

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול ה'תשע"ט

גיליון ל"ב

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 ביאור בהלכות תשובה לרמב"ם
הגאון רבי רפאל הכהן קוק זצ"ל

~ אוצר הזמנים ~

כב 'אני לדודי ודודי לי'
הרב חיים יצחק קפלן

לא בעניין תקיעות על סדר הברכות
הרב יצחק ביסמוט

~ אוצר אורח חיים ~

לו דין פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות
הרב דניאל א' אדר

נז סוף זמן תפלת מנחה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים
הרב עמנואל מולקנדוב

ע פתיחת ברז מים חמים שמקורן ב'דוד שמש', ביום השבת [מאמר תגובה]
הרב עידוא אלבה - הרב אורן צדוק

קד אם מותר לתושבי מעלה הזיתים ללכת לכותל בשבת
הרב יהושע בן-מאיר

הערות וקושיות: בירור דעת מרן ר' יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר,
הרב עמנואל מולקנדוב

~ אוצר יורה דעה ~

קכ החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח [חלק ב']
הרב אריה אידנסון

מפתח האוצר

~ אוצר חושן משפט ~

השבת אבידה בחפצים שיש בהם חשש איסור או סכנה קמז
הרב יהושע לוונטל

הערות וקושיות: שבר חלון של רכב שנשאר בו תינוק - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ קנו

~ אוצר קדשים ~

בהלכות בגדי כהונה קנט
הרב יעקב דוד אילן

דין "הכל בכתב" לגבי הגזוזטרות שעשו בשמחת בית השואבה קסו
הרב עמיחי כנרתי

"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" קעג
הרב משה הסגל

הערות וקושיות: ספק בדין חלל שעבד - הרב אהרון הכהן פרידמן קעח

~ אוצר חקר ועיון ~

אתי דיבור ומבטל דיבור קפב
הרב בן ציון כהנא שפירא

חצי שיעור במצוות קפו
הרב צבי קריזר

תקנות חכמים וחיובן מן התורה קצד
הרב איתי יצחק שנקר

טעמי המקרא הנדירים - מתיגה זקף קטן רה
הרב אהרן גל

הערות וקושיות: בעניין מיתת ר"ע ושאר הרוגי מלכות [תגובה] - הרב משה יוחאי רו רכא

~ אוצר הספרים ~

על ספר "חידושי הלכות" מהגר"א על מסכת שבת [הוצאת מוסד הרב קוק] רכד
הרב יעקב טריביץ

מפתח האוצר

בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - יומא
הרב הראל דביר

הערות הקוראים רעט

בעניין ניגוב ידיים במגבות מוכבסות בשבוע שחל בו ת"ב רצא
האם ניתן להניח תפילין לאחר שקיבל עליו תוספת שבת רצא
תפילת הדרך לנוסע ברכב רצב
זמן הטבילה במקוה בערב שבת רצו
אכילת בן בבית הוריו שאינם שומרי מצוות דש

כתובת המחברים למשלוח הערות שו

בשער האוצר

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



אנו עומדים בפתחו של חודש אלול, חודש בו עבודת התשובה מתעצמת. נהגו ישראל לקום באשמורות לילה, להתוודות, להתחרט על עוונות, לקבל קבלות ולבקש רחמים. לקראת יום הדין מבקשים אנו כביכול למחוק חלקים מן העבר, עוונות מחד ונדרים מאידך, ולהביא את נשמותינו למקום מזוכך יותר, מכוון לדרך ה'.

המחיקה מופיעה גם בלימוד התורה, בכנות של הלימוד לסתור את חידושו מפני ראייה ניצחת שטענו נגדו. וכפי שמלצו, מודים דרבנן היינו שבחייהו.

סיפור ידוע (שהיה או שלא) מוסר כי את השעה בה הראש הכי צלול לא היה בעל קצות החושן מקדיש לכתובת חידושי, אלא דווקא לבדיקת כתביו ולהעברת קו על הטעון מחיקה.

בפירסום דברי תורה, כגון הקובץ שלפניכם, חלק לא פחות מכתובה הוא המחיקה. לעיתים מה שהופך מאמר למאמר טוב הוא דווקא מה שלא כתוב בו - שלא נכתב מעולם או שנכתב ונמחק בעריכה - אריכות לשון שמייגעת וגם מייאשת את הקוראים, חריפות לשון וכתובה מתוך כעס, שימוש מוגזם במליצות או בראשי תיבות, שפה פנימית שידועה רק לאנ"ש של אותו כותב, ניסוחים עילגים מחד ואריסטוקרטיים מאידך, וכו'.

בירחון האוצר העריכה עדינה יחסית, אולם עדיין ידם של חברי המערכת ממששת במאמרים ומנסה להשביחם. על מה שעלה בידינו יפה אנו מודים ושמחים, ומה ששגינו, גיליון חודש אלול הוא ההזדמנות לפייס ולתקן. ויהי רצון שנוכח להגביר את הפצת התורה מתוך שמחה וטהרה, עד אשר יידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו.



בגיליון זה באו מאמרים רבים בנושאים שונים, מעניינא דיומא: שיחה לימי הרחמים והסליחות ומאמר בעניין התקיעות על סדר הברכות, ובאוצר הגנזים: ביאור בהלכות תשובה להרמב"ם מהג"ר רפאל הכהן קוק זצ"ל. באורח חיים: בדין אמירת פיוטים בפסוקי דזמרא ובמקורות מנהג זה, מאמר המוכיח שסוף זמן תפלת מנחה צריך להיות בשקיעה, חלופת מכתבים בדין השימוש במי 'דוד שמש' בשבת, ותשובה לשאלה האם מותר להכניס את עצמו לחשש פיקוח נפש ולגרום לאחרים לחלל עליו את השבת - כגון אם מותר לתושבי שכונת מעלה הזיתים ללכת לכותל בשבת. בהמשך מאמר המשך בעניין החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח, ומאמר העוסק בשאלה אם מותר להשיב אבידה שיש בה חשש איסור (כגון סמארטפון או סיגריות) לבעליה. באוצר קדשים: בהלכות בגדי כהונה, בדין הכל בכתב איך הוסיפו מחיצות

לעזרה לצורך שמחת בית השואבה, ומאמר העוסק ברמזים שבמידות הר הבית והמקדש. **באוצר החקר והעיון:** בסוגי' אתי דיבור ומבטל דיבור, בביאור מחלוקת האחרונים במי שאין לו אלא חלק מהחפץ הנצרך לקיום מצוה - האם בכל זאת מחיוב לקיימה, בביאור מחלוקת הראשונים אם חייבים מדאורייתא בקיום תקנות דרבנן, ומאמר המבאר את השיטות איך יש להטעים את צמד הטעמים קדמא - זקף קטן. **ובאוצר הספרים:** מאמר ביקורת על מהדורת מוה"ק לחידושי הגר"א על מסכת שבת, וקובץ הערות וסיכומים על ספר קהלות יעקב לסטייפלר זצ"ל - מסכת יומא.

נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב אהרן גל, הרב בן ציון כהנא שפירא, הרב יהושע לוונטל, הרב יעקב טריביץ, הרב יצחק ביסמוט, הרב משה הסגל - מח"ס מגיד הרקיע, הרב צבי קריזר - מח"ס באר צבי. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתפים אותנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.



אוצר הגנזים

◆ ביאור בהלכות תשובה לרמב"ם ◆

הגאון רבי רפאל הכהן קוק זצ"ל¹

רב ואב"ד עיה"ק טבריה ת"ו

ביאור בהלכות תשובה לרמב"ם

א.

פרק א הלכה א

כתוב ברמב"ם²: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו', וידוי זה מצוות עשה. כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך³, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי עיי"ש".

המקור לזה, כתב בכסף משנה שזהו וידוי כהן גדול אליבא דחכמים החולקים על רבי מאיר, ועיי"ש. וצ"ע שהרי ברמב"ם מיירי שעבר על עבירה אחת או בזדון או בשגגה ועל זה הוא בא להתודות, וא"כ איך אפשר שיתודה על עבירה אחת 'חטאתי' שזהו בשוגג ו'עויתי' שזהו במזיד ו'פשעתי' שזהו במרד, מ"מ אם זוהי בשגגה אין כאן עוון ופשע, אם זהו במזיד אין כאן חטאת ופשע, ואם זהו במרד אין כאן חטאת ועוון. ואם כי אנו מוצאים בגמ' בבא מציעא (לג, ב): "הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם", הגד לעמי פשעם אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות וכו'. וא"כ כבר אפשר ששגגת עבירה תחשב לפשע, וכן כעין זה איתא בסנהדרין (ק"ג, ב. ק"ד, א).

אבל מכול מקום דברי הרמב"ם צריכים ביאור, שהרי זה לא דומה כלל להודוי של הכהן הגדול, שהרי הכהן גדול מתוודה על הרבה עברות שיש ביניהם שגגות ומזיד ומרד, ומהיכא תיתי דנימא דעל עבירה אחת צריך ג"כ להתודות "חטאתי עויתי פשעתי". אעפ"י שכל עבירת שוגג יש בה דרגות של עוון ופשע זה מנא לן דגם על דרגות של אותו החטא לכל גוונא צריך להתודות.

הרמב"ם לקמן (פ"ב ה"ב) כותב: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד, שנאמר: "יעזוב רשע דרכו" וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר: "כי אחרי שובי נחמתי" וכו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". קחזינן מדברי הרמב"ם דבעזיבת החטא ישנם שני דברים, האחד שיפסיק מלעשותו, והשני שיפסיק לחשוב עליו כמו שמורה הלשון "שיעזוב החוטא חטאו" שזהו במעשה, "ויסירו ממחשבתו" שזהו שלא יחשוב יותר עליו, אעפ"י שאין בדעתו לעשותו. והביא על זה את הפסוק "יעזוב רשע דרכו" שזוהי עזיבת המעשה, "ואיש און מחשבותיו" שזהו שישוב מלחשוב עליו.

(* מארכיון הג"ר רפאל קוק זצ"ל, באדיבותו של בנו, הגר"ש קוק שליט"א, רב ואב"ד רחובות ת"ו. נערך מכת"י המחבר ע"י הרב יהושע וייסנגר.

1. הל' תשובה פ"א ה"א.

2. ר"ל שחייב לפרט את חטאו כמו שכתב בפ"ב ה"ג.

ואח"כ יתחרט שנאמר: "ואחרי שובי נחמתי", ר"ל ואחרי שעשה תשובה שפסק מלעשות ומלחשוב יתחרט, והחרטה צריכה להיות במידה כזאת שאף פעם לא יעשה זאת עוד. וכמו שכתב הרמב"ם (שם): "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", עיין בלחם משנה וברש"א.

בפ"א כתב הרמב"ם: "כיצד מתודין אומר אנא השם וכו' והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה", עיי"ש. כאן הזכיר הרמב"ם רק החרטה שזהו "נחמתי ובושתי במעשי", והקבלה שלא יעשה עוד את הדבר הזה ולא הזכיר כלל עזיבת החטא במחשבה, ואולי זהו לא עיקרו של וידוי. וכאן בה"א הרמב"ם מבאר את עיקרו של וידוי כמו שסיים: "וזהו עיקרו של וידוי", וכן יש לדקדק לקמן (פ"ב, ה"ב) דסידר הרמב"ם עזיבת החטא למעשה, עזיבת החטא במחשבה, החלטה שלא יעשה עוד וחרטה על שעבר, וז"ל: "ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנא': "יעזוב רשע דרכו" וגו', וכן יתנחם על שעבר, שנא': "כי אחרי שובי נחמתי" ע"כ. ר"ל 'אחרי שובי' שזהו עזיבת החטא וקבלה להבא, 'נחמתי' היינו שמתחרט שהרי בודאי האדם יכול לעזוב את מעשיו הרעים לעולם אבל מבלי שיתחרט על העבר, משום הכי מביא הרמב"ם 'שאחרי שובי נחמתי', ר"ל דבעזיבת מעשיו הרעים לא די, אלא צריך שיתחרט על העבר.

ב.

עיקרו של וידוי

ובעיקרו של וידוי פ"א ה"א כתב דקודם הוא החרטה ואח"כ הקבלה שלא יעשה זאת עוד לעולם, וז"ל: "והרי נחמתי ובושתי במעשי", שזוהי החרטה, "ולעולם איני חוזר לדבר זה" שזוהי הקבלה לעתיד. ואולי נימא דבפ"ב ה"ב הרמב"ם מסדר את דרך התשובה דהתשובה באה לפי הסדר הזה דקודם האדם עוזב את מעשיו הרעים ואח"כ מסירו ממחשבתו, ואח"כ מחליט בלבו שלא יעשה את זה לעולם, ואח"כ באה החרטה שהרי לא כל בעלי תשובה הם כרבי אליעזר בן דורדיא דרבי אמר עליה ד"יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים" (ע"ז י'). אבל אצל כלל האנשים זה הולך בתהליך ידוע, מהקל אל הכבד עד שהוא מגיע לחרטה כזו שמעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלה עוד.

אבל בפ"א הל"א, מיירי הרמב"ם בנוסח הוידוי שמה מקדים את החרטה לקבלת העתיד, אבל מ"מ אין זה מספיק דסוף סוף טעמא בעי, מ"ט בוידוי מקדים את המאוחר בתשובה ומאחר את המוקדם בתשובה. ונראה, דכל עיקרו של הוידוי הוי רק הבעת החרטה כמו שנראה קצת מ'שערי תשובה' (שער ראשון אות י"ט): "ומודה ועוזב ירוחם וכו', החרטה והוידוי בכלל מודה כי המתודה מתחרט" וכו', ע"כ.

גבי דברי שהרמב"ם שמוסיף: "ולעולם איני חוזר לדבר זה", זהו כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג: "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ" ע"כ. ואם כן, נמצא שבלי עזיבת החטא אין הוידוי וידוי, משום

הכי צריך הוא בשעת הוידוי להזכיר שלא ישוב לזה לעולם, אי עזיבת החטא פוסל את הוידוי, אבל עצם הוידוי הוא רק הבעת החרטה, ומש"ה מעיקרא מזכיר חרטתו בוידוי שזהו עיקר הוידוי, ואח"כ הוא מזכיר שעזב את החטא שוידויו אינו פסול.

ג.

'אינו חוזר לדבר זה' - מחלוקת השערי תשובה והרמב"ם

ויש עוד להתבונן בדברי הרמב"ם הנ"ל ש"לעולם איני חוזר לדבר זה" שזהו מעיקרו של וידוי. שהרי בגמרא יומא (פו, ב) גרסינן: "מאי אמר, אמר רב אתה יודע רזי עולם" ר"ל שזהו הוידוי, ובתפלה הנ"ל לא מוזכר כלל "ולעולם איני חוזר לדבר זה" שאין בו כלל קבלה להבא. "ולוי אמר 'ובתורתך כתוב לאמר'", ופירש"י: "כי ביום הזה יכפר עליכם". ובפסוק הזה לא מוזכר כלל קבלה להבא. "ור"י אומר ריבון העולמים", ופירש"י: "כי לא על צדקותינו" וכו'. גם בזאת אין זכר יוזכר לקבלה להבא, ואף גרסינן התם: "אמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל אנחנו חטאנו, אבל אמר אבל אנחנו חטאנו תו לא צריך". וקמסיק שזהו עיקר וידוי וכן פסק הרמב"ם פ"ב ה"ה, ואין שם זכר לקבלה להבא.

וכן קשה לשמואל דקסבר התם דתפלת נעילה היא 'מה אנו מה חיינו', והרי חיוב בוידוי הוא גם כן בנעילה כמו ששינונו שם בברייתא, והרי אין שם קבלה להבא. וזה שאיתא בתפלה הנ"ל 'למען נחל מעושק ידינו', ברור הדבר שאין כאן קבלה, אלא שהוא מתפלל שהתשובה נותנת אפשרות לחזור ממעשיו הרעים' דבלי תשובה הוא כמו שכתוב ביחזקאל (ל"ג, י): "ואתה בן אדם אמור אל בית ישראל כן אמרתם לאמור כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה". ופירש"י (שם): "לפיכך אין אתם חפצים לשוב כסבורים אתם שלא תועיל לכם תשובה" ע"כ. על זה הקב"ה משיב: "אמור אליהם חי אני נאום ד' ואם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה, שובו שובו מדרכיכם הרעים" וכו' ע"כ. ורק אצל וידויו של רב המנונא איתא קבלה דאמר: "יהי רצון מלפניך שלא אחטא" וכו', ועיין בהגהות בני בנימין בסוף חלק א' על הרמב"ם.

ונראה דאיכא לעיונא אי בעינן וידוי דווקא בשעת התשובה, או אפילו אם שב בתשובה לפני שנה ואחרי שנה הוא בא להתוודות ג"כ הוידוי וידוי הוא. שזהו הרי דבר ברור שרגשות התשובה החרטה על העבר והקבלה להבא אי אפשר שזה יהיה אצל האדם תמיד בלי הפסק אלא שהתשובה היא שהחויה הזאת צריכה שתטווה פעם בלבו של האדם וזוהי התשובה. א"כ הרי אפשר שהיום הוא חזר בתשובה לפי הלכותיה ולאחר זמן מתודה בשעה שאין לו החוויה הזאת, והשאלה היא האם וידוי זה מועיל או לא.

ולכאורה נראה דזוהי מחלוקת בין הרבינו יונה והרמב"ם, דבשערי תשובה (שער ראשון אות י"ט) כתב וז"ל: "ומודה ועוזב ירוחם פירוש אעפ"י כי יסודות התשובה ג' החרטה והוידוי ועזיבת החטא, החרטה והוידוי בכלל מודה כי המתודה מתחרט, ואין תשובה פחותה משלש אלה כי

המתחרט ומתודה ואיננו עוזב את החטא דומה למי שטובל ושרץ בידו אכן מודה ועוזב ירוחם כי בעל התשובה" וכו' עיי"ש. הרי חזינו דהרינו יונה מפיק לה ממקרא זה 'מודה ועוזב ירוחם', אכל שלשת הכללים של תשובה. אך הרמב"ם בפירושו המשניות (סוף יומא) כתב וז"ל: "והתשובה הוא שיתודה אדם על עונותיו לפני השם ויתנחם על מה שחטא ויקבל עליו שלא ישוב לאותו עוון לעולם". אמר בוידוי והפרישה מהעוון "ומודה ועוזב ירוחם" ואמר בחרטה על העוון "כי אחרי שובי נחמתי" ע"כ. והנה הרמב"ם יליף חרטה מפסוק "כי אחרי" וכו' ולא מהפסוק "מודה ועוזב ירוחם".

ולכאורה איכא למימר דבהכי פליגי, דלרבנו יונה הוידוי הוא דווקא בשעת חרטה ממילא נמצא אם הוא מתודה הרי הוא מתחרט. ולשיטת הרמב"ם אין הוידוי קשור כלל עם חרטה עצמה, דהיום הוא יתחרט ולאחרי זמן מרובה שרגשות החרטה פגו מלבו הוא מתודה, ומשום הכי יליף לה לוידוי וחרטה משני פסוקים. אבל לשיטת הרמב"ם כפי מה שאנו מדמין אם הוא חזר בתשובה שלמה וגמורה ואחרי זמן רב שוב נכשל באותה עבירה ועל העבירה החדשה איננו שב בתשובה לא יוכל להתודות על הראשונה שעשה תשובה כל זמן שהעבירה החדשה בידו היא ואינו חוזר ממנה, שאעפ"י שמה שהוא חטא מחדש אין זה פוגם בתשובתו הראשונה כמש"כ הלח"מ פ"ב ה"ב. אבל זהו חסרון בוידוי, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ב ה"ג): "הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ" ומשום הכי בעי הרמב"ם שבנוסח הוידוי יאמר: "ולעולם איני חוזר לדבר זה" שיכול להיות שמה שהוא חוזר לדבר זה שלא יהיה פגם כלל בתשובתו כדנ"ל (לכא' צ"ל כמו בעמוד הבא) אבל זהו פגם בוידוי, משום הכי בעי למימר: "ולעולם איני חוזר לדבר זה", ר"ל שזוהי לא אותה הקבלה שקבל עליו בשעת התשובה אלא זוהי קבלה חדשה בכדי שהוידוי יועיל. אבל הוידוי עצמו אינו אלא חרטה ותו לא, כמו שכתבנו בסוף אות הקודם.

ולפי"ז איכא למימר דישנם שני מיני וידויים ישנו וידוי שהוא בשעת התשובה, וישנו וידוי שהוא לאחר התשובה. ומה שכתב הרמב"ם דבעי למימר בוידוי "ולעולם איני חוזר" זהו בסתם וידוי שהוא יכול להיות גם שלא בשעת תשובה, אבל וידוי של יוהכ"פ שהוא בשעת תשובה כמש"כ הרמב"ם (פ"ב ה"ז): "לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוהכ"פ", שביוהכ"פ הוידוי הוא בשעת תשובה שזוהי חרטה על לשעבר וקבלה על להבא. ולכן אין צורך לומר איני חוזר לעולם, שהרי עכשיו הוא בתשובתו בחרטתו ובקבלתו להבא, והוידוי עצמו הוא רק לבטא בשפתיו את חרטתו, כמו שכתבנו.

אלא שצ"ג דלשיטת הרמב"ם שמעיקרי הוידוי הוא שיאמר: "חטאתי עויתי פשעתי", וזה לא מוזכר בכל הוידויים דיומא הנ"ל, אלא רק בוידוי של שמואל שהוא אומר אבל חטאנו אשמנו וכו' ששם מוזכר חטא עוון פשע וצ"ע.



ד.

אם תשובה מעכבת קרבן

"וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהם על שגגתן כמו על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה", ע"כ לשון הרמב"ם.

ויש לעיין בזה, שהרי הרמב"ם כתב בהל' שגגות (פ"ג ה"ז): "כיצד מומר לאכול חלב ואכל חלב בשגגה והביא חטאתו אין מקבלין ממנו עד שיחזור בתשובה" עיי"ש. ונראה מזה שהמומר שאכל חלב בשגגה אם חזר בו בתשובה יקבלו ממנו חטאת על החלב שאכל בשעת מומרותו, וכן פירש דבריו המשנה למלך שם. וזה דלא כשיט' התוס' בהרבה מקומות שאם המומר חזר בתשובה אין מביא חטאת על החלב שאכל בשעת מומרותו. וכך מצינו בגמ' חולין (ה, א) גרסינן: "מכס" ולא כולכם להוציא את המומר" וכו'. ומקשינן: "והא מהכא נפקא מהתם נפקא "מעם הארץ" פרט למומר", ומתרצת הגמ': "חדא בחטאת וחדא בעולה וכו', ואי אשמועינן עולה דלאו חיובא הוא, אבל חטאת דחיובא הוא אימא ליקבל מיני' צריכא" ע"כ. בשלמא לפי שיטת התוס' דמייירי אפילו עשה תשובה בשעת הבאה אבל אי בשעת החטא היה מומר לא מקבלין מיני' אתי שפיר, דאי כתיב בעולה ולא בחטאת הוא אמינא בחטאת יקבלו מיני' משום דחיובא הוא. אבל לפי שיטת הרמב"ם מומר מייירי דלא עשה תשובה, וא"כ היכי הוה ס"ד דמומר מקבלין חטאת הרי לא חזר בתשובה ובלי תשובה אין הקרבן מכפר כמו שכתב הרמב"ם הנ"ל בתשובה ומקורו הוא בשבועות ובכריתות.

ולא עוד אלא דלשיטת הרמב"ם בהל' מעשה הקורבנות דמומר הוי לא רק מי שעשה פעם או שלש פעמים, וכך כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ד מהל' מעשה הקרבנות): "היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה" וכו' ע"כ³. ואם כן, לפי זה אם הוא אוכל חלב במזיד ואינו מפורסם בה ואינו ידוע בה אינו מומר ומקבלין ממנו קרבן חטאת על שאכל חלב בשגגה, ובודאי מייירי לשיטת הרמב"ם בדלא עשה תשובה, שהרי אם עשה תשובה אפילו הוא מומר מקבלין הימנו, לשיטת הרמב"ם בפ"ג ה"ז משגגות כהנ"ל. וא"כ אם לא עשה תשובה האריך מקבלין ממנו את החטאת הרי אין חטאת מכפר בלא תשובה. ודוחק לומר שמקבלין ממנו את החטאת ומקריבין אותו והקרבן כשר אעפ"י שאינו מתכפר בו, כמו שחט חטאת לשם חולין דכשר ואינו מרצה דמ"ט יקבלו ממנו כיון שיצטרך בין כך ובין כך להביא חטאת אחרת, ודוחק לומר דבשביל שלא יעבור על "בל תאחר" מקבלין מיניה.

ונראה דהגמ' בכריתות (ז, א) גרסינן: "ובפלוגתא האומר לא יתכפר לי חטאתי אביי אמר אין מכפרת, רבא אמר מכפרת וכו', אביי אמר אינה מכפרת דהא אמר לא תכפר, רבא אמר מכפרת כיון דאמר תיקרב כפרה ממילא אתי והדר בי' רבא כדתניא יכול יהא יוהכ"פ מכפר על שבין ועל שאין שבין ודין הוא מה חטאת ואשם מכפרין ויוהכ"פ מכפר מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים אף יוהכ"פ אין מכפר אלא על השבין. לא אם אמרת בחטאת ואשם שאין מכפרין על המזיד כשוגג תאמר ביהכ"פ שמכפר על המזיד כשוגג, והואיל ומכפר על המזיד

3. וע"ע במל"מ פ"ג ה"ז משגגות.

כשוגג מכפר על השבין ועל שאין שבין, ת"ל 'אך' חילק מאי שבין ושאין שבין, אילימא וכו' אלא שבין דאמר יכפר עלי חטאתי שאין שבין דאמר לא תכפר עלי חטאתי שמע מינה" ע"כ.

והנה בכרייתא הנ"ל מייטא אצל יום הכיפורים שבין ושאין שבין, ואצל חטאת ואשם שבין ושאין שבין. ובגמ' בשבועות (יג ע"א) מוכיח מהאי ברייתא דיוהכ"פ מכפר דוקא על השבין ולא על שאינן שבין דלא כרבי. ונראה משם דשבין דיום הכיפורים הוי כפשוטו דחזור בתשובה על חטאיו ושאין שבין דיוהכ"פ הוי שאינו שב ממש מחטאו⁴. וא"כ בדין הוא דנימא דגם אצל חטאת ואשם הוי כפשוטו דשבין הוי דחזור בתשובה על חטאו ושאין שבין היינו שאינו שב מחטאו. אם כן, מאי מוכיח רבא כאן דבועט בקרבן שאינו מתכפר לו, דבאמת נימא דקמבעט בכפרה כגון דאמר לא תכפר לי חטאתי, חטאתו מכפרת. אלא דאם לא שב בתשובה על חטאו אין חטאתו מכפרת מפני שאין הקרבן מכפר בלי תשובה כמו לענין יום כיפור דהחיסרון שאין יום כיפור מכפר, היינו משום דלא שב בתשובה, וא"כ בלי תשובה אינו מכפר ומהיכא תיתי דנימא דאם שב בתשובה ומביא קרבן חטאת ברצונו שאין החטאת מכפרת, מפני דאמר לא תכפר לי חטאתי זה מנלן ולכאורה זוהי פליאה עצומה.

ה.

כפרת יוה"כ וכפרת קורבן

ולפי זה צ"ל דיש הפרש בין כפרת יוהכ"פ ובין כפרת הקרבן, דבעבירת לא תעשה דבעינן תשובה ויו"כ, היינו דבעינן שני דברים בכדי שתתכפר לו חטאו, חדא תשובה ושנית יו"כ. אבל אצל קרבן כל הכפרה מהתחלה ועד הסוף הוי רק הקרבן, אלא דאם אינו שב הוי מבעט בכפרה שהרי אם אינו שב הרי לא איכפת ליה כלל העבירה שבידו שהרי אינו מתחרט כלל על העבירה שעשה, ומשום הכי בעי תשובה אבל לא מפני שהתשובה עצמה הוי חלק מהכפרה, אלא דכל הכפרה הוי הקרבן. אלא דבעינן תשובה דאם אינו עושה תשובה הרי לא איכפת ליה עבירתו ממילא הוי מבעט בכפרתו. וזה על כל פנים מוכרח מן הגמרא דאינו שב בתשובה הוי מבעט בכפרתו שהרי רבא מוכיח מזה שאינו שב בתשובה דאין הקרבן מכפר לו, מפני שאינו רוצה כפרה מה שאין כן ביום הכיפורים, דיוהכ"פ מכפר רק מחצה מה שנשאר אחרי התשובה שלא היה בכוח התשובה לכפר נמצא דבל"ת בעינן שני דברים לכפר את החטא תשובה ויוהכ"פ.

ואם זה נכון, איכא למימר דלפי זה יש הבדל בתשובה של הקרבן ובין תשובה של יוהכ"פ. דבתשובה של יוהכ"פ דבעינן את התשובה עצמה שתכפר דומיא דתשובה על עשה שמכפרת, וא"כ בעינן תשובה כפי כללי התשובה, דהיינו חרטה לשעבר וקבלה להבא. אבל בקרבן שאין צורך שהתשובה תכפר אלא דכל עיקר הכפרה מהתחלה ועד הסוף הוי רק על הקרבן, וכל עיקר התשובה דבעינן זה הוי רק בכדי שיוצא שרוצה את הכפרה, מה שאין כן אם אינו שב מזה הוי שאינו רוצה את הכפרה. ממילא לפי זה אם הוא מתחרט על מה שעבר אעפ"י שאינו מקבל על להבא הרי הוא ג"כ רוצה כבר את הכפרה שהרי הוא מתחרט על העבר. ואם כי תשובה אין כאן

4. עיי"ש תוד"ה 'דאי לא תימא הכי'.

לפי דיני התשובה שהרי אין תשובה בלי קבלה להבא⁵, אבל אצל קרבן אין צורך שהתשובה בעצמה תכפר, אלא כל עיקר דבעינן תשובה היינו בכדי שיהא נראה דרוצה כפרה, ולפי זה איכא למימר דלא בעינן כאן תשובה לפי כללי התשובה, אלא דמכיון שהוא מתחרט כבר רוצה את הכפרה, ואם כי איננו מקבל להבא, וא"כ אין כאן תשובה המכפרת אבל הרי לא בעינן כאן תשובה לשם תשובה אלא דבעינן תשובה בכדי שירצה את הכפרה, ממילא איכא למימר דאם הוא רק מתחרט הרי כבר רוצה את הכפרה ממילא הקרבן מכפר.



ו.

דין מומר

לפי הנ"ל אתי שפיר דמומר הוי בעי להביא חטאת אעפ"י שמומר הוא מפני שבשביל הקרבן בעינן תשובה, רק החרטה בלי קבלה לעתיד ממילא נמצא דמומר הוי שהרי אין לו תשובה כפי הלכות התשובה. אבל התשובה דבעינן בכדי שירצה כפרה זה איתא דהיינו שהוא מתחרט על עבירתו בלי קבלה להבא דזה הוי כמו שאמרו ישראל בזמנו של יחזקאל (ל"ג, י) שהם לא רצו לחזור בתשובה כסבורים הם שאין תשובה מועילה, פי' הרי הם כן התחילו אלא דלא היתה קבלה להבא (עיי' לעיל).

והוא הדין לשיטת הרמב"ם דאם אינו מפורסם וידוע דהוי מומר מקבלין ממנו קרבן אעפ"י שאינו חוזר בתשובה משום דלענין קרבן בעינן רק תשובה בכדי שירצה את הכפרה, וממילא אם רק מתחרט הרי רוצה את הכפרה, אם כי תשובה לפי דיני התשובה אין כאן. למרות דהרמב"ם (פ"ג משגות ה") מבאר שמבעט בכפרה הוי שאיננו מאמין שהקרבן ויוהכ"פ מכפרים אבל לא שאינו רוצה בכפרה שהרי מי שאינו מאמין שהקרבן מכפר הרי אפשר שהוא רוצה את הכפרה אלא שאינו מאמין שהקרבן יש בכחו לכפר.

אבל נראה שזה תלוי לפי גירסת הגמרא, דהגירסא (דף פ"ה, ב) הוי דקאמר 'אין יום הכיפורים מכפר' דזה הוי כמו שיטת הרמב"ם שאינו מאמין בכפרתו. אבל הש"ס הגיה דקאמר 'לא מכפר עליה יום הכיפורים' דלפי זה יוצא שאין כאן ענין באי אמונה בכחו של יוהכ"פ לכפר, אלא שהוא לא רוצה את הכפרה. וכן נראה שזוהי שיטת רש"י, דרש"י פי' וז"ל⁶: 'אלא על השבים לרצונו בעינן' עיי"ש. מזה מוכח דאינו רוצה הכפרה ולא שאינו מאמין בה שאין בזה סתירה לרצון הכפרה. ואם כי אפשר לדחוק ולומר דמכיון שאינו מאמין בכפרת הקרבן, הרי ממילא אין לו רצון ממש שהקרבן יכפר דאיך ירצה בדבר שאיננו לפי דעתו הנפסדת אבל לפי זה נצטרך למימר דבעינן רצון בחיוב שהקרבן יכפר לו וזה קשה מאד דלפי"ז אם אחד לא ידע שהקרבן מכפר האם הקרבן לא יכפר לו אתמהא.



5. וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב ה"ב מהל' תשובה.

6. כריתות ז, א.

ז.

שיטת הרמב"ם במבעט ביום הכיפורים

כתב הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"י): "אין יוהכ"פ ולא חטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתם, אבל המבעט בהן אינן מכפרים בו כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא מומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרים אעפ"י שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו, וכן המבעט ביוהכ"פ אין יוהכ"פ מכפר עליו, לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יוהכ"פ והוא מבעט בו הרי זה לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה אחר יוהכ"פ חייב להביא כל אש"ת שהי' חייב בו", עיי"ש.

נמצא דלשיטת הרמב"ם מבעט ביוהכ"פ ובקרבתו הוי שאיננו מאמין בכפרתו, ושיטת התוס' בשבועות⁷ הוי שמבעט הוא שאינו רוצה בכפרה, וכן מטין דברי רש"י כריתות לעיל (ז, א), דכתב על הא דתנינן דחטאת ואשם אינן מכפרים אלא על השבים לרצונו בעינן⁸ עיי"ש. ואת שבינן ואינן שבינן דחטאת ואשם מוקמינן במבעט ואינו מבעט וזה נוטה לשיטת תוס' דמבעט הוי שאינו רוצה בכפרה, וע"ז כתב רש"י דבעינן לרצונו.

אבל לשיטת הרמב"ם הוי שאיננו מאמין בכפרה אין הפסוק מלרצונו מתיישב בזה ועיין בשירי קרבן שבועות שם. וכבר בררנו באות קודם דשיטת הרמב"ם ותוס' מחלוקת הגירסאות הוי דגירסתנו בגמ' ר"א במבעט דקאמר אין יוהכ"פ מכפר בזה הוי כשיטת הרמב"ם, אבל הלח"מ מגיה דקאמר לא מכפר עליה יוהכ"פ בזה הוי כשיטת תוס' ורש"י.

ובאמת מחלוקת הגירסאות שבבבלי הוי גם מחלוקת בירושלמי שבועות (פ"א ה"ו וה"ג) דאיתא התם: "האומר אין העולה מכפרת וכו' מכפרת היא על כרחו אי אפשי שיכפר אין מכפר לו על כרחו". וזה הוי כשיטת רש"י ותוס' דמבעט הוי שאיננו רוצה בכפרה, אבל מה שאיננו מאמין שהוא מומר דאין עולה ויוהכ"פ מכפרי אין זה מבעט ומכפר לו.

ותו, אמרינן התם בירושלמי "אמר רב חנינה בריה דרב הלל לא מסתברא אלא חלופן, (ר"ל שהסברא היא להיפך דבאינו מאמין אין מכפר ובאי אפשי כן יכפר) לא כולא מן הדין בר נשא למימר למלכא לית את מלך" וכו'.⁸ ומשום הכי, אם אמר אי אפשי בכפרה כן מכפר שאין אדם יכול לומר למלך שאינו רוצה בכפרה, אם הקב"ה אומר שזה כן מכפר אבל באומר שאין הקרבן ויוהכ"פ מכפרים זאת אומרת, שאינו מאמין בזה אין מכפר, וזה הוי כשיטת הרמב"ם וכגירסתו.

אלא דלשיטת הרמב"ם צריך ביאור, מאי מייתי מהא דקתני שאין חטאת ואשם מכפרים אלא על השבים ולא על שאינם שבים דשבין הוי שמאמין בכפרתו, ואינן שבינן הוי שאינו מאמין בכפרתו. דילמא לעולם מבעט ואינו מאמין בכפרה מכפר אלא דשבין היינו דשב בתשובה על חטאו ואינן שבינן שאינו שב בתשובה על חטאו כפשוטו וכמשמעו אבל מבעט ואינו מבעט מנא לן, ועין בשירי הנ"ל שעמד בזה.

וצריכין לברורי מ"ט מבעט ואינו מאמין בכפרה דאין הקרבן ויו"כ מכפר, דלכאורה הוה אפשר לומר דזהו חסרון בכפרה, דהכפרה ניתנה לזה דהוא מאמין בכפרה, אבל לזה שאינו

7. שבועות י"ג, ע"א, ד"ה דאלת"ה.

8. ירושלמי, יומא ח, ז (מב, ע"א).

מאמין בכפרה לא נתנה לו כפרה. וכעין דוגמא לכך יש להביא מהא דגרסינן ביומא (פד, א): "אחטא ויוהכ"פ מכפר אין יוהכ"פ מכפר, לימא מתניתין דלא כרבי דתניא רבי אומר על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר (ומשני) אפילו תימא רבי אגב שאני". ופי' רש"י: "מאחר שעליו הוא סומך לחטוא אינו מכפר" עיי"ש.

אבל אין נראה כן מדברי הרמב"ם דבשלמא אצל חטאת ואשם, מה שכתב הרמב"ם: "כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין וכו' וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאת ואשמו" עיי"ש. מובן דמצריך הרמב"ם תשובה מבעיטתו ואח"כ יביא חטאתו ואשמו, שהרי כל זמן שאיננו מאמין שהקרבת מכפר אין הקרבן מכפר, וא"כ כשם שלא מתכפר לו בחטאת הראשון כמו כן לא יתכפר לו בחטאת השני, כל זמן שהוא מבעט ואיננו מאמין. אבל מה שכתב הרמב"ם: "וכן המבעט ביוהכ"פ אין יוהכ"פ מכפר עליו, לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יוהכ"פ והוא מבעט בו הרי זה לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה אחר יוהכ"פ חייב להביא כל אשם תלוי" עיי"ש. ואם נימא דאינו מאמין בכפרתו הוי עיכוב בכפרה אם כן אם איננו מאמין בכפרת יוהכ"פ, אין יוהכ"פ מכפר עליו וכמובן שעבירה היא בידו בעיטתו זו. אבל מדוע תעכב עבירה זו מלהביא אחר יוהכ"פ אשם תלוי וכי אדם שמביא אשם תלוי צריך מקודם לחזור בתשובה על כל עבירותיו, א"כ איננו יכול להביא אשם תלוי. והרי רבא ס"ל דמומר לדם מביא חטאת חלב, וכן פסיק הרמב"ם (פ"ד מעבה"ק ופ"ג משגגות הנ"ל) עיי"ש, וא"כ מ"ט כתבה הרמב"ם אחר יוהכ"פ חייב להביא כל אשם תלוי דאיזה קשר ישנו לאשם תלוי עם עבירתו שאיננו מאמין בכפרת יוהכ"פ.

ח.

יסוד חדש במבעט ביחס לתשובתו

הדברים מראים דס"ל להרמב"ם דהא דאיננו מאמין בכפרת קרבן או בכפרת יוהכ"פ זה לא הוי חסרון בכפרה, אלא חסרון בתשובה על החטא דזה הוי חלק מהתשובה שיאמין שהקב"ה ברוב חסדו נותן לו כפרה על חטאו ביוהכ"פ ובקרבתו. וממילא אם איננו מאמין בכל חלקי הכפרה דהקב"ה כתב בתורתו חסר לו תשובה ובלי תשובה אין יוהכ"פ וקרבן מכפר, וכמש"כ הרמב"ם בריש הל' תשובה. ומשום הכי כל זמן שאיננו מאמין בכפרת יוהכ"פ על ספק אכל חלב אינו יכול להביא קרבן אשם תלוי מפני שבלי תשובה אין הקרבן מכפר.

ואפשר להביא לזה קצת ראיה, שהרי אם נימא דאם אינו מאמין בכפרה הוי חסרון בכפרה א"כ אין זה שייך כלל למחלוקת רבי ורבנן אם יוהכ"פ מכפר בלי תשובה או לא מכפר, דאין זה ענין עם התשובה כלל אלא דבר בפני עצמו דהכפרה ישנה למי שמאמין בכפרה זאת, ומי שאיננו מאמין בכפרה זאת אין לו כפרה בזה. ובגמרא קצת משמע דזה תלוי במחלוקת רבי ורבנן שהרי שבין ואין שבין דאצל חטאת ואשם הוי דשבין ואין שבין אצל יוהכ"פ השנויה באותה ברייתא כמש"כ שם הש"מ בחיבורין. והרי אמרינן שם בכריתות ובשבועות דרבי חולק על יוהכ"פ וס"ל דיו"כ מכפר על שאינן שבין, מזה משמע דלכאורה דלרבי מי שמבעט ביוהכ"פ

יוהכ"פ מכפר, וזה מראה דמבעט הוי חסרון בתשובה ומשום הכי לרבי דיוהכ"פ מכפר בלי תשובה מכפר הוא ג"כ במבעט כמובן, ואם כי השיטה מקובצת בכריתות (ז, א אות י"ד) והתוס' שם ד"ה ובפלוגתא, כתבו להדיא דלרבי מבעט מכפר אין ראייה שהרי השיטה מקובצת ס"ל כשיטת התוס' בשבועות⁹ ואולי גם התוס' בכריתות ס"ל הכי דמבעט הוי שאי אפשרי בכפרה. וכל אינו שב הוי כאומר אי אפשרי בכפרה דזה ברור שזה תלוי במחלוקת רבי ורבנן, ואנן קדיינינן אליבא דהרמב"ם.

ולכאורה צריך עיון קצת מדברי התוס' בשבועות (לג ע"א, ד"ה דאלת"ה) דכתבו וז"ל: "ואם תאמר למה לי 'אך' חלק למאי דס"ד השתא דידעינן מסברא דרבי כרת דיוהכ"פ לית לי וכו' או שמא איצטריך אך אפילו חזר בו מעבירה, אלא שמבעט בכפרה שאינו רוצה שיו"כ יכפר" עיי"ש. וא"כ הרי חזרנו לרבי דיו"כ מכפר בלי תשובה, ומ"מ מבעט אינו מכפר אבל דהפשוט דהרי התוס' מיירי בכרת דיומא דאין מכפר בלי תשובה שהרי רבא מוקים להברייתא ד'אך' חלק כרבי ובכרת דיומי', ובזה התוס' מפרשים ד'אך' חלק בא ללמדנו דמבעט אינו מכפר אבל במקום שיוהכ"פ מכפר בלי תשובה אפילו מבעט מכפר.

ט.

תלויות הכפרה בתשובה בקרבן או בידוי

היוצא לנו מכל זה דלשיטת הרמב"ם הדברים מראים דמבעט ביוהכ"פ ובקרבן הוי חסרון בתשובה. ואם זה נכון, נבאר לפי"ז הסוגיא בכריתות (שם) דבמאי חולקים אביי דס"ל דמבעט בקרבן אינו מכפר ולרבא מכפר ונראה דמחלוקתם הוי אי קרבן בעי תשובה או לא בעי תשובה דלאביי קרבן בעי תשובה ממילא אם מבעט בקרבן זאת אומרת, שאיננו מבעט בכפרתו אינו מכפר שהרי חסרה התשובה כדנ"ל. לרבא קרבן מכפר בלי תשובה, ממילא אם איננו מאמין בכפרתו אם כי אין כאן תשובה הקרבן מכפר. ומביא רבא ראייה דבעי תשובה שהרי שונה בברייתא דחטאת ואשם מכפרים דווקא לשבים, ואינם מכפרים לאינן שבין, ושבין ושאינן שבין דקרבן הוי דומיא דשבין ושאינן שבין דיוהכ"פ דבעי תשובה ממש חוץ מיו"כ כמו כן שבין דקרבן בעי תשובה ממש חוץ מהקרבן וכמו שכתב בשיטה מקובצת בחידושי (אות כ"ב) עיי"ש. ממילא אם איננו מאמין בכפרת הקרבן כמו בכפרת יו"כ שאין כאן תשובה אין הקרבן ויו"כ מכפרים, והא דלא אפליגו אביי ורבא בהדיא אי קרבן בעי תשובה אי לא בעי תשובה, ולמה הם חולקים דווקא בפרט הזה באיננו מאמין בכפרתו. נראה שהרי מכיוון שהתורה חייבה להתוודות על חטאת עוון חטאת, ועל אשם עוון אשם וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג ממע"ק הי"ד) וכל וידוי מוכרח שיהי' בו חרטה דאם אינו מתחרט אין זה וידוי.

כמו כן כתב בשערי תשובה להר"י (שער ראשון אות י"ט): "כי המתודה מתחרט, כי איך אפשר שיאמר חטאתי עוונתי פשעתי ואיננו חושב את זה לעוון כלל שהרי לא התחרט על זה והדבר

9. שבועות לג, א. ד"ה דאלת"ה.

הזה ישר הוא בעיניו דזה הוי תרתי דסתרי אהדיי וכן צריך הוא לקבל על עצמו שלא יעשה את זה לעולם דכל שאינו עוזב את החטא אין וידויו וידויו. כמש"כ הרמב"ם פ"ב מתשובה ה"ג: "כל המתודה בדברים ואינו גומר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ" וכו' ע"כ.

וכך כתב אף הרמב"ם בריש הל' תשובה: "כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי ע"פ לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי וכו' וזהו עיקרו של וידויו" ע"כ. הרי למדים אנו מדברי הרמב"ם שני דברים דהחרטה ועזיבת החטא הם הם עיקר הוידויו. ממילא אם אפילו קרבן מכפר בלי תשובה, אבל מכיוון שהתורה צוותה להתוודות ממילא מוכרח שתהי' חרטה ועזיבת החטא, אבל אין זה מחמת תשובה, אלא מחמת מצות וידויו. ממילא האמונה שיו"כ וקרבן מכפר שזהו רק דין בתשובה גרידא ואין לזה קשר עם הוידויו, רבא ס"ל דהקרבן מכפר ולאביי דאית לי' דאינו מכפר היינו משום דס"ל דבעי תשובה מחמת דין התשובה ולא רק מחמת וידויו עד כמה שהוידויו דורש ממילא אם אינו מאמין בכפרה אין הקרבן מכפר, ממילא נמצא דכל המחלוקת בין אביי לרבא מצומצמת היא לשיטת הרמב"ם רק באם אינו מאמין בכפרה של הקרבן.

י.

ביאורים חדשים למחלוקת אביי ורבא

ואם כן, אפשר למצוא עוד הפרש בין אביי לרבא, דלאביי אם לא עשה תשובה אין הקרבן מכפר שהרי קרבן בלי תשובה אינו מכפר. ולרבא אם לא התודה הדין נותן דהקרבן כשר דלא עדיפא מצות וידויו ממצות סמיכה דהקרבן כשר. ולרבא הרי אמרינן דקרבן לא בעי תשובה אלא רק מצות וידויו ישנה, ואם החסיר מצות וידויו הרי הקרבן כשר כמו החסיר מצות סמיכה. אבל עדיפא לי' לשנות המחלוקת בין אביי ורבא שעשה את הקרבן כתורה וכמצווה ודאי לא שנונו, ועל זה אמרו שמכיוון ששנינו בברייתא דקרבן מכפר רק על השבין ואינו מכפר על שאינן שבין ממילא אם מבעט בכפרת הקרבן שאיננו מאמין בכפרתו שאין כאן תשובה אין הקרבן מכפר, ואתיא סוגית הגמרא יותר כפשוטה לפי זה. אלא דאכתי צריכינן לאודועי דלפי"ז מחלוקת אביי ורבא לאו היינו מחלוקת דר"י ורי"ל אצל מבעט ביו"כ. שהרי לפי מה שאנו מדמין למימר דאביי ורבא תרווייהו ס"ל דאיננו מאמין בכפרת קרבן היינו חסרון בתשובה, אלא דקמיפלגי אי קרבן בעי תשובה אי לא בעי תשובה.

וא"כ לפי זה מאי קמיפלגי ר"י ורי"ל אי איננו מאמין בכפרת יו"כ, אי יו"כ מכפר או לאו. הרי יו"כ בודאי בעי תשובה, ולא עוד שזוהי מחלוקת של רבי ורבנן אי יו"כ בעי תשובה אי לא בעי תשובה, א"כ ליפלגו אי הלכה כרבי או הלכה כרבנן. משום הכי צריכינן למימר דר"י ורי"ל חולקים אי מבעט בכפרת יו"כ אי זה הוי חלק מהתשובה אי לא, דר' יוחנן ס"ל דזה הוי חלק מהתשובה ולרי"ל זה לא הוי חלק מהתשובה. וזהו ג"כ המחלוקת בירושלמי שבועות הנ"ל, אם אינו מאמין בכפרה אי מכפר אי לא, דמאן דס"ל שאיננו מאמין בכפרה מכפר היינו דס"ל כרי"ל דאין זה חלק מתשובה על החטא שחטא אלא עבירה אחרת היא בידו, ומשום הכי מכפר. ומאן

דס"ל דאינו מאמין בכפרה אינו מכפר היינו משום דס"ל בזה כשיטת ר' יוחנן דזה הוי חסרון בתשובה על החטא משא"כ, אביי ורבא ס"ל כר' יוחנן דאינו מאמין הוי חסרון בתשובה על החטא אלא דחולקים אי קרבן בעי תשובה אי לא בעי תשובה כהנ"ל.

ואל תתמה ע"ז שהרי כבר כתבו בכריתות (ז, א ד"ה בפלוגתא) וז"ל: "אלא נראה דלא פליגי ביום הכיפורים" ע"כ. רוצה לומר דאביי ורבא לא חולקים במבעט ביוהכ"פ אלא חולקים דוקא במבעט בקרבן ועי"ש עוד בדברי התוס'. ובודאי לשיטת הרמב"ם דר"י ור"ל חולקים דאינו מאמין בכפרת יו"כ, ור"ל חולק על הירושלמי. דהרי בירושלמי מאן דס"ל דאינו מאמין יו"כ מכפר אבל באי אפשי בכפרה ס"ל דאינו מכפר דזה הוי מבעט ולר"ל בבבלי כריתות (ז, א) דלא מוקי במבעט קאמר הבבלי משום דר"ל ס"ל דמבעט יו"כ מכפר. וצריכין למימר דלשיטת הרמב"ם הבבלי ס"ל דאי אפשי כאידך מ"ד בירושלמי דלית כולא מבר נשא למימר למלכא לית את מלכא. ומשום הכי באי אפשי בבבלי כו"ע ס"ל דמכפר אלא דחולקים דאינו מאמין אי מכפר אי לא ולפי"ז יוצא מדברינו שמכיון דהדר רבא לגבי אביי מחמת הברייא דקרבן אינו מכפר בלי תשובה, א"כ תיקשי לן מה דהקשינו באות ד' הנ"ל דלהרמב"ם דמומר אם עשה תשובה מקבלין ממנו חטאתו על מה שחטא בשעת מומרות. דהכי הוה ס"ד בחולין (ה, ב) דיקבלו ממומר חטאת אי לא כתיב קרא שהרי להרמב"ם מיירי בלי תשובה דאי עשה תשובה הרי גם ממומר מקבלין לפי שיטת הרמב"ם. וכן אם אינו רגיל ומפורסם דלא הוי מומר לשיטת הרמב"ם מקבלין, וזה בודאי מיירי בלי תשובה דאי בתשובה הרי גם ממומר מקבלין, וא"כ הרי אין כאן תשובה ובלי תשובה אין החטאת מכפר עי"ש באות ד, הנ"ל.

יא.

פורק עול ומומר בשיטת הרמב"ם

נראה דבהלכות בתשובה (פ"ג) קחשיב הרמב"ם מומרים בין אלה שאין להם חלק לעוה"ב וז"ל שם בהל' ט': "שנים הם המומרים מישאל, המומר לעבירה אחת והמומר לכל התורה כולה, מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון והורגל ונתפרסם בה אפילו היתה מן הקלות כגון שהחזיק תמיד ללבוש שעטנז או להקיף פאה ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו, הרי זה מומר לאותו דבר, והוא שיעשה להכעיס" עי"ש.

על גמ' בשבועות (יג, א) כתב רש"י: "פורק עול - כופר בעיקר" עי"ש. אבל בירושלמי פאה (פ"א ה"א) גרסינן: "הפורק עול זה שהוא אומר יש תורה ואינו סופנה" עי"ש. ופי' הפני משה ואינו חושבה לכלום, ומוכרח הוא פירוש. ונראה שזהו שכתב הרמב"ם: "ונמצא כאלו בטלה מן העולם מצוה זו אצלו" עי"ש שזהו פריקת עול המצווה ממנו¹⁰.

וכן נראה מדברי השערי תשובה לרבינו יונה (שער ראשון אות ל"ח), דמומר הוי פורק עול וז"ל: "השלישי כי בהתמדתו על העבירה נעשית לו כהיתר ויפרוק עולה מעליו ולא ישתמר ממנה ויחשב עם פורקי עול וכופרים לדבר אחד" ע"כ. ואם הוא פורק עול לתיאבון למסקנת הגמרא

10. עיין עוד ברמב"ם הל' אבל פ"א, י.

הוריות (יא, א) הוי מחלוקת בין הת"ק ובין ר"ש אי הוי מומר אי לא והרמב"ם פוסק בשגגות (פ"ג) ובמעדה"ק (פ"ג) דלתיאבון הוי מומר.

ונראה דהמחלוקת היא בזה שהרי לתיאבון אין כאן פריקת עול באותה מדה כמו להכעיס שהרי בזמן שיש לפניו שומן וחלב אוכל את השומן ולא את החלב, אבל בזמן שהוא צריך חלב אז הוא אוכלו מבלי להתחשב כלל עם איסור התורה וכך מנהגו כל הימים שהרי איננו נכשל באכילת חלב לפעמים אלא שכך הוא רגיל בזה. כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג ממעדה"ק ה"ד): "היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בין להכעיס בין לתיאבון וכו'" ע"כ. נמצא דלפי ההלכה המומר לתיאבון הוי ג"כ פורק עול. וכתב הרמב"ם במומר לענין קרבן אותם התנאים שכתב מומר לענין עוה"ב, אלא דלענין עוה"ב מאבד את עולמו רק בלהכעיס, ובנוגע לקרבן הוי מומר אפילו לתיאבון שאין מקבלין ממנו קרבן על העבירה.

והשתא איכא לעיוני דלפי שיטת הרמב"ם דמומר הוי פורק עול, אם חזר בתשובה כפי דיני התשובה אם תיכף אחרי התשובה נתכשר להביא חטאתו, אעפ"י שעוד לא הספיק להעמיס את עול המצוה עליו. בזה איכא לדון דאיכא למימר דכשם שנעשה פורק עול לא ע"י החלטה בלב שלא יקיים את המצווה אלא בהתנהגותו שמתנהג ואינו משגיח כלל על מה שהתורה אוסרת והוא מתנהג ככה כאילו אין המצווה אצלו, זוהי הפריקת עול. וא"כ אם חזר בתשובה כפי דיניה, אבל ההנהגה שעשתה אותו לפורק עול לא שונתה וא"כ בכדי שיפסק מלהיות מומר פורק עול צריך הוא להעמיס עליו את עול המצווה. זאת אומרת שישמור ויקיים למעשה ובזה הוא מעמיס עליו את עול המצווה ופוסק מלהיות מומר פורק עול, זאת אומרת שישמור ויקיים למעשה ובזה הוא מעמיס עליו את עול המצווה ופוסק מלהיות מומר פורק עול.

ואל תתמה איך אפשר שעשה תשובה והקב"ה ריצה את עונו והוא עוד נשאר מומר כל זמן שלא העמיס על עצמו את עול המצווה בקיומה ממש למעשה. והנה כעין זה אנו מוצאים במדרש ילקוט תילים (ס' תשבנד) "שאלו לחכמה חוטא מה ענשו א"ל חטאים תרדוף רעה, שאלו לנבואה חוטא מה ענשו, א"ל הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מה ענשו א"ל יביא אשם ויתכפר שאלו להקב"ה חוטא מה ענשו א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו" עי"ש¹¹.

א"כ אם כלפי הקב"ה מספיקה תשובה לבדה, אבל התורה דורשת גם אשם בכדי שיתכפר וא"כ הוא הדין כאן דאם כלפי הקב"ה התשובה בעצמה מספיקה, אבל כלפי התורה הוא עוד נשאר מומר עד שיעמיס עליו את עול המצווה למעשה. וכמו כן אם אחד עבר עבירת מיתת ב"ד ועשה תשובה גמורה בודאי הקב"ה מוחל לו כפי הכלל של ארבעה חלוקי כפרה שהיה דורש ר' ישמעאל¹². אבל מ"מ התורה דורשת שימיתו אותו בבי"ד ואין תשובתו מועילה רק כלפי הקב"ה ולא כלפי התורה, והוא הדין אצל מומר שפרק מעליו עול מצווה לפי התורה הוא יפסיק מלהיות מומר רק בזמן שיעמיס עליו עול המצווה, זאת אומרת שיתנהג וישמור את המצווה. אבל כלפי הקב"ה מכיון שעשה תשובה נתכפר לו כהנ"ל. ולפי יסוד זה.

11. ועיין בירושלמי ביצה ג' ו'.

12. יומא פ', א.

יב.

כפרת מומר וקבלת מצוות

ובאם זה נכון ממילא מתבארים כל השאלות, דלפי זה מ"ש בחולין דאם לא היה כתוב מיעוט אצל חטאת הוה אמרינן דמקבלין ממומרים זה מיירי אם התשובה¹³ אבל מדברי רש"י בחולין נראה דמיירי דלא עשה תשובה, שהרי לרש"י מומר אין זה פורק עול (ד"ה מהתם חולין ה, ב) וז"ל: "חדא בחטאת וחדא בעולה, וצריכי דאי אשמועינן חטאת משום דלכפרה הוא אבל עולה דדורון הוא אימא לקבל מיני". ופי' רש"י: "דלכפרה הוא וכיון דדעתו להזיד ולחזור על עבירתו, ובהאי מיהא איתרמי דשגג ולא הזיד, א"כ אמאי נקבל מיני", הא לאו בר כפרה הוא" עי"ש. הרי חזינן שמייירי במומר בלי תשובה וא"כ אמאי קאמר בגמרא ואי אשמועינן עולה משום דלאו חיובא הוא, אבל חטאת דחיובא הוא אימא לקבל מיני' וכו'. וא"כ תקשה איך הי' ס"ד דלקבל מיני' הרי אין הקרבן מכפר בלי תשובה וכי עדיף מומר שיתכפר בקרבנו בלי תשובה מסתם אדם שנכשל בחלב בשוגג שלו הקרבן איננו מכפר בלי תשובה, נימא שלפי שיטת רש"י דמבעט בכפרה הוי אי אפשר, יוצא כפי מה שעוררנו באות ד' הנ"ל. דהא דלא בעינן תשובה בחטאת מחמת שהתשובה עצמה צריכה בכדי שהקרבן יכפר לו כמו אצל יוהכ"פ אלא דכתיב אצל קרבן 'לרצון' בעינן שירצה הכפרה, ואם אינו שב בתשובה איננו רוצה הכפרה מש"ה אם הוא רק מתחרט על העבר, אעפ"י שאינו מקבל להבא. מ"מ הרי חרטתו מעידה עליו כמאה עדים שרוצה בכפרה, וממילא הקרבן יכפר עיין לעיל, כנאמר לעיל. ממילא נמצא דמחמת רצונו להתכפר אין כאן עיכוב בכפרה, אבל מומרותו שדעתו לאכול חלב הלאה היא המעכבת את הכפרה כדשנינו "מעם הארץ" פרט למומר¹⁴.

ומה דכתב רש"י בכריתות (ו, א) דהא דאין הקרבן מכפר אלא לשבין הוי משום דבעינן לרצונו ולא פירש כמו שאיתא במקומות הרבה מפני ש"זבח רשעים תועבה". נראה לומר דכל עיקר של "זבח רשעים" איתא רק במקום שאין התורה דורשת את הקרבן אבל במקום שהתורה דורשת את הקרבן לא שייך כלל "זבח רשעים תועבה". ביאור הדבר הוא דאם מביא קרבן עולה על עבירת עשה הרי אין התורה דורשת את הקרבן על העשה שהרי תשובה מספיקה כדנתיא¹⁵: "עבר על עשה ושב אין זו משם עד שמוחלין לו", אלא דהוא רוצה בקרבן עולה להתכפר ע"ז אמרינן דקרבנו תועבה הוא, וכן שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות אבל אין התורה דורשת שיביאו שעיר המשתלח על עבירת עשה שהרי אין צורך בקרבן שהרי התשובה בעצמה מספיקה, אלא שהוא רוצה להתכפר בקרבן זה, ע"ז אמרינן שאין הקב"ה רוצה בקרבנם של רשעים. אבל אם חטאת יש בכוחו לכפר בלי תשובה והתורה דורשת את החטאת דוקא ולא שייך כאן כלל החסרון ד"זבח רשעים תועבה", שהרי יוצא שהתורה בעצמה אומרת שהחטאת בלי תשובה מספיקה וממילא אין כאן חסרון של "זבח רשעים תועבה". ומובא בגמ' שבועות (יג, א) דיו"כ מכפר בלי תשובה אין ע"ז החסרון של "זבח רשעים תועבה"¹⁶ אחרי התשובה, ומ"מ כל זמן

13. לכא' נראה כהמשך.

14. הוריות יא, א.

15. יומא פו, א.

16. אולי דולג דף.

שלא הספיק להתנהג בשמירת המצוה למעשה מומר הוא לפי התורה, אבל בלי תשובה בכלל אין הקרבן מכפר.

וכן אם לפעמים הוא עובר עבירת אכילת חלב בודאי בלי תשובה אי אפשר לו להקריב קרבן חטאת ומיירי בתשובה אלא אם הוא איננו מומר מספיקה לו התשובה אבל אם הוא מומר התשובה הזאת לא תספיק לו רק אם יפסק מלהיות מומר. פורק עול היינו שיעמים עליו את עול המצוה למעשה, ומש"כ הרמב"ם בפ"ג (הל' שגגות ה"ז): "כיצד מומר לאכול חלב שאכל חלב בשגגה והביא חטאתו אין מקבלין ממנו עד שיחזור בתשובה", ע"כ. וצריך לבאר בכוונת הרמב"ם שתשובת מומר היינו שיעמים עליו את עול המצוה למעשה ממש, וכן נראה אם מומר לאכול חלב פסק מלהיות מומר ומעכשיו נשמר למעשה באכילת חלב איננו כבר מומר אלא שיש בידו עבירת מומר כמו שאם אחד חלל את השבת יש בידו עבירת חילול שבת. וכל זמן שאיננו חוזר בתשובה על מה שהיה מומר לא יכול להקריב קרבן חטאת, לא מחמת מומר שהרי עכשיו אין הוא מומר אלא מחמת רשעו שאין קרבן מכפר בלי תשובה והדבר הזה של מומר צריך עיון רב וראיות כמסמרים נטועים.



אוצר הזמנים

אני לדודי ודודי לי ♦ בעניין תקיעות על סדר הברכות

הרב חיים יצחק קפלן*
משגיח ישיבת חברון כנסת ישראל

'אני לדודי ודודי לי'

'בנים אתם לה' אלוקיכם'

א.

איתא בגמ' מכות (יג:) בלימוד דין חיוב מלקות בחייבי לאוין לר' ישמעאל, מהפסוק 'והפלא ה' את מכותך', 'הפלאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר 'והפילו השופט והכהו לפניו', הוי אומר הפלאה זו מלקות היא'. הגמ' דורשת ש'הפלאה' הוא מלשון 'הפלה', ועל מלקות ב"ד כתיב 'והפלא ה' את מכותיך'. משמע ש'והפילו' אינו רק עוד דין במלקות, מצד שצריך שיהיה מוטה (שם כב:), אלא הוא שם והגדרה בפעולת ההלקאה, ועלינו להתבונן מה המכוון בזה.

עוד מצינו בעניין המלקות בגמ' (שם כג.) 'ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך' וברש"י עה"ת הובאו דברי הספרי - 'כל היום קוראו רשע, ומשלקה קוראו אחיך', ובמשנה שם דרשין 'כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, שנאמר 'ונקלה אחיך לעיניך' - כיון שלקה הרי הוא כאחיך'. וביותר, דבגמ' סנהדרין (י:) נלמד מהכא דבעינן שיהיה חי לאחר המלקות, 'אמר קרא ונקלה אחיך לעיניך, אחר שלקה - אחיך בעינא'. העולה מהדברים הוא שהמלקות - מעניינן להכשירו, ולהשוות לו שם 'אחיך', ויש להבין את משמעות העניין.

במשנ"ב ריש סי' תקפא כתב, 'והוי עת רצון, ואיכא אסמכתא מקרא: אני לדודי ודודי לי - ר"ת אלול'. ובפשטות 'אני לדודי' - בתפילה, בתשובה, ו'דודי לי' - הקב"ה מקבלם. אך עדיין צריכים אנו להבין במה התייחדו ימי רצון אלו - במהותם, ובסדר עבודתם, וכיצד נתייחד בהם המאמר 'אני לדודי ודודי לי'.

ולהאמור בפ' ר"ת 'אלול', יוצא שה'א' של אלול הוא 'אני', נמצאנו למדים שבהתחלת עבודת ימים אלו עומדת חובת העמדת, הגדרת, והשבת ה'אני', והוא ראשית דבר התשובה.

ומצוות התשובה מקפת וכוללת את תיקון ה'אני' על שני חלקיו - כשעומד בבחינת גברא, חובתו להתעורר מעצמו לשוב למקומו, אל דרכו לקיום חובתו לקונו, וכמ"ש בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ב אות כו) 'אם אין אני לי מי לי, ביאור הדבר - אם האדם לא עורר נפשו מה ויעילוהו המוסרים'.

וכשעוסקים בו בבחינת חפצא, חובת האני הוא להעמיד עצמו כתיקונו, ולהפקיעו ממעשי הרעים ולעשותו זר להם, וכמבואר ברמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ד 'מדרכי התשובה להיות השב וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים', והיינו שבתשובה ה'אני' הנו בעל המעשה, וגם מה שמקבל תיקון זהו כדי לברר זהותו ומהותו האמתית.

