן אינם עוסקים בדין נדר אלא בחיוב שבועה, והרי שבועה אינה קביעת איסור בחפץ, ואם היה כל עניינה במה שהוא אומר דברי שבועה שדינו לקיימם, א"כ לעולם לא מקרי שחלה השבועה אלא כאשר האדם נתבע על קיום תוכן דברי השבועה, והוא שלא יהיה בעיר בשבת, וכל עניין היציאה ממנה בער"ש הוא רק כאמצעי לקיום דברי השבועה.

אכן, לפי מה שנתבאר דאף שבועה אינה אמירה מה יעשה ולא יעשה שהוא מחוייב בקיומה אלא תוכנה הוא קביעת חיוב, א"כ א"ש היטב, דגם לגבי שבועה, כל פעולה שיעשה הנשבע מפני שהוא מחוייב בחובה שהוא הטיל על עצמו יש בה קיום של גוף השבועה, במה שלא קבע במעשה השבועה שלא יהיה בעיר אלא שתהא החלטתו שלא להיות בעיר מחוייבת, וא"כ כל שיוצא מן העיר מפני שכך הוא נדרש מחמת התוכן המחוייב שנאמר בדברי השבועה הרי יש בזה קיום לגוף השבועה.



י.

ביישוב דעת הרמב"ם במשביע אחרים מנכסיו

והנה כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' שבועות ה"א): "וכל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או שלא יעשו, אפילו היו בניו או אשתו אינו חייב בשבועת ביטוי, שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל. ומכין אותו מכת מרדות שהרי אין בידו לקיים שבועה זו ונמצא גורם לשבועת שוא".

והוסיף הרמב"ם (שם ה"ד): "במה דברים אמורים בשנשבע על דבר שאינו ברשותו, כגון שנשבע ראובן על שמעון שלא ילך בסחורה או שלא יאכל בשר וכיוצא בזה, אבל אם נשבע ראובן שלא יכנס שמעון בביתו ושלא יהנה מנכסיו ועבר שמעון ונכנס לביתו של ראובן ונהנה מנכסיו שלא מדעת ראובן, ראובן פטור שהרי הוא אנוס ושמעון חייב שעבר על דבר האסור לו לעשותו, שלא נשבע זה אלא על דבר שהוא ברשותו".

ודברי הרמב"ם צ"ב, דבמה יוכל הנשבע להטיל חובה על אחרים שיהיו חייבים כפי מעשה השבועה של הבעלים? הרי אין הוא כבעלים המדיר אחרים מנכסיו, הקובע איסור כלפי חפצים השייכים לו, דבזה ודאי מהני הדרתו מפני שיש תוכן איסור בקביעת הבעלים כלפי חפציו. אולם, שבועה שאינה עוסקת בחפץ וכל עניינה הוא הטלת חובה כלפי הגברא, כיצד יש בכח שבועת הבעלים להטיל חובה על אדם אחר^א.

אמנם, לפי מה שנתבאר א"ש, דכיוון שהבאנו להוכיח דאין עניין השבועה כהטלת חוב מחודש נוסף על הגברא אלא כצורת קביעת חוב כלפי התוכן שבהחלטת הפעולה או המניעה, א"כ מכיוון דיש בכוחו של בעלים למנוע מאחרים להשתמש בחפציו, הרי דכאשר הוא מונע את השימוש יש לזה שני אופנים, או שיקבע הבעלים שלא ייהנו מנכסיו, או שיקבע שאי ההנאה מנכסיו היא דבר מחוייב, ובמה שהאחרים מנועים מהשימוש בחפץ הרי שחיוכם בזה הוא מפני שההימנעות ממנו היא מחוייבת, במה שזאת היא דרישת הבעלים במניעתם מהשימוש בממונו.

אם כן, נמצא דעניין שבועת אחרים הוא מתורת כוחו של בעלים לתבוע מניעת אחרים מנכסיו, והוא ע"ד מה שנתבאר בדברי הקצה"ח, שיש חוב שבועה הבא כחוב בדיני עשיית בעלים בממונו, במה שבאה השבועה לקיים את גוף המעשה ולא רק כהטלת חובה חיצונית.

יש להוסיף עוד במקור דברי הרמב"ם בזה. דהנה בכתבי הגר"ח (וכ"ה בחידושי הגר"ז על הש"ס בנויר דף ס"ב) דימה את דברי הר"מ בדין משביע אחרים בנכסיו לדין מושבע מפי אחרים שנתחדש בשבועת העדות ושבועת הפיקדון, והביא מקור לזה מדברי הספרי, שנלמד שם מקראי שיכול האדם לאסור על אחרים בשבועה.

ובפשוטו היה נראה דדבר זה הוא סתירה למה שנתבאר, דלפי"ז אין דינו של הר"מ בא מגדרי הלכות זכות הבעלים בנכסיו אלא הוא מעניין שבועה נוספת שנתחדשה בדין אוסר אחרים, שאף בו נאמר דין מושבע מפי אחרים, וכמו בשבועת העדות, ואינו שייך לעיקרה של שבועת ביטוי.

אמנם, הביאור בזה הוא דגם עיקר דין מושבע מפי אחרים שבשבועת העדות ושבועת הפיקדון אינו צורת שבועה מחודשת, אלא דהצד שכנגד משביע אותו מכח זה שיש לו זכות עליו שיעיד או שיחזיר לו את הפיקדון, ובמה שהוא תובעו שיעשה את המוטל עליו יכול הוא להטיל עליו חוב שבועה, שקובע את קיום דינו בזכות הבעלים כמחוייב בתליה בד' שנאמרה בדברי השבועה.

יא.

בזכותו של המשביע אחרים בשבועת העדות ושבועת הפיקדון

ויסוד זה נלמד מדברי הקצה"ח (סימן צ"ו סק"ג), שכתב דכל מה דמהני להשביע את העדים בשבועת העדות הוא רק בשאמר להם תבואו ותעידוני, אבל אם אמר שבועה שאין אתם יודעים

א. והטור (סימן רל"ו) הקשה כן דיש לחלק בין נדר לשבועה, ועיין ברדב"ז (בפירושו, וכן בשו"ת הרדב"ז [ללשונות הרמב"ם] בפ"ה מהל' שבועות) שדחק בדברי הר"מ דמיירי בשקיבל עליו האחר את השבועה ע"י עניית אמן על שבועת הבעלים, וצ"ב. ויעיין שם בדברי המל"מ בזה.

לי זה העדות אינו יכול להשביעם. וכן בשבועת הפיקדון, דאם משביעו שבועה שאין לך בידי לא הוי מושבע מפי אחרים להתחייב בחיוב שבועה זו, ורק באומר לו המפקיד שבועה שתחזיר לי פיקדוני נתחייב בחיוב השבועה. וביאר הקצה"ח שטעם הדבר הוא "דכיון דהעד חייב להעיד והנפקד חייב להחזיר חל עליו השבועה שמשביעין אותו לעשות כדינם".

ונראה דפירושם של דברים הוא לפי מה שנתבאר, דלעולם חיוב שבועה במשביע אחרים מוכרח שיבוא בתורת נתינת תוקף לתביעת הבעלים, דמכח היותו זכאי לתבוע את העדות ואת השבת הפיקדון יכול הוא לתבועם כאמור. אולם כאשר הבעלים לא בא כתובע את מה שהוא זכאי לו, וא"כ לא בא עניין השבועה כצורת תביעת הבעלים אלא כהטלת חיוב חדשה, לא ייתכן שיתחייבו בה אחרים אשר לא נשבעו בעצמם, דמכיוון שהם אינם מחוייבים לגוף תביעתו לא יתחייבו הם גם בקיום חובת השבועה שבה, שכן הדבר ברור דאין בכוחו לחדש עליהם חיוב שבועה ע"י השבועה שבדבריו. ומטעם זה פשיטא ליה להקצה"ח דלא שייך מושבע מפי אחרים אלא רק בדבר שהמושבע מחוייב בו בעצם הדין גם לולי השבועה, ולא תבוא השבועה אלא בצורת תביעה שיש בכוח הבעלים להטיל עליו.

וכך הוא אף בביאור דברי הרמב"ם, שהבעלים אינו יכול להטיל חיוב שבועה מחודש על אחרים, אלא שכאשר הוא תובע אותם שימנעו משימוש בחפציו הרי הוא תובע מניעה זו, אשר הוא זכאי בה בתורת דבר מחוייב.

והנה לפי דברים אלו הרי שכוונת דברי הקצה"ח במה שכתב דהעד חייב להעיד ולכן חלה עליו השבועה, אינו כחיוב העד בעלמא שלא לכפור בעדותו אלא הוא בתורת חיוב לאדם שהעדות עליו, שזכאי הוא בעדות זו ולכן מחוייב הוא להעיד לו, ובזה נעשה לבע"ד לתבוע שיבוא העד להעיד ויוכל לתבוע את קיום חיובו בתביעת דברי שבועה [וכבר נודע להוכיח את עיקר הדבר מדברי המאירי והשטמ"ק בשם הרא"ה (ב"ק נ, א) דהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו הוי כגזילה, וחייב בדיני שמים כדין תשלומי נזיקין].

ויש להביא מקור נאמן לדבר זה מדברי הרשב"א (ב"ק שם) על דברי הגמ' דהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו חייב מדאורייתא מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. והקשו כל הראשונים שם, דהא קרא איירי בשעבר על שבועתו, וכדכתיב ושמעה קול אלה, ומהו א"כ המקור דחייב להעיד אף היכא דאינו מושבע, עיין שם בתוס'. והרשב"א ביאר וז"ל: "ומסתברא דממילא שמעינן לה, דההיא כששמע קול אלה אע"פ שלא ענה אמן היא, ואפ"ה כשלא הגיד איכא נשיאות חטא, ואם איתא דבשלא שמע קול אלה וכופר בעדות ליכא נשיאות חטא ולא חייבתו תורה להעיד, למה מביא קרבן על שמיעת קול בלבד, אטו מי שאומר לחבירו משביע אני עליך שתאמר כך וכך שראית ולא העיד מי מחייב, וקרובים שאינם מעידין לו אינן חייבים מפני שאין בעדותן כלום ואין חייבים להעידו, ואף הכשרים לא היו חייבים כל שלא ענו אמן".

ומבואר להדיא בדברי הרשב"א דכל עניין שבועת העדות מפי אחרים ייתכן רק אי נימא דהעד מחוייב להעיד לו, דבלא"ה אין שום סיבה שיתחייב בשבועת השני, וממילא יש מקור מדין מושבע מפי אחרים לעצם חיוב העדים להעיד לו. אם כן, אין גדר חיובו של המושבע מפי אחרים כחיוב שבועה נוסף שזכה התובע להטיל עליו, אלא הוא מזכותו של המשביע לחייבו

בדין חיוב שבועה זו, וכנתבאר, וא"כ הדבר ברור דכל דין מושבע מפי אחרים קיים רק במחוייב להעיד.



יב.

בגדר מושבע ועומד מהר סיני להנ"ל

ולמה שנתבאר בגדר חיוב שבועה יש לפרש את עניין מושבע ועומד מהר סיני, דעל ידי שבועה זו היה מתן תורה, וזה הוא המחייב בקיום מצוות התורה, וכמבואר בגמ' (נדרים כו, א) דאין שבועה חלה על דבר מצוה מדמושב ועומד מהר סיני. והדבר טעון הגדרה, וכי הדבר המחייב כל יהודי שלא לעבור על דין התורה הוא מחמת שעבר על שבועתו, הרי דבר ברור הוא שנעשינו מחוייבים לדינים עצמם ולא רק כקיום לדברי השבועה, והעובר על מצוות התורה הוא עובר על עצם הדין ולא על חובת השבועה.

ולדברינו נחא היטב, דאין עניין השבועה כאמירת דברים אשר נתחייבנו בקיומם, אלא עניינה הוא לקבוע מה שפעל האדם במעשהו כמחוייב. וא"כ, כאשר נכנסו עמ"י בברית לקיים את דיני התורה, הרי שבמה שהוסיפו על זה שבועה, וכנאמר בקרא "לעברך בברית ה' אלוקיך ובאלתו", קבעו את קיום דיני התורה כדבר המחוייב מצד עצמו, ובזה חל עליהם חיוב לקיים את דיני התורה שלא בתורת קיום דברי הברית אלא כחובה בפ"ע, וכנתבאר, דכאשר האדם מחליט על איזה עניין כמחוייב הרי הוא מחוייב בזה לא רק כקיום להחלטה אלא כחובה העומדת בפ"ע.

ואכן זהו התוכן אשר נתחייבנו בקיום דברי התורה, שלא יהא הדבר כחובת עבדות הנכפית עלינו לקיים תביעת דברי הברית ותו לא, אלא שדיני התורה הם ההנהגה הנכונה לאיש הישראלי. וזהו עניין הברית "את אשר איננו פה עמנו היום" להתחייב במעשה הברית בכדי שיהא נתבע בקיום התחייבותו, שכן הברית עוסקת בקביעת דיני התורה לנכונים בעצם, בשורש הנהגת חייו של עם ד', ואף בדורות העתידיים פעלה הברית לטבוע זאת בשורש חייהם, עד אשר לבבו של כל איש ישראל רוצה בקיום המצוה, וכדברי הרמב"ם הנודעים בסוף פ"ב הלכות גירושין^(ד).



(ד). עיין בדברי המהרש"א (שבועות כט, א) שכתב לתרץ את קושיית התוס' מ"ט השביע משה את ישראל, דכמו שהיה ירא שיעבדו ע"ז ה"נ היה לו לירא שלא שיעברו על השבועה, ות"י המהרש"א: "דהשבועה עצמה היא קבלת התורה, ואי לאו השבועה בדיבורא בעלמא ליכא קיבול ולא היו נענשים אם יעברו עליה, כדכתיב לעברך בברית ה' אלוקיך ובאלתו".

ויש להוסיף, דמוכח מיניה וביה מקרא דלעברך בברית ה' אלוקיך ובאלתו, שאין השבועה קיימת בקובעת חיוב חדש אלא כצורה בהגדרת העניין הנרצה בדבריו כחובה, וכמו שנתבאר, שהרי לא באה השבועה לבדה כמחייבת במ"ת אלא רק כקיום דברי הברית.

יג.

יסוד החילוק לנתבאר בין מעשה נדר ושבועה ובביאור מעשה איסור נדר בלשון

שבועה

ולדברינו בביאור גדר מעשה השבועה נמצא דכאשר נבוא לדון ביסוד החילוק שבין נדר לשבועה, הרי שיש ביניהם חילוק בסיסי מלבד עניין לשון איסור חפצא וגברא, שכן נדר עניינו לקבוע איסור בדבר, אבל בשבועה עצם התוכן שנעשה בה אינו קביעת איסור אלא החלטת האדם בלבד מה יעשה ולא יעשה, ובגוף ההחלטה הוא קובע את עשייתו כמחוייבת, אבל אין עצם דברי האיסור מתייחסים לקביעה באיזה דבר, ואף לא בגברא עצמו, דאין זה מעשה של קביעת חיוב נוספת אלא של צורת החלטה כלפי דבר שיעשה, אלא שמוסיף הנשבע בדבריו תוכן של קביעת הדברים כמחוייבים להיות, אבל עצם המעשה שנאסר להיות או שנדרש להיעשות אינו כי אם קבלה והחלטה בלבד.

ועיין בלשון הר"ן (נדרים ב, ב), שהבאנו לעיל, שהוסיף וכתב: "דנדר בלשון שבועה כיוון דפיו ולבו שוין לאסור אכילה על עצמו וכו' ובשבועה שאמר שבועה ככר זה עלי כיוון שפיו ולבו שווין לאסור אכילתו מככר זה". הרי להדיא דשבועה אין עניינה כלל כקביעת איסור, גם לא כלפי המעשה שנשבע עליו, ולהכי אינה 'איסור אכילה על עצמו', אלא הרי היא רק דיבור מה יעשה ולא יעשה, ומטעם זה מוגדרת השבועה בדברי הר"ן כ'איסור אכילתו', במה שאינו קובע איסור במעשה האכילה אלא מחליט שיאכל ולא יאכל, ולא באה השבועה אלא כחיוב החלטה זו.

וכן מבואר בלשון הר"ן בתחילת דבריו שם: "נדרים מיתסר חפצא עליה, כלומר שאוסר הככר עליו ואומר אכילת ככר זה עלי, לאפוקי שבועה דאסר נפשיה מן חפצא, כלומר שאומר שבועה שלא אוכל ככר זה", הרי שאין בשבועה כי אם אמירה שלא יאכל ואינו קובע איסור.

והנה דעת הר"ן היא דאין נדר בלשון שבועה, וכן כתבו כל הראשונים בנדרים שם ובפ"ג דשבועות. אמנם, השטמ"ק בריש נדרים הביא את שיטת הרי"ף דמהני נדר בלשון שבועה, וכן הביא המאירי שם מ'גדולי הרבנים', וכ"כ בספר המכריע (סימן ע"ח), וכן היא דעת ספר ההשלמה בפ"ג דשבועות, דאף באומר נדר בלשון גברא מהני בדין נדר.

וייתכן דזו גם שיטת רש"י בפירושו על התורה (במדבר ל, ג) שפירש דאיש כי ידור נדר הוא בהאומר הרי עלי שלא אוכל, והקשה עליו הרמב"ן דלא מצינו נדר בקום ועשה, ועיין במפרשי רש"י מה שתירצו בזה, אמנם ייתכן דדעת רש"י דיש אכן נדר בלשון שבועה, וכדרכו של המאירי, שכאשר מזכיר בדבריו את 'גדולי הרבנים' כוונתו לשיטת רש"י.

וראה עוד בשו"ע (סי' ר"ו ס"ה) שהביא דלא מהני נדר בלשון שבועה, ושוב הביא את דעת הרמב"ן דמהני מדין ידות. ובביאור הגר"א (שם סק"כ) הביא בזה מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, דהרא"ש כתב דנדר שאינו אוכל לך לאו כלום הוא ואילו שיטת הר"מ דהוי נדר. והנה בפשוטו היה נראה לפרש מחלוקתם אי מהני מדין יד, וכן מבואר בדברי הטור, דאין כוונת הר"מ דמהני נדר בלשון שבועה אלא דהוי יד, וכשיטת הרמב"ן.

אמנם, יעויין בביאור הגר"א (סימן רי"ג סק"ז) בעניין נדר באומר אשנה פרק זה שהביא את שיטת הראשונים דלא הוי נדר ממש אלא שבועה, והוסיף דכל זה הוא לסברא דאין נדר בלשון שבועה, וציין לדבריו בסימן ר"ו. הרי להדיא שלמד דמחלוקת הר"מ והרא"ש איננה בדין ידות בנדר שנאמר בלשון שבועה אלא בעיקר דין נדר בלשון איסור גברא, וס"ל בדעת הרמב"ם דמהני נדר בלשון שבועה, ודלא כפי שמבואר בשיטת הטור בהבנת דברי הרמב"ם.

ושיטת הראשונים בזה צ"ב, דהרי כיוון שעניין הנדר הוא קביעת איסור, הרי בעינן לזה פעולה העוסקת באיסור החפצא ולא סגי במה שאומר שלא יאכל.

אמנם, לפי מה שנתבאר הדבר היחיד שמגדיר את החילוק בין מעשה שבועה למעשה נדר הוא במה שנדר הוי קביעת איסור ואילו שבועה היא רק החלטה מה יעשה. וממילא, אין צורך דווקא במעשה קביעה כלפי חפצא, אלא כל שנאסר דבר ע"י הדיבור הוי נדר.

ולהכי כאשר אומר האדם קונם שלא אוכל ככר זו, ועניין קונם הוא דרישה וקבלה על עצמו, הרי שמעתה נדרש ממנו שלא יאכל, ונקבע עליו איסור אכילת הככר, ואע"ג שגוף עשייתו לא הייתה כלפי חפצא, מ"מ יש בה תוכן של קביעת איסור במה שדורש את אי האכילה, ונעשית האכילה לנתבעת שלא להיות.

ואף שבכל עשיית נדר הוצרכנו לעשייה כלפי חפצא, הרי כבר נתבאר (ירחון האוצר כד מאמר 'ביסוד דין נדר') דהצורך לזה הוא ע"מ שיהיו דברי הנדר קיימים כמשפט החפץ, ולא יהיו רק כדיבור שדינו להתקיים. ועי"ז יהיו קיימים גם אחר שחזור בו, במה שהדברים נעשו לדין הראוי בהנהגה כלפי חפץ זה. א"כ, הרי שבלשון חיוב שבועה אין צורך בזה, דהאופן שיהיו דברי הנדר קיימים הוא במה שהם יבואו כחיוב הגברא לפעולה מסויימת, ובזה יש תוכן של קיום דברי הנדר גם אחרי שהגברא חזר בו, כי זה הוא המשפט הנכון בדיני הגברא להיות חייב בפעולה זו. ועל דרך מה שכתב הר"ן (נדרים יג, ב, שבעות כה, א) דלעולם מוגדרת שבועה שהיא חלה על דבר שיש בו ממש, שכן היא חלה על גברא וגברא יש בו ממש, ורק נדר שלא חל על הגברא צריך דבר שיש בו ממש דאי לית ביה מששא לא אסר מיד.

יד.

בהגדרת הגברא המנוע בנדר כחפצא האסור

וכיוון דאתינא לביאור עניינא דנדר בלשון שבועה, נראה לפרש את שיטת הראשונים דס"ל דיש נדר בלשון שבועה באופן נוסף, דאע"פ שאין כאן חפץ לקבוע בו מניעה, מ"מ גם האדם עצמו שייך שיהיה קיים כחפצא, דהרי האדם מוגדר כמעמיד פעולות, וזהו הטעם ששייך לקנות אדם בקניין פועל, כיוון שיש בו תוכן של קניין הגברא לפעולותיו, במה שהוא מוגדר כדבר המעמיד פעולות. וא"כ מעתה שפיר שייך שיקבע האדם כלפי עצמו הפרשה מפעולות, שיהיה קיים כגברא המנוע מפעולת אכילה, ובזה גופא מקרי שהיה מעשה איסור הנדר מעשה כלפי חפצא.

ויש להביא מקור לדבר זה דשייך לאסור את הגברא שלא רק בתורת חיוב בדיני האדם אלא בתורת חפצא המנוע מפעולות. דהנה בחידושי הגרש"ש (נדרים סימן ד) הביא ג' שיטות מדברי האחרונים בגדר דין קבלת נזירות, שיטת מהר"י בן לב דנזירות הוי איסור חפצא כלפי הדברים שנאמרו בפרשה, שאוסר היין והטומאה והתגלחת עליו, שיטת מהר"י באסן דהוי איסור חפצא כשם שאפשר שיהיה איסור באומר קונם עיני בשינה, וה"ה בנזירות הרי הוא אוסר גופו לפעולות של שתיית יין ותגלחת, ושיטת המהרי"ט דחלה קדושה בגופו של הנזיר.

והנה מהר"י באסן הכריח דבריו, דהרי כל האופן של התפסה בנזירות מבואר בגמ' בריש נזיר דהוא באומר 'ואני כמוהו', דהוי התפסת גברא בגברא, ומוכרח דנזירות הוי איסור גברא. ולהכי ביאר דהא דנזירות הוי איסור חפצא היינו דאוסר גופו ליינן ולתגלחת, ובזה הוא דהוי איסור חפצא ולא באיסור היין והתגלחת עצמם. והנה אין כוונתו שהנזיר אוסר את איברי גופו, דא"כ שוב אין שייכת התפסה במה שאומר 'ואני כמוהו', אלא רק במה שהתפיס באיברים האסורים, ואילו עניין 'ואני כמוהו' מורה על תורת איסור כגברא הנאסר, ולא איברים האסורים בתורת חפץ האסור, דבזה לא מקרי שהגברא עצמו הוא מנוע אלא שאיבריו מנועים ממנו, וכה"ג הוי רק איסור כפי שמצינו בכל נדרי איסור, וכקונם עיני בשינה ממש. וע"כ שכוונתו היא דשייכת הפרשה בגברא כך שהגברא עצמו הוא המנוע והמופרש, ולכן מוגדר הגברא עצמו כמנוע ותהיה שייך התפסה במה שהנזיר השני מעמיד את עצמו כמוהו. והרי להדיא שיש איסור גברא שלא בתורת חיוב אי עשייה בעלמא אלא בתורת מניעתו כחפצא.



מעון טל

ישיבת תורת החיים - יד בנימין

חיוב הבן לשמוע בקול אביו ואמו בדבר שאינו נוגע אליהם

מצות כיבוד אב ואם ומוראם

חייב כל אדם לכבד את אביו ואמו וליראה מהם, שנאמר: "כבד את אביך ואת אמך" ונאמר: "איש אמו ואביו תיראו". ובגדרי המצוה אומרת הגמרא (קידושין לא:): "ת"ר: איזהו מורא, ואיזהו כיבוד? מורא - לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו; כיבוד - מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" ע"כ.

ויש לדון האם הבן חייב לעשות רצון אביו ולשמוע בקולו, כאשר אין הדבר נוגע לאביו, ונברר דין זה בע"ה.



הגמרא ביבמות

והנה בגמרא ביבמות (ג:) מובאת דרשה על המילה "עליה" שבפסוק "יָבֵא עִלֶּיהָ וְלָקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה" שהיבם אינו מייבם אם אלמנת אחיו היא אחות אשתו. והגמרא הקשתה שלכאורה אין צריך דרשה זו, דודאי אסור ליבם את אחות אשתו, דמניין שעשה ידחה כרת?! ומנסה הגמרא (ה:ג:) ללמוד מכיבוד הורים, שעשה של כיבוד הורים דוחה שבת שהיא בכרת, "דתניא: יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי" ומכאן אנו למדים שעשה דוחה כרת, דאילו לא היה לימוד מפורש לאסור - כיבוד הורים היה דוחה אפילו שבת, שהיא בכרת. ודוחה הגמרא, שחילול השבת האמור בדרשה היינו מחמר, שהוא לאו ואינו כרת^א. מקשה הגמרא, דאם אכן כיבוד הורים אינו דוחה מחמר בשבת, אולי נלמד מכאן שעשה אינו דוחה לא תעשה^ב?! ועונה הגמרא^ג: "מה להנך שכן הכשר מצוה". ונחלקו הראשונים בהסבר משפט זה, כדלהלן.



(א). שאינו מל"ט מלאכות אלא מ"לא תעשה כל מלאכה אתה... וכל בהמתך", ואין ראייה שעשה דוחה כרת, דבכיבוד הורים (אלמלא "כולכם חייבים בכבודי") עשה דוחה רק לאו.

(ב). לכא' יש קושי בהבנת הגמרא. שהרי בתחילה הגמרא מנסה ללמוד מכיבוד הורים שדוחה כרת (אלמלא הדרשה) שכן כל עשה דוחה כרת, וכאן הגמרא מנסה ללמוד מכיבוד הורים להיפך, שעשה אינו דוחה לאו, שהרי כיבוד הורים אינו דוחה מחמר (לאחר הדרשה).

ותירץ הרשב"א: "ואיכא למימר דכי מוקמינן ליה בשחוט לי ובשל לי, אי סלקא דעתך דנגמר מיניה בעלמא לאיסורא, לישתוק קרא מיניה, דמהיכא תיתי דאתי עשה ודחי לא תעשה חמור שיש בו כרת" כלומר: אם הדרשה דיברה על כרת - מה באה להשמיע? שעשה אינו דוחה כרת? הרי אילו שתקה גם הייתי אומר את זה, כי לא שמענו הפוך! ונמצא שהדרשה מיותרת! אלא

שיטת רש"י

רש"י (על אתר) פירש שהגמרא חוזרת להבין שהברייא דבירה על איסורי כרת של שבת ולא על מחמר¹, ובאמת אנו למדים מכאן שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, אבל אין זה עונה לשאלה בה התחילה הגמרא מניין שיבום דוחה ערוה, משום שבכבוד הורים העשה הוא הכשר מצוה, כלומר, לא ניתן לקיים את העשה בלי לעבור על הכרת, אבל ביבום, ניתן לקיים את העשה בלי לעבור על הכרת, והיינו על ידי חליצה.



קושיות על שיטת רש"י

והקשו תוספות (שם ד"ה שכן הכשר, בשם ר"י) כמה קושיות על דברי רש"י². א. במקום שאין יבום עולה אין חליצה, ואם אסור לייבם – אין חליצה, ולא ניתן לקיים את העשה! ב. חליצה במקום יבום אינה מצוה, ואם כן, היבם אינו מקיים את המצוה בלי לעבור על הכרת. ג. לפי רש"י יוצא למסקנה שהכשר מצוה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ואילו עשה גמור כן דוחה לאו שיש בו כרת, ואילו אליבא דאמת לא קיימא לן כן, דבגמרא לקמן איתא (ח): "רבא אמר: ערוה לא צריכא קרא, דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת"³.



שיטת תוספות

ולכן פירשו תוספות (בשם ר"י ור"ח, ולפנינו אין ר"ח על יבמות) שהגמרא לא חוזרת להבין שהברייא דבירה על איסורי כרת של שבת, אלא היא נשאת בהבנה שהברייא דבירה על מחמר, אבל מה שהיה קשה – שעשה לא דוחה לא תעשה ואולי כך יהיה הדין בכל המצוות, אינו קשה, מפני שמחמר אינו עצם המצוה, שהרי אין הוא מכבד בהם את אביו, אלא רק מכשיר והכנה למצוה, ובכדי שעשה יבטל לא תעשה זה צריך להיות העשה עצמו ולא רק הכשר מצוה.

חייבים לומר שבאה להשמיענו שבעלמא עשה דוחה כרת. אבל אם הדרשה דיברה על לאו גרידא – ודאי לא באה להשמיענו שבעלמא עשה דוחה לאו, שהרי כבר למדנו זאת מכלאים בציצית, וגם בלי הברייא היינו יודעים זאת! אלא הברייא באה להשמיענו שעשה אינו דוחה לאו, שהרי אילו שתקה לא הייתי אומר כן אלא הייתי לומד מכלאים בציצית שעשה דוחה לאו. ולכן אם הברייא דיברה על לאו – צריך ללמוד להיפך, שעשה אינו דוחה לאו.

ג. אחר שהגמרא דוחה את האפשרות לתרץ שהלאוין של שבת חמורים, מברייא האומרת שאין כיבוד הורים דוחה אפילו לאוין אחרים (כגון "לא יטמא" ו"לא תוכל להתעלם").

ד. משום שאם היה מדובר במקרה של מחמר (כלומר, על איסור לאו בלבד) היינו צריכים ללמוד מכאן שעשה אינו דוחה לא תעשה, כמו שהיה קשה לגמרא לעיל.

ה. ובראשונים הובאו עוד קושיות: ד. הרא"ש הקשה שלפני כן למדנו שעשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית, ואם לומדים מכיבוד הורים שעשה דוחה כרת, פשיטא שעשה ידחה לא תעשה, והלימוד מכלאים בציצית מיותר! ה. והרשב"א הקשה "דאין לשון הכשר אלא מתקן ומכין כענין שאמרו מכשירי אוכל נפש, הוכשרו בשחיטה". ועיין ברשב"א וברמב"ן שהקשו עוד.

ו. ולכאורה קושיה זו אינה קשה כל כך, כיון שרש"י מסביר את רבא לשיטתו, שעשה לא דוחה כרת (מלבד עשה של הכשר מצוה שהוא כן דוחה) ולכן ערוה לא צריכה פסוק (אולם נראה שזה קצת דוחק בדברי רבא דהוה ליה למימר 'ערוה לא צריכה קרא אע"פ שעשה דוחה כרת, דאינה הכשר מצוה' וכיו"ב).

והנפק"מ במחלוקת זו (ואולי אף שורש המחלוקת) היא החיוב לשמוע בקול אביו כשאין הדבר נוגע לאביו, דלפי רש"י יש חיוב גמור לשמוע בקול אביו, ולכן כשהוא מבשל ושוחט בשבת – הוא מקיים מצות כיבוד הורים, וזה היה אמור לדחות את הכרת, אלא שיש לימוד מיוחד כדי שכיבוד הורים לא ידחה אותו. לפי תוס' וסיעתם אין חיוב לשמוע בקול אביו כשאין הדבר נוגע לאביו, ולכן מחמר בשבת לצורך אביו אינו מקיים בזה מצות כיבוד הורים, אלא רק הכשר מצוה, ולכן אין כאן דחייה של ה'לא תעשה', אף על פי שבד"כ עשה דוחה לא תעשה".

וכדברי התוספות כתבו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א (שם), הרא"ש (תוס' רא"ש שם) המאירי (שם ה:) ורבינו ירוחם (נתיב א ח"ד דף טו).

אמנם, נראה שהראשונים הללו מודים שאף על פי ש"אין זו עיקר מצות כיבוד" (לשון הריטב"א), יש מצוה לשמוע בקול אביו, אבל אין זו חובה".



האם גוף מצות כיבוד הורים דוחה לאו כשאנינה הכשר מצוה אלא מצוה ממש

לכאורה לפי שיטת הראשונים הזו, יוצא שהסבר הגמרא הוא שהיה קשה לגמרא שאולי נלמד מכיבוד הורים שאינו דוחה 'לא תעשה', שגם כל מצוות עשה אינן דוחות לאוין! וענתה הגמרא שכיבוד הורים הוא רק הכשר מצוה ולכן הוא לא דוחה, אבל מצות עשה ממש – דוחה. ומשמע שגם במצות כיבוד הורים עצמה, רק הכשר מצוה אינו דוחה לאו, אבל גוף המצוה – דוחה לאו, דאל"כ הדרה קושיה לדוכתא, ואולי נלמד מכיבוד הורים שאפילו המצוה ממש אינה דוחה 'לא תעשה' שגם כל שאר מצוות עשה אינן דוחות.

אולם, כתבו התוס' בסוף דבריהם, וכ"כ הרא"ש והמאירי, שגם גוף מצות כיבוד אינה דוחה לא תעשה, ולכאורה קשה מהנ"ל.

ותירצו תוס': "והיינו משום דברוב ענייני כיבוד רגילים להיות על ידי הכשר מצוה קאמר רחמנא דלא דחי בכל ענין, והשתא לקמן פריך שפיר הכשר מצוה תיפוק לי מהתם דלא דחי, ואם אינו ענין להכשר מצוה תניהו ענין לגוף מצוה" ע"כ. כלומר, מפני שמצות כיבוד הורים באופן פשוט היא הכשר מצוה – לא לומדים מכאן לכל המצוות, וזו דחיית הגמרא. אכן, גוף מצות כיבוד נספח להכשר המצוה, ולכן גם גוף המצוה לא דוחה לא תעשה, ואין להקשות "ליגמר מהכא דלא לידיחי", כי מצות כיבוד הורים כמצוה היא רק הכשר (ושוב, אע"פ שגם גוף המצוה אינו דוחה). וכיו"ב כתב הרא"ש, וכן צריך לומר בדעת המאירי".



(ז). ואין מכאן הוכחה ליבוס, מכיון שיבוס הוא כרת ומחמר הוא לאו.

(ח). ומה שכתב הריטב"א "א"כ למה ישמע לו אפילו בדברים של רשות" היינו למה חייב לשמוע לו וכו'. וכן מה שכתב הרשב"א "הא לאו הכי [אם אינו לצורך האבא] א"צ לומר שלא ישמע לו", אינו סתם כשהאב אמר לו לא לצורך האבא, אלא כשהאב אמר לעבור עבירה ולכן א"צ לומר שלא ישמע לו.

נראה שהמצוה בזה לשיטתם היא מצד זה שמצוות כיבוד הורים אין לה סוף, ואפילו לרבי טרפון אמרו שלא הגיע לחצי כיבוד (קידושין לא:), אע"פ שודאי את חובתו קיים.

(ט). ואמנם בדעת שאר הראשונים בסיעה זו אין הכרח לומר כן, ויתכן שיאמרו שמהדין גוף מצות כיבוד הורים דוחה לאו, אלא

הגמרא בבבא מציעא

ובמשנה בבא מציעא (לב.) שנינו: "ואם היתה [האבידה] בבית הקברות - לא יטמא לה. אם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר - לא ישמע לו" ע"כ, ומפשט המשנה משמע שאין הבן שומע לאביו דוקא משום שאביו אמר לו לעבור עבירה, אבל אם לא היה הדבר עבירה - היה הבן חייב לשמוע בקול אביו, ואפילו שאין הדבר נוגע לאביו.

אכן, כתבו הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (על אתר וביבמות ו.) שמדובר בכגון שהאב אמר לו להיטמא על מנת להביא לו פירות מבית הקברות וכיו"ב, שיש בו כיבוד, וכן אל תחזיר אבידה אלא הבא אותה לי או עסוק בכבודי וכיו"ב. אבל אם אמר סתם היטמא ואל תחזיר, פשיטא שאינו שומע לו, שהרי אין בזה כיבוד.



שיטת ר"ח והרא"ש

כאמור, הראשונים הנ"ל כתבו ביבמות שר"ח סובר כשיטת תוס', שהברייתא דיברה על מחמר. ואם כן, אין הבן חייב לשמוע בקול אביו. וקשה, שהרי בבבא מציעא (לב.) ר"ח פירש את המשנה כפשט לשונה (ולא כתב שמדובר במקרה שאמר לו האב לעשות הדברים לצורכו) ולכאור' משמע שסבר כרש"י, שהבן חייב לשמוע בקול אביו.

והרב יהודע ארציאל שליט"א¹ תירץ שלפי ר"ח אדם מצווה לשמוע בקול אביו, והברייתא אמנם מדברת על מחמר, כמו תוס', אולם אין מדובר במקרה שאביו אמר לו לחמר אלא במקרה שהוא מחמר על דעת עצמו כדי לכבד את אביו, ולכן זה רק מכשיר מצוה ולא עצם המצוה, אבל אם אמר לו אביו לחמר - אין זה הכשר מצוה אלא מצוה ממש.

ונראה שקשה לתרץ כן. חדא, לכאורה כשהגמרא אמרה "מה להנך שכן הכשר מצוה", זה מוסב לא רק על מחמר אלא גם על הברייתא, שאמרה במפורש "יכול אמר לו אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר", ואילו לפי הסבר זה היה הדבר צריך להיות גוף המצוה ולא הכשר מצוה. ועוד, נראה שהראשונים מביאים את כל שיטתם כפירוש ר"ח, ולא רק שחוזרים להבין שהברייתא דיברה על מחמר (דהיינו, נראה שכשכתבו "ונראין דברי ר"ח ז"ל שפירש" וכו' הכוונה לכל מה שכתבו אח"כ, שגם כשאמר לו 'אל תחזיר אלא עסוק בכבודי' הוי הכשר מצוה בלבד ולא מצוה ממש, וכשאמר לו 'אל תחזיר' סתם - אין זה מצוה כלל)².

שאינן מציאות כזו, מפני שתמיד הלאו הוא במקיפין של המצוה ולא במצוה עצמה (או שאינו לאו גרידא אלא כרת או עשה ולא תעשה).

(י. ר"מ בשיבתנו.

יא). ועוד, דאם אכן כשהאב אמר לו לחמר אין זה הכשר מצוה אלא גוף המצוה -היה כיבוד ההורים צריך לדחות את הלאו, שהרי כיבוד הורים לא דוחה רק מפני שהוא הכשר מצוה ולא מצוה ממש, וא"ת שאינו דוחה -יש להקשות את שהקשתה הגמרא "ליגמר מהכא דלא לידחי", וכמו שכתבנו לעיל, ואת הקושיה הזו נראה שקשה לתרץ כמו שתירצו תוס' שם, משום שאם כל מה שאומר האב לעשות זה גוף המצוה, קשה לומר שמצוות כיבוד הורים כמצוה היא הכשר מצוה, וש"רוב ענייני כיבוד רגילים להיות על ידי הכשר מצוה" כלשון תוס'.

