

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון ה'תשע"ט

גיליון כ"ט

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

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 [סימן קסג-קסד] הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

ז חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה הגאון רבי שלמה קורח זצ"ל

אוצר הזמנים

טז האם יש קפיצת לומר היום או האידנא בספירת העומר הרב משה יפת

כב טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות והאם אפשרי לעשות סעודת יו"ט במאכלי חלב בלבד הרב יהושע ון-דייק

כו האם חייב להפסיק לימודו בעלוה"ש לברכת התורה הרב משה מרדכי איכנשטיין

לג הקדמת קריאת המגילות בחגים לקריאת התורה הרב אוריאל בנר

מב במטבע בקשות בנין ביהמ"ק במוסף דג' רגלים הרב משה אהרן קרמר

מו שיעור מצות שמחת יו"ט, והשמחה המיוחדת בשבועות הרב יחיאל אומן

נז 'זמן מתן תורתנו' הרב חיים יצחק קפלן

תשובתו העמוקה של משה רבינו למלאכי השרת - ההוד האמיתי של התורה מתגלה על ידי חכמי התורה הרב פנחס פרידמאן

עה ביאור תכלית ומטרת לימוד התורה הרב אריה לייב גולדשטון

פו הערות וקושיות: כמה הערות להבנת גמרא שבת סוגיא דמתן תורה - הרב ח. י. הלוי

מפתח האוצר

אוצר אורח חיים

קשירת התפילין והנחתם לחולה סיעודי ז
הרב גד מכטה

הפצת סידור לבן נח צח
הרב אלחנן פרינץ

המשך הבירור על כשרות עוגיות פפושדו קה
הרב עידוא אלבה - הרב שמעון ללוש

הערות וקושיות: בדעת ר"ת שאשה פסולה לעשיית ציצית [תגובות] - הרב אריה לייב גולדשטוף, הרב אהרן הכהן פרידמן * לווי עלי ואני פורע בחנות יקרה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * הריגת כינים בשבת - הרב עמרם קורח
קכא

אוצר יורה דעה

שאלות ותשובות מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א - בהל' הרחקות קכה
הרב מתתיהו גבאי

הגדרת דין הנזירות ואופן קבלתה, ובמהותה של קדושת הנזיר קל
הרב איתי יצחק שנקר

אוצר אבן העזר

בעניין רצון הבעל בגט, ובדברי חז"ל כפה עליהם הר כגיגית קמח
הרב יעקב דוד אילן

אוצר טהרות

שליא בבית - דעת ר"ש קנה
הרב נחום פרידמן

אוצר חקר ועיון

היכן התחבא רשב"י? קסד
הרב יוסף צברי

זיהוי שבטו של כל שופט [המשך] קעא
הרב שמואל ישמח

מפתח האוצר

הערות וקושיות: שומע אזעקה באמצע תפילה או לימוד או עשיית מצוה [תגובות] - הרב יהושע בן-מאיר, הרב
עמרם קורח. קצב

הערות הקוראים קצו

קריאת שני שמות בזמן הגמרא קצו
השוכח לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור
בברכה קצו
צורות ספירה שונות בספירת העומר ר
'מקום שנהגו' - בזמננו בא"י רב
הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח רו
בעניין ברכת נר יום טוב ריג

כתובת המוברים למשלוח הערות רטז

בשער האוצר

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



מצויים אנו בימים אלה בערב חג השבועות, זמן מתן תורתנו. עת דודים זו שבה "הגיע חשוק ונחשק לחושק וחשוק ושמחו שמים וארץ" (אוה"ח), מאירה ומוסיפה בבית מדרשנו אור מיוחד. שהרי ב'אוצר' אנו זוכים להתחבר לשני נתיבים שבהם ניתנת התורה.

האחד הוא בחידוש ובכתיבת חידושי תורה, שבזה אנו זוכים לנטות קו מסיני עד ימינו אלה ולהמשיך בזה את נתינת התורה, וכדברי הראשונים, שעל מנת כן ניתנה התורה שבעל-פה בכללים, על מנת שיוכלו החכמים שבכל דור ודור לחדש בפרטים המתחדשים.

ולא רק נטיית קו יש כאן אלא המשך נתינת התורה ממש, וכדברי התנא דבי אליהו (תד"ר פ"י): "אשרי מי שמתחדש דברי תורה על פיו. וכל מי שמתחדש דברי תורה על פיו, דומה כמי שמשמיעין אותו מן השמים". וידועים דברי הט"ז (מז סק"ה) בהסבר לשון ברכת התורה: "שתקנו לחתום נותן התורה שיש במשמעותו לשון הוה ולא נתן בלשון עבר אלא הכוונה שהוא יתברך נותן לנו תמיד בכל יום תורתו דהיינו שאנו עוסקים בה וממציא לנו הוא יתברך בה טעמים חדשים", ע"כ. וברמח"ל (אדיר במרום) איתא: "הנה באותו הזמן ניתן בגילוי לישראל החלק שהיה ראוי להם, ובכל הדורות יש חלק שראוי להתגלות על ידי התלמידי חכמים, והכל צריך להיות ע"י משה בסוד 'זכרו תורת משה עבדי', כי הוא מתלבש בנשמות התלמידי חכמים, ועל ידו מתחדש התורה, והוא סוד הדברים שמחים כנתינתן מסיני".

הנתיב השני שבו אנו זוכים להלך ולקבל בו את התורה הוא באמצעות החיבור והאחוה בין הלומדים, איש על מחנהו ואיש על דגלו. וכבר כתב האור החיים הקדוש (שמות יט, ב) שאחד מהתנאים לקבלת התורה הוא "יעוד חכמים בהתחברות בלב שלם ותמים, לא שיהיו בלבד בלבד... אלא יתוועדו יחד ויחדדו זה לזה ויסבירו פנים זה לזה, וכנגד זה אמר 'ויחן שם ישראל' - לשון יחיד, שנעשו כולן יחד כאיש אחד, והן עתה ראויים לקבלת התורה". בשני נתיבים אלו אנו זוכים להלך בדרכו של מקום, אשר בחר בנו באהבתו מכל העמים וחיי עולם נטע בתוכנו.



זוכים אנו להעמיד לפניכם לקראת מתן תורה גיליון מלא וגדוש בחידושי תורה מגוונים, בתחומים שונים ומאת כותבים רבים חדשים גם ותיקים. מאמרים רבים לכבוד זמן מתן תורתנו: ביאור בתשובת משה רבינו ע"ה למלאכים ובמעלת חידושי תורה, הצעה מחודשת בביאור תכלית ומטרת לימוד התורה, על שיעור מצות השמחה בימים טובים ובעניין ריבוי השמחה בחג השבועות, בעניין כפה עליהם הר כגיגית לקבל התורה שבע"פ והיוצא מזה לעניין כפיה בגט.

מאמר הלכתי בנידון האם חייבים בליל שבועות להפסיק את הלימוד בעלה"ש לברך ברכות התורה, ביאור הטעמים להקדמת קריאת מגילת רות (ושאר מגילות) לקריאת התורה, ועוד.

בהמשך הגיליון, מאמר בעניין מצות תפילין האם גם קשירתם מצוה והיוצא מזה להנחת תפילין לחולה סיעודי, תשובה בהלכה אם מותר להפיץ סידור לבני נח, שו"ת ממרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בהלכות הרחקות, בסוגי' דשליא בבית לדעת ר"ש נימוק הוולד קודם שיצא טהור. ומאמר לזיהוי העיר פקיעין, מקום מערת מחבוא רשב"י ובנו. ועוד מאמרים אשר לא נפרטם כולם כאן כי רבים הם ועיני הקורא תחזינה.

נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב משה יפת - כולל למען אחי-רצופות; הרב פנחס פרידמאן - ראש הכוללים דחסידי בעלזא בארה"ק; הרב אריה לייב גולדשטוף - בית מדרש להוראה 'אש התורה'; הרב שמעון ללוש - ראש כולל חכמת שלמה אלעד; הרב נחום פרידמן - כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.



ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנוכה להמשיך ולעודד במפעלינו זה את חידוש חידושי תורה וכתובתם, ולזכות יחד עם הכותבים והלומדים להמשיך את נתינת התורה שבדורנו, להבין להשכיל, לשמוע, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה.



אוצר הגנזים

מעשי למלך [סימן קסג-קסד] ♦ חידושים בענייני חג השבועות
וקבלת התורה

מעשי למלך*

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

סימן קסג

כהן גדול אינו חייב להעיד אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד הולך לבית דין הגדול ומעיד בה אבל בשאר העדויות פטור. [עדות א, ג].
מלכי ישראל לא מעידין ולא מעידין עליהן מפני שהן אלמים בעלי זרוע ואינן נכנעין תחת עול הדיינים אבל כהן גדול מעידין עליו ומעיד הוא למלך בבית דין הגדול כמו שביארנו. [שם יא, ט].

הרמב"ם (פ"מ מסנהדרין) [פ"א מעדות ה"ג ופי"א ה"ט] כ' דכה"ג מעיד למלך, ועמש"ל¹, וז"ל במק"א, סנהדרין י"ח ב' תוד"ה והא, הנה מה שהקשו דמאי קמ"ל מתני' היא, תמיהא לי מה קו' היא זו הרי כן דרך הבריייתא דתני כל מה דתנן במתני', ומה שהקשו למה לא פריך ממתני', נ"ל ג"כ כדבריהם רק להוסיף קצת ונימא הכי לענ"ה, דהו"א דמלך לא דן היינו בפני עצמו אבל עם אחרים שפיר דן וזהו [ב]מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד איפכא הוא דלעצמו דן כיון דדנין אותו, ואין מושיבין אותו בסנהדרין קאי אמלכי ב"ד דעם אחרים אסור לדון, ולפ"ז יתיישב קו' תוס' לקמן י"ט א' ד"ה אבל, וכן מצאתי אח"כ ברמב"ם פ"ב מסנהדרין (ה"ג) [ה"ה] וז"ל, מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותן בסנהדרין (יושבים הם ו)דנים [הם] את העם, עכ"ל הטהור, וכ' ע"ז הלח"מ שרבינו כיון לתרץ קו' תו' הנ"ל, ולפ"ז צ"ל דלא ס"ל עתה מה שא"ר יוסף לקמן (י"ט א') ל"ש אלא למלכי ישראל כו' דאל"כ מאי קו', הא הבריייתא דאין מושיבין במלכי בית דוד מוקמינן לה, ולפ"ז יתיישב קו' תוס' בד"ה והא תנן ודו"ק, עכ"ל.

סימן קסד

מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה ואין מגין התפלות מן התורה ואין משנה התפלה הזאת מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. [תפלה א, א].

הרמב"ם פ"א מתפלה ה"א פסק דתפלה דאורייתא שנאמר ולעבדו בכל לבבכם איזו [היא] עבודה שבלב זו תפלה, ועי' ב"ק צ"ב ב', ב"מ ק"ז ב' ועבדתם את ה' אלקיכם זו תפלה ע"ש, והקשה הרמב"ן הביאו הכ"מ מסוכה ל"ח א' דקאמר מאי קושיא הא דאורייתא הא דרבנן וע"ש

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה ליינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב החפץ בעילום שמו.
1. בסימן קנה [ב] [נדפס בגיליון יח], וע"ע בזה לעיל בסימן קנד [ב] [נדפס בגיליון טז] ולהלן בסימן קסה [יודפס בעז"ה בגיליון הבא].

מ"ש, ולא הקשה ג"כ מר"ה ל"ג ב' דקאמר שם ג"כ דמי שאין לו תוקע ולא מתפלל הולך למקום שתוקעין ולא למקום שמתפללין מ"ט הא דאורייתא הא דרבנן, וקו' הרמב"ן לענ"ד ליישב בפשוט לפמש"ש הרמב"ם דהתפלה לבד הוא דאורייתא ולא זמני התפלה א"כ לק"מ דשאני התם דהוא רק דרבנן מכיון שאינו עובר רק זמן התפלה ומדאורייתא יתפלל מתי שירצה א"כ זה אינו רק דרבנן ושפיר מתרץ הא דאורייתא הא דרבנן, אבל הרמב"ן לשיטתו דאיהו פליג אמ"ש הרמב"ם דזמני התפלה דרבנן, וק"ל.



הגאון רבי שלמה קורח זצ"ל*

רב העיר בני ברק ובעל עריכת שלחן וש"א"ס

חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה

מבוא

הגאון הגדול רבי שלמה קורח זצוק"ל נולד ביום י"ז כסליו בשנת תרצ"ו בעיר צנעא בירת תימן, לאביו רבי יחיא זצ"ל, בנו של הגאון רבינו עמרם קורח זצוק"ל רבה האחרון של תימן ובעל סערת תימן, ונכדו של הגאון רבינו יחיא קורח זצוק"ל בעל משכיל דורש ומרפא לשון. על ברכיו של זקנו הגדול נתחנך וספג תורה ויראה, עד שעלו לארץ ישראל בשנת תש"י, ועמם קבע את מושבו בירושלים עיה"ק. בד בבד, זמן קצר ממש לאחר עלייתו ארצה, נכנס ללמוד בישיבת מקור חיים בראשות הגאון רבי ברוך יצחק לוין זצ"ל, ושם שקד על תלמודו בשקידה עצומה ללא הפוגות. לאחר מכן למד בישיבת אור ישראל בפתח תקוה, אצל הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל.

אחרי כן עבר ללמוד בישיבת פוניבז' בבני ברק, בה יצק מים אצל מרן הגרי"ש כהנמן זצ"ל, הרב מפוניבז'. בתקופה זו, אשר היתה קשה מאד מבחינה רוחנית לעולי תימן לאחר עלייתם ארצה, מסר הגאון זצ"ל את נפשו למען עולי תימן במחנות, ויחד עם ידידיו מאותה תקופה כיתת את רגליו מעיר לעיר ומכפר לכפר, לחלץ נערים רכים מן המפולת הרוחנית ששררה באותו הזמן, ולהביאם לחסות תחת כנפי השכינה, באשר הוא עמד בראש החלוצים באותה תקופה בהחזרת עטרת תפארת יהדות תימן ליושנה, בהקמת ארגון בני הישיבות יוצאי תימן, ובעריכת בטאון בני התורה, אשר היה נקרא בשם 'המסילה'. לימים, בשנת ה'תש"ך, נסע ללמוד בישיבת לייקווד, שם יצק מים אצל רבו המובהק, מרן הגר"א קוטלר זצ"ל, אשר קירבו אליו קרבה יתירה, ועד סוף ימיו היו שיחותיו ואמרותיו שגורות בפי רבינו זצ"ל.

לאחר נישואיו לרבנית הצדקנית ע"ה, למד בכולל פוניבז', עד שנתמנה לחבר הרבנות בבני ברק, ולאחר מכן כרבה הראשי של העיר. כל חייו עמל בתורה עד כלות הכוחות ממש, וסיפורים רבים מתהלכים סביב דמותו רבת האנפין, ענוותנותו המיוחדת, חריפותו, גאונותו ושליטתו בכל חלקי התורה, בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, בנגלה ובנסתר. בחדשים האחרונים לחייו חלה הרב ונתייסר ביסורים קשים ומרים, אך קיבל את יסוריו הנוראים באמונה חזקה לא יאומן כי יסופר, עד פטירתו ביום המר והנמהר, יום שני י"ג מרחשון תשע"ט.

חיבורים רבים בכל חלקי התורה חיבר הגאון זצ"ל בימי חייו, כאשר בפרט היה מן הראשונים שעמדו לבאר ולכרך את מנהגי תימן בשפה ברורה ובנעימה ולקבצם יחד, וזאת עשה בסדרת ספריו הבהירים עריכת שלחן י"ג חלקים. כן הוציא לאור את החיבורים שפת מלך על הרמב"ם ו' חלקים, שו"ת תשובה כהלכה, יש בורא עולם, זאת אמונת, חיי ברכה על ספר תהלים, ועמך

(* תודתנו לבנו הגאון רבי עמרם קורח שליט"א שמסר את הדברים להדפסה בקובץ זה, ולמכון המאורות - להוצאת כתבי רבותינו חכמי תימן, שערכו את הדברים ומסרו אותן להדפסה בקובץ זה.)

כולם צדיקים, ראשית דעת, חכמת הנפש, סודי רזיא על ספר רזיאל המלאך, רוח טהרה על משניות טהרות. מלבד זאת, עשרות ספרים נותרו בכתובים, כאשר חלקם כבר מוכנים ומסודרים לדפוס.

חידושים אלו נערכו מתוך סדרת הספרים 'חיי שלמה' בכת"י רבינו זצ"ל על כל הש"ס כולו, ושומה עלינו לציין כי דרכו של רבינו בלימודו בש"ס ופוסקים, וממילא גם בכתיבת חיבורו הנוכחי, הייתה להעמיק בעומק הפשט, לרדת לעמקי סברות האמוראים והראשונים, ולא להרבות בעיון בדברי האחרונים [כעין שיטת חכמי הספרדים, וכפי שידועה דרכו של הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שאף ידוע שהיו בקשרי ידידות עמוקים. וראה בספרו חכמה ומוסר אודות דרך הלימוד, ודו"ק]. וזהו עיון הדורש זמן רב ויגיעה רבה עד מאד. וכפי שאמר בנו הגאון רבי עמרם שליט"א, כי דרכי החשיבה של אביו זצ"ל הן חשיבה אישית ומקורית שהפליאו גדולים וטובים. הוא התרחק מליקוטים, וכל מילה בספריו חצובה מהגיוני לבו הטהור. הוא נהג לומר בבדיחותא, שאילו חיבר ספרים על ידי ליקוט, היה מוציא לאור ספר בכל חודש.

ואכן, כך היה מנחיל רבינו לכל תלמידיו הרבים ושומעי לקחו, בפרט בשיעוריו בדרכי הלימוד שהיו מתקיימים במוצאי שבתות לבני הישיבות ואברכי הכוללים. ופעם אחת שח רבינו זצ"ל, על חכם אחד שהביא לעיונו והסכמתו ספר שהוציא: התבוננתי בספר, והנה אני רואה שכל הספר הוא סיכום של דברי האחרונים על הסוגיות. הלא אחד כזה אין לו את החלק שלו בתורה, את ההבנה שלו בתורה, הוא תמיד יודע לדקלם ולחזור על סברות של האחרונים אבל אינו יודע להבין בעצמו וללמוד סוגיות לבד. אלא יש קודם ללמוד בעיון עצמי את דברי הגמרא, ולאחר מכן לעיין היטב בדברי רש"י ותוס' וכו' הדק היטב, ורק לאחר כל זאת אפשר לעיין ולהשוות בדברי האחרונים ולברר ולהבין למה אמרו הם כך ולא אחרת. אבל ראשית כל יש לשבור את הראש לבד. וזוהי דרכו גם בחיבורו הנוכחי, לרדת לעמקי פשט דברי הגמרא רש"י והראשונים, להבין כל תג ואות, בחידושים נפלאים ומעניינים שלא שזפתם עין הדפוס עד הנה.

החידושים והביאורים שלפנינו, המלוקטים ממסכתות ברכות ושבת, על ענייני חג השבועות וקבלת התורה, הינם כטיפה מן הים מתוך חיבורו זה.



חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה

מסכת ברכות

דף ג' ע"ב.

עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות. לכאורה מכאן יש ראייה, שאמירת תהלים חשיב כעסק בתורה¹, ומאידך משמע כי רק לקרוא תהלים לא יצא ידי

1. ומצאנו (מדרש תהלים פרק א' אות ח', וילקוט שמעוני רמז תרי"ג) שביקש דוד מהקב"ה שהעוסק בתהלים ייחשב כעוסק בנגעים ואהלות. אך כבר כתב בנפש החיים שער רביעי ריש פרק ב', וברוח חיים ריש פרק ו', שלא מצאנו שהשיבו לו אם נחשב הדבר לעוסק בתורה או לא, כיעו"ש.

חובה, ועל כן מדוקדק שקודם עסק בתורה עד חצות². ולהלן בדברי רבי שמעון חסידא מבואר שמחצות עד עלות השחר עסק בתורה, וצ"ב³.

דף ד' ע"א.

מאי קרא. כלומר מאיזה פסוק. והקוראים מאי אינו כמשפט לשון התרגום, אף כי יהא פירושו מה הוא הפסוק.

לפי שהיה מבייש פני דוד בהלכה. צריך עיון, איך אמר שהיה נמלך, והרי זה לאחר שכבר דן טיהר וטימא, וכמבואר בלשוננו, יפה דנתי יפה חייבתי⁴. והכרח מכל מקום לומר, שהיה אומר להם את הדין ומבקש שימתינו לו עד שישאל מפיבשות, שאם אחר שכבר עשו מעשה ובפרט בהלכות נדה, היה נכשל ח"ו. אך צריך עיון, למה לי הכי, אם בין כך ובין כך היה צריך קודם הסכמת מפיבשות, למה לא ישאלנו קודם במקום שישאל אחר כך. וצריך לומר, שכמעט הכל כוון דוד בעצמו להלכה, ואם היה עד כדי כך שימלך קודם, היה טורח עצמו. ורק לעתים רחוקות היה מעכב השואל עד שימלך במפיבשות.

וצריך לומר עוד, שבפני רבים אומר לו טעות, ועל כן היה נכלם. ועל כן בא לו מדה כנגד מדה על ידי כלאב⁵. ואילו היה אומר לו ביחידות לא שייך לומר שמכלימו וכל שכן שיבא למדה על ידי כלאב, וגם מה שייך שיקטין עצמו, והלא לידע אמתה של הלכה כל ישראל חייבים, וטובה גדולה היה עושה מפיבשות לדוד. אלא על כרחן, שהיה מקטין עצמו אף על פי שהכלימו ברבים, חזר אליו בכל פעם לשאול אותו.

דף ה' ע"א.

אמר רבא ואיתימא רב חסדא, אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש במעשיו וכו'. פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. מפירוש רש"י משמע, שהוא מוצא עבירה בידו, אבל לדעתו אין היסורין הקשים האלו ראויין לבוא בשביל עבירה קלה שבידו⁶. כך נראה להבין פירוש רש"י. ולפי זה צריך עיון, וכי אדם יודע משקל עבירה לחשב מה מצריך חומרת יסורין עליה. ואם נתכוון רש"י לומר שלא מצא כלל, איך אפשר לומר כן, והרי כתיב אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא⁷. אך מהלשון דלהלן משמע דסבירא לן שיתכן ולא ימצא, וכמו

2. צ"ב מאי ראיא איכא דקריאת תהלים היא כעסק התורה ממש, הלא מוכח ששירות ותשבחות נקראים הודאה ולא תורה, וכפי שנאמר בפסוק שם 'חצות לילה אקום להודות לך'. וראה הערה הבאה, ודו"ק.

3. וכך הם דברי רבי שמעון חסידא שם, אמר רבי שמעון חסידא, כינור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה, בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר, עד כאן. ומזה משמע שהיה עוסק בתורה על עלות השחר ממש. ושמה מזה הוכיח רבינו זצ"ל לעיל, כי מוכח שלעסוק בתהלים נחשב כעוסק בתורה, שהרי קודם לכן אמרו שהיה עוסק בשירות ותשבחות, ואף על פי כן קורא לזה רבי שמעון חסידא כעוסק בתורה. ודו"ק.

4. וזה לשון הגמ' שם, אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם לא חסיד אני וכו', ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשות רבי, ואומר לו מפיבשות רבי יפה דנתי, יפה חייבתי יפה זכיתי, יפה טיהרתי יפה טמאתי, ולא בושתי.

5. כלומר, שבשכר זה שנתבזה דוד בשאלותיו למפיבשות, זכה ויצא ממנו כלאב, שהיה מכלים פני מפיבשות בהלכה. ועליו אמר שלמה בחכמתו, בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. כמבואר שם בגמרא.

6. כך לשון רש"י שם, פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין להלל לבוא, עד כאן.

7. קהלת ז', כ'.

שאמר פשפש ולא מצא. ואפשר, שהגמרא ירדה לסוף דעתם של הבריות, היינו, אם הוא חושב שלא מצא, יתלה ביסורין של אהבה. ואם תאמר, איך יבואו יסורין של אהבה אם אפשר שלא ימצא חטא בידו, והלא אין יסורין ולא מיתה בלא עוון (שבת נ"ה ע"א). וזוהי דעת רבינו הרמב"ם במורה נבוכים⁸.

אך פירוש רש"י, הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עוון, כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכויותיו, ע"כ. ועיין לקמן ד"ה לא הן ולא שכרן, ואכמ"ל.

יסורין ממרקיני כל עוונותיו של אדם. היינו, נהפכין לזכויות מחמת היסורין.

דף ה' ע"ב.

לא הן ולא שכרן. פירוש, רצונו לעלות בתורה ויראת שמים מצד יגיעו ולא על ידי זכות היסורין, זכות שאינו מדעתו ובחירתו, וכדלקמן ז' ע"א, טובה מרדות, וכפירוש רש"י⁹.

להאי שופרא דבלי בארעא קא בכינא, אמר ליה על דא ודאי קא בכית ובכו תרווייהו. אין הדברים ח"ו כפשטן, שבכו על יופי בשר, ואינו אלא קירון עור רוחני שהיה לרבי יוחנן, ועל כן בכו כי דבר כזה בלי בארעא, שתגבר רוח הטומאה על הטהרה ח"ו.

ועומק יותר יש בדבר, שהרי שופריה, הוא מעין זיויה דיעקב, ומעין זיויה דאדם הראשון, וידעו כי רבי יוחנן אחרון בנבראים שזכה לדוגמא מקודם החטא שירדה עליו. ועל זה ודאי קא בכו, שנסתלק שריד מקודש זה, ורב יוחנן היה מזריח אור זה לבנות ישראל בשערי טבילה, כמוזכר לקמן כ' ע"א, ועיין בבא מציעא פ"ד ע"א.

דף ו' ע"ב.

אגרא דפרקא רהטא. ומלשון רש"י מבואר¹⁰, דמקבל מכל מקום שכר על לימוד שאינו מבין בו, אלא שאין זה עיקר שכרו. וצ"ל דשכר הלימוד מעצמו הוא כמו מתוך חסד חנם ומ"מ דוקא שבא במרוצה שמעיד על חשקו הגדול בתורה.

איני והא כתיב וכל העם רואים את הקולות. והיו שבעה. ותירץ, שמשום שנראין כתובין אבל הם אותן הקולות. ועיין פירוש רש"י. אך אפשר לפרש, והא כתיב וכו', ולא שמיעת אוזן, אלא כתובים הם, ותירץ רק קולות של מתן תורה ניתנו כתובים.

כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעים. ולא אמרו שומעין לו, אלא דבריו היינו מחמת עצמן יש בהם כח וסגולה שיתקבלו לשומעים.

כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה. ופירש רש"י, שיברא זה, עד כאן. ובא לאפוקי שלא לפרש שהעולם נברא בשבילו הוא להיות בו, וליהנות מהעולם הזה, אלא כדי שיברא אדם

8. כאן סתומים מעט דברי רבינו, ונראה שכוונתו לדעת רבינו הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז ופרק כ"ד (שציין אליו רבינו), דסבירא ליה, שאין הלכה כמאן דאמר יש יסורין בלא עוון, וכן מובן מכל דבריו בזה.

9. וכך אמרו שם, ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, טובה מרדות אחת בלבד של אדם יותר ממכמה מלקיות, שנאמר (הושע ב', ט') ורדפה את מאהביה וגו', ואמרה אלאה ואשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה. וריש לקיש אמר, יותר ממאה מלקיות, שנאמר (משלי י"ז, י') תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה. ופירש רש"י שם, מרדות אחת, לשון רידוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו. ורדפה את מאהביה וגו', וכשתראה שאין עוזר, תשים על לבך לאמר אשובה אל אישי הראשון, עד כאן לשוננו.

10. וזה לשון רש"י שם, עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם, היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא, ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן, שיקבלו שכר למוד, עד כאן.

כזה צריך לו עולם ואפילו ממעל למה שהוא צריך לו, כדי שבזכותו יהנו הבריות. וכדברי רבותינו¹¹, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ואפשר לפרש, שִׁבְרָא זה.



מסכת שבת

דף פ"ו ע"ב.

ניתנה תורה לטבול יום. פירוש, לקבל התורה היה די בטבילתם מבעוד יום, ואפילו אם אחר כך יפלטו, פליטה זאת טהורה. וקיבלו התורה ביום השבת, גם אם היו כאלה שפלטו בלילה, או ראויה להינתן לטבולי יום, ומדינא לא היו צריכים הערב שמש, אבל דוקא אם לא יפלטו, אבל אם יפלטו יצטרכו לחזור ולטבול. ומה שהיה למעשה בזמן מתן תורה שטבלו מבעוד יום ולא פלטו כל הלילה, וקיבלו כולם התורה בשבת בטהרה.

שלא יהו הללו הולכין לקבל תורה והללו הולכים לטבילה. והיה צריך לומר, כדי שכולם יקבלו התורה. ונראה שהיה הווה אמינא לומר דטבילת מצוה היא ודוחה קבלת התורה, ועל זה אשמעינן דלא דוחה, ועל כן נמנע מראש ההכרח שילכו ויטבלו ולא יקבלו תורה.

בששי. בחודש סיון.

דף פ"ז ע"א.

בתחילה פירש עונשה. ואף על פי שגם בלאו הכי קיבלוהו, ואמרו נעשה ונשמע¹². ועיין תוספות לקמן פ"ח ע"א, אבל כדי ללמדה ולהתייגע בה, צריך להודיע עונשה ושכרה ומשיכתה את הלב, וישוב הדעת¹³. עוד יש לומר, דדוקא משום שהקדימו נעשה לנשמע, יש חשש שידקדק בנעשה ולא בנשמע, היינו תלמודה¹⁴. ולפי זה יש ליישב קושיית התוספות לקמן (שם) שהקשו, למה כפה עליהם הר כגיגית והרי כבר אמרו נעשה ונשמע. ולפי זה יש לומר, דנהי לנעשה לא היה צריך לכפות עליהם, אבל לנשמע שיתייגעו בה עיקר זמנם, צריך כפייה.

קשיא לרבנן. דאמרי בתרי בשבא אקבע ירחא, ואפשר שיום ששי זהו ששי בשבת. ולר"י דבחד בשבא, ניחא.

דף פ"ח ע"א.

הא מגי רבנן. ואף על פי שסדר עולם חיברו רבי יוסי, מכל מקום הוא כמו שרבי חיבר המשנה מכל התנאים, ועל כן לא אמר קשיא דר"י אדרבי יוסי.

11. ברכות י"ז, ב'.

12. כלומר, הואיל וכבר קיבלוהו באמירתם 'נעשה ונשמע', ממילא מהו 'בתחילה' פירש עונשה, הלא עוד לפני ששמעו כל העונשים והשכר, כבר אמרו נעשה ונשמע.

13. נראה כוונת רבינו, דאח"נ שעיקר הקבלה היתה על ידי אמירת נעשה ונשמע, אלא שהמשך הקבלה וקיומה בפועל, והגורם לכך שיקבלו על עצמם אף לעמול בתורה ולהתייגע בה, היה הפירוט עונשי ושכר התורה.

14. היינו, רק יעשה את דברי התורה הכתובים, אבל לא ישמע מכאן ולהבא.

משום טורח שבת. וכן אמרו שאין בן דוד בא בערב שבת מפני טורח שבת. וזה לכאורה תמוה, כיון שאנו בצרות הגלות, וכי גאולתנו פחותה מטורח שבת, הרי אנו מוכנים לעשות תענית בשבת ובלבד שיבא הגואל, וכאן נמי טורח שבת דוחה הזכות לעלות להר ה'. ועל כרחן מכאן נמי מודעה רבה לאורייתא, שצרכי שבת ועונג שבת קדושתה לאין ערוך. ומשום כך חז"ל היו בעצמם טורחים לכבוד השבת, לפי שהשבת היא למנוע הגלות. וכמו שאמרו לקמן ק"ח ע"ב, אלמלי משמרין ישראל את השבת נגאלין. עיין לקמן ק"ט ע"ב. ומשה רבינו לא רצה לפגום עוד הגאולה. וכן משיח בן דוד לא יגאל בפגמת הגאולה לעשות דבר והיפוכו.

דרש ההוא גלילאה וכו'. ולעיל פ' ע"ב, דההוא בר גליל. וצריך ביאור, אם הוא אותו דרשן. תוד"ה כפה עליהן הר כגיגית. ואף על פי שכבר הקדימו נעשה לנשמע, ע"כ. ונראה לומר עוד, כי אחר ששמעו הציווי אל תגשו אל אשה, יצאם גבר עליהם ונתחרטו, כי חמדת הנשים גדולה מאד.

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע וכו', באו שישים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, קשרו לו שני כתרים. עיין פירוש רש"י (ד"ה ומשה יקח), היינו, קירון מזיו השכינה.

וכולץ זכה משה. ומשום כך תלמיד חכם אמיתי נקרא משה¹⁵, לפי שמשה אמר ומי יתן עם ה' נביאים. ועל כן מחזיק לעוסקי תורה באמת, ובפרט שהיא תורת משה, וכדלקמן פ"ט ע"א.

דף פ"ח ע"ב.

ושמחים ביסורין. הוא צער העלבון. עיין רש"י.

בין שדי ילין. שצמצם שכינתו בין הבדים. (רש"י).

חמדה גנוזה. כצ"ל¹⁶.

מזיו שכינתו ועננו עליו. פירוש, זיו זה נפרש עליו כענן. ואינו דומה ללשון חכמים שצדיקים בעולם הבא נהנין מזיו השכינה, דהתם זיו זה כמו מולבש עליהם.

דף פ"ט ע"א.

ואמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבונו של עולם תורה היכן היא וכו'. ואצל ים ותהום וכו' לא שאל תורה היכן היא, כי פשוט שאין שוכניהם צריכים להבת תורה, ורק כשעבר עליהם אמרו כי אינה שייכת אליהם, והיינו מלאכים הממונים מאת הבורא על הים ועל התהום וכו'. אך אבדון ומוות אמרו כי שמעו שמעה דרך הבאים למוות ולאבדון. לכן כשחזר, אמר רק חיפשתי בכל הארץ ולא הזכיר ים ואבדון ומוות. ולא אמר לו אצל משה אלא אצל בן עמרם לתת כבוד וגדולה לאביו.

15. כפי שמצאנו שאמרו (שבת ק"א ע"ב ועוד), משה שפיר קאמרת, בתמיה. ופירש רש"י, כלומר, רבינו בדורו כמשה בדורו. נמצא שכל תלמיד חכם וצדיק בכל דור ודור, נקרא משה.

16. בגירסת הדפוסים כתוב כך, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות וארבע וכו'. ורבינו כתב לגרסו 'חמדה' גנוזה וכו', כפי הנראה גם מפני שכך הוא דקדוק הלשון, וכן הוא הנוסחא בכתבי יד, כמוכא בדקדוקי סופרים להג"ר רפאל נתן נטע רבינוביץ זצ"ל (שם עמ' 190).

הבין דרכה. למקבלה. ולולי זה לא היה אדם יכול להבין עומק מן התורה, ופירושו, כמו נתן למקבליה בינה להבינה.

קושר כתרים. לפי שכל תג הוא כתב סוד לעצמו. ועל כן לא אמר כותב כתרים לאותיות, אלא קושר, מחבר סוד כתיבת התגים עם סוד כתיבת האותיות. ולכן לא שאל משה על הכתרים לפי שנתנו לו כבר בלוחות.

רש"י ד"ה כשעלה משה וכו'. והראה דמות חושך ואפילה דמות ענן וערפל וכו', ע"כ. לפי שיש למציאות דמות למעלה של קדושה ודמות טעות לנסות הבריות, ויש רשות ליצר הרע להשתמש בהם כדי שתתקיים הבחירה וחיפוש האמת. (עפ"י זוה"ק).

וערבב את העולם. לפי שמשה רבן של כל העולמות.

רש"י ד"ה שנאה לגויים. שלא קיבלו בו תורה, שהרי לא רצו לקבלה, ודבר שריק מתורה יש בו שנאה, ועל כן עמי הארץ שונאים תלמידי חכמים.



אוצר הזמנים

האם יש קפידא לומר היום או האידנא בספירת העומר ♦ טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות והאם אפשרי לעשות סעודת יו"ט במאכלי חלב בלבד ♦ האם חייב להפסיק לימודו בעלוה"ש לברכת התורה ♦ הקדמת קריאת המגילות בחגים לקריאת התורה ♦ שיעור מצות שמחת יו"ט, והשמחה המיוחדת בשבועות ♦ 'זמן מתן תורתנו' ♦ תשובתו העמוקה של משה רבינו למלאכי השרת – ההוד האמיתי של התורה מתגלה על ידי חכמי התורה ♦ ביאור תכלית ומטרת לימוד התורה

הרב משה יפת

כולל למען אחי – רצופות

מודיעין עילית

האם יש קפידא לומר היום או האידנא בספירת העומר

א.

חילוקי נוסחאות הספירה

הנה נודע שמנהג רוב קהילות קודש תימן לספור את ספירת העומר בנוסח ארמי, האידנא חד יומא בעומרא וכו'. וזאת, על אף שמדקדוק לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קס"א) נראה קצת שנוסח הספירה הוא בלשון הקודש ולא בלשון ארמי, וכן הוא נוסח הספירה בעוד ראשונים (ובדעת הרמב"ם יש עוד לדון, ואכמ"ל). ומאידך בסידור הרס"ג ובעוד מסידורי הגאונים, מובא נוסח הספירה בלשון ארמי, וכמנהג תימן בזה.

וראיתי למו"ר הגר"ש קורח זצוק"ל, בספרו הרחב עריכת שולחן (סימן תפ"ט הערה ז'), שכתב - ומטעם זה נראה פשוט, כי בימי חכמי התלמוד שהיו מדברים בלשון ארמי, נתקן נוסח זה. וכשם ששימרו אמירת הכתובה וכן מתרגמין בכל שבת בלשון ארמי, הגם שבשאר קהילות ביטלו מנהג זה, כך נוסח הספירה נשתמר בידינו עד עתה, עד כאן דבריו. וכיוצא בזה מצאתי לזקיננו, מהר"י קורח זצוק"ל (בהקדמתו השניה הנדפסת בסוף ספר משכיל דורש), שכתב כהאי לישנא - עשר ידות יש לנו בלשון ארמי ובמנהגי חכמי הגמרא וכו', מאחר שמארץ בבל גלינו ונשתמר בידינו לשון הארמי בתרגום אונקלוס ובנוסח הגט והכתובה, ובנוסח ספירת העומר, וכן אין קורין לת"ח אלא בלשון ארמי, מארי פלוני. וזה ודאי מנהג אבותינו אנשי בבל בידינו, כיעו"ש.

ב.

בירור דברי בעל עריכת שולחן ומהר"ע בסיס זצ"ל בדקדוק נוסחת האידנא

וכתב הגאון מהרי"ץ בעץ חיים (חלק ב' דף מ"א ע"ב) בזה"ל: "המנהג לספור בלשון ארמי, אולי טעמו כטעם הקדיש שלא יתקנאו בנו המלאכים, לפי שבספירת העומר אנו נכנסים ומתעלים בארבעים ותשעה שערי טהרה. ומצאתי בספר התניא (סימן נ') שמביא לשון המספר בלשון ארמי, ע"ש בשם הגאונים. אי נמי, אפשר דבבבל נתקן בלשון ארמי כדי שיבינו המספר, אפילו עם הארץ, דבאינו מבין לשון הקודש לא יצא, כמו שכתב מגן אברהם (או"ח סימן תפ"ט ס"ק ב'), משום הכי נתקן בלשון ארמי", ע"כ.

ובעריכת שולחן (שם הערה ח'), כתב עוד וז"ל: "האידנא פירוש האיי עידנא. (כן כתב מהרי"ץ בעץ חיים חלק ב' דף מ"א ע"ב). ונראה לי, שהוא בדקדוק גדול הנוסח הזה, שאין אומרים האיי יומא, וכפי שסופרים בלשון הקודש. והטעם, כיון שמונין מבערב, איך יאמר היום והיו צריכים

לומר הערב, ועל כן לדידן אומרים האידנא, כלומר עתה כך וכך ימים לעומר. ולשון כזה שמושו לכל עת וזמן, בין הוא לילה או יום" וכו'. ובשיליה דבריו שם כתב עוד: "ומי שנשתכחה ממנו לשון ארמי עד שאינו יודע לשון הספירה, דבר אשר לא יעלה על הדעת כי הוא קרוב ללשון הקודש, הנה יתחייב לתרגמו מילה במילה, ולא יאמר היום אלא עתה, וכן יאמר שבעה שבועות תמימים, וכפי שביררנו שהן מיסוד ההלכה", עכ"ל. וכזאת נכתב בסידור שיח שפתותינו לשלשה רגלים (עמ' תפ"ה)..

ובתחילת העיון, הנה דברים אלו תמוהים מאד, שהרי גם תיבת היום משמעותה הן יום והן לילה, כי היום כולל יום ולילה שלפניו. וראה בדברי הרמב"ם (כפרק ז' מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ב) ואם כן, מה הפרש יש בין לומר עתה לבין לומר היום, ובפרט שיש מקום לומר כי תיבת היום מדוקדקת יותר, לפי שאמירת 'עתה' גורעת, שאינה מוסבת בהדיא על כל היום והלילה שלפניו אלא על העת הזאת בלבד (וכעין זה תמה בספר היכל עבודת השם חלק ב' עמ' צ"ה, ע"ש וי"ל).

אך נראה לבאר מקחו של צדיק בס"ד, והוא עפ"י מה שכתב איהו גופיה במקו"א. והנה, במקראות מצאנו שיש חלוקה לערב ולבוקר, שהבוקר נקרא יום והלילה נקרא לילה, וכפי שנאמר (בראשית א', ה'): "ויקרא א-להים לאור יום ולחושך קרא לילה". ובפרט בדין ספירת העומר מצאנו (ראה שולחן ערוך סימן תפ"ט סעיף ז', ושו"ת פעולת צדיק חלק ג' סימן י') שאם לא ספר בלילה, יש אומרים דלא מהני ספירתו ביום כלל ועיקר, כי ספירת יום אינה ספירה. כלומר, הגם שלכאורה צ"ב, שהרי היום כולל בתוכו את כל היממה כולה ואף את הלילה שלפניה, ומ"ט ספירת יום אינה ספירה ואינה מועילה למפרע. ומבואר שיש דין לספור דוקא במועד המסויים שנקרא לילה ולא ביום, ורק אז מיקרי ספירה תמה ותמימה לכל היממה כולה.

ואם כן, יבואר היטב הדקדוק בלשון רבותינו ז"ל לומר את נוסח הספירה דוקא בארמית, בנוסח האידנא, כלומר, האי עידנא – העת הזאת. כי אם יאמר 'היום' זהו שלא בדקדוק, דספירת יום אינה ספירה, וצריך להדגיש שהספירה נעשית בלילה, ולכן יאמר בנוסח 'עתה' כך וכך ימים לעומר, שהוא מבורר יותר לכל הזמן הזה שהוא היממה כולה [ואין אומרים הלילה כך וכך לעומר, מפני ששוב אין זה מבורר, כי אינו כולל את היום עם הספירה]. כן נראה לענ"ד בביאור הדברים בס"ד. ודו"ק היטב.

וכיוצא בדברי מורי הרב זצ"ל, העלה בזית רענן (סימן תפ"ט שם) מפי הגאון מהר"ע בסיס זצ"ל, ששמע מאביו הגאון מהר"י בסיס זצ"ל בשם הגאון רבי סעדיהצ'אהרי זצ"ל, והוא לפי שבתמין היו ממהרים להתפלל ערבית מוקדם, ופעמים שסופרים את העומר בין השמשות שהוא ספק יום שלפניו. ואם כן, איך יאמר היום, ושמא הוא יום שעבר. על כן תיקנו לספור בארמית, האידנא כך וכך יומי בעומר, דהאידנא הוא קיצור האי עידנא, דהיינו העת הזאת. ואם כן ממה נפשך אתי שפיר, דאינו אומר שקר, שהרי אינו מזכיר יום, ודו"ק. ואמנם לדעתו יוצאים ידי חובה בבין השמשות, אלא שאין נוסח הספירה 'היום' מדוקדק. זאת הגם שיש מקום גדול לדון בזה, כי הלא כל ספירתו היא על הצד שזהו יום שלאחריו. ואין להאריך עוד.

[ולאור דברים אלו נראה לענ"ד להעיר, שהנה כתב המגן אברהם (והובאו דבריו בשתילי זיתים ס"ק ו', ובמשנה ברורה ס"ק ה'): "ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין. ואם אינו

מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זו ספירה", ע"כ. ובספר בית תפילתי (חלק ב' פרק ל"א הערה צ"ד) כתב, דלפי דברי המג"א יש לזהר בזמנינו שרבים כבר אינם בקיאים בלשון ארמית, שכל שאינו מבין ארמית אינו יוצא ידי חובה בספירתו, ויספור בלשון הקודש. וכן העיר בקובץ האוצר כ"ח עמ' י"ט. הנה מלבד שיש לדון בעיקר הדבר, ואכמ"ל. מכל מקום נראה עפ"י האמור השתא, שאמנם בזמן הזה רבים אינם מבינים לשון ארמית, אך מאידך גיסא אם יספרו בלשון הקודש גם אין זה לכתחילה כלל ועיקר, מחמת שדקדוק הספירה הוא בלשון ארמית דוקא ומהטעמים הנז"ל, ודו"ק].



ג.

הערות והארות בדבריהם

ואחרי כתבי כל זאת, שוחחתי על כך עם יד"ן הרה"ג אהרן חלא שליט"א בזה, והצעתי לפניו את דברינו. אך הוא טען לעומתי הן על דברי הערי"ש והן על דברי מהר"ע בסיס זצ"ל, שעדיין קשה מדוע תיקנו והעדיפו נוסח זה על פני הנוסח שהיה מקובל קודם, שלדברי העריכת שולחן קשה, שיש לומר לאידך גיסא, שאמנם במקרא מצאנו שחילקו ופירוטו את האור ליום ואת החושך ללילה, אך עם זאת בסיפא דקרא שם נאמר, ויהי ערב ויהי בוקר 'יום' וכו', כלומר, שהיממה כולה נקראת יום. ואם כן יש לומר לאידך גיסא, שאמנם יום ולילה זה פירוט יותר, אבל כ"ז דוקא שכשנמצא ביום והוא כוונתו ללילה, אבל שכשאומר 'היום' והוא נמצא בלילה, פשוט וברור שכוונתו ליום ולא ללילה, שהרי הוא נמצא בלילה. וממילא צ"ב מדוע העדיפו את נוסחת האידנא על פני נוסחת היום. ועוד, שהרי נוסחת האידנא היא מצומצמת דוקא לזמן הזה ואינה כוללת בנוסחתה את כל היממה כולה, משא"כ נוסחת היום, שכוללת את היממה כולה.

וכן בדברי מהר"ע בסיס זצ"ל הנז"ל קשה, שהרי אם הטעם שבחרו יותר בנוסחת האידנא הוא מפני ספירת בין השמשות, שאם יאמר היום אינו מדויק, מאחר ובין השמשות הוא ספק מן היום שקדם לו. אם כן צ"ב שאף בספירה בנוסחת האידנא לא יצאנו ידי חובתנו, שאם נמצא בבין השמשות וסופר בנוסחת האידנא, הלא יתכן שכוונתו על הזמן הזה שהוא ספק מן היום שקדם לו, משא"כ שסופר 'היום' ונמצא בבין השמשות, נראית הספירה יותר מן היום הבא, בפרט שאומר בהדיא מניינו, עכתו"ד. ודפח"ח. ויש להשיב בכ"ז.



ד.

קדמות נוסח הספירה

אחר הדברים האלה, העירני חכם אחד שליט"א, כי הלא כבר הספירה נזכרה בתורה והיא מצוה הכתובה בתורה, וכבר בדור המדבר ספרו ספירת העומר, והם הלא ודאי ספרו בלשון הקודש ולא בארמית, ואם כן מה ששינו רבותינו בתימן, או קודם לכך בבבל, זה ודאי היה רק בכדי לתרגם את לשונם ללשון המדוברת, אבל לא מחמת שלשון האידנא מדוקדק יותר או

שלהלכה הוא לשון נכון יותר, כאמור לעיל. וממילא יקשה גם הטעם שנתן מהרי"ץ שלא יתקנאו בנו המלאכים, ואיך יתכן שבדור המדבר לא נזהרו וחששו לזה, והרי לא טוב אנוכי מאבותי, עכתו"ד.

ומסברא נראה שיש להשיב ע"ז, שאף אם אמנם בדור המדבר ספרו בלשון הקודש, ורק בבבל שינו ללשון המדוברת, אבל יתכן שבבבל אף תיקנו לזכך את הלשון לתקנו ולשפרו ע"י ספירת האידנא, מחמת שהוא יותר מדוקדק ומזוכך - או מחמת שלא יתקנאו בנו המלאכים, או מחמת שזה יותר ממוקד ספירה בנוסח 'בזמן הזה' וכו', וכדברים דלהלן. וממילא אף אבותינו החזיקו בזה ולא שינו כי זו כבר תקנה מן הדין ולא שייך לשנותה. משא"כ שאר מקומות, שבדברים רבים לא שימרו את מנהג בבל ושינו מטעמים שונים.

ואעיקרא דמילתא יש לעיין ולברר, אם אכן (כפי שהבין המעיר דלעיל) קודם גלות בבל לא הכירו היהודים בלשון ארמי, ולא קיימו וקיבלו שפה זו בכמה וכמה מצוות. ורק למזכרת עיו"ן אציין מספר מראי מקומות שרשמתי כעת בעניין זה: הנה גם בלשון המקרא (כלומר, לא בתורה אלא בנביאים וכתובים) מצאנו רבות לשונות של ארמי, מלבד בדניאל, עזרא ונחמיה אלא גם בספר שמואל, מלכים ויחזקאל ועוד ועוד. אמנם, שם זה לאחר גלות בבל או בתקופת בית ראשון, אך מצאנו עכ"פ שזה לשון שימושית אף במקרא. ומאידך מצאנו ראינו לדברי חז"ל הידועים, שבני ישראל במצרים לא שינו את שמם לשונם ומלבושם (ראה שיר השירים רבה פרק ד' פרשה א'), ומשמע שלא דיברו אלא בלשון הקודש ולא בלשון מצרית או ארמית. (ושם במדרש זה מתבאר בהדיא, כיעו"ש. ובמדרשים אחרים אין זה מפורש). אך יתכן לפרש זאת כי הכוונה שלא שינו לשונם, ללשון מצרית או לשאר לשונות, אבל לא ללשון ארמית.

וכבר מצאנו ראינו בתורת משה שהיו מכירים בלשון ארמית ואף מדברים בה, כגון שתראה במפרשי המקרא על הפסוק "מן הוא" (שמות ט"ז, ט"ו), שזהו לשון ארמי או מצרי, יעויין בפירוש הרשב"ם שם ועוד. "יגר שהדותא" (בראשית ל"א, מ"ז), אמנם שם הוא מדברי לבן, אך יעקב קרא לו גל-עד. וראה במהרש"א במגילה (ג' ע"א ד"ה תרגום) שכתב שאף אבותינו במצרים דיברו בלשון ארמית, ובתורה מצאנו מספר מקומות שדיברו בלשון זה. ומאידך ראה עוד לו בסנהדרין (דף כ"א ע"ב ד"ה כתב ליבונאה), ויישובו עפ"י מה שכתב בספר מגדל עוז להיעב"ץ (עליית הלשון אות ל"ח) על פי דברי הכוזרי (מאמר שני אות ס"ח). וראה עוד במצויין בספר אוצר פלאות התורה (חלק ב' עמ' קמ"ד ואילך), ומשם בארה.

ה.

בירור וביאור מילת האידנא ברחבי הש"ס

והלום ראיתי מאמר נפלא אשר בו נכתב להוכיח מסוגיות הש"ס בפירוש מילת האידנא אם פירושה היום או הזמן הזה, ולפי שיש לענ"ד מקום לעיון בכ"ז ונראה שאין הדבר מוכרע ופעמים שכוונת הלשון לזמן הזה ופעמים שכוונת הלשון להיום, והוא פשוט וברור [ויתכן שכן

כוונת הרב הכותב], על כן ראשית אביא את דבריו ועליהם אוסיף הנראה לענ"ד בס"ד, ואסמן הערותי בסוגריים עגולות. וז"ל שם:

הנה כתב מהרי"ץ בעץ חיים בפירוש המילה האידנא, בזה"ל: "פירוש, האי עידנא", עד כאן. ולכאורה נראה לפום ריהטא בכוונתו, שרצונו לומר "זה הזמן", ושכן כוונת הספירה. וכן יש שכתבו בהדיא. ואם אמת נכון הדבר, אחר נשיקת עפרו הטהור, יש לתמוה מאד אמאי שינה כוונת פשטות הספירה שהיא "היום", וכפי שכן גרסו רוב ככל הראשונים, לרבות הרמב"ם בספר המצוות, וכן המנהג שסופרים בכל ישראל. ובפשיטות נראה שכן תרגמו את הספירה שהייתה בארמית בהיותם בגלות בבל, והגם שזה אמת שפירוש מילת האידנא יתפרש ג"כ האי-עידנא כלומר בזה הזמן - עכשיו, אבל מאידך פשוט וברור שמתפרש נמי בלשון ארמי כמילת היום, וכדחזינן בדוכתי טובא בש"ס וכמו שאפרט חלקם, להוציא מדעת הסוברים שאינו אלא משמעות זו.

עיין מסכת ברכות ל"ט, ב': "רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא אמר ליה רבינא לרב אשי והא קא מתחזי כרעבתנותא, אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד, לא מתחזי כרעבתנותא" (-יתכן פירושו הזמן הזה, ולא היום). ובשבת פ"ז, א': "הוסיף יום אחד מדעתו מאי דריש היום ומחר היום כמחר מה למחר לילי עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא. ומגלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו, דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא ופירש מן האשה" (-כנ"ל). ושם ק"ד, א': "אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי, דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוונתייהו אל"ף ב"ת וכו'" (-יתכן פירושו הזמן הזה, ולא היום). ושם קי"ג, א': "מתקיף לה רב ספרא, והא מיתחזי כרמות רוחא כיון דכל יומא לא קעביד והאידנא הוא דקא עביד, לא מיתחזי כרמות רוחא וכו'" (-כנ"ל, וכאן מוכח שהכוונה להזמן הזה). ושם קכ"ט, ב': "אמר רב יוסף כי הוינן בי רב הונא יומא דמפגרי ביה רבנן אמרי האידנא יומא דשפמי הוא, ולא ידענא מאי קאמר. וברש"י יומא דמפגרי ביה רבנן - שהיו התלמידים מתעצלין מלבא בבית המדרש קרי ליה יומא דשפמי, כלומר, היום הזה אבד לו, ואין בו תועלת" (-כנ"ל, וגם כאן מוכח שהכוונה להזמן הזה). ושם קנ"ו, ב': "אמר ליה כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן, האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא הוה קא מיכסף וכו'" (-כנ"ל).

ובעירובין מ', ב': "דאי סלקא דעתך לזמן זמן כל שבעה מי איכא הא לא קשיא דאי לא מברך האידנא מברך למחר וליום אחרא וכו'" (-כנ"ל). ובביצה ב', ב': "וקסבר רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה וכו'" (-כנ"ל, ולכה"פ אין הכרע שהכוונה דוקא להיום, ודו"ק). ובראש השנה כ', א': "נעבריה האידנא ונקדשיה למחר וכו'" (-כנ"ל). ובסוכה מ"ז, ב': "דאי סלקא דעתך זמן, זמן כל שבעה מי איכא, הא לא קשיא, דאי לא בריך האידנא מברך למחר או ליומא אחרינא וכו'" (-כנ"ל). ובמועד קטן י', ב': "אמר ליה מהו למיזל האידנא עליהו, אמר ליה כיון דהאידנא הוא דמשכחת להו ביומי אחריני לא משכחת להו כפרקמטיא האבד דמי ושרי וכו'" (-כנ"ל). ובסנהדרין ס"ה, ב': "דמי יימר דהאידנא שבתא היא". וברש"י: "ודילמא אחד משאר ימים הוא שבת. וכו'". (-כנ"ל). ובשבועות ט"ו, ב': "נבנייה מאתמול וניקדשיה האידנא וכו'" (-כנ"ל).

ובעבודה זרה ע"ו, א': "כיון דליום ולילה מיתאכלא כי מבשל בה האידנא חטאת הוי נותר, כי הדר מבשל בה למחר או שלמים או חטאת קא פליט נותר דחטאת, דהאידנא בחטאת ושלמים דלמחר וכו'" (-כנ"ל). וביבמות ס"ב, א': "מאי דרש דכתיב וקדשתם היום ומחר, היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא נפק ליה ש"מ תרי יומי לבר מהאידנא" (-כנ"ל). ובגיטין ס"ח, א': "חיורא לא עביד לן האידנא". וברש"י: "לא שחטנו היום בהמה בעלת שחין" (-כנ"ל).

עד כאן הבאתי מקצת דוגמאות מהש"ס המוכיחים כדברינו, וממילא מהנ"ל שאין לשבש כוונת הספירה מפירושה הפשוט וכמנהג כל ישראל, דהיינו "היום". וא"כ צריך לומר שמה שכתב בעץ חיים הנז"ל, נמי כן כוונתו, ולא בא רק לבאר הלשון שעיקרו משני מילים אלו, ודו"ק. עד כאן דבריו.

אך לענ"ד אמת הוא שיתכן לפרש כוונת לשון האידנא – היום, אבל זה רק מאחר שמילת האידנא פירושה הזמן הזה, וממילא כאשר נמצאים בזמן מסויים ביום, ניתן לנקוט בלשון 'האידנא' ולפרש בפשיטות שהכוונה היא – בזמן זה מהיום, ושוב פשוט שהכוונה היא להיום ולא לזמן אחר. וממילא לפי זה, אין הכרע כלל מסוגיות הש"ס המובאות לעיל שכוונת לשון האידנא היא דוקא היום, אלא כוונתו כפשוטו לזמן הזה, אלא שהזמן הזה ביום הוא בעצם כללות היום כולו, אלא אם כן באים לאפוקי בדוקא לזמן הזה ולשעה הזאת שאירע בה המאורע. ודו"ק היטב.

ובדעת מהרי"ץ יתכן מאד שכוונתו רק להורות את פירוש הלשון כפשוטו וכמילולו, ולא נכנס לזה אם הכוונה דוקא לזמן הזה או להיום הכללי [ועוד, שאם סבר מהרי"ץ שהיום והאידנא שווים הם, אם כן משום מה הוצרך לפרש ולבאר את לשון האידנא]. ובפרט שהוא עצמו בטעמים שנתן לאמירת האידנא למנהגינו, לא הזכיר שיש עדיפות מחמת עצם פירוש מילת האידנא לעת הזאת (אלא או מחמת שלא יתקנאו בנו המלאכים, או שהבנת הלשון היא בארמית), כיעו"ש. אבל עכ"פ רבותינו מהר"ש קורח ומהר"ע בסיס זצוק"ל נתנו בזה טעמים נחמדים, כי היה מסתבר להם שבדוקא נהגו לשמר את נוסח הספירה עד הדורות האחרונים (אפילו שכבר הכירו בלשה"ק) בנוסח של 'האידנא' וכו' ולא 'היום' וכו', ולא אבו לשנותו, וכפי שנתבאר ונתברר לעיל.

[ובפרט לפי מה שהובא לעיל שזהו הנוסח הקדום בלשון ארמי. אך אף אם נניח שהספירה בלשה"ק היא הקדומה, מכל מקום לפי כל המקורות מן הש"ס שהובאו לעיל, הרי שיובן היטב הטעם ששינוי אבותינו מימות עולם, את נוסח הספירה מלשה"ק לארמית, לפי שאין בזה שינוי כל כך, מאחר ואף האידנא פירושו היום. ויד"ן הרה"ג אלישע חן שליט"א העירני כי יתכן ומסתבר, שהטעם העיקרי בדברי מהרי"ץ הוא מצד שדיברו בבבל בלשון ארמית, והטעם הנוסף שהביא הוא תוספת טעם וחזיון למנהג, מדוע בדורות הבאים, כשכבר לא היו בבבל, לא שינוהו ועברו ללשה"ק, אך ודאי שאין זה טעם לשנות בפני עצמו, וכעין זה אשכחן בסדר היום למהר"ם בן מכיר גבי נוסח ביעור חמץ, ואכמ"ל, ודו"ק, עד כאן].



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות והאם אפשרי לעשות סעודת יו"ט במאכלי חלב בלבד

שאלה

מהו המקור לאכילת מאכלי חלב בחג השבועות, והאם אפשרי לקיים סעודת חג חלבית ללא בשר כלל.



תשובה

א. טעמי המנהג

בראשונים ובאחרונים מצאנו טעמים רבים למנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות:

א. כתב הרמ"א באו"ח (בס"י תצ"ד סעיף ב'): "ונוהגים בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות. ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח וזכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר. וצריכים להביא ב' לחם על השולחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבים ביום הביכורים". ולכאורה לפי טעם זה צריך להיות המנהג לאכול מאכל חלב דווקא ביום, שאז קרב שתי הלחם.

וביאר במ"ב (שם ס"ק י"ד): "וע"כ אוכלים מאכלי חלב ואח"כ בשר, וצריכים להביא עמהם שתי לחמים דאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, ויש בזה זכרון לשתי הלחם". וכתב המג"א (שם ס"ק ח') דלכן נהגו לאפות לחם אחד עם חמאה דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר. והוסיף המ"ב (שם ס"ק ט"ז) שצריך להיזהר לקחת מפה אחרת כשרוצה לאכול בשר, ואין צריך להפסיק בברהמ"ז אלא יקנח פיו יפה וידיח.

דברי הרמ"א מבוססים על הלכות בשר וחלב ביו"ד (סי' פ"ט ס"ד), שפסק מרן "מי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר, צריך לבער מעל השולחן שיורי פת שאכל עם הגבינה ואסור לאכול גבינה על מפה שאכלו בה בשר.

והוסיף המ"ב (שם ס"ק י"ז) דיש לזהר בענין מאכלי חלב ובשר בכל מה שנוהרים בכל השנה כמבואר ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט. וכוונתו לפסק השו"ע (יו"ד פ"ט ס"ב) "אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם... וצריך לקנח פיו ולהדיחו. והקינחו הוא שילעוס פת ויקנח בו פיו יפה... ואח"כ ידיח פיו במים או ביין. במה דברים אמורים, בבשר בהמה וחיה. אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אינו צריך לא קינוח ולא נטילה".

(א). והעירני מו"ר הגר"א נבנצל, וז"ל: "מנחה חדשה לד' בשבועותיכם" ר"ת מחלב.

כלומר, בבשר בהמה (וכן בבשר חיה, בגלל דמיון מראהו) שהאיסור לאוכלו עם חלב הוא מדאורייתא, החמירו בקינוח והדחת הפה, ולעומת זאת בבשר עוף, שהאיסור לאוכלו עם חלב הוא מדרבנן, לא החמירו בקינוח והדחה. והקינוח נעשה ע"י אכילת פת נוספת (פרוה). ומכיוון שיצטרך בארוחת הבשר להביא פת נוספת, א"כ יהיה ניכר שהשתמש בב' חלות, והווי זכר לשתי הלחם.

ב. בספר תורת חיים על ב"מ (דף פ"ו ע"ב) ביאר את טעם המנהג על פי אגדת חז"ל, שכשבא הקב"ה ליתן את התורה לישראל קיטרגו עליהם המלאכים, כי רצו לקבל את התורה לעצמם, אמר להם הקב"ה בכולהו זימנין מקטרגין עליהון, ואתון בשעתא דאתיתו לגבי אברהם אכילתו בשר וחלב שנאמר "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה", ואילו תינוק של ישראל אינו אוכל בשר וחלב ביחד, מיד הלכו בפחי נפש. ולכן נהגו לאכול מאכלי חלב ביום מתן תורה, ואחר קינוח והדחה אוכלים בשר, שיראו המלאכים שאנו נוהרים יפה בדיני בשר בחלב.

ועיין בתוס' ב"ב דף פ"א ע"א (ד"ה ההוא) שכתב דביכורים איתקשו לבשר וחלב דכתיב ראשית ביכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, ובמכילתא בהדיא מקיש להו עיי"ש. וא"כ בחג הביכורים מראים הקפדה על הלכות בשר וחלב כנ"ל ודו"ק.

ואכן, בהלכות בשר בחלב קיימים חומרות וסייגים מעבר למצוי בשאר איסורים, וע"כ בזה אנו סותמים את פי המקטרגים, ומראים כמה חביבות המצוות על ישראל ועד כמה מקפידים הם בהן.

ג. ובמ"ב (שם ס"ק י"ב) הביא בשם גדול אחד, "כי בעת שעמדו על הר סיני קיבלו התורה (כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדיברות כלולה כל התורה) וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק כאשר צווה ה', ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעת לעת נאסרו להם, ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושים זכר לזה". ואף שלכאורה זה שלא כדעת הרמב"ם בהלכות שחיטה (פ"ד הי"ז) דס"ל כר"ע בחולין (דף י"ז ע"א) דבמדבר לא נצטוו בשחיטת חולין והותר להם בשר נחירה, כבר יישב הרב זווין זצ"ל בספרו המועדים בהלכה שמכיוון שהתורה ניתנה בשבת, אף לדעת הרמב"ם לא היו יכולים לאכול בשר, משום שאף נחירה אסורה בשבת משום תולדה דשוחט. וממילא, אפילו אם היו בקיאים, לא הייתה אפשרות לאכול בשר בשבת זו, בגלל איסור זה.

ד. בספר התודעה (לרב אליהו כי טוב ז"ל), הביא בשם ספר מטעמים, שהיום שבו משו את משה מן המים – שישי בסיוון היה, ולא רצה לינוק אלא מחלב אשה עבריינה, לכן מזכירין זכותו ביום זה במאכלי חלב.

ה. בספר טעמי המנהגים הביא, שקודם שניתנה להם תורה חששו ישראל לאכול מאכלי חלב משום איסור אבר מן החי, שנוהג אף בבני נח. וההיתר לאכול מאכלי חלב נלמד מכך שמנתה בו התורה שבח א"י – "ארץ זבת חלב ודבש", כדאיתא במסכת בכורות (ו ב). והיתר זה נודע לישראל רק לאחר שקיבלו ישראל תורה, ועל כן בחג מתן תורה נהגו לאכול מאכלי חלב^(ב).

(ב). הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין: "משונה מאד, הלא היו רגילים בזה מימי האבות כי אל"כ מנ"ל לאברהם חמאה".

ו. ובבני יששכר מובא טעם, כי חלב רומז לחסד, גוון לובן, ומה שנתן לנו את תורתו הוא מצד החסד הגמור והרחמים, כי גבר חסדו עלינו (טעמי המנהגים עמ' רפ"א אות תרכ"ב)^ג והוסיף שצריך לאכול גם בשר, כי אין שמחה בלא בשר.

ז. בספר טעמי המנהגים (שם, אות תרכ"ד) הוסיף ששמונה שמות יש להר סיני ואחד מהם הוא גבנונים מלשון נקי כגבינה, וע"כ אוכלים גבינה בחג שניתנה בו תורה בהר סיני.

ח. עוד מביא בספר טעמי המנהגים (שם תרכ"ה) שמשום שהתורה אינה מתקיימת אלא מתוך שפלות (ולפיכך בימים קדמונים היו לומדים על הארץ), משום כך אוכלים מאכלי חלב שהם מאכלי ילדים ותינוקות, המזכירים לאדם את שפלותו וקטנותו.



ב. הנפקא-מינה בין הטעמים

נראה שדבר פשוט הוא לכו"ע שאין המנהג עוקר את הדין של שמחת יו"ט - שאין שמחה אלא בבשר ויין^ד. אלא שיש חילוק בדבר זה בין הדעות השונות: דלטעם שכתב המשנ"ב, שהוא זכר לאיסור אכילת בשר שהיה ביום מתן תורה, משמע שדי באכילת מאכלי חלב באחת מהסעודות, ואותה סעודה יכולה להיות סעודה חלבית רגילה, מתחילתה ועד סופה. ונראה שלשיטת המשנ"ב אע"פ שחובה לאכול ביו"ט שתי סעודות, יוצאים ידי חובת מצוות שמחת יו"ט בסעודה בשרית אחת (ולהלן נבאר עניין זה).

ואכן בספר אורחות רבנו (ח"ב עמ' צ"ח) מובא, שהגר"י קנייבסקי זצ"ל נהג לאכול בליל שבועות סעודה של מאכלי חלב בלבד, ובסעודת היום אכל מאכלי בשר. וזה כטעם המשנ"ב. והנהגים כן, ראוי שיקפידו לאכול סעודה חלבית חשובה, ויאכלו בה דגים וישתו יין לכבוד יו"ט^ה.

אך לטעם שכתבו הרמ"א והתורת חיים - עיקר העניין הוא לקיים את דיני ההפסקה בין מאכלי חלב למאכלי בשר, ולכן הסעודה צריכה להיות חלבית בתחילתה ובשרית בהמשכה. ולפי מש"כ הרמ"א עיקר המנהג אינו אלא ביום (שהוא זמן הקרבת שתי הלחם) וא"כ בסעודת הלילה אוכלים סעודה בשרית, כבכל יו"ט, ובזה מקיימים מצוות שמחת יו"ט בכל סעודות החג. ואכן כך כתב הדרכי-תשובה ביו"ד (סי' פ"ט סק"ט) שעפ"י המבואר בשערי תשובה בסי' תקכ"ט יש חיוב לאכול בשר גם בלילה.



(ג). הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין: "עיי' מגן אברהם (על דברי הרמ"א שם) דם נעקר ונעשה חלב, וזה מעין זה".

(ד). אמנם, העירני הרב משה מרדכי אייכנשטיין שיש הסוברים שכל עצם דין "אין שמחה אלא בבשר ויין" חל רק על בשר שלמים, וממילא בזה"ו, שבו אין מקדש, אין שמחה אלא ביין בלבד, ואין כל חיוב לאכול בשר ביו"ט. אמנם, יש להשיב על דבריו, שמדברי הפוסקים שדנו בשאלת אכילת מאכלי חלב בשבועות והיחס בינה לבין חיוב אכילת בשר, נראה בהדיא שהם לא סברו כשיטה זו, אלא פסקו שדין שמחה חל גם בבשר חולין, ואם כן נוהג דין זה גם בזה"ו.

(ה). והעיר לי מו"ר הגר"א נבנצל: "יש שכתבו בליל שבועות לאכול אכילה קלה יותר כדי לא להירדם".

ג. היש מצוות עונג יו"ט בסעודה חלבית?

ואם תשאל, על פי טעמו של המשנ"ב, והמנהג הרווח בציבור בימינו – לאכול באחת מהסעודות מאכלי חלב בלבד – כיצד מתקיימת מצוות עונג יו"ט באותה סעודה, והרי דין עונג יו"ט כדין עונג שבת, ובהלכות שבת נפסק בשו"ע (סי' ר"נ ס"ב): "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו" ?

ונראה ליישב על פי מש"כ השו"ע (סי' רפ"ח ס"ב): "יש אומרים שאדם שמזיק לו האכילה, דאז עונג הוא לו שלא לאכול, לא יאכל". והסיבה היא משום שזהו העונג שבת שלו. ולכן מי שהוא צמחוני כל השנה ואכילת בשר היא עינוי עבורו, וכן מי שמסיבה כלשהי אין לו תיאבון לאכילת בשר באותה שבת – אינו חייב לאכול בשר בשבת ורשאי לאכול מאכלים אחרים. וכן פסק האור לציון (ח"ב פרק כ"א ס"ג). ונראה לומר דה"ה בענייננו, דמכיוון שהמנהג לא לאכול בשר הוא זכר למנהגם של בני ישראל ביום מתן תורה שנמנעו מאכילת בשר מטעמים הלכתיים, הרי המנוע מאכילת בשר מטעמים הלכתיים אינו גרוע מהנמנע מלאוכלו מטעמים אישיים, כצמחונות וכדו', והרי זה כאילו קיבלנו על עצמנו מרצון צמחונות לסעודה אחת זכר למנהגם של אבותינו, ולכן אין בכך פגימה בעונג יו"ט.

וכל זה נוסף על העובדה שמצוות עונג יו"ט אינה נעקרת לגמרי, שהרי רק סעודה אחת היא חלבית, ולמחרת יאכל בשר, ובכך נראה שאינו פוגם בשמחת יו"ט והוי כדין. אך על פי האמור לעיל נראה שגם הנוהגים לאכול מאכלי חלב בכל סעודות החג יש להם על מה שיסמוכו, ונהרא נהרא ופשטיה.



ד. סיכום

מנהג ישראל לאכול מאכלי חלב בחג השבועות.

א. יש שנהגו לפתוח את הסעודה במאכלי חלב ולאחר מכן להביא בשר ולאכול חלה נוספת כדעת הרמ"א, ובכך בכל הסעודות יאכל גם בשר.

ב. ויש נהגו לאכול ארוחה חלבית אחת בלילה וביום לאכול סעודה בשרית.

ג. ויש נהגו לאכול את כל הארוחות בחג במאכלי חלב ערבים.

ונהרא נהרא ופשטיה.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

האם חייב להפסיק לימודו בעלוה"ש לברכת התורה

שאלה

בדבר השאלה במי שניעור כל הלילה, שפסק המ"ב בס' מ"ז (ס"ק כ"ח) על פי מש"כ בגיליון רע"א, שאם ישן שנת קבע על מיטתו ביום שלפניו, לכו"ע יכול לברך ברכת התורה בבוקר עי"ש. האם נימא בזה שחייב להפסיק מלימודו בעת עלות השחר ולברך ברכת התורה, או דילמא א"צ להפסיק את לימודו ויכול להמתין לברך ברה"ת כשמתפלל שחרית.



תשובה

א. ברכת התורה עיקרה מדין ברכת השבח אלא שחכמים הסמיכו לה אף ברכת

המצוות

הנה בעיקר חיובן של ברכות התורה מה גדרן, ע' בדברי א"ז בספרו משנת יעב"ץ (או"ח ס' ל"א) שדן באריכות האם מברכות השבח הן או מברכות המצוות הן, ותלה בזה את מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם, שהרמב"ן בסה"מ מצווה עשה ט"ו שהוסיף מדעתו כתב: "שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתת התורה אלינו והודענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העוה"ב, וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל אכילה כך נצטוונו בזה. ובפרק ג' דברכות דף כ"א א' אמרו מניין לברכת התורה לפנינו מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו וכו' והעולה מזה שברכת התורה לפנינו מצוות עשה דאורייתא וכו' עכ"ל. ומבואר ברמב"ן שהוא סבר דברכת התורה היא ברכת השבח והודאה, כברכת המזון, ולמדנו לחיובה מהתורה. אמנם, בדעת הרמב"ם שלא מנה ברכה"ת למצווה בפנ"ע, נראה שהוא סבר שאינה אלא כשאר ברכת המצוות, שחיובן מדרבנן, עי"ש.

אמנם, יעויין בחיי אדם (כלל נ"ט ס"א) שכתב דברכת התורה דאורייתא, כהרמב"ן, ותיקנו לה חכמים שתי ברכות ברכת ההודאה וברכת המצוות, שהרי כן נוסחתם של הברכות - ברכת אשר קידשנו במצותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה, שהיא נוסח ברכת המצוות בכל מקום, וברכת אשר בחר בנו ונתן לנו את תורתו וכו', שנוסחתה היא כברכת השבח, וא"כ תרוייהו איתניהו בה, והוא מדברי הב"ח.

אלא דיעויין בשאג"א (ס' כ"ה) שכתב דמדאורייתא אין חיובו אלא בברכה אחת, לא שנא איזה מהן, וע"כ בנסתפק לו אם בדרך, אף שספיקא דאורייתא היא וחייב לברך, מ"מ מדאורייתא בחד מהן סגי, אלא שכתב שם שלכתחילה יש לו לברך את ברכת אשר בחר, שהיא המעולה

שבברכות כדאמרינן בגמ' שם י"א ב', אבל לעולם אם ברך כל אחת מן הברכות תו א"צ לברך עוד, דכעת לא הוה אלא ספיקא מדרבנן, וכמו שהעלה בנשמת אדם שם.

אמנם, לדברי הרמב"ן נראה לכא' דברכת אשר בחר בנו היא המחויבת מדאורייתא, שחייבנו מן התורה הוא לשבח ולהודות בשעת לימודינו כמו שחייבנו בברכת המזון אחר האכילה, כמו שנתבאר לעיל מלשון הרמב"ן. ומה שנתבאר בגמ' שם דברכת אשר בחר היא המעולה שבברכות, י"ל שהוא גופא אשמועינן, דהיא ברכת השבח המחויבת מדאורייתא, ולא רק להעדפה בעלמא, כמש"כ השאג"א. ולפי"ז יצא שאם נסתפק לו אם בירך ברכה"ת וברך אשר קידשנו וכו' בלבד לא יצא יד"ח, וצריך לחזור ולברך אשר בחר בנו וכו', דרך בה מקיים עיקר חיובו מדאורייתא, וצ"ע לדינא.

והנה שם בגמ' אמרינן: "השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, אחר שקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה" [רש"י, שיש בה מעין ברכה"ת ותן בלבנו ללמוד וללמד וכו']. וקצת צ"ע דלקמן שם בד"ה ברוך אתה ה' וכו' כתב דלא גרסינן ברוך אתה ה' למדני חוקיך שאין זה ברכה והודאה לשעבר אלא לשון בקשה וכו' עי"ש, וע"כ דברכת אהבה רבה איתא נמי הודאה דאהבה רבה וכו' וקרבנותנו לשמך וכו' דאין לך אהבה רבה יותר ממה שנתן לנו יתברך את תורתו, והיא אכן הודאה על שעבר, וכעין זה מצאתי בעה"ש עי"ש].

והנה עיין באו"ח ס' קל"ט ס"ק י"ב, דמבואר שם דאם עלה לתורה וברך על קריאתה בציבור קודם שבירך ברכה"ת, נפטר מברכת אשר בחר, דלא גרע מאהבה רבה. ועי"ש שהסכמת כל האחרונים למש"כ הרש"ל, וכן משמע מלשון המחבר, דע"י ברכת אהבה רבה נפטר מכל הברכות, כדנראה מפשיטות הגמ', אבל ע"י ברכת התורה לקריאת התורה בציבור לא נפטר אלא מברכת אשר בחר בנו ולא משאר הברכות עי"ש. וצ"ב בעיקר חילוקם, דאם נימא דנפטר ע"י ברכת אהבה רבה מכל הברכות משום דעיקר חיובו מהתורה הוא בברכות השבח, כמש"כ עפ"י הרמב"ן, ועי"כ נפטר ע"י ברכת אהבה רבה מברכה"ת, מפני שיש בה שבח והודאה על נתינת התורה, א"כ אף ע"י ברכת אשר בחר נמי נפטרהו, וצ"ב.

ונראה לבאר שעל אף שנתבאר דעיקר החיוב בברכה"ת מן התורה הוא בברכת השבח, הא חכמים הוסיפו לו גם חיוב ברכת המצוות, כבכל המצוות, וא"כ אינו יכול להפטר ע"י ברכת השבח מברכת המצוות, אלא שמ"מ י"ל שמכיוון וצורת התקנה היתה שחייבהו בברכת המצוות בסמוך לברכה דאורייתא שהיא ברכת השבח, ע"כ לא חייבוהו הכא חכמים בברכת המצוות אלא כשהוא מברך הברכה מדאורייתא, דהוה כאלו הסמיכו חכמים ברכתם לברכה דאורייתא. וע"כ בזה יש חילוק, שאם אומר את טופס הברכה דאשר בחר שתיקנו חכמים, לא נפטר מאשר קדשנו וכו' דמה שנא הסדר, ובגמ' כלל לא מבואר אלא שצריך לימרינהו לכולהו, אבל הסדר אינו נפק"מ כלל. אולם, אם בירך ברכת אהבה רבה, שאינה עיקר טופס הברכות שתיקנו חכמים, אלא שנפטר ע"י, משום שיש בה מעין ברכת התורה, שיש בה ברכת השבח והודאה על נתינת התורה, ע"כ תו נפטר ע"י גם מברכת המצווה, דלא הסמיכוה חכמים אלא לברכת התורה המחויבת מהתורה, כן נראה לבאר [אמנם יתכן לבאר בדרך אחר, שמוכח מכאן שע"י ברכת השבח אפשר להפטר נמי מברכת המצווה, אלא שכשמברך אשר בחר בלבד הרי הוא בכלל התקנה לברך את כל הברכות, וכעין זה ראיתי שכ' הגאון ר' מנדל זאקס זצ"ל וצ"ת].

וכן נראה ללמוד נמי במה דאמרינן שם בגמ' כמה דעות שיש לברך רק על מקרא, אבל לא על מדרש משנה ותלמוד עי"ש. ואף שבודאי גם בהו מקיים מצות עשה של ת"ת, אלא בהכרח שעיקר ברכת התורה אינה אלא ברכת השבח, כמש"כ עפ"י הרמב"ן בסה"מ, שע"כ נצטוונו להודות לה' כשנלמד בתורתו, וכדילפינן לה בגמ' מ"כ שם ה' אקרא וגו', אלא שהסמיכו לה חכמים נמי ברכת המצוות לברכה זו. וע"כ איכא למ"ד שא"צ לברך אלא למקרא, דלהאי מ"ד רק מקרא נכלל בילפותא דקרא דכי שם ה' אקרא וגו', וע"כ אף ברכת המצוות אין צריך לברך לכל הני, דלא תיקנו ברכה זו אלא בסמוך לברכת השבח, כמש"נ.

ואולי בזה י"ל עוד, עפ"י מש"כ המהר"ל בגבורות ה' (פרק ס"ב) שמה שמברכים על התורה ברכת המצוות אינה אלא על עסק בדברי תורה גרידא ואף בלא הבנה, שע"כ מצוות שצריך בהם הבנה אין צריך לברך עליהם כלל, וכמש"כ שם שע"כ אין מברכים על ההגדה לבילי פסח עי"ש. והנה המג"א בס' נ' (סק"ב) כתב שבלא להבין את מה שלמד אינו מקיים מצוה כלל עי"ש, וכידוע חידוש השו"ע הרב בהל' ת"ת (פ"ב ס' י"ב) שכל דבריו אינם אלא בתושבע"פ, אבל בתורה שבכתב מקיים מצווה אף שאין מבין עי"ש. וא"כ, עכ"פ בתושבע"פ ליכא בהו חיוב של ברכת התורה מדין ברכת המצוות, שהרי אין הוא יוצא בהם ידי חובת מצוות ת"ת בלא הבנה, ובכחאי גוונא ליכא ברכת המצוות, עפ"י מש"כ המהר"ל. אלא שמ"מ למסקנא, שמברכים ברכת השבח אף על גמ' וכו' שממנו עיקר הוראה יוצאת כמש"כ רש"י, י"ל שמ"מ הסמיכו את ברכת המצוות אף לתושבע"פ, וכמש"נ.

וכן י"ל בישוב דברי המחבר בס' י"ד דנשים מברכות ברכה"ת, ובאר בזה המג"א בשם הב"י שהוא משום שחייבות ללמוד דינים שלהן עי"ש, והגר"א שם דחה דבריהם משום דמה בכך שחייבות ללמוד דינין שלהן, הא קרא צווח ולמדתם את בניכם ולא את בנותיכם, והאיך יברכו וציונו ואשר נתן עי"ש. אמנם, בדעת המחבר צ"ל שלברך אשר בחר שפיר יכולות, דהיא הרי ברכה מברכות ההודאה ורשאות לברכה בשופי, דגם הן צריכות להודות על נתינת התורה, וכשהן לומדות דינין שלהן הרי הן בכלל חיוב ההודאה על נתינת התורה. אלא שמ"מ הכיצד יכולות לברך "וציונו" והא אינן מצוות ללמוד, ע"כ י"ל שמכיוון שברכה זו הסמיכה חכמים לברכת המצוות, ע"כ אף נשים יכולות לברכה, ומה גם שמ"מ מכיוון שהן חייבות ללמוד דינים שלהן, ע"כ אף הן בכלל המצווה וכמש"נ [וע"ע בהלכות ת"ב מש"כ בזה].



ב. גדר נוסף בחיוב ברכת התורה - מדין ברכות השחר

אמנם, כמו שראיתי זה מכבר וכמדומה בשם הגר"ח זצ"ל, הרי שמדברי הרמב"ם פ"ז מתפילה הל' י' י"א מבואר דגדר נוסף יש בברכה"ת. הנה, שם בהל' י' כתב: "המשכים לקרוא בתורה קודם שקרא ק"ש בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתושבע"פ נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות ואח"כ קורא וכו'". ושם בהל' י"א כתב: "בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מד"ת וכו'" עכ"ל.

הרי שכתב שמלבד דין הגמ' שם שהמשכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך ברכה"ת, בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו, ואפי' אם אינו בא ללמוד. והרי מבואר שברכת התורה היא גם מכלל שאר ברכות השחר, שמנה אותן הרמב"ם שם בפרק זה.

ופשוט שע"כ הביא הרמב"ם את דינה של ברכה"ת בהל' תפילה דוקא, ולא בהל' ברכות או בהל' ת"ת. אלא שצ"ע במקור הדבר, דבגמ' נאמר שאם קרא ק"ש קודם ששנה כבר נפטר באהבה רבה, ומשמע שלא היה נהוג לומר שלוש ברכות אלו בכל יום, רק כששנה קודם שקרא ק"ש. אמנם, מצד שני משמע מלשון גמ' שכבר נפטר באהבה רבה, ולא קאמר דהיינו בבא ללמוד, ואולי משמע מכך שבכל יום חייב בברכת התורה אף אם אינו בא ללמוד וכשאר ברכות השחר, וצ"ע.

והנה, בתוס' שם ד"ה שכבר נפטר מאהבה רבה, הובאו דברי הירושלמי גבי ברכת אהבה רבה דהוא ששנה על אתר. ובארו שם התוס' שאף אם נימא שגם הש"ס שלנו סובר כן מ"מ זה אינו אלא לענין ברכת אהבה רבה, שאינה עיקר ברכת התורה, וע"כ אין נפטר ע"י אלא אם שונה על אתר, וגם רק עד שלא הסיח דעתו, אבל לגבי עיקר ברכות התורה- אשר קידשנו ואשר בחר בנו, אף אם אין לומדים מיד לאחריהן הרי הן מועילות לכל היום עי"ש היטב.

ונתקשו כל המפרשים בזה דבשלמא מה שנתבאר שם שאין מברכין ברכת התורה בכל פעם שבא ללמוד, כאכילת סוכה וכו', ואף אם הפסיק מלימודו לעסוק בדברים אחרים, בזה עי"ש שביארו טעמם שלעולם אינו מייאש דעתו מלימודו, דמחוייב הוא ללמוד תמיד בכל עת כדכתיב והגית בה יומם ולילה. וע' בתר"י שם שבאר ששאני משאר מצוות, כגון תפילין וציצית שאף אם חיובן בכל היום, מ"מ בכל עת שמניח תפילין הוא מקיים מצוה אחרת, ומשא"כ בת"ת שכל היום והלילה מצווה חדא היא, ואף הלילה הוא תשלום ליום עי"ש. אמנם, מש"כ התוס' שאף תכף אחר הברכה אינו חייב ללמוד אינו מובן, דבמה שאני בזה הני ברכות משאר ברכות המצות והנהנין ואף ברכות השבח, שצריך להסמיך את הברכה לדבר שמברך עליו, דאל"כ אין לברכה על מה לחול. ולהדיא אמרו בגמ' מנין לברכת התורה לפנינו וכו', והרי דברכת התורה, אף למש"כ שעיקרה מהתורה ברכת השבח, מ"מ חיובה הוא קודם ללימודו וא"כ איך לא יסמיך את ברכות התורה למה שלמד? ועיין בבהגר"א שם בס"ח שדחה מחמת כן את דברי התוס' הללו וכתב דאם סח בין הברכה ללימוד חוזר ומברך וצ"ע.

אמנם עפ"י מה שנתבאר מדברי הרמב"ם, יבוארו דברי התוס' על נכון, שכוונתם לומר שמכיוון שברכות אלו שעיקרן הוא ברכת התורה דין ברכות השחר נמי להן, ולגבי דין ברכות השחר הא כבר כתב הרמ"א ס' מ"ו ס"ח, שהמנהג לברך אותן אף על מנהגו של עולם, ואף שלא נתחייב בהן עי"ש. א"כ ה"נ הכא יכול לברך את ברכות התורה כברכות השבח על עצם נתינת התורה וחיוב לימודה, ועל אף שאינו לומד עכשיו כלל, דהא אין הוא מברך מחמת שבא ללמוד, אלא מחמת חיובו בברכות השחר, וא"כ אף שלא לומד כלל מהני. ובגמ' דילפינן ברכת התורה לפנינו אינה אלא על חיוב ברכת התורה כשבא ללמוד, ובזה אמרינן דחייב לברך קודם לימודו, אבל אה"נ הכא שלא בא ללמוד כלל יכול לברך אותן בתורת ברכות השחר אף באינו לומד כלל.

אמנם, הרמב"ם בהל' י"א כ' "ואח"כ קורא מעט מדברי תורה" ואף שבברכות השחר איירן, כמש"כ, אך י"ל דהוא אזיל לשיטתו שם בכל הפרק, שאף בשאר ברכות השחר אין מברך אלא א"כ נתחייב בהם. א"כ פשיטא דאף הכא בברכות התורה, אפי' אם איתנין עליה מדין ברכות השחר, מ"מ צריך לקרוא מעט כדי להסמיק הברכה לדבר שמברך עליו. אבל את דעת התוס' יש ליישב כמש"כ [אכן, ע' בתוס' ברכות ס' ע"ב שכתבו בדיון ברכה"ש כהרמב"ם שאם לא נהנה אין יכול לברך. אולם י"ל דהכא עדיף, דהתם כ"ז שלא נהנה יתכן שאין לו לברך שאולי לא ייהנה בכלל, משא"כ הכא, מכיוון שעכ"פ הוא יבוא ללמוד אח"כ, י"ל שיכול לברך ברכה"ת מדין ברכות השחר, אף אם לא למד בכלל, וע'].

והנה, לעיל כתבנו מש"כ המחבר שנשים מברכות ברה"ת ומה שהקשה הגר"א על דבריו, הנה עיי"ש שמסקנת הגר"א היא שהן יכולות לברך מ"מ, כמו שלעולם נשים מברכות על מצוות עשה שהז"ג, עיי"ש. ולכאורה יוצא נפק"מ, דלפי מש"כ המג"א שחיוב נשים בברכה"ת הוא משום שהן חייבות ללמוד דינין שלהן וא"כ הן חייבות לברך קודם לימודן, אבל לפי דברי הגר"א אינו אלא רשות.

אמנם, לפי מה שנתבאר כאן י"ל שכונת המחבר היא שנשים מברכות ברכות התורה מדין ברכות השחר, וכשאר התפילה. וא"כ אפשר לומר שהן מותרות ללמוד דינים שלהן קודם הברכה, דאין הן מצוות על מצוות ת"ת אלא שחיובן הוא מדין ברכות השחר ותפילה, וע' בזה (וכמדומה דכן המנהג, שלא שמענו שאשה שלא ברכה ברכה"ת אין מניחין אותה לשמוע שיעור תורה).

והנה, עיקר דבר זה הרי הוא מפורש שם בדברי התוס', דהא כתבו שם בשם ר"ת שאף שינה בלילה לא הוי הפסק, ואין חייב לברך אלא משחרית לשחרית עיי"ש. והרי שמפורש דלדעת ר"ת כל עיקר חובת ברכה"ת בשחרית בכל יום אינה אלא מחובת ברכת השחר, דהא לעולם אין הסח הדעת והפסק בברכה"ת, מפני שיומם ולילה מחוייב הוא בת"ת, ואף בישן בלילה אין כאן הסח הדעת, וע"כ חיובו משחרית לשחרית אינו אלא מחובת ברכות השחר גרידא. ואם אף הרמב"ם סבר כן, הרי שפיר התבאר לנו אף מקור הדין מהגמ', שהרי כל עיקר חיוב ברכה"ת לדעת ר"ת היא מדין ברכות השחר.

אלא דלדעת ר"ת ע"כ צ"ל דכל אדם כוונתו היא על מה שתקנו חז"ל שלא לפטור בברכתו רק משחרית לשחרית, דאל"כ נמצא שאין אדם מחוייב מעיקר הדין אלא פעם אחת בחייו בברכת התורה, וזה לא יתכן. וכן מבואר שם להדיא בגמ' שהשכים לשנות קודם שקרא ק"ש חייב בברכה"ת, ואם ברכת השחר בעלמא היא לר"ת, הרי שלא היה חייב לברך קודם לימודו, ויכול היה לברך כשמתפלל, ושוב היה יכול להיפטר ע"י ברכת אהבה רבה. וע"כ שאין דעתו לפטור אלא משחרית לשחרית, והיינו מעלות השחר, שמאז חייב לברך ברכת התורה, ודעתו היא לפטור רק עד אז, וכן עולה מדברי המג"א שם ס"ק י"ב בבאור דברי התוס' עיי"ש, ויבואר להלן.



ג. העולה לדינא

אולם, תוס' כתבו על דברי ר"ת דלא נהירא, ועי"ש ברא"ש ס' י"ג שכתב שאפי' בישן ביום על מיטתו הוי הפסק. והמחבר שם הטיל פשרה בזה, ובס' י"א כתב ששינה קבע ביום על מיטתו ביום י"א שלא הוי הפסק, וכן נהגו. ובס' י"ב כתב שאף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום וא"צ לברך כ"ז שלא ישן עכ"ל. הרי שהכריע ששינת קבע ביום, המנהג הוא שאין מברכים, ועל שינת קבע בלילה מברכים.

ועי"ש במג"א שבאר שביסוד הדבר הכריע המחבר שהמנהג הוא כדברי ר"ת, ולא כהרא"ש, שהרי כתב שעל שינת יום המנהג שאין מברך, אלא שבזה הכריע שלא כדבריו, שעל שינת לילה חייב לברך אף קודם שיאיר היום מחצות ואילך. וזה הוא משום דסבר דדעת אדם היא לא לפטור עד שיאיר השחר, כמש"כ ר"ת וכמו שבארנו לעיל, אלא שדעת אדם היא לא לפטור אלא עד שיתעורר משנתו שנעשה ברייה חדשה אף מחצות ואילך, שכבר מאז שייך בו ברכות השחר. ולפי"ז כתב המג"א שאם נעור כל הלילה נמי חל עליו החיוב מעלות השחר, שאף אם לא נעור משנתו בכל זאת לא כיוון לפטור אלא עד עלה"ש עי"ש, וכן במחה"ש ובפמ"ג שבארו דבריו.

אמנם, דברי המג"א בבאר דברי המחבר דחוקים קצת, שמפשטות דברי המחבר נראה שכל שינת לילה הוי הפסק, ואף בתחילת הלילה, וחייב לברך כ"ז שישן, שהרי כן כתב המחבר שהלילה הולך אחר היום כ"ז כשלא ישן, ומשמע שאם ישן לעולם הוי הפסק, וכן עיין במ"ב ס"ק כ"ח בשם הלבוש שכך נקטו לדינא. ולפי"ז דעת המחבר להכריע בעלמא ששינת יום המנהג הוא שאינה הפסק ושינת לילה מדינא הוי הפסק. וא"כ נמצא שאין לנו הכרח מדברי המחבר שאם נעור כל הלילה חייב לברך כשיאיר היום, משום שאין כוונת אדם אלא עד שיאיר היום כמש"כ המג"א, דאין הכרח לזה אלא לדעת ר"ת, והיא דעת מג"א, דע"כ שכן כוונת אדם, שאל"כ לעולם אין חייב אלא מדרבנן, שלעולם שינה לא הוי הפסק, וכמש"כ לעיל. אבל לדעת המ"ב בשם הלבוש, ששינת לילה לעולם היא הפסק בפני עצמה, א"כ למה לו לכוון שלא לפטור רק יום אחד.