(* נאמר בפרשת שופטים, ד' אלול תשע"ב. ונכתב ע"י אחד השומעים (נד' בקונ' 'שיחות ימים נוראים' שיחה ב, וב'מועדים' שיחה ב).

ועל האני, האדם, העבודה היא, להיות הוא מזרו עצמו, ולהיות הוא מעורר נפשו, ולהתבונן בדעתו, על צורך תיקונו והשגת שלימותו, ועי"ז יש לו את תיקון החפצא של ה'אני', שנעשה אינו שייך ל'אני' שקודם לכן.



ב.

עוד יש להתבונן במטבע הלשון 'אני לדודי ודודי לי', שהוזכר הקב"ה כאן בשם 'דודי', שהוא מורה על אהבת הקב"ה אותנו כ'דוד', וצ"ב מה השייכות לכאן ומהו המכוון בזה.

בסדר התפילה בהקדם לק"ש תיקנו לומר ברכות 'אהבה רבה', ו'אהבת עולם', וכשנעיין בנוסח הברכות נראה שהן אינן שבח כ'יוצר אור' וכ'מערב ערבים', אלא שלפני שאנו מקבלים עלינו עומ"ש, עלינו להקדים את הידיעה, ההכרה, וההבנה שאנו אהובים, ועניין זה הוא ביסוד העבודה.

וכן מצינו בביאור מצות לא תתגודדו, במש"כ הרמב"ן בשם האבן עזרא וז"ל 'ור"א אמר אחר שתדעו שאתם בנים לה' והוא אוהב אתכם יותר מן האב לבנו, לא תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל מה שיעשה לטוב הוא ואם לא תבינוהו, כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם רק יסמכו עליו, שתבינו שהקב"ה אוהב אותנו יותר מאב את בניו, וע"כ לא תצטערו'. מבואר שאנו מצווים ומוזהרים על ידיעה והכרה זו.

והוא האמור, פעמיים באהבה שמע אומרים, וצ"ב שהרי נצטוונו על אהבה בק"ש, ומרהיטת הלשון משמע שאנו ניגשים לק"ש מתוך אהבה, אלא שלהאמור אתי שפיר, שלאחר שאמרנו ברכת 'אהבה רבה' ממילא באהבה אומרים, שמתוך הכרת אהבתו אלינו, עולה 'חיוב השבה' להשיב לו^(א) אהבתו, ולקבלת עול מלכותו, וזהו שאנו מסיימים ברכת אה"ר במילים 'וקרבתנו וגו' להודות לך וליחדך באהבה'.

וכאמרנו בתחילת התפילה 'מאהבתך שאהבת ומשמחת ששמחת וכו' לפיכך אנו חייבים להודות ולשבח וכו', ולקבל עול מלכות שמים בק"ש^(ב).

המשגיח ר' מאיר היה אומר כעניין זה דהכי חזינן שההקדמה למתן תורה היא, 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים' (שמות יט, ד) ופירש"י - 'בשבילכם'. 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי', ולאחמ"כ כתיב על דברים אלו אמר הקב"ה למשה, 'אלה הדברים אשר תדבר' ופרש"י 'לא פחות ולא יותר', כלומר, אלו הדברים הם הקובעים שייכותנו לקבלת התורה, אלו הדברים בלבד - שהננו נבחרים ע"י הקב"ה.

ומכאן נלמד בכלל שיש להקדים הכרתנו אהבתו וחובתו, ומתוך כך משועבדים אנו לקבלת עול מלכותו, ומוחזק בנו לקבלת עול תורתו.

(א). וחובת השבה כה"ג נראה שהיא על משקל ממוני גבן. וכע"ז מצינו בגמ' ברכות ו': 'ואמר רבי חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר בקש שלום ורדפהו, ואם נתן לו ולא החזיר, נקרא גולן, שנאמר ואתם בערתם הכרם גולת העני בבתיכם' וכמו"כ להחזרת אהבה.

(ב). מא' מחכמי ביהמ"ד שליט"א.

ר' אהרון קוטלר אמר שהמאחר לזמן לימודו, מאחר לחברותא עם הקב"ה - השונה כנגדו, שהקב"ה מצפה ומחכה לו, וכדברי הנפש החיים, שכשמתעורר למטה לעשיית המצווה - מלמעלה מתעורר הרצון לקבלתה, ופשוט שכמו"כ ההתעוררות בזמן שחשב וזימן ללימודו, (ועי' ר"ן נדרים ת. ד"ה עליו להשכים)^ג.

ומצינו ג"כ גבי תפילה בגמ' ברכות ו: 'כיון שבא הקב"ה לביהכ"נ ולא מצא עשרה מיד כועס שנאמר: מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה'.

וזהו ג"כ עניין האהבה של הקב"ה, שהיא קדומה לקבלת עול מלכות שמים, שקבלת עול מלכות שמים מבוססת ומחויבת מחמת אהבתו אותנו.

ג.

והכרה זו היא חובתנו בכל ענייני עבודת ה', אך נתייחדה בעבודת התשובה, חובת הכרת חפץ הקב"ה בתשובותינו.

וגבי תשובה נתפרש, 'עד יום מותו תחכה לו', שהקב"ה מחכה לו שישב וע"ז נאמר 'ימינך פשוטה לקבל שבים'. וכתוב 'שובו בנים שובבים' (פרקי דר"א פמ"ב), ונראה שהוא כנגד שאנו מחכים למלכותו, וכאומרנו 'כי מחכים אנחנו לך', לכן - 'ממקומך מלכינו תופיע'.

ועל אותו משקל - 'נחפשה דרכינו ונחקורה וגו' כי ימינך פשוטה לקבל שבים' - מפני ש'ימינך פשוטה וגו' - שהקב"ה מצפה לתשובתנו, וכביכול פושט ידו ומחכה לתשובה^ד, לכן 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אליך'.

ויסוד התשובה - 'אני לדודי' שהוא הגדרת ה'אני', להכיר שה'אני' שלנו הוא אהוב ורצוי ומצופה שישב בתשובה, והוא בן אברהם יצחק ויעקב אהובם של מקום, והוא המעורר בנו כמיהה ושאיפה ל'אני לדודי', מחמת אהבתו המרובה וצפייתו כלפינו מתעוררת ומתחייבת נפשנו לשוב אליו. וזהו תיקון הגברא.

וכדברי רבינו יונה (שער ב אות ד) על אמרם 'כל זמן שאדם שרוי בשלוה אינו מתכפר' וע"י הייסורים הוא מתרצה למקום שנאמר 'את אשר יאהב השם יוכיח וכאב את בן ירצה' פי' כאב את בן, כדרך שאב ירצה את בנו אחרי התוכחה, שהבן קיבל את המוסר ולכך רוצה בו, כן ירצה ה' את אשר הוכיח וקבל מוסרו. ועוד יש לפרש שיוכיח לבן אשר ירצה בו, שאינו מוכיח בנים אשר נואש מהם ויודע שלא יועילום התוכחות, אלא אותם שחפץ בהם.

ולמתבונן, שני הפירושים עולים בקנה אחד: אדם שהקב"ה מוכיחו יבין שהקב"ה רוצה בו, ויגרום לו להתקרב לקב"ה ולקבל מוסרו, ובכך נהיה רצוי לפני המקום, כאשר נענה לרצון.

(ג). שמעתי מהגר"ד יפה (שליט"א) [וצ"ל].

(ד). וכשם ש'כי מחכים אנחנו לך' פועל 'ממקומך מלכינו תופיע וגו' שע"י החיכיה עצמה באה המלכות לידי גילוי, כלומר שאמונתנו בה וצפייתנו אליה מביאה את העניין לידי מציאות בעולמינו, כך הוא גם בפעולת החיכיה שלו אלינו כביכול, שהיא מאפשרת ומעוררת את תשובתנו.

רה"י, הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א, הקשה - לפי המבואר ברבינו יונה שרק בין איש לאיש, כאשר יחטא לרעהו ומתפייס עמו רק כשצריך לו, אינו ראוי, כמו שמצינו ביפתח שאמר לאנשי גלעד 'מדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם', משא"כ אצל הקב"ה שמקבל אותנו גם בעת צרה. ומשמע שאע"פ שתשובה זו מקובלת, היא רק בדיעבד, שקראו לקב"ה בשעת צרתם. וזה קשה, שהרי בתורה כתוב שתשובת אחרית הימים, שכלל ישראל תלוי בה, וכל תיקון הבריאה תלוי בה תהיה 'בצר לך ומצאוך', ואיך יתכן שתשובה זו תהיה מהרמה הפחותה.

ותירץ שהקב"ה מייסר לעם ישראל והם מבינים שהייסורים והצרות הם קריאה מהקב"ה, זו היא תשובה מעלייתא, ועליה אין טענה של מדוע באתם אלי, דהיא גופא, הרי הקב"ה קורא לנו באותו המצב של צר לכם, ולכן הננו באים, במענה לקריאתו^(ה). וכשהאדם מבין בלבבו שהקב"ה רוצה בתשובתו וקורא, ומצפה, ומחכה לו, ומבין שכל עניין ה'אני' שלו זה ל'דודי', והמאורעות העוברים עליו הם קריאה מ'דודי' ולמען רצון וחפץ 'דודי'.



ד.

לך אמר לבי בקשו פני את פניך השם אבקש' (תהילים כז). ועל פניו אינו מובן לשון הפס', מי הוא האומר ולמי.

רש"י מבאר, לך - בשבילך, בשליחותך, אמר לבי - לבי מדבר אלי בשליחותך, בקשו פני - בבחינת 'נבואה קטנה' שלבו מביא לו דבר ה' הקורא לו 'בקשו פני', והוא המביא ל'את פניך השם אבקש'.

והנפקותא בזה שהתעוררות ליבנו מהקב"ה היא בתרתי, חדא דאין לנו בעלות ע"ז ואין שייך בזה 'הפה שאסר' ו'פליגין' ו'לאחר זמן' ו'שיר', שה"ז מהקב"ה, ועלינו לקבלה ללא שיור ואסור לנו להתעלם ממנה, לדכאה, ולכובשה. ותו אית בה, שא"א לאחרה 'לכשארצה', שאין זו התעוררות שלך וממך, שתאמר לכשאפנה אשנה, אלא מהקב"ה ושמה לא תפנה - שמה למחר לא יעורר אותך מלמעלה.

והוא הביאור ב'אני לדודי', ש'אני' - ובכלל זה 'אני' המתעורר - הוא שייך ל'דודי', שהתעוררות זו מידו היא, ומידו עלינו לתת לו.

ועלינו להכיר ולדעת שהננו נבחרים ורצויים - כל יהודי, כל בן תורה, ובפרט הזוכים שהקב"ה שם חלקם בין יושבי בית המדרש, בבית גדול שמגדלים בו תורה ויראה. והקב"ה רוצה

(ה). ועפ"ד אפשר להבין מה שבתפילות הסליחות מדובר הרבה על צרות ישראל ועליהן באה בקשתנו. שכ"ה צורת הפנייה שלנו, מתוך קבלת התוכחה והקריאה מאת הקב"ה אלינו שע"י הצרות, והוא גופא המכוון, שנחזור ונשוב אליו מתוך ועם הבקשה לישועה.

1. כמ"ש רבינו יונה (שער ב אות ב) 'חטאיו ופשעיו עוללו לנפשו', שכל אשר נעשה לנפשו נובע מזה חס שבין הקב"ה ובינו.
2. וי"ל דז"ש 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. דאטו יש לכ"א רוח"ק, ובכלל, מדוע מדברים על רוח"ק בקשר לתשובה. אלא שאכן באים הדברים בהמשך להנזכר מקודם (בסליחות) 'השיבנו ה' אליך ונשובה וגו'', שרוח"ק היא הקוראת לנו מתוכנו (כמ"ש 'רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיו'), והוא בחינה של השיבנו ה' אליך, אשר עי"ז, ונשובה, כאשר נקיים את ה'בקשו פני' ב'את פניך השם אבקש'.

בנו כ'אב את בן ירצה'. והאהבה של הקב"ה אותנו הגדרה היא במהותנו, וכל הקורה עמנו ה"ז קריאה של 'בקשו פני', התובעת לקרוא 'את פניך השם אבקש'.

כמבואר ברש"י על הפס' 'הבן יקיר לי אפרים וגו' כי מדי דברי בו זכור אזכרנו על כן וגו' רחם ארחמנו וגו' - 'די דיבורי שנתתי בו שלימדתי תורתי לרחם עליו'. הרי שהדיבור של הקב"ה נעשה דיבורו של העוסק בתורה. והוא מעלת הבן תורה - הבן יקיר.

יש לנו לשנן לעצמנו 'מוסר חיובי' בהתפעלות - 'אני לדודי ודודי לי'.

ועפ"ז מתבאר אופן תיקון ה'אני' - בחפצא, דכיוון שה'אני' הוא ל'דודי' א"כ איני אותו האיש שעשה את אותן המעשים אלא איש אחר, שההכרה והידיעה שה'אני' תפוס [כל] המכילתא (פרשת בחדש פרשה ג) 'אמר להם הרי אתם קשורים ענוכים תפוסים' באהבת דודי, ממילא מפיקה ממני כל שייכות למעשים רעים, כי ה'אני' חייב להיות רק ל'דודי' ולא להיתפס למהות חלוקה.



ה.

בלשון הווידוי אומרים 'שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו חטאנו', והדברים תמוהים, מהו הס"ד שנאמר שצדיקים אנחנו, ועוד דמשמע דלא אמרינן הכי משום דהוי עזות פנים וקשיות עורף לומר כך, ותיפו"ל מדהוי שקר. וביותר צ"ב, הלא אנו אומרים להדיא 'אבל חטאנו', ומה באים להוסיף ולפרש שאיננו אומרים שלא חטאנו, וכי צריך להחזיק לנו טובה על שאיננו אומרים לא חטאנו.

בהכרח הביאור דשם 'צדיק' הנאמר כאן אינו 'צדיק ולא רשע', אלא זכאי ולא חייב, מל' 'והצדיק את הצדיק והרשעו את הרשע', שהוא מתפרש על ענין זכאות וחייב. ובוודאי המכוון הוא שאנו מודים בחיובנו, ומכירים שיש לקב"ה זכות תביעה עלינו, ומצדיקים עלינו הדין, וכדחזינן בל' 'אתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו', 'הרשענו ופשענו לכן לא נשענו', 'חטאיו ופשעיו עוללו לנפשו'. והיינו שזהו הווידוי, שיאמר 'אתה צדיק על כל הבא עלינו', כלומר בדין ובצדק מגיעות עלינו צרותינו, והכל לפי פשעינו, ובכך מצדיק עלינו את הדין. והיינו שלא רק שהוא מתוודה על עצם החטא שחטא, אלא הוא מודה שהצדק עם הקב"ה בכל המגיע לנו מחמת אותם חטאים. ומה שאנו אומרים 'שאין אנו עזי פנים לומר לפניך צדיקים אנחנו וכו'', הביאור הוא שיתכן שאדם יאמר שהחטא היה מעשה ילדות ומחמת חברה רעה וכד', ויקבל על עצמו על להבא להישמר מאלו הסיבות, אך אין זו חזרה בתשובה כהלכתה, שהרי התשובה צריכה וידוי, והווידוי עניינו שהאדם מודה בכך שחטא, ואינו זכאי אלא רשע, דהיינו שהוא מחייב ומאשים את עצמו, ולכך לשון הווידוי הוא 'אשמנו', וע"ז אנו אומרים שאין אנו עזי פנים לומר שעל אף שעברנו עבירה זכאים אנחנו.



1.

המשגיח ר' לייב כתב (נדפס בריש אור יהל ח"ב): 'היש כפרה בלא תשובה, אין. היש תשובה בלא לימוד המוסר, אין'. ומשמע שתלוי חד באידך וכרוך האחד בשני. וצ"ב היאך שייך האחד לשני, שמשום דאין כפרה בלא תשובה אזי גם אין תשובה בלא לימוד המוסר.

א' מתלמידי הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאלו האם לגשת לשידוך של בחור שאינו משתתף בסדר מוסר, והשיב בשלילה. ואע"פ שלא כולם אחזו כנוברהדוק, אך כיום כולי עלמא לא פליגי שצריכים ללמוד מוסר, וכמדומה שאין ישיבה כיום בלא לימוד המוסר. ומי שאינו לומד מוסר, הנו בעל חסרון. וצריכים לדעת שגם בבית, זה שאינו שייך למוסר, לעולם לא יאשים את עצמו (והוסיף - צריך ללמוד מוסר כשמרגיש שצריך, אך אם לא ילמד מוסר לא ירגיש שצריך).

נמצינו למדים שכשאנו לומד מוסר לעולם אינו מאשים את עצמו. ומכיוון שביסוד התשובה הוא להאשים את עצמו - וכדברי רבינו יונה בביאור עיקר החרטה 'מה עשיתי, איך לא היה פחד אלוקים לנגד עיני ולא יגורתי מתוכחות וכו' לא חמלתי על גופי וכו' מפני הנאת רגע אחד וכו'', שממורמר ותמה על עצמו היאך עשה כך. וכל דברי רבינו יונה שם הנם הבעת חרטה על הטעות בחטאו, ופותח במה שהיה צריך לפחד מהעונש. ולכאורה טעמא בעי. אלא שכונת החרטה היא בקביעות הבחירה בחטא כטעות מופרכת ומופקעת, ואשר לכן אינה שייכת ל'אני' שלו. ועיקר ההפקעה הוא מהא גופא, מה'אני', וע"י שתופס ש'ולא שוה לנו'. והיינו שבתשובה הוא מאשים את עצמו, וא"כ מובן הכרח לימוד המוסר למהלך התשובה, שע"י לימוד המוסר יבוא להאשים עצמו. והם דברי ר' לייב, שאין כפרה בלא תשובה - כלומר אין סילוק החטא מבלי שיפקיענו מה'אני' שלו, וממילא אין תשובה - שמהותה להאשים עצמו ולהפקיע מהאני - בלא לימוד המוסר, שכ"ז מתועלת המוסר כמש"ב. שרק ע"י התמיה והתביעה ע"ע היאך עשה - נעשה המעשה מופקע ממנו, שע"י שעומד ותמה ומתמרמר איך נהג בטיפשות ולא חס ע"ע. וכדאיתא בתפילה זכה לחיי אדם 'מתמיהים אנחנו על נפשנו איך נעשתה התועבה הזאת' - רק ע"י תמיהתו מפקיע מעשיו הרעים מעצמו - ומעמיד ומגדיר שאי"ז ה'אני' המתוקן שהוא ל'דודי'. נמצא דזהו כוח התשובה, שמפקיע ועוקר מה'אני' שלו כל אותם המעשים הרעים, שכן אינם שייכים אליו דהוי טעות מעיקרא (לפי"ז נלמד עוד טעם במה שהשרישונו רבותינו להעמיד עבודת התשובה בתיקון קבלה בדברים ה'קלים' והיותר קרובים לקיום כי על כן דווקא באלו מוכן האדם וגם יצליח להאשים את עצמו).

המשגיח ר' מאיר זצ"ל היה אומר ב'אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש' (דצ"ב מה ניתוסף ב'אותה אבקש'). עפי"מ דאיתא בחולין לב. דדרשינן (בפרה אדומה) 'אותה, ולא אותה וחברתה', דאין שוחטין ב' כאחת, דגם בבקשת 'שבת' חייבת להיות בקשתו היחידה, שאותה בלבד הוא מבקש, ולא יעלה על דעתו לקנות תורה ועוה"ז כאחת. המבואר שעל האדם להפקיע מעצמו, מה'אני' שלו, הכל מלבד השאלה והבקשה לקרבת אלוקים - מלבד 'האני לדודי'.

ומחובת התשובה להתבונן בתוצאת החטא, שהיא השחתת וחורבן, וכדמצינו בעניין החורבן - 'איכה' כלומר איך נהיה הדבר הזה שהעיר רבתי עם ישיבה בדד וכו', והרי"ז יסוד לתשובה הנפתחת ב'איך' החלפתי בעולם חולף, עולם עומד לעד לעולם, ואומרים חז"ל איכה מל' אִיכָה

כמו הנאמר לאדם הראשון לאחר החטא ופי' - היכן אתה - איפה היית. וזהו האמור 'איכה ישבה בדד, איכה הייתה כזונה וגו'', כלומר איך חטאתי והיאך כך עשיתי שמשום כך נענשתי, ומתוך שמתעורר לתמוה ולהתמרמר ולומר 'איכה' היאך חטאתי איך מצאוני הצרות האלו וכו', ממילא שומע קריאת ה' - 'אייכה' הקורא לו לשוב אליו, ועי"כ מחזיר עצמו לדודי לדעת את ה' - לנועם ה' - ומחזיר עצמו לפנים בתוך גן עדן, שמצורך קריאת האייכה שקרא הקב"ה לאדה"ר לעזוב את דעת הנחש ולחזור לדעת ה' הוצא מגן עדן.

העולה מהדברים, ב'אני לדודי' נא' חלק הגברא, שישים על לבו שמאהבת ד' אותו כל הבא עליו הוא בכדי לעוררו, שכל ה'אני' חפצו ורצונו, יהיה 'לדודי', וכל הקורה עמו הוא קול הקורא לו - אייכה, ד' הוא המדבר עמו. ונא' חלק החפצא, שחובת התשובה לתקן ולהעמיד ה'אני' שלו באופן שיהיה כל כולו 'לדודי' ויתמה ויתחרט על לשעבר, ויפקיע את ה'אני' מכל עניין אחר מלבד 'לדודי'.



ז.

כתב הרמב"ן בשם האבן עזרא על הפס' 'בנים אתם לד' אלוקיכם לא תתגודדו' - 'אחר שתדעו שאתם בנים לד' והוא אוהב אתכם יותר מן האב לבנו, לכן לא תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל מה שיעשה לטוב הוא, ואם לא תבינוהו, כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם, רק יסמכו עליו'. והדברים צ"ב, מה עניין זה שאנו לא נבינהו כבנים קטנים לעניין אהבתו כלפינו וטובותיו אלינו והיכן נא' בפס' של 'בנים אתם' דבר זה.

והנראה שנתחדש ב'בנים אתם' הוא שהקב"ה אוהב את בניו כמסירות האב לבנו לגדלו להביאו להיכן שאכתי לא הגיע והשיג וממילא גם אינו יכול להבינו, והאב מביאו ומגיעו לשם. וא"כ אנו כבן הקטן, שאיננו משיגים ומבינים במה שהקב"ה מביא עלינו, ועי"ז הקב"ה מחנכנו ומגדלנו.

האלטער ביאר במש"כ בחז"ל שאברהם אבינו היה מאכיל לכל אורח יותר ממה שהיה רגיל בביתו - שחסד אברהם היה לרומם את המושגים שלהם והעלה כ"א כפי השגותיו. ונראה שזהו מכוון בביאור שמו אברהם - 'אב המון גוים', אברהם, האדם הגדול בענקים, שהיה מגדל את העולם כאב, ולגדל היינו נתינת מושגים חדשים יותר משהיה.

ומתבארים בזה דברי הרמב"ן, שמחובתנו להכיר שאנו בנים קטנים, והוא מגדלינו וע"כ לא נבינהו. ואוהב אותנו יותר מהאב לבנו, שהאב מגדל בנו במסגרת הטבע, להיותו כשאר האבות. אבל הקב"ה מגדל אותנו יותר מאב לבנו, שכן מגדלנו הוא למעלה ממסגרת הטבע, לא רק לשאינו מושג במסגרת עולמו של הבן (שלזה מגדל האב), אלא מגדלו ומגיעו למופקע מעולמו, למה שאין לו בו השגה כלל וכמבואר ברש"י פ' ואתחנן שבנים אתם לה' הוא ע"י שתלמידים קרויים בנים. והאהבה תוצאת הגידול, והקב"ה שמגדלנו טפי, ממילא אהבתו יתרה מאהבת האב לבנו. וזו היא ה'אהבה רבה וגו' וחמלה גדולה ויתרה שחמלת עלינו, שאחריה אנו מבקשים 'ותן בלבנו וכו'', שאחר שאוהב אותנו כזו אהבה רבה, שמגדלנו מעל מושגינו ועולמינו, א"כ תן

בלבנו להבין וכו', לקבל מושגי התורה, אשר גבוהים מאתנו, שנקבל אותם מהתורה עצמה, ובעבור אבותינו שבטחו בך ותלמדם וגו' כדברי הרמב"ן דלעיל שהננו סמוכים על הקב"ה, ועי"ז משתייכים ללימוד התורה.

וכמו שאומרת הגמ' בב"מ פה. שאין ד"ת מתקיימים אלא במקטין עצמו על ד"ת. והיינו כמבואר בפירש"י ברכות ד. שהוא מוכן לקבל שטועה, וכמש"ב המהר"ל בנתיב התורה פ"ג שמוכן לקבל מקטן ממנו וכ"ש מהגדול ממנו, והיינו 'בן' תורה, שמקטין עצמו כבן לאב, שהתורה תנחילו מושגים, ותרוממו ותגדלו למושגים שבגדלות.



ח.

והיינו 'אני לדודי', שה'אני' שלי, שהוא הרבה למעלה מהמושגים שלי, הוא 'לדודי', הוא מורם ונשגב למעלה מהכרתי וידיעתי ב'אני' שלי. ו'אני' בן קטן ל'דודי' השואף לגדלות ה'אני' כבן הקטן היודע שעליו לגדול.

וע"י ש'אני לדודי' באופן שביארנו, שעומד מוכן לקבל עול מלכותו, להתגדל ולהתעלות, ממילא 'דודי לי', שיגדלו וירוממו למושגים חדשים ומופלאים ממנו.

וזהו האופן הג' של 'אני לדודי', ידיעת ה'אני' שלו שמעוהר לגדלות עד לאין שיעור ומקטין עצמו להתגדל למעלה זו שיהיה ה'אני' ל'דודי'.

נמצאנו למדים ג' אופני 'אני לדודי', הנובעים ממעלת 'בנים אתם לה' אלקיכם', והם היסוד לתשובה וכמ"ש 'השיבנו אבינו לתורתך': א. שמכיר שהאני שלו הוא הקב"ה, הקורא ומעורר אותו וקובע מהלכו. ב. 'אני' רק לדודי, שאינו סובל שיהיה משהו אחר, וכשסוטה מן הדרך מכיר שסוטה מן ה'אני' שלו. ג. שאינו מכיר את האני שלו ונותן לקב"ה לקבוע את האני שלו ע"י שיגדלו מעל מושגיו. לקבל ההכרה של ואני קרבת אלוקים לי טוב, כמ"ש 'לולא האמנתי לראות בטוב השם בארץ חיים'.



ט.

ויש לנו לקרב את עצמינו גם לבחינת 'דודי לי' ע"י שנקיים והלכת בדרכיו, ונעסוק גם אנחנו בהשפעת הארת פנים לזולתנו אשר תבטא את מעלת היותם רצויים ונבחרים.



י.

הגמ' (מובא ברש"י ותוס' במכות דף ד:) לומדת מלקות במוציא שם רע דכתיב 'ויסרו אותו'. וילפי' ויסרו ויסרו מבין סורר, והתם כתיב בן, וגבי מלקות נמי כתיב בן 'והיה אם בן הכות הרשע'. חזינן שה'בן' הוא עניין מהותי במלקות, ולמתבאר יובן - שהמלקות באים לבן הקטן על שלא הבין שהוא קטן, על שלא קיבל - 'ויסרו אותו ולא שמע אליהם', וכל ה'ויסרו אותו' נלמד מ'והיה אם

בן הכות הרשע', דכל מלקות הם בדומה לבן סורה ומורה, על שלא הקטין עצמו לקבל ולגדול, וע"ז אנו מלקים אותו, 'והפילו השופט לפניו' - להשליט את דעת השופט עליו להעמידו תחת השופט. וכדברי הגר"ח, שיסוד דין מלקות שהוא מלקות דבי"ד, והיינו להחזירו למתחת העול - להחזירו לגדר 'בן', ולאחר 'אם בן הכות הרשע' - נהפך להיות 'בנים אתם לד' אלוֹקִיכֶם', והיינו שאחר שהלקהו חוזר להיות בן. וזהו 'כיון שלקה הרי הוא כאחיד', שהרי הוא בן כמוך. עי' רמב"ם פ"י ממתנ"ע ה"ב שכתב 'וכל ישראל והנלווה עליהם כאחים הם שנאמר בנים אתם לה' אלוֹקִיכֶם'.

ואנו שומעים את קריאת האִיָּה, ע"י שאנו מקטינים עצמנו על ד"ת המגדלים ה'אני' להיות 'לדודי'. ומקבלים את תיקון ה'ויסרו אותו', בלמדנו ושומענו מוסר אבינו המגדלנו.

הגר"ח שמואלביץ, כשהיה באניה משנחאי לארה"ב ושאלוהו איפה נמצאים, השיב 'בשמעתתא ג'. כי עבודתנו היא להכיר מקומנו, 'שבתי בבית ד' כל ימי חיי לחזות בנועם ד' ולבקר בהיכלו', פרש"י כל בוקר ובוקר, היינו שבכל יום עלינו להתחיל עם התחדשות של בוקר, והיא הקטנת עצמנו, וכמש"כ המדרש שמואל בקניין התורה 'שאינו מגיס לבו בתלמודו' שמחשיב עצמו כקטן שבחכמים, וגם שיחשוב שמה שלמד באותו היום הוא רק מעט מזער כדי שלעולם ישתדל להוסיף. וכשמקטין עצמו על ד"ת, להעמיד עצמו בביהמ"ד לבקר בהיכלו, להתגדל, ממילא זוכה ל'אני לדודי ודודי לי'.



הרב יצחק ביסמוט

בעניין תקיעות על סדר הברכות

בראש השנה כז, א: "תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים אין בידו אלא אחת", פירש רש"י: "ומשך בשניה כשתיים - לפי שהיה צריך לתקוע כאן שתי תקיעות רצופות, אחת לפשוטה לאחריה דמלכיות, ואחת לפשוטה לפניה דזכרונות" (וברש"י לקמן כח, א "ונתכוון לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו"). וצ"ע בתרתי - א' אמאי נקט רש"י דווקא דוגמה כזו, ולא סתם סדר של תר"ת תר"ת? ב' איך במציאות יתכן שתקע ומשך כשנים את התקיעה מאחר מלכיות עד סוף פסוקי וברכת זכרונות?

ובמהרש"א שם כתב שכיון שזו משנה לקמן, ותקנת רבי אבהו שתוקעים תשר"ת וכו' היא תקנה מאוחרת, וקודם לכן היו תוקעים כנראה בעיקר על סדר הברכות. ואכתי צ"ע, איך יתכן תקיעה ארוכה כזו. והגר"מ ברקוביץ תירץ דלמ"ד דבפסוק אחד יצי"ח ניחא.

והנה הראשונים (ריטב"א ועוד) שם מביאים בשם הרי"ף גיאת דצריך לכוון את התקיעה על הסדר, וע"פ זה אפשר להסביר בכוונת רש"י שאין בידו אלא אחת, שהיא הראשונה של הסדר, ואילו השניה שהאריך בה, לא נחשבת אפילו כאחרונה של סדר מלכיות, מכיוון שעירב כוונות/ברכות.

כלומר, פירוש המשנה כך הוא: "תקע בראשונה", כלומר הראשונה שקודם התרועה, "ומשך בשניה כשתיים" הכוונה היא לתקיעה שאחרי התרועה, ורוצה להאריך בה כדי שתחשב גם בראשונה של סדר זכרונות, "אין בידו אלא אחת" ואייר בראשונה של הסדר, וכך הביא הרשב"א בשם רי"ף גיאת, ונסתייע כך מהירושלמי ונראה כך גם ברש"י^א.

ליישב את הקושיה השנייה יש להקדים מה שראיתי בבירור עניין קרוב לזה, בספר מועדים וזמנים (ח"א סימן ח'), והוא בבירור אם אמירת מלכיות זו"ש היא מדאורייתא או דרבנן. דמצי"א במשנה איתא דיש ללכת למקום שתוקעים ולא למקום שמברכים ובגמ' נאמר על זה - פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן? ומצד שני, יש ילפותות לאמירת מזו"ש וכן כתוב רחמנא אמר אדכר? והביא בשם מהר"ם חביב בספר יום תרועה, שכתב שהוא דאורייתא, אלא שהוא מכלל דברי סופרים וכדרך הרמב"ם בקידושי כסף וצ"ע.

והגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב לישב שבמקום שתוקעים ומברכים הוא מדאורייתא, אבל אם רק מברכים זה מדרבנן, והביא ראיה מקרא "זכרון תרועה", ולמסקנה לא קאי למעוט שבת, וכך מפרש רש"י שם בפרשת אמור [ול"נ לישב דהילפותות והלשונות הם "לפני ה'", וכן אמרו לפני מלכיות. וכבר כתב בטו"א (ר"ה כז א), שכל מקום שנאמר "לפני" הוא דווקא בעזרה ובבהמ"ק. וא"כ אמירת מזו"ש בביהמ"ק היא מדאורייתא, כפי שמוכח בבירור הביאו לפני עומר כדי וכו' הביאו שתה"ל בעצרת ואמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, וכמו שעומר ושתה"ל הן עבודות

(א). הריטב"א שם כתב שמרש"י משמע שלא כרי"ף גיאת, אך צל"ע מהיכן ברש"י מוכח כן.

במקדש כך אמירת מלכויות וזכרונות ושופרות ותקיעה על הסדר הוא דין במקדש. וצ"ע מתי ובאיזה שלב בסדר העבודה ואכמ"ל].

והביא בשם הרב מבריסק זצ"ל שחייב תקיעה על סדר הברכות הוא שכל יחיד ויחיד ישמע את חזרת הש"ץ מילה במילה, ורק אז הוא יוצא יד"ח תקיעות על הסדר, ואם לא שמע את הברכות, נהי דלא התחייב שהרי זה חובת הציבור, מ"מ לא קיים את המצוה של שמיעת תקיעות על סדר הברכות.

ולאחר מכן הביא מהחזו"א זצ"ל שאף יחיד שהתפלל לחש עם הציבור התחייב בתקיעות שעל הסדר, ואף לאחר התפילה. וראיה לזה נראה לי מהמשנה מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע. ולכאורה פשיטא? אלא צ"ל דלאחר שהתפלל בציבור כסדר הברכות ותוקע אחר הברכות את סדר התקיעות נחשב לו כחייב תקיעה על סדר הברכות (וכן מבואר שם ברש"י לג, ב ד"ה ומשך בשניה, להדיא). וא"כ נראה שהנוהגים שלא לתקוע בתפילת לחש, שמנהגם צ"ע לדעות הראשונים שהביא הרא"ש שאם לא תוקעים אין מברכים תשע ברכות אלא מתפללים שבע ברכות בלבד ונכנסים בספק ברכות לבטלה כפי שהביא במו"ז שם בשם תשובת כנף רננה ח"א סימן נו"ב לדעות אלו, אך להנ"ל דיש השלמה לתקיעות דלחש, היינו לאחר החזרה, מיושב אף המנהג שלא לתקוע בלחש ואעפ"כ מברכים תשע ברכות ומשלימים לאחר התפילה עוד שלושים קולות הרי הן התקיעות שעל סדר הברכות של תפילת לחש שלהם. ולדברינו היה מן הדין לתקוע מיד לאחר לחש דהיינו בין הלחש לחזרה. ואם כן יש לישב על המנהג לתקוע רק לאחר החזרה.

ונראה שתקיעות לאחר אמירת הברכות שנחשבות לסדר הברכות הן בגדר תשלומין לסדר הברכות דתפילת לחש, וכדרך שבחייב תפילה בתפילת חיוב ותשלומין מתפלל קודם את תפילת החיוב תחילה ואח"כ התשלומין. כך הוא גם בתקיעות, דכיון שעומדים כעת לאחר תפילת לחש בציבור ונתחייבו הציבור בחזרה ובברכות ותקיעות של ברכות החזרה, יש להקדים את תקיעות החזרה, שהן החיוב כעת, לתקיעות התשלומין לסדר הברכות שנתחייב בלחש.

ולפ"ז מובנים דברי רש"י, שתקע לאחר התפילה את הסדר של הברכות וחשיב כתקיעות סדר הברכות, ע"פ דברי החזו"א הנ"ל (וע"פ המשנה דמי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר). ואפשר שזה דין וסברת פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקין, כיון שא"א שתקיעה אחת תהיה בשתי כוונות מלכויות וזכרונות [ואולי לפי רש"י בתקיעות דמיושב, שהן מצד תקנת רבי אבהו, יוצא ממ"נ לפחות ידי תקיעה אחת, דהיינו אחרונה של הסדר, דאין חסרון של עירוב כוונות וברכות. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שאפילו סדר שני עלה לו בתקיעה ארוכה כשתיים, שהרי שמע שיעור תקיעה לזה ושיעור תקיעה לזה, וכל הבעיה היא פסוקי תקיעתא, היינו שתוקע על סדר הברכות או לתשלום סדר הברכות שצריך תקיעה לסדר מלכויות ולסדר זכרונות, והרי הגמ' מעלה ששמע סוף תקיעה בלי התחלה או הפוך יצא יד"ח].

(ב). "ונראה דטעם מנהגנו לתקוע בלחש אף שכתב מג"א רס" תקצ"ב דאין לנהוג כן לכתחלה מ"מ כיון דאנו מתפללין בלחש תשע, ולפי מנהג הישיבות דאין להתפלל רק ז' (כשלא תוקעים) הוי ברכה לבטלה אבל כשתוקעין בלחש לא הוי ברכה לבטלה רק חשש הפסק בתפלה ומוטב לכונוס בחשש הפסק מבחשש ברכה לבטלה". עכ"ל.

ונראה, אחר בקשת הרשות, להעיר עפ"ז נפק"מ למעשה בזה לנוהגים לתקוע שלושים קולות לאחר החזרה, שהן דין תשלומין של תקיעות דעל סדר הברכות דלחש, ולהנ"ל דתקיעות שעל סדר הברכות אף בתורת תשלומין הן מדאורייתא (גם למהר"ם חביב והן לגר"מ שטרנבוך) ובעי כוונה לצאת יד"ח תשלומי תקיעות דסדר הברכות דלחש. וא"כ יש לכוון בתקיעות למצווה דאורייתא וכן לכוון ע"פ הסדר דהיינו סדר ראשון דתשר"ת הוא לתשלום מלכויות של לחש. וסדר תש"ת הוא לתשלום זכרונות דלחש ותר"ת לתשלום סדר שופרות של לחש.



אוצר אורח חיים

דין פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות ♦ סוף
זמן תפלת מנחה - בשקיעת החמה או בעצת הכוכבים ♦ פתיחת ברז
מים חמים שמקורן ב'דוד שמש', ביום השבת ♦ אם מותר לתושבי
מעלה הזיתים ללכת לכותל בשבת

הרב דניאל א' אדר

ר"מ שיעור ב' בישיבת תורת החיים יד בנימין

דין פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות

הנה ידוע הדבר ומפורסם העניין מה שנהגו אבותינו ורבותינו בארצות המערב, הפנימי והחיצון (מרוקו ותוניס), והצפוני (אירופה), לומר בתוך התפילה פיוטין ורשויות ואצל חלקם גם קרובות ואזהרות. מהם פיוטים לשבתות השנה, ומהם לשבתות מיוחדות ולימים הנוראים. חלקם הקדמות לתפילות קבועות וחלקם תחליף לתפילות קבועות.

וידוע הדבר שבזה הזמן נטשה מחלוקת גדולה בעניין זה בין חכמי המזרח והמערב. שדעת מרן הגרע"י זצלה"ה אסר איסר בזה. אולם, חכמי המערב, כדוגמת הגאון הרב משאש זצ"ל, עמדו על המנהג מנהג מרוקו. וקודם שנדון בדבר מהפן ההלכתי וניגע בו מדין הפסק באמצע התפילה, יש לבחון בראיה היסטורית מאימתי החל נוהג זה, ומי היו אותם אשר החלו בו.



מקור המנהג

הנה, בדברי חז"ל אין כמעט שום מקור לכך שהיו נוהגים לומר פיוטים ותוספות על נוסח התפילה הקבוע באמצע הברכות, או באמצע הזמירות וכד'. אלא לא היתה שם כי אם תפילה ממוקדת ומכווננת למטרה אחת, והיא להתפלל ולהתחנן לפני אל אדיר אדון הכל מחיה כל נשמה, שיצווה חסדו לבת נדיב החכמה. אולם, יש להזכיר מקור אחד שממנו משמע שהיו מוסיפים, והוא בגמרא ביומא (נו ע"ב): ההוא דנחית קמיה דרבא אמר יצא והניחו על כן שני שבהיכל נטל דם הפר והניח דם השעיר ע"כ. ומהלשון 'ההוא דנחית' מבואר דקאי על שליח ציבור שאמר לפני רבא את סדר העבודה, ולא על תלמיד שלמד לפני רבא את מסכת יומא (כן פירוש לשון זו בברכות יד ע"ב, לג ע"ב שם, ובמגילה כה ע"ב. ואין מקורות הפוכים), ובסידור רס"ג (עמ' רס"ג) מפורש שאומר את 'פיוטי הכיפור' הללו בתוך התפילה לאחר אמרו 'זכר ליציאת מצרים', ובפשטות כ"ן שהיו אומרים זאת בזמן התלמוד. אולם, מאידך יטען הטוען דאפשר שכך תיקנו חכמי התלמוד לומר פיוטים אלו באמצע התפילה, ולחכמי התלמוד היה כח לתקן כך, משא"כ לחכמים שבאו אחרי כן. אולם, אף אתה אמור לו, דאין זה נכון לכאורה, דלא מצאנו שחכמים 'תיקנו' לומר סדר העבודה. אלא רק אגב אורחא כמשיח לפי תומו, אנו למדים שכך היה המנהג בזמנם.



ראשיתו של הפיוט – הרקע ההיסטורי

אולם, גם אם נקבל מקור זה ממסכת יומא, הנה עדיין אין זו ראייה ברורה. שכן אפשר לומר שדווקא ביום כיפור נהגו כן ובכדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו, מחמת שעיקר עבודת היום בבית המקדש בטלה, בעוונות הרבים. ובאמת, נראה שאמת היה הדבר הזה, ובשאר ימות השנה לא נראה שמצאנו פיוטים ותוספות למכביר בתוך נוסח התפילה. אדרבא, כשרצו לתקן 'ברכה למינים' עלו ונסתפקו מי הוא זה אשר יוכל לתקנה. וגם ההוא דנחית קמיה קמיה דרבי חנינא והוסיף שבחים למקום ברוך הוא (ברכות לג ע"ב), ומנעו רבי חנינא^א. והראיה היחידה שיש בזה, היא שלא מצאנו שנהגו כן, ואם הפיוט היה תופס מקום רב כל כך בתפילתם של קדמונינו, היה צריך להשאר לכך זכר יותר גדול מאשר אזכור אגבי במסכת יומא^ב.

והנה ידוע, שראשיתו ומכורתו של הפיוט הנה הוא בארץ ישראל, וכאן נוצרה 'אסכולת' הפייטנים שפייטו את דברי התורה, שבכתב ושבעל פה וקבעו לאומרים בעת מצוא. ויש להבחין מתי באה לעולם תקופה זו ואסכולה זו. את ראשית הפיוט מייחסים לפייטן 'יוסי בן יוסי' (אף שאפשר שהחלה לפניו, רק שהוא היחיד שאפשר לתארכו בקירוב מחמת שיש פיוטים שניתן לייחסם אליו בצורה ברורה). שפעל לאחר תקופת האמוראים בארץ ישראל, אך קודם סיום תקופת האמוראים בבבל, דהיינו במאה החמישית לספירה הנוצרית. יש לציין, שככל הידוע לנו, שלב הביניים שהיה קיים בבבל בין האמוראים לגאונים, ונקרא 'הסבוראים', לא היה קיים (לפחות לא בצורה חזקה) בארץ ישראל^ג. אחת מהסיבות לדבר זה היתה התנצרותה של האימפריה הרומית בראשית המאה הרביעית (בשנת 313) והפיכתה לדת הרשמית (בשנת 380) והפיכתה לדת היחידה המותרת כעשר שנים לאחר מכן. היהדות, הוחרגה מתוך שאר כל הדתות האסורות. אולם בזה החל מסע רדיפה של מנהיגי ישראל ומנהגי היהדות, גזירות שמד ועוד. בתחילת תקופה זו (אמצע המאה הרביעית) קבע הלל נשיאה את הלוח^ד. בתחילת המאה החמישית בוטלה הסנהדרין (שנת 425) בארץ

א. אולם זה ניתן לדחות, שמנעו מפני שהיתה בעיה אמונית באותם השבחים הנותרים, כפי שמשמע שם בגמרא, אך לא שהיתה בעיה של הפסק מחמת אותה תוספת. ובאמת אולי יש לחלק בין זמן חז"ל, שנוסח התפילה בהוא זמנא היה יותר נוזל, לבין הזמן שאחרי חז"ל שכבר נקבע הנוסח (והעירוני שלכאורה, זו מחלוקת רשב"א מצד אחד, שאכן נקט כן, והרמב"ם וריה"ח שנקטו שתוקן מראש נוסח אחד). וגם ההיא דשמואל הקטן שאני, דהתם מדובר על תקנת ברכה. אולם מאידך, גם אי אפשר שכל אחד יתקן תוספות, ויצא מעניין לעניין, ויוסיף שבחים לאל יתעלה.

ב. אולם, אין 'ראיה' זו ראייה כלל. דדברים רבים נהגו קדמונינו, ובצוק העיתים לא נשארה לכך לא זכר ולא ראייה כלל. הנה מנהג העליה להר הזיתים בתקופת הגאונים בחג הסוכות, היה מנהג מפורסם מאוד. והגיעו אליו מכל קצוות העולם היהודי, ובו היו קובעים את תאריכי השנה, ובו היו מקללים את הקראים והיה זה מחזה מרהיב. אולם מנהג זה לא נמצא בכל ספרות הגאונים בהדיא, אף שכל הגאונים נהגו בו, כפי שעולה מעדויות רבות מהגניזה הקהירית, ויש אומרים שרבנו האי גאון אף היה מקפיד לעלות לירושלים כל שנה. ולא נותר למנהג זה אלא זכר אגבי ושולי בספר חסידים. כל כך אגבי, עד כדי כך שהגאון הנאמן^ו (אינו זוכר בדיוק היכן אולי בספרו דרכי העיון) מצא מקום לומר שעדות שקר העיד בעל ספר חסידים על רב האי גאון בזה. ולא כן היה הדבר הזה. ואם כך, יכול להיות שהוא הדין לגבי הפיוט. אולם גם אם אכן לא היו 'פיוטים' למכביר בזמן חז"ל, לא למדנו אלא שלא נהגו לפייט כיוון שתחום זה של הפיוט והשירה בזמנם לא לקח נתח גדול בבית הכנסת, מסיבות שהזמן גרמן, ועי' לקמן בסמוך. אך לא למדנו מדבריהם בשום אופן, שהדבר אסור. ובפרט אם נוסח התפילה בזמנם היה יותר נוזל.

ג. אף שיש גאונים בארץ ישראל, המקבילים לעמיתיהם בבבל [והעירוני שיש שכתבו שהגאונות בא"י לא הייתה המשך רציף לתקופת האמוראים, ושהיא התחילה אחרי הכיבוש הערבי].

ד. ועי' בזה במאמרו של רחמים שר שלום באתר דעת 'מתי נוסד הלוח העברי'.

ישראל, כחלק מרדיפות הנוצרים שעתה זכו בגיבויה של האמפריה הרומית. היה זה חלק ממאבק להשבית כל זכר לממלכתיות יהודית. ובתקופה זו שהתורה נמצאת במתקפה ועם ישראל נרדף על ידי הגויים, בתקופה זו, החלה הפייטנות לתפוס מקום נכבד אצל יהודי אר"י. בבבל מאידך, תחת שלטון הססנים, כלל לא סבלו מרדיפות דתיות (ברמות כאלה) ואדרבא עיקר כח התורה והעסק בה הגיע לשיאו בשנים אלו עם חתימת התלמוד הבבלי. על האמוראים שחיו בשנים האלו נקבע הכלל 'הלכתא כבשראי', ואצלם היתה גם גדולה וגם תורה על שולחן אחד. כהד עקיף להבדל זה אנו מוצאים באגרת רש"ג (כתבת התלמוד סי' עא): ובתר הכי אביי ורבא. ונפיש שמדא בא"י ואמעיטא הוראה תמן טובא, ונחית מן דהוה תמן מן בבלאי כגון רבין ורב דימי וכלהו נחיתו דנחיתו להכא (ר' סוכה מג, ב). ע"כ. ובזמן אביי ורבא, שהיא תחילת המאה הרביעית לספירה הנוצרית, התקבלה הנצרות רשמית כדת האימפריה הרומית. ואם אמת היה הדבר הזה, ניתן לומר שביטול הסנהדרין, בראשית המאה החמישית, היה בעצם 'המכה בפטיש' של ההתנכלויות הנוצריות ליהודים בארץ ישראל (ובאימפריה הרומית בכלל). ומאז שהתקבלה הנצרות על האימפריה הרומית רבו כמו רבו ההצקות והגזירות נגד עם קדישי עליזיון, ולכן 'נפיש שמדא' בזמן אביי ורבא. ובפרט לאחר מרידת היהודים נגד הקיסר גאלוס באמצע המאה הרביעית, שהוחרף היחס ליהודים ולמוסדותיהם.^(ה)

ואחר הודיע אלהים אותנו את כל זאת, אפשר להבין למה דווקא בתקופה זו, ולא לפני, פרח הפיוט בארץ ישראל. שכן בתקופה קשה זו, שנאסר בין היתר לימוד התורה, רצו גדולי ישראל וחכמיהם לשפוך את נפשם לפני אדון כל, על הצרות המתרגשות, ועל צרכי כל בשר. ואפשר אולי שגם נגזרו גזרות על התפילה, ולכן התחכמו חכמי ישראל ליצור תפילות דרך פיוט. א"נ בכדי למשוך את האנשים לבית הכנסת למרות הסכנות והקושי, רצו חכמי ישראל ליצור תפילה 'אטרקטיבית' יותר ועל כן הוכנס הפיוט דרך פתחים ושירים דרך שערים.

איברא שראיתי בספרו של החוקר ע' פ' (שירת הקדש העברית בימי הביניים עמ' 53-50) שכתב שסברות אלו, שהפיוטים נוצרו מתוך דוחק השעה, אינן נכונות. שכן אנו רואים שעיקר הפיוט

(ה). בין גזירותיו של גאלוס היה החקיקה המגמתית נגד עם ישראל באסיפת הנצרים ("סינוד") בשנת 339, וכן האיסור על נוצרים להתגייר, בשנת 353. ועוד.

(ו). מתחילה חשבתי לכתוב 'עזרא פליישר ז"ל', שכן הוא חוקר שמעשיו סתומים. ואף שכל חוקר חשוד בדעות אשר יש להסתפק האם הן בכלל היהדות או לא. אמרתי, שכל עוד אין הוכחה ברורה שהחוקר כופר, לא נחזיקהו כופר בכדי. וברובי דבריו אכן היה תיאורו שקול ומותאם לדעות חכמים. אולם, בהגיע תור ספרד, סמר שערי וחרד, וגחלי אש וברד, ועם אל לא רד, בראותי שתיאר את חכמי קדמונינו, אורות עינינו ויקר תפארתינו, כראשונים לרפורמים בכפירה ובמעלה. ולא נחה ולא שקטה רוחו עד שאת 'כתר מנדלסון' עיטר בראשו של רבנו סעדיה גאון, ואתמרמו, מר לי מר, מעי חמרמרו, על אשר פריצים ערו ערו, ואך לשקר שמרו, כל דברי א-ל ובמצותיו לא בחרו. ואין נעלמו מעיניו הבדולח, כליל עדת קרח, מסיר כל עול וטרח, את דברי הרמב"ם באגרתו ליהודי תימן, שהוא (הרמב"ם) מקטני חכמי ספרד אשר עדים בגולה הורד. ולפי דברי זה החוקר, ואינו אלא בולס שקמים ובוקר, הרמב"ם היה קטן הרפורמים, ובגלימותם מתהדר. ואין זאת כי אם רצון להתיר את השרצים, אשר בספרי מינין שורצים, לחבק חוחים ולגדל עריצים, ולקרר כדרך עמלק, כל שומרי תורה רוצים. ולא נח עד אשר אמר שהדעות המובאות בפיוטי חכמי ספרד הן דעות היונקות מספרי הפילוסופיה הערביים, וביניהם ההתנגדות להגשמה. והן זאת ידעתי שדרך החוקרים לטפול על חז"ל כל דעה שאינה מקובלת כיום בכדי להראות, שלא רק חכמי ספרד היו מגזע פרידלנדר ומנדלסון, אלא גם רבינו ורב אשי. עפר לפיהם, הבל יפצהו, אפל יקחהו, כארבה כמהו, כאיד ימחהו, ובמלותי אכהו. וכנראה שכח שמגולת ספרד יצאו רבי יצחק פאסי (שהתגורר בה בסוף ימיו, ובודאי לא היה בא לדור עם זרע רפורמים). רבי יצחק נ' רק, ר"י מגאש, ר"י אלברצלוני, רבי אברהם בן דאוד, רבי יוסף נ' פלט ועוד חכמים רבים תופסי ישיבות מלמדי תורות. וגם

נוצר בתוך בתי הכנסת של גדולי ישראל וחכמיהם וכן של הסנהדרין. והם שהכניסו את הפיוט, בכדי לרענן את מערכת התפילה השגרתית. ושם טען שלא יתכן שהפיוט יוצר בתוך תקופה של שמד, בעוד הפיוט עצמו מראה על 'רוח רעננה' ולא על 'רוח נכאים'. ויש אמת בסברא זו. ועל פי זה, הפיוט נוצר בכדי לרענן ולשוות מראה אחר לתפילה השגרתית. במקום לחזור על אותה תפילה שוב, החזן יאמר תפילה אחרת, מעניינת ומושכת.

ואף שסברא זו נראית מוזרה בעיני תופסי התורה וחובשי בית המדרש בזמנינו, מ"מ בזמנם, שנוסחאות התפילה עדיין לא היו מגובשות כל הצורך, ובין נוסחי הקבע היו נוסחים רבים המתחלפים, ובזמן ובמציאות שרוב יהודי ארץ ישראל היו רבנן ותלמידיהן תחת הנהגת הסנהדרין ושרידיה, היו חכמים יודעי ספר. לא מן הנמנע שראו חכמים צורך לרענן ולעדכן את התפילה, בכדי שימשכו אליה אזני המאמינים. שכן התפילה השגרתית, רוטינית, החזרה הנוספת על מילות התפילה על ידי החזן נתפסה כדבר משעמם שיש לחדש את פניו.

אפשר אולי לדמות זאת, למציאות הנהוגה בבתי כנסת של עדות המזרח בימינו. הנה בבתי כנסת רבים נוהגים להכניס לתפילה מנגינות משירי חדד ותימא יטור נפיש וקדמה, ממנגינות הערב, ועל ערביים בתוכה תלינו כנורותינו. ואף שיש שימנעו מכך מכל מיני סיבות, מ"מ כן המנהג כבר מאות שנים אצל יהודי ספרד והמזרח. וברור הדבר שתפילת רבותינו קדמונינו בזמן התלמוד לא היתה כעין זאת, אלא היתה כעין תפילת אחינו בני תימן (וג'רבא) בנעימה מיוחדת, אך ללא מלודיה מורכבת (תורת המקאם), הנהוגה אצל יוצאי המערב הפנימי (מרוקו), חלב ועוד קהילות. אולם בכדי לשמח לב אלהים ואנשים, להרנין לב הקהל ולמשוך את אחינו בני ישראל לתוך בית הכנסת, נהגו בזה גדולי ישראל וחכמיהם. מעין זאת אפשר לומר על הפיוט הספרותי

המשוררים הידועים, רבי יהודה הלוי, רבי שלמה אבן גבירול, רבי אברהם ׳ן עזרא, אבן בלעם ועוד רבים אשר כל קורא שיריהם תזלנה עיניו דמעות, ולבו יתרונו בקרבו על לשונם המפעימה רגשות קודש, בלב כל קוראיהם. ולדידו כל שירת קודש זו, הינה רק הכרח המציאות מחמת הרגשות הרוחניים ה"אינפנטיליים" של העם "הבער" מנשקי המזוזות ומשתחיי הקברים, שאותם היו צריכים לספק. אך עיקר יצירתם (חוץ משל דונש שאותו החריג) היתה בשירי חול ולהם היתה נתונה אהבתם. ולא חשב ולא שם על לבו שהתמונה היא הפוכה. שירי החול היו הכרח מחמת כמה אצילים יהודים אשר הנהיגו את הקהל. אך לומר שרוב הציבור הספרדי וחכמיהם ומשורריהם נטה אחר השכלת ספרד, ועזב חיי תורה ויראה זהו שקר גס. ועוד התמרמר אותו החוקר, על רבי יצחק ׳ן גיאת שנמצאו ממנו "דק שירי קודש ולא נמצא ממנו שיר חול אפילו לא אחד". ולא בנה אב, ולתורה לא שב, ולחכמה הפנה גב, ולסכלות אמר הב, ולאל הוא חב, ודעות מינים זב, ובתורה אינו סב, וספרו עב, והקריאה בו כצב, ודברי חכמים ועפרותיהם זהב.

ורק טענתו היאחת, שהביא משירו של דונש בתגובתו על הזמנת חיסדאי ׳ן שפרוט, את דונש לבית משתה היין. רק אליה אתייחס, וכך דונש שם בפי חיסדאי: ואומר אל תישן, שתה יין ישן. וכופר עם שושן ומור עם אהלים. בפרדס רימונים ותמר וגפנים ונטעי נעמים ומיני האשלים. ורגש צינורים והמית כינורים עלי פה השרים במנים ונבלים. ושם כל עץ מונף, יפה פרי ענף, וציפור כל כנף, ירנן בין עלים. ויהגו היונים כהונים נגונים, והתורים עונים והומים כחלילים. ונשתה בערוגות בשושנים סוגות, ונניס התוגות, במיני הלולים. ונאכל ממתקים ונשתה מזרקים. וננהג כענקים ונשתה בספלים ואקום בבקרים אני לשחוט פרים, בריאים נבחרים ואילים ועגלים. ונמשח שמן טוב, ונקטיר עץ רטוב בטרם יום קטוב יבואני נשלים. ע"כ. ובאמת דרך תענוגות זו, אינה מתאימה ליהודי גלות, ויש בה התקרבות יתר לדרכי הגוים. אולם, דונש עצמו הכהו בשבט פיהו וז"ל: גערתיהו דום דום! עלי זאת איך תקדום ובית קדש והדום אלהים, לערלים! בכסלה דברת ועצלה בחרת והבל אמרת כלצים וכסילים. ועזבת הגיון בתורת אל עליון, ותגיל, ובציון - ירוצון שועלים. ואיך נשתה יין ואיך נרים עין והיינו אין מאוסים וגעולים ע"כ. ושפתיים ישק משיב דברים נכוחים. ובאמת כמו בהרבה מקרים האריסטוקרטיה התקרבה לדרכי הגוים, כך היה אצל מלכי בית חשמונאי, ואף בתקופת התלמוד והגאונים אצל ריש גלותא. אולם מכאן ועד לומר שכל העם היה פוסח על שני הסעיפים, וגדולי המשוררים, ורס"ג בראשם ערטלו את היהדות מכל דבר מקורי אשר לה והלכו לרעות בשדות זרים, זאת אי אפשר לקבל.

בתחילתו, שחכמי ישראל מכל הסיבות שתוארו לעיל, גם הסיבות הקושרות את יצירת הפיוט בדורו של שמד, וגם הסיבות הקושרות זאת ברצון לרענן את רוחה של התפילה, הכניסו את הפיוט לעולמה של התפילה.



שלבי השתלטות הפיוט על התפילה ונסיגתו מפני נסח הקבע

מכל מקום כשכבר נכנס הפיוט דרך פתחים, והשירים דרך שערים, השתלטות הפיוט ודחיקת רגלי נסחי הקבע, רק הלכה והתעצמה.

החוקר הנ"ל (שם עמ' 42-43) כותב בפירוש שבתקופת התלמוד עדיין לא נכנס הפיוט אל תפילת הציבור הקבועה, כך שאנו רואים בבירור שהפיוטים לא לקחו חלק 'בהלכות' התפילה, ועל כן חכמי ישראל לא נתנו דעתם עליה. אולם, גם בראשית תקופת הפייטנות עדיין לא נתפסה כחובה אמירת הפיוטים כתפילת חובה אלטרנטיבית. אלא היתה זו רשות בידי החזנים לבחור אם להתפלל תפילה 'רגילה' או תפילה 'מפוייטת'. וכאשר אפשרות זו נולדה בידי החזנים, ובאישורם של גדולי ישראל וחכמיהם⁽¹⁾, התפשטה צורת תפילה זו בכל רחבי ארץ הצבי.

אך יצירת הפיוט לא נעצרה במספר פיוטים מצומצם. עלינו לזכור, שהכנסת הפיוטים לתפילה היתה בין היתר בכדי לרענן את התפילה הציבורית. ואם הפייטנים היו קופאים על שמריהם לאחר כחמישים ושנים פיוטים למניין שבתות השנה, או מאה שבע וששים פיוטים למניין סדרי הקריאה הארץ ישראלים, שוב היתה התפילה "משעממת". ועל כן נלחצו הפייטנים ליצור קטעי פיוט חדשים לבקרים, ערבים ושחרים. ואט אט הפיוט שנועד להיות קישוט לתפילת החובה, הפך להיות הוא עצמו תפילת החובה. כך מתאר זאת החוקר הנ"ל (שם עמ' 55) וז"ל: מן התפילה הקבועה לא בקשה הפייטנות, עקרונית, להשאיר בפי החזן מאומה מלבד הברכות שאותן היא באה לשרת. התפילה המפוייטת פותחת איפא אף היא, בדיוק כמקבילתה הקבועה בנוסח של ברכה, וחלקיה מסתיימים בנוסח של ברכה. בין ברכה לברכה נאמר הקטע הפיוטי והוא בלבד. נוסחאות הקבע שמוטים מכאן לחלוטין. ע"כ. על כן במשך תקופה ארוכה מאוד, תפילות רבות בכל שבתות השנה והמועדים, ולעיתים גם בימי חול, היו תפילות מפוייטות ללא נוסח קבע כלל, למעט שרידים כאלו ואחרים, אשר חוייבו או מפני ההלכה, או בכדי לשתף את הציבור בתפילה ולהזכיר להם בתפילה של מה אנו נמצאים.

(1). מכאן יש להעיר קצת על מה שכתב הרא"ש בתוספותיו (ברכות לד ע"א) שר"א הקליר היה ר"א בנו של רשב"י (והעירוני שאין זה חידוש של הרא"ש, ומצאנוהו בדברי בעלי התוספות שלפניו), שאם כן הוא נמצא שעוד בתקופת התנאים היתה מסורת רבת שנים של פיוט. ותמיהא מילתא למימר שלא נכנס לתלמוד מזה כלום. אולם בויקרא רבא איתא: כד דמך ר"א בר"ש היה דורו קורא עליו (שם /שיר השירים/ ג) מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן מקושרת מור ולבונה מכל אבקת רוכל מהו מכל אבקת רוכל אלא דהוה קריי ותניי ופייטן ודרשן ע"כ. אולם אין זו ראייה, שכן אפשר שר"א ברב"ש שלח ידו בפיוט ובשירה עברית, אולם מתחילה לא יועד חלק זה של היצירה העברית לקחת חלק בתפילות החובה. ואדרבא מתוך הדברים משמע שהפייטן אינו חלק מתפקידי שליח הציבור, אלא דווקא קשור לקרוא מקרא ושינון המשנה ודרישת הדרשא, והפייטנות של ר"א ברב"ש באה כחלק מתפקידי אלו.

(ח). שחלקם היו פייטנים בעצמם.

אולם מצב תנועת זה של הפיוטים, אי אפשר היה שיימשך לעד. שכן גם לפייטן עצמו, מוכשר ככל שיהיה, אין אוצר בלתי נדלה של קומפוזיציות וסוגי פייטנות כאלה ואחרים, ואם נוסיף על כך שחכמים רבים כן הקפידו שיהיה קשר מסויים בין הפיוט לתפילה, נמצא שמאגר המידע שממנו שאב הפייטן, היה מצומצם עוד יותר. ובהמשך הזמן נוצרו בפיוט 'נוסחאות קבע מפוייטות' שהן הן התפילות הדינמיות שיצרו אותם חזנים, אך נכנסו לתבניות קבועות נכתבו, והתקבלו בקהלים. כך בעצם החל הפיוט לצעוד במקום, ויותר על כן החל להדמות לתפילה בנוסחאות הקבע.

עוד נקודה שמתאר הנ"ל (שם עמ' 280) היא שעם הזמן והתרחבות הפיוט על פני תחומים סוציו-גיאוגרפיים שונים, החלה ירידה ברמתו של הפיוט, בין אם על ידי חזנים שלא היו מלומדים מספיק, ובין אם על ידי כך שעתה הפיוט נאמר גם בפני בתי כנסת של פשוטי עם, שידיעתם בהלכה ובמדרשי חז"ל היתה מוגבלת. ולעיתים אף ידיעתם את הלשון העברית היתה נמוכה יחסית, והעברית המסובכת והקשה להבנה של הפיוטים, לא היתה מונגשת אליהם כלל. ועל כן היו מוכרחים הפייטנים 'לרדת אל העם' ולהציב פיוטים פשוטים יותר.

זאת ועוד, השתלטותם של מנהגי בבל בחוץ לארץ ובארץ ישראל גופה, היו מכריעים מהבחינה הזו, וגרמו להיסוס בהקשר לשימוש בפיוטים. עם זאת, הפיוט בתקופה זו היה כה מושרש, שאף בבל גופה לא נמנעו רבנן ותלמידיהון מלהשתמש בו בתוך תפילותיהם. הנה עמנו רס"ג שחיבר אזהרות לתוך סדרי התפילה, וכן יוצרות שנועדו להיאמר בברכות ק"ש, וכן תיקוני טל וגשם לגאונים אחרים מבני בבל.

אך מה שהכריע את מטוטלת ההיסטוריה לטובת נוסחאות הקבע המקודשים, היתה העובדה, שהורו ולידתו של הפיוט בבתי כנסת של רבנן ותלמידיהון חכמים מחוכמים אנשי שם, שאכן לידם תפילת החזרה היתה מיותרת, שכן כל העם כבר התפללו. אולם במשך הדורות ירדה קרנה של יהדות ארץ ישראל, ולא היה אפשר להיות בטוחים שכולם אכן יצאו ידי חובתם בתפילת הלחש, ואין אף אחד בקהל שנוזק לתפילת הש"ץ בנוסח קבוע בכדי לצאת ידי חובת תפילתו הבסיסית. ולתוספת עיון עי' בספרו של החוקר הנ"ל הנזכר לעיל.