והנה, הקושי הנ"ל בדברי ר"ח לכאורה קשה גם לדברי הרא"ש, שהרי הרא"ש עצמו פסק בבבא מציעא (פסקי הרא"ש פ"ב סי' כז) כלשון המשנה, וביבמות (תוס' הרא"ש יבמות ו.) כתב במפורש כשיטת תוס'. ובדעת הרא"ש לכאורה לא ניתן לתרץ כתירוצו זה, כי הוא כתב במפורש ש"אמר לו" זה הכשר מצוה ולא מצוה ממש.

ותירץ מו"ר הרב רועי סיטון שליט"א^ב שר"ח והרא"ש כתבו את הדין של המשנה בב"מ מפני שהוא ודאי נכון אף לשיטתם ביבמות, דלכ"ע אם אמר האב היטמא ואל תחזיר – אסור לשמוע לו. אמנם, הם סוברים שאין צריך לשמוע בקול האב, אף אם הבן אינו עובר בזה על מצוה (אא"כ הדבר נוגע לאביו עצמו), כמו שכתבו ביבמות, ומה שחידשו בבבא מציעא הוא שלא רק שאין צריך לשמוע לו, אלא שאסור לשמוע לו כאשר הוא אומר לעבור על דברי תורה.

דעת שאר הראשונים

ונראה שאין הכרח לומר ששאר הראשונים שהעתיקו את המשנה בב"מ סוברים כרש"י, דיתכן שאף הם, כמו ר"ח והרא"ש, רק כתבו שאסור לשמוע לאביו לבטל מצוה, שזה מוסכם לכ"ע, אבל לא פסקו כרש"י ולא נחתו כלל לסוגיא שלנו. כן הוא ברי"ף (ב"מ יז:) הרי"ד (פסקי הרי"ד שם), אור"ז (ח"ג פסקי ב"מ סי' צה) ור' יהונתן מלוניל (על הרי"ף שם).

כן נראה גם מתוס' במקום אחר וממהרי"ק

והתוס' (קידושין לב. ד"ה רב יהודה) כתבו: "מדקדק ר"י למ"ד משל בן אם נזדמן לו כיבוד אב ואבידת עצמו ואבידת חברו כיצד יעשה?"^ג... ונראה לר"י שיניח כבוד אביו ואבידת חברו ויעסוק באבידתו, דהא דאמר כיבוד אב קודם היינו דוקא להניח לאביו לעשות רצונו בממונו לפי שזהו גוף הכיבוד אבל באבידתו כיון שאין האב נהנה באבידה עצמה אין הבן חייב להפסיד אבידתו בשביל אביו^ד ע"כ. ונראה שאף כאן סוברים תוס' שהחובה היא דווקא בדבר שהאב נהנה ממנו עצמו. וכ"כ מהרי"ק (שו"ת מהרי"ק סי' קסו)^ה: "ועוד, דעד כאן לא מיפלגי אם משל אב אם משל בן אלא בדבר דשייך האב בגווה פרנסת האב, שצורך גוף האב וקיומו, אבל במלתא דלא שייך בגווי' כי הכא, פשיטא דאין כח לאב למחות בבן, לא משום כבוד ולא משום מורא" וכו'.

(ב). ר"מ בישיבתנו.

(ג). וכתבו שאבידת חברו קודמת לאבידת אביו, "כדאמרינן באלו מציאות יכול אמר לו אביו אל תחזיר יכול ישמע לו ת"ל וכו' והיינו אל תחזיר שאומר לו עסוק בכבודי דאל תחזיר בחנם לא אצטרך קרא", ונראה שהיינו כדברי תוס' ביבמות.

(ד). שם נשאל גבי אדם שאביו אמר לו לא לישא אשה פלונית ומהרי"ק פסק שאין הוא מחוייב לשמוע בקול אביו במקרה זה מג' טעמים. א. שכיבוד הורים זה משל אב בלבד, וכש"כ במקום צער כה"ג. ב. לישא אשה שחפץ בה זה מצוה, ונמצא שאומר לו אביו לעבור על דברי תורה. וזה הטעם הג' (שלמעלה).

שיטת החזו"א

והחזו"א (י"ד קמט אות ח) כתב שאף לראשונים הללו הבן אינו חייב רק כאשר אין זה רצונו של אביו, אבל אם זה רצון אביו - רצונו של אדם כבודו וחייב לשמוע לו.



קושיות על שיטת החזו"א

ראשית, קשה על החזו"א שהבין מהתוס' (קידושין לא: ד"ה ר' טרפון) ש"רצונה זהו כיבוד" היינו שכל מה שרוצים אביו ואמו חייב הבן לעשות דווקא כבודם. והרי הסיפור שם הוא על ר' ישמעאל שאמו רצתה לשטוף את רגליו ולשתות את המים, ור' ישמעאל לא הסכים, ואמרו לו חכמים שרצונה הוא כבודה, והכוונה בפשטות היא שדבר ביזוי שהאב והאם רוצים בו - אינו ביזוי, ואין הבן צריך למונעו. אולם, לא נאמר בדברי התוספות שכל מה שרוצים הוא כבודם באופן שיהיה הבן מחויב לעשותו. ועוד, שבפשיטות הסיפור על ר' ישמעאל אינו מעיקר הדין כלל, וכל הכתוב שם הוא רק לפנים משורת הדין ובמידת חסידות.

שנית, אם איתא ש"רצונה זהו כיבוד" וכל מה שרוצים זהו כבודם ואפילו בדברים שאינם נוגעים אליהם, כמו שכתב^(ט), כיצד זה בהמשך דבריו כתב "שהאב צריך לבטל רצונו מפני רצון בנו, בכח"ג, ואין הבן חייב בכיבוד זה, כמו שאינו חייב ליתן מתנות לאביו מפני שהאב חומד חפציו, ואפילו למ"ד משל בן אינו חייב בזה" ולשיטתו היה צריך לומר שאכן אם האב חומד חפציו עליו לתת לו ד"רצונה זהו כיבוד"! ואיך ניתן לומר שהאב יבטל רצונו, הרי אם זה רצונו זה כבודו!

שלישית, לפי דברי החזו"א לא ברור מה כוונת הראשונים כשכתבו שאין צריך לשמוע בקול אביו בדברים שלא נוגעים לאביו, שהרי אם האב מבקש מבנו לעשות דבר מה, כנראה שהוא רוצה זאת, ולא מסתבר שאב יבקש מבנו אם אינו רוצה, ומה באו הראשונים לחדש?

רביעית, החזו"א הולך בשיטת הראשונים החולקים על רש"י, ולשיטתם כיבוד הורים אינו דוחה לא תעשה רק משום שהוא הכשר מצוה. ולפי החזו"א שזה הכשר מצוה רק כשאינו לאב רצון, אבל כשיש לאב רצון - זו מצוה ממש ולא הכשר מצוה, נמצא שכשיש לאב רצון הרי זה דוחה לא תעשה^(ט). ולא יתכן שהחזו"א בא לומר זאת.



(טו). וז"ל: "מבואר מדבריהם שאין הבן חייב לעשות רצון אביו במה שאין לאב שום תועלת... ומיהו קשה דהא כתבו תו' ל"א ב' ד"ה ר"ט, בשם ירושלמי דרצונה זהו כיבוד, ואם האב רוצה בתקנת בנו ומצטער כשנושא אשה שאינה לרצון האב למה יהא רשאי לצער ואינו בכלל מורא, ולמה דבר זה קל מסותר דבריו בהכרעת הדעת בלבד"

(טז). ואם אינו דוחה לאו, יש להקשות את שהקשתה הגמרא "ליגמר מהכא דלא לידחי", שהרי ענינו על כך "מה להנך שכן הכשר מצוה" אולם לחזו"א גם אינו הכשר מצוה לא דוחה, וקצת קשה לתרץ כמו שתירצו תוס' לעיל, משום שלדעת החזו"א קשה לומר שמצות כיבוד הורים כמצוה היא הכשר מצוה, שהרי כל מה שהאב רוצה זה גוף המצוה, ואיך נאמר ש"רוב עניני כיבוד רגילים להיות על ידי הכשר מצוה" (לשון תוס')?!

סיכום

רוב הראשונים (תוס' בשם ר"ח ור"י, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש, המאירי ור' ירוחם) הסבירו את הגמרא ביבמות וממילא גם את הגמרא בבבא מציעא שאין חובה לשמוע בקול אביו, והחובה היא להאכילו ולהלבישו וכו'. רש"י סובר שיש חובה לשמוע בקול אביו, אולם לכאורה שיטתו קשה. החזו"א סובר שרצונו של אדם כבודו, ומה שכתבו הראשונים שאין צריך לשמוע לאביו היינו כשאין לאב רצון בזה, אולם לכאורה קשה לומר כן מכמה טעמים.

ולמסקנה נראה שיש לנקוט כשיטת רוב הראשונים הנ"ל, שאין חובה לשמוע בקול אביו בדבר שאינו נוגע לאביו. וכן נראה שקשה לקבל את שיטת החזו"א הנ"ל, ונראה שיש לנקוט בזה כמ"ש מהרי"ק (שו"ת מהרי"ק סי' קסו) ש"במלתא דלא שייך האב בגווה פשיטא דאין כח האב למחות ביד בנו". אמנם, אם האב יתבזה ע"י מעשה הבן או יצטער מאוד – חייב הבן לקיים דברי אביו ונחשב הדבר לנוגע באביו. וכן העלה הגר"מ אליהו זצ"ל (פס"ד רבניים ח"ז עמ' 10).

אמנם, ודאי שאם הבן שומע לאב אף על פי שאינו חייב – מצוה יש בידו. וכן ודאי שמוטל על הבן להחזיק במידת הכרת הטוב, ולידע כמה אביו ואמו השקיעו וטרחו למענו, ועליו להשתדל ביותר להיכנס עמהם לפני משורת הדין, ואף בדברים הכרוכים בטרחה, ולשמחם ולרצותם ולהרוותם נחת רוח. "והאמת והשלום אהבו". ולאידך גיסא אם אינו עושה כן, הרי נכנס לחשש מידות רעות של כפיות טובה ועזות פנים המכלות כל חלקה טובה. ויה"ר שנזכה במהרה לביאת אליהו הנביא, "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" במהרה בימינו, אמן ואמן.



אוצר אבן העזר

◆ בדברי חז"ל במגילת אסתר עה"כ כאשר אבדתי אבדתי,
והמסתעף בדין גט הפסול מדרבנן

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדברי חז"ל במגילת אסתר עה"כ כאשר אבדתי אבדתי, והמסתעף בדין גט הפסול מדרבנן

כתב הרשב"א במגילה (טו, א): "מה שכתוב בהגדה כאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך (כ"ה ברש"י מגילה שם ובתוס' סנהדרין עד, ב ד"ה והא וברש"י במגילת אסתר ד, טז). הקשו בתוספות (עי' תוס' מגילה שם ד"ה כשם ותוס' סנהדרין שם) יגרשנה ויחזירנה אחר כך שאינה אסורה לו מחמת זנות וכדמוכח בפרק שני דסוטה יח: וכו', ותיצו שהיה ירא לגרש לפי שכל מעשה הגט בעדים וירא שמא יתפרסם ויודע הדבר למלך. ואינו נכון בעיני ויכתוב לו בכתב ידו שהוא כשר דאורייתא וטוב היה לו לעשות כן דהא אסתר היכי עבדא הכי דהשתא ברצונה נבעלת ותהרג ואל תעבור ואילו היה מגרשה בכתב ידו לא היתה עוברת על איסור עריות החמור ולא היתה נאסרת למרדכי אלא שדברי אגדה הן ואין משיבין עליהם". עכ"ל הרשב"א.

מבואר ברשב"א בפשיטות דאם הגט בכתב ידו, אף שהוא פסול מדרבנן כדאייתא בגיטין ג: (על מתני' גיטין פו. דג' גיטין פסולין מדרבנן ואם ניסת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד), היתה מותרת למרדכי, אף שאח"כ היתה עם אחשוורוש. ומוכח דמגורשת מדאורייתא שזינתה יכול בעלה שגרשה להחזירה, ולא נאמר בזה הדין דאסורה לבעל ולבועל. ומצאתי בברכי יוסף (באב"ע סימן י) שהסתפק באשה שנתגרשה בגט כשר מהתורה ופסול מדבריהם והלכה וזינתה אם מותרת לחזור לבעלה לכתחילה. מי אמרינן דקרינן בה ונטמאה מדרבנן, כיון דאגידה ביה וגיטא מפסיל מדרבנן, או דילמא הואיל והגט כשר מהתורה אף דזינתה מותרת לבעלה. והאריך הרבה בזה, דליכא ונטמאה מדרבנן ומותרת לחזור לבעלה אף אם זנתה. והוכיח כן מכמה דוכתי, ובתוכו מדין ג' גיטין פסולין דאם נשאת הולד כשר, וע"כ דהואיל והגט כשר מדאורייתא אין כאן ונטמאה אף דהגט פסול מדרבנן. ובסו"ד כ' הברכ"י להוכיח כן מדברי הרשב"א הנ"ל עיש"ה [וכבר הבאתי את דבריו בירחון האוצר גליון יג אדר תשע"ח עמוד עה].

ונראה לבאר בדעת הברכי יוסף, דהיכא דרבנן פסלו את הגט אין הפשט דנשאר אישות מדרבנן, דאכן האישות פקעה, ורק מגזירה היא צריכה גט נוסף, ולכן בזינתה מותרת לבעלה. ומתבאר כן בדברי הרשב"א במגילה, דבגט שנכתב בכת"י הבעל דכשר מהתורה, אם זינתה ליכא דין כשם שאסורה לבעל וכו'. והברכ"י נקט דבכ"מ דבעי' מדרבנן גט נמי הוי דינא הכי.

אמנם, ביד דוד (במנחת עני עמוד כה) עורר בדברי הברכ"י דמהרשב"א ליכא ראייה, דמנ"ל דכבר מזמן מרדכי גזרו לפסול הגט בכתב ידו וכו'. אך לשון הרשב"א הוא כן לכתוב בכ"י שהוא כשר מדאורייתא, משמע דמדרבנן ידע מרדכי דפסול. ובס' מכתם לדוד לר"ד חסאן בהל' סוטה

הביא דדנו הבני יעקב והדרכי נועם דאמרי' כשם שאסורה לבעל בגט הפסול מדרבנן עי"ש. ומבואר דס"ל דאכן בג' גיטין הפסולין מדרבנן, רבנן פסלו את הגט ולהכי נשאר אישות מדרבנן, ויהיה הדין דבזינתה אסורה מדרבנן לבעלה, והרשב"א במגילה דמיירי בגט בכתב ידו דהוא מג' גיטין פסולים, ע"כ צ"ל דמיירי קודם תקנת חז"ל לפסול הגט מדרבנן. או דכוונת הרשב"א היא דמ"מ יהני דמדאורייתא אינה נאסרת על מרדכי. ואכן מפורש בר"ן על הרי"ף בר"פ הזורק ובתוס' רי"ד שם גבי גט דרבנן דתצא מזה ומזה דאסורה לבעל ולבועל, הרי דאיכא אישות דרבנן.

ויל"ע מיבמות ל': דמפורש דבגירשה הערוה בהנך ג' גיטין צרתה הוי צרת ערוה, הרי דמדרבנן הוי אשת המת דאוסרת צרתה, וכן הוכיח הגר"ח שמולביץ זצ"ל בספרו שערי חיים על מסכת גיטין (סימן כ) [ולפלא שלא ראה את דברי הברכי יוסף], מיהו יש לדחות, דברש"י ביבמות שם ד"ה יש עליו כתב דאמרי אינשי צרת ערוה מתיבמת וכו' ומשמע דהוי רק גזירה שיגידו דצרת ערוה מתיבמת, עי"ש.ה. ועי' באבני מילואים (סימן עח סק"א) שכתב דמוכח מתוס' גיטין ג: ד"ה כתב דבג' גיטין הוי אשתו מדרבנן ואוכל פירות וחייב בפרקונה, עי"ש.ה.



גט הפסול מדרבנן מחמת שלא נאמר בשליחותו בפני נכתב ובפני נחתם

בשו"ע אב"ע סימן קמב ס"ו: "אומר בפני נכתב בשעה שנותנו ליד האשה" וכו', ושם ס"ז: "אם אחר מלאומרו יותר מכדי דיבור או שלא אמרו כו' נוטלו ממנו וחוזר ונותנו לה בפני שנים" וכו', וברמ"א: "ולכן אלם לא יוכל להביא גט אע"פ שיוכל לכתוב בפ"נ ובפ"נ דצ"ל בפיו". ודברי הרמ"א צ"ע במה שהסמך האי דינא דבפ"נ לא מהני מפי הכתב, לדין השו"ע דבעי' בפ"נ בשעת נתינת הגט, ומאי שייכי אהדדי, ומלשון הרמ"א "ולכן" מבואר דשייכי אהדדי, ועמדו בזה בחידושי הרי"ם ובבית מאיר עי"ש.

והנה בדין בפ"נ אם מהני בכתב, עי' בגיטין ה. תוד"ה אילימא חרש, ובמהרש"א כתב על דברי התוס' דבאילם שיכתוב בפ"נ למ"ד בגיטין ב: דטעמו משום קיום לא מהני, ולטעמא דבפ"נ הוא משום לשמה מהני. ואכן איתא להדי' כדבריו בתורא"ש [ויש לסייע לסברא זו מהריטב"א גיטין ה: דלמ"ד בפ"נ משום קיום הוי עדות ולהכי בעי בפני ג', משא"כ למ"ד משום לשמה], אמנם עי' בר"ן (ג. מדפי הרי"ף, ד"ה מאי) שכ' דאילם יכול לכתוב בפ"נ, וכ"ה ברמב"ן וריטב"א (להלן ט.) ועי' בקצוה"ח (סימן מו סק"ט) שהקשה בסתירת דברי הריב"ש, דאיהו כתב דכל קיום כיון דהוי דרבנן מהני מפי הכתב. ועי' בית מאיר (סימן קמב ס"ו), שכתב בכמה אופנים, ובתו"ד כ' הב"מ שם דהטעם דבגט לא מהני קיום בכתב, הוא דוקא בשליח דנאמנותו היא דמידק דייק וכו', וזה שייך דווקא בע"פ אבל בכתב לא מידק דייק, ובוה ביאר את דברי הרמ"א הנו' שהסמך את דינו לדין השו"ע דבעי' בפ"נ בשעת נתינת הגט, דתרוייהו הוי מעניינא דמידק דייק. אכן, בתורא"ש ומהרש"א שכתבו דלטעמא דלשמה מהני בפ"נ מהכתב, מוכח דגם בכתב מידק דייק, ורק דלמ"ד משום קיום הוי דין עדות [ובבית שמואל (סימן קמב סק"א) מבואר

דהריב"ש מיירי רק באילם, אבל ביכול לדבר מהני גם בפ"נ בכתב, ולשון הרמ"א היה משמע דבכל גוונא בעי' בפ"נ בע"פ וכדיבואר].



אמירת בפני נכתב בשעת הנתינה

בסוגית הגמ' גיטין ה: המביא גט כו' ונתנו לה ולא אמר וכו', כיצד יעשה כו' יחזור ויטלנו. נחלקו הראשונים בהא דבעי' אמירת בפ"נ דוקא בשעת נתינה, האם הטעם בזה הוא משום דנאמנות השליח הוא דוקא בשעת נתינה, דאז מידק דייק, כפי שנראה בתוס' להלן פד: ד"ה אמר חזקי, או דהטעם הוא משום דאחר הנתינה לית ליה דין שליח, וכ"נ מלשון התוס' רי"ד לפנינו דדוקא לשליח הימנו רבנן וכו', וכ"נ ברשב"א להלן כד. ד"ה ואי "אבל כאן שנגמר שליחותה וכו'". והנ"מ בזה היא דאם נימא דכל נאמנות השליח ה"ד בשעת נתינה, נמצא דמדרבנן הוי גט פסול, ומה דיחזור ויטלנו הוי גרושין שניים, אבל אם נימא דאית ליה נאמנות ורק דהוי דין שיאמר בשעת נתינה, א"כ ל"ה פסול בגט, אלא הוי פסול במעשה נתינה הגט, ולכן בעי' שיחזור ויטלנו. ועי' בדברי הר"ן ורש"י בקו' הגמ' דאמאי הולד ממזר, דנראה להדי' דאית ליה נאמנות גם אח"כ, וכמש"כ הפנ"י, אלא דכך הוא מטבע שטבעו חכמים בסדר הגירושין, ומה דבעי' יחזור ויטלנו היינו מפני דהנתינה היתה בפסול, ולהכי בעי' נתינה אחרית. וכ"ה מדויק מלשון המאירי "הואיל ובא בידה בפסול", וכ"נ במש"כ התוס' שם לדון באמר קודם הנתינה אם מהני, ובוה הרי ודאי דאית ליה נאמנות, אלא דדין הוא דבעי' שעת נתינה דוקא.

וי"ל דנ"מ בנתקיים הגט בחותמיו אם בעי' נתינה אחרית, דאם הוי נתינה בפסול תו בעי' נתינה אחרית, משא"כ אי נימא דהטעם הוא דאית ליה נאמנות רק בשעת נתינה, א"כ בקיום לא בעינן לנאמנות השליח כלל ושפיר סגי במה דיתקיים בחותמיו. ומריהטת הסוגיא ה. מבואר דבנתקיים א"צ שיחזור ויטלנו, דכיון דנתקיים ליכא לתקנת בפ"נ ול"ה משנה ממטבע וכו'. ועי' בפנ"י שדן דבנתקיים יהני גם לר"מ, והעיר בזה ע"ד התוס' להלן ובתו"ד כתב סברא זו, וכן ביש"ש כתב דבנתקיים למפרע הוי גרושין. וע"ע בחזו"א בסי' קג סקי"א שהרחיב בזה לדון דבנתקיים הגט לא בעי' לנתינה חדשה ותלה זה בטעמים דל"מ בפ"נ אחר הנתינה, ובתו"ד כתב כסברת הפנ"י, דבנתקיים אמרי' למפרע דמהני הנתינה ראשונה, עיש"ה. וברשב"א ובריטב"א נראה דבנתקיים בחותמיו מהני ולא בעי' נתינה אחרית, ובדברי הרשב"א וריטב"א הביאו שיטה דגם לר"מ דכל המשנה וכו' אם נתקיים בחותמיו מהני למפרע, וכפי שדן הפנ"י, עיש"ה. ויש לבאר עפ"י הנ"ל דכשיש קיום לא תיקנו דין בפ"נ, או בנוסח אחר דלאו דוקא תקנו בפ"נ וגם הקיום הוא בכלל התקנה [ראה עד"ז בחי' רא"ל מלין ח"א סימן מג, ובחי' רבי שמואל בגיטין סימן ב].

ועי' בר"מ גרושין פ"ז הי"ז, ומלשונו שם נראה דבנתקיים סגי ולא בעי' נתינה אחרית, אולם בר"מ שם בהי"ח כ' הביא הגט ולא הספיק לומר עד שנשתתק דהרי זה יתקיים בחותמיו ואח"כ ינתן לה, ומבואר דגם בנתקיים בעי' נתינה אחרית. והמשנה למלך בהי"ז דן בזה ור"ל דגם בהי"ז בעי' לכתחילה שיחזור ויתן, ובגליון הר"מ מהדו' רש"פ צויין למכתב מאליהו שתמה בסתירה מהר"מ הנו', דבהי"ז לא הזכיר נתינה ובהי"ח כ' דאח"כ ינתן לה [והשו"ע השמיט ד"ז].

עכ"פ, אם נימא בדעת הר"מ דגם בנתקיים בעי דיחזור ויתן, מוכרח דלפי הר"מ הא דבעי' שעת נתינה הוא ממטבע שטבעו חכמים, דזו צורת נתינת הגט, ולהכי גם בנתקיים בעי' שיחזור ויתן, וכדפי'.

ולפי המבואר נראה פי' חדש ברמ"א הנז', שכ' ע"ד המחבר דבעי' אמירת בפ"נ בשעת נתינה דלכן אילם לא יכתוב וכו'. ונראה הביאור בד' הרמ"א דס"ל דדוקא משום דבעי' בפ"נ בשעת נתינה, להכי הוא דל"מ כתיבת בפ"נ, דממנ"פ - אם נימא כמו הבית מאיר, דהכתיבה הוי קיום בשטר ומהני מחמת ע"א, הרי דינו של קיום השליח חייב להיות בשעת נתינת הגט לב"ד, ואם השליח כתב בפני נכתב, הרי כתיבת הפני נכתב היא קיום קודם הנתינה לב"ד, ואין כאן קיום התקנה של בפ"נ, ואם תאמר דהקיום הוא ע"י זה דהב"ד מאשר את הכתב של בפ"נ, נמצא א"כ דעדות בפ"נ מתוך הכתב הוי כאמירה לאחר הנתינה, מכיוון דהשליח נותן את הכתב ורק אח"כ ב"ד צריכין לאשר ולקיים את הכתב והוי כאמירת בפני נכתב אחר הנתינה. ונמצא דבפני נכתב מפי הכתב ל"ה אמירה בשעת נתינה. ומדויק כן היטב בלשון הרמ"א, שכ' בלשונו דבעי' בפ"נ מפיו, היינו דל"ה רק מיעוט באילם, אלא בכל גוונא לא מהני בפ"נ מפי הכתב, וא"ש היטב.

והנה בר"מ שם פ"ז הי"ח כתב ולא הספיק לומר עד שנשתתק, והעיר הכס"מ דבגמ' אי' עד שנתחרש, והכס"מ והגר"א כתב דהר"מ ס"ל דבאילם לא הקילו שיועיל בפ"נ מתוך הכתב, והגר"א כ' דהוי כעדות וכו'. וראיתי מובא ברשימות תלמידים ממרן הגרי"ז זצ"ל שכתב דגם לפי דעת הר"מ דגם בנתקיים בעי' נתינה אחריתי, זה שייך רק בנשתתק, דבר גירושין ושליחות הוא, ושפיר יכול לחזור וליתן הגט, אבל בנתחרש, דלאו בר גירושין ושליחות הוא, הא אינו יכול לחזור וליתן, וממילא הגט פסול, עכ"ד. ועד"ז הרגיש החזו"א באב"ע סימן קג סק"א במה שדן אם היכא דנתקיים בחותמיו בעי' אח"כ נתינה חדשה, וכ' החזו"א דמהגמ' ה. גבי נתחרש מוכח דלא בעי' נתינה חדשה, דהא בחרש אינו יכול לחזור וליתן הגט. וזה כהנחת הגרי"ז, שכתב דמה"ט הר"מ כנראה גרס בגמ' שנשתתק, ולפנינו הגירסא בגמ' בכל הדפוסים היא שנתחרש, והטעם דהרמב"ם אינו גורס כגירסתינו שנתחרש היא מכיוון דחרש לאו בר גירושין ושליחות הוא, ולהר"מ לשיטתו הא אינו יכול לעשות נתינת גט חדשה. אך החזו"א פי' בגמ' דאדרבא לגירסא בגמ' לפנינו דמיירי בנתחרש, ע"כ דבנתקיים בחותמיו לא בעי' נתינה חדשה.

ונראה לחדש בכל הסוגיא, דהנה נתבאר דלהרמב"ם הא דבעי' בפ"נ בשעת נתינה הוא ממטבע שטבעו חכמים ובלא בפ"נ הוי נתינה פסולה, אבל ל"ה חסרון בנאמנות השליח, ונמצא דאין הגט פסול בעצמותו דניחוש למזויף דהרי השליח נאמן, אלא דהוי נתינה פסולה וכמבואר, וכיון דהוי נתינה בפסול בעי' שיתן שנית את הגט לקיים את דין הנתינה. ומעתה יש לדון אם בהך גט איכא אישות מדרבנן, או דהוי דין נתינה בעלמא לתקן את הנתינה הראשונה, ובפרט דלדברי הר"מ פ"י ה"ב שכתב דכל היכא דנא' גט פסול אם ניסת לא תצא, וכ' הבית שמואל בסימן קמב סק"ד דהכי נמי בלא אמר בפ"נ יהיה הדין לדעת הר"מ דלא תצא. והתוס' בגיטין ה: ד"ה כיצד כתבו בהדי' דתצא מזה ומזה- הרי דאיכא אישות מדרבנן.

והריב"ש בסימן מג כתב דבמת הבעל לא מהני שיחזור ויתן, דבטלה שליחותו, וכ"ה בשו"ע קמב ס"ח. וזה צ"ב, דבלא"ה אין גט לאחר מיתה ואיך יחזור ויתן אחר מיתת הבעל, ועמד בזה

בשעורי ר"ש עמוד צה. ולדברינו נחא היטב, דס"ל לריב"ש דיחזור ויתננו אין הפי' דהוי גירושין חדשים, אלא רק דבעי' מעשה נתינה, וזה שייך גם אחרי מיתת הבעל, דלפי המבואר הא דבעי' מדרבנן נתינה חדשה אין הפי' דהוי עדיין אישות דרבנן, אלא דהאישות כבר פקעה ורק בעי' נתינת גט. ואם כן, נחא דברי הריב"ש, דמשו"ה כתב דבמת הבעל ל"ש נתינה, דבטלה שליחותו, אבל לא כתב שהטעם הוא משום דפקעה האישות, דבלא"ה האישות פקעה, וכמש"נ. ועי' בתורת גיטין בסימן קמב סק"ח שדן אם יכול לבטל את שליחות השליח קודם הנתינה השניה, דאפשר דחשיב כמעשה וכו', ולדברינו י"ל דלא יהני ביטול השליחות כיון דכעת הוי רק נתינה בעלמא ולא חלות גירושין שניים, ועיין בכל זה.

ועי' מאירי גיטין ו. ד"ה מכל, שהביא דשמעתי בשם קצת חכמי הדורות דבשליח לקבלה נאמן בבפ"נ ואין משגיחין בערעור הבעל, וראייתם ממה שאמרו כיצד יעשה אלמא אע"ג דאיגרשה לה מכמה יומי ועכשיו אינו נותן לה בתורת גירושין אלא לשמרה מהוצאת לעז נאמן ואין משגיחין עוד בערעור הבעל, וכ' המאירי ואין נראה לי כן שבזו לא נתגרשה כהוגן וצריך שבשעת נתינה יאמר כן אבל זו שמשעה שבא הגט ליד השליח נתגרשה כהוגן אין כאן עוד שעת נתינה ולא מהני עכ"ל. ועי' רמב"ן שם דחולק בזה, ולכאורה פליגי בחקירה זו אם הנתינה השניה הוי בתורת גירושין או נתינה בעלמא. וע"ע ברשב"א להלן פד: ד"ה כיצד, דבגט שחל מקצתו וגרש ליפסל לכהונה האריך חוזר ומגרש וכו' [וכן כתב הרמב"ן בס' הזכות מג. דהוי כשטר שנמחל שעבודו], ובסו"ד כ' הרשב"א להקשות מסוגין, דהא דתניא כיצד יעשה יטלנו ויחזור ויתננו לה, התם גט גמור מן התורה הוא אלא שחכמים תיקנו שלא להאמין השליח אלא בשעת נתינתו, דההיא שעתא מידק דייק טפי בעדותו, לכך צריך ליטלו ממנה כדי להעיד עליו בשעת נתינה עכ"ל. ולכאורה מפורש ברשב"א דבחזור ונותנו הוי דין נתינה בעלמא.

ועי' ברא"ש בפסקים (פרק המגרש סימן ו) שהביא מרה"ג דבכל פסולי דרבנן לא תצא, והוכיח דבר זה מהא דלאחר שלמדו דשמא יחזור דבר לקלקולו ואמר' דלא תצא. ותמוה, דהרי קודם שלמדו וניסת תצא, ועמד בזה בחי' רבי שמואל סימן ב ובשעורי ר"ש אות סז. אכן לדברינו י"ל דס"ל לרה"ג דקודם שלמדו הוי פסול מדרבנן ונשאר אישות ולהכי תצא, אבל בגזירה דשמא יחזור דבר לקלקולו לא פסלו בחפצא ולא נשאר אישות מדרבנן אלא גזרו דבעי גט, ומש"ה בניסת לא תצא.

ומעתה יש לדון על מה שנקטו הגרי"ז והחזו"א הנ"ל דבשליח שנתחרש אינו יכול לעשות נתינת הגט בשנית בשביל לומר בפ"נ, דלאו בר גירושין ולא בר שליחות הוא, וכנ"ל, דנראה דלפי המבואר גם בחרש אף דלאו בר קדושין הוא ולא בר שליחות הוא, מ"מ הוא דווקא היכא דאיכא אישות, דחרש לאו בר גירושין הוא, אבל הכא דנתבאר דיחזור ויטלנו הוי רק דין נתינה כדי לקיים את תקנת חז"ל דקודם הוי נתינה בפסול, אבל ל"ה פסול בגט עצמו, ובלא אמר בפ"נ ליכא אישות אף מדרבנן ורק דבעי נתינת גט מחדש. ובזה יש לדון דהך נתינת גט יכולה להתקיים גם ע"י חרש, ואף דחרש לאו בר גירושין ולא בר שליחות הוא, י"ל דכ"ז בשליחות על חלות, ולא בשליחות מעשה, וכיון דהכא בעי' רק דין נתינת גט ולא גירושין שניים הוי רק כשליחות על מעשה, ובזה חרש לא נתמעט. ומבואר דהגרי"ז והחזו"א נקטו דבחזור ונותן הגט

עם אמירת בפ"נ הוי חלות גרושין מחדש כיון דאיכא אישות מדרבנן, ולהכי ס"ל דחרש לאו בר שליחות הוא לנתינת הגט. אך מ"מ יש לדון בדבריהם, דנראה דהיכא דעשו קיום, דכתב הר"מ דאח"כ יחזור ויתן, דבזה הוי לכ"ע רק נתינה בעלמא, דהרי נעשה קיום ולמפרע ל"ה שנוי ממטבע דנתינת גט כיון דעשו קיום, וכדמוכח בים של שלמה להדי', וכ"נ בריטב"א וכנ"ל [וע"ע להלן מהקרית מלך רב]. ובזה ברור דגם חרש יוכל להיות השליח כיון דהוי נתינה בעלמא, ודלא כדברי הגרי"ז והחזו"א.

והנה בתוספתא בגיטין רפ"ב איתא המביא גט ונתנו לה ולא אמר בפ"נ וכו' יחזור ויתננו לה וכו' ובה"ב נחלקו תנאי אם נתקרקע דרשב"א אומר מדבק את הקרעים ונותן לה ואומר בפ"נ, וכבר העירו בתש' חת"ס (או"ח סימן ה) ובאו"ש בהל' גרושין (פ"י) דגט שנתקרקע אף בדבקו פסול, דספר אחד אמר רחמנא, מ"מ הכא כיון דהך גט אינו אלא מדרבנן הקילו עי"ש. ולפ"ד יש להוסיף דכיון דהך גט אינו לכריתות, דהא האישות כבר פקעה, שפיר י"ל דרק גט של ספר כריתות נתמעט דספר אחד ולא ב' ספרים, אבל בגט דרבנן דהוא לקיום דין נתינה, שפיר כשר גם בכה"ג. והנה הר"מ השמיט הך תוספתא, ונראה דהר"מ לשיטתו בזה, דפסק בהל' גרושין דבגט שפסול מדרבנן חוזר וכותב לה גט אחר, א"כ לדידיה י"ל דכיון דבעי' הכא דחוזר ונותנו לה בעינן גט כתיקונו.



בגט הפסול מדרבנן וניסת האם הבעל הראשון יכול לחזור וליתן לה גט כשר

והנה הר"מ בגרושין פ"י ה"ב כתב דבגט הפסול מדרבנן דאם ניסת לא תצא חוזר וכותב גט אחר. ומבואר חידוש, דאף דכבר נשאת לאחר והיא קנויה לו יכול הבעל הראשון ליתן לה גט, ובהגר"א בסימן קנ (ס"א) כתב דהמקור לזה הוא מהגמ' ה: דיחזור ויתננה ולתוס' שם ד"ה כיצד אף אחר הנשואין יעשה כן. והאור שמח (שם פ"י) הביא את דברי הגר"א והקשה עליו דשאני הכא דנותן לה את אותו גט, ועי"ז מתברר למפרע דנתינה הראשונה הוי נתינה מעלייתא, אבל הר"מ מיירי דנותן לה עכשיו גט חדש, וא"כ מגליה דשייך זה גם בנישאת. ולכאורה מבואר דבר חדש בדברי הגר"א, דגם בנידון הסוגיא בלא אמר בפ"נ בשעת נתינה דיחזור ויתננו בעי' שיתן גט אחר, והיינו דהוי גירושין חדשים. וצ"ע הטעם בזה, דהא אין הגט נפסל. ועי' בריטב"א בסוגיין דאכן כתב דאין הגט נפסל בכך, וחזינן דהיה סד"א דהגט נפסל בכך. עכ"פ בדברי הגר"א נראה דה"נ כיון דבהך גט היה פסול בנתינה תו אינו חוזר ומגרש בגט זה, ונמצא דהגט השני בעי' גט כתיקונו. ולפיכך, שפיר חלק הר"מ על הך מ"ד בתוספתא וס"ל דהגט השני אם נתקרקע ודיבקו יהיה פסול. אולם, לולי דברי הגר"א י"ל בדעת הר"מ דרק היכא דהגט מצד עצמו פסול מדרבנן, כגון בגט בלי זמן וכיוצא, בזה איכא אישות מדרבנן ובעי' גרושין חדשים, ובזה בנתחרש השליח ל"מ. אבל בנ"ד, שלא אמר בפ"נ ואין הגט פסול אלא הוי נתינה פסולה, בזה שפיר יכול לחזור וליתן הך גט שנית, וכמ"כ יהיני גם ע"י שליח שנתחרש, ודלא כחזו"א והגרי"ז הנ"ל. וכ"נ מעיקר דין הר"מ דחוזר וכותב גט אחר גם בניסת, ומוכח דהוי דין נתינה של גט, אבל ל"ה חלות גרושין מחדש דהא כעת היא כבר ניסת לאחר.

והנה הפנ"י בסוגין הקשה לשיטת הר"מ דבלא אמר בפ"נ אם ניסת לא תצא, וכמ"כ ס"ל להר"מ דגם בנתקיים בחותמיו חוזר ונותנו, דא"כ יקשה הברייתא ה, א דקתני דבנתקיים בחותמיו כשר, ובלא נתקיים פסול, ולהר"מ חד דינא הוא דבתרוייהו לא תצא וחוזר ונותנו. ולהמבואר י"ל דהיכא דנתקיים הגט כשר היינו דאין צריך לחזור ולכתוב גט אחר, כיון דע"י הקיום הוכשר הגט הראשון, וכמו כן בזה ודאי הוי דין נתינה בעלמא וגם ע"י שליח חרש יהנ, מכיוון דאינו לכריתות אלא לקיום דין נתינה, וכנ"ל, אבל בלא נתקיים דקתני פסול אף דניסת לא תצא, מ"מ בחוזר ונותנו כותבין לה גט אחר, ואולי גם הוי ככל גט כריתות, ולא יהני ע"י שליח שהוא חרש וכיוצא.

ובעיקר מש"כ הר"מ הנ"ל בהי"ח ואח"כ ינתן לה, מצאתי פי' חדש בקרית מלך רב (לבן המחנ"א) וז"ל: "ואפשר דרבינו בא לומר דכיון דגט זה הוא פסול כיון של אמר בפ"נ וצריך שיתקיים בחותמיו, א"כ אין לב"ד להניחו בידה שמא תלך ותנשא וצריך ליטלו ממנה וכשיתקיים בחותמיו ה"ז ינתן לה", עכ"ל. והיינו דהב"ד יחזיקו ברשותם את הגט עד הקיום, אבל אה"נ דלא בעינן נתינת גרושין מחדש, ומדויק דלא קתני דהשליח נותן לה אלא דינתן לה, היינו ע"י הב"ד, ולפ"ז ודאי דגם בנתחרש יוכל לתת הך גט, ודלא כהגרי"ז והחזו"א הנ"ל.