אלא דמ"מ הובאה דעה זו במ"ב שם שי"א שאם נעור כל הלילה צריך לברך, "כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר", ונראה מבואר דלפי איך שהמ"ב הביא דעה זו אינה אלא מגדרי ברכות השחר גרידא ותו לא, ולא שלזה כוונת האדם שלא לפטור רק עד שיאיר השחר כמש"כ המג"א, אלא שיש רק צד שחייב אף בנעור כל הלילה לברך מתקנת חכמים מדין ברכות השחר.

והדבר מוכח בשיטת המ"ב, שלפום רהיטא יש סתירה בדבריו. מחד גיסא, בתחילת סימן מ"ז העתיק את דברי השאגת אריה שברכת התורה חיובה מהתורה וע"כ אם נסתפק לו אם ברך צריך לחזור ולברך ברכת אשר בחר שהיא המעולה שבברכות עי"ש. מאידך גיסא, כאן בס"ק כ"ח כתב שאם היה נעור כל הלילה שיש פלוגתא אם חייב לברך בבוקר שאין לו לברך ומשום דספק ברכות להקל עי"ש. ועיין בב"י (ס' י"א) לגבי הישן ביום שמכיוון והוא פלוגתא ע"כ לא יברך, וע' בפמ"ג (אש"א ס"ק י"א) דאם ברכת התורה מהתורה צריך לברך מספק, וא"כ צ"ע גדול על מש"כ.

וע"כ שמכיוון דהכא פשיטא שאין כאן הפסק שהרי לא ישן כלל, וגם אין כוונת אדם שלא לפטור אלא עד שיאור היום, כמש"כ המג"א עפ"י ר"ת, שאין לזה הכרח כלל כמו שבארנו, א"כ הרי אין כאן אלא ספק של ברכת השחר בעלמא, שהיא מד"ס, ובזה בודאי אמרינן דהוי ספק מדרבנן ולקולא, וזה ברור.

והנה, בהמשך דבריו הביא המ"ב מש"כ בריש דברינו בשם רע"א, שאם ישן ביום שינת קבע על מיטתו, ובליילה שלאחריו היה ניעור, בזה בודאי יכול לברך לכו"ע, דהא בין לרא"ש ובין לר"ת חייב כעת. אמנם, נמצא לפי מה שבררנו בס"ד, שלמש"כ המג"א צריך לברך מיד בתחילת היום, שלא כיוון לפטור אלא עד שיאיר היום, כתקנת חכמים, אבל לדעת המ"ב שאין חיובו אלא מברכות השחר גרידא, א"צ להפסיק מתלמודו, ויכול לברך בתחילת התפילה כשאר ברכות השחר, שהרי כמו שבררנו א"צ לשיטתו לומר שכן כוונת האדם שלא לפטור רק עד עלה"ש, וא"כ למה שלא יוכל ללמוד קודם הברכה, שהרי אין חיובו אלא מברכות השחר גרידא.

תבנא לדינא עפ"י מה שכתב המ"ב, שאין צריך להפסיק מלימודו בעלה"ש ויכול לברך בבוקר בשעה שמברך את כל ברכות השחר, וכן שמעתי מאבי מורי שליט"א שכן הוא המנהג וזה טעמו. אלא שהרוצה להחמיר כשיטת ר"ת ומג"א שחייב לברך בעלה"ש, ומשום שלא נתכוון לפטור את עצמו רק עד עלות השחר, הרי גם לו יש עצות שלא יצטרך להפסיק מלימודו ואף להיכנס לסבך הספיקות של זמני עלות השחר, כי אם יודע שיהיה נעור כל הלילה כליל שבועות וכדומה, יכול לכוון בברכת התורה של יום קודם לפטור עד תחילת תפילת שחרית שלמחרת ולא רק עד עלות השחר, ומהני (ועצה זו שמעתי מידידי הרב מנחם קסלר הי"ו, ושו"מ שכן משמע מדברי הפמ"ג שם).

וכן אם שכח לכוון כן, יכול אכתי לכוון בברכת אהבת עולם של ערבית לפטור את מה שישן ביום [שרק בכהאי גוונא מתחייב בכלל כמש"כ המ"ב], וחייב לשנות על אתר לאחר התפילה, וכמו שבלאו הכי עושים החוששים לחומרא לדעת הגר"א, וכמש"כ הח"א והמ"ב שהמחמיר לברך אחר שנת יום לא הפסיד, ויכול לכוון בברכה זו לפטור עד ליום אחר, ואז שוב א"צ להפסיק בלימודו בעלה"ש ובזה יצא לכו"ע. אמנם עיקר הדין והמנהג כבר כתבנו שא"צ לכל זה, אלא יכול לברך ברכה"ת עם שאר ברכות השחר כהרגלו, ואין כאן בית מיחוש כלל.



הרב אוריאל בנר

הקדמת קריאת המגילות בחגים לקריאת התורה

כותב הרמ"א באו"ח סימן תצ: "ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון אומרים אותו באותו שבת; וכן הדין בסוכות עם קהלת. ונוהגין לומר רות בשבועות (אבודרהם). והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים". ונהגו לקוראן קודם קריאת התורה. נשאלת השאלה מדוע איננו צריכים לנהוג לפי הכלל תדיר ושאינו תדיר קודם ולהקדים את קריאת התורה^א.

בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר הקריאה בחוהמ"פ) רואים שאכן נהגו להקדים את המגילה, ויש בדבריו התייחסות לשאלת הסדר: "ובשבת דחול המועד אומר ליוצר אהבוך משרים ואומר אחר הלל מגילת שיר ומברכים לפניו על מקרא מגילה בנחת וככה יעשה על כל המגילות אפי' מגילת איכה חוץ [מ]מגילת אסתר שמברך עליה ג' ברכות בקול רם משום פרסומי ניסא. ויש מקומות נהגו לומר פסוקים כמו אין כמוך ומלכותך בין המגילה והוצאת ס"ת להפסיק בין דברי קבלה לדברי תורה שלא יהא נראה כמקדים דברי קבלה לדברי תורה אף על גב דקדיש יתום מפסיק לא חשוב הפסיק". מדבריו נראה א. שההפסק בפסוקים מנתק בין השניים, כך שאין כאן שינוי בסדר הנכון, שכן מדובר על שני דברים נפרדים. ב. שאף שאין בעיה אמיתית, צריך לדאוג שלא יראה שיש כאן דבר בעייתי. ג. שאין כאן שאלה של הקדמת שאינו תדיר לתדיר, אלא של הקדמת דברי קבלה לתורה, וענין התדיר אינו משמעותי, כנראה מאחת הסיבות שיובאו בהמשך.

דיון על סדר הזכרת פסוקים לאור דרגות הקדושה, מצינו בעשרת הפסוקים של מלכויות זכרונות ושופרות, שם אכן מתחילים בתורה, ממשיכים בכתובים וחוזרים לנביאים, והדבר אכן עורר דיון, מדוע לא הולכים אחרי סדר הקדושה. כתב על כך הר"ן (על הרי"ף ר"ה פרק ד): "ואפשר דטעמא משום מעלין בקדש ואין מורידין, והלכך מתחיל בתורה דהתחלה מעליא היא ואחר כך כתובים דליכא לעלווי אתורה, וקודמין כתובים לנביאים כדי שיהא אחר כך מעלין בקדש". אף שהיה אפשר להעלות מחשבה שהקדמת המגילות היא כדי שיהיה מעלין בקודש, מדברי הר"ן רואים שאין לומר כלל זה ביחס לפסוקי תורה, הצריכים להיות ראשונים, וא"כ אין כיוון זה יכול להיות הסבר לענייננו. לעומת זאת, הריטב"א (ראש השנה ל"ב ע"א) נימק זאת אחרת: "מפני שאין חושבין קדושה גדולה בכתובים לפי שהוא כולו מזמור לדוד ולמשוררים ולא נאמר בהם שהם דברי ה' כמו שנאמר בנביאים, וכדי שלא יזלזלו בקדושתן ולהראות שכולן ברוח הקודש תקנו לאומרם תחלה", והסברו יכול להתאים גם לעניננו, אף שמהר"ם, כאמור, הסביר את הדבר באופן אחר.



א). בעל האשל אברהם מבטשאש (כתבי הדעת קדושים סימן ת"צ) העיר שיש כאן גם תדיר וגם מקודש, ובכך חידד את השאלה יותר, וצ"ב מדוע אחרים לא הזכירו זאת.

האם קריאת התורה נחשבת תדירה לעומת מגילה - לאור דברי הטורי אבן

בבואנו לדון אודות שאלת תדיר ושאינו תדיר, ראשית יש לדון האמנם קריאת התורה נקראת תדירה לעומת המגילות. הגמרא במגילה כט ע"ב מזכירה אפשרות שבשבת ר"ח אדר אומרת שלמ"ד שפרשת שקלים היא אותה קריאה של ר"ח, קוראים בשבת ר"ח אדר, שלשה עולים בפרשת השבוע וארבעה עולים בפרשת צו את בני ישראל. כלומר, מקדימים את קריאת התורה של פרשת השבוע ומאידך נותנים עדיפות במספר העולים לר"ח, והשאלה היא מה פשר הדבר כי "ממה נפשך אי חשיב ליה לר"ח תדיר, אף על גב דענינא דיומא הוא בכל שבתות השנה, הא אין קורין בכל שבתות ענין אחד אלא בכל שבת מענין אחר, אבל ר"ח בכל חדשי השנה קורין ענין אחד - א"כ לקדום ר"ח לענינא דיומא בקריאתו דה"ל תדיר כדאמר לקמן גבי ר"ח טבת שחל בחול", מצד שני אם נאמר שקריאת התורה כן נחשבת תדירה "משום דשם ענינא דיומא ה"ל תדיר גבי ר"ח ואנו בתר שם ענינא דיומא אזלינן לפיכך אקדמוהו" א"כ מדוע אין לה מעלה במספר הקוראים לעומת קריאת ר"ח. יש כאן שני צדדים בהגדרת התדירות, בין דבר הנקרא כ"ב פעמים לבין דבר הנקרא כל שבת, אך עם שינוי בתוכן ותיקון: "ומיהו בהא י"ל מהאי טעמא גופא כיון דאי אזלת בתר דענינא דיומא כללי - ה"ל תדיר לגבי ר"ח, ולגבי ענינא דיומא פרטי - ה"ל ר"ח תדיר, וכיון דבכלל - ה"ל זה תדיר ובפרט - אידך נותן לזה מעלת קדימה לזה מעלת הקרואין"².

המנחת חינוך (מצוה ש"ז) עסק בדברי הטו"א, בדיון אודות הקדמת מוסף של שבועות לשתי הלחם, וכתב ש"אין לומר כיון דהמוסף נוהג בר"ח וברגלים א"כ כיון דשם מוסף עליו ה"ל קצת תדיר להבאים בשביל הלחם, וכה"ג אשכחן לענין קריאת התורה בשבת דמקדימין ענין היום לר"ח מחמת תדיר אף דגוף הקריאה הוי ר"ח תדיר כי קרינן בפרשה דר"ח י"ב פעמים בשנה וענין היום בשבת לא קרינן אלא פעם אחת בשנה מ"מ ה"ל קריאה דשבת תדיר כיון דבכלל הוי תדיר דשם קריאת שבת עליו והוי תדיר אפי' לתדיר אחר ומכ"ש כאן דה"ל תדיר לענין שאינו תדיר כלל. ועיין בט"א מגילה כ"ט פלפל שם בזה וכתב דמה"ט ה"ל קריאת שבת תדיר דאזלינן בתר שם"³. כלומר, בדברי הטורי אבן מצוי היסוד של ראיית חיובי קריאת התורה השונים כאחד. אלא שלענין שבועות אין זה משמעותי, ומדוע? "מ"מ נ"ל דלא דמי כלל דהתם שם קריאת שבת ע"ז ושבת הוי תדיר אף דהקריאה אינה תדירה מ"מ קריאת שבת הוי תדיר, אבל כאן חלוקין בשמותן כי שם מוסף חג השבועות עליו והם מצות חלוקות ואינו נכלל עם מוספי ר"ח ורגלים כל חד שמו עליו ע"כ לא שייך תדיר כאן כנלע"ד". לפי"ז יש לדון בעניננו - האם קריאת התורה נחשבת כענין אחד, וממילא היא תדירה ביחס למגילות, או שמא יש להשוות זאת למוספי שבועות ושתי הלחם.

בשו"ת דבר יהושע (ח"א סימן פ"ב) דן בעניין בהרחבה. בתחילה מביא הוא משו"ת משיב דברים (או"ח קמ"ח) שכתב שקריאה מענינא דיומא אינה נקראת תדיר לגבי הלל, אף דשם קריאת

(ב). הנצי"ב במרומי שדה באר אחרת וכתב: "הנה לכאורה קשה, אחר דמחשיבין פרשת שקלים להרבות בה קרואים, אמאי לא מקדמי ג"כ לפרשת היום. ונראה שהוא משום שיהיה ההפסדה בשל שקלים".

(ג). בדברי הטורי אבן רואים שאנו יש צד להעדיף את קריאת התורה מדין תדיר, אך יש צד שקול גם לכיוון האחר, אך כנראה כיון שענין תדיר נאמר לגבי הקדמה ובוה נבקע שקריאת התורה היא קודמת, הבין המנ"ח שזו עיקר ההכרעה לגבי תדיר.

התורה היא בגדר תדיר, אבל הקריאה הספציפית של יום זה לא נקראת תדירה, ולפי"ז כך הוא גם ביחס למגילות, אין קריאת התורה נקראת תדירה לעומת המגילה [ואע"ג שקריאת שבת חוה"מ שווה בסוכות ובפסח וא"כ היא תדירה יותר ממגילת שיר השירים או קהלת, מ"מ כיון שמה שקוראים את הפרשיות בפסח הוא משום ענין הפסח שבהן וכן הוא בסוכות, אין קשר בין שתי הקריאות כדי להיחשב תדיר]. אך הוא חולק עליו ואומר "דהא קריאת פרשיות המועדים אינם חובת הפרשיות שיהיו נקראים על ידינו במועדים דהא אין המצווה אלא חובת גברא לקרות בתורה בעניני דיומא דמשה תיקן להם שיהיו קורין בענינו של יום ואין חילוק איזה פרשה יקרא אלא שחכמים קבעו לקרוא פרשיות אלו, ומצווה זו היא תדירה, ובהמשך מוכיח שגם חיוב הקריאה במועדים הוא חלק מתקנה כללית הכוללת גם שבתות". בשלב זה, הוא נדרש לשאלת הבחנתו של המנ"ח בין שבועות, לקריאת שבת ור"ח, שמתוך הבנתו יש לדון על קריאת התורה במועדים, למה יש לדמותה. כותב בדבר יהושע שנידונו דומה לשבת ור"ח "ולא דמי למ"ש המנ"ח שם דאין קרבן מוסף של שבועות תדיר טפי משתי הלחם... דהתם כדקאמר המנ"ח טעמא משום דהמוספין, מצוות חלוקות הם ואין מצוות קרבן מוסף של שבועות נכלל עם מוספי ר"ח ורגלים כל חד וחד שמו עליו, משא"כ קריאת התורה במועדים כולן מחמת שם מצווה אחת הן".^(ד)



תובנה שונה מתוך דברי הטורי אבן

לעומת הבנת הדבר יהושע, לאור דברי המנ"ח (בהמשך לדברי הטורי אבן), ממנה עולה שאין בדבריו הסבר טוב להקדמת המגילות לקריאת התורה, שכן קריאת התורה נחשבת תדירה, בספר דביר הקדש (מועדים עמוד קכ) מדגיש בטורי אבן נקודה נוספת, וממנה עולה הסבר להקדמת המגילה. על דברי הט"א שעל כל קריאת התורה שם אחד של קריאת שבת, משא"כ קריאת ר"ח, יש לתמוה, הרי שתיהן הן חלק מתקנת קריאת התורה, ומדוע נאמר שקריאת הפרשה היא כמצווה אחת שמתקיימת בכל שבת ואילו קריאת ר"ח היא מצווה בפנ"ע ולא נאמר שהכל מצווה אחת, והסיק: "נראה דס"ל דדין תדיר קודם אינו תלוי בקיום הדבר אלא בסיבת החיוב של

(ד). וראיה לדבר מתוס' מגילה כ"ג ע"א (ד"ה חד אמרו) ז"ל: "וחזן שטעה... אם הוא יום טוב וקרא כל המנין שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום יחזור ספר תורה ויקרא אחר בחובת היום ואחרון שקרא קודם הוי כמאן דליתיה אבל בשבת של חנוכה או בר"ח של חנוכה אין צריך כדאיתא בילמדנו דחנוכה דהלכתא אין משגיחין בחנוכה כל עיקר" ומה בין חנוכה ליו"ט הלוא בשתייהן יש תקנה לקרוא מענין היום? מסביר הדבר יהושע שביסודו של דבר חובת הקריאה הכללית שווה והיא מתקיימת בכל קריאה, אך מכיוון שיש תקנה נוספת של ענין היום, מקפידים עליה דווקא ביו"ט שהוא מדאורייתא ועיי"ש.

(ה). בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן ע) דן בהקשר דומה על תפילת מוסף וכותב גם לגביה שכל יום הוא בפני עצמו, בעוד שלגבי הלל הוא מסתפק: "ומה שהקשה כתר"ה מדוע לא מקדימין קה"ת ומוסף קודם הלל מדין תדיר קודם... והנכון לע"ד דכל מוסף היא מצווה בפני עצמה מוסף שבת לעצמו ומוסף ר"ח לעצמו ומוסף כל יום טוב בפני עצמו ונמצא שמוסף ר"ח הוא רק פעם זה בהשנה לבד... ואם נימא שההלל דכל עשרת הימים די"ט הם מדין אחד נמצא שההלל הוא תדיר מהמוספין ומתפלות המוספין אף של פסח דהלל הוא רק יום אחד והמוסף הוא כל שבעה, ויהיה ניחא גם מה שקבעו להקדימו למוסף ולא שיעשו כפי שרוצין ככל דברים השוין וגם מה שבפסח הוא קודם למוסף. אך אולי גם הלל הוא בכל חג מצווה בפני עצמה וצריך טעם לפ"ז למה קבעו להקדימו להלל, וגם טעם להלל דפסח שהמוסף הוא ז' ימים והלל הוא רק יום אחד שהמוסף הוא תדיר".

המצוה^ו, והיכא שהמחייב מצוי יותר יש בזה דין תדיר קודם, ולכן ס"ל דלקריאה של שבת המחייב הוא אחד והיינו התקנה לקרוא בתורה בשבת וא"כ הכל הוי מחייב אחד, אבל קריאת ר"ח הוי מחייב בפני עצמו, ולכן קריאת שבת הוי תדיר^ז. והרחיב להסביר שקריאת שבת קשורה ללימוד תורה ואילו קריאת ר"ח והמועדים היא מדין מצוותן שיהיו קורין כל אחד בזמנו "היינו דהוי מצוה בפנ"ע לקרוא מענינא דיומא", וממילא ר"ל דקריאת יו"ט של שבועות אינה תדירה מקריאת מגילה כי שתיהן נוהגות פעם אחת בשנה, אך עדיין קשה מה נאמר על שבת חוה"מ בה קוראים שיה"ש, ואין קריאת התורה מדין יו"ט, וכתב שם לבאר שכיון שקוראים בתורה מעניני החגים, א"כ שוב י"ל שאין זו קריאה מדין ת"ת אלא מדין החג, אף שיוצאים בה יד"ח קריאת שבועה עולים, ואין לה מעלת תדיר.



האם יש תדיר בשתי דרגות חיוב?

גם אם נניח שיש כאן תדיר ושאינו תדיר יש מקום לומר שלא ינהג כאן הכלל של תדיר קודם. כך ביארו כמה מחברים לאור דברי השאגת אריה (סימן כב): "בית הילל פסקו למילתייהו דלעולם ברכת היין קדים לשל יום אפי' לא התפלל ערבית עדיין ולא הזכיר נמי שום דבר מקדושת היום דבברכת היום יצא זה ידי קידוש של תורה ואפ"ה ברכת היין דדברי סופרים קדים לו. וא"ת הא גופי' תקשה לך כיון דקי"ל כל התדיר או כל המקודש מחבירו קודם את חבירו אף על פי שהכל של תורה. כ"ש שראוי ליקדם של תורה דמקודש ואליס טפי לשל סופרים. וי"ל דהיא הנותנת משום קילותא דד"ס על ד"ת זו היא תקנתו להקדים תדיר ידידה לשאינו תדיר של תורה. דהא דכל התדיר והמקודש דקדמי אינו אלא בב' מצות דצריך להקדים תדיר או מקודש לחבירתה כגון הא דאמרינן בהיו לפנינו ב' תפלות מתפלל של מנחה קודם לשל מוסף והיינו דוקא ברוצה להתפלל צריך להקדים התדיר אבל באינו רוצה להתפלל עדיין הרשות בידו כיון דאכתי לא יעבור זמן התפלה ואם רוצה להתעסק בדבר הרשות קודם שיתפלל לית לן בה... נמצא אין מעלת תדיר ומקודש אלא במצוה על חבירתה אבל לא לגבי דבר הרשות וכיון דשל סופרים קלין משל תורה ה"ל נגד ד"ת כדבר הרשות הילכך אם מקדים של ד"ס הקלין לשל תורה החמורים אין כאן זילותא לשל תורה דה"ל כמקדים דבר רשות לשל מצוה דלית לן בה"^ח.

(ו). בסוכה ג"ז ע"א למדנו: "רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה, תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם". מכאן ניתן לכאורה ללמוד שהנוסח הוא הקובע ולא המחייב, לכן זמן שהדין לברכו בכמה מצבים קודם לסוכה, וכך הובא (פניני רבנו הקה"י [ח"א עמ' סו], חשוקי חמד יבמות ט"ז ע"א) בשם הגר"ח קניבסקי להקדים ע"פ זה את ברכת החמה לברכת האילנות, שכן ברכתה 'עושה מעשה בראשית', תדירה יותר מברכת האילנות, אף שחיוב ברכת החמה, תדיר פחות. אולם, כבר העירו לדחות זאת, לאור דברי רש"י שם שכתב: "זמן תדיר - שנוהג בכל הרגלים". וכתב במשאת המלך (סימן קב): "מה שמצאנו בסוכה דברכת הזמן חשובה תדירה אין זה כמוש"כ הגר"ח קניבסקי שליט"א לפי שהרי ישנה על כלים נאים, אלא כמוש"כ רש"י שהיא על כל ג' רגלים. ומהשתא יתכן דברכת הזמן לכל ג' רגלים הרי"ז ענין אחד לברך על המקראי קודש... אבל לעולם י"ל דברכה על כמה ענינים אין חשובה משום כך תדירה".

(ז). כמקור נוסף להגדרת תדיר כפי שעולה מתוך הטורי אבן, הביא שם דברים המוזכרים בטור (או"ח תקס"ו): "וי"א שכל תענית שיארע בב' וה' שקורין שחרית פרשת היום ובמנחה ויחל דתדיר קודם" כלומר, קריאת התורה בכללותה נחשבת תדיר, לעומת קריאת ויחל השייכת לגדרי ה"מועדים".

(ח). והמשיך: "הילכך כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון דליקדם תדיר דדבריהן לשאינו תדיר של תורה כיון דאין כאן

יש לציין שהנודע ביהודה חלוק על דברי השאג"א, שכן בדונו אודות קריאת מגילה וקדוש לבנה כתב הוא (מהדורא קמא - אורח חיים סימן מא): "ואין לומר דהא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם היינו בשניהם דרבנן או שניהם דאורייתא משא"כ קידוש הלבנה ומקרא מגילה דקידוש לבנה לגמרי דרבנן ומגילה הוא מ"ע דדברי קבלה ועדיף מדרבנן וא"כ אף דקידוש לבנה תדיר מ"מ יש להקדים מגילה. נלע"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות". משמע שמילה החמורה אמורה לקדום לקדוש לבנה, ואם כשאג"א, קדוש לבנה נחשב כרשות לגבי מגילה ואין בו בעיה של תדיר^ט. גם מדברי הרדב"ו (שו"ת חלק ד סימן רח [אלף רעט]) רואים שלא כשאג"א^ז וז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שנהגו לקרות ביום שמחת תורה בספר ב' בראשית ובג' המפטיר והא קי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותו דפרשת המפטיר הוא מחובת היום ופרשת בראשית אינה אלא מנהג. גם בעל הטורים כתב ובשני קורא המפטיר ובשלישי פרשת בראשית: תשובה דע כי סמכו (על) זה על המדרש שלא יהיה פתחון פה לשטן לקטרג שהם עומדים בלא קריאה ולפיכך נהגו לסמוך מיד אחר סיום וזאת הברכה מתחילין בראשית שאלו היו מפסיקין בקריאת ההפטרה היה מקום לשטן לקטרג". ולא כתב שכיון שמדובר במנהג אין גדר תדיר נוהג לגבי קריאת בראשית.

בשו"ת דבר יהושע הנ"ל יישב לפי דברי כמה אחרונים שמצוות קריאת התורה אינה חובת יחיד אלא חובת הציבור^ח. מנהג קריאת מגילה, לעומת זאת "לא נעשה רק ליחיד ולא לציבור

זילותא לד"ת דהא ה"ל כדבר הרשות לגבי מצוה דל"ל בה בהקדמתה וכיון שנתברר דד"ס התדיר קודמין לד"ת שאינו תדיר ה"ה ד"ת התדיר לא גרע וקדים לד"ס שאינו תדיר". במקום אחר (סימן כ"ח) כתב השאג"א: "עוד אני אומר דאפי' למ"ד תפילין אינו נוהג בלילה וכסות יום חייב בציצית אפי' בלילה מ"מ אין שם תדיר על מצוה ציצית דהא לאו דבר שבחובה היא דלא חייבה תורה לאהדורי בתר טלית בת חיובא כמו שחייב בתפילין ושאר מצות אלא שאם יש לו טלית בת חיובא מצוה עליו להטיל בה ציצית ואי לא לא כל כ"ג אין דין תדיר עליו להקדימו לשאינו תדיר אלא מצוי מקרי ולא תדיר". בשם הגר"ח קניבסקי הובאה תשובה לשאלה ע"פ דברים אלו - כיון שקריאת המגילה היא נהג ולא חובה משא"כ קריאת התורה, לכן אין דין תדיר נוגע למקום קריאת המגילה. בשו"ת דברי מלכאל העיר שהשאג"א עצמו, בטורי אבן (מגילה ו, ב), כתב שאין להקדים דבר הרשות למצווה, והוכיח זאת מפסחים ס"ד (ו"ל הט"א: "...תנן בפ"ה דפסחים [דף ס"ד ע"א] שחט ישראל וקיבל הכהן נותן לחבירו וחבירו לחבירו מקבל את המלא ומחזיר את הריקן ודייק לה בגמרא אבל איפכא לא מסייע ליה לר"ל דאמ' אין מעבירין על המצות, דהתם כיון דכבר הושיטו לו את המלא ה"ל כאילו התחיל בהולכת הדם ואין לו לעבור על המצוה ולהתעסק קודם בחזרת הריקן שהוא של רשות"), ותירץ שאם מדובר בדרך בינו למצווה, שהיא נדחית מפני רשות ודאי אסור, אבל אם מדובר במי שעוסק כדרכו ולא ניכר כאן צד של זלזול, מותר (ויש להעיר ששם דיבר הט"א על אין מעבירין, ולא על תדיר ואכמ"ל).

ט. בשו"ת באר משה דן האם להקדים לדוד ה' אורי וישעי לשיר הכבוד, ומסקנתו שזה תלוי במחלוקת השאג"א והנוב"י, דלדברי השאג"א לדוד ה' הוא רשות וממילא יכול להקדים מה שרוצה, אולם לנוב"י יש להקדים לדוד ה' שהוא פרק תהלים ומקודש משיר הכבוד. גם בדבר יהושע (ח"ב סימן י"ג) עמד על ההבדל ביניהם וכתב שלדברי השאג"א, כיון שקדוש לבנה, אין חובה לחזר אחריה, לא נקראת תדיר לגבי מקרא מגילה.

י. עמד על כך הרב אלחנן עמנואל "ארוממך" גליון 41 תשס"ה.

יא. ראה לקמן בשם הגר"א, וראה למשל שו"ת ציץ אליעזר חלק יח סימן ה: "ע"ד אשר שאלני אם יחיד שלא דקדק לשמוע קריאת מראש ועד סוף והחסיר כמה תיבות או אפי' תיבה אחת, אם דינו כמו בעל הקורא שדילג מלה שצריך לחזור ולקרוא. וה"ה נמי יחיד זה צריך לחזור לשמוע הקריאה, או לא. תשובה, לדעתי פשוט הדבר שאיננו מחויב בכך, דקריאת התורה איננה אליבא דכו"ע כקריאת המגילה שהיא חובת יחיד, וכל יחיד ויחיד מחויב לעצמו בקריאת המגילה, אבל קריאתה היא רק חובת ציבור, ורק על יחיד מוטלת חובה ומצוה שיראה שיתקיים מצות הציבור, ולכן כל שנתקיימה המצוה - ציבור, ועשרה שמעו את הקריאה, תו אפי' אם יחיד מהיחידים החסיר משמוע איזה תיבה, או כמה וכמה תיבות, אזי אליבא דכו"ע איננו מחויב לחזור אחר ציבור אחר כדי לשמוע שם מחדש קריאתה..."

שהרי לא נהגו לקרות בהם בציבור, אלא כל יחיד ויחיד קורא לעצמו. נמצא דלגבי הציבור הוי קריאת המגילות רשות, ולגבי היחידים הוי קריאת התורה רשות, דמה שהוא חובת הציבור בכללו לא חל על היחיד¹ לכן, מותר ליחידים להקדים קריאת מגילה לפני קריאת התורה, שכן קריאת התורה אינה חיוב שחל עליהם. כמובן, שהסבר זה תואם לנוהגים לקרוא מגילות ביחידות, כמנהג חסידים², לעומת זאת יש הנוהגים לקרוא בציבור ולשיטתם יש מקום לומר שהיא חובת ציבור כקריאת התורה. וכ"כ בהערות פעולת שכיר למעשה רב של הגר"א (הלכות יום טוב הערה א): "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ"כ איך מותרין לקרותן בשבת ולמה לא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר. והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב כו' אבל קריאת מגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על רבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א על הרבים ליכא למיחש שמא יעבירו כו' כמו דאמר' בעלמא (ערובין ד' ג') רבים מדכרי אהדדי".

מוסיף הדבר יהושע ואומר שגם למ"ד שקריאת התורה היא חובת יחיד³, ניתן לומר ששתי הקריאות יסודן במצווה דאורייתא ללמוד תורה ומילא אין נוהג בהן כלל זה של תדיר שעניינו דוקא בשתי מצוות "משתי שמות, דומיא דקרא מלבד עולת הבוקר וגו', ולא בשני מעשים משם מצווה אחת"⁴. ראיית קריאת המגילה כת"ת אפשר שמצויה כבר בדברי הגהות מיימוניות (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג, ה), הדן בענין ברכה על הלל בר"ח וכתב: "וכן רבינו שמחה כתב שיש לברך דלא יהא אלא כעוסק בתורה, ואפילו במגילת רות וקנינות ושיר השירים יש במס' סופרים שמברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה ואף על גב שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד וכ"ש הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג"⁵.

בכתבי הדעת קדושים (הנ"ל בהערה א) תירץ את השאלה וכתב: "ואולי הבדל בינם למגלת אסתר שבברכה, אבל הם רק כלימוד ושיחה ולא דוקא בציבור, וכעין פיוטים ועי"ז צד הכרע

(יב). בספר הלכות חג בחג (שבועות עמוד קל"ו) כתב הרב קארפ, שגם לדעת החסידים אינה חובת יחיד, ומהדבר יהושע משמע אחרת, וסברתו שאם הייתה זו חובת ציבור, מניין הגיע הנוהג לקרוא ביחידות וצ"ב.

(ג). ראה למשל, שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן מ): "בחיוב קריאת התורה על כל אחד חיוב קריאת התורה הוא על כל אחד לשמוע ג' קראין בשני ובחמישי ובמנחה לשבת ובתע"צ ובר"ח וחזה"מ ארבעה קראין ובי"ט חמשה וביה"כ ששה ובשבת שבעה, ואף אם שמע בלא הברכות כגון שנכנס לביה"כ אחר שביך הראשון נמי יצא ואין עליו לילך לחזור שמא ימצא באיזה ביה"כ שישמע גם הברכות...".

(יד). והמשיך לדון שם, הרי יש בקריאת התורה חיוב נוסף "לקרותה בציבור בזמן הידוע", ובזה היא שונה והיה להקדימה משום תדיר, אלא שכיון שבמגילה אין חיוב כזה, י"ל כדברי השאגת אריה שקריאת מגילה נחשבת רשות, לגבי חיוב זה של קה"ת, ולא שייך בזה תדיר עיי"ש.

(טו). בספר מנחת ימים (עמוד ר"ט) הביא הסבר נוסף, המתדמה לדברים האחרונים של הדבר יהושע, דהכלל של תדיר ואינו תדיר תדיר קודם נאמר רק במצוות ששני המחייבים הם מחייבים שונים וכגון שמוטל על האדם מצות קריאת שמע ומצות בדיקת חמץ שיש לו מחייב של קבלת עול מלכות שמים ומחייב של לא יראה ולא ימצא בזה אמרינן דתדיר קודם מה שאין כן אם המחייב הוא מחייב אחד לא אמרינן תדיר קודם ולכן בקריאת מגילת רות וקריאת התורה של חג השבועות שהמחייב לשניהם הוא מחייב אחד שהוא היום טוב של שבועות ככהאי גוונא לא אמרינן תדיר ושאינו תדיר.

(טז). ועייין חידושי הגרי"ז הלכות ברכות י"א ט"ז.

דלא תקנו ברכה באמירתם וכנהוג, ואין מעלה באמירתם בציבור מביחיד" כיוון ההסבר דומה לדברים שהוזכרו כאן, אך יש בדבריו מספר מילים שלא נאמרו עד כה [לימוד, שיחה, פיוטים].

מפני ביטול בית המדרש

בשם הגר"ד סולובייצ'יק נאמר ההסבר הבא^(י) - מבואר בשבת קט"ו, ע"א שאסור לקרוא בכתובים בשבת מפני ביטול בית המדרש ופסק כן הרמב"ם (הלכות שבת פרק כג, הי"ט): "אף לקרות בכתובים בשבת בשעת בית המדרש לאסור גזירה משום ביטול בית המדרש שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע מבית המדרש". ונראה שהאסור אינו מתחיל רק לאחר קריאת התורה, מכיוון שעיקר הקיום של מצוות ת"ת ברבים הוא בקריאת התורה, והקריאה מחייבת לדרוש ולבאר ע"פ תושבע"פ, ולכן נראה שהקריאה היא האוסרת בלימוד כתובים, ולכן קורין המגילה דווקא קודם קריאת התורה שאז עדיין מותר לקרות בכתובים.

כדי שלא יברכו על מגילה כהפטרה

בשם הגר"ש אלישיב^(י) נמסר הסבר נוסף, שאם יקראוה לאחר קריאת התורה, קיים חשש שיאמרו שיש בהם ב' הפטרות, הפטרת החגים, וגם מגילת קהלת או רות או שיר השירים הם מפטיר, ויברכו עליהם ז' ברכות כמו במפטיר, ולכן הקדימו אותם^(ט).

לפי זה כתב הרב זילברשטיין שיתכן שאם אין באפשרותם לקוראם קודם קריאת התורה, יקראוה לאחר התפילה, ולא לאחר קריאת התורה, כדי שלא יאמרו שהם ב' הפטרות, וצ"ע.

הסבר נוסף להקדמת מגילת רות [שאינו מתאים לשאר המגילות] כתב הרב מימון (ספר הגר"א עמוד פ"ב): "דעתי הדבר ברור כי גם המנהג שנזכר בראשונה במסכת סופרים... לקרות מגילת רות בחג השבועות קודם קריאת התורה ראה מסכת סופרים פרק יד הלכה י' בעיקר כדי להוציא מלבם של הקראים שהשתמשו ביום מתן תורתנו לעשות תעמולה לדעתם הנפסדת כי רק תורה שבכתב נתנה למשה מסיני אבל תורה שבעל פה בדו"ת היא חלילה כלפיהם בא המנהג לקרות מגילת רות עוד לפני קריאת התורה שבכתב מכיון שמתוך מגילה זו יש לנו ראיה ניצחת על אמיתת תורה שבעל פה אחרי שבועז' נשא את רות המואביה על יסוד הדרשה שהיתה

(יז). שיעורי הרב תפילה וקריאת שמע (סימן ל"ב), ובספר רץ כצבי (עניני נשים ח"א סימן מה) הביא כן בשם הגר"ז.

(יח). חשוקי חמד מגילה דף כג ע"א. בספר מנחת ימים עמוד ריט כתב בשמו: "שמכיון שקוראים הפטרה בנביא לאחר קריאת התורה אם יקראו אז גם את מגילת רות יראה הדבר כאילו יש שני הפטרות", אך לאמור לעיל עיקר החשש הוא שיברכו על מגילה כהפטרה, ולולי זה, מה בכך.

(יט). בלוח ההלכות והמנהגים (זלוניק) בשבת חוה"מ סוכות הביאו בשם הרב מרדכי גולדשטיין הסבר נוסף הקשור להפטרה, מכיוון אחר, לפי המבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ז תק"מ ה"ד בב"י או"ח מ"ז) שבאר את העובדה שמברכים בקריאת התורה לפנייה ולאחריה, משום שהיא תקנת משה ועזרא, ועל התקנות מברכים לפנייהם ולאחריהם כמו בהלל ומגילה. לפי"ז י"ל שכיון שרצו שתהיה למגילה ברכה לאחריה, קבעו לפני קריאת התורה, כדי שברכת ההפטרה לאחריה תוסב גם על המגילה.

מקובלת בעל פה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ומן הנשואין האלה יצא דוד מלכנו הרי המגילה הזאת היא מחאה גלויה כלפי כל אלה הכופרים בתורה שבעל פה ובמסורתה".



גם אם קה"ת אינה תדירה, מדוע לאחזרה?

גם אם נאמר שכלל זה אינו שייך כאן באופן מחייב עדיין יש לשאול, כמו שניסחה הרד"צ הילמן (בית אהרן וישראל מ"ח עמוד ק"ה): "אפילו יהיבנא להו ונקבל סברתם לא נתישב בזה, אלא שאין עוברים איסור... אבל סו"ס אין מצווה להקדים את הרשות, ופשיטא שעדיף לקיים תחילה את הדבר שבחובה ולדחות לאחריו את עיסוקנו בדבר הרשות ועדיין מדורת התימה מבעורת למה הנהיגו... להקדים בדווקא את קריאת המגילה". בספר דביר הקודש (שם) כתב שאולי י"ל שמגילה היא התדירה. הא כיצד? אפשר שקריאת המגילות אינה קשורה לחיובי המועד אלא שקבעו להם זמן במועד, וא"כ י"ל שזהו חיוב אחד שנוהג כמה פעמים, משא"כ קריאות התורה של מועדים כולן ענין אחד וממילא קריאת מגילה היא התדירה. ובתשובות והנהגות (כרך א סימן שכג) אחר שכתב: "...ע"כ במנהג לא שייך דין תדיר ואינו תדיר", הוסיף: "ומקדמין המגילות, שנהגו העם לאחר ביום טוב ויש שלא מגיעים לשחרית ולכן תיקנו תקיעות במוסף, וכמבואר בר"ה לב ב, ואם נאחר המגילות יאחרו גם קריאת התורה, שאין רצונם לשמוע המגילות, ושפיר הקדימו המגילות שאפילו יאחרו יגיעו לקריאת התורה ביום טוב שחיובו חמיר וכדאורייתא וכמבואר במגילה לא א, ועיין ברמב"ם הל' תפילה פסק י"ג ה"ח וע"ש בכ"מ".

הגרד"צ הילמן עצמו תירץ ובאר כך, באופן דומה שיש בו דמיון לדברי הגרי"ד סולובייצ'ק הנ"ל. יש עדות שנהגו לקרוא את המגילות בזמן מנחה משום האיסור לקרוא בכתובים בזמן בית המדרש מפני ביטול ביה"מ כמבואר בשבת קט"ז ע"ב. וכנראה שמטעם חסרון רוב עם בזמן המנחה נהגו האשכנזים לקרוא בשחרית, אבל נזהרו לא לעבור על האיסור הנ"ל "כי נראה שבימי קדם התפללו בצרפת ואשכנז תפילת שחרית בהשכמה והיו מתפזרין וחוזרין ומתקבצין לבית הכנסת וקורין שמו"ת, ולתפילת שחרית לא היו באים כל העם לבית הכנסת כמו לתפילת מוסף... וכמו שהיה בזמן המשנה כמבואר בר"ה לב, ע"ב שהשני מתקיע משום דכרוב עם הדרת מלך, ואחרי מוסף היו הולכים לבתייהם לסעוד וחוזרים לשמוע הדרשה... ולפי שרק בזמן בית המדרש אסור לקרות בכתובים כפסק הרמב"ם פכ"ג מהלכות שבת הי"ט, קבעו קריאת המגילות מיד אחרי שחרית שהיא שעה המותרת כי בשביל כך לא יידחה זמן התחלת הדרשה שלאחר מוסף" ואם תשאל מדוע לא הקדימו את קריאת התורה לפנייה? "לא יכלו כי רגילים היו העם להתקבץ לבית הכנסת בשעה קבועה בכל שבת ויו"ט וקשה היה לשנותה בשלושה ימים בשנה" יוצא שהרויחו ע"י הסמכת הקריאה לשחרית קריאת המגילה ברוב עם יותר ממנחה, ולא עברו על האיסור של קריאת כתובים בזמן בית המדרש. מסיים הרב הילמן: "כנלענ"ד שהיה מנהג צרפת ואשכנז בימי קדם, ובמשך הדורות הורגלו לאחר לבוא לשחרית וגם האריכו את תפלת שחרית ביוצרות וקרובות, עד שהוצרכו הפוסקים להזהיר לא לאחר זמן ק"ש, ונתבטלה ההפסקה שבין שחרית לקה"ת, אבל המנהג לסמוך קריאת המגילה לשחרית נשאר במקומו."

תירוץ רביעי מצוי בדברי הגרש"ז אויערבך. בשמירת שבת כהלכתה (פרק נח הערה קז) הובא בשמו שכיון שמדובר במנהג אין קריאת המגילה נדחית מפני תדירות קריאת התורה, ולא רק שאין כאן דין תדיר אלא שהקדימו את המגילה "לפני קריאת התורה מפני חביבותה", ובמקום אחר (הליכות שלמה חג השבועות דבר הלכה אות ט עמוד שעט) הסביר: "נראה דמהאי טעמא גופא מקדימים כדי להראות שקריאתן היא כרשות, ואף דאי משום הא היה אפשר לאחרה לאחר תפילת מוסף אולי על ידי זה יזלזלו בה".



סוף דבר

נמצא שלשניים מן ההסברים הקדמת המגילות היא אילוץ וברירת מחדל (תשובות והנהגות, הרב הילמן) לאחד יש בה ענין, אך כדי להראות את דרגתה הנמוכה, ולשניים נוספים יש בהקדמה זו סיבה חיובית או מצד שהן התדירות (דביר הקודש) או מצד חביבותן.



הרב משה אהרן קרמר

כולל נחלת איש

ירושלים

במטבע בקשות בנין ביהמ"ק במוסף דג' רגלים

א.

בתפילת מוסף דג' רגלים אומרים: יהי רצון מלפניך ה' או"א מלך רחמן שתשוב ותרם עלינו ועל מקדשך ברחמך הרבים, ותבנהו מהרה ותגדל כבודו, והיינו בקשה על בנין בית המקדש.

ולאחר מכן מוסיפים ואומרים עוד: או"א מלך רחמן רחם עלינו טוב ומטיב הדרש לנו, שובה עלינו בהמון רחמך בגלל אבות שעשו רצונך. בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו והראנו בבנינו ושמחנו בתקונו, והיינו בקשה נוספת על בנין בית המקדש. וצ"ב הכפילות.

ונראה פשוט, דהנה כתב הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה וז"ל: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות. וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה". ונתבאר בדבריו דלבית הבחירה יש שני יעודים: א. להקריב בו קרבנות, ב. לעלות אליו לרגל.

ואשר על כן, בתפילת מוסף דג' רגלים ראשית אנו מקוננים על ב' הדברים שחסרנו - ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך, בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו, מפני היד שנשתלחה במקדשך, והיינו שני הדברים הנ"ל, א. לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך, דהיינו עליה לרגל. ב. ולעשות חובותינו בבית בחירתך, דהיינו הקרבת הקרבנות.

ולכן מיד אנו חוזרים ומבקשים על תרוויחו, ראשית על הקרבנות - ...והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם, ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ואח"כ על העליה לרגל - ...בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו והראנו בבנינו ושמחנו בתקונו והשב כהנים לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם והשב ישראל לנויהם ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו וכו'.

וכן בכל שאר טופסי ברכת המוספין, מלבד בג' רגלים, דהיינו בשבת ר"ח ר"ה ויום הכפורים, הבקשה שם היא רק על חידוש הקרבנות ולא על עליה לרגל, שהרי אי"ז זמן של עליה לרגל, כמוכן.



ב.

אלא מעתה צריך באור, מפני מה ראו אנשי כנסת הגדולה לחלק את בקשת בנין בית המקדש על שני יעודיו לשתי בקשות נפרדות, ולא כללו אותן בבקשה אחת לתרוויחו. ויותר צ"ב שינוי הלשונות שביניהן, מדוע בבקשה השניה על העליה לרגל מפרטים בה טובא "בנה ביתך כבתחילה

וכונן מקדשך על מכוננו והראנו בבנינו ושמחנו בתקוננו", והיינו בקשה לבנין בנוי בתכלית השלימות. ולעומת זאת, בבקשה הראשונה על הקרבנות לא אמרין אלא "ותבנהו מהרה ותגדל כבודו" גרידא, ותו לא. מבלי להזכיר שיבנה כבתחילה על מכוננו בבנינו ובתקוננו בתכלית השלימות.

ונראה הבאור בזה, דמאחר ויש ביניהם חילוק לדינא, דלהקרבנות קרבנות קיי"ל דמקריבים אע"פ שאין בית, וא"כ סגי במזבח גרידא על מנת שיהיה אפשר להקריב עליו. אבל על מנת לעלות לרגל - בלא עזרה ובלא בנין בנוי כתקונו - אין מצות ראית פנים בעזרה ואין עליה לרגל. וממילא פשוט, דבבקשת העליה לרגל מטבע הברכה הוא שיחזור הבית ויבנה כבתחילה וכתקונו לגמרי, דאלמלא כן אין שייך מצוות עליה לרגל. משא"כ ביחס לבקשת הקרבנות, הרי סגי במזבח גרידא אע"פ שאין שם בית, ולכן אין מטבע בבקשה זו לבנין בנוי בתכלית השלימות, וכדלהלן.

ומצינו להדיא בטופס ברכת מוסף דר"ח, אשר גם שם הבקשה היא רק על קרבנות גרידא - לא מוזכרת שם כלל שום בקשה על בנין בית המקדש, אלא מטבע הברכה הוא רק "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו". והטעם לזה מבואר, הואיל ומקריבין אע"פ שאין בית, א"כ איפוא הבקשה מתייחסת לחזרת המזבח ולא יותר.



ג.

והנה בשעתו התקיים פולמוס בין הגרעק"א החת"ס והערוך לנר, ושאר גדולי אותו הדור, סביב הצעתו של רבי צבי הירש קאלישר להקריב אע"פ שאין בית, ולבקש רשות משרי ירושלים (הישמעאלים) על כך. והשאלה נסובה מדוע למעשה אין אנו מקריבין קרבנות בזה"ז על מזבח אע"פ שאין שם בית. והחת"ס באחת מתשובותיו בענין לחמיו הגרעק"א (יו"ד סימן רלו), הביא מספר שאלת יעב"ץ (ח"א סי' פ"ט), דקרבנות צבור דהיינו תמידין ומוספין לא שייך להקריבם בזה"ז, מכיון שצריך להם שקלים מכל ישראל, והואיל ואין כלל ישראל על אדמתם אלא בגולה, אין באפשרות לקבץ שקלים מכולם.

והערוך לנר בשו"ת בנין ציון (סי' א')^א הביא שיש בעיה אחרת, דהנה כתיב "והשימותי את מקדשיכם" וילפינן מינה דקדושתן עליהם אע"פ שהם שוממין, אעפ"כ - "ולא אריח בריח

(א). זה לשונו של היעב"ץ בתשובתו הנ"ל: "...שוב זכני השי"ת שבא לידי ס' כפתור ופרח ומצאתי ראיתי בפרק ששי שכתב ז"ל כי אמר אלי מה"ר ברוך שר"ח דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים והוא בשנת י"ז לאלף הששי ושיקריב קרבנות בזה"ז ואני מטרדתי לא שאלתי מה נעשה מטומאתנו ואנה הכהן המיוחס, אנכי בדרך כו' נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומא' כו' שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה עכ"ל. ונרא' שר"ח ז"ל הי' רוצה להקריב תמידין ומוספין, וא"כ תמה על עצמן. שהרי אינן באין אלא משל צבור, ורחוק מאד שהי' ספוק בידו לקבץ שקלים מכל שבטי ישראל פוזרי הגולה וכו' ע"ש.

(ב). זה לשונו של הבנין ציון: "...והיוצא מדברינו דאפילו למ"ד דמקריבין אף על פי שאין בית, דיליף כן מ'והשימותי', מכל מקום אמר הקדוש ברוך הוא 'ולא אריח בריח ניחחם', וכיון דאמרין בנבחים (דף מ"ו) לשם ששה דברים הובח נזבח, ובכללם לשם ריח ולשם נזחוח, לא יכלו להקריב קרבנות לאחר חרבן, כיון שאי אפשר לשם ריח ולשם ניחח. ואם תאמר כיון שכן לענין מה אמרין מקריבין אף על פי שאין בית הרי לא יכלו להקריב משום 'ולא אריח' יש לומר וכו' א"נ י"ל ד'ולא אריח' הוא דוקא כשביהמ"ק שם ע"פ רצון הקדוש ברוך הוא, לא כן כשצוה הקדוש ברוך הוא לבנותו, ועדיין לא נגמר, אז מותר להקריב בלא

נחוחכם", ואם יקריבו במקום המזבח בזמן שהבית חרב לא יהיה הקרבן לריח נחוח. והואיל וקיי"ל דלשם ששה דברים הזבח נזבח, ומהם לשם "ריח" ולשם "נחוח", וזה לא שייך בזמן שהבית חרב מקרא ד"ולא אריח בריח נחוחכם" - הלכך אסור להקריב בזה"ו. אמנם, א"כ על מה העיד להם הנביא שמקריבין אע"פ שאין בית? אלא, שזה נאמר בשעה שכבר החלו לבנות את בית הבחירה ע"פ נביא ויש השראת השכינה, אזי באותה שעה אפשר כבר להקריב ע"ג המזבח אע"פ שהבית טרם בנוי, וכמו שמצינו בעזרא שכך עשו בתחילת בית שני, שהקריבו כמה שנים אע"פ שהבית טרם הושלמה בנייתו^א.

הנה המעיין יראה כמה מדוקדק לאור הנ"ל מטבע הברכה דמוסף בג' רגלים, דכאשר עסקינן בבקשת חזרת הקרבנות הרי הסיבות שלא מקריבים בזה"ו הן [בין השאר] א. מכיון שא"א לבנות בכלל מזבח כל עוד הבית בחורבנו, הואיל ואין הקרבנות עליו לריח נחוח, וכדברי הבנין ציון. ב. מכיון שאין ישראל על אדמתו, ולכן א"א לאסוף שקלים מכל ישראל לקרבנות צבור, וכדברי היעב"ץ שהביאו החת"ס והגרעק"א.

וזהו שמבקשים אנו - "אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה והופע והנשא עלינו לעיני כל חי" - דהיינו בקשה להשראת השכינה, "וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ" - דהיינו קבוץ גלויות, שעל ידו יתאפשר לאסוף שקלים מכל ישראל לקרבנות הצבור כדברי היעב"ץ, "והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם" - והיינו שנתחיל ונעסוק כבר בבנין בית הבחירה, וע"י זה יתאפשר לבנות מזבח אע"פ שאכתי אין הבית בנוי, כדברי הבנין ציון, "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספיהם כהלכתם" - היינו להקריב עליו קרבנות הצבור.

ד.

ועל פי הנ"ל יבואר עוד דבר נפלא, דהנה איתא ברד"ק ביחזקאל (מו יג) עה"פ שנאמר בנבואת הבנין העתיד: "וכבש בן שנתו תמים תעשה עולה ליום לה' בבקר בבקר תעשה אותו", וכתב הרד"ק וז"ל: "וכבש בן שנתו תמים, זהו קרבן התמיד שעושים בכל יום וכו', הנה יהיה בזה חדוש לעתיד וקרבן הערב לא זכר, נראה שלא יעשה לעתיד אלא עולת הבוקר", עכ"ל. ומבואר בדבריו חדוש עצום, דלעתיד לבא יקריבו רק תמיד של שחר ולא תמיד של בין הערבים.

ויש לתמוה ממה שאנו אומרים בכל תפילת מוסף, בתוך מטבע הבקשה על בנין העתיד "ושני תמידים כהלכתם", ולהדיא דיקריבו ב' תמידים דלא כהרד"ק הנ"ל^ב.

בית - כמו שהקריבו הרבה שנים בימי עזרא. ועל זה קאי עיקר דברי ר"י שמעתי, שהרי אמר אדברי ר"א שאמר שמעתי כשהיו בונין וכו' דהיינו בימי עזרא, עכ"ל.

ג. וכעין הנ"ל איתא גם בנצי"ב בכמה דוכתי, ומהם בהעמק דבר ויקרא כו לא, ודברים טז ג.

ד. ובאמת בסדורי הספרדים לא מופיע במוסף "ושני תמידים כהלכתם", מלבד במוסף ר"ח, ושבת ר"ח.

וכבר עמד על דברי הרד"ק בהגהות המהרש"ם בביצה ה' ע"ב^ה, דהנה תנן בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום (כולו) פעם אחת נשתהו ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ושקיל וטרי בזה בגמ' שם, ובתוך הדברים איתא - אי הכי עדות נמי לא נקבל מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא קבלנו עדות החדש כל היום כולו השתא נמי נקבל. ופרש"י: "מהרה יבנה בית המקדש. ותחזור תקנה ראשונה שלא לקבל עדות אלא עד המנחה", ע"כ.

והקשו לו להמהרש"ם איך שייך חשש לעת"ל כשבמהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא קבלנו עדות החודש כל היום, ונפיק מיניה חורבא שיתקלקלו הלויים בשיר, והרי לדברי הרד"ק הנ"ל לא יקריבו לעת"ל תמיד של בין הערבים כלל. והשיב המהרש"ם: "וי"ל לפמ"ש הירושלמי והתוס' יו"ט פ"ה דמעשר שני מ"ב דבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד ויהיה משועבד למלכות, א"כ י"ל דבתחילה יקריבו גם תמיד של בין הערבים", עכ"ל.

ואכן לפי מה שנתבאר, דמטבע בקשת הקרבנות מתייחסת רק לשלב בו מקריבין אע"פ שאין בית, שיקדים את בנין בית המקדש עצמו, וממילא לא קשיא מידי כיצד אומרים לפי דברי הרד"ק "ושני תמידין כהלכתן", דהרד"ק מיירי בנבואת יחזקאל שעוסקת בבנין העתיד כשיעמוד מכבר על מכונו ובתקונו, דאז אכן יקריבו רק תמיד של שחר. אבל קודם לכן, בתחילת בנינו, כאשר יקריבו אע"פ שאין בית - אזי יקריבו שני תמידין כהלכתן, ודו"ק.



(ה). שנדפסו בש"ס מהדורת וגשל (נהרדעא).

הרב יחיאל אומן

שיעור מצות שמחת יו"ט, והשמחה המיוחדת בשבועות

פרק א' - שיעור מצות שמחת יו"ט

השמועה מוסרת בשם הגר"א, דמצות שמחת יום טוב היא המצוה הקשה ביותר, שאם מתעצב אף רגע אחד בשבעת ימי החג ביטל מצ"ע דושמחת (אמנם, המקור היחיד שבינתיים ראיתי, הוא מה שמוכר בהגדת הגר"ש דבליצקי זצ"ל, שהביאו כן בשם ס' דברי שלום להאדמו"ר מסטרפקוב) [וראיתי מובא בנוסח אחר, שהיא המצוה החשובה ביותר, מכיוון שהיא נוהגת כל רגע ורגע, וזה יותר מסתבר, דאיך יוכל האדם לשמוח כאשר יגש אל השמחה כאל 'מצוה קשה שחייבים לקיים'...]. ויש לברר את גדר הדברים ממקורם.



א. המקור בגמ'

דין חיוב השמחה ביו"ט נתבאר בגמ' בפסחים (ק"ט ע"א): "חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים... בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין".

והנה בגמ' זו לא נתפרש שיעור לדבר, ואדרבה, מהשיעור שנאמר לאנשים ביין ולנשים בבגדים ולתינוקות בקליות, משמע שאין מדובר על כל היום, אלא פעם אחת ביום שותה רביעית יין, וכן קליות לתינוקות.

וראיתי מוכיחים דיש חיוב שמחה בכל היום, מדאי' במו"ק (ח:) דאין נושאים נשים במועד וכו' מפני ששמחה היא לו, ואמרי' טעמא מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו או מפני שאין מערבין שמחה בשמחה יעו"ש. ואם נפטר מהחיוב בפעם א' ששמח, א"כ אחר שיאכל בשר ויין באותו יום ישא אשה? אלא ע"כ דהחיוב הוא בכל עת [אמנם אין זה ראייה גמורה, דאפשר שגדר המצוה הוא כמו בשאר מצוות שבלב, שעיקרן הוא שלא להפקיע את המצוה, וכך מצות השמחה שביטולה הוא רק כשמפקיע עצמו משמחה].



ב. דברי הרמב"ם

והרמב"ם כתב (הל' יו"ט פ"ו הי"ז-ה"ח): "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג (ע"י הערה בגדר חוה"מ^א) עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אע"פ שהשמחה

(א). משמע בדבריו דשוה דין השמחה בחוה"מ ליו"ט. ונפ"מ לדין שמחת עניים למי שיוצא ידי חובתו בנתינת צדקה, דצריך לשער דמי סעודת כל ימי חוה"מ וכך לתת לעניים [והשאר יכול לתת ממעשר].

האמורה כאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים וכו'..."

והנה בתחילת דבריו כתב דחייב להיות שמח וטוב לב, ומשמע דהחיוב קאי על כל היום, דבודאי אין סברא לומר שרגע אחד ביום יהיה שמח וטוב לב, ובוה יקיים מצות שמחה, אמנם בהמשך הביא השיעור של בשר ויין וכו', וזה לכאורה פעם ביום כמו שכתבנו. וא"כ דבריו סתרי אהרדי.



ג. הבשר ויין גורם לשמחה כל היום

ובפשטות יש לבאר בזה, דבאמת עיקר השמחה הוא בלב² ושייכת כל היום, והבשר ויין הם כעין 'הכשר' כדי שיגיע לשמחה במשך שאר היום. וכמו שהביא בעמק ברכה (עניני פורים) בשם הגרי"ז, שביו"ט המצוה היא לשמוח בה' יתברך, כד' המדרש "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" - בהי"ת, והסעודות הן רק אמצעי לשמחה זו (משא"כ בפורים, זהו גוף המצוה שישתה יין).

וכן מב' בשאג"א (סי' ס"ה, וי"ח על דבריו) שכתב להוכיח דאפי' בזה"ז נמי נוהגת מצות שמחה בשאר מיני שמחות, והטעם הוא משום דמצות שמחה שנצטוונו ברגל אינה שמחה פרטית, אלא שמחה כללית, שמחויב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח. ומקור לדבריו בספר יראים (תכ"ז) שכ' על הגמ' בפסחים הנ"ל: "למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל". וע' בהערה סמך לזה³.

ולפ"ז יבוארו היטב דברי הרמב"ם שכתב דהמצוה בעיקרה להיות שמח וטוב לב כל היום, ואח"כ כתב את ההכשר לזה ע"י אכילת בשר ושתיית יין, שזה באמת נעשה רק במקצת היום.

ויתבאר נמי מש"כ הרמב"ם בהלכה י"ט, שסידר את סדר קיום חציו לה' וחציו לכס: "...כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וכו', ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה", ומבואר דכל זמן שאין

ולכאור' יש עוד נפ"מ, שצריך לקיים שמחת אשתו בבגדים חדשים גם לחוה"מ [או לפי דעת רוה"פ שיוצאים בקניית דברים אחרים, שיקנה דבר שיהנו ממנו גם בחוה"מ]. אמנם, ראיתי (בא' המלקטים, איני זוכר היכן) דדעת הגרש"ו והגרמ"ק שיוצאים יד"ח שמחת אשתו גם בבגד שאינה לובשת ביו"ט, כיון ששמחה מעצם החידוש, וה"ה לחוה"מ. וראיתי עוד בשם הגריש"א (שבות יצחק ח"ד עמ' קי"ט) דסגי בבגד שקנה להם ליו"ט, משום שיש להן בו שמחה כל המועד.

ב). וראיתי במוע"ז (ח"ז סי' קי"ג) שהביא את דברי הגר"א (בהקדמה לאבות) בפ"ה הגמ' סוף סוכה (מח): דנחלקו אם שמחה עדיף או ששון עדיף, ופ"ה הגר"א ע"ד הרמז, ששמחה יסודה בלב וכדכתיב וראך ושמח בלבו, אבל ששון יסודה שמחה חיצונית בזמרה וריקוד, וכמבואר במלבי"ם בישעיהו. והביא בשם ר"ל קרטיגנא זצ"ל, שכתב להלכה לפ"ד הגר"א דאף שחובה לאכול ולשתות ולשמוח בחג, מ"מ העיקר שמזה יזכה לשמחת הלב, ששמחה היא בלב וכנ"ל.

ג). הנה בתוס' בביצה יב: כתבו דהאוכל גיד הנשה ביו"ט יש בכך שמחת יו"ט לענין שנאמר מתוך לפטרו מקרבן, ולכאור' צ"ע הרי דעת תוס' (ביצה יב.) דגם לתמוך בעי' מדאורי' צורך קצת, ואין יתכן שצורך איסור נקרא צורך, והרי אין זה באמת צורך יו"ט. ואטו מי שנהנה מעשיית איסורין יקיים בזה מצות שמחת יו"ט? (ובפרט דהוי מצוה הבאה בעבירה). אכן שמעתי מהגר"ד קהן ליישב לפי מה שהתבאר למעלה, דשמחת יו"ט נעשית בפעולה של אכילת בשר ושתיית יין, אבל התוצאה צריכה להיות שיהיה שמח מחמת זה כל היום, ולכן אף שמעשה האכילה נעשה בפעולה של איסור, אבל התוצאה שאח"כ אין בה איסור, ונמצא שבא לידי שמחת יו"ט.

האדם עוסק בתפילה ומצוות היום, מחוייב לעסוק בשמחה ע"י העסק בסעודה, ובודאי שאינו אוכל כל הסעודה, אלא דמ"מ הוא נמצא במצב של שמחה.



ד. החציו לכם מגלה על שיעור המצוה

אמנם, דלפ"ז יהיה חיוב מיד בתחילת היום לאכול בשר, דקודם שאכל בשר לכא' אינו שמח, והרי גם ברמב"ם הנ"ל של מצות הסעודה, כתב דנעשית בחצי השני של היום. וקשה, דושמחת בחגך נאמר על כל היום, והאם הוי גדר אונס שחייב להתפלל?

ובאמת מקום העיון במקורו של הרמב"ם – בגמ' בריש פ"ב דביצה (טו:): "כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם, הא כיצד? רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר: חלקהו – חציו לה' וחציו לכם", והכי קי"ל דמחלקין בחציו לכם.

וא"כ דבר זה צריך לימוד, לא מיבעיא לר"א צריך לדעת איך מתקיים לדעתו מצות שמחת יו"ט, אלא אף לר' יהושע יל"ע איך מקיים שמחת יו"ט בחציו לה'?

אכן חדא מתרצתא בחברתה, דבאמת י"ל דמצד מצות השמחה לכשעצמה אין שיעור לא למעלה ולא למטה, וצריך גילוי אחר להגדיר את המצוה, ולזה אתא קרא דלה' ולכם, דלר"א בא להורות שאפשר לבחור בכולו לה' או כולו לכם, ולר' יהושע שצריך חציו לכם.

וזה מה שבא הרמב"ם לפסוק, מכיון שסבר כר"י דבעי' חציו לכם, לכן כתב את הסדר שיהיה חציו ממש, שכך צורת קיום מצות השמחה.

וראיתי שכדברים האלו ממש כתב בשאג"א (סי' ס"ט): "דאי לאו האי קרא ה"א דאע"ג דמחוייב בי"ט בכל מיני שמחות ודברי תורה בכלל, אפ"ה בכ"ש בין רב בין מעט סגי להו, כמו שאר שמחות דסגי להו אם משמח א"ע בהן אפי' זמן מועט, קמ"ל קרא דחציו לה' וחציו לשאר כל השמחות".



ה. שמח וטוב לב

ועדיין אין לנו מקור לראשית דברי הרמב"ם, שחייב להיות 'שמח וטוב לב', ומנין למד דבר זה.

ונראה שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמ' בפסחים הנ"ל, שהנה יש לדייק בלשון הגמ' שלא דיברו על שמחת האדם עצמו, אלא על שמחת אחרים, כמש"כ "חייב אדם לשמח בנוי וב"ב", וכן אח"כ "במה משמחין", ומוכח דמה שחייב אדם לשמוח בעצמו אינו תלוי בבשר ויין, אלא הוא ציווי פשוט לשמוח בכל החג, ורק כלפי אחרים מחוייב הוא לעשות פעולות מוגדרות כדי לשמחם ג"כ. ודו"ק היטב.

(ד). ועי' בשאג"א (סי' ס"ט) שכתב דאף דלשון ר"א 'שמחת יו"ט רשות', אין כונתו שקיום המצוה עצמה רשות, אלא שקיומה ע"י הסעודה הוא רשות, אבל מ"מ מחוייב לשמוח או במאכל או בד"ת.

והנה עי' בעמק ברכה (הל' שמחת י"ט) שציין לגמ' בערכין (יא): "מנין לעיקר שירה מן התורה... אמר רב מתנה: תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב - הוי אומר: זה שירה". ומקשי' עליה: ואימא ד"ת, דכתיב: פקודי ה' ישרים משמחי לב? ומתרצי' משמחי לב איקרי טוב לא איקרי. ומקשי': ואימא בכורים, דכתיב: ושמחת בכל הטוב? ומתרצי' טוב איקרי, טוב לבב לא איקרי.

ונתבאר בגמ' זו דאיכא ג' דרגות, יש 'משמח' ועדיין אינו בגדר 'טוב', ויש שהוא בגדר טוב ועדיין אינו בגדר 'טוב לב', ורק שירה נקרא משמח וטוב לבב.

ולפ"ז כשכתב הרמב"ם דחייב להיות שמח וטוב לב, משמע שכוונתו לדרגה הגבוהה של שירה, וצ"ע מנין למד דבר זה.

ובשלמא לדעת הרמב"ן (בביאורו לסה"מ שורש א' אות ט') דס"ל דהלל בי"ט מן התורה (כמש"כ שהוא מהלמ"מ, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו כמ"ש וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו' ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא)^ה, א"כ ניחא דבעיקר השמחה נאמר דין טוב לב של שירה. אמנם, הרמב"ם כתב שהיא מצוה מד"ס (וכן הוכיח השאג"א בסי' ס"ט), וא"כ לדעתו השמחה המחוייבת אינה דוקא בשיר והלל, וא"כ מ"ט כתב 'שמח וטוב לב'.



ו. שירה מכח 'שמחה יתירה'

והנה, בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו) כתב הרמב"ם את דין אמירת ההלל במועדים, ומנה את המועדים שאומרים בהם הלל, ואח"כ כתב: "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה", ומשמע מזה שדין ההלל במועדים מגיע מצד 'שמחה יתירה', וצ"ע.

וגם קשה, שבסוף הל' לולב כתב הרמב"ם: "אע"פ שבכל המועדות מצוה לשמוח... בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה". ומשמע שבשאר המועדים, או בסוכות שלא בביהמ"ק, אין שמחה יתירה.

אלא הביאור (שמעתי ממור"ר הגר"ח קלופט שליט"א) הוא עפ"ד הכוזרי שכתב על מעלת השמחה בעבודת ה', ואח"כ כתב: "ואם תעבור בך השמחה אל הניגון והריקוד אז תדע שאתה קרוב אל הענין האלקי".

והיינו, שא"א לצוות על 'שמחה יתירה', אלא יש רק מצוה של שמחה, לעשות פעולות של שמחה בשביל להתבונן בשמחה. "נגילה ושמחה בך", כמו שאומר המדרש (שהש"ר א') 'איני יודע אם ביום או בקב"ה', בניסים של היום או בקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ושמחה בך בהקב"ה, בך בישועתך, בך בתורתך, בך ביראתך, ואז השמחה גואה על גדותיה, עד שהיא עוברת אל הניגון והריקוד.

ולפ"ז, מש"כ הרמב"ם שצריך להיות 'שמח וטוב לב', כוונתו לרמת השמחה, שתהיה ברמה כזו שיכולה להגיע ל'שמחה יתירה' ולשירה, וכמו שביאר השאג"א שם שאין השירה סיבה

(ה). וכתב במוע"ז שלדבריו נראה שמצוה לומר ההלל בנעימה ובשמחה דוקא כמו שירה, ומקימין בו מצות שמחה.

לשמחה, אלא להיפך - השמחה היא קודמת בטבע לשירה, והיא סיבה הגורמת לשירה לבא אחריה, וכדמשמע נמי מפירש"י בערכין דאין אדם שר שירה אלא משמחה וטוב לבב (ובר"ה נאמר שצריך לעצור ולא להגיע לידי שמחה יתירה).



ז. עיקר שמחה בלב, ובי"ט נוסף שמחה בגוף

ובאופ"א ראיתי מפרשים את דברי הרמב"ם (ב'רשימות שיעורים' להגרי"ד סולובייצק), דעיקר דין שמחה הוא שמחת הלב, ובוה שוים ר"ה ויוה"כ לשלש הרגלים דבכולם יש שמחה בלב (וזה מוכח ממה שר"ה ויוה"כ מבטלים אבלות, ועיקר הסתירה לאבלות - שעיקרה חלות בלב - היא שמחת הלב, והשמחה שבלב מבטלת את דיני האבלות), אלא שברגלים בנוסף לדין שמחת הלב יש מצוה לשמוח במעשה, כגון ע"י אכילת שלמים. ובר"ה וביוה"כ אין חיוב לשמוח במעשה ורק לשמוח בשמחת לב. ולכן אומר הרמב"ם שאין בהם שמחה יתרה - ששמחה יתרה היא כששמחים במעשה ובפועל.

ויסוד זה, שעיקר השמחה הוא בלב, מבואר ג"כ בדברי הגמ'. הנה, בדברי הגמ' והרמב"ם נתבאר, שבזמן שבית המקדש קיים, עיקר השמחה הוא בבשר שלמים, והנה אם נימא דעיקר שמחה הוא בהנאת הגוף, אם כן למה אינו יוצא גם האידנא בשמחת בשר חולין, דלענין הנאת הגוף אין לחלק בין בשר שלמים לחולין.

ומכאן זה מבאר בשו"ת בנין שלמה (סי' מ"ז) שבאמת עיקר הטעם הוא משום דבשר שלמים הוי אכילה של מצוה וקדושה, והיה בזה שמחה לגוף ולנפש. אבל בבשר חולין, דליכא מצוה, ליכא שמחה. וביין איכא שמחה גם לנפש, דנכנס יין יצא סוד, ויין ישמח לבב אנוש.

וביתר ביאור כתב בארץ צבי (מועדים תרפ"ה): "הנה עונג ושמחה הם שני דברים, כמבואר בחתם סופר בשבת בחדושים לדף קי"א ע"א ד"ה ודע וכו', שכתב דבשבת איכא חיוב עונג, וביו"ט שמחה. ולכאורה אין מובן החילוק. ונראה דשמחה הוא בלב בלבד, שלא באמצעות חמשת החושים, ועונג הוא באמצעות חמשת החושים. וראיה לזה מאמר חז"ל בפסחים (שם) - אין שמחה אלא בבשר שלמים. ובודאי הרגש חוש הטעם בבשר חולין, שווה ממש כמו בשלמים. ומדוע דוקא בשלמים אמרו חז"ל דיש שמחה. אלא כיון דבפנימיות לב איש הישראלי יש הבדל. גם מה שאמרו ז"ל וכנ"ל - אין שמחה אלא ביין, י"ל דהיינו כיון שאחז"ל (ערוכין ס"ה, ע"א) נכנס יין יצא סוד, והיינו מתגלית הנקודה הפנימית שבלב, אשר שם הוא שורש השמחה..."



פרק ב' - השמחה בשבועות

א. ריבוי השמחה בשבועות

במשנה במסכת חולין (פג.) איתא: "בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט בתה מכרתי לשחוט, ואלו הן... וערב עצרת".

ופירש"י שבאותם ימים "דרך ישראל לעשות סעודות, וכו'" ע"ש. וכן נאמר ברשב"א: "שבאותן פרקים שהן ערב הפסח וערב עצרת רגילין לשחוט ולהרבות בסעודה", ומשמע שרגילים אז בסעודות יותר מכל מועד אחר.

וכן כתבו התוס' בע"ז (ה: ד"ה ערב יו"ט): "ויש מפרשים דבהנך ד' פרקים טעמא רבא אית בהו... ועצרת כדאמרינן בפרק אלו דברים הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם". עכ"ל התוס'.

בפשטות נראה שמדובר כאן על מציאות שנהגו להרבות בסעודה. אמנם, המ"ב (סי' תקכ"ט, ס"ק י"א) כתב: "ואיתא בע"ז דף ה' שתקנו להרבות בסעודה ביו"ט הראשון של פסח ובעצרת".

ובגמרא במסכת פסחים איתא: "...א"ר אלעזר הכל מודים (כלומר, גם ר' אליעזר, הסובר שאין לו לאדם אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה) בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא".

ופירש רש"י: "שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו". והתוס' כתבו: הא דבעי ר"א בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא. והיינו שדבר זה פשוט מסברא דביום כזה יש להרבות בסעודה.

עוד איתא שם: "מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת יום שנתנה בו תורה", ועוד שם: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא".



ב. המשותף לשמיני עצרת, שנעצרים לפני ה'

ובאמת כשנתבונן נשים לב, שיש דמיון גדול בין חג השבועות לשמיני עצרת, וכמש"כ הרמב"ן בפר' אמור (ויקרא כג): "ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות עצרת, כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן".

וביאר הרמב"ן שם את מהות המספר השמיני, שהוא כנגד כנס"י שהיא בת זוג של השבת, והיא שמינית. ומתוך זה כתב את יסודו המפורסם: "...הימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג", שימי הספירה הם ימי מעבר בין פסח לעצרת, שהוא השמיני.

ונראה לבאר לפי דבריו, דכשם שבגשמיות יש 'ששת ימי המעשה', כך בעבודת ה' ועיני הרוחניות יש את שבע הדרגות שדרכם עולים תמיד, ואח"כ מגיע ה'שמיני' שהוא מתנה מלעילא, והוא 'עצרת'. כמש"כ הרמב"ן "כי שם נעצר הכל" והכונה היא ללשון איסוף, שאוספים את כל ההשפעות ואוצרים אותם בתוכנו.

וכמו שדרשו חז"ל במילת 'עצרת' (הובא ברש"י שם): "כשר שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמן ליפטר אמר בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד שקשה עלי פרידתכם".

וזה מה שמצאנו בשני הימים הנ"ל - שמנ"ע ושבועות - שאין בהם מצוות מעשיות, והביאור הוא לפי הנ"ל, דאף שהימים טובים הם ימים שמגיעים באתערותא דלתתא, כמש"כ בגמ' דישאל מקדשי לזמנים, ובכל מועד ניתן לישראל עבודה לעורר את קדושת הזמן והשפעותיו,

אבל המועד 'השמיני' הוא רק באתערותא דלעילא, של 'בואו ונשמח אני ואתה', ואנו אין לנו אלא להשתתף עמו בשמחה.

והילך לשונו הנפלאה של הנצי"ב בפרשת פנחס (במדבר כח): "שבעת מתן תורה נתקשרנו עם ה' כביכול ככלה הנכנסת לחופה, אשר לבד שהיא משתעבדת למעשה ידיה, עוד היא מחויבת להשקיע אהבתה אך בו, ועל זה היא סופרת שבעה ימים ביחוד בשביל זה החתן דוקא, (והיינו דאיתא בנדה דף ס"ו טעם משום חימוד, וטעם שיש לחוש בכלה יותר, משום דמחויבת להשקיע דעתה בו שבוע ימים, ומשום הכי אי אירע שספרה לזה האיש וביום חופה נעשה חתן אחר, היא מחויבת לספור שבעת ימים אחרים, והוא משום שמחויבת להשקיע דעתה בזה), כך נתחייבנו לבד מעשה המצות עוד להשקיע אהבתנו אך אליו ית'. ...ובאשר לא בנקל לאדם להשקיע אהבתו לקודשא בריך הוא כמו אשה לבעלה, על כן צוה הקדוש ברוך הוא למנות שבעה שבועות, וע"ז התכלית נקרא זה החג חג השבועות ולא חג הימים, ללמדנו בינה שעלינו להשקיע אהבתנו בו ית"ש ולהיות נעצר לפני ה'".



ג. דמיון שבת לשבועות בענין זה

ובאמת גם בשבת מצאנו שדומה ענינו לשבועות, כמש"כ השל"ה (מסכת שבועות, פרק ת"א) שהקדים לבאר את השמחה בכל המועדים ופולגת ר"א ור"י: "דכל גאולה וגאולה היא גאולה גופנית וגאולה נפשית. גאולה גופנית כפשוטה, וגם גאולה נפשית כי בגוים אין תורה, ובטלים מכל השלימות. ועל שם שני הגאולות, נתנה הבחירה לר"א לשמוח ולהתענג הגוף או להתענג הנפש. ורבי יהושע סבירא ליה צריך ליצא ידי שניהם, תענוג גופני ונפשי. אבל חג השבועות הרומוז ליוכל הגדול עולם הבא הנצחי, ששלימות הנצחי יהיה בגוף ונפש, ואז הגוף יזדכך ויהיה כולו אור כמו אור הנשמה, ויהיה הגוף אספקלריא המאירה באופן שהרוחניות תתגבר, ולכן אמרי' דבעי' נמי לכם, כי על כל פנים אור הנשמה עיקר, וגשמות הגוף יזדכך ויתרומם להיות חוזר לדקות הנשמה. ונגד זה, שמחה של חג שבועות לה', ונמי לכם, כלומר, ששמחת הגוף יהיה הכל לשם שמחה לה'".

ובסיום הדברים כתב השל"ה: "ומה שהוא ענין חג שבועות, הוא ענין יום שבת המורה על שבת הגדול הנצחי שכולו שבת. ובכולם בעינן נמי לכם, רצה לומר, יקיים לכם, אבל יהיה התכלית לה'".

[ובספר שבת מלכתא בהקדמתו כתב יסוד במהות השבת, שהיא נובעת מהארת מתן תורה, שהנה אמרו חז"ל כשנתן הקב"ה את התורה ציפור לא צווח עוף לא פרח וכו', אלא העולם שתק ויצא הקול אנכי ה' אלקיך, והמובן בזה, שברגע שכולם שתקו ובטלו כל המחיצות, באותו רגע ממילא נשמע הקול המכריז על האמת לאמיתה שה' הוא האלקים. וזה ממש מהותה של השבת, כיון שכל מלאכת העולם שובתת ממילא מעצמה נשמעת האמת לאמיתה שאין עוד מלבדו. וזה שמו והגדרתו של היום הקדוש, 'שבת' מלשון שביתה והתבטלות של כל מעשה עולם שהם החוצצים בפני יחוד ה' שיתגלה בעולם, ובשבת ששובתים ומבטלים את כל עניני העולם ממילא קדושת ה' מלאה את כל הארץ].

ולכן גם בשבת אין מצוה מעשית, כי ענינה ג"כ הוא הדביקות בה' והשמחה בו.



ד. יום הדין על התורה

והנה ידועים ונפוצים הם דברי השל"ה (שבועות, פרק נ"מ, י"ט), שכתב: "כי היום הקדוש הזה הוא יומא דדינא, וכמש"כ בס' תולעת יעקב... כן רצה ביום מתן תורתנו שהוא מורה על חידוש העולם, להשגיח ולדרוש על מעשה העולם ולדונו על פירות האילן... הם הנשמות וכו'" ע"ש. ומוסרים כן ג"כ ממרן הגרא"מ שך זצ"ל בשם הנצי"ב, דחג השבועות הוא יום הדין על תורה.

ולכא' יש להעיר האם אין הדבר סותר למה שנתבאר עד כה שאדרבה שבועות הוא יום של יתר שמחה משאר המועדים.

[ובאמת, בפשטות 'יום הדין על התורה' בא לחזק בעיקר את עבודת התפילה, כמו שאנו יודעים שבר"ה שהוא יום הדין מרבים דוקא בתפילה, וכך בשבועות הכונה היא להרבות בתפילה כפי שיעורה, וכמו שידוע שבישיבות פעם היו מורידים נחלי דמעות באהבה רבה וכו' (ראיתי בקונט' 'קול ה' בכח'), ובכללות התפילה היתה בהתעוררות גדולה.

וכן זמן קריאת התורה, שאז נשפע שפע התורה של היום, כמש"כ הרוקח בסי' רצ"ו בשם חז"ל: "אמר הקב"ה בני הו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה, ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני ה' סיני ומקבלים את התורה", וכמש"כ הרמח"ל שכל השפעות המועדים מגיעות בכח התורה⁽¹⁾.



ה. המשל לנישואין

ולביאור הדברים נקדים במה שראיתי מובא באחד הספרים לשל"ה, שתיאר שני זוגות המגיעים לחדר הייחוד, הזוג הראשון שמע שיחות נפלאות על נשגבות הרגע, ועל חשיבותו כיסוד לכל החיים, וע"כ ישבו שניהם איש בפינתו ושפכו לבם בספר תהילים, ואילו הזוג השני אינו שת לבו לכלום, יושבים ומתענגים ומטיבים לבם.

אבל האמת נמצאת בזוג השלישי, שאמנם במעשה הם עושים כמעשה הזוג השני, אבל דוקא מחמת מה שידעים הזוג הראשון. שדוקא מחמת נשגבות הזמן והשפעתו, דוקא משום כך זה הזמן לחזק את הקשר ולהתחיל אותו ברוח טובה.

וזה משל נפלא לחג השבועות, שהוא 'יום חתונתו', שבו באנו בברית הנישואין כביכול עם התורה ועם נותן התורה, וא"כ דוקא משום שהוא יום כזה גדול, כ"כ חשוב אותו להתחיל את הקשר באהבה ובשמחה, בעונג וברצון.

אמנם, מאידך כל אחד יודע שבחתונה לא רק רוקדים, יש גם את החופה, ובחופה אף אחד לא רוקד ושמח, כעת הכל רציני, כי עכשיו בונים את היסודות, שהרי מהי השמחה שבחתונה?

(1). ולצערינו רבים נרדמים בדיוק בזמן הקריטי הזה, והרי זה דומה למי שהיה ער בשביל לנסוע לחתונה, וכשהגיע לחתונה נרדם...

שבונים עכשיו בית חדש בישראל, א"כ כל מה שאחר כך רוקדים ושמחים, זהו דוקא בגלל מה שבנינו עכשיו בחופה.

וא"כ ה"ה בשבועות, אמנם יש את השמחה עם של 'חציו לכם', אבל יש את ההכנה של הלילה, כמו שהזוהר כותב שאז מכינים את תכשיטי הכלה, שזהו הגמר וההשלמה של כל העבודה הגדולה שקדמה לזה. ובזמן ההכנה כולם בריכוז ובכבוד ראש ובדקדוק שהכל ייעשה כהלכתו, אבל בפנים שרויים בשמחה גדולה, שמחה על מה שבונים עכשיו, ועוד מעט זה יתפרץ החוצה בשירים וריקודים



ו. יום הדין הכללי והפרטי

עוד נקודה שיש לעורר לפ"ז, שהרי בכל חג יש חלק כללי שכל ישראל שמחים ביחד, ויש חלק פרטי מה שיש לכ"א באופן אישי, כגון בר"ה הדין של כל העולם וכל ישראל (וכדברי הס"ק מקלם הנודעים שהזכרתי דוקא להיות חלק מהציבור), ויש את הדין של כל יחיד כבני מרון.

וממילא גם בשבועות, יש את השמחה של כל ישראל על מה שניתנה לנו התורה ומתחדשת נתינתה בכל שנה, אבל יש את החלק הפרטי, מה שזוכה כל יחיד להשפעת תורה פרטית, כמו שהיה במתן תורה ש'פנים בפנים דיבר ה' עמכם' וכל יחיד זכה להשגת תורה פרטית ואישית, כך בכל שנה יש נתינת תורה לכל יחיד. וזה 'יום הדין' שזוכה להשפעת תורה למשך השנה הבאה, כמה יזכה לחדש וכו', ואח"כ בימי השנה מוציאים מן הכח אל הפועל¹.

וזה כמובן לפי דרגת כל אחד, ולפי כמה שהכין את עצמו בימי הספירה, במידות טובות ושאר קניני התורה.

וקובע מאוד בזה הוא הנהגת האדם עד עתה, כמש"כ "היב חכמתא לחכימין", שהקב"ה מביא חכמה למי שמעריכה, כמו שהגמ' אומרת שאם היה מביאה לטיפשים היו קורין אותה במבואות המטונפות, וממילא אם האדם קיבל אפשרות לחכמה בשנה שעברה ולא ניצל, ה"ז משליך על כמה שיקבל בשנה הזו.

ואולי מחמת זה יש התעוררות לנצל את היום הקדוש הזה לעסק התורה, להראות על רצונינו ותשוקתנו הגדולה לנצל כל רגע, וכל מה שלא עשינו כן עד היום הוא מחמת היצה"ר שבקרבנו, וכמו שבימים נוראים כולם מתחזקים ומתעלים, כדי להראות לקב"ה על רצונינו האמיתית.



(ז). וראיתי בקונטרס אחד שכתב דמסתמא ה"ה בחג השבועות, יש מעלה לקבל ע"ע להרבות תורה אצל אחרים, ואז יזכה להיות חלק מנתינת התורה של כל ישראל.

(ח). ואולי מפני זה עוסקים בתיקון ליל שבועות של כל חלקי התורה בקיצור, כי רוצים לקבל שייכות לכל מצוות וחלקי התורה, שיהיו לפחות קיימים בפנימיותנו בכח.

ז. דברי ה'סדר היום'

ונסיים בדבריו הנפלאים של הסדר היום:

בחג השבועות ראוי שישמח בו האדם שמחה יתירה, מפני שהוא יום שנתנה בו תורה לישראל והכל מודים בקדושתו הגדול מקדושת שאר הימים טובים, כדאמרי' 'הכל מודים בעצרת דבעינן לכם', והטעם כדי לשמח הגוף שעוסק בתורה ובמצות שניתנו ביום הזה. וכן מצינו במר בריה דרבינא דכולא שתא הוה בתעניתא בר ממעצרתא וכו' מטעם זה שאמרנו אין ראוי לענות הגוף ביום זה כיון דבאמצעות הגוף התורה מתקיימת ואין זולתו קיום. וראוי לשמחו ולענגו בשמחת התורה יותר משאר חגים ומעדים.

ועכ"ז אין ראוי למשוך בשמחתו כל היום כי גם הנפש המשכלת צריכה שמחה, כי עיקר תועלת הלמוד והקיום תלוי בהבנת השכל להבדיל בין טמא לטהור ובין אסור ומותר, ואין שמחתה כ"א לעסוק בתורה ומצות ובפרט ליל שבועות שצריך האדם לעסוק בה כל הלילה או רובא, ובפרט ע"פ הוזהר שאומר שכל מי שהוא מבני מהימנותא ומבני היכלא דמלכא צריך לעסוק כל הלילה במיני קריאות לקשט הכלה בתכשיטיה להכניסה לחופה למחרת היום הבא, ואשריו ואשרי חלקו הזוכה לכל הכבוד הזה אשר יוצרו כביכול מתפאר ומתקשט בו.

ואל יקל בעיני האדם הדבר הזה כי האדם הוא שפל ואפל בבחינה א' אבל בבחינה אחרת הוא גדול כח מאד ובידו להעמיד כל העולמות כולם מה שאין כן מלאך משרת יכול לעשות, והוא הנותן כח וחיל כביכול לבורא עולם כדכתיב רוכב שמים בעזרן וגו' ח"ו בהפך מתיש כח ומסיג אחור ימינו כביכול כדכתיב צור ילדך תשי וגו'. וע"כ צריך כל אדם עם היותו קטן מהקטנים והדיוט שבהדיוטות להחשיב עצמו ולהתגדל ולהתנשא על הענין הזה ולומר אולי ע"י יבא איזה ענין ודבר להפיק רצון הש"י ואל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניו כמ"ש על ענין ר"י בן אלישע כ"ג, וכן אמרו על ענין כיוצא בזה לעולם יעשה אדם עצמו כת"ח. ובהיות האדם מקל עצמו בעיניו באומרו מה אני ומה חיי שיבא תקון העולמות ע"י או קלקולן, פגר מובס שפל ואפל נגד גדולת מעלת השי"ת, כי בחשבו בענין זה יצא תקלה גדולה מתחת ידו בין לו בין לאחרים למי שבראו י"ו שמתחלל כבודו בקלקול מעשיו.



סיכום

סיכום ודינים העולים (מחלק א'):

- א. בגמ' בפסחים הובא חיוב השמחה ע"י פעולות מוגדרות לכ"א כראוי לו, וכן ברמב"ם הביא גמ' זו, אמנם בתחילה כתב דחייב להיות שמח וטוב לב, ומשמע דקאי על כל היום.
- ב. בפשטות יש לבאר דבאמת עיקר השמחה הוא בלב ושייכת כל היום, והבשר ויין הם כעין 'הכשר' שיגיע לשמחה במשך שאר היום, וכ"ה לפ"ד היראים והשאג"א שחיוב השמחה בכל מיני שמחות.

- ג. לכאורה יש להקשות מחציו לה' שעדיין לא התחיל בשמחה, אבל הביאור בזה הוא דבאמת חיוב השמחה מצד עצמו אינו מוגדר, והחציו לכם בא להגדיר את שיעורו. וכ"כ השאג"א.
- ד. מש"כ דחייב להיות שמח וטוב לב, אפ"ל דמקורו מדיוק הגמ' שדיברה רק לגבי שמחת אחרים, ומשמע דחיוב שמחת עצמו אינו תלוי בדברים אלא הוא חיוב פשוט כל הזמן.
- ה. בעמק ברכה דייק עפ"י הגמ' בערכין דטוב לב היינו השמחה הגדולה שע"י שירה, וצ"ע הרי רק בסוכות במקדש יש חיוב שמחה יתירה בשירה (לפי הרמב"ם). וצ"ל לפ"ד הכוזרי דשמחה יתירה הוא דבר המגיע מתוך השמחה, א"כ הציווי הוא על השמחה ואם יזכה ממילא יגיע לשמחה יתירה.
- ו. ובאופן אחר פירשו, שעיקר השמחה בשמחת הלב, וברגלים נוסף דין שמחה במעשה כאכילת שלמים, וגם זה להשלים לשמחת הנפש, דעיקר השמחה בשיתוף גוף ונפש, ולכן המצוה בבשר שלמים דוקא, שמביא לשלימות, וכן ביין שמשמח לבב אנוש.



הרב חיים יצחק קפלן*
משגיח ישיבת חברון כנסת ישראל

'זמן מתן תורתנו'

'צבי ואתרעי בן ומסר לן אוריתא' * 'תורה מה תהא עליה'

א.

בש"ע (מו, יד) נפסק שנשים מברכות ברכת התורה, ובמג"א פירש שמשום שחייבות ללמוד דינים שלהם הרי הם בכלל מצוות לימוד תורה. והגר"א פליג ע"ז וס"ל דנשים אינן בכלל חיוב לימוד תורה וכ' דקרא צווח ולימדתם את בניכם ולא בנותיכם - שלא נצטוו נשים בכלל בלימוד התורה. והוסיף 'איך תוכל לברך ונתן לנו את תורתו'. ויש להבין דאכן לגבי הלשון 'וציונו' מובן שנשים אינן יכולות לומר, דלא חל עליהו ציווי ללמוד. אולם, מ"ש שנשים אינן בכלל 'ונתן לנו' - שלא ניתנה להן תורה, הוא צ"ב, דהרי גם נשים מזכירות בתפילה 'זמן מתן תורתנו', ומבו' שגם הנשים בכלל הנתניה. וכן מצינו בקרא (שמות יט, ג) האמור לגבי מת"ת 'כה תאמר לבית יעקב' וברש"י 'אלו הנשים' - שגם הנשים היו במעמד הר סיני.

וביותר יש לעיין, דהגר"א עצמו נקט כשי' ר"ת שנשים מברכות ברכת התורה מדין 'אינו מצווה ועושה'. ובשיטה זו מצינו ב' דרכים לבאר ברכת 'וציונו' דמפשטות לשון הראשונים נראה שהוא משום שנצטוו האנשים, אולם בב"ח (סי' רצ"ו הובא במשנ"ב) כתב שברכתם וציונו היא משום שמכניסות עצמם לחיוב^(*). ולפי"ז יקשה לד' הגר"א דאף אם מהני טעם זה שמכניסות א"ע בציווי אברכת 'וציונו', אולם עדיין יקשה איך יכולות לברך 'ונתן לנו' אטו שייך לומר שמכניסות א"ע בנתינה.

ונראה דודאי אין כוונת הגר"א שנשים אינן בכלל נתינת התורה. אלא ביאו"ד שמתן תורה הוא בעבור שילמדו תורה, ואינו רק תוספת בנתינת התורה שיש ג"כ מצווה ללומדה. אלא זו תכלית מתן תורה - 'ונתן לנו' - בעבור לימוד התורה. והדברים מתבארים בב"ח (או"ח סי' קנה), בהסבר דברי הגמ' שתחילת דינו של אדם היא על התורה: 'דכיוון דעולם נברא כדי שיתעסקו ישראל בתורה. ואם לא היו מקבלים התורה היה העולם חוזר לתוהו ובוהו, א"כ דבר זה גדול מאוד ולכן כשלא למד כלל דנים אותו בתחילה כי היה גורם שיחזור העולם לתוהו ובוהו'. ועולה מדבריו שכ"א ואחד שאינו לומד מפר את התנאי שהתנה הקב"ה בבריאת העולם, שבראו כדי שיתעסקו ישראל בתורה, וכשאדם לומד מקיים הוא את העולם וכשלא לומד מחזיר את העולם לתוהו ובוהו. ומזה נמצא יסוד מת"ת, שהוא מחייב לימודה, שהבריאה זקוקה לתורה.

(*) נאמר בפרשת במדבר - שבועות, ב' סיון תשע"ב, ונכתב ע"י אחד השומעים (נד' בקוב' 'פסח שבועות' שיחה ט"ו, וב'מועדים' שיחה מ"א).

א). והגר"ש דבליצקי בא להורות מכאן ששנשים לא תברכנה ברכת 'לישב בסוכה' אם אינן מקפידות תמיד לשבת בסוכה, דהרי אינן מכניסות עצמן לחיוב.