וניתן לומר, שבסופו של דבר נוצרה מעין סינתזה בין המנהגים. תפילות החול הקבועות חזרו למתכונתן הקבועה, ורק תפילות חגים או ימים מיוחדים נותרו מפוייטות. ומכאן והלאה יש שתי תנועות סותרות במנהגי ישראל ביחס לפיוטים. מנהגי ספרד שהושפעו מעיקר מתורת בבל, ובעקבותיהם מנהגי המזרח כולו, החלו לצמצם את אמירת הפיוטים בברכות ק"ש ובעמידה. פיוטי מי כמוכה, שעוד בזמנו של ריה"ל נכתבו כחלק מהיוצרות, הועתקו ממקומם למקום נוח יותר, לפני נשמת כל חי. הקרובות לחגים נעלמו כמעט לחלוטין. כך נוצרה בספרד סוג חדש של פייטנות והוא 'הרשויות'. הרשויות הן מעין פתיחות לתפילה העיקרית (ק"ש ועמידה), ובאו במקומות נוחים מבחינת הנוסח וההפסק. לפני ברוך שאמר^ט, לפני נשמת, ולפני הקדיש^י ולא נשאר לפליטה מתקופת הפייטנות, בשירת ספרד, אלא פיוטי יום הכיפורים והסליחות והקינות.

ט. לבי אומר לי שהפיוט 'יסד סודו בורא לבניין' אשר שרים אותו עד היום בשירת הבקשות. מתחילתו הינו רשות לברוך שאמר, שכן מסיים כל בית 'ברוך שאמר והיה העולם'.
י. כגון 'אגדל'.

שמעבר לכך שהיו מושרשים היטב (וחלקם, כגון סדרי העבודה, גם קדומים מאוד), לא היה בהם שום יציאה מ'עניינו של יום', שכן כל אותם הפיוטים והסליחות עוסקים בבקשת מחילה וסליחה וכפרה מאת אדון הכל מחיה כל הנשמה, וכן הקינות עוסקות בחורבן, שהוא ענינו של יום.

טוב הגדיר זאת ע' הנ"ל (שם עמ' 395) את ייחוסם של פייטני ספרד אל הפיוט וז"ל: התייחסו פייטני ספרד אל המציאות הליטורגית שבה טיפלו בלא אשליות ובלא התחשבות יתירה במסורות שאבד עליהן כלח וכו' בעיניהם היו סוגי הפיוט מה שנעשו באמת: תוספות נאות חגיגיות לפיסקה זו או אחרת של נוסחת הקבע. וכו' שום חוק לא נראה מחייבם לפייט בהכרח אך ורק במקום שיש בו תחנה ליטורגית ע"כ. וכך החלו להיקבע הרשויות בתור תוספות פיוטיות לתפילה, בהתחלה לצד, ובסופו של דבר על חשבון היוצרות המאורות האהבות הסילוקים והקדושתאות.

אולם, באשכנז וצרפת שהושפעו מתחילתן הרבה על ידי מנהגי איטליה וארץ ישראל (כפי שכתבתי במקו"א ופורסם בגיליון האוצר ל'), לא רצו לוותר על הקרובות (קרוב"ץ בלשונם) ועל היוצרות והסילוקים ושאר מיני פיוטים. אולם גם שם תפילות החול קבלו מהר מאוד גוון אחיד^(א), וגם בתפילות החגים (להוציא את ראש השנה ויום הכיפורים) החלה הצטמצמות בהזדקקות לפיוטים. למיעוט כוחם של הפיוטים תרם גם 'נוסח האר"י', שהוא חף מפיוטים, ועל פי רוב בא לשרת את נוסח התפילה הקבועה^(ב).



האם גם בראשיתו של הפיוט נהגו להכניס פיוטים בעצם נוסח התפילה

מכל המבואר לעיל עולה, שלא רק שנהגו להכניס פיוטים לתפילה בראשיתו של הפיוט. אלא זו היתה מהותו של הפיוט, בראשיתו הופעת פאר והדר ספרותי לתפילת הציבור, ובסופו של דבר החלפת תפילת הציבור בתפילה אלטרנטיבית. זו מהותו של הפיוט, ועל כן כל קרובה, יוצר, סילוק אופנים וכד' צריכות להבחן ביחס לתפילה שאותה הן באים לשרת. אין הקרובות ושאר מיני הפיוט עומדים בפני עצמם.



(א). תנועה זו, של 'התבבלות' בארצות צפון אירופה, הינה תנועה מוחלטת, לכל אורך ורוחב מנהגי אשכנז אנו רואים זליגה איטית אך בטוחה אל עבר מנהגי התלמוד הבבלי. וכל דבר שנראה כמזכיר את מנהגי ארץ ישראל ובבל, או שמנסים ליישבו בדוחק עם ההלכה בתלמוד הבבלי, או שנוצר מעין ויתור עליו. כך שהרמ"א, גדול פוסקי אשכנז, הינו 'בבלי' במובהק. בסוגייתנו רואים זאת בפירוש, אין הקרובות והיוצרות והסילוקים וכד' שהיו מקובלים לכל חג בזמן הראשונים, נשארו היום לפליטה רק בראש השנה וביום הכיפורים במקהלות האשכנזים. והעירוני שאף שכן הדבר אצל יוצאי ליטא, אולם אצל יוצאי אשכנז ממשיכים לומר פיוטים גם במועדים אחרים. וראו ראיתי שכן מנהג חסידי בעלזא.

(ב). למרות שכתוב בשער הכוונות שבר"ה ויום הכיפורים היה מתפלל האר"י ז"ל עם האשכנזים, מחמת שפיוטי תפילתם יותר מכוונים על דרך הסוד. הנה לא גילה בזה דעתו אלא לעניין ימים אלו. שכן פיוטי ספרד בר"ה בודאי, עוסקים בבקשת מחילה וסליחה וכפרה, ועל פי דעת האר"י ז"ל אין מזכירים חטאים בר"ה (אלא בידיו שבין התקיעות). ועוד, עד הופעת החסידות עיקר העסק בדברי האר"י ז"ל היה אצל חכמי הספרדים, והם לא ויתרו על פיוטי ספרד, אף שדעת האר"י ז"ל לא היתה נוחה מהם.

סיכום תולדות הפיוט ושרידיו בימינו

מתחילה נהגו ישראל להתפלל תפילה פשוטה, בעלת נוסח נשגב מבחינת לשון העברית שלו, אך לא מפוייטת. עם הזמנים, מחמת סיבות וצרכים היסטוריים שונים, הוכנסו פיוטים לתפילה, ואט אט אותם פיוטים החלו לנכס לעצמם חלקים גדולים יותר מתפילת הקבע, עד שהתפילות המפוייטות החליפו כמעט לחלוטין את תפילות הקבע. בתקופה זו החל הפיוט להתקבע, להכתב ולקבל צורות ותבניות קבועות. מחמת סיבות היסטוריות והלכתיות שונות, החלה לרדת קרנו של הפיוט בתור תחליף לתפילת הקבע. המתח שהיה קיים בין שתי נוסחאות התפילה, לכל אורך תקופת שגשוגו של הפיוט, הגיע לשיאו, ובסופו של דבר ניצחו התפילות הפשוטות את המפוייטות. בתחילה הורדו הפיוטים, מרמת 'תפילות' לרמת 'תוספת לתפילות' ובהמשך (במשך תקופת הראשונים) הוסרו כמעט לחלוטין. כיום אין כמעט מנהג, בודאי לא בימי חול, אך גם לא בשבתות מיוחדות, להכניס פיוטים אל התפילה שלאחר 'ברכו'. לא אצל יוצאי אשכנז ולא אצל יוצאי ספרד. המנהג הברור שנותר לפליטה בהכנסת הפיוטים, הוא פיוטי יום הכיפורים אצל כל העדות, ומנהגי הפיוטים בראש השנה במקהלות האשכנזים. ודבר זה צריך ברור הלכתי שיבוא לקמן בס"ד, אם באמת יש בעיה לומר פיוטים בתוך התפילה היאך נותרו אותם פיוטי יום הכיפורים ור"ה (במקהלות אשכנז) על עומדם. ואם אין בעיה, למה אם כן הוסרו כל שאר פיוטי התפילות והימים המיוחדים, יוצרות קרובות ואופנים, מסדר התפילה.

והנה אף כי הארכת יתר על המידה בדברי החוקרים, ההכרח לא יגונה, אולם אינו אלא כטפל לעיקר, והוא העיסוק בסוגיא.

איך התייחסו לתוספות אלו חכמי ישראל בתקופת הגאונים

הנה, כפי שהבאתי לעיל, עיקר מולדתו של הפיוט היתה ארץ ישראל, ולא שמענו ולא ראינו שום התנגדות מחכמיה לאותם פיוטים אשר נכתבו לצורך התפילה ועל מנת להחליף את התפילה. אדרבא, מוצאים אנו בין הפייטנים גם מגאוני ישיבת ארץ ישראל שכתבו פיוטים. וכפי שאמרנו משמעותו היחידה של הפיוט היא אמירתו תוך כדי התפילה, ותפילה משמעה מאחרי ברכו עד המברך את עמו ישראל בשלום, ולא חששו להפסק שם כלל.

אצל גאוני בבל אנו מוצאים הבדלים ביחס אל הפיוטים. אולם אפשר לומר שהצד השווה שבהם הוא שעיקר תפילתם היתה תפילה בנוסחאות הקבע, ואף אם חלקם כתבו יוצרות וכד' אותן היוצרות לא נכתבו אלא בכדי להיות תוספת על תפילות הקבע ולא תחליף להן.

דברי רב פרקוי בן באבוי תלמיד רבי אבא גאון באגרתו לחכמי המערב^(ג)

הנה, יחסית בתחילת תקופת הגאונים, ניטש 'קרבו' בין קהילות בבל וקהילות ארץ ישראל, על הנהגת מנהגיהן בקהילות המערב, בעיקר צפון אפריקה. ידוע, שבסופו של דבר ידה של

(ג). 'כתובת' האגרת היתה לקהילות 'ספרד ואפריקא', וקהילות אפריקה דאו היו קהילת קירואן וכמה קהילות במרוקו. אותן קהילות קיבלו, לאורך תקופת הגאונים, גם משיבות בבל וגם משיבות אר"י. ואף מקהילות אלו יצאו כמה מראשי ישיבות אר"י בתקופת הגאונים. כך שמוכנת הפניה של רב פרקוי לקהילות אלו, בכדי לעקור מנהגים ארץ ישראליים, שלדעתו נראו כנוגדים את ההלכה.

מסורת בבל, היתה על העליונה. אולם בתחילת התקופה דבר זה לא היה ברור. הטענות הבבליות מרוכזות באגרת של רב פרקוי בן באבוי, תלמיד רבי אבא גאון, שהיה תלמיד רב יהודאי גאון. דבריו באגרת נוגעים לנושאים רבים שנהגו בהם בני ארץ ישראל, בעיקר בענייני תפילה וברכות, אך לא רק. ונביא כאן את לשונו הנוגעת לעניינו (גנזי שכתר ח"ב עמ' 544) בס"ד: ושנו חכו"ל כל המשנה על [המטב]ע שטבעו חכו"ל לא יצא ידי חובתו. שכך שנו חכמים מכאן ואילך אסור לספק בשבחו שלקב"ה דאמר ר' אלעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע וגו', שיכול להשמיע כל תהילתו, שאפילו מלאכי השרת אינם יכולים להשמיע כל תהלתו ופרשו חכו"ל מאי מכאן והלן? הגורע ממטבע שטבעו חכמים, אפילו אות אחת חייב מיתה ושנו חכו"ל, כל המוסיף הרי זה מחרף ומגדף. וכל האומר הלל בלא עיתו הרי זה מחרף ומגדף. והלל הוא שבחו שלקב"ה! אלא מפני שאמרו בלא עיתו הרי זה מחרף ומגדף. בא וראה ממי שהתפלל לשמנה עשרה בימות החמה, ושכח והזכיר מוריד הגשם, בשביל שהזכיר והוסיף דבר אחד בעת שלא תקנו חכמים, אין תפילתו תפילה וחזור ומפלל תפילה אחרת, בשביל שהוסיף דבר אחד בלא עת שעתו (?) שתקנו חכו"ל, ואינה לא הזכרת ה' ולא ברכה שאינה צריכה^(ד), אלא מוריד הגשם, והקב"ה מוריד גשם, אלא מפני שהזכיר אותו בלא עת שתקנו חכו"ל, לא יצא ידי חובתו וכו' ע"כ.

עד לכאן עסק רב פרקוי בחובה הכללית שלא לומר דבר שלא תיקנו חכמים, או אפילו דבר שתקנוהו רק אינו בעיתו. ומכאן דן במנהג הפיוטים, שלדידו הוא מנהג ארץ ישראל מובהק, וז"ל: מכאן אתה למד שאסור להוסיף אפילו אות אחת בשבחו שלקב"ה, ממה שלא תקנו חכו"ל, וכל שכן שאסור לשאול אדם צרכיו בשלש ראשונות ובשלש אחרונות. וכל שכן שאסור לומר איסור והתיר והגדה בשלש ראשונות ובשלש אחרונות וכל שכן מעשה מרכבה וכו' ע"כ. והעיר שם המו"ל שכוונתו הן לפיוטי יניי שיש בהם הגדה, והן לפיוטי הקלירי שיש בהם מעשה מרכבה ובעיקר הגדה. ובהמשך למד מכך שאפילו ליהא שמיה רבא אסור להפסיק, ק"ו שאסור להפסיק לפיוטים שתקנום האחרונים. ובהמשך דבריו מלמד זכות על בני ארץ ישראל שנהגו בכך וז"ל: וכן אמר מר יהודאי ז"ל שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קריית שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולזמר מעמדות, והיו אומרים בשחרית מעמד וקדוש, ושמע במוסף. והיו עושים דבריו הללו באונס. ועכשיו שכילה הקב"ה מלכות אדום וביטל גזירותיה^(ט) ובאו ישמעלים והניחום לעסוק בתורה ולקרוא קרית שמע ולהתפלל אסור לומר אלא דבר דבור במקומו כתיקון חכו"ל. תורה במקומה, איסור והיתר במקומו, ותפילה וקריית שמע במקומו, וכל ברכה וברכה וכל דבר ודבר כתיקון חכו"ל במקומו ובזמנו. עכ"ל^(טו).

(ד). כוונתו אל נכון, שאפילו בדבר אינו לא הזכרת ה' ולא ברכה שאינה צריכה, החמירו חכמים כל כך בדינו, ופסלו את כל תפילתו, מחמת שאמר דבר שלא בעיתו שלא כתיקונו. ק"ו שיאסר לומר דברים שאין בהם חיוב כלל, ואינם בכלל התקנה.

(טו). מחמת כיבוש אר"י על ידי הערבים.

(טז). והמו"ל שם (עמ' 526) האריך להוכיח לדעתו שטעו רב פרקוי ורב יהודאי בכל דבריהם, ולא היה שמד על יושבי ארץ ישראל, אלא כך היה מנהגם משנים קדמוניות. ואותו מו"ל אין צורך להתייחס כלל לחלומותיו ולדבריו, דמי ידע שפיר מה היה בארץ ישראל טוב יותר, איהו שחי במאה העשרים או רב יהודאי שחי סך הכל קצת פחות ממאה שנה, לאחר כיבוש אר"י בידי הערבים. אך רק אשאלהו שאלה אחת, רב פרקוי ורב יהודאי מראים כאן הסתכלות היסטורית מפליאה. הוא יודע שמלכות אדום גזרה שמד, והוא יודע גם שמלכות הערביים הסירה את השמד. דברים שקרו כמאה שנה לפני זמנו, ועל פי סיבות 'היסטוריות'.

ובאגרת זו יש כמה וכמה הלכות חשובות, שיש ללמוד ממנה, וחלק מהדברים הזכרתי בסוגיות קודמות לעיל. והכא גמרינן מיניה, שדעת רב יהודאי גאון ותלמידו רב אבא גאון היתה שאין לומר פיוטים בתוך התפילה, כנגד מנהג ארץ ישראל הפשוט.

וכן מצאנו לגאונים נוספים שהתנגדו למנהג זה, כן איתא באוצר הגאונים (סי' קעט): אבל רב נחשון כתב במתיבתא ובכל אתר דאיכא רבנן לא משנינן כלל מתפילות דתקינן רבנן ואין אומרינן לא... ולא פיוט ואין מכניסין לבית הכנסת חזן שידוע פיוט. ובית הכנסת שאומרים פיוט מעידין על עצמם שאינם תלמידי חכמים. ואמר רב עמרם אין אנו משנים ממה שאמרו חכמים בתלמוד, בין ביום טוב בין בשבת, ואי מיקלעינן לאתרא דאמר חזן מאי דלא דמי למטבע שטבעו חכמים מסלקינן ליה. ורב צמח דיאנא רבה אמר שליח ציבור שמוסיף על מטבע שטבעו חכמים בתפילה ומרבה דברים, בר נידוי הוא ומתבעי לאעבורי. עכ"ל. ותשובה זו מאוד דומה בדרכה למה שאמר רב פרקוי בשם רב יהודאי.

אולם, המעיין בדברי הגאונים יראה שיש גאונים, שאף שלא הסכימו עם מנהג זה, מ"מ הסכימו לקבלו במתכונת מצומצמת. וכך הוא בתשובה לרב נטרונאי גאון (שם סי' קעח): האומרים פיוטים באבות וגבורות ובכל תפילות ובכל רגל ורגל מעניינו ומרבין בו דברי אגדה ובט"ב ובפורים. אם אומרים בכל ברכה וברכה מעין אותה ברכה, ובר"ה וביוה"כ דברי ריצוי וסליחות ובט"ב דברי חרבן הבית, הרשות בידן. ועיקר שאומרים בכל ברכה וברכה מעין פתיחתה ומעין חתימתה ובאמצע אומרים דברי אגדה ודברי שבח של הקב"ה שפיר דמי. אבל, בקיבוץ גלויות 'ובהקבץ בתולות' וכל כיוצא בהן, וכל הדומה להן, אסור לאמרו, ואם אמר מלמדין אותו שלא יאמר כך עכ"ל. ומבואר שרב נטרונאי הסכים לומר פיוטים בשני תנאים, הראשון, שהפיוט המתוסף יהיה קשור בצורה ישירה ולא עקיפה, לתוכן ונושא הברכה. והשני, שיאמר מעין פתיחתה ומעין חתימתה, דהיינו שהמסגרת של נוסח הקבע תשמר. וברור שדרישה זו, כפי שראינו לעיל, לא היתה יכולה להאמר בארץ ישראל בזמן השיא של הפיוט, שכן שם שמרו על קשרים קלושים בין הפיוט לבין נוסח הקבע.

אלו הוא 'מנחת' בצורה ביקורתית את מנהגי ארץ ישראל. ועתה שמע נא בקולי איעצך, אם היה אותו מו"ל, שבבניו אין מול, ואינו מבני חמול, ולא יוכה לגמול, רואה את אותו ניתוח 'היסטורי' למנהגים 'הלכתיים' במקום אחר ובנושא אחר. הרי בודאי שהיה שמח וטוב לב על כך, שכן זה מראה 'שגם חכמי הדורות הקדמונים הסתכלות על נסיבות היסטוריות בכדי להסביר מנהגי הלכה'. אולם הכא לא עמד טעם הקונסרבטיבי הרשע הזה בו, וריחו נמר. שכן הכא עסקינן בעירעור של היהדות המסורתית (מנהגי בבל) על מנהגי שוליים (מנהגי ארץ ישראל), ואותו מו"ל הרי גם הוא (להבדיל בין הטמא ל"ץ גינצבורג, לטהורים חכמי ארץ הצבי הקדמונים) מקבוצת שוליים ואינו ביהדות הנאמנה. ועל כן אור כגבר חלציו, להוכיח שטעה רב יהודאי בתיאורו ההיסטורי. אולם כל המעיין בדבריו יראה שלא הביא אפילו בדל ראיה לכך שדברי רב יהודאי ע"ה הינם 'השערות בעלמא' כלשונו המלחכת את העפר, וכל פינכה תלקק. הא קמן שאין כאן 'יושרה אקדמית' אלא רק 'אג'נדה' שמטרתה לגנח את דברי ההלכה 'האורתודוקסיים' שיצאו מבבל, על ידי נתינת טעם ומקום למנהגים שברבות השנים והימים אבד (או שלא אבד) עליהם הכלת. וכבר באו החוקרים אחריו ומחו ליה מאה עוכלי בעוכלא ברובי דבריו. וזאת טעות טעו 'חכמי' הקונסרבטיביים, שחשבו שהתורה וההלכה עיקר עניינם בתיאור ההיסטורי היבש של המאורעות, ועל פי תיאורים אלו נכריע מהו 'הנוהג' הנכון (אם ישנו) ומהי ההתנהלות הנכונה. ולדידם אין דברי התורה רק הסכמה חברתית רחבה, המקבלת 'שאר רוח' מן החכמים והנביאים. וכל זה הבל וריק, אין חכמת התורה והלכותיה נקבעים מחמת תהליכים היסטוריים והשפעות חיצוניות. עיקר העיקרים בתורה הקדושה הוא העיון בהלכה, בבית המדרש, שם נקבעת התורה, שם נפסקת ההלכה. אמת, שהשפעות מסויימות ישנן לתהליכים היסטוריים. אך מוקד הדיון ההלכתי אינו בין ספריות קיימברידג' ואוקספורד, ואפילו לא בבית המדרש "לרבנים" (כביכול) בניו יורק. אלא רק בינות לספרי הקודש, בהיכלי הישיבות ובתי המדרש והכוללים. שם נקבעת ההלכה ושם יוצאת לאור 'אמיתתה' של תורה. ב'אמת' זו, אין לקונסרבטיביים בה יד ורגל. ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו.

ובשאלה נוספת התם (סי' קף) איתא: וששאלתם המתפלל כחול ובימים טובים, ואם אמר מעין כל ברכה וברכה ומקצת מה שתקנו חכמים מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים בכל ברכה וברכה של התפילה, מותר לענות אחריהם וכו' ושפיר דמי שכך אמרו חכמים רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמ"ע (רבי יהושע אומר מעין שמו"ע) והלכה כדבריו, שאנו אומרים מאי מעין? רב אמר מעין כל ברכה וברכה וכל הילכתא^(י). ואם אמר פיוט אחד ואין בו מקצת מה שתיקנו חכמים בכל ברכה וברכה אין עונים אחריהם אמר. וכין לפרוס על שמע, ואם אומר בשחרית יוצר אור ובורא חושך ומסיים בפיוט שלהן, ואומרים אהבת עולם אהבתנו מסיימים מה שירצו, ובערבית גולל אור מפני חשך וחושך מפני אור, ואמת ויציב בשחרית ואמת ואמונה בערבית. מותר לענות אחריהם. ואם אמר דברים אחרים, כגון 'גפן ממצרים העלה אלהינו' וכיוצא באלו, אינו יוצאים בהן ידי חובה, שכך אמרו חכמים, אמ' רבא בר עולא צריך להזכיר מדת יום בלילה וכו' ע"כ.

ראשית, לפני שאדון בגוף דברי הגאון ז"ל, יש לשמוע את מה שמסתתר מאחורי דבריו. מבואר מן התשובה שהגאון יודע מה הם הפיוטים ('קרובות') וגם יודע היטב מתי אומרים אותם (כחול ובימים טובים. בעמידה ובברכות ק"ש). אולם גאון זה לא מזכיר שום פיוט, חוץ מאשר בכדי לשלול את אותו הפיוט (גפן ממצרים וכו'). יתר על כן, הוא כלל לא מייחס חשיבות למה שיאמרו ('מה שירצו') כל עוד שומרים על המסגרת של נוסח הקבע. וזה לא משום שהפיוטים הם חלק אינטגרלי מן התפילה, אלא מפני שחכמים התירו להוסיף ולקצר, ובאופן כללי הנוסח אינו בחיוב גמור. רק שישמרו על המסגרת ההלכתית.

וגם גאון זה, אע"פ שהתיר לומר 'פיוט', ולא אסר את כניסת החזן שיודע פיוט לבית הכנסת, מ"מ הגביל מאוד את מרחב הפעולה האילתורי של החזן. ובעצם בסופו של דבר עקר אותו מתוכן. שכן על פי גאוני אלה, החזן יכול לפייט רק אם שמר על המסגרת, ורק אם שמר על קשר ברור ישיר וחד לעניין הברכה. כך ירדו רוב חלקי הפיוט מהפרק, ולא נשאר כי אם תוספות זעירות המשרתות את נוסחת הקבע.

ואם כנים אנו בזה, גם דברי רע"ג בסידורו^(יז) (סדר חג השבועות ד"ה ועומדים בתפילת) יובנו, שכתב: ועומדין בתפלת מוסף, ואומר מגן ומחיה והאל הקדוש. ואומר אתה בחרתנו מכל העמים עד זכר ליציאת מצרים. או"א מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו וכו' עד כמו

(יז). מבואר כאן שמעין שמו"ע וכך הלכה היא מעין כל ברכה וברכה, ולא הבינו, דהיינו שאין הנוסח הכתוב מחייב לגמרי, אלא אפשר להאריך ולקצר במקום הצורך. ואין כאן מקום להאריך, רק אעיר שנראה ממקורות רבים שלא היה נוסח קבוע בזמן חז"ל לתפילות ולברכות, ורק הנושא הוא אשר נקבע בידי אנשי כנסת הגדולה וחכמים שאחריהם. והאריך בזה מני"ר רה"י בספרו הבהיר טל חיים, הלכות ק"ש ותפילה עמ' קפב והלאה. וחלק מהראיות הן מרב יהודאי גאון, שאסר איסור על הפיוטים, ואעפ"כ קבע שאין נוסח אחיד ומחייב. ואף שיש להאריך בזה, שכן כיום מקובל לומר שכל הנוסחאות הן ע"ד הקבלה ואסור לשנות מהן אפילו בקוצו של י"ד. ובשל כך תקפו את דרכו של הגאון הנאמ"ן ששינה באיזהו מקומן על דרך הדקדוק הנכון. מ"מ העיקר שלא כדבריהם. ואף שיכול להיות שגם בזמן חז"ל היו חסידים המקפידים על כל נוסח ואות בתפילתם, הנה מדברי האמוראים שפסקו את ההלכה והראשונים שבאו אחריהם לא נראה כן כלל. אלא יש הנוסח לא היה קבוע ומוגדר מראשית היווצרו. ואף שיש מקום להאריך בזה טובא, אין לי פנאי לזה כעת, ועל כן הרוצה להחכים ידדים ויקח את ספרו הבהיר של מני"ר שצינתי אליו, ושם יראה שכך נקט מני"ר כפי שכתבתי כאן (ומה שכתוב בטל חיים ימים נוראים בשם הגר"ח מוולוז'ין, משנה ראשונה היא, וספר חסידות הוא).

(יח). אם דברים אלו אכן לו. כידוע בסדר רע"ג חלו ידיים רבות.

שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך כאמור: וביום הבכורים בהקריבכם וגו' עד ושני תמידין כהלכתן. או"א מלך רחמן רחם עלינו וכו' עד כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך. והשיאנו וכו' וש"ץ כיון שמגיע כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך מתחיל אזהרות. וכשמסיים אומר והשיאנו, ואומר עבודה והודאה, וברכת כהנים ושים שלום. ע"כ. ומבואר שהאזהרות שנאמרו בחג השבועות, אף שנאמרו בתוך עצם תפילת העמידה, נאמרו רק לאחר שעיקר התפילה נאמרה, וגם היא נאמרה ללא כל פיוט ותוספת.

ואף רס"ג, שבנוסף לאזהרות גם חיבר 'יוצרות' שהיו אומרים באמצע ברכות ק"ש. הנה, אפשר שהוא סבר כמו הגאון האחרון שציטטנו, שכל שמתחיל ומסיים בנוסח הקבע, יכול לומר פיוט באמצע הברכה, שכן חכמים לא קבעו נוסח מחייב. ועוד יש לומר כפי שכתב החוקר הנ"ל (שירת הקדש העברית בימי הביניים עמ' 321) שאפשר שרס"ג עצמו לא ייעד יוצרות אלו לשימוש מעשי בבית הכנסת, אלא רק להראות עד היכן העברית היפה והשירית יכולה להגיע^(ט). ואם כן אין ללמוד מכך על דעת רס"ג בסוגיא, מעבר להיתר לומר אזהרות, סדרי עבודה וסליחות תוך כדי עמידה. ואף בפיוטי ראש השנה כתב רבנו סעדיה גאון (בסידורו עמ' רכו) רק לאחר שהביא את כל התפילה כתיקנה ללא פיוטיה כלל ועיקר, וז"ל: ועל הפרקים האלה^ב נתחברו פזמונים שאיני יכול למנות אותם לריבוים. מהם נכונים במילים ובתוכן, ומהם נפסדים בכל, ומהם מעוטי השגיאות. אבל מכל פזמוני התקיעות שאני מכיר, הריני בוחר בדברי יוסי בן יוסי ואני רואה לרשום אותם כאן. וכו' ע"כ. ומבואר שרס"ג השמיט פיוטים רבים, אף כאלו שנראו לו נכונים מצד עצמם, ובחר, ולא בכדי, בפייטן הקדום ביותר הנמצא וצח הלשון ביותר. ולא דבר ריק הוא, שבחר רס"ג דווקא בפייטן שהחל את פעילותו לפני חיתום התלמוד הבבלי, בחירה בפייטן זה בעצם אוגדת אותו ביחד עם המסורות הקדומות ביותר, על סף דברי חז"ל (דבר שמשלב היטב עם דרכו של רס"ג).



מנהג יוצאי צפון אפריקה לומר רשויות לנשמת וכד'

הנה ידוע מנהג ישראל במרוקו בפרט ובצפון אפריקה בכלל, לומר פיוטים קודם נשמת כל חי ואחריה. פיוטים אלה כפי שהבאנו לעיל, נקראים 'רשויות'. ועל פי מה שראינו לעיל גאוני בבל התנגדו להוספת פיוטים רק בתוך ק"ש וברכותיה ועמידה, וגם שם התירו חלקם בתנאים מסויימים, שיישמר הקשר לנושא הברכה ומסגרת הברכה תשמר. אולם יש לדון על פיוטים לאחר שהחל ברוך שאמר. שכן מצד אחד לא דנו בזה גאוני בבל. אולם אפשר לומר שהסיבה שלא דנו בזה, היא משום שאז לא החשיבו את פסוקי דזמרא כחלק מהותי מן התפילה, ולכן לא תיקנו שם פיוטים. ואפשר שאם היו מתקנים שם פיוטים, חכמי בבל, שהלכה כמותם, היו מתנגדים גם אליהם. ועוד אפשר שלפחות בארץ ישראל כלל לא ברור שאמרו פסוקי דזמרא

(ט). אך באמת סברא זו קשה. שכן קשה לומר שרס"ג ישקיע כ"כ הרבה זמן רק בכדי ללמד בני יהודה קס"ת. אולם מאידך הרי כתב את ספר האגרון, וצ"ב.

(כ). ר"ל מלכויות וזכרונות ושופרות.

בברכה לפנייהם ולאחריהם^(א). וזכר לדבר בדברי שיבולי הלקט (הלכות תפילה ס' ה'): וגם לא היו מברכין אלא קורין קרית שמע וברכותיה ותפלה. ע"כ. אולם אנחנו שאומרים, אפשר שנתחדש אצלנו גם איסור הפסק בין הפרקים.



שיטת מרן גאון עיונו הרב עובדיה יוסף זצ"ל

והנה מרן הגרע"י כתב (שו"ת יחוה דעת ח"ב ס' ז') לאסור איסור על דבר הפיוטים שנהגו לאמרם בין שירת הים לנשמת כל חי. והסתמך שם מרן גאון עיונו על דעת כמה ראשונים שאסרו לומר פיוטים, וכן על האיסור לדבר בין ברוך שאמר לישתבח. ובסוף דבריו כתב מרן שמהגזירה הוקבע שלא על פי דעת חכמים, ועל כן אינו קרוי מנהג.

ואמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה, כפי הסדר אשר כתב מרן^(ב). על מה שכתב מרן גאון עיונו שדעת הראשונים אינה נוחה ממנהג זה, ומהם הרמב"ם והרשב"א. הנה ז"ל הרמב"ם בתשובותיו (ס' קפ): שאלה ויורנו הדרתו הקדושה המותר למתפלל להפסיק בין הברכות שקודם קריאת שמע או שלאחריה בדבר מן הפיוטים החדשים או בדבר מן הברכות שמזדמנות, כגון ציצית ותפילין או דברים שרואים או שומעים או מריחים, ויהיה זה כמו שאלת שלום והשבת, או נאמר בכגון זה דאיתמר איתמר ודלא איתמר לא איתמר.

התשובה להפסיק ביניהן בדבר מן הפיוטים הוא משגה וטעות גמורה, ואין פנים להתירו. ולהפסיק ביניהן באחת הברכות, אין לזה פנים, לפי שהוא עוסק במצוה, ולמה יפסיק מה שהוא עוסק בו לקיים מצותו ויקבל על עצמו מצוה אחרת? והיותר ראוי ליחיד ולצבור לקרוא קרית - שמע עם הנץ החמה וכתב משה. ע"כ. ומבואר ששאלוהו על ברכות 'ק"ש' ולא על ברוך שאמר וישתבח.

ואם תאמר שה"ה, אנא אמינא שלא כן הדבר, שכן איתא בתשובה אחרת להרמב"ם (ס' רז): שאלה מה יאמר הדרת מרינו ורבינו משה הרב המובהק הפטיש החזק יחיד הדור ופלאו ממזרח שמש ועד מבוא ירום הודו ויגדל כבודו ויהי אלהים מסעודו, בדבר מה שנהגו החזנים לומר דברי שיר וזולתם מן הפיוטים ממה שהוא שיר חזנות או שבח לבורא או שמחה לחתן או לבעל מילה באמצע הברכות אשר קודם קריאת שמע ולאחריה בשחרית ובערבית, או בלילות המועדים. ובערבית בימי המועדים אין יכולים בני האדם להבדיל בין הברכות והפיוט. המותר לומר זאת באמצע הברכות או לאחריהן? או קודם התחילו הקדיש אחרי והוא רחום יאמר מה שיצטרך אליו, אחר כך יתחיל בברכות ויקרא קריית שמע בצבור? האם זה מותר או תהיה אמירתו אסורה לגמרי אם לאו? יורנו הדרתו, כיצד יש לעשות בזה. התשובה הראויה שלא לומר דבר מדברי השיר האלה בתפלה, ואם אין ההמון רוצה אלא לאמרם ויד הבערות על העלינה, יהא זה קודם ברכות קרית שמע ולא יוסיפו דבר בשום פנים בעצם הברכות ולא יפסיקו ביניהן ובין קרית שמע. ע"כ.

(א). אך העירוני שבארץ ישראל ברור מקטעי הגניזה שהיו אומרים ישתבח, ואולי אף ברכה לפני הזמירות.
(ב). אף שהיה מקום להקדים את הדיון באיסור ההפסקה בין ב"ש לישתבח. מ"מ חייב אדם לומר בלשון רבו.

ומבואר שמעיקרא הרמב"ם סבר שאין ראוי להזכיר שום דבר מדברי השיר האלה בתפילה, ורק אם הציבור חפצים בכך ולא מוכנים לוותר עליהם, הסכים שיאמרו קודם ברכות ק"ש. ומבואר שאין בזה דין הפסק, דאילו היה בזה דין הפסק גמור כמו בק"ש וברכותיה, היה לו לאסור גם שם, ויאמר שיאמרו הברכות קודם ברוך שאמר, שכן אחר שהעתיקו את הברכות ממקומן, כבר אין הבדל להיכן מעתיקים אותם^(כ). וגם בתשובתו בס' רס איירי בברכות ק"ש. ומבואר שההפסק הוא בברכות ק"ש.

ועוד כתב הרמב"ם בתשובה (סי' רנד): ואין זה כמו הפיוטים אשר הם תוספת עניינים והבאת דברים הרבה שאינם מעניין התפלה, ונוספים לזה משקלם וניגונם, ויוצאת התפלה מגדר תפלה (ונעשית) לשחוק. וזו הסיבה היותר גדולה לחסרון הכוונה ושההמון מקילים ראש לשוחח (באמצע התפלה), לפי שהם מרגישים שאלו הדברים הנאמרים אינם מחויבים. ונוסף לזה, שאלו הפיוטים הם לפעמים דברי משוררים, לא תלמידי חכמים, עד שיהיו ראויים להתחנן בדבריהם ולהתקרב בהם לאלהים ושיסירו מן הדברים שחברו הנביאים ומי שבמדרגת הנביאים, על כולם השלום ע"כ. ובאמת זוהי טענה חזקה של הרמב"ם, וטענה זו שייכת בין בקריאת שמע וברכותיה ובין לפנייה.

אך בתשובה אחרת (סי' קפא) לגבי שינוי הנוסח בברכות ק"ש ערבית מחמת החיזון והפיוט, כתב: **התשובה** לשנות אותן הברכות בשבתות וזולתן הוא טעות בלא ספק. אך הואיל ומחזיקים בזה הצבור והדבר מביא לידי מחלוקת, ראוי להניחו, לפי שאין בו דופי גדול בדין, וזה השעור של הטעות יש אצל כל צבור מדה כפולה ומכופלת ממנו בעוונות במנהגות, שנוהגים בהם ושחושבים אותם לדין, וקשה לבטלם, (לכן) הניחם להימשך. והואיל והם יישארו (קיימים), ואם לא תתפלל אותם אתה, יתפלל אותם זולתך, הרי יותר ראוי שתתפלל אתה לפנייהם. ואין חשש אם תתקרב אל הלשון האמתית ותתחיל בזה הלשון בא"י אמ"ה אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה וכלה מעשיו ביום השביעי ויקראוהו שבת. אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת ולמען כהונת עמוסים וכו'. (והברכות) שלאחר קרית שמע אין חשש גדול בהן. ובמוצאי שבת תתחיל אשר בדברו מעריב ערבים המבדיל בין קודש לחול וכו'. אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת ואותנו הבדלת להיות לך לעם קדוש וכו'. אמרו זאת, כי הוא האופן היותר טוב ואין חשש בו. וכתב משה. ע"כ. ומבואר שהרמב"ם התיר לחזן תלמיד חכמים שיעלה ויתפלל בנוסח המפוייט, אע"פ שהוא 'טעות בלא ספק' והתיר הרמב"ם להניחם במנהגם, ואף כתב שבברכות שאחר ק"ש אין כל כך חשש. ומבואר מכך שעיקר החשש, הוא מצד ההפסק בין הברכות לבין ק"ש, וגם בזה אם נשמרת הכוונה הראשונה, יש להתיר. וא"כ לכאורה גם בין ברוך שאמר לישתבח אין איסור להפסיק לדעת הרמב"ם (ועי' בכך לקמן בס"ד), אף שלכתחילה אינו ראוי לדעת הרמב"ם.

(כ). והסיבה שהתנגד הרמב"ם לומר את כל אלו הברכות בכל חלק מהתפילה, אינה משום הפסק. אלא מפני טרחא דציבורא, כפי שכתוב בס' רסא בתשובותיו: התשובה אלה התוספות בקריאת מזמורים או תפלות, כגון תפלות ר' סעדיה ז"ל וזולתן, מדברי דרשנות ומוסר לפני תפלת החובה, כל זה יפה מאד ורצוי כדי לעורר הכוונה, וכבר אמרו ז"ל חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים אבל זה רצוי ליחיד או ליחידים שיכלו (לעשות) זאת בבתיהם, אבל בבתי הכנסיות הוא לדעתי טעות משום שבתי הכנסיות (הם) לרבים. ולו היה שם איש אחד זקן או חלש או נימול ונתאחר דקה מתפלת הציבור, היה ניוזק בזה. ובכל זה נקרא בשם ציבור החלש שבהם, ומשתדלים להקל עליהם בכל פנים ואין מוסיפים עליהם בטורח עבודת ה'. וכו' ע"כ.

ואם כן נמצאנו למדים שהרמב"ם לא אמר לבטל מנהג זה, אפילו לא בברכות ק"ש, ואינו אלא 'לא ראוי', והתיר קודם ברכות ק"ש⁷¹. ועוד, אנו בימינו לא נוהגים כדעת הרמב"ם כלל. שכן, עיקר תקנת פסוקי דזמרא היא אחת, לומר פסוקי דזמרא מתהילה לדוד עד סוף הספר (כלשון הרמב"ם בהלכות התפילה פ"ז ה"ב), או שני מזמורים של הילולים (הללו את ה' מן השמים והללו אל בקדשו, כדעת רש"י). זו עיקר תקנת פסוקי דזמרא. ואנו היום מוסיפים מזמור לתודה, ויהי כבוד, ברוך ה' לעולם, ויברך דוד ושירת הים. ואחינו האשכנזיים מוסיפים את כל פסוקי הודו לה' והלאה. ואם תאמר הלא הרמב"ם עצמו כבר כתב שנהגו להוסיף פסוקים לפנייהם ולאחריהם. אני אענה, שמגוף זה אתה שומע שאין כל דין של הפסק באמירת אותם הפסוקים. ויותר מזה, הרי הרמב"ם כתב שם (ה"ג) וז"ל: יש מקומות שנהגו בהן לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואחר כך מברכין על שמע, וכו' ע"כ. ואנחנו היום קוראים שירת הים 'קודם ישתבח'. אולם יש לחלק בין כל אלה הפסוקים לבין אותם הפיוטים. שפסוקים אלו הם דברי תורה ותחינה, נאמרו על ידי משרע"ה והנביאים. ואותם המזמורים נאמרו על ידי פייטנים שלא היו בעלי רוח הקודש, ולכן לא ראוי להתפלל בהם לפני אדון הכל. אולם, אם אנו דנים בשאלה האם יש 'דין הפסק' בכל אותם הפיוטים, נראה ברור שאין בהם הפסק אלא לכל היותר אינו הגון.

וכן נראה מתשובת הרשב"א (ח"א סי' תסט) שציטט מרן הגרע"י זצ"ל: אמרת שיש בארצכם מנהג לומר פיוטין לכבוד חתן או לכבוד ברית מילה, קודם ברוך שאמר ולאחריו ובין יוצר ואהבה ובין אהבת וקרית שמע. ויש אומרים שמנהג זה אינו הגון מאחר שאנו עוסקין בתפלה אין לנו להפסיק בין הברכות כלל.

תשובה כך המנהג בארצנו לחתונה וכן במועדים. והרמב"ם ז"ל כתב שאין ראוי לעשות כן וכן ודאי יראה לי. אלא שמנהג הזה פשט ברוב המקומות, וסומכין על מה שייסד הקליר פיוטין ליוצר ולאהבה ולזולת. והקליר, אומרים עליו שהוא רבי אלעזר בן ערך, שאמרו עליו שהוא תנוי והוא קרוי והוא פיוטי. והנח להם לישראל לנהוג כמו שנהגו כמו שאמרו במגלה, ובירושלמי צא ולמד ממה שצבור נוהג. ע"כ. ומבואר שאף שדעת הרשב"א היתה שלא ראוי להפסיק בפיוטים מ"מ לא מחה בנוהגים כן, מכיוון שאין טעם ברור לאסור.

ויש לעיין קצת בתשובת הרשב"א. השואל שאל גם על 'קודם ברוך שאמר', והרשב"א בתשובתו הרמתי' לא חילק בין הזמנים, אלא על הכל כתב שאינו ראוי, ועל הכל כתב שאין למחות. ולכאורה יש לחלק בין פיוטים שהם קודם ברוך שאמר לבין פיוטים שהם בעצם ברכות ק"ש, כזולת ויוצרות וכד'. ויש שתי אפשרויות להסביר את דברי הרשב"א הללו. או שהוא סבר שאינו ראוי לומר פיוטים גם קודם ברוך שאמר, ולא דווקא מטעם הפסק, אלא מצד טרחא דציבורא כמ"ש הרמב"ם. או שנתכוון בדבריו לאסור רק פיוטים הנאמרים אחר ברכו. אולם בין כך ובין כך, הרי כתב הרשב"א שאין לאסור. וכן עולה מתשובת הר"י מגאס (סי' פז): וששאלת הפיוטים שנהגו החזנים לומר ולהכניס אותם בכלל הברכה כגון מגן ומחיה ויוצר אם זה מותר אם לאו. יודיענו דעת רבינו יצחק הרב⁷² ז"ל בזה. תשובה אם החזיר החזן ענין הברכה קודם

כד). ויחלק המחלק שכוונת הרמב"ם היא דווקא בין ישתבח ליוצר. אולם לענ"ד אין כל הוכחה לכך מלשון הרמב"ם. כה). הרי"ף.

החתימה כדי שתבא החתימה עליה הרי זה מותר ואין אצלנו מי שימחה בזה ובפרט הואיל והוא מנהג פשוט לכל העולם וזו היתה סברת רבי הרב זצ"ל. ע"כ. ודעתו כדעת הגאונים, שכל שהחזיר עניין הברכה קודם החתימה ש"ה. וגם הטור בס' סח לא דבר אלא על ברכות ק"ש ולא על פיוטים שקודם לכן¹⁰. וגם מרן השו"ע שם לא אסר אלא פיוטים שבברכות ק"ש.

ומה שכתב מרן גאון עוזנו שלא נתקנו פיוטים אלו אלא על ידי חזנים ולא על ידי חכמים וכ"כ הרמב"ם בתשובה. אנא אמינא דמרן מזכה שטרא לבי תרי, דאיהו כתב (יביע אומר ח"י סי' מה' בשם הרדב"ז, וכן ח"ו סי' יא בשם י"א) שהקליר היה ר"א בר"ש (או ר"א בן ערך), ואם כן בודאי שאותם פיוטים נתקנו על ידי תנאים קדמונים. ואף שכיום ידוע שאין זה נכון, ולא היה הקליר תנא, אלא היה בתחילת תקופת הגאונים, קודם שנת 630 לספירת הנוצרים. מ"מ על הצד שהיה תנא, כפי שהביא מרן ראייה ממנו למבטא האותיות הספרדי, ולמבטא הקמץ, היאך לא נסתייע ממנו גם לעניין הפיוטים. ואף אם יש ללמד זכות על מרן שכתב כן בתור אפשרות אך לא החליט כן. מ"מ על בנו הראש"ל ר' יצחק נר"ו, יש להקשות כן. שכן את שמע קולו שמעתייהו כמה פעמים בשיעוריו שאמר שהקליר הוא ר"א בר"ש, ללא ספק (ומ"ש בילקוט יוסף השכמת הבוקר אות ה' הוא העתקה מיביע אומר). ועוד, אין זה נכון לגבי כל הפייטנים שחיברו אזהרות, קרובות וקדושות. דהא רס"ג עצמו חיבר אזהרות, וכן נהג רבנו גרשום מאור הגולה, הראב"ן, רש"י. וגם גדולי משפחת קלונימוס שהביאו את התורה ולימודה לאשכנז מאיטליה היו כולם פייטנים בסגנון זה. ועוד רבים מגדולי ישראל בכל הארצות. וגם בספרד נהג כן הגאון רבי יצחק ג' גיאת. ואם כן, קשה לומר שזהו מנהג שנהגו בו רק חזנים ורק על דעתם הוכנס לתפילה. אפשר שהחלו בו חזנים, אולם רבים מגדולי ישראל אמצוהו אל חיקם. וכיוון שהאיסור אינו ברור כל כך¹¹, די לנו להחמיר במה שהחמירו הגאונים עצמם, שלא לומר פיוטים בתוך ברכת ק"ש והעמידה, אך בפסוקי דזמרא אין להחמיר, והוא דלא להוסיף עלה.

וגם מרן עצמו, לכאורה סתרי דבריו אהדדי, שכן ביביע אומר ח"י סי' מה כתב להתיר לכתחילה לומר פיוטים על ידי החזן בתפילות יום הכיפורים. וכתב: ועלינו להמשיך מנהג רבותינו הראשונים והאחרונים, ולא לבטל מנהגים שנתקדשו במשך כל הדורות. והוקבעו בכתרו של מלך. ע"כ. ועוד כתב בשם שו"ת ויקרא אברהם שהרוצה לבטלם: עונו ישא האיש ההוא. ודינו בעוה"ב עם רבי יהודה הלוי וחבריו. ע"כ. ואנא תמיהא לי מילתא טובא, הלא רבי יהודה הלוי וראב"ע ועוד הם אשר תיקנו הרשויות לנשמת ושאר הפיוטים לר"ה ויום הכיפורים בין ב"ש לישתבח ובין נשמת ליוצר. ואי אפשר לקבל דבריהם לגבי חזרת העמידה (שהיא חמורה יותר מצד ההפסק), ולא לקבל את דבריהם לגבי פיוטיהם בין ב"ש לישתבח. וכן נהגתי בעצמי בר"ה הזה, שפעם הראשונה בחיי התפללתי בבית כנסת שאומרים בו הפיוטים בין ב"ש לישתבח, ואמרתי עמם. ועל כן, יש לתמוה על מרן שבתשובתו ביחווה דעת הנ"ל כתב לאסור לומר מי

(כו). ואפשר שלא כל כך הכירם עד בואו לספרד.

(כז). הסיבה שהאיסור אינו ברור היא, מפני שנוסחאות התפילה מתחילתן לא היו 'קבועות' במסמרות, והפיוטים ראשיתם עוד קודם שנחתם התלמוד הבבלי (ומי יודע ואולי אצל רבינא ורב אשי כבר השתמשו בסדר העבודה ליום הכיפורים של יוסי בן יוסי), ובשלב התגבשות הנוסחים כבר היו הפיוטים קיימים בתור אפשרות. וכיוון שבמחלוקת שנויה, ואף הגאונים שאסרו התירו אם חוזר לומר מעין הברכה בסופה (למעט רב יהודאי גאון ותלמידיו שאסרו בכל אופן), לכן אי אפשר לומר שזהו מנהג שנהגו בטעות גמורה.

כמוך לפני נשמת, אף שמחברו הוא ריה"ל. וצ"ע. ואף שאפשר לתרץ בדוחק שיום הכיפורים שאני דמרים בו בתפילות. הנה תירוץ זה היה נכון לו היה מדובר במקומות שההפסק ביניהם הוא שווה, אך עתה אין הצר שו"ה בנזק המלך. ואולי באמת פיוטים חדשים, כגון של רבי אשר מזרחי, ורבי ניסים הלוי ודומיהם ע"ה, יש להמנע, דעדיין לא התקבלו לאמרם בתוך אלו המקומות. ואף הם לא התכוונו שיאמרו שם. אולם פיוטי הקדמונים, שבלאו הכי נוהגים לאומרים בהזדמנויות אחרות בתוך עמידה, אין מקום לחלק ביניהם.

ומה שכתב בשם הרב חיד"א שהמשוררים לא ידעו שהתפילה בנויה על פי רזין עילאין. הנה אמת נכון הדבר, שכן עדיין לא נתגלתה חכמת הקבלה בימיהם. אולם, העיקר הוא על פי הדין המבואר בתלמוד. ושנית, החיד"א עצמו כתב (ככר לאדן סי' ה' אות ז' הובא ביביע אומר ח"ו סי' מא) שאין דברי הקבלה אלא לצנועים ולא להמון העם, ואין להזיז את העם ממנהגם רק על פי דברי הקבלה. ועוד חסידי אשכנז גם התייחסו לפיוטים בדרך חכמת הנסתר כשם שהתייחסו לתפילות הקבע. ואם תחלק בין חכמת האר"י לקבלת הקדמונים (שקדמו לרמב"ן), פה מצאת כלימתי שאני ריק ונעור מחכמה זו, ואנכי לא ניסיתי כי אם בדרך הפשט. וגם האר"י ז"ל עצמו העדיף להתפלל עם אשכנזים בימים הנוראים, כיוון שאין פיוטי ספרד מיוסדים על דרך הספירות. והמהרח"ו עצמו חלק עליו בזה. ומ"מ למדנו שפיוטי האשכנזים (שביניהם לא רק הקליר, אלא גם יניי ופייטנים אחרים) כן מיוסדים על דרך הקבלה. ויש לחלק בין פייטן לפייטן, ולא כדעת הרב חיד"א שהשווה ביניהם.



איסור הפסק בין ברוך שאמר לישתבח

הנה לעיל הבלעתי שלדעת הרמב"ם אין איסור להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח, ואף שבדאי אינו ראוי לשוח שם שיחה בטלה, מ"מ בכל הלכות תפילה לא הביא 'איסור' להפסיק בין הפרקים.



מקור איסור ההפסק בין פסוקי דזמרא לק"ש

הנה, בדברי חז"ל לא מצאנו איסור מפורש להפסיק בין ב"ש לישתבח ולברכות ק"ש. אולם אפשר שבזמן חז"ל עדיין לא תוקנו ברכות אלו^(כ), ולכן לא חשו להפסק, דאכן אין לחוש

(כ). יש דעה הנוקטת שברוך שאמר וישתבח תוקנו בזמן הגאונים. ולפי דעה זו, יש לתמוה כיצד אנו מברכים ברכות אלו כיום, הלא אין לברך שום ברכה שלא נזכרה בהדיא בתלמוד. אולם אולי יש לתרץ שברכת ב"ש וישתבח, אינן ברכות חדשות, אלא הן כעין ברכות 'ההלל' שבשתייהן מהללים את ה' יתעלה המהולל, בתשבחות (דהיינו במזמורי התהילים). ויש לסייע לכך, שעל פסוקי דזמרא כתוב שיהא חלקי מגומרי 'הלל' בכל יום. ואם כן מילתא דמסתברא לברך עלייהו את ברכות ההלל. ואף שאי אפשר לברך עלייהו את ברכת המצוות שכן אין זו חובה, ובכדי שלא יהא מחרף ומגדף. מ"מ את ברכות השבח אפשר להעתיק למקום זה. ועי' בנוסח תימן לברכת ברוך שאמר וישתבח וברכת יהללך ותראה שהנוסח בתוכן שווה ממש, וגם במילים כמעט אותו דבר. ועל כן ניתן לומר שהתקנה לא היתה לברך ברכות חדשות, אלא לברך שם את ברכת ההלל, ונחה שקטה כל האר"ש. וכן כתב בהדיא רב נטרונאי גאון בתשובתו (סי' ט'): ומברך ברכה הראשונה של הליל שהוא ברוך שאמר עד מלך גדול בתושבחות, ע"כ. וכן החתימה בסדר רב עמרם גאון: בא"י אמ"ה האל המלך הגדול והקדוש אב הרחמן מהולל בפי עמו משובח ומפואר בלשון כל חסידי ועבדי. ובשירי דוד עבדך נהללך ה' אלהינו בשבחיו ובזמיריו, נהודך נגדלך נשבחך נפארך ונרוממך

להפסק בין פרקי תהילים בעלמא. אולם אפשר שכאשר כבר נהגו לברך, שיהיה איסור הפסק בין הברכות עצמן, וביניהן לקריאת שמע.

דברי הגאונים והרי"ף בדין זה

אולם בדברי הגאונים מצאנו התייחסות לזה, וכך כתב רב נטרונאי גאון (שו"ת, ברודי, סי' כה): והמסיה בתפלה אמרו חכמים^{כט} אסור לשוח בין ישתבח לפרישת על שמע, (דכיון דקאמרינן) (ברכות לב סע"א; ע"ז ז סע"ב) לעולם יסדיר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל. ע"כ. ובפשטות אסור לדבר דיבורי חול בין ישתבח ליוצר (וק"ו בין פרקי פסוקי דזמרה), ולא ברור האם אמירת הפיוטים שם נחשבת ל'שיחה בטלה' ועי' לקמן בס"ד. וכן כתב גם רע"ג בסידורו (קריאת שמע וברכותיה ד"ה ולאלתר מיבעי). וכ"כ הרי"ף (ברכות כג ע"א) וז"ל: הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים [ליה] לשמונה עשרה: ע"כ. וכ"כ רבי יהודה אלברצלוני (תשובות הגאונים החדשות סי' לג): וכה דבר הרב ר' יהודה הברצלוני על ההפסקה בפסוקי דזמרה, ואסיר ליה לאיניש לאישתעוויי ולאפסוקיי מכי פתח ברוך שאמר עד דשלים פסוקי דזמרה וחתים ישתבח בתרוייהו. וצריך נמי למימ' לאלתר ברכו בלא שום הפסק בין ישתבח לפרישת שמע שאין להפסיק בין ברכה לברכה, שכן פורש בהגדה ר' יהושע בן לוי מצאו לאלהיו שהיה הולך ולפניו שלש מאות גמלים טעונים שאלו מה טיבן של גמלים הללו אמ' לו טעונים הם רגז למספר בין קדיש לברוך ובין ברוך ובין ברכה לברכה, נמצאת אומ' שאסור לספר מברוך שאמר עד השלמת י"ח. ואם תאמר תינח בין ברכה לברכה שאסור לספר אבל בין פסוקי דזמרה מנין שאסור לספר, לפי שקראון רבותי' הלל נאסרו לספר בהם שכן גרסנו בפרק כל כתיבי הקדש אמ' ר' יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום וכו', והלל אסור להפסיק בתוך קריאתו שאפי' בהשבת שלום לנונתו אסור בימי גמר קריאתו דאמ' רבא ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק, והאי פוסק לשאילת שלום מפני שדבר גדול הוא משום גזלת העני בבתיכם אבל לאישתעוויי אסיר בין בהלל בין בפסוקי דזמרה. ע"כ. וממה שהשווה את אמירת פסוקי דזמרה להלל, משמע שפיר שאסור להפסיק בשום דבר בין פרקי פסוקי דזמרה, ואסור אף להוסיף עליהם, כמו שאסור להוסיף על פסוקי ההלל.

מדברי הגאונים הללו יש ללמוד שאסור להפסיק ולשוח בשיחה בטילה אך לא

בפיוטים

אולם אליבא דאמת נראה, שמדברי כל הגאונים הללו (למעט רבי יהודה אלברצלוני, שהחמיר בכל דבר) נראה שהאיסור הוא לדבר בשיחת חולין. כן נראה בהדיא מתשובת רב נטרונאי הנ"ל, דאיתא התם בראשית התשובה: העושין כך קלות הוא ומקילין בעול תפלה, שיש עליהם לעמוד אחורי שליח צבור ולעשות סייג והדור לתפלה ולקבל עליהם עול תפלה באימה ברתת ובזיעה,

ונמליכך ונקדישך ונעריצך ונזכיר שמך מלכנו אלהינו, יחיד חי העולמים משובח ומפואר שמו עדי עד, בא"י מלך מהולל בתשבחות. ע"כ. וכן חתימת ההלל אצלו: ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות. ע"כ. וגם אצלנו כן עד היום.

(כט). חכמים כנראה מהגאונים, ומ"ש במקבילות 'חז"ל' כנראה זהו שיבוש. א"נ שבימיהם השימוש במושג חז"ל היה רחב יותר.

וכיון שעומדין ברחוב מסיחין⁽¹⁾ דעתן מן עולה של תפלה. ע"כ. ומבואר דאיירי באנשים המזלזלים בתפילה ומדברים דיבורי חול, אך לא באנשים הבאים לשורר ליוצרם בענייני התפילה, כגון הרשויות הנ"ל. וגם בדעת הרי"ף, יש להעיר, שכן הרי"ף מיגאס כתב בשם הרי"ף על הפיוטים שאף פיוטים שבתוך ברכות ק"ש ועמידה, מותר לאמרם אם מחזיר את עניין הברכה. וה"ה הכא ברשויות, שמחזיר את עניין נשמת וישתבח וקדיש לפני אמירתם שובו ואשובה. ולכן נראה ברור שגם הרי"ף לא יאסור בהכי. ועוד יש להוסיף שרס"ג לא כתב בסידורו את איסור ההפסקה בין ישתבח ליוצר, ואף כתב בשופי שאפשר להוסיף פסוקים, ולהפסיק בשירת הים בין ישתבח ליוצר, ומשמע שהבינו שלא כמו הרב יהודה אלברצלונג, וכך אנו נוהגים היום. וגם הרמב"ם לא זכר איסור זה, וגם כתב שנהגו כבר להוסיף פסוקים לפנייהם ולאחריהם, וכן שירת הים בין ישתבח ליוצר.



מחלוקת בין חכמי המערב בדורנו בעניין זה

והנה נחלקו בזה שנים מופלאים, מחכמי המערב ספונים, הגאון הרב שלום משאש, רבה של ארץ ירושת⁽²⁾, ואחיו ובן דודו הרב יוסף משאש, רבה של עוב"י חיפה. והגאון הרב שלום משאש כתב (שמש ומגן ח"א סי' מא וח"ג סי' נד) להחזיק במנהג, ובפרט בר"ה וביום הכיפורים שהם ימי קודש. ואם ידחום לאחר מכן, יבואו לזלזל בהם ולא לאמרם. אולם הרב יוסף משאש כתב (מים חיים סי' קנז) כמה טעמים למנוע אמירת הפיוטים אפילו בין ישתבח ליוצר, וק"ו לפנייהם או לאחריהם. ובין טענותיו, שיש הרבה פיוטים שאין בהם שבח לאל, והם יציאה מהעניין בלי טעם. ועוד טעם חמור מן הראשון, אך נוגע רק לפייטנים המארוקאים. שהפייטנים הללו בפיוטיהם לא אומרים את התיבות כתיקונן, אלא בכדי שהמשקל יצא טוב ונכון עם המנגינה, מוסיפים בין הברה להברה ני ני נו נו לאלאן לאלאן לאלאן תרילילאן (כך לשון הרב משאש שם), וזה הפסק גמור דאינו בכלל שיר ושבח. והטעם השלישי והחמור ביותר, שנמשך מזה שיחה בטלה לרוב הציבור, וטרחא דציבורא לכולו. ועוד שממהרים בסדר התפילה, ועושים את העיקר טפל ואת הטפל עיקר.

ובאמת, עיני ראו ולא זר איך בבי כנישתא חדא האריכו יתר על המידה באמירת הפיוטים, וכל הקהל דיבר ושוחח והטיפו מי ערק ושתו, וההי"ב. ולו היו אומרים הפיוטים כדרך חכמי המזרח, אחר קדיש תתקבל, לא היו מגיעים לכל זה. ובאמת סיים על כך הרב יוסף משאש שם וז"ל: ושבח אני מנהג יושבי המזרח⁽³⁾ שאין מוסיפין שום פיוט בסדרי התפילות. רק בעיתות שמחה מנגנים שירת הים ואיזה קטעים מיוחדים שנשמת כל חי, וביצור אור, ובאמירת הקדושה, והכל בלי אמירת נא נא נא וכו' רק בהברת הפה דווקא. עוד נהגו מנהג יפה, שבשבת זכור ובימים הנוראים מאחרים אמירת מי כמוך ואותם פזמונים אחר חזרת התפילה, כדי שלא להפסיק הזמירות שתקנו אנשי כנה"ג זיע"א. ומנהגים נכונים ויקרים הם, והלואי שינהגו כן גם קהלות המערב⁽⁴⁾, ורנתם תערב לפני אל מושיע ורב. עכ"ל. וגם על זה יש להוסיף שאת פיוט מי כמוך ואין כמוך שתיקן הרב יוסף משאש למלחמת ששת הימים, תוקן בכדי לאמר לפני אמירת

(1). היינו קהילות חלב וירושלים והבבלים - הנקראים "ירושלמים".

אשרי יושבי ביתך שאחרי החזרה, שכן כך מסיים הפיוט: נאמן תמיד יהיה לדתו ותורתו. נרו יאיר תבל בחכמתו ויראתו. נאם ינאם כל עם בשפתו. אשרי העם שככה לו ע"כ. ונאמן הרב יוסף משאש לדתו ותורתו.

ואולי החלוק בין הרב יוסף לרב שלום, על שניהם השלום, הוא כך, הרב שלום משאש עלה לשכון כבוד בעיר ירושת"ו שכולה חכמים וסופרים, ולא היו משוחחים בעת התפילה. אולם בעיר חיפה, אפשר שלא היו כל כך רבנן ותלמידיהון^{לב}, והן רבים אז עם האר"ש, ואולי לכן היה מחזה בהם ולא הסכים למנהגי המערב.



הכרעה להלכה ולמעשה

בהא סליקנא ובהא נחיתנא בס"ד, שלכתחילה יש להמנע מאמירת פיוטים קודם נשמת ובין ישתבח ליוצר לחשוש לדברי הרמב"ם, שכתב להחמיר בזה לכתחילה. וכן לדברי הרב יהודה

לא). ומלשון זו יש להעיר על חלק מצאצאי יוצאי מרוקו בדורנו, שעזבו אומנות אבותיהם ורבותיהם לדון בכל מנהג כפי העניין, ולהרחיק לעיתים מנהגים אשר לא טובים. ובחרו בדרכיהם לקבל את כל מנהגי מרוקו, ראשו על כרעיו ועל קרבו. בלא בחינה אמיתית בדרך העיון מה לרחק ומה לקרב. וכבר התבטא על כך מרן הגרע"י שהם סוברים כאילו מנהגי מרוקו ירדו מן השמים, ולא היא. ובאמת יש להאריך ולהראות שאף הגר"ש משאש זצ"ל כמה מנהגים שינה, וכמה דרכים החליף ממנהגי מרוקו. וקיבל את דעת מרן הגרע"י בעניין ברכת הדלקת נרות שבת, כמו שהעיד הגר"א אדרי רבה של הר חומה בספרו ילקוט שמש. והרב זיני שליט"א כתב כן בסידור החדש אשר לו (רק יש לתמוה שכתב שמקור ההלכה הוא בשמש ומן ובילקוט שמש, ושכח משום מה שקבלו זאת ממרן הגרע"י. ותימה איך שכח הרב זיני שליט"א ולא זכר ש"ר את שמו של מרן הגרע"י, משום מה). אגב, בשמש ומגן המצויין שם בסידור החודש, הלכה זו לא נמצאת, והעידו כמה מתלמידי הגר"ש משאש שכמה תלמידים אינשי דלא מעלי 'טיפלו' בהלכה זו שכתבה הגר"ש משאש בכדי שלא תצא לאור עולם, והה"ב.