ולפי המבואר בנידון הסוגיא בגיטין בלא אמר בפ"נ בשעת נתינה, י"ל דתליא בשאלה לעיל - אם לשליח ליכא נאמנות אחר הנתינה, א"כ לדידן הוי מדרבנן חשש דגט פסול ובעי' גירושין שניים, אבל להנך ראשונים, והר"מ בכללם, דאית ליה נאמנות גם אחר הנתינה, ורק דדינא הוא שיאמר בפ"נ בשעת נתינה, ובלא"ה הוי נתינה פסולה, בזה י"ל דהאישות פקעה גם מדרבנן, אלא דבעינן נתינת גט לקיים את תקנת חז"ל שיאמר בפ"נ בשעת נתינה וכנ"ל. ובזה יש ליישב את קושיית תוס' (ה. ד"ה כשניסת) בהא דלא עריב תנא דינא דלא אמר בפ"נ וניסת בהדי ג' גיטין פסולים, די"ל דאכן חלוקים בגדרם, וכמש"נ. אמנם, לדעת הרמב"ם בפ"י מגרושין ה"ב שכתב דבכל גט הפסול מדרבנן לא תצא, יש לדון דבכל הנך וגם בג' גיטין ליכא אישות מדרבנן, וכדברי הברכי יוסף הנ"ל שכ' דאם לא תצא ע"כ דל"א דאסורה לבועל.



אוצר חושן משפט

◆ בניית מסוף אוטובוסים בסמוך לשכונת מגורים ◆

הרב אלחנן פרינץ

בניית מסוף אוטובוסים בסמוך לשכונת מגורים

שאלה

מצינו בפרק שני במסכת בבא בתרא שיש להרחיק ריח המזיק מהעיר כחמישים אמה. האם דין זה קיים גם בימינו. כגון: האם מותר לבנות מסוף אוטובוסים בשטח של פחות מחמישים אמה מבתי התושבים.



תשובה

ראשית, כיון ששימוש ברכבים זה חלק מתשמישי העיר, ובכלל זה השימוש באוטובוסים, לא יכול אחד התושבים לטעון כי קיים איסור להשתמש באוטובוסים כיון שזה מזיק לו (כפי שמצינו לגבי רעש של תינוקות, ריש בפ"ב בבא-בתרא). אדרבה, על דעת כן באו התושבים לגור בעיר, שיוכלו לנסוע באוטובוסים וברכבים. ולפיכך ניתן לקבוע תחנת אוטובוסים בסמוך למקום מגורים ממש, ואין צריך הרחקה כלל.

אולם, לגבי מסוף אוטובוסים. יל"ע האם זה חלק מתשמישי העיר (כמסוף קטן), או שצריך להיות מחוץ לעיר. פשוט כי תחנה מרכזית זהו קוטרא גדול ונוק גדול, ויכולים למחות, דהרי העשן מזהם מאוד, כמבואר בבבא בתרא (דפים כ. כג), וכתב הטור (חושן-משפט קנה, נג): "יש נזקין שאין להן חזקה כגון קוטרא ובית הכסא, ואם החזיק בהן קודם שהיה שם דבר הניזק כתב ה"ר יונה דהוי חזקה אם בא בטענה שמכר לו או שנתן לו רשות לעשות והוא הולך לשיטתו שהוא פסק כרב אלפס שאין המזיק רשאי לסמוך אע"פ שאין שם דבר הניזוק וכיון שהיה יכול למחות ולא מיחה הוי חזקה. אבל אדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שאין להן חזקה ל"ש אם החזיקו קודם שהיה שם דבר הניזוק ל"ש אחר כן אם החזיקו קודם לכן אין להן חזקה לפי שלא היה יכול הניזוק למחות כדברי ר"ת שכל דבר רשאי לסמוך כשאין שם דבר הניזוק חוץ מבור וכיון שלא היה יכול למחות בו אין לזה חזקה ואם החזיק אחר כך לא הוי חזקה כיון שהיזק גדול הוא ודאי אין שום אדם מוחל עליו ועל זה סמך ולא מיחה וכ"כ הרמב"ם ז"ל: וקוטרא פי' ר"ת דוקא קוטרא דכבשן שהוא גדול אבל בקוטרא דעלמא הוי חזקה וכ"כ הרמ"ה ז"ל כבשונות של נחתומים ושל יוצרין וכיוצא בהן אבל תנור שהיחיד אופה בו פת וכן כירה כיון דלא שהי קוטרייהו רובא דיומא לאו תדיר הוא ואית ליה חזקה ומיהו לכתחלה מצי מעכב אפילו בעשן שאין תדיר הואיל ונזקא הוי ועשן תדיר נמי דוקא היכא דמטיא לרשותא דחבריה ברוח מצויה אבל אי לא מטי ליה אלא ברוח שאינה מצויה לא מיחייב לסלוקי ואפילו ברוח מצויה נמי דוקא דמזיק לאינשי אבל אי לא מזיק לאינשי אף על גב דמטי לביתיה ומשחיר לאשיתיה היזק הגוף לא הוי אלא היזק ממון וקיימא עליה חזקה ומיהו הא נמי לכתחילה מצי מעכב דהיזק ממון ודאי הוי" ע"כ.

מדברי הטור למדים אנו, שכאשר מדובר במשהו חריג, לא סגי בהרחקה, כיון שזה נזקי גוף ממש (ועיין בשו"ת משפטיך ליעקב ו, יג). ולפי זה, יל"ע טובא כיצד ניתן למקם מסוף אוטובוסים בשכונה (במרחק קרוב לבתים).

ובנוק זה ניתן למחות תמיד, וכבר כתב הרמב"ם בהלכות שכנים (יא, ד): "כל ההרחקות האמורות בפרקים של מעלה אם לא הרחיק וראה חבירו ושתק הרי זה מחל ואינו יכול לחזור ולהצריכו ולהרחיקו... במה דברים אמורים בשהחזיק בשאר נזקין חוץ מארבעה מיני נזקין אלו האמורים בפרק זה שהן העשן וריח... שכל אחד מאלו אין לו חזקה ואפילו שתק הניזק כמה שנים הרי זה חוזר וכופהו להרחיק... ולמה שינו נזקים אלו משאר נזקין לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזק מאלו וחזקתו שאינו מוחל שהיזקו היזק קבוע". ועיין ברמב"ן דחידד דאין חזקת נזקין לנזקי גוף (ולכן תמיד יכול למחות בעשן כיוון שהוא מזיק לגופו)^א.

ויש להעיר כי ע"פ תכנון נכון, ניתן למנוע רעש, ריח וכו'. כפי שניתן לראות באזור התחנה המרכזית בירושלים, שלא מרגישים בו עשן וריח ואבק (והרבה תלוי באופן הבניה), וכיום אפשר לבנות בצורה טובה שלא יורגש הזיהום (ואגב, יתכן לחייב את כלל האוטובוסים שיהיו ירוקים ופחות מזהמים).

אולם, היכא שקיים ריח ניתן למנוע לכתחילה בנייה של מסוף בקרבה למגורים. ועיין בזה בשולחן ערוך (חושן-משפט קנה, לו) שפסק זאת לדינא (והעיר ידידי הגר"א שלזינגר דאילו זכינו והמדינה היתה מתנהלת בדרך התורה, בודאי שהיו מיישמים גם הלכה זו, של הרחקת מזיקי הריח מן העיר חמישים אמה, דזאת התורה לא תהא מוחלפת).



וכ"כ לי ידידי הגר"א מחפוד (מח"ס שו"ת ברית הלוי) וחלק ממקורותיו מובאים אצלנו, ואלו דבריו: בשו"ע (קנה, סל"ז) דקוטרא ובית הכסא שריחם תדיר אין לו אפילו חזקה וכל שכן שיכול למנוע לכתחילה. ודינים אלו נוהגים גם בזמננו וספרי הפוסקים מלאים בזה במטרדי ריח והמסתעף לך נא ראה בספרתם. וודאי שמסוף אוטובוסים הנבנה בסמוך לבנייני מגורים גורם עוולה נוראה במטרדי רעש, לכלוך, פיח ועשן הגורם אף למחלות קשות בנזק מצטבר או מחלות מיידיות בדרכי הנשימה וגזילת האויר הצח.

ומה שהמסוף יבנה על רשות העיריה אין בזה שום סמיכה להיתר דייעויין בשו"ת הרא"ש (כלל ק ס"ה ה) וז"ל: "וששאלת. ארבעה דברים שהגמרא אסר שלא יעשה אדם היזק לחברו. נדנוד קרקע, וריח בית הכסא, ועשן, והיזק ראייה, אם הוא דוקא כשהן שכנים בחצר ובמבוי שאינו מפולש, או אפילו בתי הניזק והמזיק פתוחות לרשות הרבים. דע, שאין חילוק, שאלו ההזיקות חשבינן כגירי דיליה, כאילו עושה לו ההיזק בידים, ורבי יוסי, דאית ליה על הניזק להרחיק את עצמו, מודה בהני דעל המזיק להרחיק את עצמו. הילכך, בין שהוא שכנו בחצר ובמבוי, בין שבתי שניהם פתוחים לרשות הרבים, בכל ענין צריך להרחיק ממנו ההיזק".

א). כתב לי בזה הגר"י אריאל (מח"ס שו"ת באהלה של תורה): "העקרונות של דיני הרחקות קיימים גם בימינו אך שיעור ההרחקות צריך שיקול מחדש לפי צרכי דורנו. לדוגמא, האם כדי להרחיק את הזיהום של מפרץ חיפה די ב 50 אמה? הרא"ה הציע לקבוע בתקנון לפ"ת חובת הרחקת אקליפטוסים ב-100 אמה ממבני מגורים".

אכן יש לדון את טובת כלל הציבור שזה מתחכך עם הפרעה לקצת אנשים. והנה בשו"ת מהרשד"ם (חושן-משפט תסב) גבי נידון חביות כביסת צמר כתב וז"ל: "והכא בנידו"ד ריח החביות אינו תדיר, רק בזמן שמגיסין הצמר, והוי ליה כבית הכסא מכוסה ואין ליה חזקה וכ"ש שאפילו יהיה תדיר, לגבי דידן שאנו מורגלין בהם אינו ריח רע אלא קורא אני עליו וריח שלמותיך כריח לבנון ועוד דדבר זה רוב פרנסתנו תלויה בו וא"א בלאו הכי ואי אתה בא לסלקן לא שבקת חיי לכל בריה וכבר נחלקו החכמים הראשונים בזה ומוהר"י בן לב כתב ג"כ על זה ואני מיום בואי לעיר הזאת לא ראיתי אדם שעכב בדבר ואפילו כשבא להניחן בתחילה וכן ראוי לעשות ולבלתי שנותם ממנהגם".

ובשו"ת מהרש"ך (ב, צח) וז"ל: "אך אמנם יען כי ענין עשיית הבגדים הוא מחיית בני העיר, יש לשכנים לסבול נזק זה ואין ראוי למחות בו. דאפילו במלאכה פרטית שעושה האדם שאינה כל כך כוללת כמו ענין הגיגיות, אף על פי שיראה שנמשך ממנה נזק גדול, איכא מרביות דס"ל שאינו יכול למחות".

אבל קשה לדמות זה לטובת בני העיר, שהרי יכולים לסדר מסוף במקום קצת מרוחק [ומה שכתבת חמישים אמה הוא לא דוקא, והכל לפי המיקום והמפגע] ותמיד ישנה אפשרות לסדר זאת ואין מוכרח ליצור מסוף דוקא כאן, אלא שמצטרפים עוד שיקולים כלכליים וכיו"ב כשהדבר גורם עוולה לאחרים והאוטובוסים יצאו קצת מוקדם והכל יבוא על מקומו בשלום⁽²⁾.



(ב). אך הגר"י בן מאיר כתב לי באריכות כי כל דבר המקבל אישורים נעשה כדין שהרי הרשויות משקללות את הכל. ואף שיל"ע טובא האם הרשויות אכן שוקלות את הכל (או מונעות לפעמים מתוך אינטרסים, שזכרתי מקבלים מימון מיידי לבניה, ולהכשיר שטח חדש יקח יותר זמן. וחפצים הם להראות לכלל התושבים עשייה). ואלו דבריו של הגר"י בן מאיר:

בעבר דנתי בעניין דיני היזק ראייה בימינו. בתוך תשובתי כתבתי: "וזה העיקר - כיוון שבניה היום טעונה אישור ורישוי, כל הקונה היום דירה קונה בכפוף לידיעה שיוכלו לבנות סביבו בהתאם לחוקי התכנון והבניה, עם אישורי בניה. ואף אם במשך הזמן ישתנה התב"ע [תוכנית בניית ערים, שעל פיה נגזרות היתרי הבניה], גם זה ידוע לרוכש, שאפשר לשנות את התב"ע".

והוסיף: יתירה מזו, התב"ע, ואף שינויים והיתרים לפיה, כפופים לשימוע ציבורי (אפשר להגיש התנגדויות). הוועדות השונות [וועדה מקומית, וועדה מחוזית, ובמקרים מסוימים אף וועדה ארצית לתכנון ובניה] כוללים נציגי ציבור. תפקידם הוא לשקלל את הנתונים השונים. כמובן שהיזק ראייה, או בלשון אחרת - הפגיעה באיכות החיים והזכות לפרטיות של הגרים במקום, הוא אחד השיקולים. אבל הוא לא שיקול בלעדי! שיקולים גם את האופי שרוצים לתת לישוב או לשכונה - עירוני או כפרי (ועוד דרגות ביניים), את עלות הבניה - ככול שהבניה יותר צפופה, העלות יותר קטנה (יותר דירות על תשתיות ועוד), וכן שיקולים נוספים. איני חושב שההלכה מתעלמת משיקולים אלו, ואינה מאפשרת שיקולם, אלא רק את השיקול של היזק ראייה. לדעתי, כיוון שכל אדם בנה במגרש שלו ככל העולה על רוחו, חז"ל דרשו ממנו התחשבות בשכנים גם מצד פרטיותם - היזק ראייה, וגם מצד נזקי שכנים - קירוב בית או גינה לכותל וכדומה. במילים אחרות - חז"ל אמרו שזכות הקניין שיש לאדם הפרטי ברכושו אינו מוחלט, והוא כפוף לשיקולים שונים, כולל התחשבות בשכניו (וגם לעניין תחרות שאין פותחים באותו מבוי או חצר, כך גם לייעודי הקרקע - שאין פותחים חנות בחצר כי מרבה על השכנים את היוצאים ובאים ועוד).

זהו העיקרון - אסור לך לעשות ככל העולה על רוחך במגרש שלך, למרות שהוא שלך, והוא כפוף לשיקולים נוספים. אבל שיקולים אלו אינם כתובים בתורה [חוץ מאשר 'מה טובו אהליך יעקב' שלא יהיו פתחים מכוונים זה כנגד זה, שיש דעות שזה מהתורה. וגם זה לא מצווה בתורה, רק אולי המקור בתורה שיש מגבלות לאדם גם על זכות השימוש שלו בקניינו הפרטי]. הם שיקולים שחז"ל קבעו לנו בהתאם למצב בימיהם [דבר שכמובן לא שייך בתורה, שניתנה מאת הקב"ה, והיא וכל דבריה כוללים את ידיעת כל העתידות מכוח נותן התורה, ולכן היא נצחית ולא שייך בה ובמצוותיה שינוי נסיבות. וראה משך חכמה דברים יז, יא]. אבל חז"ל, עם כל חוכמתם וגדולתם, הם בני אדם. ולכן דנים לפי המצב שבפניהם. וכאשר במרוצת הזמנים באים שיקולים נוספים שצריך לשקול לגבי הגבלת זכות הקניין של האדם על רכושו, הרי כל מהותה של תורה שבע"פ הוא שחכמי כל דור

אולם הגר"מ שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) כתב לי דמצד נזק אין בעיה, אלא יל"ע מצד נזי העיר, ואלו דבריו:

בענין הרחקה מן העיר מצינו בזה שני ענינים. אחד מן דבר המזיק לעיר, והשני משום נזי העיר. והנה בענין הרחקה של דבר המזיק אין סברא לחלק בין זמן חז"ל לזמנינו, כי מכיון שזה דבר המזיק, וחז"ל הזהירו שלא יעמידנו קרוב לעיר כענין שאמרו מרחיקין את השוכן מן העיר חמישים אמה, כדאיתא במסכת בבא קמא (פג, א) ובבא בתרא (כג, א) ופירש רש"י משום שמפסידים את זרעוני הגינה והתבואה, ואם כן אם יש שדות סביב השוכן חמישים אמה אסור להעמיד שוכן יונים גם בזמן הזה. וכן נפסק להלכה בחו"מ (קנה, כד).

אבל דבר שאינו מזיק אלא משום נזי העיר, כמ"ש במסכת בבא בתרא (כד, ב) מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה בחרוב ובשקמה חמישים אמה אבא שאול אומר כל אילן סרק חמשים אמה. בהא אמר עולא בגמרא משום נזי העיר. ועל זה כתב מרן הבית יוסף (קנה) בשם הרב המגיד (הלכות שכנים י, א) דדין זה והרחקה זו אינן אלא בארץ ישראל, לפי שאין אנו חוששין לנזי העיר ואפילו רובה ישראל אלא בארץ ישראל, וכן כתב הרשב"א וכן נראה מפירוש רש"י וכן מוכח בגמרא. וכתב מרן בבדק הבית, ונראה לי דאף בארץ ישראל אינו נוהג בזמן הזה שהיא בידי גוים בעוונותינו עד שנזכה לזכות בה, עכ"ל.

והנה מלשון הבית יוסף שכתב עד שנזכה לזכות בה, נראה דבימינו תהלות לאל עליון אע"פ שאין רוב יושביה עליה, אבל יש ערים ועיירות בארץ ישראל שרוב יושביה יהודים, והם ביד

ידונו לפי המצב בזמנם, ויכניסו גם שיקולים אלו לתוך השקול של היתרי בנייה וכדומה.

הרבה ראשונים כתבו שכל דיני שכנים והרחקת נזיקים הוא מצד 'ועשית הישר והטוב'. וכמובן שכאשר השיקולים להיתרי בנייה יותר נרחבים, גם זה בכלל הישר והטוב.

ובכלל, מקובלים עלינו דברי החת"ס (חו"מ מד) שבכל מקום שגם חכמי הדור היו מתקנים תקנה מעין זו, הרי לתקנת המדינה יש דין של 'דינא דמלכותא דינא', והוא מחייב. ואין ספק שאם היו צריכים חכמי הדור ובתי הדין להחליט לגבי בנייה היום בארץ, היו מקימים מנגנון דומה לוועדות בניה מקומיות, מחוזיות, ארציות, ופועלים בצורה דומה לחוק תכנון ובנייה. לדוגמא, בעקבות הצטיידות אויבנו בטילים, חוק תכנון ובנייה תוקן, ויש אפשרות לבנות ממד"ם גם עד גבול המגרש [גבול 0]. זהו צורך ביטחוני שאב לעודד בניית ממד"ם בבתים ישנים. האם חכמי התורה לא היו שוקלים שיקול זה, כי היוק ראייה הוא עיקרון בלתי ניתן לשקול?

כך גם בעקבות החשש לרעידת אדמה, ובתים ישנים צריכים חיזוק, בא לעולם תמ"א 38, המאפשר לקבלן לחזק את יסודות הבניין ואת התשתיות, ולהוסיף לכל דירה חדר [ממ"ד], ובשכר זה לקבל עוד קומה או שניים מעל לבניין. כמובן שזה מגדיל את צפיפות הדיוור, וגם גורם להגדלת היוק ראייה. אבל מיטיב בהרבה את מצב המשפחות בבתים ישנים, מעלה את ערך הדירה שלהם, ומגדיל את הבטיחות בעת רעידת אדמה. וכי חכמי התורה בדור לא היו מסכימים לזה?

לכן נראה לי, שהיום כשצריך אישורי בנייה, כל דבר שמקבל אישור [כמובן לא בשותף ושחיתות] מותר מבחינת ההלכה. מצד שני, תוספת בנייה לא חוקית, ללא אישור, ודאי אסורה מצד 'דינא דמלכותא', מצד 'היוק ראייה' ונזקי שכנים.

כמדומה שכן גם לגבי מסוף אוטובוסים. ראשית, גם כאן הקונה דירה יודע שיש תב"ע, ויש גם אפשרות שהיא תשתנה, ושהוא קונה דירה בכפוף לה. שנית, מערכת השיקולים לקביעת מסוף אוטובוסים מורכבת. יש שאלה של בטיחות [לדוגמא: נסיעה למסוף עשויה להגדיל את הסיכויים לתאונות ועוד], הוצאות [נסיעה למרחק מגדילה את העלויות, וממילא את מחירי הנסיעה], זמן - נסיעות מרוחקות גוזלות זמן, ועל כן נפגעת תדירות התחבורה, ועוד רבים. כמדומה שגדרי איכות הסביבה וזיהום האוויר בימנו יותר מחמירים בזמן חז"ל, והדרישה היא להתרחק יותר מכ- 25 מטר. אבל כאמור, יש שיקולים נוספים. על כן לדעת, כל דבר שמקבל היתר בניה ונעשה כדין, הרי נבחן ע"י הרשויות בשקול כל השיקולים, והוא מותר גם לע"פ ההלכה.

יהודים ובשליטתם ורק מיעוט גויים. ובפרט שזכינו שיש עיירות בישראל שרוב יושבי העיר ההיא הם שומרי תורה ומצוות. וא"כ לכאורה הדר דינא שצריך להרחיק את האילן מן העיר.

ואמנם לא כן נוהגים, כי אדרבא היום האילנות הם לנוי העיר ומיפים את העיר, וא"כ אין ענין בזמן הזה להרחיק את האילן מן העיר, אדרבא ככל שיש יותר אילנות בעיר נחשבת העיר ליותר יפה. וא"כ נראה שאין צריך להרחיק את האילן מן העיר דרך בזמנם שהיה נוי לעיר כאשר היא נקייה מאילנות, לא כן בזמנינו זהו כבוד ויקר לארץ ישראל שיש בתוך העיר אילנות. וענין זה נמדד לפי מצב הדור, כי אם כיום נחשב ליפה אין צריך להרחיק כי אין זה איסור עצמי ליטע אילן בעיר, דאינו כמו במקום בית המקדש דכתיב "לא תיטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך", אלא זה רק הרחקה משום נוי העיר, וכיון שהיום כך הוא נוי העיר א"כ מותר ליטע אילנות בתוך העיר.

אבל מה שיש להסתפק הוא מה שהעליתם בשאלה אם מותר לעשות חניה של אוטובוסים בסמוך לעיר, כי הנה עצם החניה אינה דבר המזיק לעיר. רק יש לדון אם זה נוי לעיר שיהיה בו חנייה לאוטובוסים. ודבר זה צריך לשאול למומחים אם זה נחשב כיעור לעיר כשיש חניה של אוטובוסים בתוך העיר או לא.

אבל נראה פשוט שהרכבים של מחלקת התברואה של העריה יש לעשות להם את החניה מחוץ לעיר חמישים אמה, כי מלבד שזה מגרע מנוי העיר כאשר הם חונים בתוך העיר, זאת ועוד הם גם מזיקים מפאת הריח, ועל כן יש להורות לכל ראשי הערים המתנהלים על פי חוקי התורה וחז"ל, שלא יעשו את החניה של רכבים אלו בתוך העיר, אלא מחוץ לה משום שהם מזיקים, וגם משום נוי ארץ ישראל.

אבל חניה של אוטובוסים אינם מזיקים לעיר, כי בלא"ה בדרך כלל נוסעים אוטובוסים ושאר רכבים בתוך העיר ויוצא עשן מהם שיכול להזיק ליושבי העיר, ואין פוצה פה ומצפצף על זה מאחר שזה מיועד לצורך יושבי העיר, וא"כ חניה של אוטובוסים אינה מזיקה לעיר, אבל אם יש בזה חסרון לנוי לעיר צריך לשאול את המומחים לשיפור פני העיר, אם יש בזה יותר כבוד לעיר בארץ ישראל שתהיה החניה מחוץ לעיר, או אין זה מגרע מנוי העיר^(ג).



ושלח לי בזה בעל שו"ת אורחותיך למדני, תשובה ארוכה ומפורטת, ואלו דבריו:

כתוב במשנה בב"ב (כה, א) "מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה, אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר, רבי עקיבא אומר לכל רוח הוא עושה חוץ ממערבה ומרחיק חמשים אמה". ופירש"י שם "את הנבלות ואת הקברות כו' - משום ריח רע. אלא למזרח העיר - שאין הרוח מזרחית קשה תדיר אא"כ באה לפורענות אבל כדרכה היא חמה ומנשבת בנחת דכתיב (וינה ד) רוח קדים חרישית ותך השמש וגו' לפיכך אינה מביאה הרוח לעיר. חוץ מן מערבה - בגמ' מפרש טעמא".

(ג). עם סיום הנושא ברצוני (א.פ.) להעיר בעניין הגשת התנגדות לעיריה על הבקשה לשימוש חורג. האם מותר על פי ההלכה להגיש התנגדות. ראשית, העיריה מפרסמת במודעות כי כל המתנגד רשאי להגיש התנגדות, אולם יל"ע באיזה סיבה יהא מותר

ולפי זה פסק הרמב"ם (הל' שכנים י, ג-ד): "מרחיקין את הנבילות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה. ואין עושין בורסקי אלא למזרח העיר מפני שרוח מזרחית חמה וממעטת היזק ריח עיבוד העורות". וזה כת"ק כמבואר ברב המגיד (שם). וכן פסק מרן בחו"מ (קנה, כג). ועיין בפרישה (סק"ל) שהביא השיטות להסביר הטעם דבעינן דוקא ברוח מזרחית.

משמע מזה דהא דבעינן "אלא למזרח העיר" הוא רק לגבי בורסקי ולא לגבי שאר הדברים במשנה. וכן נראה ממ"ש מרן (יו"ד שסה, ב) שכתב "מרחיקין הקברות מהעיר חמשים אמה". וכתב הש"ך (שם, סק"ב) "כתב העט"ז הטעם שלא יפגעו בו תמיד ויתעצבו, ולא דק דהטעם הוא מפני שריחה רע וכדמשמע בלא יחפור ריש דף כ"ה...". ועיין בבאר היטב (שם) שביאר דעת הלבוש. הרי כאן מרן לא הזכיר כלל דבעינן דוקא למזרח (וזה שלא כמ"ש הרש"ש בב"ב שם). ולכן ה"ה י"ל לגבי מסוף אוטובוסים, שצריך להרחיק אותו חמשים אמה מהעיר, אבל יכול לבנותו בכל רוח, ודלא כדין בורסקי.

אלא יש צדדים אחרים לדין זה. ויש לחקור אם ז' טובי העיר (ובוה"ז זה העיריה או הרשות המקומית) מסכימים לעשות מסוף אוטובוסים בתוך העיר, אם זה מועיל.

כתוב במשנה (בב"ב כד, ב) "מרחיקין את גורן קבוע מן העיר חמשים אמה, לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו אא"כ יש לו חמשים אמה לכל רוח, ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק". ופירש רש"י שהטעם הוא "מפני המוץ המזיק את בני העיר כשהוא זורה וגם הזרעים הוא מייבש". וכתב בתוס' רי"ד שם "שהמוץ המועף ברוח מזיק עיני בני אדם". וכתוב בגמ' שם "רב אשי אמר מה טעם קאמר מאי טעמא מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמשים אמה כדי שלא יזיק".

וכתב הרשב"א (שם ד"ה 'הא דאמר'): "הא דאמר רב אשי מה טעם קאמר מרחיקין כדי שלא יזיק, תמיהא לי, מאי איצטריך ליה למתני הכין ומאי נפקא מינה, דודאי מדבחיבין ליה לארחוקי מזיק הוא. ונ"ל דאיצטריך משום דתנא לעיל מינה מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, וקא מפרק טעמא בגמרא משום נויי העיר, וכל שהוא משום נויין אין בני העיר יכולין למחול, וכדמיייתי' עלה אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ומשום נויי ארץ ישראל, קמ"ל דהכא לאו משום נויי העיר הוא אלא משום שלא יזיק, ואם רצו למחול ולמשבק עושין" (ועיין תירוץ שני שם, ונראה שאף התירוץ השני מסכים למ"ש בתירוץ הראשון ל"אם רצו למחול ולמשבק עושין"). וכן הוא בנ"י (יג, א ברי"ף). הרי ששייך מחילה לגבי גורן מבני העיר, דהיינו משמע מז' טובי העיר.

להתנגד, על-פי ההלכה. הבית יוסף (חושן-משפט קנו) הביא בשם המהרי"ק (קצא) כי לא ניתן להתנגד להחלטות אלו, וכתב בתוך דבריו: "אם תגבר יד בני העיר לסגור דשא באפיה הן ע"י השר הן ע"י שום מונע פשיטא שהרשות בידם ולא יחלוק על זה כי אם העיקש והפתלתול אשר לא ידע ולא יבין ולא הגיע להוראה". אך כנגד דבריו יצא בתקיפות בדק הבית דהלה הפריי, וציין דאין משוא פנים (ולשתוק ולא להגיב). והעיר הב"ח (קנו) כי הכל לפי המלכות, הזמן ומנהג המדינה. וממילא כיוון דהיום זהו תהליך מקובל יש מקום להתיר הגשת התנגדות לכתחילה (וע"ע בשו"ת מהרשד"ם חושן-משפט תז). אך עיין בשו"ת אבני נור (אורח-חיים לו) דממנו עולה דכל ההיתר להגיש התנגדות (על השני) זהו רק כשמקפחים פרנסתו או כשיש לו הפרעה ונזק ממשי מהבניה. ועיין באריכות ביאור דבריו בספר עמק המשפט (ח"ג ס' כא אותיות כב-כג). וע"ע בשו"ת יאיר נתיב (א, סד).

ונראה שיש להשוות דין גורן לדין ריח רע, שהרי כתב מרן (קנה, לו) לגבי דין מחילה: "במה דברים אמורים בשאר נזקים חוץ מארבע שהם העשן וריח בית הכסא ואבק וכיוצא בו" (והוא מהרמב"ם בהל' שכנים יא, ד. וכתב הרב המגיד שם "והאבק אף הוא דומה לעשן"). הרי שיש להשוות ריח רע לדין אבק וכיוצא בו. ונראה שדין המוץ מהגורן הוא בכלל "אבק וכיוצא בו" שמזיק לעינים כמ"ש התוס' רי"ד הנ"ל. ולכן י"ל שכמו שז' טובי העיר יכולים למחול בגורן, שה"ה שהם יכולים למחול כשיש ריח רע ממסוף אוטובוסים.

וראיתי לרב אליעזר אפרסמון שליט"א והרב צבי אידלס שליט"א בספר איכות הסביבה (הספר הראשון, דף 31) שכתבו לגבי דעת הרשב"א הנ"ל "יש לדון האם הרחקה שהיא משום ריח רע ניתנת למחילה או לא, ולכאורה נראה שריח רע הוא דבר שפגיעתו מזיקה יותר מפגיעה בנוי העיר, ואם כן לא תועיל מחילה של בני העיר". ויש להעיר, שנראה מלעיל שיש להשוות דין ריח רע לדין אבק, ובכלל אבק יש המוץ מהגורן, ולכן כמו שמועילה מחילה לגבי המוץ שמזיק עיניו, ה"ה י"ל דמועילה מחילה לגבי ריח רע. ועיין שם (בהערה 40 ו 48) שלדעת הצפנת פענח (בב"ק פב, ב ד"ה 'שם כבר'), דמועילה מחילה של ז' טובי העיר אף לגבי עשן. ולכן נראה שה"ה דמועילה מחילה לגבי ריח רע ואדי דיזל מהתחנה המרכזית.

אלא עדיין יש לחקור בזה, שיש מקום לומר שמועילה מחילה מז' טובי העיר כשהנזק הוא שוה לכל בני העיר כמו כשהגורן חוץ לעיר והרוח הביאה המוץ לתוך העיר, ויש נזק שוה לכל מי שדר בעיר, ולכן הנזק לגבי ז' טובי העיר מהמוץ הוא דומה לנזק לשאר בני העיר, ולכן הם יכולים למחול על הנזק בעד כל העיר, אבל אם הגורן בתוך העיר עדיין יש לדון אם מועילה מחילה, שהרי כשהגורן בתוך העיר י"ל שיש יותר נזק לאלו שדרים ממש סמוך לגורן מאלו שדרים רחוק מהגורן, ולכן אין הנזק שוה לכל נפש. ובזה י"ל שאין רשות לז' טובי העיר למחול על הנזק של אלו שיש להם יותר נזק מהז' טובי העיר עצמם שדרים רחוק מהגורן. ואין לומר שנתבטלה דעת המיעוטים שדרים סמוך לגורן כנגד רוב בני העיר שדרים רחוק מהגורן. וכעין זה מצינו לגבי חולה שאף ששאר בני אדם אינם מקפידים אלא הוא, לא אמרינן בזה בטול דעתיה אצל כל שאר בני אדם, אלא אדרבה הוא יכול למחות, וכן מבואר בריב"ש (קצו). וכן הוא ברמ"א (קנה, טו. קנה, ב) ע"ש.

ולכן נראה שאם אלו שדרים סמוך לגורן מוחלים אז מותר לעשות גורן בתוך העיר. ועיין במרן (קנה, לו) שכתב "ואם קנו מידו שמחל בנזיקין אלו אינו יכול לחזור בו". ולפי זה הכי י"ל לגבי מסוף אוטובוסים, שאין מועילה מחילה מז' טובי העיר כדי לבנות מסוף אוטובוסים בתוך העיר, אלא גם בעינן מחילה מאלו שדרים סמוך לשם, כיון שיש להם יותר נזק מהריח והאדי דיזל משאר בני העיר. ולכן נראה שאם אנשי חברת האוטובוסים משלמים פיצוי לאלו שדרים סמוך לעיר, אז אולי הם ימחלו על הנזק.

מ"מ יש לדון בזה מצד אחר. כתוב בב"ק (פב, ב) "עשרה דברים נאמרו בירושלים... ואין עושין בה אשפתות, ואין עושין בה כבשונות, ואין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים... ואין עושין בה אשפתות משום שקצים, ואין עושין בה

כבשונות משום קוטרא, ואין עושין בה גנות ופרדסין משום סירחא...". ופירש"י (שם) "משום שרצים - דרכן ליגדל באשפה ומרבים טומאה לפי שמתים שם ומטמאים הקדשים שבירושלים. קוטרא - עשן שמשחיר את החומה וגנאי הוא. סרחון - עשבים רעים הגדילים שם וזורקין בחוץ, ועוד דרך גנות לזבלן ויש סרחון". וכתב הרדב"ז (ב, תרלג) לגבי גנות ופרדסים, "הטעם הוא שמא מסרח ויקוצו עולי רגלים וכל הבאים אליה מכל קצוי ארץ מפני ריח רע", ע"ש.

משמע מזה שכל אלו אסורים בירושלים דוקא, אבל בשאר ערי ישראל אין חשש. וזה תמוה, הלא יש עשן מהכבשונות וריח רע מהגנות ופרדסים, ואיך התירו אלו בשאר ערי ישראל.

וכן מצינו שכבשונות אסורים בסתם עיר, וזה כמ"ש בתוספתא (בב"ב א, ז): "רבי נתן אומר מרחיקין את הכבשונות מן העיר חמשים אמה". וכן פסק הטור ומרן (קנה, כג) ע"ש. ואה"נ שהרמב"ם לא הביא דין הכבשונות בתוספתא הנ"ל, וכתב בחסדי דוד שם: "ואפשר דס"ל דבהא לא נקטינן כר"י (לגבי דבורים) ולא כר"ן (לגבי כבשונות) אלא כתנא דמתני' דלא קתני...". מ"מ עדיין יש להקשות על הטור ומרן שפסקו כרבי נתן בתוספתא הנ"ל, הלא אם בכל עיר אסור לבנות כבשונות, מה החידוש שאסור לבנות כבשונות בירושלים.

ונראה לומר שיש דרגות שונות של עשן וריח רע. כתב השו"ע (קנה, לו): "עשן שאמרו דוקא בעשן תדיר כגון כבשונות של נחתומין ושל יוצרים וכיוצא בהם, אבל תנור שהיחיד אופה בו פת וכן כירה כיון דלא שהי קוטרא רובא דיומא לאו תדיר הוא ואי חזי ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות.... דוקא דמזיק לאינשי אבל אי לא מזיק לאינשי אף ע"ג דמטי לביתיה ומשחיר לאישתיה אם ראה ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות, אבל לכתחלה מצי מעכב". והסיפא הוא מהרמ"ה כמבואר בטור. הרי מצינו שיש עשן שמשחיר לכותלים ואין בו נזק לאדם, ויש עשן שיש נזק לאדם. ונראה שבירושלים מה שתקנו חכמים שאין עושין בה כבשונות הוא אפילו אם העשן "משחיר לאישתיה", אף שהוא אינו מזיק. ולזה כיון רש"י (בב"ב פב, ב) הנ"ל שכתב "עשן שמשחיר החומה וגנאי הוא". וכן הוא ברדב"ז (הנ"ל) שכתב "מפני העשן שלא ישחירו כותלי הבית והחומות". אולם בשאר ערי ישראל אין חשש בתנורים כשהעשן רק משחיר אבל אינו מזיק.

ונראה שאלו כבשונות שצריכים להיות חוץ לעיר חוץ מחמשים אמה, הם דוקא בכבשן שהוא עשוי למלאכת אומן, ועשוי לתקן כלים כדי למכרם לרבים, משא"כ בתנור שהוא בדרך כלל רק ליחיד. והטעם מבואר, שבכבשן שהוא עשוי לתקן הרבה דברים בבת אחת, ודאי יש רבוי עשן, משא"כ בתנור. ועוד בדרך כלל התנור הוא לתקן אוכל, ואין בו חום ועשן כל כך מפני שא"כ זה יגרום לשריפת האוכל, משא"כ בכבשן שהוא לתקן כלים בחום גדול, ודאי יש בו הרבה עשן. וכן הוא בתוספות (בב"ב כג, א בד"ה 'בקוטרא') שכתבו "דדוקא בקוטרא דכבשן שהוא גדול ומזיק ביותר". וכן הוא בתשובת הרשב"א (ב, מה) שכתב: "בעשן תדיר וגדול כעשן הכבשן, אבל כעשן בעלי בתים לא". הרי שיש חילוק גדול בין כבשן ובין תנור. ולכן נראה מזה שהאיסור בחוץ להעיר תוך חמשים אמה, הוא דוקא לגבי כבשן ולא בתנורים וכדומה שיש מהם רק עשן מועט.

מצינו לפי זה שאין כל העשנים שווים, אלא יש דרגות שונות, יש עשן שאינו משחיר וגם אינו מזיק, ויש עשן שמשחיר אף שהוא אינו מזיק, ויש עשן שמזיק. ובסתם עיר י"ל שרק עשן שמזיק הוא אסור.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ריח רע שיש דרגות שונות, וי"ל שריח רע מסרחון הגנות ופרדסות אינו כל כך חזק ולכן אין לחוש בשאר ערי ישראל, משא"כ בירושלים שצריך לחוש אפילו לריח זה. ולפי זה יש לדקדק, למה כתוב בגמ' ב"ק הנ"ל שטעם האיסור של אשפתות הוא מפני שרצים וחשש טומאה, הלא החוש מעיד שבכל אשפה יש ריח רע, וכתב מרן (באו"ח עט, ח): "אסור לקרות כנגד אשפה שריחה רע", ויש לאסור מטעם זה. אלא נראה לומר שהאשפתות הן לצורך רבים והן בכלל צרכי העיר, ולכן אף שיש בהם ריח רע עדיין יש להתירם בסתם עיר, אלא עדיין הן אסורות בירושלים מטעם חשש טומאה. וי"ל לגבי הגנות ופרדסות שאף שיש בהם ריח רע, מ"מ אין הם לצרכי רבים אלא הם קנין של יחיד, או י"ל שאף אם הם פתוח לרבים לטייל בהם, מ"מ אין אלו צרכי רבים כל כך כמו האשפתות, או שמא ריח רע שבהם הוא יותר חזק מריח רע מהאשפתות, אבל הוא פחות מריח רע מ"הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי". עכ"פ מצינו שיש דרגות שונות לגבי ריח רע בעיר.