נוסח הזכרת המועד בתפילה בשבועות הוא 'זמן מתן תורתנו'. ויש להבין משמעות האי לישנא. ולפ"ר נראה פי' שבזמן זה ניתנה לנו התורה. אולם, בהזכרת הזמן בשאר המועדים א"א לפרש בסגנון זה, שהוא הזמן שבו ניתן לנו העניין המוזכר. דבשלמא בפסח, עדיין שיך לפרש 'זמן חרותנו' שהוא הזמן בו קיבלנו את החירות, אולם בסוכות, בו אמרינן 'זמן שמחתנו' לא יתכן לפרש שבו ניתנה לנו השמחה. וע"כ שבהזכרת הזמן מגלים אנו על תוכנו, מצוותו וענינו של המועד, ולהכי אמרינן בסוכות 'זמן שמחתנו', שכן השמחה היא מצוותו של חג הסוכות במצוות 'ושמחתם', והחג הוא זמן של שמחה שעיסוקו בשמחה. ולפי"ז, כשם שבלשון 'זמן חרותנו' דפסח המכוון הוא למידת החירות שבפסח עוסקים בה ובקנינה. כך גם ב'זמן שמחתנו' עוסקים במעלת ומידת השמחה ומסוכות שואבים ממידה זו לכל השנה. ומדאיתנן להכי צ"ב הלשון 'זמן מתן תורתנו', דאכן בזמן זה ניתנה לנו התורה, אך מהי המידה הזו הנקראת 'זמן מתן תורה' שבה עוסקים בשבועות? ובאמת אם היה הלשון 'זמן תורתנו' היה מובן, שכן בשבועות עסקינן בתורה ובקנינה. אולם הלשון 'זמן מתן תורתנו' המורה שהוא הזמן שבו ניתנה התורה, אינו עולה בקנה אחד עם הזכרת 'זמן שמחתנו' ו'זמן חרותנו'.

הקשה אחד מחשובי הבחורים שמצוות ת"ת לא נזכרה בתורה אלא בספר דברים ב'ערבות מואב', וא"כ נמצא שכל המ' שנה במדבר למדו ישראל תורה בלי ציווי. ובאמת כבר כ' החזו"א (או"ח סי' קנה) ועוד שכל המצוות שלא נכתבו לפני ערבות מואב ניתנו קודם לכן, ורק הזכרת ציוויים הייתה בערבות מואב. אכן זה גופא צ"ב, מדוע לא נכתב הציווי דמצוות ת"ת, הנוגעת לכל רגע בחיים, אלא בספר דברים².

ב.

הנה, מלבד הציווי לעסוק בתורה כחד מתרי"ג מצוות יש מחייב נוסף ללימוד התורה. והדברים מתבארים ממה שנאמר בקרא (ויקרא כו, ג) 'אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם', וברש"י 'אם בחוקתי תלכו - יכול זה קיום המצות כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצות אמור הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה'. ובשלמא אי אמרינן שלימוד התורה מחויב מצד עצמו, ולא רק מתוקף מצוות תלמוד תורה, מובנת הכפילות ש'את מצוותי תשמרו' אזיל אמצוות ו'אם בחוקתי תלכו' מלמד על לימוד התורה. אולם, אם כל חיוב לימוד תורה הוא רק מחמת המצווה, א"כ לימוד התורה כבר נכלל ב'את מצוותי תשמרו', ועדיין צ"ב מדוע כפל קרא 'אם בחוקתי תלכו' ו'את מצוותי תשמרו'. וע"כ אנו למדים שיש מחייב נוסף לעסוק בתורה, מעבר למצוות לימוד תורה. ויש ללמוד מהו אותו מחייב ומה מקורו.

ונראה שהמחייב הוא עצם מתן תורה, דגילה קוב"ה דעתו בנתינת התורה שרצונו שנעסוק בה, דלא לחינם נתנה לנו. וא"כ מלבד המצווה המחייבת לימוד התורה יש הנהגה של השי"ת, שכלולות בה תביעה ודרישה שנקיים את הגילוי המונח בהך הנהגה.

(ב). וכבר הקשה כזאת ברמב"ן בהקדמתו לספר דברים על מצוות אחרות מדוע לא הוזכרו בקרא אלא בספר דברים. ועל מצוות ת"ת לא הקשה.

וביותר נראה, שהנה התורה ניתנה לנו במתנה ויש לנו לידע מהן הלכות זכיה ומתנה דהך מתנה. והתשובה ע"כ היא בלימוד - שלימוד התורה הוא קנינה, וכדאיתא בגמ' בקידושין (לב:): 'אין זקן אלא זה שקנה חכמה', וכן בע"ז (יט.) 'אמר רבא בתחילה נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורה ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'. דהתורה נתנה לנו, והיא מונחת כדי שנבוא ונזכה בה. וכלל"י למדו בהר סיני וזכו בתורה, ועדיין מוטלת על כאו"א החובה לקנות את התורה בעצמו. וכך הלוא מברכינן 'נותן התורה' - שמת"ת הוא תמיד, והתורה מונחת לפתחו של כל אחד ואחד ומוטלת עליו החובה לעמול ולזכות בה. ומכאן ההלכה (ברכות כב:) ש'לימודה כנתינתה' דבאמת בכל לימוד איכא נתינה מחודשת^א.

ויש להוכיח שהמחייב לת"ת הוא נתינתה, מהגמ' (פסחים סב:) דקאמר רב יוסף 'אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא' ופירש"י 'שלמדתי תורה ונתרוממתי'. הרי להדיא דמה שמיוחס להאי יומא הוא מעלתו בלימוד התורה, וחז"י דביום הזה ניתן 'לימוד התורה', וע"כ שלא רק בתורת אחת מהמצוות, דאי איתא סוף סוף ראוי להזכיר מעלת שאר המצוות ג"כ. (והלא גם הן מקדשות ומסתמא מרוממות)^ב.

ג.

והנה, הרמב"ם כתב בריש הלכות ת"ת 'נשים ועבדים פטורים מת"ת אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה' ובהמשך כתב הרמב"ם שאם אביו לא לימדו חייב ללמד את עצמו 'כשיכיר', ורבו בזה הגירסאות, אך רה"י הגר"י סרנא^א למד בזה כפשוטו, שיש חיוב לקטן אשר לא לימדו אביו ללמד עצמו כשיכיר^ב. אכן, יש להבין מהו אותו השיעור 'שיכיר' שאז מחויב הקטן ללמד עצמו, וכן צ"ב עיקר החיוב - איך שייך שתהיה מצוות ת"ת אקטן.

ובהמשך הל' ת"ת (פ"ג ה"ו) כתב הרמב"ם 'מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על ליבו שיקנה תורה עם עושר וכבוד כאחת כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל וכו'. ויל"ע מש"כ 'מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי' מהו עיקר המצווה ומהי ההוספה ע"ז 'כראוי', אשר צריכה לנשיאות הלב.

ונראה בהקדם מה שיש להקשות, מדוע פתח הרמב"ם את מצוות תלמוד תורה באלו הפטורים ממנה, ולא פתח בכך שישנו חיוב. ומוכח מזה כנ"ל שיש מחייב בעצם מתן תורה,

א. ויש מקור גדול לדברים ממה שא"י בסנהדרין נט. שגוי שעסק בתורה חייב מיתה משום גזילה, ומבו' שדרך הקניין דהתורה הוא ע"י לימוד.

ד. ועוד מוכח יסוד זה, ממה שדנו רבותינו במהותו של 'לשמה' הנאמר בתורה, שפי' בנפה"ח עפ"י הר"א ש'בנדרים, להוסיף לקח ולהרבות פלפול. ובא להוציא משי' הנוקטים דהוא דביקות. ועכ"פ הא מיהא דלכו"ע לא סגי בלימוד לשם מצוה, אשר הוא הלשמה בעשיית מצוות. וודאי משום דהרי חז"י דנא' לשמה בתורה בפ"ע. ונמצא מבואר דבתורה קאתי' עלה מעוד יסוד וטעם מלבד המצוה.

ה. בספר בית יחזקאל פר' ואתחנן (ה, א).

ו. ורה"י הגר"ד כהן (הובא בהערות לשה"ש עם ב'י הגר"א, פ"א פ"ח) הביא לזה כמה ראיות מדברי הגר"א.

ללומדה, והוא גם קודם הציווי על מצוות תלמוד תורה, ולהכי לא הוצרך הרמב"ם לציין את החיוב אלא מיהם הפטורים מחובה זו. ולהכי אף בקטן שאינו בחיוב מצוות אביו מחויב ללמוד תורה, לא מצד מצוות ת"ת, אלא מחמת עיקר חיוב תלמוד תורה – נתינת התורה.

וזה תוכן לימוד אביו 'תורה צויה לנו משה מורשה קהילת יעקב'". ובתוס' בב"ב (יד. ד"ה דילמא) כתבו 'דאותו הפסוק קרוי תורה' – שזה גוף לימוד תורה ההכרה שניתנה לנו ומוטלת עלינו חובה לזכות בה. וכמו שפרש"י בפר' וזאת הברכה (לג. ד) שצריך להאחז באותה מורשה".

וזהו השיעור שמי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שהוא הזמן שיכיר בהכרה היסודית שהקב"ה נתן לנו את התורה, ומתוך כך מחויבים אנו להעמיד את עצמנו לקבלה וללומדה.

הרמב"ם בסה"מ לא מנה את ברכת התורה כמצווה בפנ"ע. והרמב"ן בהשמטות השיג ע"ז, ומנה את ברכה"ת כאחת מתרי"ג. ובביאור שיטת הרמב"ם כתב בקרית ספר שברכת התורה היא מכלל מצוות ת"ת. והוא כמו שנתבאר, שצורת לימוד התורה היא מתוך הכרה במת"ת. וכן הוא ל' הטור בפ"י ברכת התורה 'שיעלה על דעתו שנתן לנו תורתו הקדושה מתוך האש'. דברכת התורה היא לימוד התורה מתוך ההכרה במת"ת. וא"כ יובן שס"ל להרמב"ם שהיא אינה מצווה בפנ"ע.

ובזה יתבארו דברי הגר"א שנשים אינן בכלל 'ונתן לנו'. דכיוון שאין להן את המחייב של לימוד התורה שעולה מתוך מתן תורה, שהרי אין אביהן מחויב ללמדן, וכדכתיב 'ולמדתם את בניכם' ודרשנין (קידושין כט:): 'ולא את בנותיכם', א"כ בהכרח אין זכיית הנשים בתורה ע"י לימודה, ושוב לא שייך בהם 'וציונו'. משא"כ באנשים, שמתוך ההכרה של ה'נתן לנו' בא החיוב ללמוד^ז.

ד.

ואלו הם דברי הרמב"ם 'מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי', דהן אמנם מצד קיום העשה דלימוד התורה פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית. אולם, כבר כתב רבינו יונה (ש"ג, יז) ש'מעלות העליונות נמסרו בעשה' וכחד מיניהו מנה את לימוד התורה, ומעלה זו ביאורה שכלל"י עומדים בכל עת למרגלות הר סיני ומקבלים את התורה, ולהכי ברכתה תמיד 'בא"ה נותן התורה', שהקב"ה נותן לנו התורה תמיד ועלינו לקנותה, וזהו שאמרו (תדא"ר פ"ח מובא בילקוט איכה רמז תתרל"ד) 'כל היושב ושונה הקב"ה שונה כנגדו' ומוסר לו התורה בבחינת מת"ת. ומי ש'נשאו ליבו להיות מוכתר בכתר תורה' שאינו מסתפק רק לצאת ידי חובת המצווה, אלא הוא חפץ להגשים את תכלית מתן תורה שהוא כדי שילמדו ישראל תורה, ומכיר שכל האדם הוא כלי

(ז). כמב' ברמב"ם ומקורו מסוכה מב.

(ח). א.ה. ואפשר דחיוב הקטן 'כשיכיר' ענינו אחד עם דין יכיר דירושה, דהתם מכיר האב מיהו הראוי ליורשו, וכאן הקטן מכיר בכך שהתורה היא מורשה, שיש חיוב להמשיכה ולקנותה, ונמצא שבכך באמת עוברת לו התורה בירושה מאביו אע"פ שלא זכה ללמד.

(ט) ולקמן (אות י') יבואר מהו דרך קנין התורה דנשים.

קיבול לתורה, לא יעלה על דעתו לקנות התורה עם עושר וכבוד וכו', ומעמיד את דעת הקונה שלו בהתמסרות מוחלטת כנגד דעת המקנה של קוב"ה.

ה.

ואולי אפשר ליתן טעם בגזוה"כ דנשים פטורות ממצוות תלמוד תורה, דקניין התורה הוא ע"מ להקנות התורה ולהורשה לדורות הבאים - 'ולימדתם את בניכם' למדתם - לימדתם (קידושין כט:), והמורשה גופא היא קניין התורה, וכמבו' בגמ' שם שמי שאין מצווים ללמדו א"צ ללמוד. ונשים אינן בתורת ירושה דאינן נוחלות ובכ"מ גבי ירושה נא' 'בית אבותיו', דירושה שייכא רק באנשים, וא"כ לא שייך בהן 'מסורה' ללמד אחרים ולהנחילם את התורה. וכן בעבדים, הרי אין להם חיים ואינם בתורת ירושה'.

ואותו 'שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי להיות מוכתר בכתר תורה', הוא אשר יהיה מנותני התורה ונושאי הארון שהתורה מתקבלת וקיימת אצלו והוא מעבירה במסורה לדורות הבאים.

ו.

ומכאן נבוא לבאר מדוע לא נזכרה בתורה מצוות לימוד תורה עד ספר דברים. המהר"ל (תפארת ישראל פמ"ג) העמיד החילוק בין ד' חומשים ראשונים למשנה תורה שבכל מתנה יש נותן ומקבל ובחינת ד' ספרים ראשונים היא תפיסת התורה מצד קב"ה - נותן התורה, וספר דברים שהוא כבר חזרת הדברים וביאורם זה תפיסת התורה מצד מקבלי התורה - כלל"י. וזוהי ביאר את כל החילוקים בין משנה תורה לשאר חלקי התורה. וזאת הכוונה במש"א (מגילה לא:): 'משה מפי עצמו אמר', דודאי לא חידש הדברים מליבו אלא כתב איך התורה נתפסת אצלו, וכך נאמר לו מפי הגבורה לכ' תפיסתו הוא בתורה.

והנה סברא היא שכשעסקינן במת"ת לא צריך לצוות על לימוד התורה דמת"ת בעצמו הוא המחייב וכש"נ. אמנם כל זה אמור בתפיסת התורה של נותן התורה. אולם כשבאנו לתפיסת התורה דמקבלי התורה בספר דברים כאן בא הציווי ללמוד תורה, דכשעסקינן בקניינו אנו, יש להחיל עלינו מצוות ת"ת בחובת גברא.

ז.

ומקור לכל דברינו נראה ממה שא"י בברכות (לה): 'תנו רבנן 'ואספת דגנך' מה תלמוד לומר לפי שנאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' יכול דברים ככתבן תלמוד לומר 'ואספת דגנך'.

(י. אחד מרה"י התבקש לקבל לישיבה בחור שלדעתו לא היה ראוי מספיק ללמוד בישיבה"ק ואמר 'זאת איננה הישיבה שלי, לא אורישה לבני אחרי, קיבלתי אותה מהר"י שלפני, ומחויב אני למסורה לר"י שאחרי כפי שקיבלתי, ואם אקבל אותו בחור הריני מועל בתפקידי'. כך עומדים חכמי המסורה בשרשרת מסירת התורה. וכע"ז מסופר מוקני הגר"א יפהן, שכשבני ביתו אמרו הלשון 'הישיבה שלנו', 'התלמידים שלנו' היה מגיב 'הם אינם שלנו, אנו שלהם'.

הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל, רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה. ע"כ. הרי דשיטת רשב"י דמצוות ת"ת מחייבת עיסוק תמידי 'תורה מה תהא עליה'. ותמהו התוה"ר ותוס' ר' יהודה מפריס, דדברי רשב"י סותרים לדבריו המובאים בגמ' במנחות (צט:): 'אמר ר"י משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש', ומבו' דדעת רשב"י שמתקיימת מצוות ת"ת בק"ש שחרית וערבית. ובתוה"ר כ' דמה שאיתא בברכות 'לאו משום שסבר ר"ש שהוא חובה', ובתוס' ר"י מפריס הוסיף 'אלא מצווה בעלמא משום ביטול תורה'.

ויש להבין דבריו - מה תוכן אותה 'מצווה בעלמא', הרי רשב"י ענה אדברי רבי ישמעאל ואמר שיש חיוב מצד 'תורה מה תהא עליה' ואם אינו חובה ו'מצווה בעלמא' מה באמת שאלתו וטענתו 'תורה מה תהא עליה'. ולנתבאר לעיל נראה שבאמת ישנו מחייב נוסף של 'תורה מה תהא עליה', ופי' הל' 'מצווה בעלמא' אינו שהוא עניין גרידא אלא שאין החיוב חל אכל אחד בכל מצב אלא על מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי - מי ששייך בהך מצווה וחיוב זה חל מעצם מת"ת לכלל", שהוברר בכך שרצונו ית' הוא שתלמד התורה ע"י ישראל שמכח זה מהדהדת התביעה 'תורה מה תהא עליה' - איך יתקיים אותו רצון של נותן התורה. ואה"נ מצד חיוב הגברא מתקיימת מצוות ת"ת בק"ש שחרית וערבית, אולם מצד החפצא דתורה עדיין ישנה תביעה. ואותו שנשאו ליבו לקיים התביעה שמופיעה מהתורה עצמה הוא השומע את הבת קול שיוצאת בכל יום מהר חורב ואומרת (אבות ו, ב) 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה' אשר הפי' בזה הוא שרצון התורה להמסר ולהקנות. וכפי שהביא רש"י בסנהדרין (צט:): שהתורה מבקשת מאת קונה להמסר וללומדיה¹. וכשבני אדם אינם עוסקים בתורה, ואינם מקיימים רצון התורה להקנות, 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה', והוא המחייב של לימוד התורה, ומכאן באה טענת רשב"י 'תורה מה תהא עליה'. ומי שנשאו ליבו הוא המתנשא לקבל את מתנת התורה מידו דקוב"ה.

ח.

וזה פירוש הלשון 'זמן מתן תורתנו'. דכל השנה אנו עוסקים בתורה וברכתה 'נותן התורה' שבכל לימוד קונים עוד חלק בתורה, ומתקיים בנו מת"ת מחדש. אולם בטרדות הזמן מתקנה אצלנו הרגשת ה'שיכיר', הידיעה שהתורה מתנה היא ואנו זקוקים לה ואנו ראוים לה, והדאגה היוצאת מזה ל'תורה מה תהא עליה', ההכרה המביאה ל'נשאו ליבו' לקבל את התורה. ובשבועות מתגלית אותה מידה, שבה השי"ת גילה שנותן לנו התורה במתנה ואנו ראוים ומחויבים לעשות מעשה קנין במתנה וללומדה. וכדאמרי' באקדמות 'צבי ואתרעי בן, ומסר לן אורייתא'. וכמו בל' 'זמן חרותנו' דפסח שפי' שאף שכל השנה אנו בני חורין, אולם אדם הולך וקונה אדון לעצמו, ובפסח קונה את מידת החירות שמתגלה ביצי"מ ועוסק בה. כך כל השנה צריך לקנות התורה, ובשבועות הוא 'זמן מתן תורתנו' שבה מתגלה שהקב"ה נתן לנו את התורה

1. וא. ויע' בקוב' 'פסח שבועות' שיחה כה שצורת התורה נעשית ע"י לימוד האדם.

ונותן לנו בכל עת את התורה מחדש, ועוסקים במידת נתינת התורה שאנו אלו שהתורה מדברת עליהם רוצה אותם ועשויה בשבילם⁽²⁾, ובחיוכים הנוצרים מכח זה - 'תורה מה תהא עליה'.

ט.

הרמב"ם כ' גבי מי שנשאו ליכו לקיים מצווה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה 'לא יסיח דעתו לדברים אחרים וכו'" ויש להבין מדוע ההכשר והתנאי להיות מוכתר בכת"ת זה שלא יסיח דעתו.

והנה כבר נתבאר שבלימוד התורה אנו ממשיכים את קבלת התורה, והבנת העניין נראה שהתורה ירדה לעולם וניתנה בתוך העולם ועבודתינו היא להכניס התורה לעולמינו. והנה בגמ' ביבמות (טו.) איתא על ר"ע 'א"ל אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו' ובמצפה איתן כ' ש'שמך הולך מסוף העולם ועד סופו' בגימטריה תקס"ד שהם מנין הפעמים שנזכר ר"ע בש"ס⁽³⁾, שע"ז נאמר שר"ע 'הולך מסוף העולם ועד סופו'. וכוונת דבריו היא שהש"ס הוא מסוף העולם ועד סופו, ואם רע"ק קיים בש"ס א"כ הוא נמצא מסוף העולם ועד סופו. ובגמ' (יבמות סב:) גבי פטירת תלמידי ר"ע אי' שהיה העולם שמם. שר"ע ותורתו הם כל העולם. ודברי אמצפה איתן קאי אגמ', אולם ודאי דכך הוא גם בשאר חלקי התורה, וכדאי' בסנהדרין (פו.) 'סתם מתניתין רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי רבי שמעון וכולהו אליבא דרבי עקיבא' - שכל מסורת התורה באה על ידו.

בגמ' בסנהדרין (לח:) נדרש מפסוק שעוסק במת"ת שאדה"ר היה מסוף העולם ועד סופו 'אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה שנאמר (דברים ד, לב) 'למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים' כיון שסרח הניח הקדוש ברוך הוא ידו עליו ומיעטו, שנאמר 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפף'. והפרשה כולה שם בדברים עוסקת במת"ת ובפס' אח"כ נא' 'השמע עם קול אלוקים מדבר מתוך האש וגו'', ויש להבין מדוע נרמז שאדה"ר היה מסוף העולם ועד סופו דווקא גבי מת"ת. וביאורו י"ל דנצטווינו במת"ת לחקור מסוף העולם ועד סופו, ולימדה תורה שיש באדם את הכוחות להיקף כזה, דאל"כ איך תהיה מוטלת על האדם התבוננות מסוף העולם ועד סופו. וריש הפס' הוא 'כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך' - שיש להתבונן בגורלו של אדה"ר, שהניח עליו הקב"ה כפו ומיעטו. ובמת"ת קיבלנו שוב להיות מסוף העולם ועד סופו, דבכך שניתנה לנו תורה ניתנה לנו היכולת להגיע מסוף העולם ועד סופו וכרע"ק.

ובזה יבוארו המשך דברי הגמ' שם בסנהדרין שהראו הקב"ה לאדה"ר דור דור ודורשיו וכשראה את ר"ע 'שמח בתורתו ונתעצב במיתתו'. שמכולם שמח דווקא בתורת ר"ע, מפני שראה שחזרה גדלות האדם ליושנה, ושוב צורת אדם עומדת מסוף העולם ועד סופו. ונתעצב

(יב). כטענת משה רבנו למלאכים בשבת (פח:).

(ג). אמנם ה'מחשבי קיצין' בדקו במחשב ומצאו שהוזכר שמו הרבה יותר פעמים, אך לא השיגו שהדומם לא חלי ולא מרגיש, דהמצפה איתן הביא בכמה סוגיות הוזכר ר"ע, ובאותה סוגיא אין מונים שוב.

במיתתו, שעדיין האדם הוא בחזקת 'אכן כאדם תמותון' ודרגת מסוף העולם ועד סופו לא נתקיימה בפועל אלא בביהמ"ד - בתורה.

וביאור אותו עניין שקיבלנו במת"ת, שע"י הלימוד נעשים העולם כולו 'מסוף העולם ועד סופו'. הוא שכל לומד וכל ת"ח שמתהווה בונה לו עולם פרטי, וכך חודרת התורה לתוך המציאות כ"א לפי ערכו, בבחינת מסוף העולם עד סוף העולם ידיה. וכפי שבמעמד הר סיני התורה חדרה לתוך המציאות כך במתן תורה התמידי שבכל לימוד ולימוד קובעת התורה המציאות, וזאת ע"י ההכרה שהתורה ניתנת לנו ואנו מקבלי התורה. וזה פי' לשון הרמב"ם 'מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי' - שהתורה תהיה בעולם, 'להיות מוכתר בכתר תורה' - שהתורה תעצב ותקבע את הת"ח עצמו מתוך היותה קיימת אצלו.

ובזה יתבאר מש"כ הרמב"ם שמי 'שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים וכו'' דאיתו שנשאו ליבו עולמו עולם של תורה, והמצאותם של עניינים אחרים בדעתו מפקיעה מקום העולם התורה שלו.

מרגליה בפומיה דהמשגיח ר' מאיר דהע"מ לעשות במצוות ת"ת זה להיות ת"ח, ונראה דזה הביאור בדברי הבעה"ט בסוף פר' בחוקותי שכ' שמצוות בגי' ת"ח - דהת"ח זה הע"מ לעשות של התורה. והתורה קיימת בעולם בתוך הת"ח. וידוע לשון רה"י הגר"י סרנא 'להפעיל את המושכלות ולהשכיל את המעשים', ונ' דה'נשאו ליבו' זה 'להשכיל את המעשים' - להביא את התורה לעולם. ו'להיות מוכתר בכתר' הוא 'להפעיל את המושכלות' - להעמיד שיש אדם שהוא נושא את התורה. ומתוך ב' הענינים יחדיו הפעלת המושכלות והנשיאות לב לצד השכלת המעשים וההכתרה בכתר מקבלים את התורה.



ובביאור חלקן של נשים בקבלת התורה נראה לבאר ע"פ דברי התוס' בכתובות (סו.ב.), העוסקים בדברי חז"ל בדבר השיעור שרשאי אדם להעדר מביתו ברשות, וכתבו 'אלא אורחא דמילתא כמה - פי' בקונטרס שלא ישא עליו חטא ואפי' הוא יכול לפתותה וא"ת והיאך יצא ר"ע וכל הנהו דלקמן וי"ל דהתם בלא פתוי היו שמחות שהיו בעליהן הולכין ללמוד תורה ולהיות תלמידי חכמים ואדרבה אדעתא דהכי נשאו שילכו ללמוד תורה'. ומבואר בתוס' שאין שמחת האשה בתורה מזה שבעלה לומד אלא מכך שהוא נעשה ת"ח. והוא יסוד גדול הנוגע לחיי נישואין, שאחר החתונה לא נשארים בלימוד בלבד, אלא מתקדמים בלימוד לקראת הפיכתנו לת"ח, ומזה שמחת האשה. וזהו שכ' התוס' דשוב לא בעי' לרשות, דהן שמחות. וגדר הדברים דאשת חבר כחבר, וא"כ כשבעלה ת"ח היא כמותו, אולם במעשה מצווה דהלימוד, אף דיש להן זכות, מ"מ לא חלה התורה בהן גופא. ולכן שמחתן באה רק כשמשנתנה החפצא של הבעל לת"ח, דאז חל שינוי גם בהן. וזה בחינת ה'נתן לנו' דנשים דחיבורן לתורה הוא מחמת שבעליהן נהיים ת"ח^(ד).

(ד). והנה ברפ"ב דכתובות (יז.) מבוי' דדינא הוא ד'נטילתה כנתינתה' ובעי' שישים ריבוא בהלוית ת"ח, ומפורש דקיום ת"ח בישראל הוא קיום נתינתה וסילוקו הו"ל נטילתה, וכמו שנתבאר לעיל שמחייב לימוד התורה הוא נתינתה. ומכאן גם מקור

וראוי להתעורר^{טו} מאחינו שבגולה, שנתקבצו ובאו אוכלוסי ישראל להתיצב כאיש אחד בלב אחד נגד היצה"ר, ובניגוד לרגילות שרק כשיש רדיפת הדת או עקירת הדת ע"י רשע כלשהו המחאה מלכדת את רבבות אלפי ישראל, הכא באו יהודים והתיצבו נגד היצה"ר והגורם השלילי המלכד הוא היצה"ר עצמו. ויש לחשוב איך הדבר נתפס אצל הגויים, שאף שאבירי לב הם מ"מ איך נתקבל הדבר שבאו המוני בית ישראל והודיעו לעצמם ומיניה לכל העולם שאנו 'ממלכת כהנים וגוי קדוש', שאנו אחרים. ואם יש מכונה שנקראת בלשונם 'קידמה', שמוציאה את האדם מהעולם ומעצמו, אנו באים ומכריזים שאיננו חפצים בזה, שאנו העולם, ואנו חפצים בעולם שהתורה בתוכו - להיות מוכתרים בכת"ת.

מסופר אודות הקיסר 'פרנץ יוזף', שהיתה דרכו להלך ברחובות קריה לראות שלום נתינו ושיחם. ופ"א עבר במוצ"ש ליד ביהכנ"ס וראה שהיהודים מתקהלים שם ואומרים קידוש לבנה, וכששאלם למעשיהם ענו שמתפללים שהלבנה תגדל. אמר כמה הגונה מלכותי, שתחת שלטוני אין להם ליהודים דאגה אלא לגדול הלבנה. אמנם, האמת היא שגם כשיש צרות, כלל"י עסוקים בתיקון העולם ובתפילות שהלבנה תגדל. וכך מתבאר ברש"י עה"פ (שה"ש א, ב) 'ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין' שפירש 'ישקני מנשיקות פיהו - זה השיר אומרת בפיה בגלותה ובאלמנותה וכו' על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו וזהו ישקני מנשיקות פיהו'. כל דורות הגלות כנסת ישראל משתוקקת לעוד מתן תורה, עוד קירבה של נשיקה פא"פ, שבו יתגלו לנו צפונות וסתרי התורה, ובינתיים 'טובים דודיך מיין', שמשמעשעים כלל"י בתורה שכבר קיבלו. ועומדים אומות העולם ותמהים לפשר מסירות הנפש דכלל"י, ומקשים על הממית עצמו, על הויתור של כל מה שמציעה שטחיות החיים. ושואלים 'מה דודך מדוד' 'מה שונה אלוקיכם מכל האלהים שאתם נשרפים ונצלבים עליו' (שה"ש ה, ט. ורש"י).

וזהו האמור באקדמות 'תאין ומתכנשין כחיוזו אדותא, תמהין ושיילין ליה בעסק אתותא' - שהגויים תמהים על ציפייתנו לגאולה ועל מסירות נפשינו. וכן להלן 'מנן ומאן הוא רחימך, שפירא בריותא, ארום בגינה ספית, מדור אריותא' - מיהו דודך שבשבילו את סובלת להיות מושלכת לאריות. ואומות העולם מסתערים על ישראל כגלי ים עם נסיונות ופיתוים 'יקרא ויאה את אין תעריב למרותא, רעותך נעביד לך בכל אתרותא'. וכלל"י משיבים להם 'בכמתא מתיבתא להון קצת להודעותא, ידעתון חכמין ליה באשתמודעותא, רבותכון מה חשיבא, קבל ההיא שבחתא, רבותא דיעביד לי, כד מטיא שעתא' - מה שווי יש בהצעתכם ביחס למה שאקבל מקוב"ה. 'הדרא דלא אפשר, למפרט בשפותא' - כה גדול הוא שכרי שא"א להסבירו במושגי אנוש, ומיירי על תענוג ומתיקות התורה שתהיה אחר ה'ישקני מנשיקות פיהו'. 'שברנא ליה בשבין, תקוף המנותא' - ולכן אנו יושבים בגלות ומצפים להשי"ת באמונה חזקה

ששלימות מדרגת מתן תורה היא מציאותו של תלמיד חכם. ויעו"ש שטמ"ק די"א דאשה הו"ל בעלת המעלה בגידול בניה לתורה. ומבואר כמש"נ שזהו חלק האשה, ולא עוד אלא שזהו קיום נתינתה אצלה.

טו). הדברים נאמרו בסמיכות זמן לכנס שהיה בארה"ב אודות סכנת האינטרנט.

ואיתנה. וכלל"י עומדים בנסיגות הללו, בידיעה שחלקם להיות מוכתרים בכת"ת, ומתוך ה'שקני בנשיקות פיהו' דוחים את איומי המדור אריות ואת הפיתויים.

ו'מי שנשאו ליבו להיות מוכתר בכתר תורה' יודע שמחכה לנו 'אם בתורה אתה עמל אשריך וטוב לך', שאם יוותר על מה שמציעה 'שטחיות החיים'^{טז}, הוא מגלה בכך שכל הפיתויים הם מחוץ לעולמו. ולא מתקיים אצלו מה שמוציא את האדם מהעולם, וממילא הוא עומד מסוף העולם ועד סופו, ומחזיר את עטרת גדלות האדם ליושנה - כאדה"ר שהיה מסוה"ע ועד סופו, ובקירבת אלוקים בחינת 'ישקני מנשיקות פיהו'. כשבני היה ילד שאל להגר"י דיויד היכן נמצא נהר הסמבטיון, וענה לו הגר"י 'כשתסיים ש"ס תדע'. שכשיסיים ש"ס יהיה מסוף העולם ועד סופו, ויהיה לו 'הדרא דלא אפשר, למפרט בשפותא'.

זמן מת"ת מחייבנו להתבונן ולהתייבב בתחתית ההר, להכיר בזה שהתורה היא ה'ישקני מנשיקות פיהו' ו'טובים דודיך', ולהעמיד את ה'כיר' הזה שהתורה 'מורשה קהילת יעקב' שניתנת לנו ובונה אותנו.



יא.

אי' במתני' באבות (ג, ג) שיש לשוחח בד"ת בשעת הסעודה, ואי לאו הכי הוי זבחי מתים. וישל"ע מה גדר החיוב בזה - אי הוי ממצוות ת"ת, מה תוספת חיוב יש באכילה יותר מכל זמן שמחוייב, ואי חיוב אחר הוא א"כ מדוע לא יתחייבו גם נשים בזה, וזאת לא שמענו. ונראה"ל דלמוד גדול יש במשנה זו, שבחיוב ת"ת אין די בכך שילמד האדם תורה, אלא הוא צריך להיעשות לחפצא של תורה. וז"ש בפרשת ק"ש 'בשביתך בביתך בדרך ובשכבך ובקומך' - שבכל מציאותו ובכל מצב שנמצא יהיה בתורה. וא"כ כשכתוב ללמוד בשעת האכילה מחד גיסא הוא דין באכילה, ואם היהודי לא לומד נעשה השולחן מגונה והאוכל כזבחי מתים, וכשעוסק בד"ת הוא מעלה בשולחן ו'כאילו אכלו משולחנו של מקום' (אבות שם), אולם הדין בשולחן גופא הוא דין בתורה, שבעי' ששולחנו יהיה שולחן של תורה. דאם צורת ישיבה בסוכה היא בראשו רובו ושולחנו, כ"ש שבחיי תורה בעי' שראשו רובו ושולחנו יהיה בתורה.

ומקור לדברים מצינו גם ברש"י בתהילים (מ, ט) בפר' העוסק בקבלת התורה 'ותורתך בתוך מעי' - אף מאכלי על פי תורתך הוא', והדברים אמורים לפו"ר גבי כשרות המאכלים. אך צ"ב איך ע"י אכילת מאכלים כשרים נהיית התורה בתוך מעי, ועוד מדוע הוזכר הדבר גבי מת"ת. ונראה ע"ד דברי המשנ"ב (תצד, יד) שיש לאכול בשבועות מאכלי חלב, משום שבמת"ת נתחדשו הדינים דמאכלות אסורות. דלרש"י נמצא שהוא דין במת"ת, 'ותורתך בתוך מעי' - שהתורה קיימת באכילתו הן בדעה ששולחנו יהיה עם ד"ת והן בכשרות המאכלים.



טז). כלשון החזו"א (קוב"א ח"א, ג): 'המיתה שבכאן הוא הנטיה מפשטו של החיים, לעומקו של החיים'.

יז). ממור"ח שליט"א.

יב.

באקדמות אמרינן 'צבי ואתרעי בן, ומסר לן אוריתא'. ויל"פ ע"פ ד' התרגום [המיוחס ל]יהונתן עה"פ (ויקרא כו, יד) 'ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצוות האלה', שתירגם התר"י 'ואם לא תיצבון למשמע לאולפן מאלפי אורייתא ולא תעבדון מן רעותיכון ית כל פיקודיא האילן'. ומתפרש מדבריו ד'צבי' קאי אתורה ו'רעותיכון' קאי אמצוות. וא"כ יתבאר שבנעשה נשמע קיבלנו את לימוד התורה והמצוות, ולעומת זה אומר קוב"ה 'צבי ואתרעי בן', שמצינו 'צבי' גבי רצון ללמוד כדמבו' בב"ב (קיא:): 'אמר ליה לשמעיה גוד לית דין צבי למילף' - שאינו רוצה ללמוד. ששורש המילה 'צבי' פי' התפשטות, וכמו 'ארץ צבי', שאי' עליה בגיטין (נז). 'ארץ צבי' כתיב בה מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה רווחא ובזמן שאין יושבין עליה גמדה' ומבו' שצבי פי' התפשטות, ולימוד הוא ג"כ התפשטות לקבל עוד מה שאין בדעתו וידיעתו, וכדחזי' במגילה (ו:): 'ארץ צבי גידלה שעשועיה'. ומי שאינו רוצה ללמוד אינו צבי והרוצה ללמוד הוא צבי.

וכנגד זה אומרים בשבח הקב"ה 'צבי ואתרעי בן, ומסר לן אוריתא', המשגיח ר' הירש היה מביא תדיר ד' המדרש (שהש"ר ח, יז) 'שלא יאמרו מלאכי השרת לפני רבש"ע תורה שנתת להם לישראל אינן עוסקין בה והרי איבה וקנאה ושנאה ותחרות ביניהם' אשר מבו' מדברי המדרש שבמצב של איבה קנאה ושנאה חשיב 'אינן עוסקין בה', דהתורה אינה הופכת אותם מסוף העולם ועד סופו, ואינה מגדלתם. וממילא חשיבי 'אינן עוסקין בה'. אם לא נעשו מכח הלימוד לכאיש אחד בלב אחד, א"כ התורה לא נשאתם והעלתם מסוף העולם ועד סופו, והיא אינה יכולה להחדיר בהם הגדלות להתעלות מעל הקנאה, התחרות, והפרטים, להיות איש כלל, ואם התורה לא פעלה בהם לא חשיבי עוסקין בה, כי הם מחמיצים את היעוד של התורה להעלות האדם ולרוממו.

וכלל"י באו 'כאיש אחד בלב אחד' ו'נעשה ונשמע' אמרו כאחד', וקיבלו ע"ע כתר נעשה וכתר נשמע, ובעבור זה העלנו קוב"ה והכתירנו בכתר תורה. וזאת עבודתינו בשבועות, שבנעשה ונשמע נעמיד את עצמנו שנהיה נשואי לב ולהיות מוכתרים בכתר תורה ועי"כ נזכה שיקוים בנו 'צבי ואתרעי בן, ומסר לן אוריתא'.



הרב פנחס פרידמאן

ראש הכוללים רחסידי בעלזא בארה"ק

מח"ס שבילי פנחס, פרי הדר ועוד

תשובתו העמוקה של משה רבינו למלאכי השרת – ההוד האמיתי של התורה מתגלה על ידי חכמי התורה

הטעות של המלאכים שהקב"ה גילה לישראל את כל התורה בהר סיני * למעשה נתן הקב"ה את התורה לישראל כדי שיגלו את ההוד וההדר של התורה שעדיין לא נתגלה בהר סיני * חתם סופר: הקב"ה נטע בחשאי בנשמות ישראל בינה יתירה, שיגלו גנוי התורה הטמונים בתוך התורה * חפץ חיים: "ראה נא רבונו של עולם הכבוד שעמך ישראל חולק לך, ראה את הכתרים שהכתירו את תורתך" * "מסכתות שלמות בתלמוד נבנו על יסוד פסוקים בודדים קצרים. המסכת הגדולה והקשה יבמות מיוסדת על ששה פסוקים שבתורה"

לקראת חג השבועות הבא עלינו לטובה, "זמן מתן תורתנו", דבר בעתו מה טוב להתבונן במה ששנינו בגמרא (שבת פח:), על הוויכוח הקשה שהיה בין מלאכי השרת למשה רבינו, כשעלה למרום לקבל את התורה:

בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מה לילד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא, אמרו לפני חמודה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, אשר תנה הודך על השמים. אמר לו הקב"ה למשה החזיר להן תשובה, אמר לפני רבונו של עולם מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם, אמר לו אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה...

אמר לפני רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה, אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אמר להן למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם... שוב מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו, כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבות... שוב מה כתיב בה כבוד את אביך ואת אמך, אב ואם יש לכם, שוב מה כתיב בה לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקב"ה שנאמר ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ואילו תנה הודך על השמים לא כתיב.

והנה בחידושי אגדות להמהרש"א (שם ד"ה מה לילוד וד"ה חמדה גנוזה וד"ה מה אנוש) מבואר, שגם המלאכים לא ביקשו לקבל התורה בדרך הנגלה כפי שהיא לפנינו, אלא השתוקקו לקבל את חלק הנסתר שבתורה, שנקראת "חמדה גנוזה" על שם תורת הסוד שגנוזה בתורה. ועל כך באו בטענה: "תנה הודך על השמים", כי בהיותם מלאכים רוחניים יש להם יכולת להשיג ביתר

עמקות את תורת הנסתר, שהיא ההוד וההדר של התורה. אך לפי זה צריך ביאור מה שהשיב משה רבינו למלאכים, שהם אינם מסוגלים לקיים התורה בדרך הנגלה כפי שהיא לפנינו, שהרי לפי המבואר גם המלאכים ביקשו לקבל רק את תורת הנסתר.



א.

תכלית מתן תורה לישראל - שיגלו גנוי תורה חדשים

ונראה לבאר העניין בזה, כי כאשר נתבונן בספרים הקדושים בתכלית הענין שנתן הקב"ה התורה לישראל בהר סיני, נשכיל להבין [מלבד התכלית כדי לקיים מצוות התורה] שעלה ברצונו יתברך שיעסקו ישראל בתורה מב' סיבות:

א. כדי שיבינו וישיגו את חלק התורה שמסר להם הקב"ה בהר סיני, ועל כך נאמר (קידושין ל.): "תנו רבנן ושננתם, שיהו דברי תורה מחודדים בפיה, שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד".

ב. כדי שעל ידי עמל ויגיעת התורה יגלו חלקים חדשים שעדיין גנוזים בתורה, והם חידושי תורה בהלכה ובאגדה בנגלה ובנסתר שחכמי התורה מחדשים בכל דור ודור, כמו שכתב בספר תורת משה להחתם סופר זי"ע (פרשת ויצא דף קטו. ד"ה והנה סולם):

הלומד התורה וההלכות כמו שנתנו מאת ה' מן השמים, ואינו רואה לחדש בה דבר, וזה אינו נכון כי ה' חפץ להגדיל תורה ולהאדירה, כי מלבד התורה שנתנה לנו עוד (משלי ב ז) צפון לישרים תושיה, מה שתלמיד ותיק מחדש בכל יום תמיד, והיא עודנו גנוז אצל נותן התורה יתברך שמו.

וזהו (שם ד ב) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו, אף על פי שלקחי טוב אשר נתתי לכם ממש, והיא עתה תורתכם כי לא בשמים היא, מכל מקום 'תורתי' מה שנשתייר עדיין אצלי, חלק כל תלמיד חכם ותלמיד חכם אותו אל תעזובו גם כן, הזהיר פה מלעסוק רק בחלק הנקרא לקח רק גם להיות מחדש חידושים טובים.

נמצינו למדים מזה כי בתורה ישנם שני חלקים, חלק אחד הוא התורה שנתן לנו הקב"ה בהר סיני, והחלק השני הוא גנוי התורה שמגלים ישראל בכל דור, ומה שמצינו במדרש (ויק"ר כב א): "מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נאמרו למשה בסיני", היינו שגילה הקב"ה למשה כל מה שעתיד להתגלות על ידי חכמי התורה.

אבל בפועל ממש אי אפשר לגלות שום חידוש בתורה טרם שהגיע הזמן שיתגלה חידוש ההוא, כמו שכתב החיד"א בדבש לפי (מערכת ח אות ד): "האחרונים יכולים לחדש מה שלא יכלו לחדש הראשונים, כי עדיין לא הגיע זמן החידוש ההוא". ובאמת זה פלא גדול, שבמתן תורה לא גילה הקב"ה חלקים גדולים בתורה, והניחם לחכמי התורה שבכל דור יגלו את ההלכות והסודות הגנוזים בה אשר לא שזפתם עין.



ב.

הקב"ה מסר בחשאי לישראל בינה יתירה

בדרשות חתם סופר (דף קא טור א ד"ה ועד"ז) מוסיף על כך, שהקב"ה נטע בנפשות ישראל בינה יתירה לגלות את המטמונים שגנוזים בתורה, ובלשון קדשו: "כי התורה הקדושה טמונה בתוכה כל טוב ה' וכל אוצרותיו, אך התחבולה להוציא המטמונים ההמה מסר הקב"ה בחשאי לישראל, רצוני לומר שנטע הקב"ה בטבע תולדותם בינה יתירה, מה שלא נמצא כן לכל עם ולשון, ולהם לא הראה כי אם פשוטי התורה על כן לא יחפצו לקחתה".

על פי האמור מפרש בדרשות חתם סופר (דף תו טור ב ד"ה ועד"ז) כוונת המדרש (ויק"ר יג ג) אשר דרשו על הכתוב (ישעיה נא ד): "כי תורה מאתי תצא - אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא". הכוונה בזה, שלעתיד לבוא יגלה הקב"ה כי חידושי תורה שחידשו חכמי התורה בכל דור זכו לכוון לאמיתתה של תורה, ובלשון קדשו: "פירוש, אותה תורה שחידש כל תלמיד חכם בדורות שעברו הנקראת תורה חדשה, התורה ההיא מאתי תצא לעין כל ישמעו מפי, כי כל דברי חכמים קיימים ואין בהם פקפוק ולא נשאר מקום להרהר".

וזהו ביאור הגמרא (ע"ז יט.): "אמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". ומפרש בעין יעקב (על העין יעקב שם): "ואפשר עוד לחלק בין תורה שבכתב שהיא של הקב"ה, מה שאין כן תורה שבעל פה ניתנה לחכמים לחדש בה, כדאמרינן אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, נקרא על שמו, לכך כתיב ובתורתו יהגה לשון עיון וחידוש". לפי האמור הביאור בזה הוא, כי אותו חלק שבתורה שגילה הקב"ה לישראל בהר סיני, נקרא על שמו של הקב"ה, אבל אותו חלק שבתורה שגילו ישראל בכל דור ודור נקרא על שמם.

יומתק לפרש בזה דברי נעים זמירות ישראל (תהלים סב יב): "אחת דיבר אלקים שתים זו שמעתי כי עוז לאלקים, ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". כלומר: "אחת דיבר אלקים", תורה אחת דיבר הקב"ה לישראל בהר סיני, אולם "שתים זו שמעתי", שיש בה שני חלקים, חלק אחד שגילה הקב"ה בהר סיני וחלק אחד שאיש ישראל צריך לגלות, ואם תאמר איך אפשר לבשר ודם לגלות סתרי תורה הגנוזים בתורה.

על זה אמר "כי עוז לאלקים", הקב"ה נטע בישראל עוז וחוזק בטבע תולדותם, שתהיה להם בינה יתירה לגלות הסודות הגנוזים בה כדברי החתם סופר, אמנם אף שהקב"ה מסייע להעוסק בתורה לגלות חלקי התורה, "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו", הקב"ה עושה חסד שמשלם שכר לאיש ישראל העוסק בתורה, כאילו הוא עצמו במעשיו גילה אותו חלק בתורה.



ג.

שתי ברכות על התורה - כנגד שני חלקי התורה

בדרך זו יונעם להבין שתי הברכות שתיקנו חכמינו ז"ל בברכת התורה, ברכה ראשונה: "לעסוק בדברי תורה, והערב נא", הוא כנגד חלק התורה שכבר מסר הקב"ה לישראל בהר סיני, ועל כך אנו מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו: "לעסוק בדברי תורה", ואנו מתפללים: "והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפנינו", שנצליח ללמוד ולהבין תורת ה' שמסר לנו בהר סיני.

אולם הברכה השניה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", היא כנגד חלק התורה שעדיין לא נתגלה בסיני, אלא שהקב"ה נתן לנו את הכח לגלות גם חלק זה הגנוז בתורה, ועל כך אנו מברכים: "אשר בחר בנו מכל העמים", כי אפילו אם היו מקבלים את התורה מרצונם, לא היו מקבלים את הכח לגלות חלק התורה שעדיין גנוז בתורה כדברי החתם סופר שהבאנו לעיל. וזהו ביאור המשך הברכה: "ונתן לנו את תורתו" - "תורתו" דייקא, שעדיין גנוז אצל הקב"ה כי לא נתגלה בהר סיני.

על פי האמור, יוצדק להבין את סיום הברכה: "ברוך אתה ה' נותן התורה" בלשון הוה, על פי מה שכתב הט"ז (או"ח סי' מז ס"ק ה): "ונראה לי עוד שתקנו לחתום [ברכת התורה] 'נותן' התורה שיש במשמעותו לשון הוה ולא 'נתן' בלשון עבר, אלא הכוונה שהוא יתברך נותן לנו תמיד בכל יום תורתו, דהיינו שאנו עוסקים בה וממציא לנו הוא יתברך בה טעמים חדשים".

ולפי המבואר שייך ענין זה לברכת: "אשר בחר בנו מכל העמים", שהיא ברכה על הכח שהקב"ה משפיע לנו בכל יום לגלות חלק התורה שעדיין גנוז בתורה, ועל כך תקנו לברך "נותן התורה" בלשון הוה. וזהו שכתב הבני יששכר (סיון מאמר ה אות ז): "דהנה ברכת התורה, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, היינו כבר נתן לנו את תורתו, ואחר כך אומרים, ברוך אתה ה' נותן התורה, היינו נותן כעת בכל עידן ועידן. דהנה כתיב (דברים ה יט) קול גדול ולא יסף, מתרגמינן ולא פסק, כי מאותו הקול של נתינת התורה, כאשר האדם מתבונן באותו קול דברים בשלימות הענין, באהבה בתורה הניתנה כבר להבין על בוריה הלכותיה אפילו פשטי הלכות בעיון, אזי גם תורה חדשה מאתו תצא... הוא הקול דברים אשר שמענו ובו שקוע רזין דרזין עד אין חקר".

בא וראה בענין זה דבר פלא בתורת חיים (ב"מ פב.) על השפע שהקב"ה משפיע למחדש חידושי תורה: "ונראה דלהכי יסדו בחתימת ברכת התורה, ברוך אתה ה' נותן התורה, ולא תקנו לומר 'נותן התורה' כמו שתקנו לומר בפתיחת הברכה ההיא, רמז שעוד היום הוא נותן התורה, והוא קול שפע הבא ממנו למי שזוכה בו, והמחדש חידושי דאורייתא אינו לא רואה ולא שומע, רק קול שפע הבא מאתו יתברך נחה עליו. ונראה דהדא הוא דכתיב, 'מגיד' דבריו ליעקב ולא כתיב 'הגיד' דבריו ליעקב, משמע נמי כי עוד היום מגיד דבריו ליעקב".



ד.

ההוד של התורה מתגלה על ידי חכמי התורה בארץ

הנה כי כן יתבאר הוויכוח בין מלאכי מעלה למשה רבינו, כי המלאכים חשבו שהקב"ה רוצה למסור תורתו לישראל, כדי שיעסקו בתורת ה' להשכיל ולהבין לפי השגתם מה שכבר גילה הקב"ה בתורה. לפיכך, לפי הבנתם יפה טענו המלאכים, כי מאחר שבני אדם קרוצי חומר מוגבלים בהשגתם, יותר טוב שיתן הקב"ה את תורתו למלאכים, שמצד היותם יצורים רוחניים יש להם יכולת להשיג ביתר שאת תורתו של הקב"ה, וזהו שאמרו: "תנה הודך על השמים", כי בשמים מתגלה יותר הודו של הקב"ה בתורה.

על כן בא משה רבינו להוכיח להם שטעו בהבנת מתן תורה לישראל, כי לא עלה ברצון ה' למסור להם רק את חלק התורה שכבר נתגלה, אלא הקב"ה מסר להם את התורה כדי שיעסקו בה בעמל ויגיעה, ועל ידי זה יגלו את חלק הנסתר שבתורה שעדיין לא נתגלה. ולפי זה, בטלה טענת המלאכים: "תנה הודך על השמים", כי הן אמת שמצד מעלתם הם מסוגלים להשיג יותר את ההוד של התורה שכבר נתגלה על ידי הקב"ה, אבל אין להם יכולת לגלות את ההוד וההדר שעדיין גנוזים בתורה, והם מתגלים בעולם רק על ידי ישראל בכל דור ודור.

כלומר משה רבינו השיב למלאכי מעלה: אתם חושבים שההוד וההדר של תורה הוא רק מה שנתן הקב"ה בהר סיני, בואו ושמעו אפילו מעט מזעיר מהחידושים הנפלאים שעתידיים חכמי התורה לחדש בכל דור ודור, חידושי תורה של אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, חידושי תורה של התנאים חכמי המשנה, האמוראים חכמי התלמוד, הראשונים והאחרונים, האריז"ל ותלמידיו, הבעש"ט הקדוש ותלמידיו, הגר"א ותלמידיו, החתם סופר ותלמידיו, ואז תראו את ההוד וההדר האמיתי של תורה שאי אפשר להתגלות על ידי המלאכים.



ה.

תחינתו של החפץ חיים לפני הקב"ה

ומה נפלאים הם דבריו הקדושים של החפץ חיים, כפי שהביא בספר "החפץ חיים חייו ופעלו" [שחיבר הרב ר' משה מאיר ישר ז"ל, אשר לפי עדות הגאון הגדול רבי חיים עוזר בעל אחיעזר זצ"ל, היה אצל ה"חפץ חיים" כבן בית נאמן ונתגדל ונתחנך בשיבתו], והנה מה שכתב (שם דף פד) בשם הגה"ק בעל חפץ חיים זי"ע, שהתבטא על הפירוש שעשו חכמינו ז"ל לתורה שבכתב:

פלא פלאים, היה החפץ חיים מציין בנימה של נצחון, מסביב לספר קטן זה נכתבו מאות אלפים של ספרים, מסכתות שלמות בתלמוד נבנו על יסוד פסוקים בודדים קצרים. המסכת הגדולה והקשה יבמות מיוסדת על ששה פסוקים שבתורה, וגם זה כבר רב הוא, מסכתות אחרות מסתמכות על שנים שלשה פסוקים בלבד, כגון עירובין ראש השנה יומא סוכה שקלים גיטין קדושין בכורות, חולין, ענינים אלה נזכרים בתורה בקיצור נמרץ, כל

עיקר הדרשה של סתם נזירות שלשים יום מיוסד על גימטריא של התיבה יהי"ה, ל"ט מלאכות לענין שבת נלמדות מריבוי של 'אלה הדברים'...

ואמנם היה החפץ חיים מחשב עם קונו בתפלותיו מזעזעות הנפש: ראה נא רבונו של עולם את הכבוד שעמך ישראל חולק לך, ראה את הכתרים שהכתירו בהם את תורתך, נתת לישראל תורה זעירא, ראה את המגדלים הענקים שהקימו עליה, הם למדו כל מלה ומלה ולא החסירו ממנה כחוט השערה, את הכל ייפו וקשטו, כל אות וכל תג הבהירו, את הכל האירו כפנינים יקרות וכספירים, כדי לאפשר את הגישה וההבנה לכל אחד ואחד.

ראה את שני התלמודים - הבבלי והירושלמי, ואחרי כן את העטירות לאין ספור, את המדרש, הזוהר, ספרא, ספרי, מכילתא, תוספתא, רבינו אלפס, רמב"ם, ראשונים ואחרונים, לאין קץ, ובאיזה תנאים יצרו את כל זאת, בגלות קשה ומרה, בתנאים האיומים ביותר וללא נשוא, ממש בין האש ולחרב למדו וכתבו, ומה לך מתרעם עליהם רבונו של עולם, היש לך עם אחר שיוכל להדמות להם, ההוכיח כזאת מישהו אחר, עד כמה איפוא אבא, תניח עוד את עמך ישראל גולה ומעונה בנכר. כך היה מתחנן ותובע מאת ה', כשתפלותיו מלוות בבכיות קורעות לב ודמעות חמות כתינוק המתחטא בפני אביו.

הנה כי כן זהו שהשיב משה רבינו למלאכי מעלה, אתם באים בטענה: "תנה הודך על השמים", כי שם אפשר לגלות יותר ההוד של הקב"ה בחכמת התורה, אולם טועים אתם בכך, כי אכן בשמים משיגים המלאכים יותר טוב את התורה, אבל אין להם יכולת לגלות שום חלק מחלקי התורה בכמות ובאיכות שעדיין גנוזים בתורה.

לכן ראוי לתת התורה דוקא לישראל בעולם הזה, שיש להם הכח על ידי עסק התורה בעמל ויגיעה לגלות כל חלקי התורה הגנוזים בה, וכששמעו המלאכים תשובה ניצחת זו של משה רבינו הודו ואמרו: "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ", כי אכן בארץ מתגלה על ידי ישראל כבוד התורה שהיא שמותיו של הקב"ה.

ו.

המלאכים אינם מסוגלים לחדש חידושי תורה

אך כדי להבין איך נרמז ענין זה בתשובת משה רבינו למלאכים: "מה כתיב בה לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם", נקדים לבאר מדוע באמת אין המלאכים מסוגלים לחדש חידושי תורה שעדיין לא נתגלו בתורה. ויש לומר על פי דברי הנביא (זכריה ג ט): "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה".

ופירש בעבודת ישראל (אבות פ"ב מ"ח ד"ה רבי אלעזר) שהמלאכים נקראים "עומדים", כי הם עומדים תמיד במדרגה אחת ואינם יכולים לעלות ממדרגה למדרגה, אבל אדם נקרא "הולך" כי הוא הולך ומתעלה ממדרגה למדרגה. וכן מביא הגה"ק החיד"א בחומת אנך (זכריה שם) בשם הגה"ק בעל נודע ביהודה שהוסיף על זה טעם לשבח, כי רק אדם שיש לו יצר הרע יכול

להתעלות אם הוא מתגבר עליו, אבל מלאכים שאין להם יצר הרע אינם יכולים לעלות ממדרגתם.

ויש לבאר ענין זה ביתר שאת, כי אחד מיסודות הדת הוא שהאדם יש לו בחירה לטוב ולרע ח"ו, לכן השכל מחייב שכאשר יתפתה אחר עצת יצרו ויחטא, יפול ממדרגתו לבירא עמיקתא כיון שהוא עצמו בחר ברע, ולעומת זה כאשר יתגבר על יצרו הרע ויעסוק בתורה ובעבודת ה', בזכות התגברותו על היצר הוא מתעלה למדרגה יותר גבוהה כיון שבחר בטוב, אבל מלאכים שאין להם יצר הרע לא שייך כלל שיחטאו ויפלו ממדרגתם, לכן גם כשמקיימים רצון קונם אין מגיע להם שכר שיתעלו ממדרגתם, שהרי לא היו צריכים להתגבר על יצרם כדי לקיים רצון ה', ומטעם זה הם תמיד בבחינת "עומדים" באותה מדרגה שנבראו בה.

מעתה מבואר היטב מדוע דוקא בני אדם קרוצי חומר מסוגלים לגלות חידושים בתורה, כי ענין החידוש בתורה הוא שעד הנה לא היה מסוגל להבין העומק הטמון בהלכה זו, אבל על ידי העמל והיגיעה בתורה הוא מתעלה במדרגתו להבין דבר שלא הבין עד עתה, כמו שאמר נעים זמירות ישראל במעלת התורה (תהלים יט ח): "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי", כי על ידי העסק התורה הוא מתחכם להבין מה שלא הבין עד עתה. לעומת זאת, המלאכים עומדים כל הזמן במדרגה אחת, נמצא כי מה שהשיגו לפי מדרגתם שנבראו בה כך הם נשארים תמיד במעמדם, ומה שלא השיגו מתחילה שוב לא יתעלו להשיג יותר.

וזהו שהשיב משה רבינו למלאכים, כדי להוכיח להם כי רק ישראל מסוגלים לחדש חידושי תורה, מחלק הנגלה שבתורה ששייך רק אצל בני אדם שיש להם יצר הרע, כמו: "לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב", אשר ענין זה שייך להזהיר רק למי שיש לו יצר הרע, ומאחר שבני ישראל יש להם יצר הרע ויכולים ח"ו ליפול ממדרגתם, לכן הם יכולים גם להתעלות ממדרגתם ולגלות חידושים בתורה שלא השיגו עד הנה.

אבל המלאכים, שלא שייך אצלם כל אזהרות הללו כי אין להם יצר הרע, הנה מצד אחד אינם יכולים ליפול ממדרגתם, אבל מצד שני דוקא מחמת סיבה זו אינם יכולים להתעלות והם תמיד בבחינת "עומדים" במדרגה אחת, לכן אינם יכולים לחדש גנוזות בתורה שלא השיגו בתחילה, ועל כך הודו המלאכים ואמרו: "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ".



הרב אריה לייב גולדשטוף

בית מדרש להוראה 'אש התורה' - מודיעין עילית

ביאור תכלית ומטרת לימוד התורה*

א.

נצטוונו מאת ה' לעסוק בלימוד התורה כל ימינו וחיינו ממש, וכלשון הפסוק (יהושע א, ח) 'והגית בו יומם ולילה', ונאמר ציווי זה בהרבה מקומות. והנה, ציווי זה הוא גם לאדם שכבר יודע את כל ההלכות לכל האופנים ששייך, ובכל זאת יש לו ציווי להמשיך להגות בתורה כל חייו, ולהתעמק ולהבין עוד עומק ועוד עומק.

ויש להבין, מה המטרה והתכלית בלימוד התורה. והטעם הפשוט המפורסם הוא, שהתורה היא כעין "ספר הוראות" לדעת מה לעשות בכל תנועה ותנועה בעולם הזה. אך דבר זה בודאי אינו נכון, שהרי חז"ל מלמדים אותנו שהתורה קדמה לעולם תתקע"ד דורות (שבת פ"ח ע"ב), והקב"ה 'אסתכל באורייתא וברא עלמא', דהיינו שה' רצה שהתורה תהיה נתונה לתפישה של בני האדם, ולכן נברא העולם על כל פרטיו ופרטי פרטיו, כדי שיהיה תפישה לתורה במציאות הגשמית שלנו. וכמוש"כ בנפש החיים (ש"ד פ"י) בשם הזוה"ק (תרומה קס"א ע"א): "כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אסתכל בה באורייתא וברא עלמא וכו'. באורייתא כתיב בה 'בראשית ברא אלקים את השמים' - אסתכל בהאי מילה וברא את השמים; כתיב בה 'ויאמר אלקים יהי אור' - אסתכל בהאי מילה וברא את האור; וכן בכל מילה ומילה דכתיב בה באורייתא, אסתכל קודשא בריך הוא ועבד ההוא מילה". ולפי זה נמצא שהתורה אינה בשביל העולם, אלא העולם הוא בשביל התורה. ואם כן בודאי לא נכון לומר שתכלית לימוד התורה היא בשביל לדעת כיצד להתנהג בעולם.

ויש להוסיף עוד כמה תמיהות, אך נקוה שהם יתבארו בהמשך הדברים.

ב.

לבאר את תכלית לימוד התורה, ולהסביר למה לומדים תורה, זה במילים אחרות: לבאר מה הכוונה 'לימוד תורה לשמה', לשם מה, לאיזה מטרה. ובזה זכינו לדברי רבינו הגר"ח מוולאז'ין זצ"ל, שכתב לנו בזה דברים ברורים.

(* הבהרה: מאמר זה כולל הצעה שיתכן שהיא מחודשת, ועדיין לא הוכחה מספיק גם בליבו של הכותב, ועל כן אין להתייחס אליה כלל כקביעת מסמרות בסוגיא עצומה ורחבה זו, אלא כהצעת הרהורי דברים בלבד [עוד יצויין, כי יתכן שכללות המאמר מבארת רק פן אחד ממטרת הלימוד, ויש עוד פנים אחרים, ואין כוונת הכותב לקבוע מסמרות בכיון אחד, אלא רק להציע מהלך מוטעם ולהרבות חשק ואהבת הלימוד]. כמו כן, מאמר זה אינו גמור כל צרכו, ויש עדיין צורך להרחיב בחלק מפרטיו. אך לא נמנעתי מלפרסמו כפי שהוא, כדי שישוטטו בו הרבים, ואזכה ללבן את המבואר בו ביתר שאת. ותפילתי להי"ת שלא תצא תקלה תחת ידי.

וזה לשון הנפש החיים (ש"ד פ"ג): "אבל האמת, כי ענין לשמה פירוש לשם התורה. והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר ברבי צדוק (גדרים נ"א ע"א) 'עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן', וז"ל: 'עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפל ולא לקנטר ולהתגאות', עכ"ל. דקדק לבאר שינוי לשונו דר"א ב"צ, שבעשיה אמר 'לשם פעלן', ובדבור אמר 'לשמן'. לכן בענין העשיה פירש 'לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו', ובענין הלמוד פירש 'לשם התורה' כו'. - וכוונתו ז"ל מבואר, כי עשיית המצוה ודאי שצריכה להיות למצוה מן המובחר בדביקות ומחשבה טהורה שבטהורות כפי שכלו והשגתו, כדי שיתקלס עילאה לגרום תיקוני העולמות וכוחות וסדרים העליונים... אבל על הנהגת האדם בשעת עסק התורה בדיני המצות והלכותיהן, אמר 'ודבר בהן' - ר"ל הדיבור בעניני המצות והלכותיהן- יהיה 'לשמן', פירוש: לשם הדברי תורה, היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפל".

ודבריו הקדושים צריכים ביאור רב. דאיזה מטרה יש ב"ללמוד בשביל לדעת", דעדיין איננו מבינים מה מטרת הידיעה. ובודאי צריך להוסיף ביאור, שהרי אין ספק שגם הנפשה"ח מודה שתכלית לימוד התורה הוא להדבק בה', וכפי שמבואר בכל דברי חז"ל והראשונים והאחרונים וכו', ומה שהוא כותב בגדר הלשמה הוא רק לענין המטרה של עצם מעשה הלימוד וצורתו, ואם כן, עלינו לבאר כיצד הלימוד "לשם לימוד וידיעה" מביא לדביקות בה'.



ג.

וביאור הדבר לענ"ד נראה כך:

אמרו חז"ל במדרש (שמו"ר לג, א): "כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו - אל תעזובו את המקח שנתתי לכם", ומבאר המדרש ארבעה דברים שבגללם נחשבת התורה ל'מקח טוב' יותר משאר מקחים. והדבר האחרון הוא: "יש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו, אמר הקב"ה לישראל: מכרתי לכם תורת, כביכול נמכרתי עמה". והדברים טעונים ביאור (ע"ש במפרשי המדרש).

ונראה שהכוונה בזה היא שה' מגלה לנו בכמה מקומות, שהוא כתב בתורה את המחשבות והדעות שלו עצמו כביכול, ובנתינת התורה הוא נותן את עצמו, שכולם יהיו יכולים לדעת ולחשוב את מחשבותיו ודעותיו. וכלשון הגמרא בשבת (ק"ה ע"א, ע"ש ברש"י, ועי') "אנוכי נוטריקון: אנה נפשי כתיבת יהבית", והיינו שה' כתב את עצמו בתורה, את דעתו ומחשבתו בכל נושא ונושא שקיים בבריאה.

וזה לשון הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ב אות ב'): "ענינה הוא היותר יקר ומעולה שבכל מה שאפשר שימצא בנמצאים, והיינו שהוא תכלית מה שאפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתי שלו יתברך, והוא הוא מה שמחלק האדון ית"ש מכבודו ויקרו אל ברואי"ו" [ובמהר"ל יש נוסח שהתורה היא "שכל אלוקי" (ראה הקדמה לתפא"י, ונתיב התורה פ"ז). ובזוה"ק כתוב נוסח (ח"ב ס' ע"א) 'קודשא בריך הוא תורה איקרי', וכן (ח"ב צ' ע"ב) 'אורייתא שמא דקודשא בריך הוא' (רש"י הכוונה גילוי)].

וכמובן לומר דבר כזה הוא נשמע מופרך ממש, וכי אנו יכולים לדבר בכלל על מחשבות ודעות של הקב"ה, אך באמת זו מעלתה העצומה של התורה, וזה החידוש הגדול שיש בה. וכמובן צריך להדגיש: שאין הכוונה למה שאנו חושבים בקטנות דעתינו כדעות ומחשבות של בני אדם, אלא זה דבר שונה לגמרי, ורק שאנו זוכים להשיגו רק בגילוי הנמוך ביותר כפי שהוא מתגלה בדעתינו השפילה. והבן.



ד.

ואחר שביארנו שבתורה מתגלות הדעות והמחשבות של הקב"ה כביכול, נמשיך ונבאר מה תכלית לימוד התורה:

כפי שמתבאר בדברי חז"ל ומסוכם בדברי הרמח"ל בכמה מקומות, ובעיקר בספרו דרך ה' חלק א': תכלית ומטרת האדם, היא להדבק בה' ולהנות מזיו השכינה ולקבל מה' את הטובה הגדולה ביותר שהיא הדביקות בו (וזה מפני שה' חפץ להיטיב). אך מכיוון שהטובה המושלמת היא כשהאדם עובד להשיגה בעצמו, ולא מקבלה במתנה, שאז יש בה בעיה של 'נהמא דכיסופא'. לכן האדם הושם בעולם הזה, בו עליו לעבוד ולהשיג את ההטבה הזו בעצמו. וצורת העבודה היא: להדמות לבורא (ומבאר הרמח"ל, שכלל שהאדם מדמה עצמו יותר, כך הדביקות שאח"כ תעשה בצורה מושלמת וגדולה יותר).

והנה, הגדרה זו של צורת העבודה "להדמות לבורא", היא ההגדרה המקיפה והכוללת של כל המצוות כולם, פרטים ופרטי פרטיהם. והיא כוללת גם את לימוד התורה. ויש בזה שני חלקים: א. התדמות במעשים (שהם התרי"ג מצוות), ב. התדמות במחשבות (שזה לימוד התורה). ובמעשים הכוונה לעשות מעשים שציוה ה' לעשות, ובמחשבות הכוונה לחשוב כמו ה' יתברך, כביכול. והדרגה הגדולה יותר של ההתדמות היא לחשוב כמו ה', וזה הדימוי הכי גדול ששייך שיהיה בין האדם להי"ת.

ומעתה נאמר, כי התכלית והמטרה של לימוד התורה היא, לחשוב את המחשבות של ה'. וזה עושה שהאדם מעצמו יחשוב כמחשבות ה' ממש, כביכול. ונראה שזו כוונת חז"ל במה שאמרו (מובא בנפש החיים) "קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חד", דה' גילה את מחשבותיו בתורה, ועל ידי שישראל לומדים את התורה הם גם חושבים כמו התורה, שזה כמו ה', ונעשים כולם חד.



ה.

ולהשלמת הביאור נוסיף עוד נקודה:

דהנה, בשביל לחשוב כמו התורה לא מספיק מה שיודעים את המסקנות וההלכות שיוצאים מדברי התורה, אלא יש ענין לדעת את התהליך של יצירת המסקנות הללו. יש ענין לדעת את הסברות של כל דבר, למה זה כך ולא אחרת, למה במקרה כזה הדין כך ובמקרה אחר הפוך, וכיוצ"ב. כי רק כך אפשר להגיע למצב שחושבים כמו התורה.

ונבאר הדבר במשל: אפשר לומר לראובן את כל ההכרעות של שמעון בכל ימי חייו, מה הכריע בכל ספק ומקרה, כיצד נהג תמיד. ועל פי זה ידע ראובן לומר מה יעשה שמעון מכאן ולהבא בכל מקרה שיבוא לפתחו. אבל מצב כזה אינו נחשב שהוא 'חושב כמו שמעון', אלא רק שהוא יודע **בידיעה חיצונית** מה שמעון חושב על כל מקרה. לעומת זאת, יש אפשרות שראובן יבין בשכלו הבנה מושלמת למה שמעון הכריע בכל מקרה כפי שהכריע, ושהוא יתחבר לגמרי לסברא הזו, עד כדי שגם הוא עצמו יחשוב כך. ועל ידי זה כשיגיעו לפתחו שלו עצמו מקרים שונים, הוא מעצמו ביחס לעצמו יכריע כפי ששמעון היה מכריע במקרים כאלו. וזו כמובן דרגה של התקשרות והתחברות, שראובן עשה את עצמו ל'חושב כשמעון', ודבק במחשבתו של שמעון לגמרי ונעשה כמוהו ממש.

וכמו כן בלימוד התורה. לא מספיק שאדם ידע את כל ה'נתונים' של התורה, מה הדין בכל מקרה ומקרה, ולפי זה ידע להכריע מה יהיה במקרים שהתורה לא דיברה עליהם מפורש מצב כזה נחשב רק לידיעה חיצונית של התורה. ועיקר הענין בלימוד התורה הוא להתחבר חיבור פנימי לדברי התורה, להבין בכל דבר מה התורה התכוונה בו, מה הסברא וההבנה של כל דין ודין, ולא רק בידיעה חיצונית מה התורה הבינה בזה, אלא להבין את הדברים ברמה כזו שהוא עצמו ישתכנע שכך האמת וכך צריך להיות, עד כדי שכשיגיע לפתחו מקרה מסויים, הוא מעצמו יכריע בו כמו שהתורה היתה מכריעה בו [וזה רק סימן שהוא באמת חושב כמו התורה - כמו ה' עצמו, כביכול].

וזו כוונת הנפש החיים ש'לימוד תורה לשמה' הכוונה 'לשם הדברי תורה, לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפול', אין כוונתו רק לידיעת הידיעות בצורה חיצונית מהאדם, אלא הכוונה היא ללמוד בשביל להתחבר חיבור אישי לדברי התורה, ולהשתכנע בכל דין וסברא שיכנוע עמוק ביותר, עד שהאדם מגיע למצב שהוא עצמו 'אוחז' כך, ודעתו שלו עצמו היא כך.

ובלימוד כזה שכל האדם מזדווג עם "השכל האלוקי" הוודגות מושלמת, ונעשה דומה, באופן החזק ביותר ששייך, לה' יתברך.

ונראה להוסיף על פי זה, שכשאמרו (אבות ד, ה) "הלומד על מנת לעשות", אין הכוונה שהלימוד הוא בשביל לדעת מה לעשות במעשים, אלא הכוונה גם - ובעיקר - על חלק המחשבה, שלומד על מנת לחשוב כמו התורה, להפנים את דברי התורה, עד שהם ישפיעו עליו לחשוב בעצמו כך.

ובזה יקבלו הבנה דברי המדרש (תנחומא כי תבוא א'): "ועוד אמר רבי יוחנן: כל העושה תורה לאמיתה, מעלה עליו הכתוב כאלו הוא עשה את עצמו, שנאמר (דברים ד, יד) ואותי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חוקים ומשפטים לעשותכם בארץ וכו', 'לעשות אותם' לא נאמר, אלא 'לעשותכם אותם', מכאן שמעלין עליו כאלו הוא עשה וברא את עצמו". שעל ידי הלימוד וההתחברות לשכל שבתורה, נעשה גם שכל האדם שכל כזה, והוא נעשה לבריה חדשה.



1.

ועוד יש להוסיף בזה. שכפי המובן מאיליו: בתורה ניתן לנו כל סוג המחשבות ששייך להיות, וכפי שהתבאר לפי זה נבראה הבריאה (כדי לתת לאדם אפשרות להבין את כל סוגי המחשבות בתוך העולם הגשמי שהוא נמצא בו). ואין יותר מחשבות מלבד מה שיוצא מתוך התורה (שהרי מה שיש בעולם יש בתורה, ואין מחשבה שאין בתורה). וכל סוגי המחשבות הנצרכות להיות ניתנו בתורה.

וביסוד זה יש תוספת ביאור בהקפדת רבותינו זצ"ל על העמדת ההשקפה הנכונה כלפי כל מאורע בבריאה, כי מלבד מה שעלול לצמוח בפועל מההשקפה מוטעית, גם עצם הטעות ההשקפתית בעצמה היא אסון, כי כשחושבים מחשבות שאינן כפי מחשבות ה' ותורתו, הרי זה ההיפך מההתדמות לבורא, ומחובתינו לדאוג על עצמנו שנהיה דומים לה' בכל מחשבותינו כולם.

2.

ואחרי שזכינו לביאור זה. נבאר נקודה נוספת בענין לימוד התורה.

בדברי חז"ל הקדושים ובדברי רבותינו זצ"ל אנו רואים שעיקר לימוד התורה אינו מכוון לידיעות העולות מהסוגיא בלבד, אלא עיקר הלימוד הוא הבנת הסברות העומדות מאחורי כל דין ודין, ומרבית לומדי התורה עסוקים וטרודים בחקירות שונות, ובביאורי דינים וענייניהם, גם כשאין מזה נפק"מ להלכה, וגם כשהמסקנא ידועה כבר מראש. כל אדם שניגש לסוגיא, מתחיל ללמוד אותה מחדש, כאילו לא למדה אדם מעולם, והוא חוזר וחוקר מה שכבר חקרו קודמיו, ומנסה להבין בשכלו שלו את מה שכבר הכריעו חז"ל והראשונים וכו'.

ודבר זה אמר דרשני. כי לכאורה, אם המטרה היא לדעת את התורה, אם כן מדוע כל אדם 'מתחיל מאפס', ומנסה להבין בעצמו את דיני התורה, ומדוע לא יסתמך על דברי קודמיו שבודאי היו בדרגה גדולה ממנו והכרעתם בודאי אמת.

ובאמת, הקושיה היא מוקדמת יותר. הרי התורה עצמה נכתבה בלשון סתומה וקצרה, וכמעט שלא ביארה את כוונתה, ונדרש עמל רב ויגיעה עצומה בשביל להגיע להשגת כל דין ודין בפני עצמו. - וצריך להבין מדוע זה כך, מדוע לא ניתנה התורה בצורה ברורה ומוכנת לכל, למה לא נכתבו מלכתחילה כל הדינים והגדרותיהם וסברותיהם בצורה מפורשת. מדוע הניחו לנו את הליבון של גדרי וסברות הדינים, שנעמול בהם יומם ולילה.

והביאור לענ"ד הוא כך:

מציאות שכלו של האדם היא, שכאשר אומרים לו דין עם כל סברותיו וגדריו, הוא אינו מתחבר אליו בחיבור אישי, אלא הכל נכנס אליו רק כדיעה חיצונית גרידא. ומכיוון שתכלית הלימוד היא שהאדם עצמו יחשוב כמו התורה, לכן יש ענין גדול (שהוא הענין העיקרי וכמעט היחיד) שהאדם בעצמו יגיע בשכלו שלו לכל מסקנא ומסקנא, ולא שידע שכל האמת מחמת ש'כך

כתוב, 'אלא שהוא עצמו ילבן כל דבר מתחילתו ועד סופו, וישתכנע באמיתות הסברא שיש בו, עד שיוכל לומר ש"כך הדין, כי כך האמת!".



ח.

הנפק"מ למעשה מכל תוכן המאמר:

א. על כל אדם לעמוד על הבנת כל דין בעצמו ולבדו, ולהסתייע כמה שפחות בגמרות מבוארות וספרי קיצורים ומראי מקומות, שכל אלו גורמים לשכלו 'לישון', ומונעים ממנו את ההתחברות האישית לסברות והדעות שבתורה (והכל לפי הענין).

ב. יובן בזה דרך הלימוד במרבית הכוללים בימינו, שאינם טרודים לדעת בדוקא את המסקנא ההלכתית שיוצאת מהסוגיא, אלא משקיעים את עיקר לימודם בהבנת הסברות והגדרים של כל דין ודין. זאת, משום שהמטרה בלימוד אינה רק ידיעת ההלכה העולה מהסוגיא, אלא עיקר המטרה היא להבין את הסברא והמחשבה שעומדת מאחורי זה, והמסקנא ההלכתית היא רק פועל יוצא מהבנה נכונה של המחשבה שמאחורי הדין, והיא משמשת רק כ"סימן" האם הבנת הסברא והמחשבה היא נכונה, או שיש בה טעות (ולכן כמובן שהיא חשובה מאוד, אך היא אינה החלק העיקרי).

ג. נקודה עיקרית ביותר בדרך הלימוד, שלענ"ד היא מביאה תועלת עצומה לכל אחד ואחד. והיא, **שעל הלומד להתחבר לכל דבר בשכל שלו**, ולא להסכים לשום סברא שאינו מבין בשכל שלו, ולא לשתוק על שום דבר שלא מובן לו, ולא להניח ידו מדבר עד שיובן לו בשכל שלו. וכמה שיאמרו לו רבותיו וחבריו שהדברים מובנים, ויסבירו לו הסברים שונים וארוכים, לא יזוז מדעתו, ועד שלא מובן לו הדבר בשכלו שלו, לא ישתוק ולא ינוח, וידע שלא הגיע לתכלית הנרצית ממנו.

ושמעתי מאמאמו"ר, הגאון רבי יאיר שליט"א, הרגשה שמן הענין להביאה כאן. דהנה אנו רגילים לומר 'רחמנא ליצלן' כשאנו שומעים על איזה אסון גשמי כמו מוות וכיוצ"ב. אבל בחז"ל רואים שאמרו את זה על סברא שאינה נכונה, כמובא בגמרא (שבת פ"ד ע"ב) "אמר ליה רחמנא ליצלן מהאי דעתא, אדרבה רחמנא ליצלן מדעתא דידך". והאמת היא כך, שצריך להיות אכפת לנו מסברא שלפי דעותינו היא לא נכונה, כאילו שזה אסון, כי אסון גדול הוא כשחושבים משהו לא נכון.



נספח א'

כתב האגלי טל בהקדמה: "ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועים מדרך השכל בענין לימוד תורה הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד התורה כל כך לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת

זה טעות מפורסם, ואדרבא, כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמה ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה, ועיין פירש"י סנהדרין נ"ח ע"א ד"ה ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו".

תוכן דבריו המפורסמים: שעיקר התורה זה בלימוד בשמחה, כי בלי זה אין לאדם דיבוק בדברי תורה. וצריך להבין, מנין לאגלי טל שיש ענין להדבק בדברי תורה, אולי המצוה היא רק הלימוד והידיעה החיצונית, בלי 'דיבוק'?

אך לפי מה שכתבנו הדברים פשוטים. שהרי כל הענין בלימוד התורה הוא שהאדם יחיה את הלימוד בתוכו, ויחשוב בעצמו כמו התורה. וזה הפירוש 'להדבק בתורה', להיות חד עמה, לחשוב כמוה. וזה נעשה רק על ידי שהוא לומד בתענוג ובשמחה.

[ומובא בקדמונים שאדם מתענג מידיעה שכלית שהוא מתחבר אליה (בדרשות הר"ן דרוש י' כתב: הכח השכלי משתוקק לדברים שכליים והוא אוהב וחושק אותם), וכנראה ה' עשה את זה בשביל להקל עלינו את הדיבוק בדברי תורה, כדי שיהיה לנו חשק להתחבר לסברות של התורה ולחשוב כמוה. דלכן נעשה דבר כזה, שהשכל מתענג מהתחברות לסברא, וזה גורם לנו ללמוד עוד ועוד].



נספח ב'

ידועים דברי הב"ח (או"ח סי' מ"ז) שמבאר את החטא שהיה בזמן החורבן 'שלא בירכו בתורה תחילה': "איכא לתמוה טובא למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחלה שהוא לכאורה עבירה קלה. ונראה דכוונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה, ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד".

"אבל עתה שעברו חוק זה, שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים, להנאתם, לידע הדינים לצורך משא ומתן, גם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם, הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה, והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה, וזה היה גורם חורבנה ואבידתה".

ותוכן דבריו הוא מה שכתבנו, שעל ידי הפיכת שכל האדם לשכל של התורה, הרי זה עושה את האדם להיות כמו ה' ממש, חושב כמחשבותיו כביכול, וזה ממש 'היכל ה' ומרכבתו'.



נספח ג'

קיבצתי כעת כפי שהשיגה ידי, כמה מובאות מדברי הש"ס, בהם מבואר יסוד זה ממש. שהתלמיד חכם שעוסק בתורה, נעשה גופו לתורה ממש [והיינו כנ"ל, על ידי שהוא עצמו חושב כמו תורה]. ונביאם לפי סדר הש"ס:

תענית ד' ע"א: "ואמר רבא: האי צורבא מרבנן דרתח - אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר הלוא כה דברי כאש נאם ה'". וצ"ב, דפסוק זה מדבר על התורה ולא על לומדיה, אלא מבואר שלומדי התורה נעשים על ידי הלימוד לתורה בעצמה.

חגיגה כ"ז ע"א: "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא, ומה סלמנדרא שתולדת אש היא - הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב הלוא כה דברי כאש נאם ה', על אחת כמה וכמה". ומבואר כנ"ל.

כתובות י"ז ע"א: "רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר: נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא", והיינו שבהלויה של תלמיד חכם שמת צריך לדאוג שיהיו מספר אנשים כמו בנתינת התורה. וצ"ב מה הקשר בין מיתתו לנטילת התורה, וכי ניטלה תורה, הרי היא עדיין מונחת ועומדת לפנינו? ולהנ"ל, הביאור הוא שהוא עצמו נעשה לתורה, ובפטירתו 'מתה תורה'.

כתובות קי"א ע"ב: "אמר רבי אלעזר: עמי הארצות אינן חיים וכו'. כיון דחזייה דקמצטער, אמר ליה: רבי, מצאתי להן תקנה מן התורה, 'אתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום' - וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלה! אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר: לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו - וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". וצ"ב, כיצד ניתן לומר דבר כזה, שהדבק בת"ח כדבק בה', וכי הת"ח הוא ה'? ולהנ"ל הביאור הוא, שעל ידי שהת"ח הפך את שכלו לשכל של תורה, שזה כביכול השכל של ה', הרי הוא נעשה כה' ממש בתכלית הדבקות.

סנהדרין צ"ט ע"א: "תנו רבנן: כי דבר ה' בזה וכו', דבר אחר: כי דבר ה' בזה - זה אפיקורוס". ושם בעמוד ב': "אפיקורוס. רבי ורבי חנינא אמרי תרוייהו: זה המבוזה תלמיד חכם". וצ"ב, כיצד ניתן ללמוד מפסוק שמדבר על ביזוי דברי התורה, לענין ביזוי תלמיד חכם לומד התורה? ולהנ"ל הביאור, כי הלומד נעשה לתורה בעצמו, ששכלו נהפך לשכל התורה.

מכות כ"ב ע"ב: "אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בספר תורה כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא". וצ"ב, דאמנם חזינן שרבנן יודעים לפרש את התורה, אבל כיצד רואים בזה שהם עצמם כמו התורה, דיתכן שהתורה היא יותר מהם, ורק שהם יודעים את הפירוש האמיתי בדברי התורה, ולכל הפחות יהיו כמו

התורה ולא יותר. ולהנ"ל הביאור הוא כי לומדי התורה נעשים לתורה עצמה, והם יותר מהספר תורה, כי בס"ת כתוב דברים בחיצוניות, ולא מגולה השכל של התורה, שהוא הפנימיות והעיקר שבה, והתלמידי חכמים הם בדרגה גדולה מזה, שנעשים לפנימיות של התורה ולשכל שלה.



נספח ד'

עוד קיבצתי כעת כפי שהשיגה ידי, כמה מובאות מדברי החזון איש באגרותיו, שאחרי הבנת הענין הנ"ל, מקבלים תוקף משמעות והבנה. ואלו דבריו (לפי סדר הדפסת האגרות):

ח"א ג'. מושג השקידה אינו תלוי בהארכת הזמן, אלא במסירת האישיות ונתינת הלב במתנה לעיון התורה, וטובה שעה אחת בשקידה ובהשתוקקות, מרבות בעצלתיים.

ח"א ט'. האיש הזוכה לידיעת התורה - רצוני לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה, התאחד עם החכמה והיו לבשר אחד - הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם, אבל באמת הוא מלאך הדר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות ומרומם על כל ברכה ותהילה.

ח"א ט'. יש בחינות הרבה בחשקי האדם ותאוותיו, כי דברים ערבים מרגישים את גוף האדם וצבא אבריו להנאה מדומה, ומשמחים במידה מסויימת את נפשו, אבל הנאה זו אין בכוחה להתחרות עם העונג האציל של עמל החכמה, אשר נשמת האדם מתרוממת מעל המיית העולם עד שמי השמים, ונהנה מזיו החכמה העליונה, וזו הטובה הגדולה והיתירה שניתנה לאדם תחת השמש, שיש כח באדם ליאור באור החיים ולהשתעשע בבינה עילאה משמחת לב ונפש.

ח"א י"א: כל הוספה בתורה, בדביקות בהכרת היוצר ברוך הוא, מעלה את בעליה מבחינת נפש בהמית לנפש משכלת, מחמור לבן אדם, מבן אדם למלאך.

ח"ג א'. הזיווג של החכמה עם האדם אי אפשר בלי כמיהה ותאבון, דברי תורה חביבין. כח החיבה פותח את המח ואת הלב לבלוע בינה ודעת. אמרו עליו על רבי יוחנן, אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב רבי יוחנן את התורה, בוז יבוזו לו.



נספח ה'

במשך הזמן, מצאתי בסייעתא דשמיא מרובה דברים מפורשים בענין זה, בדברי הלש"ם הקדוש בספרו הקדמות ושערים שער א' פרק ז':

"...גילוי רצונו שנתגלה אלינו בו הנה הוא גילוי מאלקותו עצמו, ועל זה הוא גודל החיוב דעסק התורה שאנו מחוייבים בה, כי נודע הוא שהשכל והמשכיל והמושכל אחד הוא, וכשמשכיל ויודע איזה דבר מהתורה, הרי הוא דבוק ומתאחד ברצונו יתברך שמו ממש, כי נעשה אותו הידיעה שכל בו, שהוא חלק מכוחות הנפש שבו, והרי מתאחד עם רצונו ית"ש ממש, וכשזוכה לידיעת כל התורה שהוא רמ"ח ושס"ה כבנין מציאות כל האדם ומקיים ועושה

אותם גם בגופו ממש, הרי נעשה כולו בגופו ונפשו דבוק ומתאחד ברצונו, ולכן נאמר ואתם הדבקים וכו'. - וכל זה הוא משום שרצונו ית"ש הנה הוא אורו עצמו המתפשט למטה אחר אשר נצטמצם באמיתתו הנעלמה דא"ס ונתגלה בכל זה באצילות, כי שם הוא גילוי עצמותו לכל אותו הרצון אשר גילה לנו בכל התורה והמצוה וכו'... ומשום שכל רצונו אשר נתגלה לנו בו הנה הוא התפשטות אורו עצמו, לכן הדבוק ברצונו הוא דבוק בו גופא, וזהו שנאמר ואתם הדבקים בהוי"ה אלקיכם וכו', וכנזכר" [שוב ראיתי שהבנת דבריו כראוי, והבנת כל ענין זה, תלוי לכאורה בלימוד היסוד שהתבאר בדבריו שם בענין גילוי עצמותו ית"ש, ולא ראוי להאריך בזה כאן].



נספח ו'

אחרי זמן רב, ראיתי שהדברים מפורשים לכאורה גם בדברי בעל התניא בספרו ליקוטי אמרים פרק ה'. וזה לשונו:

"...ולתוספת ביאור באר היטב לשון 'תפיסא' שאמר אליהו "לית מחשבה תפיסא בך" כו'. הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל שהשיגו והשכילו, וגם השכל מלוכש במושכל בשעה שמשגו ותופסו בשכלו. דרך משל, כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה".

"והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלוכש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

"וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה, על כל המצות מעשיות, ואפילו על מצות התלויות בדיבור, ואפילו על מצות תלמוד תורה שבדיבור. כי על ידי כל המצות שבדיבור ומעשה, הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה, ובידיעת התורה, מלבד שהשכל מלוכש בחכמת ה', הנה גם חכמת ה' בקרבו מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכן ידיעתו והשגתו בפרד"ס".

"ולפי שבידיעת התורה התורה מלוכשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכם, לכן נקראת בשם 'לחם ומזון הנפש', כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבנו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם

שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ברוך הוא המלוכש בחכמתו ותורתו שבקרבה. - וזה שכתוב "ותורתך בתוך מעי" ... ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה איש כפי שכלו כמו שכתוב בפרי עץ חיים".



הערות וקושיות – זמן מתן תורתנו

כמה הערות להבנת גמרא שבת סוגיא דמתן תורה - הרב ח. י. הלוי

א. בלמדי גמ' מסכת שבת סוגיא דמתן תורה, כהכנה לחג השבועות הבעל"ט, נתעוררו אצלי כמה הערות, ואשא תפילה לפני אדון כל שאזכה להארה נכונה ואמיתית להבין ולהשכיל את דברי התורה בס"ד.

בדברי הגמ' (דף פ"ח ע"ב) כשענה משה למלאכים על טענתם הוכיחם כך: תורה מה כתיב בה אנכי ה"א - אמר להם הדברה הראשונה וטען להם למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם - שוב מה כתיב בה לא יהיה לך - אמר להם את הדברה השניה - שוב מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו והיא הדברה הרביעית, שוב מה כתיב בה, לא תשא את שם ה"א לשוא, והיא הדברה השלישית, שוב מה כתיב בה, כבד את אביך וכו' והיא הדברה החמישית, ואח"כ אמר להם, לא תרצח, לא תנאף ולא תגנוב דאלו הדברות הששי, השביעי והשמיני, מיד הודו לו, ע"כ תו"ד הגמ'.

והנה לכאור' צריך לי תלמוד ועיון בתרי:

א. המעיין בסדר הדברות יראה שינוי גדול המביא לנו תמיהה גדולה, למה אמר להם משה רבינו את הדברה הרביעית לפני הדברה השלישית, למה היה לו לשנות מסדר הדברות המסור והמסודר לנו?

ב. למה משה רבינו לא טען להם את כל עשרת הדברות בשלימותם, למה הפסיק מלומר להם את הדברות האחרונות, שהן התשיעית והעשירית? ואת"ל דמיד אחר שאמר להם את הדברה השמינית הודו לו על כך, צריך להבין במהות דברה זו, למה דוקא אחרי זה הם הודו לו? וה' יאיר עיני לידע פירושן של דברים.



ב. בלמדי עוד בסוגיא דמתן תורה בדברי הגמ' (שם דף פ"ט ע"א) דמתחילה כשעלה משה למרום ולא דרש בשלומו של הקב"ה איתא שם דאמר לו הקב"ה כלום אין שלום בעירך, ענהו משה, כלום יש עבד שנותן שלום לרבו, א"ל הקב"ה לכה"פ היה לך לעזרני, פי', לברכני ולומר תצלח מלאכתך.

והנה חזי' מדברי הגמ' דבר נפלא עד למאוד, שהקב"ה רוצה ומתאוה לברכתן של ישראל.

ועוד, לדברי הגמ' הנ"ל יש לעיין קצת בדברי הגמ' הידועה (ברכות דף ז' ע"א) בעובדא של התנא הק' רבי ישמעאל בן אלישע שאמר שראה את אכתריא-ל-י-ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, אך לא אמר דבר, אמר לו [הקב"ה] ישמעאל בני ברכני, כלו', כביכול השי"ת רצה שרבי ישמעאל יברכו, ואח"כ בסיום ברכתו נענע לו בראשו כמסכים לברכותיו.

לכאורה, בעובדא דרבי ישמעאל למה לא מצינו שאמר הקב"ה לרבי ישמעאל לדרוש בשלומי, דהרי לא מצינו בגמ' שרבי ישמעאל דרש בשלום הקב"ה אלא מיד אמר לו הקב"ה ברכני?

ואולי אפשר לומר, דלאחר טענת משה רבינו ע"ה 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו' כשעלה לשמים עוד ילוד אשה אמר לו הקב"ה ברכני, וצ"ב עוד. ואשמח להחכים בסוגיא זו, בזכות דיבוק חברים בבחינת ומחבירי יותר מכולם.