ולא רק הם, אלא גם הרב פקודת אלעזר, שהיה רב עדת המערביים בארץ ירושת"ו לפני כמאה שנה, נטש את מנהגי קהלו וקבל את מנהגי ירושלים. וכן הוא לגבי הגאון הגר"ע אברביע (כן שמעתי מנינו, ידידי ר' אליהו חי אביבי נ"ר). מאידך, איני אומר שיש לבטל באבחה את כל מנהגי מרוקו, והמעין במאמרי זה, יראה שאף הראיתי פנים למנהג לומר פיוטים בתוך התפילה ואין לבטלו בכדי. אולם, אין להתמרמר על בני בניהם של יוצאי מרוקו הנוהגים כמנהגי מרן הגרע"י וכד', ולומר עליהם שהם עוברים 'איסור' בשנינו מנהג האבות. ומה מאוד יש לתמוה על טענה זו, של ביטול מנהג האבות, בעוד פעמים רבות אבותיהם עצמם לא נהגו כן, או שאבותיהם הם בעלי תשובה. ועל מה ולמה בעל תשובה בארץ ישראל המתפלל עם בני תונים או בגד (או שמצד אמו הוא מבני תונים ובגד, או אף מבני אשכנזים, והתגרל לתפילותיהם), צריך לרדוף אחרי מנהג מקנאס או מראקש? רק מפני ששם משפחתו הוא 'בוזגלו' או 'אלגרבלי'? ולמה אני, ששם משפחתי הוא במקורו 'אדרי', צריך לכתת את רגלי דווקא לשירת הבקשות המרוקאית, בעוד דין לא הניין לי, ושירת הבקשות החלבית הרבה יותר משמחת אותי. ואין זה אלא דרך תימה, המתנבלת בהרבה רגשות קיפוח.

ואף הגאון הראש"ל הגר"ש עמאר שליט"א, בהסכמתו לאחד מסידורי 'האבות', כתב שאין במנהגי מרוקו דבר ברור, והיו מנהגים שונים. ועל כן כאן בארץ ישראל אין שום עניין לרדוף אחר המנהגים, ולכלות בכך זמן וכח. ואל תפנו אל האבות. ברור הדבר אמנם שגישת הרב שלום משאש זצ"ל לא היתה כגישת מרן הגרע"י ביחס למנהגים, אולם ברור הדבר שגם אצל הגר"ש משאש לא עמד המנהג לפני הכל ואף לפני העיון בסוגיא. רק שיותר החשיב את מנהג מרוקו כנתון הלכתי בעל חשיבות.

ועוד יש להעיר שפיר, שהרדיפה אחר המנהגים מביאה בהכרח לעיוות בסוגיות, ובדרכי החשיבה וההיסק הפשוטים. הנה ראיתי לאחד שכתב לחזק את מנהג עניית 'ברוך' הוא וברוך שמו' גם בברכות שיוצאים בהן ידי חובה. והנה ראיתי לו שכתב "להוכיח" שמנהג זה הוא קדמון, וחובה מומן חכמי התלמוד. ולא צריכא למימר שלשון זו של 'ברוך' הוא וברוך שמו', לא מופיעה במשנה ובתלמוד, ובמדרשים שהיא כן מופיעה, היא מופיעה כשבח לה', אך לא כענייה להזכרת שם ה' יתעלה שמו. ופעמים רבות ששמים את המנהג בראש, מגיעים לעיוות של מקורות ההלכה.

לב). בפרט בהזהר זמנא, דמתקריא 'חיפה האדומה', משא"כ היום דאכשור דרי ובעיר חיפה גרים רבנן ותלמידהון בחסדי ה' יתעלה.

אלברצלוגי שכתב לאסור איסר בזה. ובפרט במקום שיש לחשוש לדיבורים ולשיחה בטלה ולטרחא דציבורא, שאין להתיר בזה כלל. ועי' בפרי חדש (סי' קיב סע' ב') שמפיו לפידיים יהלכו על דאחרו זמני מועדיא דק"ש ותפילה וסעודת שבת, בסיבת הפיוטים. ותהילות לאל אכשור דרי, וכיום אין אומרים אותם כלל. ורק במקום שידוע שלא יבואו לשוחח כלל שיחה בטלה, ולא מאריכים יתר על המידה (ובמידת האפשר גם יחזרו לומר עניין המזמור קודם החתימה, כגון רשות לנשמת קודם נשמת וכד'), ואומרים את הפיוטים בהקפדה על ההברות, ללא נא נא וני ני וני ותרייליאן. בכי האי גוונא יכולים להמשיך האומרים במנהגם, ואין למחות בהם. שכן מעיקר הדין אין איסור להפסיק בפיוטים שם, ובפרט במקום שמעורר את רגשות המתפללים, כגון בר"ה וביום הכיפורים, אשר כל קוראם תזלנה עיניו דמעה^(ג). א"נ במקום שיש לחוש למחלוקת, מידי המחזיקים במנהגים טובא, בין היכא שראוי להחזיק ובין היכא שראוי שלא להחזיק, יש להחריש ולא לעורר מדנים. שכן איסור מחלוקת חמור עשרת מונים מאיסור אמירת הפיוטים.

אולם, גם ביום הכיפורים, בסדרי קדושות ווידויים שבתוך עמידת החזן, לכתחילה יש להשתדל שיאמרם הסומך. ואם אי אפשר יאמרם החזן ולא ימנע כלל. ועי' בתשובת הרמב"ם (בסי' רנ"ט) שכתב בחריפות להעביר את הפיוטים מאמצע העמידה לאחריה, ומשמע שם שדבריו אמורים אפילו ביום הכיפורים, ובזה אין המנהג כדבריו. אולם בכל שאר הימים כך המנהג ואין לשנות.

והנראה לעניות דעתי כתבתי, דניאל אדר ס"ט

תלמיד הגאון הרב שמואל טל שליט"א



(ג). ולטרחא דציבורא ליכא למיחש, שכן מ"מ עתידים לומר את הפיוטים הללו, משום שחובת היום הם.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

סוף זמן תפלת מנחה – בשקיעת החמה או בעצאת הכוכבים

נחלקו הראשונים והאחרונים האם סוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים. והאריכו בזה טובא בדורנו מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' כ"ב) והעלה שאפשר להתפלל מנחה עד צה"כ, ואף עדיף לחכות לצבור שיתפללו לאחר שקיעת החמה מאשר להתפלל ביחיד לפני שקיעת החמה עיש"ב, ובשו"ת יצחק ירגן (ח"ג סי' ט' וח"ד סי' י"ז-י"ט וח"ה סי' כ'-ב) האריך והעלה שסוף זמן תפלת המנחה הוא בשקיעת החמה עי"ש, ובשו"ת יבי"א (ח"ז סי' ל"ד בהערה) האריך לחלוק ע"ד היצחק ירגן ע"ש.

במאמר זה נברר בעזה"י שג' העניינים, שהם חישוב שעות היום, סוף זמן תפלת מנחה וחישוב פלג המנחה – תלויים זה בזה, ושהעיקר בשלשתם הוא זמן שקיעת החמה ולא צאת הכוכבים. ונחלק את המאמר לג' נושאים:

- א. בירור דעות הראשונים בעניין סוף זמן תפלת מנחה.
- ב. בירור דעות הראשונים באופן חישוב שעות היום ופלג המנחה, והקשר לתפלת מנחה.
- ג. דעות רבים מהאחרונים שהעלו שהעיקר הוא זמן שקיעת החמה, והאם ניתן לעשות ספק ספיקא בענין.



בירור דעות הראשונים בעניין סוף זמן תפלת מנחה

מקור העניין הוא במשנה בריש פרק תפלת השחר כ"ו ע"א, דאיתא שם תפלת המנחה 'עד הערב', ונחלקו הראשונים מהו 'ערב' האמור שם.

יש ראשונים שכתבו להדיא שעד הערב היינו עד צה"כ, ומהם: המנהיג (סי' פ"א), ארח"ח (הלכות תפלת המנחה אות א'), הגמ"י (פ"ג מתפלה אות ח'), הטור (בסי' רל"ג), מהרי"ק (סי' קע"א).

ויש ראשונים שמתבאר מדבריהם שכן הוא, וכמו שכבר כתבו המנחת כהן בספר מבוא השמש (מאמר ב' פרק ז') והפר"ח בקונטרס דבי שמש (בסוף ספר שמן למאור ליורנו תקט"ז). ראשונים רבים דס"ל כר"ת בענין שקיעת החמה וצה"כ כתבו שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צה"כ, שהוא ג' רגעים קודם השקיעה. ואם נאמר שלפי דעתם תפלת מנחה היא עד השקיעה – יוצא שחכמים ור' יהודה דפליגי במשנה שם האם תפלת מנחה היא עד השקיעה או עד פלה"מ חולקים בג' דקות בלבד וזה לא יתכן. וע"כ שלדעתם לרבנן דס"ל עד הערב היינו עד צה"כ עי"ש. והראשונים שכתבו כן הם הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה), רא"ה ואלשבילי (ברכות

כ"ו ע"א), רשב"א ורשב"ץ (ברכות ב'), וכ"ד ר"ת בספר הישר והובא לשונו במגן אבות למאירי (ענין י"א) שפלה"מ הוי שעה ורביע קודם הלילה ע"ש, וכ"כ הרא"ש (פ"ד סי' ו') ע"ש, וכ"ה בתוס' שאנץ (פסחים צ"ד ע"א) ע"ש, ובראבי"ה (סי' א').

ובדעת בעל העתים וראב"י אב"ד. הנה ספר האשכול (אלבק ח"א עמ' 107) כתב ומדקי"ל עד צה"כ יממא הוא אם התפלל תפלת המנחה עד אותו זמן יצא ע"כ. ויותר מפורש בשה"ל סי' מ"ח בתשובת ר"א אב"ד (כצ"ל, ואינה לראב"ד, וכפי שהאריך הרב קאפח במבוא לשו"ת ראב"י) שכתב מי שרוצה להתפלל מנחה עד צה"כ הרשות בידו ע"ש. אולם, בשו"ת ראב"י סי' ל"ו כתב ומשמע דלדעת הרב ז"ל (הוא הר"י אלברצלוני) עד הערב הוא צה"כ, אבל לדעתי עד הערב הוא שקיעת החמה, דעת תלמיד ע"כ. וא"כ אין דעתו ברורה בזה למעשה, דהא חזינן שחלק על הר"י אלברצלוני. ובעצם הדבר מה שכתב שמשמע מדברי הר"י אלברצלוני שעד צה"כ – ע"י לקמן שבספר העתים הביא את דברי רה"ג שזמנה עד השקיעה ונראה שמסכים לזה, ועוד הבאנו לקמן את דברי ספר העתים בשם רה"ג שחישבו שעות היום הם מהזריחה עד השקיעה, ולפ"ז ג"כ זמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה ע"ש, וא"כ גם דעתו אינה ברורה בזה.

ורש"י כתב עד הערב – עד חשיכה ע"כ, וכ"כ ר"י מלוניל והרע"ב. וכתבו המנח"כ והפר"ח ועוד שכוונתו עד הלילה. אולם אינו מוכרח – ע"י ברמב"ן ובר"ן בפסחים (כ"א ע"ב מדפי הרי"ף) [ובר' דוד פסחים ק"ה ע"א] שכתבו שחשיכה לא בכל מקום הוא צה"כ, והביאו ראיות מלשון המשנה והגמ' ע"ש. וא"כ אין לעמוד על כוונת רש"י בזה לגמרי אע"פ שיותר נראה שכונת רש"י לצה"כ, משום שכן הוא ברוב המקומות.

אולם, דעת הגאונים ורבים מהראשונים שסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה.

כ"ד רס"ג בסידורו (עמ' כ"ו) שזמנה משש ומחצה עד שקיעת החמה ע"ש; וכ"ד רה"ג שהובא בספר העתים (עמ' 34), שכתב ס"ל לרבנן שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה ע"ש; וכ"כ המרדכי ר"פ תפלת השחר וספר הבתים שערי תפלה (שער ג' אות ו') בשמו ע"ש^א; וכ"ד רב נסים גאון שהביא מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו וז"ל מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו התשובה גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה ומשקיעת החמה ועד צה"כ בין השמשות ודוקא כוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה וכל עוד לא שקעה החמה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן ע"כ; וכ"ד ר"ש בן נתן בסידורו (עמ' כ"א), שכתב שזמן תפלת מנחה ממחצית השעה השביעית עד שקיעת החמה בלבד ע"כ [ולקמיה גבי תפלת ערבית כתב שזמנה מצאת הכוכבים עד עלות השחר ע"ש].

א). ובשו"ת יבי"א שם הביא תשובת רה"ג שהובאה באשכול עמ' 105 וז"ל צבור שאחרו תפלת המנחה ביום שיש עם דמדומי חמה ודחקתן העת וכו' ויש שפרשו שפוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש וכו' והשיבו ממה שאמרתם פוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש משמע שהתחיל ועדיין לא בא השמש, ולא יפה הוא זה, כי מבוא השמש עד עונת ק"ש ערבית יש ריוח לומר שמונה עשרה, ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אע"פ שבא השמש משלים וכו' ע"ש. וכתב הרב זצ"ל שמוכח דס"ל לרה"ג שיותר להתפלל מנחה בבה"ש ע"ש. אולם, אדרבה שם מבואר להדיא דמירי שמתחיל לפני שקיעת החמה אלא שמסיים לאחר השקיעה עד צה"כ, אבל להתחיל לאחר השקיעה לא שמענו, ומבואר להדיא במקומות הנ"ל דס"ל לרה"ג שמנחה עד השקיעה. וכן פירש בפשיטות בנו הרה"ג דוד יוסף בספר הלכה ברורה בסי' רל"ג בדעת רה"ג הנ"ל ע"ש.

וכ"ד הרמב"ם, שכתב בפה"מ שעד הערב הוא עד ביאת השמש ע"כ. וכ"כ בחיבור פ"ג מתפלה ה"ד ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה. ובה"ט כתב טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה השמש מתפלל ערבית שתיים ע"כ [וע"ע לקמן בירור דעת הרמב"ם בזה]. וכ"כ בספר המדריך המספיק [לר' תנחום הירושלמי] בערך פלג וז"ל פלג המנחה – חצי הזמן הנקרא מנחה. ויבואר לך בערך שחר שזה משנשארו מן היום שעתיים וחצי^ב. ובכן פלה"מ משנשארו שעה ורבע עד שקיעת השמש ע"כ. וכ"כ עוד בערך פרס וז"ל פרס המנחה והוא חצי הזמן הנקרא מנחה והוא משעה תשעה וחצי עד שקיעת השמש. פרס המנחה הוא אפוא שעה ורבע מסוף היום ע"כ. ומבואר להדיא שסוף היום נגמר בשקיעה וזמן מנחה ופלה"מ תלוי בשקיעת החמה. וכל דבריו בשיטת הרמב"ם הם כנודע.

וכ"כ המאורות ביומא (פ"ו ע"ב) וזת"ד נעילת שערי היכל פירוש והוא קודם שקיעת החמה סמוך לשקיעתה וכו' וראוי לדקדק על זה שלא יאחר יותר מדאי מפני הברכה שחותרם מקדש ישראל וכו' וכיון שעבר היום היא הברכה ברכה שא"צ ואינה ראויה ועובר עליה על לא תשא וכו' אבל לאחר תפלת המנחה עד צה"כ ליכא מאן דאמר' וה"ה לתפלת נעילה דהא פרסי בה כהני ידיהו ומקמי שקיעת החמה הוי זמנה עי"ש. וכ"כ תר"י בר"פ תפלת השחר שזמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה עי"ש. וכ"כ ריב"ב עד הערב – עד שתשקע החמה וכו'. פלג המנחה שעה ורביע קודם שקיעת החמה ע"כ. וכ"כ המאירי שזמן המנחה לרבנן עד שתשקע החמה, ולהלן כתב שמי"א פחות רביע עד שקיעת החמה יצא ידי מנחה עי"ש. וכ"כ ספר הבתנים שם כדברי הרמב"ם שזמנה עד שקיעת החמה, וכ"כ ספר התדיר (סי' ה') עי"ש. וכ"כ שלה"ג על המרדכי בשם תוס' שיטה (והוא תוספות ספרדיות המיוחסת לרמ"ה – נדפסו בקובץ זכור לאברהם תש"נ עי"ש) שיש מפרשים עד הערב עד צה"כ ולא מילתא היא דלד"ה א"א לעיקר עבודת התמיד אחר שקיע"ה ותפלתו כנגד תמידים תקנום עי"ש. וכ"כ אהל מועד (דרך ב' נתיב ב') וז"ל והרוצה לעשות כחכמים והתפלל מנחה עד שתשקע החמה יצא אבל לא יאחר יותר ומלשון הר"ם ויש לו להתפלל עד שתשקע החמה ע"כ עי"ש. וכ"כ בספר הפרנס (סי' קצ"ו) עד שקיע"ה עי"ש. וכ"כ ר"א מלונדריש בפירושו למשנה עי"ש.

וכ"ה ברע"מ (כי תצא דף רע"ח ע"א) ולא תבא עליו השמש דא צלותא דמנחה. וכתב הרמ"ק באור החמה שם וז"ל היינו צלותא דמנחה שהוא עם שקיעת החמה ומזהיר שלא תבא עליו השמש מפני שקרוב האדם למעול בזמנה ואם עבר יומו במזיד בטל קרבנו עי"ש. ומבואר שתפלת מנחה היא עד שקיעת החמה. ומצאתי למהרש"ו בספרו עץ הדעת טוב (פרשת ויצא) שכתב בזה דברים ברורים להדיא כמו שכתבנו שזמן מנחה לחכמים עד השקיעה ומשם ואילך זמן תפלת ערבית, וזמן ק"ש הוא לאחר מכן בצה"כ וז"ל ולא התפלל [יעקב] כסברת ר' יהודה

(ב). וז"ל בערך שחר ותפלת המנחה אמרו שמנחה הוא שם הרבע האחרון של היום וכו' וכן אמרו ששם הקרבן שהתפילה הזאת מקבילה לו קרוי במקרא מנחה וכו' וזה לאחר שעברה מחצית היום הראשונה ונכנסה המחצית השנייה, ומאותו זמן נקרא מנחה והתפלה תפלת המנחה, אבל אם היא בתחילת אותו זמן שמשכו חמש שעות וחצי זמניות עד חציו נקרא מנחה גדולה וכו' ואם הוא בחציו השני והוא משישארו מן היום שעתיים וחצי זמניות נקרא מנחה קטנה עכ"ה. והמ"ב בסי' רל"ג בשעה"צ אות ח' כתב בתחילה שגם זמן מנחה גדולה זה חצי שעה זמנית לאחר חצות, אולם בסוף הסתפק בדבר שאולי כיון שהטעם הוא שלא יטעו – תמיד הזמן הוא חצי שעה [שוה] ונשאר בצ"ע. אולם בדברי המדריך המספיק הנ"ל מפורש שאף לענין מנחה גדולה השעות הם זמניות, וכן עיקר בין לקולא [בימות החורף] ובין לחומרא [בימות הקיץ].

מפלג המנחה ולמעלה רק אחר אשר בא השמש ושקעה החמה כסברת חכמים דתפלת המנחה עד הערב ומאז ואילך הגיע זמן תפלת ערבית וכו' ואח"כ קיים מ"ע לקרוא ק"ש דערבית וכו' ואחר ענינה עד היות לילה גמורה זמן שכיבה כמ"ש ובשכבך וז"ש וישכב במקום ההוא כי תקף אחר ק"ש הגיע זמן שכיבתו משא"כ בתפלת ערבית כי מן ביאת השמש נתחייב בה וכבר ידעת כי כל אחד משתיהן מצוה בפנ"ע ולא נהגו ישראל לחברן יחד אלא כדי לסמוך גאול"ת אמנם יעקב מצוה שפגע ראשונה קיים אותה תחלה וכו' עי"ש.^ג



בירור דעת הרמב"ם

והנה בשו"ת יבי"א הנ"ל כתב שגם דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שכתבו שקיעת החמה – אפשר לפרשם דהיינו סוף שקיעה שהוא צה"כ, והביא כמה ראיות מדברי הרמב"ם במקומות אחרים שכתב שקיעת החמה והכוונה לכאורה לצה"כ וא"כ אפשר שה"ה גם כאן עי"ש.^ב

אולם, כמה תשובות בדבר. **חדא**, שהרי מפורש בכמה ראשונים להדיא ששקיעה האמורה כאן היא שקיעה ממש ולא צה"כ והם רב נסים גאון, ר"ש בן נתן, תר"י, תוס' שיטה שהובא בשלה"ג על המרדכי, וא"כ ודאי שיש שיטה כזו בראשונים, וממילא אין סיבה לומר ששאר הראשונים שכתבו להדיא שקיעת החמה לא ס"ל כן כפשטות הדברים. ועוד, דאטו משום שמצאנו בכמה מקומות ששקיעת החמה היינו צה"כ נאמר כן בכל מקום, וא"כ גם כשכתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת שמדליקים נרות שבת סמוך לשקיעת החמה נאמר דהיינו סמוך לצה"כ, ועוד כתב הרמב"ם בפ"י ממע"ק ה"ו השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת עד שתשקע החמה וכו' עי"ש, ושם ודאי שלאחר השקיעה אסור לאכול מדין ספק, וא"כ שקיעה שם כפשוטו ולא צה"כ, וכי נבטל את כל ההבדל בין שקיעת החמה לצה"כ? אלא שהיכן שיש הכרח לומר כן אפשר לומר כן, אבל ללא הכרח אין לומר כן, וכאן אין שום הכרח להוציא הדבר מפשוטו ולומר ששקיעת החמה הכונה לצה"כ. ועוד, שלפי מה שנביא לקמן – דעת הרמב"ם והראשונים הנ"ל שעמו ששעות היום משתערות מהנץ ועד השקיעה ולפ"ז זמן תפלת מנחה חייב להיות עד שקיעת החמה – עי' לקמן. ועוד, שלא מצאנו מי שקורא לצה"כ – שקיעת החמה אלא הראשונים דס"ל כר"ת שלפי דבריהם הגמ' קוראת לצה"כ – שקיעת החמה והיינו סוף שקיעה, אבל לדעת הגאונים וסיעתם אין מושג של תחלת שקיעה וסוף שקיעה אלא שקיעה זו השקיעה שלנו וצה"כ היינו צה"כ ולא נקרא סוף שקיעה לא בגמ' ולא באף מקום אחר, וא"כ הרמב"ם ושאר הנ"ל דס"ל כדעת הגאונים [עי' מה שכתבתי בזה בירחון האוצר כ"ו עמ' קכ"ז והלאה] לא יכול לקרוא לצה"כ – שקיעת החמה.

ועוד, והוא העיקר, שאין שום ראיה מהמקומות שהביא שם שכונת הרמב"ם בשאר מקומות בשקיעת החמה לצה"כ.

ג. והאחרונים דנו מה דעת רבינו האר"י בענין סוף זמן תפלת מנחה – עי' ביבי"א שם, ולהאמור לאחר שמפורש בדברי מהר"ח שזמן מנחה עד השקיעה וכתב כן בפשיטות – אע"פ שספר עץ הדעת טוב כתב בצעירותו – מ"מ אם דעת רבינו האר"י הייתה לא כך – היה צריך לכתוב כן במפורש להוציא ממה שהיה פשוט לו קודם לכן, ולכן נראה שמכאן יש ראיה שדעת רבינו האר"י ומהר"ח שזמן מנחה עד השקיעה.

ראיה אחת הביא מדברי הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ ה"י גבי האוכל כזית מבשר קדשים שנותר במזיד חייב כרת וכו' ומאימתי יתחייב כרת וכו' ואם קדשים קלים הם חייב עליהן משקיעת החמה של יום שני שהוא תחלת הלילה של יום שלישי וכו' ע"ש, והרי אין כרת אלא בצה"כ דהא בשקיעת החמה הוי ספק וא"כ ע"כ ששקיעה היינו צה"כ עכת"ד. אולם, ראיה זו כבר עמדו עליה האחרונים, ומהם המנח"כ בפ"א, חידושי הרו"ה (סי' ח'), תבואות השמש ([שורץ] דף נ"ב ע"ב), וכתבו דשאני התם שכתב הרמב"ם להדיא 'שהוא תחלת הלילה של יום שלישי', וא"כ הורה לנו שהכונה לצה"כ שזה תחלת הלילה, אבל בעלמא שקיעת החמה היא כפשוטה. ועוד נ"ל לתרץ בפשיטות, שכונת הרמב"ם שם לשקיעה כפשוטו, ומשקיעת החמה קאי 'בספק' כרת, אלא שכלפינו אין נ"מ, דהא בשמים יודעים מתי מתחיל הלילה בדיוק, אולם האדם עצמו צריך לחוש לספק כרת כבר משקיעת החמה, ולכן בדקדוק לא כתב הרמב"ם מאימתי יתחייב כרת 'או חטאת' אלא כרת בלחוד קאמר, דחטאת באמת אינו חייב לאחר שקיעת החמה דהוי ספק, ודוק היטב. באופן שאין כל ראיה מדברי הרמב"ם אלו לנידון תפלת מנחה.

עוד ראיה הביא מנר חנוכה, שכתב הרמב"ם בפ"ד מחנוכה ה"ה שמדליקים עם שקיעת החמה, והרי כתבו ראבי"ה ועוד דהיינו צה"כ ע"ש. וראיה זו תמוהה, דאדרבה דעת הרמב"ם שם ועוד רבים מהראשונים שמדליקים נר חנוכה בשקיעת החמה ולא בצה"כ, ודלא כראבי"ה וסיעתו, והארכתי בזה במאמר שפורסם בירחון אור תורה (כסלו תשע"ז) ובקצרה בירחון האוצר כ"ג עמ' שמ"ה ע"ש.

עוד הביא מתענית י"ב כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, וכתבו הרא"ש ועוד ראשונים דהיינו צה"כ ע"ש. וגם זו אינו ראיה, שגם שם דעת רבים מהראשונים והרמב"ם מכללם ששקיעת החמה הוא כפשוטו [והארכתי בזה במקום אחר].

והנה, בגמ' ביבמות צ"ב ע"א איתא הורו ב"ד ששקעה חמה [בשבת והתירו לעשות מלאכה] ולבסוף זרחה אין זו הוראה אלא טעות ע"ש, ויש שכתבו להוכיח מזה שמצינו שקורים לצה"כ שקיעה. אולם אדרבה זו ראיה לסתור, דהא הרמב"ם בפ"ד מהלכות שגגות ה"ג כתב בזה"ל הורו ב"ד שיצאה השבת לפי שנתכסית החמה ודימו ששקעה ולסוף זרחה וכו' ע"ש. ודבריו ברורים ששקעה החמה היינו כפשוטו, אלא שהרמב"ם הסביר את סיבת הטעות, מאחר שבצה"כ שהוא כשליש שעה לאחר השקיעה עדיין יש אור בעולם, וביום המעונן לפני שקיעת החמה יש אור כמו בצה"כ ביום רגיל, ולכן טעו בחושבם שכבר שקעה החמה, וא"כ האור המעט שמצוי אומר שיצאו הכוכבים ולבסוף זרחה חמה, וזה פשוט למדייק בדברי הרמב"ם.

באופן שהדברים ברורים שהראשונים שכתבו שזמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה כוונתם כפשוטו, ולא לסוף שקיעה ולא לצה"כ.



הקשר בין זמן תפלת מנחה לזמן פלג המנחה

והנה, בגמ' בברכות כ"ו ע"ב מפורש שפלג המנחה הוא בשעה י"א פחות רביע. וכמו כן איתא שם שאם נאמר שרבי יהודה שאמר עד פלג המנחה – עד ועד בכלל קאמר – היינו רבנן

ע"ש, וכבר כתבו לנכון המנחת כהן והפר"ח שם שמפורש בגמ' זו שלרבנן זמן תפלת המנחה הוא עד סוף שעה 12 מהיום. ומעתה ברור הוא שמחלוקת זו בזמן תפלת מנחה תלויה במחלוקת הגדולה מאימתי נמנות שעות היום, שלדעת הסוברים ש 12 שעות שיש ביום נמנות מעולה"ש עד צה"כ – א"כ תפלת מנחה היא עד צה"כ, ופלה"מ הוא שעה ורבע קודם לצה"כ, ואילו לדעת הסוברים ש 12 שעות נמנות מהזריחה עד השקיעה – א"כ תפלת מנחה היא עד השקיעה, ופלה"מ הוא שעה ורבע קודם השקיעה. וכן מתבאר מדברי השלה"ג בשם תוס' שיטה הנ"ל, שלאחר שכתב שזמן מנחה הוא עד השקיעה – כתב שהשעות הן מהזריחה עד השקיעה ע"ש. ונבאר בעזה"י את דעות הראשונים בענין זה, ועיקרי הדברים בענין זה למדתי מספרו החשוב של הרב חיים פינחס בניש – הזמנים בהלכה, בעיקר בפרק י"ג.



שעות היום – האם מהזריחה עד השקיעה או מעלות השחר עד צה"כ

כידוע, נחלקו תה"ד והלבוש במנין שעות היום, שהתה"ד בסי' א' כתב שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם 'צה"כ', וכ"כ בסי' קכ"ג שמהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום היינו י"ב שעות, ובגמ' בפסחים צ"ד ע"א מבואר שמהלך עשר פרסאות הוא מעה"ש עד צה"כ, וכן מפורש בדברי תלמידו הלקט יושר (עמ' 79) וז"ל מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא 'מיל הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני 'מעלות השחר עד צה"כ', ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה ע"ש [אלא שבכמה מקומות מוכח שלמעשה תה"ד חישב את השעות מהזריחה עד השקיעה – עי' בספר הזמנים בהלכה שם שנשאר בצ"ע בזה]. ומצאנו לעוד כמה ראשונים שמבואר מדבריהם שהחישבו כן הוא, ומהם רש"י בע"ז (כ"ה ע"א ד"ה עשרים וארבע) ע"ש, תוס' פסחים (י"א ע"ב ד"ה אחד אומר), הרמב"ן ושאר ראשונים שהבאנו לעיל, דס"ל שפלה"מ קודם לשקיעת החמה שתות מיל, ומבואר שהוא שעה ורבע קודם צה"כ, ומבואר ששעה 12 היא בצה"כ.

אולם, הלבוש בסי' רל"ג כתב ונ"ל שר"ל י"ב שעות מעת זריחת השמש עד עת השקיעה שכן הוא משמעות כל ספרי התכונה ע"ש, וכ"כ עוד בסי' רס"ז ות"ד אבל אומר אני אולי היה זה לבלתי עסקם בזמנו בספרי התכונה וחשבו מאי דחלקו רבנן היום לעולם לי"ב שעות מתחיל לעולם מעלות השחר עד צה"כ, ולדידי נ"ל מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות שטעות גמור הוא ולא היה דעת רז"ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה וזה נ"ל הלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בכגון זה שתלו אותם בשעות היום ע"ש. וכ"כ עוד הפר"ח בקונטרס דבי שמי והחק יעקב והגר"א בסי' תנ"ט שדברי תה"ד טעות ושגגה הם והם נגד התוכניים והמצאותות ש"ב שעות בתקופת ניסן ותשרי יש מהזריחה עד השקיעה ולא מעמדה"ש ועד צה"כ ע"ש.

ובאמת שמפורש בדברי הקדמונים התוכניים שחישבו השעות הוא מהנץ עד השקיעה, וכמ"ש הלבוש.

הנה, בבריתא דשמואל הקטן [שנדפסה לראשונה בשנת תרכ"ג] (פ"ג) איתא ט"ו חיל [פי' מעלה, שהיא ד' דקות, כנודע] לשעה ביום וכמו כן בלילה, בראש סרטן ובא לו לראש הגדי [פי'

בתקופת תמוז] ישוב יום קודם לילה י"ח חיל לשעה ביום [פי' שכל שעה היא מי"ח מעלות שזה כ 72 דקות], וי"ב חיל לשעה בלילה, בראש הטלה ובא לו לראש הקנה מאזנים [פי' תקופת טבת] שיום בראש הגדי ובא לראש הסרטן חילופיהן ג' חומשין בלילה וב' חומשין ביום, כיוצא בדבר צל המעלות וכו' עי"ש, ומפורש ששעה בתקופת ניסן היא 60 דקות ובתקופת תמוז כ 72 דקות וזה מתאים לזמן שמהנץ ועד השקיעה. וכן מבואר להדיא בדברי רה"ג בפירושו לחגיגה, שהביא הר"י אלברצלוני בפירוש ספר יצירה עמ' 154 (והובא באוה"ג לחגיגה עמ' 56), שבתקופת טבת היום הוא ט' שעות וג' חומשי שעות והלילה י"ד שעות וב' חומשי שעה והיא הלילה הארוכה שבכל השנה והיום כ"כ קצר שבכל השנה מכאן ואילך פוחתת הלילה מ"ח חלקים ומוסיף היום מ"ח חלקים עד שמגיע לתקופת ניסן שישוה היום והלילה היום י"ב שעות והלילה י"ב ע"כ. וחשבון זה יתכן רק אם מונים מהנץ ועד השקיעה.

וכן מבואר בדברי ר' שבתי דינולו בספרו חכמוני – פירוש לספר יצירה (עמ' 71), וזת"ד ועל אשר יום שביעי יום שבות משקיעת השמש של יום ששי נתמנה מאדים למשול בשעה ראשונה של ליל שבת וכו' ומנה על יום השביעי שבתי בשעה ראשונה בזרח השמש ואם תתחיל לחשוב השעות של יום השבת י"ב שעות קטנות ליום וי"ב שעות קטנות ללילה במוצ"ש וכו' ותתחיל משבתי משעה ראשונה של יום השבת מזרח השמש ועד בוא השמש וכו' ומשעת בוא השמש נכנסת שעה ראשונה של ליל יום ראשון וכו' וכחשבון זה חשוב כל השעות של ימים ושל לילות של כל שבוע משעה ראשונה של יום שבת מזרח השמש וכו' עי"ש"ב, ומבואר להדיא ש"ב השעות הם מהזריחה עד השקיעה. וכ"ד ר"ח בפירושו לברכות כ"ו (מהדורת לב שמח) שכתב וז"ל נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה והיה מעת זריחת השמש עד סוף ד' שעות כשר להקריבו שהם ד' שעות ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו וכו'. ולקמיה גבי פלה"מ דר' יהודה כתב הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מד' שעות בתמיד של שחר עי"ש. ומבואר להדיא ששעות היום הן מהנץ עד השקיעה.

וכן מפורש בספר העבור לר' אברהם בר' חיה הנשיא בכמה מקומות מספרו, וז"ל במאמר א' שער ח' ומכאן אתה למד שהמדה הנכונה ליום אשר אין בה תוספת ולא גרעון היא מעת זריחת החמה בפאת מזרח עד שהיא שוקעת בפאת מערב, והלילה מעת שקיעתה במערבה עד עת זריחתה במזרח וכו' עי"ש, ובשער י' כתב היום נחלק לדברי רז"ל ולדברי שאר החכמים בכל האומות לכ"ד חלקים שוין שהן נקראין שעות בלילה מהן י"ב שעות כמנין מזלות הרקיע או כמנין חדשי השנה וכן ביום י"ב שעות ובכל שעה ושעה מהן היא ממהלך הגלגל בחמה ט"ו חלקים אשר הן חלק אחד מכ"ד חלקים מחלקי הרקיע אשר הן ש"ס חלקים וכו' ואע"פ שאין הלילה והיום שוין במידתן [בכל ימות השנה] תמצא כל אחד מהן בפנ"ע נחלק לי"ב חלקים שוין ויהיה כאו"א מן הלילה ומן היום בכל העולם מי"ב שעות אלא שחלקי שעות האחד מוסיפין או גורעין מחלקי שעות השני כגון אם יהיו חלקי שעה אחת בלילה הזה י"ז חלקים יהיו חלקי שעה אחת ביום התלוי בו י"ג חלקים וכו' עי"ש"ב, וזה להדיא שחישוב השעות הוא מהנץ עד השקיעה. וכדברים אלו כתב ר' יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש בספרו יסוד עולם (מאמר ב' פרקים י' וי"ג) עי"ש.

וכן מצאתי במפורש לראבי"ה בסי' תל"ב גבי חישוב ד' ה' ו' שעות של איסור החמץ שקיבל כן עי"ש שכתב לעשות מאגודלו ואצבעו כעין שעות שמש וכל פרק מהאצבע מורה שעברה שעה אחת עי"ש שמפורש שמשערים מהזריחה עד השקיעה [אם כי הוא סותר את דבריו במקומות אחרים, כגון במסכת ברכות בתחלתה גבי פלה"מ שהוא שעה ורביע קודם הלילה שהוא צה"כ עי"ש, ומ"מ חזינן שכך קיבל מרבתי ועכ"פ הם ס"ל הכי]. וכן מתבאר מדברי המאירי בר"ה כ' שכתב בתוך הדברים וז"ל חמה זורחת שחרית במזרח ושוקעת בערבית שהם י"ב שעות עי"ש. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' ק"ט) שכתב וז"ל ויש שמחלקים היום י"ב שעות לעולם וכן הלילה בין יהיו ארוכים או קצרים ואלו השעות קרויות זמניות כי לפי זמן השנה ישתנה שיעור השעה 'כי בטבת שעות היום קצרות מאד ושעות הלילה ארוכות מאד עד שתהיה שעה אחת מהלילה קרוב לשעה אחת וחצי מהיום' וכו' דרך משל כשיאמרו ברביע היום בחדש תמוז יאמרו בג' שעות מהיום ורוצה לומר בשעות הזמניות שהם באותו חדש קרוב לד' שעות וכו' עי"ש. והחישוב הנ"ל הוא רק אם מונים את השעות מהנץ עד השקיעה, אבל אם נמנה מעמיה"ש עד צה"כ – בתקופת טבת שעה מהלילה היא כשעה מהיום, וכן ג' שעות מהיום בתמוז הם יותר מד' שעות, כאשר יראה המעיין, וע"כ דהוא ס"ל למנות השעות מהזריחה ועד השקיעה וכנ"ל, וברור הוא.

וכן מתבאר מדברי מהר"ם חלאוה, המובא בספר אמרי שפר לבנו מהר"י חלאוה בפרשת בראשית עה"פ אשר ברא אלוהים לעשות [וכן בפרשת וישלח עה"פ ויזרח לו השמש], שכתב שבמדינת טורטושה היום הארוך הוא כמו ארבע עשרה שעות וחצי והקצר תשעה וחצי עי"ש, וזה מתאים רק אם מחשבים השעות מהנץ עד השקיעה ולא מעמיה"ש עד צה"כ. וכן מפורש בספר אגודת אזור לר' יצחק האזובי (עמ' ק"ט) שכתב וז"ל ודרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות לכן נתנו רז"ל זמן 'עד שלש שעות אחר הנץ החמה', מעוות לא יוכל לתקון וכו' עי"ש, וכן מפורש בשלה"ג על המרדכי ברכות רפ"ד בשם תוס' (והם תוספות ספרדיות המיוחסות לרמ"ה שנדפסו בקובץ זכור לאברהם תש"נ) וז"ל מיבעי לן לברורי כללא דמתניתין דכולהו הני שעות דאירי בהו התחלתן מתחלת הזריחה עד סוף השקיעה והשעות הם בשעות הזמניות וכו' עי"ש. וכ"ד הרמב"ם בתשובה [בלאו] (סי' קל"ד), וכפי שכבר הוכיחו בספר אורות חיים [דרוק] (עמ' ש"כ) והגר"ד יוסף בהערותיו לשו"ת פאה"ד סי' מ"ד ועוד^ד.

ועוד ראיות מצאתי בדברי הוהר וישב (קפ"ב ע"ב) דאיתא שם תלת זימנין אית ביומא דדינא שריא בעלמא וכו' כד סליק צפרא וכו' ובשירותא דתלת שעי קמייתא וכו' עי"ש, ומבואר מזה שתחלת שלש שעות אינם מתחילים מעלות השחר – כד סליק צפרא – אלא מהנץ החמה, ודוק. ועוד ראיה מצאתי ברע"מ פינחס (דף קמ"ג ע"א) דאיתא שם וישכם אברהם בבקר בריש שעתא קדמאה בסוף השחר נצח יעקב וכו'. ונראה בפשטות ששעה ראשונה של היום היא בהנץ החמה בסוף השחר. ועוד ראיה מהוהר פרשת לך לך (דף צ"ב ע"א) וז"ל בתחלת שעתא קמייתא בליליא

(ד). ובילקוט יוסף ח"א עמ' צ"ט הוכיח מדברי הרס"ג בסידורו עמ' י"ב ומדברי הראי"ה רפ"ד דברכות דס"ל שמונים מהזריחה עד השקיעה, ואם כי בדעת הרס"ג האמת כן היא דהא ס"ל שזמן מנחה עד השקיעה וכנ"ל שהדברים תלויים זה בזה – מ"מ מדברי הרס"ג בעמ' י"ב הנ"ל והראי"ה עצמם יש מקום לדחות, וכפי שכתב בספר יציאת מצרים [תופיק] קונטרס ספיקא דיומא עמ' קט"ו עי"ש, ועי' בילקוט יוסף החדש שבת א' כרך ד' עמ' רנ"ט מה שכתב ליישב דברי אביו זצ"ל.

כד נשף יממא ועאל שמשא וכו' עי"ש, ונראה מדבריו ששעות הלילה מתחילים בשקיעת החמה. וע"ע בזהר ויחי (רל"א ע"א) בשעתא דעאל שמשא שראן לנגנא אינון מלאכין דאמרי שירתא בשירותא דליליא וכו' עי"ש, ומבואר ג"כ שתחלת משמרות הלילה – שהן בתחילת י"ב שעות של הלילה, כמבואר בזהר שם בהמשך – הן מתחילות בשקיעת החמה. וע"ע בספר כתם פז (פרשת בראשית דף ק"ס ע"ב מדפי הספר), שכתב שממשלת מלאכי החבלה והשדים בלילה מתחלה בשקיעת החמה עד חצות הלילה עי"ש, וזה מתאים לדבריו שהבאנו בסי' רל"ה שזמן תפלת ערבית מתחיל משקיעת החמה, וכ"ז הוא כנ"ל [אולם בזהר ויקהל דף קצ"ו ע"א איתא משיריא תליתאה קא אמרי דא בארבע שעות בתריתא וקאמרי שירתא עד דסליק נהורא דצפרא וכו' בשעתא דשמשא נפיק ביממא ישראל נטלי שירתא לתתא וכו' עי"ש, ומזה נראה שהמשמרות מסתיימות בעמוה"ש, וכן מבואר בדברי הרמ"ק באור החמה שם עי"ש, ויש לעיין בזה]. ומהרח"ו בספר התכונה פשיטא ליה שהשעות הן מהזריחה עד השקיעה כידוע לחכמי התכונה ועי"ש היטב בעיקר בפרקים ג-י"ב.

ומעתה הדברים מתאימים ממש, דהמעין יראה שיש הקבלה בין הגאונים והראשונים דס"ל שתפלת המנחה היא עד השקיעה לבין הגאונים והראשונים דס"ל ששעות היום הם מהזריחה עד השקיעה, והם רה"ג, הרמב"ם, תוס' ספרדיות, המאירי ומהרח"ו, וכמו כן הראשונים דס"ל שמנחה עד צה"כ ס"ל ששעות היום הם עד צה"כ והם התוס' והרמב"ן וסיעתם [אם כי במעט מהם נראה סתירה כמו ברשב"ץ ובראבי"ה – מ"מ העיקר כן הוא, כדמוכח משאר הראשונים וכן החשבון פשוט בגמ' וכו"ל], וא"כ גם הראשונים האחרים דס"ל ששעות היום הם עד השקיעה – בהכרח ס"ל שתפלת המנחה היא גם עד השקיעה.

והנה בהכרעת המחלוקת לגבי חישוב השעות האריכו האחרונים לכאן ולכאן, אולם נראה שהעיקר הוא באופן מוחלט שהשעות הן מהזריחה ועד השקיעה, בין לקולא ובין לחומרא בין בדאורייתא ובין בדרבנן. וזה מכמה טעמים: **חדא**, שכ"ד רוב הגאונים והראשונים, ובעיקר התוכניים שבהם שידעו את המציאות יותר מהראשונים האחרים. **ועוד**, שכך היא האמת הברורה כפי שכתבו הלבוש וסיעתו, וכפי שיכול כל אחד לראות בצורה פשוטה בלוחות השנה ולבדוק זאת במציאות כיום, עד שאפשר לומר שתמוה לקרוא לזה בשם 'מחלוקת' בשעה שהאמת ברורה לא כך. וכן האריך בזה בספר זורח השמש להרב שלום מלכא מרבני בית אל (ירושלים תרנ"ח) בדף מ"ה לפני ואחרי ונעתיק חלק קטן מדבריו וז"ל ומפני זה אני אומר ודאי אילו היה זה הכלי ביד הראשונים לא היו אומרים שהי"ב שעות מתחילין מן עלוה"ש עד צה"כ והיו כולם מסכימים בשפה אחת ודברים אחדים שהי"ב שעות של היום מתחילין מן הנה"ח עד שקיעתה ולא היו מתירים להתפלל מנחה אחר השקיעה וכו' עי"ש"ב, ודבריו ברורים ונכונים מאוד. **ועוד**, שהרי השעות של חז"ל מקבילות ממש לשעון הערבי הנודע שסוף היום זה בשעה 12, והם הרי מחשבים מהזריחה עד השקיעה, וזה היה השעון של חז"ל. **ועוד**, שהרי שעוני השמש שהיו בזמן התנ"ך וחז"ל כן הם לפי הזריחה והשקיעה ולא לפי עמוד השחר וצה"כ^(ה).

(ה). ע' בספר הזמנים בהלכה פרק ט' שאע"פ שבאלף שנה האחרונים שעוני השמש מורים שעות שוות ולא שעות זמניות – מ"מ בחפירות בהר הבית נמצא שעון שמש מזמן הורדוס המורה שעות זמניות.

ועוד, שכבר עמדו מהר"י פראג'י (בתשובה סי' מ"ז) והמאמ"ר (בסי' רל"ג) ועוד שחישבו השעות מעמוד השחר עד צה"כ יכול להיות רק לדעת ר"ת וסיעתו בענין שקיעת החמה, דהא לדעתם מוסיפים שעה וחומש לפני הזריחה ושעה וחומש לאחר השקיעה ובכך יוצא שבחצות חמה בראש כל אדם, משא"כ לדעת הגאונים שצה"כ הוא כשליש שעה לאחר שקיעת החמה ועמוד השחר הוא שעה וחומש לפני הזריחה – לא יצא חצות כשהחמה בראש כל אדם אלא לפני החצות האמתי בכחצי שעה וזה לא יתכן ע"ש. ובעקבות זה חידש הרב טיקוצינסקי בספרו בין השמשות (פי"א) שגם לדעת הגאונים – חישבו השעות הוא עד צה"כ דר"ת ע"ש. אולם זה תמוה, דהא לגאונים זהו לילה גמור ואיך אפשר לחשבו משעות היום, ועוד שפלג המנחה לפ"ז יצא 3 דקות לפני השקיעה ולא שייך לומר דבר זה כלל, שאין דיני פלג המנחה אלא בג' דקות דהא לאחר מכן מתחיל ספק לילה. והרב טיקוצינסקי בספר בין השמשות פ"ו כתב שהמנהג לשער את פלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה ע"ש, וכ"כ הכה"ח בסי' רל"ג אות ז' ע"ש. ולפ"ז ע"כ שגם סוף זמן תפלת המנחה הוא בשקיעת החמה וכנ"ל, ולפ"ז תמוהים דברי הכה"ח שם באות ד'-ה' שהסכים שהתפלה יכולה להיות עד צה"כ, דזהו תרתי דסתרי. ועכ"פ חישבו זה תמוה לחלק את זמן פלג המנחה משאר זמני היום, דהא פלג המנחה מסתיים בשעה 12 וא"כ חזינן ששעות היום מסתיימים בשקיעת החמה, ואיך יתכן לעשות ב' שעונים – אחד לפלג המנחה ואחד לשאר דיני התורה, אתמהה.

באופן שהדברים ברורים שלדעת הגאונים וסיעתם חייבים למנות את שעות היום מהזריחה עד השקיעה, ובאמת המעיין יראה שהשיטות [ברובן] הן אותן השיטות, ומי שאמר זה אמר זה.

וא"כ לפי מה שהתבאר, שהעיקר הוא שמונים את שעות היום מהזריחה עד השקיעה – א"כ ודאי שסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה וכנ"ל. ואף אם נאמר שא"א להכריע בזה והמחלוקת במקומה עומדת – מ"מ ודאי שיש להחמיר ולחוש לדעת רוב הראשונים, שזמן מנחה הוא עד שקיעת החמה ושעות היום מתחשבות מזריחה עד השקיעה.

ובאמת שכך משמע מפשטא דתלמודא, וכמו שהוכיח המנח"כ, דהא במערבא לייטי עליה דמאן דמצלי עם דמדומי חמה [ופירש"י תפלת המנחה עם שקיעת החמה] דילמא מיטרפא שעתא. ומבואר ששקיע"ה הוא סו"ז תפלת מנחה. ומה שכתב ליישב במנח"כ – כבר דחאו הפר"ח, ומ"ש הפר"ח ליישב דמיירי בימות החורף שצה"כ הוא חצי שעה אחר שקיע"ה וגם בזמן כזה שייך דילמא מיטרפא שעתא ע"ש – לא ידעתי איך לר"ת ד' מיל בשעות זמניות הוי חצי שעה. ועוד שגם זה דחוק מאוד, דפשטא דגמ' שזמן שקיע"ה עצמו הוא סוף הזמן ולא זמן מה לאחריו.



דברי האחרונים בזה והאם ניתן לצרף את דעת ר' יוסי ודעת ר"ת לספק בענין זה

ראשית, בדעת השו"ע – אין הדברים ברורים מה ס"ל למעשה, וכפי שהאריך המנחת כהן בפ"ט, דהא מצד אחד כתב השו"ע שנהגו להתפלל מנחה עד 'הלילה', וזה נראה בפשטות עד

צה"כ, אולם מאידך כתב שאין להתפלל ערבית קודם 'שקיעת החמה', הא אחר שקיעת החמה שרי משום שאין זה זמן מנחה אלא זמן ערבית, ועי"ש עוד שהאריך בדעת השו"ע, שנראה דס"ל כתר"י, ועכ"פ אין הכרעה ברורה בזה. ויש להוסיף שאף אם דעת השו"ע הייתה ברורה להתפלל עד צה"כ – אין זה מכריע לדידן, דהא כבר הארכנו לעיל שרק לדעת ר"ת וסיעתו בענין צה"כ אפשר לומר כן, והשו"ע בסי' רס"א פסק כדעת ר"ת כנודע, אבל לדעת הגאונים וסיעתם, שכמותם אנו נוהגים – א"א לפרש כן, ולכן לדידן בכל אופן אין להתפלל לאחר שקיעת החמה, ואין להביא ראיה כלל מדברי מרן השו"ע בענין זה.

והנה, בשו"ת יבי"א שם וכן בהלכה ברורה בסי' רל"ג האריכו להביא מדברי האחרונים שפסקו שאפשר להתפלל עד צה"כ⁽¹⁾, והביאו מעט מהפוסקים דס"ל שאפשר עד השקיעה, אולם, מצאנו אחרונים רבים דס"ל שזמן מנחה הוא רק עד השקיעה [הרשימה כאן חלקית, בעיקר מה שלא הובא ביבי"א הנ"ל]:

לעיל הזכרנו את דבריו המפורשים של מהר"י בספר עץ הדעת טוב עי"ש, וכ"ד מהר"ם פרוכנינצאלו בתשובה סי' י"א וז"ל ובין למר ובין למר יש הפסק בלא ספק בין סוף זמן המנחה לתחלת הלילה שהוא זמן ק"ש ותפלת הערב, שלרבנן המאחרים בו עד הערב ר"ל הערב שמש – יש זמן רשות ומורגש מאז עד צה"כ ואצ"ל מפלג המנחה עי"ש, ומבואר שעד הערב היינו עד הערב שמש דהיינו שקיעת החמה. וכ"ד הר"ב סדר היום שזמנה עד השקיעה ומשם ואילך זמן ערבית עי"ש, וכ"פ מהר"י חאגיז בפירושו למשנה עץ החיים בברכות פ"ד מ"א עד השקיעה כדעת ר' יונה עי"ש. וכ"פ הפר"ח בקונטרסו הנ"ל, וכ"פ ר' חיים אלפנדרוי בשו"ת מוצל מאש סי' א' עי"ש, והמנח"כ בפרק י' פסק ג"כ כרמב"ם⁽²⁾, והגינת ורדים בכלל א' סי' ל"ד כתב בתוך הדברים בפשיטות וז"ל ואע"ג דזמן המנחה מימשיך ומטי עד שקיעת החמה מ"מ כל כמה דמקדים טובא עדיף טפי עי"ש, הרי שכתב שהזמן הוא עד שקיעת החמה. והר"ב בתי כהונה ח"ג סי' ד' כתב בתוך הדברים וז"ל וכ"ש שאין השמש על פני הארץ והיה במחשך מיהא ואין מי שיתפלל מנחה באותה שעה עי"ש, וכ"כ בחידושי הרז"ה בקונטרס בה"ש סי' י"ב וז"ל מה

(1). והביאו שם בשם ספר שערי תפלה למהר"י רקח שכתב שיש יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל שאפשר להתפלל עד צה"כ עי"ש. אולם, נראה שאין זה מדויק בדברי מהר"י רקח, דז"ל בדיני תפלת מנחה אות ב' מה שכתב מרן וז"ל עד הלילה – הארכתי במקום אחר מכמה רבונותא ומהש"ס ורוב הראשונים ז"ל דהיינו עד צה"כ, וכן האריך הרב שאגת אריה וכו' ושיעור זה הוא יותר מחמשה מינוטי אחר תשלום י"ב שעות של יום דהיינו אחר למגרב שהוא אקש"ס שעדיין הוא יום, וזה מוסכם יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים ולשיטת הש"ס בכמה מקומות ואין כאן מקום להאריך ע"כ. והמעין היטב בדבריו יראה שיש כאן ב' נושאים; האחד הוא עצם תפלת מנחה ועי"ז כתב שרוב הראשונים ס"ל עד צה"כ, ומהאחרונים הב"ד השאג"א והאדרת אליהו, ולאחר מכן כתב מה נקרא זמן צה"כ והוא 5 דקות לאחר המוגרב, ועי"ז כתב שיש יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים ושיטת הש"ס בכמה מקומות שכן הוא, אבל על ענין תפלת מנחה כתב שרוב הראשונים ס"ל כן.

ולעצם דבריו שרוב הראשונים ס"ל עד צה"כ – המעין במה שהבאנו לעיל יראה שאינו כן אלא אדרבה רובם ס"ל שהזמן הוא עד השקיעה, אלא שראשונים אלו לא היו בדפוס בזמנו [ספר שערי תפלה נדפס בשנת תר"ל] ומהם רס"ג, ספר העתים בשם רה"ג, ר"ש בר' נתן, המדרין המספיק, המאורות, ריב"ב, המאירי, ספר הבתים, ר"א מלונדריש ועוד.

ואף אם נאמר שרוב הראשונים ס"ל עד צה"כ – כבר כתבנו שהדבר תלוי במחלוקת ר"ת והגאונים הידועה לענין שקיעת החמה, וגם שם רוב הראשונים שלפנינו ס"ל כר"ת ואעפ"כ מנהג העולם כדעת הגאונים משום שכן הוא האמת, וא"כ גם כאן הדין כן.

(2). אולם, כתב שבדיעבד אפשר להתפלל גם לאחר השקיעה ודלא כרמב"ם עי"ש שנדחק בזה מאוד בטעם הדבר, אולם לדעת שאר האחרונים הנ"ל אף בדיעבד אין להתפלל לאחר השקיעה דהא יש לחוש בזה לסב"ל לדעת הרמב"ם ורוב הראשונים, וגם שלא יוצא ידי תפלה, ועכ"פ גם לדעת המנח"כ אין להתפלל לכתחילה לאחר שקיעת החמה.

שאמרו תפלת המנחה עד הערב פירושו עד שקיעת החמה תחת האופק כ"כ הגאונים ז"ל, ואם לא התפלל עד ששקעה החמה צריך להתפלל ערבית שנים כ"כ הרמב"ם וכו', ועי"ש בביאור שהאריך שכן עיקר. וכ"כ החסד לאלפים בסי' רל"ג וז"ל ולדידי חזי לי דכיון שהוא ספק לילה אין ראוי להתפלל מנחה שאם הוא לילה הו' ברכות לבטלה ושב ואל תעשה עדיף, ויותר טוב שיתפלל ערבית שנים אם טעה או נאנס ולא התפלל עד אותה שעה, אבל דעת רבנותא דמצי להתפלל, לכן תבחר ותקרב ע"כ, וכתב בנו בהגהה וז"ל ואע"ג דבספק התפלל חוזר ומתפלל ולא חיישינן לברכה לבטלה מ"מ לא דמי, דהתם הלואי יתפלל כל היום כולו, ועליו תבא ברכת טוב ומשו"ה יצא מן הכלל דקי"ל ספק ברכות להקל, אמנם הכא דלמאן דאמר דהשתא לאו זמניה הוא הו' ברכותיו לבטלה, דאע"ג דיש תשלומין לתפילת המנחה באותה שעה - מ"מ צריך להקדים חובת שעתיה ברישא ואם היפך לא יצא עי"ש.

וכן האריך בזה בספר זורח השמש הנ"ל ונעתיק דבריו בדף מ"ב וז"ל עתה שנתברר בראיות ברורות כשמש בצהריים שהיום שאמרו רז"ל יום ולילה שוין הוא מנץ החמה עד שקיעתה ולא נשאר לנו שום ספק וכו' ואנו יושבי א"י רואים ג"כ בחוש הראות שאפילו ביום הקצר לא יש זה היום שיהיה בו י"ב שעות מע"ה עד צה"כ וא"כ נתברר לנו עד הערב הוא עד שקיעת החמה שאנו רואים בלי ספק וכו' עי"ש, ולעיל מיניה כתב ג"כ שמי שמתפלל לאחר השקיעה שנים רעות עושה אחת שכל הברכות לבטלה ושנית קורים עליו מעוות לא יוכל וכו' לפי שלא התפלל תפלת מנחה אחר זמן רב וכו' עי"ש. וכן האריך והעלה בספר בני ציון [ליכטמאן] בסי' רל"ג וז"ל ולדינא פשוט דנקטינן כדעת כל הפוסקים הנ"ל דזמנה עד שקיעה"ח, וממילא גם השעות משערינן מהנה"ח עד שקיעתה, ועיין מ"א סק"ג, ואפילו בדיעבד שנאחר עד אחר השקיעה לא יתפלל עוד מנחה דהוי ברכות לבטלה לדעת כל הפוסקים הנ"ל אלא יתפלל ערבית שנים, ואין זה ביטל במזיד כיון שאינו מתפלל מכח דעת הפוסקים שכבר עבר זמנה - כן נראה לענ"ד נכון לדינא ע"כ. וע"ע בקובץ 'מקבציאל' קובץ ל"ו עמ' ק"א בהערות הרב נסים כדורי על הבא"ח גבי תפלת מנחה שהמנהג שמתפללים עד צה"כ שכתב וז"ל וכל זה כתבתי כדי לישב המנהג, מיהו מי שהוא יר"ש לא יתפלל מנחה אפי' בזמן שכתב מוה"ר [הבא"ח] דהוא רק בדיעבד אלא צריך להתפלל קודם שקיעת החמה וכמ"ש הרמב"ם בהדיא וכו' וכן הוא דעת כמה פוסקים וכו', ולפ"ז נלע"ד אם יראה האדם שהזמן מצומצם ואם ילך לבית הכנסת לא ישאר זמן להתפלל קודם שקיעת החמה - מוטב להתפלל מנחה ביחיד במקומו קודם שקיעת החמה מלהתפלל בציבור אחר השקיעה ויכנס בזה בספק ברכות לבטלה והוא פשוט וברור, ואח"כ ראיתי שכן כתב המ"ב עי"ש. הא קמן שפשוט לו כן שעדיף יחיד לפני השקיעה מאשר ציבור לאחר השקיעה, אלא שלפי מה שכתבנו אף בדיעבד לאחר השקיעה לא יתפלל אלא ערבית ב' בין ביחיד ובין בציבור.

והנה, המ"ב בשעה"צ סי' רל"ג אות כ"א כתב שאף לדעת הגר"א וסיעתו שסוף זמן מנחה הוא בשקיעת החמה - בשעה"ד אפשר לסמוך על דעת ר' יוסי במסכת שבת דף ל"ד דס"ל שאף לאחר השקיעה יום גמור הוא בכל זמן בה"ש דר' יהודה ואפשר להתפלל מנחה בזמן זה בדיעבד ובשעה"ד עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דהא ר' יוסי אינו חולק על המושג 'שקיעת החמה' אלא על המושג 'יום' והיינו דס"ל שיום האמור בתורה היינו עד לאחר שלשת רבעי מיל לאחר שקיעת

החמה, אבל שקיעת החמה זהו מושג תוכני ומציאותי שעליו אין מחלוקת, וא"כ כאן שפירשו הגאונים והראשונים וכך מוכח בגמ' עצמה שבסוף שעה 12 דהיינו בשקיעת החמה לדעת הראשונים הנ"ל – זהו סוף זמן מנחה – גם לדעת ר' יוסי כן הוא, אע"פ שעדיין נקרא יום. וראיה לזה מדעת ר' יהודה שאפשר להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה למרות שלאחר מכן חשיב עדיין יום ואינו לילה או ספק לילה, אלא שדין התפלה הוא עד פלג המנחה לשיטתו, וה"ה לרבנן דין התפלה הוא עד שקיעת החמה ואינו תלוי בשם יום, ולכן כל הגאונים והראשונים הנ"ל כתבו עד שקיעת החמה בדוקא, ולכן דברי המ"ב צ"ע.

ובשו"ת יבי"א שם צירף עוד את סברת ר"ת בענין צה"כ ועשה ספק ספיקא להתיר להתפלל בבה"ש דידן עי"ש. אולם מלבד מה שיש לדון בעלמא האם מהני לצרף את סברת ר"ת לס"ס, וכמו שהאריכו הרב הנאמן"ן במשנה ברורה מהדורת איש מצליח סוף ח"ג והרב משה לוי זצ"ל בספרו יוסף דעת סי' י"א עי"ש – לפי מה שהארכנו לעיל לא שייך בנידון דידן כלל לצרף סברא זו, דהא כאן זו אותה המחלוקת בעצמה, דלדעת הגאונים וסיעתם מוכרחים לומר ששעות היום נגמרים בשקיעת החמה ולפ"ז תפלת מנחה היא עד שקיעת החמה, ולדעת ר"ת אפשר לומר כך ואפשר לומר כך [וראיה מדברי הלבוש שהוא ס"ל כר"ת, ואעפ"כ ס"ל ששעות היום נגמרים בשקיעה], אבל לדעת הגאונים מוכרחים לומר דתלי הא בהא, וא"כ אין כאן ס"ס אלא ספק אחד ותו לא. ועוד שאף אם יש ס"ס – אחרי הכל לדעת הגאונים ורוב הראשונים תפלת מנחה היא עד השקיעה שלנו באופן [דהא הראשונים הנ"ל [לפחות רובם או חלקם] ס"ל כדעת הגאונים בענין השקיעה], וא"כ הס"ס לא עוזר נגד ראשונים ואחרונים מפורשים דלא ס"ל כן.

ועוד יש להעיר שבילקוט יוסף ח"א עמ' רל"ו בענין מי שלא אמר יעלה ויבא במנחה של ערב שבת האם יחזור על התפלה בליל שבת שאינו ראש חודש – האריך מרן הגרע"י זצ"ל שאף אם יעשה תנאי נדבה ויש ספק ספקא האם צריך לחזור והאם מהני נדבה בשבת – מ"מ שוא"ת עדיף ואף בתפלה לא אמרינן ס"ס עי"ש, וא"כ ה"ה הכא אף אם היה ספק ספקא – מ"מ אין לעשות כן בתפלה ושוא"ת עדיף.

סיכום

שלושת הנושאים – חישוב שעות היום, חישוב פלג המנחה וסוף זמן תפלת מנחה – תלויים זה בזה, ודעת הגאונים והרמב"ם והראשונים והאחרונים שהיו בקיאים בחכמת התכונה והאמת הברורה שמשערים את שעות היום מהזריחה עד השקיעה, ופלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה וסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה, ואם לא התחיל להתפלל קודם שקיעת החמה – יתפלל ערבית שתים. ואף אם יש לו מגין לאחר שקיעת החמה – יתפלל ביחיד קודם שקיעת החמה.

הרב עידוא אלבה

פתיחת ברוז מים חמים שמקורן ב'דוד שמש', ביום השבת

פתיחה

במאמר של הרב אורן צדוק בירחון האוצר ל"א כתב להתיר את השימוש במים של דוד שמש, תוך שהוא מבאר בצורה יפה ומפורטת את דרך הפעולה של החימום שלא התפרשה כ"כ במקומות אחרים, ודוחה את טענות האוסרים. ואבקש להתייחס לדבריו.

יש כאן חמישה חששות שבהם אנו באים לדון:

- א. החשש שבפתיחת ברוז החמים, שגורם לכניסת המים הקרים לדוד, יש ביטול של מים קרים בתוך הדוד שוב נמצאים המים בלי כל קשר למה שעושים הקולטים.
- ב. החשש שבפתיחת ברוז החמים האדם גורם לכך שהמים הקרים הנכנסים מחמת מעשיו יגיעו בסופו של התהליך לקולטים, ויהיה חימום בשבת של מים - שלא היה נעשה בלי מעשיו.
- ג. החשש שהמים החמים שמוציא האדם בברז בבית יבטלו את המים הקרים שהוא מזווג להם.
- ד. החשש שמא אם נקל שימוש בדוד שמש יבוא אדם לידי טעות להשתמש גם במים חמים שמחוממים על ידי החשמל, שהם תולדות האור.
- ה. אסור להטמין מים בדבר המוסיף הבל (שו"ע סי' רנז), והכא האדם משתמש במים שהיו מוטמנים בשבת בתוך הצינורות שבקולטים, שמחממים אותם.



א.

באשר לחשש הראשון, הרב אורן צדוק כתב שאין לחוש לכך שהמים הנכנסים לדוד מתחממים מהמים שבדוד שהם תולדות חמה כי במציאות המים שבדוד הם שכבות שכבות, באופן שהשכבות החמות נמצאות על השכבות הקרות, והמים הרותחים שמגיעים בצינור המים החמים אל הבית הם מהשכבה שבראש הדוד, בעוד שהמים הקרים נכנסים רק בתחתית הדוד, והם פוגשים מולם רק את שכבות המים הקרים, ויש גם כיפה המונעת מהם לעלות ולהפגש עם מים חמים. ולכל היותר נאמר דהוי ספק אם יתחממו, וגם אם יש צד כזה יש להקל, כי דינו כ'ספק פסיק רישא לשעבר', שכן אמנם אם הקרים יפגשו את הרותחים הם יתחממו, אך יש ספק אם במציאות של חום המים שיש בתוך הדוד הנכנסים הם אכן יפגשו את הרותחים, ובאיסור דרבנן לא מחמירים בפסיק רישא כזה.