ולפי זה יש לדון לגבי מסוף אוטובוסים, ונראה לומר שהכל תלוי במציאות כמה רע הריח והעשן מאדי דיזל. ואם הריח כל כך רע כמו ריח "את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי" במשנה הנ"ל, או כריח בית הכסא על גבי קרקע ומגולין כמבואר במרן (קנה, לח). וכן יש לדון אם האדי דיזל מזיק האדם כמו שהמוץ מזיק את העינים. ואם תאמר שאין בזה ריח רע כך כך ואין בזה נזק כל כך, אז י"ל שדין מסוף אוטובוסים דומה לדין אשפה בסתם עיר, שאף שיש ריח רע מהאשפה, מ"מ כיון שהיא לצורך רבים יש להתיר, שהרי אף האוטובוסים הם לצורך רבים וצרכי העיר.

ונראה שאם אין ריח רע כל כך, אז הוא נכון לצרף דעת הטור כדי להסתלק מן הספק. כתוב במשנה (בב"ב כד, ב) הנ"ל: "לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו וא"כ יש לו חמשים אמה לכל רוח". וכתב הסמ"ע (קנה, סקנ"א): "והמחבר העתיק לשון הרמב"ם, וצ"ל שהם מפרשים 'בתוך שלו' בתוך שדה של עצמו ויש לאחרים נטיעות וניר סביבו. והטור פי' בתוך שלו בעיר, ומטעם שלא יזיק לבני העיר...". לפי זה נראה שלדעת הרמב"ם ומרן אין רשות לעשות גורן בתוך העיר אפילו ברחוק חמשים אמה משאר בני העיר, אבל לדעת הטור הוא מותר. ולכן ה"ה לדעת הטור שמותר לבנות מסוף אוטובוסים בתוך העיר אם הוא רחוק משאר בני העיר חמשים אמה לכל רוח. ולכן י"ל שאם אין ריח רע כל כך, וי"ל שיש למסוף אוטובוסים דין אשפה ומותר לבנותו בתוך העיר, אז מה טוב אם יש חמשים אמה מכל צד כדי להגן על אלו שדרים בקרוב.



אוצר קדשים

◆ בעניין מצות עשיית מקדש ◆

הרב משה דוד רדין

ישיבת מיר

בעניין מצות עשיית מקדש

כתב הרמב"ם בסהמ"צ (עשה כ'): "והמצוה הכ' והיא שצונו לבנות בית עבודה, בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל וכו', וכבר בארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק", עכ"ל.

אמנם הרמב"ן בהשגות בעשה ל"ג כתב: "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלק מחלקי המקדש, לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זא"ז ומקריבי בבית אע"פ שאין בו כלים אלו", עכ"ל. וכתב שם טעם אחר וז"ל: "ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה, מפני שנצטוונו לשום לחם לפני ה' תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן, וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה", עכ"ל.

והיינו שהם נחלקו מה הטעם דאין מונין מצוה לעשות שלחן ומצוה לעשות מנורה ומצוה לעשות מזבח, דהרמב"ם כתב מפני שהם חלקים מחלקי המקדש, והרמב"ן הקשה דמקריבין בבית גם בלי כלים הללו, אלא הטעם מפני שהם הכשר למצוה של העבודה שלו, כגון במצות סידור הלחם נכללת גם המצוה לעשות שלחן שהוא ההכשר לזה, וכן במנורה ובמזבח.

וידוע לבאר^א שנחלקו לשיטתם בעיקר מצות עשיית מקדש, דהרמב"ם שם כתב דהמצוה היא לבנות בית עבודה בו יהיה ההקרבה וכו', והיינו שיסוד המצוה היא לבנות מקום לעבודת הקרבנות, וכן עולה מלשונו בריש הל' בית הבחירה וריש הל' מלכים. וא"כ ניחא מה דס"ל שהשלחן והמנורה והמזבח הם חלקים מחלקי המקדש, כי יסוד המקדש הוא לעבודה.

אבל הרמב"ן כתב בר"פ תרומה בתו"ד כמ"פ שענין המקדש הוא מקום להשראת השכינה, וז"ל: "והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה ע"ד המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, וכו', והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמ"ש ונועדתי לך שם וגו', ועל כן הקדים הארון והכפרת בכאן כי הוא מוקדם המעלה וכו' סוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכו'". מדבריו מבואר שדעתו היא שענין המקדש הוא מקום להשראת השכינה, וא"כ מבואר הא דס"ל להרמב"ן דאין לכלול את עשיית הכלים כחלק מעשיית הבית, כי הבית הוא להשראת השכינה והכלים הם לעבודה בו. ע"כ מה שמבארים בשיטת הרמב"ם והרמב"ן.

(א). שמעתי מהג"ר אשר וויס, וכן ראיתי שביאר הג"ר ירוחם אולשין שליט"א וכן בס' המאיר לארץ סוף ח"ג.

ובפשוטו צ"ב שיטת הרמב"ם דמצות עשיית מקדש הוא לעבודת הקרבנות, הלא כל המדרש בפרשיות אלו מלא שענין המצוה הוא מקום לשכינה, ע"י בשמו"ר ל"ג א': ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו, אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה שנא' ויקחו לי תרומה, משל למלך שהיתה לו בת יחידה וכו', אלא כ"מ שאתם הולכים בית אחד עשו לי עשו לי שאדור בתוכו שנא' ועשו לי מקדש. ועוד שם (ד') רבי ברכי' פתח, לך ה' הגדולה והגבורה וכו' כי כל בשמים ובארץ, אתה מוצא כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן וכו', ולא עוד אלא שחביבין כל מה שלמטן משל מעלן, תדע לך שהניח מה שלמעלן וירד בשלמטן שנא' ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ועע"ש פל"ג ול"ד וכו'. וצ"ע [אכן, יתכן ע"פ פשוטו שהרמב"ם פירש את כל המדרשים הללו דלא ע"י בית גרידא מכינים מקום לשכינה, אלא ע"י שיש בית עבודה נזכה שהקב"ה שוכן בתוכו, וזו המצוה, לבנות בית עבודה, ועי"ז נזכה להשראת השכינה, וכך יפרש הרמב"ם את הסיפא דקרא ושכנתי בתוכם, בית כזה שעל ידו נזכה לושכנתי בתוכם, וזה ע"י מה הולך ומפרש איך תהיה העבודה בבית].

והנה ידוע מה שאמרו חז"ל בשמו"ר (ל"ג א'): "משל למלך שהיה לו בת יחידה בא אחד מן המלכים ונטלה ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא טובה עשה לי שכל מקום שאתה הולך קיטון א' עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקב"ה לישראל נתתי לכם את התורה לפרוש ממנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא כ"מ שאתם הולכים בית א' עשו לי שאדור בתוכו שנא' ועשו לי מקדש", עכ"ל. וצ"ב מאי קסבר המלך מעיקרא, אם אינו יכול לפרוש מבתו, למה בכלל חיפש להשיאה, הרי יודע שאינו יכול לפרוש ממנה.

ובס' אהל יעקב להמגיד מדובנא כתב ביאור נפלא, כתוב בגמ' בע"ז דף ה'. שאלמלא חטאו ישראל העגל היו חיים לעולם כמלאכים, דכתיב אני אמרתי אלהים אתם ובני עלין כולכם, וכן איתא שפסקה זוהמתן והיו כאדם הראשון קודם החטא, וע"י חטא העגל חזרה זוהמתן. והיינו שמעיקרא היה צריך להיות שבאמת לא תיפרד הבת מן המלך, כי ישארו יחד, אלא שע"י החטא נתרחקו, וזהו ביקש לילך לו לארצו, והיינו שחטאו וחזרו לעפריות, כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ואז נהיה הבעיה שהמלך לא יכול לפרוש מבתו, וע"כ אמר עשו לי קיטון אחד שאדור ביניכם. עכת"ד.

ועי' בספורנו כ"ה ט': "וכן תעשו, אתם כדי שאשכון בתוכם, לדבר עמך ולקבל תפלת ועבודת ישראל, לא כמו שהיה הענין קודם חטא העגל כאמרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך", עכ"ל. והיינו שמעיקרא לא הוצרכו למשכן בשביל השראת השכינה, כי חזרו להיות כמו אדה"ר קודם החטא שאי"צ למשכן, אלא התקיים בהם עצמם מה דאחז"ל עיקר שכינה בתחתונים היתה⁽²⁾.

(ב). ובשה"ש, עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו, צרור המור דודי לי בין שדי ילין. נרדי נתן ריחו היינו חטא העגל, ו'נתן' פירושו עזב, ע"ש ברש"י ובגיטין ל"ו, 'צרור המור דודי לי' פירש"י, דודי נעשה לי כמו שיש לו צרור המור בחיקו ואמר לי הרי לך צרור זה שיתן ריח טוב מןהראשון שאבדת, כך הקב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עונם ואמר להם התנדבו למשכן וכו'. עכ"ל. והנה מעיקרא לא כתוב מקום להריח הטוב, והיינו שהריצוי שהוא סיבת השראת השכינה הנמשל

מעתה י"ל, דמעיקרא היה כל דין המשכן היה מקום לעבודת הקרבנות והשראת השכינה היה בישראל גם ללא משכן, וזה מה שהרמב"ם תפס שהמשכן הוא לעבודה, שזה עיקר המשכן, אלא שאחר חטא העגל בא בענין המשכן גם מקום להשראת השכינה, אבל אי"ז עיקר המצוה [ואולי זה כמו שמצינו בהרבה מצות, עי' קידושין ל"ח: "עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ", דפשוט שא"א לומר שהמצוה היא ליכנס לארץ, אלא המצוה היא מה שהיא, כגון הפרשת חלה שהוא מתנ"כ, אלא שבזכותו יכנסו לארץ. וזהו פי' הקרא ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, עשה מקום עבודה, דזהו פי' מקדש, ועי"ז נזכה לושכנתי בתוכם], ועי' במש"ח ל"ה ב'.



בר"ח לא היה מסויים במשכן דוקא, אבל אח"כ הוא צרור המור בין שדי ילין, והיינו שנתצמצם לבין הבדים על הארון שבמשכן דוקא.

אוצר חקר ועיון

חשיבות מדרשי תימן, וזהות מחבר בעל מדרש הגדול ♦ כמה מקומות
שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה ♦ לשמש מדובב בכלא – איסור
לשה"ר

הרב יוסף צברי
רב ומו"צ בעיר אלעד

חשיבות מדרשי תימן, וזהות מחבר בעל מדרש הגדול

תגובה להרה"ג הרב יצחק ישעיה וייס, על מאמרו: "רבי עקיבא והחמור שעלו
בו שחליים"

לכבוד הרה"ג רבי יצחק ישעיה וייס שליט"א, רב ואב"ד נווה אחיעזר, ב"ב
בירחון האוצר (גליון כ"ה), הופיע מאמרו של כבודו, בו פקפק על המעשה המפורסם, ברבי
עקיבא והחמור שעל גבו צמחו הצמחים. היוצא מדברי כבודו הוא, כי בעל מדרש הגדול
"המציא" סיפור זה, מתוך נוסחא שכפי הנראה הזדמנה לו. כבודו מעלה מסקנה זו, אך ורק
מתוך קושיות שהיו לו על המעשה הנ"ל.

ככל הנראה, כבודו אינו מכיר את מחבר המדרש הגדול, שכן לא הזכירו אפילו בשמו, אלא
רק בשם "מדרש תימני עתיק", וכנראה לפיכך ייחס לו זאת. יתירה מזאת, גם אם לא התכוין
לכך, קורא המאמר יכול לחשוב כי כותבי המדרשים התימנים היו בעלי אגדה וסיפור, שיכולים
היו לקחת ציטטא ממדרש ולהרחיב בה ככל העולה על דעתם.

לפיכך, אבהיר בזאת בקצרה את מעמדם של "מדרשי תימן" בספרות התורנית, וחשיבותם
הגדולה, ואח"כ נסיף על זהותו של מחבר המדרש הגדול, ובסוף הדברים אתיחס לקושיות של
כב'.

מדרשי תימן

כידוע, תורת המדרשים מעטה מאוד, ורובה נאבדה מאיתנו. וכמובא בסוף ספר תיקוני זהר
(תיקון שתיאתה במהד' מוסד הרב קוק דף קמ"ד ע"ב, וכ"ה בספר יין הרקח להר"א מגרמייזא) "ושמונים
פילגשים – אלו שמונים מדרשים", מבואר כי היו לקדמונינו שמונים ספרי אגדתא. בענינתו יש
לנו בזמננו פחות מעשרה: מדרש רבה תנחומא וכו'. מכאן יוצא כי לפנינו קיימים המעט שבמעט
ממדרשי חז"ל.

מסיבה זאת ישנה חשיבות גדולה ומרובה למדרשי תימן. חכמי תימן שלפני מאות בשנים,
מדורות הראשונים, קבצו ולקטו בספריהם מדרשים שונים, מהם ידועים לנו, ורבים מהם אינם
ידועים לנו. בדרך זו נשתמרו נוסחאות רבות ועלומות של אותם עשרות מדרשי חז"ל נעלמים,
בספריהם של אותם "ראשונים", בעלי המדרשים מחכמי תימן. על חשיבותם ההסטורית של
מדרשי תימן נכתב רבות ע"י חוקרים ורבנים, ואין כאן מקומם. הר"מ כשר בחיבורו הגדול
והמקיף תורה שלמה, עשה עבודה רבה כאשר דקדק רבות במדרשי תימן, והעלה את
נוסחאותיהם הייחודיות בחיבורו תורה שלמה, הנודע לשם ולתהילה.

מדרשי תימן הידועים לנו הם: מדרש הגדול לרבי דוד עדני, מדרש הביאור לרבי סעדיה אלדמארי, מדרש החפץ לרבי זכריה טביב, אור האפילה לרבי נתנאל בן ישעיה, ילקוט מדרשי תימן לחכם לא נודע, כולם נדפסו, ובכתבי היד קיימים מדרש מעין גנים, מדרש נר השכלים, ועוד ילקוטים שונים. גם אני הקטן בספרי: "שלחן מלכים - אוצרות חכמי תימן על התורה", הלכתי בעקבות הרב תורה שלמה, והבאתי את אותם קטעים נדירים ומיוחדים, אשר המה לנו לפנינו, מאוצרות הרוח של רבותינו הקדמונים חכמי תימן, ראשונים כמלאכים.

לפיכך, כל צורת היחס שלנו לאותם מדרשים קדמוניים ולמחבריהם, צריך להיות נובע בחרדת קודש, שכן מדובר בראש ובראשונה ב"ראשונים" לכל דבר וענין.

זהירותם של חכמי תימן בשמירתם המדויקת של כתבי הקודש אשר היו ברשותם, ג"כ נודעה לשם ולתהילה בתחומים רבים. די אם נציין לדברי ר' שבתי פרנקל בדבריו לכתבי היד שמהם ערך את מהדורת הרמב"ם המפורסמת שלו, אשר מהלל ומשבח את כתבי היד התימנים, יותר מכל שאר כתבי היד והדפוסים שבשאר עדות ישראל. זאת מאחר שגם אם בתימן לא היה בית דפוס, וכתבי הקודש עברו מדור לדור בכתב יד, את כתבי היד העתיקו אך ורק הרבנים ואנשי מעלה שבעדה, ולא כל הרוצה ליטול את העט יטול.

לפיכך, חס וחלילה להעלות על הדעת שאיזה חכם מאותם בעלי המדרשים, העלה על דעתו "לערוך" איזה מאמר חז"ל כידיה' הטובה עליו. ובכלל, לענ"ד לא נראה שיש לחשוך כן באף אחד מבעלי המדרשים הידועים לנו, זולת בעל ספר הישר, שמלבד שאין ידוע מי מחברו, תוכנו מעיד כי מחברו "ערך" את הספר לפי המקורות שהיו לפניו, ומסיבה זו מהימנותו יכולה להיות מוטלת בספק. כמדומני שהוא היחיד מבעלי המדרשים שעשה כן.



בעל מדרש הגדול

אחד המיוחד ממחברי מדרשי תימן, היה הגאון הקדמון רבי דוד עדני זצ"ל, שחיבר את החיבור הגדול ביותר בתחום זה, הלא הוא המדרש הגדול. ספר זה נודע כבר מאות בשנים בתורת חכמי תימן בספר החשוב ביותר בתחום הדרש בתורה, בו הגו חכמי תימן ואף העלו מדבריו בחיבוריהם אשר כתבו.

רבינו הגר"ד עדני, או בשמו המלא, רבי דוד בן עמרם הנגיד אלעדני, חי במאה הראשונה של האלף השישי, דהיינו בשנת ה' אלפים ס' (עידן הראשונים, ר' גרשום הרפנס, י-ם תשע"א). ידוע כי הגר"ד עדני עמד בקשרי מכתבים עם רבי דוד הנגיד, נכד הרמב"ם.

לשם השוואה נבהיר, כי למרות ר"ד עדני חי בתימן הרחוקה, דורו היה מכונה "תור הזהב של יהדות ספרד". הוא חי בדורם של רבותינו הרשב"א, הריטב"א, הרמב"ן, התוס' ר"ד, המאירי, הרא"ש, ומהר"ם מרוטנבורג, ואף קדם במאה שנה לרבינו הר"ן והגדולים שחיו בדורו. למותר לציין את הזהירות הרבה שנוהרים אנו בדבריהם של אותם גדולים, וכמה דקדוקים ודיוקים מדייקים אנו בכל תיבה ואות שיצאה מקולמוסם.

על ספרו נכתבו אף מספר חיבורים ופרושים, הנודעים שבהם הם: ספר המרגלית (י"ל בס' שערי שלמה י-ם תשס"ה), סגולת ישראל (למוה"ר ישראל הכהן, י"ל ברה"ע תשנ"ד) ועוד. רבינו הגר"ח קנייבסקי שליט"א, נהג תקופה ארוכה לקבוע לימודו בשב"ק בספר זה, הכולל לדבריו את כל מדרשי חז"ל על הפרשה, והוא בקי בו כשאר בקיאותו בכתבי הקודש. תמיהני אם מאן דהו היה מסוגל בדורינו לכתוב על רבינו הריטב"א למשל, כי בדה מלבו דברים בשם חז"ל...



לגופם של דברים

ועתה נבוא לבחון את הקושיות של כבודו, שמכוחם הגיע למה שכתב. קושיא א': יש להניח כי שתילת שחליים על "פצעיו" של החמור, יש בה משום צער בע"ח. תשובה: לא דקדק בדברי המדרש. לא נכתב שם פצעים, אלא רק "ניזוק בחוליותיו". היזק זה, הוא כנראה מום מולד, שגורם לו לשקע חריג בגבו (כך גם פירשו זאת כמה מהדרשנים שהביאו מדרש זה). שקע זה גרם לכך שניתן היה לתת אדמה בגבו, ולשתול עליה. גם מסתבר מאוד שהשתילה לא התבצעה על גופו של החמור ללא כל הפסק, אלא ששמו יריעה על גבו, ועליה אדמה ובה נתנו את השחליים. וממילא אין כל חשש לצער בע"ח. מתוך הדברים תתיישב כמאליה, קושיא ב': כיצד לא גירד לחמור האדמה שעליו, שכן האדמה לא היתה עליו, אלא על יריעה, וכדרך השותלים בימינו בעציצים וכדו', שהאדמה מכונסת ביריעה. קושיא ג': כיצד לא חששה רחל, שהמתנה במעשה החמור תעכב את תחילת הלימוד הנכסף. תשובה: א. ראשית, פשוט לא היתה לה ברירה, הלא מבואר כי רבי עקיבא סירב ללכת ללמוד, מחשש שיצחקו עליו, והיא היתה חייבת להסיר ממנו חשש זה, יקח כמה זמן שיקח. ב. זאת ועוד, רחל הצדקת אשה חכמה היתה, וידעה היא את היסוד הגדול בנפש האדם (מופיע גם בס' חוסן יהושע), כי דבר שהאדם תופס במהירות, יכול גם לסור ממנו במהירות. היא העדיפה לקח ולימוד שילמד רבי עקיבא דווקא בדרך האיטית, כדי שלקח זה יקבע עמוק בנפשו, וכמו שבאמת הוכח, כי לקח זה ליווה אותו 24 שנה! קושיא ד': מדוע פלא כזה גורם לשחוק ולא להתפעלות מהגנן. תשובה: הן הן הדברים, אדם צוחק רק מדבר לא שגרת. אם הוא מספיק מכובד, הוא יתפעל, ואם לא - הוא יגיב בספונטניות בצחוק. לענין רבי עקיבא שהלך ללמוד בגיל ארבעים, שני החששות היו נכונים: הוא חשש מהליצנים שישחקו, וגם מאותם שיביעו "התפעלות", כיון שסוף כל סוף גם ההתפעלות מביעה בעצם שלפניה דבר לא רגיל, ובעומק גם היא מעליבה. ורחל לימדה אותו שלא משנה מה יגידו, יצחקו או יתפעלו, בסוף זה עובר. קושיא ה' כלל אינה מובנת, הלשון "מנהגו כך" מבארת בדיוק את מה שיחשבו האנשים בעוד מספר ימים, ובלשונינו: מה אתה לא מכיר את החמור זה, ככה הוא... [קושיא ו' נכפלה בקושיא ג'].

אדרבה, רצונו של כבודו לחדש ולהעמیس פירוש חדש בדברי המדרש, שמדובר על חמור מוכה שחין, אינה מובנת מכמה טעמים: א. איזה "התפעלות" יוצאת מגדר הרגיל יכולה להיווצר מחמור חולה? וכי בזמנם לא יכלו לתפוס שחמור יכול לחלות? ב. מנלן שחמור חולה לא יכול להיות מוצע למכירה? היום מוכרים את כל סוגי הרכבים, גם הפשוטים וה"טרנטה"... פשוט יהא לה מחיר זול יותר...

סוף דבר, לא באנו אלא להצדיק את הצדיק דמעיקרא, ולהבהיר כי בדברי רבינו חד מקמאי, הגר"ד עדני בעל מדרש הגדול, נשתמרו דברי חז"ל מעניינים ומיוחדים, שיש בהם לקח נפלא לכל דור ודור, ואין לנו אלא לקבל את דברי חז"ל כלשונם!

הכו"ח לכבודה של תורה ולכבודם של רבותינו זכותם תעמוד לנו

יוסף צברי

רב ומו"צ בעיר אלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, וספרי "שלחן מלכים" ו"טעם זקנים" – אוצרות חכמי תימן על התורה והמועדים (ז"כ)



תגובת הרב יצחק ישעי' וייס

זכיתי למכתב תגובה מהגאון רבי יוסף צברי שליט"א, רב ומו"צ בעיר אלעד ומחבר ספרים נכבדים. והאריך תחילה בחשיבות מדרשי תימן. למותר להגיד שגם לי הקטן ברור שאין חולק על חשיבותם ותרומתם להצלת מאות קטעי מדרשי חז"ל שהמדרש הגדול הציג מתהום הנשיה. ושעלינו לגשת אל דבריהם של מדרשי תימן בחרדת קודש.

הרב המגיב האריך להסיר טעות שיכולה לעלות על דעת קוראי מאמרי שיכולים לחשוב כי כותבי המדרשים התימנים היו בעלי אגדה וסיפור, שיכלו לקחת ציטטא ממדרש ולהרחיב בה ככל העולה על דעתם.

אתנצל כי אכן חשבתי שגאוני תימן בעל המדרשים הרשו זאת לעצמם, כדרך דרשנים מעדות אחרות, להשלים ולהרחיב סיפורים, למען יתקבלו הדברים באוני שומעיהם. ואיני רואה כל פסול בכך.

אך אודיע כי מקור מחשבתי זו על הגאון הגדול רבי דוד עדני זצוק"ל מחבר 'המדרש הגדול', הוא לא אחר מאשר דברי מהדירי ספריו. ואעתיק כאן חלק מדבריהם.

כתב ר"ע שטיינזלץ במבואו לויקרא (עמ' 7): ולא עוד אלא שבדברי אגדה מרשה לעצמו במה"ג לא רק לשלב קטעי מדרשים שונים, אלא אף לצרפם בצורה חדשה, עד שהם מקבלים פנים חדשות לגמרי.

כתב רצ"מ רבינוביץ (מבוא לבמדבר עמ' 9): ההבאות מתנחומא הן בשינויים ובהרחבה, הנה למשל מיד בתחילת הספר מובא משל ונמשל מתנחומא, ובין המשל לנמשל הוספת הרחבה ושינויים רבים נוספים. [ומעתיקם בטורים מקבילים, להבליט את הוספות בעל המדה"ג]. בעל

מדרש הגדול הוסיף כאן דברים משלו והשמיט משפטים מתנחומא, שינה את הלשון והסגנון... וכך דרכו של בעל מדרש הגדול בכל הספר ביחסו לתנחומא, הוא משמיט מאמרים ומקצרים, ולפעמים מרחיב את דבריו, מוסיף סיום ומוסיף משל...

כתב ר"ש פיש במבואו לדברים (עמ' 10): תכונה אחרת לבעל מדרש הגדול- שהוא שילב מקור במקור, כלומר באמצע הפסקא נטש מקור אחד ובמקומו העתיק ממקור אחר, והוא הרחיק שיטתו של מקור אחד מפני שיטתו של מקור אחר. גם הוסיף וגרע ושינה את דברי המקורות, ואף הכליל בתוך מדרשי חז"ל דברי חכמי ישראל מימי הבינים...

מקור נוסף למסקנתי זו נתגלה לי לאחרונה, כי הודיעני הרב אלישע חן שליט"א כי סיפור 'רבי עקיבא והחמור' מופיע בשינויים והוספות גם במדרש 'אשת חיל' לרבי משה אלבלידה זצ"ל, שחובר בשנת ה'רעב, והודפס ב'מצפונות יהודי תימן', שיצא לאור על ידי הר"ר יצחק לוי נחום ז"ל.

עיינתי בהקדמת המו"ל הנ"ל, והנה הוא מקדים למדרש הזה דברי רקע: המחבר אינו מוסר את המדרשים בלשונם, מרשה הוא לעצמו כדרכם של מחברי תימן, לשנות ממטבע שטבעו חכמים, מביא הרבה סיפורים עממיים, מהם עתיקים ומהם מאוחרים, שיעניינו את חוקרי הפולקלור. את האגדות הוא מרחיב ומיפה בלשון מליצית יפה. ולפעמים גם בחרוזים. נמצאים בו גם דברים מוזרים. כבר העיר ר"ש ליברמן, כי מדרשי תימן "לא עברו דרך כור הבחינה של הישיבות והחכמים", וקלטו גם סיגים – כך דבריו של חכם תימני האמון על הצלת צפונות תימן מתהום הנשיה.



ואכן נראה לי שההשוואה בין המקור במדרש הגדול לעיבוד במדרש 'אשת חיל', תראה דוגמה אופינית להרחבות שנעשו ע"י מחברי תימן.

כמו שכתבתי במאמרי, להשערתי מצא בעל המדרש הגדול את הסיפור בנוסח זה בערך:

וכיון שנשא בת כלבא שבוע אמרה לו, לך למוד תורה בירושלים. אמר לה, בן ארבעים שנה אני, ומה תעלה בדי, וכו'. אמרה לו אשתו, לך למוד תורה. אמר לה, הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום. אמרה לו, הבא לי חמור שעלו צמחים בחוליותיו. אמרה לו, לך והוציאו לשוק, יום ראשון ושיחקו עליו. יום שני ושיחקו עליו. יום שלישי לא שיחקו עליו. כך אמרה לו, לך ולמוד תורה, היום ישחקו עליך, למחר ישחקו, יום שלישי לא ישחקו, אלא יאמרו זה מנהגו כן. מיד הלך הוא ובנו וישב לו אצל מלמד תינוקות. אמרו לו, רבינו למדינו תורה וכו'.

וזה לשון המדרש הגדול, בהדגשת מה שלדעתי הם הוספותיו:

וכיון שנשא בת כלבא שבוע אמרה לו, לך למוד תורה בירושלים. אמר לה, בן ארבעים שנה אני, ומה תעלה בדי, וכו'. אמרה לו אשתו, לך למוד תורה. אמר לה, הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום. אמרה לו, בוא לעשות פלא. אמר לה, ומה הוא. אמרה לו, הבא לי חמור שהוא ניזק בחליותיו. הביא לה. זרקה על נזק עפר, וזרעה

[בסה"מ: זורקה] עליו שחלים, וצמחו. הוציאו לשוק, יום ראשון ושיחקו עליו. יום שני ושיחקו עליו. יום שלישי לא שיחקו עליו. כך אמרה לו, לך ולמוד תורה, היום ישחקו עליך, למחר ישחקו, יום שלישי לא ישחקו, אלא יאמרו זה מנהגו כן. [בסה"מ: היום ישחקו, למחר לא ישחקו, יום שלישי יאמרו זה מנהגו כן]. מיד הלך הוא ובנו וישב [בסה"מ: הלך וישב^א] לו אצל מלמד תינוקות. אמרו לו, רבינו למדינו תורה וכו'.

וזה הסיפור כפי שמספרו במדרש 'אשת חיל':

נטלה עקיבא והניחה אצל זקינתו. אמרה לו, אבא טרדני בשבילך, שבועה שאיני מניחך... עד שתלך ותלמד תורה. אמר לה הריני זקן, אם אלך לקרות אני מתבייש. אמרה, לך, ליקונתך [=לזקנתך] חמור מוכה^ב ובגביו ב' חבורות^ג. נתנהו אלי. והלך והביאו אצלה, מה עשתה לקחה עפר ונתנה על גביו של חמור. ונתנה עליו מים^ד ונתנה עליו שחלים. מיד עלה ירק. אמרה, קח את החמור והלך בו בשוק^ה. מיד יצא. כיון שראו אותו בני אדם, יצאו אחריי האנשים והנשים והנערים והקטנים. ביום השני יצאו מהם מעט. ביום השלישי לא יצא^ו אחריי חי מבני אדם. אמרה לו, כך יהיה מעשיך כמעשה הזה, ביום הראשון יתמהו האנשים עליך, והנשים והנערים והקטנים, ויאמרו בא זקן ללמוד תורה. ביום השני יבואו מעט. ביום השלישי לא יבא אדם. הלך לבית המדרש של רבי ישמעאל^ז וכו'.

מדברי הגר"י צברי שליט"א שהסביר את הסיפור בבואו לשמור על כבוד בעל המדרש הגדול, שבוודאי לא הוסיף דבר על מה שמצא כתוב לפניו, תירץ 'היזק זה, הוא כנראה מום מולד, שגורם לו לשקע חריג בגבו'. 'מסתבר מאוד גם שהשתילה לא התבצעה על גופו של החמור ללא כל הפסק, אלא ששמו יריעה על גבו'. אם כן אציע אף אני להרחיב עוד מעט את המדרש, למען ימצאו בו השערותיו וישוביו:

...אמרה לו, בוא לעשות פלא. אמר לה, ומה הוא. אמרה לו, הבא לי חמור שהוא ניזק בחליותיו, שנולד עם מום, וניזק גורם לו לשקע חריג בגבו, שאוכל לתת אדמה בגבו'.

(א). השמיט את 'ובנו', וכן השמיט במדרש אשת חיל להלן, ונראה שהוקשה לו שהרי מיד לאחר נישואיו שלחתי לבית הספר. אולם כן הוא גם באבות דרבי נתן (ו): הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות, כי היה רבי עקיבא נשוי אשה אחרת לפני כן, [וכנראה מתה על פניו], כמו שהעיר בהגהות הגר"ב באדר"ן שם. ובהערות ר"מ מרגלית למדה"ג עמד גם כן על השמטה זו, וכתב שהאבות דרבי נתן סותר לבבלי (כתובות סב, ב) שנתארסה לו בתנאי שילמד תורה. ולכן השמיט זאת הספר המעשיות. ולא הרגיש שלדברי הגר"ב אין זו סתירה.

(ב). נראה שהוסיף שהחמור היה של זקנתו! של רבי עקיבא, כדי להסביר מנין עלה בדעתה שיעלה בידו להשיג חמור מוכה ובגביו ב' חבורות דווקא.

(ג). כמדומה שהיתה לפניו במדרש הגדול גירסה: 'ניזק ב' חליותיו' במקום 'ניזק בחליותיו' שלפנינו.

(ד). הוסיף, כי ללא השקאה במים לא יצמחו השחליים, כמובן.

(ה). נראה שפירש את 'הוציאו לשוק' שבמדרש הגדול 'שייל בו ברחוב'. אך כמדומה שפירושו 'הוציאו למכירה בשוק'.

(ו). להבנתו שהוליכו ברחוב העיר, הוצרך לומר שלא יצאו אחרי מוליך החמור בשוק. אבל אם העמידו בשוק למכירה, לא שייך יציאה אחריי, אלא באי השוק שוחקין עליו, עד שחללים.

(ז). במדרש הגדול וספר המעשיות: וישב אצל מלמד תינוקות, וכו'. עד שקרא מקרא, הלך וישב אצל רבי אליעזר ורבי יהושע. רבי ישמעאל היה חברו של רבי עקיבא (סנהדרין נא, ב), ולא רבו.

הביא לה. נטלה יריעה ושמה אותה על גבו, זרקה על נזקו עפר, וזרעה עליו שחלים, וצמחו. הוציאו לשוק,...

ומה שהאריכו הגר"י צברי (וכן האריך הרב חן שליט"א במכתב אלי) לישב קושיות, ברור שקושיות אלו ניתן בנקל להתווכח ולנסות לתרצם, אך מכלל קושיא לא יצאו. ולא כתבתם אלא כדי להבליט את העובדה שלפי הנחתי שמדובר ב'חמור שעלו בו צמחים', קושיות אלו מעיקרא ליתא, ואין צורך בהסברים.

ומה שהקשה הגר"י צברי על הנחתי. איזה "התפעלות" יוצאת מגדר הרגיל יכולה להיווצר מחמור חולה? ומנלן שחמור חולה לא יכול להיות מוצע למכירה? היום מוכרים את כל סוגי הרכבים, גם הפשוטים וה'טרנטה'... – השחוק אינו מהחמור המסכן, אלא מהמוכר המסכן הסבור שיתנו פרוטה על חמור גדוש אבעבועות ויבלות המכונים צמחים, שלא יצלח לא למלאכה ולא לרכיבה, כי עלו בגבו צמחים. ואף בגדר 'טרנטה' אינו.

ואסיים מעין הפתיחה, דעתי כדעת מהדירי מדרשי תימן, שמחברי המדרשים הירשו לעצמם להרחיב את לשונות חז"ל, כדי לבארם, אם על פי מקורות אחרים בחז"ל ואף בספרות ימי הבינים. כדי להגיש לקורא את הדברים מובנים כשלחן ערוך. ואין כל צורך להתכחש לכך, כי אדרבה זו מעלתם וחכמתם, שהשכילו לעשות להוציא מתחת ידם דבר מושלם.



הרב נתנאל ונדרוולדה

ישיבת מיר

כמה מקומות שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה

אין עשה דוחה לא תעשה ועשה

בגמ' בב"מ (ל"ב ע"א), אמרינן דכשיהא עשה נגד לא תעשה ועשה אין העשה דוחה את הל"ת ועשה, דדוקא לא תעשה יפה כוחו של עשה לדחותו, אך ל"ת ועשה אין ביד העשה לדחותם (וכבר הארכנו בטעם דין זה דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, בירחון האוצר גליון כ"ג, 'אין עשה דוחה ל"ת ועשה בגידרו וטעמו', יעויין שם). אמנם, מצינו כמה מקומות בש"ס ופוסקים שעשה דוחה לא תעשה ועשה, ויבואר בעז"ה אחת לאחת.



האם עשה דוחה לא תעשה ועשה לכולי עלמא

כ' המלא הרועים (דיני עשה דוחה לא תעשה ועשה אות י"ט), דלמאן דסבירא ליה דב' כתובים הבאים כאחד מלמדים, אמרינן דעשה דוחה לא תעשה ועשה. שהרי כתבו התוספות ביבמות (ה' עמוד א' ד"ה שכן), וז"ל: אבל קשיא, נילף מכהן ונזיר ומילה דדחיא צרעת, דהוי עשה ולא תעשה, כדאמר בפרק ר' אליעזר אם לא הביא, ונראה, דהוה כמו שני כתובים הבאים כאחד, דממילה וחד מהני איכא למילף, נמצא חד דלא איצטריך, ע"כ. ומדבריהם משמע דלמאן דאמר דשני כתובים הבאים כאחד מלמדים, נמצא דעשה דוחה לא תעשה ועשה. ובאמת בהגהות הר"ש מדעסוי תמה בזה בדברי התוס', דלדבריו יצא שלמאן דאמר ב' כתובים הבאים כאחד מלמדים, ונשאר בצ"ע. אכן המלא הרועים כתב באמת, דלדבריו יהיה הדין דעשה דוחה ל"ת ועשה.

שוב מצאתי בשפת אמת (ר"ה דף ה' ע"א בהערה) שכתב, דדין זה תלוי במח' ראשונים. דנחלקו הראשונים בטעם הדבר שאמרינן ב' כתובים הבאים כא' מלמדים, וז"ל: מיהו לפי מה שכתב הר"ש מקינון (ספר הכריתות שער א' א'), טעמא דר' יהודה דב' כתובים הבאים כאחד מלמדין, משום דאיכא למימר דמילתא דאתי בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, יש לומר, דכיון דאיכא למילף ממילה וחד מהנך, במה הצד דדחי, ליכא למימר דטרח וכתב לה קרא, כמו שכתב המשנה למלך (פ"ד מה' מלוה ה"א) דבמידי דאתי מבינייא לא אמרינן הכי, ואם כן, בכהאי גוונא מודה ר' יהודה דאין מלמדין, אבל לפי מה שכתב התוספות ביומא (ס' ע"א בד"ה תרי) טעמא דר"י דב' כתובים הבאים כאחד מלמדין, משום דהוי כפרשה שנאמרה ונשנית, אם כן, גם במידי דאתי מבינייא יש לומר הכי דמלמדים, ע"כ. יוצא מעתה, דדין אי עשה דוחה ל"ת ועשה, יהא תלוי בפלוגתת הראשונים, דלפי ספר הכריתות, לכו"ע אין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ולפי דעת התוספות יהא תלוי בפלוגתא אי ב' כתובים הבאים כא' מלמדים, או לא.

ובדעת התוס' הקשה השפת אמת, דמשמע בגמ' בחולין (קמ"א ע"א), דלר' יהודה נמי אין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ומכיוון דר' יהודה סבירא ליה דב' כתובין הבאים באחד מלמדים, מאי טעמא לא יליף מהתם דדחי.

עוד עיין בשדי חמד (חלק ד' כלל מ"ג עמ' 434) שהביא בשם ספר יפה ללב, דפי' בירושלמי במוע"ק, דעשה דוחה ל"ת ועשה, דעשה ידחה לאו ועשה דריבית. אלא שדחה שם את דבריו ע"ש.