הרב ח. י. הלוי – בני ברק



אוצר אורח חיים

קשירת התפילין והנחתם לחולה סיעודי ♦ הפצת סידור לבן נח
♦ המשך הבירור על כשרות עוגיות פפושדו

הרב גד מכטה

קשירת התפילין והנחתם לחולה סיעודי

פתיחה

מצוות התפילין היא מן העיקריות בחיי היהודי, והתורה מכנה אותה "אות" שאנו נושאים על גופנו, "אות" שאנו מייחדים את השם בעולם (ברכות ו, א), ומאידך נאמרו דברים חמורים על מי שאינו מניח תפילין (ראש השנה יז, א). גם בזמנים קשים של דוחק, חולי וחולשה ישנה הקפדה על מצווה יקרה זו, וברצוני לדון על חולה סיעודי שאינו יכול להניח תפילין בעצמו, האם יכול להשתמש בגוי שיניח את התפילין על ידו וראשו?



הצגת הדיון

אם מצוות התפילין היא מעשה הקשירה וההידוק, גוי שאינו שייך במצוות בכלל ובמצוות התפילין בפרט, אינו יכול להעשות שליח למצווה זו (על פי בבא מציעא עא, ב), אולם אם המצווה אינה הקשירה כי אם המצב הפאסיבי שבו התפילין מונחים על היד והראש, אין חסרון בכך שגוי יניח.

לפני הדיון ההלכתי בפוסקים, יש להתבונן בפסוקים: מצוות תפילין של יד מתוארת (דברים ו, ח וכן יא, יח) "וקשרתם לאות על ירך" וכן "וקשרתם אותם לאות על ידכם" ואילו מצוות תפילין של ראש אינה בלשון קשירה כלל כי אם "והיו לטוטפות בין עיניך". לפי זה לכאורה יש לחלק בין שתי מצוות אלו, שהראשונה נעשית במעשה הקשירה ואילו השנייה נעשית במציאות פאסיבית שהתפילין מונחים על הראש בין העיניים ואף אם תאורטית יונחו מאליהם כגון על ידי קוף או רובוט, האדם יוצא ידי חובת מצווה זו (ולא רחוק לחלק בהלכות שתי התפילות האלו, שכן הן מצוות נפרדות כמו שכתב בספר המצוות, מצווה יב ובעיקר יג), וכדקדוק זה בין הפסוקים כתבו בתוספות במנחות (לו, א ד"ה משעת הנחה).

אולם, גם לגבי תפילין של יד, התורה מגדירה במקום אחר את המצווה באופן פאסיבי הדומה לתפילין של ראש (שמות יג, ט ופסוק יז): "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך... והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך".



מצוות קשירה או הנחת תפילין

הגמרא (עבודה זרה לט) מספרת על אישה שנישאה לחבר והייתה קושרת לו תפילין בזרועו^א. במנחות לה, ב הראשונים נחלקו האם תפילין צריכים קשירה ממש (תוספות ד"ה משעת בשם רבי

א). התוספות במנחות ציטטו שהייתה קושרת לו תפילין בזרועו, אולם לפנינו כתוב שהייתה קושרת לו תפילין על ידו והרש"ש כתב לבאר שהייתה קושרת בהכנת התפילין "ועל ידו פירוש בשבילי", והביא ראיה מהברטנורה בשביעית ז, ג, ולדבריו אין דיון כלל בשאלת מעשה ההנחה. אולם קשה לי לפירוש מה סיבת הכפילות "קושרת לו... על ידו".

אליהו) או שהכוונה להידוק (ר"ת), והביאו התוספות ראייה מגמרא זו שצריך לקשור ממש, שכן קשה לעשות זאת ביד החלשה ולכן האישה עזרה לו, אולם מסקנת מרבית הראשונים (וכן ברא"ש עירובין צז, א) שאין צריך קשירה אלא הידוק וזה מה שעשתה אותה אישה.

מתוך מימרא זו בעבודה זרה, דנו הפוסקים כיצד יכלה אותה אישה להוציא את בעלה בקשירה, הרי היא בעצמה אינה מצווה במצוות התפילין. ונראה היה לומר שמצוות התפילין שלכאורה דורשת קשירה, על פי הפוסקים בספר דברים, מתבארת על פי האמור בספר שמות שלא דווקא באופן אקטיבי מצד האדם שיעשה מעשה קשירה, אלא הגדרת המצווה היא שהתפילין יהיו על היד, ואין סתירה בין הפוסקים אלא שניהם מלמדים את הגדרת המצווה: מחד צריך שיהיו קשורים על הזרוע, כלומר בקשר או בהידוק, ומאידך אין חובה במעשה אקטיבי של קשירה אלא בהוויה כזו. וכדברים האלו כתב האבני נזר (אורח חיים מ, אות ו) בדעת הרמב"ם, שכשהתורה מצריכה פעולה מסוימת, הינה מעכבת כחלק מהמצווה וכגון תקיעת שופר, שמצוות שמיעת קול השופר צריכה לבוא מתוך מעשה תקיעה של בר חיובא, מה שאין כן בקשירת התפילין שהתורה לימדה במקום אחר את הגדרת המצווה: "משום דבפרשת קדש ובפרשת והיה כי יביאך כתוב והיה לאות על ידכה, שמע מינה דבמה שהם עליו לבד מקיים המצווה. כן יש ליישב דעת הרמב"ם".

אולם, בשו"ת תשורת שי (א, תריח) לג"ר שלמה יהודה טבק מסיגעט הראה מגמרא זו, ועל פי הפוסקים הנ"ל, שאכן מצוות התפילין מתחלקת לשתיים: מצוות הקשירה ומצוות "והיו", שהיא המציאות שהתפילין מונחים על האדם (והפנה עוד לרש"י במנחות מד, א שמנה על פי הגמרא שמונה מצוות בתפילין וביניהן "וקשרתם" ו"והיו"). וחולק בזה על ההבנה שהפוסקים מבארים זה את זה, אלא הם מגדירים שתי מצוות. המהר"ם שיק (אורח חיים טו) דייק מהפוסקים הנזכרים שהגדרת מצוות התפילין למעשה היא שהתפילין יהיו מונחים על ידו וראשו, ובמציאות זו גם ללא מעשה הנחה אקטיבי יוצאים ידי חובה. אולם העיר שיש מקום לדון שישנה מצוות קשירה אלא שאינה מעכבת למי שיכול לקשור באופן תאורטי, ועל פי זה קבע שאדם המוגבל ואינו יכול בפועל לקשור את תפילין, ימצא פתרונות אחרים (כגון שיסייע למניח או שימנה שליח לעשיית הקשירה)⁶.

אולם בראשונים לא הוזכר חילוק זה במפורש, אלא אדרבה למדו שמצוות התפילין היא מתמשכת מעת ההנחה לכל משך השהייה על האדם, ולכן ההלכה היא שמברכים על תפילין גם לאחר ההנחה, כלשון הרמב"ם בהלכות ברכות (יא, ה): "העושה מצוה ולא בירך, אם המצוה עדיין עשייתה קיימת, מברך אחר עשייתה... הרי שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף אקב"ו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש תפילין, להניח תפילין...".

ב. וכך עולה מדברי רבו של המהר"ם שיק, בשו"ת החתם סופר (אורח חיים רא), שכתב בדרך אגב בעניני שליחות בזה הלשון: "על דרך משל רצה הקדוש ברוך הוא שיהיו הקדשים נשחטים ושוב מצוה שיעשה ע"י הבעלים ואם נשחטה הבהמה ע"י שליח בעלים הוה כמותו, שיהיו נימולים ומצוה על האב שימול ושלוחו כמותו, שנקשור תפילין בזרועינו, הנה הקשירה נוכל לעשות ע"י שליח שיקשור לי תפילין על זרועי כאילו אני קשרתי, אבל להניח על זרועו או למול ערלתו ויהי' כאילו מונחים על זרוע המשלח, או ערלת המשלח נכרת, זה אינו".

ונראה להביא ראיה מדברי הרא"ש בפסחים (א, י) על נוסח הברכה, שהמצווה היא עצם השהייה באופן שהתפילין על הזרוע והראש: "להניח תפילין, להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהיו והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה"^ג. הרא"ש לא הזכיר כלל שיש דין בקשירה אלא אופיה של המצווה נלמד מלשון הברכה^ד, וכשם שאין מצווה במעשה הרגעי של ההתעטפות בציצית אלא במציאות הפאסיבית, וכן בישיבה בסוכה המצווה היא השהייה הפאסיבית^ה, כך הוא גם במצוות התפילין.

ולשון הרמב"ם בהלכות תפילין (ה, ז): "וכל המצות כולן מברך עליהם קודם לעשייתן, לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן, שקשירתן זו היא עשייתן". וכך העתיק בשולחן ערוך (כה, ח), ואין להוכיח מהביטוי ש"הקשירה היא העשייה" שכך היא הגדרת המצווה לקשור את התפילין, שכן כאמור הגדרת המצווה היא שיהיו מונחים בדרך קשירה, ועל כן מתקיים הכלל שאמרו חכמים שהברכה היא לפני עשיית המצווה.

ומצאתי שכדברים האלו כתב באופן פשוט הגרצ"פ (הרב צבי א, כג בסוף התשובה) מבלי להזכיר את הראשונים והאחרונים הנ"ל, אלא הוכיח את דבריו בפשיטות מהגמרא בע"ז על אותה אישה שהניחה תפילין לבעלה החבר ומהתוספות^ו, ועוד ראיה חזקה מהטור והשו"ע (ל) על היוצא לדרך בלילה שמניח תפילין אז וכשיגיע היום ימשמש בהם ויברך, ואף על פי שלילה אינו זמן תפילין לא חייבו את האדם לקשור מחדש, וכך כתב הגרצ"פ: "אין הקשירה וההידוק חלק מן המצוה אלא ההנחה שלאחר ההידוק בלבד, היינו שמצות הנחת תפילין היא שיהיו התפילין קשורים על ידו וראשו".

גם בשו"ת שבט הלוי (א, ח) נשאל שאלה דומה וכתב מתחילה כדבר פשוט שהמצוה אינה הקשירה, ודן בדברי המהר"ם שיק ותמה כיצד כתב שהאישה נחשבת שייכת למצוות התפילין, הרי ההלכה היא שאינה יכולה לכתוב תפילין משום שאינה בכלל הקשירה, ויש היקש "וקשרתם-וכתבתם" (גיטין מה, ב ושו"ע יורה דעה רפא), ואפילו שההלכה היא שנשים סומכות רשות ומקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן. למעשה, בשבט הלוי חשש לאחרונים הסוברים שיש מצווה עצמית בקשירה ולכן אין לקשור תפילין אלא על ידי אדם שחייב בעצמו.



ג. וראה עוד לשון הגרעק"א (מה"ת תשובה יג): "בציצית ותפילין מברך גם אחר הנחתם דעדיין עוסק במצותם הוי כמו קודם עשייתן... עוסק במצותם במה דלבוש".

ד. ראה שבת כג, א: "מדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה שמע מינה הדלקה עושה מצוה שמע מינה".

ה. אולם הרמב"ם (הלכות סוכה ולולב ו, יב) הבין את לשון הברכה כפשוטה 'לישב בסוכה', ולפיכך יש להתיישב בסוכה מיד אחר הברכה ככל דיני הברכות שההלכה היא שמברך עליהן עובר לעשייתן: "מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה... נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב".

ו. ראה הגהות מיימוניות (ציצית א, אות ט) שהסביר שאין שום בעיה בכך שהאישה תקשור תפילין על יד בעלה, ובעייתיות אפשרית היא ב"תיקון המצוה" דווקא, כגון עשיית ציצית או אגידת לולב, ולא בקשירת התפילין על היד.

חידוש אחי הט"ז

הט"ז (כה, ו) האריך בהגדרת מצוות התפילין וברכותיה בשם אחיו, רבי יצחק הלוי, וכתב דברים מחודשים. לדבריו, הן בתפילין של יד והן בתפילין של ראש מתקיימות שתי מצוות (בסה"כ ארבע) מן התורה:

אחד הוא הגוף המצוה שהוא לזכרון להאמין מציאות הש"י ויחודו ויציאת מצרים ושכר ועונש ואף אם היה אוחזם בידו היה אפשר לקיים מצוה זו וע"ז נתקנה ברכת על מצוות תפילין.

והשני הוא הנחת וקשירת תפילין במקומה המיוחד לה כדכתיב וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך וע"ז נתקנה ברכה להניח תפילין, ולכן ציוו לתוכפם כדי שתעלה כל ברכה על שתיהן.

אחי הט"ז קובע על פי הפסוקים שאכן יש שתי מצוות נפרדות: קשירה וזכירה, ומקצין את ההגדרה של מציאות התפילין המונחות על היד והראש, שאפילו אם אוחזם בידו הרי הוא מקיים את המצווה מן התורה, ואף יברך על כך!¹ הפרי מגדים כתב בביאור דברי הט"ז (משב"ז כה, סוף ס"ק ו) שכאשר מניח תפילין של יד בלבד או של ראש בלבד מברך שתי ברכות, "להניח" על הקשירה, ו"על מצות תפילין" על "ראיית תפילין לזכור מה שכתוב בהן", כלומר באופן עקרוני אפילו אחיזה גמורה של התפילין אין צריך, כי אם המצווה מן התורה מתקיימת בראיית התפילין! אולם בפסוק מפורש שהאות צריך להיות על היד וכנראה שזהו תנאי שהתורה קבעה, שהאות יהיה על היד כדי שיוכל לראות אותה.

גם בשו"ת חכמת שלמה (סימן א; לרבי שלמה קוטש, הודפס בתוך הר המור לרבי מרדכי בנעט) הסכים לכך שיש שתי מצוות, הקשירה, והפאסיביות בזכירתם כשמונחים על היד והראש, ושתי מצוות אלו לא מעכבות זו את זו. אולם, חלק על הט"ז שמצוות הזכרון מתקיימת כשמחזיק את התפילין בידו, וכתב ש"הוא שגיאה גדולה".



קשירת הרצועות לבתים

שיטה שלישית בהבנת הפסוקים והגדרת המצווה היא שהקשירה המוזכרת אינה ההידוק על הגוף כלל, אלא חיבור הפרשיות לרצועות והקשר שבהן. המהרי"ט (אורח חיים, ז) כתב לתלמידו, רבי ישראל קאטאלוני, שמצוות התורה "וקשרתם לאות על ירך" לא נאמרה כלל על קשירת הבתים או הרצועות על היד, אלא על שלב הכנת התפילין על ידי קשירת הבית ברצועה שלו, ואכן קשירה זו אינה בכל יום אלא בשעת העשייה (והסתמך על דברי ר"ת בתוספות מנחות לה, ב). על פי הבנה זו, ביאר שני דברים: א. פסוקי התורה. ב. נוסח ברכת התפילין.

כאמור, בפסוקים בספר דברים המצווה מנוסחת בלשון קשירה, ואילו בספר שמות אין צריך קשירה אלא שיהיו לאות על ידינו, לדבריו המצווה אינה הקשירה, כי מדובר על קשירת

ז. לשיטתו שתי הברכות "להניח" ו"על מצות תפילין" שייכות לשני התפילין, ועל כן הניקוד הראוי הוא בחולם, על מצוות תפילין בלשון רבים, ועוד שלשיטתו אם מניח תפילין של יד בלבד מחמת אונס או שאין לו תפילין של ראש, צריך לברך את שתי הברכות. והאחרונים הכריעו בזה כמו הרמ"א (כו, ב) שעל תפילין של יד בלחוד מברך ברכה אחת - "להניח".

הרצועות לבתים! ועל כן אנו מברכים "להניח תפילין" ולא "לקשור תפילין", כי זו הגדרת המצווה שיהיו מונחים בהידוק^ח: "אנו מברכים להניח לאפוקי שאין מצותה לקשרם עכשיו אלא הנחתה מצוה, וקשירה שנאמר בגמרא עד שעת קשירה היינו הידוק וכריכה בזרוע שלא תשמט... תדע שהרי מקרא אחד כתוב והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך ולא הזכיר בהם קשירה... כל זמן דלא מהדק אין זו הנחה שסופן לנדוד ממקומן אלא עד שעה שיהדק יפה שלא ימוטו אז הוי קיום המצוה ומברך להניח להורות שעיקר המצוה הנחתם... ובין כך ובין כך קשירה דקרא אקשר של תפילין קאי".

דברים אלו מחודשים ביותר, וכפי שכתב בשבט הלוי, אין כן דעת הראשונים, והוסיף שיש לתלות ביאור זה בשני פירושים שהביא רש"י במנחות (לה, ב ד"ה קשירה תמה). הגמרא מספרת שנקרעה רצועת התפילין של אביי, ושאל את רב יוסף האם אפשר לקשור אותם והשיב לו שאי אפשר משום שצריך "קשירה תמה" (מדרשת לשון הפסוק "וקשר-תם"). רש"י מסביר מהי אותה קשירה תמה: פירוש ראשון הוא שקשר התפילין של ראש צריך להיות תם=נאה, ואם במשך הרצועה ישנו עוד קשר הוא פוגע בנוי הקשר הבלעדי, ופירוש שני הוא שהקשירה=רצועה צריכה להיות שלימה ולא קשורה. לפירוש הראשון מובן שבפסוק זה התורה מדברת על קשר התפילין, ולפירוש השני מובן שהתורה מדברת על הרצועה שצריכה להיות מהודקת.

נוסח הברכה

לפי ההבנות של מצווה הקשירה, אם יש כזו, צריך להסביר את נוסח הברכה שאנו מברכים על פי תקנת אנשי כנסת הגדולה: "להניח תפילין". כמוכן שאם אין מצווה ספציפית על הקשירה אלא על מציאות התפילין המונחות על האדם, הנוסח מובן מאוד, וכדברי המהרי"ט או שאר פוסקים.

ואילו אם ישנה מצווה לקשור את התפילין, ועימה מצווה נוספת שהתפילין יהיו מונחים על האדם, כשיטת המהר"ם שיק ודעימיה, יש להסביר שבחרו חכמים ברכה אחידה עם משמעות כוללת: "להניח תפילין".

אולם לפי דברי הט"ז בשם אחיו, שברכת "להניח" מכוונת במיוחד למעשה הקשירה, מדוע בחרו נוסח שאינו תואם? נראה שלדבריו רצו חכמים להדגיש שהמצווה היא המעשה הראשון, מלבד עצם השהייה של התפילין שהיא מצווה נוספת, ובחרו את נוסח "להניח" משום שכך הוא לשון חז"ל, לעומת לשון התורה שנוקטת קשירה, וכפי שמבואר במקומות רבים:

משנה נדרים ב, ב "תפילין שאני מניח"; וכן בברייתות המובאות במנחות לו, ב; מד, א וברייתא בסוטה כב, א; ובשבת קל, א שמלכות הרשעה גזרה שכל "המניח תפילין על ראשו" יקרו עיניו והיה אלישע מניח תפילין ויוצא לשוק; ובברכות ו, א הקב"ה מניח תפילין; ובסוכה מו, א שמברך על התפילין "כל זמן שמניחן"^ט.

ח. וכן סיים גם בשבט הלוי (על פי דברי המהרי"ט): "דעת לנבון נקל על מה שתקנו לברך "להניח" תפילין ולא "לקשור", כדי להראות כי עיקר המצוה הנחה ולא הקשירה".

ושוב מצאתי שהב"ח (כה, כ) הקשה מדוע תיקנו חכמים את הברכה בלשון "הנחה" ולא "קשירה": "וא"ת מפני מה תקנו ברכת להניח ולא לקשור תפילין כדכתיב וקשרתם... דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם היה מברך לקשור הוה משמע דבמה שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע אחת ואח"כ מסירן יוצא ידי חובתו לכך תקנו להניח דמשמע שיהיו מונחים עליו שעה אחת על כל פנים". וכמובן שדברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי חתנו הט"ז הנזכרים לעיל.



פתרונות נוספים

במקרה שאדם חולה או זקן וחלש ברמה כזו שאינו יכול להניח תפילין בעצמו ונוקק לעזרה. כפי האמור, רבים כתבו שאין מצווה מיוחדת במעשה הקשירה, ולפי זה כל עוזר יכול להניח עבורו את התפילין, גוי, אישה או קטן. ולדעת הפוסקים שיש מצוות קשירה, ישנה גם מצווה מן התורה בכך שהתפילין מונחות על האדם ואפילו אם נעשה על ידי קוף או רובוט ללא מעשה ידי אדם כלל, ויברך על מצווה זו. עם זאת, כדי לקיים גם את מצוות הקשירה, עמלו למצוא פתרונות:

א. מסייע יש בו ממש – בתשורת שי (בתחילת דבריו שם) ביאר שכשר הדבר שאשתו תקשור על זרועו את התפילין כשהוא מסייע לה ובכך מקיים את מצוות הקשירה, ותלה זאת במחלוקת האחרונים (ט"ז על יורה דעה קצח סעיף כ לעומת נקודות הכסף שם ומגן אברהם בתחילת שמ) האם סיוע לגזיזת צפורניים על ידי גוי בשבת מהווה איסור או שמסייע אין בו ממש. ולפי זה יש להקפיד לעשות מעשה של סיוע כגון הזזת הזרוע באופן המועיל ומקל על הקושר. גם המהר"ם שיק (אורח חיים טו) קבע שאדם המוגבל ואינו יכול בפועל לקשור את תפיליו יסייע למניח.

ב. שליחות במצוות הקשירה – המהר"ם שיק כתב שכאשר אי אפשר לחולה לסייע בצורה משמעותית לקשירת התפילין, יש לסמוך על כך שאפשר למנות שליח למצווה זו, ואפילו אישה או חבר ישמשו כשליח לזה.

הפוסקים דנו בשתי בעיות אפשריות בדין השליחות עבור קשירת התפילין: א. לכאורה אדם מוגבל שאינו יכול לקשור בעצמו, אינו יכול למנות שליח עבור הקשירה, שכן "כל מאי דאיהו לא מצי מעבד לא מצי משווי שליח" (קידושין כג, ב). ב. אישה שאינה מצווה על התפילין בעצמה אינה יכולה להעשות שליחה למצווה זו.

בשו"ת חכמת שלמה כתב שהכלל שהמשלח צריך להיות ראוי בעצמו הוא דווקא כשאינו ראוי מסיבה עקרונית מחמת הדין, ולא כאשר הוא מנוע מלקיים את ההלכה מחמת כאב או חולשה, ופשוט שמי שאינו יכול לכתוב בידיו יכול למנות שליח לכתוב ונתינת גט. ועוד, כיוון שהוא ראוי למצוות הקשירה על ידי אחר, אין צורך שבפועל יקיים את מצוות הקשירה, שכן

ט). במקום אחר הארנ"ט בענין נוסח הברכות האם נצמדו ללשון התורה או ללשון הנהוגה אצל חז"ל, שוב מצאתי שדן בסוגיה זו בשו"ת בצל החכמה (ה, קכד) וכתב שלדעת רוב הפוסקים יש ללכת אחר לשון המקרא. אולם הביא מהאר"צ צבי (פה ד"ה ומה) והנצי"ב בהעמק שאלה (ח אות י) שבברכות יש ללכת אחר לשון בני האדם ולא אחר לשון המקרא וראייתו העיקרית מחתימת "מקדש השבת" שלא יצא ביום טוב למרות שבלשון המקרא יום טוב נקרא שבת גם כן.

"כל הראוי לבילה אין הבילה מעכבת בו". והביא שלדעת הבית מאיר (אבן העזר קיט) אדם שאינו ראוי לקיום מצוה מחמת חולשה או שאר סיבות שאינן הלכתיות, אינו שייך במצווה ואינו יכול למנות שליח. וכתב לחלק אפילו לשיטת הבית מאיר, שבנידון התפילין זו שליחות שנעשית בגופו ממש ושליח מועיל להחשיב את האדם כ"בר קשירה" (למסקנה החכמת שלמה דחה את דברי הבית מאיר, ראה ד"ה אכן ודאי^י). וכתב שיכרך לפני ההידוק ("על כל פנים ההנחה הוי על גופו, ושלוחו כמוהו בקשירה") או שאדם אחר יכרך ויוציא אותו ידי חובה.

גם המהר"ם שיק כתב שאם המוגבל אינו יכול לסייע סיוע ממשי למי שמניח עבורו את התפילין, צריך להזקק לדיני שליחות, ששלוחו של אדם כמותו, ככל הנזכר לעיל, ופסק שגם אישה יכולה להיות שליחה למצווה זו, למרות שאינה חייבת להניח תפילין בעצמה, גם היא שייכת במצווה זו ומקבלת שכר אם תניח תפילין.

הבנה זו מבוססת על כך שנשים זוכות ונשכרות על מצוות שהזמן גרמן, ויש להעיר שזו מחלוקת ראשונים לאור דברי הגמרא בחגיגה (טו, ב) שרשות לנשים לסמוך על קורבנותיהן למרות שאינן מחוייבות בכך. הר"ן (ראש השנה ט, ב) ועוד הסבירו שנשים תוקעות בשופר וכן סומכות למרות שאינן מצוות בכך, משום שגם מי שאינו מצווה ועושה נוחל שכר, ו"בכלל מצוה הן". לעומת זאת, מהגהות מיימוניות (לולב, תחילת פרק ב) משמע שהסיבה שהתקיעה הותרה להן היא כדי לעשות להן נחת רוח ולספק את רצונן, אך אין כאן "מצווה".

ויש לצדד שכבר התלמודים נחלקו בזה: בבבלי (עירובין צו, א) מסופר שמיכל בת שאול הניחה תפילין וכן אשתו של יונה הנביא הייתה מעולי רגלים, וחכמים לא מנעו זאת מהן, ואילו בירושלמי (ברכות ב, ג) "אמר רבי חזקיה בשם רבי אבהו: אשתו של יונה הושבה, מיכל בת כושי^א מיחו בידיה". מסתבר שאם הנשים מקבלות שכר על מצוות אלו, למרות שאינן מצוות בהן, לא היו מונעים מהם זאת, וזו שיטת הבבלי (אולם יש להסביר את המחלוקת באופן אחר, ואכמ"ל).



סיכום

מצוות התפילין מתוארת בתורה בספר שמות ובספר דברים, וישנו ביטוי מיוחד שמופיע אך בספר דברים, שמצוות תפילין של יד היא בדרך קשירה – "וקשרתם". בספר שמות אנו מצווים שיהיה לנו "אות" על ידינו באופן סתמי. המפרשים והפוסקים דנו בשינוי לשון זה, האם ישנן שתי מצוות, אחת של קשירה ואחת של זכרון התפילין המונחות על האדם, והט"ז הרחיב נקודה זו יותר ולדעתו לכל אחת מהמצוות נתקנה ברכה מיוחדת ואפשר לקיים את המצווה השנייה באחיזת התפילין בידיו!

אפשרות שנייה היא שמצוות התפילין אינה קשירה, ולשון התורה בדברים מבארת ומתארת את אופי המצווה שאינה מעשה אקטיבי של קשירה, אלא שיהיו התפילין קשורות על האדם.

י. ובשבת הלוי (א, ח) העיר על תשובת המהר"ם שיק, שמינוי השליחות במקום שאינו יכול להניח תפילין בעצמו אינו פשוט כלל, על פי דברי הבית מאיר אלו, אולם גם הוא כתב לדחות את הוכחתו של הבית מאיר כיעו"ש.

יא. כושי=שואל, על דרך "כוש בן ימיני" וכמבואר במועד קטן טז, ב.

אפשרות שלישית הוזכרה בדברי המהרי"ט והיא שהקשירה המדוברת אינה מוסבת כלל על מצוות ההנחה אלא על קשירת הרצועות לבתים.

בכל אופן, האדם יכול לברך על מצוות התפילין גם ללא מעשה הקשירה על ידו, אך לפי הסוברים שישנה מצווה כזו, יש לעשותה בעצמו או לסייע למניח לו באופן מעשי. אם דרכים אלו אינן אפשריות, באים אנו לדיני שליחות ואדם אחר מקיים עבורו את מצוות הקשירה ומוציאו ידי חובה (ונחלקו הפוסקים האם אישה יכולה לשמש במצוות תפילין כשליחה, שכן היא עצמה אינה מצווה בה, וכמובן שגוי לא שייך).



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ג חלקים

הפצת סידור לבן נח

נשאלנו האם מותר להפיץ (בחנויות ובמקומות ציבוריים) סידור תפילה של בן נח. ונראה לי כי השאלה מתחלקת לשתיים: האם בן נח מחויב להתפלל; והאם מותר לבן נח לברך (בשם הויה), כגון: האם הוא יכול לומר את ברכות השחר, שמונה עשרה וכו'.

הגמרא במסכת סנהדרין (נו, א) מביאה כי בן נח נצטוו בשבע מצוות. אולם יש מצוות שלא נכללו בשבע מצוות בני נח ובכל זאת מבואר בפוסקים שבן נח חייב בהם. כגון: בן נח מזהר שלא לשבות ממלאכה (עיין סנהדרין נח, ב) וזה לא נמנה כיוון דזה בקום עשה. כמו כן, בן נח מחויב במצוות צדקה (הרמ"ה סנהדרין נו, ב ד"ה 'כתיב'. המיוחס לר"ן סנהדרין נו, ב ד"ה 'ויצו'. הרוקח סי' שסו. וע"ע בגלינוי הש"ס שם. העמק שאלה קסה אות ב. קובץ שיעורים בבא בתרא ד, א אות כד ונד).

יתרה מכך, בכל מצוות שהשכל מחייב, בן נח חייב (לכן בן נח חייב במצוות מעקה, עיין ברוקח סי' שסו), והשכל מחייב להתפלל ולהודות, לבקש ולשאול, להתחנן ולשפוך שיח. כפי שכתב הרס"ג בספר אמונות ודעות (מאמר ג פ"א): "כי השכל מחייב להקביל כל מטיב אם בהטבה אם הוא צריך אליה, אם בהורות אם איננו צריך לגמול וכאשר היה זה מחיובי השכל לא היה נכון שיעזבוהו הבורא יתברך בעינינו עצמו אבל התחייב לצוות בראיו בעבודתו והודות לו בעבור שבראם". והובאו דבריו באור שמח על הרמב"ם (הלכות תפילה א, ב): "ורס"ג ז"ל בספר האמונות (מאמר ג) כתב השכל מחייב לצוות בראיו לעבדו ולהודות לו בעבור שבראם ולכן חשבו זה באגדה ריש עבודה זרה יבוא זה כו' דחשיב מצות שמצוין בני נח ויבוא דריוש על דניאל שלא ביטל את התפלה כו' דהיא מצוה ראשית דבר תורה" (ועפ"ז מובנת הטענה שהיתה על נח שלא התפלל על דורו). וכן מפורש בפירוש רבי שמואל בן חפני (בראשית לה, יב). ועיין בצל"ח (ברכות לו, א).

ואציין מספר מקורות בהם מפורש שבן נח חייב במה שהשכל מחייב. כתב החזקוני (בראשית ז, כא): "ואם תאמר איך נענשו דור המבול מאחר שלא נצטוו מצוות. יש לומר, יש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אף על פי שלא נצטוו עליהן ולפיכך נענשו". וכן איתא דבן נח מצווה על מצוות שהשכל מחייב (למרות שלא נצטווה) ברבינו נסים גאון בהקדמתו לספר המפתח, ואלו דבריו: "ואם ישיב המשיב ויאמר הואיל ואתם אומרים כי כל מי ששלמה דעתו נתחייב במצוות למה ייחד הקב"ה את ישראל לתת להם התורה ולהטעיןם במצוותיהם לבדם ואין אומה אחרת זולתם הלא כולם הם שוין בדין חיוב המצוות, ועוד יש להשיב והיאך יתכן לעונשן [לאומות העולם] על דבר שלא נתחייבו בו ולא ניתן להם והלא יש להם להשיב כי אילו נצטוונו היינו עושים ואילו הוזהרנו היינו נזהרים ומקבלים. הרי אנו פושטים אלו תשובות הטענות ונאמר כי כל המצוות שהן תלויות בסברא ובאובכנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהם מיום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים"^(א).

(א). וכן העלה הרמב"ן (בראשית ה, יג): "רבותינו אמרו כי על עוון הגזל נחתם גזר דינם, והטעם כי היא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא להזהיר", וכן ברבינו בחיי (בראשית ה, יב): "באר לך הכתוב שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל וכו', והטעם

וכן הובא גם בספר פרשת דרכים זוטא (דרך האתרים אות ח לבעל מלא הרועים): "נראה לי דבמצוה שהשכל גוזר שיעשה אותה, וכן באזהרה שהשכל גוזר במניעת המעשה כעין כבוד אב ואם וכו', הסברא נותנת שאבותינו הקדושים הקרובים אל ה' שראוי להם להמשך אחר השכל ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו ולבל ימרו בממשלת השכל ככל אשר יאמר כי הוא זה, ועל כן בעוברים על דבר שהשכל גוזר עשייתו ראוי להם להענש אף שלא נצטוו על זה, כי הרי מצווים ועומדים מן הנגיד ומצוה הוא השכל, וכמה פעמים מצינו שגם אומות העולם נענשים על כיוצא בזה, מה שאין כן במצוות השמעיות".

וכתב בספר רוח חיים (לגר"ח מוולאז'ין אבות ה, י) בהאי לישנא: "בני נח נצטוו על הדינים² כמאמר חז"ל בסנהדרין (נו, א), רק לא ניתן להם תורה בזה איך ומה, רק מה שהשכל גוזר ואם הם עושים הפך השכל הם חייבים מיתה, וזו המידה לבני נח אבל ישראל נצטוו על פי התורה כל דין בפרט, וככתוב מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי, כי לבני נח נמסר רק אל שכלם"³.

כמו כן, מצינו שהגויים יכולים להביא קרבן, והרי תפילה היא במקום קרבן. שהרי נאמר (ויקרא כב, יח): "איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו...". ודרשה הגמרא במסכת מנחות (עג, ב): "איש - מה ת"ל איש איש? לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל" (בתנאי שאין בהם מום). ועיין בזה ברמב"ם בסוף הלכות קורבנות דהנכרים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום, והוא שיקריבו בבמה שיבנו, ואסור לסייען ולעשות שליחותן שהרי נאסר עלינו להקריב בחוץ, ומותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם הא-ל ברוך הוא. עכת"ד. וע"ע בדברי החזקוני (ויקרא א, ב) שכתב: "מכם, בכם חלקתי ולא באומות, דאפילו גוי רשע גמור מקבלין ממנו קרבן כדי לקרבן תחת כנפי שכינה". וממילא אם מותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם, ה"ה בתפילה.

וניתן להביא עוד ראיה מאנשי נינוה, שהיו גוים, וכתב רש"י (יונה א, ג): "ומה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינוה, אמר העכו"ם קרובי תשובה הם אם אומר להם ויעשו תשובה נמצאתי מחייב את ישראל שאין שומעים לדברי הנביאים", וכ"כ האבן עזרא והרד"ק שם. ואכן מתואר בהמשך ספר יונה (ג, ה) "ויאמינו אנשי נינוה באלקים, ויקראו צום וילבשו שקים מגדולים עד קטנם... ויקראו אל אלקים בחזקה, וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם". ופירש הרד"ק שם: "בחזקה - בכל לב" (וידוע "איזו היא עבודה שכלב, זו תפלה"). כלומר, רואים אנו שיש לגויים להתפלל תפילה מן הלב בעת צרה.

ניתן להוסיף עוד מקורות בזה על גוי שמתפלל, כבספר מלכים (א פרק ח), ישעיה (נו, ו-ז) ועוד. ועיין בדברי האבן עזרא (תהלים סה, ג) כי בית המקדש קרוי: בית תפילה לכל העמים (כמו ששלמה המלך הזכיר בתפילתו). וע"ע בזה בספר תורתך לישראל (ב, כד). ואציין עוד כי במשך חכמה (דברים לג, יט) כתב כי יש חיוב לגוי להתפלל (אף שלא בשעת צרה. וע"ע בדבריו באור-שמח הל' תפילה

לפי שהגזל מן המצוות המושכלות שאלולי נתנה תורה היה אדם מוציא אותם משכלו". ובספר חסידים (קנג): "מצינו בתורה שכל מי שיכול להבין אף על פי שלא נצטווה, נענש עליה על שלא שם על לבו".

ב) לגבי דינים ידועה המחלוקת בזה בין הרמב"ם לרמב"ן, וע"ע בחמדת ישראל (קונטרס ז' מצוות בני נח, אות ל עמוד צט, ב).

ג). וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (כרך ג ערך 'בן נח' עמודים שנו-שנט).

א, ב). וכבר אמר ישעיה הנביא (סו, כג): "יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה' ". וכן אמר דוד (תהלים פו, ט): "כל גוים אשר עשית יבואו וישתחוּ לפניך אדני ויכבדו לשמך". וכידוע בכל יום אומרים בתפילה: "ועל כן נקוה... וכל בני בשר יקראו בשמך, להפנות אליך כל רשעי ארץ".

אלא שבשורת רעק"א (מהדו"ק מא) נשאל לגבי גוי העומד להתגייר האם ניתן ללמדו סדר תפילת היום, וכתב במסקנתו שם כי אין בכוחו להתיר ללמד גוי סדר תפילה (אף בגוי העומד להתגייר). וכן איתא גם בשו"ת מנחת אלעזר (ד, סג). וחזיתי כי הסתפק הגר"ש אריאלי (בביאורים והערות לרעק"א), מה כוונתו. האם האיסור ללמדו סדר תפילה זהו פירוש הפסוקים ואיך לקיים מצוות תפילה או שהכוונה היא ללמדו הלכות תפילה (וע"ע בספר תורתך לישראל ח"א יג אות לד). אך חזיתי כי בשו"ת גבורות אליהו הענקין (סי' כה) כתב שבני נח מותרים בתפילה.

והנה בשו"ת אגרות משה (ב אורח-חיים כה) העלה ש"פשוט שאינו מחוייב דהא לא נמנה הדבר במצוות שבני נח חייבין בסנהדרין (נו, א), וכן לא הוזכר ברמב"ם הלכות מלכים (פרק ט) שחשב שם המצוות דבן נח חייבים. ולענין אם יש לו מצוה כשמתפלל להשי"ת, נראה שיש לו, כמפורש בקרא בישעיה כי בתי בית תפלה יקרא לכל העמים, ופרש"י שם ולא לישראל לבדם וכו', וא"כ הרי הוא כמפורש שאף שפטורין מתפלה, מ"מ כשמתפללים להשי"ת עושין מצוה, דאל"כ איזה שבח הוא במה שיקרא בית תפלה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפלתם. ומסתבר שהוא בחשיבות דאינו מצווה ועושה".

ויל"ע בדברי האגרות משה, דאי נימא דדבר שהשכל מחייב בן נח מחוייב, ממילא הוא יהא מחוייב בתפילה. וכן חזיתי דבשו"ת מראה הבזק (ו, ל) כתב שבן נח מותר להתפלל. ועיין בהמשך התשובה של האגרות משה שם, שחילק וכתב דבשעת צרה בן נח מחוייב להתפלל, וזו לשונו: "אבל נראה לע"ד דהוא רק לקבוע חיוב להתפלל, אף כשאין לו צורך מיוחד לבקש איזה דבר, אבל כשמתפלל רק כשיש לו צורך, כגון שיש לו חולה או שאין לו פרנסה, הוא כחייב ממש, ולא קשה ממה שלא החשיב זה למצוה מיוחדת בחיובי בני נח, משום דזהו עיקר האמונה בהשי"ת שרק הוא הנותן פרנסה והרופא חולים, וכשאין בוטח על השי"ת ואינו מתפלל אליו הרי הוא כאינו מאמין בו ומאמין בדברים אחרים, ואמונה בהשי"ת, אף שלא הוזכר זה במנין הז' מצות, ודאי הוא מחוייב להאמין, שהרי אף קיום כל הז' מצות אם לא עשאו מחמת שהשי"ת צוה בהן בתורה, מפורש ברמב"ם ספ"ח שם שלא נחשבו כמקיימים ואינם מחסידי אוה"ע עיין שם, וא"כ בהכרח שמחוייב להאמין בהשי"ת וגם שנתן התורה, וממילא הרי רק ממנו צריך לבקש פרנסה ורפואה וכל דבר וכו', וכיון שמצד עיקרי האמונה יש חיוב הוא חיוב גם על בן נח להתפלל בעת צרתו ויהיה לו שכר על אמונתו בהשי"ת ותפלתו אליו כמחוייב ועושה בתפלה זו דבעת צרה".

וממילא אי נימא דיש חיוב על בן נח להתפלל, מדוע שלא להמציא להם סידורי תפלה. וע"ע בדברי רבי יעקב חיים סופר בספר ויחי יוסף (טז אות יא) שהאריך בדברי האגרות משה. וראיתי בספר מעגל טוב השלם לחיד"א (עמוד 162) שכתב: "ואני אמרתי להגוי הנזכר שיאמר לי במה מאמין ואמר לי בה' אלוקי ישראל, וחקרתי בזה ונראה בעיני שכך הוא. ואמרתי לו א"כ

בבוקר ובערב תאמר פסוק שמע ישראל ותקיים ז' מצוות (בני נח) ותזהר משיתוף בכל אופן כי אם יחוד גמור לה' אלוהי ישראל וקיבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה'."

אולם יש לסייג, שהרי יש מילים שהוא אינו יכול לומר כמו "אבותינו" או "ואנחנו ישראל עמו". ונראה דגם תפילת מוסף לא יוכל לומר בן נח (שהרי עיקרה יהי רצון שתעלנו לארצנו וכו' קרבנות חובותינו וכו' - מה עוד שעיקר חובת תפילה זו היא במקום קרבנות הציבור שאינו שייך בהם). בניגוד לשאר התפילות שיש חוץ מהצד של "כנגד קרבנות" גם את הצד של "צללות רחמי". כמו כן, בן נח אינו יכול לברך את ברכת המצוות (שהרי הוא אינו יכול לומר 'וציוונו'. וע"ע בספר דברי עני ברכות ח"א סי' כא עמוד תנב). אך את ברכות השבח וברכות הנהנין הוא יכול לומר (וידלג בברכת המזון על ברייתך). אך לא יאמר את ברכת שלא עשני גוי וברכות התורה.

ומצינו ברמב"ם (הלכות מלכים י, י): "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר", אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה". ועיין ברדב"ז: "ב"נ שרצה לעשות מצוה וכו'. ואם רצה לעשות באומרו שנצטוו עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר. ומ"מ במצות שצריכין קדושה וטהרה כגון תפילין ס"ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן". ומדבריו יל"ע מדוע לא נקט תפילה, דאם תפילה אסור על אחת כמה וכמה שאר דברי קדושה, כתפילין וספר תורה.

ומכאן נראה דיש להתיר לו להתפלל שהרי לברכה אין צורך דווקא בקדושה וטהרה, דהרי פסק הרמ"א (אורח-חיים רטו, ב) שעונים אחר ברכתו של עכו"ם אמן, אף שאין הוא בדרגה זו של קדושה. ומהרמ"א משמע שהוא יכול לברך. וע"ע בכף החיים (רטו אות טו) במה שעונה אחריו. וממילא עולה דכיוון שגוי שבירך עונים אחריו אמן, ברור שהגוי רשאי לברך בשם ומלכות (שהרי אם לא היה רשאי, לא היינו עונים אחריו אמן). ועיין באריכות במה שכתבנו בשו"ת אבני דרך^(ד) (יא, לא). ועי"ש שציינו שע"י ברכתו הוא גורם קטרוג על יהודים שאינם מברכים.

ואזכיר כי בשו"ת שיח יצחק (תט) כתב בהאי לישנא: "מהו ללמוד עם גוי סדר התפלה ולשון הקודש". והעלה: "והנה תפלה יש לאסור ממה שראיתי בס' חסידים סימן רל"ח, שאין לומר במעמד גוי זמרים נאים, שמא ישמעם העכו"ם ויזמרם לפני הע"ה... והנה מטעם שכתבתי שיש לחוש שהגוי יעשה ספרי מינות או ספרי הדחה בוודאי יש לאסור", ויל"ע האם חשש זה קיים כשבן נח רצה להתפלל, ויש לו סידור מיוחד שלהם (דבזה אין חשש שישתמש לע"ז, כמובא בספר חסידים רלח ו-תכט).

ואף למתירים (או מחייבים) לבן נח להתפלל, יל"ע האם ניתן ליצור עבורם סידור מיוחד. האם אין חשש שמא יקרא ויאמר ברכות במקומות המטונפים^(ה) או בגילוי ראש (וכן, האם אין בזה קטרוג לעם ישראל^(ו)).

(ד). בשו"ת שרידי אש (ב, נו) ביאר: "שמה שכתב הרמב"ם שמותר ללמד המצוות לנוצרים ופירושים, לאו דווקא בו' מצות שמותר".

(ה). וע"ע במקורות שם גם בעניין לימוד תורה לגוי. וע"ע בספר יפה ללב (ה, רמו סק"ט) ובשו"ת דבר שמואל אבוב (עה).

(ו). והעיר הרה"ג יהושע בן מאיר: בימנו הכל נגיש לכל אדם דרך האינטרנט, וכל אחד יכול להגיע לאוצרות של ספרי קודש, סידורים ותפילות מכל סוג ותוכן בחינם ובקלות, הרי מדובר בחד עברא דנהרא... כידוע שכי לא קאי בתרי עברי דנהרא מפורש

יתרה מכך, נראה דאין לתקן להם נוסח תפילה (וממילא להפיץ להם סידורים עם נוסח), שהרי גם כשתיקן עזרא נוסח תפילה, היה לו טעם השייך רק לישראל, כפי שביאר הרמב"ם (תפילה א, ד): "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו', ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם, ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש, עד שיערבו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר...". וכיוון שבני נוח יכולים להתפלל בכל לשון, והם אינם מצווים להתפלל דווקא בלשון הקודש, ממילא טעם הנוסח אינו שייך אצלם והם (בני נוח) יכולים להתפלל כפי שהתפללו בני ישראל עד תקנת עזרא".

טעם נוסף העיר בזה בעל שו"ת אורחותיך למדני, ואלו דבריו: "וגם יש להעיר בענין אחר, שכתב הרמב"ם (הל' מלכים י, ט) "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה. לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד". וגם מצינו שכתב מרן (או"ח מו, ט): "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרים דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברה ראשונה". משמע מסברה הראשונה שקריאת פסוקים בדרך תחנונים נחשבת כלימוד תורה, ומטעם זה הוא צריך לברך ברכת התורה בתחילה. ולפי זה אולי י"ל שאם הגוים אומרים פסוקי התורה בתוך תפילתם, לפי הסברה הראשונה במרן הנ"ל זה נחשב כלימוד תורה, ולכן הם עוברים על איסור ללמוד תורה. או אולי י"ל שכיון שהם מותרים להתפלל, אז אף קריאת פסוקים בתוך תפילתם מותר כיון שזה בכלל מ"ש הרמב"ם הנ"ל שהם מותרים ללמוד "בשבע מצות שלהן בלבד", ואף תפילה בכלל זה. או שמא יש לחלק בין שמותר להם ללמוד דיני תפילה שלהם, אבל לא לומר פסוקים בתפילתם. ויש לפלפל".

בגמ' (ע"ז ה, ב) דליכא לאו של פנ"ע. אמנם התוס' בשבת (ג, א ד"ה 'בבא דרישא') כתבו שאף בלא קאי בתרי עברי דנהרא, איסור דרבנן מיהא איכא. אמנם רבינו ירוחם (נתיב יד ריש חלק ז) והסמ"ג (לאוין קסח) וראה בשדי חמד (שם אות ג) שהביא דעות נוספות דבחד עברא דנהרא ליכא כלל איסור. אף לסוברים שיש איסור דרבנן בחד עברא דנהרא, ראה ש"ך (יור"ד קנא, סק"ו) שחלק על הרמ"א, וס"ל דבב"ג בחד עברא דנהרא לכ"ע ליכא שום איסור [וראה מש"כ על דבריו השד"ח מערכת הואו כלל כו אות ב ד"ה 'גם מה שכתב' שאף הרמ"א לא החמיר אלא ב'למכור להם', דס"ל דיכול לקנות מאחרים מיקרי תרי עברי דנהרא, שאינו בידו, ששמה אחרים לא ימכרו לו]. וכ"ה מפורש במג"א (שמז, סק"ד), וראה שם במחצית השקל ופמ"ג שנקטו כמותו להלכה, וכ"פ החת"ס (יור"ד יט).

ז. בעל שו"ת ויצב אברהם כתב לידידי הרה"ג דביר אולאי בזה: פשוט גם להיות והגויים מצווים להאמין בהשי"ת, אמונה זאת כוללת גם את העיקר החמישי (בנוסח הקצר הנדפס בסידורים): "שהבורא יתברך שמו, לו לבדו ראוי להתפלל, ואין ראוי להתפלל לוולתו", ואם כן ראוי לסייעם לזה, שזה קיום העולם, כמש"כ הרמב"ם במוה"נ, ובמשך חכמה עה"פ 'תורה צוה לנו משה'. (ויל"ע האם דווקא באופן זה לסייע להם).

ח. אלו דברי המבי"ט (בית אלקים, שער היסודות לח): "לא היה כנוסח זה שאנחנו מתפללים, אלא כל אחד כפי צחות לשונו... כי באותו הזמן לא היו מתקבצים ישראל בכל מקומות מושבותם ערב ובקר וצהרים במקום מיוחד להתפלל בו תפלת ציבור, אלא כל אחד היה מתפלל ביחיד במקום שזדמן לו, כי לא מצאנו בנביאים וכתובים תפילת צבור עד אחר החרבן שתקנו אנשי כנה"ג... אפילו הכי לענין תפלה שלא היתה סגנון אחד בפי הכל, אלא כל אחד כפי צחות לשונו... ולא היתה שם חזרת תפלה כי לא היו נוסח מיוחד לה, אלא כל אחד היה יודע ובקי בטיב הלשון ויודע לסדר תפלתו למה שנצטרך".

והוסיף הרה"ג יעקב אריאל (מח"ס שו"ת באהלה של תורה):

פשוט וברור כביעתא בכותחא שגוי יכול להתפלל. איך אפשר להעלות על הדעת שאסור לו לפנות אל ה' להודות לו ולבקש ממנו. ופסוק מפורש בפרשתנו ויעתר יצחק אל ה' ולפני מ"ת הבו היו בני נוח (אמנם קיים אברהם אבינו את כל התורה, אך נחלקו המפרשים אם מדין ישראל או מדין ב"נ). ורבקה הלכה לדרוש את ה' בבית מדרשו של שם (ותפילות כנגד אבות תקנום ור' רמב"ם הל' מלכים פ"ט), ולמ"ד כנגד תמידין תקנום הרי מקבלים קרבנות מגויים וק"ו תפילות שנא' ונשלמה פרים שפתינו ור' שם רד"ק. ושלמה המלך בתפילתו הגדולה בקש שה' ישמע לתפילתו. אמנם גוי לא צווה להתפלל אך הוא גם לא צווה להאמין בה'. נאסרה עליו ע"ו ותו לא. היעלה על הדעת לומר שאמונה בה' אינה השאיפה של כל נביאי ישראל? והאם תיתכן אמונה בה' ללא תפילה? הרי הכרה בה' משמעותה שהוא כל יכול ובידו הכל וחובה להכיר לו תודה ולפנות אליו. לא יעלה על הדעת אחרת. ברור שאין לגוי חובת תפילה מנוסח ע"י כנה"ג. אך פרקי התהלים מצויים ממזרח שמש עד מבואו ותורגמו למאות שפות! יש להמליץ לגוי לבחור לעצמו תפילות מפרקי התהלים ועל פסוקים העוסקים בעם ישראל נתן לדלג, אפשר גם להמליץ לו על פרקים מסויימים. כמו"כ יש משוררים גויים שחברו תפילות (ואין בהם שמץ של ע"ז) שיבחר לעצמו חלק מהן.

יש הבדל מהותי בין תורת ישראל לתורת בני נוח. לישראל יש הלכה ממוסדת, לבני נוח אין הלכה אלא תבונה טבעית וספונטנית. יש לכך השלכות רבות על פרטי הלכות בני נוח (כתבתי על כך בהרחבה באהלה של תורה ד, כד). לכן עצם המושג 'סידור' שהתפילות שבו מסודרות וממוסדות אינו מתאים לבני נוח. אין איסור בכך, אך יש להבדיל בין תורת ישראל לתורת בני נוח. אפשר להמליץ להם על מבחר של תפילות המתאימות לכל האנושות. ולכן סבורני שהמומלץ ביותר הוא מבחר של פרקים ופסוקים מספר התהלים שבבלא"ה כבר מוכר ומצוי ביד נוכרים רבים.

וידידי הרה"ג אליהו שלזינגר (בעל שו"ת שואלין ודורשין) כתב לי כי "אין בידינו הכוח לנסח תפילות. ובעיקרון יכול להתפלל תפילה אחת כמש"כ הרמב"ם דמדינא סגי בתפילה אחת ביום, ויכול לומר ברכת 'אשר יצר' וכיוצ"ב, ובזה יצא יד"ח".

וכתב לי ע"כ הרה"ג מנחם מנדל פוקס יחד עם חמיו, הרה"ג יוסף ליברמן, בהאי לישנא:

אף שפשוט שבן נח הגון יש לו להתפלל להקב"ה בורא עולם, וכמו שהאריך מע"כ שליט"א, בכל זאת נראה פשוט שאין לנו לתקן להם סדר תפילה, אלא יתפללו כרצונם וכרגשותם. הלא מאז ומקדם מימות משה רבינו ובהמשך, לא מצינו שיתקנו להם סדר תפילה, ואנו קיבלנו מאנשי כנסת הגדולה סדרי תפילות אשר מלאים סודות גדולים עמוק עמוק, כל אות וכל תג עד אין סוף, וכל זאת כי אנו עם הנבחר, סגולה מכל העמים. ואין לאו"ה חלק ונחלה בכאלו. חוץ מזה גדול החשש דנפיק מזה חורבא ח"ו שסידור תפילה כזה יגיע לכל מיני שכבות בכלל ישראל ויאמרו הנה זה סדר תפילה מגדולי ישראל ודי לנו בנוסח מקוצר זה, ח"ו וד"ל, והדברים ארוכים.

ע"כ פשיטא כביעתא בכותחא שאין לנו להתעסק בזה כלל, ואפילו אם הם ידפיסו כזה סדר תפילה, אסור ליהודים למכור סידורים כאלו, ולא יראה ולא ימצא בגבולינו. אף שטוב ויפה שבני נח יתפללו להקב"ה. וא-ל כביר יקבל תפילותינו להחיש גאולתנו ופדות נפשינו בב"א. אלה דבריו המסתברים של מע"כ חותני הגרמ"מ פוקס שליט"א.

העולה לדינא: אין להפיץ (בחנויות ובמקומות ציבוריים) סידור תפילה של בן נח.



הרב עידוא אלבה - הרב שמעון ללוש

המשך הברור על כשרות עוגיות פפושדו

בגליונות האוצר כז, כח כתבתי על איסור עוגיות פפושדו גם מחמת החשש שהתפחה חיצונית נחשבת חימוץ, וגם משום שיש איסור להכניס לעיסה הנלווה במי פירות מים, וחומרי ההתפחה הניתנים בהם נעשים ממים, ויוצרים מים עוד לפני שנכנסים לתנור. יש איסור לשים חומר זה בעיסה לפחות כפי שאסור לתת בה מלח מחמת שנחשב מים. ובגליון כח הבאתי שם משא ומתן בזה עם הרב שמעון ללוש ועם ד"ר אליהו ליכט.

התכתבות זו נמשכה והתארכה, וכדי להקל על המעיין אביא את תמצית הדברים שהתחדשו בזה בעריכה שלי [הערותי והוספותי בסוגריים ע.א.] (מי שירצה לראות את הדברים במילואם יכול לראות את הדברים באתר מורשת מרן).



כתב הרב שמעון ללוש:

א. בעיקר ההתייחסות להתפחה הנעשית ע"י החומר הנידון. יש מחכמי הזמן שסברו להחמיר, מחמת שנידון כחימוץ האסור, ולעומתם רובם כתבו שהוא לכתחילה ובשופי עם חומר ההתפחה ובלעדיו ללא חילוק. וכך היא דעתו העליונה של מרן רבנו הגדול זיע"א בספרו שו"ת יביע אומר. אנכי הקטן נקיט בשיפולי גלימתו הקדושה של מרן רבנו הגדול זיע"א וכל קדושים עימו, לסמוך עליו סמיכה בכל הכח, ולילך אחר הכרעתו, אף אם יש חולקים בדבר. מלבד שגם בלאו הכי דעתי הקטנה נוטה כדבריו מצד גופן של דברים, אלא שלענין מעשה לא על הבנתי אני נסמך בזה כי אם על דעת רוב פוסקי הזמן בכלל, וגדול הפוסקים שבדורות האחרונים מרן זיע"א בפרט.

בביאור קביעת חז"ל שמי פירות לא מחמיצין [ענין זה קשור לשאלת ההתייחסות להתפחה שעל ידי החומר, שכן הסברה להתיר את ההתפחה תלויה בביאור דין מי פירות. ע.א.]. מאחר שהכימאים רואים בברור את ההבדל הקיים בין סוגי העיסות השונות, ומבארים שבמפגש דגן עם מים, יש התפרקות של מרכיבי הדגן עצמם (העמילן) שיהפכו לבסוף לגז ויביאו להתפחה, ובמפגש דגן עם מי פירות, שם אין התפרקות של מרכיבי הדגן עצמם שיהפכו לגז ויביאו להתפחה, אלא כן יש התפרקות גז ממרכיבי המי פירות שהם אלו שיביאו להתפחה, אבל לא ממרכיבי הדגן (ולכן מבאר הרמב"ם שאין זו "החמצה של הדגן", שפירושו שמרכיבי הדגן נהפכים לגז, אלא "סירחון של הדגן", שחודר אל הדגן גז ממרכיבים חיצוניים לו), לכן סבירא להו לרבותינו הפוסקים, דמעתה נוכל לבדוק בכל חומר חדש, שאנו רוצים לברר עליו אם הוא אכן מחמיץ את הדגן, האם יש בו תכונה המביאה להתפרקות מרכיבי הדגן עצמם שיהפכו לגז ויתפחו או לא.

ואף שמצינו מי פירות מסויימים שאומרים עליהם הכימאים שהם פועלים בעיסה מה שהמים פועלים, כמי מלפפון וכדומה, אנו סומכים בזה על קביעת חז"ל שגם הם אינם מחמיצין, אף

שאינן אנו מבינים את ההבדל בינם לבין מים רגילים (וננסה לבאר בסברות שונות, כדוגמת התירוץ שכתב כבודו שאינו "דרך" החמצה, או שאין דרך ליתנם בעיסה ולחמץ בהם, ועדיין צ"ע דלכאורה לאו "פעולת" החימוץ אסורה כמלאכת שבת, אלא "מציאות" החמץ אסורה כגבולות וטריפות, ולכאורה נהיה מוכרחים לחלק בדוחק דאף שכל מי פירות אין מחמיצין, מ"מ לאו כל מין נכנס בגדר מי פירות, ובאמת יש להתיישב בזה יותר, ועוד חזון למועד אי"ה). אולם למעשה אין בזה נ"מ אלא לקולא, דלכל היותר נאמר דאף שלא נדע חילוק בינם לבין המים, נסמוך על חז"ל נגד הבנתנו. אבל בדברים שאנו יודעים בבירור שאינם פועלים במים בדגן לפרק מרכיבי הדגן לגז, אלא כמי פירות בדגן להחדיר בדגן גז ממרכיבים חיצוניים, פשיטא ופשיטא שאין עוד כל מקום לחשש. ולכן בחומר הנ"ל שלא דיברו בו חז"ל, לא אמרו שאינו מחמיץ אבל גם לא אמרו שמחמיץ, ואנו רואים בו להדיא שאין בו כלל את התהליך הנעשה בדגן עם מים המביא להתפרקות מרכיבי הדגן לגז, אלא רק לכל היותר דוגמת הנעשה בדגן עם מי פירות המביא להתפרקות גז ממרכיבים חיצוניים וזה הוא שמביא להתפחה, מה מקום יש עוד לחוש לחימוץ הדגן והפיכתו לגז?

ב. בעיקר דין המלח. הטעם שכתבו חלק מרבתינו הראשונים בחומרת נתינת המלח בעיסה לכתחילה לפחות, דהיינו מחמת שהוא תולדות המים, אינו טעם סתום כך בלא סברא, שהרי "תולדות המים" אינו גזירת הכתוב, אלא הבינו בגמ' שיש בעיה במלח לכתחילה, ונתנו טעם לדבר מסברא להבין על פיה את הסוגיא, דמכיון שתולדת המלח מהמים, יש להחמיר.

ויש לבאר טעם זה באחד משני אופנים.

א. דמאחר שתולדתו מהמים, א"כ מסתמא שתכונת החימוץ שיש במים קלוטה בו ג"כ, ובכוחה להשפיע לחימוץ, דאל"כ מה הריעותא שיש במלח לגבי חימוץ.

ב. דמאחר שתולדתו מהמים, שהיו "מי מלח", וכעת לא נשתנה במהותו ביסודו ממה שהיה, רק הוברר ונפרד ממקור תולדתו ונותר "מלח", ועדיין שמו עליו כמות שהיה כשהוא במקורו במים, לכן אין להקל בו כדי שלא ליתן תורת כל אחד בידו בדבר התלוי ברמת הבירור וההפרדה מהמים, א"נ שלא יבואו להקל במי מלח עצמם, וכדומה.

ונמצא שגם אחר החידוש שבחומרת המלח, לא נתחדש סתם כלל עקר, שדבר שהוא מתולדות המים אסור משום חימוץ, ואז נצטרך להתווכח בהגדרת "המושג" תולדות המים, אם הוא דוקא באופן כזה או אחר, אלא בכל נידון יש לדון ע"פ ב' הצדדים הנ"ל, האם אחד מהם שייך או לא (וגם צדדים אלו הם רק אליבא דהמפרשים שהבעיה במלח היא תולדות המים, דמאידך יש ראשונים שביארו משום מליח כרותח או משום מי פירות בעיסה של מים וכדומה, ואכמ"ל בזה).

והנה מאחר דכל מוצר יבש יש בו נוזלים, וגם לגבי המלח עוד בזמן חז"ל היה לכאורה מוגדר כיבש, ולדעת רוב ככל הראשונים אין כל חשש במלח אלא לכל היותר לענין "לכתחילה", מוכח דבעיקרא דדינא אין חשש חימוץ האסור, אלא רק לכל היותר כמו מגדר מלתא לכתחילה, אי לכך נראה בבירור שהצד הראשון שהוא משום חששת הלחות שתביא לידי חימוץ, אינו עיקר, ורק לכל היותר אפשר שהוא חשש שמא לא יביאו את המלח למצב יבש כדבעי, שזהו בכלל הצד השני שכתבתי.

ולכן העיקר כהצד השני שכתבתי: דמאחר שתולדתו מהמים, שהיו "מי מלח", וכעת לא נשתנה במהותו ביסודו ממה שהיה, רק הוברר ונפרד ממקור תולדתו ונותר "מלח", ועדיין שמו

"מלח" עליו כמות שהיה כשהוא במקורו במים, לכן אין להקל בו כדי שלא ליתן תורת כל אחד בידו בדבר התלוי ברמת הבירור וההפרדה מהמים, א"נ שלא יבואו להקל במי מלח עצמם, וכדומה. עד כאן. (ולו יהי בספק אם זוהו טעם האיסור, הא קי"ל כל דבדיעבד שרי, ספיקו בלכתחילה להקל. וה"נ בנ"ד).

ג. [בדין ההשואה בין חומר ההתפחה למלח. ע.א.]. מעתה, דעתי הקטנה מבוארת בתרתי. חדא, שהמלח עצמו אינו אלא מנהג שהביא הש"ע להחמיר לכתחילה, אבל בדיעבד הדרינן לדינא כדעת ר"כ הראשונים שמתירים אותו בשופי. ולולי המנהג היינו סומכים על דעתם מעיקר הדין. וממילא אין לך במנהג אלא חידושו במה שנהגו, אבל אין לדמות אליו דברים אחרים ולדון על פיו להחמיר כמוהו, דמאי דנהוג נהוג, ומאי דלא נהוג, והווי דלו לוסף עלה. ובפרט, שכמה ראשונים כתבו הטעם במלח מפני שמליח כרותח, סברא שאינה בחומר הנידון, וממילא לא שייך לדמות אף מצד המנהג.

זאת ועוד, דלא דמי כלל ליחס המלח אל המים אצל בני אדם, שהמלח ידוע כדבר שמקורו מן המים, ואתי למחלף במי מלח וכדומה, ושייך למגזר ביה לכתחילה כדאמרן, משא"כ מוצר זה שמקורו אינו מן המים, אלא או כתוצר חדש כמות שהוא, "פנים חדשות", או לכל היותר (למבינים) מקורו ממרכיבים שברובם אין מקורם מן המים (ורק לפי שעה מביאים אותם במים ע"מ לסייע בהרכבתם).

וממילא לא שייכת בו הגזירה משום אתי למיחלף, ושלא ליתן תורת כל אחד בידו, וכדומה.

וגם אם נקלט בו מן המים והראיה לכך לכאורה ממה שאח"כ מתפרקים ממנו מים בחום התנור, אולם משמעות דברי המומחים שאין זה ממהות ההרכב, אלא תוצאה גלווית. ואף אם נאמר שיש בזה מן המכוון, אבל כאמור, מאחר שיש כאן הליך כימי המעביר צורתם של המרכיבים, ממילא לענין הלכה בודאי שפנים חדשות באו לכאן, ומקבל הגדרה ושם מחדש, של מוצר יבש, והרי הוא כמבואר.

ועדיין אם יבארו לנו המומחים שלמעשה הוא פועל פירוק של מרכיבי הדגן עצמו לגז, וכמים בדגן, נצטרך לאסור אף שאינו מוגדר כמים, דסו"ס יש כאן חימוץ, ולא מצינו בחז"ל שהתירוהו כמי מלפפון, אבל כבר שללו לנו זאת המומחים להדיא בדבריהם, המובאים בשו"ת שמע שלמה. אם כן אנו רואים בחומר זה להדיא שאין בו כלל את התהליך הנעשה בדגן עם מים המביא להתפרקות מרכיבי הדגן לגז.

ידידו עוז ומוקירו כערכו הרם

שמעון ללוש ס"ט



ד"ר אליהו ליכט כתב כמה הבהרות והערות על דברי הרב ללוש, וגם הוסיף סברות על הדין ההלכתי, וגם אני הוספתי להתכתב עמו. אביא כאן את תמצית דבריו עם כותרות שלי ותגובה קצרה שלי לביאור ההלכתי שכתב:

א. [לגבי הסברה שהועלתה בביאור דין מי פירות אין מחמיצים שהוא משום שהגו נוצר רק ממי הפירות ולא מהקמח. ע.א]. במי פירות "רגילים" תהליך ההפיכה של עמילן הקמח לפחמן דו חמצני ואלכוהול מעוכב. דבר זה אינו נובע מעיכוב תהליך הפירוק לסוכרים כי אמנם החומציות משתקת גם את האנזימים המפרקים את העמילן לסוכר, אך מאידך היא עצמה גורמת לאותו פירוק, בלי עזרת האנזימים (גם בקמח קלוי לגמרי עם מי פירות חומציים מעוקרים בחום, שאין באלה שום אנזים "חי", יחול פירוק הדרגתי של עמילן הקמח לסוכר - בגלל עצם החומציות), אלא שמכל מקום מי הפירות "משתקים" את פעולת השמרים, ועל ידי זה הם מעכבים את התהליך מתחילתו. על כן במדה שיש התפחה - היא גם תוצאה של פעולת שמרים על עמילן הקמח; אם כי נכון שכשיש במי הפירות עצמם סוכרים - אותם השמרים פועלים גם על סוכרי מי הפירות.

אם כן ההשערה שבתסיסת עיסת מי פירות חומציים אין בכלל שחרור גז מהעמילן של הקמח - בודאי אינה נכונה, משום שיש בעיסה כזו גם סוכרים שהתפרקו מעמילן הקמח כנ"ל. מה שיתכן - שחז"ל קבעו שמי פירות אינם מחמיצין כי רוב התסיסה של עיסת מי פירות היא של סוכרי מי הפירות, שכמותם בעיסה עולה בהרבה על אלה שנוצרו מפירוק הקמח.

אך החיסרון הגדול של עיקר ההשערה זו שדין "מי פירות אינם מחמיצין" קשור לחומציות הפירות ה"רגילים" הוא שבכלל "מי פירות" כלולים גם ביצים וחלב ופירות לא חומציים כמלפפונים ותפוחי אדמה, ובהם אין את העיכוב הנ"ל.

מכל מקום אין הכרח להצמד להסבר שדרך לחמץ בהם עיסות כי יש גם אפשרות אחרת להסביר את כל הענין - והיא מתיישבת יפה מאד עם לשון הרמב"ם שנראה ממנה שהטעם שמ"פ אין מחמיצין דומה לטעם של הא דקי"ל שאורו אינו מחמיץ, ובזה אפשר לומר שבאמת כל מי הפירות שוים, שבכולם לעיסה המוחמצת אין את כל המעלות של עיסת קמח-מים מוחמצת.

ובטעם דעת ר"ת והרמב"ם מי פירות עם מים כן מחמיצין ואף ממהירים להחמיץ. נלע"ד פשוט, שכשר"ת מעמיד את "עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש" בכגון שיש בה גם מים - אין זו סתם אוקימתא דחוקה כדי ליישב את הקושיות, אלא פירוש "לגיטימי" אחר למלים "עיסה שנילושה ביין" וכו'. ההבנה הראשונה היתה שמדובר בעיסה שהנוזל שעשה בה את הקמח לעיסה הוא יין או שמן וכו' במקום מים. ואילו ההבנה של ר"ת היא שמדובר כאן על עיסה רגילה של קמח-מים שהוסיפו לה גם יין או שמן וכו' - כמקובל ברוב מיני המאפה המתוקים בימינו. ובזה די פשוט להבין בעקרון שתוספת "קטנה" של מי הפירות למים לא תפקיע ממנה את שם החמץ לכשתחמיץ. ומאחר שקשה לקבוע מהו הגבול בין מי פירות "מועטים" ל"מרובים", וברור שהדבר אינו שוה בכל הפירות - לכן קבעו חכמים משום "לא פלוג" שכל עיסה המכילה גם מים וגם מי פירות מחמיצה, ואפילו בכה"ג שאחזו המים קטן והוא בתוך תחום הבדלי ההרכב הטבעיים שבמי הפירות כמו שהם (זנים שונים, כמויות מים שונות בהשקאה שבמהלך הגידול או אפילו סמוך לקטיף, וכו').

ואנסה לחדד את ההבחנה בין התפחה "חיצונית" ל"פנימית" כפי שהענין נראה לענ"ד: התפחה "פנימית" היא תהליך שבלי הקמח הוא לא יתרחש כלל, והתפחה "חיצונית" היא תהליך

שהוא עצמו אינו תלוי כלל בקמח. לדוגמה: אם יכניסו אבקת אפיה רגילה לכוס מים נקי לגמרי מקמח – יתרחש בדיוק אותו תהליך המתרחש ע"י אבקת האפיה בתוך עיסה, אלא שבעיסה תהיה לה גם תוצאת לואי של התפחת העיסה. אפשר גם ללכת יותר רחוק: גם המים עצמם מתפיחים תוך כדי אפיה ע"י הפיכתם לאדים בגלל החום, ומכאן חללי האויר הקטנים הקיימים אף במצה כשרה למהדרין (בין במצות "רקיין" ובין במצות הרכות הנהוגות אצל חלק מעדות המזרח. אפשר לטעון שזה אינו "חימוץ" כי אי אפשר בלעדיו, אבל אפשר גם להסביר זאת בכך שזו "התפחה חיצונית", כי המים רותחים בתנאי האפיה גם בלי שום קשר לעיסה. וכן ידוע לי שבד"ץ העדה החרדית אינו מתייחס לחיטה תפוחה ("שלוחה") כאל חמץ ממש, אם כי שם יש גם שיקול נוסף – שהגרעינים מגיעים לכ-200 מעלות ונעשים "קלויים" עוד לפני שהם תופחים). בדברים אלו אינני קובע אם על המתיר או על האוסר להביא ראייה, רציתי רק להבהיר במה מדובר.

א. מה שכתב כבודו שי"ל שבכל המי פירות לעיסה המוחמצת אין את כל המעלות של עיסת קמח-מים מוחמצת. אכתי לא ברור לי, שבסופו של דבר לא ברור איזה מעלות בהחמצה חסרות בעיסה קמח ומי מלפפון?

ב. כבודו כתב שלפי ביאורו של ר"ת מובן מדוע תוספת קטנה של מי פירות לא תפקיע את שם החמץ. אך לענ"ד יש להעיר דהלא לפי ר"ת היא כן מפקיעה את איסור הכרת (וי"א גם את האיסור דאורייתא). אם ענין מי פירות לא מחמיצין הוא בגלל השפעה מעשית שההחמצה הזו יותר גרועה, אכתי צ"ע מדוע יש כאן הגדרה מדאורייתא של גריעות בחימוץ הזה, הלא הוא נראה כמו כל חימוץ במים.

ג. ובענין ההתפתחה החיצונית, כבודו מבאר דבמצה רגילה י"ל שלא מתחשבים בתפיחה הנעשית מרתחת המים, כי היא אינה מהעיסה (נראה שכוונת כבודו לומר מהקמח), אך לענ"ד יש להעיר שתפיחה זו היא גם מהעיסה שהרי יש מים גם בקמח. לכן לענ"ד יותר נראה לומר שלא מתחשבים בזה משום שתפיחה זו אינה נעשית בדבר שיש בו חמיצות, וממילא מובן שכאשר מכניסים אבקת אפיה שהיא יוצרת את אותו גז חמוץ שיש בהחמצה רגילה, והוא התפיח את העיסה יש סברה גדולה לומר שזה הוי חימוץ שהתרבה מבמילה "מחמצת", לאתויי חימוץ מחמת דבר אחר. ע.א.

ב. [בענין מה שכתב הרב ללוש שחומר ההתפחה "מקורו ממרכיבים שברובם אין מקורם מן המים, ורק לפי שעה מביאים אותם במים ע"מ לסייע בהרכבתם". ע.א]. בתרכובת אמוניום קרבונט או אמוניום ביקרבונט יוני האמוניום מכילים מימן שנקלט מהמים ויוני הקרבונט מכילים חמצן שנקלט מהמים, כלומר – תהליך היצירה של החומר כולל גם התרכבות של ממש עם המים, ולא רק נוכחות של המים בזמן התהליך. מבחינה כמותית – התרומה של המים לחומר החדש היא בסביבת 20%, כלומר: מ-100 גרם פחמן-דו-חמצני ואמוניה מתקבלים כ-125 גרם חומר-התפחה משום שגם המים נכנסו לתרכובת. זהו המצב (עם שינויים קטנים באחוזים) בין בקרבונט ובין בביקרבונט, בין באמוניום ובין בסודיום.

לגבי סודיום קרבונט או סודיום ביקרבונט (תהליך סולווי) חוץ מהמים הנ"ל, אחד המרכיבים העיקריים הוא מלח בישול (נתרן כלורי), שמקורו עלול להיות ממים.

בניגוד לזה מלח המצוי במי ים או במרבצי מלח יבשתיים הוא כמו שהוא "מששת ימי בראשית". אם כי אפשר מבחינה טכנית לייצר את אותו מלח ע"י ניטרול הדדי של חומצת מלח וסודה קאוסטית.

ג. [לגבי הסברה שהעלה הרב ללוש בדבריו בגליון כח עמ' פג שהמלח נחשב מים בגלל שבזמן חז"ל הוא לא היה יבש כבימינו. ע.א]. אינני יודע לאילו דרגות יובש הגיע המלח בזמן חז"ל,

אבל מסתמא שיטת הפקת מלח ממי ים ע"י בריכות אידיי היתה ידועה להם (ראה פירש"י ורד"ק בספר יהושע י"א על "משרפות מים"), ובשיטה זו ניתן לקבל בלא קושי מלח הנראה כיבש לגמרי.

אם נאמר שחז"ל קבעו שהמלח דינו כמים לענין חימוץ בגלל החשש שמא הוא אינו מיובש לגמרי ומכיל עדיין שאריות מים - א"כ יש לחוש לכך בכל חומר שהיה פעם במים ויובש, ומי שמנו שרים ושופטים לומר שאנחנו לא צריכים לחשוש כי יש לנו אמצעי ייבוש ובדיקת שאריות מים משוכללים יותר, אחרי שחז"ל קבעו את הדבר כגזירה.

אך אם אמנם החשש של חז"ל היה שאריות מים בלתי מורגשות לחושים - מדוע לא נחוש למים המשתחררים בוודאות בתהליך פעולת ההתפחה של הקרבונטים.

ד. [לגבי הסברה שהעלה הרב ללוש שהמים שנוצרים מהחומר אינם דומים בפעולתם למים רגילים שמוסיפים לעיסה. ע.א.]. כמות המים המתפרקים בתוך עיסה עם החומר הנדון היא בסדר גודל של כפית מים לבצק של 10 ק"ג, והשפעתה היא בדיוק כמו השפעת הוספת כפית מי ברז ל-10 ק"ג עיסה.



ולהלן אביא את תמצית תשובתי.

א. בעיקר ההתייחסות להתפחה הנעשית ע"י החומר הנידון, וביאור דין מי פירות. אכן מרן הרב עובדיה כתב שאין לחוש שההתפחה הנעשית על ידי החומר היא חימוץ. עיקר סברתו מבוססת על דברי הכימאים המסבירים שפעולת ההתפחה שלו היא סוג שונה של תפיחה מפעולת חימוץ רגילה, אך לפי קוצר דעתי זה שיש כאן הבדל מהותי בין שני סוגי ההתפחה לא סגי כדי להתירה. כי אכתי יקשה מנא לן לקבוע במוחלט בלא ראיה מחז"ל שההחמצה הזו לא התרבתה לאיסור כרת בריבוי המיוחד של המילה "מחמצת" שפירושוהו חז"ל חמץ מחמת דבר אחר שאינו חימוץ רגיל? ומדוע נאמר שאינו בכלל חימוץ מאבנים המוזכר במהר"ם חלאווה, או בכלל דבר הדומה לשאור שהוזכר ברבינו חננאל כפירוש לחמץ מחמת דבר אחר.

כבודו כותב שחומר זה לא היה ידוע לחז"ל, אך לענ"ד מסתבר שחומר התפחה מעין זה היה ידוע לחז"ל שכן ישנו סוג של נתר, שפעולת ההתפחה שלו דומה לחומרי ההתפחה שלנו והיו משתמשים בו להתפחה בימי קדם כפי שהביא פרופסור זהר עמר בספרו חמשת מי דגן עמ' 160 מקורות לענין זה. ועוד שגם אם לא היה ידוע הדבר לחז"ל מכל מקום בפשטות י"ל שחז"ל קיבלו במסורת את הדרשה לרבות דבר אחר שהכוונה היא לכל אופן שבו מושג החימוץ, וממילא הוא כולל גם אופן זה.

והנה מרן הרב עובדיה ביסס את סברתו שחימוץ חיצוני מותר גם על סמך ההנחה שמי פירות מותרים כי הם עושים רק חימוץ חיצוני. ועל דבר זה קשה לי מהמציאות, כי כפי שכתב כאן ד"ר ליכט אות א שגם כאשר מי פירות חומצתיים מתפיחים אין זה רק חימוץ חיצוני של הפירות, אלא גם של הקמח, ובמיוחד קשה ממי פירות לא חומציים שבכלל אין הבדל בין פעולתם לחימוץ במים. חלב וביצים המוזכרים בפוסקים כדבר שאינו מחמיץ כמו שאר מי הפירות אין חומציות שמעכבת, ולכן לא יועיל מה שכותב כבודו להוציא את מי מלפפון ומי

אבטיח מכלל מי פירות (וכמובן גם מסתימת הפוסקים לא נראה להוציאם). אם במציאות ביצים ומי תפוח אדמה וכדומה מחמיצים את הקמח כמו במים, אין נוכל לומר שאין זה חמץ, ועל כרחק שמה שאומרים גם בהם שמי פירות אין מחמיצים אינו קשור לדין חימוץ חיצוני, וגם לא נראה שהוא קשור לגירעות הנראית לעין בפעולת החימוץ.

אין נפק"מ בכך שאכתי יש מקרים בהם נוכל לומר שלמרות שמי הפירות תפחו, עיקר התפיחה באה מבחון, דמאחר שמכל מקום ההסבר שהדבר נובע מכך שהתפחה חיצונית אינו מועיל לנו לכל מי הפירות, אין כל ראייה שבכלל יש חילוק כזה להתיר התפחה של דו תחמוצת הפחמן בגלל שהיא חיצונית, ולכן אין ללמוד מדין מי פירות כל קולא בהתפחה חיצונית.

והנה בגליון האוצר כז כתבתי שאולי מה שמי פירות אין מחמיצין הוא משום שאין דרך להחמיץ בהם, והתורה מגדירה חימוץ רק כשהוא נעשה באופן שרגילים לחמץ. והקשה כבודו על הסבר זה שבחימוץ התורה לא מדברת על הפעולה אלא על התוצאה. אך לענ"ד יש להוכיח שיש משמעות גם לדרך הפעולה, מגוף מה שביארו הראשונים בענין הדרשה בפסחים כח ע"ב לאסור גם חימוץ מחמת דבר אחר.

לפי רבינו חננאל ריבוי של חמץ מחמת דבר אחר היינו "שאור וכיוצא בו". משמע שהוא כל היכא שמוסיף כח חימוץ חזק לעיסה של קמח ומים, כך שלמעשה היא התחממה בגלל כח החימוץ שהוספנו, ואף שבסופו של דבר בזה ובזה מרכיבי הדגן התפרקו והעיסה נראית מותפחת באותה מידה, אם כן אנו רואים שיש חשיבות לשאלה כיצד נעשתה פירוק והתפחה זו.

לפי ריב"א המובא בתוספות הכוונה שמחמיץ על ידי דבר שאינו ממין העיסה (מין העיסה הוא שאור, מים וקמח). דרך זו דומה לר"ח רק שהוציא מכלל זה את השאור, שנכלל לדעתו בגדר חימוץ מאליו.

ולפי המאירי הכוונה שמחמיץ מחמת פעולה שעושים אנשים. ובודאי לפי שיטתו חזינן שכן יש משמעות לאופן פעולת ההחממה.

נמצא דמכל הראשונים רואים שכן יש משמעות לדרך הפעולה בה נעשית ההחממה ולא רק לתוצאה, וממילא י"ל כדברינו שדין מי פירות אין מחמיצים גם הוא נובע מהשוני בדרך ההחממה.

ב. השואת מלח למים לפי השו"ע היא מדינא ואינה קשורה לדין מליח כרותח. כבודו כותב שענין המלח כמים הוא רק חומרה לכתחילה לפי כמה ראשונים. ואח"כ הוסיף שמרן פסק כמו הראשונים המחמירים רק בגלל המנהג, ומאי דנהוג נהוג ולא בדבר אחר. וגם לפי הסוברים שטעם החומרה במלח הוא מדין מליח כרותח, אין זה שייך בנידון חומר ההתפחה.

ולענ"ד יש כאן עירוב דברים, ולכן אנסה לסדר את הדברים מחדש.

דיני מלח לענין חימוץ מובאים בשו"ע בג' מקומות:

א. בסי' תנה, ה כתב: "נוהגין שלא ליתן מלח במצה, ונכון הדבר".

ב. בסי' תסב, ז כתב: "יש לברר המלח קודם פסח מחטים שלא יהיו בתוכו, כי כשהמלח מתלחלח הוא נכנס מעט מעט בחטים ומתחמץ".

ג. בסי' תסג, ב כתב: "ותיקא שהוא תבשיל העשוי משמן ומלח עם קמח, מותר".

הדין שדומה לנידון דידן של עוגיות שמכניסים לתוכם חומר הדומה למלח הוא כמובן דין הותיקא שבסי' תסג, ב שהוא עיסה שנילושה במי פירות עם מעט מלח. השו"ע לא כתב בדין זה שהמנהג להחמיר, אלא התיר לגמרי לכתחילה. וטעמו מבואר בב"י בסי' תסב כשדן על היתר הותיקא:

"ודיין רבינו (הטור) משום דמלח אין בו תורת מים דאם לא כן ליתסר (כלומר לפי הטור טעם הקולא הוא משום שמלח אין בו תורת מים. ע.א.), אבל הר"ן כתב שם ולא אסרינן ליה משום מילחא שהוא מים ומעורב עם השמן לפי שהוא מועט ונשתנה צורתו ואין בו כח עם השמן, אבל מים גמורים חיישינן בכל שהן ואפשר נמי דאי איכא (מי) מלח מרובה חיישינן ביה עכ"ל. וכן דעת הגהות מיימון שכתבו בפרק ה' (אות ה) נראה שיש לברור המלח קודם הפסח מחיטים שלא יהיו בתוכו כי כשהמלח הוא מתלחלח הוא נכנס מעט מעט בחיטין ומתחמץ".

הב"י בא כמשיג על הטור ואומר שמהר"ן עולה שטעם הדין אינו מה שכתב הטור כי באמת א ו סוברים שמלח הוא כמים, וכפי שכתב הגהות מימוניות. ועל פי דבריו אלו פסק בשו"ע תסב, ז את דינו של הגהות מימוניות לא כחומרה של מנהג אלא כדין, ומבואר בזה שלפי הכרעת השו"ע המלח כשהוא לבדו נחשב לגמרי מים, אלא שעכ"פ מקילים בותיקא לכתחילה בדברי הר"ן "כיון שהוא מועט ומעורב עם השמן, ונשתנה צורתו".

בענין הדין בשו"ע סי' תנה, ה שנהגו לא להכניס מלח לעיסה של קמח שנילושה במים, מבואר בב"י בסי' תנה שכתבו בזה הראשונים שני טעמים: האחד, מצד שמליח כרותח, והשני, מה שכתב הרא"ש שיתכן שעם מים הם ממהרים את החימוץ, וטעם זה יכול להתפרש כחשש לחומרה גם לסברה שמלח ממש כמי פירות (כפי שסבר הטור), ואף שפסק השו"ע כהגמ"י שמלח הוא כמים, יתכן שלדעתו בהצדקת המנהג י"ל שלחומרה יש לנו לחוש גם לסברה שהוא כמי פירות.

אם טעם המנהג בהכנסת מלח למצה הוא מצד החשש שמלח הוא מי פירות מוכן היטב למה בדין ותיקא לא חששו לזה, אך אם החשש הוא מצד סברת מליח כרותח צ"ל שסברה זו לא שייכת כשנילושה במי פירות, שרק במים שבטבעם מחמיצים אנו חוששים שרתחת המלח תגביר את תהליך החימוץ, מה שאין כן כשנילושה במי פירות שאין כלל תהליך החמצה.

לפי זה לכאורה בנידון של מרן הרב עובדיה ביביע אומר ח"ט סי' מג שהעיסה נילושה במי פירות ומלח לא היה צריך להחמיר כלל, והיה לו להתיר לכתחילה, שהרי השו"ע בדין ותיקא התיר לכתחילה, ולהא דמ"א. אך המעיין בדבריו שם ס"ק א שם רואה שציין לדברי הביאור הלכה סי' תסג, ולאחר ציון זה כתב להקל רק בצירוף של ספק ספיקא, שהוא סגנון היתר של דיעבד, וכלשונו: "יש לנו בזה ס"ס להקל, שמא גם המלח שלנו דינו כדין מי פירות, כמסקנת המג"א והפמ"ג והמקו"ח, ואת"ל שדין המלח שלנו כמים, שמא כיון שהמלח מועט ביותר אין לחוש לשמא יחמיץ, כמ"ש המאירי והפר"ח וסיעתם". ונראה לענ"ד שהזקק לספק ספיקא זה בגלל מה שהביא הביאור הלכה המצויין לעיל בדבריו. הביאור הלכה שם מציין שסברת הר"ן שעליה סמך הב"י (שאותה כותב מרן הרב עובדיה כאן בשם המאירי והפר"ח) אינה מוסכמת, ובריטב"א

כתוב לגבי אותו ותיקא שיש בו קמח שמן ומלח דמשופ שמלח הוא כמים צ"ל ד"הכא מיירי כשנתבשלו הקמח והשמן בתחילה יפה ואח"כ נתן בו מלח, דהוה ליה כאפוי שאינו בא לידי חימוץ, וזה נראה נכון להרי"ט". ועולה מדבריו שכל היכא שלא התבשלו הקמח ומי פירות בתחילה יפה יש להחמיר שמא המלח ממש כמים אף שהוא מועט והשתנה. לכן כתב הביאור הלכה להקל בזה רק בדיעבד, ולענ"ד מדברי מרן הרב עובדיה משמע שגם הוא מסכים לזה שלכן כתב במסקנתו שהיתר זה נאמר רק בדיעבד, ולכן הוזקק כאן לצרף לספק ספיקא גם סברות שהשו"ע לא פסק כמותם כדי לבאר למה בכל זאת בדיעבד לא נחוש לדברי הריטב"א.

ולפי זה מובן שאין זה נכון לומר שהראשונים חששו לסברה שמלח הוא כמים רק לכתחילה ולמגדר מילתא. השוואת המלח למים נפסקה להלכה בשו"ע ללא כל צד להקל על פי הר"ן הוגמ"י וכן הוא דעת הריטב"א. כאשר הריטב"א והר"ן דנים למה לא חששו לכך שמלח הוא כמים לגבי ותיקא הם יוצאים מנקודת ההנחה הפשוטה שמלח הוא ממש כמים לכתחילה ובדיעבד. והריטב"א שאוסר הכנת הותיקא בלי שיקלו תחילה את הקמח עם השמן אינו מחמיר רק לכתחילה אלא בלא הקליה לידיה הוא אסור אף בדיעבד. לכן לענ"ד לא שייך לומר שגם לפי הראשונים שמשוים מלח למים השואה זו היא רק ענין של גזירה.

גם אין זה נכון לומר שיש סוברים שטעם חומרת המלח היא משום מליח כרותח. ואין זה נכון למור שהוא ענים של מנהג. עניין מליח לרותח שהוא אחת הסברות למנהג שלא לשים קמח במצה אינו קשור להשוואת המלח למים. הסוברים שיש לחוש בהכנסת מלח למצה למליח כרותח רק מבארים לנו מדוע למרות שהוא מים יש להחמיר בהכנסתו למצה.

ג. ועתה נבוא לדון מה הטעם להשוואת מלח למים. הביטוי "תולדות מים" לקוח מהמשנה מסכת מכשירין פרק ו' משנה ה': "תולדות למים היוצאין מן העין, מן האוזן, מן החוטם, מן הפה, מי רגלים". ובהמשך המשנה מבואר שדם אינו נחשב תולדת מים, אלא יש לו תולדות בפני עצמם.

כיון שהמשנה מפרידה בין דם למים כתב המאירי מסכת פסחים דף לט ע"ב: "שכל לחותו של אדם כגון רוקו וזיעתו (זיעה היא הוספה על המשנה) ומי רגליו ושאר הליחות המימיים, ולהוציא את הדם, מים גמורים הם להחמין, וכן בשאר בעלי חיים ואף על פי שהדבש והחלב נכללו במי פירות אין אלו מן הלחות המימיים, שהרי החלב דם הוא מעקרו, והדבש מתילד מן המזון אלא שהטבע מכינו לשם ומכשירו למאכל".

אם פירוש הביטוי תולדות מים במשנה היה דבר המופרד או נוצר ממים אין טעם לכך שרוק וזיעה יקראו תולדות מים יותר מאשר דם. לכן נראה שהלשון תולדות מים לא באה לבאר טעם אלא הוא הגדרה בעלמא שהלחות האלו נכללים בדין מים, וכמו דאמרינן בעלמא 'אב ותולדה' שאין הכוונה שזה נולד מזה כפשוטו אלא שהתולדה היא כלולה באיסור האב אף שאינה מפורשת כמוהו.

ולגבי מלח המקור להשוואתו למים הוא דין המוסכם על כולם במשנה במקואות ז, א: "אלו מעלין ולא פוסלין השלג והברד והכפור והגלית והמלח והטיט הנרוק... כיצד מעלין ולא פוסלין, מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת נפל מהם סאה לתוכו והעלהו נמצאו מעלין ולא פוסלין" מבואר כאן שמלח מוגדר ממש כמים, ולכן הוא יכל לטהר כדין מים.

דין זה נפסק בשו"ע יו"ד רא, ל, ואביא את לשון הלבוש (שם ס"ק ל) שכתבו בתוספת ביאור: "כבר ידעת שלא גזרו חכמים על השאיבה אלא במים, אבל בתולדות המים כגון השלג והברד והכפור והמלח... אם שאב מאלו ונתנה למקוה החסר לא פסלוהו שאין שאיבתם נקרא שאיבה, ולא עוד אלא אפילו משלימין לארבעים סאה, ואפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאם בכלי ועשה מהן מקוה כשר לטבול בו אפילו בלא הופשרו, ותולדות המים הם, וכולם נקראו מים אלא שנעשו כך בידי שמים, וכל מים שנעשו בידי שמים כשרים למקוה"^(א).

ומצינו בדיני מקוה דין נוסף, שגם דבר שתחילת ברייתו מן המים נחשב מים, וכפי שאמרו בברייתא המובאת בגמרא זבחים כב ע"א: "ביחושין אדומין, אפילו בעיניהו נמי! דהא תניא, רשב"ג אומר: כל שתחילת ברייתו מן המים מטבילין בו, ואמר רב יצחק בר אבדימי: מטבילין בעינו של דג".

דין זה בודאי איננו מתייחס לדבר שעתה נוצר ממים, אלא לדבר שנוצר ממים בששת ימי בראשית, שהרי סתם דג אינו נוצר עתה ממים. והחזו"א (יו"ד סי' יד ס"ק יא) הוכיח שהוא דין מיוחד בדיני טהרה, אבל לענין הכשר אוכל לטומאה אין מתיחסים לכל דג כמים. וכן מסקנת הגר"ז על הגמרא שם^(ב).

אך דין המלח לא נאמר כחידוש של רשב"ג אלא מוסכם לכו"ע שדינו כמים, ולכן משמע שאין זה משום שהמלח נוצר בששת ימי בראשית מהמים^(ג).

למעשה לענ"ד יש לנו ה' טעמים אפשריים להשוואת מלח למים:

א. כיון שהוא נלקח מהמים יש עליו שם מים, או בלשון אחרת מקום גידולו הטבעי הוא מים^(ד).

א). בדין מקוה שכולו משלג יש מחלוקת האם מותר לטבול בו כשהוא שלג או שההיתר הוא רק כשרוסק, כמבואר בב"י ובש"ך שם ביו"ד סי' רא, ונלענ"ד שלפי מי שמצריך ריסוק אין אפשרות לדון במלח בלי תוספת מים כשהוא מרוסק ונהפך לנוזל כי במציאות אין אפשרות לרסק מלח להופכו לנוזל בלי מים. וראיתי שבאו"ח תס, יב פסק השו"ע: "השלג, והברד, והכפור, והגליד והמלח אם ריסקן עד שנעשו מים, נוטלין מהם וטובלין בהם". וכתב שם המשנה ברורה אות נז "לאו בכל גווני מותר במלח דלנטילה בכלי על ידי הלא פסל המחבר לעיל בסעיף ט' אף במים מלוחים ורק בטבילה בתוכן מותר כשיש בהן כשיעור מקוה, ומשום דגם לטבילת הגוף כשרין ומפני דכל אלו שונים יחד לענין מקוה כללן גם כאן אף דאינם שוים בדינם לגמרי". ולכאורה משמע מזה שאפשר לטבול גם במלח מרוסק בלי מים בנוזל שהוא יוצר, אך לפי האמור הכונה היא רק להיכא ששם מלח בתוך מים להשלים לארבעים סאה, כי מלח אינו יכול להיות מרוסק אלא במים.

ב). ועיין בנודע ביהודה (תניא או"ח נ"ז א) ובהגהות יד אפרים לשו"ע (או"ח תס"ב על ה"ז סק"ב) שדנו אם דבר שברירתו מן המים נחשב כמים גם לענין להחמיץ עיסה בפסח, או שגוה"כ הוא שנחשב מים לגבי טבילה שאינה צריכה מים ממש, אלא כל דבר שברירתו מהמים.