אך ראה בששכח"ל (פרק א הערה קטו), שמעלה סברה שהמים הנכנסים נוגעים גם במתכת של הדוד, ובודאי הם מתבשלים במקצת במקום הנגיעה מחמת שחם מקצתו חם כולו, ואף שכתב כך בנגוע לבוילר לכאורה סברה זו שייכת גם בדוד שמש.

ועוד יש להעיר, שאם נניח המים היוצאים הם 70 מעלות, ואלו שתחתיהם הם 60 מעלות ואלו שתחתיהם הם 40 מעלות, ובתחתית הדוד נכנסים המים בטמפרטורה 20 מעלות, נמצא שכאשר נכנסים מים קרים הם מיד מעלים את השכבה הנמצאת בחום של 40 מעלות אל מקום השכבה של 50 מעלות, ונמצא שכתוצאה ממעשיו יש בישול בין השכבות.

ובעיקר החידוש לקולא מפני שמדובר בכמה שכבות צל"ע שמנין לנו לחלק בתוך כלי שיש בו מים חמים ורותחים, לומר שבהכנסת מים קרים בצד של המים הקרים אין בישול. בפשטות, כשמרגישים חום במקום אחד בכלי כל המים שבאותו כלי יש להם את אותו דין כי אי אפשר לעשות הבחנה מדויקת בין השכבות ובמה שגורמת הכנסת המים.

והנה, הרב צדוק דן בענין זה להקל רק בחשש דרבנן של דוד שמש, אך כבר ראיתי מי שהקל בענין זה גם במקום שהחשש הוא דאורייתא. הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה פרק י סי' כד, ובהרחבות כד, א) כותב שגם בדוד חשמלי, כאשר אפשר בדוחק לגעת במים החמים היוצאים מהדוד^א, מותר להשתמש במים החמים, כי באופן כזה המים הקרים שנכנסים לא יתחממו לחום שהיד סולדת בו מחמת העליונים. וכן הקל לפתוח את הברז כשיש ספק מה חום המים היוצאים, שהוי ספק פסיק רישא לשעבר, כי האדם אינו יודע האם המים הרותחים יכולים לחמם את התחתונים. ואף לאוסרים פסיק רישא לשעבר כתב שאפשר שיחשב ספק לעתיד, כי אולי בסופו של דבר הוא ישתמש בהרבה מים עד שהמים שיכנסו לא יתבשל.

אך לענ"ד נראה שהפוסקים הסכימו להחמיר בבוילר, ורוב הפוסקים שדנו בזה לא העלו על דעתם שיש מקום לחלק בגלל השכבות השונות של חום המים. וגם אם לא היתה המציאות שכתוצאה ממעשיו מתקררים שכבות הקרובות לרתיחה למקום הרווח היה מקום לאסור, כי חז"ל קובעים כללים, ולא נכנסים לחילוקים בתוך אותו כלי. כך אנו מוצאים שכלי ראשון וכלי שני מוגדרים לפי הכלי ולא בהתאם לחום שיש בכלי, ומקילים בכלי שני אף שלפעמים כלי שני יותר מחמם מכלי ראשון, ובפרט כשמדובר בכלי המכיל כמות מים גדולה.

כך רואים בהלכות אחרות, למשל מה שקבעו עמוד השחר לפי שעות זמניות, שהן בהתאם לאורך היום, ופשטות הגמרא והפוסקים שלפי זה בחורף הזמן יותר קצר, כי מעמוד השחר להנץ החמה יש עשירית הזמן של כלל היום, למרות שאין זה תואם למציאות, שהרי בחורף זמן הדמדומים ארוך יותר מבאביב, אלא שקבעו בזה כללים, ולא דוקא לפי המציאות שאפשר לבדוקה בכלים מדעיים של ימינו (ועמדי על ענין זה במאמר שבירחון האוצר גליון ט עמוד לו).

וכשהרציתי לפני הרב מלמד את שאלותי, השיב לי שכל ההיתר שלו נאמר על פי היסוד דהוי גרמא. אך מלבד מה שיש לדון בקביעה שהוי גרמא כדלקמן, לענ"ד מכל מקום כיון שבפועל יש עירוב של שכבות לא נראה שהמציאות של השכבות מהווה גורם להקל.

ועוד כתב הרב צדוק להקל בזה משום שיש לראות את דוד המים ככלי שני, ודן בזה שלכאורה יש מקום להשוותו לדין אמבטי הנמשכת מאמת המים בשבת מב ע"ב, שלפי רש"י

א). הרב מלמד כתב שהוא חום הפחות מ 80 מעלות, אך מאמר של הרב צדוק הערה ד כתב שבכל מקרה המים שבדוד שמש לא מגיעים ליותר מ 70 מעלות כדי שלא יתפוצץ, ומסתמא כך הוא גם בבוילר, ואם כן לפי דרכו של הרב מלמד תמיד יהיה מותר להוציא מים גם מדוד חשמלי.

מחמירים בה ככלי ראשון, וה"ה כאן שהדוד נמשך מהקולטים. אך הוא כתב להקל בזה משום שמהפוסקים נראה שדין האמבטי הנמשכת הוא רק כעירוי מכלי ראשון, וגם יש לחלק שהכא יש חלקים צוננים בדוד, שבדאי אין להחשיבם כמקושרים.

אך ראה בששכה"ל (א, פ"א הערה קכב) שאמנם הביא את דין האמבטי כמקור למה שמחשיב את הכל כלי ראשון, אך למעשה נראה שכתב שהוא ככלי ראשון אחד לא רק מצד ההשואה לדין האמבטי, אלא משום "דמה לי סיר גדול ומה לי סיר עם צינורות ארוכים", והיינו שיש לראות זאת ככלי שיש לו כמה צינורות חמים המסתעפים ממנו. ואכן, האמבטי הנמשכת מהמעייין אינה ממש כלי אחד עם המעיין, שכן המעיין בכלל אינו כלי, אבל כאן הדוד והקולטים הם כלי אחד שמחובר על ידי המים שממלאים את כל הצינורות ברצף שבין הדוד לקולטים, והוא למעשה כלי שהמים שלו מסתחררים והולכים ומתחממים דרך המעבר של הצינורות לצדדים, וכשיש שמש נמשך סחרור זה ללא כל הפסקה. ואף שככל הנראה הצינור התחתון המוביל לקולטים אינו חם, מכל מקום בדוד עצמו אין הפסקה מהותית בין חלקיו, והדפנות של כולו מסתמא חמים, כדין חם מקצתו חם כולו. וכעין זה כתב הרב רוזן בגליון אמונת עתיד 105 עמ' 75, בענין דוד מים שמחובר למאיץ חימום הנמצא בנפרד ממנו, שיש להחשיבו כלי אחד.

אלא שאכתי בנידון דידן של דוד שמש, מצד חשש החימום הזה יש לצדד להתיר, מכיוון שתולדות חמה הוי דרבנן, וחימום המים הקרים מהמים החמים שבדוד או אף מדפנות הדוד הוא פסיק רישא דרבנן דלא ניחא ליה, כי באותה פעולה שהם מתחממים הם גם מקררים את המים החמים שמעליהם, ומים אלו שבראש הדוד הם אלו שחשובים לו יותר לשימוש.

ואף מכל מקום כל היתר של פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן אינו מוסכם, ובדרך כלל הפוסקים מחפשים תרי דרבנן, נוכל לצרף את הספק שאולי הוי גרמא, למרות שאין זה פשוט להחשיבו גרמא, מכיוון שהדבר נעשה מיד עם פעולתו.



ב.

לגבי החשש השני, הרב צדוק כותב שאף שנראה במציאות שהמים המתחממים מהקולטים נחשבים למתחממים מתולדות החמה ולא מהחמה עצמה², יש להתיר, מאחר שבכירור המציאות של דרך הפעולה נראה שהוי גרמא רחוקה. וכוונתו, שלמעשה כל כניסת המים לחימום בקולטים תלויה בפעולה העצמאית של הקולטים, והפעולה של הכנסת המים הקרים לדוד משפיע על זה רק בצורה עקיפה מאוד, שכן כניסת המים הקרים אל הקולטים מתבצעת אך ורק לאחר שהקולטים יוסיפו לחמם את המים, עד שהם יהיו חמים יותר מהמים העליונים שבדוד ורק אז יעלו המים שהתחממו בקולטים למעלה לדוד, וידחפו את המים שתחתיהם אל הקולטים כדי שיצאו לעבור את תהליך החימום. ונמצא שמה שבפתיחת ברוז החמים האדם מכניס מים קרים הוא רק הכנה בעלמא למה שיקרה מחמת תהליך נוסף עצמאי של פעולת הקולטים.

(ב). הוא כתב כן מצד הסברה, וציין שלא מצינו דוגמא לחימום כזה בגמרא ובפוסקים. אך הרב אליהו והרב קרליץ (במקורות המצויינים למעלה) מדמים זאת לחימום מגג רותח המבואר בגמרא ובפוסקים לאיסור.

הרב צדוק מתייחס בסוף דבריו (הערה כה) לטענה שיכולים להעלות כנגד היתר גרמא זה, שכן בסופו של דבר הכל מתוכנת שכך יקרה, ויש סוברים שלא נאמר להקל בגרמא בכלי שמתוכנת לעשות כך, אך הביא כנגד סברה זו ראיה להיתרא, מדאמרינן בחולין טז ע"א בשוחט באמצעות מעגל מסתובב (מוכני) המיועדת לשחיטה, שאם השחיטה מתבצעת בכח שני של הסיבוב לא הוי מעשה שחיטה אך שהוא מתוכנת לכך. ולענ"ד אי משום הא אין זה דחיה, שהמחמירים יוכלו לומר שכיון שדיני שבת שונים כי מלאכת מחשבת אסרה התורה, אלא שמכל מקום מצינו גם בדיני שבת שכשהפעולה אינה נראית פעולה ישירה לא נחשב איסור דאורייתא למרות שוודאי הוא שהמעשה יגרום את התוצאה שהוא רוצה שיקרה. כך מצינו ברש"י בעירובין (פח ע"א ד"ה התם) דהשופך מים לרשותו והם יוצאים לרה"ר אינו חייב מדאורייתא "אפילו איכוון ממש, הא ברשות היחיד שפיך". הרי שגם כאן נחשבת גרמא למרות שמה שקורה הוא שמכוח פעולתו הראשונה ללא גורם נוסף נמשכים המים לחוץ.

וכן נראה ברמב"ם (שבת, טו, טז) שכתב "חצר שהיא פחותה מארבע על ארבע אמות, אין שופכין בתוכה מים בשבת מפני שהן יוצאים לרה"ר במהרה", ומהלשון "אין שופכין" משמע שאינו אלא מדרבנן, כפי שנראה מהכלל בהלכה שכתב בהלכות שבת א, ג.

גם מצינו ברש"י (שבת עג ע"ב) שהשורף כלי חרס בכבשן אינו חייב משום מכה בפטיש.

ובכל הסוגיה בשבת דף קכ ע"א משמע שמותר לכבות בגרמא גם כשודאי יהיה כיבוי.

אלא שבלאו הכי יש כאן נקודה נוספת שהרב צדוק לא התייחס אליה כלל. ראה בדברי הרב מרדכי אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד עמ' רעג, רעז) שהביא את דברי החזו"א (או"ח לח, א) שבעצם כל מלאכת בישול היא גרמא, דהוא רק מניח על האש ואח"כ הבשר מתבשל מאליו ואם האדם יקח את התבשיל לפני שיתבשל הוא לא עובר על הבישול, ומוכרחים לומר שחייב משום שזה דרך מלאכת בישול. ולפי זה כתב הרב אליהו שם שאין להקל בנידון דידן מצד שהוא גרמא, כי בבישול לא מקילים בגרמא. וכן כתב במנחת יצחק (ד, מד את א). וראה בירחון האוצר ל"א בדיונים על המיחמית (עמ' קנו), שכתב בעל אורחותיך למדני שכל היכא שדרכו לעשות כך גם ביום חול לא הוי בכלל קולא של גרמא לענין איסור מבשל, וגם בנידון דידן כך הוא מתבשל ביום חול.

אך למעשה נראה שהרב אליהו חזר בו ולא חשש לגרמא גם בבישול, כי בשו"ת קול אליהו (כ, א) כתב בנידון דוד שמש שמצד גרמא אפשר להקל, והסברה שכתב שהוא משום שכל האיסור הוא דרבנן, כוחה יפה לדחות מה שכתב הוא עצמו בשו"ת מאמר מרדכי, אלא שמכל מקום היתר רק בלילה ובשעות הבוקר, מצד הטמנה ביום שלדעתו איכא בזה איסור¹.

ועוד יש להעיר שבספר קדושת השבת ח"א וח"ב של גיסי הרב משה הררי הי"ו מביא כמה פעמים בשם הגר"מ אליהו שאין מקילים בגרמא לכתחילה אלא בצירוף טעמים נוספים, ואמר שזה דלא כביאור הלכה. לכאורה יש כאן איזה שיבוש, שכן אין ספק שגם לפי הביאור הלכה

1. נראה שמפני שבתשובה שבקול אליהו ולא חשש לגרמא, הקל גם בשעות הבקר כשהדוד עדיין לא הספיק להתחמם, למרות שעדיין יש בעיה שהמים שנכנסים עתה יתחממו בשבת מהקולטים. והמוציאים לאור של פסקיו ערכו את הדברים שוב במאמר מרדכי הלכות שבת ח"ג עמ' צ, אך הם לא עמדו על ההבדל בין התשובות.

אין מתירים גרמא ללא הפסד בלא נימוקים נוספים, וכל מה שאמר הביאור הלכה הוא שקולת גרמא נאמרה גם במלאכות גמורות, ובודאי גם זה מוסכם על כולם, שהרי הדבר נלמד מעיקר דינא דגרמא "לא תעשה מלאכה, הא גרמא שרי", אלא שמה שמצריכים בדרך כלל נימוקים נוספים להקל בגרמא הוא משום שהפוסקים נוקטים שגרמא מותרת רק במקום היזק או הפסד. אכן, ראה שלטי גבורים (דף מה ע"א בדפי הרי"ף בסוף אות ב): "ומסופקני בכל מלאכת שבת הנעשית בלא מתכוין על ידי גרם בפסיק רישיה כי האי דגרם כיבוי, אי שריא, או דילמא דוקא גבי דליקה התיירו". והיינו שמסופק האם התיירו רק במקום הפסד של דליקה. וכנראה זה מה שאמר הגר"מ אליהו שמהביאור הלכה משמע שבכל המלאכות נקל בשופי במקום הפסד, בעוד שלדעתו אין להקל בשופי במקום הפסד אלא רק במקום דליקה, ולכן גם כשיש הפסד הרב אליהו סובר שיש להקל רק אם יש דבר נוסף להקל בנוסף לענין הגרמא. וראה כנסת הגדולה הגהות בית יוסף אורח חיים סימן שלד אות ה שהביא את הספק של השלט"ג.

ומכל מקום בנידון דידן נראה שמסקנת הרב אליהו היתה להקל, כפי שכתב בשו"ת קול אליהו, מכיוון שמדובר באיסור דרבנן, ובוה אפשר לסמוך בשעת הצורך בשופי על קולא של גרמא.

ג.

בענין החשש השלישי של חימום המים הקרים בשעת פתיחת הברז שמערב בין החמים לקרים ואינו בגרמא וגם ניחא ליה כתב הרב צדוק שיש להקל בזה, מכיוון שהצינורות האלו הויין כלי שני. וכן שאלתי בזמנו את הרב אליהו על בעיה זו והוא אמר לי על זה שאין זה דרך בשול, ונראה כוונתו שהברז חשיב כלי שני, ובתולדות חמה דרבנן מקילים בכלי שני. ונראה שהטעם העיקרי להחשיבו ככלי שני, בניגוד לדוד המים עצמו שכתבתי לעיל שהפוסקים מתייחסים אליו ככלי ראשון, הוא שהצינורות הללו הנמשכים מהדוד בדרך כלל מתקררים, לכן כשאדם מוציא מים צריך להמתין זמן ממושך עד שיגיעו המים החמים, והוי ככלי שני שהקלו בו מצד שדפנות הכלי מקררים. וכן דעת הששכה"ל פרק א הערה קכב, דהמים שבצינורות למטה הוי כלי שני כיון שהצינורות הצטננו. והאור לציון ח"ב ל, ב כתב להתיר רק כשהדוד קבוע מעל ברז היציאה (כפי שהוא בדרך כלל), שלדעתו רק באופן זה יש לראות את ברז היציאה ככלי שני, מכיוון שהוא אינו עומד במישור אחד עם הכלים של החימום.

ד.

מצד החשש הרביעי הוזכר במאמר שהגרשו"א כתב שאכן מטעם שיבואו לטעות למעשה טוב להימנע משימוש בדוד שמש. גם הרב אליהו בשו"ת מאמר מרדכי הנ"ל כתב כך, אלא שהוא חילק בין תלמידי חכמים, שצריכים להימנע, לבין המון העם שיש להקל להם מחשש שמאידך גיסא בגלל הצורך הגדול במים חמים יש לחוש יבואו להשתמש בבוילר (ראה יסוד סברות אלו בגמרא פסחים יא ע"ב). לדעת הגרשו"א והרב אליהו יש להחמיר בזה מצד שאתי למיחלף בבוילר,

במיוחד לאור זאת שהיום הוא ממש באותו כלי, והרב אליהו כתב שאם מתחילה היו מייצרים אותם ביחד והיו שואלים אותו אם זה מותר היה אוסר לחלוטין, אך כיון שמתחילה ייצרו את הדוד שמש בנפרד ואז לא היה צורך לגזור לא נגזור בצורה החלטית גם עתה, אלא שמכל מקום לתלמידי חכמים הוא אומר להימנע.

ואף שבדרך כלל אין אנו גוזרים גזירות חדשות, כתב החזו"א (אבהע"ז סי' יג): "משמע בדבר דבקל לבא לידי מכשול יש לאסור ואין צריך מושב בית דין לאוסרו אלא על כל דיין החובה לאסור". וראה חוט שני (ב עמ' קסב) שלדעתו אף אם סוגר את הברז שמכניס מים קרים לדוד יש לאסור מחמת טעם זה.

אך בשו"ת קול אליהו (כ, א) סתם להקל בלילה ולא ציין שהוא רק למי שאינו תלמיד חכם, ורק כתב (קול אליהו כ, ג) שאם חלק מהמים של הדוד חוממו על ידי חשמל, כפי שמצוי בחורף, אך כשרובו מהשמש יש לאסור.



ה.

מצד החשש החמישי של הטמנה. לפי הרב מרדכי אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד עמ' רעו, וכן בשו"ת קול אליהו כ, א) יש לאסור את השימוש מחמת דבר זה, וכן דעת המנחת יצחק (ה, מד) לאסור מצד הטמנה.

אכן, הרב אליהו הסכים שלמעשה יש להקל בזה בלילה ובשעות הבוקר, ונראה טעמו שהאיסור הוא להשתמש במים המוטמנים באופן של מוסיף הבל, ולא מצד זה שהוא עושה את ההטמנה, שזה י"ל דהוי בדרך גרמא.

אמנם, הגרשז"א (שלחן שלמה רנג, כט, ג) כתב שאין לחוש בזה להטמנה, כי הטמנה מבעוד יום נאסרה שמא יטמין ברמץ, והכא המים לא מוטמנים בתוך דבר הדומה לרמץ אלא הם כמונחים בקדירה, ועוד שאפשר לומר שעיקר מקום המים הוא בדוד שבו הם כמונחים בטרמוס, ומה שהם יוצאים לקולטים אינו דומה להטמנה ברמץ כי הוא רק כדי שיתחממו בחמה.

אך לכאורה אכתי אינו דומה למים שבקדירה, כי הצינורות שבקולטים אינם כלי לאכסן את המים, וגם הסברה השניה שהוסיף בדרך אפשר לא מובנת לי, מדוע בסופו של דבר לא נתחשב במה שהם מועברים בצינורות כדי שיתחממו, הרי בחלק זה של הקולטים הוא כהטמנה ברמץ.

ועוד כתב הגרשז"א (שם) שגם אין לדון בזה כהטמנה בשבת שנאסרה שמא ירתיח, שלא מצאנו גזירה שמא ירתיח אלא כשמתעסק בדבר שהוא מטמין ולא כשהוא מוציא מים ורק ממילא נכנסים מים צוננים. אך נראה שנימוק זה אינו מספיק לו כדי להפקיע מהחשש של הטמנה מבעוד יום, אלא נאמר רק לפי הצד שהאיסור הוא משום שמא ירתיח, כי אם אנו דנים לאסור מצד שהוא כהטמנה מבעוד יום שנאסרה שמא יטמין ברמץ איכא איסור גם כשההטמנה נעשית מאליה. ואכן, הרב אליהו שם כתב להוכיח שהוי הטמנה גם כשהיא נעשית מאליה מהמשנה (שבת לח ע"ב), שבה מובא שאנשי טבריה היו מביאים צינור של צונן לתוך אמה של חמין, ואסרו להם חכמים, ובגמרא שבת לט ע"ב אמר רב חסדא שהאיסור הוא משום שהוי

הטמנה בדבר המוסיף הבל, וביארו התוספות (שבת לח ע"ב) שההטמנה של אנשי טבריה הייתה באופן שהמים באים מאליהם בשבת, ומשמע שגם אם הצינור קבוע ועומד תמיד וההטמנה נעשית מאליה בשבת על ידי שבאים לו מים בשבת הוי בכלל גזירת הטמנה שנאסרה אטו מטמין ברמץ. וכן ציין שם לדברי החזו"א או"ח לח, ב בענין העמדת קדירה על תנור לפני שהשעון שבת מדליק אותו, דיש בזה איסור השחיה, דכל היכא שבסופו של דבר נמצאת הקדירה בשבת באופן שאסרו חכמים הוא בכלל האיסור.

וכן ציין לשו"ע הגר"ז רנ"ג קו"א ס"ק יא בענין מניח מים על תנור לפני שיוסק, שמעלה סברה שדוקא כשהגוי נותן את הקדירה התירו ולא חששו שמא ישראל יחתה.



ו.

ועוד יש להעיר שהרב צדוק כתב שגם אם המים הקרים מתחממים מהמים שבדוד, ונחשיב את הדוד ככלי ראשון, יש להקל מכיוון שבאיסור דרבנן אפשר לסמוך על שיטת הרשב"א (המובאת בביאור הלכה לסי' שיח, יב ד"ה והוא), שיותר לערות מים חמים מכלי ראשון על מים צוננים גם כשהם מועטים. ולא זכיתי להבין דבריו, שהלא הכא הצונן בא לתוך חמים, והחמים הם במקומם ולכן עליהם חל דין תתאה גבר, ומבואר שם בשו"ע שבצונן לתוך חמין לכו"ע יש איסור כשמדובר בכלי ראשון.

ובפניני הלכה (שבת י, כד בהערה 28) כתב שאפשר להקל גם בבוילר שידוע שיש בו מים לוהטים אם יפתח תחילה את המים הקרים שבברזים, ורק אח"כ יפתח את החמים, כדי שלא יהיה בישול בתוך הברז, ובעית חימום המים שנכנסים לבוילר תיפתר על ידי זה שמשתמש בזרם המים זמן רב, שבאופן זה מכניס מים קרים מרובים לדוד ולא יהיה בכח המים החמים שבבוילר כח לחמם.

ולענ"ד גם על היתר זה יש לעיין, דהלא מבואר במ"ב (שיח ס"ק פג בשם החיי אדם) שהיתר הכנסת מים רבים הוא רק כשנכנסים בבת אחת. ושם בס"ק עז כתב (על פי הר"ן) שבאמבטי שהוא כלי ראשון יש איסור גם אם הוא מכניס אותם בבת אחת, משום שהוא כלי לרחצה שחומו רב, ואם כן בבוילר שמיועד לרחצה יש להחמיר אף אם הוא מכניס מים מרובים בבת אחת. ועוד שנראה שאין להחשיב את כניסת המים כמים מרובים הנכנסים בבת אחת, שכן רק אחרי זמן רב שהברז פתוח יש כמות מים שתהפוך את כל המים שבדוד לפושרים^ד. ומטעם זה האחרון אין להקל בזה גם בדוד שמש שבו מותר להכניס צונן מרובה בבת אחת.



(ד). אמנם לפי זה יוצא גם קולא, שאם החימום של הדוד אינו פועל והאדם פתח את הברז ויש מים רותחים יכול יהיה לסוגר, שבמנוחת אהבה (ח"ב י, יג) כתב בזה לאסור לסוגרו עד שיראה שיצאו כל המים הרותחים, כי אם לא יסגור יכנסו מים רבים ולא יהיה בישול בעוד שאם יסגור המים המועטים שהכניס יתבשלו. ובאוצרות שבת (פ"א עמ' סא) כתב להקל לסוגרו מצד שהוי גרמא במקום הפסד. ולפי האמור, העיקר להקל בזה, שכן גם אם יישאר פתוח יש איסור נמשך כתוצאה מהמים שהתחיל לגרום להכנסתם, ולכן בסגירת הברז אינו מוסיף איסור.

לסיכום: נראה שאין להתיר להשתמש בדוד שמש בעיקר מצד החשש לגזירת חז"ל לא להשתמש במים מוטמנים. ובלילה ובשעות הבקר, שאין חשש מצד זה אין למחות במקלים. ועכ"פ מה שיש במים שכבות שונות של חום לענ"ד אינו משנה דבר.



חלופת מכתבים

א.

לק"י

שלום שלום מאדון השלום!

ראיתי מכתב הערות מהרה"ג עידוא אלבה שליט"א בענין מה שכתבתי בסוגיית 'דוד שמש'. ותיתי ליה שנעתר לבקשתי בסוף מאמרי ששטחתי בפני הכל, שאם יש מקום הערה והארה שיודיעני. ועדיין בקשתי זו שרירה וקיימת.

אולם, בעיוני בכל דבריו כפי מיסת הפנאי, שאינו עמי כלל, במחילה לא מצאתי בדבריו כל השגה כלל ועיקר, אף שנראה כך מהתרשמות ראשונית, וכמו שאבאר בסייעתא דשמיא דבריו בקצרה אחת לאחת. ומפאת קוצר הזמן שעמי, מעיקרא לא היה בדעתי להשיב עלי כתב, אלא לכנס הדברים עמי במחיצתי ותו לא. אולם כיוון שמגמת פניו לפרסומם בציבור הרחב, על כן דחקתי בעצמי להשיב, להעמיד דברים על מכונם, אולם בקוצר מופלג, ודעת לנבון נקל.

הנה תחילה מש"כ בשם ס' שש"כ (מהדורא קמא בהערה קט"ו ובחדשה עמ' קל"ב), שהעלה סברא, שהמים הנכנסים נוגעים בגוף מתכת הדוד ומתבשלים שם וכו'. הנה כבר עמדתי על כך, שהרבה סברות נאמרו בענין פעולת דוד השמש, ורבים מהם העלו השערות שונות ובעקבותיהם הכריעו את הדין להחמיר או להקל. וחשש זה שהוצע, ודאי שאין בו כדי לחוש, מפני שפתחו של הצינור שמכניס מים קרים הוא כלפי מעלה לתוך תוכו של הדוד ולא לכיוון דפנותיו כלל, וכמו שהתבאר באר היטב בפרטות במאמרי, ומה שנעשה לאחר מכן אינו מעשה ישיר ואף לא גרמא, אלא עירוב המים אלו באלו.

אלא שעיינתי בגוף דברי שש"כ הנזכרים, ומצאתי שהוא לא התכווין לכך. הנה, הביא שם את דברי שו"ת חלקת יעקב בענין בוילר שהוציאו ממנו מים חמים סמוך ליום השבת, ובעקבות כך נמצאים שם כעת, מים רותחים בגובהו של הדוד, ושכבה של מים קרים מתחתיהם. והעלה שלכאורה על פי זה, יהא מותר לפתוח את ברז מים החמים, בהיות שאף אם יכנסו כעת מים קרים מלמטה בעקבות כך, הרי תהא שכבה של מים קרים הנזכרת, חוצצת ביניהם. אלא שלמעשה כתב להחמיר בזאת. ובעל שש"כ הציע סברא אחרת מדנפשיה באיסור הדבר, למרות הביאור המציאותי שהציע בעל חלקת יעקב. שאין כאן כלל חייץ של מים קרים ביניהם, בהיות שהמים שנכנסו 'בערב שבת', התחממו מן המתכת שבדפנות הדוד וחס מקצתו חם כולו. ונמצא שאין כאן חציצה כלל, בהיות מים חמים נמצאים בין העליונים הרותחין לצוננים תחתונים שנכנסים כעת. והו סדר הדברים האמור שם.

והנה, על פי הבנת הרב אלבה בדברי השש"כ, יש להקשות, שעד שמביא בעל שש"כ ראייה, שאין כאן חציצה, בהיות המים נתחממו בכניסתם מגוף המתכת, יאמר יתירה מזו, שאף אם נאמר שיש חציצת מים קרים, כדברי בעל חלקת יעקב, מכל מקום כניסת המים הקרים כעת ביום השבת בפתיחת ברז המים החמים, נוגעת בגוף המתכת ומתבשלים בה. ומה מועילה חציצה בהיות המים הנכנסים מתבשלים ישירות מגוף מתכת הדוד. ועד שמוכיח חסרון חציצה מחמת הסברא הנזכרת (שאינה מציאותית כאמור בתחילת דברינו), מאותו טעם עצמו יאמר בקיצור, שמתבשלים המים.

והנראה לי בביאור הדברים, שאין כוונתו שהמים נוגעים ב'כניסתם' בגוף מתכת הדוד ומתבשלים בו, אלא בשהייתם שם הממושכת הרי הם מתחממים ממנה, ועל ידי כך לא יוכשרו להיות חוצצים, אולם בכניסתם לעולם אין הם נוגעים בגוף המתכת כלל. ולכן ביאר דבריו רק בענין חציצתם ולא בבישולם, שהוא העיקר המכוון באיסור הבישול בבבילר. וטעם הדבר שלא דיבר בכך, אף שהמתכת לדעתו חמה, הוא משום שפתח צינור כניסת המים הוא כלפי מעלה, ולא לצדדים כמו שביארנו. כך שאין לחוש לדבר כלל ועיקר.

ומש"כ הרב אלבה עוד - 'נמצא שכאשר נכנסים מים קרים, הם מיד מעלים את השכבה הנמצאת בחום של 40 מעלות אל מקום השכבה של 50 מעלות, ונמצא שכתוצאה ממעשיו יש בישול בין השכבות'. ובה יש להשיב, הנה המים ב 40 מעלות גם כך היו נוגעים במים בחום 50 מעלות, שכן שכבות המים הללו סמוכות זו לזו ונושקות אחת ברעותה, ולא הוסיף כלום בהעלאתן כלפי מעלה, אף לא לדחוק יותר, כי המים עולים בהתאם ביחס שווה למעלה על ידי אותו לחץ. וגם אם נאמר שיש דחיקה, מעולם לא שמענו שמחמת כך פועל הוא בבישול, יותר מאשר בנגיעתם זה בזה, והרי הם כבר נגעו אחד בשני קודם לכן, כאמור. מה גם שקשה לשוות לנוזלים שם של 'דחיקה'!?

ומש"כ הרב אלבה עוד, שהאמור בענין שכבות הוא חידוש לקולא וצל"ע, שמנין לנו לחלק בתוך כלי שיש בו מים חמים וכו'. הנה, זה אינו חידוש אלא מציאות מוכחת, שנוצרת כאשר כניסת מים החמים נעשית פסקי אל תוך הכלי, ותכונה זה ניתנת לבירור על ידי מי שתחום עסקו הוא כן. ואשר על כן אין הדבר עומד כלל בשיקול אם הוא חידוש או לא. וממילא הצורך הוא להתייחס אליו בהתאם, מבחינה הלכתית, וכמו שהוא בכל דבר במקצועות התורה.

וכשם שלא אומרים חם מקצתו חם כולו, כאשר יערו כמות מים רותחין במרכז בריכה גדולה של מים קרים, שבמקום השפיכה יתכנסו המים הרותחין, ובאיזור המרוחק ממנה ישארו צוננים. כן לא נימא בנידון דידן, היות שכל שכבה תוחמת את מקומה. וסברא זו של שכבות העלטה כבר לקולא בשש"כ בציון הנזכר, על ידי בעל שו"ת חלקת יעקב, ואפילו בבבילר שהבישול במימיו הוא תולדות האור, ולמרות זאת קאמר לה. ואף בעל השש"כ ענהו לעומתו בהתייחסו לגוף תופעה זו, ולא דחהו לאמור שהכל נחשב מהות אחת ואין כאן שכבות משום חם מקצתו וכו', כי אינו מהות אחת.

מה שהרב אלבה סייג את דברינו רק לדוד שמש שהוא איסור דרבנן, הריני נשאר רק במקום זה, ולא יותר מכך להפליג ההיתר מטעם האמור, אף בבבילר. שבאיסור דאורייתא, מאן מפס

לחלק בין מיקומים שונים של חום, אף שמבחינה מציאותית הדבר קיים, מפני שמספיק מיעוט מים קטן שיעלה למקום בו המים רותחין, וכבר יהיה בישול מן התורה, ולמציאות רחוקה זו פשוט שחוששים בדאורייתא אך לא בדרבנן. ודברי הר"א מלמד אינם מוסכמים לי להלכה במה שדיבר בדאורייתא כאמור, כדי ללמוד מדבריו אלי כלל ועיקר, לאמור שכשם שאין דעת האחרונים כמותו, למרות סברת שכבות, כן גם יקרני. הוא בדוכתיה קאי, ואנן בדוכתין.

ומה שכתב הרב אלבה עוד - שחכמים קובעים גדרים וכללים, ולא נכנסים לחילוקים בתוך אותו כלי, והביא ראיה מהיתר כלי שני בכל אופן אף בחום גבוה, ואיסור כלי ראשון בכל אופן, היינו אף בחום נמוך. הנה, לא ידעתי קישורן של הדברים, הרי כאן במקום זה וכל הסמוך לו, אין חום של יד סולדת כלל, וממילא אינו מתבשל, שמקור החום המבשל נמצא למעלה ראש, ומדוע יתבשל בריחוק מקום. וזאת, על פי מאמר חכמים עצמם, שקבעו שחום של יד סולדת בו מבשל ולא פחות מכך. והיכן מצינו לאסור בכה"ג, רק מצד שם כלי אחד הוא [והעמדת דבר שאינו מבושל כנגד המדורה יוכיח שמותר, אם הוא במקום שאין היד סולדת בו. ואין אוסרים כל שיהא מתחמם כנגד מדורה].

וכלי ראשון ושני, לא מפאת שאין לחלק בהם, גדיהם כך, אלא שמציאות דפנות חמות שהוחמו על ידי האש או צוננות, הוא הגורם הבלעדי בבישול או באי בישול, כמו שכתבו התוספות, ואינו מצד חומם של המים כלל. ואדרבא לא מצינו מעולם שכלי ראשון יבשל אף כאשר אין היד סולדת בו, מפאת שהוא כלי ראשון ואמרינן שאין לחלק (אלא אם כן בתור הרחקה - ירושלמי). ואף למטוניה דמר, אם אין חילוק בגדר הכלי בכל אופן שיהא, מצד שלא חילקו חכמים בהגדרתם, מדוע החשבתם את כל הדוד כרותח בגלל ראשו, נימא שיחשב כצונן בכולו בגלל תחתיתו (וכשם שמצינו אף לקולא בכלי שני שאינו מבשל, אף כי רותח הוא, מפאת שאין לחלק, לפי דבריהם).

ומה שהוסיף בחיזוק הדברים, 'ובפרט כשמדובר בכלי המכיל כמות מים גדולה'. אדרבא בשל כך דווקא הוא ששייך לחלק בין המקומות, שאם בכלי קטן מדובר, קרוב לודאי שלא היינו אומרים דבר זה למעשה, אף שהיתה מציאות של שכבות, ופשוט.

ומה שכתב הרב אלבה להגדיר את מערכת חימום הדוד כולה ככלי אחד בהיות סחרור המים שווה בכולה, וכו'. לא ידעתי, שהרי בפועל שתי יחידות נפרדות הן, המכניסות ומוציאות מים קרים או חמים אחת מן השניה. ושני צינורות דקים המוליכים מהם או אליהן את המים בכניסתן ויציאתן, אין ביכולתם לשוות לשני יחידות אלו שם של כלי אחד. היות שאין הקולטים והדוד מחוברים זה אל זה באמצעותם, שאז נאמר שבשל כך הרי הם מחוברים להיותם כלי אחד, אלא כל תכליתם הינה לתועלת העברת המים בלבד. ופשוט לי שאף ששם מערכת זו אחד הוא, 'דוד שמש', מכל מקום 'יחידה אחת וכלי אחד' אינו, אלא שני כלים העומדים סמוכים זה ליד זה, שאינם מחוברים כלל זה אל זה, וכיצד יחשבו ככלי אחד, שהוא הנדרש והמתבקש על מנת להגדירו ככלי ראשון. ואין לכך דמיון כלל לכלי שיש לו צינורות ארוכים, שמצד הצינורות עוד היינו אומרים ששייכים לאותו כלי שיוצאים ממנו. אולם הרצון כאן הוא לחבר את הכלי העומד סמוך לו בשל אותם צינורות היוצאים מכלי אחר. וזה לא שמענו.

(ויעויין חלופת מכתבים מעניינת בענין זה, בקובץ המעיין תשרי - טבת, שנת תשכ"ז).

ומה שכתב הרב אלבה, שאין לראות את האמבטי והמעין כמהות אחת, מחמת שהמעין אינו כלי, לא ידעתי מדוע, שהרי לפי מה שהגדיר למעלה, המעיין שופך בתדירות אל האמבטי מים רותחין, ומה בכך שאינו כלי, הרי האמבטי כן נחשב ככלי, ואילו מגמת פנינו, ומשום קישורו למקור החום - המעיין, יחשב בשל ככלי ראשון.

והרואה את מבנה דוד השמש עם הקולטים, וחיבורם זה אל זה רק על ידי צינורות קטנים, שמזרימים מים מכאן לכאן, רואה בעליל שני כלים ולא כלי אחד. ולאור מה שהעלה הרב אלבה בפסקה הקודמת, שחז"ל קבעו גדרים לכל דבר, אפילו שבמציאות לא ניכר, אם כן נאמר כן גם כאן, שבפועל אין חולק שישנם כאן שתי יחידות הכונסות מים בתוכם, ושני ייעודים שונים לכל אחת מהן, הקולטים לחימום המים והדוד לאגירתן, רק שראות סחרור המים אנה ואנה ממקום למקום, הוא המשווה לזאת שם כלי אחד כדבריו. ואם כן נאמר על פי האמור, שאין בכך כדי לסתור את המציאות, שבפועל שני כלים יש כאן, השופכים מאחד אל השני.

ומה שכתב הרב אלבה, שאינו מוסכם להתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, ובדרך כלל הפוסקים מחפשים תרי דרבנן וכו'. הנה לא ידעתי מהיכן הקביעה שאינו מוסכם להתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, שהרי התוספות שבת (דף ק"ג. סוד"ה לא צריכא) והרשב"א בחידושים (כתובות ו.) הורו כך מפורש, וכן היא דעת אחרונים רבים להלכה למעשה. וציינתי זאת בגוף תשובתי הנזכרת (או' ח' ד"ה וגדר) (ויעויין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ה סי' כ"ז וסי' ל"ט או' ד', וח"ז סי' ל"ח או' ב'). אמנם יש מיעוטא דמיעוטא חולקים, וכמו שהוא בכל דבר, ועכ"פ אחר שורת הדין וההלכה אנו הולכים. והחזון אי"ש עצמו לא ברירא היטב דעתו, יעויין היטב בסי' נ"ו או' ה' (ועיין בתשובתי הערה י"ב). כך שלא ידעתי גם מהיכן נודעה דרך הפוסקים לחפש בדווקא תרי דרבנן, ואם נמצא לפוסקים מסויימים דרך זו, לא ניתן לקבוע שזו 'דרך הפסיקה' כפי שנשמע רוח הדברים, ועל ידי כך לשלול מי שמסתמך על קביעת אחרונים רבים, שגובהם שמי השמים, רבותינו הראשונים. ויעויין משנה ברורה סימן שכ"א סקנ"ח ובשער הציון שם סקס"ח. ודו"ק. ובפרט שהחולקים הם מיעוטא דמיעוטא כדבר האמור, כך שעל זה לא יאות לכנותו דרך פסיקה.

שו"ר בשו"ת מאמר מרדכי שהרב אלבה מרבה לצטט מדבריו, ושם הביא את המחלוקת הידועה בפסיק רישיה בדרבנן, בה נחלקו תרומת הדשן והמגן אברהם (סי' שי"ד סק"ה), ובמחלוקת זו מדובר היכא דניחא ליה, ואכן תלויה היא במחלוקת אחרונים גדולה. אלא דשם כינה הגר"מ אליהו מחלוקת זו בשם 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן', ותלה זאת במחלוקת מרן רמ"א שם בסי' שי"ד. ומסתבר שמשם שאב הרב אלבה את עיקרי דבריו. וזה ודאי אינו, ואין קשר בין הדברים, וכמו שמבואר בדברי כף החיים אליו ציין שם (סי' שי"ד סק"ד). שלא נחלקו כאמור אלא בפסיק רישיה דניחא ליה, משא"כ היכא דלא ניחא ליה אפשר אף המגן אברהם יודה להתיר, שהוא דעת תוספות ועוד ראשונים. ובזאת בלבד דיברתי והארכתי להוכיח את ה'לא ניחא ליה', ו'הלא איכפת ליה', שיש בבישול המים בתוך הדוד, ולא בפסיק רישיה רגיל בדרבנן.

בענין החשש השני - הנה מה שכתב הרב אלבה, שיטענו המחמירים לראיית מהגמרא דחולין ט"ז, שיש לחלק בין הלכות שבת לשאר הלכות. הנה רבים מהם לא יטענו כן, היות

שדיני שבת נלמדים בגדריהם אף מהלכות נזיקין, כמבואר בנימוק"י מסכת בבא קמא י. בענין אשו משום חציו. ומפאת קוצר הזמן שעמי אומר שהדברים פשוטים בספרי אחרוני זמנינו שדנו בגדרי גרמא וכח כוחו, המביאין יסודות וראיות מסוגיא דשחיטה שציינתי, וכן מההיא דסנהדרין מדין כפות (לדוגמא יעויין 'מעשה וגרמא בהלכה' חלק שני, אורחות שבת סי' כ"ט, שבות יצחק ועוד), ורבים מהם אוסרים שימוש ב'דוד שמש'. זאת לאמור לך שלא יטענו טענה זו.

ומה שטען הרב אלבה שלא התייחסתי לכך שכל יסוד בישול הינו בעצם מדין גרמא, וכיוון שאסור לבשל בשבת, ממילא לא שייך להשתמש ביסוד גרמא בבישול. הנה, טענה זו פשוטה היא וידועה מכבר באחרונים שדנו בהרחבה, וכן הוא במלאכת זורע, ואעפ"כ נאמר דין גרמא אף במלאכת בישול. ומחמת כך השתמשו אחרונים רבים בגדר 'גרמא' בהיתר שימוש 'דוד שמש'. [ומכיוון שהוא בדברנו, יש להקל מחמת כן אפילו לכתחילה, ולא להחמיר כפי שנזכר בהגהת הרמ"א (סי' של"ד) במקום שאין בו הפסד]. יעויין שו"ת הר צבי (סי' קפ"ה), שו"ת אור לציון (ח"ב סי' ל' או' ב'), ועוד רבים. ואף הגר"מ אליהו שהובא בדברי הרב אלבה בהצגת טיעון זה, חזר בו, וסובר שאף בבישול יש להקל בגרמא. ומכיוון שכן, מדוע דווקא עלי עברה כוס התמיהה, 'שלא התייחסתי לטענה זו כלל'?

בענין החשש השלישי – אכן הבחנתכם בהגדרת הצינורות ככלי שני, אליה כוונתי אני (ומכיוון שבעקבות כך ההוראה היא להתיר לגמרי, מדוע נתכנה על ידיכם בשם 'חשש', ועוד נמנה בכלל שאר החששות!?).

בענין החשש הרביעי – לא ידעתי מהות חשש זה, 'דילמא אתי למיחלף בבוילר', ופשוט שגזירות חדשות הן. ודוק דברי הגרשז"א ש'טוב להימנע', ו'אפשר', ואם הוא בכלל הרחבת האיסור, כמו שנטען בדעתו – וכוונתו שאינה גזירה חדשה – אם כן הדבר צריך להיאסר מעיקרא דדינא, ולא כהמלצה בעלמא. וכן הגר"מ אליהו, לא החליט לגזור דילמא אתי לאחלוף, אלא רק למי שישמע והיינו תלמידי חכמים, ובכה"ג לא שייך שם גזירה, היות שבגזירה יש צורך שיפשוט איסורה על רוב העם, מבלי להבחין במצבו הרוחני של האדם, ואם ישמע לנו בעת הדחק או לא. אלא לא אמר את דבריו אלא מכח חומרא ועצה טובה.

והחזון אי"ש שהובא, באומרו, 'משמע בדבר דבקל לבא לידי מכשול יש לאסור ואין צריך מושב בית דין לאוסרו אלא על כל דיין החובה לאסור'. הנה, זה שייך דווקא בדבר שבקל יגיעו לאיסור כמו שמבואר בדבריו. ואיני יודע כמה בני אדם יבואו 'בקל' לחמם בבוילר בשבת, אם יהא מותר לרחוץ ב'דוד שמש', שהרי זה דבר התלוי במעשה של הדלקה, וכשם שלא נאסר על אדם להיכנס לחדר חשוך ביום השבת מחשש שמא ידליק את האור, מדוע כאן נחוש, ומקלחת עדיין אינה בגדר 'בהול', כדי שנחוש לה. ואם החשש הוא שמא כמעשהו ב'דוד שמש' בהוצאת המים, יעשה כן גם מדוד של בוילר, וכמו שראיתי שהובא בשם הגרשז"א, בשש"כ (פרק א' הערה קמ"ה), 'שמא יבוא להוציא מים גם כשמופעל בחשמל, ואפשר שהוא בכלל הגזירה דאתי לאיחלוף תולדות אור בתולדות חמה'. ע"כ. הנה זו מציאות רחוקה מעיקרה, כדי שנחוש לה, שלאילו מטרם נמצא הבוילר מופעל בשבת, כאשר אסור להשתמש במימיו. וכיוון שכן פשוט שאין לחוש להוצאת מים ממנו, אם נתיר להוציא מים מדוד השמש, שהרי אינו שכיח כלל כאמור שיהיה מצב כזה, שהדוד יהיה מחומם על ידי בוילר ביום השבת.

ולגוף דברי החזון אי"ש. הנה עיינתי שם, ושם מבואר שמדבר על גוף גזירות חכמים עצמם, ולא על חששות עצמאיות שלנו, שמחמתן נבוא לאסור לרבים, יעויין שם. וכן ראיתי בשלחן המערכת (מערכת הגימל אסיפת הדינים או' מ"ד עמוד תרח"ם), שכתב כך בביאור דבריו, והוא פשוט. יעויין בדברי חזון אי"ש. ואם עדיין יש גמגום בדבר, ראה זה מצאתי ברבעון קרית ספר קובץ מ"א - מ"ב, בשאלות שנשאל הגר"ח קנייבסקי שליט"א. ש. אם יש איסור שיוזף בשמש בשבת, והשיב 'לא'. ש. האם מותר לעשות כן לכתחילה, והשיב 'לא מצינו איסור'. ש. לכאורה צריך עיון, שמצוי מאוד באלה שיושבים בשמש שמורחים משחה כדי למנוע כוויות וכדו', והרי אסור למרוח בשבת. וי"ל שזה דומה למש"כ חזון אי"ש שבדבר שבקל יכול לבא לידי מכשול, יש לאסור, ואין צריך מושב בית דין לאוסרו. והשיב על כך, 'אין גוזרין גזירות מעצמינו'. ופשוט הדבר.

ומש"כ בשם הגר"מ אליהו ובעל מנחת יצחק להחמיר משום הטמנה, אינו מוסכם לדינא שיש בכך הטמנה, הן מצד שאין בו דמיון הטמנה ברמץ, כמו שהעיר על כך הגרשז"א, וביותר מכך שמכיל האגירה בו מתכנסים המים החמים אחר שהורתחו בקולטים, הרי הוא ככלי, וכקדירה שמניחים בתוכה מאכל, שאין בדבר דרך הטמנה, וכמו שכתב החזון אי"ש בענין טרמוס. וכשם שסוגיין דעלמא להתיר טרמוס מהטעם הנזכר, כן יהא אף בדוד עצמו. ובפרט לאור מה שכתבנו למעלה, שהדוד נחשב כלי שני, הרי זה גדר פינהו ממיחם למיחם שמותר אפילו להטמינו בבגדים.

ומה שכתב הרב אלבה שהצינורות שבקולטים, אינם כלי לאכסן את המים. הנה ידוע שצינורות אלו תכליתן להשהות את המים שם כדי שיתחממו מחום המתכת הרוחת שם, ואם כן בשל כך לא ייחשבו המים כמוטמנים בהם, שהרי אכסון מועט יש כאן. וסילון של חמי טבריה שהוא בדמיון גמור לאלו שבקולט, כל עיקר הטיעון לאיסור הטמנתו, הוא בשל היותו מונח בתוך מי האמה בכל היקפו, ובהם נמצא הוא טמון, והרי הוא בדמיון רמץ. ואינו מצד היקף הצינורות עצמם, בהם מצויים המים במטרה לחממם. וכמו"כ יש להוסיף עוד קצת בזה, במה שאין דרך להטמין במתכת, (יעויין תוספות שבת מ"ח. ד"ה דזיתים, ביישוב ראשון דר"י). ויש עוד להוסיף, שהמים הניתנים לשם אינם נעשים למטרת הטמנת המים, אלא למטרת חימום המים גרידא ומשם באר'ה להישפך לתוך הדוד, ובוה אשמעינן בשולחן ערוך סעיף ב' שכדי לאסור משום הטמנה, הצורך שיהא למטרת הטמנה, וכל שאינו כן אפילו יהא מוסיף הבל, הרי זה מותר (משנ"ב שם). ויש עוד הרבה להאריך בזה, ואכ"מ. ועכ"פ נסתפק במה שהאחרונים הרבים שדנו בדין דוד שמש, כתבו שלא שייך לדון מצד חשש הטמנה.

ומש"כ הרב אלבה לתמוה עלי, בהיות שכתבתי שיש לסמוך על הרשב"א באיסור דרבנן בנתינת מים רותחין תוך צוננין. והעיר שהרי התתאה שבכאן הוא המים החמין שמעל, כיוון שבמקומם הם, והרי הם גוברים על הצוננים הבאים אליהם. ואם כן הוי צונן לתוך חמין וכו'. ע"כ. הנה כשכתבתי דברי אלו במאמרי הנזכר, הערתי מיד במקום (הערה ט"ו), שהסמך שנסמכתי להקל, אינו משום גדר 'תתאה גבר', היינו כיוון שהצוננים הינם מתחת, וזאת מחמת הטיעון הנזכר. וזה לשוני שם, "אין הכוונה מדין תתאה, היינו שהמים הצוננים הנכנסים מלמטה הם

תתאה, וגוברים על המים החמים שעליהם. היות שבכה"ג אמרינן 'כל שבמקומו הוא הגובר'. כמבואר לרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד שע"א ג:), והביאוהו האחרונים להלכה. וכאן הרי הוא איפכא, שהחמין הם במקומן, וגוברים על הצוננים הבאים אליהם". ואשר על כן פשוט שלא נסמכתי על כך. וביאור דברי הוא, שנסתייעתי מסברת הרשב"א והר"ן הידועה, שבמים שמתערבבים לא שייך דין עירוי, בין יהא תתאה (דלא כרש"י) בין במועט (דלא כהתוספות), וזה בין בצונן לתוך חמין בין חמין לתוך צונן, כמבואר בחידושי הרשב"א במקום. ומכיוון שבביאור הלכה כתב לסמוך על שיטתו בדיעבד, אלמא יש לשיטה זו אחיזה מבחינה הלכתית, ואשר על כן העליתי אף אנכי להתיר על פיה אפילו בכלי ראשון, כיוון שהוא מילתא דרבנן ולא דאורייתא (דלא כהנידון שבשולחן ערוך שם, שיש לאסור בכלי ראשון, בצונן לתוך חמין). וזאת משום שמתערבבים, יעויין במקום.

סוף דבר כתחילתו, לא מצאתי כל השגה על דברי.

ועדיין בקשתי שטוחה בפני כל צורב, אם יש לאלו'ה מילין להשיב על דברי, דברים נכוחים בראיות מגובין, אחלה פני המשיג עלי בישרות, שיעמידני באור האמת, לכוון אל האמת, לכבוד מי שחותמו אמת.

אורן צדוק



ב.

שלום וברכה רבה

א. עיקר טענתי לאסור היא משום שנראה שדין זה הוא ככל הכנסת מים קרים לכלי ראשון שיש בו מים רותחים. חלק מהדפנות של הדוד חמות כחום של כלי ראשון, והוא מחובר בצינורות רותחים למקום הקולטים שמפיק את החום, ולכן נראה שלפי העקרון של חם מקצתו חם כולו כל הכלי מוגדר הלכתית ככלי ראשון, כפי שכתבו התוספות שכלי ראשון אסור כי הדפנות חמות. והחילוק להקל משום שהכא המים הקרים לא נכנסים בצורה ישירה דחוק, הן מצד שהיא פעולה שתוצאותיה נעשים מיד, והן מצד שבבישול אין למהר להקל בגרמא, כשאינה גרמא עקיפה לגמרי, מאחר שמהות מלאכת הבישול היא בגרמא.

הרב צדוק מסכים שבבבילר, שחשש הבישול בו הוא דאורייתא, אין להקל מחמת שיש חשש למשהו מהמים שמתערב, אלא שלדעתו מכיוון שמדובר בחשש רחוק יש לחלק בזה בין דאורייתא לדרבנן. אך לענ"ד האיסור אינו רק מחמת החשש למשהו שמתערב, אלא מחמת שהדוד הוא בהגדרה של כלי ראשון. לענין זה הבאתי את הדוגמא של עצם החילוק ההלכתי בין כלי ראשון לכלי שני, שבעלמא, למרות שכאשר בכלי ראשון שהועבר מהאש יש מעט מים רותחים, נאמר 50 סמ"ק, ואילו בכלי השני יש הרבה מים רותחים, נאמר 100 ליטר, במציאות ברור שהכלי השני מבשל הרבה יותר מאשר הכלי הראשון, בכל זאת אנו אומרים בהלכה

שהכלי הראשון הוא שמבשל ולא הכלי השני^א, כי זהו הענין שהתורה נאמרה בהגדרות. ומזה למדתי בנידון דידן, שאם הדוד הוא בהגדרת כלי ראשון, לא מתחשבים בשכבה של מים קרים שיש בו, ולכן כך נאמר גם כשהוא בתולדות חמה, דבענין כזה של הגדרות אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

בנוסף לזה שיש כאן איסור מחמת הגדרה, כתבתי שיש כאן חשש גם במציאות, כי נראה שכתוצאה מכניסת המים הקרים יש מפגש וקירוב בין שכבות מים העומדים לפני רתיחה לשכבות מים רותחים, וזהו בישול. ועל זה הערתי שגם כל העיקרון של קולא מחמת שכבות המים הקרים שלמטה הוא חידוש שלא מופיע בפוסקים.

בתשובה לדברי, הרב צדוק מסתמך בענין החילוק הזה בין שכבות המים על החלקת יעקב (אורח חיים סימן קכה במהדורה החדשה) שהזכיר בדבריו את המציאות שיש חילוק בין שכבות המים. אולם, החלקת יעקב עצמו הסכים שאין זה צד להקל מחמת זה, וז"ל: "ולפע"ד אין היתר זה כדאי לסמוך עליו, דהרי גבי פך שמן דרבי, בשבת מ' ב' דא"ל טול בכ"ש ותן, הא בכ"ר אסור, אף ע"י הפסק כלי, וכמבואר להדי' בתוס' שבת מ"ב סוף ע"א ד"ה שאני, וכן מפורש להדי' במחבר שי"ח סי"ג, ליתן קיתון של מים או שארי משקין בכ"ר אסור, אף שהמים מונחים בהקיתון ואיכא הפסק כלי בינם להמים החמים, ואפילו הכי אסור, והאיך נוכל לומר בני"ד שהמים הצוננים מונחים אצל החמין שהם כ"ר, שיהי' מותר, ואף אם נאמר דבהפסק כלי האיסור רק דרבנן, בני"ד ודאי אסור מן התורה, דלא אפשר שלא יתערב אפילו רק מעט מהמים הצוננים בהחמין, ושוב יש איסור מבשל בשבת, ולפע"ד זה ברור ואמת".

בדבריו כלולים למעשה שני הדברים שכתבתי. האחד, שנראה שחז"ל אינם מסכימים לחלק בהגדרת כלי אחד מפני שנותנים בו דבר המפסיק, וזה הצד לומר שאם אדם נותן כלי באמבטי של כלי ראשון הוא איסור דאורייתא. והצד השני לאיסור הוא שאף אם נאמר שיש מקום לחלק בזה (ולפי זה היה מקום לומר שהאיסור דרבנן בזה נאמר רק בתולדות האש), במציאות נראה שיש כאן תערובת של חלק מהמים שלא היו רותחים ברותחים.

ההבדל בין מה שכתבתי למה שכתב החלקת יעקב הוא רק בזה שהוא מדבר על חשש במציאות מצד זה שמתערבים המים הצוננים שהאדם מכניס במים הרותחים, ואילו אני כתבתי שהחשש במציאות הוא מצד עירוב השכבות הקרובות לרתיחה עם אלו שרותחים, ותו לא מיד.

ב. הרב צדוק כתב (גיליון לא עמ' קעג-קעד) שיש להגדיר את החימום של המים בדוד כפסיק רישא דלא ניחא לי', מפני שלא ניחא ליה בצינון המים הרותחים שבראש הדוד, בהם הוא אמור להשתמש. ועל זה כתבתי^ב, שלענ"ד למעשה קשה לסמוך על זה כיון שהחום שהוא רוצה להשתמש בו אינו החום של המים שבראש הדוד בתחילת פתיחת הברז. הגע עצמך, מי שבא לשטוף כלים במים מדוד שחום המים הראשונים היוצאים ממנו הוא 46 מעלות, והוא רוצה לשטוף במים ב 45 מעלות, האם לא נוח לו שאחרי דקה של שימוש, המים מגיעים אליו מהדוד

(א). זו היתה כוונתי שכתבתי: "ומקילים בכלי שני אף שלפעמים כלי שני יותר מחמם מכלי ראשון, ובפרט כשמדובר בכלי המכיל כמות מים גדולה". לא התכוונתי להחמיר בנידון דידן מפני שהמים שבדוד הם כמות גדולה, כפי שהבין הרב צדוק.

(ב). דבר זה הוספתי בתיוקן כמה שעות לאחר שכתבתי את המכתב הראשון, וכנראה המערכת שלחה לרב צדוק את המכתב הראשון שכתבתי, לפני שהוספתי נקודה זו, ולכן בתשובה הרב צדוק לא מתייחס לזה. ועכ"פ כאן אני מבאר יותר את טענתי.

כתוצאה מפתיחת הברז שלו הם מים שחוממו מ 40 מעלות ל 45 מעלות. דבר זה מצוי בליל שבת אחרי המקלחות של ערב שבת. ואכן מסתבר שבמציאות, כתוצאה מפתיחת הברז, יש בראש הדוד מים שחוממו עתה מ 40 מעלות ל 45 מעלות.

ג. ואף אם נאמר שחימום מוגדר כלא ניחא ליה, לענ"ד לפחות לגבי פוסקי זמנינו האשכנזים הדבר מוסכם בבירור שאין להקל בפסי"ר דלא ניחא ליה בדרבנן בלא צירוף סברה נוספת. כן עולה מהרמ"א שטז, ג, מהמשנה ברורה שטז, טו - ושעה"צ שם יח. שלו, יד - ושעה"צ שם נז, וכן סי' שמ, יד, חזו"א או"ח נ, ה. נב, טו. סא, א וששכה"ל בכללי מלאכות א, טו. וכן ראה דבריו בפרק לב סעיף מג הערה קכב לכמה טעמים הוא נזקק כדי להתיר פסיק רישא דלא ניחא ליה בתרי דרבנן בצער גדול, וגם בזה כתב שכאשר אינו מאוד קשה לו - לא יקל. וכן ראה חלקת יעקב עח, ג מה שתמה על המהרש"ם, שכתב להקל בזה נגד הסכמת האחרונים.

במ"ב שטז, ה היקל רק במקום צער גדול, כפי שכתב "להציל מן הקור", וכן בסי' שכא, נז מדובר כשיש צורך גדול של כבוד הבריות, שאין לו היכן להטיל רוק או מי רגלים. וגם במקרים האלו התנה במ"ב את ההיתר בהדגשה שהוא אך ורק כשלא ניחא ליה כלל. וכפי שביארתי, בנידון דידן קשה להגדיר זאת כלא ניחא ליה כלל.

ומה שכבודו מסתמך על החזו"א נז, ה. שם קאי לכאור מה שנהגו העולם להקל במה שנסחט בברזא, וציין שם לפמ"ג סי' שטז, ט, שכתב להקל רק כשלא ניחא ליה באופן שמזיק לו, ולבסוף נתן טעם למה שמקילים בסחיטה, שבברזא גם אם זה פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן אסור דאין זה דרך ליבון כלל, ולענין איסור דש מחמת המים היוצאים יש מקילים באין צריכים למימיו, ולפי הרמב"ם בסחיטה אין כלל איסור של דש.

המקור העיקרי להקל בפסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן הוא, כפי שציין הרב צדוק, ר"י בעל התוספות (הרשב"א בכתובות ו ע"א רק מביא את דבריו). אך הר"י עצמו אסר סגירת תיבה שיש בה זבובים, אף שהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן (הביא את דבריו בחידושי הר"ן שבת מג ע"א), ועל כרחך שלדעת הר"י היכא שאין הכל יודעים את החילוק שיש במלאכה זו בין דרבנן לדאורייתא יש לאסור, וכ"כ הב"י בסי' שטז שיש לחוש לאיסור בענין הזבובים, וכפי שביאר במנוחת אהבה (ח"ב עמ' לד). ואף שהשו"ע לא הביא דבר זה, יש לומר שלא רצה להביא מה שלא מפורש, אך למעשה היה מורה בזה להחמיר, כפי שנראה מדבריו בב"י, שנוקט שפשוט שלאחר הוראת הראשונים יש להחמיר בזה. ונידון זה דומה לנידון דידן, שכן החילוק בין תולדות חמה לתולדות האור לא ידוע ומובן לכולם, וכיון שאין הוכחה ברורה מהגמרא, וגם אין הוכחה שדעת מרן להקל בזה, נראה שיש להחמיר בזה גם לספרדים. וכן נראה מדברי כפה"ח (שטז אות כד, כו), והרב אליהו בענין צידה (ספר מאמר מרדכי ח"ד עמ' שצה, וראה שם שציינו לדברי הלבוש שאוסר אף בתרי דרבנן, ומכפה"ח משמע שיש להחמיר כוותיה). וראה בשו"ת איש מצליח (ח"ג או"ח סי' יט) שפוסק להחמיר בכל פסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן.

ד. הששכה"ל בפרק א הערה קטו דוחה את הטענה להקל מצד שהשכבה התחתונה קרה וחוצצת בלשון זו: "שהמים הקרים שנכנסו בבוילר לפני שבת, מתחממים מכח דפנות הבוילר וחם מקצתו חם כולו, ואם כן אין כאן איפוא שכבת מים קרים שמפסיקה בין המים החמים לבין

הקרים שנכנסים בשבת". לענ"ד לא מסתבר כלל שהרב נויבירט התכוון להמציא כאן מושג של מים קרים שמתחממים דווקא לחום של קרוב ליד סולדת בו, שאע"פ שהם אינם מתבשלים כבר אין הם בגדר חוצצים, כפי שמבין הרב צדוק. מושג כזה, של איבוד גדר של חוצץ בלי בישול, פשוט אינו קיים בדברי רבותינו כלל. פשוט לי שכוונתו לומר שהמים האלו מתבשלים מהדפנות, ולכן במציאות הם כבר אינם קרים. אכן, במציאות ככל הנראה דבריו אינם נכונים, כי המים שלמטה נשארים קרים, אך מכל מקום אין ספק שהששכה"ל לא התחשב כלל בסברת השכבה הצוננת שלמטה כגורם לקולא, כפי שכמעט כל הפוסקים שכתבו תשובות על זה עם תחילת המצאת הדוד שמש והבويلר לא התחשבו בה.

ה. החשש שמי שמשמש במי דוד שמש, יבוא להשתמש במי בוילר מצוי מאוד, מכיוון שמדובר באותו כלי. מצוי שבימי חילופי העונות, אדם יבוא לשטוף את הכלים, כהרגלו, במי דוד שמש, בלא לדעת שאחד מבני הבית הדליק את הבוילר ביום שישי, או אפילו כשהוא עצמו הדליק, מתוך מחשבה שההדלקה הקצרה שהדליק את הבוילר אין לה כל חשיבות. זו כנראה כוונת הרב אויערבאך, באומרו שמא יבא להקל "אף כשמופעל בחשמל", כוונתו להפעלה בערב שבת, ולא להפעלה בשבת, כפי שהבין הרב צדוק.

כפי שמבואר בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סי עב) הרב אליהו אמר: "תלמידי חכמים אין ראוי שיכנסו למחלוקת עצומה זו אלא לא ישתמשו, ותבוא עליהם ברכה. אבל ל'עמך' אנחנו לא יכולים לומר להם כדבר הזה, ופעם משהו מ'עמך' אמר לי שאם הרב יאמר לו שאסור להשתמש במים חמים של דוד שמש אז הוא ידליק את הבוילר מערב שבת, ובוילר זה פשיטא שיותר גרוע, דהוי איסור דאורייתא. ועדיף שיעבור ספק איסור קטן ואל יעבור איסור חמור".

מהדברים האלו עולה שלדעתו מעיקר הדין צריך להחמיר, ולא רק כעצה, ורק ל'עמך' אינו אומר כך, כדי שלא יבוא למכשול. אמנם, לפני כן כתוב שזה נאמר כעצה, אך מדובר בשיכתוב של שיעור ולא בדברים שהרב עצמו העלה על הכתב, ולכן עיקר הלימוד מהתשובה הוא מהתוכן הכללי של השיעור ולא מדקדוק של מילים^ג. תוכן השיעור מורה שההוראה לתלמידי חכמים לאסור היא הרבה יותר מעצה (אך כבר הערתי שבשו"ת קול אליהו לא הזכיר שלתלמידי חכמים יש להחמיר. אפשר ששיעור ברדיו הוא מחשיב כדיבור ל'עמך').