ובאמת צריך להבין, איך אפשר לומר שעשה ידחה ל"ת ועשה. דבשלמא ל"ת, אפשר שידחה ככל עשה שדוחה ל"ת, אך איך ידחה את העשה, הא אין עשה דוחה עשה. ומבואר בגמ' בפסחים (נ"ט ע"א), דהטעם משום מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ומה שייך לומר דעשה ידחה עשה, וצ"ע.

והנה כבר הקשה הקובץ הערות (סי' י"ח אות ד'), במה שאמרינן בגמ' ביבמות (ה' ע"א) דנילף דעשה ידחה ל"ת מנזיר, וז"ל: הנה בהא דפריך ליגמר מנזיר דעשה דוחה ל"ת ועשה, צריך ביאור היכי משכחת לה, דנהי נמי דעשה יש לה כח לדחות עשה ול"ת, אבל הרי פשיטא דגם העשה שעם הל"ת יש לה הכח הזה, וא"כ גם היא תדחה את העשה שכנגדה, וצ"ל, דהכלל הוא דמצוה דוחה איסור אבל איסור אינו דוחה מצוה, והא דל"ת ועשה נדחין מפני עשה, היינו דל"ת ואיסור עשה נדחין מפני מצות עשה, וא"כ צ"ל דהכא נמי, כל מאי דאמרינן דעשה דוחה ל"ת ועשה, היינו דווקא בכהאי גוונא דהוה איסור עשה, ע"כ.



באור דעת הרא"ם דעשה דוחה לא תעשה ועשה

הנה כתב הרא"ם בפ' לסמ"ג (עשה מ"ב עמ' י"ד ד"ה יבא), וז"ל: תדע לך דהא בפרק קמא דיבמות (ה' ע"ב) תניא, יכול יהא כיבוד אב ואם דוחה שבת, תלמוד לומר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, ואוקימנא כגון דאמר בשל לי, ופריך מה להנך שכן הכשר מצוה דבעידן דמיעקר לאו מקיים עשה, ודין הוא שידחה הלאו ההוא מפני עשה של כבוד, ואף על גב דכבוד עשה גרידא, וחלול שבת עשה ולא תעשה שיש בו כרת וסקילה, והיינו נמי דפריך רבא לריש לקיש בפרק בתרא דראש השנה (כ"ט ע"ב) וכי מלאכה הוא דאיצטריך קרא למעוטי, משמע דאי מלאכה היא איצטריך למעוטי אף על גב דשופר עשה ויום טוב עשה ולא תעשה, עכ"ל. וכדברים האלו כתב הלחם משנה (הל' שופר פרק ב' הלכה ו') ע"ש.

ועי' במרכבת המשנה (להרב אהרן אלפנדרי הלכות שופר סוכה ולולב פרק ב' הלכה ו') וז"ל: והרב הגדול בעל יבין שמועה ז"ל (בספר הליכות עולם כלל תנ"ד) העתיק דברים אלו, והוליד מהם ג' כללים, אחד מהם, דס"ל לגאון ז"ל, דאף דקי"ל דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מכל מקום, אי בעידנא דמעקר לא תעשה ועשה מקיים עשה, אמרינן דליתי עשה ולדחי לא תעשה ועשה, ועל זה הרבה להשיב חבילות חבילות תשובות, ע"כ, יעו"ש.

ומסיק המרכבת המשנה, דכוונת הרא"ם היא דעשה דשופר הוה עשה אלים, כמו שכתבו התוספות בר"ה (כ"ט ע"ב ד"ה אבל לא במדינה), דהקשו התוספות התם, מדוע הקלו אחר חורבן

הבית שיתקעו בשופר בשבת בכל מקום שיש בו בית דין, ובלולב החמירו שלא ליטול בשבת. ותירצו התוספות דשופר חמיר טובא, שמעלה זכרונם של ישראל. עלה בידינו דעשה דשופר חמיר טובא, שמעלה זכרונם של ישראל, וכן עשה דכיבוד אב ואם דוחה לא תעשה ועשה, מהאי טעמא, דהרי הוקש כבודם לכבוד המקום, וכמו שאמרינן בגמ' בבבא מציעא (ל"ב עמוד א'), וזוה כתב הרא"ם דדוחה עשה לאו ועשה, אבל לעולם סבירא ליה להרא"ם, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה (ויבאר דין זה בהמשך בעז"ה ביתר שאת).

ועוד יעויין בשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן מ"ב) מה שכתב לפרש בדברי הלחם משנה, דכוונתו דדווקא משום דהוה התם איסור שבות דרבנן, מש"ה אמרינן דעשה דוחה עשה ול"ת, במקום שהוא בעידנא, אבל בדאורייתא ודאי לא אמרינן הכי, ע"ש.



האם העשה דוחה את הל"ת ורק העשה איננו נדחה או לא

יש לדון, בכל מקום שאומרים, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, האם הכוונה שאין העשה דוחה, בין את הלא תעשה, ובין את העשה, או שמא, דווקא את העשה, את העשה יכול לדחות, ככל עשה שבתורה, שאין עשה דוחה עשה אחר, אך את הלא תעשה, העשה יכול לדחותו, ככל ל"ת שבתורה, שנדחה מפני עשה.

הנה מצינו בזה ג' דעות עיקריות בראשונים. הראשונה היא דעת התוס' בחולין (קמ"א ד"ה לא צריכא), וז"ל: מכאן קשה לפי ריב"א בפ' אלו עוברין, דאמר אחרישה לא ליחייב, הואיל וחזי לכסויי בהו דם צפור, והקשה והא יום טוב עשה ולא תעשה הוא, ותירץ דנהי דלא דחי, מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום עשה, אבל הלאו כמאן דליתיה, דעשה דחי ליה, והכא משמע, דכל זמן דלא עבר ושקלה, איכא עשה ולא תעשה, וצריך לומר לפירוש, שמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו, אבל לא מדחי ליה לגמרי, ע"כ.

השניה היא דעת התוס' בקידושין (ל"ד ע"א ד"ה מעקה) וז"ל: אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, משום די"ט עשה ולא תעשה, ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה די"ט, דהוי זמן גרמא, וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט, וכ"ת אין הכי נמי, אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך, אלא מאי אית לך למימר, דעשה שיש עמו לאו, אף הלאו אלים, ולא דחי ליה עשה, אף הכא הלאו אלים, ע"כ.

ומצאנו דעה נוספת בנידון זה, דבקובץ הערות (ס"ט סק"ט) כ' לפרש בשם הגר"ח בדברי הריב"א דס"ל להריב"א דהא דעדל"ת אפי' במקום שאסור לקיים העשה מסיבה צדדית, אפ"ה דוחה את הלאו. ולפיכך הכא דוחה העשה את הלאו אע"פ שאין העשה דוחה את העשה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה וא"א לקיים את העשה^א. אמנם, מדברי התוס' בפסחים (מ"ז ע"ב

(א). הנה מדברי הקה"ע נראה דכוונתו לפרש דדעת התוס' בפסחים פליגי על התוס' בקידושין דס"ל דעשה אינו דוחה לאו ועשה אף שאין העשה מענין הלאו. וכ"כ בס' שעורי הר"א וסרמן עמ"ס חולין סי' ל"א אות ג'. אמנם בדבר שמואל בפסחים שם הביא את דברי הקה"ע לפרש כן בדברי התוס' בפסחים וקידושין ע"ש, וצ"ע.

ד"ה כתישה) הוכיח דהעשה אינו דוחה ל"ת במקום שא"א לקיים את העשה, דכתבו התוספות דעשה דכסוי הדם דוחה לאו דכלאים. אמנם אם יהיה זה ביו"ט לוקה אלאו דכלאים, כיון דאין עשה דכסוי הדם דוחה לאו ועשה דיו"ט ע"ש^ב) (דברי הקובץ הערות הובאו אף בספר דבר שמואל בפסחים שם).



עבר וקיים את העשה אי יצא יד"ח

הנה י"ל נפק"מ בין שיטות הראשונים הנ"ל, במקום שעבר וקיים את העשה ועבר על הל"ת והעשה, אי יצא יד"ח או לא. ודבר זה יהא תלוי בדעות הראשונים הנ"ל, דלדעת התוס' בחולין דס"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, היינו דהעשה דוחה את הל"ת, אלא שאת העשה אין בכוחו לדחות, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה.

והנה בהא דאמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה נחלקו המפרשים, האם הכוונה דכיון דיש כאן ב' עשין שסותרים זה את זה ואין אחד מהם חמור יותר מהשני, מש"ה אמרינן דשוא"ת עדיף ולא יקיים את העשה ויעבור ע"י כך על העשה השני, או דלמא אמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, היינו דאין עשה דוחה עשה ולא מטעם שוא"ת עדיף, אלא דאין כח ביד עשה לדחות עשה אחר, דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. ויעיין במאירי (פסחים נ"ט ע"א והובא דבריו בדבר שמואל שם), בנודע ביהודה (קמא סוף הספר בתשובה לחתנו), דס"ל דמה אולמיה הוה דין של שוא"ת עדיף ודעת הים של שלמה (יבמ' פ"ב סי' ג'), הוה דין שאין עשה יכול לדחות עשה אחר.

ומעתה, אי נימא דאין עשה דוחה עשה הוה מדין דשוים הם דהי מנייהו מפקת, לכך אמרינן דשוא"ת עדיף, א"כ לדעת הראשונים דס"ל דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוה משום דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, א"כ אם יקיים את העשה שפיר יוצא יד"ח, דכל מה שאין עדל"ת ועשה הוה רק מדין שוא"ת עדיף, וכך מפרש הנודע ביהודה בדברי הריב"א. וכ"כ באמרי משה (פי"ד) ע"ש, דלכך ס"ל דאי עבר וקיים את העשה דאין לוקה על הלאו. אך אי נימא דאין עשה דוחה עשה, וכדעת הים של שלמה, א"כ אפי' עבר וקיים העשה לוקה, דעכ"פ אין לו דין לקיים את העשה (וכמו שהקשה בדברי הרמב"ם, אמאי בחייבי עשה אם בעלו קנו, הא אין עשה דוחה עשה) ע"ש.

ומיהו לדעת התוס' בקידושין, דאין העשה דוחה אף את הלאו, משום דהלאו אלים מחמת העשה שעמו, ודאי ועבר וקיים העשה לא יצא ידי חובתו כלל.



האם עשה דוחה לאו ועשה משני שמות

הנה כ' המשנה למלך (שופר פ"א ה"ד), דנראה פשוט דבין לדעת הר' יוסף בתוס' בקידושין, ובין לדעת הריב"א בתוס' בחולין, אם יהיה עשה מדבר א' ול"ת מדבר אחר, לכו"ע אין הלאו

(ב). אמנם יעוי' במשנה למלך (הל' שופר פ"א ה"ד) דכ' דאין להוכיח מדברי התוס' דס"ל כדעת הר' יוסף בתוס' בקידושין אלא אפשר לפרשם כדעת הריב"א ע"ש.

מצטרף לעשה, והעשה ידחה את הלאו ככל עדל"ת, ורק את העשה איננו יכול לדחות, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. אמנם בקה"ע (ס"ט ט') פירש, בדעת התוס' בפסחים הנ"ל, דאינו דוחה את הלאו, אף בכהאי גוונא, כשאין העשה והלאו משני שמות.

והנה אי נימא, דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, הוה מחמת שאין העשה יכול לדחות את הל"ת, משום שא"א לקיימו, כמש"כ הקה"ע, א"כ אף בזה אין נפק"מ אם הלאו והעשה הם משם א' או מב' שמות. ואי נימא דהטעם בזה הוא כמש"כ הר' ניסים גאון (שבת קל"ב ע"ב), דהא דאין עדל"ת ועשה, משום דאינו דומיא דלאו דכלאים בציצית, א"כ, יש לדון האם הכא הלאו והעשה, כל א' בפני עצמו הוא, כיון שאינם משם א'. וא"כ, כלפי הלאו הוה דומיא דכלאים בציצית, וידחה הלאו מחמת העשה. או דלמא, דעכ"פ יש כאן לאו ועשה יחד, ואין זה דומיא דכלאים בציצית, לכך אין העשה דוחה לאו ועשה. ואי נימא דהטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוא משום שהלאו אלים מחמת העשה שעמו, א"כ, הכא דאין הלאו בא מחמת העשה שעמו, י"ל דהלאו ידחה מחמת העשה. ואי נימא דהסברא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה היא כמש"כ הברוך טעם (דין עדל"ת סי' הרביעי פ"ג ד"ה וע"ד הנ"ל) בדעת הרמב"ם, דהעשה והל"ת שכנגדו מצטרף לדחות את העשה, וכשהלאו והעשה משני שמות אין הם מצטרפים לדחות העשה שכנגדם. ולפי דברי התורת חיים (חולין קמ"א ע"א) דהטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, הוה משום דאין לעבור ב' עבירות עבור שיעשה עשה א', לפ"ז י"ל דאין שום נפק"מ אם הוה לאו ועשה משם א' או מב' שמות, דהא מ"מ איכא כאן ב' עוונות, ואין סברא שהעשה ידחה אותם.



ב' עשין האם דוחין לאו ועשה

התוס' ביבמות (כ' ע"ב) כתבו וז"ל: אמר קרא והתקדשתם, אע"ג דהאי עשה נמי הוה במצות יבום, ואיכא תרי עשה, מ"מ אין תרי עשה דוחה ל"ת ועשה, ע"כ.

אמנם, איתא בגמ' ב"מ (ל"ב ע"א): ת"ר, מנין שאם אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, שלא ישמע לו, שנאמר, איש אמו ואביו תיראו, ואת שבתותי תשמרו אני ה', כולכם חייבין בכבודי, טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו, הא לאו הכי הוה אמינא צייתא ליה, ואמאי האי עשה, והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, ע"כ. ופי' הריטב"א (שם) דקושית הגמ' הוה, משום שא"ל אל תחזיר אבידה לבעליה, דאי משום דא"ל היטמא למתים והשב אבידה, א"כ יש כאן ב' עשין, עשה דכיבוד אב ואם ועשה דהשבת אבידה, וב' עשין דוחים לאו עשה, ע"ש.

ועוד איתא שם (ל"א ע"א), בהא דאמרינן התם שלח תשלח (האמור בשילוח הקן), שלח אפילו מאה פעמים במשמע, תשלח אין לי אלא לדבר הרשות, לדבר מצוה מניין ת"ל תשלח מ"מ. וכתב הריטב"א, וז"ל: וקשה ל', והא אין עשה דוחה ל"ת ועשה דשילוח הקן כו', אי נמי י"ל, דמשכחת לה דבר מצוה דאיכא תרי עשה, כגון שאמר לו אביו אל תשלחם, שלטהרת מצורע הם צריכים, ואיכא תרי עשה, כיבוד אב וטהרת המצורע, ותרי עשה דוחין ל"ת ועשה, ע"כ. עוד

יעו' בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' נ"ג) דהוכיח מהגמ' בחולין (קמ"א ע"א), דשני עשה נמי אין דוחין ל"ת ועשה.

וברש"י ביבמות (ו' ע"א) פי', א"ל אביו, היטמא בבית הקברות להשיב אבידה. ופי' הערוך לנר, בפי' א', דרש"י אתי לאשמועינן דקושית הגמ' בבא מציעא, הוה אפי' בכהאי גוונא, דא"ל היטמא כדי להשיב אבידה, משום דאין עשה דהשבת אבידה וכיבוד אב דוחה לאו ועשה דכהונה, וס"ל כדעת התוס' ביבמות. וע"ש דחזינן דבנידון דב' עשין אי דוחין לאו ועשה, יש מחלוקת בין רבותינו הראשונים, דלרש"י ותוס', ב' עשין דוחין לאו ועשה, ולדעת הריטב"א, אין ב' עשין דוחין לאו ועשה.

ואפשר לפרש פלוגתייהו בכמה אנפי: א. אי נימא דהא דאין עשה דוחה לאו ועשה הוה משום דהלאו נעשה אלים מחמת העשה שעמו, וכדברי הר' יוסף בתוס' בקידושין, אם כן י"ל דנחלקו בזה הראשונים האם ב' עשין אלימי מלאו ועשה, או לא אלימי. דאפשר דכלפי עשה א', הלאו אלים מחמת העשה שנמצא איתו, לכך אינו נדחה מחמת עשה, אך כשהם ב' עשין, ב' העשין יכולים לדחות הלאו, שהם יחד אלימים ממנו, אף שיש יחד איתו עשה. או דלמא, לא שנא חד עשה מתרי עשה, דבין בחד עשה ובין בתרי עשה, הלאו אלים ואינו נדחה. לפיכך, אף ב' עשין אינם דוחין לאו ועשה.

ב. לדעת הריב"א בחולין דעשה דוחה את הלאו אף שיש עמו עשה, ורק את העשה אינו דוחה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, מעתה אפשר לפרש, דפלגי רש"י ותוס' עם הריטב"א, האם שייך לומר בב' עשין מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. האם אמרינן דכיון דהכא הוה ב' עשין אזלינן בתר ב' עשין דאין כאן סברא דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, דהא הכא בב' עשין, ודאי ודאי אלימי מעשה א'. או דלמא, אזלינן בתר כל עשה ועשה בפני עצמו, וממילא לא שנא אי הוה עשה א' או ב' עשין, ולכל חד וחד אמרינן בפני עצמו, מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ואין ב' עשין דוחין לאו ועשה.^ג

וכן י"ל, לפמש"כ הגר"ח (הובא דבריו בקובץ הערות סי' ס"ט ס"ק ט') לפרש בדברי התוס' בפסחים, דהא דאין עשה דוחה את הלאו כשיש עמו עשה, משום דעכ"פ אי אפשר לקיים את העשה מחמת העשה שנמצא עם הלאו, דהרי העשה יכול לדחות את הלאו אך את העשה שעם הלאו אינו יכול לדחות, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, א"כ י"ל כנ"ל דבמקום ב' עשין ידחה הלאו, אי נימא דב' עשין דוחין חד עשה, וא"כ ב' עשין יכולים להתקיים, ואין העשה שכנגדם מעכב בעדם, יכולים הם אף לדחות את הלאו. אך אי נימא דאין ב' עשין דוחים עשה, א"כ לא ידחו אף הלאו שעמו.

ג. הנה כבר הקשה המהרש"ם ביבמות ד' ע"א, לדעת ר' ישמעאל במנחות כ"ח ע"א, דאין ד' ציציות מעכבין זה את זה, דארבעתן ד' מצוות, א"כ מנא לן דעדל"ת, דליכא למילף מכלאים בציצית, דשאני כלאים בציצית, דהוה ד' מ"ע, לכך דוחה ל"ת, משמע דס"ל להמהרש"ם, דעשה א' חמור מב' עשין וראה עוד מה שכתב בקושיה זו, בילקוט הגרשוני אות ב', ערך בעידנא.

ועוד יש להוכיח מדברי הריטב"א, שכ' לפרש את דברי גמ' ביבמ' ה' ע"ב, בסוגיה דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, דאיתא התם, וז"ל הגמ', וכי תימא נילף ממילה, מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות, ע"כ, ומפרש הריטב"א, דכוונת הגמ', שכן נכרתו עליה י"ג בריתות, כאילו הוה כמה מצוות עשה, חזינן דס"ל כדברי המהרש"ם, דב' עשין חמורים מעשה א', ואם כמה עשין דוחים לאו, א"א ללמוד מזה שעשה א' ידחה לאו, ומיהו יש לחלק, דבציצית, אע"פ שכשלוש מ"קיים ד' מצוות, מיהו כל כנף וכנף הוה מצוה בפני עצמה, משא"כ במילה הוה מעשה א', שמקיימים על ידו כמה מצוות..

והנה הפמ"ג (שושנת העמקים כלל ג' ד"ה מדברי התוס') פי' בדעת התוס' ביבמות, דאפי' אי נימא דב' עשין דוחין עשה, מ"מ לא ידחו ל"ת ועשה^ד. משמע דלא פירש כן בדעת התוס', אלא פירש, דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, מחמת דהלאו אלים כיון שיש עמו עשה, ולפיכך כ' דאף דעשה נדחה מחמת ב' עשין מ"מ אין ב' עשין יכולים לדחות לאו ועשה, וכמו שפרשנו בתחילה.



האם לאו ועשה דוחה לאו ועשה

הנה רש"י בב"מ (ל' ע"א) כ' במה דאמרינן התם בגמ': היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו, לכך נאמר והתעלמת מהם, למאי איצטריך קרא, אילמא לכהן והיא בבית הקברות, פשיטא, האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: האי עשה השב תשיבם, ואע"ג דלא תעשה נמי איכא, אין לא תעשה מועיל לדחות לא תעשה, אלא עשה הוא דקא דחי ליה, כדאמרינן ביבמות, ע"כ. מוכח מכאן דאין לאו ועשה דוחין לאו ועשה. וכ"כ הרי"ף והנמוק"י בב"מ (שם), וכ"כ בס' הכריתות (לשון למודים ש"ג קס"ג), וכ"כ חיי אדם (ח"א כלל ס"ח כ"ב) וז"ל: קיימא לן בכל התורה דעשה דוחה לא תעשה, אבל אינו דוחה לא תעשה ועשה, אף על פי שגם זה הוא עשה ולא תעשה, לא מהני (עיין בב"מ דף ל' ברש"י וברי"ף שם), ע"כ. וכ"כ המלא הרועים (אות עיין אות כ"ד) ובשדי חמד (ח"ד אות ע' מ"ג עמ' 343). ועיין עוד בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' נ"ג) שהאריך בדברי רש"י תוס' והריטב"א הנ"ל, ע"ש.

והנה כבר הבאנו דנחלקו הראשונים האם בעשה שיש עמו לאו נחשב העשה אלים טפי, ומיהו אפי' אי נימא דעשה אלים טפי מחמת הלאו שעמו, ונימא נמי דעשה אלים דוחה לאו ועשה, הכא לא דוחה לאו ועשה לאו ועשה, דכמו דעשה זה אלים כיון דיש עמו לאו, ה"ה עשה שני אלים דיש עמו לאו, ומאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. אמנם ברש"י משמע, דאין העשה מצטרף ללאו כלל, שו"מ במג"א דכ' דשאני הכא לדחות אין העשה מצטרף ללאו ולא פירש טעם בזה.



האם עשה דוחה ל"ת ועשה בשו"א

כתב האמרי משה (סי' י"ד סק"א), דבתוס' ביבמות (דף ה' ע"א ד"ה ואכתי) פירשו, בהא דפריך בגמ' בבבא מציעא על הא דיכול אמר לו אביו היטמא ואל תחזיר ישמע לו, ת"ל וכו', ופריך, תיפוק ליה דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ופירש התוס', דקושיית הגמ' פשיטא, קאי אאמר לו אביו אל תחזיר, דהוי ל"ת ועשה השוה בכל ע"ש, וקשה דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה היינו משום דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי, ולכן הדין נותן דלא ידחה ויעבור על העשה

(ד). וע"ע מש"כ בפמ"ג (או"ח משבצות זהב קכ"ח סק"ג), דכ' דאפי' ג' עשין לא ידחו ל"ת ועשה. והוכיח כן מדברי הירושלמי בניזיר, ע"ש.

(ה). ויעי' בפמ"ג דלומד בדעת רש"י, דדוקא עשה ול"ת אין דוחה עשה ול"ת, אך עשה לחודיה שפיר נידחה מחמת ל"ת ועשה, והיינו כנ"ל דהוה עשה אלים.

דאיך, בקום ועשה, וע"כ צריך להיות שב ואל תעשה ולא דחי. אבל הכא באל תחזיר הוא להיפך, דאם יקיים עשה דהשבה יעבור על מצות כיבוד בקום ועשה, ואם יקיים מצות כיבוד ולא יחזיר, יעבור על עשה דהשבה בשב ואל תעשה, והו"א דטפי עדיף לקיים מצות כיבוד.

ובשלמא להתוס' בקדושין דעשה שיש עמה לאו אף הלאו אלים נחא, דע"כ צריך לקיים מצות השבה משום דיש בה גם הלאו דאלים, אלא לפי התוס' בחולין דפליגי על זה, דבאמת הלאו נדחה, ורק דאין עשה דוחה עשה, ומשום מאי אולמא קשה כנ"ל דעשה דמקיימים בשב ואל תעשה, ידחה עשה שמקיימים בקום עשה, אף שיש עמו לאו, כיון דאין הלאו מעלה ומוריד כאן כלום, שהרי הלאו ממלא נדחה, מחמת העשה שכנגדו, ויש כאן רק עשה מול עשה, ונימא מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה ועשה דשב ואל תעשה עדיף.

חזינן דאיכא פלוגתא האם עשה דדוחה ל"ת ועשה בשוא"ת דלדעת התוס' בחולין דוחה ולדעת התוס' בקידושין אינו דוחה.



האם עשה דקום ועשה דוחה לאו ועשה דשוא"ת

כתב הרשב"א בכתובות (מ' ע"א), דלאו הבא מכלל עשה הוה ככל לאו, ונדחה מפני עשה, והרי דעת התוס' ביבמ' (ג' ע"ב ד"ה ל"ת), דעשה דוחה ב' לאוין. והקשה הערוך לנר ביבמ' (כ' ע"ב ד"ה מתיבי), וכן הקשה הקובץ הערות (ס' ח' אות י"ג), דלפ"ז לדעת הרשב"א, עשה דקום עשה ידחה לאו ועשה דשוא"ת, דהא אף העשה הוה לאו הבא מכלל עשה, וכיון דעשה דוחה ב' לאוין, מעתה עשה דקום עשה, ידחה לאו ועשה דשוא"ת. וצ"ע דהא בגמ' יבמ' (כ' ע"א) אמרינן: אלמנה לכהן גדול. קפסיק ותני לא שנא מן הנשואין ולא שנא מן האירוסין, בשלמא מן הנשואין, עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ע"כ. והרי אלמנה לכ"ג הוה לאו הבא מכלל עשה, ואמרינן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומסיק הקובץ הערות, דהרשב"א יסבור דאין עשה דוחה ב' לאוין.

והנה במשנה למלך (פ"א מהל' נערה ה"ה) הביא את דברי הרשב"א, וז"ל: ואף להרשב"א ז"ל, שכתב בחידושו, דגבי עשה דאיסורי ביאה, כגון מצרי ואדומי, כיון דלאו הבא מכלל עשה הוא, קילי, ואתי עשה ודחי אותם, ע"כ. ומשמע דהמשנה למלך פירש בדעת הרשב"א, דהטעם דאתי עשה ודחי לאו הבא מכלל עשה, משום שהוא שעשה כזה שהוא בשוא"ת, הוא קל מעשה שהוא בקום ועשה. ומש"כ הרשב"א, שהוא לא עדיף מלאו גמור, דנדחי מפני העשה, אין הכוונה שהוא כלאו לכל דבריו, אלא כוונתו דאם לאו החמור, נדחה מחמת העשה כיון שהוא שוא"ת, כ"ש דעשה שהוא שוא"ת שידחה מחמת עשה. ומעתה כשיש עם העשה לאו הוא מאלים את העשה, ודוחה את העשה שכנגדו.

ומיהו, כל זה דווקא אי נימא כדעת התוס' בקידושין, דהא דאין עשה דוחה לאו ועשה, היינו שהלאו אלים מחמת העשה, לכך אין העשה דוחה אותו. וא"כ הכא נמי, למרות שהעשה דשוא"ת הוא קיל מהעשה דקום עשה, מ"מ הוא מאלים את הלאו שעמו, ואינם נדחים מחמת העשה דקום עשה. אך אי נימא כדעת התוס' בחולין, דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, היינו שאת

הלאו הוא דוחה ככל לאו, אלא שאין דוחה את העשה שעם הלאו, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, א"כ הדרה קושיא לדוכתיה, כיון דעשה דשוא"ת נדחה מחמת העשה דקום ועשה, א"כ ידחה אף לאו ועשה דשוא"ת.



הרב יהושע בן-מאיר – הרב עידוא אלבה

לשמש מדובב בכלא – איסור לשה"ר [מכתבים]

מכתב א'

בגליון ה"אוצר" כד (עמוד רנ"ז), התפרסם מכתב תגובה של הרב עידוא אלבה שליט"א למאמר של הרב אלחנן פרינץ שליט"א בעניין 'מדובב בכלא' (בגליון כג עמוד ר"ג). כיוון שתחילת התשובה ההיא, בשאלה האם מותר למדובב מצד לשה"ר, הסתייע הרב פרינץ שליט"א בתשובה שקיבל ממני (כמו שציין בכוכבית בתחילת התשובה), אניגב לחלק בדבריו של הרב אלבה שליט"א, הנוגעים לשאלה זו (לא עסקתי בנושא מוסר).



מדובר באסיר פלילי, שהסכים לשמש כ'מדובב' בבית כלא, כדי להוציא מאסיר אחר ידיעות על פשעים שביצע או עומד לבצע. השאלה היא האם מותר ל'מדובב' לספר מה ששמע מהאסיר, או שיש בזה צד לשה"ר. בתחילת התשובה צוין שהשאלה לא כ"כ למעשה, כיוון שלרוב המשטרה מקליטה את השיחות בין 'המדובב' לבין האסיר השני. אך במידה והמשטרה זקוקה לקבל את הידיעות מ'המדובב' עצמו, האם הדבר מותר לו מצד לשה"ר.

כמדומה שמוסכם על כולם שמדובר ב'לשה"ר לתועלת', בכדי לפענח פשעים ולמנוע פשעים הפוגעים בבנ"א אחרים. אולם, החפץ חיים בהל' לשון הרע (י, א, תנאי ה) כתב שאחד התנאים להיתר לשה"ר לצורך הוא "שיכוון לתועלת... ולא להנות חס וחלילה מהפגם שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר".



א.

בתשובה בואר שאמנם 'המדובב' אינו 'מכוון לתועלת', אבל גם לא מכוון 'להנות מהפגם שהוא נותן בחברו'. הוא גם לא 'מדובב' 'מצד שנאה שיש לו עליו מכבר'. כוונתו היא שתמורת ה'שירות' שהוא נותן למשטרה, הוא יקבל טובות הנאה בתנאי מאסרו וכדומה. "א"כ מצד הכוונה לתת פגם בחברו מצד ששונאו מכבר יצא, אבל לצד 'כוונה לתועלת' לא נכנס. וצ"ע מה יסבור מרן בעל החפץ חיים בעניין כגון דא".

לגבי נקודה זו הוסבר בתשובה שמלשון החפץ חיים (ובעיקר מדבריו בבאר מים חיים שם) נראה שאף לדעתו עיקר האיסור נובע מהפגם המוסרי שמכוון 'להנות מהפגם שהוא נותן בחברו' או 'מצד שנאה שיש לו עליו מכבר'. אבל אם אינו ממש 'מכוון לתועלת' הציבור, אלא לתועלת אישית שתצא לו מצד השכר שיקבל מהמשטרה, אין כ"כ פגם מוסרי, ולכן אף לדעת החפץ חיים במקרה כזה מותר לספר את הדברים, ואין בהם איסור לשה"ר.

אמנם, אם באמת מכוון 'להנות חס וחלילה מהפגם שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר', לכאורה נראה שלדעת החפץ חיים, אסור לספר את הדברים, אף שיש בהם תועלת. ועל כך נאמר בתשובה, שגם לדין זה שנראה לכאורה מהחפץ חיים אין בהכרח ראייה מהמקומות שהביא. ופשוט שיש צורך בראיה לכך שאסור לספר אף לתועלת במקרה וכוונתו שלילית מבחינה מוסרית.

החפץ חיים בבאר מים חיים (שם) הוכיח תנאי זה ממספר מקורות. בתשובה הוכח (בהערה ז שם) שמרוב המקומות אין ראייה שהתנאי 'שיכוון לתועלת' הוא תנאי הכרחי להיתר לדבר לשה"ר לתועלת.

ב.

אמנם, בואר בתשובה (מפורש שם בהערה ז) שיש ראייה לדברי החפץ חיים מההוכחה שהביא משערי תשובה לרבינו יונה בשער שלישי (אות ריט), שבו כתב מפורש רבינו יונה: "כי אף על פי שהיא מצוה לפרסם את החוטאים בנפשותם ואת החנפים, אבל החוטא אם לאיש כמוהו רשעו ולבן אדם חטאתיו, 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 אוהו בהם". על ראייה זו נכתב בתשובה: "אמנם גם בזה יש לדחוק שזה דין מיוחד במי שהוא עצמו חוטא באותו עון, מצד 'מום שבכך אל תאמר בחברך' (ב"מ נט, ב; ומקורו במסכתות קטנות, גרים, פ"ד הל' א)".

על כך העיר הרב אלבה שליט"א שזה הטעם השני שכתב רבינו יונה. אבל הטעם הראשון מפורש 'כי אין כונתו בגלותו מסתרי לטובה, כי אם לשמוח לאיד'. על כן אבאר את הדברים.

רבינו יונה שם, באות ריט (וכן באותיות הקודמות) אינו עוסק בלשה"ר לתועלת. בכך הוא עוסק בהמשך. באותיות רטו-ריט עוסק רבינו יונה "אם יראה איש כי עבר חברו על דבר-תורה בסתר והוא גלה על חטאתיו על שער-בת-רבים" (אות רטו). וביאר: "כי עונש האויל המליץ אשם, איננו זולתי כי יתן דפי באיש ירא-חטא אשר יתקפו יצרו ויעבור ואשם... וכל-שכן אם נודע הדבר כי חזר בתשובה. אבל האיש אשר תדע ובחנת את דרכו כי אין פחד א-לקים לנגד עיניו ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, מצוה לספר בגנותו ולגלות על חטאתיו, ולהבאיש בעלי עברות בעיני בני-אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים..." (אות ריח). בהמשך ביאר רבינו יונה פרטים שונים בדבר זה. ועל כך הביא באות ריט פסוקים ממשלי, וכתב: "...כי אם נוקש רעך בחטא, אל תעיד עליו ואל תגלה על חטאו חנם ללא תוכחת. כי האמנם אם גול האדם או עשק את עמיתו, חייב להעיד על זה כדי שישבי הגולה אשר גול... אבל אם ראה כי נכשל חברו בדבר-ערוה או באחת מן העברות, אין ראוי שיעיד על זה חנם, רצוני לומר ללא תוכחת... ואם החוטא ירא-חטא, ראוי לו לדבר אל לבו כי באמת עשה תשובה... אמנם אם החוטא הוא מן האוילים אשר משפטם לשנות באולתם, טוב כי יגידו אל השופטים ליסרו להפרישו מן האסור. אבל אם הוא עד אחד, לא טוב היות האם לבדו מעיד עד חנם... לכן מוציא שם רע יחשב... ואם החוטא איש אש איננו ירא מלפני הא-לקים, כמו הפורק מעליו על מלכות-שמים ואינו

נוזהר מעברה אחת אשר כל שער עמו יודע כי היא עברה, מתר להכלימו ולספר בגנותו... ואשר לא שת לבו אל דבר השם, מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו. ועוד אמרו מפרסמים את החנפים מפני חילול-השם. אבל אם נכשל בחטא על דרך מקרה ורב הימים דרכו להשמר מעונות, אין לגלות על חטאו כאשר בארנו. ויתכן לפרש, אל תהי עד חנם ברעך להעיד עליו על עברות אשר גם אתה חלית בהן כמוהו... כי אף-על-פי שהיא מצוה לפרסם את החוטאים בנפשותם ואת החנפים, אבל החוטא אם לאיש כמוהו רשעו ולבן-אדם חטאתו, אין לו לפרסמו, כי אין כונתו בגלותו מסתריו לטובה, כי אם לשמוח לאיד. והשנית, כי איך בוש לא יבוש להזכיר על זולתו דפי המעשים ההם והוא אוזח בהם".

מבוארים דברי רבינו יונה שאין הוא מדבר כלל בסיפור לשה"ר לתועלת, כאשר שם יש מ"ע מן התורה 'לא תעמוד על דם רעך'. מדובר על השאלה האם נכון וראוי לפרסם ברבים שאדם פלוני חוטא. ועל זה כתב רבינו יונה שאם המפרסם גם הוא חוטא כמותו, אין הדבר נכון. כך גם מבוארים דבריו בפירושו למשלי (כד, כח. הוא הפסוק שהביא בשערי תשובה שם): "ואם יש לאיש חבר בעל עבירות ומעשיו כמעשיו, לא נאווה לו (=בנדפס 'לא'. והוא ט"ס מוכח) לפרסם עונותיו, אך אם יתפרסמו על ידי אחרים, נאווה לו לגנותו. ועל זה נאמר אל (=בנדפס 'על'. והוא ט"ס מוכח) תהי עד חנם ברעך".

על כן בואר בתשובה, שדין זה שלא נכון שעברייני שותף לעבירה יפרסם ברבים שחברו עשה עבירה, שגם הוא עושה, הוא דין מיוחד בעניין פרסום החטא ברבים, כיוון שכאשר עברייני כמוהו עושה כן אין 'להבאיש בעלי עברות בעיני בני-אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים', וגם לא יביא לידי כך, אלא רק לחוכא ואיטולא. על כן בואר בתשובה שזה דין מיוחד 'מצד מום שבך אל תאמר בחברך'. ומודינא שבדבר זה, לספר לשה"ר על אדם כשאינו למנוע נזק ולתועלת, אלא רק 'להבאיש בעלי עברות בעיני בני אדם', צריך שתהיה כוונתו לתועלת. ודין זה בואר בחפץ חיים הלכות לשה"ר כלל ח אות ז', וע"ש ב'באר מים חיים' (אות טו) שכתב שם שהתנאי לכך שיכוון 'שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי און'.

אמנם, כאמור כלל לא מדובר פה בסיפור לשה"ר לצורך. אלא בפרסום עושה עבירה, דבר שממילא אסור במי שאינו עברייני מועד. אני מניח שעקב הקיצור בדברים הם לא הובנו כראוי.

ג.

בתשובה הובאו דברי החפץ חיים בהל' רכילות, בהם כתב (כלל ט סעיפים א-ב, בבאר מים חיים אות ג) מפורש: "ואין כוונתנו בפרט זה, דאם איננו מכוין לתועלת, הוא פטור ממילא מלספר מחמת חשש איסור רכילות, דהלא 'לא תעמוד על דם רעך' כתיב ואף בעניין ממון וכו'ל, ועיין ברש"י סנהדרין (עג, א) ד"ה קא משמע לך ('אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך'). אך כוונתנו שיכריח את עצמו בעת הסיפור לכוון לתועלת, ולא מצד שנאה, כי על-ידי זה יגנדר על עצמו ממילא איסור רכילות". וראה שם (בבאר מים חיים אות א) שכוונתו שהוא מצווה גמורה וחובה

לספר בנסיבות אלו. דברי החפץ חיים ברור מיללו שאף שאינו מכוין לתועלת הוא מצווה מצד 'לא תעמוד על דם רעך' לספר את הדברים. איך אפשר לדחות דברים מפורשים וברורים אלו מכוח איזה סברה?

הרב אלבה רצה להוכיח דבריו גם ממה שכתב החפץ חיים "שדבר זה מפורש בכמה מקומות בספרי חז"ל, דמה שקוצף הקב"ה על העובדי כוכבים המריעים לישראל, אף שהרעה המגיעה לנו מאתם הוא מאת השם יתברך בדין ובמשפט כפי עונותינו, והוא לתועלתנו כדי שינכה על-ידי זה מעוננו ונהיה נקיים לעתיד לבוא, עם כל זה יענשו אחר-כך העובדי כוכבים בעונש גדול, מפני שהם אינם מכוונים לתועלת רק מצד שנאה ושמחים בצרתינו, והכי נמי דכוותיה".