ג). בשיטה מקובצת בזבחים שם הקשה על מה שאמרו שמטבילים ביחושין בעיניהו ולא רק משלימים בהם משום שתחילתו מן המים "וא"ת והלא שלג וברד משלימין למקוה אבל בעיניהו לא. וי"ל דשלג וברד אין תחילתו מן המים הילכך לא מהני בהו בעיניהו". עולה מדבריו ששלג וברד גרעי מיבחושיין, כי הם לא התחילו מן המים, ובסברה קשה לומר כך (מהרש"ם ח"א סי' ר כתב בביאור דבריו שיש שלג הנופל מהעננים ולא היה מים, משמע שהבין שתחילתו מן המים היינו נוצר עתה מהמים, ולענ"ד כוונת השטמ"ק שבששת ימי בראשית הוא לא נוצר מהמים). אך לענ"ד קושיה זו גופא מוכיחה או שהם שוים כי גם בשלג יכול לטבול בעיניהו כפי שפסק השו"ע ביו"ד. או שגם ביחושין יכול לטבול רק כשירוסקו כמו שכתב הרמ"א באו"ח סי' קס, י (אם כי לא ברור לי אם במציאות אפשר להפול את היבחושיין לנוזל), ואין הבדל בין שלג ליבחושיין.

ד). כבודו כותב שענין זה נובע ממה שחל שם מים על המלח בהיותו במים. ואינו מוכן לי, כשיש מים עם מלח הוא נקרא 'מי מלח' כי במציאות יש כאן מלח ומים, ומדוע נאמר שבזה כבר חל על המלח שם של מים. ויותר היה מוכן אם כבודו היה אומר

ב. המלח נחשב מים כאשר הוא נעשה מן המים, כלומר שעצם יצירתו ממים מגדירה אותו מים.

ג. המלח נהפך למים כשהוא מומס בהם, וכל דבר שבטבעו מומס היטב במים דינו כמים.

ד. חז"ל הבינו שיש לו תכונות של מים.

ה. הוא נחשב כמים רק כגזירה אטו שאריות של מים או אטו מי ים.

כבודו מבין שכשאר הראשונים אומרים שמלח הוא 'תולדות מים' הם מתכוונים לטעם הראשון, אך כפי שביארתי אין הכרח מלשון תולדות מים שיש בזה נימוק כשלהוא, וגם כאשר הלבוש אומר "כולם נקראו מים" אינו מבאר בזה טעם, אלא שבמציאות כל הדברים נקראו כך לפי חז"ל מפני אחד הטעמים שלא התפרש להדיא.

מכל מקום פשוט שלגבי דין מקוה לא שייך לומר את הטעם החמישי שהוא גזירות, דהרי לא שייך לומר שיטהר כמים משום גזירה שמא נשאר בו מים.

והנה לגבי פסח לא מצינו כל ראייה מהגמרא להחשיבו מלח כמים שמחמצים, ובודאי מה שאומרים הגמ"י, הריטב"א והר"ן שהוא כמים מיוסד על המשנה במקואות (וכן הוא במדרש המובא בר"שי לויקרא שהמלח הוא מים תחתונים), ולמדו משם לנידון דידן, כפי שמצינו שהראשונים לומדים גם מדין תולדות מים לגבי הכשר לטומאה שהם מחמצים כמים, וכמובא במאירי הנ"ל.

אך כבוד הרב מניח לענ"ד בצדק שכיון שלגבי חימוץ עיקר השאלה הוא אם יעשה את פעולת המים, צריכים לעיין אם למלח יש תכונת מים, שאם לא כן השואת מלח למים היא כטעם עקר. ואני מבין שכונת דבריו לשאול מה הנפקא מינה בכך שלענין טהרה הוא כמים אם בפועל אין לו תכונה של מים?

כבודו הניח שתכונה של מים יכולה להיות במלח רק אם יש בו שאריות מים, וכיון שהסכים עתה עם דברי ד"ר ליכט שגם בימי קדם ידעו לייבש מלח שלא ישאר בו מים, לפיכך הגיע כבודו להסבר מחודש מאוד שלגבי חימוץ מלח אינו כמים מדאורייתא, אלא שלפי שיש לו שם מים והכל יודעים שמקורו מהמים גוזרים בו טפי שמא לא ייבשו אותו טוב או שמא ילוש במי ים.

אך לענ"ד אי אפשר כלל לומר שזה טעם השואת מלח למים לגבי חימוץ, דמאחר שלגבי מקוה אין זה נוגע לגזירות, ולגבי פסח הדבר לא מפורש בגמרא כלל, לא יתכן שהראשונים יחדשו שהוא גזירה מדעתם. הריטב"א והר"ן מקשים למה בהכנת ה'ותיקא' לא חששו לזה שהמלח כמים, בגלל שבהלכות מקוה מצינו שמלח הוא כמים, ואין כל מקום לקושיה זו אם השואת מלח למים בפסח נובעת לדעתם מגזירות, במקום לחדש גזירות היה להם לומר בפשטות שכיון שהמלח הוא מוצר יבש אין לו תכונת מים לחימוץ ואפשר להשתמש בו לותיקא ותו לא מיד.

לכן נראה לי פשוט שלדעתם השואת מלח למים גם בהלכות מקוה מראה לנו שלמלח שנעשה ממים יש תכונות מים, ולכן הם מקשים שגם בותיקא היה לנו לאסור להכניסו. וכן הוא

שחל עליו שם מים בגלל שבטבע המלח נמצא בים, והים נקרא מים, אלא שזה למעשה הטעם שכתבתי במכתבים הקודמים ש"המצאותו בטבע היא בדרך כלל כחומר המומס במים".

גם לגבי הדברים שמכשירים שכיון שדמעות הם כמים לענין הכשר, הניחו הראשונים שיש להם תכונות מים, ולכן כל עוד שלא יוכח אחרת יש לנו להניח שהם מחמיצים כמים.

וכך עולה מלשונם של הראשונים:

הטור בסימן תסב (וכן הוא בתשב"ץ מאמר חמץ) כתב בסברת האומרים שמלח הוא כמים "כי המלח מתולדת המים". כאמור לעיל מלשון זה אין הכרח להבין מה טעם ההשוואה לנידון פסח, אך האגור הלכות לישת מזה סימן תשעח כתב בהביאו את לשון הטור: "מצאתי שאם נמצא בקמח מלחלוּחית מלח מחמיץ. כי המלח תולדתו מן המים ואינו בכלל מי פירות".

מלשון זו משמע שטעם האוסרים הוא שכיון שהוא תולדה מן המים אינו בכלל מי פירות כי מסתמאת הווצרותו מהם גורמת שיש לו תכונות מים.

וכן משמע להדיא בשלטי גבורים (י ע"א בדפי הרי"ף): "דמלח עקרו מן המים הוא, ובפרט כשמבשלים אותו שהוא נימוח וחוזר לברייתו, ודין הוא דלהוי דינו כמים ואוסר כמים ממש".

משמע שזה שהוא נעשה ממים וגם הוא חוזר להיות מים מוכיח לדעתו שיש לו תכונות מים. ומשמע מדבריו שהבין דכאשר המלח מוצק חשיב שהשתנה ברייתו, ולכן היה עוד מקום לומר שאינו כמים, אך כשהוא נימוח הוא חוזר למה שהיה תחילה ולכן הוא כמים.

והר"ן בדף יב ע"א מדפי הרי"ף כתב "שמלחא הוא מים". והנוסח בחידושי הר"ן בדף לט ע"ב הוא "מלחא שהוא במים" (והפ"ח מצטט בשמו "שמלחא הוא כמים"), ואם אות ב' אינו ט"ס יתכן שבא לפרש בהוספת אות ב' על איזה מלח מדובר ואת טעם הדבר, שאינו מדבר במלח הרים משום שהוא לא נעשה מן המים, ולכן יש בו תכונות מים.

והריטב"א כותב: "מלח הנעשה מן המים הרי הוא כמים ואסור".

וכן בספר אהל מועד שער הפסח דרך ד כתב: "ולמדנו מהאי דשרינן ותיקא שאין טבע המלח כטבע המים אף על פי שנעשה מן המים".

אפשר להבין שמילים "שנעשה מן המים" לא באו אצלם לומר שהענין נובע מעצם היצירה מהמים אלא רק להבדיל בין מלח מהים למלח מההרים. אך יותר נראה שכיון שלא כתבו מלח הנעשה מן הים, כוונתם לבאר בזה את הטעם שכיון שהוא נעשה מן המים יש לו תכונות מים ודינו כמים^(ה).

וכן נראה מהדרכי משה (סימן תסב, ד) שענין מלח כמים נובע מצורת עשייתו מהמים, וז"ל: "ונראה לי לומר דבמלח שלנו שמבשלים אותה ודאי יש לחוש", והיינו דסבר שהוא נחשב מים לכו"ע כי הוא נלקח מהמים על ידי בישול המים^(ו).

ועוד כתב הריטב"א: "ויש אומרים שאפילו מלח הנחצב מן ההר גם הוא (ניסך) [ניתך] למים". ונראה כוונתו לומר כאן טעם אחר, כדי שיכלל בזה גם מלח הנחצב מההר למרות שאין מקורו מהמים, והוא שחלות דין מים על מלח נובעת ממה שהוא ניתך ונמס ונהפך למים

(ה). לפי הריטב"א כן הוא למסקנה, ולפי האוהל מועד הדברים נאמרים כהו"א.

(ו). לא מדובר כאן על זה שהוא נימוח בבישול, כי הרמ"א מפנה למרדכי בשבת המדבר על כך שהמלח שלנו מבושל, והיינו כבר בשעת הייצור, ומכוח שכוונתו לבישול שבזמן הייצור.

כשמכניסים אותו למים, וכוונת הריטב"א שגם מלח מההר ניתן ובגלל זה הוא נחשב למים.

ובאורחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות ס) בשם הרא"ה כתב: "ומלח שנתך אותן מים ודאי מחמיצין, וכן מי הים". כנראה צ"ל 'שנתך אותו מים', וכוונתו שהמים גורמים לו להנמס ולהיות כמותם. גם לשון המאירי היא "ואף על פי שהמלח ניתן וחוזר למים, מ"מ מעט מלח בשיעור זה אינו מחמיץ במקום שאין מים" (וכעין זה כתב גם בדף מב ע"א לגבי המלח שבזיתוס). ואת דבריהם אפשר לפרש כעין דברי השלטי גבורים שהמלח הוא מים בגלל שמקורו מהמים, וכשהוא ניתן במים חוזר להיות כמקורו. והנה לפי דברי הריטב"א שכתב להחמיר במלח הרים בגלל שהוא ניתן למים משמע שגם סוכר ייחשב למים, אך לפי מה שביארתי בדברי הרא"ה, המאירי והשלטי גבורים נראה שלא נחמיר בהתכה בעלמא אם אין מקורו מהמים.

והטעם הפשוט שמחמירים במלח מן ההר הוא כלא פלוג וכגזירה (ובאמת בדיני טהרה מלח מן ההר לא ייחשב מים), ומסתבר שכך סוברים גם הטור והר"ן על הרי"ף שהניחו שהמלח כמים בלא לנמק, ובלא לחלק בין מלח של הרים למלח של ים, ולכן הפוסקים היום מקילים בסוכר.

ועכ"פ רואים מהראשונים שאצל אף אחד מהם לא נמצא את הנימוק שבו מחזיק כבודו ששורש דינו של המלח לענין פסח הוא גזירות.

ולכאורה יש להקשות על מה שביארנו שהראשונים המשוים מלח למים אומרים כך מתוך ההנחה שיש לו תכונות מים שלפי חכמי הטבע המלח הוא מינרל שנברא כך מששת ימי בראשית ובלא תכונת מים, וייחסו למים הוא רק בכך שיש אפשרות לבדודו גם מהמים.

אך ידועים דברי החזו"א (טריפות ה, ג. וראה דרך אמונה הל' שמיטה ד, ה, והבאתי בספרי עמ' 252) שגדרי התורה נאמרים לפי חכמת המדע שהיתה בזמן התורה. ומצינו שבחזו"ל מכנים יצירה מדבר גם מה שאינו מוגדר יצירה בלשון המדע אלא שזה נראה כיצירה, וכפי שכתבו האחרונים בענין יצירת הכינה, שכתב הרמב"ם בהל' שבת יא, ג שהיא מהזיעה, כשבמציאות ככל הנראה אינה נוצרת מהזיעה אך זה נראה כך. וכל שכן בנידון דידן שבודאי שייך להתייחס להפרדת המלח מהים כיצירת המלח מהים, ומובנת הסברה שחזרתו למים כשהוא מומס מוכיחה שנשאר בו תכונות מים. ומה שבפועל אנו יודעים היום שאין לו תכונות מים אינו משנה את הדין, כפי שלגבי כינה אנו אומרים שדינה כנוצרת מן הזיעה למרות שהיא אינה נוצרת מזיעה.

ואף את"ל שבגלל היידע שלנו היום נפסוק כמי שסובר שמלח אינו מחמיץ, ולא נחוש לחיטה שהתלחלה ממלח יבש, ונתיר להכניסו לכתחילה לעסה שנילושה במי פירות, מכל מקום אנו למדים מכל האמור את העקרון של כל הפוסקים שהשו"ע תסב, ז נקט כמותם שהוא הגיוני מאוד שדבר שנעשה ממים וחוזר להיות מים נשאר בו תכונות המים, ונפקא מינה לנידון דידן בחומר ההתפחה דכיון ש 20 אחוז ממנו נעשים ממים וחוזר להיות מים צריך להיות דינו כמים.

(ז). "ושמא התכת מלח שלא בקמח ודרך לישא אינה מחמצת אף במלח מרובה שהרי אף בקמח אינו מחמיץ בשיעור מועט כמו שפירשנו בתיקא ומרובה בשעורים כמעט בקמח". כלומר איננו מסתכלים כאן רק על מועט ומרובה, אלא שבגלל שבסופו של דבר מלח אינו ממש מים מקילים בו בקמח לענין לישא, ובשעורים אפילו בכמות מרובה.

ד. האיסור מחמת שנוצרים מים בעיסה. לגבי החשש מעצם פעולת המים המתפרקים בעיסה, כבודו כתב שאין לחוש לזה, ק"ו ממים שניתנו ביין קודם הלישה, שהתיר מרן הש"ע להדיא, אף שבודאי מתפרקים המים בעיסה, ולדע כבודו מזה חזינן שהעיקר הוא שכל עוד שלא נתן בעצמו מים לחוד אפילו מעט אין חשש.

אך כבר כתבתי שלשון השו"ע (תסב, ג) בטעם ההיתר של המים שניתנו ביין "הואיל וכבר נתבטלו המים ביין", ומלשון זו מתבאר שטעם הקולא במים האלו הוא הביטול הכמותי ביין לפני הלישה, ולא רק זה שלא נתן בעצמו מים, ולפי המצריכים שלא יתערבו בו מים גם לפני הלישה, צריך גם ביטול של גדר 'פנים חדשות' כדי שיתבטלו אותם מים.

והנה בהלכה זו של פנים חדשות בעלמא במאכלות אסורות נוקטים לכתחילה להחמיר כמובא במשנה ברורה סי' רטז, ו שלמעשה אומרים להקל בזה רק בדיעבד, ורק כשיש שישים לבטלו, ובשו"ע על המים שהתערבו ביין אפשר דמיירי כשיש שישים לבטלו (אם כי ביין צימוקים מדובר כשאינו בטל בשישים, אך בזה באמת הובא באחרונים המעשה שבזמן מרן עשו מעשה לשורפו, ואין היתרו בשופי), ובנידון דידן כתב ד"ר ליכט שעשרים אחוז מהחומר הם מים גמורים שהשתנו, כך שגם אם אנו באים לכך מצד פנים חדשות יש איסור. גם מרן הרב עובדיה (יחווה דעת ב, סב) משתמש בסברה זו של פנים חדשות רק כסניף נוסף להקל בדיעבד.

ועוד שבנידון דידן מדובר על הגדרה אחרת, שעיקר מה שקובע לנו הוא השאלה אם יש לו טבע של דבר המחמץ כמים, ואיננו עוסקים בדין של איסור שנהפך להיתר, ולכן בנידון דידן גם אם המים קיבלו פנים חדשות, עיקר השאלה היא האם לאותם 20 אחוז של מים שנהפכו לדבר אחר בחומר זה, נשאר תכונת מים שמחמיצים. כי אף אם נאמר שיין שהתערבו בו 20 אחוז מים בזמן הבציר מותר, שם היין שאין לו תכונת מחמץ מבטלו, אך כאן אין בחומרים האחרים שמהם מורכב חומר ההתפחה דבר שיבטל את תכונת המים, ומנא לן להקל.

כבודו כותב "אנו רואים בחומר זה להדיא שאין בו כלל את התהליך הנעשה בדגן עם מים המביא להתפרקות מרכיבי הדגן לגז". כיצד אנו רואים? כל מה שאנו רואים הוא רק שהעיסה תפחה. אלא ודאי כוונת כבודו שכך אנו יודעים ממה שאמרו לנו הכימאים שביארו מה התהליך שעושה חומר זה, והם אמרו שהוא עושה רק התפחה חיצונית. אלא שכבר הבהרתי שבעצם זה שהכימאים אמרו שהוא יוצר מים אין ספק שהם אומרים שהוא גם עושה מה שמים מועטים עושים, וכפי שכתב ד"ר ליכט שהוא משפיע על העיסה כמו כל כפית מים שתוכנס לעיסה של 10 ליטר שנילושה במי פירות. כשהמומחים ביארו את תהליך ההתפחה שנעשה מכח האומניום הם לא דיברו על נקודה זו, כי השיבו לשאלת הרבנים ששאלו מהו תהליך ההתפחה שעושה האומניום, ועל זה השיבו אמרו שהוא מתפרק ומתפיח התפחה חיצונית, כי ברור שבגלל זה בפועל העיסה תופחת ומגיעה לגובה שמגיעה. אם היו שואלים את הכימאים בעיסה שנילושה ביין ו 1/250 אחוז מים בלי כל ביקרובנט מה תהליך ההתפחה, ודאי היו אומרים מה השאלה, הרי לא תהיה כל התפחה, ולכן כששאלו אותם מה תהליך ההתפחה שמחמת האומניום, הם לא התייחסו למים המועטים שנוצרים כחלק מתהליך ההתפחה.

ועוד כתב כבודו שיצירת המים היא "תוצאה נלווית", וכנראה כוונתו שתופעה זו קיימת בטבע בכל דבר, וקדם לכבודו בזה הרב עמאר, אך לכאורה גם זה אינו מדויק כי יצירת המים היא תוצאה נלווית שיכולה להגרם אך ורק מחומר שהורכב מתחילה ממים, והיא מעידה על הרכבו ממים. לא כל דבר הקיים בטבע יוצר מים כשהוא מתפרק.

ה. המים שנוצרים בסוף מוכיחים את האיסור שביצירה מהמים. לענ"ד העיקר בזה הוא שהאיסור אינו נובע רק מעצם פעולת המים שנוצרים בעיסה על העיסה, וכבר כתבתי בספרי ובמאמרים האחרונים שאכן יש מקום לסברה שהכנסת מים לעיסה נאסרה רק כשהם עמדו בפני עצמם (אף שכאמור אין לזה ראיה מדין הביטול ביו). אלא שמכל מקום, אין כל ספק שהפירוק הזה מלמדנו שבחומר זה נשארו תכונות המים מהם הוא נעשה, ועל כן מובן מסברה שהעובדה שהוא נעשה ממים, גורמת שייחשב מים עוד לפני הכנסתו לעיסה אף על פי שהוא השתנה מבחינה כימית. יצירת המים היא שמבארת לנו למה אין לומר בענין זה 'פנים חדשות באו לכאן', דאך נאמר פנים חדשות באו לכאן כאשר אנו רואים ממה שהוא יוצר מים שנשארה בו תכונת המים?

למעשה סברה זו של פנים חדשות שייכת גם במלח, שהופרד מהמים כפנים חדשות כפי שמשמע מלשון השלטי גבורים, ובכל זאת כשחוזר להיות מים בתוך העיסה אין אומרים בזה פנים חדשות. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה חלק ב סימן כז כשדן בכך שהמלח לא לגמרי חוזר להיות מים: "ואין לומר דדוקא הגלילו ונימוחו חזרו לטומאתן הישנה, לפי שבתחילה כשנטמאו היו מים וגם אחר שנימח הגליל חזרו להיות מים כשהיו, משא"כ מלח שנימח לא חזר להיות כאשר היה בתחילה ועדיין פנים חדשות לפנינו, על כן אינם חוזרים לטומאתם הישנה, זה אינו שהרי לא בפעם אחת נהפכו המים להיות מלח אלא שהמים נתעבו לאט לאט עד שלבסוף נעשו מלח, ולפני שנתבישו ונעשו מלח לגמרי והיו עדיין משקה טופח לא פרחת טומאה מהם".

לענ"ד כל הנימוקים של כבודו להקל יכולים היו להאמר רק כאשר מבדדים את הטעמים, ודנים על מה שחומר זה נוצר ממים בפני עצמו, ועל מה שהוא יוצר מים בפני עצמו, כלומר שלענין זה תוכל בדוחק לומר שליצירה של החומר מהמים אין משמעות כי הוא בגדר באו בו פנים חדשות יותר מאשר במלח, ובאשר למה שהוא יוצר מים אין משמעות כי לא הכנסת לעיסה מים העומדים בפני עצמם, אך לענ"ד יש להתייחס לשני הדברים ביחד, כלומר זה שהוא יוצר מים מוכיח שיש לנו לאוסרו בגלל שהוא נעשה ממים, ולא שייך בזה היתר מחמת פנים חדשות, גם משום האחוז הגבוה וגם משום שבנידון דין לא מסתכלים על נין זה אלא על השארות הטבע.

וזו הסיבה שאני אומר שמה שמצינו מחלוקת בראשונים על מלח, לא מלמד שיחלקו גם בחומר זה. לענ"ד אדרבה מסתבר מאוד שהמחלוקת על המלח בראשונים היא בגלל שלפי האמת מלח אינו יוצר מים ואין לו תכונת מים, אך חומר זה שיוצר מים בודאי שיש לו תכונת מים, ולכן גם המקילים במלח יודו שיש להחשיב לפחות את העשרים אחוז ממנו ממש כמים.

ו. אין כאן ספק לקולא. כתב כבודו "ולו יהי בספק אם זהו טעם האיסור, הא קי"ל כל דבדיעבד שרי, ספיקו בלכתחילה להקל". לא ברור לי אם יש כלל מוסכם כזה (ואשמח לראות מה מקורו). אך לפי האמור בידון דידן אין זה רק ספק שאולי הוא כמו מלח שב'ותיקא', ושם הוא מותר עכ"פ

בדיעבד, כי בודאי כאן יש צד נכבד וסברה רבה לומר שהוא יותר גרוע ממלח ואסור אף בדיעבד כיון שתכונתו כמים נשארה, וכדמוכח ממה שהוא יוצר מים. במלח מקילים בדיעבד בגלל הנימוק שנשתנתה צורתו, וכמפורש בדברי הר"ן, ואפשר שהכוונה גם לכך שהשתנתה תכונתו, וכך נראה מלשון הר"ן שאין לו כח עם שמן דהיינו שר"ן מניח שכשהוא לבדו יש למלח כח כמים, אבל בגלל שינוי הצורה שלו אין לו כח לפעול כשהוא עם השמן, וזו גם כונת המאירי והריטב"א בתירוצו השני שכתב שהוא מעט, וכמדוכח ממה שכתב המאירי בדף מב. ובאמת לפי חכמי הטבע אין למלח כלל תכונת מים, אך חומר זה חומר יותר שיש בו תכונת מים, ולכן בודאי יש צד נכבד לאוסרו גם בדיעבד.

כל שכן שיש כאן טעמים נוספים להחמיר ואיכא חשש כרת מצד החשש מעצם ההתפחה כפי שכתבתי לעיל בסעיף א, ולכן אינו רק בגדר של ספק בלכתחילה.

לסיכום יש לנו שני טעמים חזקים לאסור את חומר ההתפחה:

א. החשש שההתפחה היא חימוץ של כרת. כיון שלפי הרמב"ם והשו"ע כל מי פירות נכללו בדין מי פירות אין מחמיצין, ויש מי פירות שעושים החמצה רגילה מוכח שאין הדבר נובע מכך שפעולתן על התפחת העיסה חיצונית, ואין כל הוכחה לכך שהתפחה חיצונית הנעשית על ידי גז חמוץ כפי שעושה חומר ההתפחה אינה בגדר חימוץ.

ב. החשש שחומר ההתפחה הוא כמים. מסברה ומלשון הראשונים עולה שהטעם למה שפסק השו"ע בסי' תסב, ז שמלח הוא כמים הוא משום שהמלח נעשה ממים, וחוזר להיות מים, ולכן הניחו הראשונים שיש בו תכונת מים ולא יועיל מה שהשתנה באמצע צורה להחשב כפנים חדשות. ואין דין זה קשור לגזירות, אלא הוא נחשב מים מדאורייתא. לפי זה גם חומר ההתפחה ייחשב למים כיון שהוא נעשה ממים וחוזר להיות מים. ולמעשה הוא אף חומר ממלח כיון שבניגוד למלח במציאות נשאר בו תכונת מים, כפי שרואים ממה שהוא יוצר מים, ולכן אף שבמלח בתערובת עם שמן היקלו בדיעבד, בניהול דין יש להחמיר אף בדיעבד.

ג. בדעת מרן הרב עובדיה. לגבי הטעם הראשון מרן הרב עובדיה לא חשש לזה, אך לפי המבואר לא מסרו לו את כל הנתונים הנכונים על החמצת פי פירות. לכן קשה לדעת מה היה אומר אילו היה יודע אותם.

לגבי הטעם השני מרן הרב עובדיה לא ידע כלל שחומר זה נעשה ממים, ולכן אין כל ראייה מדבריו להקל גם אחרי ידיעה זו. לענ"ד מסתבר שאילו ידע שזו המציאות היה אוסר אף בדיעבד.

בברכה רבה
עידוא אלבה



הערות וקושיות – אורח חיים

בדעת ר"ת שאשה פסולה לעשיית ציצית [תגובות] - הרב אריה לייב גולדשטוף, הרב אהרן הכהן פרידמן

א.

בהערת הרב אהרן הכהן פרידמן

יתכן לבאר שבאמת כל מיעוט הוא מקומי, ויסודו וגדרו הוא שכל שאינו חייב במצוה גם אינו יכול לעשותה - ובכל זאת לגבי מזוזה אשה אינה יכולה לכתוב אף שהיא חייבת בה, כיון שלא מסתבר לומר שהמניעה של אשה מלכתוב תפילין היא נקודתית לענין תפילין, כי אין שום חילוק מציאותי ומעשי בין כתיבת תפילין לכתובת מזוזה, ולכן לימוד זה של "וקשרתם וכתבתם" שונה מלימודים אחרים, ומתפרש בהכרח באופן גורף על כל כתיבת סת"ם שתהיה.

בברכה

אריה לייב גולדשטוף

ב.

לא הבנתי דבריו, ואשמח להבהרת הדברים.

אתה כותב "שלא מסתבר לומר שהמניעה של אישה לכתוב תפילין היא נקודתית לענין תפילין, כי אין שום חילוק מציאותי ומעשי בין כתיבת תפילין לכתובת מזוזה". למה לא מסתבר לומר שהמניעה היא נקודתית בתפילין, אם כפי שכתבת [וכפי שמתבאר בדברי ר"ת] "יסודו וגדרו הוא שכל שאינו חייב במצוה גם אינו יכול לעשותה", אז החילוק בין תפילין למזוזה הוא פשוט מאוד, שבתפילין אשה פטורה ובמזוזה היא חייבת.

כמו כן, לא הבנתי מה שכתבת בתחילת הדברים "שבאמת כל מיעוט הוא מקומי", מה כוונתך ל"כל מיעוט", האם למיעוטים בשאר דיני התורה, או למיעוט של "וקשרתם וכתבתם".

אהרן הכהן פרידמן

ג.

לכבוד הרב פרידמן

התכוונתי דבר פשוט: נכון שיש הבדל בין תפילין למזוזה לענין קיום המצוה, שבזה אשה חייבת ובה פטורה, אבל לענין היצירה של המצוה, דהיינו כתיבת הפרשיות, אין שום הבדל ביניהם! ולכן אחרי שהתורה ממעטת אשה מכתובת תפילין, אנו מבינים לבד שגם כתיבת מזוזות אינה יכולה לעשות, כי אין שום הבדל מציאותי ביניהם (למשל, אם זה היה בכתב דפוס וזה בכתב יד, היה שייך לומר שהתמעטה רק מאחד מהם ולא מהשני, אבל שניהם דומים לגמרי בכל דיניהם, ולא שייך לומר שהמיעוט בתפילין הוא רק בתפילין ולא במזוזה).

[זה הכוונה "כל מיעוט הוא מקומי", שבדרך כלל מיעוט אשה ממצוה אחת אינה משליך על מצוות אחרות, וכאן זה שונה משאר מיעוטים, כי כאן המיעוט מכתיבת תפילין משליך גם על כתיבת מזוזות. והסיבה היא כנ"ל: כי אין הבדל מציאותי ביניהם, ולא שייך לחלק בלי שום הגיון].

אריה לייב גולדשטון



לווי עלי ואני פורע בחנות יקרה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי, אדם שסמוך לביתו, יש חנות שמוכרים אוכל ביוקר, אולם במרחק מהבית שלו, יש חנות יותר זולה, והשאלה כשקונה בערב שבת מצרכים לכבוד שבת קודש, האם צריך לטרוח ללכת לחנות הזולה יותר, או כיון שממילא כתוב בחז"ל, שאמר הקב"ה "לווי עלי ואני פורע", ולכן אין צריך לטרוח כלל ללכת לחנות שיותר זולה. וצ"ע.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

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



הריגת כינים בשבת - הרב עמרם קורח

א. בגמ' שבת ההורג כינה בשבת כהורג גמל. והשו"ע פסק, שכינה המתהוית מזיעת אדם, כיון שאינה פרה ורבה מותר להורגן. וא"כ, מה דין כינים של מכת מצרים, האם מותר להורגן בשבת שלא נוצרו ע"י פריה ורביה.

ב. האם לאדם הראשון היה מותר להרוג את הבעלי חיים, שהרי לא נוצרו ע"י פריה ורביה.

ג. והאם דין כינים שבמצרים, שונים מהחיות של ימי הבריאה.



אוצר יורה דעה

שאלות ותשובות מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א – בהל' הרחקות
♦ הגדרת דין הנזירות ואופן קבלתה, ובמהותה של קדושת הנזיר

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח

שאלות ותשובות מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א

בהל' הרחקות ביו"ד ס' קצ"ה

הכר בשתיה

שאלה: בדין הכר שאוכל עם אשתו נדה, אם זהו גם בשתיה כששותים ביחד, או רק באכילה.
תשובה: לכאור' גם בשתיה.

מראי מקומות: ועמש"כ בזה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ח ס' כ"ג ובשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קפ"ו או"ב ובס' שיעורי שבט הלוי הל' נדה ס' קצ"ה ס"ג סק"א ובס' בדי השלחן ס' קצ"ה ס"ק ל"ב ובשו"ת שערי יושר ח"ג יו"ד ס' י"ד ובשו"ת ברכת יהודה ח"א ס"מ ובס' אוצר ההרחקות פ"ג ס"ז ומש"כ בס' בית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו אות ד', ומש"כ בשו"ת מנחת חן ח"ב יו"ד ס' ס"ה, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל האבני ישפה זצ"ל, סימן קמ"ה, ובשו"ת ברכת יוסף ח"ב ס' קכ"ג ובס' שפע טהרה ס' קצ"ה סק"ח ובספר דור המלקטים נדה ח"ב ס' קצ"ה ס"ג אות י"ד סק"ה ובס' מראה כהן עמ' ס"ו, ובס' משמרת הטהרה ס' קצ"ה ס"ק כ"ו ובשו"ת חמדת אברהם ח"ד ס' ל"א ובס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' כ"ח.



אוכל עם אשתו בשר וחלב

שאלה: כשאוכל עם אשתו נדה, זה בשר וזו חלב, אם צריך ליתן שני היכרים או סגי באחד.
תשובה: סגי בהכר אחד.

מראי מקומות: וכ"כ בס' חוט שני נדה ס' קצ"ה אות י"ב, וכן בס' שבט הלוי נדה ס' קצ"ה סק"ג, וכן מסיק בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קפ"ו או"ג, ובשו"ת ויען דוד ח"א יו"ד ס' קל"ב ובשו"ת מנחת פרי ח"ג ס' נ"ו ובשו"ת חיי הלוי ח"ה ס' פ"ה אות מ"א ובס' אהל יעקב הרחקות עמ' ל"ב, ועמש"כ בס' בית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו אות ה', ובס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' ל"ב ובס' פתחי הלכה פכ"ו הערה מ"ב ובס' דור המלקטים ס' קצ"ה ס"ג אות י"ד סק"ח ובס' מעדני אשר יו"ד ס' ל"ט ובשו"ת דבר יהודה ח"א ס' כ"ד ובס' אהל יעקב הרחקות עמ' ל"ב.



שומר במקום הכר

שאלה: האם יכול לעמוד שומר במקום הכר כשאוכל עם אשתו נדה.
תשובה: צריך הכר.

מראי מקומות: הסתפק בזה בס' חוט שני נדה ס' קצ"ה בשעה"צ ס"ק ל"ג, ובס' פסקי משנה הלכות פ"ה ס' ל"ז שמהני שומר, וכ"כ בס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' ל"ו ובס' נטעי גבריאל נדה ח"א פט"ז ס' י"ד ועמש"כ בשו"ת משנת יוסף חי"א ס' קנ"ד או"ד ובס' אוצר ההרחקות פ"ג ס' כ"ג ובס' בית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו אות ו' ובס' דור המלקטים נדה ח"ב ס' קצ"ה ס"ג אות י"ד סק"ט ובס' סוגה בשושנים פ"ד ס' ל"א.



אוכלין בעמידה וללא שולחן אם צריך הכר

שאלה: כשאוכל עם אשתו בעמידה או כשאוכלין ללא שולחן, אם צריך ליתן הכר כשהיא נדה. **תשובה:** לכאו' א"צ.

מראי מקומות: כשאוכלין ללא שולחן, בשו"ת בצל החכמה ח"ה ס' פ"ו וכ"פ בס' חוט שני נדה עמ' רי"ט שא"צ הכר וכ"כ בס' אשרי האיש יו"ד פכ"ח אות ח' ובס' פסקי הלכות פ"ה ס"מ ובס' משמרת הטהרה ס' קצ"ה ס"ק כ"ח, ועי' בס' אוצרות הטהרה עמ' תתק"ד, אולם בשיעורי שבט הלוי ס' קצ"ה סק"ז ובשו"ת שבט הלוי ח"ו ס' קל"ו או"ג החמיר בזה עי"ש, ועי' בס' פתחי הלכה פכ"ו הערה ל"ה ובס' נטעי גבריאל נדה פט"ז ס' י"ז ובס' דור המלקטים ס' קצ"ה ס"ג סוף אות י"ד.



חיוב ההכר אם הוי על שניהם

שאלה: בחיוב ההכר כשאשתו נדה, האם הוא מוטל רק לבעל או גם לאשה. **תשובה:** על שניהם.

מראי מקומות: בס' חוט שני נדה ס' קצ"ה פשיט"ל שהוא חיוב רק לבעל, אולם בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קפ"ו שחל על שניהם. וכ"כ בשו"ת חיי הלוי ח"ה ס' פ"ה אות מ' ובס' פסקי משנה הלכות פ"ה ס' ל"ה ובס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' כ"ט, ועמש"כ בזה בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד יו"ד ס' ט"ו ובס' נטעי גבריאל נדה פט"ז ובס' סוגה בשושנים פ"ד ס' ל"ו ובס' פתחי מגדים פ"ג ס' נ"ה ובס' אוצר ההרחקות פט"ו ס"ג, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו אות א', ובס' דור המלקטים נדה ח"ד ס' קצ"ה ס"ג אות י"ז סק"ד.



סומא אם צריך ליתן הכר.

שאלה: סומא שאין רואה אם צריכה אשתו ליתן הכר שבל"ה לא יראה. **תשובה:** צ"ע.

מראי מקומות: בס' הנהגה כהלכה פ"ז ס"מ הביא ממרן, בבעל ואשה עיוורים שבעי היכר ולא פלוג, ודעת הגר"י זילברשטיין שא"צ הכר עי"ש, והשיב לי מרן הגר"נ קרליץ שא"צ הכר בסומא, וכ"כ לי הגר"י רוטנברג בעל המנחת פרי, ועמש"כ בשו"ת אבני דרך ח"ז ס' קל"ב.

ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו או"ג, ובשו"ת דברי בניהו חכ"ו ס' ס"ב ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו יו"ד ס' מ"מ או"ג ובס' יוצר המאורות יו"ד ס' ס"י, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח ש"סגל, חלק ב' סימן נ"ו, אות י', ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק ד' סימן כ"ט, ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה תקי"ב ובס' תפארת הטהרה פ"ג ס' כ"ב.

עוד בהנ"ל

שאלה: כתב לי מרן, שצ"ע אם סומא צריך ליתן הכר ע"י אשתו, וצ"ע כיון שזה מוטל גם על האשה, היא תצטרך ליתן הכר.
תשובה: יתכן שאם אינו עליו גם היא פטורה.

מתנה לאשתו נדה

שאלה: האם מותר ליתן מתנה לאשתו כשהיא נדה.
תשובה: יזהר.

מראי מקומות: הכריתי ופליתי ס' קצ"ה סק"א כתב שמותר ובס' תפארת צבי סק"י שאסור, וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ה ס' קט"ז ח"ו ס' קל"ו, ועמש"כ בס' בדי השלחן ס' קצ"ה סק"י ובשו"ת מנחת חן ח"ב יו"ד ס' מ"ד ובשו"ת חקי חיים ח"ג ס' מ"א ובס' תפארת הטהרה פ"א ס' ב' ובס' שולחן שלמה נדה פ"ח ס' ח' ובס' שפע טהרה ס' קצ"ה ס"א ובס' סוגה בשושנים פכ"ב ס"ב, ובס' חוט שני נדה עמ' רט"ו ובשו"ת ויצבור יוסף ח"ג ס' ס"ד ובס' ציוני טהרה ס' קצ"ה ס"ב אות כ"ז ובשו"ת משיב נבונים ח"ד ס' ל"ה ובשו"ת אור יצחק ח"א יו"ד ס' כ"ט ובס' מעדני שלמה הנדמ"ח עמ' שי"א ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג', סימן י"א, עמוד קי"ח, ובס' פסקי משנה הלכות פ"ה ס"ב ובשו"ת חיי הלוי ח"א יו"ד ס' ע"ג ובס' חיי הלוי טהרה עמ' רפ"ב.

אשה להחזיק נר הבדלה

שאלה: האם מותר לאשה כשהיא נדה להחזיק נר של הבדלה.
תשובה: כמדומה לנהוג להקל.

מראי מקומות: בשו"ת בית ישראל ס' י"ד כתב שאסור, אכן בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב ס' פ"ג ובשו"ת משנה הלכות ח"י ס' ק"ל ובשו"ת קנה בושם ח"א יו"ד ס' פ"ו דשרי, וכ"פ בס' שבט הלוי ס' קצ"ה סק"ג, ובשו"ת שבט הלוי ח"ה ס' קט"ו ח"ו ס' קל"ו ובס' תפארת הטהרה פ"ב ס' י"ח.

לצחצח נעלים של אשתו נדה

שאלה: האם מותר לבעל לצחצח נעלים של אשתו נדה.

תשובה: אין לאסור מה שחז"ל לא אסרו.

מראי מקומות: וכן השיב מרן בקונטרס גם אני אודך חלק ג' תשובה קע"א, וכן כתבו בתשובה לבעל גם אני אודך בכמה שו"ת להקל: בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א ס' ק"ה בשו"ת אבני דרך ח"ח ס' תקמ"ה בשו"ת שערי יושר ח"ג יו"ד ס' י"ג, ובספר תפארת הטהרה פ"ב ס"כ, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל האבני ישפה זצ"ל, סימן קמ"ד, ובשו"ת דברי בניהו חכ"ו ס' ס'.



לייחד בגדים בזמן נדה

שאלה: מ"ט בזה"ז אין מקפידין שאשתו תלבש בגדים מיוחדים לה בזמן נדותה, כמש"כ השו"ע.

תשובה: נכון ליוזר.

מראי מקומות: בס' שבט הלוי ס' קצ"ה ס"ח העיר מ"ט השמיטו הפוסקים בספרים על הל' נדה הק' דינא לייחד בגדים, ובס' חוט שני נדה עמ' רכ"ו סק"י, שלא נהוג בזמנינו, אכן בס' גנזי שערי ציון ח"ב הביא ששאל להחזו"א וס"ל שגם בזה"ז יש לייחד בגדים, ומובא גם בס' הוראות והנהגות החזו"א עמ' ק"א, ועמש"כ בס' פתחא זוטא ס' קצ"ה שם, ובשו"ת נתיבות אדם ח"א ס' נ"ג ובס' דעת כהן ס' קצ"ה ס"ח אות י' ובס' אוצר ההרחקות פ"ז, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס' ט"ו אות ג' ובס' תפארת הטהרה פ"י ס"ד.



לעמוד על מיטת אשתו

שאלה: באיסור לישב על מיטת אשתו כשהיא נדה, אם ג"כ אסור לעמוד על מטתה כשנצרך לכך.

תשובה: אולי.

מראי מקומות: בשו"ת שרגא המאיר ח"ז ס' קמ"ג או"ב כתב להקל בזה, אולם בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ג יו"ד ס' כ', הביא מבעל האור לציון זצ"ל להחמיר בזה, והסתפק בזה בס' עלי טהרה ס' קצ"ה ס"ה, ועמש"כ בשו"ת אשר חנן ח"ב ס"ח ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ה מילואים ס"ז או"ד ח"ו סו"ס ס"ב, ובס' תפארת הטהרה פ"ו ס' ט"ו ובס' פסקי משנה שלמה עמ' רכ"ז, וכתב לי הג"ר שמאי גרוס להקל בעמידה לצורך, ועי' בס' ברכת יצחק נדה עמ' קע"ד ובס' משמרת הטהרה ס' קצ"ה ס"ק נ"ט. ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א', סימן י"ז.



לישב במיטה מחוברת ושני קומות

שאלה: באיסור לישב במטה של אשתו כשהיא נדה, כשיש מטה נפתחת לשניים, או במיטת שני קומות מחוברים.

תשובה: יזהר.

מראי מקומות: ועמש"כ לעניין מיטה נפתחת בשו"ת מנחת יצחק ח"ז ס' ע"א או"ב, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ד קו"א יו"ד ס"ג עמ' קכ"ו, ח"ז ס' ע"א או"ב ח"ח יו"ד ס' י"ח ובשו"ת שבט הלוי ח"ד ס' ק"ו ובשו"ת קנה בושם ח"א ס' פ"ט ובס' אורחות הבית להגר"מ שטרנבוך בסוף הספר הדרכה והערות פכ"א ס"ט ובס' אוצר ההרחקות פכ"א ס"ט.

ולעניין מיטת שני קומות בשו"ת קנין תורה ח"ה ס' צ"ד החמיר בזה וכן בס' משמרת הטהרה פ"ח ס' פ"א הביא בשם הגריש"א זצ"ל להחמיר, והסתפק בזה בס' עלה טהרה ס' קצ"ה ס"ה עלה י"ב, ועמש"כ בזה בס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' נ"ו ובשו"ת אבני דרך ח"ט ס' קט"ו ובשו"ת אשר חנן ח"א ס' מ"ט, ובשו"ת חמדת משה ח"א יו"ד ס"ב ובס' תפארת הטהרה פ"ח ס"ו ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו יו"ד ס' ל"ח. ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א', סימן י"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק א', סימן כ"א, ובספר אהל יעקב הרחקות עמוד ס"ו.



לשלוח לאשתו מיץ ענבים

שאלה: האם מותר לשלוח לאשתו נדה כוס מיץ ענבים דא"ז כיון.

תשובה: מיץ ענבים כיון.

מראי מקומות: וכ"כ להחמיר בס' פסקי משנה הלכות פ"ה ס' ע"ד וכן בס' אשרי האיש יו"ד פכ"ח אות כ"ג ובס' נטעי גבריא פכ"ב ס"ו ועי' בס' פתחי דעת פ"ח ס' י"ג ובספר דור המלקטים נדה ס' קצ"ה ס' י"ג אות מ"ט וכן השיב מרן בס' הנהגה כהלכה מכתב י"ב או"ב דכל משקה אסור וכ"ש מיץ ענבים שהוא כיון ממש עי"ש, אולם בס' אבני שוהם ס' קצ"ה ס"י הקל במיץ ענבים, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ח ס' רצ"א או"ח שהווי כיון, ועי' בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' ס"א או"ט, ובס' גן נעול ח"ב פ"ב ס' פ"ד, ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א', סימן ג', עי"ש, ומש"כ בס' תפארת הטהרה לידידי הג"ר שמואל זכאי פ"א ס"ז.



להניח לאשתו כוס מים או סודה

שאלה: האם מותר להניח לאשה כוס מים או סודה כשהיא נדה.

תשובה: לא.

מראי מקומות: ובשיעורי שבט הלוי ס' קצ"ה שם כתב להקל במים וסודה עי"ש, וכ"כ בס' חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס' ע"ב שם, אולם בספר דור המלקטים נדה ס' קצ"ה ס"י מובא תשו' הגר"א נבנצאל, וכן בעל האבני ישפה זצ"ל להחמיר אף במים עי"ש. ומה שהארכנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה'.



הרב איתי יצחק שנקר

אבן ישראל

הגדרת דין הנזירות ואופן קבלתה, ובמהותה של קדושת הנזיר

וַיִּדְבֹר ה' אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִו־אִשָּׁה כִּי יִפְלֹא לְנָדָר נָדָר נָזִיר לַיהוָה לֵאמֹר: מִיָּזֵן וְשָׁכַר יוֹזֵר חֶמֶץ יֵין וְחֶמֶץ שֶׁכָּר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל־מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וְעֲנָבִים לֹחִים וִיבִשִּׁים לֹא יֹאכֵל: כָּל יְמֵי נָזְרוֹ מִכָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִגֶּפֶן הַיָּיִן מִחֶרְצָנִים וְעַד־גֶּדֶל יֹאכֵל: כָּל־יְמֵי נָזְרוֹ תֵּעַר לֹא־יַעֲבֹד עֶל־רָאשׁוֹ עַד־מִלֹּאֵת הַזָּמָן אֲשֶׁר־יִזְוֶה לֵאמֹר: קִדְשׁ יִהְיֶה גְדֹל פְּרַע שְׁעַר רֹאשׁוֹ: כָּל־יְמֵי הַזִּירוֹ לֵאמֹר: עַל־נַפְשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ וְלְאֶחָיו לֹא־יִטְמָא לָהֶם בְּמָתָם כִּי נָזֵר אֱלֹהֵיוֹ עֶל־רָאשׁוֹ: כָּל יְמֵי נָזְרוֹ קִדְשׁ הוּא לֵאמֹר: (במדבר ו, א-ח).

חידושה התורה פרשת נזירות, שיש בכוח האיש הישראלי אשר לא נתקדש מרחם בקדושת הכהונה ולא זכה בהשגת הנבואה ובהשראת רוח הקודש, להעמיד עצמו כאדם אשר הכתוב קראו קדוש לה', בקבלת איסורים המניחים את מלאכת החומר ושוברים את תאוותיו, ותגבר אצלו עבודת שכלו אל בוראו ושכן עליו כבוד ה'.

במאמר זה נדון בשלושה חלקים המרכיבים את הנזירות. האחד הוא מעשה קבלת הנזירות, המוגדר בתורה כמעשה של נודר נדר. השני הוא הגדרת איסורי הנזירות. האם הם איסורי הפרשה שהפריש הנזיר את עצמו, או שהם איסורי תורה שחלים עליו אחר שהוא הביא את עצמו לידי מעמד של קדושה, כדוגמת הלויים ושבת הכהונה. השלישי יעסוק במהותה של הנהגת נזירות. האם היא הפרשה מן החומר ומרוח הטומאה, או התקדשות ודבקות בה' והסרת הפניות לעבודתו, וההשלכות הנובעות מכך ליחס לערך הקדושה שבתורה ולפרישות מן החומר ומריבוי התאוות בכלל.



א.

הגדרתה של קבלת הנזירות

הגרש"ש בחידושויו למסכת נדרים (סימן ד) מסכם את שיטות גדולי האחרונים באיסור נזירות. שיטת מהר"י בן לב היא שהנזירות היא איסור חפצא כלפי הדברים האמורים בפרשה, ומעשה קבלת הנזירות הוא איסור היין, התגלחת והטומאה על האדם. שיטת מהר"י באסן היא דנזירות היא איסור חפצא, אבל היא אינה עוסקת באיסורם של הדברים הללו אלא באיסור גופו של האדם בפעולות אלו, וכאומר קונם עיני בשינה. ושיטת המהרי"ט היא שחלה קדושה בגופו של נזיר. והובאו דבריהם בקצרה בשו"ת אבני מילואים (סימן כב).

והגרש"ש הקשה עליהם מדברי הגמ' (נדרים ג, ב) שיש קבלת נזירות באומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ומחוייב להיות נזיר מיד מדין בל תאחר. והרי לא חלה עליו הנזירות באותה שעה, מכיוון שאין בקבלה זו קבלת נזירות מיידית אלא רק שיהא נזיר ביום מן הימים, ובכל זאת מבואר בגמ' שאם הנודר אינו נוהג בנזירות מיד יעבור באיסור בל תאחר. ולכאורה, אם הוא אסר עצמו באיסור חפצא ולא חל עליו איסור זה, א"כ נמצא שלא חלה קבלת הנזירות כלל, ובמה יעבור בלאו דבל תאחר. ואם חל האיסור א"כ שוב לא שייך איסור בל תאחר, מאחר והוא אכן נאסר באיסורים אלו, וכיצד תהיה חלוקה בין קבלת האיסור לבין הנהגת האיסור בפועל.

ומטעם זה הגדיר הגרש"ש את קבלת הנזירות באופן אחר, והוא שכאשר האדם מקבל על עצמו לנהוג בהנהגות של פרישות, אין כאן עשיית איסור או החלת קדושה אלא קבלה על מניעת מעשים מסויימים. וקבלה זו מחייבת את האדם לקיימה במה שינהג במניעה זו.

וכיוון שכך, מובן שכאשר מקבל הנזיר על עצמו נזירות באמירת לא אפטר, תיתכן חלוקה בזה, שתהא קבלת נזירות המחייבת אותו בהנהגת פרישות, ובידו לקיים את חיובו בכל יום, וזהו גוף חיובו, לנהוג בפרישות בכל זמן שירצה, ואיסור בל תאחר דרש ממנו לקיים את הקבלה מיד.

והנה, הגמ' בתחילת מסכת נדרים (ב, ב) מחלקת את האיסורים שמקבל האדם על עצמו לשניים, לאיסורי גברא ואיסורי חפצא, כשחיוב שבועה הוא איסור גברא ואילו איסורי נדרים הם איסור חפצא. ומעתה, הוסיף הגרש"ש להסיק, שנזירות, שלדעתו מחייבת את המקבל בפרישות, הרי היא איסור גברא, כשבועה. והוכיח כן ממה שמנתה המשנה בתחילת מסכת נדרים את הנזירות אחר שבועות, שאף הנזירות איסור גברא היא.

ובעיקרו של נידון זה, לדון את הנזירות כאיסור גברא, הרי ברור שזו היא ג"כ דעת המהרי"ט שהנזירות היא החלת קדושה בגופו. וכן כתב השטמ"ק (נדרים ב, ב) בשם הריטב"א והרא"ם, דבנזירות אינו אוסר חפצא עליה אלא אסר נפשיה מן חפצא. וכן היא דעת המאירי (נזיר ד, א) "שהנזירות איסור עצמו על החפץ הוא ודינו בעניין זה כשבועה", ולכן אין הנזירות חלה על דבר מצוה, שלא כנדרים החלים על דבר מצוה כדבר הרשות (שבועות כה, א ועוד), ומבואר בגמ' (שם) שחילוק זה תלוי בכך שאיסור חפצא הם (וראה עוד במאמרי "בגדרי המעשה והחיוב בשבועה" בירחון האוצר כו, עמוד קמו).

וכן כתב הריטב"א (שבועות כב, ב) דנזירות הוי איסור גברא ומטעם זה אינה חלה על שבועה, שכן אילו הייתה איסור חפצא הייתה חלה על שבועה, כפי שנדר חל על שבועה. והוסיף "וכן עיקר, דהא נזיר לא אסר עליה מידי אלא שקיבל עליו נזירות, ורחמנא אסריה ביוצא מן הגפן ובטומאת מתים, כשם שאסר לישראל חזיר ונבילה ואסר לכהנים טומאה" (וע"ע בתוס' שבועות שם, ד"ה חומר בנדרים).

אלא שאין די בזה להגדרת קבלת הנזירות. שכן במשנה (נזיר כ, ב) מבואר שמועילה התפסה בנזירות כנדרים, ולכן האומר 'ואני כמוהו' הוי קבלת נזירות. והרי כבר ביארו הראשונים (עיי' ר"ן שבועות ח, א) שהטעם שאין התפסה חלה בשבועות כפי שחלה בנדרים הוא משום שאין בהן

חפצא האסור שיוכל להתפיס בו. ואם מועילה התפסה בנזירות, הרי מוכרח הדבר שאיסור נזירות איסור חפצא הוא.

ולמדנו בהכרח, שאפילו אם נזירות היא איסור גברא, מ"מ אין היא התחייבות למעשי פרישות, אלא יש כאן מעשה הקובע את הגדרת האדם עצמו לנזיר. ומעתה יש כאן מעשה העוסק בדבר מסויים שהוא קדוש בקדושת נזירות, ושוב אפשר להתפיס בו, וע"י אמירת 'ואני כמוהו' תחול התפסת גברא בגברא.

ואף שלגבי שבועה לא מועילה אף התפסת גברא בגברא, וא"א שיאמר ואני כמוהו וע"י זה יהא חייב בחיוב בשבועה, הרי מבואר בראשונים (שם) שהטעם הוא משום שאין בגברא שם תואר להתפיס בו. כלומר, אין החילוק ביני התפסה בין איסור גברא לאיסור חפצא, אלא שאיסור גברא שבחיוב השבועה אין לו משמעות של תואר מסויים כלפי הגברא. וא"כ בקבלת נזירות, העוסקת בהגדרת הגברא הנזיר עצמו, שפיר שייכא התפסת גברא בגברא.

ודבר זה מבואר בדברי המהרי"ט (ח"א סימן נג-נד), שכתב דשאני עניין נזירות משבועה, והוכיח זאת מלשון קבלת נזירות, שצורתה היא 'הריני נזיר', ואילו בשבועה לא מועילה אמירת 'הריני נשבע', אלא רק לשון שבועה שלא אוכל וכדו'. והרי לנו שבשבועה אין האדם קובע כלפי עצמו הגדרה מסויימת, אלא רק מחייב את עצמו בפעולה או במניעתה. עוד הוכיח המהרי"ט מהמשנה (נזיר ט, א), דלב"ש אין שאילה בהקדש ולכן גם אין שאילה בנזירות, והרי שיש תוכן מסויים של מעשה הקדש בקבלת נזירות, ולא כהטלת חיוב בלבד.

אמנם, לכאורה אין לדברים אלו מובן לפי הגדרתו של הגרש"ש, שכן אם קבלת נזירות אינה אלא חיוב הנהגת פרישות ולא צורת החלת קדושה על עצמו, אין כל חילוק בין חיוב שבועה לאיסור נזירות.

ואמנם אפשר היה להשיג שאחר שנעשה מקבל הנזירות לגברא המחוייב בהנהגות אלו הרי הוא נעשה לאדם המוגדר נזיר כמידי דממילא, אף שלא זהו עניינו של מעשה קבלת נזירות. אולם, הסבר זה לא יועיל לגבי התפסה, שכן דין התפסה אינו מתפיס באיסור החפץ הראשון אלא בדברי הנדר שבו, וכמבואר בריטב"א (גדרים יד, א) ששייך חילוק בין התפסה בככר הנידור ע"י נדר גמור לבין ככר הנידור ע"י דברי יד.

והנראה, דאכן קבלת נזירות מחייבת את האדם בהנהגת פרישות, אבל שונה היא מחיוב שבועה, שכן בקבלת נזירות האדם אינו מקבל על עצמו להימנע משתיית יין וכתוצאה מכך נעשה למחוייב בקיום מה שקיבל על עצמו, אלא מעשה הנזירות קובע את דינו של האדם, שהנהגה הראויה לאדם זה היא מניעת שתיית יין, תגלחת וטומאה. והיינו, שיש איסורים שאינם באים רק כהוראה למעשה כיצד ינהג האדם, אלא נאסר בהם האדם במה שכך הוא המשפט הראוי לו, שיהא מנוע מדברים אלו, וזהו עניינה של קבלת נזירות, להעמיד את הנהגת הפרישות כמשפט הנכון בהנהגות האדם^(א).

(א). וייתכן עוד, שיבוא ציווי בתורה שכל כולו אינו איסור, אלא עניינו הוא רק לקבוע את הדין הנכון לדבר זה, אף שאין בו כל הוראת מעשה מסויים או מניעתו.

ודוגמא לדבר, הרי כאשר אסרה תורה הנאה מערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה שבתורה, לא נאמר אלא שלא יאכלו ולא ייהנו מהם, ואפ"ה פשיטא בכל מקום דאיסורי הנאה אינם ממון, ונעשו לחפצים שאינם עומדים לשימוש כלל, וכחפץ שאינו מעמיד כל שימוש לבעליו, ולכן אין האשה מתקדשת בהם ואין המזיק אותם נידון כמי שמחסר את הבעלים. ולמדנו, דיש איסורים שאינם באים רק כהוראות חיצוניות שלא להשתמש בדבר, אלא שהנהגה הנכונה בחפץ זה היא שלא יהא בו שימוש, ונעשית הגדרת החפץ כחפץ המנוע משימושים [ודו"ק היטב בדברי הגרש"ש בשעריו (ש"ג פכ"ה) בעניין זה, ואכ"מ].

וכך היא קבלת הנזירות, שהנודר אינו אוסר את עצמו בהנאות האמורות בפרשה וממילא מחוייב הוא להימנע מהם, אלא הוא קובע שכך היא ההנהגה הראויה לו, הנהגת ההימנעות מדברים אלו. ובענף ב יתבאר תוכנה של קבלה זו.

והטעם שזהו אופן קבלת הנזירות, לא בתור קבלת פרישות בפועל אלא בתור קביעת דין הגברא, הוא משום שהגדרת הנזיר היא היותו אדם המופרש, וכפי שאמרו בספרי (פר' נשא פסקא כג) שאין נזירה אלא פרישה. והאופן היחידי להגדיר שהנהגת הפרישות אינה הימנעות בעלמא משתיה וטומאה, אלא היא מגדירה את הגברא כאדם מופרש, היא רק במה שנקבע שכך הוא דינו, וכך היא ההנהגה הנכונה לו. ואם לא היה כאן אלא קבלה לנהוג בהנהגות מסוימות, לא היה הדבר קובע את הגדרת הנזיר, אלא היה הוא קיים כהתחייבות בלבד.

ואף לפי הבנה זו יתבארו דברי הגמ', שיש קבלת נזירות ע"י אמירת לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, והרי שיש חלוקה בין קבלת הנזירות שחלה מיד לבין הנהגת הנזירות בפועל, שכן אמנם דינו הוא לנהוג בנזירות, וחלה קבלת הנזירות לגמרי, אבל אין קבלה זו מחייבת אותו בהנהגות אלו כעת, ובידו תלוי הדבר אימתי ינהג בהם. ועל זה בא לאו דכל תאחר, לחייבו להקדים את הנהגת הנזירות בפועל.

ויש להוסיף עוד, דכיוון שהנודר אינו נדרש לקיים את חיוב הנזירות מיד בזמן קבלתה, הרי שאף לא נקבע עדיין דינו כמי שראויה בו הנהגת נזירות, ואין כאן אלא קבלת נזירות, שאינה מחייבת את קיומה מיד, ולכן שייך שדין כל תאחר ידרוש את הקדמת הנזירות. בשל כך, נחשב הדבר כקבלת נזירות המחייבת, מחד גיסא, אך מאידך גיסא עדיין אין הקבלה דורשת בפועל את קביעת דינו של האדם כנזיר, ושייך בזה תוכן של איחור עצם הנזירות.

וזהו היא כוונת המהרי"ט, שבקבלת נזירות מחיל הנודר קדושה על עצמו. ובפשוטו היה נראה שכוונתו היא לקדושה נוספת שאינה שייכת כלל לחיובי הנזיר, אלא יש כאן תואר קדושה שכתוצאה ממנה חלים על האדם דיני נזירות. וזהו דבר תמוה - מהי אותה קדושת נזירות, שיש לה משמעות בפני עצמה שלא בתורת חיוב מניעת יין תגלחת וטומאה, ולישנא דקרא הוא "מין ושכר יזיר", הרי שתוכן הנזירות ואיסורי הנזירות עניינם אחד, והם הקרויים נזירות. אבל לפי

ודוגמא לדבר מדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה צה) וזה לשונו: "שצונו לדון בהפרת נדרים, כלומר התורה שהורנו לדון בדינים ההם ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין הבן ממנו כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינים כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא בהיותנו מצווים שנדון בדין זה בדבר זה". הרי שגוף המצוה אינה בתורת הוראת הנהגה למעשה והיא קיימת רק בתור משפט התורה לקבוע מהו דין הפרת הנדר.

מה שנתבאר מובן, שכן כל קדושת הנזירות כלפי הנזיר היא במה שהוגדר האדם כמי שדינו להיות בפרישות. זאת היא קדושת הנזיר וזהו המחייב באיסורי הנזירות.

אמנם, לעיל הבאנו את לשון הריטב"א, שהשווה את קדושת הנזיר לקדושת ישראל המצווים בחזיר ונבילה, ולקדושת כהנים המוזהרים על טומאה, אבל אין כוונתו לומר שיש תוכן מוקדם של קדושת נזירות, שאינו שייך לחיובי הנזיר. ואכן, אינו דומה להגדרת כהונה, שיש בה תוכן של קדושה מוקדמת לדיני הכהונה, וכמאמר הכתוב "קדושים יהיו לאלוקיהם כי את אשי ה' לחם אלוקיהם הם מקריבים והיו קודש".

והנה, מהר"י באסן הקשה קושיא חמורה על שיטת המהרי"ט (הביאו בשו"ת אבנ"מ שם), והיא דבברייטא (נדרים יח, א) נאמר שריבויא דנזיר להזיר מלמד שהנזירות חלה על נזירות, שיכול והלא דין הוא ומה שבועה חמורה אין שבועה חלה על שבועה נזירות קלה לא כ"ש, ת"ל נזיר להזיר מכאן שהנזירות חל על הנזירות. והגמ' (שם) דנה מהי חומרתה של שבועה על פני נזירות, ומבארת שהיא במה ששבועה חלה אף על דבר שאין בו ממש. אולם, אם הנזירות איסור גברא היא, א"כ אף היא יש לה לחול על דבר שאין בו ממש, וכמבואר בראשונים (שם, וראה ברמב"ן על התורה במדבר ל, ג) שהחילוק בין נדר לשבועה לגבי דין איסור בדבר שאין בו ממש הוא משום דשבועה היא איסור גברא ולא איסור חפצא.

וביותר, דהמהרי"ט גופיה הקשה על השיטות דנזירות הוי איסור חפצא מהא דהיא חלה על דבר שאין בו ממש כתגלחת וטומאה, ומכך הוכיח דנזירות הוי איסור גברא. וא"כ הרי דוודאי צ"ב, מהו החומר בשבועה יותר מנזירות.

אבל לדברינו, שאיסור גברא דשבועה ואיסור גברא דנזירות שני עניינים הם, מיושב שפיר. דאמנם הנזירות חלה על דבר שאין בו ממש, אבל אין זה משום חומרתה של שבועה, שעוסקת בחיוב הגברא בהנהגה מסויימת ולכן יכולה היא לחייב אף דבר שאין בו ממש, אלא משום שאין הנזירות מתייחסת לפעולות אלא להגדרת הגברא עצמו כמופרש, וא"כ נמצא שאין כלל ריעותא של דבר שאין בו ממש בנזירות, ושפיר קלה היא משבועה.

והאופן שמחייבת הקבלה בהנהגת פרישות הוא כפי שנאמר בגוף הפרשה "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר", ע"י מעשה נדר. והיינו, שבפרשת נדרים נתחדש שיכול האדם לחדש על עצמו איסורים והוא יהיה מחוייב לנהוג על פיהם, וכדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצווה צד) "שצונו לקיים כל מה שקבלנו על עצמנו במילת שבועה ונדר וצדקה וקרבן וזולת זה, והוא אמרו יתברך מוצא שפתיך תשמור וכו' שמצוות עשה הוא שיקיים כל מה שיבטא האדם בחיוב על עצמו באיזה דבר שיהיה". וא"כ מחמת הקבלה על עצמו בנדר נדרשת ממנו הנזירות.

וכן מבואר ברמב"ם בתחילת הלכות נזירות (פ"א ה"א) שהנזירות היא בכלל נדרי איסור. אמנם, האחרונים המפרשים את הנזירות כאיסור חפצא הוכיחו מדבריו כדעתם, ששוים הנזירות והנדריים בתוכן האיסור, אולם לפי מה שנתבאר, אין הדמיון בגוף עניינם, ושתי פרשיות הן, ולא דימה אותם הרמב"ם בחלות האיסור אלא באופן החלת האיסור, שצורת הטלת דין הנזירות היא ע"י נדר.

וכן יש להוכיח מדברי המאירי בפתיחה למסכת נזיר, וז"ל "הנזירות מכלל הנדרים וכדכתיב איש כי ידור נדר לה', ומכל מקום אין דינו שווה לשאר נדרים, ששאר נדרים באים דרך מניעת דבר ושליטתו כגון דאמר קונם דבר זה עלי כלומר שהוא עליו קודש שלא לאוכלו או ליהנות ממנו, ואינו חל אלא על מה שהוא מזכיר בפרט ובאותו דבר אסור לעולם עד שישאל על דיבורו ואין לו מן הסתם זמן קצוב בנדרו, אבל נזירות הוא בא דרך חיוב וקנין לעצמו ר"ל שאומר הריני נזיר ומיד חל עליו נזירות לכל היוצא מן הגפן ולתגלחת ולאזהרת טומאה למתים ולדיני קרבנות ושאר דינים שבו".

ומבואר, שאע"פ שהנזירות מכלל הנדרים מ"מ אין זה מחייב שיהא גדר איסורם שווה, וכפי שנתבאר, שהעניין שבו שווים הנזירות והנדרים אינו בתוכן האיסור אלא רק באופן חלותם.

ויש להדגיש, שבדברי המאירי, המחלקים בין נזירות לנדר, יש שני פרטים. האחד בתוכן העשיה, שהנדר קיים כאיסור כלפי החפץ ואילו בנזירות האדם קובע הגדרה כלפי עצמו שיהא נזיר. והשני, שבנדר איסור הרי האיסור שחל הוא מדברי הנדר המחייבים את קיומם, ולכן הוא תלוי בצורה שבה נאמר האיסור בדברי הנדר, והנדר אינו נאסר אלא במה שהזכיר בפרט ובאותו דבר, ואילו בנזירות אין האיסור שייך לדברי הנדר, וחלים על האדם דינים שלא הזכירם בדבריו, ככל איסורי פרשת נזירות. וכפי שנתבאר, שהנדר אינו עצם האיסור אלא רק אמצעי להחלת איסור הנזירות, ואילו האיסורים הם מפרשת נזירות, שהיא התוכן שחייב בו את עצמו ע"י מעשה הנדר, והאיסורים הם מדיניה של הגדרה זו.

ב.

חיוב הנזיר באיסורי הנזירות

עד עתה נתבאר מהו המעשה של קבלת נזירות, וכעת נראה להוכיח שיש עניין נוסף המגדיר את החיוב שחל בקבלת נזירות.

הנה, כבר הובאו לעיל דברי הריטב"א בשבועות, שכתב דאיסורי הנזיר לא באו ע"י איסור הנזיר עצמו אלא הם איסורי תורה "כשם שאסר להם לישראל חזיר ונבילה ואסר לכהנים טומאה", ולכן כתב דנזירות לא היא איסור חפצא אלא חייל אגברא.

וכן כתב הרא"ש (בפירושו לנדרים ב, ב), לגבי דברי הגמ' המחלקת בין נדרים לשבועות, דבנדרים אסר חפצא עליה ובשבועה אסר נפשיה מן חפצא, "ונזיר אע"פ שנאסר ביין אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות שאומר הריני נזיר וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה", ובא הרא"ש לפרש בזה מה שמנה התנא נזירות לאחר שבועה, דגם נזירות ל"ה איסור חפצא, וכשבועה [וכן הוכיח הגרש"ש (שם) מדעתו].

והנה, מלבד המבואר בדבריהם, שמעשה הנזיר אינו מתייחס למניעת הפעולות אלא להגדרת האדם כנזיר, הרי למדנו עוד מדבריהם דאף איסורי הנזירות שבפרשה אינם שייכים לדבר שקיבל על עצמו, אלא הם דינים נוספים שהטילה התורה על האדם המוגדר כנזיר.

וביאור הדבר, שאפשר היה לפרש שדיני הנזיר אינם אלא דינים המחייבים אותו בקיום האיסורים שקיבל על עצמו, וכדין כל יחל האמור בנדרים, המחייבו במה שקיבל על עצמו בדברי הנדר.

ובדברי הראשונים מבואר לא כן, דא"כ לא היו מגדירים את דיני הנזיר כאיסור תורה, אלא כדין שחל ע"י האדם מקבל הנזירות. וכשם שנדרים אינם קרויים איסור התורה הנאמר בלאו ולא יחל דברו, אלא כאיסור החל במעשה הנודר עצמו, אף שהדין המחייבו הוא דין כל יחל. זאת, מכיוון שמשמעות הדין אינה איסור שחל בדבר מוקדם אלא מחייב את קיומו של המעשה שנעשה בדברי הנדר, וקובע את דברי הנדר לדברים המחייבים שלא יתחללו, במה שלא ינהג על פיהם (וראה בהרחבה בעניין זה במאמרי "ביסוד דין נדר" בירחון האוצר 24, עמוד קסט).

וכיוון שהגדירו הראשונים את דיני הנזירות כאיסור תורה, מבואר שדיני הנזירות אינם מקיימים את הקבלה אלא הוי איסור גברא שחל על הנזיר. שלאחר שנקבעה הגדרתו כאדם המופרש, נאמרו דינים הנכונים לאדם זה, שלא ישתה ולא יגלח ולא יטמא, וכפי שמדיני הכהנים שנתקדשו בקדושת הכהונה שלא יטמאו, וכדברי הריטב"א.

והמהרי"ט הכביר בהוכחות להוכיח כיסוד זה, שאין שייכות בין דיני הנזירות למה שקיבל הנזיר על עצמו, ונביא כאן מקצתם.

במשנה (נזיר יא, א) איתא דהאומר הריני נזיר ע"מ שאשתה יין ה"ז נזיר גמור, משום דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל. וצ"ב, דאם לא יכולה לחול נזירות כפי האופן שקבע בקבלתו א"כ ראוי שלא תחול הנזירות כלל, שכן סו"ס הוא לא אסר את היין במה שהתנה שיוסיף לשתות. ומכאן, שאין הקבלה עוסקת בפרטי האיסורים אלא שבמה שהאדם קידש את עצמו בקדושת הנזירות חל מאליו איסור היין.

עוד הוכיח המהרי"ט שיש חילוק בין נדרים לנזירות בפרטי איסורם, וכגון בדין תערובת יין. שמבואר במשנה (נדרים נב, א) שהנודר מן היין אינו אסור אלא ביין ולא בתבשיל שנתערב בו יין, שכן לא אסר על עצמו אלא יין, ואילו בנזיר מבואר שם שאסור אף בתערובת יין מדין טעם כעיקר. והרי שאין איסורו מחמת שאסר יין, שא"כ לא היה אסור אלא במה שפירש, אלא מחמת איסור התורה על היין, ובדיני התורה איסור שתיית יין כולל אף טעם בתערובת.

וכן יש חילוק לגבי איסור משהו, דנדר אין איסורו בכזית אלא במשהו, כמבואר בגמ' (שבועות כב, א) דכיוון דנאסר בדיבורו הרי דיבורו כולל כל שיעור אכילה, ואילו בנזירות אמרו שם דאינו אסור אלא בכזית, וככל איסורי אכילה שבתורה ששיעורם בכזית.

ראיה נוספת הביא המהרי"ט מהמשנה בשבועות (יט, ב) שאמרו היכן מצינו מדבר ומביא קרבן, ובגמ' (שם כב, א) הקשו דהרי קונמות דמדבר ומביא קרבן. ופירש"י שהקרבן הוא על ביטול דיבורו, ולא הביאו מחיוב הנזיר בהבאת קרבן כשנטמא בימי נזירותו, שיש כאן קרבן על ביטול דיבורו, והרי שאין איסורי הנזירות חלים ע"י דיבורו.

עוד יש להביא ראיה רבת, וכן הוסיף המהרי"ט להוכיח, שאם היו דיני הנזירות באים לקיים את הקבלה שקיבל על עצמו, א"כ למה יהיו לאוין חלוקים ללקות על כל אחד ואחד ולשתיה

ותגלחת וטומאה, כיוון שכל אלו עניינם הוא אחד, שיקיים מה שקיבל על עצמו, ויש כאן לא אחד של אי קיום הקבלה שקיבל על עצמו, וכל איסורי הנזירות שבתורה הם רק פירוש מה הנהגותיו של הנזיר, שצריך שיהיו הן נכללות בדברי קבלת הנזירות, וקבלה זו היא אותה שפרשת הנזירות מחייבת את האדם בקיומם. ומבואר שאין איסורי הנזירות מקיימים את החובה שבדברי הנזירות אלא הוא חלק מדיני הנזיר, ולאין חלוקים הם בכל איסור שהוטל עליו.

אלא שהדבר טעון ביאור, שהרי כפי שנתבאר לעיל, קבלת הנזירות אינה עוסקת בקדושה העומדת לעצמה הנפרדת מחיובי הנזירות, וכפי שמוכח מקבלת נזירות ע"י לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, שקבלת הנזירות מחייבת דין הנהגת פרישות, ולכן שייך שתהא קבלת נזירות המחייבת הנהגות אלו ואינה מתקיימת על ידו מיד ויעבור בלאו של איחור הנזירות.

ומעתה מה טעם יש בדבר זה, שקבלת הנזירות עוסקת בחיוב הנהגות הפרישות, והנהגות אלו הן הפרישות שאסרה תורה בפרשת נזירות, שתיית יין, תגלחת ואיסור טומאה. ומאידך, חיובי הנזירות האוסרים אותו בדברים אלו אינם שייכים לכך שהוא קיבל על עצמו, אלא הם באים ע"י איסור תורה מחודש האוסר את הנזיר, כאשר כל עניינו הוא קביעת איסורים אלו עצמם. דבר זה הוא, ולא ייתכן שעל דרך מקרה באו שני החיובים, קבלת הנזירות ואיסורי התורה, לידי תוכן אחד.

ובפרט, שמאז ומתמיד הורגל בפי רבותינו לפרש שכל דין שעניינו שווה למעשה או למצב מוקדם שעליו נאמר דין זה אינו בא כדין נפרד, אלא הוא שייך לתוכן המוקדם. וכדוגמת דין לא תגזול, שהוכיחו האחרונים (והעמיד באופן ברור עניין זה בשער"י ש"ה פ"א) שאין הוא דין נפרד מבעלות האדם בממונו, אלא הוא מקיים את דין הממון, ולהכי ספק לא תגזול נידון כספק ממון, כספק בעצם הבעלות. והטעם לזה הוא פשוט, שכן כאשר רואים אנו שעניינו של גזל הוא שיהא הממון לבעליו, וכזה הוא עניינה של הבעלות, קיום הממון ביד האדם, א"כ הסברא מחייבת שאין לא תגזול קיים בלאו בפני עצמו אלא כקיום דיני הממון.

וכך היה לנו לפרש בדיני נזירות, שכיוון שהמצב המוקדם עליו הם נאמרו הוא על אדם שקיבל על עצמו איסור שתיית יין, הרי שהדין האוסר שתיית יין אינו דבר נפרד, אלא שזה הוא קיום חיוב קבלת הנזירות. ומה טעם נשתנה הדבר, וכאשר הוכח בראיות נכבדות שדיני הנזירות אינם באים מחמת הקבלה, הלא דבר הוא, ואמנם אי קבלה היא נקבלה, אלא שכל שבידינו ליתן בו טעם אין לנו רשות לפרוש.

ולבאר הדבר נראה להקדים את חידושו של האבני מילואים (שו"ת אבני"מ סימן טו) שכתב, שהנשבע שלא לשותות יין ואח"כ נדר בנזירות, לא חל עליו לאו דלא ישתה יין משום דאין איסור חל על איסור. והוסיף, דאף לאו דבל יחל דנזירות אינו חל עליו [וכמבואר בגמ' (נדרים ג, א) דהוקשה נזירות לנדרים לעבור עליה בבל יחל] ואף שאינו לאו דשתיית יין, משום שכל גופו של בל יחל אינו אלא כשעובר על הלאוין שנאמרו בנזיר, והיכא דליכא ללאוין אלו אינו נאסר בבל יחל.

והדבר צריך ביאור, שהרי כשם שבנדרים בא לאו דבל יחל על חילול גוף קבלת הנדר, וכפי שהובא לעיל מדברי הגמ' בשבועות דמביא הנודר קרבן על חילול דיבורו, כך גם הלאו דבל יחל

דנזירות אינו שייך לאיסורי הנזיר אלא לעצם הקבלה שקיבל על עצמו, ויש לו להתחייב בלאו זה מצד עצם ביטול קבלת הנזירות.

וביאור העניין הוא דהנה נתבאר שדין נזירות הוא קביעת חיוב פרישות על הגברא, אבל נראה שאין גדר הדבר שהנודר מטיל על עצמו חיוב להנהגת נזירות, אלא החיוב הוא כלפי דיני פרשת נזיר, להתחייב בדיני הנזירות עצמם.

ופירושם של דברים יראה, שפרשת נזירות אינה מחדשת שיכול האדם לחייב עצמו בהנהגות מסויימות, אלא עניינה הוא הצעת דינים, מערכת של ציוויים שיכול האדם להתחייב בהם. וכשם שכלל דיני התורה הם ציוויים שהיה בכוחן של כל האומות לקבלם על עצמן ולהתחייב בהם, וכאשר קיבלו ישראל את התורה הרי לא העמידו את עצמם בהגדרה מסויימת, אשר ממילא קיימים בה תרי"ג מצוות אלא הם כפפו את עצמם לציוויי התורה, אמרו פה אחד כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע וקיבלו עליהם את קיומה, וזה עצמו המעשה שעל ידו נעשו למחוייבים בתרי"ג מצוותיה.

וזאת היא פרשת נזירות. אין היא עוסקת בהגדרה מוקדמת שעל ידה יהא הנודר מחוייב באיסורים אלו, אלא היא מערכת של ציוויים שעניינם פרישות יתר על שאר ציוויי הפרישות שבתורה, ונמסר הדבר לכל איש ישראלי לרומם עצמו לדרגת קודש לה', במה שיכפוף את עצמו למערכת דינים זו.

ונראה שיסוד זה עולה מתוך לשונו של האבנ"מ שם, שכאשר האריך ביסוד הנזכר, שדין בל יחל תלוי במה שהוא מחוייב בלאו דלא ישתה ולא יטמא, הוסיף וכתב "ואמנם איסור בל יחל אינו בשביל מעשה התגלחת והטומאה או שתיית היין שהרי לא קיבל עליו בנדר איסורים אלו, אלא כיוון שגזרה תורה על תואר הנזיר להישמר מכל אלה, והוא כבר קיבל ע"ע להיות נזיר, וכשעובר על אחת מהנה הוא עובר על תורת הנזיר ומחלל דבריו שנדר בנזיר".

הרי שחילול נזירות הוא רק במה שהנודר עובר על איסורי הנזירות, אבל אין זה משום עבירת האיסור, אלא משום שיש בזה חילול של דבריו שנדר בנזיר. ולאידך גיסא, כל האופן לחלל את דבריו שנדר בנזיר הוא במה שיעבור על 'תורת הנזיר'. וכפי שנתבאר דא ודא אחת היא, קבלת הנזירות אין בה תוכן לעצמו מלבד איסורי הנזירות, ואיסורי הנזירות חלים ע"י קבלתו של האדם, שכן כל משמעותה של קבלת נזירות היא לחייב את עצמו באיסורים אלו.

ומעתה נתיישבה היטב התמיהה הגדולה בגדר דיני הנזיר, שדיני הנזירות אינם באים לחייב ולקיים את קבלת הפרישות שבמעשה הנזירות, ובדרך מקרה עניינם שווה לחלוטין ואעפ"כ אינם תלויים זה בזה. אמנם, לפי מה שנתבאר הרי סדר הדברים הוא שדיני הנזירות קיימים הם לעצמם בתורת מערכת פרישות של תורת הנזיר, וקבלת הנזירות אינה חיוב קבלת הנהגות נזירות בלבד, אלא היא קבלת אותם דינים על עצמו, וכל תוכן חיובו של הנזיר הוא רק במה שהוא מחוייב למערכת ציוויים זו.

שוב התבוננתי שיתכן ויש לדקדק כדברינו מלשוננו של רנב"י המובא בשטמ"ק (נדרים יז, א) והרי היא: "ונדרי נזירות לאו איסורי חפצא אינן שהרי הנזיר לא אסר על עצמו לא את

הענבים ולא את היין, אלא מחוקי הנזירות הוא, שמיד כשקיבל אדם בעצמו להיות נזיר נאסר בדברים הללו, ודומה לגר שנתגייר שמיד נאסר בכל איסורי תורה מבלי שיאסרם עליו, אלא מחוקי הדין שכל מי שהוא ישראל נאסר באיסורי תורה ומצווה במצוותיה, וכן הנזיר מצווה על היוצא מן הגפן".

והנה, מלבד מה שדבריו הם כפי שנתבאר בסוגיות הגמ' ובשיטות הראשונים, שאין איסורי הנזירות תלויים באיסור קבלת הנזיר, יש לדקדק עוד במה שבחר לדמות את הנזיר לגר שנתגייר ולא לכהן או לישראל בעלמא, וכפי שדימוהו המהרי"ט והריטב"א.

אבל לפי מה שנתבאר, הדבר ברור שהשוואה זו מדוקדקת היא עד מאוד, שהרי זהו גוף החילוק בין גר לכהן וישראל, שכן כהונה היא הגדרה מוקדמת כלפי האדם, וביחס להגדרה זו נאמר חיובו באיסורי הכהונה, אבל גירות אינה ע"י מה שהגדיר את עצמו כישראל ודבר זה מחייבו במצוות, שהרי גירות חלה ע"י קבלת מצוות והיא גופה של גירות, ובעצם קבלת המצוות הרי הוא מחוייב בהן. ומעתה, זה הדבר שהדגיש הרנב"י, שאין חיוב הנזיר קיים כקדושת כהונה אלא במה שחייב עצמו בהם.

והנה, בעיקר הדבר שנתבאר בהגדרת הנזירות יש להטעים עוד, שבמערכת המצוות של התורה, ובוודאי מצוות התורה העוסקות בקדושת האדם ופרישותו מן החומר, קיימות שתי דרגות. דרגה המיועדת לכל איש הישראלי, והיא פרישות החומר האמורה באיסורי אכילה והנאה שבתורה, המגבילים את האדם ממילוי תאוותיו. ודרגה נוספת מיועדת לאדם שחפץ לזכות בפרישות ולפנות לבו ושכלו לעמוד לשרת לפני בוראו ולהכיר בכבודו, והם איסורי הנזירות, אשר עניינם הוא שביירות התאוות והכנעת היצר, וכפי שהאריך החינוך (מצוה שעד) שע"י הנחת החומר ושבירת תאוותיו "תתחזק בו עבודת השכל ויאורו מהלכיו וכבוד ה' תשכון עליו, ויתקיים באיש הזה כוונת הבריאה מבלי התמעט עבודת שכלו אל בוראו מפני שתוף החומר שבו".

ודבר זה מבואר בדברי המורה הגדול (מו"נ ח"ג פל"ג) שכתב [תרגום מ' שוורץ]: "מכלל כוונת התורה השלמה גם כן להרחיק התאוות ולבזו בהם ולמעטם בכל יכולת, שלא יכוין מהם אלא ההכרחי, וכבר ידעת שרוב תאוות ההמון ושלוותם אמנם הוא בהרבות במאכל, ובמשתה, ובמשגל, וזהו המבטל לשלמות האדם האחרון, המזיק לו ג"כ בשלמותו הראשון, כי בהמשך אחר התאוה לבד כמו שיעשו הסכלים, יבטלו התשוקות העיוניות ויפסד הגוף ויאבד האדם קודם זמנו הטבעי".

והוסיף וכתב "וכן מכוונת התורה, הטהרה והקדושה, כלומר הרחקת המשגל ולהשמר ממנו למעטו בכל אשר יוכל, כמו שאני עתיד לבאר, שכשצווה השם יתעלה לקדש האומה לקבל התורה אמר וקדשתם היום ומחר, ואמר אל תגשו אל אשה, הנה באר שהקדושה היא הרחקת המשגל, כמו שבאר גם כן שהנחת שתיית היין קדושה, כאמרו בנזיר קדוש יהיה, ולשון ספרא והתקדשתם והייתם קדושים זו קדושת מצות".

ולמדנו מדבריו, שאף מעניינן של שאר מצוות התורה הוא להביא את האדם לידי פרישות מן החומר, וכעניינם של איסורי נזירות. ועוד הוסיף וכתב, שבין מצוות התורה ובין מצוות הנזיר

קדושה הם, וכדעתו שהמצווה האמורה בתורה 'והתקדשתם והייתם קדושים', עוסקת בקדושת המצוות כולם.

ועיקר היחס לשתי מערכות הקיימות במובן כללי לכל ישראל ובמובן פרטי ליחיד הסגולה הראויים להנהגת פרישות מרוממת יותר, מבואר בפירושו לתורה של רבי אברהם בן הרמב"ם (שמות יט, ו), ואלו דבריו: "הקדושה נאמרת במובן כללי ופרטי. ומובנה הכללי היא שמירת התורה ושעליהן אמרו יתעלה דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, ואמרו ז"ל זו קדושת מצוות, ובמובן פרטי, כקדושת אהרן, כמו שנאמר בדברי הימים ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, והיא כאן במובן הכללי. וסוף זה הוא, כי בכל עדה בעלי פולחן חסידים ופרושים, אפילו עובדי עבודה זרה, וכך כעת הכומרים בין אנשי הודו ובין הנוצרים, ושאר אנשי העדה משאר האומות נשארו בהפקרות בניאוף וזולתו כמפורסם, ואל יטעה אותך מצב העדה המתדמה לנו ומי שמחקה אותנו, לכן אמר יתעלה הנכם אתם כולכם תהיו קדושים. כלומר, לא יהיו קצתכם חסידים ופרושים וקצתכם מנאפים פושעים, כי ישראל כולם חייבים במצות כולן, וכל מצוה ומצוה יש בה הקדושה שביארנו בספר אלכפאיה וביאר אותה זולתנו".

ג.

משמעותה של הפרישות בנזירות ובמצוות הקדושה שבתורה

עד עתה נתבארו גדרי המעשה בקבלת נזירות, והיחס בין איסורי הנזירות לקבלתם, כפי העולה ממשמעות דברי רבותינו הראשונים. אמנם, יש חלק נוסף בפרשת נזירות, והוא בירור עצם מהותה של הפרישות, וגם עניין זה יש ללמוד ממשנתם של הראשונים, מהו היחס הנכון לפרישות מתאוות, מהעיסוק בעוה"ז ומן הטומאה.

התורה מגדירה את הנזיר כמי שנתעלה למדרגת קודש לה'. אמנם, הקדושה נדרשת היא מכל איש הישראלי, וכנאמר (ויקרא יט, ב) "קדושים תהיו כי קדוש אני", אלא שאין זו מצווה פרטית אלא מצווה כללית, וכפי שהאריך הרמב"ם בספר המצוות בשורש הרביעי.

ובביאור מצווה זו כתב הרמב"ן בפירושו על התורה:

"והעניין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למן, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה.

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציווה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כעניין שאמרו שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן

יפריש עצמו מן הטומאה, אף על פי שלא הוזהרנו ממנה בתורה, כעניין שהזכירו בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש בשמרו מטומאת המת גם כן".

הנה, מבואר בדבריו שהקדושה היא פרישות מן התאוות ומן הטומאה, וכשם שראוי לפרוש ממשגל כך ראוי לפרוש מיין ומטומאה, והשווה זאת לנזיר הקרוי קדוש בפרישתו מדברים אלו.

אבל לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פל"ג), עיקר משמעות הנזירות היא במה שהנזיר נאסר ביין, וכמעט שאין בדבריו מתועלת איסור טומאה לנזיר. והבאנו את דבריו למעלה, שההפסד מן התאוות הוא ביטול שלמות האדם האחרון, והיינו ביטול שלמות הנפש, ומזיק לו גם בשלמות הראשון, והוא שלמות הגוף, וכיוון שכן, הרי שבהמשך האדם אחר התאוה לבד כמו שיעשו הסכלים, יבטלו התשוקות העיוניות ויפסד הגוף.

והוסיף המורה: "וכן מכוונת התורה, הטהרה והקדושה, כלומר הרחקת המשגל ולהשמר ממנו למעטו בכל אשר יוכל, שכשצווה השם יתעלה לקדש האומה לקבל התורה אמר וקדשתם היום ומחר, ואמר אל תגשו אל אשה, הנה באר שהקדושה היא הרחקת המשגל, כמו שבאר גם כן שהנחת שתיית היין קדושה, כאמרו בנזיר קדוש יהיה".

הרי שהשווה את מניעת שתיית היין ומיעוט המשגל, שיש בהם את ההפסד שברביבי התאוות, וכפי שמאריך שם בדבריו, ולא תלה את הטעם שנקרא הנזיר קדוש אלא במניעת שתיית היין, ולא יותר.

ואף בדבריו בעניין תועלת הנזירות (מו"נ ח"ג פמ"ח) תלה הרמב"ם להדיא את קדושת הנזיר בהפרשה משתיית היין בלבד, ואילו את איסור הטומאה פירש כתוצאה מהנזירות. והיינו שאחר שהוקדש ע"י הרחקת התאוות ופרישות החומר, א"כ נשתווה הוא במדרגת קדושתו למדרגת הכהנים המוזהרים על הטומאה, ואין הפרשת הטומאה סיבת הקדושה אלא היא חלק מפרטי הקדושה שקידש עצמו במניעת שתיית היין ואלו דבריו: "וטעם נזירות מבואר מאד, והוא הפרישות מן היין אשר הפסיד מן הראשונים והאחרונים רבים ועצומים כל הרוגיו וגם אלה ביין שגו, ובא מדין הנזירות מה שתראה מאיסור כל אשר יעשה מגפן היין, להרחקה יתירה עד שיספיק לאדם ממנו הדבר הצריך, כי הנשמר ממנו נקרא קדוש, והושם במדרגת כהן גדול בקדושה, עד שלא יטמא אפילו לאביו ולאמו כמוהו, זאת הגדולה מפני שפירש מן היין".

והנה, ביאורה של מחלוקת כה קיצונית בין הרמב"ם והרמב"ן לגבי המשמעות המיוחדת לאיסור הטומאה בנזירות, אם הוא מסיבות הקדושה או משום דמיון למדרגת הכהן הגדול, נעוץ בגישתם לגבי משמעותה של הפרישות מן הטומאה. לדעת הרמב"ן, קיימת משמעות לעצם הפרישות מן הטומאה כמעשה קדושה העומד לעצמו, ולא עוד, אלא שאף עיקרם של איסורי אכילה ועריות שבתורה עניינם הוא בעבור שהם מטמאים ועוונם ייקרא טומאה. והדברים מפורשים בפתיחתו של הרמב"ן לספר ויקרא: "והנה רוב הספר הזה בקרבנות בתורת הקרבן והמקריבים ובמקום שיתקרב בו ויבואו בו קצת מצוות נגזרות עם אלה כי מתחילה ציווה בקרבנות הנדבה ואסר החלב והדם בעבורם ואחרי כן בקרבנות החטא. ונגזר אחר זה להזכיר המאכלים האסורים בעבור שהם מטמאים והאוכל הנוגע בהם בכל קדש לא יגע ואל המקדש לא יבא ואם נכנס שם בטומאה יהיה חייב קרבן עולה ויורד שהזכירו כבר. והוצרך להזכיר תורת

המצורע ומשפטי היולדת והזב והזבה לחייב אותם בקרבן ולזהיר עוד מטומאתם כאשר אמר בסופם והזרתם את בני ישראל מטומאתם ולא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם. ונגרר אחר זה שיזהיר על העריות כי משככם מטמא ועוונם יקרא טומאה גורמת לסילוק השכינה ולעלותם".

הנה, המקורות במשנתו של הרמב"ן המייחס משמעות לעצם הטומאה כדבר הפוגם בנפש ואף מזיק לגוף רבים הם מאוד, וראוי לייחד לכך מאמר נפר. לפיכך, אציין כאן רק לדבריו בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, יט) בטעמי איסור נדה וטומאתה, ובפרשת מצורע (ויקרא טו, יא) בטעמה של טומאת הזב. ולא רק לגבי טומאה דעתו כן אלא אף באיסורי אכילה שבתורה, ראה בדבריו בפרשת שמיני (ויקרא יא, יג).

וכיוון שכן, הרי שלדבריו יש משמעות של קדושה בעצם הפרישות מן הטומאה, שבזה מפריש האדם את עצמו מפגם הנפש ומרוח הטומאה, ומאליו יבוא האדם לשלמות הנפש והגוף בהתרחק מפסידיהם. וראה בדבריו (שמות, יט, י) על ההכנה למתן תורה בציווי וקידשתם היום ומחר: "והנכון שיהיו קדושים, שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, כי הנשמר מן הטומאה יקרא מקודש, כמו שאמר בכהנים לנפש לא יטמא, קדושים יהיו לאלהיהם, וכתוב כי הכהנים לא התקדשו, רצונו לומר לא הטהרו, וכן כי אם אשה עצורה לנו ויהיו כלי הנערים קדש"^ב.

ובאמת שכבר ריה"ל (ספר הכוזרי, מהדורת צפרוני, מאמר ג אות מט) ביאר בדרך זו את משמעותה של הקדושה, ואלו דבריו: "אמר החבר הטומאה והקדושה שני עניינים זה כנגד זה, לא ימצא האחד אלא בהימצא השני, ומקום שאין קדושה אין טומאה, כי ענין הטומאה איננו כי אם דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לאלהים, כמו הכהנים ומאכלם ומלבושם והתרומות והקרבנות ובית המקדש וזולת זה הרבה. וכן ענין הקדושה דבר שאסר על בעליו לנגוע בדברים רבים ידועים ומפורסמים".

כידוע, שיטתו של המורה שונה בתכלית ביחס לגבי דיני הטומאה שבתורה. לדבריו, אין לטומאה משמעות עצמית, אלא נצטוונו בה לתועלת אחרת, ואת כל עיקרם של דינים אלו

ב). וראה את דברי רבינו בחיי על הפסוק ולא תטמאו בכל אלה ונטמאתם בם (ויקרא יא, מג): "וייתכן שנאמר כי מפני שאות אל"ף הוא מורה על היחוד והקדמות ועל כן יחסר האל"ף מהמלה, לפי שהשכינה מסתלקת ממקום הטומאה והחטא, וכעניין שכתוב כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך וגו' ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, וכו'. והטעם הזה בעצמו נוכל לומר במה שנקרא קדוש בלשוננו מי שהוא מיוחד ונבדל בעבודת ה' יתברך, והמיוחד למעשה הזנות יקרא קדש בחסרון וא", כי הוא"ו היא מאותיות השם הקדוש, ולכן נחסרה הוא"ו משמו כי אין קדושה במקום הטומאה". ובספה"ק רבו הלשונות בעניין זה, שיש סיטרא דקדושה וטומאה, ובהתגבר האחד על האדם יסור ממנו שכנגדו.