וכל זה לגבי שימוש במים בלילה, אבל את השימוש ביום אסר הרב אליהו מדינא בגלל גזירת הטמנה, שהוא רואה את המים שבקולטים כמוטמנים. ואף שעיקר מטרת הקולטים היא לייצר את החום, בקולטים יש גם סליל שחור שנועד בעיקר לשמר את החום, ולמעשה יצור החום ושמירת החום כאן הם ממש אותו ענין, ואין כל הוכחה להוציא דבר זה מגזירת הטמנה.

אמנם, מה שאני כתבתי הוא נימוקים להחמיר אף יותר מהרב אליהו, כי הרב אליהו בסופו של דבר נקט שמצד חימום המים בלי גזירת הטמנה "אפשר להקל", כשהוא מנמק זאת בתשובתו בשו"ת מאמר מרדכי ח"ד דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, ובתשובתו שבקול אליהו עמוד שז

ג. עוד כתוב שם שהצד להחמיר לתלמידי חכמים, מלבד החשש לאיחלופי, הוא מפני שהמחלוקת בפסיק רישא דלא ניחא ליה בדברנן אינה מוכרעת, ומצויין שם למחלוקת תרומת הדשן והמג"א. ומעיר הרב צדוק, בצדק, שאין זה מדקדק, כי המחלוקת שלהם לא היתה בפסיק רישא דלא ניחא ליה. אך, כפי שאמרתי, אין צריך כ"כ לדקדק בזה, כי מדובר בשכתוב של שיעור שלא נערך ישירות על ידי הרב.

דהוי גרמא. בעוד שלענ"ד דוקא מתוך בירור המציאות, שמפרט הרב אורן צדוק, נראה שקשה לסמוך כאן הן על סברת פסיק רישא דלא נחא ליה, והן על סברת גרמא, וכפי שביארת. ואפשר שאם הרב אליהו היה רואה את תיאור המציאות של הרב צדוק, היה אומר כדברי, שמדינא יש לאסור גם בלילה.

ועכ"פ, המעיין בפוסקי זמנינו יראה פעמים רבות שהם אוסרים מחמת חשש למכשול, כפי שלמשל הסכימו רבים לאסור את הכניסה להר הבית, מחשש שההיתר לעלות אחרי טבילה יביא לידי מכשול. ובדברים האלו הרבה תלוי כיצד הפוסק רואה את הצורך להתיר את הדבר, ועד כמה החשש למכשול הוא קרוב ומוחשי בעיניו. ובנידון דידן נראה שהחשש אכן קרוב ומציאותי מאוד.

ו. בענין צירוף סברת הרשב"א להקל בנתינת מים למים.. לענ"ד אין כאן כל צד לקולא.

במשנה (שבת דף מא ע"א) נאמר: "המיחם שפינהו - לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו... כדי להפשירין". פשט הדברים שאסור לתת מעט צונן לתוך מיחם גם כאשר יש בו מים חמים שנשארו, כי המים הקרים מתבשלים, ומשמע שהוא ככל בישול בכלי ראשון - איסור דאורייתא.

ובגמרא (דף מב ע"א) איתא מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: "תנו רבנן: נותן אדם חמין לתוך הצונן, ולא הצונן לתוך החמין, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: בין חמין לתוך הצונן, ובין צונן לתוך החמין מותר".

וכתב הרשב"א, שכל הדיון שלהם הוא בכלי שני: "והכי פירושה, נותן אדם חמין כל שהוא לתוך הצונן לפי שהן מתקררין בעירויין ומתערבין ממש בתוך הצונן ואין כח בהן לבשל ואפילו בבאין מכלי ראשון, דאפילו תימצי לומר בעלמא דעירוי דכלי ראשון ככלי ראשון, הני מילי כגון שמערה על גבי תבלין וכיוצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן אלא מכין עליהם בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים הן מתערבין ממש בתוך הצונן ואין בהן כח לבשל, וכל שכן הכא בכוס שהוא כלי שני שאינו מבשל, אבל צונן לתוך חמין אסור משום דגזור בית שמאי כלי שני אטו כלי ראשון הואיל ואפשר דאתי בכלי ראשון לידי איסורא דאורייתא דכלי ראשון מבשל, ובית הלל מתירין אפילו בצונן לתוך חמין דכלי שני אינו מבשל". ובאמבטי שהיא כלי לרחצה סובר הרשב"א שאיכא למימר להחמיר אף בכלי שני ואף שנותן כמות גדולה, וז"ל: "אבל באמבטי שעומדין לרחיצת אדם מחממן הרבה, והלכך צונן לתוך חמין אסור לעולם שאי אפשר לבא לידי הפשר אלא לידי בישול, ואפילו נתן באמבטי כדי מלואו, ואף על פי שהוא כלי שני ובעלמא אינו מבשל הכא שאני לפי שדרכן לחממן יותר מדאי. ולענין פסק הלכה איכא למימר דאמבטי אפילו חמין לתוך צונן אסור כרבי שמעון בן מנסיא... אבל הגאונים וכו".

מבואר שהקולא של הרשב"א, שעליה מסתמך הביאור הלכה לענין דיעבד, היא אך ורק לענין חמין לתוך צונן בלבד, דהוא סובר שלא חוששים בזה לדין עירוי, שמבשל כדי קליפה, אך בענין צונן לתוך חמין, שהוא בישול בכלי ראשון, פשוט שגם הרשב"א אוסר מדאורייתא כמפורש בדבריו.

לכן בנידון דידן אין כל צד להקל אם אנו נוקטים שהדוד הוי כלי ראשון, ואדרבה מהרשב"א משמע שגם אם היה נותן לכלי שני כמות מרובה של מים עד שיתפשרו, אין זה ברור להקל. לסיכום: החשש העיקרי לענ"ד הוא שמעשה הוצאת המים נחשב כמביא מים קרים לתוך מים רותחים, ויש גם מקום להגדיר שנוח לו בחימום. ועכ"פ, גם אם הוא בגדר פסיק רישא דלא ניחא ליה, אין לסמוך על זה להקל לכתחילה, לכן לכל היותר נאמר לא למחות במיקלים, אך לכתחילה אין להקל. וצריך להדגיש שכל המדובר הוא ברחיצת ידים, אבל במקלחת יש בעיה נוספת של גזירת מרחצאות^ד.

עידוא אלבה



ג.

לק"י

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

למרות המכתב הראשון שנשלח אל כת"ר אמרתי פטור בלא כלום אי אפשר, ואשזור בקציר'ת האומ'ר את הערותי על מה שנכתב. ולטיעונים שלא התייחסתי אליהם, אין זאת אלא מפאת שכבר הדברים אמורים באר היטב במאמרי בירחון האוצר, וכן במכתב הראשון הממוען לכבודו. והרוצה לעמוד היטב על כוונתי ודעתי, יעיין במקומות הנזכרים. מה גם שבמכתב הראשון העמדנו הרבה דברים שנטענו כנגדי, ולא מצאתים שמץ מנהו במכתב השני.

א. תחילת הדברים במכתב השני עיקרן על הבהרת הדברים במה שהעיר אלי במכתבו הראשון. והנה לא כן הוא שם, שעיקר הנידון במכתב הראשון בתחילה היה, אם השש"כ העלה סברא זו שהובאה על ידי הרב אלבה משמו וממילא אם נזכרה בפוסקים, וזה לשונו: 'אך ראה בששכ"ה' (פרק א הערה קטו), שמעלה סברה שהמים הנכנסים נוגעים גם במתכת של הדוד, ובודאי הם מתבשלים במקצת במקום הנגיעה מחמת שחם מקצתו חם כולו וכו'. ואל זאת בלבד התייחסתי אנכי הקטון במכתבי הראשון, להוכיח שלא כתב כן. ומה שהעמיד כעת במכתב השני בתחילת אות א', אינו קשור למה שנידון שם, והוא תורה דיליה [שו"ר שכתב להתייחס לכך באות ד', ואיני מסכים עמו בזה, מפאת מה שהעלתי במכתב הראשון, קחנו משם].

ומה שהוסיף, 'והן מצד שבבישול אין למהר להקל בגרמא כשאינה גרמא עקיפה לגמרי מאחר שמהות מלאכת הבישול היא בגרמא'. ע"כ. הנה אני לא מיהרתי להקל בזאת, ולא תליתי היתרי בגרמא כלל, רק העליתי צד כזה וסתרתיו מיד, לא מפאת הטיעון הנזכר בדברי הגר"ע אלבה, אלא שאין כאן גרמא אלא מעשה ישיר, יעויין.

ד). הוספתי דבר זה, משום שהרב צדוק כותב בתוך דבריו, כשבא לבאר למה לא נגזור אטו חמי האור: "מקלחת עדיין אינה בגדר 'בהול'", והקורא עלול לטעות שהוא אוסר מקלחת רק במים שחוממו בבוילר אבל מתיר מקלחת בדוד שמש. אכן, בירחון האוצר גיליון לא עמ' קסא, כתב הרב צדוק רק שיש המפליגים להתיר אף רחיצת כל גופו, ומשמע שהוא עצמו אינו מתיר זאת. וכן האמת, שבכל מקרה גם בחמי טבריה נאסר לרחוץ כשהוא דומה לחמי האור (סי' שכו סעיף א-ב).

עוד כתב שאני נסמכתי על בעל חלקת יעקב בטיעון שכבות: 'בתשובה לדברי הרב צדוק מסתמך בענין החילוק הזה בין שכבות המים על החלקת יעקב (אורח חיים סימן קכה במהדורה החדשה) שהזכיר בדבריו את המציאות שיש חילוק בין שכבות המים, אך החלקת יעקב עצמו הסכים שאין זה צד להקל מחמת זה וכו'. ע"כ. וכוונת הדברים שממילא בנפול היסוד יפול הבנין. הנה לא הבאתיו כלל ועיקר, לא במאמרי בקובץ האוצר, ואף במענה להגר"ע אלבה שליט"א לא הבאתיו אלא כיהודה ועוד לקרא, באשר כתב שלא נמצאה הגדרה זו בפוסקים. וכל מה שראיתי ממנו הוא ממה שהובא בשש"כ. ועכ"פ לא הודקתי אליו כלל ועיקר, אלא ממה שראיתי אנכי במציאות הדברים, ואם הוא עצמו לא הסכים וכו' (הצורך לידידי לדאות את מקור הדברים בגוף הספר, ואמ"א כעת). אין הדבר שייך אלי כלל. ומה שהפוסקים לא הביאו טיעון זה, כבר כתבתי שרבים מהם לא ידעו את דרך פעולת הדוד בשלימות, ולחיוזק זאת ראיתי כעת בקובץ ב'חוצצרות בית ה'", עמ' 214. וזה ניכר בעליל בביאורם אם להיתר אם לאיסור. ואם בפשט פעולת הדוד כך, כל שכן במתהווה מבחינה פיסיקאלית.

ב. מה שכתב לגבי הגדרת כניסת הצוננים כ'ניחא ליה', כבר הארכתי בדבר, והעליתי הרבה אופנים הנשמעים, שגדר הדבר בנידון דידן הוא 'לא ניחא ליה עד לא איכפת ליה'. ואיני רואה טעם לכפול הדברים, יעויין במקורן. והמקרה שהביא כדי להוכיח שאדרבא ניחא ליה בכניסת הצוננים למען ירבו לו מים במידת חום שחפץ בה לשימושו כעת, איני מסכים לה כלל ועיקר. שהחפץ הברור הוא שיהיה לו ריכוז מים רותחין, והוא כבר ישלוט בהם לפי מידת שימושו לפי כל המצטרך לו, ולא רק לשימוש אחד כפי הנזכר בדוגמא שהביא הרב אלבה, אם חם ביותר אם פושר אם חם. בפרט שאינו עומד על מידת חומם מהי, בעקבות כניסת הצוננים, אם חמה בשל כך ביותר או קרה ביותר, להתאימה לשימושו שקבע לו כעת.

ג. מה שכתב בענין פסיק רישיה דלא ניחא ליה 'לענ"ד לפחות לגבי פוסקי זמנינו האשכנזים הדבר מוסכם בבירור שאין להקל בפסי"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, בלא צירוף סברה נוספת וכו'". הנה אף אנכי ידעתי כן, ולכן במכתבי כמענה הזכרתי שיש החולקים, אולם הם מיעוטא דמיעוטא. ואכן כך הוא, ועל כן ציינתי לשו"ת יביע אומר, שמביא רבים מן הפוסקים האחרונים שהורו כך למעשה, ואגב רובם מבני אשכנז. ולא ידענא מדוע הועדפו פוסקי זמנינו מזמנם, אף דאינהו בתראי נינהו, מכל מקום צריך עיון אם בפער של מאה מאתיים שנה אמרינן לה. מה גם שמקצת פוסקים שצויינו כמחמירים, קדמונים נינהו ביחס לנוכרים בדברי יביע אומר, הלא הם הרמ"א ופרי מגדים. והוראת מרן בבית יוסף לחוש לדברי בעל התרומה, הנה כבר עמד על כך שם הגרע"י, יעויין. והדבר מוכרח להיאמר שחזר בו, באשר בשולחן ערוך התיר לגמרי למעשה, ומדוע לא יביאו אפילו כדעת 'ויש אומרים', לחוש לה מיהת. ומה שציין הגר"ע אלבה לדברי המשנ"ב בשער הציון (סי' שט"ז סק"ח) בשם פרי מגדים, וכן האמור בשער הציון סי' של"ז סק"א, אכן, מרגלית נאה היא בדעתו, וציניתי כעת אצלי למשמרת, היות שלא הוברר לי מעיקרא הדבר בדעתו, ועל כן ציינתי לעיין למה שמצאתי בדעתו בסי' שכ"א סקנ"ח ובשער הציון שם סקס"ח בלבד. וכעת לאור האמור, הדברים נשמעים ביותר, שלא דיבר שם אלא במקום הצורך. ובמה שכתב הגר"ע אלבה בשם ר"י בעל התוספות, הנה עיינתי במקום שצויין בדברי הר"ן

בחידושיו על שבת, וכן במיוחס לו, ולא מצאתי איזכור כלשהוא לדעת ר"י בעניין סגירת תיבה על הזבובים. והחילוק שחילק אינו מוכרח, גם אם היה נמצא, שלאור זאת אפשר לומר כל מיני חילוקים ולהעמיסם בדעת התוספות. ואם אכן כתב כן הר"ן בדעתו, הייתי אומר יותר בפשיטות שהנמצא בכתביו היינו התוספות והידוע בדעתו בדברי ראשונים ואחרונים רבים, הוא העיקר. וראשי תיבות ר"י לפי זה יתפרש בחכם אחר, וכדו'. ומה שכתב שאין להוכיח מדברי הרשב"א מאום בהיות שרק העתיק את דברי ר"י, לא ידענא פשר הדבר, דוכי הרשב"א הינו קובץ מפרשים. ולדידי ודאי הדבר הוא, שאם מעמיד שיטה כדי לסתור חבירתה עם כל טענותיה ואינו מעיר על כך מאום, כמו שעשה בחידושיו לכתובות, אם אכן סובר כמותה בעיקרה (וכמו שאכן הוא, דלא כדעת הערוך). הרי כל ראיותיה ודחיותיה עומדים אף הם בדעתו.

ד. מה שהעמיד בביאור דעת הגרשז"א בחשש 'שמא יבוא להקל אף כשמופעל בחשמל', שמדובר שהאדם חימם את המים ביום ששי, ובעקבות כך הדוד חם כעת ביום השבת, ונמצא האדם חושב שמדיח כלים במי דוד שמש החמים, ואינו כן אלא במי בוילר שחוממו מערב שבת. הנה, דברי הגרשז"א ברור מללו כפי שהבאתי במכתבי הראשון, שזה לשונו: 'דמכיון שיש מקומות, שהמיתקן מופעל בכוח החשמל בימים המעוננים, חיישינן שמא יבוא להוציא מים מדוד-השמש, גם בזמן שהוא מופעל בחשמל'. היינו שבזמן הוצאת המים מופעל הוא בחשמל. ומה שכתב הגר"ע אלבה: 'ועכ"פ המעיין בפוסקי זמנינו יראה פעמים רבות שאוסרים מחמת חשש למכשול'. אכן גם אני הקטן חושב כן, ובפרט כפי הדוגמא שהובאה בדבריו. אולם אין לזה שם 'גזרה' שהוא איסור מעיקר הדין, אלא דרך עצה וחומרא שצריכה להיעשות. ורב המרחק ביניהם. אולם במציאות בה אנו דנים פשוט לי שרחוק הוא הדבר, בפרט בפתיחת ברוז ביום השבת עצמה.

ה. ולגבי האמור להסתמך על הרשב"א, אכן לאור האמור הדבר צריך לי עיון מחודש ואיני מופנה כעת לעיין שנית בדברים, אם גם בדרבנן דחינן ליה, כיוון שאין בו ביטול ממש אלא גזירה. וכשירווח לי מעט אשנה פרק זה בעזה"י שנית. ועכ"פ אין בדבר שינוי כלל לגבי מסקנתי, שלא על זה נכון הבנין כלל ועיקר, אלא כתוספת על כל הנאמר.

אלו הן קצות דברי הכותב בנחיצה ולחיצה רבה, ובעזה"י יבואו הדברים על מכונם עלי ספר.

בברכה מרובה

הצ' אורן בכא"מ שמעון צדוק יצ"ו



ד.

לכבוד הרב אורן צדוק

שלום וברכה רבה

בתשובות לכבודו איני מתייחס לנקודות שכבר הובהרו, והרואה דברינו יבחר. אך מכל מקום תודות לדיון התחדשו לי בזה עוד דברים במקור הסוגיות, כפי שיתבאר.

האוצר ♦ גיליון ל"ב

א. איתא בגמרא ביצה לו ע"א:

פורסין מחצלת על גבי כורת דבורים בשבת, בחמה - מפני החמה, ובגשמים - מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד....במאי אוקימתא - כרבי יהודה דאית ליה מוקצה, אימא סיפא: ובלבד שלא יתכוין לצוד, אתאן לרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר!

- ותסברא דרבי שמעון? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!

- לעולם כולה רבי יהודה היא, והכא במאי עסקינן - דאית ביה כוי. ולא תימא לרבי יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד, אלא אימא: ובלבד שלא יעשנה מצודה.
- פשיטא! - מהו דתימא: במינו נצוד - אסור, שלא במינו נצוד - מותר, קא משמע לן.

הגמרא אומרת בתחילה שהסיפא של הברייתא מתאים לרבי שמעון, ובפשטות במה שהיא מעמידה דאית ביה כוי כבר מתורצת הקושיה שרבי שמעון מודה בפסיק רישא, כי כך אינו פסיק רישא, אלא שעכ"פ לרבי יהודה לא סגי בזה, ולכן מסיימת הגמרא "ולא תימא לרבי יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד". כלומר, אם ברייתא זו היתה אליבא דרבי שמעון שפיר היינו מפרשים את המילים 'ובלבד שלא יתכוין לצוד' כפשוטן, כי בגלל החלונות אינו פסיק רישא, אלא שלרבי יהודה, שאוסר דבר שאינו מתכוון, לא סגי בזה שיש חלונות אלא צריך שיהיה באופן שלא יעשנה כלל מצודה, כלומר שבפועל אינו צד. והגמרא מסיימת שכל מה שהוצרכנו לברייתא זו להשמיענו שאינו רשאי לעשותה מצודה הוא משום שמדובר באיסור צידה דרבנן, כי הדבורים אין מינן ניצוד, ולכן היתה הו"א שבזה אין צריך להקפיד שלא יעשנה מצודה.
וכ"פ שם התוספות והרשב"א, שלרבי שמעון מותר לצוד רק כשיש חלונות, אלא שדי בחלון קטן.

סוגיה זו הובאה גם בשבת מג ע"ב, וכתב שם בחידושי הר"ן (המיוחס):

פי' בתוספות דלר' שמעון מיירי בשיש חור קטן בכורת, ור' יהודה בעי חור גדול. וכן כתב הרא"ה ז"ל דלר' שמעון מכיון דאיכא רווחא כל דהו דאפשר להו למיפק סגי אף על גב דאינהו מיתצדו ממילא, משום רווחא דזוטר לא איכפת לן דתו לאו פסיק רישי' הוא ודבר שאין מתכוין הוא, אבל לר' יהודה הוא דמיתסר עד דאיכא רווחא טובא. ע"כ.
וכיון דקי"ל כר' שמעון ואפי' לר' שמעון בעינן רווחא כל דהו, שמעינן דאסור לסגור תיבה בשבת אם יש בה זבובין ואין יכולין לצאת אחרי סוגרו דלת התיבה דהרי הוא צד ואסור, דפסיק רישי' ולא ימות הוא, וכן פי' רבינו יצחק בעל התוספות ז"ל.

והבית יוסף (סי' שטז) ציין שבעל התרומה המובא במדרכי הסיק מזה לאסור סגירת תיבה שיש בה זבובים. וכן כתב האגור (סי' תעא) בשם התוספות בשבת.

מדברים אלו עולה שלפני האגור ובעל חידושי הר"ן היה תוספות בשבת האומר, כפי שכתבו התוספות בביצה, לאסור בדבורים, ובשם ר"י, שמטעם זה איכא איסור בזבובים. אמנם, הטור

(א). אין נפק"מ שרבים סבורים שלא הר"ן כתבם, דמכל מקום הוא אחד הראשונים, ובעיקר הבאתיו בגלל מה שכתב בשם ר"י בעל התוספות.

השיג על בעל התרומה, ומדבריו משמע בפשטות שגם בדבורים מותר, והב"י הביא את דברי התוספות בביצה ולכן כתב שאין לפקפק על הדין בדבורים, והביאו להלכה בשו"ע סעיף ה, אך כתב שמכל מקום מסברה יש מקום לחלק בין דין הזבובים לדין הדבורים, וז"ל: "אלא אי איכא למידחי דברי בעל התרומה הכי הוא דאיכא למידחינהו, שאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודין והוי כמכניס אריה לגרוזי שלו (קו:), אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתם אפשר דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו. אי נמי דעד כאן לא אסר רבי שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן ניצוד אבל זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מתכוין שרי ואף על גב דפסיק רישיה הוא. ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליג עליה מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם".

הב"ח תמה על החילוקים של הב"י, על החילוק הראשון תמה שכן ענין הגורזי נאמר רק לגבי חיוב ומכל מקום איכא איסור, ועל החילוק השני כתב שהוא כשגגה היוצאת מלפני השליט, שהרי מפורש בגמרא דדבורים חשיבי כאין במינו ניצוד. והנה, לגבי שאלתו הראשונה "ל שכונת הב"י שעכ"פ בזבובים יש תרי דרבנן, אך שאלתו השניה היא קושיה גדולה, וראה לקמן מה שנראה לענ"ד לתרצה.

עכ"פ, כותב הב"ח דבכל סוגיה זו מדובר דלא ניחא ליה בצידת הדבורים "שהרי רוצה הוא שיצאו הדבורים לשדה לאכול פרחים תמיד כדי לעשות דבש הרבה". והיא סברה פשוטה, לכן מסתבר שלזה מסכים גם הב"י. והכי חזינן, שהב"י לא כתב שיש מקום להקל בזה מצד שלא ניחא ליה. נמצא, שמסוגית הגמרא עצמה לגבי דבורים עולה בבירור שפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן אסור.

בשו"ע לא הובא דין בעל התרומה על הזבובים, וכתב הרב צדוק שמוכרחים לומר שהשו"ע חזר בו ממה שכתב בב"י לחוש לדינו של בעל התרומה בזבובים, שאם לא כן "מדוע לא יביא את סברתו כדעת 'ויש אומרים', לחוש לה מיהת". אך לענ"ד אין הדבר הזה מכריח שחזר בו באופן שהחליט שיש להקל. מסתבר שחזר בו רק ממה שהחליט שיש לחוש להחמיר, ולא פשוט לו כיצד לנהוג בזה לדינא. ואולי הוא מפני שאח"כ נזכר במה שכתב בסי' שיד, שמשמע בפוסקים להקל בהוצאת סכין בחבית גם כשלא נעץ ושלף מבעוד יום, ולפי זה יש להקל בפסיק רישא בדרבנן, כפי שהעיר בעולת שבת (שטז, ה), ואם כי שם יש גם טעמים אחרים להקל (כמבואר במ"ב סי' שיד ס"ק יא בשם המג"א והגר"א), למעשה לא היה ברור לשו"ע כיצד לפסוק לגבי הזבובים.

וראיתי שבמור וקציעה סימן שטז כתב: "שאף שדבורים אין במינן נצוד, בודאי ניחא ליה בצידתן שלא יברחו ויגיע לו מהן הפסד גדול, ותועלת רב יש בצידתן (ותקנת יב"ן בנחיל דבורים שיצא לשדה חברו יוכיח) וי"ל [משו"ה גזרו רבנן על צידתן, אף על פי שאין במינן נצוד, דהיינו לומר שאינן בני צידה בסתם, דלא רגילי בהכי, ולא עבידי לרבוויי מכוורתן, ומכי אירבו להו, לא מהניא בהו צידה ברשתות, כדרך שעושין לשאר עופות, ואין יכולין לתפסן כל כך, לכן אינן חשובין בני צידה לחייב עליהן מאחר שאין דרכן בכך. אבל פשיטא יש צורך בצידתן ושמירתן כאמור".

ולפי חידוש זה, שניחא ליה בצידת הדבורים, כתב ליישב את קושיית הב"ח על הב"י: "שאמנם הרב"י בשגרא דלישנא לא דק כולי האי, דקרי לדבורים מינן נצוד, מיהו מימר שפיר קאמר, דכוונתו, מינן ראוי לאדם לצודו (ומאי נצוד דקאמר, נשמר, ר"ל שמקפידין על שמירתו, וחסין עליהן) מפני ההנאה והתועלת שיש לו מהן, חשיבי כדבר שבמינו נצוד, אם היו בני צידה, משא"כ זבובים לא חזו למידי, בודאי אין במינן נצוד בשום אופן".

והגרע"י כתב ליישב על פי דרך זו גם את הסתירה שהזכרנו במכתב הקודם בדברי ר"י בעל התוספות, שמצד אחד משמע שהוא מתיר פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן ומצד שני הוא אוסר בזבובים², וכך כתב בשו"ת יביע אומר (חלק ה - אורח חיים סימן כז): "שיש להקשות ע"ד האגור סי' תעא, שכ' שהתוס' פ"ג דשבת אסרו לסגור התיבה, וכד' בעל התרומה. שא"כ יהיו דברי התוס' סותרים זא"ז, שהרי הם עצמם העלו (בדף קג ע"א) דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן שרי. ועל כרחך שיש לחלק כד' מרן הב"י בין דבורים שבמינן ניצוד לזבובים שאין במינן ניצוד. ודו"ק. והגאון יעב"ץ בס' מור וקציעה (סי' שטז) הסביר ד' הטור, שכוונתו לחלק ג"כ בין צידת דבורים דניחא ליה, להכא דלא ניח"ל בצידת זבובים, ולהכי אף על גב דהוי פ"ר מותר".

ונראה שאזיל בשיטת המור וקציעה, שכוונת הב"י בחילוק שבין מינו ניצוד לשאין מינו ניצוד היא לחילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה³. אלא שלענ"ד קשה לומר שבמילים 'במינו ניצוד' כוונת הב"י לומר ש'במינו נשמר' והוא בגדר ניחא ליה, כי במינו ניצוד ו'ניחא ליה' הם שני מושגים שונים. כשאנו דנים על מינו ניצוד ההסתכלות היא על האופן הכללי שנוהגים בדבורים, האם דרך לצוד אותם, אך בענין ניחא ליה איננו דנים אם בעלמא יש לפעמים נוחות כלשהיא בצידה, אלא השאלה היא האם עתה, במעשה הזה, שהוא עושה ניחא ליה בפעולת האיסור. ובפשטות, אין ספק שסתם אדם הפורס מחצלת על הכוורת מפני החמה לא נוח לו בפעולת צידת הדבורים, והוא עושה כך רק להגן על הדבש, ולכן אין כל משמעות לזה שבאופן כללי משכחת ליה שניחא ליה שהדבורים לא ילכו להקים כוורת במקום אחר.

אך יש ליישב את לשון הב"י לפי החילוק שכתבתי⁴, שי"ל בדעת ר"י דאף שפסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן מותר, היכא שאין הכל יודעים את החילוק שיש במלאכה זו בין דרבנן לדאורייתא יש לאסור. דלפי זה י"ל שכוונת הב"י בסי' שטז במה שאמר "בדבורים שבמינן ניצוד" אין פירושו שהם מוגדרים כך בחז"ל, אלא שכ"ה במציאות, שלפעמים אנשים רוצים לצוד אותן, ולכן בהן גזרו בו יותר.

ב. ומכאן לענין דוד שמש, דהשאלה אם ניחא ליה בחימום המים ענינה לענ"ד הוא שעלינו לבדוק האם עתה, בליל שבת, כשהאדם פתח את ברז המים ויוצאים ממנו מים חמים, האם ניחא ליה שעתה על ידי פעולתו יש בדוד מים שמתחממים מ 40 מעלות ל 45. וכפי שכתבתי הרבה פעמים ניחא ליה בכך, שהלא על ידי זה הוא משתמש במים יותר חמים בהמשך רחיצת הכלים.

(ב). אלא שהוא לא מקשה זאת מדברי ר"י על ר"י, אלא מדברי תוספות על תוספות.

(ג). אמנם, המור וקציעה רוצה לפרש כך גם בדעת הטור, אך ברור שהב"י לא הבין כך את דעת הטור שהרי הוא השיג עליו. ולעצם מה שכתב לפרש כך בדברי הטור, לענ"ד בדבריו קשה להכליל פירוש זה עוד יותר מאשר בדברי הב"י, עיי"ש.

(ד). כפי שצינתי במכתב הקודם, למדתי חלק זה מדברי המנחת אהבה ח"ב עמ' לה, ולא התכוונתי כלל שהר"ן עצמו כתב כך להדיא, כפי שהבין הרב צדוק.

ומה שכותב הרב צדוק שאינו מתכוון לכך ואינו חושב על כך, גם אם נניח שזה נכון, אינו מעלה ואינו מוריד, כי זה רק הסיבה להגדירו כלא מתכוון, אבל אין לזה כל ענין להגדרה מציאות זו כלא ניחא ליה.

ולפי זה אני תמה על דברי הרב צדוק, שכתב (בתשובתו השניה באות א): "שהחפץ הברור הוא שיהיה לו ריכוז מים רותחין, והוא כבר ישלש בהם לפי מידת שימושו לפי כל המצטרך לו, ולא רק לשימוש אחד כפי הנזכר בדוגמא שהביא הרב אלבה, אם חם ביותר אם פושר אם חם. בפרט שאינו עומד על מידת חומם מהי, בעקבות כניסת הצוננים, אם חמה בשל כך ביותר או קרה ביותר, להתאימה לשימושו שקבע לו כעת".

לפי האמור אין כל נפק"מ ב"חפץ הברור", ובמה "שאינו עומד על מידת החום מהי". איננו דנים מה כוונתו אלא אנו דנים אם ניחא ליה. השאלה היא אך ורק האם עתה במעשה הבישול שהוא עושה כרגע בערב שבת נוח לו או לא, ואין כל נפק"מ במה שהוא חפץ בריכוז של מים רותחים.

כך למעשה הדין בכל מוסיף מים קרים למים רותחים. אף כאשר כוונתו הכללית היא שהמים יהיו פחות רותחים והוא אינו מתכוון שהמים הקרים שהוא מוסיף יתחממו לחום שהיד סולדת בו, ברור שהוא פסיק רישא דניחא ליה, כי נוח לו שגם מים אלו יהיו בחום שהיד סולדת בו.

ואף את"ל שיש צד להחשיב את החלק הקר של הדוד ככלי שני, החלק החם, שבו מתחממים המים כתוצאה מידיית ממעשיו, הוא המחובר ישירות לקולטים וחשיב ככלי ראשון.

ג. ויש להוסיף עוד נקודה מכריעה לאיסור, שעוד לא עמדתי עליה במכתבים הקודמים, והיא שכלל לא ברור בהלכה שמידת החום של בישול היא בדיוק 45 מעלות. יתכן שמידת החום של בישול היא 65 מעלות, ולכן גם אם המים שבדוד קרובים לשיא חומו - 66 מעלות, כאשר האדם יפתח את הברז כעבור רגע כמימרה הוא משתמש במים שחוממו ממצב של קרוב ל 65 מעלות לחום של 65 מעלות. והחימום הזה נעשה על ידי מה שפתח את ברז החמים, לכן בסופו של דבר נראה שהגדרת מצב זה הוא כניחא ליה.

ד. מה שכתבתי שפוסקי זמנינו האשכנזים לא מקילים לכתחילה בפסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן, הוא שכך התקבלה ההוראה למעשה אצל האשכנזים, ולא ידוע לי על פוסק אשכנזי בדורינו שחולק על כלל זה. רק כדי להדגיש שהמקורות של פסיקה זו קדמונית ציינתי שכ"כ הרמ"א.

ולענ"ד כך יש להורות אף לספרדים, משום שאין סוגיה ממנה מוכח להקל בזה, וכמבואר ביביע אומר ח"ה סי' כו, שמצד עצם הסוגיות שבש"ס לא מצא כל הכרח⁶. ומאידך גיסא, לפי פשט סוגית הגמרא בביצה לגבי צידת דבורים יש להחמיר בזה, וגם השו"ע פסק להחמיר בצידת דבורים בפסיק רישא.

(ה). הסמך העיקרי להקל בזה הוא דברי התוספות בשם ר"י בשבת קג ע"א, אך החזו"א (או"ח נ, ה) מפקפק בהבנה שכוונת ר"י להקל בכל איסור דרבנן, והדחיה של הגרע"י לפקפוק של החזו"א לענ"ד אינה מוכרחת. הרשב"א בכתובות (ו ע"א) כלל לא הכריע במחלוקת בין הערוך לר"י, לכן אין למנותו בין אלו שלמרות שמחמירים בפסיק רישא דלא ניח"ל בדאורייתא, מקילים עכ"פ בדרבנן. ומה שהביא שם הגרע"י מדברי רש"י בביצה לד ע"א על פציעת אגוזים על מטפחת שעשויה להקרע, כבר ציין בעצמו ש"ל ששם הוא תרי דרבנן, כי הוא גם מקלקל.

ולפי האמור באות ב' נידון דידן חמור מדבורים, שאצל הדבורים פשוט שסתם אדם הפורס מחצלת עליהם מפני החמה לא ניחא ליה כלל וכלל בצידת הדבורים, שעל ידי זה הן אינן יכולות להביא צוף, בעוד שכאן לכאורה ניחא ליה במים שמתחממים בדוד, ואף לפי הערוך יש להחמיר בזה כי גם הוא לא היקל אלא כאשר לא ניחא ליה כלל.

ה. ובענין חשש האחרונים שכתבו להחמיר, למרות שמעיקר הדין לדעתם הדבר מותר, מפני שאם נקל להשתמש בדוד שמש יטעו להשתמש גם במים חמים מבוילר, לענ"ד אין כל נפקא מינה בכך שביום שבת חשש זה הוא פחות חזק, בסופו של דבר לפני שמגיעים ליום שבת יש את ליל שבת, ובדרך כלל הצורך לרחוץ כלים במים חמים הוא בלילה, וכאן החשש המצוי מאוד לתקלה, כי בערב שבת הרבה פעמים מדליקים את הבוילר.

ולפי האמור כאן באות ב-ג יש לאסור בזה מדינא, שכן גם את"ל שהיכא שהמים ממש רותחים יש להחשיב את החימום שבדוד כתוצאה ממעשיו רק כפסיק רישא דלא ניחא ליה, פעמים רבות בדוד שמש עצמו הוא עובר על גוף האיסור דניחא ליה, ואיך נאמר לאנשים תפתחו את הברז אך ורק כשאתם יודעים שיש לכם מספיק מים רותחים לשטיפת כלים באופן שתסיימו את השטיפה עוד לפני שתגיעו למצב שמשתמשים במים שחוממן ל 45 או 50 מעלות. האם יש בעולם מי שיכול לעשות הבחנה כזו? ובפרט שלא ברור כלל שחום של יד סולדת בו הוא בדיוק 45 מעלות בודאי אין להקל בזה כלל.

סוף דבר: לענ"ד יש לאסור שימוש בדוד שמש משום שניחא ליה בזה שכתוצאה מפתיחת ברז החמים יש בתוך הדוד מים שמתחממים לחום של בישול, וכמעט ואין מצב שבו לא ייעשה חימום כזה, ואין נפק"מ בזה שהוא לא מתכוון וחושב על זה כי זה גורם לכך שייחשב דבר שאינו מתכוון, אבל אכתי כמעט תמיד הוא פסיק רישא דניחא ליה.

בברכה

עידוא אלבה

ה.

לק"י

שלום שלום מאדון השלום!

לכבוד הרב אלבה שליט"א ועורכי הירחון הנכבד 'האוצר', ולכל מאן דבעי.

א. בענין מה שהובא מאחד מן הראשונים בדעת ר"י בעל התוספות, הנה דעתו של ר"י בעל התוספות מתבארת היטב במקומה, הן בתוספות שבת (ק"ג. סוד"ה לא צריכה), שכתב: 'מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה'. וכן שנה את דבריו אלו ביומא ל"ה. (דיבור מתחיל הראשון): 'מיהו יש לדחות מאחר שאותו תיקון אפילו במתכוין אינו אסור אלא מדרבנן, דמיעוט ענבים אין נראה תיקון כל כך שיחשב תיקון מן התורה, לא גזרו ביה רבנן כיון שאין נהנה'. ע"כ. והוא המקום המוסמך ביותר לידע דעתו של ר"י בעל התוספות. והנאמר בדברי אחד מן הראשונים (שלא ידוע מיהו), אפשר הוא משנתו

האוצר ♦ גיליון ל"ב

הראשונה של ר"י. וכבר כתבתי זאת במכתבי הקודם, והוא פשוט [וודאי לא עד כדי להוציא מכח הסתירה שבין שני הפסקים, יסוד בדעת ר"י בעל התוספות, וכפי שכתבתי שם, שזה לא נאמר אף כששני חיבורים הינן של אותו פוסק כגון מתשובות לפסקים, יעויין רא"ש ורשב"א וכו', ששם נידון איזה מהם עיקר, וממה חזר. כל שכן כאן, שפשוט הוא שכתבתי ר"י בעלי התוספות המתנבאים בשפה אחת הן העיקר, מפני מביאי דעתו, בפרט שכפלן פעמיים. ואף זה פשוט].

ומה שמרן הביא בשם האגור בדעת התוספות, אין מכאן שום ראיה כנגד האמור בעט ברזל בכתבתי ר"י בתוספות הנזכרים, המכונים תוספות טוך, וידוע שהרבה תוספות ישנם. וראה ששני המקומות המצויינים בדעתו של התוספות, ציינו לפ"ג דשבת, ולפנינו לא נמצא מזה מאום, שמדובר בזבובים שהם איסור דרבנן אלא בדבורים דווקא [אכן, הגרע"י בשו"ת יבי"א (ח"ה סי' כ"ז) הביאו הרב אלבה במכתבו זה בהמשך, למד שהאגור בהביאו את דברי התוספות, אין זאת משום שכתוב בהם ענין צידת זבובים, אלא שלעולם דיברו רק בצידת דבורים, כפי שהוא לפנינו, והאגור הוא שדימה ביניהם. ולכן כתב הגרע"י, שיש לחלק, כפי שמרן בבית יוסף חילק ביניהם].

ומרן בשתי דחיותיו לדעת בעל התרומות, כִּינן באחת, שאין ראיה מדבורים ללמוד לזבובים, היות שאיסור צידתן הוא מן התורה (הן מצד מקום הצידה, הן מצד במינן ניצוד), מה שאין כן לזבובים, שאיסור צידתן הוא מדרבנן (ועל אף כל הנזכר באחרונים להקשות בצדק, מכל מקום זו דעתו של מרן, שנאמרה מפורש היטב, וכל היישובים שראיתי בביאורו - בדוחק נאמרו). ומבואר אם כן דסבירא ליה להתיר בזבובים, כיוון שאיסור צידתן הוא מדרבנן שאין במינן ניצוד, ובפסיק רישיה דלא נחא ליה, מותרת צידתן.

ולא מובן כלל מה הוכיח הרב אלבה מדברי הב"ח, בהגדירו את צידת הדבורים כלא נחא ליה, ושאף מרן בבית יוסף מודה בזה, הרי העיקר חסר בדעת מרן, היות שהוא מגדיר כאמור את צידת הדבורים כדאורייתא - שהוא במינן ניצוד. ואם כן, פסיק רישיה בהו, אפילו דלא נחא ליה, עדיין אסור הוא, כשיטת רוב הראשונים דלא כדעת הערוך. וכן הורה מרן בשולחן ערוך (סעיף ד') לדינא, באוסרו את צידת הדבורים (שהם המצויים בכוורת). אפילו בדרך פסיק רישיה דלא נחא כמבואר שם.

ב. כתב הרב אלבה בשמי, שמוכרח ביאורו של בעל יביע אומר בדעת מרן, שחזר בו מהוראתו לחוש לדעת בעל התרומה. והנה זה לשונו בבית יוסף: 'ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי, ולא חזינן מאן דאיפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם'. ע"כ. לשון כל כך ברורה ונחרצת נקט, שאין מי שיקל ראש להורות היתר בדבר. אולם, בהביט אל השולחן ערוך והיתה העלמ'ה, שלא נזכר כלל דין זה, אלא רק בדבורים שלדעתו הוא איסור צידה מדאורייתא, ומה עם זבובים, שלא מצינו מי שחולק להתיר כדבריו, ועל כרחך חזרה שמענו. ומה שביאר הרב אלבה, שאמנם חזרה שמענו, אולם רק מההחלטה להחמיר, ולא ברירא כעת למרן בשולחן ערוך הוראה זו למעשה. הנה, אפשר לומר כל מיני הבנות בדבר וביאורים. ולי קרוב יותר הדבר להעמיד זאת כפי שהעמיד הגרע"י זצ"ל. היות שלשון נחרצת כזו הנזכרת

בדבריו בבית יוסף, אינה נעלמת לגמרי, ואם לא ברור לו, יסתפק במה שיתלה זאת בכך ש'יש לחוש' או 'והמחמיר וכו'', וזו היתה כוונתי באומרי 'ומדוע לא יביאו אפילו כדעת 'ויש אומרים', לחוש לה מיתה'. וזה פשוט לי ההבנה בדברי מרן.

ומה שכתב הרב אלבה, שאינה מיושבת כיאות הבנת הגרע"י על פי המו"ק בדברי הבית יוסף, ש'במינו ניצוד ו'ניחא ליה' הם שני מושגים שונים, אכן נכון הוא. אולם מה שכתב חלף כך, על פי הרב מנוחת אהבה לבאר את כוונת מרן, שדבורים 'במינו ניצוד', זו פרשנות נאה. אולם, לא בדעת מרן כאן, באוחזו לשון ברורה שאחזו בה חכמים, 'דבר במינו ניצוד ואין במינו ניצוד'. וממילא אין לה פירוש אחר אלא כוונת חכמים בלבד בהגדרתה, חלוקה שרירותית בין המינים. ופשוט שאינה סובלת חשש חכמים לטעות בני אדם בהגדירם אותם כבמינו ניצוד, ולעולם אין במינו ניצוד.

[ומה שכתב הרב אלבה בהערה ד, שהבנתי מדבריו שהר"ן חילק חילוק זה, פשוט שלא התכוונתי לכך. וזה לשוני עם ביאור, 'והחילוק שחילק [היינו הרב אלבה] אינו מוכרח, גם אם היה נמצא [היינו ר"ן כזה, כיוון שלא מצאתיו כלל כנוצר שם], שלאור זאת אפשר לומר כל מיני חילוקים [כמו שעשה הרב אלבה, וכעת נגלה שהמקור לכך מנו"א], ולהעמיס בדעת התוספות [ולצערך בהרבה מקומות הרב אלבה מבין מדברי, דברים שלא כתבתי ולא עלו על לבי, ומקצת הזכרתי במכתבי הקודמים].

ג. והנה בגדר ניחא ליה או לאן, בפתיחת ברז המים החמים לצורך רחיצה, תיאר הרב אלבה שמידת חום המים היוצאת כעת והמתהווה בדוד כעת, הינה בדיוק לצרכו זה, ועל כן נחשב הדבר ניחא ליה. וזה דבר שאינו מציאותי לא בעת פתיחת הברז ולא בהמשכו, שהדבר ידוע שבתחילה מכוונים בקור וחום את מידת החום הרצויה לשימוש הנוכחי. וקבלת מידת מים ראויה לשימושו הנוכחי, מיד בפתיחת הברז ואף בדוד עצמו באותו הפעם, לא שמענו. ומי גילה רז זה, שבפתיחת ברז החמים כעת, הגיע מידת חומם לחום הרצוי לו בדוד כעת, שיכול להשתמש בהם ברחיצת כלים זו? [כמו שכתב 'ניחא ליה שעתה על ידי פעולתו יש בדוד מים שמתחממים מ 40 מעלות ל 45]. כדי שתיחשב פתיחת הברז כמעשה דניחא ליה. וזו כוונתי באומרי: 'בפרט שאינו עומד על מידת חומם מה, בעקבות כניסת הצוננים, אם חמה בשל כך ביותר או קרה ביותר, להתאימה לשימושו שקבע לו כעת'. ואיני יודע כיצד הבין מדבריי שכוונתי הינה, שזהו 'דבר שאינו מתכוון וכו'. וזה לשוני: 'ומה שכותב הרב צדוק שאינו מתכוון לכך ואינו חושב על כך, גם אם גניח שזה נכון, אינו מעלה ואינו מוריד, כי זה רק הסיבה להגדירו כלא מתכוון, אבל אין לזה כל ענין להגדרה מציאות זו כלא ניחא ליה'. וחזר על זה שנית בהמשך בתמיהתו. ולא כינתי לכך כלל.

ופשוט לי ש'צורך אחד', אף אם זכה לכוון לו מיד בפתיחת הברז, למזג מיידית קרים בחמים בדוד, שיהיו במידת חום ראויה לצורך זה שחפץ בו כעת. אינו עומד כלל ועיקר בשיקול ריכוז מים רותחין שיתקררו כעת בעקבות פתיחת הברז. שמנגד לכך לא יהא ראוי לשימושים אחרים שונים, כל אחד במידת חומו הנצרכת לו, שלא הרי רחיצת פניו כרחיצת כליו, ולא רחיצת ידיו כניקוי שולחנו, וכן רחיצת ילדיו הקטנים, על ידי מים חמים וכו'. וכנגד שכבר ציינתי זאת

במכתבי הקודם בקוצר שמדובר בצורך אחד, כתב הרב אלבה: 'וכפי שכתבתי הרבה פעמים ניחא ליה בכך, שהלא על ידי זה הוא משתמש במים יותר חמים בהמשך רחיצת הכלים'. ואיני יודע כמה פעמים שוטפים כלים בליל שבת.

וכתב הרב אלבה לתמוה עלי: 'ולפי זה אני תמה על דברי הרב צדוק, שכתב (בתשובתו השניה באות א) "שהחפץ הברור הוא שיהיה לו ריכוז מים רותחין, והוא כבר ישלוט בהם לפי מידת שימוש לפי כל המצטרף לו, ולא רק לשימוש אחד כפי הנזכר בדוגמא שהביא הרב אלבה, אם חם ביותר אם פושר אם חם. בפרט שאינו עומד על מידת חומם מהי, בעקבות כניסת הצוננים, אם חמה בשל כך ביותר או קרה ביותר, להתאימה לשימוש שקבע לו כעת. לפי האמור אין כל נפק"מ ב"חפץ הברור", ובמה "שאינו עומד על מידת החום מהי". איננו דנים מה כוונתו אלא אנו דנים אם ניחא ליה. השאלה היא אך ורק האם עתה במעשה הבישול שהוא עושה כרגע בערב שבת נוח לו או לא, ואין כל נפק"מ במה שהוא חפץ בריכוז של מים רותחים. כך למעשה הדין בכל מוסיף מים קרים למים רותחים. אף כאשר כוונתו הכללית היא שהמים יהיו פחות רותחים והוא אינו מתכוון שהמים הקרים שהוא מוסיף יתחממו לחום שהיד סולדת בו, ברור שהוא פסיק רישא דניחא ליה, כי נוח לו שגם מים אלו יהיו בחום שהיד סולדת בו'. ע"כ.

ולאור מה שכתבתי להבהיר, אין מקום תמיהה כלל ועיקר הדברים פשוטים וברורים, שתמיד הבחינה אם ניחא לו בדבר, מתייחסת לעצם הפעולה הנפעלת כעת, האם יש בעקבותיה רשמים רצויים או לאו. וכאן ודאי אינו רצוי עד לא איכפת ליה. ואין כאן שיקול של כוונה כללית או פרטית, אלא עצם הפעולה על כל גרורותיה האם היא נרצית בסך הכלל. וכאן כדבר האמור אף בהעמדת הרב אלבה, אינו מציאותי כלל שניחא לו בדבר, שמבחינה הסתברותית, רחוק הוא הדבר שמידת חום המים הנרצה יתקבל לפניו לשימוש הנוכחי, בלא טירחת מיוזגם כלל בבית.

ד. במה שהוסיף נקודה מכרעת לאיסור וכו', לא הבנתי כלל כוונתו, ובמה יש בה כדי להגדיר את פתיחת הברז כ'ניחא ליה', ועל כן נבצר ממני להתייחס אליה.

ה. מה שכתב שלא ידוע על פוסק אשכנזי בדורינו שחולק על כלל זה, להחמיר בפסיק רישיה שלא ניחא. הנה ראשית מדוע נסתיר פנינו מהרבה אחרונים אף מפוסקי אשכנז, ומהם העניקו חמה בקומתן, שציינום במכתבנו הקודם, שכתבו להתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן בשופי. ואם יש חילוק בין הדורות, ודאי שכוחם של הנזכרים רם ונישא לאין ערוך. ולעיקר טענתו, הנה זה יצא ראשונה, שו"ת אגרות משה חלק א' סי' קל"ג, ואל תשיבני ממה שכתב לצורך, שאין זו טענה, שהרי הכל נעשה לצורך, וכי ראינו עושה אדם מעשה שלא לצורך, ומה גם דוק לשונו, בהביאו כלל זה מצד עצמו כמוסכם בעיניו. וכן הוא בשו"ת קנה בשם (חלק א' סי' ל"ג ד"ה ומכל מקום). ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט"ז סי' מ' או ד'). ודי בכך, כי אין הפנאי מסכים לחפש.

ו. ומה שכתב שלענ"ד כך יש להורות אף לספרדים וכו', הנה אמינא עד כאן. שמלבד שכך היא דעת הגרע"י זצ"ל בספריו הרבים ברורה עד מאוד, כן היא גם דעת שו"ת אור לציון ח"ג סי' כ' או' ה' בהערות. וכן הוא במנוחת אהבה ח"ב פרק א' סוף הלכה ז', ורק מדנפשיה כתב 'שבמקום שבקלות אפשר להחמיר יש להחמיר', ועכ"פ לא כדברי הרב אלבה שיש להורות כך לרבים,

היינו מדינא [וכעת ראיתי ציונים שהובאו במכתב הקודם, שמקורן מדברי בעל מנוחת אהבה כולל 'חידושי הר"ן', וכעת בס"ד שפתותיו דובבות. ושם (הערה 25) העיר שהרב אי"ש מצליח שהובא במכתב הקודם שהחמיר, לא פסק כך בסמינא חריפא]. ומה גם כיצד ניתן להתעלם מכל האחרונים המצויינים בספרי שו"ת יביע אומר הרבים (ח"ג סי' כ, י' וח"ד סי' לד, טז. וסי' לה, יג. וח"ה סי' כז, ב. וסי' לט, ה. וח"ו חיו"ד סי' כז). ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"ב סי' מו בהערה. וח"ה עמוד קמ"ג) ובס' לויית חן (סי' מ) ועוד [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז חאו"ח סי' מ אות ו]. שהורו לגמרי להיתר.

ומה שהטעים דבריו להורות איסור בדבר לכולם, משום שאין סוגיה ממנה מוכח להקל בזה, וכמבואר ביביע אומר ח"ה סי' כז, שמצד עצם הסוגיות שבש"ס לא מצא כל הכרח. ובהערה ציין שהסמך העיקרי הינו מדברי התוספות, והציב את דברי חזון אי"ש לביאורו. הנה שוב נזכיר שכל האחרונים הרבים למדו את דברי התוספות כפשוטם, ויש להוסיף גם את המגן אברהם (סי' שי"ד שלהי סק"ה) שלמד בדעת התוספות כפשוטם, ולכן דקדק בהם, שרק מפני שלא נהנה התיר בדרכנו, אלמא אי לאו הכי אסור הוא, דלא כתרומת הדשן. וזה דרבנן רגיל, דלא כהחזון אי"ש, ועיי"ע פרי מגדים שם. ודברי בעל יביע אומר המובאים בהערה בביאור דברי התוספות ברורים ונכוחים ומוכרחים. ומה שחזר הרב אלבה על מה שכתבתי לגבי דעת הרשב"א, הנה כעת ראיתי שכתבו בעל יביע אומר ומנוחת אהבה. ועכ"פ אף לדידיה הוצא רשב"א והכנס מאירי (שבת כ"ט:), ורא"ש בתוספותיו לשבת (ק"ג:).

ומה שכתב בענין חשש האחרונים וכו'. הנה, מה שכתב להעמיד זאת שנית בהשתמשות במים שנתחממו מערב שבת שהוא חשש מצוי, הנה זה לדעת כבודו. אולם אנו דיברנו בדעת האחרונים בחששם, והוכחנו מפורש, שחששם היה מצד שמא יוציא מים מן הדוד בעודו מופעל בשבת, יעויין. ואין צורך להעמיס עליהם כוונתו וחששות אחרים, כי דבריהם ברור מללו.

סוף דבר הכל נשמע, לא מצאתי בדברי הרב אלבה כל טענה הנשמעת לסתור את דברינו (מלבד מה שצינתי במכתבתי הקודם לגבי דעת הרשב"א, שיש לי לעיין בדבר, ועל כך אמינא יישר). והכל העמדות מהעמדות שונות ליצור כאן מצבים ד'ניחא ליה' כדי לאסור לכולי עלמא. ובמחילה לא ראיתי בדברים ממש. וציבור המעיינים הנכבדים של ירחון 'האוצר' יעיניו בדברים, יקראו או ירחיקו. ולגבי ידי יצאתי ידי חובה בהבהרת הדברים, ועמד קנה במקומו, עד כאן.

אורן צדוק



ו.

שלום וברכה רבה

ראשית, אבקש מחילה על אותם מקומות בהם הסקתי מדברי כבודו הבנה לא נכונה, ותודה על התיקון והעמדת הדברים על דיוקם.

א. אבהיר שוב את הנקודה המכרעת שכתבתי, היות וכבודו כותב שלא הבין כלל כוונתי.

גדר החום של "יד סולדת בו" אינו ידוע. האחרונים הביאו ראיות לכך שהוא אינו פחות מ 40 או 45 מעלות, אך כולם מסכימים שאפשר שהוא יותר מזה. באגרות משה או"ח ח"ד שאלה

ג כתב "יש לחוש עד ק"ס (71 מעלות צליוס)". כבודו כותב שבדוד שמש לכל היותר חום המים הוא 70 מעלות. בליל שבת הוא כבר פחות, הן בגלל השימוש בערב שבת והן מפני שכבר לילה. לפיכך כשאדם פותח את הברז להשתמש בו וחום המים לדוגמא 66 מעלות, בודאי הוא רוצה ונוח לו שהמים שבדוד יישארו בחום שבו הוא משתמש או קרוב לו. והנה, עתה כשהוא פותח את החמים נכנסים לדוד מים קרים, הגורמים לשכבה הקרובה לראש הדוד, שהיתה בחום 64 מעלות, להתערב עם השכבה שמעליה, שהיא בחום 65 מעלות, ונוח לו בחימום זה, ואף שהוא אינו מתכוון וחושב על כך, הלא הוא פסיק רישא דניחא ליה.

אי אפשר להחשיב את חסרון הידיעה כמה הוא חום של יד סולדת כספק דרבנן, שכן זה הוא ספק חסרון ידיעה, והוא כפי שפשוט לכל שאין להכניס מים קרים לכלי שחום מימיו 66 מעלות על מנת שיהיו לו מים בחום 60 מעלות, וזה אסור גם אם המים הם תולדות חמה. כמובן, שנקבתי ב 66 מעלות רק כדוגמא, אך ברור שבכל זה כך הדין בחום של 55 מעלות, וגם זה שכיח מאוד.

ב. גם את"ל דפשוט לנו שחום יד סולדת בו אינו יותר מ 50 מעלות, וגם נאמר שבדרך כלל כשאדם משתמש בליל שבת הוא אינו מגיע לשלב בהם המים היוצאים הם פחות מ 50 מעלות, כשאנו מתירים להשתמש בדוד שמש לכל צורך באופן קבוע, אנו נותנים היתר לכל שבתות השנה בכל מצב שבו נמצאים המים. פעמים רבות המים כבר לא כ"כ חמים, ולכן אין ספק שיש שבתות בהן במציאות אנשים ישתמשו במים שבדוד כשהם בחום של 45 עד 50 מעלות, שלכו"ע הוא בחשש יד סולדת^א. במציאות כזו בדרך כלל יגיע תוך כדי השימוש שלב שאינו מזווג מים קרים, ובודאי נוח למשתמש בכך שחום המים היוצאים מהברז תוך כדי שימוש עולה במקצת, עקב כניסת המים הקרים לדוד, שגורם לעירוב בין שכבות מים רותחים לאלו שפחות רותחים.

לכן מה שכותב הרב צדוק להקל מצד שאינו ידוע לו מה חום המים, ונדיר שמשתמש בהם בלא לזווג מים קרים, לענ"ד אינו נכון. במציאות, הרבה פעמים יודעים פחות או יותר מה חום המים, מתוך הערכה כמה שמש היתה וכמה השתמשנו, וגם כשאדם מתחיל להשתמש באופן של זיווג מים קרים, בהמשך משתמש בלא זיווג באופן שנוח לו במים שהתחממו.

ג. הרב צדוק כתב שמול נוחות חימום המים לצורך השימוש העכשווי בדבר אחד, יש אי נוחות "שמנגד לכך לא יהא ראוי לשימושים אחרים שונים, כל אחד במידת חומו הנצרכת לו". אך לענ"ד דבר זה לא מספיק להתיר, כי כבר ביארנו שבקולא של פסיק רישא דלא ניחא ליה צריך שלא יהיה לו נוח כלל, וכפי שמבארים הראשונים בדעת הערוך שלא התירו לפתוח דלת באופן שפסיק רישא שהנר יכבה, ואף שלא נוח לו בכיבוי הנר, מכל מקום נוח לו במה שנשאר לו השמן. הרי שכן מתחשבים במה שלענין אחד בלבד הוא נוח לו, וכל שכן כאן, שבשימוש

(א). כוונתי לאפוקי ממה שכתב כבודו "וקבלת מידת מים ראויה לשימושו הנוכחי, מיד בפתיחת הברז ואף בדוד עצמו באותו הפעם, לא שמענו". לענ"ד היא מציאות מצויה מאוד, זו היתה כוונתי באומרי שכ"ה "פעמים רבות", הכוונה היא שכך קורה לאנשים פעמים רבות, וגם לי קרה כך הרבה פעמים בימות החול או סתם כשבאים להתקלח, והנה יוצאים מהדוד רק מים שהם כבר לא כ"כ רותחים, כשאנו באים להתיר לכלל ישראל שימוש קבוע בדוד לא מסתכלים על רוב השימושים בדוד, כי עכ"פ אדם שישתמש באופן הזה יעבור איסור.

העכשווי והמידי נוח לו במה שהמים התחממו, ומה שהם גם מתקררים שלא ברצונו והדבר פריע לו אחר כך לשימושים אחרים הוא ענין אחר.

ד. גם את"ל שהוא פסיק רישא דלא ניח"ל יש לדון בדעת התוספות בשם ר"י על ענין זה.

בגמרא ביצה מפורש שדבורים נחשבים כדבר שאין במינו נצוד, לכן אין ספק שצידת דבורים אסורה רק מדרבנן, וכ"כ להדיא גם התוספות בשבת מג ע"ב. כדי לחלק בין האיסור לצוד דבורים לדין פסיק רישא דרבנן בלא ניחא ליה, שיש פוסקים שהתירוהו בדרבנן, נוכל לומר חמישה דרכים:

א. צידת דבורים נחשבת ניחא ליה. (כ"כ מור וקציעה). – דבר זה אינו מובן בסברה כי לסתם מגדל דבורים שפורס על הכוורת מחצלת מפני החמה לא נוח בצידתם.

ב. צידת דבורים מותרת גם בפסיק רישא. – הראיתי שהדבר מנוגד לפשט לשון הגמרא, ולהבנת הראשונים, וביניהם התוספות, המאירי והרשב"א בביצה, ולפסק השו"ע.

ג. צידת דבורים אסורה מדאורייתא. – זו לכאורה אפשרות שמעלה הב"י אך לפי האמת היא בלתי אפשרית כי מפורש בהדיא בגמרא לא כך.

ד. יש חילוק כלשהוא הגורם לכך שבדבורים מחמירים גם בפסיק רישא דלא ניחא ליה. ביארתי על פי מנוחת אהבה² שהחילוק הוא בכך שאנשים אינם מבינים את ההבדל בין דבורים לבעלי חיים שדרכם לצוד.

ה. אין לחלק בזה ובכל גוונא אין להקל בפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן, ואין ללמוד הלכה למעשה מדברי הר"י המובאים בדף קג ע"א³.

לענ"ד רק אחת משתי האפשרויות האחרונות באות בחשבון, ולפי שתיהן בנידון דידן של דוד שמש לא נוכל להקל. וכל זה אני אומר גם אם לא היו לנו את דברי חידושי הר"ן (המיוחס) והאגור, מאחר שמדבריהם עולה שר"י עצמו כתב להקל בזבובים, יותר מסתבר כאפשרות הרביעית, כפי שאבאר באות הבאה.

ה. כבודו כותב שהתוספות, שאסרו לצוד דבורים כשאינו מתכוון אם הוא פסיק רישא שיצוד, עסקו אך ורק בדבורים, ולגבי זבובים רק "האגור הוא שדימה ביניהם". אך אנו רואים שהאגור סי' תעא הביא את דברי הטור שהתיר לסגור תיבה של זבובים, ומסיים "אמנם התוס' פ"ג דשבת אסרו לסגור התיבה". משמע להדיא שהיה כתוב לפניו בתוספות את איסור הזבובים, ולא למדו רק בדימוי דבר לדבר, ובמיוחס לר"ן כתב להדיא שכך כתב ר"י בעל התוספות.

אם בהוראת ר"י בענין הזבובים הוא היה מתייחס ישירות לכלל של פסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן, ואומר שיש להחמיר בזה, היה מקום לומר שחזר בו או ממה שאמר כשדן על דברי הערוך בדף קג ע"א, או ממה שהורה בענין הזבובים, ואם כך היה נראה לפסוק כפי שכתב בזבובים כיון שנראה שזו היא הוראת הלכה למעשה, בעוד שבדברים המובאים בשמו בדף קג מדובר רק על תירוץ לסוגיות בדרך לימוד⁴. אבל כיון שלא נמסר לנו שבזמן ההוראה על

(ב). צינתי כבר במכתב הראשון שממנו למדתי חילוק זה. מה שהוספתי מעצמי הוא שכך יש לבאר גם את דברי הב"י.

(ג). אם משום שגם שם לא התכוון להקל בכל איסור דרבנן, ואם משום שדבריו נאמרו בדרך משא ומתן ולא לפסיקת הלכה.

(ד). מה שכתב כבודו לפסוק כדעת התוספות בדף קג, מפני שכ"ה בתוספות ביומא והתוספות שלפנינו הם יותר מפורסמים, אלו שיקולים שנאמרים אם אין לנו דרך ליישב את הדברים ומוכרחים לומר שאחד מהדברים שמסרו בשם ר"י הוא טעות מוחלטת

הזבובים הוא חידש בזה להחמיר בכלל של פסיק רישא דלא ניח"ל בדרבנן, יותר מסתבר שאין כאן חזרה, אלא שלדעתו יש בזה חילוק, דבדבורים וזבובים יש יותר מקום להחמיר.

ו. בבית יוסף אורח חיים סימן שטז כתוב: "אי איכא למידחי דברי בעל התרומה הכי הוא דאיכא למידחינהו שאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודין והוי כמכניס אריה לגרוזקי שלו (קו): אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתם אפשר דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו. אי נמי דעד כאן לא אסר רבי שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן ניצוד".

לשון "אי נמי" ו"אפשר דלא חשיבי ניצודים" מוכיחה שאין כאן רק תירוץ אחד שבא לומר שבכל אופן הוא צידה דאורייתא¹, אלא שכל תירוץ עומד בפני עצמו, כלומר שלפי צד הדחיה הראשון גם אם נאמר שדבורים נחשבים שאין במינם ניצוד, מכל מקום אין זה דומה לזבובים, כי אפשר שבזבובים יש תרי דרבנן. ולפי צד הדחיה השני, גם אם נאמר שצידת זבובים בתיבה היא כמכניס אריה לגרוזקי י"ל שדבורים חמירי טפי כיון שבמינן ניצוד.

הב"ח מבין שכוונת הבית יוסף בצד הדחיה השני לומר שדבורים הם ממש בגדר במינם ניצוד וצידת דבורים אסורה מדאורייתא, וכ"כ הרב צדוק. אך לענ"ד אם זו ההבנה נצטרך לומר שבענין זה אין להתחשב בדעת הב"י שהרי היא בניגוד לגמרא מפורשת, וכפי שכתב הב"ח שזו שגגה היוצאת מלפני השליט. לכן עדיף לומר שכוונת הב"י לומר שיש בהם צד של מינו ניצוד, כלומר שאנשים בפועל צדים אותם, ואינם יודעים את דברי חז"ל שדבורים נחשבים כאין במינם ניצוד.

ז. לגבי ההוראה למעשה בזבובים, לענ"ד כיון שמרן היה מסופק אם לפסוק כבעל התרומות לא יכול היה לכתוב "ויש לחוש" שבסופו של דבר זו סוג של הכרעה.

ח. בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קלג כתב בביאור ההיתר לרחוץ זקנו בשבת "שהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה שודאי לכו"ע מותר באינו מתכוין כיון שהוא רק איסור דרבנן ולכן אינו מחוייב לזוהר. ולצורך מותר גם להתכוין לרחוץ אם יש שם עפרורית, כיון שעל הסחיטה אינו מתכוין ולא ניחא ליה".