עצם ראייתו של החפץ חיים תמוהה, להוכיח מדרכי דינו של הקב"ה עם אומות העולם. גם ראיתי ב'עלי באר', ביאור על דברי החפץ חיים מהרב שלמה רוזנר שכתב: "ומה שהוכיח מן העכו"ם שהקב"ה קוצף עליהם על מה שמרעים לנו אע"ג שהכל בדין ובמשפט ממנו ית', יש לחלק דהיכא שהמזיק והמיצר אינם יודעים כלל שצריך הנידון להיות מגונה או ניזוק, בזה ודאי שיענש המזיק והמיצר, וכמו שאמרו במכות דף י' דהרוצחים בשוגג ובמזיד הקב"ה מזמנן לפונדק אחד. ובודאי שלא יפטר השוגג מגלות כיון שהיה דינו של הרוצח במזיד להרג. אלא שכן סבבה השגחתו שמגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב. אבל בנידון דידן שהמספר יודע ואף חייב לעזור לנגזל ולנעשק בזה, דומה לשליח ב"ד שמצווה להלקות למי שנתחייב מלקות ומכחו מתוך שנאה. ועיין עוד בשו"ע או"ח סי' תע"ה סעי' ד' דאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו ליסטים לאכול יצא י"ח כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה אבל אם סבור שהוא חול או שאין זו מצה לא יצא עכ"ל השו"ע. הרי דהיכא שאינו יודע כלל שמקיים מצוה לא יצא עי"ש וא"כ ה"ה בנידון דידן שאינם יודעים שעושים רצון ה' בזה אינו כלום".

על כן נראה פשוט שכל כוונתו של החפץ חיים היא להראות שלא רק תוצאות המעשה חשובים, אלא גם הכוונה. אבל אין בכך שום ראיה שאסור להגיד לשה"ר לתועלת גם אם אין כוונתו לצורך התועלת.

ד.

בתשובה הובאה המחלוקת בין הסמ"ע (חו"מ תכא, סעיף יג, ס"ק כח) לט"ז (שם). הרב אלבה רצה להכריע להלכה לחלק לפי עוצמת התועלת. אמנם, כלל הוא שאין הלכה כדברי המכריע. לעצם הדבר גם בתשובה צויין שמותר ל'מדובב' לספר רק כשיש סבירות גבוהה שתהיה תועלת למנוע נזק אמיתי מהציבור. על כן לא אאריך בדבר זה, רק אציין שהמחלוקת בין הסמ"ע לט"ז, והמשמעות שלה בעניין הצורך בכוונה לתועלת, הובאה כבר בחפץ חיים עצמו בהל' רכילות (כלל ט סעיף י' בהערה לבאר מים חיים אות כח), וראה שם מש"כ בזה.

אציין ששאלה זו חשובה מאוד גם לגבי שאלת 'עדי מדינה', שמספרים את הדברים לצורך תועלת אישית בהקלה בעונשם. בשאלה זו כבר דנו רבים.

ה.

והנה כיוון שכבר עסקנו בעניין לשה"ר, אציין פה בקצרה מה שכתבתי בגיליון ספר שמירת הלשון שלי, בח"ב סוף פרק ג' שכתב הח"ח: "והנה ידוע שאחז"ל שהמקיים מצוה אף שנצטוינו ע"ז מפי הש"י חושבו הקב"ה כאלו הוא בעצמו חידש המצוה". וכוונתו שאמרו חז"ל הוא במדרש תנחומא [ורשא] (פרשת כי תבוא סימן א): "ושמרת ועשית אותם א"ר יוחנן כל העושה מצוה לאמתו מעלה עליו הכתוב כאילו היא נתונה מהר סיני שנא' ושמרת ועשית, ומה ת"ל ועשיתם אותם אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמתו כאילו הוא תקנה ונתנה מהר סיני ועוד אמר רבי יוחנן כל העושה תורה לאמתה מעלה עליו הכתוב כאלו הוא עשה את עצמו שנאמר (דברים ד) ואותי צוה ה' בעת ההוא ללמד וגו' לעשות אותם לא נאמר אלא לעשותכם אותם מכאן שמעלין עליו כאלו הוא עשה וברא את עצמו".

אמנם, בתנחומא בובר (שם סימן ג) מופיע: "ושמרת ועשית אותם. אמר ר' יוחנן כל העושה תורה לאמתה, מעלין עליו כאילו עשה את עצמו, שנאמר ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אותם (דברים ד יד), לעשות לא נאמר, אלא לעשותכם אותם, מכאן שמעלין עליו כאילו עשה את עצמו". וכתב שם שלמה בוכר בהערה (יא): "אמר ר' יוחנן כל העושה תורה לאמתה כו'. כאשר לפנינו כן הוא גם בדפוס קאנשטאטניא ודפוס ווינציא. אולם המדפיס ממאנטובה הציג 'כל העושה מצוה' במקום 'כל העושה תורה', גם הציג בטעות 'שנאמר ושמרת ועשית ומה ת"ל ועשיתם אותם'. וצ"ל כמו לפנינו וכמו בדפוסים הראשונים 'שנאמר ושמרת, ומה ת"ל ועשית אותם'. ובעל עץ יוסף בתנחומא שם נדחק לפרש ע"ש. ונעלם ממנו כי הוא טעות מאת המדפיס, גם הוסיף שם 'ועוד אמר ר' יוחנן כו'. והעיקר כמו שהוא לפנינו וכן בדפוסים הראשונים".



מכתב ב'

בס"ד

לכבוד הרב יהושע בן מאיר

רוב שלומות

רוב תודות על תשובתו. לענ"ד דוקא הדברים שהביא מהחפץ חיים מוכיחים כפי שכתבתי שלדעת רבינו יונה והחפץ חיים התנאי שאין כוונתו לרעה הוא לעיכובא. ואפרש דברי:

א. דברי רבינו יונה ומה שלמד מדבריו החפץ חיים בהל' לשון הרע

במשלי (פרק כד כח-כט) נאמר: אֶל־תְּהִי עֲדִי־חֲנָם בְּרַעְךָ וְהַפְתִּיתָ בִּשְׂפָתֶיךָ: אֶל־תֹּאמַר כֹּאֲשֶׁר עָשָׂה־לִּי כֵן אֶעֱשֶׂה־לּוֹ אָשִׁיב לְאִישׁ כְּפַעְלוֹ:
לשון רבינו יונה (משלי שם):

ואם הוא רשע ואין בני אדם מכירין בו, והוא מוחזק כאיש צדיק ביניהם, אין לוחשין על מעשיו באזני הצנועים בלבד, אבל [מצוה] לפרסמו עד אשר רוע פעולותיו יודעו לרבים,

האוצר ♦ גיליון כ"ז

כי יש נזקים גדולים בכבוד הרשעים, כי ידיחו רבים מדרך טובה וישפילו כבוד הצדיקים ויקרבו החטאים, אף כי יש חילול ה' בכבודם, כי מקצת בני אדם מכירים במעשיהם, ואומרים כי אין שפלות לאיש בעבירות, ולא נגרע מערכו במעשיו הרעים, ואין כח בחטאים להשפיל בני אדם, והוא ששנינו: מפרסמים את החנפים מפני חילול ה'. ואם יש לאיש חבר בעל עבירות ומעשיו כמעשהו, לא נאווה לו לפרסם עונותיו, אך אם יתפרסמו על ידי אחרים, נאווה לו (לא) לגנותו^(א), ועל זה נאמר: אל תהי עד חנם ברעך. והפתית.... והענין, פרסום החטא - הלבנת פני אדם וטחינתם... והענין, כי תעשה כזאת פותה שפתיך ותאבד [מוסריך].

אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו אשיב לאיש כפעלו. גם אם עבר חבירך על המוסר, ופרסם את חטאין, אל תעשה לו כן. וכאשר אמרו ז"ל: בשביל שוטה אחד שעשה שלא כהוגן, לא נאבד אמונתנו.

ובמקבילה בשערי תשובה (ג, ריט) כתב:

ויתכן לפרש "אל תהי עד חנם ברעך" להעיד עליו על עבירות אשר גם אתה חלית בהן כמוהו, על כן יקרא "רעהו". ויורה על זה אומרו אחרי כן "אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו", כי 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 אוהו בהם, ונאמר (הושע א, ד): "ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא", הנה כי אף על פי שעשה יהוא מצוה בהכריתו בית אחאב, נשא עונו, כי גם הוא היה רב פשע.

משני המקורות יחדיו יוצא פירוש הפסוקים שאף שיש "נזקים גדולים" בכך שאינו חושף את הרשעה, מכל מקום אם המפרסם בעצמו חוטא כמו האדם שעליו הוא מדבר יש להמנע מלפרסם.

אין ספק שרבינו יונה לא דיבר על לשון הרע להציל עשוק מידי עושקו אלא על פרסום החנפים, אך המחלוקת בינינו היא בשאלה מה הוא טעמו. כבודו כותב שטעמו הוא "גם שלא תהיה תועלת רק חוכא ואיטלולא". ואנכי לא ידעתי, כי לענ"ד הטעם של כבודו כלל לא כתוב ברבינו יונה. רבינו יונה מפרש את הטעם הראשון "שאין כוונתו בגלותו מסתרי לטובה כי אם לשמוח לאיד", ונראה שכוונתו לומר שזה אסור בגלל עצם זה שזו עבירה, ואין עבירה מצוה (כלשון הירושלמי חלה א, ה). רבינו יונה כלל לא הזכיר את הענין שבסופו של דבר זה לא יהיה לתועלת, ואף דימה זאת למעשה יהוא, שבודאי היתה תועלת במעשיו. ועל כרחק כוונתו היא שאין אנו מתחשבים בנזקים הגדולים שיהיו מזה שהוא לא מפרסם את המעשה, מכיוון שהמספר אינו מתכוון לטובה אלא לשמוח לאיד, וזו עבירה, ורווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ולא על ידי עבירה.

(א). אם הגירסא היא "נאווה לו לגנותו", לענ"ד פירושו נאה לו לסתם אדם לגנותו, אבל לא נאה לאותו שעשה חטא כמוהו. ואם הגירסא "נאווה לא לגנותו", פירושו שלאותו החוטא בחטא שאותו הוא רוצה לפרסם נאווה שלא יגנה אותו וישתוק גם כאשר יתפרסם הדבר על ידי אחרים. ואלי הגירסא צ"ל "נאווה לו לא לגנותו".

ואחרי שעמדנו על כוונת רבינו יונה אני שואל מדוע לא נכליל ב"נזקים גדולים", גם "לא תעמוד על דם רעך" שכל כל מיני נזקים העלולים להיות מאדם רשע (או סוטה), והרי כך כתב רבינו יונה בשער ג (אות ע) בפירוש הפסוק לא תעמוד על דם רעך: "אף כי הוזהרנו להשתדל בהצלת חברנו ולשית עצות לעזרתם בעת צרתם, וכן כתוב (ויקרא יט, טז): לא תעמוד על דם רעך".

לענ"ד פשוט שעזרה לאנשים שנגררים אחרי החנף גם היא בכלל הציווי לא תעמוד על דם רעך.

ונראה שזה הוא אכן טעמו של החפץ חיים בהל' לשון הרע כלל י אות ב שלמד מדברי רבינו יונה בדין פירסום החנפים לסיפור לשון הרע על אדם שעשה עולה לחבירו, שאף שיש בזה תועלת הדבר אסור כשמכוון לרעה, ואין עבירה מצוה.



ב. דברי החפץ חיים בתנאי להיתר רכילות

כבודו כותב שמדברי החפץ חיים בהלכות רכילות כלל ט, ב (התנאי השלישי), מוכח להדיא שאף שאינו מכוון לתועלת הוא מצוה.

ואיני מבין את דבריו. החפץ חיים שם רק כתב את החיוב דלית מאן דפליג שעליו לכוון לתועלת, ולא אמר מה לעשות כשהוא אינו מצליח להוציא את השנאה מלבן, האם שב ואל תעשה עדיף או לא, ומדבריו בהל' לשון הרע שהביא את דברי רבינו יונה משמע שהוא לעיכובא.



ג. דברי החפץ חיים בהג"ה להל' רכילות

כבודו מפנה עוד לדברי החפץ חיים בהל' רכילות כלל ט הגהה להערה כח. ואני תמה איך הפנה לשם ולא שת לכו שדוקא משם יש ראייה גמורה לדברי, וז"ל הח"ח שם:

ודע דמ"ש בפנים שלא יחסרו הפרטים הנ"ל, לכאורה הפרט הג', והוא שלא יעשה זה הדבר מצד שנאה, לא שייך רק לדברי הסמ"ע בח"מ בסי' תכ"א סקכ"ח, ע"ש שכתב דהיכא שהוא מצד שנאה אין נפטר במה שהוא מציל עי"ז את חברו, אבל לדברי הט"ז שם (סי' תכא סעי' יג) בד"ה כדי, שכתב כיון דהוא עושה מצוה בזה אין נפקא מינא בכונתו, לכאורה לא שייך הפרט הזה.

אולם באמת כד דייקת גם הט"ז מודה דצריך כאן גם הפרט הזה, דאם יעשה הדבר מצד שנאה לא יושלמו גם שאר הפרטים, דבודאי יחשוב הדבר תיכף לענין רע ויגדיל העולה, ולא יסתכל גם כן אם יצא על ידי סיפורו יותר מכפי הדין, משא"כ בענין דמיירי הט"ז שם.

מבואר כאן להדיא שאכן כוונת החפץ חיים בנידון דידן היא שהתנאי שלא יכוון לשנאה הוא לעכובא, וכלשונו "הט"ז מודה שצריך כאן גם את הפרט הזה". והלא אין חילוק בין כוונה לשנאה או כל כוונה רעה אחרת (בנידון דידן פירשתי "כוונה רעה", כגון שרוצה להשתחרר על מנת לעשות

פשעים), כי כל כוונה רעה תגרום לסטייה מהפרטים האחרים. החפץ חיים כאן בא לנמק את הדין לא רק לפי רבינו יונה, ולכן לא ציין לדברי רבינו יונה בעצם זה שיש בכוונה הרעה עבירה, אלא נימק את הדברים גם לדעת הט"ז, בכך שעכ"פ הכוונה הרעה תגרום לכך שלא יעמוד בשאר התנאים.

אמנם, יתכן שהט"ז לא יסכים לדברי רבינו יונה וכשמדובר בחנפים לדעתו אין להסתכל על מה שהוא עושה מצד שנאה, כמו שבמכה את חברו אין להסתכל על זה, אך עכ"פ בענין לשון הרע על אדם שעשה עולה לחברו בודאי דעת החפץ חיים שהתנאי של כוונה לתועלת הוא לעכובא, אם מצד דברי רבינו יונה והסמ"ע, ואם מצד החשש שעכ"פ כשכוונתו לרעה סביר להניח שיגדיל את העוולה ולא יסתכל אם יצא על ידי דבריו יותר ממה שמגיע לפי הדין.

אמנם, לגוף הדברים לענ"ד יש להעיר על דברי הח"ח שגם במקרה של הכאה מסתבר שמפני שהוא מכה מתוך שנאה יכה עוד יותר ממה שצריך ויעבור עבירה, ואם אנו אוסרים באופן מוחלט במדבר לשון הרע שכוונתו רעה, גם שם היה ראוי לאסור, ולכן אכתי נלענ"ד כפי שכתבתי שההוראה צריכה להיות על פי התבוננות עד כמה נראה שיועילו דבריו או מעשיו של מי שמכוון לרעה². ולפי זה, בענין ההכאה מסתבר כדברי הט"ז, שמותר להכות כדי למנוע את הנזק, ובענין לשון הרע של אדם שעשוי לפגוע בציבור, אם מצד שהוא מהחנפים ואם מצד פשעים אחרים, יש לבחון עד כמה ברור שתהיה תועלת נכונה מהדברים שהוא חושף, וכמובן שבמערכת השיקולים צריך לקחת בחשבון שהאדם עליו מספרים לא ינזק מעבר למה שמגיע לו. עצם זה שאנו אומרים לאותו מדובב שישקול את הדברים האלו כבר יביא לכך שכוונתו לא תהיה כל כך לרעה.



לסיכום:

א. רבינו יונה מדבר על פירסום חנפים, אך החפץ חיים למד מדבריו לכל מספר לשון הרע לתועלת, כי הוא סובר שדינם שווה.

ב. מדברי החפץ חיים בהלכות רכילות (בתנאי השלישי) שצריך לכוון לתועלת אין ללמוד דבר כי הוא לא אמר שם מה ההוראה כאשר בפועל המספר כן מכוון כוונה רעה.

ג. החפץ חיים בהג"ה להלכות רכילות כותב להדיא שבענין לשון הרע הכוונה הטובה היא לעיכובא אפילו לדעת הט"ז.

ד. לדינא נראה שהדבר תלוי באומדן דעת עד כמה נראה למספר שהסיפור יועיל לציבור. עצם זה שאנו אומרים לו שישקול את הדבר כבר יביא לכך שכוונתו לא תהיה כולה לרעה.

בברכה רבה

עידוא אלבה



(ב). לא כתבתי כפי שכתב כבודו בשמי שהבחינה היא גודל התועלת. אם כי גם זה יכול להכנס למערכת השיקולים. מצד זה נראה שלפירסום חנפים יש תועלת יותר גדולה מהצלחה ממכה או נזק בעלמא שאדם יעשה לחבירו.

מכתב ג'

לכבוד הרב עידוא אלבה

שלום וברכה,

אקצר בדברים בכדי שנישאר במו"מ הלכתי, ולא בוויכוח חסר תועלת.

א. דברי החפץ חיים בהל' רכילות

דברי החפץ חיים בהל' רכילות, כלל ט, סעיף ב, בבאר מים חיים אות ג) ברור מיללו "אין כוונתי בפרט זה דאם איננו מכוין לתועלת הוא פטור ממילא מלספר מחמת חשש איסור רכילות דהלא 'לא תעמוד על דם רעך' כתיב, ואף בענין ממון וכו"ל (שם בבאר מים חיים אות א - יב"מ) ועיין ברש"י סנהדרין (דף עג.) ד"ה קמ"ל [=ו"ל רש"י שם: 'קמ"ל - לא תעמוד על דם רעך, לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך'...]. הדברים מבוררים שאפילו איננו מכוין לתועלת, לא רק שמותר לו לספר, אלא אינו פטור מלספר, כלומר הוא חייב לספר מצד הלאו של 'לא תעמוד על דם רעך'.

עוד ראיה גדולה שזו כוונת הח"ח. הנה הח"ח ציין לדברי רש"י בסנהדרין. שם בגמ': "גופא: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! - אי מהתם הוה אמינא: הני מילי - בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לך". כלומר, קמ"ל שאפילו למיטרח ומיגר אגורי, כלומר שחייב אפילו להוציא הוצאות וממון על הצלת חברו. אמנם, דין זה הוא רק בהצלת גופו, אבל בהצלת ממון והשבת אבידה יש דין 'שלך קודם', ואפשר שאדם אינו חייב בהצלת ממון חברו בממונו [ראה רא"ש ומאירי, וראה 'שיעורי ר' דוד' סנהדרין שם]^א. כלומר, א. רש"י מדבר רק על חובת הוצאת ממון להצלת חברו, ולא על עשיית איסור; ב. הגמ' שם מדברת בהצלת גופו - פיקו"נ, ואפשר שבהצלת ממון אין הדין שווה. א"כ מה ראה הח"ח ברש"י זה ראיה שאדם חייב לספר לחבירו גם כשאינו מכוון לתועלת? בע"כ שהח"ח הבין מדברי רש"י שפשט הפסוק (ולא מיתורא דקרא כדעת הר"ן. וע' במהרש"א ומהר"ם ועוד אחרונים) 'לא תעמוד על דם רעך' הוא 'לא תעמוד על עצמך' - כלומר אל תעשה חשבונות שלך, כמו 'אני צריך לטרוח למצוא אנשים שיעזרו לי', 'זה יעלה לי כסף'. וה"ה שלא תעשה חשבונות שלך - 'אני לא יכול לכוון לתועלת, ולכן אני פטור'. אלא 'חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך!' וכ"ה ביד רמ"ה (סנהדרין שם): "איצטריך לא תעמוד על דם רעך כלומר לא תעמיד עצמך כלל אלא חזר אחר הצלתו ובכל ענין שאתה יכול להצילו" [ובזה מתורצים הרבה מק' האחרונים, ראה למשל בספר 'מרפסין איגרא' [פרק מ"ב ע']

א. ואף שמהפסוק 'לא תעמוד על דם רעך' חז"ל למדו גם חובת הצלת גופו וגם חובת הצלת ממון, מ"מ אין הדברים שווים, שהרי בהצלת גופו, כלומר בפיקו"נ, פשוט שיש מצווה להציל אדם מישראל בכל אופן שניתן, ואפי' אם יעברו עי"ו כל איסורי תורה, לבד הג' עבירות שיהרג ואל יעבור. וראה בכלי חמדה פרשת כי תצא [דברים כב, א] שהאריך בדברים [וראה גם בחשוקי חמד סנהדרין ע, א]. לעומת זאת, בהצלת ממון מפורש בברייתא [ברכות יט, ב; ב"מ ל, א] שהיה כהן והיא בבית הקברות נאמר 'והתעלמת', ואינו משיב את האבידה, וע"ש בנו"כ. ואזהמ"ל בזה.

שב[ועוד רבים]. א"כ מכך הוכיח הח"ח שאין שום חישוב שיפטור אדם מלהציל את חברו, גם לא החישוב של כוונה לתועלת.

האמת היא שהדבר פשוט. שהרי לא מצאנו בגמ', בראשונים ובפוסקים בשום מקום דרישה זו שיכוון לתועלת. וכבר כתבתי שבמ"ע מצאנו מחלוקת אי צריך כוונה, אבל בל"ת פשוט שאין צריך כוונה. והח"ח עצמו בתחילת הסימן (בבאר מים חיים סק"א) הביא מספר המצוות לרמב"ם (מצווה רצו), וההלכה בחו"מ (תכנ, א. והוא ברמב"ם הל' רוצח א, יד) ולא אשתמט בשום מקום שיזכירו תנאי שמכוון לתועלת בלבד.



ב. דברי רבינו יונה בסימן ריט, בעניין פרסום רשעים

כמדומה שאין טעם לחזור על הדברים. בעיקר שכב' מודה בדבריו שדברי רבינו יונה אמורים בפרסום רשעים, ולא ב'הצלת עשוק מיד עושקו' ברור שפרסום רשעים הוא לתועלת, אחרת לא היה מותר מדיני לשה"ר. כמו כן מפורש ברבינו יונה, ומדומה שגם ניסיון החיים שלנו מראה, שאדם שהוא באמת רשע אך מוחזק כצדיק, אפשר ואף סביר שיצא ממנו 'נזקים גדולים'. אלא שבמקרה זה אין 'לא תעמוד על דם רעך', כיוון שאין אדם ספציפי שאני יודע שיוזק ממנו. הדברים מפורשים בח"ח בעצמו, ראה למשל בהל' לשה"ר כלל י סעיף ד ובהגה שם, ובבאר מים חיים אותיות טו-יח שמחלק בין 'תועלת בענין ממון', לבין תועלת לשומעים שיתרחקו מדרך רשע. אף שאין רצוני להאריך, אצטט משפט אחד (באר מים חיים שם, אות יח): "דהלא הטעם שם הוא כמו שכתבנו (כמ"ח א)² בשם ר' יונה (מאמר רכא) דומיא דעד אחד דמותר בכל גווני להעיד וזה אינו שייך רק אם הוא משער שתוכל לבוא מזה תועלת בענין ממון, משא"כ בעניננו שמשער שלא תהיה ע"י השומעים תועלת בענין ממון, נהי דהאיסור לשה"ר, והוא הגנות שמגנה אותו בפני בני אדם, אינו בעניננו, כיון דעיקר כוונתו הוא כדי שיראו בני אדם שמגנים את פועלי און ועי"ז יתרחקו מלילך בדרכם הרעה, עכ"פ האיסור רכילות היכן הלך". מבוארים דבריו שיש הבדל מהותי בין 'תועלת בענין ממון', שבו 'לא שייך בזה כלל איסור לשה"ר ורכילות', לבין תועלת 'הוא כדי שיראו בני אדם שמגנים את פועלי און ועי"ז יתרחקו מלילך בדרכם הרעה', שבזה איסור לשה"ר אין 'כיוון דעיקר כוונתו' לתועלת. אבל אם אין כוונתו לתועלת, יש איסור לשה"ר. ואיסור רכילות עדיין נשאר.



ג. דברי החפץ חיים בהגהה להל' רכילות

א. כב' כתב: "ואני תמה איך הפנה לשם ולא שת לבו שדוקא משם יש ראייה גמורה לדברי". איני מבין את תמיהתו. אני להבין את דברי החפץ חיים ולברר הלכה, מדוע שלא אביא ראיות לכלל הצדדים והאפשרויות? מבחינתי אין כאן 'מאבק' או 'מלחמה'. מדובר במו"מ בהלכה,

(ב). באר מים חיים אות א, ושם: "אולם בגול ועושק ונזק, אם לא יוכל להציל את ממון הנגול והניזק אם לא שיפרסם הדברים לבני אדם, והם יסבבו שיוחזר הגזילה וההזיק לבעליהם, בודאי צריך לעשות כן, ולא שייך בזה כלל איסור לשה"ר ורכילות, וכמו שנכתוב א"ה לקמן (בהלכות רכילות כלל ט סעיף א ב). ושם בהל' רכילות ביאר שאין כוונתו שאם אינו מכוון לתועלת פטור מלהודיע לחברו, כמו שציטטתי למעלה.

בניסיון להגיע לחקר האמת. האם ע"י 'הסתרת' אינפורמציה, העלמת ראיות לצד כל שהוא יתברר האמת? אפילו בדין, כאשר יש תובע ונתבע, ודאי חיוב על כל צד להציג את כל האמת, ולא להעלים 'ראיות' לצד השני. שהרי 'חמישה ישובו לדין', שלושת הדיינים ושני בעלי הדין. וכולם יושבים יחד ומנסים לברר את דין תורה, שהוא רצון הש"י. מה שייך 'להסתיר ראיות'. ק"ו במו"מ של הלכה, שאין בה בכלל צדדים שונים, רק מאמץ משותף להגיע לאמת ההלכתית. מדוע שאסתיר ראיות לצד כב? מה התמיהה בדבר? המשנה באבות (פ"ו מ"ו) מונה בארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם "מעמידו על האמת, מעמידו על השלום" [וראה במהר"י אלאשקר במרכבת המשנה למשנה שם].

ב. לעצם העניין, כבר העיר כב' שלא ברור החילוק של הח"ח, מדוע בהכאה אין חשש שעקב השנאה יכה יותר מהדרוש. בכל מקרה, מבואר בדברי הח"ח, **שלדעת הט"ז אין בכלל צורך בתנאי שיכוון לתועלת**, 'שכתב כיון דהוא עושה מצוה בזה אין נפקא מינא בכונתו' (לשון הח"ח בהערה שם) ולכן, לדעת הט"ז 'לכאורה לא שייך הפרט הזה'. מבוארים דברי הח"ח, שלדעת הט"ז, **לכאורה**, אין כלל צורך שיכוון לתועלת. כי העיקר התוצאה 'דהוא עושה מצוה בזה' ולכן 'אין נפקא מינא בכונתו'. ועל זה כתב הח"ח 'כד דייקת גם הט"ז מודה דצריך כאן גם הפרט הזה' וזה משום 'דאם יעשה הדבר מצד שנאה לא יושלמו גם שאר הפרטים, דבודאי יחשוב הדבר תיכף לענין רע ויגדיל העולה, ולא יסתכל גם כן אם יצא על ידי סיפורו יותר מכפי הדין. **משא"כ בענין דמיירי הט"ז שם**'. כאמור, כבר כב' העיר שלא ברור למה בענין דמיירי הט"ז לא שייך חשש שיכה יותר מהנדרש, או שלא יבדוק היטב את הענין מדוע ראובן מכה את שמעון, אולי הדבר כדן, וכדומה. יש מקום לומר שמדברי הט"ז משמע שלמרות חשש זה ס"ל שאי באמת עביד מצווה, אין שום משמעות לכוונתו.

ג. והנה בשאלת המדובב, למעשה המשטרה מקליטה את כל השיחות, ולכן כלל לא צריך שהמדובב יספר מה ששמע. אבל סביר שבעצם פעולת 'הדיבוב' יש גם מעין לשה"ר. אבל גם אם צריך לספר מה ששמע [כמו למשל בעדי מדינה], חובת המשטרה לבדוק את המידע ולברר שהוא אמת. בלי סיוע למידע אין אמינות לדברי מדובב או של עד מדינה. על כן החששות שהעלה הח"ח דווקא 'בענין מדובב' לא שייכים כלל.

ד. למסקנה

א. כאשר אדם אומר לשה"ר לתועלת, להציל עשוק מיד עושקו, להחזיר ממון לבעליו וכדומה, הוא מחוייב מצד 'לא תעמוד על דם רעך' לומר את הדברים, גם אם מדובר באדם שהוא שונא, ואינו יכול לכופף את עצמו לכוון רק לתועלת, 'ולא שייך בזה כלל איסור לשה"ר ורכילות'.

ב. כאשר אדם יודע שיש לאחר תדמית חיובית, אבל האמת היא שהוא [לפחות לדעתו] רשע, אם לדעתו יש 'תועלת' בפרסום הדברים, כדי שבני אדם לא ינהו אחריו וידעו שמגנים רשעים, מותר לו לספר את הדברים מצד דין לשה"ר [אבל בתנאי שאין בזה איסור רכילות!]. אבל פה כל ההיתר נובע מכוונת התועלת, ולכן כשאנו מכוון לתועלת לדעת רבינו יונה והח"ח אסור

לספר [וצריך לברר עוד שיטת הרמב"ם בזה]. יתירה מזו, אם המספר הוא רשע כמו מי שמספר עליו [או אם הוא שונאו ולכן מספר כדי לגנותו], הדבר אסור [לדעה זו] אפילו אם מהסיפור יצא תועלת.

ג. מו"מ בהלכה הוא לא 'תחרות' או 'וויכוח'. מטרתו לברר את האמת ההלכתית. האמת ההלכתית, התורה, היא דבר ה' בעולמו. על כן, כאשר יש כוונות נוספות, או תחושה של תחרות או ריב, איזה נגיעה אישית וכדומה אסור לו לעסוק במו"מ הלכתי בדבר. והדברים ק"ו, ומה אם לפגוע באדם רשע אסור אם אין כוונת המספר אך ורק לתועלת. ק"ו לפגוע בדבר ה' בעולמו, באמת של התורה וההלכה.

וה"י ישמרנו מכל תקלה וטעות, ושנוזה לכוון אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

בברכה"ת

יהושע בן-מאיר



מכתב ד'

לכבוד הרב יהושע בן מאיר

שלום וברכה רבה

א. בעניין דברי החפץ חיים בהל' רכילות, ט, ב. אי אפשר להתייחס לרישא בלי הסיפא, ובסיפא של דברי החפץ חיים שם כתב: "אך כוונתנו שיכריח את עצמו בעת הסיפור לכוון לתועלת, ולא מצד שנאה, כי על-ידי זה יגנדר על עצמו ממילא איסור רכילות". לכן כתבתי שהחפץ חיים לא בא ללמד שיש לאדם לומר את הרכילות גם אם כוונתו לרעה כפי שכותב כבודו, אלא הוא בא ללמד שמי שיש לו שנאה צריך להכריח את עצמו לכוון לתועלת, ולא מצד שנאה. לא כתוב שם מה יעשה כאשר אינו מצליח להכריח את עצמו.

ב. החפץ חיים מפנה שם לרש"י בסנהדרין עג ע"ב כי ברש"י מבואר שיש חובה לעשות כל מה שיוכל כדי להציל את חבירו, לכן אדם המרגיש שנאה גמורה בליבו למי שעשה עבירה במזיד אינו יכול לומר שבגלל רגש זה אני פטור, כי כשאמנע מלדבר לא ארגיש את השנאה. התורה חייבה לחזור על כל הצדדים כדי שלא ישפך דם רעהו, ולכן עליו להתאמץ שהדיבור הזה לא יהיה מימוש של שנאה גמורה, ויתכוון אך ורק להציל את העשוק. כתבתי בזה 'שנאה גמורה' על פי דברי התוספות בפסחים ק"ג ע"ב שהיודע בחבירו שעבר עבירה במזיד מותר לשנאתו, אך אסור לשנאתו שנאה גמורה. שנאה המותרת היא קפידא בעלמא כפי שהיה רגיל לומר מו"ר הרב צבי יהודה, וכאן מדובר על אדם שדיבורו כנגד חבירו מהווה ביטוי של שנאה גמורה שיש בה עבירה.

כבודו כותב שכוונת החפץ חיים לומר "שלא תעשה חשבונות שלך – אני לא יכול לכוון לתועלת, ולכן אני פטור". ואכן גם לעניות דעתי זו כוונתו, אבל אני טוען שמדברי הח"ח בהמשך בס"ק כח אנו למדים שכוונת החפץ חיים שהמסקנה המעשית היא רק שלכן לא יפטור את עצמו אלא יתאמץ לכוון לתועלת, ולא כפי שפירש כבודו שהמסקנה המעשית היא לומר את

דבריו למרות שאין כוונתו לתועלת. אמנם לא מצינו חיוב לכוון כוונה חיובית בקיום לאו, אך מצינו איסור של שנאה גמורה, וכל פעולה שעושה מתוך שנאה כזו היא איסור. ונראה שזו גם סברת הסמ"ע שאין לעשות את מצות ההצלה מההכאה על ידי עבירה, ויש להביא לזה סמך גם ממה שהביא כבודו בהערה שמצינו בברייתא [ברכות יט, ב; ב"מ ל, א] שהיה כהן והיא בבית הקברות נאמר 'והתעלמת', ואינו משיב את האבידה, והיינו שאין לעשות את מצות השבת הממון על ידי עבירה, אם כי כמובן יש גם מקום לחלק כי בנידון דידן מדובר בעבירה שבלב שאינה בעצם המעשה, ונראה שכך יאמר הט"ז. החפץ חיים הוסיף בהג"ה (רכילות בא"ח כח) שאף שלדעת הט"ז מצוה להציל מוכה בלי להתחשב במה שעושה זאת מתוך שנאה גמורה, בנידון לשון הרע גם הט"ז יסכים שלא יאמרה כשכוונתו מתוך שנאה גמורה כי בזה יותר מצוי שהשונא לא ידייק ולא יעשה כהוגן, וכלשון הח"ח "דבוראי יחשוב הדבר תיכף לענין רע ויגדיל העולה, ולא יסתכל גם כן אם יצא על ידי סיפורו יותר מכפי הדין".

ג. לענ"ד שפיר למד החפץ חיים שכוונה רעה מעכבת מרבינו יונה. אם בפירסום חנפים שתועלתו גדולה מאוד אומר רבינו יונה שאסור לפרסם כשכוונת המפרסם רעה, כל שכן בסתם הצלה מאדם שעשה פשע. רק בדוחק אפשר לומר שכוונת רבינו יונה דוקא לאדם שחוטא כמו זה שפירסם עליו שיש בו עוד טעמים להמנע, כי פשטות רבינו יונה שהטעם שכוונתו לרעה עומד בפני עצמו וכל כוונה רעה מעכבת.

ד. בתשובה הראשונה כתב כבודו "המחלוקת בין הסמ"ע לט"ז, והמשמעות שלה בעניין הצורך בכוונה לתועלת, הובאה כבר בחפץ חיים בבא"ח ס"ק כח", ותמהתי על דבריו. אך התמיה איננה למה כבודו מביא דברים שיכולים להתפרש כראיה לדברי. התמיה היא שהלא דברים אלו סותרים את הפירוש של כבודו לדברי החפץ חיים בסעיף ב. אנו רואים בס"ק כח שהחפץ חיים אומר שתנאי זה של כוונה לתועלת ולא לשנאה הוא לעיכובא, ולכן אם אינו יכול להתגבר על השנאה האסורה שלא ידבר. לכן לעניות דעתי התמיה נשארה בעינה.

ה. לענ"ד אין הבדל בלא תעמוד על רעך אם הוא רע ידוע או שאנו מניחים שיש רע שינזק, ולא מובן מה הסברה לחלק בזה. מה שנכתב בחפץ חיים על דין סיפור לשון הרע על אדם שעשה עבירת עושה חד פעמית אינו נוגע לנידון דידן ואינו דומה לדין סיפור לשון הרע על חנפים שדרכם תמיד רעה, ואפרש דברי.

בענין מי שעשה עבירת עושה חד פעמית כתב החפץ חיים לשון הרע כלל י אות ד:

הפרט החמישי שכתבנו לעיל שיכוין לתועלת, הוא כמו שנבאר, דהיינו לא מיבעי אם האנשים שהוא מספר לפניהם יכולים הם לעזור לנגזל והנעשק והניזק והמתבייש בענינם, בודאי נכון לעשות הדבר כן. ואפילו אם התועלת הזאת לא תוכל להגיע על ידי סיפורו, רק שהוא מתכוין שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי און, ואולי הוא בעצמו ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים ויתקן מעשיו כשישמע שהבריות מגנות

(ג) בזה אני קצת חוזר בי ממה שכתבתי לתמוה על החפץ חיים שאין חילוקו ברור, כי עתה נלענ"ד שבמכוון הדגיש החפץ חיים שכלשון הרע בודאי יכשל, מה שאין כן בהכאה שאינו ודאי כל כך. גם יותר בקלות אדם מוסיף בדיבורו מאשר מוסיף בהכאה. אבל מכל מקום יש להוסיף לשיקולים מה שכתבתי שכיון שאין הדבר מוכרע כהט"ז רק אם יותר מסתבר שתהיה תועלת נסתפק במה שאנו אומרים לו לכוון לטובה. וראה בט"ז שם שעכ"פ באדם בעלמא צריך לבדוק שלא הזיק בהכאה שלא היתה הכרחית.

אותו עבור זה, גם זה איננו בכלל לשון הרע ולתועלת יחשב, כיון שעל כל פנים אין מכוין להנות מהפגם שהוא נותן בחבירו רק לקנא לאמת, ואולי תבוא על ידי זה תועלת על להבא.

ועל דברים אלו כתב את ההגבלה בהג"ה:

ובאופן זה אינו מותר רק אם כבר נתגלה הדבר להנגזל והנעשק והניזק, אבל אם לא נתגלה הדבר עדיין להם, נראה שאסור לספר לאחרים, וכפי מה שמבואר לקמן בהלכות רכילות בשם הפוסקים דאיסור רכילות הוא אפילו אם מספר לאחד מה שפלוגי דיבר ועשה נגד פלוגי, פן יודע להנידון, דחברך חבא אית ליה, ותכנס לו שנאה בלבו על זה ועי' בבאר מים חיים.