וראה דברי רבינו הרמח"ל במאמר העיקרים:

"ואמנם מציאות הטוב והרע אמיתי הוא, שהנה שם האדון ב"ה בעולם קדושה וטומאה, פירוש, קדושה היא מציאות קורבה אליו ית', וטומאה היא מציאות ריחוק ממנו ית', הקדושה היא השפעה שהאדון ב"ה משפיע במי שראוי לזה, והשראה ששורה עליו, הטומאה היא ריחוק שהקב"ה מתרחק, והעלם שמתעלם. אמנם האמת הוא, שהנה ברא האדון ב"ה איזה כחות רוחניים לצורך עניין זה, והם כחות יושפע מהם חושך וזוהמא, אשר בכל מקום שתמצא שם זוהמא ההיא מתרחקת ממנו הקדושה ויתעלם משם אורו ית', ואלה נקראים כחות הטומאה.

ואולם שם האדון ב"ה כח במעשי האדם לעורר את השרשים העליונים, והיינו שיהיו ממשכים אור שפע קדושתו יתברך ואור טוב, או המשך הזוהמא והטומאה ההיא. והנה ייחד לו מעשים שעל ידם תמשך הקדושה, וציווה להתמיד בהם, והם כלל המצות, ויחד מעשים שעל ידם תמשך הזוהמא, וציווה לימנע מהם, והם כלל האיסורים".

מבאר הוא בצורה שונה, וכבר הבאנו דבריו בעניין מיעוט המשגל, שאין ענינם משום טומאת העריות אלא בכלל הרחקת התאוות הן, וכך היא שיטתו לגבי איסורי המאכלות שבתורה, וראה מה שהאריך שם בדבריו (במו"נ שהובא לעיל בח"ג פל"ג).

אף לגבי דיני הטומאה, דעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ז) היא שאין הם מבוססים על עצם היותו של האדם טמא, אלא שהם באו על מנת לשמור על התפעלותו של האדם ביחס לביאת המקדש, וכפי שמבאר שם, "שכל דבר שיתמיד האדם לראותו יחסר מה שבנפש ממנו וימעט מה שהיה מגיע בגללו מן ההתפעלות, ולפיכך הזהירה התורה את הטמאים מהיכנס למקדש עם רוב מיני הטומאות, עד שכמעט שלא ימצא אדם טהור רק מעטים, וע"י זה ירחק האדם מן המקדש ולא ידרוך בו בכל עת, וכך תתמיד היראה ויגיע ההתפעלות המביא לכניעה המכוננת". וראה בדבריו שם בהרחבה והקדמתו הנצרכת לזה.

וכיוון שכך, הרי הדבר ברור שלדעת הרמב"ם אין משמעות לפרישות הטומאה בפני עצמה, ולא זהו עניינה של הקדושה. וכיוון שכך, הרי בהכרח שאף כאשר נצטוונו למעט מן החיבור לחומר ולפרוש מן התאוות, אין זה משום שעצם פרישות זו היא הקדושה שנצטוונו במצוות קדושים תהיו, אלא יש בכך תועלת לעבודת ה', וכפי שהבאנו דבריו למעלה בעניין תועלת ההרחקה מן התאוות.

וראה עוד מה שכתב בספרו (מו"נ ח"ג פ"ח) "אלא על האדם לשלוט בדחפים אלה כולם [היינו האכילה, השתיה והמשגל שהאריך בהם למעלה] למעט בהם ככל יכולתו, ולא ייאות להם אלא במידה ההכרחית. כתכלית לעצמו עליו לקבוע את תכלית האדם באשר הוא אדם, כלומר תפישת המושכלות ולא יותר. החשובה והנאצלת ביותר שבהם היא השגת האלוה, המלאכים ושאר מעשיו במידת היכולת".

לדעת הרמב"ם מצוות קדושים תהיו אינה עוסקת בריחוק מן הטומאה אלא בקדושת המצוות כולן, וכמו שכתב (מו"נ ח"ג פמ"ח) "אמנם אמרו יתעלה והתקדשתם והייתם קדושים, אינם בעניין טומאה וטהרה כלל, לשון ספרא זו קדושת מצות וכן מה שאמר קדושים תהיו אמרו זו קדושת מצות, ומפני זה קרא העבירה על המצוות גם כן טומאה". וראה בדבריו רבי אברהם בן הרמב"ם שהובאו בענף ב.

וכן כתב הרמב"ם בדבריו בספר המצוות בשורש הרביעי: "וכבר טעו בשורש הזה גם כן עד שמנו קדושים תהיו מצווה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, והתקדשתם והייתם קדושים, הם ציווין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שציוויתך בו ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא קדושים תהיו פרושים תהיו. רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם. ובמכילתא אמרו ואנשי קדש תהיון לי איסי בן יהודה אומר כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצווה לישראל הוא מוסיף להם קדושה. רוצה לומר כי זה הציווי אינו ציווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצווה שנצטוו בה ומקיים הציווי ההוא יקרא קדוש. ואין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצוותי".

ונודעו דבריו בסוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח), שהשווה בין מעילה בקדשים לזלזול במצוות התורה, בין המעשה ובין במחשבה, וזה לשונו: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה' ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצווה שחקק לנו הקדוש ברוך הוא שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול".

וא"כ, הרי שכשם שמצוות הקדושה הכללית האמורה בתורה עוסקת בקדושת מצוות, שקיומן מוסיף קדושה לישראל, וגם כאשר מחוייב האדם להרחקת התאוות אין זה אלא משום התועלת שיש בזה לעבודת ה' ודרכי השגתו, הרי בהכרח שאף בקדושת נזירות אין די בעצם היותו מופרש מן החומר לשם הגדרתו כקודש לה', אלא יש בכך משמעות לעבודת ה', וכפי שהבאנו למעלה את דבריו במורה, שהשווה את פרישות הנזיר מן היין לתועלת שבפרישות מן התאוות והמשגל.

ואלו הם גם דברי החינוך שהזכרנו למעלה בענף ב, וזו לשונו: "וזו היא קדושת הנזיר ומעלתו בהניחו מלאכת החומר וישבור תאוותיו במה שאינו חרבן גמור אל הבית, כגון מניעת שתיית היין וגידול השער, כי בזה ייכנע היצר ולא ידלוף הבית בעבורו ולא יהרסו פינותיו, אבל תתחזק בו עבודת השכל ויאורו מהלכיו וכבוד ה' תשכון עליו, ויתקיים באיש הזה כוונת הבריאה מבלי התמעט עבודת שכלו אל בוראו מפני שתוף החומר שבו".

ובהמשך דבריו מוסיף הוא לבאר אף את משמעות גילוח השיער כהכנעת היצר. וראה עוד, שאיסור הטומאה שבנזיר לא נתפרש בדברי החינוך כחלק מן הפרישות והקדושה שקיבל על עצמו, אלא רק כתוצאה הנדרשת מכך שרומם עצמו לדרגת אדם קדוש, וכמפורש בדבריו במצוה שעה ומצוה שעו. ובדבר זה הולך הוא בשיטת הרמב"ם, שאין משמעות הנזירות אלא כפרישות מן התאוות המפנה את לבו ונפשו לעבודת ה' ולהשגתו. ולכן כוללת פרישות זו יין ותגלחת, ואילו הטומאה היא מההנהגות הראויות לאדם שרומם עצמו לידי פרישות זו.

וראה בקצרה בפירוש הספורנו (במדבר ו, ב), שביאר את מטרת הנזירות "להפריש עצמו מכל אלה למען יהיה כולו לה' להתעסק בתורתו וללכת בדרכיו ולדבקה בו".

ולסיום, יש לציין שלדברים אלו ישנה משמעות גדולה על כל עבודת ה' שבקבלת הנזירות. זאת, מפני שאין הפרישות מן החומר דבר שחשיבותו עומדת לעצמה. אם כן, יש משמעות גדולה למטרה שאליה מובילה קבלת הנזירות, ולא כל קבלת נזירות מקדשת את האדם. צא ולמד מדבריו החריפים של הרמב"ם, המסיימים את הלכות נזירות (פ"י הי"ד) בעניין זה: "האומר הריני נזיר אם אעשה כך וכך או אם לא אעשה וכיוצא בזה הרי זה רשע ונזירות כזו מנזירות רשעים הוא, אבל הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר נזר אלוהיו על ראשו קדש הוא לה', ושקלו הכתוב כנביא שנאמר ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים"².

הגדרת דין הנזירות ואופן קבלתה, ובמהותה של קדושת הנזיר

וכבר תמחו האחרונים (עיין לח"מ בפ"ג מהלכות דעות ה"א ועוד, וע"ע בתשובות הרשב"א ח"א סימן תל"א) בטעם שפסק הרמב"ם כשיטת שמעון הצדיק (נדרים ט, ב) וכו"א הקפר (תענית יא, א) שכל נזיר הוא חוטא, אף שאין הלכה כשיטה. אבל מכל מקום עיקר דבריו מוכרחים הם לפי תפיסתו במהותה של קדושת נזירות, שמאחר ואין הפרישות מטרה לעצמה אלא דרך עבודה היא, א"כ אין משמעות לכל פרישות מן החומר אלא רק לפרישות דרך קדושה⁷.



ג). ראיה שימת לב להקבלה שבדברי הרמב"ם בין הנזיר לנביא. לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ב פמ"ה) תחילת מדרגת הנבואה היא ברוח ה' המסייעת את האדם להצלת העם או להשפיע עליו טוב, וכדבריו: "תחילת מדרגות הנבואה, שיילווה לאיש עזר אלוהי שיניעהו ויורוהו למעשה טוב גדול, כהצלת קהל חשוב מקהל רעים, או הציל חשוב גדול, או השפיע טוב על אנשים רבים, וימצא מעצמו לזה מניע ומביא לעשות, וזאת תקרא רוח ה', והאיש אשר יילווה אליו זה הענין יאמר עליו שצלחה עליו רוח ה', או לבשה אותו רוח ה', או נחה עליו רוח ה', או היה עמו ה', וכיוצא באלו השמות, וזאת היא מדרגת שופטי ישראל".

והוסיף שם עוד: "אבל תכלית זה הכח להעיר זה המחזק לפעל אחד, ולא לאי זה פעל שיוזמן, אלא לעזור עשוק, אם אחד גדול או קהל, או מה שמביא לזה, וכמו שאין כל מי שרואה חלום אמתי נביא, כן אין כל מי שיילווה אליו עזר לדבר אחד איוה דבר שנוזמן, כקנות מומן, או הגיע לעניין מיוחד בו, יאמר עליו שהתחברה אליו רוח ה', או ה' עמו, ושהוא עשה מה שעשה ברוח הקודש, ואמנם נאמר זה במי שעשה טוב גדול מאד, או מה שמביא אליו כהצלחת יוסף בבית המצר, אשר הייתה סבה ראשונה לעניינים גדולים התחדשו אחר כך".

ובדברי המלאך לאשת מגוח (שופטים יג ד-ה) מפרש המלאך שסיבת נזירותו של שמשון היא למען הצלת ישראל: "ועתה השקמי נא ואל-תשתי יין ושכר ואל-תאכלי כל-טמא: כי הנדברה וילדתבן ומורה לא-יעלה על-ראשוכי-נזיר אלהים יהיה הנער מן-הבטן והוא יחל להושיע את-ישראל מיד פלשתים".

וראה עוד בתשובות רבי אברהם בן הרמב"ם (סימן יח):

"שאלה ילמדנו רבנו מה פרוש מה שנאמר בשמשון וסר ממני כוחי, היתחייב מזה שכל נזיר יהיה בו כח מופלג כמו שהיה כוחו של שמשון. יורנו אדוננו.

תשובה אינו מתחייב שיהיה זה בכל נזיר. אלא הענין הזה היה מיוחד לו בסיוע אלוהי שנצמד אליו למען יהיה מושיע ישראל. ותנאי ההשגחה הזאת היא שידבק בעבודת האל, וההדבקות היותר חזקה היא שיהיה נזיר אלוהים".

ד). והשווה עוד לדבריו בהלכות נדרים (פי"ג הכ"ג): "מי שנדר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שנים, או מי שהיה שוגה ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם, וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתנאה ביופיו ונדר בנויר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות".

אוצר אבן העזר

◆ בעניין רצון הבעל בגט, ובדברי חז"ל כפה עליהם הר כגיגית ◆

הרב יעקב דוד אילן

ר"מ ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בעניין רצון הבעל בגט, ובדברי חז"ל כפה עליהם הר כגיגית

כתב הרמב"ם בהל' גרושין (פ"א ה"א וה"ב): "ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה, ואלו הן, שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו'. ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה, שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת".

מבואר ברמב"ם שיש דין מיוחד בהל' גירושין, דבעינן רצון הבעל הנלמד מפסוק בתורה, והיינו דבנתינת הגט יש הלכה מיוחדת שהיא מתקיימת רק ברצון הבעל המגרש, דאם הוי דין רצון הבעל כדין הקנאה דכל התורה, א"כ למה צריכין פסוק מיוחד על דין רצון הבעל בגרושי אשתו, וע"כ דיש דין רצון נוסף בגט שיהא לרצון המגרש. ומצאתי שהעיר על כך בספר זכר יצחק להגאון רבה של פונבז' זצ"ל (ח"א סוף סימן כג) [ונשמט בציונים בספר המפתח בר"מ שם מהדורת רש"פ], והסיק בהאי לישנא: דהרמב"ם השמיענו דמלבד דבעי שיעשה הגט מדעתו דנותנו לה בתורת כריתות, אם מעורב בהחלטת הדעת כל שהוא אנוס לזה אינו גט, דדין הוא בגט שלא יהא אלא ברצונו ואם רק מחמת אונס הוא רוצה לא מהני. עכתו"ד. ואכן, כדבריו מבואר כבר בנתיבות המשפט (ס' רה סק"א וסק"ט), דבגט יש הלכה מיוחדת של רצון, ולכן הצריך הר"מ בפ"ב מגרושין ה"כ שיאמר רוצה אני, משא"כ במכירה לא הזכיר הר"מ אמירת רוצה אני, ע"ש.

ונביא בזה את דברי הרמב"ם שציין הנתיבות הנ"ל. וז"ל הרמב"ם בהל' גרושין פ"ב ה"כ: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו', ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס כו', שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו" עכ"ל.

ובלח"מ שם הקשה, דהרי בגמ' בקדושין נ, א אמרי' כן אם דברים שבלב הוי דברים, דמהני לכפותו עד שיאמר רוצה אני מחמת דמצוה לשמוע דברי חכמים, אבל להלכה למה לי לטעם זה, הא בלאו הכי דברים שבלב אינם דברים, ובפיו הרי אומר רוצה אני. ובחוט המשולש (ח"ג

סוף סימן טז) כתב דאם הטעם הוא משום דברים שבלב ל"ה דברים, אז גם בגט מעושה שלא כדין יהא הגט חל, כיון דבפיו הוא אומר רוצה אני. אמנם, בריטב"א בקדושין שם מבואר דבגט מעושה שלא כדין הוי אומדנא דמוכח דאינו רוצה, ובוה אמרי' דדברים שבלבו הוי דברים.

ולכן נראה לומר בכונת הר"מ שהוא אזיל לשיטתו, דיש דין מיוחד של רצון הבעל בגט, ומשום כך בלי הטעם דרק יצרו תקפו ובלבו רוצה, לא סגי בהא דדברים שבלב ל"ה דברים, דמ"מ לא חשיב רצון, כיון דרצון בגט תלוי גם בכונת לבו. וזה הוא מה שהוסיף הר"מ בה"ט, דיצרו הוא דתקפו וכו', דמש"ה נחשב דאיכא רצון בגט גם בלבו. ולפ"ו מבוארת היטב כוונת הריטב"א הנ"ל, דבגט מעושה כיון דאיכא אומדנא דמוכח דאינו רוצה, להכי ל"ה גט, ואף דהריטב"א בסוגיא שם ס"ל דגם באומדנא דמוכח ל"מ לבטל דבורו, מ"מ לענין גט שפיר מבטל דיבורו, כיון דליכא רצון הבעל לגרושין.

ויש מהפוסקים (ראה בהפלאה כתובות נא, ב) שכתבו דאף אם ישנו אונס ורצון ביחד דאנסוהו לעבור עבירה, אבל ידעי' דיש לו גם רצון, דנידון כמי שאינו אנוס, ודימוהו לההיא דכתובות שם דיצרא אלבשי', ונחלקו בגמ' שם אם נחשב לרצון. אכן, לענין גט, דבעי רצון גמור של הבעל, יש לדון דלא יהני באונס ורצון ביחד [וראה בשו"ת עטרת שלמה להגרש"ש קרליץ זצ"ל, ראב"ד פ"ת, סימן טו וסימן טז, שהאריך בנידונים כיו"ב].

ומצינו בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן סח) שכ' לגבי נשבע לגרש את אשתו, דאומרים לו לגרש לקיים שבועתו משום מ"ע דכל היוצא מפיו יעשה, ואם אמר איני מגרש כופין אותו כדין כל מצות עשה ולא הוי גט מעושה, דכיון דמצוה לשמוע דברי חכמים אינו אנוס ול"ה גט מעושה כ"ש אם מצוה דאורייתא רמי עליה דכייפינן ליה ול"ה גט מעושה. עכ"ל. והדברים צ"ע, דהרי כאן הוי מצוה צדדית מחמת דבורו ונדרו, ואכן בנתיבות שם בסימן רה (ביאורים סק"ט) כ' דהכא שאני דעושה מחמת השבועה י"ל דבלבו לא ניחא ליה. ומצאתי בס' המנהגים למהרי"ל (בהלכות גיטין סימן ט) שכתב: "מהר"י סגל היה נוהג שהנשבע ליתן גט גם אם עדיין נתרצה ליתן ועומד בשבועתו, מ"מ התיר לו השבועה בפני שלשה טרם כל דבר, דחיישינן שמא לימים יאמר לא נתרציתי לגרש רק בשביל השבועה ואז ל"ה בדלא אניסנא אלא דהוי גט מעושה" עכ"ל. ויבואר כמש"כ, דבגט איכא דין רצון גמור וכמבואר. ובשו"ת מהרי"ו (סימן קצ) כתב לגבי נשבע לגרש את אשתו דאין לכתוב הגט עד שיתירו לו השבועה. וע"ע בנידון נשבע לגרש את אשתו מש"כ בשו"ת הריטב"א סימן צו הו"ד בב"י (אב"ע סימן קנד), ובשו"ת הריטב"א בסימן קעח הו"ד בבית מאיר (אב"ע סימן קלד ס"ד) ואכמ"ל.

ולאור המבואר, יתכן לפרש בזה את דינו של השלטי גבורים המובא להלכה בשו"ע (חו"מ סימן רז ס"ד ברמ"א), דבמתנה דברים שבלב הוי דברים, ובסמ"ע (סק"י) כתב דבמתנה שהוא בחינם אומדן דעתי' כל דהו מבטל המעשה. אך י"ל יותר דבמתנה בעי' רצון גמור לתת במתנה, ואם בלבו אינו חפץ ליכא רצון גמור.



דברים שעיקרן בלב דינם דהוי דברים

ונראה עוד בזה, ובהקדם מש"כ ברע"א (בשו"ת קמא סוף סימן כג ד"ה וביסוד זה) שהקשה בההיא גיטין כג דגט שכתבו גוי וישראל עומד על גביו דלא מהני דנכרי אדעת' דנפשיה קעביד ואינו לשמה, דמ"מ נימא דקודם הכתיבה יאמר הגוי בפה מלא שכותב לשמה, ממילא אף אם בלבו אינו כן הוי דברים שבלב דאינם דברים. והביא שכן הקשה בשו"ת חכם צבי (סימן א), ותירץ החכ"צ דאנן סהדי דעביד אדעת' דנפשיה וכאילו פירש. ודחה הרע"א דזה אינו, דהרי באמת הוי רק ספק ולא מקרי אנן סהדי. וכ' הרע"א דבהנך חידשה התורה דבעי' כוונת לשמה, ותלוי בכוונת לבו וע"י לבו הוי דברים כיון דהם דברים שעיקרן בלב וכו' (וע"ע בשו"ת רע"א תניינא סימן מה, ובשו"ת חת"ס אב"ע סימן צ. וכן באחיעזר יו"ד סימן כד העיר כיו"ב לגבי גירות, דהוי עיקרן בלב והיכא דבלבו אינו מתכוין לקיים את המצוות ל"ה גרות). והרע"א שם כתב כיו"ב לגבי ביטול חמץ, דיסודו הוא דמבטל בלבו ולכן אם אין בלבו כן אינו ביטול. ומובא בכתבים לבית בריסק בשם מרן הגר"ז זצ"ל שהק' מהנך ראשונים שכ' דבלשמה בסת"ם בעי' דבור, א"כ מוכח דל"ה דברים שעיקרן בלב. אולם נראה דלק"מ, דכוונת הרע"א היא דדינא דדברים שבלב ל"ה דברים שייך רק היכא דהמעשה פועל את החלות, משא"כ בלשמה וביטול חמץ, דהחלות הוי במחשבתו. וא"כ אף להנך ראשונים דס"ל דבלשמה ובביטול חמץ בעי' דיבור, היינו רק דהדבור הוי ראייה על מחשבתו, והוי כדברי החובת הלבבות פ"ה דהלשון הוא קולמוס הלב וכו', אך כיון דהחלות חל ע"י ליבו שפיר ל"ש בזה חסרון דדברים שבלב [והרע"א ציין לקו' המשנ"ל בהל' שקלים (פ"ד ה"ו ד"ה ועוד) על הגמ' ב"מ קיח, א גבי שמא לא ימסור יפה להקדש, שהק' דהא הוי דברים שבלב, אכן י"ל בזה דהנתינה להקדש הוי דבר שעיקרו בלב].

אך יל"ע על הרע"א מקושיית הגמ' בקדושין שם גבי רצון בקרבנות, דלכאורה רצון תליא בכוונת הלב, ואיך הגמ' מדמי ליה לסוגיא דדברים שבלב. ונראה ליישב, דדין רצון בקרבנות הוי דין דמעשה ההקרבה יהיה מרצון הבעלים, דכיון דהוי בעל הקרבן בשעת ההקרבה בעי' שיהא לרצונו, ובתוס' רי"ד (ב"ק סו, ב) מבואר דדין רצון בקרבנות הוא משום דבעי' שליחות מהבעלים להקרבה. ולפ"ז שפיר שייך בזה דינא דדברים שבלב.

ולפי המבואר מדברי הרע"א י"ל הבנה חדשה בדברי המאירי בקדושין שם, שהקשה דאיך מהני ביטול חמץ בלב והא הוי דברים שבלב, ותי' המאירי דלא אמרו אינן דברים אלא במקום שיש בו טענה עם אחרים, אבל בטול חמץ דברים שבלב דברים, ועוד שזו שבבטול אין כאן דברי פה שיהיו דברים שבלב סותרות אותם ולא אמרו אינן דברים אלא לענין סתירה מה שנאמר בפה וכו'. ונראה דב' התרוצים צריכי, והיינו דבתרוץ השני כ' המאירי דכיון דאינו סותר לדבורו מהני, וזה כדברי הרשב"א בקדושין שם. אולם עדיין קשה, דאיך מהני חלות ביטול והפקר ע"י לבו [ויעוי' בחי' הגר"ש היימן זצ"ל (חלק התשובות בתשו' לבעל האחיעזר), דבתו"ד כ' דגם להרשב"א דדברים שבלב אינם דברים ה"ד בסותר לדבורו, ה"ד לענין תרומה וכו', אבל בקנינים וכיו"ב בלא"ה א"א לפעול חלות ע"י לבו], ובהו כ' המאירי חידוש, דרק בדברים שבינו לחברו ל"מ בלב, והיינו דלפעול קנינים וכיו"ב ל"מ ע"י לבו, משא"כ להחיל דיני ביטול חמץ מהני גם ע"י לבו. ולסברא זו נתכוין בדבר אברהם ח"א סי' טז סק"ז שכ' דגם בנדר הי' מועיל

מה"ט לאסור בלבו דאינו תלוי באחרים, אלא דבעי' לדין מבטא שפתים. ויש להוסיף, דביטול חמץ וכן נדר דהוי בינו לבין עצמו, בזה אכן תליא בכוונתו האמיתית, והוי כדברים התלויים בלב, ורק במכר, כשעוסק עם הלוקח בזה, הוי חלות של מעשה קנין, ודברים שבלב ל"ה דברים. וזו סברת הרמ"א הנ"ל, דבמתנה דברים שבלב הוי דברים, דמתנה הוי כדברים התלויים בלב הנותן- בכוונתו ליתן את המתנה.

ובזה מבוארין דברי הר"מ בהל' גרושין הנ"ל, דשייך כפיה בגט כיון דהוא רוצה להיות ככל ישראל אלא שיצרו תקפו, ונמצא דיש שם גם כוונת הלב לגרושין. ואכן בספר ברוך טעם להג"ר ברוך פרענקיל בשער הכולל דף סד: כתב כע"ז, דכשיש מקום לומר אף דרך ספק דלמא גמר בלבו לעשות רצון שלם אף אם אין כן בלבו הוי מחשבה זו כדברים שבלב, דאין מחשבתו ניכרת וכו' ע"ש.



ביאור חז"ל שבמתן תורה כפה עליהם הר כגיגית

בעומדינו כעת סמוך לזמן של קבלת התורה נראה לבאר בדברינו יסוד נפלא בדברי חז"ל בשבת פח. בהא דבמתן תורה כפה עליהם הר כגיגית, ובמדרש תנחומא פ' נח מבואר דקאי על תורה שבע"פ דקשה כגידים ולא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג וכו', אלא במי שממית עצמו עליה, ולא קבלו ישראל את התורה שבע"פ עד שכפה עליהם את ההר כגיגית, ואם תאמר על תורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות וחקמיות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו ע"כ המדרש [וראה באור החיים הקדוש (שמות יט, ה ודברים לג, ג) דהכפיה היא על גזרות חכמים ותקנותיהם, וע"ע בחפץ חיים עה"ת (פ' יתרו עמוד קטז)].

וצ"ע, דהתורה שבכתב בלי התורה שבע"פ חסרה רוב המצות, ומ"מ הקב"ה כפה על כלל ישראל לקבל גם את התורה שבע"פ, וא"כ אמאי לא כפה אותה על הגוים ששאלו מה כתיב בה, ולא רצו לקיים אחת מהמצוות שבתורה. אכן, נראה דרצון לקבלת התורה הוי ענין של עיקרו בלב, ושאני כלל ישראל דמה שהוצרך לכפותם היה רק מחמת יצרם, וכדברי הר"מ הנ"ל גבי גט, אבל בליבם היה בעם ישראל רצון לקבל גם את התורה שבע"פ, ושפיר שייך כפייה לבטל יצרם, משא"כ באומה"ע דמופקעים בליבם מכל קבלת התורה מרצון, להכי לא היה עליהם כפיה לקבל התורה, שהם תלויים בעיקרם בקבלת הלב וכמבואר.

ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח סוף סימן קפה ד"ה אמרתי) שכ' דדברי הר"מ בהל' גרושין הנ"ל דיצרו תקפו וכו' שייכים רק לאחר שהיה קבלת התורה בפורים דהדר קיבלוה מרצון וכו' עי"ש. בדבריו [והעירני בני, הרה"ג מרדכי נ"י, להרמב"ן שבת פח שכ' בסו"ד: "לפיכך כשבאו לארץ בביאת שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלו ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומת והיינו בימי אחשורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים" עכ"ל]. ומבואר

דהקיימו וקיבלו היתה לשנה אחרת, כשעלו לא"י בימי עזרא, והוסיף דהקיימו וקיבלו בודאי היה בשעה שעזרא קרא את התורה ואיסוריה, ראה בנחמיה פ"ח ולהלן, דאז היה קיימו וקיבלו באהבה. ואכן כל גזירות דרבנן היו בתחילת בית שני, והיינו דאז היה קיימו וקיבלו באהבה, ולהכי הוסיפו סייגים דרבנן על המצוות. ומצאתי במלבי"ם (נחמיה שם י לו) שכ' דהוסיפו להתחייב בתק"ח אחד מששים, ולהלן פסוק לח כ' דלד' הר"מ לא היו חייבים בימות עזרא בתרו"מ רק מדבריהם, וא"כ כל מה שקיבלו עליהם היה על דברי חכמים וא"ש היטב].

ולדברי החת"ס יוצא דין מחודש, דקודם נס פורים דקיימו וקיבלו מאהבה לא היה דינו של הר"מ גבי כפיית הגט באמירת רוצה אני, וצע"ג. ולכן נראה יותר מסתבר כמש"כ, דלאחר מתן תורה דכפה עליהם הר כגיגית, כיון דבליבם רצו לקבל גם התורה שבע"פ, ורק דיצרו מנע מהם את קבלתו כיון דקשה כגידים, היה שייך על עם ישראל כפייה לקבלת התורה, דעי"ז מתגלה הרצון הפנימי שבהם, וזהו מש"כ הרמב"ם הנ"ל דלכן שייך כפיה במחוייבים לגרש, היינו דחוזר לרצונו הפנימי לקיים דברי חכמים וכמש"נ.



אוצר טהרות

◆ שליח בבית - דעת ר"ש ◆

הרב נחום פרידמן

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

שליא בבית – דעת ר"ש

א.

פשטות המשנה - נימוק הוולד קודם שיצא הוא הסיבה לטהר

מתני' (גידה כו.): "שליא בבית הבית טמא ר"ש אומר נימוק הוולד עד שלא יצא". פשט המשנה הוא שאם נימוק קודם שיצא טהור, וכן נראה מהגמ' עצמה. ופלא שרש"י פירש 'ונעשה דם ונתערב בדם הלידה ובטל ברוב', והרי אין דרכו בכך בכ"מ (ואולי נמשך ממש"כ כבר את מסקנת הסוגי' בדף יח. ד"ה נימוק הוולד).

ב.

מתי נימוק - בחוץ או בפנים?

ובגמ' (כו.): "תנו רבנן שליא בבית הבית טמא לא שהשליא ולד אלא שאין שליא שאין ולד עמה דברי רבי מאיר רבי יוסי ורבי יהודה ורבי שמעון מטהרין אמרו לו לרבי מאיר אי אתה מודה שאם הוציא והו בספל לבית החיצון שהוא טהור אמר להן אבל ולמה לפי שאינו אמרו לו כשם שאינו בבית החיצון כך אינו בבית הפנימי אמר להן אינו דומה נמוק פעם אחת לנמוק ב' פעמים".

והוא מהתוספתא כאן (פ"ד ה"ו), ומשמע שר"ש נמי סובר שאינו נימוק קודם שיצא, דהלא תניא 'אמרו לו כשם שאינו בבית החיצון כך אינו בבית הפנימי', ודלא כמשמע במתני', שהוא סובר שנימוק עד שלא יצא, וצריך עיון.

ג.

קושיית הגמ' 'מ"ט דר"ש' נראית תמוהה

ולהלן שם יתיב רב פפא אחורי דרב ביבי קמיה דרב המננא ויתיב וקאמר מאי טעמא דרבי שמעון וכו'. ולכאורה אין מובן מה הקושיא הזאת, הרי מבואר במשנה יפה טעמו, כדאמרן, שנימוק הוולד עד שלא יצא אינו מטמא הבית.

והסברא לפו"ר נראית, שבעודו נימוק קודם שיצא כלל לאוויר העולם לא התחיל בו כלל דין טומאת מת בפועל, דהא טומאה בלועה היא. או די"ל דכיון ונימוק קודם שיצא לא חשיב אצלינו אלא כמיא בעלמא, וכדמשמע קצת בפכ"ג (נוזר ג.), דבעי ללמדנו שנפל מטמא אף שלא

נקשרו אבריו בגידים, אבל היכא שנימוק קודם שיצא ולא היה בעולם מעודו, אפי' בצורת נפל, אינו מטמא כל עיקר. וגם אי נימא כפשטא ממש, שכוונת מתני' דנימוק קודם שיצא רק כדי לבאר שהבית טהור מיד, ועיקר מתני' באה לתת טעם דנימוק טהור, עכ"פ לא מובנת קושיית הגמ' מ"ט דר"ש?

ומה שכתבו רש"י ותוס' בביאור קושיית הגמ' אינו מובן לפו"ר. הריטב"א למד מרש"י שהקשו דהוי כנצל, וגם בנפל מטמא בשיעור מת שלם. ולכא' אם כבר הבינו דשאני נפל, שנצל אינו מטמא בו בכזית, מנ"ל דשיעורו כמת שלם. והגמ' לא הביאה שום ברייתא או קבלה כזו, ומנ"ל שר"ש חייב לסבור כן, עד שנוציא את דבריו מפשטותם.

ובתוס' פירשו, שאף שלנפל אין תורת נצל וכזית (ועי' ירו' שם ה"ב לעניין רקב בנפלים, ובתחילה דנו שם אם נפלים טומאתם מהתורה, ומסיק שכן), מ"מ הכא הוי כמת שלם שמטמא. ולא מובן מהיכי תיתי שחשיב כמת שלם, הלא הוא נימוק לגמרי, ועוד קודם שיצא, ואימא לא מטמא לר"ש.

והרמב"ן פירש שהקושיא היא ממעשים שבכל יום, דמוצאים חתיכות בשק השליא מהנפלים, והאיך יאמר בפשיטות שנימוק הוולד עד שלא יצא. אמנם, כפשטא אין משמע שהגמ' שאלה שאין המציאות כדמשמע בדברי ר"ש (דלא מצינו כן, וגם אין הלשון מ"ט דר"ש כך), וצריך עיון.



ד.

סוגיית הירושלמי

ובסוגי' הירושלמי המקבילה לסוגייתנו איתא: "אמר להן ר' שמעון לחכמים אין אתם מודין לי במוציא את הספל מבית הפנימי לחיצון שהוא טהור אמרו לו מפני שהוא כטרופא אמר להן אף זה כטרופא הוא כלים שהיו שם בשעת יציאה מה הן נישמענה מן הדא דתנינן תמן רבי ליעזר בן יעקב אומר בהמה גסה ששפעה חררת דם הרי זה תיקבר ונפטרה מן הבכורה ותני עלה אינה מטמא במשא אמר רבי יוחנן רבי שמעון ורבי ליעזר בן יעקב שניהן אמרין דבר אחד הדא אמרה כלים שהיו שם בשעת יציאה טהורין".

וספק הירושלמי נראה פשוט, משום האי סתירה שיש בין לשון ר"ש במתני' ללשונו בתוספתא מתי נימוק הוולד - האם קודם שיצא או לאחר"מ. ונפק"מ לעניין כלים שהיו בבית בשעת היציאה.

אבל הפשיטות מהא דאמר רבי יוחנן דר"ש ור"א בן יעקב אמרו דבר אחד שחררת דם טהורה ממשא ומוכח שכלים שהיו שם בשעת יציאה טהורין, אינה מובנת בעליל, דמנ"ל דאף ר"א בן יעקב לא טיהר אלא לאחר שנימוק בחוץ, ועכ"פ איך מתיישבת גם הסתירה בין מתני' לתוספתא הנ"ל וצריך ביאור.



ה.

ביאור הסוגיא שלנו

ועיקר סוגי' יש לפרש כעין סוגיית הירו', שהקשו מ"ט דר"ש אחרי שהביאו דבריו בתוספ', והיינו שהקשו מ"ט - כבמתני' דנימוק עד שלא יצא או כתוספ' דנימוק משיצא.

אמנם, יותר נראה שהקשו בעקבות אי בהירות זאת מאי טעמא דר"ש, דהא משמע בתוספתא דלא ברירא לר"ש עצמו טעמו במתני', שנימוק הוולד עד שלא יצא, דאימא לא נימוק רק אחר שיצא או ביציאה עצמה מחמת טלטול הרחם, דהרי אין הדבר ניתן לשער באומד כלל מתי נימוק בדיוק. והיינו שלא הקשו לר"מ אלא מבית החיצון, דבהא וודאי יודה שנימוק, מחמת הטלטול, כי בעצמן לא ברירא להן אלא לכל היותר שבבית הפנימי נימוק, כמו שנראה לפנייהם, ומנ"ל מתי זה אירע.

ואם כן, אכן מאי טעמא דר"ש, הלא כל סברתו אינה אלא שנימוק עד שלא יצא, ולא היה בעולם כלל, אבל אם כבר יצא, אפי' לפרוזדור, למה נטהר כשמחמת הטלטול נימוק? ומזה העלו שטעמו הוא שלכל היותר מוכרחים אנו לומר שסמך גם על טעמא דביטול (במועט כס"ד או ברוב, כדמסיק עפ"י רבי יוחנן).

והיינו שהטלטול מהני רק כדי לעשותו שם נימוק בעלמא, שזה אינו מספיק לטהר בחוץ, ומוכרחים להגיע שגם נתערב בו דבר אחר ובזה הוא בטל לגמרי.



ו.

למה לא מהני ביטול ברוב לעניין בכורה

והנה בספר מי נידה הקשה על מאי דאמרינן דר"א בן יעקב מטהר במשא משום ביטול ברוב, ואם כן למה נפטרת בבכורה, אימא דלא היה כאן שם לידת בכור ולא פטירת רחם כל עיקר.

וי"ל ע"ד שכתבנו, דמאי דאמרינן דאיכא ביטול ברוב אינו אלא מחמת הטלטול ביציאה מהרחם, וזה הוי אחר שיצא מהפרוזדור לצוואר הרחם, וכבר נפטרת מהבכורה שהיא בשעת פטירת הרחם, ואז גם איכא טומאת לידה, אולם טומאת משא ומת, אין בה נפק"מ רק משיצא לגמרי לאוויר העולם, דהא הוי בפנים כטומאה בלועה שאינה מטמא כל עיקר (ועי' סדרי טהרה סימן קצ"ד ס"י וצ"ע).

אולם, מכל מקום צריך לומר דתפיסת רבי שמעון ור"א בן יעקב הייתה דע"ד הרוב נימוק הוולד מסתמא כבר במעי אמו, וכך היו משערים שמסתמא באמת היציאה לא הספיקה להנמיקו עד להיותו מים בעלמא. ועל כן מעיקר הדין פשיטא דטהור מלטמא הבית, כדאמר ר"ש במתני', וכן פטורה מהבכורה (כי לעניין זה אין נפק"מ אף אי נימוק במעיה כדדרשינן מאישה כי תוריע), אולם א"א לנו להיות בטוחים בדבר לטהר בלא חשש ממשא, וכן את הבית, דעכ"פ אין נימוק לפנינו אלא בחוץ, ועל כן בעי להוסיף גם את סברת ביטול ברוב, וכדמוכח מדברי ר"ש בתוספ' שלא אמרו

לר"מ אלא לגבי בית הפנימי ששם וודאי נימוק וכן"ל (ולענין פטור בכורה י"ל שאינו אלא לגבי כהן משום הממע"ה ע"י רש"י ד"ה ופטורה וצ"ע).

ומעתה נבאר את דברי הירושלמי שיהיו מאירים כספיר גזרתם. דראית הגמ' הייתה מדהבינו שאילו היה הנימוק רק בבית אחר שייצא, לא היה כלל מטהר מלהיטמא במשא, כמבואר בסוגי' בבכורות כג. דאיכא למ"ד טומאה כמאן דאיתא דמיא, וגם אחר ביטול היא טהורה מלהיטמא רק במגע, שאפשר לא נגע אבל במשא מטמא, אבל כל שלא חלה הטומאה כלל, אפשר דאמרינן שאין לה מקום לחול. ומזה למדו שאם נאמר שהיא טהורה מלהיטמא במשא היינו שזה מחמת הטלטול, דביטלה ברוב ביציאה מהרחם. והיינו מאי דאמרינן דר"א בן יעקב ור"ש אמרו דבר אחד, וכמו שנתבאר.



ז.

יתכן שהביטול ברוב דסוגי' אינו אלא סעיף מטעם הנימוק

והנה יש לדון שאין ביטול ברוב דסוגי' דומה ממש לכל דיני ביטול, ואינו אלא כלפי טומאת מת או נבילה, וכדמשמע לפי הרמב"ן, שהתערבו החתיכות בדם ומי לידה. ואף שאינו בטל בגדרי ביטול ברוב בכל דוכתיה, כי הלא החתיכות ניכרות, אלא שנראה שיסוד ביטולן הוא מפני שהן אינן עומדות בפ"ע וסופן להימחות, איבדו את שמן וחשיבותן. אבל מין במינו דווקא עולה מדברי הרמב"ן דלא מבטל (ולא רק לרבי יהודה, דסבר הכי בכל דוכתא), דזה דווקא גרע, כל שאין בו דבר ממין אחר לבטלו ולהגדירו באופן שונה,

ולפי זה אין דינא דביטול ברוב סיבה בפ"ע, מה שקצת מוזר באמת לתת טעם לר"ש שלא אמר כל עיקר, אלא הכל מתמזג עם לשון המשנה שנימוק הוולד עד שלא ייצא, וכמו שהוא סיבה לבטל שם הטומאה, ה"נ הוא דין הרוב כאן מחמת ביטול השם של הנפל לענין טומאה מחמת שסופו להבטל בו, וקצת משמע כן מלשון הרמב"ם (פ"ד מבכורות הי"א) לענין חררת דם, "...וְרָבָה עָלָיו הָדָם וְהַפְסִידוֹ וּבִטְלוֹ".

ולפי זה ניחא כפשוטו קושיית המי נידה, למה לא מהני ביטול לענין בכורה, והתשובה היא שהביטול הכא הוא לענין טומאת מת או משא משום ביטול החשיבות, ולא לענין פטור מבכורה או טומאת לידה.

ונראה שכך יש ליישב דעת הרמב"ם שלכאורה נראים דבריו בסוגי' שליה כסותרים זה את זה סתירה משולשת. דהנה רבינו (פכ"ה מהל' טומאת מת ה"י) פסק כר"מ, ששליא בבית הבית טמא, ודלא כר"ש, דאמרינן דנימוק הוולד עד שלא יצא.

לעומת זאת, הוא פסק (פ"א מהלכות שאר אבות הטומאות הט"ז) כרב אחא בר יעקב, שבהמה ששפעה חררת דם אינה מטמאה במשא, משום ביטול ברוב.

וזה לא קשה כשלעצמו, מהא דר' יוחנן אמר שר"ש ור"א בן יעקב אמרו דבר אחד ומשום ביטול ברוב נגעו בה, דהלא הרמב"ם (פ"ג מטומאת מת ה"ט) פסק כר"ל לעומת רבי יוחנן (משום דסוגי' הגמ' נראית במסקנתה כוונתיה) שטעם ר"ש הוא משום בלבול צורה ולא משום ביטול ברוב.

ואם כן אפשר היה אולי לחלק בין טומאת מת לטומאת נבילה, שנבילה, שלא נאמר בה טומאת מת שלם, שייך בה ביטול ברוב, משא"כ טומאת מת, כל שלא היה בו בלכול צורה אין אומרים שיש בו ביטול ברוב כדי לבטל ממנו שם הטומאה [ואפשר שלדעת הרמב"ם זו הייתה דעת ר"ל, אף שכפשוטו י"ל שדעת ר"ל שאין כאן רוב כלל מטעם שניכר החתיכות כנ"ל או מטעם אחר].

אולם יש לדחות, דהלא הרמב"ם סתר את עצמו גם לעניין דין הנפל הנולד במה ששייך לעניין קדושתו, דהלא הוא פסק בהלכות בכורות (שם) מתני' וסוגי' דסוף בהמה המקשה דבהמה המבכרת שליא משליכו לכלבים משום שמחצה נקבות ומיעוט נדמה, אבל בקדשים, שאף נקבות קדושות - תקבר, ולמה לא נדון דין ביטול ברוב על הוולד [וזה אף אי נימא שלגבי פטור בבכורה לא אמרינן דין ביטול ברוב, כמש"כ הקה"י בבכורות, משום שביחס לולד אין זה דין אלא מציאות, שרק האם נפטרת מבכורה].

אבל אי נימא דאין הביטול ברוב כאן כפשוטו, יתכן שלא מהני אלא לעניין טומאה שבזה אמרינן שבטל חשיבות הדבר, כי עומד להפסד ולהיות נימוק, וכדברי ר"ש במתני' (ואף ר"מ בבית החיצון). אולם, לעניין קדושת הנפל, לא מצינו כן, ויש ללמוד מהא דר"ש סובר שיש לה טומאת לידה משום הקרא דאשה כי תזריע, שכל שהיה לו שם וולד מתחילתו, כיון שאינו כשינוי הטבע כושט אטום וכדו', אף שנעשה כעין זרע דין וולד לה. דאי רק שם לידה לה, מנ"ל דאיכא טומאת לידה בכהאי גוונא, והלא אף מפלת מין בהמה חיה ועוף קאמר רבי ירמיה דיתכן דאיכא ליה שם וולד, ואף שנראה קשה מאד לייחס שם וולד לנימוק, עכ"פ לא מצינו בו דין ביטול ברוב, לעניין הגדרת הקדושה.

ועי' כס"מ בהלכות בכורות (שם): "ומ"ש ולמה קוברים אותו וכו'. שם בגמ' ואע"פ שטעם זה נאמר בגמ' לר"ש דאמר דאינה מטמאה לדידן נמי צ"ל כן כי היכי דלא תיקשי לן מ"ש משליא דישליכנה לכלבים וכ"כ התוס'".

וכבר הגיהו ותמהו על דבריו, עי' שם בהגה' מחסדי דוד ובלח"מ, ולדברינו ניחא בפשיטות כוונתו, שטעם זה של 'ולמה קוברים אותו כדי לפרסמה שהיא פטורה מהבכורה' נאמר בגמ' לר"ש שסובר שאינה מטמאה במת, ויש ביטול ברוב ולכן אין כאן קדושה כל עיקר לעניין בכורה ויש שאלה למה תקבר. אולם, לדידן דקי"ל כר"מ שמטמא במת, לכאורה שפיר בעי לקבור משום הקדושה, דהא מה דאיכא בטול ברוב לעניין טומאת משא כנ"ל, זה לא מהני לגבי עצם הקדושה של הבכור כנ"ל, אלא דבעי לטעמא משום שהיה מקום לדון בה דין הלך אחר הרוב, כבשליא. ועי' בעי לטעם כדי לפרסמה, וכחילוק התוס' (ד"ה כדי), שאין צורך בפרסום בשליא, כך יש לפרש את דברי הכס"מ.

אמנם, גם לפי מה שנתבאר לעיל אות ו' שאין הביטול נעשה אלא בצאתו לבית החיצון, יש ליישב את עיקר הסתירה ברמב"ם, שהקדושה חלה קודם בשעת היציאה מהרחם עצמו, ולכן הוא לא מתבטל לעניין הקדושה של בהמת קודש (ולפי זה נצטרך גם לחילוק הקודם בין טומאת משא לטומאת מת כדי ליישב את סתירת הרמב"ם בין מתני' לרב אחא בר יעקב).



ח.

ראיה מסוגי' הגמ' על ר"ל כביאור החדש שנתבאר בסוגי'

ולהלן בסוגי', ריש לקיש אמר שפיר שטרפוהו במימיו נעשה כמת שנתבלבלה צורתו וכו'. ומשמעות הסוגי' דהביאו את דברי ר"ל כדי ליישב את קושיית הגמ' מ"ט דר"ש באופן אחר מרבי יוחנן. והיינו שר"ל אמר שא"צ לומר דהכא משום ביטול ברוב נגעו בה דבלאו הכי יש לטהר משום בלבול צורה כמת וכו'.

ולכאורה יש לעיין טובא לכל שיטות הראשונים בביאור הסוגי' איך אפשר להבין זאת. הלא לדעת רש"י, כפי הבנת התוס', דמטמא מדין נצל, כבר הקשו התוס' (שם) דלית ביה משום בלבול צורה. ולדעת התוס' עצמם, שהוא משום מת שלם, ולכן מהני מדין בלבול צורה, אין מובן נמ, כי כמבואר שם בתוס' שבבית חיצון היה ברור מתחילה דטהור, והא למה? אי נימא מתחילה ידעו רוב או בלבול צורה, אז מה הקשו, ואם משום נימוק שהוא דבר בפ"ע, מאי שנא נימוק מבלבול צורה? וצריך עיון.

ולדעת הרמב"ן שהקשו משום דמשכחת דאיכא חתיכות כזית, גם פלא הלא היכן מצינו בזה טהרה משום בלבול צורה, ועיינתי בדבריהם ולא מצאתי לי מנוח, שהרמב"ן כתב שא"א לטמא חתיכות שלא ניכר בהן צורתן, ולכאורה לא מצינו טהרה מחמת בלבול צורה אלא במת שלם, אבל חתיכות קשה טובא לדון בהן דין בלבול צורה, וצריך עיון ליישב את דברי רבותינו הקדושים.

אולם לפי מה שבארנו לעיל את סוגי' הגמ' (ע"ד היירו) שהקשו משום סתירת התוספ', שהעלו מזה שאין ברור אף לר"ש (ומהכ"ת שיהיה ברור לו), שאינו נימוק קודם שיצא מרחם אמו, שהוא סיבה עצמית לטהר, וע"ז אמרו דאם כן מה מטהר אותו ביציאה מהרחם לאוויר העולם. ועל זה העלו ב' תשובות מרבי יוחנן ותלמידו, משום שבצאתו לפרוזדור הוא מתערב עם דם ומי הלידה, והב' שיש כאן טירוף כשפיר שטרפוהו מימיו, יהיה ניחא היטב.

וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ם, דהלא הוא הביא (פ"ג מטומאת מת ה"ט) את דברי ר"ל, ששפיר שטרפוהו במימיו טהור. אולם, לפי מה שמבואר בסוגי' לכאורה דבריו כדברי ר"ש שלא פסק כוותיה. ואם באנו לדון לפי דבריו עכ"פ לעניין בית החיצון כדברי ר"מ, עכ"פ עולה לנו שטעמו של ר"מ אינו משום נימוק לגמרי, שהוא כביכול טעם אחר (כמו שעולה מדעת הרמב"ן לכאורה), ומוכח שהכל סובב מסביב לטעם זה, ואין הנימוק קודם שיצא דר"ש אלא סיבה ראשונית שלא נשארה, ואין בה רק נפק"מ לעניין מה שנתבאר באות ו' שכך היה קי"ל לר"ש שהוא בד"כ, ונפק"מ לעניין מה שנתבאר שם דוק היטב.

[ולעיקר סוגי' הגמ' דריש לקיש יש איתי עוד מילין על מה שכתבו בתוס' (ד"ה מת) בפירושו הראשון וקיימו בסוף דבריהם עפ"י סוגית הירו' (ה"ג), שנראה כפשטיה שאינו מתאים עם סוגית הגמ', אלא אם כן שמו מילים בדברי ר"י שהוא עצמו לא אמרם, וכדמשמע באמת שבירו' איכא מסורת אחרת בשמו. דאל"כ, למה שרבי יוחנן לא יענה כפשטיה דדברי ר"י מגדלאה הן כר"א, והוא עצמו הביאם, דוק ותשכח.

ובעניין אחר יש לציין את דברי הרמב"ם (פ"ג מטומאת מת הל"ט) שהוא אכן העתיק סוגי' כמו שהיא, אלא שהביא פירוש 'שלדו' גם כפשטה בכ"מ לשון שלד ועצמות, וגם דברי רבינא דשלהי סוגי' דמיירי בנחרך, וזה לא כסוגי' דידן לכאורה, דאי כן מה הקשו ה"ד שלדו קיימת, ויל"ע].



אוצר חקר ועיון

היכן התחבא רשב"י? ♦ זיהוי שבטו של כל שופט [המשך]

הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

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

היכן התחבא רשב"י?

ולזיהויה של פקיעין, לוד וכפר לודים

מדברא דלוד

בגמרא (שבת ל"ג ע"ב) מובא, כי רשב"י התחבא במערה י"ג שנה מפחד הרומאים. מיקומה של המערה אינו מוזכר בגמרא, אלא נזכר רק "במערתא". מאידך בדברי המדרש רבה (קהלת, פר' י') מופיע, כי רשב"י ובנו התחבאו "במערתא דפקע" (על גירסא זו נדון בהמשך).

בזוהר הקדוש מובא^(א), כי רשב"י ובנו התחבאו במערה שהיתה ב"מדברא דלוד". לוד היתה עיר גדולה ומוכרת, אשר נזכרת כבר בספר עזרא^(ב) ודברי הימים^(ג). בזמן התנאים, היתה לוד עירו של רבי אליעזר בן הורקנוס, שלאחר ששימש בנשיאות כחבר בית הדין הגדול ביבנה, נודה ופרש מחביריו, ופתח לו את ישיבתו בעיר לוד, עליה נאמר בגמרא (סנהדרין ל"ב ע"ב): "אחר רבי אליעזר ללוד".

אך על גרסת הזוהר במיקומה של המערה, קשה, שהרי מהמשך דברי הגמרא במעשה דרשב"י, למדים כי לאחר שיצא רשב"י מן המערה, הלך הוא לעיר טבריה^(ד), ושם טיהר את מתיה שהיו בשוק, כמובא באריכות. הרי, כי רשב"י התחבא במערה באיזור הצפון, ממנה ירד לטבריה, לאחר יציאתו ממנה. א"כ קשה, אם נאמר שרשב"י היה י"ג שנה בעיר לוד, כיצד הגיע לטבריה, מרחק הליכה גדול של כמה ימים מהעיר לוד.

קושי נוסף, העלה חוקר הקברים הנודע זאב וילנאי. הוא יצא לחפש מערה כלשהיא באיזור העיר לוד, והעלה כי אין כל מערות בעיר לוד. המערה הקרובה ביותר לעיר זו, נמצאת במרחק 5 ק"מ ממנה, וחרוט בה דמות עיט, סמל רומאי. וא"כ חוזרת ונשאלת השאלה: היכן היא אותה "לוד" הנזכרת בזוהר, בה היתה המערה שהתחבא בה רשב"י?

על כל זאת יש להוסיף ולהקשות: העיר לוד, נזכרת ג"כ כמקום מפורסם בו ישבו ולמדו התנאים הקדושים את דברי הזוהר הקדוש. במקומות רבים בזוהר נזכר כי הם הלכו "בדרך מאושא ללוד"^(ה). דברים אלו תמוהים, שהרי אושא ידוע מקומה, ליד שפרעם הצפונית, בגליל התחתון. ולוד של ימינו, הרי היא בדרום. וא"כ איזו "דרך" ידועה היתה לחכמים בין שתי ערים

(א). הקדמת תיקוני הזוהר: "רבי שמעון אול ליה וערק למדברא דלוד ואתגניז בחד מערתא הוא ורבי אלעזר בריה".

(ב). פרק ב פס' ל"ג: "בני לוד חדיד ואוננו".

(ג). דה"י א', פ"ח, פסוק י"ב: "הוא בנה את אוננואת לוד ובנתיה".

(ד). לשון המדרש שם: "אמר, צריכין אנו מדכייא טבריא".

(ה). זוהר שמות דף ה' ע"א, פר' בא דף ל"ו ע"ב, בשלח דף מ"ה ע"ב, פר' מצורע דף נ"ה ע"ב, פר' נשא דף קכ"ב ע"א, ועוד מקומות.

רחוקות אלו, כמחצית שטח א"י? הלא בד"כ כאשר מזכירים דרך, היא צריכה להיות בין שתי ערים קרובות, ולא בין שתיים הרחוקות זו מזו. ובפרט שדרך זו היתה צריכה להיתקל בדרכה בערים מפורסמות לא פחות הנמצאות ביניהם, כגון קיסרי (קיסריה), בני ברק, ועוד.



פקיעין

וכעת נחזור לגירסת המדרש, שרשב"י ובנו התחבאו ב"פקע". רבינו חיים ויטאל מוסיף יותר, וכותב כי הם התחבאו ב"פקיעין"¹. פקיעין היתה עיר נודעת עוד מזמן הגמרא, בה היתה ישיבתו של התנא רבי יהושע בן חנניה, עליו אמרו בגמרא (סנהדרין שם): "אחר רבי יהושע לפקיעין".

בימינו אנו, מוכר הישוב פקיעין בשמו לאחר שנתיישב על מיקום הכפר הערבי "בוקיעא" או בשמו "אל - בקע" (הנקרא כן עד היום). בכפר זה, ישנה מסורת על מערה אחת שהיא המערה בה התחבא רשב"י.

מערת רשב"י בפקיעין, נזכרת לראשונה בדברי הנוסע ר' משה באסולה, בשנת רפ"ב (לפני כחמש מאות שנה), שכתב: "לבוקיע, הוא הכפר שיש בו המערה, שנשמן בה רשב"י ובנו י"ג שנה, ועדיין המעיין שם, אפס האילן של חרובים איננו"².

שנה זו, היתה בתקופת חייו של רבי חיים ויטאל, שכאמור אף הוא מזכיר שמקום מחבואו של רשב"י היה בפקיעין. הישוב היהודי בפקיעין הוא עתיק, ונזכר כבר לפני כחמש מאות שנה, כאשר יהודי פקיעין עמדו בקשר מתמיד עם יהודי טבריה וצפת.

לא רק שרצף יהודי נשמר במקום מאות בשנים, גם המסורת העתיקה על מערת רשב"י שם נשתמרה, ונזכרת גם בקרב החכמים שהגיעו למקום בשנים הבאות, כגון רבינו האור החיים הקדוש המזכיר את הישוב וכותב: "ועקרתי דירתי מעכו, והלכנו כולנו לכפר פקיעין", וכן ר' שמחה בן יהושע מזאלאזין, הכותב בשנת תקכ"ד: "ובפקיעין יש שם יהודים וכו', ופקיעין מלאה כל טוב וכו' ושם אילן החרובין של רשב"י".

אלא שרבי אשתורי הפרחי³ בספרו כפתור ופרח⁴, סבר כי יש למצוא את פקיעין באיזור לוד, וראיתו היא מכח דברי הירושלמי. בירושלמי (חגיגה פ"א ה"א), וכן בתוספתא (סוטה פ"ז ה"ט) מובא כי: "מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא, שבאו מיבנה ללוד והקבילו פני ר' יהושע בפקיעין". מקשה הרב: אם הלכו החכמים בדרום, מהעיר יבנה עד לעיר לוד הסמוכה לה, כיצד הם עברו בדרך להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין, אם נאמר שפקיעין הוא ישוב בצפון? לפיכך הסיק הרב, כי יש לחפש את העיר "פקיעין" בדרום, בחבל יהודה בין לוד ליבנה. וז"ל: "לפי זה הענין יהיה פקיעין למערב צריפין אם לא נטו הדרך".

(1). מובא בספר אור החמה (פירוש על הוזה"ק לרבי אברהם אולאן, בציטוט מכתבי מהרח"ו, בראשית דף ט"ו ע"א), וזה לשונו: "והנה מפני הגזירה שגזרו עליו כנוצר במסכת שבת, ערק ואטמר י"ג שנים בחד מערתא דפקיעין".

(2). צוטט במאמר בגליון מחניים ק"א, עמ' 46.

(3). נולד בצרפת בשנת ה"א מ', ונפטר בא"י בשנת קט"ו. נחשב לאחד מאחרוני הראשונים.

(ט). פ"ז, ד"ה וכן מזה, הוצאת ביהמ"ד להלכה בהתיישבות ח"א עמ' קמ"ו.

גם האדמת קודש⁶¹, נמשך אחר דברי הכפתור ופרח, לערער על מיקומה של פקיעין בצפון, מכח דברי חז"ל הנ"ל. הוא הגדיל לעשות בכך שכבר "מצאה" להשערותו בכפר הערבי "אל קוביבה" (במקום שנמצא כיום הישוב כפר הנגיד), ללא ראייה מכרחת⁶².

יש לציין כי האדמת קודש כן מביא בספרו את ענין מערת הרשב"י, אך אינה מקשרת עם פקיעין. וז"ל שם: "ושם עד היום נמצאת מערתא דפקע או דבקע הנזכרת במדרש קה"ר פ"י, שבה נחבאו רשב"י ובנו י"ג שנים, והיהודים יושבי הגליל לכפר פקע קורין פקיעין".

אחר דעה זו נמשכו חלק מהחוקרים⁶³, וכפי שמופיע בספר "המדריך לקברי הצדיקים בגליל"⁶⁴, שאף לא ציין את העיר בערכה בשמה היהודי "פקיעין", אלא בשמה הערבי "בוקיעא". אמנם מהדברים המופיעים יש לציין כי: א. לדברי כולם, במיקום העיר פקיעין כיום, היתה עיר יהודית עתיקה, כפי העולה מהמימצאים הארכיאולוגים שנמצאו בחפירות המקום. ב. כולם מודים, עדין לא נמצאו הוכחות ברורות למיקומה של פקיעין בחבל יהודה.

לדברי אברהם משה לונץ⁶⁵, הכפתור ופרח טעה כאן, בהרחיקו את פקיעין מהצפון. לדבריו, נוסחא מוטעית נודמנה לו להכפ"פ, כיון שבתוספתא יש לגרוס "והקבילו פני ר' יהושע מפקיעין"⁶⁶. לדבריו שם הדברים מוכרחים מחמת: "כי בארץ יהודה לא נודעה עיר או כפר בשם פקיעין, וגם ברשימת כל הערים, הכפרים והחורבות של כל ארץ יהודה, לא נמצא כפר או חורבה בשם הזה".

נראה כי לא לחינם יצא לונץ להגן כאן על כבודה של פקיעין בצפון, שכן הוא הראשון שיצא לחקור את הישוב היהודי בפקיעין שהיה אז, עוד לפני למעלה ממאה שנה. את מחקרו פירסם בספרו "לוח ארץ ישראל"⁶⁷ תחת השם: "פקיעין ושפרעם". במאמרו זה שיער לונץ כי דבריו של הכפתור ופרח הנ"ל לא באו מידיעה קדומה, אלא מהשערה עפ"י דברי חז"ל. לדבריו היהודים נמצאים בפקיעין עוד מראשית המאה החמישית לאלף הנוכחי (היינו בערך משנת ה' אלפים תת"א).

י. ר' יצחק גולדהאר, ירושלים תרע"ג, שם בעמ' 34.

יא. ובפרט קשה השערתו, מכיון שכפר הנגיד סמוך מאוד ליבנה, וזה לא מסתדר עם דברי הירושלמי הנ"ל, שנראה מדבריו דלאחר שכבר היו בדרך מיבנה "הגיעו" לפקיעין, וזה ל"ש לומר בישוב הסמוך ליבנה.

יב. אמנם: בן צבי, שחקר את תולדות הקהילה היהודית בפקיעין מחקר מקיף, (שאר ישוב 62-17), זיהה בישוב זה את פקיעין התלמודית, מקום בית מדרשו של ר' יהושע בן חנניה, וגם את תקוע הגלילית, וטען לקדמותה המופלגת של הקהילה היהודית ורצף ישובה במקום, זאת על פי מה שנמסר לו מנציגי המשפחות תומא זינאתי ועודיה – כהנים אשר התיחסו לר' יוסי דמן פקיעין. ואולם חוקרים אחרים, ובראשם י. ברסלבסקי, הסתייגו מזיהוי הישוב עם פקיעין התלמודית, בעיקר מחמת השאלות שהוצגו בראשית המאמר. אחריו נמשכו שאר החוקרים כגון ז. ספראי, פרקי גליל עמ' 101 הע' 381, וכן צ. אילן, קברי צדיקים עמ' 328.

יג. הוצאת אהלי צדיקים, תשע"א, ע"י הרב הרצברג והרב גבאי, עמ' 63-65.

יד. בהערותו למהדורת כפתור ופרח שהוציא, ירושלים תרנ"ז, פי"א עמ' ש"ב הערה 8.

טו. אמנם בספרים שלפנינו אין הגירסא כן, ומ"מ במאמר שלפנינו נזכרה את צדקת דבריו גם מבלי להיזדקק לגירסתו.

טז. ירושלים תרס"ג.

לסיכום יש לציין, כי מלבד הקושי שיש בדברי חז"ל על מיקום העיר פקיעין, חכמי הדורות קראו לעיר זו בשם זה, ובפרט ששמה מסתדר עם השם הקדמון "פקע" הנזכר במדרש (לפי מבטא הערבים שמבטאים את הפ' כמו ב'), ורוב ישובי הצפון נשתמר שמם המקורי עם שמם הערבי, כידוע.

לוד הגלילית

על פי כל המקורות שהוצגו לעיל, עולה ההשערה, כי ישנה עיר נוספת בצפון, שהיתה נקראת ג"כ בשם "לוד", ובה התחבא רשב"י.

לדעת הרב צבי הירש שפירא, בספרו "אחרי רואי" על תיקוני הוזהר (הנכלל בחיבורו "באר לחי רואי" על הוזה"ק, עמ' ב' אות ב'), העיר פקיעין והעיר לוד הצפונית שוות, שמתחילה היתה נקראת לוד ואח"כ הפכה לפקיעין, וז"ל: "ואין סתירה ממש"כ "מערתא דלוד", וממה שכתב (מהרח"ו) פקיעין, יכול להיות כי קודם שרשב"י ובנו הקדושים ישבו שם, היתה שמה מדבר שוממה, וקראוה מדברא דלוד, ואח"כ כשיצאו רשב"י ובנו מהמערות שם, ונשאר שמה המעיין, נעשה שמה מהמדבר ישוב כמ"ש לעיל, וקראו אותו כפר פקיעין" עכ"ל.

אמנם על דבריו קשה מכמה גמרות ומדרשים, ובעיקר מלשון הגמ' בסנהדרין הנ"ל, שהזכירה גם את העיר פקיעין כעיר ואם בישראל, וכעירו של ר' יהושע, וגם את לוד, שכאמור נמצאה אף היא בצפון, ושניהם היו מקומות של חכמי ישראל, כאשר יתבאר במאמר שלפנינו.

השערה זו לקיומה של לוד בגליל, נתבררה ע"י הרב ראובן מרגליות^(י), שנדרש בספרו "פנינים ומרגליות"^(יז) לכמה מן השאלות שהועלו במאמר זה, על העיר לוד הנזכרת בוזהר.

לאחר הצגת השאלות, כותב הרב: "ואמנם יש כאן אי ידיעה, אבל היא חסרון ידיעה של חוקרי הגאוגרפיה של ארץ ישראל, בעוד שבמציאות היה מלבד לוד שביהודה גם בגליל מקום שנקרא אף הוא "לוד", ומה שלא נודע לחוקרים, ידוע לערבים שוכני ארץ מימים קדומים, ביער שבין כפר תרשיחא לפקיעין"^(יח), מרחק שתי שעות רכיבה מפקיעין, שם המקום שהנו נקרא עד היום "ח'רבת לוד".

ובהערה שם מציין: "ידיעה זו נתאשרה מפי תושבי הסביבה, ע"י ידידי ר' משה פודהורצר איש צפת. ומוסיף שם שנקרא המקום "כירבת לוד – אל עואדים", ע"י משרד הפקיד בחיפה באותם ימים.

ראיה חזקה נוספת לקביעה זו, מביא הרב שם: "ולוד זו, היא שהוזכרה גם במסע ארץ ישראל לר' שמואל בן שמשון משנת ד' תתק"ע, ראה אוצר המסעות עמ' ס"ג, שם הוא כותב:

(יז). מחכמי הדור הקודם, חיבר ספרים רבים, בהם היתה ניכרת בקיאותו הגדולה במקורות חז"ל. למרות גדלותו, העדיף להתפרנס מיגיע כפיו, ועל שער ספריו נכתב כי היה מוכר ספרי קודש בעיר לבוב, ולאחר עלייתו ארצה שימש "ספרן" בספריית הרמב"ם הגדולה והנודעת בת"א, כאשר במוחו היה אצורים אלפי הספרים הנדירים שהיו בה.

(יח). עמ' רי"ב, במאמר הנקרא: "שאלות בבקורת הוזהר, מתוך ידיעותיו על ארץ ישראל".

(יט). הוא כנראה "יער אלקוש" כיום.

"מטבריא חזרנו והלכנו לכפר חנף", ומשם באנו לכפר לוד, ומצאנו שם קבר ר' אלעזר בן יעקב וכו', והוא על יד כפר א'רמה^(א), ומשם נוסעים ישר לפקיעין עכ"ל^(ב).

עם גילוייה של העיר "לוד" הגלילית, התיישבו כל המקורות וכל הקושיות שהוצגו לעיל, שכן מעתה נתברר כי העיר "פקיעין" הנזכרת בגמרא כעירו של ר' יהושע בן חנניה, אכן היתה בצפון, כמו שהיא נזכרת ונודעת כיום, והיא היא העיר "בקע – פקע" ואין לחפש אותה ביהודה. ולא יקשה מדברי התוספתא והירושלמי שהרי הם מתיישבים נפלא כעת, שכן כאשר הלכו חכמים מיבנה הדרומית לעיר לוד הגלילית שבצפון, יצאו להקביל את פני ר' יהושע חבירם, שהיתה ישיבתו בפקיעין הסמוכה ללוד הגלילית.

ומעתה דברי הזוהר הקדוש, כי רשב"י נתחבא במערה שהיתה "מדברא דלוד", מסתדרת נפלא עם דברי המדרש שהיה במערתא ד"פקע", ועם דברי מהרש"ו שהיה באיזור פקיעין, והכוונה ללוד הגלילית שבאותם ימים היתה מדבר שממה ונקראת "מדברא", ולכן ברח שם לפי שהיתה איזור מרוחק ממקום ישוב באותם ימים^(ג).

גם לשון הזוהר מתיישבת כעת, על הדרך שהיתה "בין אושא ללוד". שלאחר שנמצאה לוד הגלילית באיזור תרשיחא, הרי הדרך ממנה לאושא ושפרעם היא דרך ישרה, ההולכת כיום על ציר כביש 70 הידוע.



כפר לודים

לפי דברים אלו, חשבתי לבאר תעלומה נוספת: המשנה הידועה בגיטין (ב' ע"א) מביאה כי רבי אליעזר אומר, שאפילו המביא גט "מכפר לודים ללוד", צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. רש"י מבאר על כפר לודים: "שהיא מחוצה לארץ", ולוד היא סמוכה לה, והיא מארץ ישראל. הגמרא שם (ד' ע"א) מוסיפה, כי מדובר "בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן", ושם אומר רבה בר בר חנה: "לדידי חזי לי ההוא אתרא, והוי כמבי כובי לפומבדיתא", וביארו שם שהוא ד' או ה' פרסאות^(ד).

בראשונים יש פרטים נוספים על אותו "כפר לודים": במאירי ובתפארת ישראל מובא, כי ארץ ישראל מקיפה אותו מג' רוחות. ובפסקי רי"ד (ד' ע"א ד"ה רבן גמליאל) הוסיף עוד: "שהגבול מתעקם ונכנס לתוך ארץ ישראל, ובאותה העקמומית יושב כפר לודים". מדבריו למדים, כי כפר זה היה בסמוך לגבול.

(א). הוא כיום בצומת "כפר חנניה", וידוע שכל ההר מימין לכביש היה בית הקברות העתיק של כפר חנניה.

(בא). וכן כיום מצויה שם העיר הערבית: "ראמה", בסמוך לפקיעין.

(בב). יש להעיר על קושי מסויים הקיים ביין ב' הגירסאות, שהרי קברו של ר"א בן יעקב ידוע כיום שהוא בצומת בית חנניה, ואם מקום זה בדיוק היה "כפר לוד", קשה להשוותו עם נקודת הציון של הרב מרגליות ש"חירבת לוד" היא ביער אלקוש, שמרוחק מצומת כפר חנניה לפחות 10 ק"מ, אם כי עדין שניהם סמוכים באותו איזור.

(כג). ואכן מי שמגיע כיום לפקיעין רואה שהעיר עיר מרוחקת יחסית מהדרך המרכזית, ונמצאת ממש במעלה ההר למעלה. ואם חירבת לוד רחוקה ממנה, הרי שמדובר באיזור רחוק ביותר וקשה לחיפוש.

(כד). ובסוכה כ"ו ע"ב מבואר שהמרחק ביניהם הוא ו' פרסאות.

למרות המשנה המפורסמת, לא נמצא מי שזיהה את מיקומו המדויק של אותו "כפר לודים". בעל הכפתור ופרח, הוא היחיד שטוען שמצא את זכרו ליד לוד. וזה לשונו: "אחר כן הייתי בלוד, ושאלתי על כפר לודים, אמר אין הנה אלא כפר לובין, והבית דגושה. הלכתי שם ומצאתיו אל המקום שכתבנו והוא מערבי צפוני ללוד כשתי שעות". מדבריו נראה כי רק צליל המקום הוכיח לו כי מדובר ב"כפר לודים"^{כה}.

אך על דבריו קשה: ראשית, אם לוד המדוברת במשנה היא לוד הידועה לנו, כיצד זה שייך שישאר שטח שלכל הדעות הוא חוץ לארץ גמור, הלא כל הדיונים על הישובים בתוך תחומי הארץ, הם רק על ישובים שנכבשו ע"י עולי מצרים ולא נכבשו שוב ע"י עולי בבל, שאז דנים על דרגת קדושתם, אבל שטח או כפר שיהא בתוך תחומה של ארץ ישראל וישאר חוץ לארץ גמור, היכן זה נמצא.

וכ"כ המשנת יוסף (עמ"ס שביעית, ח"ב עמ' קכ"ו) כשניסה לדון כיצד לוד קרובה לחו"ל: "וא"כ אינו יכול להיות מחובר לחבל ההוא, אם לא שנאמר שרצועה נפקא מהחבל לקיני וזה לא מצאנו". הרי שקירבת לוד לחו"ל יכולה להיות רק אם "נמציא" רצועת חו"ל חדשה.

ובפרט יקשה, כיצד זה שייך לומד על כפר הסמוך ללוד, שארץ ישראל מקיפה אותו מג' רוחות, ובפרט לפי דברי הרי"ד, דמשמע שאותה לוד היא לוד הסמוכה לגבול, הלא לוד המפורסמת רחוקה מרחק הגון ביותר מגבולות ארץ ישראל.

לפיכך נראים דברי התבואת הארץ (עמ' נ'), שסיכם כי פשוט: "כפר לודים, כעת אבד זכרו מן הארץ".

מסיבה זו, הכחיש הגרש"ז רוח בספרו חלקת השדה (חלק ב' גבולות הארץ סי' ב') את השמועה כי ישנו איזו איזור חו"ל באיזור רמלה, וכן הביא את פסק הגר"ע יוסף זצ"ל, שהורה לו כי כל איזור רמלה והסביבה הוא אר"י גמור, וחזר ושנה כל זאת בספרו גבולות השדה (על גבולות הארץ).

אמנם לפי זיהויה של לוד הגלילית באיזור תרשיחא, יבואו דברי המשנה על נכון, ונמצא כנראה זכרו ומקומו של אותו "כפר לודים" נשכח. כיון שבקו איורי מאיזור תרשיחא, נמצאת בסמוך אותה רצועה היוצאת מכזיב, באיזור עכו ונהריה. אותה רצועה לכל הדעות היא חו"ל גמור. אמור מעתה, שלוד היא לוד הגלילית, וכפר לודים היה נמצא בתחום אותה רצועה, כנראה מבליטה היוצאת ממנה לתחום אר"י.

כעת מובנים דברי הראשונים, שאע"פ שכפר לודים היא חו"ל גמור, עדין ארץ ישראל מקיפה אותו מג' רוחות, ובפרט מאירים כעת דברי הרי"ד באור חדש: "שהגבול מתעקם ונכנס לתוך אר"י", ואין לך גבול מתעקם כמו אותה רצועת חו"ל המתחילה מראש הנקרא ונכנסת לגבול ישראל, כפי שנראה בכל השרטוטים של גבולות הארץ עפ"י התורה.

והנה, חשבון פרסה זה 4.8 ק"מ, ולפי זה, אם נאמר ש"ארבע או חמש פרסאות" זהו המרחק שבין כפר לודים ללוד כמבואר בגמ', יוצא שבק"מ הוא צריך להיות לערך 24 ק"מ.

כה). אם כי עדין קשה להוכיח מלשון "לובין" ללשון לודים, דהערכים מחליפים בין פ' לב', ולא בין ב' לד'.

וכמה הדברים מתאימים לפי המציאות, שהמרחק האוירי שבין תרשיחא לנהריה, הוא 24 ק"מ.



ראיה נוספת

הרב מרגליות מציין ראיה נוספת למיקומה של לוד הגלילית, מדברי הגמרא (יבמות כ"ה ע"ב): "מעשה בליסטים אחד שיצא ליהרג במגיזת קפוטקיא ואמר להם, לכו ואמרו לאשת שמעון בן כהן אני הרגתי את בעלה בכניסתי ללוד ואמרי לה בכניסתו ללוד, ובא מעשה לפני חכמים והשיאו את אשתו". היכן היא אותה "קפוטקיא", בירושלמי (פ"א דשביעית) מובא צירוף המילים: "קפודקאי דציפורין שאלין לרבי אימי". מכאן מבואר כי העיר קפוטקיא היתה באיזור ציפורין, בצפון. ומאחר ואותו ליסטים היה ג"כ מהצפון, לפיכך העיד על רצח שנעשה בגליל, בכניסה לעיר לוד הגלילית, ובפרט כי בירושלמי (חלה פ"ד הי"ב) מובא כי שמעון בר כהנא היה גר בעכו, הרי שתושב הצפון היה.

גם דברי הזוהר בכמה מקומות⁽¹⁾, ההמספר על התנאים שהיו הולכים בדרך "מקפוטקיא ללוד" מובנת כעת, כיון ששניהם היו ישובים בצפון.



סיכום

זכינו במאמר זה לחזק ולבסס את מיקומה העתיק של העיר פקיעין התלמודית, עם העיר פקיעין הידועה כיום. וכן לחזק את דברי חז"ל ומהרח"ו, המבארים כי רשב"י התחבא עם בנו במערה באיזור פקיעין, שהיתה בגליל ולא ביהודה.

עם זאת, זכינו ליישב את דברי הזוהר הקד' עם שאר מקורות חז"ל, ע"י שביססנו את מיקומה של העיר לוד הגלילית בצפון, ליד פקיעין. עיר זו, היתה עיר ידועה ונוכרת רבות בדברי חז"ל.

גם דברי המשנה בגיטין נתבארו היטב, במציאתו של כפר לודים אשר נשכח זכרו, שהיה ברצועה היוצאת מזיב, ולפיכך היה דינו כחז"ל, ואין לחפש את כפר לודים באיזור יהודה, מאחר וכל איזור לוד ורמלה שבמרכז נחשבים אר"י גמור לכל סביבותיהם.



(1). ומהם בזהר ויצא דף קצ"ג ע"ב.

הרב שמואל ישמח

ישיבות הדר להדר וצרור המור, חיפה

זיהוי שבטו של כל שופט [המשך]*

"אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט" (סוכה כז, ע"ב). מימרא זו של התנא רבי אליעזר עומדת במוקד מאמרנו, שחלקו הראשון פורסם בגליון הקודם של 'האוצר'. בחלק הראשון עמדנו על שיטת רש"י, ועל שיטת המדרש תדשא המובאת בילק"ש (בסעיפים א-ד). בחנו (בסעיף ה) האם ניתן להתאים בין שיטת הילק"ש ובין דברי ר' אליעזר, ולאחר מכן (בסעיפים ו-יא) העלנו הצעה מחודשת לביאור הענין, דנו (בסעיף יא) בהצעתו המחודשת של הרב שנדורפי, הסברנו (בסעיף יב) את ההשלכות שיש לפרק זה על הבנת ספר שופטים כולו, וביארנו (בסעיף יג) מדוע שבטים מסויימים "הופלו לרעה". בחלקו השני של המאמר (סעיף יד) המתפרסם כאן, נעבור על כל אחד מהשופטים ונסכם מאיזה שבט הוא יצא, לפי דברי הראשונים והאחרונים, ולפי השיטות השונות שהובאו במאמר הקודם, עם הוספות חשובות.

בחלקו הראשון של סעיף זה נסכם את עיקרי המאמר, ובחלקו השני נבאר מאיזה שבט יצא כל שופט, לפי השיטות השונות שהובאו במאמר, ולפי דברי הראשונים והאחרונים.

א.

שלשת השיטות בביאור דברי ר' אליעזר

בפרק זה הבאנו שלש שיטות בביאור דבריו של ר' אליעזר "אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט" – שיטת רש"י, שיטת הילק"ש, והצעה מחודשת שהעלנו.

א. שיטת רש"י וסיעתו^א: א. מדברי רש"י נראה שהבין, כפשט דברי ר' אליעזר, שלא ייתכן שיהיה שבט שממנו אין שופט^ב. ב. רש"י כלל את יהושע ואת עלי בין ה'שופטים' אליהם התייחס ר' אליעזר, ונראה מדבריו שגם שמואל כלול ביניהם. ג. נראה שלדעת רש"י יש שבטים שמהם יצא יותר משופט אחד. ד. רש"י כתב: "אבל עתניאל ויפתח ושמואל ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן", וזאת למרות שמקום מגוריהם נזכר בכתובים, ולמרות שאת ברק זיהה רש"י לפי מקומו. במאמר חפשונו תירוץ לביאור שיטת רש"י [כמו כן, הבאנו את דברי הרב שנדורפי, שפסע בעקבות רש"י, והציע כיצד ניתן לזהות מאלו שבטים יצאו השופטים הללו].

(* מתוך ספרנו 'אשי ישראל' על ספר שופטים, פרק א, סעיף יד. במהלך הדברים הפננו לעיתים לפרקים הבאים בספרנו, הנמצאים בשלבי עריכה שונים.

א). דבריו נתבארו לעיל, בעיקר בסעיף ד'.

ב). בנקודת זו פסעו בדרכו של רש"י גם הגאון בעל אבות הראש והגאון בעל החסדי דוד. כך גם עולה מדברי רב שמואל בן חפני גאון (פירוש לתורה, בראשית מט, טז) שכתב ש"דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל" כוונתו שיצא ממנו שופט כפי שיצא משאר השבטים "שלא היה שבט מן השבטים שלא קם ממנו מושיע" (וכעין זה בפירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, וברד"ק, ובר' מיוחס, ובאור החיים).

עוד חכמים סברו, בדומה לרש"י, שמקום מגוריו וקבורתו של השופט אינם ראייה לזיהוי שבטו.²

ב. שיטת הילק"ש ע"פ המדרש תדשא (המובא בכמה מקורות, ולכן נכנה אותם להלן "הילק"ש וסיעתו")³: א. לדעת הילק"ש יש שבטים שמהם לא יצא שופט [מבין השופטים הנזכרים בספר שופטים]. הבאנו ארבע הסברים כיצד דבריו יתאימו עם דברי ר' אליעזר. הילק"ש מציין שמשבט שמעון לא עמד שופט⁴, אולם ביארנו שכוונתו לומר, כפי הנראה, ששמגר הוא השופט שעמד משמעון⁵. ב. הילק"ש כלל את עלי ושמואל בין השופטים, אך לא את יהושע. ג. לשיטתו יש כמה שבטים שמהם יצאו יותר משופט אחד. ד. הילק"ש מזהה את כל השופטים, וברור למדי שעשה כך לפי מקום מגוריהם.

ג. החסדי דוד טען שמקום המגורים אינו מצביע על שבטו של השופט. [נראה שזו גם דעת המהרש"א (סוכה כז, ע"ב) שעסק בדברי רש"י, ולא העיר שמה שכתב רש"י שאיננו יודע מאיזה שבט יצא עבדון נסתר לכאורה מזה שעבדון חי ונקבר בארץ אפרים (בהמשך הסעיף, כאשר נעסוק בויהוי שבטו של יאיר הגלעדי נאריך בביאור שיטתו, ונראה שכך הבינו רבים מהאחרונים את שיטתו, ודלא כהבנת הגר"י פיק והשפ"א בשיטתו). כך נראה גם מדברי איי הים (סוכה שם). הערוך לנר (סוכה שם) הסביר שלדעת רש"י מקום המגורים אינו ראייה, שהרי לעיתים אדם התגורר מחוץ לנחלת שבטו, כפי שמצאנו שיש דעות בחז"ל שנקטו שאליהו, מתושבי הגלעד, הוא משבט גד (ייתכן להסיק מכך שהערוך לנר פוסע אף הוא בדרכו של רש"י)].

ד. הילק"ש (שופטים, רמז מב) הביא את דברי המדרש תדשא (המובא בבית המדרש ילינק, ח"ג, עמ' 171, וכן בספר מקדמוניות היהודים, א' אפשטיין, ח"ב, עמ' קנב). דברי המדרש הובאו בפירושי ר' חיים פלטיאל על התורה במדבר כה, יד (וכן בקצרה ב'פענח רוא' שם, וב'פשטים ופירושים' לר' יעקב מוינא, שהביאו כך בשם המדרש תדשא), ובהגהות מהר"צ חיות (סוכה כז, ע"ב, וכן בהוספות לספרו תורת הנביאים, בתוך כל כתבי מהר"צ חיות ח"א, עמ' קעח), ובאבות הראש (ח"א, על אדר"נ פ"א, ד"ה 'שופטים קיבלו מזקנים', דף נב, ע"ד - נג, ע"ג), ובמצפה איתן (סוכה כז, ע"ב), ובדובר מישרים (על הרמב"ם, לר' רפאל מרדכי שאול, חלק ציונים וחיידושי הש"ס, על סוכה כז, ע"ב, דף ב, ע"א). לדעתו לא ניתן להוכיח ע"פ מקום המגורים, אך ניתן להוכיח ע"פ מקום הקבורה, או אם לשופט יש נחלה באיזור השייך לשבט מסוים, ובספר חק משה (סוכה כז, ע"ב, לרב משה יהודה ברמן הי"ד, אב"ד הורודלה, שנספה בשואה). ר"י בן קלונימוס, רבו של הרוקח, בירר את שיטת הילק"ש (דבריו הובאו לעיל בסעיף ה'). האברבנאל (בהקדמתו לספר שופטים, עמ' צו) זיהה כל שופט לפי מקום מגוריו וכדו', באופן שתואם את דברי הילק"ש (ורק בענין שבטו של שמגר סבר אחרת מהמדרש. מדבריו נראה שלא הכיר את דברי הילק"ש). בהמשך הדברים, כאשר נעסוק בשופט עבדון, נראה שכמה אחרונים כתבו שהוא משבט אפרים - שלשלת הקבלה, עץ יוסף ע"פ היפה תואר, סדר הדורות, יעב"ץ, והנצי"ב במרומי שדה. בהכרח שראיתם היא ממקום מגוריו ומקום קבורתו, ומכאן שהם פסעו בדרכו של הילק"ש, אף שלא הזכירו את דבריו, וכנראה לא הכירו אותם. בהמשך הסעיף, כאשר נעסוק בויהוי שבטו של יאיר הגלעדי, נאריך בביאור שיטת המהרש"א, ונראה שהגר"י פיק וכנראה גם השפ"א הבינו שלפי המהרש"א מקום המגורים מצביע על השבט, אך רבים מהאחרונים הבינו אחרת את המהרש"א. [אגב, נראה שדברי הילק"ש לא היו מצויים אצל רבים מהחכמים, שהרי הם נשאו ונתנו בדברי רש"י מבלי להביא את דברי הילק"ש (אברבנאל, חסדי דוד על התוספתא סוכה, הרש"ש על המדרש רבה, וכן האחרונים על מסכת סוכה - מהרש"א, יעב"ץ, שפת אמת, פתח עיניים, מלך שלם, איי הים, מרומי שדה, ערוך לנר, קרבן אשה). כנראה חכמים אלו לא הכירו את דברי הילק"ש (באבות הראש תמה על רש"י והרי"א מדוע לא הביאו ראייה מדברי הילק"ש, ובדובר מישרים ואבות הראש הקשו כיצד המלך שלם כתב בניגוד לדברי הילק"ש, שכלל לא הובאו במלך שלם. המצפה איתן כתב שדברי הילק"ש נעלמו מרש"י. אמנם לענ"ד ייתכן שרש"י הכיר את דברי הילק"ש ובחר לא התחשב בהם, כיון שאין הם מוכרחים, וכפי שמצאנו שרש"י לא התחשב בדברי המדרש תנחומא וירא כט, שהובאו ברש"י שופטים ט, ח, בו נאמר שעתיאל הוא מיהודה, וראה להלן בענין עתניאל, שם הבאנו שהקרבן אשה והדובר מישרים העירו על סתירה זו בדברי רש"י. עוד יש להעיר שתקופת חיבורו של הילק"ש אינה ברורה: יש שייחסו את הילק"ש לר' שמעון אביו של רבי יוסף קרא, בן דורו של רש"י, ויש שייחסוהו לר' שמשון משאנץ, מבצעי התוספות שחי במאה ה-12, ויש שייחסוהו לר' שמעון הדרשן שחי במאה ה-13, וכך סבורים רבים מהחוקרים. מובן לפיכך מדוע רש"י לא הכיר את דברי הילק"ש, בדומה לרבים מחכמי ישראל בתקופת הראשונים שלא הכירוהו. לגבי מדרש תדשא, המכונה גם ברייתא דרבי פנחס בן יאיר: יש מהחוקרים שסברו שהמדרש חובר לפני המאה ה-11, ויש שסברו שהוא חובר על ידי רבי משה הדרשן, שחי במאה ה-11. במדרש זה יש מסורות שלעיתים סותרות את המסורות הידועות מחיבורי חז"ל האחרים)].

ג. לפי הצעתנו המחודשת: א. ר' אליעזר סבר שלא ייתכן שיהיה שבת שממנו אין שופט [גם משבת שמעון יש שופט, אלא שהוא שמגר, ששייכותו לשמעון מוסתרת בפסוקים]. ב. נראה שר' אליעזר לא כלל את יהושע עלי ושמואל בין השופטים. ג. אין שבת שממנו יצא יותר משופט אחד. ד. הצענו כיצד ניתן לזהות את כל השופטים, לפי מקום מגוריהם ולפי פעולותיהם.

ב.

זיהוי שבטו של כל שופט

נעבור כעת על כל השופטים, לפי סדר הופעתם בכתובים, ונבאר מהו שבטם לפי כל אחת מהשיטות שנזכרו בפרק, ולפי דעת הראשונים והאחרונים. נוסיף את הפרטים השייכים לעניין (עליהם הצבענו בסעיף יב): עד כמה שבטם מפורש בפסוקים, עד כמה מקום מגורם מוכיח על שבטם, האם נזכר מקום קבורתם, כמה שנים הם שפטו, וכנגד איזה עם הם לחמו.

א. יהושע בן נון – האם היה נחשב לשופט: רש"י החשיבו בין השופטים, והילק"ש וסיעתו לא החשיבוהו ביניהם (והרחבנו בזה בהערה). מקום מגוריו ומקום קבורתו: איננו זוכר פסוק בו נזכר

(ה). כך מובא גם בפסיקתא דרב כהנא (פל"א וזאת הברכה, מהד' בובר דף קצו, ב, מהד' מנדלבוים תשמ"ז עמ' 442, הובא בילק"ש וזאת הברכה רמז תתק"נ), וכע"ז במדרש תהילים (שוחר טוב, מזמור צ, אות ג).

ו). האברבנאל פסע בדרכו של הילק"ש (אע"פ שלא ציטט אותו, וכנראה לא הכירו), אולם לדעת האברבנאל שמגר היה משבת לוי.

ז). לפי הצעתנו המחודשת, שנתבאר בסעיף ו, יהושע אינו מגוי בין השופטים (לגבי דברי ר' אליעזר, אך ייתכן שהוא נחשב בין ה'שופטים' לגבי עניינים אחרים). המחלוקת שהבאנו נוגעת לגבי הכללתו של יהושע בין השופטים אליהם התייחס רבי אליעזר, וייתכן שיש לכך קשר לדיון הכללי [שאינו מתייחס נקודתית לנידון שלנו] האם יהושע נחשב היה ל'שופט' והאם היה נחשב 'מלך' (ראה במקורות שהובאו בתורה שלמה כרך טו, מילואים, עמ' קכו, ובספר משבצות זהב לרב שבת יריס יהושע א, יח, וראה בהעמק שאלה סי' קמב, אות ט, ובחתי"ס בתורת משה ס"פ וישב, ובשו"ת משפט כהן סי' קמה, עמ' שלו. אגב, בתחילת סעיף ו' הבאנו דעות שנקטו שיהושע היה נביא). אוסיף שיש מדרש, המובא בכמה ספרים מתקופת הראשונים, ממנו משמע שיהושע מגוי בין השופטים ולא בין המלכים: בשכל טוב נדרש על הפסוק "המלוך תמלוך עלינו, אם משל תמשול בנו" (בראשית לז, ח) שמיוסף "עמדו ממנו שני זוגי מושלים: יהושע וגדעון מושלים, ירבעם ויהוא מלכים". כע"ז במדרש הגדול (בראשית לז, ח, דף תרל"ב): "שעתיד להעמיד שני מלכים - ירבעם ויהוא, ושני שופטים - יהושע וגדעון". ב'פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה' (יהושע, עמ' קל, כתיבת חיבור זה נסתיימה בשנת ה'קפ"ב): "שכל שבטים יוצא מהן מלך אחד ונביא אחד, והוא (=יוסף) יוצאין ממנו שני מלכים ושני נביאים: יהושע בן נון, וגדעון בן יואש, וירבעם בן נבט, ויהוא בן נמשי...", ונראה שיש לתקן בלשונו "שני מלכים ושני מושלים/שופטים". במדרש הביאור בראשית לז, ח (לר' סעדיה בן דוד אלדמארי, שחובר בשנת ה'ר"א, א, ורוב דבריו הם ממדרש הגדול): "שיצא ממנו שני מלכים - ירבעם ויהוא... שני שופטים - יהושע וגדעון". בתוספות השלם (בראשית לז, ח, אות ד) בשם ר' שמשון: "רמז על מלכים שיצאו מיוסף, כגון ירבעם ואחאב... רמז על שופטים שיצאו ממנו, כמו יהושע וגדעון וכיוצא בהן", ולשון זו של ר' שמשון מובאת גם בספר הרמזים לרבינו יואל על התורה (בני ברק, תשס"א, ספר זה חובר לפחות לפני 600 שנה, שהרי יש ציטוטים מדבריו בפירוש ר' אברהם בן שלמה לשופטים עמ' ר"ד, ועוד). אגב, ממדרש זה (כפי שהוא הובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ודלא כגירסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון ובר' יואל שם נוספו המילים "וכיוצא בהן") יש לכאורה ראייה לגבי כמה נושאים בהם עסקנו בהמשך סעיף זה, שהרי לפי המדרש יש בכל ספר שופטים רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גדעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הוזה דבורה איננה משבט אפרים (או שהיא איננה נחשבת שופטת), ואבימלך (שהיה בנו של גדעון משבט מנשה) אינו נחשב שופט, ויאיר הגלעדי ויפתח הגלעדי אינם משבט מנשה, ועבדון אינו מאפרים (ניתן לדחות בדוחק ולומר שהמדרש אינו עוסק ב'שופטים' גרידא, אלא דווקא ב'מושלים', שהם ממצע בין שופט למלך. לכן נזכרו רק יהושע, שהיה

היכן יהושע התגורר. יהושע נקבר "בגבול נחלתו, בתמנת חרס אשר בהר אפרים, מצפון להר געש" (יהושע כד, ל). **שבטו:** כאשר משה רבנו שלח את המרגלים נזכר שיהושע הוא משבט אפרים (במדבר יג, ח). אולי משום כך כאשר יהושע ממונה למחליפו של מרע"ה אין הדבר נזכר.¹ **כנגד מי נלחם:** עמי כנען. **כמה שנים שפט:** לא נזכר בכתובים כמה שנים הנהיג יהושע, כלומר – כמה שנים עברו מאז פטירת משה רבנו ועד לפטירת יהושע. הראשונים נחלקו בדבר: יש שכתבו שעברו 14 שנים (ראב"ע בפירושו הארוך לשמות לג, יא; רא"ם בראשית לו, ב; ועוד), ויש שכתבו שעברו 28 שנים (סדר עולם רבה; מיוחס לרש"י דברה"א, א, כב, ה; ועוד). ייתכן שיש מי שנקטו שעברו שנים ארוכות יותר (ראה תרגום ירושלמי שמות לג, יא, ובראב"ע שם). בפרק הבא נבאר בעז"ה באריכות את השיטות בנידון.