נראה מדבריו שמחלק בין היכא שנכנס למקוה ואינו מתכוון וחושב כלל על רחיצת הזקן והסחיטה, לבין מי שמתכוון למעשה של הרחיצה ובמחשבתו נמצאת הסחיטה שהיא חלק מהרחיצה אף כשאינו מתכוון לעשותה. ובמתכוון לרחיצה התיר רק במקום צורך גדול של כבוד הבריות "אם יש שם עפרורית". חילוק זה יכול אולי ליישב את הסתירה בין דברי הגמרא על דבורים, לדברי הר"י במתקן ענבי ההדס, שכן י"ל שבדבורים הוא מתכוון וחושב על מעשה

והוא לא אמר כך מעולם. אך יותר מסתבר שלא מדובר כאן בטעות של המצטט בשם ר"י, אלא או שר"י חזר בו או שיש חילוק בין המקרים.

ה). כוונתי לאפוקי ממה שכתב כבודו לפרש בדעת הבית יוסף דכוונתו לומר "שאין ראייה מדבורים ללמוד לזבובים, היות שאיסור צידתן הינו מן התורה הן מצד מקום הצידה, הן מצד במינן ניצוד". לענ"ד אם זו כוונתו היה אומר כך להדיא, ועכ"פ לפי דרכו היה הב"י צ"ל "וגם" או מילת חיבור אחרת בין שני המשפטים.

הצידה בעוד שבענבי ההדס אינו חושב כלל על תיקונו. אך גם לפי זה קשה להקל בדוד שמש כי כוונתו לרחוץ בחמים¹.

בשו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' מ מסתמך על דברי הבאר יצחק, ובדברי הבאר יצחק (בהשמטות שבסו"ס) מפורש שההיתר הוא רק "במקום דלא אפשר", והציץ אליעזר בעצמו בכמה מקומות מצטט כך את דבריו. ועכ"פ בחלק כ סי' טז, בתשובה על ענין דוד שמש, רואים להדיא בדבריו שהוזקק לכמה וכמה צירופים כדי להקל, ולא די לו בכך שהוא פסיק רישא דלא נ"ח"ל בדרבנן².

בשו"ת קנה בשם (חלק א סימן ל), כשדן על הטית נר ביום טוב שנוסף ממנו שומן כתב להקל "דבודאי לא ניחא ליה שהשומן שבראשה ילך לאיבוד", וציין שם לפמ"ג, המבאר שפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן הותר רק כשממש לא נוח לו ומפריע לו, לכן אין ללמוד מזה להקל בכל פסי"ר דלא ניחא ליה.

ט. בענין הפוסקים הספרדים, השאלה היסודית לדעתי היא האם המקלים בכך דנים על האיסור בדבורים? מסתבר שכולם פוסקים כדעת השו"ע, שבדבורים איכא איסור, וכיון שלא יתכן כלל לומר שדבורים חשיב הלכתית מינו ניצוד, וגם לא מסתבר שחשיב כניחא ליה, על כרחך שיצטרכו להודות שיש מקרים בהם יש להחמיר בפסיק רישא דלא נ"ח"ל בדרבנן, ואם הם לא כותבים כך הוא משום דלאו אדעתיה סוגיה זו, או שסוברים כאחת משתי האפשרויות הנ"ל, או שסברי שדבורים הוא מינן ניצוד או שסברי שדבורים הוי ניחא ליה, וכיון שלענ"ד אין לשתי הסברות האלו מקום, לדינא נראה להחמיר, לפחות באופן הדומה לדבורים.

בברכה רבה

עידוא אלבה



1. עכ"פ פשוט לי שמה שכתב להתיר במקום צורך הוא דוקא בצורך גדול שיש עפר בזקנו, כמפורש בדבריו, שאם כל דבר שאנו דנים בו יחשב 'במקום צורך' למה הוצרך להדגיש בדבריו שההיתר נאמר רק במקום צורך.

ולעצם דין רחיצת הזקן, יש להעיר שאינו עושה סחיטה כדרכה והוי תרי דרבנן.

2. ולגוף הענין, לפי קוצר דעתי אין בדבריו התייחסות לטענות שהעלית, שלכאורה ניחא ליה באותו חלק שמתחמם.

הרב יהושע בן-מאיר

אם מותר לתושבי מעלה הזיתים ללכת לכותל בשבת

שאלה

נשאלתי ע"י רב חשוב מאוד שליט"א לדעתי האם מותר לתושבי מעלה הזיתים כ"י ללכת לכותל בשבת. כיוון שבהליכתם הם עוברים בשכונות וכפרים עוינים, דרישות הביטחון הם שבדרך ילווה אותם רכב (ג"פ) אבטחה [של חברת אבטחה אזרחית המאבטחת את מעלה הזיתים].

עצם הליכתם לכותל אינו כרוך כלל בחילול שבת. אלא שהליכתם גוררת, כאמור, ליווי ע"י רכב שבו נוהג ונוסעים יהודים. אמנם הרכב נוסע מטעמי 'פיקוח נפש', להגנת ההולכים. על כן גם נסיעת הרכב אינה 'חילול שבת', שהרי כאמור, היא מותרת מצד פיקוח נפש. אולם, בסופו של דבר ההולכים לכותל יוצרים מצב המחייב אחרים לעשות מלאכה בשבת מטעמי פיקוח נפש. והשאלה היא האם מטעם זה יש לאסור עליהם ללכת לכותל, כדי להימנע מהצורך שהמאבטחים יעשו מלאכה בשבת. או שמא, מכיוון שבהליכתם לכותל הם אינם עושים שום איסור, וגם המאבטחים פועלים מצד פיקוח נ"ו ואינם עושים שום איסור, אין לאסור עליהם את ההליכה.



תשובה

כמובן – אם כבר יש אנשים שהולכים לכותל, ודאי שמצווה וחובה גמורה לאבטח את הליכתם [במקום שהדבר נחוץ ביטחונית], מצד פיקוח נפש. שאלה זו נשאלה עוד בשנת תשי"ד. לאחר הפיגוע במעלה עקרבים^(א), הוחלט שנוסעים לאילת ייסעו בשיירה עם אבטחה צבאית. לעיתים הוטלה האבטחה על גדוד 50 (נח"ל מוצנח), בו שירתו מספר רב [יחסית] של חיילים דתיים. החיילים שאלו את הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל אם מותר להם ללוות שיירות בשבת. הוא התיר להם, כיוון שהנסיעה ללא ליווי היא סכנה, ועל כן זה פיקוח נ"ו. בזמנו דיברתי על פסיקה זו עם מו"ר הגאון הרב רצי"ה קוק זצ"ל, והוא אמר לי – איסור נסיעה בשבת זה עניין פנימי שלנו, של עם ישראל. לא אויבים מבחוץ יגבילו את הריבונות שלנו לנסוע בכל מקום בארצנו כרצוננו. והוסיף [בבדיחות] – יש לומר לחיילים שילוו אותם עד אילת. באילת, לאחר שיצאו ממקום סכנה, ירדו מהג'יפים ויצעקו להם 'שבת'. כך גם אבטחת המרחצאות בחמת גדר.

זאת ועוד, גם טקסים נוצרים, כגון הטקס המתקיים בירדן פעם בשנה, מאבטחים חיילי צה"ל אף בשבת. זאת מהטעם הנ"ל ממו"ר – מדינת ישראל מאבטחת את הריבונות שלה בגבולותיה. שמירת ריבונות המדינה מתירה אף חילול שבת, כמו כל סכנה. ואם צריך ראייה לדבר – כל בעל דעת מבין שאבטחת הכותל [והדרכים המוליכים אליו] בשבועות [ואף ביוה"כ] מצריכה,

(א). בי"ב אדר תשי"ד (17.3.54) תקפה במעלה עקרבים חוליית מחבלים בדואים אוטובוס אגד שהיה בדרכו מאילת צפונה. 11 נהרגו [ועוד ילד היה צמח במשך שנים עד שנפטר] הי"ד.

עקב המספר הגדול של מתפללים כ"י, כוחות רבים בהרבה מהבטחה בשבת רגילה. ולעולם לא שמענו רב שיאסור [מסיבה זו] להתפלל בכותל בשבועות וכדומה. זאת, למרות שברור שאם הציבור היה נמנע מלבוא לכותל בשבועות, ח"ו, היה נמנע הצורך לכוחות רבים לאבטח את המקום בשבת. אולם, הדבר פשוט שהיכולת לאפשר לאזרחי ישראל להתנהג כרצונם בגבולות הארץ הוא חלק מדין 'כיבוש', המתיר איסורי שבת מדרשת שמאי הזקן (שבת יט, א) "עד רדתה (דברים כ, כ) - אפילו בשבת"^ב. שהרי פשוט שאם הרבנים יקראו לכל אזרחי ישראל לא לצאת מהבית בשבת, וכולם יישארו בדירות נעולות, כוחות משטרה וצבא רבים ישתחררו מחובת האבטחה. אך, כמובן, אין שום חובה להישאר בבית, ואפשר ואף צריך ללכת לבתי כנסת, לביקורי קרובים וכדומה [כאשר הדבר אינו כרוך ח"ו בחילול שבת]. וזרועות הביטחון השונות מחויבות להבטיח את הביטחון והסדר, ופעולתם מותרת מצד סכנה.

אמנם, כל זה הוא במקומות שזרועות הביטחון מחליטות לאבטח את המקום או דרכו הגישה אליו. האבטחה היא לשטח, לדרך - לא לאדם [או קבוצת אנשים] מסוים. אכן, אם יחליטו כלל ישראל שלא להגיע לכותל בשבועות, לא יצטרכו לתגבר את האבטחה. אבל האבטחה אינה לאדם מסוים - אלא לכותל. עקב האחריות של מדינת ישראל לאפשר גישה חופשית לכל מאן דבעי לכותל, הנמצא בשטחה ובריבונותה. עקב הערכות ביטחוניות מתקבלת ההחלטה איזה כמות של כוחות נדרשת לאבטחה זו. מכיוון שאבטחה זו היא בגדר פיקו"נ, אין שום חובה להימנע מלהגיע לכותל ח"ו. לכן אם שלטונות הביטחון היו מחליטים שיש לאבטח דרכים מסוימים בשכונות שבדרך בין מעלה הזיתים לכותל, וודאי שהיה מותר ללכת בדרכים אלו.

אמנם, בשאלה שלפנינו לא מדובר באבטחת צירי תנועה ודרכים [תפקיד שהיה מוטל על הצבא ולא על חברת אבטחה אזרחית], אלא באבטחת אדם או קבוצת אנשים הרוצים ללכת לכותל. אם הם לא ילכו לכותל - לא תידרש האבטחה.

ב). שמעתי מידידי הרב מאיר שלזינגר שליט"א - חלק מאדמות קיבוץ שעלבים היו ב'שטח הפקר', כלומר בשטח שבהסכמי שביתת הנשק לא הוכרע אם הוא בשטח מדינת ישראל או ממלכת ירדן. בהתאם לכך, מי שעיבד את השטחים - הם נהיו שלו. בש"ק פרשת בראשית תשכ"ו חברי קיבוץ שעלבים לא יצאו לחריש. תושבי הכפרים בירדן הוציאו טרקטורים והחלו לחרוש גם את החלקות בשטח ההפקר שהיו תמיד בחזקת קיבוץ שעלבים. במשך ימי השבוע חרשו חברי שעלבים את החלקות שלהם, והרב מאיר שליט"א, הרב של הקיבוץ, הורה להם שימשיכו לחרוש גם בש"ק פרשת נח, כדי להקדים את הירדנים ולשמר את השטחים בחזקת מדינת ישראל. הרב מאיר התקשר לרב גורן, שאמר לו "מאיר - אתה לא חורש בשבת". אמר לו הרב מאיר - תבוא לפה ותראה את המצב, ואז תחליט. הרב גורן הגיע, ולאחר התייעצויות ובדיקת העובדות בשטח, הצטרף להוראתו של הרב מאיר. גם מו"ר הגאון הרב מפוניבו' זצ"ל הסכים עם פסקו של הרב מאיר. גם מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל, שאמר לרב מאיר - תפרסם מאמר, שידעו שהדבר פשוט שמותר, שהרי אם על תבן וקש אמרו שיוצאין, ק"ו על קרקעות. ואכן, במעין טבת תשכ"ו (כרך ו גליון ב) פרסם הרב מאיר את עיקרם של דברים. וראה שם גם מש"כ בשם החזו"א מפי הרב ברוקנטל זצ"ל. הרב מאיר שליט"א ביאר לי שהיו לקיבוץ שטחים מצפון, שהיו מרוחקים מהגבול ועל כן היציאה אליהם לא דרשה לקיחת נשק. והיו שטחים מדרום לקיבוץ שהיו על הגבול, וביציאה אליהם נדרש להיות חמוש בנשק. היו שחשבו שבשבת יצאו לשמור רק בחלקות הצפוניות. אולם החזו"א הורה שמדי פעם יצאו בשבת גם לחלקות הדרומיות, למרות שבכך הם נדרשים לקחת נשק ולטלטל, כדי שהערבים לא ייחשבו שבשבת היהודים לא יוצאים לחלקות אלו.

גם אני נדרשתי לשאלה מעין זו בהיותי הרב של כוחות צה"ל בסיני. היו סיורים קבועים כל יום, כמו פתיחת ציר ועוד, שכמובן נעשו אף בשבת. אך היו סיורים שנעשו מדי יומיים או שלושה, סיורים שנעשו פעם בשבוע וכדומה. למרות שאפשר היה לעשות סיורים אלו רק בימי חול, התרתי שמדי פעם ייעשו גם בשבת, כדי שהכוחות המצריים בצד השני של התעלה לא ייחשבו שבשבת אנחנו לא מסיירים בשטח.

ננסח את השאלה בצורה אחרת – האם מותר לאדם לעשות פעולה המותרת בשבת, כאשר הוא יודע שכתוצאה מפעולה שהוא עושה, הוא יוצר מצב שאדם אחר [או הוא עצמו] יהיה חייב לעשות בשבת מלאכות מטעם פיקוח נפש. כלומר – האם מותר לאדם לכתחילה בשבת להיכנס למצב שיחייב מלאכה מצד פיקוח נפש¹.



א. מחלוקת ראשונים בנשפכו לפני המילה מים שלאחר המילה אם מלין או לא

לכאורה שאלה זו היא מחלוקת מפורשת בראשונים. במסכת שבת (קלד, ב) נפסק להלכה: "כי אתא רבין א"ר אבהו א"ר אלעזר, ואמרי לה א"ר אבהו א"ר יוחנן, הלכה כר"א בן עזריה [=מרחיצין בכלי כדרכו, בין לפני המילה בין לאחר המילה בין ביום שלישי למילה – יב"מ] בין בחמין שהוחמו בשבת בין החמין שהוחמו מע"ש, בין הרחצת כל גופו בין הרחצת מילה, מפני שסכנה היא לו"².

וכתב בעה"מ (המאור הקטן שבת, נג, א-ב בדפי הרי"ף): "כתב הרי"ף ז"ל בהלכות מרחיצין את הקטן כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מע"ש ולא היה לו לומר כך אלא כך מרחיצין את הקטן כדרכו לפני מילה בחמין שהוחמו מע"ש ולאחר מילה אם נשפכו חמין שלו מחמין לו חמין אף בשבת מפני שסכנה היא לו והוא שנשפכו לאחר מילה אבל אם נשפכו קודם מילה המילה נדחית ואין השבת נדחה וראיה לדבר מההוא ינוקא דאשתפוך חמימיה כדאיתא במסכת עירובין וכ"כ הרי"ף ז"ל בסוף זה הפרק והיכא דאשתפוך חמימא דינוקא או דאיבדור סמנים בתר דאימהול עבדינן ליה בשבתא משום סכנה דשמעינן מיניה דאי אשתפוך חמימי מקמיה דאימהול תדחה מילה ולא תדחה שבת ואף על פי שמכשירין שלאחר שחיטת הפסח דוחין את השבת התם במכשירין שא"א לעשותם מע"ש אבל מכשירין של מילה כגון חמין לרחוץ בו שאפשר להחם לו מע"ש אינן דוחין את השבת אלא אם כן נשפכו חמין שלו לאחר מילה... מ"מ אליבא דרבנן ליכא ספיקא דלא דחינן שבת להחם חמין לתינוק אלא כשנשפכו חמין שלו לאחר מילה".

אמנם, הרמב"ן (חידושי הרמב"ן לשבת קלד, ב) חלק וכתב: "אבל יש לי בכאן ספק אם היה לו חמין כדי רחיצה שלפני מילה ואין לו כדי רחיצה שניה שלאחר מילה, או שנשתפכו חמין שהכין לה מקמי מילה, שאני אומר ורחיצין אותו ומלין אותו שאין כאן מכשירין דוחין כלום, ואחר שמל הרי כאן סכנת נפשות שדוחה שבת, ואין אומרים תדחה מילה כדי שלא להביא

ג). לאחר מכן הפנה אותו רב חשוב שליט"א את תשומת ליבי לכך שכבר בשנת נשאל הרה"ג אליהו בקשי דורון שליט"א [ש"ת בנין אב חלק ו סימן ג] ע"י תושבי השכונה שאלה זו. אמנם, הדיון שלו הוא בשאלה אחרת, של שבות בשבת לצורך יישוב א"י. ראה בהמשך בפרק ג.

ד). בשולחן ערוך [אורח חיים הלכות שבת סימן שלא סעיף ט, ע"פ דברי הראשונים]: "בזמן חכמי הגמ' אם לא היו רוחצים את הולד לפני המילה ולאחר המילה וביים שלישי למילה במים חמין היה מסוכן; לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל להיות בשבת; והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל, ודינו לרחוץ בשבת, אם רצו, כדין רחיצת כל אדם. הגה: ובמדינות אלו נוהגים לרחצו לפני המילה בחמין שהוחמו מאתמול, ולאחר המילה במוצאי שבת. וכן אם היה יום ג' למילתו בשבת, ורואים שיש צורך לרחצו, מכינים חמין מבעוד יום ורוחצים אותו בשבת. וכל זה מן הסתם, אבל אם רואים שיש לחוש לסכנה אם לא ירחצו אותו אחר המילה, בודאי מותר לרחצו ולחלל עליו שבת מידי דהוי אשאר חולה שיש בו סכנה", וע"ש בנו"כ.

אותו לסכנה ונדחה שבת אלא מילה עצמה דוחה שבת וסכנת נפשות נמי דוחה, ואין למצוה אלא שעתה שאין לדחות מילה מפני דחיית שבת שיבא לאחר מכאן מפני הסכנה, וראיתי מי שסובר שאין מלין אא"כ היה לו חמין וסממנין לאחר המילה ואם נשפכו קודם מילה תדחה מילה, ולשון בעל הלכות מסייעו לפי פשוטו אלא שהדברים עצמן מכריעין כמו שכתבתי, ומתני' נמי דייקא דתנן לא שחק מע"ש לועס בשניו ונותן אם לא התקין מע"ש כורך על אצבעו ומביא ואפי' מחצר אחרת ולא קתני בשאין לו כמון בביתו או שאי אפשר ללעוס בשניו תדחה ומדקתני תקנתא ולא קתני נמי דחייה ש"מ כדאמרן, ועוד דכורך על אצבעו ומביא דרך רה"ר איסורא דרבנן הוא דמשאוי הוא לו וא"נ מחצר אחרת שלא נשתתפו נמי איסורא הוא ונידחי מילה מידי דהוה אאיזמל שאין מביאין אותו דרך שער בשינוי ואפי' במבוי שאינו משותף, אלא שאין צרכי סכנה שלאחר מילה דוחין אותה מתחלה אלא מל ואח"כ מחלל לצורך הסכנה כדפרישית".

דעת הרמב"ם היא כדעת בעה"מ, כמבואר בכס"מ (מילה ב, ה. וכו' בדעתו בבי" סי' רס"ו, וכן פסק בשולחן הטהור שם סעיף ד, ע"ש בש"ך ובגר"א): "וכתב הר"ן ז"ל דכי קאמר בחמין שהוחמו בשבת לא קאי אלא לאחר המילה אבל לפני המילה ודאי לא. והרא"ש ז"ל כתב אף על פי שהרי"ף כוללן יחד אין דינם שוה דלאחר המילה מחממין ע"י ישראל והורזי הרי זה משובח משום דסכנה היא לו ולפני המילה אין מחממין אפילו ע"י גוי אלא ה"ק אם החם אותן גוי לצורך עצמו או אם עבר ישראל והחם אותם מרחיצין את הקטן בהם וז"ש הראב"ד שחממן גוי כלומר דלפני המילה לא שרי אלא כשחממן גוי לצורך עצמו. וחכמי לוני"ל שאלו לרבינו על זה וז"ל מקום שדרכן להרחיץ את הקטן וכו' עד בין בחמין שהוחמו מערב שבת בין בחמין שהוחמו בשבת מפני שסכנה היא לו משמע שאפילו ע"י ישראל אדרבא לא ימול ולא יסתכן כיון דמכשירי מילה אין דוחין את השבת. וכבר תפסו הרבנים המשיגים את הרי"ף שכתב בהלכות מרחיצין את הקטן כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה בין בחמין שהוחמו בשבת וכו' וכמדומה לנו כך ה"ל לכתוב מרחיצין את הקטן כדרכו לפני המילה בחמין שהוחמו מערב שבת ולאחר המילה אם נשפכו חמין שלו מחמין לו אפילו בשבת מפני שסכנה היא לו והוא שנשפכו לאחר המילה אבל קודם המילה תדחה המילה ואין השבת נדחית שאין מכשירי מילה דוחין את השבת עכ"ל: תשובה תמהתי לשאלה זו שהדברים בחיבורי מפורשים הרבה ולא יראה לי מקום לספק זו שתחלת אותה הלכה כך היא מלו את הקטן בשבת ואחר כך נשפכו החמין או נתפזרו הסממין עושין לו בשבת מפני שסכנה היא לו מקום שדרכן להרחיץ את הקטן וכו' עד שלישי למילה שחל להיות בשבת וכו' עד מפני שסכנה היא לו. הרי הדברים ברורים שעל שלישי של מילה אמרנו שמרחיצין אותו בין בחמין שהוחמו מע"ש בין בחמין שמחממין לו בשבת מפני שסכנה היא לו ולא יראה לי בכאן ספק כלל עד כאן לשוננו. ומתוך לשון השאלה גם מתוך תשובתו דאוקי הא בחמין שהוחמו בשבת בשלישי למילה דוקא ולא אמר דקאי נמי אלאחר המילה משמע דס"ל כדעת הרז"ה והרשב"א ז"ל שכתבו דכל היכא דאשתפוך חמימי דבתר מילה מקמי מילה תדחה מילה ואם תאמר סוף סוף הרי אפשר לו לומר דקאי נמי אלאחר המילה וכגון דאשתפוך חמימי בתר מילה יש לומר דכיון דלא אפשר ליה למימר דקאי לאחר המילה לגמרי בין דאשתפוך קמי מילה בין דאשתפוך בתר מילה לא קאמר. ועוד דאשתפוך בתר מילה כבר כתבו בסמוך מלו את הקטן בשבת ואח"כ נשפכו החמין וכו'".

במבט ראשון נראה שלדעת הבעה"מ אסור לאדם לעשות מעשה בשבת, אף שהמעשה עצמו מותר [ואף מצווה] כמו מילה [שדוחה שבת], אם בעקבות המעשה תידרש עשיית מלאכה מחמת פיקוח נפש. לעומת זאת, לדעת הרמב"ן מכיוון שבשעת המעשה הפעולה מותרת, אין לאסור את המעשה מפני שבעקבותיו תידרש עשיית מלאכה מחמת פיקוח"נ, שהרי פיקוח"נ דוחה שבת, ואין בכך שום איסור.

אמנם, כל לומד מרגיש מיד שאין הדברים מוכרחים. אפשר שלא התיר הרמב"ן לעשות "סתם" פעולה המותרת בשבת, שתכניס אותנו למצב המחייב עשיית מלאכה מצד פיקוח"נ. אפשר שהרמב"ן התיר רק מילה, שהיא עצמה דוחה שבת, והיא מצווה מיוחדת שיש בה כרת. אלא שאין מכשירי מילה שאפשר לעשותם מלפני שבת דוחים שבת [וגורו חכמים שאפילו איסורי שבות דרבנן לא נדחים מפני המילה כשאפשר לעשותם מלפני שבת, והעמידו דבריהם במקום כרת]. אבל לעשות פעולה של רשות, ואף פעולה שיש בה מצוה, כגון ללכת להתפלל בכותל, אבל פשוט שמצווה זו בפנ"ע לא דוחה שבת, ואסור לנסוע ברכב להתפלל בכותל בשבת, אפשר שבכגון דא לא מתיר הרמב"ן.

כחילוק זה נראה מפורש בדעת הר"ן, שכתב (בפירושו לרי"ף שבת נג, א-ב בדפי הרי"ף): "ואינו כן דעת הרו"ה ז"ל שהוא ז"ל אמר דכל היכא דאישתפוך חמימי דבתר מילה [מקמי מילה] תדחה מילה וכן דעת הרשב"א ז"ל והביא ראיה מדתנן בפ"ק דביצה (דף ב א) ב"ה אומרים לא ישחט אא"כ ה' לו דקר נעוץ מבעוד יום וב"ש מתירין ושויין שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה ואם איתא שמלין מפני שבשעת מילה אין כאן דחיית מכשירין ואח"כ פקוח נפש הוא שדוחה ה"נ נשחוט מפני שמחת יום טוב ולאחר מכאן נימא שמצות כסוי הוא שדוחה אלא ש"מ כל שאנו יודעים בתחלת הדבר שיבא לידי איסור מלאכה דוחין את המצוה כדי שלא יבוא בסוף לידי כך ומה שהתירו לו לכרוך על אצבעו ולהביאו ולא דחו את המילה בכך כשם שדחו אותה מפני הבאת איזמל ואפי' דרך גגות וקרפיפות היכא ששבת בתוך הבית איכא למימר דאי איתדיע מילתא מקמי מילה אין ה"נ ומתני' בדלא ידעי עד לאחר מילה ואפ"ה כל כמה דאפשר לשנויי משנינן אלו דברי הרב ז"ל ואפשר הן אבל זו של דקר אינה ראיה לפי דעתי שאין שחיטה ביום טוב מצוה קבועה כמילה בשבת".

מבוארת דעתו שההיתר של הרמב"ן הוא רק ב"מצוה קבועה כמילה בשבת", שדוחה שבת. אבל לא בשחיטה ביו"ט, שהיא אמנם מצווה של עונג יו"ט, אבל בפנ"ע אינה דוחה שבת^ה. וכן

(ה). סברה זו כתבו במפורש בתוס' ב"ק פ, א ד"ה אומר לנכרי ועושה: "ואפילו איסורא דרבנן אור"י שאין להתיר משום מצוה אחרת על ידי נכרי כגון להביא ספר דרך כרמלית כדי ללמוד בו דדוקא מילה דהיא גופא דחי שבת שרי על ידי נכרי איסור דרבנן". ויותר מפורש בתוס' גיטין ח, ב ד"ה אע"ג: "ואין ללמוד מכאן היתר לומר לגוי להביא ספר בשבת דרך כרמלית דלא דמי דדוקא משום מילה דהיא גופא דחיי שבת התירו ומיהו בהלכות גדולות משמע דאפי' איסורא דאורייתא שרי על ידי גוי לצורך מילה שפירש דליתו מתוך ביתא דרך רה"ר... ונראה דלא יתכן לומר דנחים ליה ע"י ישראל דע"י ישראל היה אסור להרבות בשביל קטן כדאמר בפ"ק דחולין (ד' טו): המבשל לחולה בשבת אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו אבל ע"י גוי ניחא דשרי להרבות ושמא דוקא לצורך המילה הוא דשרי אבל לצורך דבר אחר אפילו ע"י גוי אסור להרבות".

אמנם, מדברי הרשב"א נראה שס"ל שדעת הרמב"ן היא שכל פעולה, לפחות לצורך מצווה כמו עונג יו"ט, אם אין בה איסור בשבת, מותר לעשותה אף אם בעקבותיה נצטרך לעשות מלאכה אסורה בשבת. אולם, הדברים קשים גם בסברא, וגם שזו מניין לו לרשב"א, שמא לא התיר הרמב"ן אלא במצוות מילה, שבפנ"ע דוחה שבת. ונראה לבאר דבריו, שהרי כיסוי בדקר אינו איסור

נראה בדעת הכס"מ, שכתב [בהמשך לדברים שצוטטו למעלה]: "ועדיין נשאר מקום עיון כיון שהחכמים העמידו דבריהם במקום כרת שאסרו להביא איזמל דרך מבוי שאינו מעורב אף על גב דאיסורא דרבנן הוא והיכי שרו לפני המילה רחיצת כל הגוף בחמין תירץ הר"ן דכיון דרחיצה בחמין שהוחמו מע"ש לא אסרוה אלא מפני הבלנין שהיו מחממין בשבת ואומרים מערב שבת הוחמו במקום מילה התירו דלא שייכא ביה הך גזירה כולי האי. ולי נראה דכיון דבמקום שדרכן לרחוץ כל הגוף לפני המילה הוא ואם לא ירחצו מסוכנים הם אם ימולו בכה"ג לא העמידו דבריהם משום דכל מילה הבאה בשבת היתה נדחית ולא היה מתקיים כלל דין הכתוב וביזום השמיני ימול ואפילו בשבת. ואל תשיבני משופר ולולב דמילה שאני דאית בה כרת ולפיכך לא העמידו דבריהם כל כך. ועוד שהיא מצויה תמיד מה שאין כן בשופר ולולב ופסח שאינן אלא פעם אחת בכל שנה".

מפורשים דבריו ששאני מילה שהיא מצווה רבה שיש בה כרת⁽¹⁾. ועוד שחכמים לא רצו להביא למצב שלא ימולו כלל בשבת, ולכן התירו גזירת מרחצאות במילה. משא"כ בשופר ולולב, שאינם חלים בשבת יותר מפעם אחת בשנה. א"כ אף בדעת הרמב"ן אפ"ל שלא התיר אלא במילה שיש בה כרת.

העולה מהדברים הוא שמפורשת דעת בעה"מ, וכן ס"ל לרמב"ם לראב"ד (בהל' מילה שם) ולרשב"א, וכ"פ בשו"ע, שאפילו מילה שבפנ"ע דוחה שבת ויש בה כרת, אסור למול בשבת, אם יודע שבעקבות כך הוא יצטרך לעשות מלאכה בשבת משום פיקו"נ. ק"ו שלדעה זו אסור לאדם לעשות דבר רשות, ואף דבר שיש בו מצווה, כגון ללכת להתפלל בכותל וכדומה, אם כתוצאה ממעשיו יצטרכו לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ. לעומת זאת, דעת הרמב"ן היא שמלין בשבת, אף אם ידוע שבעקבות המילה יצטרכו לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ. אמנם, משמע מהר"ן שהוא לא אמר את דבריו אלא במצוות מילה, ולא בסתם מצווה וכ"ש שלא בדבר רשות⁽²⁾.



מלאכה ביו"ט, ואין איסורו אלא מדרבנן [שהרי מיירי כשיש לו דקר נעוץ מבעוד יום, ע"ש בגמ' ז' סע"ב, ח רע"א, וברש"י במשנה ב, א]. וס"ל לרשב"א שאם מצווה שבפנ"ע דוחה שבת כמו מילה, מותר לעשותה אף שהאדם יודע שבעקבות כך יצטרך מחמת פיקו"נ לעשות מלאכה דאורייתא בשבת. סביר ששחיטה ביו"ט המותרת ויש בה מצוות עונג יו"ט [ראה שם ז', ע"ב], תעשה אף לכתחילה למרות שבעקבותיה הוא יצטרך לעשות איסור דרבנן מחמת העשה של כיסוי הדם. וראה גם בגר"א רסו, סק"י בליקוט, שהביא את ראיית הרשב"א מדקר, ולא חילק בין מילה לשחיטה ביו"ט. ונראה קצת מדבריו שס"ל שהדימוי הוא שבמילה אם מל לכ"ע בדיעבד מחממים מים מפני הסכנה. וס"ל לרמב"ן שלכן מותר למול לכתחילה. כך בדקר שמודים ב"ה לב"ש שאם שחט יכסה, היה צריך לרמב"ן להיות הדין שישחוט לכתחילה. וצ"ע, וראה גם בהערה הבאה.

(1). 'בקובץ' מהג"ר נחום טרייבטש ז"ל אב"ד ניקלשבורג [הודפס בספר הליקוטים שברמב"ם הוצ' פרנקל] כתב על ראיית הרשב"א משחיטה ביו"ט: "ולפי מה שכתב הכ"מ שאני מילה דאיתה בה כרת, א"כ יש לדחות ראייה זו". וראה גם בהערה הקודמת.

(2). וכן משמע מהכס"מ. אמנם מלשון הרשב"א אפ"ל שהרמב"ן אמר את דבריו בכל מצווה. וכ"נ קצת מביאור הגר"א, ע' לעיל הערות ה, ו. אמנם הרשב"א עצמו ס"ל כבעה"מ ולא כרמב"ן, כאמור למעלה.

ב. מחלוקת ראשונים בטעם שאסרו להפליג בספינה בפחות משלושה ימים שלפני

שבת

איברא, שנראה שיש להוכיח שאף הרמב"ן מודה שאסור לאדם לעשות פעולה [בפחות מג' ימים לפני השבת] שתכניס אותו למצב שהוא יצטרך בשבת לעשות מלאכה מחמת פיקו"נ. ולא התיר הרמב"ן אלא במילה, שהיא מצווה גדולה שיש בה כרת, ובפנ"ע דוחה את המילה.

איתא במסכת שבת (יט, א): "תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי". בטעם הדבר כתב בעה"מ (ז, א בדפי הרי"ף): "והא דתנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת פירש הרי"ף ז"ל בהלכות בספינה גוששת ואח"כ חזר בו בתשובה ופירש טעמא משום בטול עונג שבת ולי נראה טעם אחר בין בזו בין במה שאמרו אין צרין על עיירות של נכרים דכולהו מקום סכנה הוא וכל שלשה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר שעומד בפני פקוח נפש והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת".

מבוארת דעת בעה"מ שיש איסור לאדם להכניס את עצמו [אפי' בפחות מג' ימים לפני שבת] למצב שהוא יצטרך לעשות מלאכה בשבת מחמת סכנה, משום ש'נראה כמתנה לדחות את השבת'. לפי"ז מובנת שיטת בעה"מ, שכאשר נשפכו לפני המילה מים שלאחר המילה אסור למול, מכיוון שנראה הדבר כמתנה לדחות את השבת.

אמנם, בראשונים אמרו הסברים אחרים באיסור הפלגה בספינה בפחות מג' ימים לפני השבת. וכתב הבית יוסף (או"ח סימן רמח):

והוי יודע שהרמב"ן נתן טעם אחר להא דאין מפליגין פחות מג' ימים קודם השבת וכתבוהו הר"ן בפ"ק דשבת (ז: דיבור ראשון) ורבינו ירוחם בחי"ח (ני"ב קא סוע"א) והוא מפני שנראה כמי שמתנה עם הגוי לחלל שבת דהא ממטו לה לספינה וקושרים בה כמה קשרים בפריסת הקלע ודוקא כשהספינה לא היתה הולכת לולי ישראל וברביעי ובחמישי מותר דגוי במלאכתו הוא עוסק ואינו נראה כשלוחו של ישראל דקבלנות הוא עושה ולפיכך בזמן הזה כשמפליגין בספינה גדולה שרובה גוים ובלא ישראל היתה הולכת מותר להפליג בערב שבת ואפילו בשבת בים הגדול שהוא למעלה מעשרה...

והר"ן בפ"ק דשבת (שם) כתב טעם אחר בשם הרז"ה (ז: דים מקום סכנה הוא וג' ימים קודם השבת קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר שעומד בפני פיקוח נפש: וכתב הריב"ש בתשובה (סי' קא) על זה וז"ל ולפירושו אף כשהספינה של ישראל ומלחיה וחובליה כולם ישראלים והם בעצמם העושים במלאכה מותר כל שהוא ג' ימים קודם השבת וכל שהוא תוך ג' ימים לשבת אסור אף אם הספינה של גוי ואין הישראל עצמו עושה במלאכה דמכל מקום גוי עושה המלאכה בשביל ישראל השוכרה וישראל נהנה בה בשבת אלא שמפני הסכנה מותר אלא שצריך שיהיה ג' ימים קודם השבת כדי שלא יהא נראה כמתנה לחלל את השבת ולזה ברייתא דאין מפליגין בכל ענין היא בין שהישראלים עושים במלאכה בין שהגוים עושים אותה בשביל ישראל

והוא נהנה ממנו ולהיות ענין הברייתא אפילו כשהישראלים עצמם עושים מלאכה לזה אמר הרז"ה והוא הדין להפריש במדברות ובכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת וכיון שהברייתא בכל ענין גם כשהתיר בסופה לדבר מצוה אפילו בערב שבת בכל ענין היא ואפילו כשהישראל עצמו עושה החילול עכ"ל.

העולה מהדברים הוא שאף הרמב"ן ס"ל כמו הרז"ה, שבתוך ג' ימים לפני שבת אסור לאדם להכניס את עצמו למצב, שבעקבותיו תידרש בשבת עשיית מלאכה. אלא שהרמב"ן החמיר יותר מבעה"מ, וס"ל שלא רק אם המלאכה תיעשה בשבת ע"י ישראל מצד פיקו"נ, אלא אפילו אם המלאכה תיעשה ע"י נוכרי, אם לולי הישראל לא הייתה הספינה הולכת – אסור. ופשוט שק"ו שהדבר אסור אם המלאכה תיעשה בשבת ע"י ישראל מחמת פיקו"נ.

וכן משמע ממש"כ הב"י [שם] (והביא דין זה להלכה בשולחנו הטהור סעיף ד):

וכתב עוד (הריב"ש בסי' יז) שאלת על היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר לבדם בשבת ולכן [נסתפקת] אם ראוי למחות בידם שלא יצאו בשיירא במדבר. תשובה דבר זה מתורת הרז"ה למדנו שנתן טעם בההיא דאין מפליגין בספינה ואין צריך על עיירות של גוים פחות מג' ימים קודם השבת משום דמקום סכנה הוא וכל ג' ימים קודם לשבת [קמי שבתא] מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש והוא הדין למפריש במדבר וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת עד כאן לשון הרז"ה ולפי זה כל היוצא מן היישוב למדבר ביום א' וב' וג' מותר לפי שאלו הג' ימים מתייחסים לשבוע שעברה ונקראים בתר שבתא כדאיתא בפרק מי שאחזו (גיטין עז.) ואין לו להמנע מחמת שבת הבא שאז אם יארע לו סכנה ויצטרך לחללו מפני פיקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול אבל ביוצא מן היישוב למדבר ביום ד' ה' ו' אסור לפי שג' ימים אלו מתייחסים לשבת הבא ונקראים קמי שבתא ואם כן נראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת ואף על פי שהרי"ף והרמב"ם פירשו ברייתא זו בדרך אחרת מכל מקום הדין דין אמת וכן כתב מורי הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות עכ"ל וכן כתב הר"ש בר צמח בתשובה (ח"א סי' כא) וכתב עוד (הרשב"ץ שם) שהעולה לארץ ישראל אם נודמנה לו שיירא אפילו בערב שבת כיון דדבר מצוה הוא יכול הוא לפרוש ופוסק עמהם לשבות ואם אחר שיהיה במדבר לא ירצו לשבות עמו יכול ללכת עמהם יותר מתחום שבת מפני פיקוח נפש ואפילו להרי"ף (עירובין ה.) והרמב"ם (פכ"ז סוה"ב) דתחום ג' פרסאות דאורייתא מותר לפי שאין דבר שעומד בפני פיקוח נפש ואם נכנס לעיר אחת בשבת מהלך את כולה ואפילו לדברי האוסרים ביצא לדעת ונכנס לעיר דשאני הכא שמפני פיקוח נפש הוא שעבר תחומו ויציאתו בערב שבת ברשות היתה אם כן הרי הוא כמי שהוציאוהו גוים שאם נכנס לעיר מהלך את כולה ואפילו הניחוהו מחוץ לעיר ורוצה ליכנס בעיר מותר דכיון דלדבר מצוה נפק יש לו אלפים אמה לכל רוח וכדאמרין בפרק מי שהוציאוהו (עירובין מד:) עכ"ל.

אלא שלפי"ז יש להבין, מדוע לדעת הרמב"ן אם לפני המילה נשפכו המים שלאחר המילה ימול, ואח"כ יחמם מים משום פיקו"נ. הרי אפילו בג' ימים לפני שבת אסור לעשות פעולה שתכניס אותו למצב שבשבת יצטרך לעשות מלאכה משום פיקו"נ? בע"כ ס"ל לרמב"ן ששאני מילה, מהטעמים שאמרנו שהיא מצווה רבה שיש בה כרת, ומפורש בתורה שדוחה שבת שנאמר 'ביום השמיני - אפילו בשבת'.

ונראה להוסיף ביאור בסוגיא זו. הקהילות יעקב" בסוגיא שאין מפליגין בספינה ג' ימים לפני השבת (שבת סי' טו) כתב שפשוט שמש"כ הבעה"מ שיש איסור של 'נראה כמתנה לדחות את השבת' הוא רק מדרבנן. והוכיח כן, שאם היה דאורייתא איך אפשר שמותר לצורך מצווה, או יותר מג' ימים לפני השבת. אלא ודאי שאין האיסור אלא דרבנן. והקשה, שמהבעה"מ נראה שהאיסור למול בשבת כאשר לפני המילה נשפכו המים שלאחר המילה, הוא מדאורייתא [כמו כל מכשירי מילה שאפשר לעשותם לפני השבת, שמהתורה לא דוחים את השבת], "מדבטל משום זה מצוות מילה, ע' תוס' גיטין ד"ח ע"ב, ואם כן נראין דברי הרו"ה כסותרין זא"ז". מכוח קושיה זו כתב לחלק: "וע"כ נראה שעיקר החילוק הוא בין קודם השבת לביום השבת. דקודם השבת לא חל עליו עדיין חיוב שביתה ושמירה, וכשעושה מעשה שע"ז יהא מוכרח למלאכה בשבת מחמת פקו"נ אין זה בגדר מחלל שבת רק גורם הדבר. אבל כשכבר חל השבת ונתחייב היום בשביתתו, אז כל מעשה שיעשה שמחמתו יהא מוכרח לחלל שבת הוה כמתחיל עכשיו ענין חילולו. ועכשיו הוא אינו אנוס, רק עושה את האנוס, ומשו"ה זהו איסור גמור ואסור אפי' במקום מצוה".

והנה, מה שהוכיח שאיסור המילה בשבת כשנשפכו המים שלאחר המילה לפני שמל הוא מהתורה, צע"ג. שהרי פשוט שגם איסור דרבנן, כגון להביא סכין דרך חצר שאינה מעורבת, דוחה מילה "שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת" (לשון הרי"ף והרא"ש, והעתיקם בשו"ע או"ח שלא סעיף ו, ע"ש בבה"ג אות כ). ומה שהביא מתוס' גיטין, שם מיירי באמירה לנוכרי, ונחלקו הראשונים אי שבות של אמירה לנוכרי מותרת במקום מצווה [או לפחות מצוות מילה. וזו דעת הערוך]. או שהתירו רק 'שבות דשבות', כלומר אמירה לנוכרי לעשות דבר האסור רק מדרבנן במקום מצווה. כל זה כמבואר ברי"ף סוף פרק ר"א דמילה (נ, א בדפי הרי"ף), וכמבואר בטושו"ע (או"ח רעו, ב בהגהת הרמ"א, וע"ש בערוה"ש סעיפים יג-יד; שו, ה; שלא ו וע"ש במ"ב ס"ק כ, כב; יור"ד רסו ה). א"כ לומר לנוכרי להחם מים בשבת לדעת הרי"ף וסיעתו, וכדעת המחבר בשו"ע אסור. ורק לומר לו לעשות שבות דרבנן מותר. אך לדעת הערוך, והביאו הרמ"א (שם) מותר. אבל לכ"ע לישראל אסור לעשות אפילו איסור שבות לצורך המילה [במכשירים שאפשר לעשותם לפני המילה]. ע"כ למרות שהאיסור למול כאשר לפני המילה נשפכו המים שלאחר המילה הוא מדרבנן, מ"מ גם איסור דרבנן אסור לישראל לעשותו לצורך מילה, כמו שאסור להביא את הסכין בחצר שאינה מעורבת.

גם עצם הסברה ש"אז כל מעשה שיעשה שמחמתו יהא מוכרח לחלל שבת הוה כמתחיל עכשיו ענין חילולו" והוי איסור תורה צע"ג. שהרי מחמת מעשהו לא יבוא חלילה לחילול

(ח). תודתי ליד"נ, הגאון הרב מרדכי הלפרין שליט"א, שהפנה את תשומת ליבי לדברי הקהילות יעקב.

שבת. כיוון שהמלאכה שיעשה אחר המילה היא לצורך פיקו"נ, אין בה חילול שבת. ואיך אפשר שיהיה בזה איסור תורה, היכן מצאנו בתורה איסור כזה? גם בפוסקים לא מצאנו סברה שאיסור זה יהיה מהתורה. לכן נראה שגם האיסור למול כשנשפכו לפני המילה מים שאחר המילה אינו אלא דרבנן.

אמנם, נ"ל שחילוקו של הקהילות יעקב הוא אמת לאמיתה של תורה [אף שגם בשבת אינו מהתורה]. שאף שקושייתו אינה קושייה, כנ"ל, מ"מ יש קושיה עצומה בדעת הבעה"מ, 'ואם כן נראין דברי הרז"ה כסותרין זא"ז'. שהרי באין מפליגין ג' ימים לפני השבת, מפורש בגמ' "אבל לדבר מצוה - שפיר דמי", וכן נפסק בכל הפוסקים. ואם נאמר שהאיסור למול כשנשפכו לפני המילה מים שלאחר המילה הוא משום ש'נראה כמתנה לדחות את השבת', הרי אין לך מצווה גדולה כמילה, שבפנ"ע דוחה את השבת. ומפורש ש'לדבר מצוה שפיר דמי', ומותר לעשות פעולה שכתוצאה ממנה נצטרך לעשות מלאכה בשבת משום פיקו"נ. א"כ מדוע אסר הרז"ה למול, ואז נחמם מים מצד פיקו"נ?

בע"כ צ"ל כתירוצו האמתי של הקהילות יעקב. חז"ל אסרו לעשות פעולה בע"ש, ואפי' בפחות מג' ימים לפני השבת, מפני ש'נראה כמתנה לדחות את השבת'. אלא שבמקום מצווה לא העמידו דבריהם, והתירו לעשות פעולה זו. אבל כל זה לפני שבת. אבל בשבת עצמה, 'כשכבר חל השבת ונתחייב היום בשביתתו', אסרו חכמים לעשות פעולה שכתוצאה ממנה נצטרך לעשות מלאכה בשבת מפני פיקו"נ, והעמידו דבריהם אפילו במקום מצווה, ואפי' במצוה גדולה כמו מילה, שבפנ"ע דוחה שבת. שהרי פשוט שכאשר עושה פעולה כזו בשבת עצמה, הרבה יותר 'נראה כמתנה לדחות את השבת', ויש בכך זלזול הרבה יותר גדול בשבת. ע"כ, אף שהאיסור דרבנן, העמידו חכמים דבריהם אף במקום מצווה.

כאמור, הרמב"ן כתב שבתוך ג' ימים לשבת אסור לאדם להכניס את עצמו למצב שבשבת נוכרי יעשה מלאכה עבורו. ולכאורה נראה שק"ו שאסור לעשות פעולה שמחמתה ישראל יצטרך לעשות מלאכה בשבת עבורו מחמת פיקו"נ. יתירה מזו, לדעת הרמב"ן לא מצינו שלצורך מצווה התירו [בפחות מג' ימים לפני שבת] אלא כאשר המלאכה תעשה ע"י נוכרי. אך אפשר שאם המלאכה תעשה ע"י ישראל מחמת פיקו"נ, אפילו לצורך מצווה לא התירו. אך שאלנו, א"כ מדוע כשנשפכו המים שלאחר המילה, מותר למול למרות שהוא מכניס את עצמו למצב שאח"כ יצטרך לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ של הילד הנימול. בעיקר שמדובר במעשה שנעשה בש"ק בעצמו [המילה]. ואפי' לדעת הרז"ה ש[בתוך ג' ימים] לפני שבת לצורך מצווה מותר לאדם לעשות מעשה שיכניס אותו בשבת למצב שיצטרכו לעשות מלאכה מפני פיקו"נ, הרי בש"ק בעצמה אפי' לצורך מצווה הדבר אסור. ק"ו לדעת הרמב"ן שאפי' [בפחות מג' ימים] לפני השבת לא מצאנו שמותר לצורך מצווה אלא שיכנס למצב שבשבת נוכרי יעשה מלאכה עבורו. אבל לא מצאנו מפורש בדבריו שלצורך מצווה הדבר מותר אפי' אם זה יביא למצב שישראל יצטרך לעשות עבורו מלאכה לצורך פיקו"נ. א"כ ק"ו שבש"ק עצמה אסור לעשות פעולה שתביא למצב שיצטרך ישראל לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ? בע"כ צ"ל שלדעת

ט). והאמת היא שקושיה זו גם רמוזה בקהילות יעקב.

הרמב"ן שאני מילה, כפי שבואר, וזה דין מיוחד במילה, שמפורש בתורה שהיא דוחה שבת שנאמר 'ביום השמיני' וכדרשת חז"ל 'אפי' בשבת'. אבל לא בשום מצווה אחרת.¹

אם כנים הדברים, הרי מוסכם גם על הרמב"ן, שאסור לאדם להכניס את עצמו למצב שמחמתו יצטרך לחלל שבת מחמת פיקו"נ. כלומר, לפי"ז אף לדעת הרמב"ן אסור לתושבי מעלה הזיתים ללכת להתפלל בכותל בש"ק, כיוון שע"י כן יביאו למצב שישראלים יצטרכו לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ.



ג. מצוות יישוב ארץ ישראל

לפני יותר מיובל שנים שאלתי את מו"ר הגרש"ז אוירבך זצ"ל מדוע מותר לטייל לאילת, שהיא מחוץ לגבולות הארץ [כלומר – גבולות ההלכה]. הוא ענה לי שאדרבה, לגור ולטייל לאילת זו מצוות יישוב א"י הכי גדולה. כיוון שאם לא יגורו באילת 'המצרים יעמידו את הטנקים שלהם בסמוך לבאר שבע' [כך הייתה לשוננו. בזמנו, מצרים הייתה האויב הגדול והמסוכן של מדינת ישראל], ויהיה מסוכן לגור בבאר שבע. על כן, בקיומם של יישובים מחוץ לגבולות הארץ [כמו אילת], אנו מבטיחים את גבולות הארץ. לכן קיומם של יישובים אלו הוא מצוות יישוב א"י. שאלתי אותו – אבל מדוע מותר לטייל לשם. והוא ענה לי – אם לא יטיילו לשם, לא יוכלו לגור שם.

להבנתי כוונת מו"ר זצ"ל שהאיסור לצאת לחו"ל הוא מפני יישוב א"י [כמפורט בפוסקים]. על כן, כאשר אנו גרים או מטיילים ליישוב שאף שהוא מחוץ לגבולות הארץ הוא בתוך גבולות המדינה, אנו מחזקים את הביטחון בתוך גבולות הארץ. על כן אין במגורים שם [או בטיול לשם] פגיעה במצוות יישוב א"י, אלא אדרבה חיזוק מצווה זו.

אמנם, יד"נ הגאון הרב מרדכי הלפרין שליט"א אמר לי שהוא שמע דברים אלו ממני לפני יותר מעשרים שנה, ולהבנתו כוונת מו"ר זצ"ל היא שקיום העיר אילת הוא בגדר צורך למניעת

(י. ראה לעיל הערות ה-ז מש"כ בדעת הרשב"א והגר"א.

ואל תדחני שלא אסר הרמב"ן אלא כנוכרי עושה מלאכה עבורי, שהרי אסור בשבת לומר לנוכרי שיעשה עבורי מלאכה. ובעשה – אם עשה לצורך ישראל אסרו חכמים ליהנות מהמלאכה. אבל כשישראל עושה מלאכה מחמת פיקו"נ, אין בו שום איסור, אדרבה – הוא עושה מצווה וחובה גמורה. זה אינו, שנראה פשוט שעדיף שנוכרי, שאינו מצווה על השבת יעשה עבורי מלאכה, ולא ישראל – אף שהוא לצורך פיקו"נ. ומה שאמרו (ברייטא יומא פד, ב) "ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים [=כגירסת הגר"א] אלא ע"י גדולי ישראל", כבר פירשו שם התוס' "שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה ויבא לידי סכנה". וראה או"ח שכן, יב דלדעת הרמ"א באפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור, עושין ע"י א"י. והדברים ק"ו, ומה בחולה שאב"ס התירו ע"י נוכרי, ק"ו ביש בו סכנה.

אבל מלבד הסברה הפשוטה הנ"ל, ודאי שאין איסור הגאה ממלאכת הנוכרי. שהרי הוא אינו משיט את הספינה רק עבור ישראל, אלא גם עבור עצמו, שהרי אם הספינה תטבע גם הוא יטבע [ראה או"ח רעו, ב ובמ"ב שם ס"ק יט]. והרמב"ן לא כתב הטעם לאיסור הוא משום שהיהודי אומר לנוכרי לעשות מלאכה בשבת, או משום שנהנה ממלאכת נוכרי בשבת, אלא "מפני שנראה כמי שמתנה עם הגוי לחלל שבת דהא ממטו לה לספינה וקושרים בה כמה קשרים בפריסת הקלע. ודוקא כשהספינה לא היתה הולכת לולי ישראל. וברביעי ובחמישי מותר דגוי במלאכתו הוא עוסק ואינו נראה כשולחו של ישראל דקבלנות הוא עושה". כלומר אין פה איסור רגיל של אמירה לנוכרי והנאה ממלאכת נוכרי. זאת, כי הנוכרי "במלאכתו הוא עוסק... דקבלנות הוא עושה". יש פה איסור [בדומה לדברי בעה"מ] ש"נראה כמי שמתנה עם הגוי לחלל שבת". וק"ו שהרבה יותר 'נראה כמתנה לחלל את השבת' כאשר המלאכה נעשית ע"י ישראל מחמת פיקו"נ.

סכנה, כיוון שחורבנה ח"ו יסכן את תושבי באר שבע [כך דייק מהמילים 'המצרים יעמידו את הטנקים שלהם בסמוך לבאר שבע']. ומכיוון שיישוב לא יכול להתקיים בלי שאנשים יגיעו לבקר בו, הרי שהטיול לאילת מחזק את קיומה של אילת. על כן גם הוא בגדר צורך למניעת סכנה, ועל כן מותר לצאת מחוץ לגבולות הארץ לטייל לאילת. על כן, לדעתו, מניעת האפשרות מתושבי מעלה הזיתים ללכת בשבת לעיר העתיקה [ולמאחזים היהודים שבסביבתם], עלול חלילה לפגוע בהתיישבות במקום. לכן עצם האפשרות לאנשי מעלה הזיתים ללכת לעיר העתיקה והכותל הוא גדר של מניעת סכנה^(א), ויש להתיר להם ללכת בשבת, אף שכתוצאה מכך יהיה צורך לעשות מלאכה בשבת משום פיקו"נ.

כאמור, להבנתי כוונת מו"ר הייתה שהנסיעה לאילת מחזקת את יישוב א", ולכן לא חל בנסיעה זו האיסור של יציאה לחו"ל, ולא שהטיול לאילת דוחה איזה איסור מחמת נחיצותו. אך גם לפי הבנתו של ידידי הגאון שליט"א, יש הרבה יישובים שאינם יכולים ללכת לכותל בשבת [מחמת המרחק]. יש יישובים רבים שהם מבודדים ואינם יכולים בשבת לטייל ליישוב סמוך. "קשיים" אלו [לכאורה], אינם פוגעים בנכונות להתיישבות, אלא אדרבה, מחזקים את המשפחה ואת הקהילה, וכדברי החכם הראב"ע^(ב): "אסור מצא חפץ עשות דרכים, גם מלדבר בו דברי צרכים, דברי סחורה אף דברי מלכים, אהגה בתורת א-ל ותחכמני. בו אמצא תמיד נפש לנפשי... הוא יום מכבד הוא יום תענוגים, לחם ויין טוב בשר ודגים... כי יום שמחות הוא ותשמחני". "אני ענג לחיים על אדמה, ומרגוע לעם שכני קברים. אני חדות זכרים גם נקבות, וששים בי זקנים ונערים... בכל יום ימצאו שערי תבונה, ביומי נפתחו מאה שערים. מכבד מעשות דרך, וכן מן מצא חפץ, ודבר כל דברים"^(ג).

הגאון הרב אליהו בקשי דורון שליט"א נשאל ע"י תושבי מעלה הזיתים שאלה זו. בתשובתו (שו"ת בנין אב ח"ו סי' יג^(ד)) הוא דן בעיקר מצד יישוב א"י וכיבוש, אך השאיר בצ"ע בלא להכריע, ע"ש.

כאמור, לענ"ד אין מקום להתיר מטעם זה. האיסור ללכת לכותל בשבת אינו כזה שמסכן את היישוב. אי"ה יפרח ויתרחב, ויתקיים בהם "כי אשמרה שבת א-ל ישמרני" "שמרתיך בכל ימים, למען שמרתי מאד מימי נערים"^(ה).

ד. הלכה למעשה

ידידי הגאון הרב מרדכי הלפרין שליט"א סיפר לי שהגאון הרב אביגדור נבנצאל שליט"א אסר על תושבים הגרים בבתי ברובע המוסלמי, הנדרשים להירשם בצאתם ובבואם, לצאת מהבית בשבת. בשיחה שקיימתי עם הגאון הרב נבנצאל שליט"א, הוא אישר את הדברים.

(א). כתבתי 'מניעת סכנה' ולא פיקו"נ, כי פשוט שאין מי שיתיר לתושבי מעלה הזיתים לנסוע לכותל בשבת.

(ב). בזמננו 'כי אשמרה שבת', הנאמר בסעודת יום שבת.

(ג). מתוך אגרת השבת לראב"ע.

(ד). ראה למעלה הערה ג.

(ה). ראה הערות יב, יג.

שאלתי אותו אם גם אסור לצורך ללכת לתפילה וכדומה, והא ענה לי שתפילה בציבור אינה דוחה שבת. בתשובה לשאלתי הוא ביאר שטעם האיסור הוא מחמת סברת הרז"ה, ש'נראה כמתנה לדחות את השבת'. ואם בג' ימים לפני השבת כן, ק"ו בשבת עצמה.

כיוון שמצאתי תנא דמסייע לי, ואילן גדול להיתלות בו, נראה לי שלהלכה למעשה אין להחזיר לתושבי מעלה הזיתים כ"י ללכת בשבת לכותל, אם כתוצאה מפעולה זו יהיה צורך לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ.

ומן הפרט אל הכלל – מוסכם על הרז"ה ועל הרמב"ן שאסור לאדם לעשות פעולה בתוך ג' ימים לפני השבת, שכתוצאה ממנה יכנס בשבת למצב שידרוש עשיית מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ. אמנם לדעת הרז"ה לצורך מצווה מותר לפני שבת, ואינו אסור אלא בשבת עצמה. אך בדעת הרמב"ן אין ראייה שלצורך מצווה מותר, אם כתוצאה מהפעולה יצטרך ישראל לעשות מלאכה בשבת מחמת פיקו"נ. אולם, בשבת עצמה לא נחלקו הרז"ה והרמב"ן שאפילו לצורך מצווה אסור לעשות פעולה שכתוצאה ממנה יצטרך ישראל לעשות מלאכה בשבת לצורך פיקו"נ. רק שלדעת הרמב"ן שאני מצוות מילה, שהיא מצווה רבה שיש בה כרת, ושכפנ"ע דוחה שבת, ועל כן לא אסרו לעשות את המילה, למרות שכתוצאה מהמילה יהיה צורך לחמם מים בשבת לצורך פיקו"נ. אך בעה"מ לא חילק, וס"ל שאף לצורך מצוות מילה אסור.



הערות וקושיות – אורח חיים

בירור דעת מרן ר' יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר, הרב עמנואל מולקנדוב

בהערות וקושיות כתב הרב עמנואל מולקנדוב שהתשובה באבקת רוכל נכתבה אחרי הש"ע ולכן יש להחמיר כמוה לענין רשות הרבים בזמנינו. ויש להעיר, דהנה בב"י סימן שמ"ה רואים שדעתו נוטה כהפוסקים שיש לנו רשות הרבים, דהרי הרי"ף והרמב"ם לא כתבו תנאי של ששים רבוא, ואפילו הכי הביא את דעת רש"י בש"ע, הרי שאפשר לסמוך על דעה זו. ולא שייך לומר שהזכירו מפני כבוד הרא"ש שסובר כרש"י, כי אין דרכו בכך, ומה שאומרים קבלנו דעת מרן היינו השלחן שערך ולא לכל תשובותיו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



עיקר מה שכתבתי שתשובה זו היא גילוי בדעתו של מרן, דהא האחרונים בלא"ה נחלקו בדעתו בשו"ע, ותשובה זו מגלה שהעיקר כסוברים דס"ל למרן שיש רה"ר גם בזה"ז, דהא שם לא הקל אפילו באמירה לגוי, שאפשר היה לומר דנקטינן כלפי זה ספיקא דרבנן לקולא וכו', ואעפ"כ החמיר. והא חזינן שהרב ברכות הביא ראייה זו, אלא שלא ידע מתי נכתבה, אולם לפי מה שביארנו – היא נכתבה בסוף ימיו וראיה ברורה היא. מה גם שלדעת רבים מהאחרונים קיבלנו הוראות מרן גם בתשובה, ועכ"פ כאן אין צורך לזה וכנ"ל.

עמנואל מולקנדוב



אוצר יורה דעה

◆ החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח [חלק ב'] ◆

הרב אריה אידנסון

החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח [חלק ב']*

פרק ה' - קציצה על נכס כאשר אין מתכונים כלל למכירה * פרק ו' - קציצה על דבר אחר כאשר כונתו לריבית * פרק ז' - תשובות מהר"ם מרוטנברג על מלמד * פרק ח' - הארכת זמן במקח אם נחשב כהלוואה

פרק ה' - קציצה על נכס כאשר אין מתכונים כלל למכירתו

הקדמה

אחד מהפתרונות שהיו נוהגים בכדי להנצל מריבית היה ע"י מכירה. דהיינו כאשר ראובן צריך הלוואה משמעון. שמעון אומר לו אתן לך כסף עבור קניית א' מנכסך, בסך מסוים. וכאשר מגיע זמן הפרעון ראובן נוטל את הכסף וא"ל אני רוצה לקנות את הנכס בחזרה. והיה ב' אופנים: א. כאשר היה פער בקציצה, דהיינו למשל ראובן מכר בק' וכאשר בא לקנות בחזרה נותן ק"כ, ואז הריבית היא ע"י הפער במחיר. ב. כאשר אין הבדל בקציצה, אבל ע"י זה שהנכס מכור לשמעון ראובן משלם לו כסף, למשל ע"י ששוכר ממנו הנכס, או כאשר הנכס עושה רווחים נותן לו את הרווח. וזה היה מנהג נפוץ מאוד ועתיק מאוד, וכבר נכתבה על זה תשובה ארוכה מרב עמרם גאון, וכן פסק מרב סעדיה גאון, ובעיקר האריכו בזה האחרונים [מבי"ט מהרשד"ם מהר"ם אלשיך שו"ת רמ"א ועוד רבים], כפי שיתבאר.

ויש בתשובות הנ"ל שני נושאים, א' בדיני ריבית ב' בדיני ממונות. דהיינו, שמלבד הנושא של איסור ריבית היו נידונים בדיני ממונות, למשל כאשר המלוה/הקונה לא רצה למכור בחזרה את הנכס, אם אפשר לכוף אותו לכך. או כאשר אבד החפץ מי מפסיד - הקונה, כיון ששלו נאבד, ומלבד זה אין הלוואה, או המוכר, שעדיין יש הלוואה ובוה שנאבד החפץ הוא לא נפטר מההלוואה. וההנחה הרווחת היא שא' תלוי בשני, דהיינו שאם בדיני ממונות המכירה לא נחשבת מכירה, משום אומדנא דמוכח, ה"ה שהיא לא מועילה להתיר איסור ריבית. ולהפך, אם זה חל ה"ה שזה מתיר איסור ריבית. אבל יתבאר שחלק מהאחרונים סברו שגם אם בדיני ממונות לא חלה המכירה עדיין זה מתיר בהלכות ריבית. ויש נידונים עפ"י כאשר מכרו נכס כמה פעמים, או "היתר זקוקים" שלא היה נכס ורק יש הודאת בע"ד שיש נכס.

וכן להפך, יש שסברו שגם אם המכירה חלה עדיין לא מתיר את האיסור ריבית. יש שכתבו מדרבנן אבל יש שסברו שהוא דאורייתא.

ומתבאר בדברי כל הספרים הנ"ל שהמנהג הנפוץ בכל הדורות היה להתיר, אך הרבה אסרו, אם מדאורייתא אם מדרבנן. וצריך לברר אם האוסרים אסרו רק באופן שיש פער בקציצה, או גם כאשר אין פער אך רוצה לתת רווחים ע"י המכירה. אם גם באופן זה נחלקו, הרי זה הוא היתר עיסקא הנפוצה של המשאת בנימין שנפוץ בכל תפוצת ישראל מאות שנים. וצריך לדון

(* חלק א' נדפס בגיליון הקודם.

אם לפי"ז ההיתר עיסקא אינו פשוט, או להפך שזו תהיה הכרעה לא לחשוש לשיטות האוסרים, עיין במאמרו של הג"ר שריאל רוזנברג בקובץ הישר והטוב (חלק ט' עמ' ס"א והלאה) שהאריך בזה.