ובבאר מים חיים ס"ק יח ביאר:

דחברך חבא וכו'. ואינו דומה לדלעיל בסעיף א' שהתרנו אפילו אם לא נתגלה עדיין הדבר להנגזל והניזק, דהלא הטעם שם הוא כמו שכתבנו בשם ר"י דומיא דעד אחד דמותר בכל גוני להעיד (כדי להצריך שבועה שאולי תחזיר לו את ממונו. ע.א.), וזה אינו שייך רק אם הוא משער שתוכל לבוא מזה תועלת בענין ממון, לכך אין אנו חוששין שיתגלה לו דומיא דעד אחד, משא"כ בעניננו שמשער שלא תהיה ע"י השומעים תועלת בענין ממון, נהי דהאיסור לשה"ר והוא הגנות שמגנה אותו בפני בני אדם איננו בעניננו, כיון דעיקר כוונתו הוא כדי שיראו בני אדם שמגנים את פועלי און ועי"ז יתרחקו מלילך בדרכם הרעה, עכ"פ האיסור רכילות היכן הלך. ולפי הנראה בעו"ה הקלקול פן יתגלה לנידון ויסובב עי"ז מחלוקות רבות ועצומות וללא תועלת (כידוע דעיקר הטעם איסור רכילות הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל), קרוב יותר מהתיקון שיתרחקו בני אדם עי"ז מלילך בדרך רעה בראותם שהבריות מגנות פועלי און. ואף שיש סברא קצת להתיר דאולי הוא בעצמו ישוב עי"ז מדרכיו הרעים וישיב הגזילה וההיזק לבעליו כשישמע שהבריות מגנות אותו מטעם זה וכמו שכתבתי בפנים, אעפ"כ נראה לי פשוט להחמיר, דמי יודע אם ישוב עי"ז, כיון דאיירינן שכבר הוכיח אותו וכמו שכתבתי בפנים בסעיף ב', או באיש שהוא יודע שלא יקבל תוכחתו, א"כ רחוקה מאוד התועלת הזו, ורכילות וקלקולין הרגילין לבוא ע"י רכילות דהיינו מחלוקת ואונאת דברים וכי"ב יותר קרוב שיבוא עי"ז, ע"כ נראה לי פשוט לאסור לפרסם גנותו באופן שללא תועלת יהיה, פן יתגלה לנידון. אם לא שהוא משער שאם לבסוף יודע להנגזל והניזק, יהיה יוכל בעצמו להוציא את בלעו מפיו, דמותר. דהלא באופן זה מותר לגלות אפילו להנגזל והניזק בעצמו וכמו שיתבאר אי"ה לקמן בהלכות רכילות, אך צריך שלא יחסרו ג"כ כל הפרטים המבוארים בסימן זה.

מבואר שכאן מדובר על פירסום מעשה חד פעמי של אדם שהזיק לחבירו, וחבירו אינו יודע מזה, ואנו מניחים שגם אם ידע לא יועיל לו לקבל את הממון, ובמקרה זה אסור לפרסמו כשהדבר לא נודע עדיין לניזק בגלל שאינו דומה לעדות, ואיכא איסור רכילות. דברים אלו נובעים מכך שכל ההיתר לומר לשון הרע כדי להציל עשוק הוא רק כשסביר יותר שהתועלת

תושג והעושק יוחזר, כמו בעדות, וכאן העושק לא יוחזר, לכן אף שמכוון לתועלת, ואולי באמת תהיה תועלת, החשש לנזק שיצא מזה הוא יותר גדול ולכן יש בזה בעיה של רכילות.

אבל לגבי חנפים כתב שם בבאר מים חיים (הגה"ה להערה כח):

ולענין הפרט הד' (שיבחן אם יוכל לסבב את התועלת באופן אחר. ע.א), נ"ל דאם הוא מכיר את טבע בעל החנות שהוא מרמה תמיד את הבריות מותר לגלות בכל גיוני אף דיוכל לסבב את תועלתו בעצה אחרת - כדי לפרסם את החנפים, שלא ירמה עוד את בני אדם אחרים.

נראה מדבריו שכשמדובר בחנפים אין נפקא מינה בכך שאפשר להשיג את התועלת האישית בדרך אחרת, כי ההיתר אינו בשביל התועלת האישית אלא התועלת הציבורית, והיא תועלת ברורה יותר, לכן מסתבר שהוא הדין שאין נפקא מינה בזה שהממון לא יוחזר למי שכבר הוזק. באדם שעשק באופן חד פעמי החפץ חיים אוסר רכילות ללא תועלת ממונית לניזק כי הנזק רב על התועלת, ולא בטוח שהפוגע יעשה זאת שוב, אבל בחנפים שדרכם בכך, ההיתר הוא כדי להציל את הציבור, והתועלת מרובה על חשש הנזק, והוא בגדר לא תעמוד על דם רעך ציבורי.

ויש להעיר עוד שבחנפים הכוונה הרעה שעליה מדבר רבינו יונה אינה עצם השנאה, ונראה שהוא משום שאדם כזה הרבה פעמים מותר לשנוא שנאה גמורה, כפי שנאמר על אפיקורסים "תכלית שנאה שנאתים" ולכן כתב שהכוונה הרעה היא השמחה לאיד, וכפי שנאמר "בנפול אויבך אל תשמח" (והכוונה לשמחה שאינה על כך שאויבי ה' נפלו, כי הרי מדובר שהמספר בעצמו רשע כמו האדם שעליו הוא מדבר).

ו. כבודו כתב: "בפעולת 'הדיבוב' יש גם מעין לשה"ר, אך החששות שהעלה הח"ח לא שייכים כלל". אך לענ"ד הם עדיין שייכים. אין ביטחון שהוא לא יטעה את המשטרה בקלטות. גם כשמדובר בהקלטה בעלמא, כאשר המדובב עושה זאת מתוך כונה רעה הוא עשוי להקליט חלקי דברים, כי כל ענינו הוא שהמשטרה תבין מהמדובב שהוא עשה פשע. גם בעידי מדינה יש חשש כזה שהלא גם אם דבריהם מביאים למציאת ראיה מסייעת, הרבה פעמים הסיוע בלבד אינו הוכחה גמורה, ויתכן שהעד מדינה תכנן את הדברים והמציא ראיה שקרית, והשופט מתחשב גם בעצם העדות של העד מדינה למרות שאמר זאת כדי להציל את עצמו.

ומכל מקום מסתבר שאם נראה למשטרה שמדובר באדם מועד לפשע, ויש תועלת ציבורית גדולה בדיבוב יכולים להשתמש במדובב שאין כוונותיו טובות על סמך שיטת הט"ז. למעשה יתכן שדיבוב הוא יותר כהכאה מאשר כלשון הרע מכיון שהוא אינו אומר לשון הרע אלא רק עושה לחבירו רעה שיש בה הצלת הציבור, והחשש שיעשה חצאי הקלטות הוא חשש קצת רחוק. החפץ חיים לא דחה את שיטת הט"ז אלא רק כתב שבנידון שלו גם הט"ז יודה.

לסיכום:

א. לדעת רבינו יונה והחפץ חיים אין לומר לשון הרע על אדם שעשק את חבירו אף כשיש בכך תועלת אם יודע שהוא אומרה מתוך שנאה גמורה ואינו מתכוון לתועלת. וכן אינו רשאי לפרסם חנפים כאשר כוונתו לשמוח לאידו בלבד.

ב. מאידך גיסא לגבי מציל אדם מהכאה על ידי הכאה כתב הט"ז שגם אם כוונת המציל מתוך שנאה גמורה נאמר לו להציל ואיננו חוששים שיעשה מעבר למה שנצרך, ורק בפועל נבדוק אם לא עשה מעבר למה שהיה מחויב ואם עשה לא נפטור אותו. החפץ חיים סובר שהט"ז יודה בלשון הרע שאסור לאומרה בשנאה כי בזה ודאי יחרוג מההיתר.

ג. מותר לפרסם את מעשיו של החנף שמתמיד ברשעו אף כשמעריך שדבריו לא יועילו להחזיר לעשוק מה שעשקו ממנו, והנעשק עדיין לא יודע שעשקוהו. גם זה נכלל במצות לא תעמוד על דם רעך, משום שעכ"פ מציל את הרבים שידעו להתרחק מאדם זה, ואין בזה איסור רכילות.

ד. המשטרה יכולה להפעיל מדובב גם כשיודעת שכוונת המדובב בשיתוף הפעולה עם המשטרה לרעה על סמך דברי הט"ז, אלא שעכ"פ במדובב כזה צריכים לבחון היטב שאינו מטעה אותם ומביא רק חלקי הקלטות. וכבר כתבתי בירחון האוצר כ"ד שמכל מקום 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.

אני מודה לכבודו על כך שבאמצעות דבריו התבררה הסוגיה ומתפלל שנכוון יחדיו לאמיתה של תורה ומיני ומניה יתקלס עילאה.

עידוא אלבה



אוצר הספרים

◆ מבוא לפירוש מגילת אחשורוש לרבי זכריה ׳ן סרוק ◆

הרב יהונתן שלום בנחיון

מבוא לפירוש מגילת אחשורוש לרבי זכריה ן' סרוק

בע"ה, הנני מתכוון להוציא לאור עולם, לקראת חג הפורים הבא עלינו לטובה בס"ד, פירוש למגילת אסתר מאת אחד מחשובי חכמי מגורשי ספרד, רבי זכריה ב"ר יהושע בן סרוק זצ"ל, שנכתב כחצי שנה לאחר הגירוש, בהיותו גולה באלג'יר, ונסתיים בניסן ה'רנ"ג. אני מתכבד לפרסם על גבי במה מכובדת זו, חלקים מן המבוא. את הספר כולו ניתן לרכוש אצלי.



הקדמה

ברצוני תחלה להודות לבורא העולם, על אשר זיכני לטפל ולהיטפל לספר יקר ערך זה, כדברי מוציאו לאור הראשון, ר' אברהם ב"ר שלמה עלון (במהדורתנו: עמ' 28): "ובראותי בחזותי יקר תפארת גדולת ה' השפיע האלהי היוצא ממנו, למען יזכו בו רבים ונכבדים, החרדים אל דבר השלמות, כי רב בו גודל עוצם התועלת הנמשך ממנו".

היכרותי הראשונית עם הספר היתה בעסקי בחקרי רבי אברהם אבן עזרא. בספרות המחקר, הרבנית והמדעית, הרבו לטפל בשאלה אם היה ראב"ע בעל בקיאות בתלמוד ובכלל ספרות חז"ל, בפרט בחלקה ההלכתי, ואם כן עד כמה. והנה בספרנו כותב המחבר בפתיחתו להעיר על ידידו ר' שמואל די וידאש, שבפרושו למגילת אסתר הטיח דברים נגד כמה חכמים ראשונים, "ובפרט נגד הראב"ע ז"ל, אשר אחר חתימת התלמוד היה רשום ככל הגאונים אף על פי שלא היה הוא גאון. (...) ואנכי ראיתי חדושי הראב"ע ממסכת קדושין, והם בתכלית הדקות והאימות. ובא החכם ר' שמואל די וידאש, האל יכפרהו, לומר עליו: 'ולא אמר אמת', 'ואינו נכון', ודברים אחרים, שאינם ראויים לדבר כנגד האשל הגדול הראב"ע ז"ל".

דברים אלו, שבחובם עדות יחידאית על קיום חדושי תלמוד מפרי עטו של ראב"ע, ושקנו פרסום עם היעתקם על ידי החיד"א בשם הגדולים^א, עוררו תהודה רבה למדי בדיון על היות ראב"ע בקי בתלמוד. אני אינני רואה שום סבה לפקפק בהם. הספר אינו מגמת, בכלל, והדברים הרי נאמרו דרך אגב. לא נראה שכוונתו לדברי התוספות במסכת קידושין (דף לו, ע"ב), המצטטים קושיה שראב"ע הקשה לרבנו תם; הרי קשה לקרוא לקושיה אחת "חידושים בתכלית הדקות והאימות". ובודאי, שאין מקום להשערה המגוחכת כאילו שהמחבר בלבד בזכרוננו בין ראב"ע לבין ר' יוסף ב"ר יצחק אבן עזרא המאוחר, מחבר ספר "עצמות יוסף" על מסכת קדושין. ולו מפני שמציע ההשערה שכח שכשר' זכריה ן' סרוק כתב דברים אלו מאה שנים לפני שנולד ר' יוסף ן' עזרא [ספרנו נכתב בשנת ה'רנ"ג, 1493, ור"י בן עזרא נולד בשנת ה'ש"ס, 1600].

(א). הרב חיד"א, שם הגדולים מערכת גדולים, אות האל"ף, ערך ראב"ע (עמ' יט).

מכל מקום, הכרתי את הספר ומצאתי בו אוצר גנוז. גם מן הבחינה הפרשנית, מחברנו עמד על כמה עניינים שלא עמדו עליהם אחרים. וגם מן הבחינה הצורנית, באשר הוא רווי בדברי מחשבה עמוקים. אך יותר מכל, זה פשוט מדהים לראות את חוסר הכניעה שלו לקשיים, שלנו נראים אולי כבלתי נתפסים אך הוא עמד בהם בגבורה ועוד המשיך לעודד את אחיו היהודים שלא יתייאשו למרות הכל. זאת, בפרט אחרי הגירוש שבידוע פגע קשות בתורת חכמי ספרד, גם מבחינת חומר חשוב שהלך לאיבוד, אך ביותר היווה הגירוש פגיעה נוראה ברוח ישראל. אינני צריך להאריך במעלתו של ספר זה, וכבר כתבו על כך הרב קזאני בהסכמתו (עמ' 27) והמו"ל, ר"א עלון, בהקדמתו (עמ' 28). על ידי זה גמלה בלבי ההחלטה להחליט להדגיש ולחדש בצורה נאה וטובה.

אפתח בסקירת המחבר, הספר, ועוד.



פרק א'

ר' זכריה ן' סרוק - המחבר

על ר' זכריה ן' סרוק עצמו ידוע לנו מעט מאוד; בעצם, כמעט כל מה שיש לומר עליו הוא רק מתוך ספרו הנוכחי. הוא היה בנו ותלמידו של ר' יהושע ן' סרוק, אביו ורבו (שמו הוזכר בהקדמה, עמ' 33; בסוף הפתיחה, עמ' 47, כתב שהיה אביו ורבו).

בצעירותו התעסק הרבה במלאכת הגורלות, ו"הגיע לסוף ידיעתם" (במהדורתנו: עמ' 60).

שימש כרב ("מריץ תורה") "בקהלות היותר חשובות מספרד (-קסטיליה) וארגון" (הקדמה, שם). ידידו הטוב היה ר' שמואל די וידאש (סוף הפתיחה, עמ' 46), שהתגורר אצל "הנבון החכם כה"ר אהרן ן' סוסאן המכונה ן' נוני י"א" (שם, עמ' 47), פטרונו של די וידאש (שם, עמ' 48), ואולי גם של ר' זכריה עצמו?

משפחת בן סרוק היא משפחה ספרדית חשובה, וכמה מבניה קנו להם שם עולם. ניתן לומר שהמפורסם ביותר מהמשפחה הוא ר' מנחם בן סרוק (בערך ד'תר"ף, 920 - ד'תש"ל, 970), אחד מחלוצי ומאבות הדקדוק העברי הספרדי, ומחברו של אחד המילונים הדקדוקיים העתיקים והחשובים ביותר לשפה העברית, מחברת מנחם (לונדון, תרי"ד; גרנדה, 1986) וסביבו גם נכתבו כמה חיבורים חשובים בתחום. בדורות הסמוכים למחברנו התפרסמו ר' חיים בן סרוק, תלמיד חכם חשוב, עשיר ונדיב שתמך בהוצאת הרבה ספרים חשובים, ביניהם ספרנו (ראו גם להלן, עמ' 21, בערכו); ר' יוסף בן סרוק, בנו של הקודם, גם הוא תלמיד חכם עשיר שההדיר ספרים בזמנו; ור' ישראל סרוק (גם: שרוג / סרוג) (חי בשנות ה'ש'; סוף המאה ה-16 וראשית ה-17 לספיה"נ), מחשובי המקובלים באיטליה, תלמידו של האר"י ומי שהפיץ בה את קבלת האר"י^ל; ממנו הושפעו חשובי מקובלי איטליה, כמו ר' אברהם הכהן דה-הירירה (מחבר "בית אלהים" ו"שער השמים"), ר' יוסף שלמה דילמדיגו (היש"ר מקנדיאה), ור' מנחם עזריה מפאנו (הרמ"ע)^ג.

ב). דברים אלו הובאו לתיאור דמות המחבר על ידי הרב חיד"א, שם הגדולים שם.

ג). מבני משפחה זו יש עוד שהתפרסמו, אך הזכרתי רק את החשובים ביותר. ראו עוד מ' בניהו, היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה, עמ' 91-92.

בחזרה לרב המחבר, בהיותו באלג'יר, באדר ה'רנ"ג (מרץ, 1493) מתה עליו אשתו (פרוש המגלה פרק ט, עמ' 92).

החוקר גרוס^ד שיער, ש"ר' משה ירוק בן מהר"ר זכריהו ז"ל" המשיב בשו"ת זרע אנשים^ה, אינו אלא בנו של המחבר, ו"ירוק" הוא "סרוק". זו, כמובן, אך ורק השערה. כנראה עם גמר החבור יצא מאלג'יר, אולי לארץ ישראל, למצרים או לאיטליה, מקומות שהגירת מגורשי ספרד אליהם רווחה מאוד. על כך, ראו גם להלן, בפרק על הרקע ההיסטורי לכתובת הספר.

בדברים שכתב נגד דברי ידידו, ר' שמואל די-וידאש, על שנחלק בתקיפות על הרמב"ם והרא"ש, כתב בין דבריו: "שנשבעתי ואקיימה, להיות כנגד כל איש שיחלוק נגד הרא"ש והרמב"ם ז"ל. דאפילו שיהיה אדוני אבי ז"ל, שהיה אבי ורבי, אחלוק עליו אם הוא חולק על אחד משני אלו". מכאן, כמו גם על פי ההערצה הגדולה לראב"ע (המשתקפת בפתיחת הספר, בעמ' 47), ההשפעה הניכרת מרלב"ג (ראו בפרק הבא), ומספר המובאות הפילוסופיות – יש להניח שהיה מהשכבה המשכילה הגבוהה של קסטיליה, אלו שקנו להם למושא הערצה אף את הרא"ש.



פרק ב'

הספר: תכנון, פרשנותו, סגנונו וכתובתו

הספר נכתב בשנת רנ"ג באלג'יר, כחצי שנה לאחר הגרוש, כשמאורעות הגרוש עודם ניכרים היטב בדעתו, ונוכרים מפעם לפעם, גם מלבד בהקדמה. כך, למשל, בדבריו על "מרדכי קדוש הש"י" הוא משבח אותו: "שהגלה מירושלם, ובגולה הלך, ותורתו לא עזב" – והוא מוסיף: "וכן אנו, שדודים ונדודים מארצנו ומבתינו, וכל זאת באתנו ולא שכחנו לו, יתברך, ולא שקרנו בבריתו". כתיבתו החלה כנראה מעט לפני חג הפורים, ונסתיימה ב' בניסן (ה-28 במרץ, 1493), כדבריו בחתימת הספר.



תוכן החיבור וסגנון פרשנותו

ר"ז מרבה להדגיש שאין להוציא פסוק מפשטו. אך נראה, שהוא אינו חורג מהמקובל בין חכמי ספרד, כלומר: פסוקים בתנ"ך מתפרשים (בצורה מוחלטת, לא רק כדרש) בדרך אלגורית, במידה ו: (א) פשוטו של פסוק סותר אחד מעיקרי האמונה והדת, ו/או: (ב) פשוטו של פסוק סותר עובדותיות: השקפה מדעית פשוטה ונכוחה, או מציאות מוכחת, ו/או: (ג) פשוטו של פסוק סותר פשוטו של פסוק אחר – במקרה כזה, מכיון ששני הפסוקים אמת צריך לפרש אחד מהם שלא כפשוטו, ו/או: (ד) פשוטו של פסוק סותר קבלת-אמת, הנמסרת לנו על ידי חז"ל. ארבעה תנאים אלו, שהוצבו עוד בידי רב סעדיה גאון, ביוכוחיו עם הנוצרים והמוסלמים מחד והקראים

ד. א' גרוס, "גירוש ספרד ויצירתם הספרותית של המגורשים", עמ' 76, הע' 7.

ה. שו"ת זרע אנשים חלק אבן העזר, סימן מז (דף מב, ע"א).

מאידך, הובאו אצל כל חכמי ספרד, מי פוחת ומי מוסיף - הכל לפי הענין, ונחשבים ככלל שאין לזוז ממנו. גם ר"ז עצמו כותב (עמ' 44): "מלבד חלומות המלכים (...) או הדברים שבם נראה שהם משל, והנמשל הוא אחר (...)".

לעומת זאת, במאמרי חז"ל אף הוא נוקט, כנראה, כמקובל בין רוב חכמי הספרדים דאז - כי "סתם מדרש דברים בגו", דהיינו, שככלל אפשר להניח לכתחילה שפרושו הנכון של המדרש אינו "כמשמעו", אלא "יש לו סוד" כלשונם. כך, למשל, הוא דורש את מאמר חז"ל (בבלי, מגילה דף ז, ע"א): "בא גבריאל ועשה לה זנב", שנתן במחשבתה שנעשתה 'זנב' כלומר נספחת לאחשורוש בלי שום חשיבות בפני עצמה, בעוד שהיא זו שהביאה את אחשורוש למלכות, בהיותה בת בנו של נבוכדנצר המלך, ואילו אחשורוש כלל לא היה מגזע המלוכה (פתיחה).

כפי שהזכרנו בפרק הקודם, המחבר היה מבני האסכולה הגבוהה בספרד. נראה, שפרשנותו של רלב"ג היתה חביבה עליו מאוד. הוא מביא מדבריו פעמים אחדות בתוך הספר, למרות הצהרתו (בסוף הפתיחה) שלא יצטט מדברי חכמים שקדמוהו, כולל פעם אחת בה הביא אחרי פירושו מפירוש רלב"ג כהערה. הוא קורא לו "ראש הפשטנים", ואף עקרונו של רלב"ג נראים היטב לאורך כל הפירוש, החל בדיון הפותח על כתיבת המגלה ברוח הקדש, וכלה בהגדרת הסיפור כסיפור שאפשר לדלות ממנו תועלת חשובה ב'פילוסופיא מדינית' (תורת המדינאות והמשטרים), כשהוא מקבל גם את אחשורוש והמן כפוליטיקאים גדולים.

המחבר מרבה לצטט מדברי אריסטו, בעיקר מספרו על הפוליטיקה [Πολιτικά], שהוא קורא לו "הנהגת המדינה", כשמו בתרגום התרגום הערבי. הוא מכנה אותו בסתם "החוקר", גם זה כמקובל בין רוב חכמי הספרדים דאז. לרוב, הוא מציין בפירוט את מקור הדברים: מאמר (- ספר) ופרק.

למרות האמור, המחבר נראה כחדשן בלתי נלאה. אחרי הצהרתו בסוף הפתיחה (עמ' 46) שאין מי שיכול להקיף את המגלה, מכיון שהיא נכתבה ברוח הקדש שנחשבת כ"בלתי בעל תכלית" (= אינסופית), והוא מסביר שהרשות נתונה לנו לחלוק על הראשונים - אבל לא לקנטר (שם), הוא ממלא את כל ספרו בחידושים מחודשים. למשל: אחשורוש ערך רק משתה אחד, ולא שניים, כמקובל (א 1); הטעם שאגרות ראשונות הצילו את עם ישראל לא היה מחמת שחשבוהו למלך שוטה, אלא שמשום כך דיבר כל אחד בלשון עמו; "הכסף נתון לך" פירושו: יש לך אישור לבזוז את כספי היהודים (עמ' 69. ראו שם); ועוד.



סגנון החיבור וצורת הכתיבה

סגנון לשונו של החיבור שלפנינו שונה במעט מהמקובל בכתיבת בני התקופה. סגנון הכתיבה של ספרנו דומה מאוד לסגנון המוכר של חכמי ספרד בימי הביניים, אך כמה דברים המאפיינים אותו ואת התקופה ככלל מייחדים את סגנונו, ומעמידים אותו בשונה מהסגנון הספרדי הרווח. למשל, רוב הפניות לקורא נאמרות בלשון רבים: "הביטו" (עמ' 86), "עיינו" (עמ' 69, ועוד), "ראו" (עמ' 47, ועוד) ועוד, מה שיותר דומה לסגנון המקובל כיום ופחות לסגנון הספרדי הקלאסי, בו

הפניה היא בדרך כלל לקורא היחיד ("דאה"). כך גם וי"ו החיבור, אותה מחסר מחברנו הרבה פעמים, ושוב - כמקובל כיום, אך לא כרגיל אז. ועוד.

כמו כן, ראוי לעמוד על הכפילויות שיש לפעמים שבספר. המחבר חוזר ומסכם כמה פעמים. כשנראה שזה בא מההערכה שיש לו לנושאים מסויימים, מה שגורם לו להסביר ולפשט אותם יותר ויותר. כדאי להשוות לדברי הרמב"ם¹ בהתנצלות הבאה לאחר סטייה מהעניין הפרשני לטובת עיון אמוני: "... ואין מקום זה מתאים לדבר בו על הענין הזה; אלא שדרכי, תמיד, בכל מקום שיש איזה רמז בעניני אמונה - אבאר משהו, כי חשוב אצלי להסביר יסוד מהיסודות יותר מכל דבר אחר שאני מלמד".

מעניין לעמוד על מבנה החיבור. הוא מסודר כך: אחרי ההקדמה והפתיחה, בהן מגדיר המחבר את המגילה, מתחיל המחבר לפרש את הפסוקים בצורה אובייקטיבית, לאחר כעשרים פסוקים הוא עובר לקושיות ותירוצים, ואז לרצפים של סקירת פרשה (לרוב, אחת או כמה מקבילה/ות לפרק בדיוק. ראו בתוכן העניינים, שם הוגדרו הפרקים לפי תכנם) במגלה, הצגת כל הקושיות והשאלות הבולטות בה ותירוצן אחת לאחת, כסגנונו המוכר של רי"צ אברבנאל ועוד. משם, לסקירת סיפור מלחמת שאול המלך בעמלק ודיון בעניינה, לחתימת הספר בשתי שאלות בפרק ט ותשובותיהן, ולפירוש "על דרך הקבלה" - הדרשנות המבוססת על דרכי הגימטריות והרמזים, מיסודו של המקובל ר"א מגרמייזא, לברכה אחרונה.

ומעניין לעמוד על זה שגם פסק הלכה אחד מובא בספר: בדיונו על תליית עשרת בני המן, מביא המחבר את דברי ר' דוד אבו דרהם האומר, שאין חובה לקרוא את שמותיהם בנשימה אחת. אגב כך, מתבהרת לנו משנתו ביחס לתקפם של דברי חז"ל, ובמהותם של "דברי יחיד" לדידו, שהיא כנראה כזו של ראב"ע².



הרקע ההיסטורי לכתיבת החיבור

בסוף הקדמתו, אחרי שהוא משבח לה' על זה שהביאו לעיר מלאה חכמים, כותב המחבר (עמ' 35): "ובתוכם חכמים ונבונים, אנשי שם, בכל טובות ובכל מדות כלולים ובכל שלמות מעולים. לכן אמרתי אל לבי: במה אתרצה למעלתם, כי אם בעשות זה הפירוש למגלה היקרה הזאת. וימשך מזה שני דברים: הא', הכרה מה למה שעשו כבוד עמי. ואם לא ישוה למה שעשו עמי כמה כסף וכמה זהב, כל שכן מעט הדבש הזה. אבל לפי מעלתם לא יעיינו אל מתנת שכלי, כי אם לחפצי ורצוני שהם מוכנים לעבוד עבודתם. הב', הוא שבפעל זה אשר אני עושה יכירו וידעו כלם כי אני שמח בכל מה שעבר עלי - אחר שה' חפץ בו, ואני מקבל הכל בסבר פנים יפות, עד שאני אומר לצרות: "בואו אחי ורעי", אחר שידעתי שתכלית' היא להשיג האושר האמתי, שהוא [ה]השארות הנצחי".

1. רמב"ם, פירוש המשנה לברכות פרק ט, ז (עמ' נג).

2. על זו של ראב"ע עצמו נכתב רבות. אני מתכוון בעיקר לגישה התואמת לדעתי האישית בעניין - זו שהציג, למשל, י' מאור, במאמרו "על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 201-246.

כלומר, המחבר מונה כאן שתי סיבות לכתיבת חיבורו: (א) הכרת תודה לחכמי אלג'יר על הסיוע שהגישו לו, (ב) להראות בברור שהוא מצדיק על עצמו את הדין. ניתן לראות כאן גם מגמה של חוסר ייאוש, ושל רצון להמשיך למרות הקושי.

באחד הקטעים הקודמים, כותב המחבר (עמ' 34): "והיה ראוי לי למנוע מעשות זאת, אבל הכריחוני לזה שני דברים: הא' הוא שלא למנוע טוב מבעליו, כי 'מונע בר יקבוהו לאום' (משלי, יא 26). והב', להראות העמים והצ"רים את יופי אמונתו, אף על פי שהייתי ראוי לישב בדאגה עצומה לאיבוד ממוני ונכסי (...); ולכן, אם הייתי שותק - מי ידע אם שתיקתי היא כשתיקת אהרן שעל מיתת בניו, כאמרו: 'וידום אהרן', או שתיקתי היתה כשתיקת ברוריה לרבי מאיר בעלה, ששתקה ואחר כך חנקה את עצמה?".

אם כן, הוא מונה כאן שתי סיבות אחרות, שבהשואה לקודמות ניתן לכאורה לומר שהראשונה בהם שונה לגמרי: (א) רצונו שלא למנוע את דבריו מציבור הלומדים^(ח); ו-(ב) להראות ולהדגיש את אמונתו האיתנה, ולמנוע את התפרשות שתיקתו - אילו בחר לשתוק - כתרעומת כלפי שמייא. גרוס (במאמרו המובא למעלה הע' ד, עמ' 76) מרחיב זאת לנכון, ולדבריו "מגמתו, כאדם בעל מוניטין ובעל השפעה דתית-חינוכית, היתה להראות לקהל היעד הראשי שלו, דהיינו ציבור המגורשים, דוגמה של הדרך שבה יש לקבל את הצרות האישיות העוברות עליהם".

יש לציין את השפעתם הבולטת של מאורעות גירוש ספרד על המחבר, כפי שכבר הוער למעלה; כאן אנחנו רואים גם את השפעתם על עצם ההחלטה על כתיבת החיבור, ובמידה רבה על אופיו וסגנונו.

ככלל, נידונה במחקר שאלת השפעת גרוס ספרד על ספרות המגורשים. במאמרו המובא למעלה (הע' ד), עמד גרוס על ששה סיווגים עיקריים: (א) תגובה דתית לגירוש; (ב) הכרת תודה; (ג) ספרות חזיון; (ד) ספרות אפוקליפטית; (ה) הריאליה שבעקבות הגירוש ובעיות הלכתיות שנוצרו בעקבותיו; ו-(ו) ספרות שהוזמנה על ידי תושבים ותיקים במקומות אליהם גלו המגורשים, שהכירו בחמתם של המגורשים ובקשו מהם לכתוב להם בתחומים שעניינו אותם תמורת תשלום וכיו"ב. הוא מציין לספרים המשתייכים לכל אחד מן הסוגים הללו. את ספרנו זה ניתן לשייך לסוגים (א) ו-(ב), ובמידה מסוימת גם לסוג (ג) - לא מבחינה תוכנית, אבל כן מבחינה כללית, כמבואר למעלה.

באשר לבחירתו של המחבר דוקא במגילת אסתר דן גרוס (שם), והוא כותב כי במישור האישי, הסיבה היתה פטירת אשתו בסמוך לחג הפורים; במישור העיוני, מגמתו היתה לדון בשאלת ההשגחה; ומלבד זאת, הוא חפץ לעקור את השיבוש האליגורי מסיפור המגילה. אך טיעונים אלו אינם נראים כל כך: במישור האישי - הרי אשתו נפטרה אחרי חג הפורים, בכ"ב באדר, כאמור בחתימת הספר, בעמ' 92; ואם נניח שרק אז החל לכתוב, לזכרה, ולא לפני פורים - היה לו לכתוב על פסח. במישור העיוני - בדרך כלל, חכמים שרצו לכתוב ולדון בסוגיית

(ח). כדאי להעיר, כי נימוק זה שב ונשנה בהקדמות לספרים מתקופה זו. ראו גם דברי ר"י החסיד, ספר חסידים, סימן תקל: "וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה, ויכול לכתוב - הרי גוזל מי שגילה לו, כי לא גילה לו אלא לכתוב ... (עמ' שנב).

ההשגחה האלוהית ממבט פרשני בחרו לפרש את ספר איוב. גם אם נניח שהוא לא רצה להאריך - יכול היה לבחור בנבואת חבקוק, למשל; מדוע בחר דוקא באסתר? ומבחינת האליגוריה - מחברנו אמנם מתנגד לה, אך הספר אינו נראה כאילו חובר למטרה זו. חוץ מזה, במידה ומחברנו רצה להתקיף את הפרשנות האליגורית - קשה מאוד להבין מדוע בחר דוקא בחכם עלום-שם זה, וממתי ר"ד ׳ ביליה האלמוני (יחסית) הפך סמל האליגוריה? ישנם, הרי, חכמים הרבה יותר מפורסמים שנטו לאליגוריות; אינני מתכוון לרלב"ג, אותו מחברנו דוקא מעריך (כלמעלה), אלא בעיקר לחכמים מסויימים בני אסכולת פרשני הראב"ע - ביניהם הוא יכול למצוא לו אחרים הרבה יותר מוכרים, ועד כמה שנשאר בידינו מספרותו של ר"ד ׳ ביליה יש שהלכו הרבה יותר רחוק ממנו.

מדוע, אם כן, בחר מחברנו דוקא במגילת אסתר? לדעתי, התשובה טמונה בשיר שבסוף הפירוש. מדבריו שם (שורות 9-11) עולה ברורות, כי הוא מתכנן לעזוב את המקום בקרוב. מתוך רגש הכרת הטוב רצה להקדיש ספר לנדיבי וחכמי המקום, והתאריך בו חג הפורים ממשמש ובא גרם לו לבחור במגילת אסתר. ככל הנראה ציפה לגמור את הספר עוד לפני החג, אלא שהתעכב (ייתכן גם שאשתו חלתה אז את חוליה האחרון לפני שנפטרה). בכ"ב אדר נפטרה אשתו. במשך השבעה (שנמשכה עד כ"ח באדר) בודאי לא כתב כלום, ומסתבר שגם אחר כך הקשה עליו צערו לכתוב. כפי הנראה אחר כך החליט להזדרז ולגמור, ובסופו של דבר הוא גמר את פירושו ב' בניסן. אכן, בחלקו האחרון של הפירוש אנו רואים שהוא כבר מקצר ועולה, וככלל מבנה החיבור משתנה לאורכו (ראו למעלה) וניתן לשער השערות שונות באשר לכך, אלא שאלו הן רק השערות וחבל להאריך בהן.

מכל מקום, לאחר שכבר החליט לכתוב וכאמור התיארוך גרם לו לבחור במגילת אסתר, הביע השקפות שמן הסתם כבר היו חבויות בליבו אודות ר' דוד אבן ביליה ופרשנותו האליגורית ואודות ר' שמואל די וידאש ויחסו לקדמונים, והוא הביע אותן בקצרה בפתיחתו. אגב, גרוס לא היה יכול לעמוד על כך, שכן הוא השתמש בכתב היד של ספריית מונטיפיורי (המתואר להלן, עמ' 17) בו חסר השיר שבסוף הספר (הוא מופיע רק בדפוס), ומשכך לא יכול לעמוד על מסקנות הנובעות ממנו.



שם הספר

במהדורה זו, רשמתי את שם הספר "פירוש מגילת אחשורוש", ככתוב בשער הספר בדפוס ונציה. יש שציינו לו כ"פירוש למגילת אסתר", ואף על פי כן בחרתי לקרוא לו כשמו המופיע בשער הספר, למרות שהוא נכתב בידי המדפיס ועל דעתו, כי גם בתוך הספר (עמ' 36) מצויינת המגילה כ"מגילת אחשורוש", ונראה שכדאי להעיר כאן על תולדות הכינוי הזה, בקצרה:

הכינוי הזה למגילת אסתר מופיע לראשונה, אמנם, כבר במקור קדום יחסית - במדרש שמות רבה (לפרשת וארא, פרשה ט, ז), וכך גם המדרש "אגדת אסתר", שנקרא בכתבי יד מסויימים "מגילת אחשורוש רבה" [כמובן, שאין בכך כוונה לקבוע כי כך יצא מתחת ידי עורכיהם, אך הכיתוב

הזה נכתב ככה"נ בתקופה מוקדמת יחסית]. וגם במסורה מופיע כמה פעמים הכינוי 'אחשורוש' או 'מגילת אחשורוש' למגילת אסתר. אכן, בדורות המאוחרים יותר של תקופת הראשונים, התקבל כבר הכינוי הקבוע "מגילת אסתר".

אולם, הכינוי "מגילת אחשורוש" נעשה שוב מאוד מקובל, בעיקר בין חכמי פרובנס בדורות שלפני גרוש ספרד, וחכמי איטליה ויוון בדורות שלאחר הגרוש, שהושפעו מהם. כך, למשל, נקראה בפרושים עליה מאת: רלב"ג (על פי הנוסח במהד' רי"ל לוי)^ט; ר"מ אלמושנינו; ר' יוסף קרא; ר' אהרן אביב (בשער ספרו על המגילה שמן המור, שאלוניקי, שס"ז); ר' שמואל בן יהודה ולריו (בפתח ספרו יד המלך, ויניציאה, שמ"ו); ועוד. גם בחמש מגלות, בולונייא, רמ"ג, נכתב בשער שמה של המגילה "אחשורוש". כך גם בחריזות המדפיס בסוף פרוש רש"י למגלה, שם: "נשלם פרוש מגילת אחשורוש, תהלה למביט אחרית מראש"^ט.

ועוד: ר' יוסף ג'יקאטליה (גינת אגוז, הוצאת ישיבת החיים והשלום, ירושלים, תשמ"ט, עמ' קכח); חשק שלמה: ביאור כל מלות המקרא ללשון לעז (ונציה, שע"ז, דף כח ע"ב); ר' יעקב אבן חביב (כתנות אור: אור כולל ומוסיף על ספר עין ישראל^א, עמ' 7 מתחלת הספר [אין ספרור]) - כולם כותבים "מגילת אחשורוש".

אך פרטים מדויקים אין. כי ר' רפאל חייא פונטרימולי^ב כבר מביא טעם למה נקראת מגילת אסתר מגילת אסתר ולא מגילת אחשורוש; והנה בן דורו הקרוב, ר' אליהו הכהן האיתמרי^ג, בעל "שבט מוסר", מזכיר את המגלה בשם 'מגילת אחשורוש' - והוא בעצמו^ד נותן טעם למה נקראת המגלה 'מגילת אסתר', ולא 'מגילת מרדכי' או 'מגילת אחשורוש'!

אפילו אצל אשכנזים אחדים נמצא הכינוי הזה: כך בחתימת המדפיס לזבחי שלמים, (דפוס לובלין^ה); וכך גם אצל ר"ש קלוגר [האחרון!], (ספר החיים - על אורח חיים, סי' תקפח סעיף ה'^ו).

כך או כך, אני השארתי את הכינוי כמו שהוא בדפוס ונציה, מכיון שהספר יצא רק לפיו (כדלהלן) ולכן שמרתי בעקביות על נוסחתו.



ט. פירושי המגילות לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), בעריכת הרב יעקב ליב לוי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ג.

י. ראו פ' תשבי, "דפוס-ערש (אינקונבוליס) עבריים (ג), איטליה: בולונייא", אוהב ספר: כתב עת לתולדות הדפוס העברי 1 (אלול תשמ"ז), ירושלים (מס' 27 ברשימה).

יא. שתי מהדורות נרשמו, אך למעשה הן מהדורה אחת (ששעריה הוחלפו לפי הצורך): האחת - "עין ישראל" - מצונזרת, והשניה - "עין יעקב" - איננה מצונזרת. וראו מ' בניהו, הסכמה ורשות, עמ' 206.

יב. ר"ח פונטרימולי, ליקוט מעם לועז, תרגם וערך רש"ח ירושלמי, מגילת אסתר, ירושלים: הוצאת ח. וגשל, תשל"ב, פרוש המגילה עמ' יא.

יג. ר"א הכהן האיתמרי, מגילת אליהו, אשדוד: מכון בנין שמחה, תשס"ג, עמ' שצג.