ב. עתניאל בן קנו – מקום מגוריו ומקום קבורתו: לא נזכר.² **שבטו:** לא נאמר במפורש בפסוקים מאיזה שבט היה. נאמר שהיה אחיו של כלב (שופטים ג, ט), ובפשטות הכוונה היא שהוא היה אחיו מהאב ומהאם, ומכאן שעתניאל הוא משבט יהודה, שהרי כלב היה משבט יהודה (במדבר יג, ו) ו"כ"כ כמה מפרשים".³ אולם, אין מכך ראיה גמורה, שהרי ייתכן שעתניאל היה אחי כלב מן האם בלבד, וכך אכן מובא בגמ' ובכמה מפרשים.⁴ רש"י בסוכה כתב שלא ידע את שבטו.⁵ לפי הילק"ש וסיעתו היה משבט יהודה [כנראה משום שהיה אחי כלב, כאמור לעיל, ומשום שסייע לכיבוש חלק מנחלת שבט יהודה]. כמה אחרונים הביאו אף הם שעתניאל היה מיהודה,⁶ וכך כבר מובא בכמה מדרשים⁷, שאחד מהם אף הובא ברש"י⁸. כמה אחרונים כתבו שמהפסוקים

דומה מבחינת רבות למלך, וכך גם גרעון שהיה דומה מבחינה מסויימת למלך, וישראל רצו שתצא ממנו שושלת הנהגה, כנזכר בשופטים ח, כב: "משול בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך".

ח. ראה גם דעת מקרא, שופטים, מבוא, עמ' 33.

ט. משמע קצת שהתגורר בקרית ספר, שלא ברור בנחלת איזה שבט היא נמצאת, והערנו על כך לעיל (סעיף ט).

י. יש שהביאו ראיה לכיוון זה מהפסוק במדבר לב, יב (אך ברש"י תמורה טז, ע"א, הביא מכך ראיה הפוכה). הרד"ק (יהושע טו, יז) נטה לומר שכלב היה אחיו של עתניאל מאב ומאם, והרי"א והכלי יקר שם הביאו הצעה זו בין שאר ביאוריהם, והרי"א בהקדמתו לס' שופטים דף צו כתב ש"כפי הפשט כך הסכימו כל המפרשים", וכמדומה לי שכן סבר הראב"ע (שהרי בפירושו הקצר לשמות כד, יד, כתב שכלב היה בן יפונה בן קנו). המלבי"ם (דברי הימים א, ד, יג) סבר שכלב היה אחי-אביו של עתניאל, וגם לפי פירוש זה עתניאל הוא משבט יהודה.

יא. כך מובא בגמ' סוטה יא, ע"ב (ותמורה טז, ע"א), וכן כתב רש"י (במדבר לב, יב, ויהושע טו, יז), ור"י קרא (יהושע שם), ומהרש"א (סוכה כז, ע"ב), וחסדי דוד (על התוספתא, סוכה, פ"א, ה"ה, עמ' תפז). הרי"א והכלי יקר ביהושע הביאו גם את האפשרות הזו בין האפשרויות השונות שהם הציעו. יש שהביאו ראיה לכיוון זה מהפסוק בדברי הימים (א, ד, יג) שאינו מזכיר בין בני קנו את כלב (וראה שם במפרשים). הרי"א (בהקדמה לשופטים), המהרש"א, והחסדי דוד, סברו שאם עתניאל וכלב אינם אחים מאותו האב, ממילא אין ראיה מכאן על שבטו של עתניאל. לעומתם, כתב באבות הראש כתב שעדיין יש מזה ראיה שעתניאל הוא משבט יהודה, שהרי המנהג בישראל היה שמי שהתאלמנה תינשא לאדם מאותו שבט של בעלה הקודם, כדי שהנחלה לא תעבור משבט לשבט (רד"ק ורלב"ג שופטים יא, א).

יב. וכן עולה מהמהרש"א בסוכה שם (החסדי דוד פסע עקרונית בעקבות רש"י, וסבר שמקום מגורי השופט אינו מוכיח על שבטו, אולם לגבי עתניאל הביא החסדי דוד ראיות לכך שעתניאל הוא מיהודה).

יג. שלשלת הקבלה (מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' כח), וביפה תואר ועץ יוסף (על בר"ר ע, טו), וכן ראיתי בספר 'פירוש ר' יצחק בר' יוסף על התורה' (המכונה 'ספר הקבלה', על בראשית מט, ח, הוצאת מכון על הראשונים ה'תשע"ב. מהדיר הספר זיהה את המחבר כחבירו של הרשב"א וכתבו של ר' יצחק דמן עכו).

יד. בשמו"ר (מח, ד) מובא "עתניאל בן קנו שבא מיהודה" (ומשמע שכונת המדרש היא שהיה משבט זה גם מצד אביו, וכן

בדברי הימים (א, ה, יג) עולה שעתיאל הוא מיהודה^(ט), אולם חכמים אחרים סברו ככל הנראה שאין ראיה מפסוקים אלו^(ט). הצענו (לעיל סעיף ט), לאור ניתוח התנהגותו של עתניאל, שעתיאל הוא השופט שיצא משבט לוי^(ט). כנגד מי נלחם: כושן רשעיים מלך ארם נהריים. כמה שנים שפט: כושן שיעבד את עמ"י במשך 8 שנים. עתניאל הושיע את עמ"י, ואז שקטה הארץ 40 שנה (כל המפרשים מסכימים שהשנים הללו כוללות את שנות השעבוד).

ג. אהוד בן גרא – מקום מגוריו ומקום קבורתו: לא נזכרו. שבטו: מפורש בפסוק שהיה משבט בנימין (שופטים ג, טו). כנגד מי נלחם: עגלון מלך מואב. כמה שנים שפט: עגלון שיעבד את עמ"י במשך 18 שנים. אהוד הושיע את עמ"י, ואז שקטה הארץ 80 שנה (כל המפרשים מסכימים שהשנים הללו כוללות את שנות השעבוד).

ד. שמגר בן ענת – מקום מגוריו ומקום קבורתו: לא נזכרו. שבטו: לא נזכר בפסוקים מאיזה שבט היה. רש"י בסוכה כתב שלא ידע את שבטו^(ט). הילק"ש וסיעתו לא הזכירו מאיזה שבט היה. הבאנו (בסעיף ח) שמהמדרש תהילים^(ט) נראה ששמגר היה משבט שמעון (והצענו שזו גם דעת הילק"ש), וכן הבין הרד"ל (על רות רבה א, א)^(כא), והבאנו לכך ראיה מהתיאור בפסוקים על שמגר^(כב). לדעת הר"י אברבנאל 'בן ענת' מורה שהיה בן העיר 'ענתות', שהיתה עיר כהנים, ולכן לדעתו

הבינו מהמדרש בחסדי דוד ובאבות הראש), וכלשון זו מובא בתנחומא ויקהל ה, ובתנחומא וירא כט (=ילק"ש שופטים רמז ס"ה, הובא באבות הראש), ועוד.

טו. רש"י שופטים ט, ח, הביא את המדרש תנחומא שצוין לעיל (תנחומא וירא, כט). מאידך, כבר הבאנו שרש"י לסוכה כתב שלא ידע מאיזה שבט עתניאל. בקרבן אשה (סוכה כז, ע"ב, לר' אליהו שאמע, ראב"ד ארם צובא, שנפטר בשנת תקע"ד) וכן בספר דובר מישרים (על הרמב"ם, לר' רפאל מרדכי שאל, חלק ציונים וחידושי הש"ס, על סוכה כז, ע"ב, דף ב, ע"א), העירו על הסתירה ברש"י. אוסף, שבשופטים (א, ב-ג) נזכר "ויאמר ה' יהודה יעלה... ויאמר יהודה לשמעון אחיו", וברש"י הביא "ויש פותרים 'יהודה יעלה' הוא עתניאל" (וכן בר"י קרא שם), ולפי דעה זו נראה שעתיאל הוא מיהודה. [לעיל, בהערה שבתחילת סעיף זה, הבאנו שבספר אבות הראש תמה על רש"י מדוע לא הביא את דברי הילק"ש, ושהמצפה איתן כתב שדברי הילק"ש נעלמו מרש"י. כתבנו שם שיתכן שרש"י הכיר את המדרשים ובחר להתעלם מהם, כיון שאין דבריהם מוכרחים ע"פ פשט. כע"ז ניתן לתרץ גם כאן].

טז. חסדי דוד: הגהות היעב"ץ (סוכה כז, ע"ב); ספר איי היס לג"ר יהודה לייב עדל (סוכה שם), ונראה שהרש"ש (סוכה שם) הסכים כמו בזה; מרומי שדה (סוכה שם); דובר מישרים שם. לשון הפסוק בדברי הימים היא: "בני יהודה פרץ וחצרון... ובני קנז עתניאל ושריה, ובני עתניאל חתת. ומעונותי הוליד את עפרה, ושריה הוליד את יואב...".

יז. רבים מהאחרונים שעסקו בדברי רש"י לא העירו עליו מהפסוקים בדברי הימים (כגון: מהרש"א, מצפה איתן, שפת אמת), וכנראה שלדעתם אין מהם ראיה. מדוע? הרב מיימון טען שאין ראיה מדברי הימים: "כי בדברי הימים כתוב 'ובני קנז עתניאל ושריה' אבל לא נזכר כלל מאיזה שבט היה קנז, עי"ש" (ספר רש"י, מהד' ירושלים תשט"ז, עמ' תג, בהערות). לענ"ד שיטת רש"י עדיין זוקקת הסבר, שהרי עתניאל נזכר בדברי הימים שם בתוך רשימת בני יהודה, ואם כן הוא מבני שבט זה. נראה לתרץ שמכיון שאמו של עתניאל היתה מיהודה, והוא גדל אצל אביו החורג שהיה משבט יהודה, לכן הזכירוהו בתוך בני יהודה.

יח. הצענו בסעיף ט' שעתיאל הצטרף לשבט לוי, אע"פ שהיה שייך מבחינה ביולוגית לשבט יהודה. העלנו שם (בסוף הסעיף) אפשרות נוספת, שאינה נראית כל כך, לפיה עתניאל הוא משבט שמעון. [אע"פ כי חכם אחד ציין לי שבילק"ש בהעלותך, רמז תשל, מובא בענין 'אספה לי שבטים איש מוקני ישראל' שמשמע"ה בחר אנשים מכל שבט, ומשבט יששכר בחר את 'צהר, עזא, ויגאל, פלטי, ועתניאל, וחגית', ובמדרש פנים אחרות מובא 'מיששכר צעיר ויעקן ויגאל, פלטיאל ועתניאל וחוני', וראיתי כע"ז במחזור ויטרי מהד' גולדשמידט ח"ב עמ' תקעו. אולם, לענ"ד אינני מוצא הכרח שכונת המדרש היא לעתניאל בן קנז השופט].

יט. והסכים עמו מהרש"א בסוכה שם. והחסדי דוד.

כ. שוחר טוב מזמור צ, ג. הבאנו בהערה לסעיף ח' שהדברים הובאו בדברי המעתיק של כתי"א אסקוריאלי (של פירוש רש"י למסכת סוכה).

שמגר היה משבט לוי (וכ"כ בשלשלת הקבלה ובסדר הדורות)^(כ2). כנגד מי נלחם: הכה 600 פלישתים (אך לא נזכר שהפלישתים הציקו לישראל וכדו', ולא נזכר שהארץ שקטה מהם בעקבות פעולתו)^(כ3). כמה שנים שפט^(כ4): לא נזכר בפסוקים. בסדר עולם מובא ששמגר שפט בסוף ימי חייו של השופט הקודם אהוד^(כ5), אך כמה מפרשים סברו ששפט אחרי פטירתו של אהוד^(כ6). רבים כתבו ששמגר שפט שנה או פחות משנה^(כ7). הצענו (לעיל סעיף ח) ששמגר שפט למשך כמה שעות בלבד.

ה. דבורה וברק – מקום מגורם ומקום קבורתם: מקום קבורתם לא נזכר בפסוקים. על ברק נאמר: "ותקרא לברק בן אבינעם מקדש נפתלי" (שופטים ד, ו). ברק התגורר, אם כן, בעיר השייכת לשבט נפתלי. על דבורה נאמר: "וְהָיָא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֶּמֶר דְּבוּרָה בֵּין הָרְמָה וּבֵין בֵּית אֶל בְּהָר אֶפְרָיִם"

כא). הבאנו בסעיף ח' שכן מובא בתוספתא כפשוטה (סוכה, עמ' 843). בספר 'דברי טובה' כתב ששמגר הכה את הפלישתים כיון שנחלת שמעון סמוכה לפלישתים, ושמגר היה משמעון. שו"ר שהרב ישראל רוזן (ספר שופטים בגובה חז"ל, עמ' 101) העיר ש"שמגר בן ענת" הוא ראשי תיבות "שמעון".

כב). בסוף סעיף ט' העלנו הצעה לפיה שמגר היה משבט לוי.

כג). האברבנאל סבר כילק"ש (אע"פ שככל הנראה לא ראה את הילק"ש), אולם הוא שונה מהמדרש בנקודה אחת: לדעתו שמגר היה כהן. משבט לוי, שהרי היה 'בן ענת' כלומר בן העיר 'ענתות', שהיתה עיר כהנים (הרי"א כתב שאולי העיר 'ענתות' נקראה כך ע"ש 'ענת' שהיה מאבותיהם. גם לפי הצעה זו שמגר הוא משבט לוי). בשלשלת הקבלה (מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' כח) הביא ששמגר היה כהן. בסדר הדורות (שנת ב"א תקנ"ו) כתב "בסוף ימיו של אהוד שפט שמגר בן ענת הכהן (!) שנה, שופט רביעי נכלל בשנות אהוד (צמח דוד)", אך בצמח דוד (ח"א, לאלף השלישי, שנת תקצ"ו) לא הביא ששמגר היה כהן, ולכן נראה שהציטוט מהצמח דוד הוא רק על המילים "שופט רביעי" וכו'. [כעיי"ז ראיתי שמוכא בסדר הדורות בשם הצמח דוד שתולע הוא מיששכר, ויאיר ממנשה, ויפתח ממנשה, אך כשעיינתי בצמח דוד ראיתי שהוא לא הביא לגבי השופטים את שם השבט שלהם (למעט יפתח, וצ"ע למה רק לגביו הזכיר זאת), ולכן נראה שמה שהפנה סדר הדורות אל הצמח דוד הוא לגבי מה מנינו של אותו שופט בסדר השופטים]. נראה שדברי שלשלת הקבלה וסדר הדורות מבוססים על האברבנאל.

כד). בהערה לסעיף ח' הבאנו מדרש תמוה (תנחומא אחרי מות יח, ועי"ש שיש בילק"ש גרסא אחרת למדרש זה) המציין ששמגר הושיע את ישראל מהמדיינים.

כה). בהערה לסעיף ח' הבאנו ראיות לכך ששמגר נחשב בין השופטים (ושלא כדעת מי שכתב שהגר"א סבר שהוא איננו שופט).

כו). סדר עולם (פרק יב), וכ"כ בספר הקבלה לראב"ד, ובצמח דוד, ובסדר הדורות (שנת ב"א תקנ"ו). כך גם עולה מדברי ר' יהושע בן לוי ברות רבה א, א: "שפט השופטים - ...שמגר ואהוד היו". כך גם ביאר בכלי יקר שופטים ד, א, וכן ביאר ר' יעקב פינדיקי (בהוספותיו לפירוש האברבנאל, על שופטים פרק ד). בהערות הבאות נביא שכן גם דעת הרי"א. הבאנו (בהערה לסעיף ח) שבכת"י אסקוריאל מובא ששמגר שפט במקביל לאבצן, אך הצענו שמדובר בטעות סופר.

כז). כך משמע מהרד"ק והרלב"ג ומצו"ד שופטים ד, א, וכן נראה קצת מהמלבי"ם שם. בפסוק נאמר "ואחרייו היה שמגר" (שופטים ג, לא), ומכך נראה בפשטות ששמגר שפט אחרי שאהוד מת (אמנם פירוש זה אינו מוכרח, כנזכר בהערה הבאה).

כח). יפתח הגלעדי מזכיר שבימיו עברו 300 שנה מאז כיבוש עבר הירדן המזרחי (שופטים יא, כו), אולם סיכום שנות השופטים עד לימיו מעלה מספר גבוה יותר של שנים. לכן סדר עולם והמפרשים צמצמו את שנות השופטים בדרכים שונות, וכולם לא מנו את שמגר בתוך חשבון השנים (ראה במפרשים לשופטים שם, וברי"א שמואל א, יג, א). מכיוון שכן, נראה שלדעת הסוברים ששמגר שפט אחרי מות אהוד, צריך לומר ששמגר שפט מעט זמן, שנה או פחות, ולכן אין צורך להכלילו בחשבון השנים. לעומת זאת לפי הסוברים ששמגר שפט בסוף ימי אהוד, לכאורה אין הכרח לומר ששפט שנה אחת, שהרי ייתכן לומר שהוא שפט במשך כמה שנים שאינן נכללות בתוך חשבון 300 השנים משום שהן כלולות בשנות פשיטתו של אהוד. כך נלע"ה, ושו"ר שכן כנראה הבין הרי"א [הרי"א בשופטים ג, לא כתב: "...שמגר... היה בימי אהוד, ואחרייו במדרגה, וזהו שאמר 'ואחרייו היה שמגר'... ואם נאמר שהיה שמגר אחרי אהוד בזמן, ראוי שנאמין שנכנס עניינו בארבעים שנים של דבורה, ועם שני שעבוד סיסרא ומלך כנען. וחז"ל אמרו ששפט שנה אחת". לענ"ד מלשונו נראה שדברי חז"ל אמורים לפי דעת מי שסבר ששמגר שפט אחרי פטירת אהוד (אגב, לא ידעתי היכן כתבו כך חז"ל, ואולי צ"ל שהרי"א גרס כך בדברי הסדר עולם). כך גם ברי"א שמ"א יג, א, חישוב את מנין השנים, וכתב בתחילה את דעתו שלו "שמגר בן ענת כבר כתבתי שהיה בימי אהוד כמו שיורו הכתובים",

(שופטים ד, ה). יש מקום לדון האם 'בית אל' ו'הרמה' היו בנחלת אפרים או בנחלת בנימין [ראה בהערה^ט]. **שבטם:** ברק התגורר בעיר השייכת לנפתלי, ומכך ניתן להסיק שזהו שבטו. הילק"ש^י וסיעתו כתבו שברק היה משבט נפתלי, וכך כתב גם רש"י^א. דבורה התגוררה בנחלת אפרים או בנימין, ומכך ניתן להסיק שדבורה היא מאפרים או מבנימין. רש"י לא התייחס לשבט ממנו קמה דבורה, מכיוון שהוא לא מנה את דבורה בין השופטים [מסיבה טכנית, או משום שסבר שהיא איננה שופטת^ב]. הילק"ש וסיעתו כתבו שדבורה היא משבט אפרים, וכך גם לפי הצעתנו (לעיל סעיף י). בכמה מקורות מובא שברק היה מנפתלי, ומחלק מהם עולה לכאורה שגם דבורה נחשבת משבט נפתלי [אך ייתכן שהוא משום שדבורה נישאה לברק שהיה מנפתלי]^ג. **כנגד מי נלחמו:** יבין מלך כנען, ושר צבאו סיסרא. **כמה שנים שפטו^ד:** יבין שיעבד את עמ"י במשך 20 שנים.

ואח"כ כססים את החשבון הוסיף: "ואם נודה ששמגר שפט את ישראל שנה אחת כדברי רבותינו ז"ל" או נצטרך להוריד שנה משנותיו של שמואל, כדי שהחשבון יסתדר. הרי שהרי"א הבין שלפי דעת רבותינו בהכרח ששמגר לא היה בימי אהוד אלא אחריו. מכיוון שאין מקור לאורך הזמן בו שמגר שפט, הרי שעדיף להניח שהוא שפט פחות משנה, וכך ניתן לצמצם ככל האפשר את מניין השנים. מסתבר לפיכך שאלו שכתבו ששמגר שפט שנה התכוונו ל'פחות משנה', וכך אכן מובא ביוסף בן מתתיהו (הובא בסדר עולם מהד' רטנר, בהערות). אכן, ברד"ק שופטים יא, כו, וברלב"ג שופטים סוף פרק יא, חישבו את סכום שנות כל השופטים, ולא הזכירו את שמגר, ומכיוון שהבאנו לעיל שלדעת הרד"ק והרלב"ג שמגר שפט אחרי פטירת אהוד, אם כן מוכרחים לומר שהם לא הזכירו בחישוב השנים כיון שלדעתם שמגר שפט במשך פחות משנה. [אולם, מדברי הרי"א לשמ"א יג, א, מוכח שהבין שמדובר בשנה שלימה, ג, וצ"ע]. על אף דברינו לעיל, שמסתברים בעיני, ראיתי שבספר הקבלה לראב"ד ובסדר הדורות (שנת ב"א תקנ"ו) הביאו ששמגר שפט במשך שנה, וזאת למרות שהם סברו ששמגר שפט בתוך ימיו של אהוד, ואם כן לפי דברינו לא היה להם צורך לומר שהוא שפט מעט זמן? שו"ר שכן יש להקשות גם על הרי"א עצמו, שכתב בהקדמתו לספרו נחלת אבות (מהד' אשקלון תשע"ג, עמ' 6, וספר זה נכתב 12 שנה לאחר פירושו לשמואל): "שמגר ששפט בהיות אהוד זקן, שנה אחת"? ייתכן לתרץ שהם סברו כך משום שלא נזכר כמה שנים שפט שמגר, ומכך הם הסיקו שהוא לא שפט במשך שנה (וראה לעיל סעיף ח', שם הצענו שמפשט הפסוקים נראה ששמגר שפט למשך כמה שעות בלבד).

כט. קיים דיון כללי, שאינו מתייחס נקודתית למקום ישיבתה של דבורה, בשאלה האם 'בית אל' ו'רמה' היו בנחלת בנימין או בנחלת אפרים. העיר 'בית אל' נמצאת בגבול שבין אפרים לבנימין (יהושע טז, ב, ושם יח, יג), והיא נכבשה בידי בני יוסף (שופטים א, כב), אך מאידך היא מופיעה בין ערי בנימין (יהושע יח, כב). יש שביארו שהיו שתי ערים שנקראו 'בית אל', האחת בנחלת בנימין והשנייה בנחלת אפרים, ויש עוד ביאורים בדבר (ראה רש"י רד"ק ור"י קרא יהושע יח, יג; רד"ק יהושע טז, ב; רשב"ם בראשית כח, יא, ושם יט, ושם לה, ו-ט, ובחזקוני והעמק דבר לבראשית כח, יט, ואכמ"ל). לגבי העיר 'רמה', ישנה עיר בשם זה בנחלת בנימין (יהושע יח, כה), ומאידך נאמר שאלקנה היה "מן הרמתיים צופים מהר אפרים" (שמואל א, א, א), ויש שהבינו מכאן שאלקנה התגורר בנחלת אפרים. לפיכך, יש שסברו שהיו שני ערים בשם 'רמה', האחת בנחלת בנימין והשנייה בנחלת אפרים, וכך מובא ברמב"ן (בראשית לה, טז), ובאלשיך (שמואל א, א, א), ועוד (ראה במקורות שהובאו בקובץ בית אהרן וישראל, חוברת קמה, עמ' קכ ואילך, ואכמ"ל. אע"פ, שהיו ערים נוספות בשם 'רמה', כגון בנחלת אשר ובנחלת נפתלי - יהושע יט, כט, ושם לו). מסתבר שדיון זה ישליך על השאלה הנקודתית בה עסקנו - בנחלת איזה שבט ישבה דבורה. מציאתי מעט מקורות שעסקו ישירות בכך: בתרגום (שופטים ד, ה) מובא שדבורה התגוררה ב'עטרות', וברור לענ"ד שכוונת התרגום היא לעיר הנזכרת ביהושע טז, ה, בגבול שבין בנימין לאפרים: "ויצא מבית אל לזוה, ועבר אל גבול הארכי עטרות" (וכע"ז ביהושע יח, יג). בכפתור ופרח (פי"א, מהד' ביהמ"ד להתיישבות ח"ב עמ' סח) כתב שדבורה התגוררה בנחלת אפרים. בדעת מקרא לספר שופטים ביארו ש'בית אל' וגם 'הרמה' הנזכרות אצל דבורה נמצאות בנחלת בנימין. לעומת זאת, באטלס דעת מקרא (עמ' 250-251) נזכר ש'בית אל' הנזכרת לגבי דבורה אינה 'בית אל' של ירבעם (הנזכרת במל"א יב, כט), אלא עיר נוספת, כ-12 ק"מ צפונית לה, שנקראה אף היא 'בית אל' (לפי"ז מדובר על עיר הנמצאת בנחלת אפרים).

ל. במדרש תדשא מובא: "דבורה וברק מאפרים ומקדש נפתלי" (מדרש תדשא המובא בבית המדרש ליעלינק, וכן מובא בספר מקדמוניות היהודים). כלומר - ברק מנפתלי, ודבורה מאפרים. בילק"ש הגרסא היא: "דבורה וברק מהר אפרים ומקדש נפתלי", וגם לפי"ז נראה לפרש כנ"ל.

לא. לעיל (סעיף ד, וסעיף ז) ניסינו לבאר מעט את שיטת רש"י, שמצד אחד נמנע מלאתר את שבטי השופטים לפי מקום מגוריהם, אך מצד שני כן נהג כך לגבי ברק.

דבורה וברק הושיעו את עמ"י, ואז שקטה הארץ 40 שנה (כל המפרשים מסכימים שהשנים הללו כוללות את שנות השעבוד)¹.

ו. גרעון – מקום מגוריו ומקום קבורתו: התגורר בעפרה (שבנחלת מנשה) ונקבר בה (שופטים ו, יא, וכן ח, כו, ושם לב). שבטו: מהכתובים עולה שגרעון היה ממנשה (שופטים ו, יא, ושם טו). כנגד מי נלחם: מדין. כמה שנים שפט: מדין שיעבדו את ישראל במשך 7 שנים. גרעון הושיע את עמ"י, ואחר כך נאמר "ותשקוט הארץ ארבעים שנה בימי גרעון" (רד"ק ורי"א כללו בתוכן את 7 שנות השעבוד, ורש"י לא כלל אותן)². בפרק הבא נסביר בעז"ה בפירוט את שיטותיהם).

לב). רש"י לא הזכיר ברשימת השופטים את דבורה, שהרי היא מאפרים או בנימין, ורש"י כבר הזכיר את יהושע שיצא מאפרים, ואת אהוד שיצא מבנימין, ולכן לא היה לרש"י צורך להזכיר את דבורה. ניתן להציע כיוון אחר, ולפיו רש"י השמיט את דבורה משום שסבר שהיא איננה נחשבת שופטת, וברק שהיה בזמנה נחשב לבדו השופט שבאותו הדור, ויש לפלפל בהצעה זו [בהערה לסעיף יא הצענו שלש סיבות מדוע יש מקום לומר שדבורה אינה נחשבת שופטת. אעיר כי בפירוש רבי יעקב ב"ר שמשון, אבות א, א (=מחזור ויטרי, מהדורת תרפ"ג, עמ' 463, וכע"ז בתוספת לבה"ג שנדפסה במהד' ירושלים תשמ"ז ח"ג עמ' 338), הביא את רשימת השופטים, ומנה אותם לפי הסדר וכתב ש"כל שופט ושופט מסר לחבירו", והשמיט את דבורה, אך בבה"ג לא השמיטה. שו"מ שבסדר תנאים ואמוראים, שנכתב בתקופת הגאונים, מהד' הרב איתמר מצגר, עמ' ל', נאמר בסדר השתלשלות התורה "ושמגר לדבורה, ודבורה לברק", והמהדיר העיר שבנוסחא אחרת ברק לא נזכר. אעיר עוד, שהרד"ל על רות רבה א, א, סבר שנחלקו שם במדרש האם להחשיב את ברק בין השופטים, ולפי מה שהבאנו ייתכן לומר אחרת, שהמחלוקת במדרש שם היא האם דבורה נחשבת בין השופטים. בהערה הבאה נציין שיש מדרש ממנו עולה שאין בספר שופטים שופט שיצא מבני יוסף, למעט גרעון, וכתבנו שם שמדרש זה סובר כנראה שדבורה לא היתה שופטת, או שהיא היתה שופטת אך לא היתה משבט אפרים]. מעניין לציין שאצל כל השופטים מזכיר הכתוב את מיתת השופט (למעט שמגר, שבסעיף ח' ראינו שהוא יוצא דופן משאר השופטים בכמה תחומים רבים), אולם אצל ברק ודבורה מיתתם איננה נזכרת.

לג). בבמדבר רבה (כג, ד), מובא: "ברק בן אבינעם מנפתלי" (וכן משמע בבמדבר רבה יד, יא, ובמדרש תהילים סח, יד). גם כמה מהמפרשים לבראשית מט, כא, הביאו שברק הוא משבט נפתלי (ולא התייחסו במפורש לשבט של דבורה, וכך גם בהקדמת הר"א לשופטים ולנחלת אבות). הרד"ק בבראשית שם כתב "נפתלי אילה שלווחה – נתנבא על התשועה שתבוא לישראל על יד איש משבט נפתלי, והוא ברק. ועל יד דבורה. והיו כאילה שהיא קלה ברגליה. ולא אמר 'איל', כי עיקר המעשה על יד נקיבה היה, והיא דבורה" (ולענ"ד ניכר מלשונו שלא רצה לכתוב שדבורה היא מנפתלי, וראה רש"י ורואב"ע. לעומת דברי הילק"ש מצאתי רבים שכתבו שדבורה היא משבט נפתלי (ולא מאפרים), ומהם: מדרש תהילים כב, א (שהובא בילק"ש חבקוק רמז תקס"ו), וכמה מהמפרשים לבראשית מט, כא: מדרש הגדול, פירוש התורה לר' שמואל בן חפני גאון, פירוש ריב"א עה"ת בשם הר"מ מקוצי, פירוש הרא"ש (שבהדר זקנים), מנחת יהודה (לר' יהודה בן אליעזר, מבעלי התוספות), ילקוט מדרשי תימן, רוקח (רמזי הפטרות לפרשת ויחי, ומשם בפירושי ר' אלעזר מגרמייזא עה"ת), שפתי כהן עה"ת (חלקם הובאו בתוספות השלם על בראשית שם, אות ה', אות ז', ואות יב, ובעל הטורים הביאם בקצרה), וכע"ז בתורה שלמה אות רפג (מבר"ר צח, יז, והוא רק בחלק מהגרסאות של המדרש רבה). ייתכן לומר שאין מחלוקת בין הילק"ש ובין המקורות שהבאנו, משום שלדעת כמה מדרשים ומפרשים דבורה היתה נשואה לברק (נתנב"א פ"ט, ילק"ש שופטים רמז מב, והביאו פ"ז זה ברד"ק וברלב"ג ועוד), ואם כן ייתכן שדבורה היתה מאפרים, אך היא נחשבה כבת נפתלי, כיון שזה שבטו של בעלה ברק. אמנם, נראה שהסבר זה אינו מוסכם, שהרי לעיל (סעיף יד, 1, לגבי יהושע, בהערה) הבאנו מדרש (שהובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ודלא כגרסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון) שמביא שבכל ספר שופטים יש רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גרעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הזה דבורה איננה משבט אפרים (או שהיא איננה נחשבת שופטת, וע"ש שהבאנו שניתן לדחות בדוחק את ההוכחה מהמדרש). ב'פירוש נביאים ראשונים' לר' אברהם בן שלמה (עמ' קנז, פירוש זה נשלם בשנת ה'קפ"ב) מצאתי שכתב: "החכמים אומרים כי דבורה משבט נפתלי, ור' תנחום אמר אנהא מן אפרים" (כוונתו לר' תנחום הירושלמי, שנפטר בשנת ה'נ"א. לפי ידיעתי לעת עתה עדיין לא נדפס פירושו לספר שופטים). ראה גם בספר בשער המלך לגר"ח קנייבסקי (בתוך שיח השדה, מהד' ה'תשל"ז, דף לא, טור ב: "והיו דבורה וברק משבט נפתלי, מדרש תהילים פ"ט, ובמדרש תרשא ס' ח' איתא שהיו מאפרים, ע"ש", ולא הביא עוד מקורות בנושא זה. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי במדרש תהילים פ"ט לא מצאתי מאומה, ושם בפרק כב נזכר רק שדבורה היא מנפתלי אך לא נזכר מאומה על ברק, ומה שכתב

ז. אבימלך - מקום מגוריו ומקום קבורתו: לא נזכרו. שבטו: אבימלך היה בנו של גדעון, ומכאן שהיה משבט מנשה. כך אכן מובא בילק"ש. כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זר. כמה שנים שפט: "וישר אבימלך על ישראל שלש שנים" (שופטים ט, כב). נחלקו הדעות האם הוא נחשב בין השופטים⁽⁷⁾.

ח. תולע בן פואה - שבטו: נזכר בפסוקים שהיה מיששכר (שופטים י, א). מקום מגוריו ומקום קבורתו: התגורר ונקבר ב"שמיר בהר אפרים" (שופטים י, א-ג). בפשטות מקום זה היה בנחלת אפרים, אולם יש שרצו לומר שבתוך 'הר אפרים' היה נחלה ליששכר⁽⁸⁾. כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זר⁽⁹⁾. כמה שנים שפט: שפט את ישראל במשך 23 שנה.

מהמדרש תדשא גם צ"ע, שהרי שם נאמר: "דבורה וברק מאפרים ומקדש נפתלי", והכוונה בפשטות היא שדבורה היא מאפרים, וברק הוא מנפתלי, וצ"ע.

לד. על דבורה נאמר: "היא שופטה את ישראל בעת ההיא". הרי שהיא הנהיגה את העם ודנה ביניהם ע"פ חוקי התורה. אולם לעיל (סעיף ה, בהערה) דנו האם השופטים רק הושיעו את ישראל מיד צריהם, או שמא בנוסף היו גם גדולי תורה ומנהיגים רוחניים, והבאנו שם מדברי כמה ראשונים שכתבו: "שהנשים פסולות לדין... ואם תאמר: הא כתיב (בדבורה) 'והיא שופטה את ישראל'?! יש לומר דלא שופטת ממש, אלא מנהגת, כשופטים ששפטו את ישראל. ואע"פ דאמרין בספרי 'שום תשים עליך מלך - ולא מלכה', התם לא מינו אותה אלא היו נוהגים בה כדין מלכה והיו נוהגים על פיה" (לשון הרשב"א שבועות ל, ע"א, ד"ה 'ולא בנשים', ולפי"ז יש להסביר כך את דברי הרמב"ן והריטב"א והר"ן והנימוק"י שם. כמדומה לי שדברי הרמב"ן הובנו בצורה שונה בתוס' נדה נ, ע"א, ד"ה 'כל'). מדברים אלו נראה שהשופטים, ובכלל זה דבורה, לא 'שפטו' את ישראל בפסיקת דין, אלא הנהיגו אותם בדומה למלכים.

לה. לא הזכרנו את 'יעל' אשת חבר הקיני' ברשימת השופטים, אולם נזכיר את המובא ברות רבה א, א (הובא ברש"י שופטים ה, ו): "שפט השופטים - ...רב הונא אמר: דבורה וברק ויעל". היפה ענף שם תמה על איזכורה של 'יעל' בין השופטים: "לא מצאתי טעם למנותה מהשופטים, כיון שלא מצינו בה נבואה ולא שררה", אולם הרד"ל הסביר שהחשיבות בין השופטים מפני שסיסרא נמסר בידה (בפשטות יש מכאן ראייה לכך ששופט הוא גם מי שנלחם ומושיע את ישראל, אע"פ שאינו מוסר תורה ומנהיג רוחני, ולעיל סעיף ו' דנו בכך).

לו. לדעת רש"י (יא, כו), בשם סדר עולם, שנות השקט אינן כוללות את שנות השעבוד. אולם לדעת הרד"ק (יא, כו) בשם הסדר עולם הן כוללות אותן, וכך גם דעת הרי"א (שמואל א, יג, א). הרלב"ג (יא, כו) הביא את שתי האפשרויות.

לז. הרד"ק (י, א) כתב שאבימלך הושיע את ישראל מיד אויביהם ונמנה בין שופטי ישראל (וזאת אע"פ שבפירושו לפרק ט, כב, כתב שאבימלך "לא הלך בדרך טובה ולא החזיר את ישראל למוטב"). כך נראה שסבר גם הרי"א (הקדמתו לשופטים, עמ' צה), שמנה אותו בין השופטים, וכתב "וישפוט את ישראל שלשה שנים". לעומתם כתב המלבי"ם (י, א) שאבימלך לא הושיע את ישראל. ראה גם במקורות שהביא בספר דברי טובה שופטים ט, כב. מצאתי בפירוש רבי יעקב ב"ר שמשון, אבות א, א (=מחזור ויטרי, מהדורת תרפ"ג, עמ' 463, וכע"ז בתוספת לכה"ג שנדפסה במהד' ירושלים תשמ"ז ח"ג עמ' 338, ושו"מ שמקור דבריהם בסדר תנאים ואמוראים, מהד' הרב איתמר מצגר, עמ' ל'), שהביא את רשימת השופטים שהעבירו את התורה, ומנה ביניהם את אבימלך (וגם את מנוח!). הילק"ש הזכיר את אבימלך בין השופטים (רש"י לא הזכירו, אך אין ראייה מכך, שהרי רש"י לא הזכיר שופט שיצא משבט שכבר יצא ממנו שופט אחר). הצענו לעיל בהערה לסעיף ו' שלדעת רבי אליעזר אין למנות את אבימלך בין השופטים. לעיל (סעיף יד, I, לגבי יהושע, בהערה) הבאנו מדרש (שהובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ודלא כגרסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון) שמביא שבכל ספר שופטים יש רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גדעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הזה אבימלך אינו נחשב בין השופטים.

לח. כך כתבו הרש"ש (על בראשית רבה פב, ט) ועוד מפרשים, שדבריהם הובאו בהערה לסעיף ז.

לט. נזכר בפסוק שתולע 'הושיע את ישראל' [ויקם אחרי אבימלך להושיע את ישראל תולע בן פואה... וישפוט את ישראל...]. ניתן היה להסיק מכך שתולע הציל את ישראל מאויביהם, אע"פ שהדבר לא פורש בכתוב (וכן משמע קצת מהרד"ק י, א, וראה לעיל בהערותנו לסעיף ח' שם הבאנו שלשון 'הושעה' נאמרה אצל שופטים שהושיעו את ישראל מיד משעבדיהם). אמנם לענ"ד אין מכך ראייה (ונתבארו הדברים במקום אחר, בהערותנו לשופטים ג, ז, ומפאת אריכותם לא נציין כאן).

ט. יאיר הגלעדי – מקום מגוריו ומקום קבורתו: יאיר כונה "יאיר הגלעדי" והיו לו 30 בנים שהיו להם 30 ערים "בארץ הגלעד" והן נקראו "חוות יאיר" (שופטים י, ג-ד). יאיר נקבר בקמון (י, ה) – מקום שמיקומו אינו ידוע בבירור. **שבטו:** רש"י בסוכה כתב שלא ידע את שבטו (שהרי לשיטת רש"י וסיעתו²) אין ראיה ממקום המגורים על הזהות השבטית, כפי שנתברר לעיל בסעיף ד'). הילק"ש וסיעתו³ כתבו שיאיר הוא משבט מנשה, ע"פ מקום מגוריו – הגלעד שנמצא בנחלת מנשה (במדבר לב, מ). מדברי אחד המדרשים נראה שיאיר לא היה משבט מנשה⁴. לעיל בסעיף ז' הערנו שייתכן שחלק מהגלעד היה שייך לראובן ולגד, והצענו שלדעת ר' אליעזר יאיר היה משבט ראובן, עי"ש. יש חכמים שנקטו שהשופט יאיר הוא משבט יהודה, כיון שהם זיהו אותו עם 'יאיר בן שגוב'. חכמים אחרים נקטו שהשופט יאיר הוא משבט מנשה, משום שהוא 'יאיר בן מנשה', וכאן נפרט את הדעות בענין זה: לשופט 'יאיר הגלעדי' היו 30 בנים שלהם היו 30 ערים "בארץ הגלעד", והן נקראו "חוות יאיר" (שופטים י, ג-ד). יש שני איזכורים נוספים בתנ"ך לאדם בשם יאיר שהתגורר בגלעד ושלט על 'חוות יאיר': האזכור הראשון מובא בספר במדבר (לב, מא): "וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדוה... ויאיר בן מנשה הלך וילכוד את חוותיהם, ויקרא אתהן חוות יאיר. ונובח הלך וילכוד את קנת ואת בנותיה...". 'יאיר בן מנשה' מוזכר שוב, עם תיאור דומה למדי, בספר דברים (ג, יד-טו): "'יאיר בן מנשה לקח את חבל ארגוב... ויקרא אותם על שמו את הבשן חוות יאיר". ביהושע (יג, ל) מוזכרים: "חוות יאיר אשר בבשן שישים עיר", ובמלכים (א, ד, יג) מוזכר: "בן גבר ברמות גלעד, לו חוות יאיר בן מנשה אשר בגלעד, לו חבל ארגוב אשר בבשן, שישים ערים גדולות חומה ובריח נחושת". האזכור השני בתנ"ך הוא לגבי 'יאיר בן שגוב' הנזכר בדברי הימים (א, ב, ג-ד, ושם כא-כג): "בני יהודה... ותמר כלתו ילדה לו את

מ). והסכים עמו החסדי דוד. בדרכו של רש"י, שסבר שמקום המגורים איננו ראיה לזיהוי השבט של השופט, פסעו ככל הנראה גם בעל איי הים (סוכה שם), וייתכן שגם בעל הערוך לנר (סוכה שם). גם מהרש"א הסכים עקרונית לכך (סוכה כז, ע"ב, לפי הבנת רוב האחרונים בשיטתו, ודלא כהבנת הגר"י פיק והשפ"א בשיטתו, ולהלן נרחיב בביאור שיטת המהרש"א), אלא שהוא זיהה את שבטו של יאיר בדרכים אחרות, כפי שנביא בהמשך.

מא. הילק"ש ע"פ המדרש תדשא, ודבריו הובאו בפירושי ר' חיים פלטיאל על התורה (וכן בקצרה בפענח רזא, ובפשיטתם ופירושים לר' יעקב מוינא), ובדברי ר"י בן קלונימוס, ובמהר"צ חיות, אבות הראש, ודובר מישרים. גם האברבנאל זיהה את שבטו של השופט ע"פ מקומו (אע"פ שלא הזכיר את המדרש, וכנראה לא הכירו). כך סברו גם שלשלת הקבלה (מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' כח), וסדר הדורות (ב"א תשמ"ב) בשם צמח דוד (אך לא מצאתי כך בצמח דוד, ח"א, לאלף השלישי, שנת תשמ"ב, והערתי בזה לעיל). בעץ יוסף (על בר"ד ע, טו) נדפס "ואהוד מבנימין וגדעון ממנשה, וכן יאיר ויפתח ועבדון מאפרים", והוא מהיפה תואר שם (ד"ה 'מזו עמדו שופטים'), ובחומש מלאכת הקדש (בראשית ל, יא, לג"ר משה טולידאנו, ה'תפ"ד-ה'תקל"ג, דיין במכנסא) הביא את דברי היפה תואר, ותמה כיצד כתב שיאיר ויפתח הם מאפרים? לענ"ד התירוץ בזה פשוט, שהרי את דברי היפה תואר יש לפסק באופן הבא: "וגדעון ממנשה, וכן יאיר ויפתח. ועבדון מאפרים". להלן נביא שהשפת אמת הבין כנראה בדעת המהרש"א שיאיר הוא משבט מנשה בגלל מקום מגוריו, וכך הבין את המהרש"א הגר"י פיק (אחרונים רבים הבינו אחרת את שיטת המהרש"א). יש להעיר שהדובר מישרים פסע אמנם בעקבות הילק"ש, אולם לדעתו ניתן ללמוד על זיהוי שבטו של השופט רק לפי מקום קבורת השופט, ולא לפי מקום מגוריו של השופט. יאיר נקבר ב'קמון', שהוא מקום לא ידוע (בהעמק דבר לבמדבר לב, מא, כתב 'שקמון' היא אחת מ'חוות יאיר', אולם נראה שכתב כך מסברתו). למרות זאת, הדובר מישרים מסכים שיאיר הוא ממנשה, משום שהיו לו ערים בגלעד, ואם כן בהכרח שהוא משבט מנשה שנחלתם היתה בגלעד.

מב. לעיל (סעיף יד, 1, לגבי יהושע, בהערה) הבאנו מדרש (שהובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ודלא כגרסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון ובספר הרמזים לר' יואל) שמביא שבכל ספר שופטים יש רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גדעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הזה יאיר אינו משבט מנשה (אמנם הבאנו שם שניתן בדוחק לדחות ראיה זאת).

פרץ ואת זרח... בני פרץ חצרון וחמול... ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד, והוא לקחה והוא בן שישים שנה, ותלד לו את שגוב. ושגוב הוליד את יאיר, ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד. ויקח גשור וארם את חוות יאיר מאתם, את קנת ואת בנותיה שישים עיר, כל אלה בני מכיר אבי גלעד" [מפסוקים אחרים אנו יודעים שמכיר היה בנו הבכור של מנשה בן יעקב אבינו (בראשית נ, כג), שמכיר נולד בחיי סבו יוסף (שם), שמכיר היה אביו של אדם בשם 'גלעד' (במדבר כו, כט), ושבני מכיר כבשו את ארץ הגלעד, והיא ניתנה למכיר לנחלה (במדבר לב, לט-מ)].

האם שלשת הדמויות שהזכרנו – יאיר בן מנשה, יאיר בן שגוב, והשופט יאיר הגלעדי – הם אותו אדם? כמה מפרשים כתבו ש'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב' (ראב"ע, רמב"ן, רד"ק, חזקוני, מלבי"ם, ועוד, וכנראה גם הר"א¹²): אביו היה שגוב, אולם הוא כונה בספר במדבר 'יאיר בן מנשה' בגלל הקשר ההדוק שלו למנשה, שהתבטא בכך שהוא קיבל חלק מהגלעד ממכיר בן מנשה [אבי סבתו], כבש אותו, וישב בו¹³. ייתכן שיש לו גם קשר חינוכי עמוק לשבט מנשה, משום שייתכן שאביו שגוב התחנך ע"י סבו מכיר (ראה יבמות סב, ע"ב, ודעת מקרא לדברי הימים שם¹⁴). [אמנם, נראה שלדעת חז"ל 'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר בן שגוב'¹⁵], וכן דעת כמה מפרשים¹⁶]. לפי שיטה זו

(מג). כך סברו: ראב"ע, רמב"ן, חזקוני, בפירושהם לבמדבר לב, מא (ראב"ע כתב כך גם בפירושו לאיוב לב, ב), וכן רד"ק ומלבי"ם בפירושהם לדברי הימים (א, ב, כב), ובפירושהם המיוחד לתלמיד רס"ג לדברי הימים. כך עולה גם מפירושו האברבנאל לבמדבר (לב, מא, אולם מפירושו לדברים ג, ט, נראה שלדעתו אין צורך לומר ש'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב'. אמנם ייתכן לבאר את דבריו שם באופן אחר). הרש"ש (סוכה כז, ע"ב) כתב ש'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב' (אולם בסיום דבריו הוא מציין להגהותיו ליבמות סב, ע"ב. המעיין בדבריו ביבמות שם יראה שהוא מוכיח שלפי הגמ' יבמות 'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר בן שגוב'). לענ"ד ייתכן להציע מקור נוסף לשיטה זו: בבראשית נ, כג, מובא: "ויחי יוסף 110 שנים. וירא יוסף לאפרים בני שלשים, גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף". מדוע נזכר שיוסף זכה לראות את 'בני מכיר', ולא נאמר מאומה על 'בני יאיר'? לפי הסברים ש'יאיר בן מנשה' איננו בן ממש של מנשה, אלא רק נכד של בת מכיר, הרי שהדבר מובן. (ניתן להציע הסבר אחר, ולפיו לא נזכרו בני יאיר משום שיאיר לא זכה לצאצאים. בהמשך הדברים נביא שאכן יש שכתבו כך. הסברים נוספים לדבר ניתן להביא לפי דברי המפרשים לבראשית שם, כגון הרד"ק, ואכמ"ל). בדעת מקרא (במדבר לב, מא, ודברים ג, יד, ודברי הימים א, ב, כב) נקטו ש'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב'.

(מד). הרמב"ן בפירושו לבמדבר הסביר כע"ז מדוע הוא נקרא 'בן מנשה'.

(מה). המלבי"ם (דברי הימים) הציע הסבר אחר מדוע יוחס יאיר אחרי מנשה.

(מו). יש ארבע מקומות בחז"ל, מהם ניתן להסיק שלדעת חז"ל 'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר בן שגוב': א. המקור הראשון הובא בדברי הרד"ק (דברי הימים א, ב, כב) שציין שמדברי חז"ל עולה ש'יאיר מן מנשה' אינו 'יאיר בן שגוב'. נראה מלשונו שכוונתו לגמ' ב"ב קיב, ע"א, שהביאה ברייתא בה ר' ישמעאל אומר שהחוות של 'יאיר בן שגוב' היו שייכות לאשתו ולאחר מותה הן עברו אליו בירושה. הרי שהקשר של 'יאיר בן שגוב' לשבט מנשה הוא רק מצד אשתו, ומכאן שאין הוא 'יאיר בן מנשה' שקשור מצד עצמו לשבט מנשה (אני מעיר שייתכן לומר שר' עקיבא, הנזכר בברייתא שם, טוען שאין ראיה מכאן שבעל יורש את אשתו כיון שלדעתו יאיר ירש את החוות מאביו). המלבי"ם (לדברה"י שם) דחה את ראייתו של הרד"ק, וכתב שאין מגמ' זו ראיה, שהרי מסתבר שמפני ש'יאיר בן מנשה' היה נחשב בין בני מנשה מצד אמו [או סבתו], לכן נתנו לו בני מנשה אשה מבנותיהם, והוא ירש אותה. הרש"ש (יבמות סב ע"ב) הביא את הוכחתו של הרד"ק מהגמ' ב"ב קיב, ע"א, וכתב ש"נגמגם החכם רי"ו בביאורו על ראייתו". כוונת הרש"ש היא לדברי החכם ר' יוסף ווייס¹⁷, שכתב את ה'ביאור' של מנדלסון על דברי הימים (חכם זה היה אב"ד עיר-חדש בשנים תרט"ו-תרס"ד, ועוטר בשבחים ע"י מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה ח"ב, אבהע"ז, סי' ט'). בביאורו שם כותב רי"ו שדברי חז"ל מסבירים את הפסוקים: כיוון שחצרון לקח את בת מכיר כפילגש (כדברי רש"י בדברה"י שם), לכן בניו היו מוזוללים (בדומה ליפתח - ראה שופטים יא, ב, ובמפרשים). בנו שגוב היה מוגן מזה, בגלל כבוד אביו חצרון, אולם יאיר, שגדל לאחר מות חצרון, גורש מנחלת יהודה. לכן קרוביו מבני מנשה השיאו לו אשה מבנותיהם, שהיו לה חוות בגלעד, ואחרי מותה ירש אותה יאיר בעלה. הדובר מישרים (סוכה כז, ע"ב) הסביר מדוע יש מהגמ' ב"ב הנ"ל ראיה ש'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר בן שגוב': בגמ' שם שאלו כיצד ייתכן שיהיו ליאיר בן שגוב ערים בגלעד שלא היו לשגוב אביו.

'יאיר בן מנשה' הוא משבט יהודה, אך עדיין אין מכאן ראיה מהו שבטו של השופט 'יאיר הגלעדי'. מצאתי שאחד מהראשונים סבר כנראה ש'יאיר בן מנשה' 'יאיר הגלעדי' ו'יאיר בן שגוב' הם אדם אחד. לפי דבריו יוצא שהשופט 'יאיר' הוא משבט יהודה^(מ). הרי"ד (שופטים י, ג) כתב ש'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה', אולם הוא אינו כותב האם זהו גם 'יאיר בן שגוב'. מכיוון שכך אין ראיה מאיזה שבט יצא השופט 'יאיר הגלעדי' לפי שיטתו^(מ). המהרש"א כתב ש'יאיר הגלעדי' הוא משבט מנשה, ורבים ביארו שראיתו לכך היא משום שלדעתו 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה', ונראה שלדעתו הכוונה ל'בן מנשה' ממש [לפי"ז יאיר בן שגוב

אם זהו 'יאיר בן מנשה' ממילא השאלה איננה מובנת, שהרי 'יאיר בן מנשה' כבש את המקום, ולכן הגיוני שהיו לו ערים שלא היו לאביו. ב. המקור השני הובא ברש"ש ביבמות (סב, ע"ב), שכתב שמוכח מהגמ' ביבמות שם שלדעתה 'יאיר בן שגוב' איננו 'יאיר בן מנשה'. ג. מקור שלישי ניתן להביא לענ"ד מהגמ' ב"ב קכא, ע"ב, בה מובאים דברי הסדר עולם סוף פרק ט': "יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב, ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ ישראל" [כמדומה לי שמלשון זו נראה שיאיר בן מנשה היה בנו ממש של מנשה. לענ"ד ייתכן שראיית הגמ' היא מדברי יעקב ליוסף בבראשית מח, ו, "ומולדתך אשר הולדת אחריהם", וביארו שהכוונה לבניהם של מנשה ואפרים, וכפי שביארו שם כמה מפרשים – בראשית רבותי, לקח טוב, שכל טוב, רשב"ם, עקידת יצחק, ספורנו, ועוד. שו"ר שאכן בבראשית רבתי ויחי עמ' 265 הביאו מקור מפסוק זה. מאידך, יש להעיר שאם מכיר נולד כבר בימי יעקב, ממילא אין חידוש בזה שבני מכיר נולדו בימי יוסף, ואם כן יש להבין מדוע התורה מציינת בבראשית נ, כג, ש"בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף"?! לפי הרד"ק שם אכן החידוש אינו בעצם לידתם אלא בזה שהם 'יולדו על ברכי יוסף' וגדלו והתחנכו אצלו, וראה בשאר המפרשים שם]. לא ייתכן ש'יאיר בן שגוב' חי בימי יעקב, מכמה סיבות שכאן תובא רק אחת מהן: שגוב נולד לחצרון לאחר שחצרון היה בן 60 (דברי הימים א, ב, כא), ומוכרח שחצרון היה בן 60 רק לאחר פטירת יעקב אבינו, לפי החשבון הבא: כשיעקב ירד למצרים הוא היה בגיל 130 (בראשית מז, ט), ויוסף היה אז בגיל 39 (בראשית מא, מו, ושם מה, ו). יעקב חי במצרים 17 שנה (בראשית מז, כח), ואם כן כשיעקב נפטר היה יוסף בגיל 56. יהודה גדול מיוסף ב-5 שנים לכל היותר (בראשית כט, כ-לה, ושם ל, כה, ושם לא, מא). אם כן, יהודה היה בגיל 61 לכל היותר כשיעקב נפטר, ולכן באותו זמן חצרון בן יהודה עוד לא הגיע לגיל 60. אוסיף שבי"ד רמח"ב, דף קיב, ע"א, כתב שלפי הגמ' שם יאיר בן שגוב נולד בא"י, ע"כ. מזה יש ראיה לכאורה שלדעת הגמ' שם הוא אינו 'יאיר בן מנשה', אולם אין זו ראיה ברורה (שהרי ייתכן ש'יאיר בן מנשה' נולד רק לאחר הכניסה לא"י, ומה שכתוב עליו בספר במדבר הוא סיפור על העתיד, וכמו בסבר הרי"ד שופטים י, ג). ד. במדרש (במדבר רבה יד, ז, ועוד, הובא ברש"י במדבר לב, מא) מובא שלי"איר בן מנשה' לא היו ילדים, ולכן בני 'מכיר אחיו' ירשו את נחלתו. הרי שלפי המדרש 'יאיר בן מנשה' הוא ממש בן מנשה, ואחיו של 'מכיר בן מנשה'. לכן לא ייתכן שהוא 'יאיר בן שגוב'. (אני מוסיף שאם 'יאיר בן מנשה' היה 'בן שגוב' לא היו יורשים אותו בני מכיר אלא בני יהודה, שהרי שגוב הוא משבט יהודה).

(מז). בהמשך נביא כמה מפרשים (רד"ל, יעב"ק, הנצי"ב, ספר מלך שלם) שסברו ש'יאיר הגלעדי' איננו 'יאיר בן מנשה', ולדעתם 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן שגוב'. יוצא שלפי דעתם 'יאיר בן שגוב' איננו 'יאיר בן מנשה'. מדברי הגר"א (פירוש ע"פ הגר"א לדברי הימים א, ב, כג) עולה ש'יאיר בן מנשה' ו'יאיר בן שגוב' הם שני אנשים שונים (יאיר בן מנשה היה בנו של מכיר בן מנשה, ויאיר בן שגוב היה בנו של שגוב, שאמו היתה בת מכיר. הגר"א אינו מתייחס לזיהוי של 'יאיר הגלעדי' אך נראה להסיק מדבריו שלדעתו הוא איננו 'יאיר בן שגוב', שהרי הגר"א כותב שערי של יאיר בן שגוב לא נקראו 'חוות יאיר'). המצודות דוד (דברי הימים א, ב, כג-כ) סבר ש'יאיר בן שגוב' איננו 'יאיר בן מנשה' (ולדעתו הוא גם איננו 'יאיר הגלעדי').

(מח). מצאתי מי שסבר ששלשת הדמויות הללו הם אדם אחד, והוא בספר 'פירוש ר' יצחק ב"ר יוסף על התורה' (המכונה 'ספר הקבלה', הוצאת מכון על הראשונים ה'תשע"ב, והוא חובר לדעת המהדיר ע"י חברו של הרשב"א), על בראשית מט, ח, שכתב שבראשיתה של ברכת יהודה נרמזו השופטים שיצאו מזרעו, ובסופה של הברכה נרמזו המלכים שיצאו מזרעו, וכתב שבראשית הברכה רמזים עתניאל בן קנו שיצא מיהודה, וגם אבצן שיצא מיהודה, "ולא זכר יאיר בן מנשה, כי לא היה מתייחס אליו, כי לגלעד בן מנשה. עד כאן דיבר בשופטים". נראה מכך שלדעת ר' יצחק ב"ר יוסף 'יאיר הגלעדי' השופט הוא 'יאיר בן מנשה' והוא גם 'יאיר בן שגוב' שהיה משבט יהודה (מצד אביו). הוא מסביר ששופט זה לא נרמז בברכת יהודה, אע"פ שיצא מזרעו, משום שהוא מכונה בתורה 'יאיר בן מנשה' ומכאן שהוא מתייחס אחר משפחת סבתו. מדברי הרש"ש סוכה כז, ע"ב, ניתן לכאורה להבין ש'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב' והוא השופט 'יאיר הגלעדי'. אולם, לענ"ד הרש"ש כלל לא עסק ב'יאיר הגלעדי',

הוא אדם אלמוני⁽²⁾. אמנם, כמה חכמים העירו על קשיים שיש בזיהוי של השופט 'יאיר הגלעדי' עם 'יאיר בן מנשה': ראשית - לפי מדרש אחד בחז"ל ל'יאיר בן מנשה' לא היו ילדים, ובני מכיר אחיו ירשו את נחלתו (רש"י במדבר לב, מא, ע"פ המדרש במדבר רבה יד, ז, ועוד⁽³⁾), ולעומתו ל'יאיר הגלעדי' היו 30 בנים (שופטים י, ג)⁽²⁾. ככל הנראה הרי"ד סבר שאין הכרח פרשני לקבל את דברי המדרש (ואכן הרמב"ן לבמדבר כתב ליאיר בן מנשה היה בן בשם 'נבח'). שנית - לפי דעת ר' נחמיה 'יאיר בן מנשה' נהרג במלחמת העי, בתחילת כיבוש הארץ (סנהדרין מד, ע"א; ב"ב קכא, ע"א; הובא ברד"ק ובמלבי"ם יהושע ז, ה, ובחזקוני במדבר לב, מא), ואם כן לא ייתכן שהוא השופט 'יאיר הגלעדי' שחי אחר כך⁽²⁾. ככל הנראה הרי"ד סבר שאין הכרח פרשני לקבל את דברי המדרש, בייחוד לאור העובדה שר' יהודה נחלק בזה על ר' נחמיה. שלישית - כיבוש חוות יאיר ע"י 'יאיר בן מנשה'

ורק התייחס לדברי המהרש"א שעסק בזהותו של 'יאיר בן מנשה', והעיר שזהו 'יאיר בן שגוב'. בהעמק דבר לבמדבר לב, מא, זיהה את 'חוות יאיר' של 'יאיר בן מנשה' עם 'חוות יאיר' של 'יאיר הגלעדי', ואם כן משמע שלדעתו 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה'. אמנם, אין הכרח בדבר, שהרי ייתכן שלדעתו 'יאיר הגלעדי' ישב באותו מקום בו התגורר לפניו 'יאיר בן מנשה' (וראה 'כלי יקר' למהר"ר ש"ס, ג, שהביא את דברי הר"י אברבנאל, שבאחד מפירושויו כתב שיאיר הגלעדי ישב בחוות יאיר אותן כבש לפני כן יאיר בן מנשה, והכלי יקר העיר בתחילה שמלשון הפסוק לא נראה שמדובר על אותן חוות, אך לבסוף הציע הכלי יקר הסבר ללשון הפסוק לפי האברבנאל).

מט. לדעת הרי"ד 'יאיר בן מנשה' היה מצאצאי מנשה, ולא בן ממש של מנשה. אין ראיה מאיזה שבט יצא השופט 'יאיר הגלעדי' לפי שיטתו, שהרי ייתכן שלדעתו 'יאיר בן מנשה' איננו משבט מנשה.

נ. להלן נעסוק בבירור שיטת המהרש"א ונביא שכמה אחרונים (איי הים, פתח עינים, מלך שלם, קרבן אשה, וכנראה גם מצפה איתן, ודלא כאוצר בלום ושפת אמת) הבינו שמה שכתב המהרש"א שהשופט יאיר הוא משבט מנשה, הוא משום שהמהרש"א סבר ש'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה' שהיה משבט מנשה (וכנראה סבר שיאיר בן מנשה היה בנו ממש של מנשה בן יעקב אבינו). ברור שלפי המהרש"א אין זה 'יאיר בן שגוב' שהיה משבט יהודה [כמדומה לי שבוהו שיטת המהרש"א היא יחידאית, שהרי רוב החכמים הניחו שיש לזהות את 'יאיר בן שגוב' עם דמות ידועה - יאיר בן מנשה' או 'יאיר הגלעדי'].

נא. וכן הוא בבראשית רבת, ויחי, עמ' 265-266. מלשון המדרש נראה ברור ש'יאיר בן מנשה' הוא לפי המדרש בנו ממש של מנשה בן יעקב (ולכן מכיר בן מנשה הוא 'אחיו'). המדרשים ורש"י הביאו ראיה לכך שליאיר לא היו ילדים מן העובדה שיאיר קרא את 'חוות יאיר' על שמו (לענ"ד יש להעיר שמיד אחרי שנאמר שיאיר קרא למקום 'חוות יאיר', נאמר בפסוק הבא, בבמדבר לב, מב, שנבחר קרא לעיר על שם עצמו. ראה גם שמואל ב, יח, יח, ובראשית יא, ד, ותהלים מט, יב, וברש"י ואלשיך שם, וברש"י איוב טו, כח, ובמדרש אגדה בובר בראשית ד, יז, וראה ישעיהו נה, ה, וראה בראשית ד, יז, וכתובות קיב, ע"ב, משם נראה שהיתה רגילות לקרוא לעיר ע"ש בנו של בונה העיר). ראיה נוספת היא מכך שבמנין בני יוסף נזכרו משפחות מנשה ממכיר, אך לא מיאיר (בראשית רבת, שם. מכיון שלפי מדרש זה 'יאיר בן מנשה' היה ממש בנו של מנשה בן יעקב, לכן היה ראוי שמבניו יצאו 'משפחות', בתי-אב, שיימנו בתוך משפחות בני מנשה הנזכרות בתורה). כבר הערנו לעיל שלענ"ד ניתן להציע ראיה נוספת לכך: בבראשית נ, כג, מובא: "ויחי יוסף 110 שנים. וירא יוסף לאפרים בני שלשים, גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף". מדוע נזכר שיוסף וזה לראות את 'בני מכיר', ולא נאמר מאומה על 'בני יאיר'? מכאן ניתן להסיק שיאיר לא זכה לצאצאים (אין הכרח לבאר כך את הפסוק, משום שישנם הסברים אחרים מדוע בני יאיר לא נזכרו שם).

נב. כך העירו הרד"ל והעץ יוסף (על במדבר רבה יד, ז), וכך העיר בכלי יקר למהר"ר לאניאדו (שופטים י, ג, ודבריו הובאו בספר 'קרבן אשה' סוכה כז, ע"ב, לר' אליהו שאמע, ראב"ד ארם צובא, שנפטר בשנת תקע"ד), ובדובר מישרים. [הרד"ל שם הביא ראיה נוספת לכך ש'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר הגלעדי': "וכן משמע בדברי הימים שזה השופט (יאיר הגלעדי) היה 'בן שגוב' משבט יהודה. ועיין רד"ק". נראה שכוונתו כך: לפי המדרש בבמדבר רבה 'יאיר בן מנשה' הוא בנו ממש של מנשה בן יעקב (כנזכר בהערה הקודמת), ולכן ברור שהוא איננו 'יאיר בן שגוב'. לכן צ"ל ש'יאיר בן שגוב' נזכר בדברי הימים משום שהוא 'יאיר הגלעדי', וממילא יוצא ש'יאיר בן מנשה' איננו 'יאיר הגלעדי'].

נג. כך העירו בפתח עינים ובאיי הים ובערוך לנר ובמלך שלם ובדובר מישרים על הגמ' סוכה כז, ע"ב, והרד"ל (על במדבר רבה יד, ז). הפתח עינים מצייין שדעה זו מוטלת במחלוקת בין ר' יהודה לר' נחמיה.

נזכר בספר במדבר, לפני כניסת עמ"י לא"י^{נד}. השופט יאיר הגלעדי נפטר 280 שנה ויותר לאחר הכניסה לארץ (שופטים יא, כו, ובפרשנים שם, ושופטים י, ג, ושופטים י, ח). לפי"ז אם מדובר באותו אדם הרי אז יצא שהוא האריך ימים וחי כ-300 שנים לפחות – האם הדבר מסתבר?^{נה} אם יאיר האריך ימים כ"כ, באופן ניסי, האם לא ראוי היה שהכתוב יזכיר את הנס?^{נו} אם יאיר היה כל כך זקן בתקופת השופטים, כיצד ייתכן שלא שפט בימי גדעון ותולע ושאר השופטים שקדמו לו?^{נז} קושיות אלו אינם קשות על הרי"ד, שהרי הוא מסביר שבספר במדבר נזכר כיבוש שנעשה ע"י 'יאיר הגלעדי' ובניו בתקופה מאוחרת בהרבה^{נח}. לדעתו 'יאיר הגלעדי' שהוא 'יאיר בן מנשה' לא היה 'בן מנשה' ממש, אלא היה מצאצאי-צאצאיו של מכיר בן מנשה. המהרש"א יסביר כנראה ש'יאיר בן מנשה' היה בנו ממש של מנשה, והוא האריך ימים ביותר. הקושיות שהבאנו, וראיות נוספות^{נט}, הביאו כמה חכמים לדעה ש'יאיר הגלעדי' אינו 'יאיר בן מנשה' (רד"ק אברבנאל וכלי יקר לשופטים י, ד, ורד"ל על במדבר רבה יד, ז, ועוד אחרונים^ע). יש לציין שגם לפי דרכם ניתן לומר ש'יאיר הגלעדי' איננו מזוהה עם 'יאיר בן מנשה' אולם הוא מזוהה עם 'יאיר בן שגוב', ואכן כך סבר הרד"ל, וכן סברו היעב"ץ, הנצי"ב, ספר מלך שלם^{סא},

נד). רלב"ג במדבר שם, וכן נראה מפשט הכתובים (ראה גם בפירוש לדברי הימים המיוחס לתלמיד רס"ג, עמ' 12, שלפי דבריו כיבוש יאיר בן מנשה היו בחיי יוסף).

נה). כך הקשו הרד"ק (שופטים י, ד, הובאו דבריו בא"י הים ובקרבן אשה סוכה כז, ע"ב), הרי"א (שופטים שם), והכלי יקר (שופטים שם). ראה זו אינה מכריעה, משום שיתכן לומר שאכן היו אנשים שהאריכו ימים באופן יוצא דופן [בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' פרק ס"ב הארכנו מאוד בענין זה, והבאנו מקורות רבים שדנו בשאלה זו. יש להעיר שבגמ' ב"ב קכא, ע"ב, נאמר ש'יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב, ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ', ולפי"ז 'יאיר בן מנשה' חי לפחות 233 שנים (מפטירת יעקב ועד לכניסה לא"י). אם נניח שהוא גם השופט 'יאיר הגלעדי' הרי יצא שהוא חי 513 שנה לפחות].

נו). כך הקשה האברבנאל שם (כמדומה לי שראייתו תלויה במחלוקת הראב"ע והרמב"ן שהובאה בראב"ע בראשית מו, כז, וברמב"ן בראשית מו, טו, וכע"ז גם ברמב"ן בראשית יא, כח, ובראב"ע הקצר שמות כד, יד).

נז). כך הקשה הכלי יקר שם (ציין לו בקרבן אשה שם).

נח). הרלב"ג לבמדבר שם הציע אפשרות לפיה הכיבוש אירע מאוחר יותר, ולא ציין מתי בדיוק.

נט). מר יהודה אליצור (דעת מקרא שופטים י, ד, וכן הביא הרב אברהם שושנה בספרו דרך בינה) טען שהחוות שכבש 'יאיר בן מנשה' היו בבשן (דברים ג, טו), ועל כך מדובר בספר במדבר (לב, מא), ואילו החוות שכבש יאיר הגלעדי היו בגלעד (שופטים י, ד). לפי ביאור זה מוכרח ש'יאיר הגלעדי' איננו 'יאיר בן מנשה'. לפי דרכו צ"ל ש'יאיר בן שגוב' הוא 'יאיר הגלעדי', שהרי החוות של יאיר בן שגוב היו בגלעד, כנזכר בדברי הימים א, ב, כב. (וצ"ע כיצד בדעת מקרא לבמדבר לב, מא, הסכים מר יחיאל מושקוביץ עם מר אליצור, אך גם כתב ש'יאיר בן שגוב' הוא 'יאיר בן מנשה'). לעומת זאת, מר יהודה קיל ומר אהרן מירסקי (דעת מקרא לדברי הימים א, ב, כב, ודעת מקרא לדברים ג, יד) כתבו שאף שיאיר בן מנשה כבש חוות בבשן (דברים ג, טו, ויהושע יג, ל), מ"מ החוות הנזכרות בספר במדבר הן חוות נוספות שאותן כבש, הנמצאות בגלעד, ולא בבשן. לענ"ד יש ראייה לדבריהם מהפסוק במלכים א, ד, יג. לפי ביאורם אין מכאן ראייה האם 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה' (אגב, לדעתם 'יאיר בן מנשה' הוא 'יאיר בן שגוב').

ס). הבאנו לעיל שכן כתבו בעץ יוסף, קרבן אשה, איי הים, וערוך לנר. ראה גם במצפה איתן (סוכה כז, ע"ב) שכתב ש"י... יאיר הגלעדי, ואם (=למרות) שזה לא היה בן מנשה (בן יעקב), אבל (מכל מקום) משבטו היה, כיון שהיה מגלעד". נראה שהמצפה איתן הבין שלדעת המהרש"א (שהובא לפני כן במצפה איתן) 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן מנשה' שהיה ממש בנו של מנשה בן יעקב, ועל זה כתב המצפה איתן שלדעתו יאיר הגלעדי איננו 'בן מנשה' בן יעקב (ומ"מ לדעתו 'יאיר הגלעדי' הוא משבט מנשה, שהרי התגורר בארץ הגלעד, שהיא בנחלת מנשה).

סא). היעב"ץ (סוכה כז, ע"ב) כתב שעתניאל "הוא מבני יהודה, וכן יאיר", ומכאן שסבר ש'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן שגוב'. הנצי"ב כתב במרומי שדה (סוכה כז, ע"ב) ש'יאיר היה מיהודה מצד אביו וכו', ומזה מוכח שהנצי"ב סבר ש'יאיר הגלעדי' הוא

ולדעתם השופט יאיר הוא משבט יהודה. [לעומתם, הרד"ק והאברבנאל לא יוכלו לזהות את 'יאיר הגלעדי' עם 'יאיר בן שגוב', שהרי הם זיהו את 'יאיר בן מנשה' עם 'יאיר בן שגוב'. כמובן שגם הילק"ש וסיעתו, שכתבו ש'יאיר הגלעדי' הוא משבט מנשה, סוברים בהכרח שהוא איננו 'יאיר בן שגוב', שהיה משבט יהודה^(כ)]. לדעת המצודת דוד (דברי הימים א, ב, כב-כג) היו שלשה אנשים שונים בשם יאיר – יאיר בן מנשה, יאיר הגלעדי, ויאיר בן שגוב, ואין לזהות אחד מהם עם חבריו^(ג). על שיטת המהרש"א והשפת אמת עמדנו באריכות בהערה כאן^(ט). כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זר. כמה שנים שפט: שפט את ישראל במשך 22 שנה (להלן, לגבי יפתח, נביא שלדעת הרי"א 18 שנות השעבוד לפלישתים ולעמונים היו בימי יאיר, והמפרשים האחרים לא סברו

'יאיר בן שגוב'. כך כך סבר גם הרד"ל לבמדבר רבה יד, ז [נראה שראיתו שם היא כך: לפי המדרש שם 'יאיר בן מנשה' הוא בנו ממש של מנשה בן יעקב. לכן, ברור שהוא איננו 'יאיר בן שגוב'. לכן צ"ל שמה שזכר בדברי הימים על 'יאיר בן שגוב' הוא על 'יאיר הגלעדי']. במלך שלם (לרב שמואל שלם, על סוכה כז, ע"ב, דף כט ע"ג) כתב שיאיר הגלעדי הוא 'יאיר בן שגוב' משבט יהודה, ומיד כתב 'ועיין בדברי הימים פרק ב, וביבמות דף סב, וצ"ע לרש"י (שסבר ששבטו של יאיר אינו ידוע) ולמהרש"א (שסבר שיאיר הוא משבט מנשה)". נראה שכוונתו היא שמהגמ' יבמות יוצא שיאיר בן שגוב' משבט יהודה אינו 'יאיר בן מנשה' (כפי שהוכיח הרש"ש ביבמות שם), ולכן חייב להיות שיאיר בן שגוב' הוא 'יאיר הגלעדי' (שהרי אין לומר בחינם שהם שני אנשים שונים, וגם משום שמסתבר שלא יזכירו בדברי הימים באריכות אדם אלמוני). הגר"ח קנייבסקי (בשער המלך, בתוך ספר שיח השדה, מהד' ה'תשל"ז, דף לא, טור ד) הביא את דברי הרד"ל והקשה עליו: הרי ל'יאיר בן שגוב' היו 23 ערים, ול'יאיר הגלעדי' היו 30 ערים? ונשאר בצ"ע. ניתן לתרץ זאת ולומר שאצל 'יאיר בן שגוב' נזכרו רק הערים שהיו מוקפות חומה [כך ביאר 'החכם ריו', שלדבריו ציין הרש"ש סוכה כז, ע"ב. ראה גם רד"ק דברי הימים א, ב, כג, שביאר שהיו ליאיר בן שגוב 23 ערים גדולות, שעם בנותיהם הם 60 ערים]. ניתן לתרץ בדרך אחרת ולומר שבמהלך הזמן היו שינויים במספר הערים, בעקבות מלחמות שאירעו באזור.

סב). הדובר מישרים ציין זאת. נזכיר שכפי שהבאנו לעיל, המזהים את יפתח כבן שבט מנשה הם: הילק"ש (=מדרש תדשא), פירוש ר' חיים פלטיאל על התורה (וכן בקצרה בפענח רזא, וב'פשטים ופירושים' לר' יעקב מוינא, ר"י בן קלונימוס, מהר"צ חיות, אבות הראש, דובר מישרים. אברבנאל, שלשלת הקבלה, סדר הדורות, יפה תאר, עץ יוסף. נזכיר שלעיל הבאנו שגם מדברי הפירוש ע"פ הגר"א (דברי הימים א, ב, כג) נראה שיאיר הגלעדי איננו 'יאיר בן שגוב'.

ג). כמדומה לי שכך ראיתי גם בפירוש דעת סופרים.

ד). שיטת המהרש"א: המהרש"א (סוכה כז, ע"ב) תמה מדוע רש"י כתב שאינו יודע מאיזה שבט יצאו יפתח ויאיר: "מה שמסופק (רש"י) ביפתח - לא ידעתי למה, שהרי גם (=אע"פ) דבן אשה זונה היה מ"מ בן גלעדי היה כמפורש בקרא, וגלעד ממנשה היה", ומיד הוסיף "גם מה שמסתפק ביאיר - לא מצאנו בו שהיה שופט, ובן מנשה היה" (להלן נביא שהאחרונים תמחו על מה שכתב "לא מצאנו בו שהיה שופט"). נראה שניתן לבאר את דבריו בשתי דרכים: הדרך הראשונה - יאיר הוא ממנשה, שהרי הוא מכונה 'יאיר הגלעדי', כלומר שהוא התגורר בארץ הגלעד, שהיא מנחתל שבט מנשה. לגבי יפתח המהרש"א מציין שאע"פ שגם על יפתח נזכר שהוא היה 'גלעדי' (שופטים יא, א), אולם אצלו אין מכך ראיה שהוא משבט מנשה, שהרי יפתח היה 'בן אשה זונה' (שם), ולכן ייתכן שאביו האמיתי לא היה מגלעד. לכן הוכחתו של המהרש"א היא מכך שיפתח היה 'בן גלעדי', כלומר - הכתובים מעידים שהוא בנו של האיש הנקרא 'גלעד' (שם), והאיש 'גלעד' היה ממנשה, שהרי הוא התגורר בארץ הגלעד (ואולי גם משום שזהו 'גלעד בן מכיר'). בהמשך נראה שכך כנראה הבין השפת אמת את דברי המהרש"א, וכעת מצאתי שכך הבין את המהרש"א באוצר בלום (לגאון ר' ישעיה פיק, על העין יעקב סוכה כז, ע"ב, שכתב על דברי המהרש"א: "לכאורה משולל מובן, וגם בשופטים כתיב להדיא 'יאיר הגלעדי וישפוט את ישראל' וכו'?! אבל דע דדבריו של גדול עולים כהוגן למבין, לפי מה שכתב בתחילת הענין, בזה הלשון: 'אבל מה שמסופק ביפתח לא ידעתי למה' וכו', ועל זה סובב והולך לכתוב 'גם מה שמסופק ביאיר לא מצאנו בו [שום ספק] שהיה שופט ובן מנשה היה', כמו דכתיב בהדיא 'ויאיר הגלעדי', וידוע דגלעד ממנשה הוה, כמ"ש המהרש"א בסמוך לזה"). לפי הבנה זו בדברי המהרש"א ניתן עקרונית להסיק ממקום המגורים על השבט. הבנה זו קשה, שהרי לפי"ז היה על המהרש"א לתמוה גם על מה שכתב רש"י שאינו יודע מאיזה שבט יצא עבדון, ולהעיר שזה תמוה משום שעבדון היה 'פרעטוני' מ'פרעתון' בארץ אפרים, ואם כן מוכח שהיה משבט אפרים (בחסדי דוד הקשה כך על המהרש"א. החסדי דוד נוטה לפירוש השני בדברי המהרש"א, אולם הוא מקשה זאת, כנראה משום שהסתפק שמא זו ההבנה בדברי המהרש"א). ניתן לתרץ בדוחק שלדעת המהרש"א 'ארץ אפרים' בה התגורר עבדון כללה גם נחלת שבטים

כך). המהרש"א כתב שלא היה שופט, ובהערה כאן הבאנו שרבים תמחו על דבריו ודנו בדעתו^(ה).

י. יפתח - מקום מגוריו ומקום קבורתו: "ויפתח הגלעד... בן אשה זונה, ויולד גלעד את יפתח" (שופטים יא, א) "ויקבר בערי גלעד" (יב, ז). שבטו: רש"י בסוכה כתב שלא ידע את שבטו (שהרי לשיטת רש"י וסיעתו^(ט) אין ראייה ממקום המגורים על הזהות השבטית, כפי שנתברר לעיל בסעיף ד'). הילק"ש וסיעתו^(י) כתבו שיפתח הוא ממנשה, שהרי יפתח התגורר ונקבר בגלעד, שהוא בנחלת מנשה. אחרונים נוספים (אבות הראש, וכנראה גם מהרש"א ועוד) סברו כך בגלל נימוק אחר: יפתח היה בנו של 'גלעד' (שופטים יא, א). מפסוקים אחרים אנו יודעים שאדם בשם 'גלעד' היה בנו של מכיר

נוספים, ולכן אין ראייה ממקום מגוריו (על הדוחק שיש בתירוץ זה עמדנו לעיל בהערה לסעיף ז'. בנוסף - דחוק לומר שהמהרש"א לא הזכיר במפורש חידוש שכזה). הדרך השניה, המסתברת יותר - לדעת המהרש"א מקומו של השופט אינו מוכיח על שבט, ולכן לגבי עבדון הוא לא מעיר מאומה. לגבי יפתח ויאיר יש למהרש"א ראיות אחרות: יפתח הוא בנו של האיש ששמו גלעד, ולדעת המהרש"א איש זה הוא גלעד בן מכיר בן מנשה. אע"פ שיפתח הוא 'בן אשה זונה', ולכן לכאורה אין לדעת מי אביו, אולם הכתוב מעיד שהוא 'בן גלעד', ולכן יש הוכחה שהוא ממנשה, כי אביו 'גלעד' - ממנשה היה' [כך הבין את המהרש"א בערוך לנר, ולא התווכח עם המהרש"א בנקודה זו. בחסדי דוד כתב ש"כמדומה" שהמהרש"א הבין כך]. הוכחתו של המהרש"א לגבי יאיר מבוססת על ההנחה ש'יאיר בן מנשה' הוא משבט מנשה (כנראה משום שהוא בנו ממש של מנשה, ולא רק 'מזרע'), ועל ההנחה שהשופט יאיר הגלעדי הוא 'יאיר בן מנשה' שהאריך ימים מעל ל-300 שנה עד לימי השופטים. משילובן של שני הנחות אלו יוצא שהשופט יאיר הוא משבט מנשה. (וכן הבינו את דברי המהרש"א באיי הים ובפתח עינים לחיד"א, ובמלך שלם לרב שמואל שלם, ובקרבן אשה, וכנראה כך הבין את המהרש"א גם במצפה איתן. הרש"ש העיר על איי הים והמהרש"א שנעלם מהם שיאיר בן מנשה היה מצד אביו מיהודה, כי הוא 'יאיר בן שגוב', כנוצר ברמב"ן וברד"ק. אמנם, לענ"ד יש לתרץ שמהרש"א ואיי הים סברו ש'יאיר בן מנשה' ו'יאיר בן שגוב' אינם אותו אדם. לענ"ד הרש"ש עצמו העיר לתירוץ זה, שהרי בסוף דבריו ציין לעיין בדבריו ברש"ש יבמות סב ע"ב, והמעין שם יראה שהרש"ש הוכיח שם שלדעת הגמ' ביבמות 'יאיר בן שגוב' אינו 'יאיר בן מנשה'. בערוך לנר הבין את דברי המהרש"א באופן שונה, כפי שיוזכר להלן). ביאור דברי השפת אמת: זו לשון השפ"א (סוכה כז, ע"ב), בתוספת הערות: "וכתב המהרש"א דיפתח בן גלעד היה, ויאיר לא היה שופט (ע"כ דברי המהרש"א), והיא שגגה, דיאיר היה שופט את ישראל כ"ב שנה אחר תולע וקודם יפתח (עד כאן קושיית השפ"א, ושוב הוא חוזר להביא את דברי המהרש"א), וכתב ביה נמי 'יאיר הגלעדי' (עד כאן טענת המהרש"א, ומשמע שהשפ"א הבין שכאשר המהרש"א כתב על יאיר "ובן מנשה היה" כוונתו היתה שיאיר הוא ממנשה בגלל שהוא גר בארץ הגלעד, וכדרך הראשונה שהצענו בביאור שיטת המהרש"א), אך בזה יש לומר (כדי להסביר את רש"י שלא זיהה אותו) דמגלעד היה ולא בן גלעד. כמו שכתב הרמב"ן סוף פרשת מטות דמצד אביו היה משבט יהודה (השפ"א דוחה שלדעת רש"י אע"פ שיאיר התגורר בארץ הגלעד, מ"מ אין ראייה מכך. שהרי 'יאיר הגלעדי' הוא 'יאיר בן שגוב', שהיה משבט מנשה רק דרך האם, ומשבט יהודה מצד אביו, ולכן מגוריו בארץ הגלעד הם בגלל משפחת אמו, ואין להביא ראייה ממקום מגוריו לכך שהוא משבט מנשה. עד כאן הסבר דבריו. לפי"ז עדיין צ"ע מדוע רש"י לא כתב ש'יאיר הגלעדי' היה משבט יהודה, שהרי שגוב הוא מיהודה? לכן צ"ל שכונת השפ"א היא 'יש לומר דמגלעד היה ולא בן גלעד' כוונתו ש"גיתן" לומר כך, אף שאין הדבר מוכרע, ולכן אין הכרח מאיזה שבט הוא". מיד ממשיך השפ"א וכותב: "אך ביפתח נראה דסבירא ליה לרש"י דשמא תרי גלעד הוי". ניתן לבאר את דבריו אלו בשתי דרכים: הראשונה - אצל יאיר לא ניתן להוכיח מה שבטו לפי מקום מגוריו, משום שיש פסוקים מהם אולי עולה שהוא 'יאיר בן שגוב' משבט יהודה. "אך ביפתח" שאצלו אין פסוקים שכאלו, ממילא ראוי היה לזהותו לפי מקום מגוריו, ואם כן יש להבין מדוע רש"י לא זיהה אותו? על זה מתרץ מהרש"א ש"נראה דס"ל לרש"י דשמא תרי גלעד הוי" - רש"י סבר שיתכן שיש שני מקומות בארץ ישראל ששם 'גלעד', ורק על אחד מהם ידענו שהוא בנחלת מנשה, ולכן אין ראייה ש'גלעד' הנוצר אצל השופט יאיר הוא בנחלת מנשה. לפי הסבר זה בשפ"א עדיין צ"ע מדוע לא כתב רש"י שעבדון הוא משבט אפרים, שהרי מפורש שהוא התגורר 'בארץ אפרים'?! (ולעיל הצענו תירוץ דחוק לכך). לכן נראה יותר לבאר את דברי השפ"א באופן אחר: מייאיר בן שגוב למדנו שיתכן שאדם מתגורר במקום מסוים, אע"פ שאין זה שבטו. לכן סבר רש"י שתמיד אין ראייה ממקומו של שופט. "אך ביפתח" - שאצלו מפורש שם אביו 'גלעד', יש עדיין ראייה לכאורה שהוא ממנשה, שהרי גלעד היה בן מכיר, "נראה דס"ל לרש"י דשמא תרי גלעד הוי" - שני אנשים ששם היו גלעד. כלומר - רש"י סבר שיתכן שאביו של יפתח שקרוי 'גלעד' היה אדם אחר מ'גלעד בן מכיר'.

(במדבר כו, כט), בנו של מנשה (בראשית נ, כג). בני מכיר כבשו את ארץ הגלעד, והיא ניתנה למכיר לנחלה (במדבר לב, לט-מ). מסתבר לפיכך ש'גלעד' אבי יפתח, שישב בגלעד, הוא בנו של מכיר, ולכן הוא משבט מנשה. לעומתם, רש"י והחסדי דוד סברו שגלעד אבי יפתח אינו גלעד בן מכיר^(ס), והערוך לנר סבר שהוא אינו ממנשה מסיבה אחרת^(ט). מדברי אחד המדרשים נראה שיפתח לא היה משבט מנשה^(ז). מדברי הרמב"ן (בראשית מט, יט) נראה שיפתח היה משבט גד, שחלק מהגלעד היה בתחומי נחלתו. בהצעתנו (לעיל סעיף ז') פסענו בעקבות הרמב"ן, והבאנו שהתנהגותו של יפתח מתאימה לתכונתם של בני גד. כנגד מי נלחם: עמון. כמה שנים שפט: הפלישתים והעמונים שיעבדו את ישראל במשך 18 שנה. יפתח הושיע את ישראל מעמון, ושפט

סו. על מה שכתב רש"י ששבטו של יאיר אינו ידוע, כתב המהרש"א (סוכה כז, ע"ב): "גם מה שמסתפק ביאיר – לא מצאנו בו שהיה שופט, וכן מנשה היה". מכך עולה שלדעת המהרש"א יאיר לא היה שופט. כמה אחרונים תמחו מאוד על המהרש"א, שהרי בשופטים י, ג, נאמר במפורש שיאיר הגלעדי שפט את ישראל (שפת אמת, פתח עיניים לחיד"א, קרבן אשה, איי הים, בפירושם לסוכה כז, ע"ב, וכ"כ בחסדי דוד על התוספתא, סוכה, פ"א, ה"ה, ובדובר מישרים דף ל, ע"ב, ובתולדות אדם על ר' זלמן מוולאז'ין, פרק ט"ז, מהד' ירושלים תשמ"ז, עמ' רלה). יש שרצו להסביר שמהרש"א הבין שרש"י לא דיבר על השופט יאיר הגלעדי אלא על 'יאיר בן מנשה', ולכן כתב המהרש"א ש'יאיר בן מנשה' לא היה שופט (ערוך לנר). הסבר זה דחוק מאוד, שהרי אין סיבה להניח שרש"י התייחס ליאיר בן מנשה ולא לשופט יאיר הגלעדי. הסבר נוסף לדברי המהרש"א הובא אצל הגר"ר ראובן מרגליות (ניצוצי אור על סוכה כז, ע"ב): לדעתו יש טעות סופר במהרש"א, ובמקום המילים "לא מצינו שהיה שופט" יש לגרוס "והלא מצינו שהיה שופט". לענ"ד תירוצו זה דחוק, שהרי לא מובן מה הצורך שהיה למהרש"א לכתוב תיבות אלו?! ייתכן שזו קושיית המצפה איתן (סוכה שם) שהביא את דברי המהרש"א בגירסא שהציע הגר"ר מרגליות: "הלא מצינו שהיה שופט וכן מנשה היה", וכתב שדברי המהרש"א "מאוד תמוהים, דודאי מצינו שופט שהיה שמו יאיר הגלעדי" (ייתכן שיש טעות סופר במצפה איתן, וצ"ל בדבריו 'והלא מצינו שהיה שופט'). שו"ר שבאוצר בלום (לגאון ר' ישעיה פיק, על העין יעקב סוכה כז, ע"ב) כתב על דברי המהרש"א: "לכאורה משולל מובן, וגם בשופטים כתיב להדיא 'יאיר הגלעדי וישפט את ישראל' וכו'! אבל דע דדבריו של גדול עולים כהוגן למבין, לפמ"ש (=לפי מה שכתב) בתחילת הענין, בזה הלשון: 'אבל מה שמסופק ביפתח לא ידעתי למה' וכו', ועל זה סובב והולך לכתוב 'גם מה שמסופק ביאיר לא מצאנו בו [שום ספק] שהיה שופט וכן מנשה היה', כמו דכתיב בהדיא 'יאיר הגלעדי', וידוע דגלעד ממנשה הוה, כמ"ש המהרש"א בסמוך לזה". לפי מיעוט ידיעתי ההוספה בסוגריים המרובעות היא מבעל האוצר בלום (ולא הוספת המהדיר וכדו'), ואם כן גם הוא הבין את המהרש"א בדומה להצעת הגר"ר מרגליות.

סו. והסכים עמו החסדי דוד. בדרכו של רש"י, שסבר שמקום המגורים איננו ראיה לזיהוי השבט של השופט, פסעו ככל הנראה גם בעל איי הים (סוכה שם), וייתכן שגם בעל הערוך לנר (סוכה שם). [גם מהרש"א לסוכה הסכים עקרונית לכך (לפי הבנת רוב האחרונים בשיטתו, ודלא כהבנת הגר"י פיק והשפ"א בשיטתו, ולעיל הרחבנו בביאור שיטת המהרש"א, כאשר עסקנו ביאיר הגלעדי), אולם בהמשך נביא שהוא מזהה את שבטו של יפתח בדרך אחרת]. אוסיף שבספר מלאכת הקדש (בראשית ל, יא, לר' משה טולידאנו, התפ"ד-ה'תקל"ג, דיין במכנאס) ובספר קרבן אשה (סוכה כז, ע"ב, לר' אליהו שאמע, ראב"ד ארם צובא, שנפטר בשנת תקע"ד) הביאו ראיה שיפתח הוא ממנשה משופטים יב, ד, ובפירוש רש"י שם. לפי דבריהם יש לכאורה סתירה בין דברי רש"י לשופטים לדבריו בפירושו למסכת סוכה. אמנם, לא הבנתי את דבריהם, משום שלמיעוט הבנתי לא מצאתי ראיה מדברי רש"י בשופטים (וראה רד"ק ומצודת דוד לשופטים שם).

סז. הילק"ש ע"פ המדרש תדשא, ודבריו הובאו בפירושי ר' חיים פלטיאל על התורה (וכן בקצרה ב'פענח רזא', וב'פשטים ופירושים' לר' יעקב מוינא), ובדברי ר"י בן קלונימוס, מהר"צ חיות, אבות הראש, ודובר מישרים. גם הרי"א זיהה את יפתח, כמו את שאר השופטים, ע"פ מקומו (אע"פ שלא הזכיר את המדרש, וכנראה לא הכירו). כך סברו גם: שלשלת הקבלה (מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' כח); סדר הדורות (שנת ב"א תשפ"א, וכתב זאת בשם הצמח דוד, וראה להלן על שיטת הצמח דוד). הבאנו לעיל שכן יש לפסוק בדברי היפה תואר ועץ יוסף (עץ יוסף על בר"ר ע, טו, והוא מהיפה תואר שם, ד"ה 'מזו עמדו שופטים'). הנצי"ב במרומי שדה כתב שיפתח הוא ממנשה. היעב"ץ (סוכה כז, ע"ב) כתב לגבי יפתח: "מפורש בן גלעדי. ועבדון מאפרים". נראה שראייתו לכך שיפתח הוא ממנשה היא מפני שהוא בנו של גלעד (אף שהיה א"ל שכוונתו היא למקום מגוריו של יפתח). גלעד אבי יפתח היה ממנשה, שהרי הוא התגורר בארץ הגלעד (ייתכן בנוסף שהיעב"ץ סבר שגלעד אבי יפתח היה

את ישראל במשך 6 שנים (לדעת רש"י רד"ק ורלב"ג שנות השעבוד היו לאחר ימי יאיר ולפני ימי יפתח, ולדעת הר"א הן היו ב-18 שנותיו האחרונות של יאיר הגלעדי⁸⁹). בפרק הבא נבאר בעז"ה בפירוט את השיטות בענין).