יד. שם, עמ' תיא [יש לציין כי הספר מהווה ליקוט מכל כתבי ר"א האיתמרי על מגילת אסתר וחג הפורים, ואם כי בכל זאת יש כאן סתירה מפני שהמחבר הוא אחד אך לא מדובר בהבדל של רק 18 עמודים באותו הספר].

טו. "הגדתי היום...", בתוך: ר"מ קורדובירו, זבחי שלמים, לובלין שע"ג, דף מה, ע"ד.

טז. ר"ש קלוגר, ספר החיים, ירושלים: הוצאת מכון חכמת שלמה, תשס"ד, חלק שני, עמ' תתקן.

פרק ג'

הדפוס, כתבי-היד והמהדורה הנוכחית

הספר נדפס רק פעם אחת, בדפוסו הידוע של די זאניטי¹⁰, ונגמר בכ"ג באלול ה'שכ"ה (ה-20 באוגוסט, 1565) - כשבעים ושתיים שנה לאחר כתיבתו. הוא נדפס על ידי מו"ל חשוב באותה תקופה, ר' אברהם ב"ר שלמה עלון, שעלה מחבל הדרעה שבמרוקו לארץ ישראל, לצפת, ומשם ירד לעיר הדפוס המרכזית בזמנו, ונציה, על מנת להדפיס ספרים לא מצויים שנמצאו ברשותו (וראו גם בפרק הבא, בערכו).

מהדורה זו קבלה את המלצתו הנלהבת והנמלצת של הרב שמואל בן שבתי קזאני, שנמנה בין חשובי רבני ונציה בזמנו, המופיעה בראש הספר (דף א, ע"א; במהדורתנו: עמ' 26), כשלראשה הכותרת: "ובראות החכם הכולל האלוף כה"ר שמואל קזאני נר"ו חמדת הספר הזה, וטוב יופיו, וכן ערכו, וישא משלו ויאמר". הוא משבח מאד את הספר ואת מחברו, בעיקר על דרך פרשנותו. מיד לאחריה באה הקדמה קצרה מאת המו"ל, ר"א עלון, שאף הכין מפתח לכל העניינים החשובים הנמצאים בספר כבדרך אגב. אולי אפשר להחשיבם, במידת מה, כ"תועליותיו" של רלב"ג. כמות טעויות הדפוס ממוצעת. י"ט דפים ממוספרים באותיות ובספרות, וכך גם הקונטרסים, ארבעה במספר, שצוינו באותיות, בספרות רגילות ובנוסף גם בספרות רומיות. יש שנכרך עם "מנות הלוי" לר' שלמה אלקבץ. הדפוס נסקר יפה על ידי בניהו (שם).

בסופו קולופון: "נחקק ונדפס על יד המדפיס מיס"ר קריסטופלו די זאניטי" (העושה המלאכה / הזאת בטוב ובנאמנות ובוריונות והיתה השלמתו פה ויניציא / אשר תחת ממשלת השררה יר"ה היום יום שני שלשה / ועשרים יום לחדש אלול שנת חמשת אלפים ושלש / מאות וחמשה ועשרים ליצירה אעתיר לאל / שיקרב גאולתנו בקרוב אכ"ר").

כתבי יד

ידועים כיום שני כתבי יד של החיבור, אך כמעט ולא ניתן להסתייע בהם שכן מדובר בהעתקים בלתי שלמים של הדפוס, כך שהדפוס עדיף עליהם; עם זאת, הבאתי כאן תיאור שלהם, ובראשון אף הסתייעתי בקריאת מלים לא ברורות בדפוס.

כתב היד הראשון נמצא בספריית Montefiore Endowment, לונדון, בריטניה, מס' 43. במקורו מעובון ספרייתו של האספן הידוע שזח"ה¹¹, מס' 93 בספרו קהלת שלמה. מספר תצלומי במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שליד הספרייה הלאומית: F 4565. כתוב היד כולל,

(יז). עליו, ראו מ' בניהו (למעלה, הע' ג), עמ' 104-106.

(יח). מיסיר הוא תואר כבוד נחשב באיטליה דאו [Messer]. "זאניטי" היא העיר זקינתוס [Zakintos] שביוון, שהיתה כנראה עיר מוצאו של המדפיס או של משפחתו.

(יט). כינויו של ר' שלמה זלמן חיים הלברשטאם [ה'תקצ"ב, 1832 - ה'תר"ס, 1900]: רב, חוקר, אספן ספרים וכתבי יד חשוב, ומחבריה החשובים של ההוצאה "חברת מקיצי נרדמים" דרכה גם הדפיס אחדים מכתבי היד שהיו בחזקתו. לדבריו, ראו ר' שזח"ה, קהלת שלמה עמ' 12.

מלבד עמוד השער, 16 דפים כתובים משני עבריהם, בכתובה ספרדית גסה ונאה אך צפופה, בכל עמוד בסביבות 30 שורות. חלקם לוקים ברטיבות. בשער נאמר:

ביאור מגילת אחשורוש

על דרך המחקר

להרב המובהק החכם החוקר מהר"ר זכריה זצ"ל

שהרביץ תורה במלכות ספרד בשנים קדמוניות זיע"א

השיר שבסוף הספר (במהדורתנו: עמ' 95) לא הועתק. הוא נגמר במילים "זהו מה שכוונתי לבאר במגלה הזאת בס"ד", ובמקום הקולופון שכתב המחבר ("והיתה השלמתה ב' ימים... באלג'יר יע"א") נרשם: "והיתה השלמתה וכתובתה בעשרה ימים לחודש סיוון שנת שמ"ה ליצירה, הצעיר שבתלמידים הצמא מדברי (!) תורה המתאבק בעפר רגליהם של חכמים" וכאן באה חתימה, לא ברורה כ"כ ולא מוכרת, שלפי קטלוג המכון יש לקרוא בה את המילה "חיים". פרט הימים זהה לפרט הימים שבקולופון המקורי, וקשה להכריע האם מדובר במקרה - או שכתב היד שלנו הוא כלי שלישי, ומדובר בעוד אחת מהשמטות של המעתיק, מה שיכול להסביר גם את הלשון המסורבלת והמטעה "השלמתה - וכתובתה" [השלמה' מציינת כרגיל את סיום החיבור, לעומת 'כתיבה' המציינת העתקה], ואת טעויותיו הרבות של אדם, שלדבריו הוא יודע ספר.

כתב היד נעתק מן הדפוס, כולל המפתח שערך לו ר"א עלון - כשהוא מעתיקו מילה במילה, כולל מספרי הדפים של הדפוס שאינם זהים לדפי כתב היד. לא די שלא השכיל לתקן זאת, אלא אפילו את טעויות הדפוס הבולטות מאוד, כמו פעם אחת שבציון הדפים שבמפתחות מאת המו"ל נרשם בטעות יב, יט, ... טו, כשכמובן צ"ל יד², אך סופרנו לא השכיל לתקן זאת. מלבד זאת, הוא משבש ביתר שאת וביתר עוז כל הבא לידו, "מתקן" סגנונות בלי לחשוב פעמיים, בנוסף לדילוגיו התדירים בין כל שתי מילים זהות (טעות הדומות). עם זאת נעזרתי בו לפעמים, משום שהדפוס הישן היה מטושטש וקשה לקריאה בכמה מקומות.

השני, בכתובה אשכנזית, חסר בסופו. נמצא בספרייה הבודליאנית, אוקספורד, בריטניה, אוסף ר"ד אופנהיים מס' 593. מספר תצלומי כתבי יד שעל יד הספרייה הלאומית: F. 20463. מדובר בקובץ המכיל ארבעה ספרים: שלשת הראשונים נוגעים בעיקר בתשובות על הנוצרים והקראים, והרביעי הוא ספרנו, בדפים 142א-169ב. נראה שכתב היד נועד במקורו רק לשלושת הספרים הנ"ל, ורק מאוחר יותר הצטרף שם ספרנו, שאינו קשור כלל לתוכן הקובץ. גם בתוכן, שנרשם בתחילת הקובץ, ניכר שהשורה "פי' ר' זכרי' ן' סרוק על מגילת אסתר כ"י" נוספה מאוחר יותר. כתב יד זה, כקודמו, נעתק גם הוא מהדפוס. בעמוד הראשון (142א) הסכמתו של ר' שמואל קזאני. בעמוד הבא (142ב) הקדמתו של ר' אברהם עלון, ובשלושת העמודים הבאים (143א-144א) מפתחותיו של ר"א עלון. אחר כך ההקדמה והפתיחה ברצף (144ב-152ב). ומשם עד הסוף הפירוש, שנקטע באמצעו (כפי שהוא לפנינו), בפירושו לעניין מלחמת שאול בעמלק הנספח לפירוש פרק ח, במלים 'אשר חמל העם ... היה חושב' (במהדורתנו: עמ' 88) והשמרדף - 'שאוּל'.

(כ). ראו מפתחות, הע' 2 (להלן עמ' 30).

סופר זה מעתיק בדייקנות, אמנם כולל השגיאות אך לרוב איננו מעשיר אותן משלו. תחת השמות המצוטטים והמובאים נמתח לרוב קו. כנראה הוכן לדפוס. כל עמוד בדפוס הישן מתפרס מערך על כשני עמודים בכתב היד.



המהדורה הנוכחית

כפי שהתבאר, הנוסח הטוב ביותר הקיים לספר הוא מהדורת דפוס ונציה, ולפיכך אותו לקחתי ליסוד המהדורה. משכך, כללתי אף את הסכמת הרב קזאני ואת הקדמת המו"ל.

פתחתי ראשי תיבות וקצורים, מלבד המקובלים מאוד כמו ז"ל, ע"ה. כמו כן, תיקנתי טעויות דפוס פשוטות גם מבלי להעיר על כך. הוספתי פיסוק מודרני לאורך כל הספר, ובמקומות בודדים - נצרכים מאוד - גם ניקוד; כך גם בשיר שבסוף הספר. הוספתי מרכאה בודדת לפני ואחרי ציטוט, וכשבתוך הציטוט מצוטט ציטוט אחר - הוקף הציטוט החיצוני במרכאות כפולות, והפנימי במרכאה בודדת, כמקובל. כשהמחבר מדלג תוך כדי ציטוט, הוא מוסיף סימן קיצור (וכו' / וגו'), וכך השארתי זאת אך את המרכאה שמתה לפני סימן הקיצור; במקרים בהם לא כתב המחבר סימן קיצור - הוספתי שלש נקודות בתוך סוגריים. כל אלה אינם מופיעים במקור.

במקומות בודדים בהם ניכר שחסרה מילה, הוספתי אותה בסוגריים מרובעות; כך גם במקומות שהוספתי אות או אותיות שלא כתיקון טעות ברורה. את צורת הכתיב, מבחינת חסרות ויתרות - השארתי כבדפוס ונציה, מה שהצריך אותי להוסיף לפעמים ניקוד; אולם במקומות בודדים הרשיתי לעצמי לתקן כתיב שנראה היום מוזר, כמו 'הבדילים' (הבדלים), 'זקינים' (זקנים), 'הטיב' (היטיב); לעומת זאת, את המילה 'אפשר', שבדפוס ונציה באה כמה פעמים כ'איפשר' - השתדלתי תמיד להשאיר כפי שהיא.

ציוני מקורות לפסוקים ומימרות חז"ל המצוטטים בספר, מובאות מספרות חז"ל ושאר ציטוטים הכנסתי בגוף הספר, בתוך סוגריים עגולות. במידה וחלק ממראה-המקום נכתב על ידי המחבר עצמו - הוסף השאר בתוך סוגריים. כשהוא מציין בסתם למסכת מסויימת - הכוונה, כרגיל, לתלמוד הבבלי, או למשנה במידה ואין תלמוד, ולא טרחתי לציין זאת.

חילקתי את הספר, לפי תכנון, על פי מספרי הפרקים, כשהפרקים ד-ה חוברו יחד מכיוון שמחברנו דן בהם כאחד. כך גם הוספתי כותרות בראשי הפרקים (ובעוד מקומות לפי הצורך), בתוך סוגריים מרובעות. כאן כדאי לציין, כי את ההקדמה חילקתי לשתיים: "הקדמה" ו"פתיחה", כפי הנראה מלשון המחבר שהוא מתחיל חלק חדש (ראו בפנים, עמ' 35-37). עם זאת, השם "פתיחה" אינו מהמחבר אלא ממני, והוא ניתן על ידי בכדי להקל על ההפניות בפנים הספר, למרות שהמחבר בעצמו (בעמ' 52) מציין לדבריו ב"פתיחה" כשהוא כותב "כמו שאמרתי בהקדמה", אך מכל מקום ברור שאלו שני חלקים נפרדים לגמרי, למרות שבדפוס ונציה (כמו גם בשני כתבי היד, המתוארים מעלה) הם חוברו, שלא בצדק, לאחד - אפילו בלי הפסק מינימלי.

בהערותיי השתדלתי שלא להאריך מדי, שלא לסטות מתוכן הספר ולהעיר רק במקומות הדורשים פירוש. אעיר כמו כן, כי המחבר משתמש לעתים קרובות במליצות מן התנ"ך

והתלמוד; לרוב, לא ציינתי את מקורן ולא הערתי עליהן, מלבד במקומות בודדים בהם נזקקתי לפרש אותן.



צורת השער בדפוס הראשון (מתוך עותק המצוי בספרייה הלאומית)

סרדי דורש סוכ לעמו ואת שורוש על כסאיו אסתר הדוכס נקם סחמן הרע הזה



מהנה לאכונז' מקיים ומשלוח סנות הם קושים וסעודת פורים אוכלים ושוח' כדת פורים'



העמוד האחרון בדפוס ונציה (מצוי רק בחלק מן העותקים!)



הערות הקוראים

בעניין עשיית פעולות בעת אמירת הקדיש ♦ גיל חינוך להרגיל
בנטילת ידים בבוקר ♦ דין יין קפוא ♦ מקום הדלקת נר חנוכה לדורים
בבתי קומות

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יוסף פליסקין "בעניין עשיית פעולות בעת אמירת הקדיש" (עמוד ז')

במאמרו של הרב פליסקין, עמ' ז' הע' 1. האריך לפלפל בדברי הרב פישר זצ"ל. אמנם לענ"ד נראה, שדבריו מכוונים כדברי הגר"ע יוסף זצ"ל (עי' ביבי"א ח"ט סי' צה אות ח'), שלדעתו אין איסור מן הדין לעסוק בדברים אחרים תוך כדי ברכה, אלא בברכת במזון שהיא דאורייתא ולא בברכות דרבנן [וכן מבאר שדברי השו"ע (קפג, יב) קאי רק על ברהמ"ז]. אולי גם הרב פישר זצ"ל ס"ל כך, ולכן אמר שבאמת זה רק "לא יפה".

יהונתן שלום בנחיון

תגובת המחבר

אינני יודע מה אמר הגר"ע יוסף, אבל בשו"ע (סימן קפ"ג סעיף י"ב) נפסק: אסור לברך והוא עוסק במלאכתו. ובמשנ"ב (סקל"ז): היינו כל הברכות. ובשעה"צ (אות מ"א): אפילו אותם שהם מדרבנן, כן מוכח בירושלמי, מקור דין זה. וכן במשנ"ב (סימן כ"ה סקנ"ו): ובודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן דאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך, כמבואר לקמן בסימן קצ"א במג"א סק"ב. ע"כ. ולא מסתבר שהגרא"מ פישר יחלוק על דברים מפורשים אלו.

לא ראיתי ביבי"א שם שפסק שמותר לעשות מלאכה בזמן הברכות, אלא רק מי שמנגב הידים בזמן הברכה יש לו על מי לסמוך, שזה ענין אחר שאכמ"ל. וגם לא ראיתי שדן אם דברי השו"ע הם על ברכת המזון או כל המצוות.

הערה על מאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס "גיל חינוך להרגיל בנטילת ידיים בבוקר" (עמוד ט"ו)

שלום וברכה

הנני לאשר קבלת הגליון הנפלא

ומה שדן הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א (עמוד טו) בענין גיל נטילת ידיים הנני להעיד שסבי מרן האור לציון זל"ה היה מקפיד מאוד ליטול ידיים לתינוק בן יומו ואילך (ולאו שחששו שהתינוק יתקרב וכו') הוסיף לשכנעם ואמר שזה סגולה שלא יהיה לו צהבת).

בברכה שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה

אלחנן אבא שאול

הערה על מאמרו של הרב יהושע בן-מאיר "דין יין קפוא" (גיליון כב עמוד

קפ"ז, גיליון כד עמוד שפ"ז)

תגובה א'

עטרת שלום ושפעת ברכה לגאון הרב יוסף ישעי' ברוין שליט"א, מד"א וחבר הבד"צ דק"ק שכונת קראון הייטס.

הערותיו על מאמרי 'דין יין קרוש' (שפורסם ב"האוצר" גליון כב עמ' קפז והלאה) הואיל כת"ר לשלוח אלי כבר בב' טבת ש.ז. ולאחר מכן פורסמו ב"האוצר" (גליון כד, עמ' שפז-שפח).

בראשית דברי עלי להתנצל על האיחור הרב בתשובתי. אבקש מכת"ר שידוני לכף זכות. אני טרוד ולחוצ' בדברים רבים, ואין עתותי בידי. מחמת החשיבות של דברי כת"ר, הייתי חייב להקדיש זמן רב, לחזור ולהיכנס לסוגיה, ולעיין היטב בדברי כת"ר. כך שהזמן התארך. ועם כת"ר בקשת המחילה^א.

עיקר טענתו של כת"ר, שאף אם נאמר שיין קרוש דינו כמאכל, כמו שהבאתי (בפרק א - גדרו משקה שהפך למוצק או מוצק שהפך לנוזל - האפשרויות השונות סעיף א) משו"ע הרב בסדר ברה"נ, שגם כת"ר הזכיר, אין מכך הכרח שאין ברכתו בפה"ג. וכן הביא כת"ר משו"ת בית יהודה [עייאש] ש"מ"מ לענין גוף הברכה אין שינוי בין צלול ובין עב".

אמנם, בשו"ע הרב מדבר לענין צירוף לשיעור אכילה ושתייה, ולא לענין גוף הברכה. אך קצת נראה מכך שלא חילק לגבי דברים שברכתם מיוחדת, כמו יין ופת, ששינוי מצב הצבירה של הדבר משפיע אף על ברכתו. אמנם ראייה גמורה אין משם^ב. לעומת זאת הבאתי (בפרק ג - 'השלכות לדינא בשאלה אם משקה שנקרש והפך למוצק נקרא משקה או אוכל' בסעיף א - 'איזה ברכה מברכים על ארטיק כזה') מתורת חיים (סופר, סימן רב ס"ק ד, וראה שם בהערה 10) שכתב מפורש שהאוכל יין בזמן שהוא קרוש אינו מברך בפה"ג^ג. כן נראה גם מדברי הב"י בשם האורחות חיים והברכ"י שהזכרתי שם^ד.

(א). תגובות הרב יוסף ישעי' ברוין: מחול לך ג"פ.

(ב). לדעתי, גם לא ראי' שאינה גמורה.

(ג). כמדומה ברור שהזכרתי להדיא במכתבי מאז, שבודאי יש מהאחרונים הסוברים כן. ואכן יש מקום לשיטה זו אלא שכת"ר רצה להוכיח מדברי הראשונים. ועל זה הערנו שאין בזה כדי הוכחה. ותו לא.

(ד). יודגש, שמהבית יוסף בשם ארחות חיים כשלעצמו אין שום ראי' לדבר, כ"א לפי פירוש אחד בדבריו שכתב הברכ"י.

אבל הכנה"ג, שקדמו, מפרש - בשו"ת בעי חיי א - באופן אחר. וסרה הרא"י. ואדרבה.

וגם בזה, נראה ברור שאין כאן ב' פירושים, כ"א ששניהם אמת, ש"האירופי" שמברך עליו שהכל, הוא מי ענבים ששמים בתוכו עפר לבן, וגם הוא עב - ראה שו"ת בעי חיי קע-קעא שהביא משו"ת הר"ן ה: עד שיתעבה ויעשה כעין דבש. ובודאי אינו סותר ד"ע בדבר שבמציאות.

ומובן היטב מה שהברכ"י הביאם בחדא מחתא (אף שי"ל בדוחק שהביאו להוכיח שמצד זה שנעשה עב לחוד סגי שיהא ברכתו שהנ"ב. אבל לא מסתבר שחולק על מציאות ואופן עשיית האירופי. וגם בכנה"ג גופא מוכח שרק מצד העפר - העדר התסיסה או הכנסת העפר, ואכ"מ - נשתנה ברכתו. וכ"ה להדיא בשו"ת הרדב"ז ב, תשכט - והביא שם את דברי שו"ת הר"ן הנ"ל לגבי סתם יינם. אבל בשו"ת מנח"ח ח, יד, לא ניחא לי' לפרש הכי).

ובלא"ה, בברכ"י כתב: מי ענבים שנקפא, ולא הסביר את אופן ההקפאה. אבל בערך לחם למהריק"ש רב, א כתב: אירופי שהוא מי ענבים מבושלים עד שנקפא. ומובן שמדובר על אופן מסויים שמבשלים ונעשה עב. ובפשטות, היינו באותו אופן שהזכיר

אמנם, הבאתי שם גם משו"ת כנה"ג (וע"ש בהערות 8, 9), וכתבתי שמשמע מדבריו שיין קפוא [שלא הוסיפו בו חומרים נוספים] ברכתו בפה"ג, וזה כסברת כת"ר, שאף שנמצא במצב מוצק, מ"מ לא משתנה ברכתו. וכן בפרק ד' (מסקנות להלכה ולמעשה) בסעיף א' – 'לעשות קידוש על יין קפוא' כתבתי שעקב סברת שו"ת הכנה"ג, הוי ספק אם יצא ידי קידוש או לא (ע"ש גם בהערה 17). ושם הבאתי את המג"א (רו, סק"א) שהמברך על פרי שלא נגמר בישולו בורא פרי העץ, בדיעבד יצא ידי חובתו, וכתב המחזה"ש שכיון שיניקתו מן האילן, אזלינן בתר עיקר יניקתו. וזה מעין הסברא שכתב כת"ר. וכך גם למעשה הסקתי "על כן נראה שאם קידש או הבדיל על כוס כזה, בדיעבד יצא"^ה.

אמנם לכתחילה, אף שמודינא לכת"ר שאין ראייה מוכרחת מהראשונים^ו, ויש מקום לחלק בין ברכת בפה"ג לבין דינים אחרים במשקה קרוש (וראה מש"כ בפרק א' סעיף ב') מ"מ עקב משמעות דברי האחרונים, נ"ל להכריע להלכה שלכתחילה לא יעשה קידוש על יין קפוא^ז, כמש"כ^ח.

הכנה"ג. ולא נחית הערך לחם לפרש את כל הפרטים שהיו ידועים בארצות הישמעאלים. ועוד להעיר, שהכה"ח רב, יד, שהביא את דברי הברכ"י לדינא, שבמין ענבים שקפא מברך שהכל, כתב בעצמו מיד בהמשך לזה - שם טז - שיין מבושל שנעשה עב וקרוש ברכתו הגפן. וראה שו"ת מנח"י שם ד"ה והנה ז"ל, שנראה קצת מדבריו שהתקשה בזה. אבל האמת, שבכה"ח גופא מוכח כאשר פירשנו, שהביא - בסקט"ו - פ' הברכ"י בהמשך אחד עם דברי הכנה"ג: וכ"כ הברכ"י וכו'.

ועוד בדורות שלפני הכה"ח - והביאו הכה"ח - ביד אהרן (נפטר בשנת תקל"ד. וראה שה"ג להחיד"א בערכו שזכה להכיר בזקנותו) מהדו"ב סימן רב (בדפוס) איזמיר תצ"ה שלפני - הוא בחלק ב', כד, א' הביא ב' דינים הנוכחים, שעל יין שנתבשל ונעשה אוכל כתב שמברך בפה"ג (שם בהגה"ט א'), ועל האירופי שהוא מי ענבים שנקפא ברכתו שהכל (שם בהגב"י א'). ובודאי אינו סותר עצמו בחדא מחתא. ועכצ"ל כנ"ל. וכבר העיר מזה בפקודת אלעזר דלקמן.

לאידך, בגוף הענין - יש מקום בראש לכלכל לכאן ולכאן, והרי כמה פוסקים סתרו דברי הבית יהודה עייאש שהזכרנו - ראה זכור ליצחק הררי נה. פקודת אלעזר רב, יא (לו, ד). והביאו מש"כ בשו"ת התשב"ץ א, פה שיין שנתבשל הרבה ונעשה כעין דבש ברכתו שהכל שיצא מתורת יין ואין שם יין עליו. אלא שבאמת צ"ב והבנה היטב למה ירמזון דבריו. ומדבריו אין הוכחה שכוונתו שברכתו היין הופכת לשהכל מחמת שנה' מוצק. ויותר מסתבר שלדעתו מברך שהכל רק מחמת הבישול המרובה (אלא שמה שהעמים כן בדברי הגאונים, צ"ע, שאין זה במשמעות דבריהם - ראה ערוה"ש י"ד קכג, ה).

ובאמת, הארתי כאן, יתר על המדה וכנגד רצוני, במקום שאמרו לקצר, כי עיקר דברינו לא היו כלל ע"מ להוכיח מהי ברכת יין קפוא, כ"א לדחות ההוכחה שהביא מדברי הראשונים. ואדגיש שוב - שיתכן שלא הובן בשעתו - שלא באתי לידי מדה זו להכריע להלכה בדבר שנחלקו בו גדולי האחרונים. וכל עיקר מטרת כתיבתו היתה להעיר על מה שכתב להכריע הענין בכותבו "והנראה בעיני בשאלה זו של משקה קרוש אם הוא משקה או לא שהיא מחלוקת מפורשת בראשונים וכו' ביין קפוא יהי' מחלוקת בין המחבר להרמ"א וכו' לדעת הרמ"א אין דינו כיון וברכתו שהכל ופסול לקידוש ולהבדלה" - שלפענ"ד אין משם כדי הוכחה, בעיקר השאלה שהזכרנו, שגם אם דינו כמאכל - שאכן האריך להוכיח במישור מחלוקת הראשונים בזה - אין מכאן שום הכרח שבכך הופך ברכתו להיות שהכל. ולהעיר שמאז כתיבתי ראיתי עד"ז בחשו"ק חמד יומא עו, ב. אבל ראה שם עד"ז כט, ב.

ה). לא הבנתי מה נתחדש בקטע זה - וגם בשלפניו ושלאחריו - על כתיבתו מאז. ו. לדעת, גם לא כזו שאינה מוכרחת. ועכ"פ, בכללות הענין קיימנו: את והב בסופה.

ז). אדגיש שוב - שיתכן שלא הובן בשעתו - שלא באתי לידי מדה זו להכריע להלכה בדבר שנחלקו בו גדולי האחרונים. וכל עיקר מטרת כתיבתו היתה להעיר על מה שכתב להכריע הענין בכותבו "והנראה בעיני בשאלה זו של משקה קרוש אם הוא משקה או לא שהיא מחלוקת מפורשת בראשונים וכו' ביין קפוא יהי' מחלוקת בין המחבר להרמ"א וכו' לדעת הרמ"א אין דינו כיון וברכתו שהכל ופסול לקידוש ולהבדלה" - שלפענ"ד אין משם כדי הוכחה, בעיקר השאלה שהזכרנו, שגם אם דינו כמאכל - שאכן האריך להוכיח במישור מחלוקת הראשונים בזה - אין מכאן שום הכרח שבכך הופך ברכתו להיות שהכל.

ח). להעיר שבמעשה נסים כצ'ורי ז ר"ל שגם לדברי הבית יהודה אין לקדש עליו, שאינו חמר מדינה ותורת אוכל עליו.

הגני מודה לכת"ר על הערותיו-השגותיו. הרי זה אחד ממעלותיו של בטאון "האוצר" שדברי הלכה ותורה באים לעיני הבדולח של ת"ח בכל מקום, וכדברי הרמ"א (שו"ת סימן יח, והוא מהמהרש"ל והודפס בשו"ת המהרש"ל סימן ו): "אורייתא דהוה רתחא ביה היה לו לקנאות סופרים ולהתוכח עמהם בהלכה על מה עשו ככה ומתוך דבריהם היתה מתרווחא שמעתא"^ט.

בברכה"ת

יהושע בן-מאיר

תגובה ב'

ענותך תרבני.

מקבל אני את יסוד הערתך. מוסכם על כת"ר שיש מחלוקת ראשונים מפורשת אם מים קפואים נחשבים כנוזל או מוצק לגבי מקווה. המחבר הכריע כדעות הראשונים שקרח מיקרי מים לכל דבר. לדעות אלו לכאורה גם יין קפוא דינו כיון, וברכתו בפה"ג, וכשר לקידוש ולהבדלה [בק"ו ממכך שכשר למקווה]. זאת בהסתייגות של דעת הרדב"ז שחילק בין מים לשאר משקים.

לעומת זאת, הרמ"א הכריע לכתחילה [ולפי כמה דעות בפוסקים אף בדיעבד] שקרח אינו נקרא מים ואסור לטבול בו. לדעות אלו נראה שאף יין קפוא [ולדעת הרדב"ז הוא בק"ו ממים] אין דינו כמשקה אלא כאוכל. אלא שאין מזה ראייה מוכרחת שאין ברכתו בפה"ג. שאפשר שאף יין שנתעבה או נקרש עדיין ברכתו בפה"ג. ושאלה זו שנויה במחלוקת בין האחרונים. ולדעה זו, שאף שמשקה קפוא דינו כאוכל ולא כמים מ"מ ברכתו בפה"ג, אפשר שיהיה כשר לקידוש ולהבדלה. אמנם, אפשר שאף שברכתו בפה"ג, אינו כשר לקידוש ולהבדלה, דבהם בעינן משקה ולא אוכל. [זאת, מלבד הספק שכתבתי לגבי הדין שקידוש צריך כוס].

בהתאם לכך גם כת"ר מסכים למסקנה ההלכתית שכתבת, שלכתחילה לא יקדש או יבדיל על יין קפוא [ארטיק או ברד וכדומה]. זאת, כי לכתחילה יש להחמיר כשיטת האחרונים שיון קפוא אין דינו כיון, ואף אין ברכתו בפה"ג. אבל אם קידוש או הבדיל לא יחזור ויקדש או יבדיל, שהרי לדעת שיטות הראשונים שאפשר לטבול במקווה של קרח ודאי יצא ידי קידוש או הבדלה. ואף לדעת הרמ"א הוא ספק לגבי ברכתו ולגבי אם יצא ידי חובה.

בעזה"י כשיאפשר לי אתקן את המאמר בהדגשה יתירה של נקודה זו, שאפשר שאף אם יין קרוש דינו כאוכל, עדיין ברכתו בפה"ג. וברשות כת"ר אביא גם את הערות כת"ר [בעיקר בפירוש הב"י בשם הארחות חיים והכנה"ג].

שמעתי פעם ממו"ר הגר"ש אורבאך זצ"ל שביאר לי מה שאמרו חז"ל 'מאי חזית דדמך דידך סמיק טפיל'. שלכאורה אפ"ל, שמצד אחד עומד ת"ח כמו הגאון מווילנא, שכל ישראל צריכים לתורתו, והוא נער צעיר וכבר גאון ישראל. ומצד שני עומד תרח זקן, מנוול ומוכה שחין, שכל ימיו עברוין ופושע, וגם זקן שהפליג אחרי גבורות. לכאורה נראה פשוט שחזית וחזית, וודאי שהת"ח הצעיר והמבריק דמו סמיק טפיל!

ט). מסכים לגמרי.

אמר לי מו"ר זצ"ל שמכאן למדנו שאפילו התורה, שהיא "אַרְכָּה מֵאֶרֶץ מִדְּה וּרְחֶבָּה מִנִּי יָם" (איוב יא, ט) אינה סרגל מספיק גדול למדוד בו נשמתו של אדם מישראל.

וב"ה, בהתקדמות המין האנושי, לקראת גאולת ישראל, "יֵלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל יִרְאֶה אֶל אֶ - לָקִים בְּצִיּוֹן" (תהילים פד, ח), רואים אנו בחוש איך התורה רחבה מני ים, ובין רגע עוברת מעבר לים הגדול ולים האוקיאנוס. עד שמתחדדים דברי תורה ומתבררים.

בברכה"ת

יהושע בן-מאיר

תגובה ג'

א. אכן, מא"ח ומא"ח ול"פ. וסוכ"ס נעשים אוהבים זל"ז.

ב. הרשות נתונה, בחפץ לב.

ג. טיבותא לשקיא על המרגניתא טבא דדלי ואשכח בנוגע למעלות נש"י.

ואכן, בתורת חסידות חב"ד נתבאר בהרחבה בכ"מ, שמצד עצם הנשמה - כל ישראל שוים, והחילוקים הם רק במדרגות וגילויים. וזהו תוכן מנין בני ישראל, "להודיע חיבתן", שבמנין - הגדול שבגדולים והקטן שבקטנים שוים.

ובהתאם למש"כ כת"ר שלימוד התורה אינו הסרגל למעלת נש"י - אכן נת' במק"א, שזהו החילוק בין קיום המצות, שבכללות הוא בהשוואה גמורה אצל כל ישראל, שמרע"ה מניח את אותם תפילין שמניחים פושעי ישראל המלאים מצוות כרמון, משא"כ בלימוד התורה יש חילוקי מדרגות אין מספר [ועד לחילוק שבאין ערוך, שר"ז צם מאה תעניתים לשכוח תלמוד בבל, במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל, להגיע ללימוד נעלה יותר].

ומה"ט, בג"ע - עולם רוחני - שהוא שכר על לימוד התורה (הנעשה ע"י חלק הרוחני שבנפש, כח השכל), אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, יש תנאים והגבלות, מי יעלה בהר ה' וגו'. אבל בתח"מ - בעוה"ז נשמות בגופים (לשיטת הרמב"ן וכ"ה ההכרעה בקבלה וכו') - שהוא שכר על קיום המצוות (הנעשה ע"י גשמיות הגוף) אמרו שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ומבאר הטעם (ולא רק רא' מהפסוק) שעמך כולם צדיקים, מקיימים מצוות (שכל המצוות נקראים צדקה, ומקיימי מצות - צדיקים), ולא זו בלבד אלא שהם "נצר מטעי", שעצם הנשמה - חלק אלוך ממעל ממש.

וכמו"כ נת' עפ"ז מש"א אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו, שחלקנו קאי על כוחות הגלויים של הנשמה, גורלנו - כוחות הנעלמים, וירשתנו - עצם הנשמה. (וחסידי אדה"ז היו שרים באידיש: "אשרנו מה טוב חלקנו אין כוחות הגלויים פון נפש האלקית און מה נעים גורלנו אין די כוחות הנעלמים פון נשמה"). ובאופן עמוק יותר - חלקנו, שאנחנו בנים למקום, גורלנו - שבחר בנו, ירושתנו - תחת אבותיך יהיו בניך, שהיורש עומד במקום המוריש ממש (כמבואר בצפ"נ להרג'צובי בכ"מ), בחינת ישראל וקוב"ה כולא חד. ויומתק עפ"ז שסיום מנין מ"ע לרמב"ם הוא "איש כי ימות וכן אין לו", המדרגה הכי נעלית בהתקשרות להקב"ה, בחינת גם בן ואח אין לו, ומצד בחינה זו אכן כל ישראל שוים (בארוכה בלקוטי שיחות כח פרשת פינחס - ראה כאן ע' ט ואילך).

תוך כדי כתיבה, רואה הנני שהדברים נתארכו יתר על המדה. ויסלח לי לדבר הזה. ועכ"פ, ה"ז בדברי האגדה המושכים את הלב.

אכן, באמת, הדרנא ב', שהיאך שייך לומר יתר על המדה, בתורה שהיא ארוכה מארץ מדה, ובפרט, בפנימיות התורה, שגליא דתורה "יש לה מדה (רק שהיא ארוכה מארץ מדה)", אבל פנימיות התורה "אין לה מדה... היא א"ס ממש" (אוה"ת חנוכה ש, א. סה"מ קונטרסים ח"ב תע, א). ומשו"ה מצינו, שבנגלה דתורה יש כו"כ שאומרים עליהם שלמדו כל התורה כולה. אבל בפנימיות התורה, שאין לה מדה כלל, הרי גם לאחר שלמדו כל התורה, נמצאים בג"ע באופן שאין להם מנוחה, ולומדים פנימיות התורה (ראה ליקוטי הש"ס להאריז"ל סוף ברכות. תניא אגה"ק סו"ס יז), ועד שבימות המשיח ילמד משיח תורה את כל העם, כולל מרע"ה, כיון שתורה שבעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח, שהיא "מנשיקות פיהו", "סוד טעמי" ומסתר צפונותי" (פירש"י שה"ש א, ב). ויה"ר שנזכה ונחיי' ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות"מ, בקיום היעוד "כולם ידעו אותי" - בהשוואה גמורה מצד עצם הנשמה הקשורה עם עצמותו ומהותו ית', "כולא חד", ומסיים "למקטנם ועד גדולם" - שסוכ"ס יהיו חילוקים בהתאם למדרגת הנשמה ועבודתו בעוה"ז. כן תהי' לנו תיכף ומיד ממש.

יוסף ישעי' ברוין



הערה על הערתו של הרב ראובן אוחנה על מאמר "מקום הדלקת נר חנוכה

לדברים בבתי קומות" (גיליון כה עמוד רנ"א)

הרב ראובן אוחנה הביא דעת כמה פוסקים שצריך שיהיה ניכר על נרות חנוכה של איזה בעה"ב הם. אלא שהוסיף ש"לענ"ד בזה תלוי כל הדיון". הדברים תמוהים, שכן הדיון רחב ביותר: א. האם בזמנינו ניתן להדליק בפתח החצר. ב. מה היא ההגדרה של "חצר". ג. האם חדר מדרגות עונה על הגדרה זו. ד. את"ל שאין להדליק בפתח החצר, האם בדיעבד הוא ברכה לבטלה. ה. את"ל שאפשר להדליק בפתח החצר, האם ההדלקה בחלון היא ברכה לבטלה. ועוד שאלות רבות. במצות נר חנוכה, שעניינה תקנת חז"ל משום חביבות הנס, מצינו חילוקי דעות רבים מאוד שלא מצינו במצוות אחרות, ובוה מתרבה ביותר חביבות המצוה. קשה לסכם דיון זה בדעתם של שנים מחשובי הפוסקים, וש"בזה תלוי כל הדיון".

ולגופן של דברים, ידועה הוראת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שגם בזמנינו יש להדליק בפתח החדר מדרגות, ולא חייש למה שאין יודעים מי הדליק כל נרות.

בסוף הדברים הנ"ל סיים: כמובן כ"ז אינו נוגע ואין נפק"מ בזמנינו לנוהגים להדליק בתוך הבית, כמ"ש הרמ"א שם, עכ"ד. ונעלמה ממנו תשובת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ח"א סימן ס"ז) שביאר באריכות מדוע דברי הרמ"א אלו אינם נוגעים בזמנינו שאין כל סכנה, ושהמדליק במקום שאין רואים מרה"ר אינו מקיים מצות הדלקת נ"ח, ובע"פ הוסיף הגרי"ש זצ"ל, שברכתו ברכה לבטלה. וכן מטו בשם הגרי"ז מבריסק זצ"ל. ואמנם הגרש"ז אויערבאך

זצ"ל סבר שבדיעבד יוצאים גם באופן כזה ואינה ברכה לבטלה, אבל הסכמת כל גדולי הפוסקים שלכתחילה יש להדליק במקום הנראה לרה"ר כעיקר התקנה.

יוסף פליסקין



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב שלמה מאיר יאקב
0504174084a@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב איתי יצחק שנקר
s0504140802@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב משה דוד רדין
miriradin@gmail.com

הרב יהונתן שלום בנחיון
yehonatan1023@outlook.com