יא. אבצן – מקום מגוריו ומקום קבורתו: התגורר בבית לחם, ונקבר בה (שופטים יב, ח-י). יש עיר בשם זה בנחלת יהודה, ויש עיר נוספת בשם זה בנחלת זבולון. **שבטו:** אם נניח ש'בית לחם' המדוברת היא בנחלת יהודה, ממילא מסתבר שאבצן הוא מיהודה. אכן לפי הילק"ש אבצן הוא מיהודה, וכך גם לפי הצעתנו. בגמ' (ב"ב צא, ע"א) זיהו את אבצן עם בועז, בן שבט יהודה, ולפי"ז כתב רש"י (סוכה כז, ע"ב) שאבצן הוא משבט יהודה. לעומתם, הבאנו לעיל (סעיף יא) את דברי

בנו של מכיר, אך אין הכרח לומר שכך סבר היעב"ץ. מדוע ראייתו של היעב"ץ איננה ממקום מגוריו של יפתח עצמו, בארץ הגלעד [כפי שהוכיח לגבי עבדון]? ייתכן שהיעב"ץ העדיף להביא ראיה מפורשת יותר. ייתכן להציע הסבר אחר: היעב"ץ סבר שאין ראיה ממגורי יפתח בארץ הגלעד, משום שיפתח היה 'בן אשה זונה' (ולכן ייתכן שהוא בנו של גבר משבט אחר, ומגוריו בגלעד הם רק משום שבעלה של אמו התגורר בגלעד. כך גם עולה מביאורו של השפ"א בדעת המהרש"א, אותו הבאנו לעיל כשעסקנו בשיטתו, לפיו המהרש"א סבר שבדור"כ ניתן להוכיח ממקום המגורים, אולם לגבי יפתח אין מכך הוכחה כיון שהוא היה בן אשה זונה). [ויער כי לגבי השופט יאיר, שהיה גם הוא "גלעדי", כתבו היעב"ץ והמרומי שדה שהוא מיהודה, ולכאורה צ"ע מדוע לא זיהו אותו כבן שבט מנשה לפי מקומו בגלעד, כפי שעשו אצל יפתח? ויש לתרץ שאצל יאיר יש פסוק שמלמד (לפי דעתם) שסבתו של יאיר היתה ממנשה ואביו מיהודה, ולכן אע"פ שבדרך כלל מקום המגורים מלמד על השבט, מ"מ אצל יאיר ברור שאין הדבר כך ומקום מגוריו הוא רק בגלל העברת נחלה דרך האם. עוד נעיר שלדעת הדובר מישרים ניתן לזהות לזהות שופט לפי מקום קבורתו, אך לא לפי מקום מגוריו. אולי משום כך בתחילת דבריו הדובר מישרים העיר שמש"כ רש"י לגבי יאיר ועבדון הוא תמוה, שהרי ניתן להוכיח מהו שבטם, אך לגבי יפתח הדובר מישרים לא העיר מאומה. כנראה לדעתו קבורת יפתח 'בערי הגלעד' היא תיאור כללי מדי, שאינו מוכיח שיפתח היה מבני מנשה, שהגלעד נמצא בנחלתם. בהמשך הביא הדובר מישרים את הילק"ש, שזיהה גם את יפתח, ונראה שהדובר מישרים פסע בעקבותיו].

סח). החסדי דוד (על התוספתא, סוכה, פ"א, ה"ה, עמ' תפו) סבר שמה שכתב מהרש"א (סוכה כז, ע"ב) שיפתח הוא ממנשה, הוא כנראה משום שמהרש"א סבר ש'גלעד' אבי יפתח הוא בנו של מכיר בן מנשה, וכן הבין הערוך לנר את דברי המהרש"א (ונראה שבזה הערוך לנר הסכים עמו). אבות הראש כתב שיפתח הוא בנו של גלעד בן מכיר. בצמח דוד (ח"א, לאלף השלישי, שנת תשפ"א) כתב שיפתח הוא משבט מנשה, אולם לגבי שאר השופטים לא מזכיר הצמח דוד מאיזה שבט הם. לפיכך, ייתכן שראייתו היא מכך שאביו של יפתח הוא 'גלעד' (מכל מקום, לדעת סדר הדורות, שהביא את הצמח דוד בנוגע ליפתח, כן מזהים שופט לפי מקומו, כפי שמוכח מדברי סדר הדורות לגבי שאר השופטים). לעומתם, ראינו לעיל שרש"י והחסדי דוד (ועוד) סברו שאין ראיה שיפתח הוא ממנשה, ואם כן הם סברו בהכרח ש'גלעד' אבי יפתח איננו גלעד בן מכיר. לענ"ד אכן קשה להניח שיפתח הוא בנו של גלעד בן מכיר, שהרי מכיר נולד בחיי סבו יוסף (בראשית נ, כג), שנפטר 139 שנים לפני יציאת מצרים, ואם כן מסתבר שגלעד בן מכיר נולד כ-110 שנה לפני יציאת מצרים, כאשר אביו מכיר היה כבן 30 (נעיר שצלפחד היה בנו של חפר, שהיה בנו השישי של גלעד, כנוכח במדבר כז, כט-לג. בנות צלפחד חיו כשישראל נכנסו לא"י). מעתה, קשה להניח שיפתח היה בנו של גלעד בן מכיר, שהרי יפתח חי כ-340 שנה אחרי יציאת מצרים (וראה בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' פרק סב, שם דנו באריכות בשאלה האם מסתבר שדמויות בתנ"ך האריכו ימים באופן חריג). זאת ועוד – יפתח אינו נזכר בין בני גלעד בן מכיר (הנזכרים במדבר כז, כט-לג, ובדברי הימים א, ז, יד-יז). שו"ר שכע"ז הקשה בחסדי דוד, שצייננו בנוסף שגלעד לא היה מייצא מצרים, אלא רק חפר בנו היה מהם. שו"ר שאבות הראש עמד ככל הנראה על קושיא זו, שהרי כתב שיפתח הוא בן גלעד בן מכיר, ומיד הביא שבגמ' (ב"ב קכא, ע"ב) אמרו שיאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה היו בימי יעקב ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ. נראה לי שהוא מביא את הגמ' כדי להוכיח שמכיר האריך ימים מאוד, וחי 233 שנים לפחות, ולכן יתכן שיפתח הוא נכדו (תשובתו זוקקת עדיין ביאור, שהרי יפתח חי 300 שנה אחרי שישאל נכנסו לארץ, ושואל כוונתו לומר שיפתח חי גם הוא שנים רבות, כמו סבו מכיר).

סט). הערוך לנר (סוכה כז, ע"ב) הביא את דעת מי שסבר שיפתח נחשב שופט שיצא משבט מנשה, משום שהיה בנו של גלעד, וכתב הערוך לנר שאין מכך ראיה: "כיון שקרא לו הפסוק 'בן אשה זונה', ופירש הרלב"ג שנשא (אביו) אשה משבט אחר, וכן הוא בתוספתא, ועל כן גירשו את יפתח 'ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה', הרי שמפני שייחסו אותו על שבט אחר גירשו אותו. וכיון שהועמד שופט – הוה ליה משבט אחר, שהרי כן דנו אותו בישראל".

הרב שנדורפי, שהביא ראיות לכך שיש מחז"ל שסברו שאבצן איננו בועז, והציע ש'בית לחם' הנזכרת אצל אבצן היא בנחלת זבולון. לפי הצעתו אבצן הוא משבט אשר. לעיל סעיף יא דנו בקשיים שיש בכל אחת משתי השיטות הללו. כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זה. כמה שנים שפט: שפט את ישראל במשך 7 שנים.

יב. אלון הזבולוני – מקום מגוריו ומקום קבורתו: לא נאמר היכן התגורר. מובא בפסוק שנקבר "באלון בארץ זבולון" (שופטים יב, יב). שבטו: ברור שהיה משבט זבולון, שהרי הפסוק קורא לו "הזבולוני" (שופטים יב, יא). כך הביאו גם הילק"ש ורש"י. כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זה. כמה שנים שפט: שפט את ישראל במשך 10 שנים.

יג. עבדון – מקום מגוריו ומקום קבורתו: הפסוק מכנה אותו "עבדון בן הלל הפרעתוני", ומביא שהוא נקבר "בפרעתון בארץ אפרים, בהר העמלקי" (שופטים יב, יג-טו). לעיל (סעיף ז') ביררנו היכן היא 'ארץ אפרים' והיכן הוא 'הר העמלקי'. שבטו: רש"י בסוכה כתב שלא ידע את שבטו (שהרי לשיטת רש"י וסיעתו^{עב}) אין ראייה ממקום המגורים על הזהות השבטית, כפי שנתברר לעיל בסעיף ד'). לפי הילק"ש וסיעתו^{עב} היה משבט אפרים, וכ"כ עוד אחרונים^{עד}. מדברי אחד המדרשים נראה

ע). לעיל (סעיף יד, 1, לגבי יהושע, בהערה) הבאנו מדרש (שהובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ודלא כגרסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון ובספר הרמזים לר' יואל) שמביא שבכל ספר שופטים יש רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גדעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הזה יפתח אינו משבט מנשה (ועי"ש שניתן לדחות בדוחק את הראיה הזאת). ראיתי בספר דברי טובה (שופטים יא, א) שהביא שבתנחומא ויחי ו' משמע שיפתח אינו ממנשה, שהרי אמרו שם שיעקב אמר "ידעתי - ראה לגדעון עומד ממנשה. ואולם אחיו הקטן יגדל - זה יהושע שעמד מאפרים", ולא נאמר במדרש "ראה לגדעון ויפתח" (לענ"ד ניתן להוכיח כע"ז גם מבראשית רבה צו, ה). אמנם, לענ"ד לפי דברי רש"י בראשית מה, יט, ניתן להסביר שהמדרש מזכיר את גדעון ולא את יפתח כיון שנעשה נס על ידו, ולפי"ז אין להביא ראיה מדברי המדרש שיפתח אינו ממנשה (ואף שברש"י ראש השנה כה, ע"א, הביא שגם ע"י יפתח נעשה נס, מ"מ לענ"ד יש לחלק בין נס גלוי שנעשה לגדעון וליהושע לבין נס נסתר שנעשה ליפתח).

עא). יש אומרים ש-18 שנות השעבוד היו אחרי ימי יאיר ולפני ימי יפתח: רש"י (יא, כו, בשם סדר עולם), רד"ק (יא, כו, בשם סדר עולם), ורלב"ג (יא, כו). לעומת זאת, לדעת הרי"א (שמ"א יג, א) 18 שנות השעבוד היו בימי יאיר.

עב). והסכים עמו החסדי דוד (וראה להלן שנראה שכך גם המהרש"א). בדרכו של רש"י, סובר שמקום המגורים איננו ראייה לזיהוי השבט של השופט, פסעו ככל הנראה גם בעל איי הים (סוכה שם), וייתכן שגם בעל הערוך לגר (סוכה שם). גם מהרש"א הסכים עקרונית לכך (סוכה כז, ע"ב, לפי הבנת רוב האחרונים בשיטתו, ודלא כהבנת הגר"י פיק והשפ"א בשיטתו, ולעיל הרחבנו בביאור שיטת המהרש"א).

עג). הילק"ש ע"פ המדרש תדשא, ודבריו הובאו בפירושי ר' חיים פלטיאל על התורה (וכן בקצרה ב'פענח רזא', וב'פשטים ופירושים' לר' יעקב מוינא), ובדברי ר"י בן קלונימוס, מהר"צ חיות, אבות הראש, ודובר מישרים. גם האברבנאל זיהה את שבטו של עבדון, וכן את שבטם של שאר השופטים, ע"פ מקומו (אע"פ שלא הזכיר את המדרש, וכנראה לא הכירו). כך סברו עוד אחרונים: שלשלת הקבלה (מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' כח), והיעב"ץ (בהגהותיו לסוכה כז, ע"ב), ומרומי שדה (סוכה שם). בעץ יוסף (על בר"ר ע, טו) כתב שעבדון הוא מאפרים, והוא מהיפה תואר שם (ד"ה 'מזו עמדו שופטים'). בסדר הדורות (שנת ב"א תת"ג) לא הביא לגבי עבדון מאיזה שבט היה (בניגוד לשאר השופטים), ואח"כ הביא מספר גלגולי נשמות (לרמ"ע מפאנו, אות ע) שכתב ש'עבדון' הוא מאפרים (ונראה שבגלל זה לא הזכיר לפני כן מאיזה שבט היה).

עד). רמ"ד ואלי (שופטים יב). נעיר שלעיל, כאשר עסקנו ביאיר הגלעדי וביארנו את שיטת המהרש"א, ראינו שלדעת הרבה אחרונים המהרש"א סבר שמקום המגורים אינו מוכיח על השבט, אך הגר"י פיק והשפ"א סברו שלדעת המהרש"א יש הוכחה ממקום מגוריו של השופט, והקשנו כיצד יסבירו הגר"י פיק והשפ"א מדוע עבדון לא זוהה לפי מקומו, וכתבנו שאולי יש לתרץ שלדעת המהרש"א (אליבא דהשפ"א) 'ארץ אפרים' כללה גם נחלת שבטים נוספים (ובהערה לסעיף ז') הבאנו כמה מקורות להשערה זו).

שעבדון לא היה משבט אפרים^{עח}. לפי הצעתנו (לעיל סעיף י) ר' אליעזר סבר שעבדון הוא משבט אשר. כנגד מי נלחם: לא נזכר שנלחם בעם זר. כמה שנים שפט: שפט את ישראל במשך 8 שנים.

יד. שמשון – מקום מגוריו ומקום קבורתו: אביו התגורר "בצרעה" (שופטים יג, ב), ורוח ה' פיעמה בשמשון "במחנה דן בין צרעה ובין אשתאול" (יג, כה), ושם הוא נקבר (טז, לא). **שבטו:** אביו היה משבט דן (שופטים יג, ב, ומובא במדבר רבה י, ה, שאמו היתה מיהודה)^{עז}. **כנגד מי נלחם:** פלישתים. **כמה שנים שפט:** פלישתים שיעבדו את ישראל במשך 40 שנה (יג, א). **על שמשון נאמר:** "וישפוט את ישראל בימי פלישתים 20 שנה" (טו, כ, וראה טז, לא). (רוב המפרשים מסכימים ששנות השעבוד הפלישתי כלולות בתוך שנות שמשון, או בשנות השופטים שקדמו לשמשון, ולשיטתם יש כמה הסברים באלו שנים הם נכללים. יש כנראה מי שסבר ששנות השעבוד הפלישתי לא נכללות בשנות השופטים. בפרק הבא נפרט את השיטות שיש בענין זה).

טו. עלי – מקום מגוריו ומקום קבורתו: התגורר כנראה בסמוך למשכן בשילה. לא נזכר היכן נקבר. **שבטו:** היה כהן (שמואל א, א, ט). **כנגד מי נלחם:** לא נזכר שנלחם בעם זר (בסוף ימיו עם ישראל נלחמו בפלישתים, כנזכר בשמואל א, פרק ד, אך לא נזכר שעלי היה קשור למלחמה). **כמה שנים שפט^{עז}:** שפט ארבעים שנה (בפרק הבא נביא שיש סוברים שבימיו היה השעבוד הפלישתי).

טז. שמואל – מקום מגוריו ומקום קבורתו: שמואל התגורר ב'רמה', ונקבר בה (שמואל א, ז, יז; ח, ד; טו, לד; יט, יח; כה, א)^{עז}. **שבטו:** מדברי הימים (א, ג, יח) עולה ששמואל היה משבט לוי. **כנגד מי**

עח). לעיל (סעיף יד, 1, לגבי יהושע, בהערה) הבאנו מדרש (שהובא בשכל טוב, ובמדרש הגדול, ובר' אברהם ב"ר שלמה, ובמדרש הביאור, ולדא כגרסא שבתוספות השלם בשם ר' שמשון ובספר הרמזים לר' יואל) שמביא שבכל ספר שופטים יש רק שופט אחד מבני יוסף, והוא גדעון, ואם כן בהכרח שלדעת המדרש הזה עבדון אינו משבט אפרים (ועי"ש שהערנו שניתן בדוחק לדחות את הראיה).

עו). בפירוש רבי יעקב ב"ר שמשון, אבות א, א (=מחזור ויטרי, מהדורת תרפ"ג, עמ' 463, וכעי"ז בתוספת לבה"ג שנדפסה במהד' ירושלים תשמ"ז ח"ג עמ' 338, ושו"מ שמקור דבריהם ב'סדר תנאים ואמוראים' שנכתב בתקופת הגאונים, מהד' הרב איתמר מצגר, עמ' ל'), הביא את רשימת השופטים, שהעבירו את התורה, ומנה ביניהם את מנוח (ולענ"ד אולי הוא משום שהוא מכונה בשופטים יג, ב, "איש אחד", ושם פס' ט' מובא "וישמע האלהים בקול מנוח"). הגר"ח קנייבסקי (בשער המלך, בתוך ספר שיח השדה, מהד' ה'תשל"ז, דף לא, טור ד) הביא שמאגדת בראשית (פרק פב) משמע שמנוח היה שופט (שהרי נאמר שם "דן ידין עמו – זה מנוח"). הגמ' (ברכות סא, ע"א) מביאה שמנוח 'עם הארץ היה'. לדעה אחת בגמ' הכוונה שהיה עם הארץ ממש, ולמסקנת הגמ' נראה שרק הלך אחר עצת אשתו (וראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקמח שבגלל שהיה עם הארץ לכן לא יכול היה לזכות לנבואה בקביעות, שהרי הנבואה שורה רק על 'חכם'). אולם, הגר"א (ברכות סא, ע"א) כתב: "ולמאי דקאמר ר"נ מנוח עם הארץ היה וכו' – הגמ' שלנו שקיל וטרי אם עם הארץ היה, אבל בוודאי איתא דגדול הדור היה מנוח יותר מכל בני דורו" (והמהדיר ציין שלא מצא את דברי הוזה"ק). כך גם עולה מדברי המדרש (במד"ר י, ה): "...ויהי איש אחד מצרעה וגו'... 'ויהי' – א"ר יודן: כל מקום שנאמר בלשון הזה בצדיקים – שקול הוא כל"א צדיקים, כמנין 'ויהי'. 'איש אחד' – כל מקום שנאמר 'אחד' – גדול הוא, בהקב"ה נאמר 'אחד' דכתיב 'ה' אחד' – אין בעולם כיוצא בו..." (וראה דברי ר' לוי במדרש שם, החולק כנראה על ר' יודן).

עז). כאשר הילק"ש ורש"י דנו כיצד מכל שבט יצא שופט, הם מנו את עלי הכהן בתוך רשימת השופטים. לעיל סעיף ו' הצענו שר' אליעזר לא מנה אותו בין השופטים [אע"פ שאכן היה שופט], והבאנו שם מקורות לכך שהוא כלול בתוך תקופת ה'נביאים' [שקיבלו מה'שופטים'].

עח). על מיקומה של ה'רמה' ראה במקורות שהובאו בקובץ בית אהרן וישראל, חוברת קמה, עמ' קכ ואילך (וכן במה שכתבנו לעיל, סעיף יד, 5, לגבי מקום מגוריה של דבורה הנביאה 'בין הרמה ובין בית אל').

נלחם: פלישתים (שמואל א, ז, ג-יד, וראה שם ד, א). כמה שנים שפט^{עט}: לא נאמר במפורש בכתוב. המפרשים נחלקו בדבר: יש אומרים ששפט 13 שנה, כולל ימי שאול (רד"ק יא, כו, בשם סדר עולם; רלב"ג יא, כו), ויש אומרים ששפט 20 שנה ויותר (רי"א שמ"א יג, א, ועוד). הארכנו בזה בפרק הבא בספרנו.



עט). כאשר הילק"ש ורש"י דנו כיצד מכל שבט יצא שופט, הם מנו את שמואל בתוך רשימת השופטים. לעיל סעיף ו' הצענו שר' אליעזר לא מנה אותו בין השופטים [אע"פ שלעניינים אחרים ייתכן שהוא נחשב בתוך השופטים], והבאנו שם מקורות לכך שהוא כלול בתוך תקופת ה'נביאים' [שקיבלו מה'שופטים'].

הערות וקושיות – חקר ועיון

שומע אזעקה באמצע תפילה או לימוד או עשיית מצוה [תגובות] - הרב יהושע בן מאיר, הרב עמרם קר

א.

כ"ג למטמונים תשע"ט

לגאון הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, יזכה במהרה לשרת ולעבוד בבית הגדול והנורא שנקרא שם אלוקינו עליו. בעניין שאלתו בגילון הקודם על השומע אזעקה באמצע תפילתו, האם זה דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו רבו קיתון על פניו.

חז"ל השתמשו במליצה מיוחדת 'עבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו רבו קיתון על פניו'. נ"ל שכוונתם שכיוון שירדו גשמים, שוב בטלה הסוכה, שהרי הוא מצטער ופטור מן הסוכה. ובכך יש ב' דברים - ראשית שהוא פטור ממצוות סוכה. וגם הסוכה פסולה, כיוון שאינה ראויה לדירה.

כל כן נ"ל שדיינו במה שאמרו חז"ל, ואין לנו להוסיף עליהם. כשאדם עושה מצווה ועקב טרדות או עיכובים שונים הוא אינו יכול לקיימה - הרי המצווה נשארת, והאדם עדיין מחוייב בה. רק שכרגע אין הוא יכול לקיימה. אדם שלומד וצריך לעשות צרכיו - וכי נאמר ש'שפך לו רבו קיתון על פניו'? וכן שעייף עד שחייב לישון? ודאי שבנ"א יושבי חושך וצלמות אסורים בגוף הגשמי ויש להם צרכים שונים, על כן אין בכך חלילה כעין 'שפך לו רבו קיתון על פניו', רק הרגשה אמיתית מחולשת האדם הגשמי, שלמרות רצונו העז לשמש את רבו, הרי יש מניעות עקב חלישות גופו. ואדרבה - זהו כבודו יתברך שהוא מלך לא רק בעליונים אלא גם בתחתונים 'ואבית תהילה, מגלומי גוש, מגרי גיא, מדלולי פעל, מדלי מעש'.

כל זה בסתם טרחה או טרדה שיש לאדם. אבל כאשר אדם לומד עוסק במצווה ושומע אזעקה והולך למקלט או חדר אטום, הרי הוא מקיים בזה מצווה רבה של 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', מצוות פיקו"נ הדוחה את כל המצוות שבתורה [פרט לג']. הרי בזכות תורתו ותפילתו, מצווה גוררת מצווה, זיכהו הקב"ה לקיים את המצווה הגדולה של שמירת הנפש! העל זה יאמר חלילה 'שפך לו רבו קיתון על פניו'? אדרבה, זיכהו רבו במצווה גדולה. למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ואמר לו רבו - בוא ואוכל סעודה שלמה על שולחנך.

יהי רצון שנזכה במהרה לגאולה שלמה, ויראו כל גויי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו ויראו מפנינו [זאת ההרתעה האמיתית!], ויזכנו ה"י לקיים את מצוותיו בשלום ושלווה.

כנה"ר ונפש הדורש שו"ט כה"י

יהושע בן-מאיר



ב.

כבוד הרב הגאון הנכבד מאוד רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, איש האשכולות.

א. כדי 'שהחמס' לא יגלגלו זכות על ידו, שהרי מרשעים יצא רשע, אשאל בכל בתי ישראל הקדושים שמגדלים ילדיהם, והנה התאומים הקטנים שעתה נולדו מייללים כל לילה, ולכן ההורים בורחים מהסוכה, להשקיט רעבונם ולא לגזול שנתם. כדברי הגמ' שבירכוהו 'התבלבל פתורך'.

ב. והנה לא נעלם מכבודו דין מצטער פטור מהסוכה, כגון שבאו יתושים וע"ז לא אמרו רבו שופך לו וכו'. וזה נאמר 'דוקא על גשמים' שזה בידי שמים ונקראו גבורות גשמים, ומפתח של גשמים לא נמסרו לשליח. ויש גם בגמ' 'על שדה אחת אמטיר ועל שדה אחת לא אמטיר', שרואים שבגשמים יש השגחה מדוקדקת יותר.

וכן מצינו בגמ' שאם נגזר רוב גשמים, ולא זכו יורדים הם בהרים. ואם נגזר מעט גשמים, ואח"כ זכו יורדים במקום הנכון. וא"כ כשירד גשמים בדיוק בשעה ובמקום שאוכלים את כזית כדי אכילת פרס זהו רבו וכו'.

ולכן לע"ד ברור הדבר, שלא אמרינן באזעקות הטילים או ייללת התינוקות, 'רבו שופך'. אולם ודאי, שתמיד צריך לפשפש במעשינו, וכדברי המדרש, עמלק רצועה לישראל, ובכל הקב"ה עושה שליחותו.

חילך לאורייתא

בהערכה רבה

עמרם קורח

רב ומו"ץ דקהילת תורת חיים ביתר עילית

ומחה"ס שינון התוספות ד"ח, פלאי התביר ה"ח, עוטה אורה ו"ח ושא"ס



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון כ"ח ◆

הערות הקוראים

הערה על המאמר "קריאת שני שמות בזמן הגמרא" (עמ' ה)

הערה א'

בענין ב' שמות לאדם אחד ידוע שלא היה בנמצא, ואפילו אלו שהיו להם ב' תיבות היתה משום איזה משמעות, וכמו תובל קין וכו', ומה שנמצא בנזיר רבי יהושע בן פתר ראש, גם כאן מובן מאיליו שכך היה נקרא משום איזה מעשה שהיה לו כשרון לפתור וכדומה. ופשוט ששם בברייתא יש ב' תנאים בשם יהושע, ולכן היו מוכרחים לכנותם כדי להבדיל ביניהם, והשני נקרא רבי יהושע בר מלל, וזה צריך טעם למה הוא נקרא בלשון ארמי בר מלל, ועכ"פ מצינו כמו זה ר' אבא בר מלל, ונראה שכך נקרא מפני פירושו לתיבת "ממל" בב"ב ס"ז ע"ב, ועתה נראה דברי המפרשים.

מה שפירש רש"י על "בן פתר ראש" כך שמו, לא מוכרח דהיינו שם אביו, אלא כך היה נקרא בעצמו, ובא לומר בזה שאינו שם מקום, ומה שפירשו התוס' שכך שם אביו ג"כ יכול להיות שכך היה מכונה משום איזה סיבה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת המחבר

ישר כח.

ודאי דאין הכוונה לומר שנקרא בשני שמות בלא סיבה, וכל כוונת הגרש"ד כהנא להוסיף מקור נוסף למי שנקרא בשני שמות, ולא שנא טעמא.

פירושו ד'בן פתר ראש' הוא כינויו של רבי יהושע עצמו משום מעשה שהיה וכדו', אינו משמע כן אחר שנכתבה תיבת 'בן', והוה ליה למימר 'רבי יהושע פתר ראש'.

וכן בפירוש רש"י, אולי אפשר לומר כן בדוחק, אך אחר דברי התוס' ודעימיה שכתבו בבירור שהכוונה לאביו, לא מסתבר לומר באופן אחר בדעת רש"י. ואיך שיהיה, הבנת מע"כ אינה כהבנת מהרש"ם והגר"ד מבראשוב ועוד, שלמדו בפשטות שזהו שם אביו.

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



הערה ב'

בהקשר למה שהובא באוצר הגנוזים בעניין שני שמות, יש לציין, שההבנה הפשוטה היא שאין מושג של שני שמות, ששם האדם הוא אותו שורש ועניין שלכל דבר בבריאיה יש שם משלו, שבא לומר את מהותו, אז גם לאדם יש שם שבא לומר את מהותו. וכמו שלא מצינו

בלשון הקודש דבר ששמו מורכב משתי תיבות, אז גם שם האדם הדרך הפשוטה היא ששמו יהיה מורכב מתיבה אחת.

אהרן הכהן פרידמן

תגובת המחבר

יש"כ,

אה"נ שבפשטות כל שם בפני עצמו, אלא דהתם מיירי גבי הנקראים בשני שמות, על אף שאלו שני שמות נפרדים.

אך יש שמות שהם שם אחד בשתי תיבות, כגון בת־שבע, וציינם הגר"ר מרגליות בחיבורו שם.

אם כי ראוי לציין שדעת מרן החזו"א היתה כי הקורא שני שמות על שם שני אנשים, אין זה עולה לשניהם, וזהו שם חדש בפני עצמו המורכב משני השמות הללו, כגון המובא בארחות רבינו חלק א' עמ' ר"נ. וי"ל.

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



הערות על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "השוכח לספור יום אחד

ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה" (עמ' ט)

כדרכם של בנ"א וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות קיבלתי תגובות לכאן ולכאן. הגאון הרב יצחק ישעיה וויס גאב"ד נוה אחיעזר בני ברק כתב לי שנהנה מהמאמר המקיף ושהצדק עמי, ואף הזכירני בשולי מאמרו שכתב בגליון נוה ההיכל פרשת אמור.

כמו כן שלח לי הרב יוסף חיים שהרבני שגם הוא נהנה מהמאמר ומסכים עמו, ואף שלח לי מאמר שכתב בענין הרב רועי סיטון (ר"מ בישיבת תורת החיים ביד בנימין) שנדפס בכתב העת 'אסיף' ד' שגם כתב בדעת בה"ג שהגירסא העיקרית בדבריו היא מבריך בשאר יומי ושכן עיקר עי"ש.

אולם, הרב דוד אריה שלזינגר שלח תגובה לאידך גיסא וז"ל:

הרב עמנואל מולקנדוב לקח על עצמו לעבור אחרי כל דין והלכה לראות אם נפסק כהלכתו, ומי יודע אם גם יוכיח לנו שהירושלמי לא היה לו נוסחי המשנה והברייתא הנכונים או להיפך, וכך להתעלם מן המנהג, וידוע שיש כמה דינים בגמרא שאפילו רובם של חכמים אמרו אחרת מ"מ מסיימים דעמא דבר אינו כן.

כן באו לשנות לנו את צורת הקשר של ראש, ולא שמענו שיש עיכובים בצורת קשר של ציצית וכדומה, ועוד יבואו לשנות צורת שין של ראש שיהיה פשוט וכדומה, עד לשנות צורת כיסוי הראש כזמנם.

ועתה אכתוב קצת בענין שכיחת יום אחד של ספירה, וראיתי שגם בגליון נוה ההיכל הלך בעקבותיו, אבל כל אחד יכול לראות שבמקום שמחדשים ברכות מצד אחד, מורידים ברכות אחרות במקומם, ובני ספרד שחששו כל כך לסב"ל, מ"מ בחתימת מלך אוהב בעשרת ימי תשובה משלימים הם בזה כל הברכות, שחוזרים לראש.

הראשון הוא בעלי התוס' שכתבו בשם בה"ג שצריך ספירה שלימה, ונעניין קצת בזה, הרי היו הרבה בעלי התוס', ונמצא שכולם למדו מספר אחד שאינו מוגה, ואולי יוכיח לנו שבשאר ספריהם לא כתוב כן.

גם הרא"ש הרי עבר בכמה מערי ספרד ולמה לא מצא את הגירסא הנכונה, אלא נוותר עליו שהוא מעתיק מהרי"ף והתוס'.

ועתה נראה. הגירסא הראשונה של הבה"ג היא "מברך בשאר יומי", הרי שהיה פה איזה הו"א לומר שלא יברך, ועל זה היה מוכרח לחדש שאינו כן, ובודאי הייתה כאן איזה שיטה של גאון וכדומה, דהרי לא היה צריך לומר לנו שאינו מברך שהחיינו.

ומ"מ הגירסא השניה מסתברת יותר, דאם בא לדחות איזה דעה היה לו לפרש.

דעת ר' יהודאי גאון בהלכות מנחות לא מיירי כלל מהברכה, רק בתחילה מחדש שאם לא מנה בליל ראשון אינו מונה בשאר הלילות, והיינו שהוא כמו שמקיים חצי מצוה ויש בזה חשש של בל תגרע, וכוונתו שאינו יכול למנות כלל, ואח"כ מוסיף שבשאר הלילות יכול להשלים ביום, ומשמע שבלי ל' אינו יכול להשלים ביום.

ועפ"י כל זה מחדש שמקור דברי התוס' הוא מהבה"ג בהל' עצרת, ששם לא חילק בין הימים, אבל באמת אינו מוכרח, דהרי "ולא בירך יומא חד" ג"כ אפשר לפרש דהיינו ביום הראשון, וא"כ היינו דעת ר' יהודאי גאון, ועתה יאמר שאין שום מקור מדברי הבה"ג.

עוד יש לשאול מי אומר שדעת בה"ג שיש לברך בכל יום, אולי בירכו רק ביום הראשון, ועל זה מדברים מתי יכול להשלים הברכה אם כל הלילה וביום, וכן מדויק בספר המאורות שכתב "כשיזכור", וא"כ לא הבינו התוס' כלל בדברי הבה"ג.

אבל אנו סומכים על הבנתם, וספר בה"ג שעסקו בו בודאי לא נשאר לנו, כי השתמשו בו כראוי, ואין להוכיח ממה שנאשר לנו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



והנני להשיבו בס"ד:

ראשית, יישר כח לרב שלזינגר שעובר על הרבה מהירחונים היוצאים מידי חודש כגון יתד המאיר והאוצר ועוד, ומאיר ומעיר להרבה מן הכותבים ואני מכללם, הדבר מראה שאיכפת לו וגם מחזק את ידי הכותבים שקוראים בדבריהם ומתעניינים בהם. ועכשיו לגוף הערותיו.

האוצר ♦ גיליון כ"ט

הלוואי ואזכה לעבור על 'כל דין ודין' ולברר אם נפסק כהלכתו, התורה ארוכה מארץ מדה וכו', אמת שאני משתדל לעשות כן, ולדעתי זוהי חובתו של כל ת"ח בדורנו שזכינו בו להרבה מדברי הגאונים והראשונים שלא זכו בו דורות האחרונים - לברר את האמת שבכל סוגיא, תורה אמת כתיב בה, והקב"ה שזיכנו בספרים אלו - רוצה שנשתמש בהם ונדע מהי אמיתת כל הלכה והלכה, אע"פ שלא ידעו מזה האחרונים.

מה שטענת שאני 'מתעלם מן המנהג' - אין זה מדויק, דאמנם המנהג במשך ה 450 שנה האחרונים מזמן השו"ע כדעת 'בה"ג', אולם כפי שהבאתי בסוף מאמרי - מהרי"ל ותה"ד הם ששינו המנהג שהיה נהוג בכל קהילות ישראל במשך כ 1000 שנה ויותר, והחליטו לפסוק כדעת האו"ז וכדעת 'בה"ג' אע"פ שקודמיהם לא חששו לפוסקים אלו, ומאי חזית לסמוך על מנהג של 450 שנה שהונהג בטעות הלכתית ולעזוב מנהג של 1000 שנה שיש לו יסודות מוצקים.

וכמו כן בדין קשר של תפילין - כפי שהוכחתי במאמרי וכפי שציינתי לספר המקיף פרי אליעזר שהוגה ג"כ ע"י ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א עם הרבה מקורות ומנהגי העדות השונות - עד לפני כ 300 שנה כולם הלכו עם הקשר המרובע וכך מפורש בבית יוסף ובכל הקדמונים, ולמה צריכים להישאר במנהג מאוחר שאין לו מקור והונהג בטעות ולעזוב מנהג עם ישראל במשך יותר מ 1000 שנה.

כך שכשבאים לדון על מנהג צריכים לחפש מה היה המנהג המקורי בעם ישראל ומתי השתנה ולמה השתנה, ובנושאים שדנתי בהם הבאתי ראיות שהמנהג כיום אע"פ שנהוג כמה מאות שנים - מ"מ הונהג בטעות, ואדרבה אני בעד המנהג, אבל המנהג הנכון והקדום ולא המאוחר והמוטעה.

מה שכתבת שבמקום שמחדשים ברכות מורידים ברכות אחרות - הוא אשר אמרתי, אין לי ענין לא להוסיף ולא להוריד אלא לברר האמת, פעמים שהאמת היא שצריך לברך, אף שהשו"ע והאחרונים פסקו שלא לברך, ופעמים שהאמת היא שאין לברך, אף שהשו"ע והאחרונים פסקו לברך, כדוגמת נר יום טוב.

ועכשיו לדעת הבה"ג. כתבת שהיו הרבה בעלי תוספות וכו'. איני יודע אם עיינת היטב במאמרי, אדרבה הבאתי שרוב בעלי התוס' גרסו כגירסתנו והם האגודה בשם ר"י, השיטה למסכת מו"ק, תוס' הרא"ש למגילה ועוד רבים מהראשונים שאינם מבעלי התוספות.

כתבת שלגירסא 'מברין בשאר יומי' מבואר שהיתה הו"א שלא מברך וכתבת שהגירסא השניה 'לא' מברין מסתברת יותר. וכאן אני תמה על דבריך. זה שהיתה הו"א שלא מברך זה נכון, אבל אין זה אומר שהיה 'גאון' שסבר כן, בה"ג אמר שאפילו שכתוב בתורה תמימות והיה אפשר לומר שמעכב, והרי רב יהודאי גאון אומר שבליילה הראשון באמת מעכב - לכן בא לומר שאינו מעכב בכל הלילות ודאי, ואף בלילה הראשון מסתימת דבריו נראה כן וכשאר הראשונים, אבל לא מצאנו שהיה גאון שכתב כן להדיא. ומה שכתבת להכריע מסברא כגירסת התוס' - זהו דבר שאין השכל סובל, להכריע נגד רה"ג והריצ"ג, שהם היו בקיאים בדברי הגאונים טפי מכולהו, ולא מצאנו לתוס' שיביאו גירסת רה"ג ויחלקו עליו ויאמרו אנו גורסים אחרת בבה"ג, וגם שא"ר גרסו בבה"ג כלפנינו וכפי שהוכחתי, ולמה לתפוס את גירסת המיעוט בדעת בה"ג,

אתמהה? האם מפני שלשו"ע ולשאר האחרונים לא היה את כל היבול התורני העשיר שיש לנו זוהי סיבה להצדיק בכל מחיר את המעט שהיה להם?

מה שכתבת שאולי בזמן רב יהודאי גאון בירכו רק בלילה הראשון - גם זה דבר תמוה מאוד לחשוב כן, הרי בסדר רע"ג ורס"ג מופיעה ברכה בכל יום, והרי רס"ג עצמו ס"ל כרב יהודאי גאון, שאם הפסיד לילה הראשון לא מברך בשאר הלילות, ומה מקום לדון בזה בכלל.

ומה שסיימת שאין להוכיח מבה"ג שלפנינו - כנראה שלא קראת את מאמרי אלא את הסיכום, הרי הוכחתי שאין זו מחלוקת בין בה"ג שלפנינו לבה"ג שלפני התוס', אלא מחלוקת בין בה"ג של כל הגאונים והראשונים ולפנינו לבין בה"ג של התוס', ואדרבה בה"ג של כולם עדיף טפי על בה"ג של התוס'. ולא יהא אלא ספק בדעת יחיד של בה"ג - אין ספק מוציא מידי ודאם של כל הגאונים והראשונים.

ועוד יש לי להוסיף דבר שראיתי כעת בשו"ת אבקת רוכל למרן הב"י בסי' קע"ט, שכתב: "ור"י ומהר"ם וכו' איני חושבם לא למכשירים ולא לפוסלים משום דאיכא דשמייעא ליה הכי ואיכא דשמייע ליה הכי [בדעת ר"י] וכו' ומ"מ כיון דאיכא מאן דכתב שר"י הכשיר - לא יחשב לה כלל בדיון זה" עיי"ש, ומפורש שדעת הב"י שאם יש ספק בדעה מסוימת שיש אומרים שכך דעתו ויש אומרים אחרת - אינה נחשבת לדעה, וא"כ בנ"ד, שיש ספק בדעת בה"ג שיש אומרים בדעתו כך ויש כך - אינה נחשבת לדעה, והעיקר כדעת שא"ר דס"ל לברך, וא"כ ודאי שיש לומר שהב"י לא היה חושש לדעת בה"ג אם היה יודע מהמחלוקת בדעתו לפי הכלל שכתב הוא ז"ל וכנ"ל.

יהי רצון שנזכה להמשיך לברר אמיתות דיני תורתנו הקדושה.

בברכה עמנואל מולקנדוב



הערה על מאמרו של הרב אהרן מיטלמן "צורות ספירה שונות בספירת

העומר" (עמ' טז)

הערה א'

בשיעורו של הרב אהרן מיטלמן שליט"א חידש דהוא הדין בכל הימים יכול לספור ע"י "חסר אחת", אולם יש לומר שהוא רק במנין שלם כגון עשרה חסר אחת וכדומה, אבל לא שיאמר ארבעים ואחת חסר אחת וכמו שמסיים.

אולם, מה שמוכיח מדברי הרא"ש שהוא דוקא בחסר אחת ולא שנים, אינו כן, כי הרא"ש מיידי היכא שאין אומרים חסר אחת, אז יכולים לומר ארבעים אף שחסר אחת, אבל היכא שהוא מפרש בודאי יכול לומר חסר שנים.

ולפי זה כיון שבתורה מצינו מספר שלם אף שחסר ממנו אחד, לכן בספירה יכול לספור כך, אלא כיון שהוא ספירה צריך גם לפרש "חסר אחת", ולכן מובן מאיליו למה לא מהני לספור ג' ועוד ג', שאינו מספר, וכמו שלא מהני מי שיאמר מחציתו כך וכך.

לומר היום יום האחרון כתב שלא מהני, ולפי זה יש לדון אם אומר ביום א' היום יום ראשון אם נחשב לספירה של מספר.

בענין ספירה בלשון שאינו מבין, א"כ אף שמבין צריך לשים לב בעת הספירה מהו אומר, ולא לספור כמו הקהל.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת העורך

אל כבוד הרה"ג דוד אריה שלזינגר שליט"א

ייש"כ על הערותיו.

א. הדין שאמירת 'חסר שניים' אינה מועילה, מבוסס בעיקרו על מה שלא מצינו בתורה נוסח כזה, דמצינו רק 'חסר אחת'. ומה שהובאו דברי הרא"ש הוא רק סייעתא לזה, ובודאי שאי אפשר להוציא ממנו שמי שיאמר 'ארבעים' זה יתפרש 'שלושים ותשע', שהרי יש גם מנין של ארבעים וגם מנין של שלושים ותשע, וכל דברי הרא"ש מתבססים על מה שמפורש בתורה שהספירה היא רק 'שבע שבתות' (שזה 49 ימים), דמכח זה צריכים לפרש את מה שכתוב 'חמישים יום' שהכוונה על פחות יום אחד. ואנו באנו להוכיח מדבריו נקודה אחת, שמצינו בתורה רק נוסח של 'חסר אחת' ולא נוסח של 'חסר שניים'. וכיון שעיקר הנקודה היא שלא מצינו בתורה נוסח כזה, לכן לא יועיל גם אם יאמר מפורש 'חסר שניים', כי זה נוסח של ספירה שלא מצינו כמוהו בתורה.

ב. בענין אמירת 'היום יום ראשון', ודאי שמהני, כי אף שהיה מקום לומר שזה מקביל לאמירת 'היום יום אחרון' שלא מהני, אבל באמת אין זה דומה כלל, כי כאן יש למילים שני משמעויות, גם שזה הראשון מתוך ימי הספירה, וגם שזה הראשון כפשוטו, ובאמת בשניהם הכוונה אחת, ולכן פשוט שמהני.

אריה לייב גולדשטוף (עורך השיעור)



הערה ב'

במאמרו של הרב מיטלמן שליט"א שאל אם מספיק בשביל לקיים מצות הספירה לומר מניין שמשמע ממנו מה המניין היום, א"כ איך מבואר בשו"ע שמועיל לומר לחבירו השואלו אתמול היה כך וכך, הרי לכאורה גם כשאומר אתמול היה כך וכך משמע מדבריו מה המניין היום, ולכאורה יוצא בזה ידי חובה, וכתב לחלק בין הדוגמאות. ויש להעיר, שאם כי לקושטא דמילתא שפיר יש לדון מסברה לחלק כמו שכתב שם, בין אופן שמתייחס למניין של היום, גם אם זה באופן לא מפורש לבין אופן שמתייחס למניין של אתמול, אבל את הראיה מהשו"ע יש לדחות, שהרי דנו שם האחרונים שלכאורה מצ"כ והוא לא מכוין לצאת בתשובתו לחבירו, ובמ"ב שם כתב שאם כיון בפירוש שלא לצאת אז גם באומר לחבירו היום, יכול שוב לספור. ולפ"ז י"ל שכשעונה לחבירו בדרך עקיפה, לא בדרך שאדם רגיל לענות לחבירו השואלו מה המניין היום,

אז זה עצמו חשיב כמכוין בפירוש שלא לצאת, וע"כ יכול לספור, וע"כ כותב השו"ע שיאמר לחבירו את המנין של אתמול, לא מפני שסובר שבכה"ג לא קיים את המצוה, אלא שבאופן של עניה לשאלת חבירו, אז בסוג תשובה שכזו חשיב כמכוין בפירוש שלא לצאת ושפיר יכול לברך ולספור שוב.

אהרן הכהן פרידמן

תגובת העורך

דברים נפלאים. סברא מתוקה מדבש.

אמנם, יתכן שברבות הימים אחר שנכנס נוסח זה של תשובה ("כמה היה אתמול") בכל שדרות הציבור, אולי כבר לא יהיה בנוסח הזה הוכחה שהוא מכוון שלא לצאת, דאולי הוא אומר כמו שרגילים ולא יודע מדוע. והדברים המבוארים בשיעור המודפס באו ליישב גם מקרה כזה, שבכל זאת לא תחשב אמירתו 'כמה היה אתמול' לספירה, מאחר שלא מזכיר מה המנין של היום.

בברכה ובהערכה

אריה לייב גולדשטוף (עורך השיעור)



תגובה למאמרו של הרב יחיאל מאיר "מקום שנהגו" - בזמננו בא"י" (גיליון כז עמ' קלט)

א.

ראיתי מה שכתב הרב יחיאל מאיר [בחוברת כ"ז עמ' קל"ט ואילך], בענין המנהגים. ועיקר דבריו נסובים לברר כי המנהג מחייב רק את מי שעדיין דר באותו עיר שנהגו בו, אבל מי שיצא מעירו למקום אחר, אפילו מקום שאין שם מנהג, כבר פקע ממנו המנהג הישן ואינו חייב לנהוג בו. ולפיכך, רוב בני ארץ ישראל בזמננו, אע"פ שהם בני בנים של היוצאים מעיירות ומדינות שהיו בהם מנהגים שונים, אין בני בניהם חייבים לנהוג במנהגי המדינות של אבות אבותיהם. וכתב דברים אלו בין בעניינים של מנהג גרידא, ובין במנהגים של הכרעות בהלכה.

והנה בעצם אין לי הרבה להוסיף ולהעיר על דבריו, כי בודאי דבריו נכונים, כי מי שלא דר מעולם בעיר שנהגו כך, רק שהוא מבני בניהם של יוצאי אותה מדינה, אין הוא חייב לנהוג במנהגי אותה מדינה [הבהרה: מה שהסכמתי לדבריו, הוא רק בנוגע הבנים, שלא דרו מעולם בעיר שנהגו כך, לאפוקי מי שכבר דר בעיר שנהגו כך, שבזה הביא הרב הכותב בעצמו, כי בתשו' מהרי"ט החמיר בדבר, והובאו דבריו להלכה בכנה"ג ובביאור הלכה, אלא שהכותב החליט מסברתו שיש לסמוך על תשו' אבקת רוכל שהקל בזה, אע"פ שגם הכנה"ג ראה את תשו' הבית יוסף. ובוזה לא אוכל להסכים עמו, להכריע מדעתו נגד הכרעת הכנה"ג והבה"ל. אכן, לגבי הבנים שלא היו בעיר שנהגו כך, בזה מסתברא שגם המחמירים יודו להקל בזה].

אבל יש לי להודיע, כי מי שרוצה לנהוג קולא בזה, צריך הוא לידע שיש 'מחיר' שהוא צריך לשלם על זה. והוא, כי אז לא יהיה רשאי לסמוך לקולא על חכמי מדינתו, נגד חכמים אחרים.

ואפרש שיחתי. ידוע כי בתורתנו יש הרבה מחלוקות לדינא בין החכמים. והשאלה מתעוררת לכל ירא ה', איך יש לו לנהוג בכל מקום שיש מחלוקת, האם רשאי לסמוך בכל מקום על המקל, או הוא חייב בכל מקום לחוש להחמיר, או שמא יש איזה דרך אחרת בזה.

והתשובה מבוארת ברמ"א (חושן משפט סי' כ"ה סעיף ב'), כי יש בזה כמה כללים היאך להכריע בדבר, ובמקום שאין הכרעה בדבר, חייבים להחמיר בכל חשש של איסור דאורייתא ורשאים להקל בחשש של איסור דרבנן.

הכללים היאך להכריע במחלוקת, הם כדלהלן: א' אם אחד מן הצדדין גדול בחכמה ובמנין, הולכין אחריו בין לקולא ובין לחומרא. ב' אם אחד מהם הוא 'בתראה' כלפי חברו, הולכין אחריו. ג' אם יש מנהג בעיר, שנהגו ע"פ חכם שהורה להם כן, הולכין אחריו.

הכלל השלישי, שהולכין לפי המנהג, מקורו בגמ' (שבת ק"ל ע"א), ומדובר שם להקל באיסורי סקילה וכרת, ואעפ"כ סומכין על רב העיר, שדעתו להקל בזה נגד רוב חכמים שדעתם להחמיר.

ביאור הטעם של דין זה, שהולכין לפי הוראת רב העיר, כתב בחזו"א (יו"ד סימן ק"נ ס"ק א') שהכוונה הוא כי בני העיר קיבלו עליהם את רב העיר, לנהוג כדעתו בכל הוראותיו, ואז הם רשאים לנהוג כמותו אף להקל בדאורייתא. וכתב בחזו"א דמה שאמרו חז"ל (חולין מ"ד ע"א) לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל [קודם שיצא בת קול להכריע כבית הלל], דהרוצה לעשות כבית שמאי עושה, והרוצה לעשות כבית הלל עושה, הכוונה היא שהרוצה יוכל להחזיק את בית שמאי כרבותיו לכל דבר, ולנהוג כדעתם בכל הוראותיהם, ואז יהיה רשאי לנהוג כדעתם אף להקל.

היוצא מזה, כי כאשר יש מחלוקת בהלכה ואין בזה הכרעה כפי כללי ההוראה, אי אפשר לאדם להקל באיזו מחלוקת על סמך דעתו של חכם אחד, אלא אם כן הוא נוהג כאותו חכם בכל דבר.

והנה המציאות היא, כי בימינו יש המון של ספקות ומחלוקות, וברוב קהילות אפשר למצוא כמה וכמה ספקות שנוהגים לקולא אף במקום שאין להכריע להקל ע"פ כללי ההכרעות. והטעם שנוהגים להקל, הוא מחמת שסומכין על מנהג אותה קהלה שהונהג ע"פ הרב של אותה קהלה [או שרב הקהלה היה תלמיד של הסוברים להקל בזה, והורה כרבותיו].

ומעתה, אם ירצה אחד להחליט שאני לא נכלל באותה קהילה ואיננו נוהג כהוראות המחמירות של אותו רב, יש לו ליוזר גם שלא להקל כפי הוראות המקילות של אותו רב.

לדוגמא, אשכנזי שהחליט שהוא מפקיע עצמו מלהיות שייך ל'קהילת אשכנזים', חייב ליוזר בחומרות של הספרדים בדיני טרפות, מכיון שיש בזה חשש איסור דאורייתא. וכן אינו רשאי לסמוך על הקולא של האשכנזים בדיני ברכת בורא פרי הגפן [כי ספק בדיני ברכות דינו להחמיר כמו בספק דאורייתא].

והגני כופל מעין הפתיחה, כי אינני חולק על עיקר דבריו של הרב הכותב, אלא באתי להבהיר כי מי שרוצה לנהוג כפי הצעת הכותב, עליו לחשוב ולשקול היטב כל צדדי הצעד הזה, כי עליו לשלם 'מחיר' של אי יכולת להקל הרבה קולות שהוא רגיל להקל בהם.

הרב אברהם יהודה שלומוביץ

מאנסי נ"י יצ"ו



ב.

לכבוד ר' אברהם יהודה שלומוביץ

יישר כח על תגובתכם הבהירה.

לגבי טענתכם שמי שאינו שייך לא לקהילה האשכנזית ולא לספרדית, יש לו לעולם להחמיר בכל דאורייתא, ואינו יכול לסמוך על קולות של הרמ"א או הב"י בדאורייתא, היות ומבחינתו זה ספיקא דאורייתא לחומרא.

אני אינני נראה לי כן, וכדלהלן.

ידועה הסתירה וכבר עמדו עליה, דבעירובין אמרו הרוצה לעשות כב"ה עושה והרוצה לעשות כב"ש עושה, ומבואר שם שאף בדאורייתא כן שיכול לעשות לקולא כמו שרוצה ובלבד שלא תהיה לו סתירה במעשיו, ומאידך בע"ז אמרו דבשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל.

ולענ"ד נראה הביאור בזה פשוט מאוד, דבעירובין איירינן בב"ש וב"ה, שהם שני בתי הוראה הגדולים בישראל, וכיון שהדבר אינו מוכרע, ואין כאן מקום לברר את זה יותר, על כן אין היחס לזה כ'ספק', אלא כשני שיטות ששניהם מכלל התוה"ק עצמה, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, ולכן יכול להחליט כמו מי הוא נוהג, ומה שעושה, הרי הוא ודאי ולא ספק. משא"כ בע"ז לא איירינן במח' ב"ש וב"ה ואף לא במחלוקת חכמים ידועים שמשנתם כבר נידונה ולא הוכרעה, אלא באדם פרטי ששאל שני חכמים, ובזה אין שיטתם כשני תורות, אלא הרי זה ספק איך ההלכה, ועל כן נוהגים בזה ככל כללי ספיקות בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא.

ואף שלא מצאתי כן באחד מן הראשונים והאחרונים, מ"מ זה נראה לי פשוט ומבואר בעצמו מעצם הלשון.

ולפי"ז נראה פשוט, שכיון שגם הב"י וגם הרמ"א, הרי הם עיקר עמודי הפסק שכל בית ישראל נשען עליהם, הרי הם כב"ש וב"ה בשעתו, שעתה הם התורה בעצמה, ואמנם יכול יחיד לבוא ולומר מוכח לי כדבריו או כדבריו, אבל לע"ע כל זמן שלא תהיה סנהדרין, הרי גלוי וידוע שתישאר מחלוקת זו לעולם כחלק מהתורה, ולא כספק זמני, ולכן בזה היחס הוא כמח' ב"ש וב"ה שהרוצה לעשות כהב"י עושה וכהרמ"א עושה, ובלבד שלא יעשה חומרי וקולי שניהם במילי דסתרי אהדדי, ואין בזה נפק"מ אם הוא מצאצאי יוצאי אשכנז או ספרד. ויכול לעשות אף בזה כהרמ"א ובזה כהב"י.

אמנם, איני יודע את הגדר המדויק בזה, מה נקרא שיש כאן שתי שיטות שהן חלק מהתורה, ומה אינו אלא ספק שעומד להתברר. ונראה שהכל תלוי לפי צורת הפסיקה, שמי שאצלו מח' החזו"א והמשנ"ב היא מחלוקת שאין בכח בן דורנו להכריע, לגביו הרי הן כשני תורות, ואינו כ'ספק', ויכול לעשות כדברי שניהם להקל, ומי שלגביו אף מחלוקת מג"א וגר"א הוא ענין שניתן לבירור והכרעה, הרי שלגביו זה ספק ולא שני תורות, ועל כן לגביו זה כהסוגיא בע"ז שבדאורייתא להקל ובדרבנן להחמיר. עד שיברר הסוגיא כמי ההלכה, לדעתו.

יחיאל מאיר

ג.

לכבוד וכו'.

מע"כ חידש כי כל מחלוקת קדומה בישראל, אשר כפי הנראה אינה עתידה להיות בה הכרעה איך לנהוג, רשאי כל אדם לבחור כאיזה צד ינהוג, אפילו להקל בדאורייתא. ותמך יסודותיו על דברי הגמ' בעירובין (דף ו: ו:), וכן בחולין מד.]. והדבר פשוט כל כך אצל מע"כ, עד שלא הוצרך להביא שום ראיה והכרח לדבר.

א. הנה בדברי החזו"א (יו"ד סי' ק"נ ס"ק א') שהבאתי, מבואר שלא כהבנת מע"כ, כי החזו"א הבין דבעירובין מיירי דוקא במי שבחר בחכם אחד שינהוג כדעתו בכל הוראותיו. ומה אעשה למע"כ שהוא מוצא עצמו ראוי לחלוק על החזו"א מסברא, ואינו צריך אפילו להביא ראיה לדבריו.

ב. לדברי מע"כ, הוא הדין בכל מחלוקת תנאים או אמוראים, אשר ברור כי אין בדורנו ואף לא בדורות הקודמים מי שיכול להכריע בהן, רשאי כל אדם לבחור כמי הוא רוצה לפסוק [כל זמן שאין שייך בו כללי הכרעה איך לפסוק, כגון רוב, בתראה, ושאר כללי הפסק]. והרי רבותינו הפוסקים [רי"ף רמב"ם רא"ש ועוד] לא נהגו כך, ובכל מחלוקת שאין בה הכרעה הם מכריעים להחמיר בדאורייתא.

ג. חפשתי קצת בספרים, ומצאתי ברמב"ן (חולין מד.) שכתב בריש דבריו כעין סברתו של מע"כ, ובסוף חזר בו וכתב בדברי הגמ' בעירובין אמורים רק במחלוקת שיש בה קולא מצד א' וחומרא מצד אחר. וכן הרשב"א בחולין שם כתב כמסקנת הרמב"ן. ובמאירי (עירובין ו: ד"ה כבר ביארנו) כתב דמיירי בתלמיד שיכול להכריע מדעתו כאחד מן הצדדים. ועכ"פ כולם לא סברו דכל אדם רשאי במחלוקת רגילה, להקל כאחד מן הצדדים.

ד. אפילו אם נקבל חידושו של מע"כ, לכאורה דבריו אמורים דוקא במחלוקת שקולה, אבל במקום שיש רוב להחמיר, יודה מע"כ שאין אדם רשאי להקל כדעת המקיל. והנה בכמה מחלוקות בין הב"י והרמ"א יש רוב להחמיר, אלא שהרמ"א פסק לקולא על פי מנהג בני אשכנז, שמנהגם נקבע ע"פ דעת חכמי אותן מדינות שסברו להקל. אבל מי שהפקיע עצמו מכלל בני אשכנז, אינו רשאי להקל בדבר.

וכן לגבי מרן הב"י, רוב הוראותיו בנויים על הכלל של הליכה אחר רוב מבין הרי"ף רמב"ם ורא"ש, והוא פוסק כפי כלל זה אפילו נגד רוב ראשונים אחרים. ספרדי שרוצה להקל במקצת דברים כשיטת הרמ"א, נמצא שהוא מקיל נגד הכלל של הב"י, ולא יוכל להקל במקום אחר ע"פ כללו של הב"י, במקום שהוא נוגד לשיטת רוב ראשונים אחרים.

ה. בכללות אני תמה על מע"כ, שהוא מחדש חידושים לדינא בלא לעיין תחלה בספרי הפוסקים אם דיברו מזה, ובפרט כשפוסק מסברא גרידא בלא שום ראיות. ולא כן לימדונו רבותינו חכמי הדורות.

נ"ב. אם מע"כ ישיב על דברי אלה, מסופקני אם אטרח להשיבו, כי אני משער שיחזור להשיב עוד חידושים שהוא אומר מסברתו, בלא ראיות מכריחות ובלא בדיקה בדברי רבותינו הפוסקים אם הם מסכימים לדבריו. ומה יש לי לקוות שיקבל דבריי, אחר שדברי רבותינו אינם מקובלים לפניו. ומה תועלת יש לי כאשר אביא לו ראיות מדברי האחרונים, אחר שמע"כ רשאי לחלוק עליהם ואינו צריך אפילו לטרוח למצוא קושיות עליהם טרם יחלוק עליהם [הדברים לא נאמרו ח"ו לקנטר, אלא פשוט להעמיד דברים על מכונם, שלא יקוה לתשובתי ולא יחשוב שתקיתי כהודאה לדבריו].

הרב אברהם יהודה שלזמוביץ
מאנסי נ"י יצ"ו



הערה על מאמרו של הרב שלמה יאקב "הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח" (גיליון כז עמ' קצב)

במש"כ בעמ' רטז לתמוה על המשנת יעב"ץ.

איני מבין את כל תמיהתו, האם מפני שהב"י וכל האחרונים כתבו שאלו ב' טעמים סותרים, א"א ליישב שיהיו ב' הטעמים נכונים?

והאמת היא אכן שכך צריך להיות - ב' טעמים על ב' דברים אלו, כי הרי באמת יש ב' מחייבים, הלל מדין החג והלל מדין הנס, וכמו בחנוכה שהוא משום הנס, וכמו בשאר ימים טובים שהוא מפני החג.

וכך מבואר להדיא בגמ' בער"פ נביאים תיקנו להם שיאמרו אותו על כל פרק ופרק, וכשנגאלים אומרים אותו על גאולתו, כמו שפירש"י כגון חנוכה.

ומה שכתב מלשון המדרש דקאי על כל ימי הפסח, אכן באמת תמוה כפשוטו לתת טעם מחמת שמעשי ידי טובעין בים על כל השבעה, ואם נפשך לומר ע"ד שכתב המהרי"ל, שלא יהיו ימי המועד חמורים משביעי של פסח, אכתי יתכן שהבבלי הוסיף טעם נכון, שבלאו הכי אין סיבה מחמת היום טוב לומר בכל יום, ועכ"פ הטעמים צריכים.

ומה שהקשת למה לא כתב הבבלי "מחמת הנס", מה כ"כ קשה שכשבא התלמוד לתת טעם מאי שנא פסח מסכות הלא בוודאי כוונתו לשאול מה חילוק יש ביניהם מחמת גדריו היו"ט שלהם, ולא שיהיה עוד מחייב מחמת הנס בשביעי, ע"ז לא חש התלמוד לדון כעת.

ועכ"פ, כמו שכתבתי, דבריו נכוחים למבין בעיקר העניין שנתן טעם נכון לב' מחייבים אלו, שהם מחייבים לעולם לומר שירה, כמו שנא' על גאולתנו ועל פדות נפשינו נודה לך.

ואף שיש להתבונן קצת למה בחנוכה ופורים דבר זה דמעשי ידי וכו' לא שייך, עכ"פ אין זה שייך לדבריו שהן נכונים בטעמם (וכד הווינא תליא זכיתי מעצמי לכוון לדבריו ז"ל, ושבחני על כך, תיתי לי שזכיתי לכוון לדברי זקני זצ"ל).

כל הברכות

משה מרדכי אייכנשטיין

תגובת המחבר

יסוד דברי המשנת יעבץ נמצא גם בקודמים: קודם הדיון בדברים הנפלאים יש לציין שעיקר היסוד כבר היה לעולמים, ואין זה רק דבריך ודברי הרב זקין, אלא נפתח בדברי גדולים - הישועות יעקב (סימן ת"צ ס"ק א), ועוד כעין זאת בספר ערך דל (לערכין י" ע"ב). גם רבינו אהרן קוטלר במשנת רבי אהרן מאמרים (חלק ג' עמוד ג'), ניבא כזאת. ולהלן נראה שלמרות שיסוד הדברים אחד הוא עדיין היא מחלוקת בעיקר גדול.

באו ליישב הקושי בקדמונים שהוצרכו לשני הטעמים וזה אינו מתיישב: ובדבר הטענה איני מבין את כל תמיהתו, האם מפני שהב"י וכל האחרונים כתבו שאלו ב' טעמים סותרים, א"א ליישב שיהיו ב' הטעמים נכונים? וכי לא באנו למצוא פותר ליישב את דברי קדמונינו שכתבו שני טעמים?

ואני שונה מפורש במשנת יעבץ היא שקושינו למה צריכים את שני הטעמים, וכן בדברי רבינו הישועות יעקב הציב את תמיהתו בלשון הזה, וכבר תמהו בזה על דברי הפוסקים שהביאו טעם זה מעשה ידי טובעים בים נגד הש"ס דמסכת ערכין הנ"ל. וכיון שהתברר שאין המדרש שכתב את הטעם של מעשי ידי, יכול להכיל את הביאור הנפלא, וכן כל מי שהביא את טעם המדרש ראשונים ואחרונים אינם יכולים להתפרש על פי הרעיון החדש, את דברי מי באנו להמתיק.

על כרחנו שהיסוד שייך רק ליישב קושיא חדשה: אלא מה יש לומר, אכן כל הדברים אינם במשמע בכל מקום שהוא, אבל באנו ליישב קושיא חדשה, [שלמעשה נולדה ברצון ליישב את הקדמונים], למה לא נאמר הלל בשביעי של פסח מחמת הנס.

והתירוץ לקושיא החדשה הוא שאין לומר הלל משום הנס מחמת מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

כל מקום הקושיא לא שייכת בביאור שיטת הגאונים ורוב ראשונים: הנה כל הטענה היא רק על פי פירוש רש"י ורשב"ם ואחריהם הרי"ד בפסחים קי"ז שעל כל צרה וצרה היינו חנוכה, אך שיטת הגאונים שי"ח ימים כולל חנוכה אין דינם מחמת הצרה, וכאשר כתב בהלכות גדולות

סימן טו - הלכות לולב עמוד רט, הלכות רי"ץ גיאת הלכות הלל עמוד קסז, הובאו דבריהם כבר בספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן תקלז, ומשם כבר בתוספות בכמה מקומות בתלמידי רבינו יונה ובר"נ, ובראשונים רבים בספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות הלל דף צד טור ג, ובספר המנהיג הלכות הלל עמוד רנה ובעמוד רס, ועיין עוד בחידושי הגרי"ז הלכות חנוכה.

גם שיטת רש"י בקביעת הלל מדין צרה על חנוכה, אין זה יומו בלבד, אלא כל שמונת ימי החנוכה וזה מורה שאין כאן דין הלל על יום הצרה בלבד, אלא הייתה כאן תקנה מיוחדת, וקשה לומר שמעיקר הדין היה יום אחד הלל מדין על כל צרה וצרה, ובאה התקנה להוסיף עוד שבועת ימי הלל, עיין היטב.

מוסיף לברר שהתלמוד בדיון על ההלל מוכרח שחולק על טעם המדרש: ומה שטענת לדחות את משמעות התלמוד שלא אוחו את טעם המדרש, ותורף דבריך שהתלמוד לא בא לפרש למה אין הלל מחמת הנס אלא רק מחמת החג, אין הדברים מתיישבים כלל. למה לא יעסוק התלמוד בדבר, אחרי ששנה תחילה כל הימים שנאמר בהם ההלל הן מחמת המחייב של החג [סוכות שבועות ופסח] והן מחמת הנס [חנוכה], היה לו לתלמוד לשאול, כשם ששאל מאי שנא פסח מסוכות מחמת המחייב של החג, הוא הדין היה לו לשאול מאי שנא שביעי של פסח מחנוכה המחויב מחמת הנס. ובפרט שהגמרא כן עוסקת בהקשר שבין הלל מחמת הנס של חנוכה לבין פסח, כמפורש בערכין דף י עמוד ב: והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר משום ניסא. פורים דאיכא ניסא לימא אמר רבי יצחק: לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ. מתקין לה רב נחמן בר יצחק: והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא, ואמרינן הלל כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ - הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לארץ - לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה. ע"כ. ולמה לא הקשו מיד מאי שנא שביעי של פסח, שלא אומרים הלל על הנס כשם שאומרים הלל על הנס בחנוכה?^א

ממילא, כל דברי הקדמונים מוכיחים שלא חשו לקושיא החדשה למה לא אומרים הלל מטעם הנס: והנה שנבוא לדון ביחס לקושיא החדשה למה לא אומרים הלל בשביעי של פסח מחמת הנס, עלינו להודות שקושיא זו לא הכירו בה כל הדנים באמירת הלל בשאר ימי הפסח, המדרש הראשונים וראשוני האחרונים. והנה המדרש, שהוא אבי הטעם של מעשי ידי טובעים בים, שאל מה שונה פסח מסוכות, וברור שלא בא ליישב את השאלה על הלל מחמת הנס שהרי אין נס בסוכות. ומה נעשה שהראשונים [השבלי הלקט] והבית יוסף הביאו את דברי המדרש כמשמעו וכן כל האחרונים. ואם יורשה לנו ללמוד מדבריהם שלא דיים שאינם מסתייעים ומתיישבים בביאור שני המחייבים הנפרדים להלל, אלא הם עוד אומרים לנו שלא עלה לבם טעם נוסף לחייב הלל מחמת הנס?^ב

א. אלא שעיקר דברי הגמרא בקושייתו מפסח תמוהה הרבה, שכן מניין לנו שאומרים מחמת הנס, שמא כמו בעצרת וסוכות וכמבואר בדברי הגמרא מקודם. ועיין טורי אבן מגילה יד ע"א ברכי יוסף אורח חיים סימן תפז אות ז, שדנו אם יתפרש על הלל של בית כנסת בליל פסח [ויש לדון עוד על עצם הלל של ההגדה בליל פסח תוספות מסכת סוכה דף לח עמוד א ד"ה מי שהיה]. ויש לפרש עוד על פי דברי התוספות יום טוב מסכת פסחים פרק ה משנה ז שעוסקים בהלל של שחיטת הפסח, ואינו במשמע שידונו בהלל זה ללא שיפורש.

ב. ולכן בעצם התירוץ על הקושיא החדשה אין מרגוע למה אף אחד מהקדמונים לא התעסק בקושי למה אין אומרים הלל מחמת הנס, וכל העוסקים דברו רק מחמת החג עצמו, וזה מורה כנ"ל שמשום מה לא סברו שיש לחייב הלל מחמת הנס.

התלמוד במגילה חולק מפורש על טעם המדרש: וביותר במאמר בעיקרי השמועה הורחב באורך שבפשוטו הבבלי חולק על המדרש וסובר שאין טעם מעשי ידי טובעים בים מונע אותנו מלומר שירה, ואם כן ברור שלא נוכל ליישב את הקושיא למה אין הלל משום נס על פי המבואר בבלי פסחים קי"ז שנס מחייב הלל על פי טעם שהבבלי חולק עליו, ואם כן עלינו כאחד למצוא את ההסבר הנכון למה אין לדון כלל לחייב אמירת הלל מחמת הנס.

ואחר שהוברר שאין בדברים הנזכרים שום יישוב לדברי המדרש ושאר כל המדברים בעניין שני הטעמים, ממילא לא נותר לנו אלא לבוא להקשות מעצמנו באמת למה אין חיוב הלל בשביעי של פסח מחמת הנס, ולבוא לדון ליישב מעצמינו שאולי זה מהטעם של מעשי ידי טובעים בים שהוזכר במדרש ובשאר הקדמונים כלפי עיקר חיוב הלל מחמת החג, ולקחת זאת לתרץ את הקושיא החדשה למה אין חיוב להלל מחמת הנס.

ממקום שבאת מפורש שאמרו הלל שמעשה ידיו טבעו בים: וממקום שבאת מפסחים קי"ז ע"א מפורש באותה סוגיא: "הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה דבר אחר: פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל". ולהלן שם "תנו רבנן: הלל זה מי אמרו רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו ה' לא לנו, משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה". ואם כן, מפורש שאמרו הלל על הים, ואין התנאים בברייתא בבבלי סבורים שהטעם של מעשי ידי טובעים בים מסביר למה אין אומרים הלל מחמת המחייב של הנס בשביעי של פסח. ולדברי רש"י [בהרחבה להלן] הכל מודים שישראל אמרוהו על הים לא נחלקו זה על זה אלא הוסיפו זה על דברי זה, גם לדברי הרשב"ם כך שיטת חכמים בברייתא שישראל אמרו הלל על הנס של קריעת ים סוף.

למה לא נקבע לדורות הלל מחמת הנס לשיטת רש"י: שמא תאמר - אם כן למה לא נקבע לומר גם לעתיד? לא כל הלל שנאמר באותו פרק של גאולה נקבע לדורות, וכמו שבאותה סוגיא דברו על ההלל מי אמרו, ואמרו מקצת תנאים יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהן מלכי כנען, ולמה לא נקבע לדורות, ומקצתם אמרו דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. ולמה לא הקבע לדורות, ומקצתם אמרו חזקיה וסייעתו אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סנחריב^א, ולמה לא נקבע לדורות^ב. והנה מקצם אמרו חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע, ועל זה יש להשיב שלא נקבע כי נס יחידים הם, וגם לאומרים מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע, הרי השיבו קריאתה זו היא הלילא, או אכתי עבדי אחשוורוש ונס שבחוצה לארץ. על כל פנים, אין לקבוע ולטעון מעצמינו

א. ועיין עוד בתלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק ט אמר רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כתיב [ישעי' ל כט] השיד יהיה לכם כליל התקדש חג בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו. מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל.

ד. והן אמת שהצפנת פענח בתשובה חלק ב' סימן ח' יישב כיון שלא היו רוב יושבי הארץ עליה, שכבר גלו עשרת השבטים לא נחשב שנעשה לכל ישראל ולכן אין חיוב הלל על הנס. והדברים פלאיים, דמאי שנא נס סנחריב מחנוכה, הרי גם בחנוכה היו רק מהנותרים אחר שגלו עשרת השבטים ולא עוד אלא שלא כולם עלו מבבל, ועיין עוד בתוספות גיטין ל"ו ע"ב.

למה לא אומרים הלל מחמת הנס בשביעי של פסח שהתורה כסתה את יום הטבעת המצרים [אלא אם כן תאמר שמאותו טעם של מעשי ידי טובעים בים] ולא הזכירה זמנו.

במחלוקת התנאים על מה נאמר ההלל: ויש לדקדק עוד הרבה בסוגיא זו: "וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן." מה באו חכמים לחלוק על כל התנאים הקודמים, רבי אליעזר רבי עקיבא רבי אלעזר המודעי רבי אלעזר בן עזריה רבי יוסי הגלילי רבי יהודה רבי יוסי. אם הם באו לומר שהלל זה נאמר באחד מהמאורעות במשך הדורות, במה הם חולקים עליהם וכי בדבר זה שייך לשלול את כל האפשרויות, האם ברור להם שלא נאמר הלל בכל אלו הזמנים, האם מרדכי לא אמר הלל אחר נפילת המן והצלת עם ישראל, וביותר מי הם החכמים החולקים על כל התנאים הגדולים והרבים הללו, ואין כאן חכמים מול יחידים אלא כל התנאים שנמנו הם דברי רבים,

והנה, יש כאן מחלוקת גדולה בין רש"י לרשב"ם, ששיטת רש"י היא שאכן אין מחלוקת בין כל התנאים שפירטו מי אמרו וכל אחד מוסיף על דברי חברו, וכך פירש רש"י בעניין יהושע וכל ישראל אמרוהו - כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו. ונמצא לדברי רש"י שעל כל פנים כל התנאים לא נחלקו זה על זה. אלא שהרשב"ם השיב על דברי זקנו ואלו דברי הרשב"ם: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אמרוהו כן פירש רבינו. ולא נהירא לי שאם כן ככולן אתה צריך לפרש כן ואם כן מאי בינייהו ובין חכמים שאומרים נביאים שביניהן אמרוהו וכו' ואתי למימר דכל הני דאמרן לעיל אמרוהו על צרתן שהרי תקנוהו נביאים לכך אלא כל אחד מן התנאים הכי קים ליה מרביה. עכ"ל. הנה, הבין הרשב"ם בשיטת חכמים שאומרים שנביאים שביניהם תקנו זה למעשה ככל השיטות שנאמרו לעיל, שהרי אם יש תקנת נביאים אז אמרו את ההלל בכל הפרקים הללו, והנה עיקר פירוש הרשב"ם הוא על פי הדרך שכתב שכל כל אחד קיבל מרבו במסורת, ועל פי הדרך האחרת כל אחד אמרו מסברת לבו שזה היה זמן ראוי להלל ובזאת קבע שבאותו הפרק אמרוהו.

והיה מקום ליישב את שיטת רש"י שאכן חכמים מסכימים שהכל אמרו את ההלל, אבל לא זהו חידושם, אלא המשך דבריהם על חיוב ההלל בכל פרק ופרק. ויתכן שאין כאן מחלוקת בדברי חכמים, אלא הן הן דברי החכמים שהוזכרו מקודם, והם מודים במהות חיוב ההלל, ומתחילה אמרו סברת כל אחד ואחד אימתי הזמן שאמרו ההלל, ובסוף הזכירו את עיקר חיוב ההלל. אך עדיין יש לדקדק מה אמרו חכמים בגדר ההלל ולא מצאנו שום חידוש בדבר ונפקא מינה לדינא ברורה, האם ההלל הנאמר בשלושת הרגלים נלמד מחיוב ההלל של נס, והרי הכל מבואר ואם כל זה בא לחנוכה, האם חכמים באו לומר את חיוב ההלל בחנוכה, ושמא רק באו לומר מי הם המתקנים וכל התקנה הייתה סוף דבר לחנוכה בלבד, וכל זה דוחק.

וקצת יש להוכיח כדברי הרשב"ם ממה שאמרו הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה, ולכאורה אם כולם מסכימים זה לזה מה אמרו וחלוקים עליו כו', הרי כל אחד מוסיף זה על זה.

והרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם שורש א כתב והנה לדעת ר' אליעזר הוא למשה על צרתן עם פרעה ולדברי חכמים לא על צרה ידועה שלפרעה אבל הוא שירה לכל הפרקים והצרות ולגאולה העתידה מתקנת נביאים שביניהם. ומה שאמרו נביאים שביניהם ירמוז לדור שיצא ממצרים למשה אהרן ומרים ואל אצילי בני ישראל ולכל שבהם רוח הקדש. ומבואר בדברי הרמב"ן שגם לפי חכמים היו תיקון ההלל על ידי משה אהרן ומרים ומסתמא אמרו ההלל גם בעת שנקרע הים ואין סיבה שיחלקו חכמים בזה על רבי אליעזר, ומשמעות דברי הרמב"ן היא שרבי אליעזר אינו מסכים לתקנת אמירת הלל בכל צרה שתהיה כסברת חכמים.

עוד יש לדקדק מה הלימוד ממה שאין שחיטת פסח ללא הלל, לכך שאמרו את ההלל על הים, שהיה בזמן אחר לגמרי.

השמטת הרי"ף והרמב"ם דין הלל על כל צרה וצרה: גם יש לדון בהשמטת הרי"ף והרמב"ם דברי חכמים נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. והחיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב סימן יא¹ ביאר את השמטת רי"ף רמב"ם ורא"ש שאין הדין אלא בנס הנעשה לרוב ישראל, והיום אין כל ישראל על אדמתם ולא יתכן הדין למעשה, ואין זה מספיק להשמטת הרמב"ם שכתב כל הדינים, וביותר שבדברי הרמב"ם בדיני ההלל משמע שההלל קבוע ב"ח ימים שנאמרו בגמרא בלבד וכל מיני ההלל יסוד ושורש אחד להם, ועיין לעיל משיטת בה"ג והגאונים, ועל כל פנים היה מקום לרמב"ם להזכיר את ההלל בזמן הצרה לכל ישראל.

נפקא מינה בין טעם הישועות יעקב לדברי המשנת יעב"ץ: עוד יש להעיר שיש הפרש גדול בין בעלי השמועה המחדשים שטעם של מעשי ידי בה כנגד המחייב של הלל מחמת הנס, שלדברי הישועות יעקב² אין הטעם של מעשי ידי טובעים בים פוטר את אותו היום בו טבעו בים מההלל, אלא סובר הישועות יעקב שעל נס שיש בו שמחה הראויה לחייב הלל ובאותו הנס יש גם עצב, כביכול, כלפי שמיא של מעשי ידי טובעים בים, אין הנס הזה ראוי לחייב שירה, אבל אין אותו היום נפטר מחיוב הלל אחר. ולכן לדברי הישועות יעקב גם בשביעי של פסח אנו צריכים לטעם התלמוד שאין פסח חלוק בקרבנות, ובשל כך אין השביעי חייב הלל מחמת החג עצמו, ובלא טעם זה לא היה השביעי נפטר מחמת שמעשה ידי טובעים בים, כי אין זה סיבת פטור לאותו היום שאירע בו העצב של מעשה הטביעה כי אם על הנס. ולדברי הישועות יעקב

(ה). אמנם, לבי מהסס טובא, שלא ראיתי להרי"ף והרמב"ם והרא"ש שכתבו דבר זה, שיש לומר הלל כשהצבור נושעים מצרתם, ואם הדברים כפשוטן ה' להם ללמדנו דין זה. ועלה על לבי לומר דאפשר דסברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דתקנת נביאים היתה כשנעשה הנס לכל ישראל דוקא. אבל עתה כי הן בעון עם ישראל מפורד ומפורד ואיתרחיש ניסא לקהל ישראל אשר בעיר אחת בזה לא תקנו נביאים לומר הלל ומשו"ה השמיטוהו. והכי דייק דברי רש"י שפירש שם וז"ל ועל כל צרה שלא תבא עליהם לישנא מעליא הוא דנקט כלומר שאם חס ושלום תבא צרה עליהם ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן כגון חנוכה עכ"ל. מוכח מדברי רש"י וז"ל דהתקנה לא היתה אלא על תשועת כל ישראל מן צרתן, ומש"ה כתב כגון חנוכה, דאי סבר רש"י דכל צבור שבכל עיר כשנושעים מצרתן יאמרו הלל וזו היא תקנת הנביאים לא הול"ל כגון חנוכה דלמאי כתביה והלא הדברים פשוטים דאם ח"ו באה צרה ונושעים יאמרו הלל ומה חסר לנו להבין דקאמר "כגון חנוכה", ואמאי לא חש שנבין דוקא תשועת כל ישראל כגון חנוכה. והגם שיש לצדד איוה צד, נראה ברור דדעת רש"י דלא תקון אלא כגון חנוכה, דהיה תשועת כל ישראל, וזו דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלא הביאוהו.

(ו). וכן מפורש במשנת רבי אהרן קוטלר הנ"ל.

[ומשנת רבי אהרן] אם יהיה חיוב הלל מטעם אחר, כמו בנידון המאמר מרדכי שהיה חייב הלל מחמת נס אחר שאירע באותו היום, יאמר הלל גמור גם בשביעי של פסח גם לטעם המדרש. ואמנם, במשנת יעב"ץ תפס שטעם המדרש מונע אמירת הלל גם מחיוב אחר כמו מחמת חיוב החג, ולדבריו אין צורך בטעם הבבלי שאין חלוק בקרבנות לגבי שביעי של פסח, אלא לגבי חול המועד בלבד. ונפקא מינה הלכה למעשה בנידון הגר"ח במי שלא אמר הלל בראשון של פסח, שלדברי הישועות יעקב הולך ומשלים כל ימי המועד ואף בשביעי שלו, שאין טעם המדרש מונע אמירת הלל באותו יום, אמנם, לדברי המשנת יעב"ץ טעם המדרש מונע אמירת הלל באותו יום, וזאת כסברא הפשוטה שהמדרש אכן אמר טעמו כלפי החיוב של החג, ובכל זאת נתן טעם משום מעשי ידי טובעים בים, וכפסק המאמר מרדכי שלפי המדרש אכן באותו היום אין הלל אף מחמת נס אחר [אלא שהמאמר מרדכי הכיר בכך שלטעם הבבלי, שהוא העיקר, חייב בהלל, שהוא חולק על טעם המדרש]. והמשנת יעב"ץ הרחיב את הדברים על פי דברי הפוסקים שלא יהיה חולו של מועד חמור משביעי של פסח, ולכן גם אם יש חיוב הלל מחמת החג, וכגון שלא אמר בראשון, לא יאמר כל חול המועד שהרי בשביעי אינו יכול לומר, והעמים כזאת בדברי הט"ז¹. ובעיקר דבריו יש לדון שעד כאן לא טענו האחרונים שלא יהיה חול המועד עדיף מיום טוב אחרון, אלא אם היה הדין שאומרים הלל כל יום ויום מימי הפסח למעט שביעי שלו, אבל באם יוכל לומר את עיקר ההלל המחויב מחמת החג רק בחול המועד ולא בשביעי אין כאן חיסרון בכבודו של שביעי של פסח, ובעיקר הדבר כבר התבאר באורך שלבבלי לכאורה אין מניעה מלומר ההלל של החג כל הפסח, ואף בשביעי שלו, כי אינו סובר לטעם המדרש, ובפרט לסבורים הלל של חג דאורייתא.

סיכום של דברים:

- א. הביאור של שני מחייבי ההלל משום חג ומשום נס, אינו מיישב את המדרש וכל הקדמונים שהביאו הטעם של מעשה ידי טובעים בים.
- ב. אפשר לשאול מעצמינו קושיא חדשה למה לא אומרים הלל שביעי של פסח מחמת הנס ולהשיב מעצמינו מטעם מעשה ידי טובעים בים.
- ג. אך משמעות כל הקדמונים שלא הוקשה להם קושיא זו מאיזה טעם.
- ד. כל נידון הקושיא לא שייך לשיטת בה"ג ורוב ראשונים.
- ה. הפשטות שהבבלי לא מסכים עם טעם המדרש שמעשי ידי מונע הלל.
- ו. מבואר שהתנאים סוברים שישראל אמרו הלל בקריעת ים סוף.
- ז. נפקא מינה בין טעם ישועות יעקב למשנת יעב"ץ שלישועת יעקב גם לטעם של מעשי ידי טובעים בים אומרים הלל מחמת חיוב אחר.



1. וכל דברי המשנת יעב"ץ בביאור דברי הט"ז חדשים הם, והט"ז הביא אחד משתי הטעמים שראה בבית יוסף ובפוסקים הקדמונים, ולא נחית כלל לשני מחייבי ההלל ואם ירד למה לא כתב הטעם כלפי כל מחייב?, והדברים ברורים.

בעניין ברכת נר יום טוב (גיליון כז עמ' רכא, גיליון יט עמ' מח)

א.

ראיתי את המאמרים הנפלאים בענין ברכת נר יו"ט של הרב עמנואל מולקנדוב (אלול תשע"ח גיליון יט) והרב אהרן גבאי הי"ו (ניסן תשע"ט גיליון כז) שהסיקו שאין לברך מדין ספק ברכות להקל, ונראים דבריהם מאד. ואע"פ שהשו"ע פסק לברך מ"מ אם היה רואה שיש לפקפק במקור הירושלמי יתכן מאד והיה חושש לסב"ל. וכיוב"ז ראיתי לגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזו"ע ימים נוראים (עמ' רצג) שהביא מש"כ בשו"ת שמחת יו"ט אלגזי שאע"פ שאנו נוהגים לפסוק תמיד כדברי מרן מ"מ זהו רק כשנודע לנו בבירור שעמד על עיקר הדין והכריע לפסוק כמש"כ בשו"ע, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד על עיקר הדין והכריע כדברי פוסק אחד וכו' אין מן הראוי לפסוק כהכרעת מרן מאחר שלא נודע לנו בבירור שעמד בעיקר סברא זאת. ע"כ. וא"כ הכא נמי מכיון שמרן לא עמד בעיקר ספר ירושלמי זה שהביאו פוסקי אשכנז אם מקורו נאמן או לא, וגם לא ראה שיש ראשונים שחלקו בתוקף על ברכה זו, שפיר אית לן למיחש אחר הדרישה והחקירה לסב"ל.

וכיוב"ז מצאנו בשו"ת מרן הב"י הנדפס בסוף ספר בדק הבית בדין ציבור שקראו ד' פרשיות באדר א' אם צריכים לחזור ולקרותם שוב באדר ב', שהקשה לו הרב השואל שמש"כ בב"י מקור לדברי הטור הוא הפך דעת הטור, וע"ז התקשו הלומדים ופלפלו בזה כיעו"ש. אולם, מרן הב"י פשט לו את קושייתו בפשטות דבגירסא שהיתה לפניו במהדורא קמא היתה נוסחת איטליא, ואח"כ אנה ה' לידו ספר הטור שכתוב בו נוסח אחר מתוקן יותר וע"פ נוסח זה הגיה את ספרו שזו היא הנוסחא האמיתית ושכן מצא בספר מוגה. ומעתה צא וחשוב לו יצויר שמרן לא היה רואה גירסא אחרת בטור, אזי היו מנסים לישב את דבריו בכל מיני דוחקים למיניהם, ואם היה מגיע מאן דהו ואומר שמצא גירסא אחרת בטור מתוקנת יותר ואיכא למימר אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, היו דוחים אותו בקש וגבבא רק כדי לא לשוויי מרן הדרגא, אך כאן מתגלה האמת שמרן בעצמו מעיד שכשראה גירסא זו חזר בו מיד ותיקן דבריו בהגהת בדק הבית כיעו"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

בכבוד רב

יניב לוי



ב.

בהמשך למאמרי בירחון האוצר י"ט ולמאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי בירחון האוצר כ"ז בענין ברכת הנר ביום טוב, לאחרונה נוספו לנו עוד ב' ראשונים שסוברים שאין לברך על נר יום טוב:

האחד שלח לי הרב אהרן גבאי, והוא ספר האסופות לאחד מחכמי פרובנס לפני כ 700 שנה שנדפס בקובץ נתיבות תורה א', סי' י' [והיא העתקה מר' גרשום בעל השלמן – עי"ש בהקדמה, ועי' לקמן בלשון האבודרהם בשם בעל השלמן שהיא כמעט אותו לשון] שכתב: "ועל ברכת הנר

ביו"ט לא נהגו לברך, וכ"נ מדעת הר' משה ז"ל שכתב כי נר שבת מכלל עונג שבת היא, אבל ביו"ט שאינו עונג שאין עושין ג' סעודות א"צ לברך ואינו חובה ומצוה כ"כ כמו שבת" ע"כ. ואם כי בדעת הרמב"ם אין דבריו וראייתו זו נכונה, דהא הרמב"ם ס"ל שיש עונג ביו"ט, אולם נראה שכונתו שעפ"י הרמב"ם – לדידהו דס"ל שאין עונג ביו"ט אין מברכים, וכמו שכתבו השלמן ועוד שהבאנו במאמר הנ"ל, ויתכן שלכן האבודרהם השמיט משפט זה בהביאו דברי השלמן, משום שאין זו דעת הרמב"ם.

והשני מצאתי בס"ד (באתר 'כתיב' של הספריה הלאומית) בספר מזוקק שבעתים כת"י (לר' יוסף קמחי מפרובנס, בשנת ה' ק"מ) בפרק ה' מהלכות שבת, שאמנם בתחלה כתב: "וכתב הרב בעל המכתם בפרק במה מדליקין וכתבו רבותא כיון שהדלקת נר בשבת מצוה מברכין עליה אחד האנשים ואחד הנשים שמדליקין והוא הדין בהדלקת נר יום טוב" [והובא בילקוט יוסף החדש על הלכות יו"ט עמ' תס"ח והלאה, מהספר שרידים מפירושי הגאונים לשבת כ"ג ע"א], אולם לאחר מכן הביא את דברי רב נטרונאי שהטעם שמברכים בשבת הוא משום שחובה להדליק וכתב: "אבל בהדלקת נר יום טוב לא מברכין שלא מצאנו בו חיוב, ויש מי שכתב כיון שאין כתוב ביום טוב עונג נפש לעשות בו שלש סעודות אין צריך ואינו חובה כשבת ולכן אין מברכין בהדלקת נר יום טוב" ע"כ, הרי שסיים בדברי הסוברים שאין לברך וכתב ב' טעמים לזה, ומבואר דהוא ס"ל כן, אע"פ שהביא לפני כן את בעל המכתם דס"ל לברך.

והמתבונן יראה שככל שהזמן עובר מוצאים יותר ויותר ראשונים דס"ל שלא לברך, וכעת יש לנו 9 ראשונים מפורשים [המנהיג, מושב זקנים, ר' אביגדור צרפתי, ר' גרשון בעל השלמן, תוס' חכמי אנגליה, ר' אביגדור כ"ץ, מחזור איטליה, ספר האסופות ובעל מזוקק שבעתים] דס"ל שאין לברך, ועוד דיוקים חזקים מדברי הגאונים והרמב"ם ועוד ראשונים, והם מארצות שונות.

וראיתי כעת בילקוט יוסף שם שמנה 25 ראשונים דס"ל לברך, ויש להשיב על הרבה מדבריו ונכתוב בקצרה: מנה שם את מהר"ח או"ז בקיצור פסקי האו"ז וכן את הגהות אשרי במסכת ביצה פ"ד בתור ב' דעות. ואין אלו ב' דעות, דהא מהר"ח או"ז בקיצור פסקי האו"ז רק מסכם ומקצר את דעת אביו ואינו מביע דעה שלו, וכן ההגהות אשרי הנ"ל מקורו מדברי האו"ז בסי' שס"א, וכפי שכבר כתב הבני ציון בסי' רס"ג [אע"פ שלא צויין בסוף ההגהה מקורה – מ"מ המעיין יראה כן להדיא], וגם הוא אינו דעה בפני עצמה אלא העתקה של הפוסקים האחרים על דברי הרא"ש כנודע. כמו כן, מנה את הארח"ח והכל בו לב' – וכבר נודע שאין אלו ב' פוסקים אלא חד הוא. ולא עוד אלא שמנה את הכל בו פעמיים! גם באות י"א וגם באות כ"ד עי"ש. עוד הביא שם הרבה ראשונים שכתבו שמדליקים נר ביו"ט ודייק מזה שגם מברכים ומהם בעה"מ, הרא"ש, המאירי, הר"ן, הר"י מלונגיל, אולם אין מזה ראיה לענין הברכה, דהא ודאי שמדליקים נר לכבוד יו"ט ואטו ישבו בחושך?! אלא שהראשונים כתבו כמה סברות למה אין צורך לברך, או משום שלא שייך תקנה דשלוש בית או משום שלא תקנו עונג יו"ט, וא"כ אין שום ראיה מראשונים אלו דס"ל לברך, ואדרבה אנו הבאנו ראיה ברורה בדעת המאירי דס"ל שלא מברכים דהא ס"ל שאין עונג יו"ט וס"ל שהברכה בשבת היא משום עונג שבת עי"ש. וכן מה שהביא בסוף בשם הלקח טוב – המעיין יראה שאין זו ראיה, ואדרבה אנו הבאנו ראיה מהטעמים שכתב

להדלקת נר שבת שזה רק בשבת ולא ביו"ט. ומה שנשאר מהראשונים הם רק רבני אשכנז והם ראבי"ה, או"ז, הרוקח, האגודה, מהר"ם, מרדכי, הגמ"י, תה"ד בלקט יושר, ספר המנהגים, מהר"ש, מהר"י וייל, וכן המכתם ובעל משמרת המועדות ואולי הארח"ח שהם מרבני פרוכנס. אולם, רבני אשכנז כחד חשיבי משום שאצלם נהגו כך וגם הם לא ראו שיש חולקים עליהם, ובודאי שכולם ינהגו לברך במשך כל הדורות, ואין משמעות לכל הראשונים שנהגו כך כיון שבודאי נהגו כן עוד עשרות ומאות ראשונים שאנו לא יודעים שמם ואטו נמנה שיש מאות ראשונים דס"ל כן? אלא זה מנהג אשכנז שנמשכו איש אחרי איש עפ"י הירושלמי שהביאו, ואין להם סיבה לא לנהוג כן, אבל בפרובנס רוב הרבנים ס"ל שאין מברכים, וכן בשאר ארצות וגם דחו את הירושלמי שהביאו רבני אשכנז וכפי שהאריך ידידי הרב אהרן גבאי. ולכן מה שכתב בילקוט יוסף הנ"ל שיש לקבל באימה את דברי הראשונים שכך מפורש בירושלמי – באותה מדה יש לקבל באימה את דברי ר' אביגדור כ"ץ דס"ל שאין כזה ירושלמי, וכן מתבאר מדברי כל הראשונים האחרים שלא ס"ל ירושלמי זה, והו"ל מחלוקת אם יש כזה ירושלמי וקי"ל סב"ל.

וע"כ נראה שדברינו בירחונים הקודמים מקבלים יתר שאת וחיוק לאור הגילויים הנ"ל, ועכ"פ הספרדים והתימנים ימנעו מלברך על נר יום טוב וכלל גדול בידינו סב"ל, ובפרט בליל שבועות השנה שצריכים להדליק ביום טוב עצמו ויש בעיה של נר של בטלה, דהא החשמל כבר דולק בכל בתי ישראל.

עמנואל מולקנדוב



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה מרדכי אייכשנטיין
7648551@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב אריה לייב גולדשטוף
a0533152854@gmail.com

הרב איתי יצחק שנקר
s0504140802@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב יוסף צברי
y0548401330@gmail.com

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com