א. תחילת הענין היא הגמ' בבא מציעא ס"ה: "מכר לו בית מכר לו שדה ואמר לו לכשיהיו לי מעות החזירם לי אסור. לכשיהיו לך מעות אחזירם לך מותר כו'. מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמר רבא (רישא דלא אמר ליה מדעתיה) סיפא דאמר ליה מדעתיה", ובהמשך הגמ' מבואר חילוק בין אם המוכר מתנה, שאז נחשב תנאי, לבין אם הלוקח אומר שיחזיר, שאז זה פטומי מילי בעלמא, והפירוש באמר ליה מדעתיה, הוא שמכיוון שזה פטומי מילי כאילו אמר הלוקח שיהיה תלוי בדעתו אז. ולרש"י וסיעתו יסוד הדין הוא שהלוקח אינו מתכוין שיהיה תנאי. ולר"ח, כפי שהובא באו"ז, ולשו"ת הרי"ף ושיטת הרמב"ם החילוק הוא בין התנו לנתיב גמר המקח שאז הוא תנאי, ובין התנו לאחר גמר מקח, שאז אע"פ שעשו קנין והלוקח חייב לקיים דבריו, אין זה תנאי במקח אלא התחייבות חדשה למכור בחזרה כאשר יחזיר המוכר מעות⁽¹⁾. הרי מבואר בגמ' שכאשר דיברו על החזרת המקח, אם זה חל כתנאי במקח אסור. ואם לא חל תנאי במקח אע"פ שדיברו ביניהם שהמקח יחזור מותר⁽²⁾. ורש"י וסיעתו גרסו בגמ' שזה תלוי בצד אחד מבואר שגם כאשר עשו תנאי הבעיה האפשרות שיתבטל המקח ע"י התנאי ולא זה שעשו תנאי⁽³⁾. וא"כ לכאורה מבואר שאין בעיה להחיל מכירה כאשר כונתם להחזיר כל שלא עשו תנאי במקח.

אלא שיש לדון בזה, האם כונת הגמ' כפשוטה שזה "פטומי מילי בעלמא". וא"כ זה היה דיבורים בעלמא בלא כונה לקיים. וזה יתכן להתיר, אבל כאשר יש כונה להחזיר אע"פ שלא חל התנאי יתכן שיהיה אסור. או שכונת הגמ' רק שלא התכוונו להתנות ולהתחייב, אבל בפועל מתכוין להחזיר. שהרי לכאורה בהרבה מקרים אע"פ שאמר הלוקח ולא המוכר, יש דעת לקיים דבריו. למשל בן לאביו, חברים קרובים, לוקח ש"דובר אמת בלבבו" וכדומה. ולצד הראשון בכל אופנים אלו יהיה אסור וקשה לומר כן⁽⁴⁾. ולכן י"ל שכונת הגמ' רק שאם באים להחיל תנאי במקח דרך המוכר לדרוש דבר זה, אבל אם זה הבטחה בעלמא שבבא הזמן יחזיר אה"נ מתאים שהלוקח יאמר כן⁽⁵⁾.

ב. נמצאנו למדים שיש נידון האם מקח על מנת להחזיר הוא בעיה רק כאשר בדיני ממונות המקח בטל, או גם כאשר אין כונתם שיתקיים המקח, ומזה יש כמה נידונים למעשה כפי שיתבאר. א'. מה הדין באנשים שמתכוונים להלוואה, אלא שכדי לפתור את הבעיה של ריבית עשו מכירה. ויש מקרים שמוכח מתוך העיסקא שזו הייתה כוונתם, כגון שמכרו קרקע שווה

(א). ואין חילוק בין אם הלוקח אמר למוכר, אלא שלאחר גמר המקח הכל תלוי בלוקח ולכן דיברו עליו.

(ב). עיין חו"מ סימן ר"ז שהטור הביא את שיטת הרמב"ם שגם באופן המותר הלוקח חייב למכור לו בחזרה, ותמה עליו, ובב"י כתב כמ"ש וכ"כ מהריב"ל (ח"ב סימן ע"ד) והסכים עמו מהרש"ך (ח"א סימן קס"ט) ומהר"א ששון (סימן מ"ט) הובא במהר"ם די בוטון סימן ג'.

(ג) לרש"י איירי שדיברו רק שהלוקח התנה ולכן לא חל.

(ד). כך הוא לגירסת רש"י וסיעתו, ולרמב"ם וסיעתו לא גורסים כן, כי אינו תנאי אלא סיכום לאחר חלות המקח.

(ה). וכן כמ"ש לעיל שזה תלוי בצד אחד, מבואר שגם כאשר אין פטומי מילי, צריך לזה שיתבטל בפועל לרש"י.

(ו). וכונת הגמ' דא"ל מדעתיה היינו שאינו חלות במקח אלא עשיה של הלוקח מרצונו, אע"פ שלהדיא סיכום שיסכים לזה.

אלף בחמש מאות⁴. וברור לכולם שעשו כך משום שלא חשבו שתישאר ביד הקונה, אלא שבבוא הזמן יחזיר המוכר את מעותיו ויחזיר לו את הקרקע. האם זה מוכיח שהמכירה אינה כלום, שעשה כן רק להנצל מהאיסור⁵. או להפך, כיון שיש איסור ע"כ עשה מכירה גמורה כדין, ומכיון שהיה לו סמך חיצוני שהקונה יחזיר לו הקרקע וא"כ לא אכפת לו לקבוע מחיר זול⁶. ב' דעת המחנה אפרים (ריבית סימן י"ג) ובנודע ביהודה (תנינא ע"ה) ובחקרי לב (יו"ד ח"ב סימן י"ט) ובחידושי רבי מאיר שמחה (על הדף), שגם כאשר החילו תנאי כל הבעיה הוא בתנאי שמבטל את המקח מעיקרא, כי אז זה הלוואה בעלמא, אבל בתנאי דלהבא, וכמו כל מתנה על מנת להחזיר, למה יהיה איסור, הרי המקח קיים ורק יש תנאי שיחזיר. ובפרט באופן שצריך לעשות קנין חדש. ואף שיש אומדנא ברורה שהוא סמך על זה שיחזיר אין זה מבטל את המקח⁷,⁸ וכן עוד נידונים על דרך זה כפי שיתבאר.



המקור הראשון לנדון זה נמצא בגאונים

המקור הראשון לנדון זה נמצא בגאונים:

א. רב עמרם גאון, כפי שהובא במבי"ט (חלק א סימן כ ועוד⁹) למעשה, ונמצא בתשובות גאונים שערי צדק (ד ב י"ב) ביתר אריכות, והשואל כותב שזה כל כך השתרש שהיו מוכרים קרקע שווה מאה בחמישים כי בטחו שהקרקע תחזור אליהם. וכפי שכותב שכולם ידעו שע"כ עשו ומשו"ה הסכימו למחיר הזה. ושם מתיר, כל שהלוקח מתנה לאחר המכירה ולא המוכר בשעת מכירה. וזה נגד טענת המהרי"ט, שהדמים מוכיחים שלא עשו למכור אלא להלוות, אלא כטענת הבית דוד שאדרבה מוכיח שעשו מכירה משום האיסור וגמר ומקני משו"ה.

ב. רב סעדיה גאון¹⁰ כתב אופן שיש איסור: "והמותנה בחזרה הרי הוא שימכור בית ויתנה עמו שכאשר יסיע לו ה' יחזור לו את דמיה ויקחה אלא אם כן ימכור אותה כפי שתהיה שווה בזמן השני". והעיר שם המגיה שלכאורה תוכן החילוק הוא בין אם שעת המכירה הראשונה לשעת

(ז). וזה עיקר דחית הפני משה למתירים, שמהרשד"ם ומהריב"ל לא דיברו באופן כזה, ומשו"ה לא היה מוכח להדיא שהמכירה אינה כלום, ועיין אשדות הפסגה מש"כ בזה.

(ח). כך כתב מהרי"ט ח"א סימן כ"ג.

(ט). כמו שאדם שידע על ירידה עתידית בערך מניות או נכסים, ומוכר בזול ביחס לשער של עכשיו, כדי שיקבל יותר מהירידה העתידית. לא נאמר שע"כ שאינו כוונתו למכור, שהרי אם לא ירד השער יפסיד. אלא הוא סמך על עובדא מסימות שלפ"ז המכירה הגיונת, וה"נ בעובדא הנ"ל, המכירה בזול בעייתית רק כאשר לא יקבל את החפץ בחזרה, אבל כיון שסמך שיקבל מוכן למכור בזול, ואין שום בעיה במקח.

(י). זה לשון הבית דוד סימן פ"ט: "ואני אומר אדרבה היא הנותנת דמאחר דאריא דאיסורא דאורייתא רביעא עליה גמר ומקני ויהיב מתנה שלא להנקש באיסור ריבית וטפי איכא למימר הכא מתנה יהיב מההיא דצמדא דהתם אין שום סיבה המכריחו ליתן מתנה מפני האיסור כו"ז ומביא ראיה מהלוגי דור בחצרי ומהגמ' של רב עיליש ואע"פ שהתם אמרו רק באדם גדול התם זה שינוי והמצאה מלשון השטר משא"כ כאן זה אדרבה מתישב עם הלשון רק אמרינן אומדן לבו דלא כן.

(יא). וכפי שיובא לקמן הנתיבות הסכים לעצם הסברא, אבל באופן שכך סמכו אסר, כמהרי"ט, מפני שאין כונת מכירה.

(יב). עיין מהרש"ג ח"ב מ"ה שהביא את לשון הטור מג"א וש"פ שמותר למכור חמץ לגוי ולומר לו מראש שיחזור ויקנה ממנו לאחר פסח, ודן שזה כמו הנ"ב ומנח"א, שאם אומר להדיא שהמכירה תחול ורק יכול להקנות בחזרה שפיר דמי.

(יג). עוד הביא המבי"ט דבריו בקיצור גם בח"ב סי' קכ"ג, ופסק כוותי', ובסי' רי"ח ובשניות סי' פ'.

(יד). שהודפס בקובץ בית אהרן וישראל שבט תשע"ט על ידי הרב יהודה זייבלד.

המכירה השניה היא אם זה ביטול או קניה חדשה. ומבואר שהתיר גם להתנות בשעת מכירה כן ולא רק לאחר מכירה. והביאו שכ"כ בחידושי רבי מאיר שמחה שמעות כזמן השני הוא טעם להתיר משום שמוכיח שאינו ביטול המקח הראשון אלא מכירה חדשה.

ג. ויש על דרך זה בספר הפרדס לרש"י הלכות ריבית: "אמר ר' שלמה בשם הרב ר' גרשום זצ"ל שאסור לנהוג כדרך שנוהגין במלכות זה, שנותן ליריד של קולוניאה זקוק של כסף שהוא י"ב אונקי ומקבלים למלונם במגנצא או לוורמשא כשחוזרין י"ג אונקיות פשוטים. ושאל רבי יעקב בר' יקר את רבינו גרשום ואמר לה אינו יכול. אלא אם כן יקבל המלוה [את] הסחורה שהלוה נותן בה אותו כסף ויוליכנה המלוה עמו או שלוחו באחריותן של מלוה עד מקום שיקבל שם המעות ושיתן לו י"ג אונקיות ושרי. ובלאו הכי אסור". והובא בשו"ת בנימין זאב (שס"ד) ומשם למהרשד"ם (י"ד ע') ושו"ת רבי יוסף אבן עזרא [בעל העצמות יוסף] (סימן כ"ח בסופו). ויש כמה פרטים בענין זה, עיין שו"ת בית אפרים (יורה דעה סימן מא) מש"כ בקצרה. אבל מ"מ לכאורה מוכח שכל שלקח המלוה את הסחורה מותר אע"פ שמטרתו וכונתו לעשות הלוואה ולפרוע י"ג על י"ב שקיבל ומ"מ התיר ועיין.



דעת האחרונים

ובאחרונים יש עשרות רבות של תשובות על זה, כי זה היה מנהג נפוץ מאוד בזמנם. המתירים: מהרשד"ם חושן משפט רס"ד, מהר"ש הלוי חו"מ סימן כ' ויו"ד סימן ט"ו^(ט), מהר"י בן לב חלק ב' סימן ע"ה, מהר"ם אלשיך סימן נ"ג, מהר"א ששון סימן קי"ח, מהרש"ך ח"א סימן קס"ט, שו"ת לחם רב לבעל הלח"מ סימן ק"ח^(ט), בנו מהר"א די בוטון סימן ג'^(ט), סמ"ע בקונטרס הארוך סימן י"ג ובחור"מ ר"ז ס"ק י"א, פליטת בית יהודה סימן כ"ה. בעי חיי יו"ד קפ"ח, פרח שושן יו"ד כלל ו' סימן א', וכן בגינת ורדים כלל סימן ה', ובפשטות כך נראה במהר"ם חביב שו"ת קול גדול סימן פ"ח הובא בברכי יוסף קע"ד ס"א, ושם נראה שגם מהר"א יצחקי וגם מהר"י זאבי כולם התירו, כאשר יש נכס מוגדר שביד הלוה שקובע כמכירה. חקרי לב חלק ב' יו"ד סימן י"ט^(ט) קדושת יו"ט אלגזי סימן א'^(ט). וזאת מלבד עוד הרבה פוסקים שהתירו גם כאשר המכירה לא חלה בחו"מ, כפי שיתבאר לקמן.

טו). מהר"ש הלוי שם מתיר גם כאשר עשה קנין סודר לחזור ולמכור לו, משום שזה קנין דברים בעלמא עיי"ש כיון שזה על פעולה, ומביא סתירה ברשב"א ומישב שאם זה תלוי רק בו מהני בתורת חיוב משא"כ כאשר צריך גם את רצון הקונה מהני רק קנין ולא לשון חיוב על גופו עיי"ש. וא"כ אינו כצמח צדק, שבאמת לא חל בדיני ממונות, אבל ודאי אין לך פירוש גדול מזה. וההיתר כמבואר בלשונו, שמ"מ עשה חלות מכירה ושוב בכוחו לעכב את המכירה בחזרה לפי רצונו עד שיקבל איזה דמים שירצה. וכך מפורש בחו"מ סימן כ', שדן לגבי שריפה שאם לגבי ריבית חשיב מכירה והקנין שעשה להחזיר הוא קנין דברים, כ"ש לענין ממון הקל שנחשב מכירה ונאבד למלוה.

טז). נשאל במקרה שמכרו קרקע שווה נ' אלפים באלף משום שכונתם להלוואה ורק עשו בדרך היתר לריבית, ושוב נשרף הבית והמלוה טוען שלא הייתה כונת מכירה ולכן עדיין צריך להשיב את כספו, ומאריך שם ומביא את שו"ת מהריב"ל ואת רבו מהרשד"ם הנ"ל שנחלקו בפרט מסוים, אבל כולם מודו בעיקר היסוד שכל שלא התנה בשעת המכירה זה מכר גמור ולכן איבד המלוה את מעתיו, ואף שמנהג כו"ע להחזיר מ"מ אחזוקי איניש ברשיעי לא אמרינן, וכוונתם למכירה ולקנות בחזרה.

יז). "באופן שבנ"ד אין לפקפק כלל לדעת הכל מחמת אסור ריבית ושמעון הלוקח אוכל פירות שהמכר קיים ותנאו קיים מההטבה והוא אוכל פירות וסוגיא דעלמא הכי אולא פוק חזי מאי עמא דבר שנוהגים בכל מקום אחר שנגמר המכר הטבה כזו ולוקח אוכל פירות".

יח). שהביא שיטות מהרי"ט ומהריק"ש האוסרים וכתב שהם דעה יחידאה וההכרעה דלא כן, ושכן הכריע הרב בית דוד.

דעת המבי"ט: ובדעת מבי"ט יש מבוכה, שבכמה תשובות, כפי שצינו לעיל, כתב בפשיטות להתיר, והביא את דברי רב עמרם גאון שמותר. ושוב בחלק א' סימן רע"א כתב משום שהרבה אנשים מתמוטטים מנכסיהם, עשו תקנה לאסור דבר זה ולא יבהל לומר על מותר אסור וגודר מכל דבר שמביא לידי איסור, הרי שלשונו להדיא שזה תקנה למיגדר מילתא משום תשובה, ובשו"ת בעי חיי לכנה"ג יו"ד סימן קפ"ח כך פירש בהתחלה "הן אמת שהרב ז"ל בעצמו כתב בח"א סימן רע"א ולכן הסכמנו ואסרנו כל דבר המביא לידי עבירת איסור ריבית והם מכירת הבתים בפה מכירה גמורה ובלב על מנת להחזיר וגם כי בדין אין כאן תנאי והמכר קיים ע"פ פשט המנהג להחזיר המקח עד שבאים הכל לידי חשבון החדשים והשנים שעמד הבית ביד הקונה ולוקחים דבר קצוב וקצוץ על כל חודש עד אשר נראה לריבית קצוצה ע"כ דבריו אלו ברור מללו דאע"פ דאין כאן תנאי והמכר קיים ונראה כריבית קצוצה והיינו יכולים לומר דמדרך חומרא קאמר דאע"פ שמן הדין מותר יש להחמיר בזה", אבל מביא מהרי"ט ח"א כ"ג שסגר הדלת לאסור. ושם בתשובה כתב מהרי"ט: "וכבר העידו לי שא"א הרב ז"ל עשה מעשה בכיוצא כמה פעמים במכירה שרצה הקונה לעמוד במקחו והוציא בלעז מפיו והחזיר קרקע לבעליו ונ"ל ששורת הדין עשה אחר שהעידו העדים שלמשכן היה צריך אלא של התר הדבר עשו דרך מכר אף על פי שלא פי' בשעת המכר על דעת כן מכר וכו' אבל בדבר השכירות לא שמעתי שהוציא במכירות הללו אבל מה יעשו גדולי הדור שאין דורן דומה יפה", דהיינו מהרי"ט מפרש שאביו המבי"ט הוציא את הקרקע משום שהמכירה לא חלה כלל. ולכאורה במבי"ט עצמו בכמה מקומות מפורש שאינו מעיקר הדין, וגם כאשר אסר היה זה תקנה שלא מן הדין וצ"ע². ונביא את דברי האחרונים בהמשך.

יט. הג"ר שריאל רוזנברג קובץ הישר והטוב (חלק ט' עמ' ס"א) הוסיף עוד הרבה מקורות (מה שבסוגריים עגולות הוספות שלי "וכ" בשו"ת פני יהושע [ח"א חיו"ד סוף סי' ד'],) שכתוב שטר שקיבל מעות על סך כסף, וזוכה נותן המעות בכסף ע"י הודאת המקבל שיש לבעל השטר כו"כ כסף בידו, ונכון יותר שיתקעו כפם זל"ז כדרך התגריים לקנות הכסף, ואח"כ מרצונו הוא חוזר ומוכר לו הכסף אם יתן כו"כ. נראה מדבריו שמתיר הזקוקים גם כאשר אין לו ורק ע"י הודאה, ואסר בשטר אחד והתיר בב' שטרות או מכירה ואחד התחייבות הלוקח למכור בחזרה "וכזה שאין שום פקפוק" ושכך הסכימו כאשר היה בק"ק בריסק, ומבואר שהמנהג היה בל"ז, [ועי' שו"ת בגדי ישע חיו"ד סי' כ"ב, לענין היתר הזקוקים, והנידון שם הוא מצד שבאמת אין לו זקוקים, אך אי אית לי' זקוקים שפיר דמי, ודו"ק]. [והריב"ש בסי' ש"ה כתב, שנוהגין בברצלונה למכור ביתו לאחר ולהתנות עמו שיחזירו לו אח"כ, והוא היתר גמור, אף שכפה"נ דעתם היא שלאחר זמן יקנה המוכר את הבית בחזרה, ודו"ק]. ועוד הוא באחרונים הרבה. עי' שער דעה סי' קע"ד סע"ק א', שו"ת מהרא"ל צונץ חחו"מ סי' ל"א אות א', שו"ת לב שלמה סדר א"ב סוף אות ה', דרכ"ט סע"ק ה' בשם שו"ת עטרת חכמים, וביד אברהם סי' קע"ג ס"ז ד"ה ודע, ובשו"ת הר הכרמל חו"מ סי' כ"ג (רק שהזהיר שאחר שהקנה הבית לא' לא ילווה בהיתר זה, מאחר שכבר אין הבית שלו). דברי יוסף סי' ל"ח, כהונת עולם ליו"ד סי' קע"ד, ושם בשם נאמן שמואל, אשדת הפיסגה סי' חושן משפט י"א, (האריך שהמבי"ט ולחם רב התירו גם כאשר יש פער גדול בין שווי הקרקע לסכום הכסף שנתן, והרב פני משה כתב שאין ראייה שמהרשד"ם ומהר"ש הלוי ומהר"א ששון דיברו בכה"ג, ומביא שם נאמן שמואל ובית דוד וכו' שדחו דברי הרב פנ"מ והתירו בכל גווני ובמילתא דאיסורא פשיטא שאזילנן בתר רובא, ואף בממון עי"ש בסוף מכריע כן שכך רוב דעות עי"ש בדיק דבריו), משאת משה ח"ב חו"מ סי' י"ח, בית דוד חיו"ד סי' פ"ח, וכן מוכח מדברי הש"ך סי' קס"ט סע"ק נ"ז, ועוד. וכנה"ג בסי' קע"ד הגה"ט אות ח' מסיים בה, דהאידינא נהוג עלמא הכי. (וכנה"ג שם ציין דברי הרש"ך ח"א סי' קס"ט, ומהר"א ששון סי' מ"ט וקי"ח. אמנם שם י"ל דאיידי במכירה ממש, ולא כנ"ד שהוא הלוואה ומהפשים דרך היתר. ומה שציין למהריב"ל ס"ד דף ע"ח, כנראה הכונה לדבריו שם בסי' ל"ב, ויתבאר בס"ד להלן. ובהגהב"י אות ד' ציין לדברי אחיו בחיו"ד סי' ח'. ועתה נדפסו מחדש תשובות אלו בשם שו"ת שער יהושע, ומדבריו שם משמע ג"כ שאם לא התנו מעיקרא שיחזור ויקח בכו"כ, שאין בזה איסור).

כ. עיין שו"ת פני משה (חלק ב' סימן פ"ט) שהאריך בסתירה בדעת המבי"ט, ואם זו תקנה מאוחרת כמו שנראה מדבריו מיושבת העדות שמביא מהרי"ט על אביו, אף שאת הטעם פירש באופן אחר, ואדרבה לפי"ז יובן למה לא הוציא את השכירות.

האוסרים: מהרי"ט חלק א' סימן כ"ג מהריק"ש סימן קכ"ז^(א) ספר הזכרונות למהר"ש אבוהב זכרון ז' דף מ"בב^(ב), נתיבות ר"ז סק"י^(ג) דברי חיים ח"א חו"מ סימן ט"ז^(ה), ועיין בשו"ת פני משה ח"ב פ"ט אחרי שהאריך להביא את כל שיטות המתירים ולאסור הביא רק את מהרי"ט, מ"מ דן שבהרבה מהאחרונים לא מדובר שיש פער בין סכום ההלוואה לשווי הנכס, שזה מוכיח שאין כוונתם למכר. ואף שרב עמרם ומבי"ט ולחם רב פירשו להתיר באופן זה בשאר פוסקים לא מפורש^(ד). וכן שרק התירו כאשר יש זמן שלא מצי לסלוקי, וכן דן לאסור לכו"ם כאשר סילקו חלק מההלוואה ולפי"ז הורידו מהשכירות. ועיין בכהונת עולם קע"ד וכ"כ בברכי יוסף קע"ד א' שבין איש לרעהו צריך שיהיה זמן שאי אפשר לסלק ומציין בעי חיי חו"מ קנ"ד ולא מצאתי על מה כוונתו.

המנהג: המנהג המוחלט בכל הדורות לפחות אלף שנה היה להתיר, רב עמרם גאון מעיד שכך המנהג בזמנו, וכך מעיד מהר"ם אלשיך שכך מנהג רבנן קשישאי בירושלים בזמנו, וכן מהרשד"ם מהר"א ששון מאריכים כן, ובעשרות רבות של התשובות שדנות בזה, יש הסכמה על עובדה זו, שהמתירים כותבים כן, וגם האוסרים מודים לזה ורק אסרו בכל זאת.

וכתב בבעי חיי הנ"ל, אחרי שהביא את דעת מורו המהרי"ט שאוסר "ומ"מ אף שיהיה דעתו כן דאסור כיון דשאר רבוותא שהזכרתי ס"ל דכל שהוא דרך מכירה חלוטה ואח"כ התנה הלוקח מדעתו מותר יש להם על מה שיסמוכו ובפירוש כתב מהר"א ששון בסימן קי"ח שאנו נוהגים כהטבות הנהגות וכן כתב מהר"ם די בוטון ז"ל בסימן ג' וכן מתבאר מדברי הראד"ב ז"ל סימן

(א). שהשואל הביא דברי מהרשד"ם שמתיר והוא השיב שאפילו אמרה רבן של כל בני הגולה לא צייתין ליה, שהמקרים שהביא הם כאשר התכוונו למכור ולא כאן שזה רק הערמה, ולא עוד אלא שאין מדקדקים בשווי המכירה אם מעט ואם הרבה, דהיינו שזו ראייה שאין כוונתם למכירה כלל ומביא את הרשב"א שבחכירי נרשאי לר"ף הוה ר"ק עיי"ש

(ב). עיין ברכי יוסף קע"ד ס"א שמביא בשם מהר"י זאבי בעל האורים גדולים שמורו מהר"ש אבוהב לא התיר רק כאשר אין בית כלל, אבל אינו אותו מהר"ש אבוהב, שרבו של מהר"י זאבי היה מרבני חברון, ובעל ספר הזכרונות היה מרבני וונציה.

(ג). והדמיון של ספר הזכרונות לריב"ש מחודש מאוד, שהריב"ש אמר שדבר שהוא לשון בעלמא לקרוא לזה מכירה ולא הלוואה הוא עובדא דרב ספרא ואינו כלום, אבל היכן שבפועל חלה מכירה על חפץ ובדיני ממונות זה שלו, ואח"כ חוזר ומוכר אינו לשון בעלמא אלא חלות קנין גמור וא"כ אינו מובן כלל הדמיון בין זה לזה. והבעיה לכאורה או שבאמת לא חל המכירה משום אומדנא דמוכח, או שאסור משום הערמה, או שמכירה היא לא מתיר מוחלט של דין ריבית, אלא תלוי בכוונתם וכמ"ש. ואיך שיהיה לומר שזה דאורייתא לא מתקבל על הדעת כלל שבכל מקום אינו יותר חומר ממשכנתא באתרא דלא מסלקי, שמ"מ יש כסף תמורת חפץ ולא תמורת כסף

(ד). וזה לשונו שם: "ועיין בספרי חוות דעת על יו"ד סימן קע"ד [ביאורים סק"א] שחילקתי בין כשאומר על מנת שתחזירם לי, דאז כשמחזיר בעי קנין חדש מהלוקח למוכר, והוי כמו כל מכירה על תנאי שהמכירה היא מכירה חלוטה ותנאי מילתא אחריתי הוא והוא רק חיוב על הלוקח לקיים התנאי, משו"ה הוי מכירה גמורה ומותר להלוקח לאכול הפירות, משא"כ כשאומר סתם לכשיהיו לי מעות אחזירם לך, משמע אדרבא כשמחזיר נתבטל המקח למפרע, משו"ה לא הוי מכירה כלל ואסור לו לאכול הפירות, וכעין שמחלק ביו"ד סימן ש"ה [סעיף ח' בהג"ה] לענין פדיון בכור בין שאמר על מנת שתחזירם לי ובין אם אמר ותחזירם לי, ע"ש. [אחר כמה שנים הגיע לידי ספר מחנה אפרים ומצאתי כדברי בהלכות ריבית סי' י"ג וששתי בו כעל כל הון. אך מ"ש שם להתיר באלו המשכנות בהיתר מכירה כשאומר על מנת, לענ"ד נראה כדברי המהרי"ט בחלק א' סי' כ"ג שעינינו רואות שהמנהג הוא שכופין זה את זה לשלם ולהחזיר ואדעתא דמנהגא מושכן לו, אין בו דין מקח כלל והוי רבית קצוצה, ע"ש"]".

(ה). מביא מהרי"ט ומהריק"ש לאסור, ואף מהרשד"ם ומהריב"ל שהתירו התם דיברו על מקח, משא"כ במקרה שלו שדיברו על הלוואה ורק עשו שטר מקח ל"מ, ומביא את הצמח צדק ותמה עליו

(ו). וע"ז התווכח הרב אשדות הפסגה כמו שצינו. וכן בבית דוד סימן פ"ט.

כ"ח ומדברי מהרשד"ם סימן רס"ב ורס"ד ובעל פליטת בית יאודה סי' כ"ד ומה גם שכבר פשט המנהג בקושטא ובכל המקומות לעשות אלו ההטבות ואין פוצה פה מצפצף וזה לי עשרים שנה באתי פה איזמיר כאורח נוטה ללון וגמגמתי בהטבות מפני גמגום מורינו הרב ז"ל ואמרנו שכבר פשט המנהג להתיר ושמתי יד על פה מפני שראיתי הרבנים הגדולים מהר"ר דוד ן' זמרא ומהר"ר אברהם מונסון ז"ל בתשובה כת"י בענין רבית יותר חמור מזה דאם פשט המנהג להתיר הולכים אחריו וכן מתבאר מדברי מהרש"ך חלק ג' סימן ב' ומ"מ הטוב והישר בעיני אלוהים ואדם לעשות הטבות מכירה גמורה כהוגן וכתחז"ל ושיסמוך המוכר על הקונה באומנתו אם ירצה להחזיר כשיבוא לו מעותיו יחזירנה ואם לא ירצה לא יחזירנו ואחר גמר המקח יכתוב לוקח מדעתו ללוה שאם יחזיר לו מעותיו יחזירנו ואין לחוש לדברים שבלב ונפשט שאלותינו בזה הפרט".

פשרות בין השיטות: א. עיין כהונת עולם (קע"ד) ופני משה (ח"ב פ"ט) שכאשר יש זמן שאי אפשר לסלק שפיר דמי ובלא"ה אסור, ובזה השווה את דעת המבי"ט ומהרי"ט. וזה מובן מאוד למש"כ לעיל על משכנתא באתרא דלא מצי לסלוקי שזה נותן צורת מקח לדבר, ה"נ כאן עצם הזמן שאי אפשר לסלק קובע כן, ועיין אמרי בינה (דיינים מ"א) שנקט בדעת סמ"ע שכל שלא מצי לסלוקי מותר, גם אם אי"צ לעשות קנין לקנות בחזרה את המקח, וזה כהנ"ל שדומה לסברת משכנתא. ב. בבעי חיי כתב: "עם כל זאת אפשר לי לומר שלא אסר רבינו הרב ז"ל אלא בהטבות שבסתם שסתמן בפירושם אבל אם בפירוש יכתוב שלא יחזיר אלא אם לא ישתנה דעתו אבל אם ישתנה דעתו לא היה מחויב להחזיר אפשר דאף מורינו הרב יודה דמותר", דהיינו כל הויכוח הוא אם ע"י האומדנא נחשב שאין כונת קנין, או אדרבה משום האיסור דעתו לקנין, אבל כאשר הוא מפרש להדיא שכך דעתו מהני לכו"ע. ג. כאשר אין פער במחיר בין הקניה למכירה בחזרה, וכן המכירה נעשתה לפי שווי החפץ להרבה שיטות כו"ע מודו שמותר כמו שהבאנו לעיל בהערה ז.

וא"כ בהיתר עיסקא דידן כל שעושה תנאים אלו, דהיינו שמפרש שזה מכירה וקניה בחזרה, וכן אין תנאי שיטל למפרע את המקח. ושיש זמן מסוים שא"א לפרוע את כל החוב, ושאינו קובע פער במחיר שלא קשור לשווי החפץ שפיר דמי לכו"ע. וכפי שהתבאר רוב הפוסקים ס"ל שמותר בכל גווני, וכך המנהג בכל תפוצות ישראל אלף שנה, ובודאי אם היתר עיסקא תלוי בזה, בודאי מוכרע כן. ובגדולי הפוסקים מפורש שמנהג מכריע דברים כאלה¹⁰. ובפרט אם האוסרים לא משום איסור בדבר בעצמו אלא משום פתח לטעות ופרצה, אינו נושא שכ"כ שייך ליחיד להחמיר בזה.



(כו). ובמאמרו של הג"ר שריאל רוזנברג עיקר דבריו כמ"ש, אלא סידר הדברים באופן קשה, שקודם מביא את מחלוקת האחרונים הנ"ל ומסיק לפי"ז ראוי להחמיר בהיתר עיסקא וצ"ע, ושוב מביא את החילוקים לקולא, שרק כאשר יש פער במחיר ויש דררא להוכיח שאינו מתכוין למקח, ושוב דן שגם לאוסרים זה רק פרצה ולא איסור מעיקר הדין. וכ"ז כמ"ש אלא שא"כ היה צריך לחזור בו מדבריו הקודמים. ובפרט שבא לערער על הלכה פשוטה וברורה בכל תפוצות ישראל, וכל שיש טעם גדול להתיר כך ראוי להכריע. וכן יש להעיר על דבריו הראשונים שכאשר כתב את ההכרעה כתב א"כ ראוי להחמיר לעצמו, ולא כתב קודם את עיקר הדבר שזה מותר. וזה השמטה מדרך מסורת הפסיקה של כל גדולי הפוסקים כפי שהבאנו, שכאשר יש מחלוקת והמנהג להקל וכך רוב השיטות, קודם קובעים שמותר, ושוב אם ראו לנכון הניחו מקום להחמיר ליחידים. אבל לא להשמיט את עיקר הדין לרבים שנהגו בו כל ישראל, ולכתוב רק על הנהגת יחיד לעצמו.

השיטות שגם כאשר לא חל בחו"מ מהני להתיר ריבית

א. נתחיל במקור המפורסם בפוסקים בשו"ת צמח צדק (הקדמון) סימן כ: "באחד שהיה צריך למעות, והיה רוצה ללות מחבירו על משכנות של כסף, ובשביל איסור רבית מכר לו התכשיטים במכירה גמורה באותן מעות שקבל ממנו, והתנה בפירוש אף על פי שאני יודע שהם שוים כך וכך, מכל מקום הרי הם מכורים באלו המעות, ועל מנת שאין לי טענת אונאה. אלא שאחרי כן הבטיחו מרצונו בדברי בעלמא, שאם יעשה לו רצונו אחר כך יחזור וימכור לו התכשיטים. אבל לא שיהא מחויב בדבר, רק שברצון תליא מלתא. ואחר כך בא זה להחזיר מעותיו, ולעשות רצונו להוסיף לו סך מה כדרך העולם שרגילין ליתן רווחים. וזה אינו רוצה כלל ליתן לו התכשיטים לפדות, ורוצה להחזיק אותם בטענה שקנה אותם כדינו ובמקח גמור. וזה טוען שהאמת כן הוא אבל לא עש' כן אלא בשביל איסור רבית. תשובה יראה דצריך ליתן לו לפדות המשכון דלא מכר לו התכשיטין אלא לענין היתר רווחים אבל לא לקנות ממש. וראיה לזה מהא דכתבו התוספות בפרק איזהו נשך דף ס"ג ע"א בדבור המתחיל כשמשך וכו' כתבו התוספות התם וז"ל ומשיכה דהכא לא היא אלא לענין היתר פיסוק ולא לקנות ממש עכ"ל. הרי כתבו בהדיא התם דההוא משיכה דמשווה מכירה לא הוי אלא לענין היתר פיסוק אבל לא לקנות ממש. הכי נמי בנדון דידן שזה שהיה צריך ללות מעות ומסר לו התכשיטים אף על פי שבתורת מכירה אתו לידיה מכל מקום לא הוי מכירה אלא לענין היתר רבית אבל לא לקנות ממש. לכן צריך ליתן לו לפדות המשכונות אם נותן לו דבר הרגיל דזה מיקרי עושה רצונו".

הרי שהוא סובר שבדיני ממונות לא מכר לו מכירה גמורה ומחויב לתת לו בחזרה את החפץ, ומכל מקום זה מועיל להתיר את הריבית. וזה דבר מחודש מאוד. והביא ב' ראיות למושג זה: א' דברי התוס' בפסיקה ביש לו, שאין זו מכירה גמורה ורק מועיל לענין איסור ריבית, ב' בנו בהגה שם הביא ראיה מצד אחד בריבית, שאע"פ שעכשיו התברר שבאמת לא קרה הצד הזה והתברר שאינו נכון מ"מ מועיל להתיר הריבית. ובדבריו דנו הפוסקים טובא וכמו שיתבאר. שתי הראיות מחודשות מאוד: א' פסיקה זה אחרי שהוא כבר מכר ורק יש בעיה שלא מיחזי כמכירה מהני ההיתר של כאילו קניה, אבל הכא זו הלוואה ורק אומר לשון מכר ולא מתכוון לכך ומה יתיר. והתירו של צד אחד קשה, שזה רק לר"י ולא לדידן. והאריכו בזה הפוסקים,

ב. בט"ז אורח חיים סימן רמו כתב: "העתקתי זה לפי ששמעתי ע"ש רב אחד שסמך על זה להתיר להלות בריבית על משכון דרך מכירה אף על פי שאינה מכירה ממש כגון שחייב להחזיר לו אפ"ה מותר שלא עשה מכירה זו אלא כדי להפקיע איסור ריבית כדרך שאמרינן כאן לענין שבת ואני אומר חלילה לעשות כן בישראל דכל שאין כאן מכירה הוי שם הלוואה עליו ואסור וכאן הוה הפקר כראוי רק שלומן הוא דהיינו ביום השבת ובשבת עצמו הוה הפקר גמור ואח"כ חוזר לבעליו הראשונים משא"כ במשכון הנ"ל שגוף הענין צריך להיות נמכר שיעשה הלוקח בו מה שלבו חפץ וזה אינו שם". ועיין אליהו רבה באריכות גדולה. וכן בחו"ד קס"ז ס"א שחלק ע"ז שאם כוונתם היא שיחזיר לו את החפץ אינו מכר כלל ולא מועיל להתיר. ומביא מהרי"ט ח"א כ"ג שמאריך בזה שכל המכירות של זמניהם שסמכא דעתא דמלוה ולוה שיחזרו את המכירה לא מהני להפקיע מריבית. וגם בלא פשוט כלל כיון שהדרך בכך ל"ה מכירה. ושאינו

הוציא קרקע שהקונה רצה לקיים את המקח והחזירו למוכר כיון שמוכח שלא ימכור י"ב בי' עיי"ש שמאריך. ונבאר בהמשך דעת המבי"ט שהאריכו בזה הפוסקים.

ג. ועיין בפרי מגדים שם שכתב ליישב את דברי הצמח צדק: "ומה שכתב הט"ז בשם רב אחד כו', הנה גם בצמח צדק סימן כ' יע"ש התיר כהאי גוונא להנצל מאיסור תורה בשבת וריבית כהאי גוונא. ובאליה רבה כתב דאין ראייה מבבא מציעא דף ס"ג, דהתם הוה רק רבית דרבנן, אבל באיסור תורה בעינן מכירה גמורה, יע"ש כו'. ואמנם לענין רבית י"ל בצמח צדק דכל שאין דרך הלוואה ממש ותואר מכירה לא הקפידה תורה ושריא, אבל מכירת חמץ ושבת דין אחד להם, ואיני יודע לחלק ביניהם".

ד. עיין יד אברהם (קע"ג ב'): "ודע שדעת הצ"צ סימן כ' כ"א להתיר כמ"ש הט"ז באו"ח סימן רמ"ו בשם רב א' ע"י מכירת חפצים וכן נראה דעת הפרמ"ג שם וכתב הטעם דכל שאין דרך הלוואה ממש ותואר מכירה לא הקפידה תורה ושריא. וכ"מ בבית לחם יהודה סוף הלכות ריבית. וכ"ד הבכור שור בבא מציעא ס"ה והשיג על הט"ז באו"ח וכ"ד הנ"ב כמ"ש בסמוך ובספר ע"צ בח"מ סי' ע"ב מביא בשם כנה"ג אם בא לידו בתורת מכירה כדי להנצל מריבית והבטיח לו שכל זמן שיבא הלואה מעות ימכרם לו ונאבד המשכן אין ללווה על המלוה כלום. וכ"מ בבכור שור דמה"ט מותר במטלטלין דהוי מכר גמור שהרי אם יאבד לא ישלם לו המותר רק אם יהיה בעין יחזיר לו ונמצא דאף לגבי המוכר הוה מכר, וכ"כ בנו"ב מהד"ת חיד"ד סימן ע"ה ויש לה"ר מדברי הרמב"ם שכתב בפ"א מהלכות מכירה דין י' לגבי מטלטלין דהמכר קיים ויחזיר כשהתנה בזמן פלוני או כשיתן לו המעות ובלח"מ שם נדחק דמה חילוק בין קרקע למטלטלין ולפמ"ש הבכור שור והנ"ב א"ש".

ואף שהיד אברהם השווה את דעת הבכור שור וסיעתו לצמח צדק, אינו דומה שהיתר הבכור שור והנודע ביהודה וכו' הוא משום שאם אבד החפץ זה אבד למלווה, וא"כ זו מכירה גמורה, ורק יש חיוב להשיב וזה יתכן חיוב הגוף בעלמא^(ח), ומבואר בדבריו שצריך אפשרות מעשית

(כח). וזו לשון הבכור שור בבא מציעא דף ס"ה ע"ב: "גמרא מכר לו בית כו'. ובשו"ע יו"ד סי' קע"ד ס"א בהג"ה שאפילו מנהג בעיר שכל מי שקונה צריך להחזיר כשיהיו מעות למוכר אסור ללוקח לאכול פירות ע"כ, וא"כ קשה מכאן למנהגינו שמלוים ע"ה מכירה ואח"כ כשבא הלואה לפדות משכנו ותובע את המלווה לב"ד פוסקים שמחויב ליתן לפדותו כשנותן לו הקרן וגם הריחו לפי הזמן והוא דומה ממש למ"ש כאן, ומ"ש בס' תשובות צמח צדק סי' כ' ראייה ממ"ש התוס' פרק איזהו נשך דף ס"ג ע"א ד"ה בשמשך וז"ל דמשיכה דהכא לא הוי אלא לענין היתר פיסוק ולא לקנות ממש עכ"ל, לענ"ד אין משם ראייה כלל כו' ונ"ל דטעם מנהגינו דלא דמי לההוא דבית דהתם הוה נכסים שא"א בגניבה ואבידה ואי משום אונסין לא שכיח משא"כ במטלטלין דאפי' צד אחד שלא במכירה ליכא דאפי' מצד המוכר אם יגנב או נאבד א"צ לשלם לו המותר מחובו ואינו צריך כ"א להחזיר לו כשהוא בעין ולכן הוה מכר מב' צדדין וכו' והשתא נמי לא קשה מה שהקשה הט"ז יו"ד סי' קס"ט ס"ק כ"ו והש"ך ס"ק נ"ז מההיא דר"ס קע"ד למ"ש שם במשכונות של גוים דלא דמי דהכא קרקעי והתם מטלטלין וכמ"ש מיהו פוסקים שהביא שם הש"ך מיירי במטלטלין ואפי"ה כתבו לאסור רק דמ"מ מנהגינו לא דמי לעובדא דמייתי התם דהתם מיירי דהתנה בפ"י בתחלה אבל מנהגינו שאין מתנים כלום בשעת נתינה כיון דליכא תנאי ואיכא מכירה בב' צדדים מקילין בה. ומ"ש ט"ז או"ח סי' רמ"ו סק"ה להביא ראייה מהא דאמרין כל מתנה שאינו יכול להקדישו אינה מתנה וא"כ ה"נ אינה מכירה עכ"ד עי' ב"ב דף קל"ד (ע"א) בתוס' שם מבואר שם להדיא שאין משם ראייה כלל ומטעם שכתבתי נמי אין ראייה ממ"ש הטור חו"מ סי' ק"ג גבי שומא הדרא דאי נוטל השבח הוה כריבית דלא דמי דהתם מקרקעי והכא מטלטלי. ושמעתי מפי הגאון מוהר"ר משה חריף ז"ל אב"ד ור"מ דק"ק לבוב שתקנת גאונים קדמונים בק"ק לבוב שאם משכונ ע"ה הוה בעין מכריחים להחזיר אחר נתינת קרן וריוח כמנהג ואם טוען המלווה נגנב או נאבד אין צריך כ"א קבלת חרם שהאמת אתו ואם רואים ערמה בדבר משיבין אותו וכן נראה לענ"ד להורות בכל מקום ומ"מ אשרי אנוש לא יעשה זאת ולא ילווה ע"פ היתר מכירה כלל גם בס' כה"ג חו"מ סימן ע"ב פסק לאסור רק יעשה היתר כתיקון מהר"מ ז"ל מקראקא והוא היתר עיסקא המבואר קצת ממנו בט"ז סי' קע"ז ס"ק י"ב".

שיאבד ולכן דוקא מטלטלין ולא קרקעות. ואף שהחילו את חיוב ההשבה בשעת מכירה אינו מבטל אותו, כדעת המחנ"א ונו"ב ושאר פוסקים. אבל הצמח צדק סובר שאין זו מכירה בדיני ממונות, וזה חידוש גדול.



מנהג ירושלים למכור אותו נכס כמה פעמים

א. כתב בשו"ת מהר"ם אלשיך סימן נג: "שאלה ראובן היה צריך מעות בהלוואה וכדי שלא לתת רבית מכר ביתו בפחות משווייה לשמעון והיה פורע לשמעון שכירות מדי חדש בחדשו ושמעון כתב לו שטר הטבה לראובן שכל זמן שיביא לו ראובן מעותיו שנתן לו שיחזיר לו הבית ונמשך שכירות זה שנה או שנתי ויהי היום ונדע שראובן זה מכר בית זה ללוי על הדרך הזה שנה או שנתיים קודם למכירתו לשמעון ועתה בא שמעון ואומר לו הנה רמיתני שמכרת לי מה שלא היה שלך שהיה מכור מקודם ללוי החזר לי מעותי משיב ראובן ואמר הילך מעותיך אך אנכה מהקרן כל דמי השכירות שלקחת ממני שהיה רבית קצוצה ויש עדיין קצת מדמי השכירות ביד ראובן". הרי שדן רק משום שכבר מכר את השדה קודם לאדם אחר אבל בלא"ה פשוט לו שמותר. ובתשובה מאריך בזה שבפשיטות אסור, וכמו כל מכר שהתבטל שאכילת הפירות הוה ריבית, אבל מקשה שא"כ איך הרמב"ם פ"ט דגזילה הל"כ כתב שהגזול משלם כל הפירות שאכל, ומתרץ כיון שניחא ליה למיקם אהמנותיה וזה טעם שמתחייב וכן שחשיב כחיוב בשטר, עיי"ש מקורות לכך "הרי שמטעם שדרך המוכר שדה שאינו שלו לחזר אחר בעל השדה לקנותו ממנו לעמוד בנאמנותו חשבי' כאלו השטר מכר שקנה בו הלוקח שני כאלו הוא שטר חזק לגבות בו מנכסים משועבדים כי ע"ז סמך הלוקח כאלו היה המכר קיים וא"כ אינו דומה למוכר באסמכתא וכיוצא משאר גווני שלא קנה כלום כי במוכר שדה שאינה שלו יש בו מתחלה צד קניה דמעיקר' דעת הגזול לקנותו מהנגזל ודעת הלוקח אף על פי שאינו יודע שהי' גזולה סומך דעתו דמוכר ליקום בהימנותיה והיינו דכ' הרמב"ם ז"ל בהל' מלוה שהמוכר באסמכתא וה"ה כל מי שלא קנה מתחלה קנין גמור שהוא מחזיר את הפירות כלו' אבל מי שמתחלה קנה מציאות קנין דהיינו המוכר שדה שאינה שלו אינו מחזיר הפירות והיינו מטעמ' דניחא ליה דליקום בהימנותיה כדכתיבנ' כו' וזה מוכרח שהרי בכל שטרי מכר כותבין שמקבל עליו המוכר אחריות אנא איקום ואשפי כו' עמליהון ושבחיהון כו' ואי ס"ד דאי נמצאת שאינה שלו נתבטל המכר מעיקרו כאלו לא היה איך מהני לשלם לו את כל השבח והפירות כו' הרי הוא כמתנה עליו לתת לו רבית על מעותיו אלא ודאי דכיון דסמיך עליה שאפילו יהי' גזול יעמידנו בידו מוכר גמר ומקני לוקח סמיך וקונה ולפיכך כשנמצאת שאינה שלו גובה את הכל.

הילכך בנ"ד אצ"ל אם הלוקח השני לא קבל שכירות מהמוכר אלא שדר בו בלבד אלא אפילו קבל שכירות אינו מחזירו כשנמצא שאינה שלו שהי' מכור לראשון אבל משנודע הדבר לשני שהיה הבית מכור תחילה לראשון שוב אינו אוכל פירות כמ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוש שאם הכיר בה שגזולה היא אין לו פירות ואף על פי שעדיין חייב לו השכירות כשהכיר הב' שהיתה מכורה תחלה נראה דמותר לתת לו השכירות עד הזמן ההוא. ואעפ"י כן כיון שהדבר ידוע שזה שמכר לראשון ונותן לו שכירות ומוכר לשני ונותן לו שכירות שאין כוונתו אלא להשתמש

במעות ולפרוע רווח בדרך תחבולה אינו נצול מדינה של גיהנם וגדול עונו אלא שהלוקח נקי מעון כל עוד שאחר שנודע לו אינו נוטל מטעמ' דכתיבנא וכן ראיתי בעיר אלהינו זאת נוהגין היתר כל עוד שלא הכיר בדבר גם לרבנן קשישי ומצאתי במ"ש טעם למנהגם. זה הוא הנלע"ד וחתמתי שמיכ"ט".

הרי שהוכיח מגמ' שההיתר של מכירה לא תלוי בחלות מכירה בפועל, אלא כל שדעת המוכר לעמוד בדיבורו ולעשות מה שבידו לקיים דבריו ללוקח שפיר דמי^(ב). וא"כ זו ראייה גדולה לנידון הנ"ל של הצמח צדק. אלא שיש קושי בהבנת דבריו, שהוא ביאר את ההיתר וכתב שהלוקח נקי, ומ"מ כתב שהלוה לא ינקה, ואם עשה בהיתר למה נאמר כן. ואם משום שבאמת אין כונתו לעמוד במקח, א"כ גם ללוקח אינו מותר. וע"כ שבאמת חל ההיתר משום החיוב לעמוד במקח, אבל באופן זה הוה הערמה אסורה, כיון שאין כוונתו למקח כלל ולא דמי למכירה גמורה, שמערים. ויתכן שהרבנן קשישאי שעשו כן דעתם הייתה שאם יתבע אותם יעמדו במקח, ולכן לא הוה הערמה אסורה, ולכן לא תיקשי אחר שכתב שלא ינקו איך מיד הביא שכן עשו.

ב. כתב הברכי יוסף יורה דעה קעד ס"א: "ואני הדל ראתה עיני אשר שלח מוריני הרב שארינו מהר"י זאבי ז"ל לחתנו מוריני הרב מהר"א יצחקי ז"ל וכתוב בגווה על אודות אשר רצה מז"ה מהר"א להניח מעותיו בכוללות עה"ק חברון ת"ו בהכשר הנהוג וז"ל לבי מהסס ביותר וחוששני מחטאת השכירות כי ידעתי שבכל חצר קדשנו אין בית פנוי שלא נמכר לעובדי כוכבים ולבני ברית ונהירנא שמורי הרב מהר"ש אבוהב מעולם לא רצה לעשות מכר על שום בית שהיה מוחזק בו בן אדם מיוחד עכ"ל וראוי להזהיר על זה שכוללות הק"ק מוכרים בית א' כמה פעמים לכמה אנשים בזמן אחד וה' הטוב יכפר בעד^(ב)". הרי שכולם אסרו רק משום שלא היו בתים כלל שאפשר למכור, והיו מוכרים כמה פעמים את אותו בית, ולא אסרו את עצם המכירה.



כט). וכתב על זה בית דוד: "הרי שכתב שנוהגים היתר בעיר הקודש רבנן קשישי תקיפי ארעא במכירה כזו שחוזר לוקח ועושה לו הטבה ובודאי דהמוכר סומך על כך שהרי כתב שם דמוכר בפחות משיווי ואי לאו דסמך לא מכר בפחות אלא דמ"מ מקבל עליו שאם לא ירצה לוקח לחזור לא יחזור ולכן מותר כדכתבינא. הרי דמהר"ם אלשיך ומהר"א ששון ז"ל סימן קי"ח פליגי על מהרימ"ט ואביו ז"ל בענין מכירת הבתים בהדיא וגם מהרשד"ם ומהר"ש הלוי כו", עיין מש"כ בכנה"ג הנ"ל בשם מהר"ם חביב ובברכי יוסף ממהר"י זאבי ומהר"א יצחקי שנראה שנשאר מנהג זה בירושלים במשך הדורות. הרי שהיה פשוט לו שמותר היתר מכירה, ושכך נוהגים רבנן קשישאי. וראיתי בספר אחד שכתב שהרי נכסי היתומים היו מופקדים בידי רבני העיר וא"כ הם בעצמם עשו כן, ויש באלשיך תוספת גדולה וחידוש גדול שגם כאשר נמכר ב' פעמים מותר, כל שאין הלוקח יודע וראיה מכל אחריות בשדה גזולה וגם על זה נראה שהיה מנהג.

ל). ומבואר בדבריו שהמושג קבלת אחריות על מקח אינו רק בגולן שמוכר, שיש לו שליטה מסוימת על החפץ, אלא גם חפץ שנתן לאחר. העיר ידידי הרב שלמה גודמן שזה דלא כפי שלמד הנתיבות, וכפי ששמע מהגר"ב פוברסקי שהרחיב לבאר את דעת הנתיבות.

לא). עיין ביאור הגר"א קע"ז י"ד על הגמ ב"מ שם, נראה הפירוש שהאחריות חלה בפעם אחת, והוא כמו ריבית דרך קנס שלא מתרבה עיי"ש היטב כונתו עיי"ש שמביא גמ' הכא זביני על זה.

לב). וקודם לזה כתב: "מכר תרקע עם הטבה אם יכול לכוף לקונה להחזיר לו החצי בין תוך זמן בין אחר זמן וכן לענין הפירות יש ללמדה ממ"ש השו"ע ת"מ סימן ע"ד סעיף ג' וד' וממ"ש מור"ם י"ד סי' קע"ב ס"ג וע"ש במ"ש הרב שפתי כהן ובהרב כנה"ג הגהת ב"י אות ל"ד מוריני הרב מהר"י הכהן ז"ל בעל בתי כהונה ברמזיו כתיבת יד: מכר קרקע עם הטבה כמנהג אימור ששטר המכר מוחלט וההטבה בשטר אחר אם בתוך הזמן מכרו בעל הקרקע לאתר נראה ממ"ש הרב מהראנ"ח ח"א סי' ק"ו קרוב לסופו

תשובות הרמ"א שתלה לשון מכירה בהלוואה בר"י מאורלניש על ריבית דרך קנס
 שו"ת הרמ"א סימן פ': "שאלה, שותפים שקבלו מראובן מעות בעיסקא, וז"ל שטר השותפות: אנחנו ח"מ המשותפים מודים ומעידים לכל רואי ח"מ, איך שקבלנו מידו של ראובן שמונה מאות זהובים מזומנים על חלק ד' של פונדק מעיר פלונית ומעיר פלונית שיש כבר בידנו, בין לריוח בין להפסד ח"ו. רק שהותנה שאם אנו רוצים יכולין לסלקו בריוח כ"ה זהובים מכל מאה, ונהיה מחוייבין להשיב לו סך הנ"ל עם ריוח הנ"ל בסוף כלות השנה דהיינו ירד גראמניץ שכ"ג כו'. ואם לא נחלק עמו הריוח אלא שנסלק את ראובן בעשרים וחמשה מכל מאה כו', עד ואם יבא ח"ו לנו איזה היזק או איזו פגיעה לא יוזק ראובן הנ"ל בשום דבר, כי עלינו מוטל להשתדל הסך מעות הנ"ל בין קרן בין ריוח כנ"ל לידו בלי היזק ופגיעה כו' "והנה ג' משותפים שקבלו עליהם עסק זה ביחד, ותוך זמן כבש כרכום של מלכות אחרת אחת הערים שבתוכן הפונדקאות הנ"ל, ונשבה שם אחד מן השותפין עם ממון רב שקבל משכר הפונדק שם. גם היה בידו ממון רב מלבד זה, ונאבד השותף עם כל אשר בידו לא ידענו מה היה לו. ועכשיו נפלה מחלוקת בין שני השותפים הנשארים ובין ראובן, שאומרים שגם ראובן הפסיד אשר לו בחלקו שהיה לו על הפונדק. ובאתה השאלה הזאת לפני לחוות בה דעתי, ולכן אקומה נא ואראה כי הדין עם ראובן לפי הנ"ל, מתרי ותלתא טעמי".

הנה נראה מלשון שטר זה כי היה הלוואה גמורה, ולא לקחו השותפין הברירה באופן הנ"ל רק להנצל מאיסור ריבית, כמו שמוכיח מתוכו למדקדק בו. ולכן אם היינו באים לדון הדברים ע"פ אומדנות וידים המוכיחות פשיטא שהיו חייבין לשלם לראובן מעותיו, דודאי לא היה בדעתן מעולם ליתן לו חלק בפונדק. רק שכתבו כן כדי להנצל מאיסור ריבית, ומיד נתרצו בהלוואה. לכן כתבו בסוף השטר שהסך בכללו הוא אלף זהובים, עוד הוספנו לו בעד חודש העבור שויב כו', עד ואם יבא ח"ו שום היזק כו'. כל זה מוכח שמיד נתרצו בהלוואה מיום כתיבת השטר, ולכן הם חייבים בכל האונסין. אף על גב דמתחילת הקבלה היה בו תנאי שהיו יכולין ליתן לו חלק בפונדק ובזו יצאו מידי איסור ריבית, מידי דהוה אתשובת ר"י מאורלניש שהביאו הגהות מרדכי דאיזהו נשך, וז"ל: טופס שטר זה העתקתי מכתבת יד ר"י מאורלניש והתיר ללוות בריבית ע"י שטר זה, וז"ל: הנני החותם מודה שאני חייב לפלוני כו', והנני מחוייב לפרוע לו לזמן ט"ו ימים להזמנתו. וכל זמן שאעכבם ולא אפרעם לו עלי לתת לו כל שבוע ושבוע שאעכבם כך וכך פשיטים כו'. הרי קמן דאע"ג דמתחילת ההלוואה היתה כוונתן ללוות בריבית, מ"מ שרי מאחר שבתחילת ההלוואה היה תנאי בדבר. וה"ה בנדון דידן, שאע"פ שנתרצו בשעת

שאין אותו מכר כלום. מורינו הרב מהר"ך הגו' ברמזיו כ"י".

הראנ"ח מדבר על מכירה עם שטר הטבה, ושוב הקונה קנה מהמוכר שלא יחזור ויוציא ממנו, ודן כיון שהשדה מכור כבר לקונה אינו יכול למכור עוד פעם ואח"כ כאשר יגיע זמן ההטבה יכול להוציא מהקונה, ושוב כתב: "אבל כפי הנראה מכלל השטרות דלעיל ומהענין בעצמו שלא היה כאן אלא תורת משכון בעלמא, וכל מה שנכתב בתורת מכר לא היה אלא כדי להיות חזקת ראובן בטוח יותר או מפני סבת ההיתר", דהיינו שאין זו מכירה אלא משכון בעלמא, ולשון המכירה היא מפני סיבת ההיתר, ומה ר"ל, וכן בסוף התשובה מפורש שלא היה בזה איסור ריבית, "וכל זה אני אומר כפי דברי השאלה שזה הוא ביד ראובן בתורת משכונא, ונעשו אכילת הפירות בדרך התר מדרכי ההיתר באופן שהיה הבית הזה יכול להמכר בתוך הזמן הנז', וכיון שנמכר זכה ראובן זה ואין המוכרים יכולים לחזור ולומר אין אנו רוצין למכור כמבואר בתשובת מהר"ם וזולתו. אבל אם הדברים ככתבם בשטר ההטבה שהיה המכר מכר גמור בהחלט, אלא שאחר כך התנה ראובן לחזור למוכרו להם אחר הד' שנים, אם כן המכר

כתיבת השטר להיות הלוואה כדמשמע מלשון השטר, אפילו הכי לא מקרי ריבית ככהאי גוונא מאחר שבשעת קבלת המעות לא היה בו ריבית. ואף על גב דמלשון השטר ג"כ מוכח דהתנאי היה עדיין תלוי ועומד עד שעת חלוקה, שכתבו בו ינכה מן הריחוק כו' עד ואם לא נחלק הריחוק כו'. מכל מקום הדר חזרו והחליטו הדבר עליהם בהלוואה גמורה, כמו שכתבו שסך בכללו הוא אלף ושיתנו לו בעד חודש העבור כו' ושהם חייבין בהיזקות כו', דכל זה לא שייך בדבר שהוא בעיסקא. ומאחר שסוף השטר מוכיח שהוא הלוואה אזלינן בתריה. וכמו שיתבאר לעתיד אי"ה.

ואף על גב דרבים החולקים על סברת ר"י מאורליינש, כמבואר בתשובת הרשב"א סימן תרנ"א והרמב"ן סי' רכ"א וכתבו ר' ירוחם בספרו תולדות אדם וחוה נתי' י"ז, והביא הרב ב"י דבריהם בארוכה והוסיף עוד להחמיר דבענין זה של הר"י אורליינש שמוזכר בו ריבית כל שבוע ושבוע פשיטא דאסור לכ"ע, דהוי בהדיא אגר נטר⁽³⁾. וא"כ ה"ה בנדון דידן נמי איסור ריבית אם לא היה התנאי עומד לעולם, ולכן ודאי נאמר לא שביק אינש היתרא ועכיד איסורא, וכמו שכתב המרדכי פרק השולח ולמדו מענין פרוזבול. וכל שכן אי המלוה גברא רבא דלא הוה ספי איסורא לאינשי, כדאמרינן גבי רב עילש פרק איזהו נשך וכמו שאכתוב לקמן אי"ה. מ"מ נראה דבנדון זה הוה איזה היתר למלוה זה כו', "רק שהאמת דבנדון דידן מאחר דהקבלה הוי בעיסקא לגמרי להיות לו חלק בפונדק ולא היה שום הלוואה כלל, רק שהברירה ביד הלוה ליתן לו מן הרווחים שיקבל מן הפונדק ריחוק כ"ה ממאה ושאר הריחוק יקבל לעצמו, הוי כנותן מעות לחנוני למחצית שכר פלגא באגר תרי תילתי בהפסד או פלגא בהפסד ותילתא באגר, דשרי לכ"ע

שנמכר תוך הזמן הנז' לא היה מכר כלל שלא היה עדיין שלהם, וכיון שנמכר לא היה מכר אם כן הרי הוא עדיין בענינו הראשון ויכולין המוכרים לתבוע מראובן להחזיר להם אחר הזמן כפי תנאם". ואם כונתו למשכנתא בנכייטא או באתרא דלא מצי לסלוקי לא מובן כ"כ מה הכונה שלשון מכירה הוא כדי שיהיה מדרכי ההיתר, ושלא סובר כהצ"צ ושאר רבני אשכנז וזה מיוחד לפרש כן, וצ"ע וכל התשובה נמצאת שוב בסימן קי"ד ד ושם מפורשת השאלה.

לג). בעצם התירו של ר"י מאורליינש, אף שיש ששללו אותו לגמרי כידוע, ברמ"א לא נראה כן, ויתבאר שכמה מגדולי האחרונים סברו שזו רק הרחקה של יטעו עמי הארץ. זו לשון שו"ת רדב"ז חלק ג' סימן תקנ"א: "והוי יודע שהדברים שמתרין מדינא אלא שאסרו אותם משום הערמת רבית הם תלויים כפי הזמן וכפי המקום וכפי המנהג בזמן שהדור פרוץ בענין הרבית ראוי לאסור להם כל דבר שדומה לרבית כדי שלא יערימו וכן במקום שהם בני תורה אין לאסור להם אלא מה שאסרו חכמים שהרי אינם מדמים מלתא למלתא ולא יבואו להתיר האסור. וכן אם נהגו היתר בדבר שאינו אסור מדינא אלא משום הערמת רבית לא תבטל מנהגם ומוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. ובהקדמה זו אני מתרץ שתי סברות שנמצאו כתוב מכתבת הר"י מאורליינש בכתיבת ידו נוסח שטר זה. מודה אני החתום מטה וכו' שאני חייב לפ' כך וכך והגני מחוייב לפרעם לו תוך ט"ו יום להזמנתו ולהגיע לידו בעיר פ' לאחריות וכל זמן שאעכבם ולא אפרעם לו עלי לתת לו במתנה כל שבוע ושבוע מיום ההלוואה ולמעלה עד יום הפרעון כך וכך פשיטין ממטבע פ' וכן כל שבוע ושבוע והכל אני מחויב וכו' ודבר זה נשאל מלפני הרשב"א ז"ל והשיב אף על פי דשרי מדינא אסור משום הערמת רבית ואפשר שבמקומו של מר לא היו בני תורה ואסור להם או בזמנו היו פורצין בענין הרבית ואסור להם וזכור תמיד הכלל הזה כי מועיל הרבה לנדון שלנו וכיוצא בו. והנלע"ד כתבתי". הרי שנקט שמדינא מותר אלא שהרשב"א גזר לאסור לפי מקומות שאינם בני תורה ומדמים מילתא למילתא בלא טעם. ועיין בינה לעיתים עמ' צ"ב "היינו ממש ענין השטר שמצא בהגהות מרדכי בשם הר"י דאורליינש ז"ל שכתב עליו הרב ז"ל בב"י סימן קע"ז ת"ל דלכ"ע אסור, והביא בשם הרשב"א ז"ל על תנאי כיוצא בזה הרי זו רבית גמורה ולא תהא כזאת בישראל, ואע"ג דהרב ז"ל נקט לישנא דאין לך הערמת רבית גדולה מזו, דמשמע דליכא איסור גמור נראה דלא כתב כן אלא לדעת המתירים באידך גוונא, ומ"מ הרב המובהק מוהר"ן חביב ז"ל בסי' ק"ג הרבה להשיב על השטר הזה של מוהר"י דאורליינש ז"ל, והפליג באיסורו, וגזר שהוא רבית דאורייתא, מעתה לא נשאר שום פתח, ואפילו נקב כחודה של מחט להכנס בו להתיר אופן זה מהקאמבייוש להעלות השכר כפי אורך זמן הפרעון, ולהמעיטו כפי קצורו, דודאי לכ"ע אסור גמור הוא". אך למבואר גם הרדב"ז גם סבר שזה מדרבנן, וא"כ נוטה שגם הב"י סובר כן.

אפילו לקח לו הברירה הלוה מיד שרי כו' "ולכן מאחר שנסתלק מכאן איסור ריבית עכ"פ, ואיכא אומדנות המוכיחות מתוך לשון השטר שכוונת השותפים היתה להלוואה גמורה, דהא בכל השטר לא כתוב שום עיסקא רק בענין הקבלה, גם כי לשון השטר מוכח דנתרצו מיד בהלוואה, א"כ פשיטא שחייבים בכל אונסין וצריכין לשלם לראובן מעותיו שקבלו ממנו. ועוד אני אומר שיש לזכות לראובן מכח לשונות השטר שסותרין זה את זה, כמו שנתבאר לעיל כו' והנה בנדון דידן מאחר שהלשונות סותרין זה את זה, דבתחילה כתבו שקבלו המעות על חלק רביעי מן הפונדק הן לשכר הן להפסד ולבסוף כתבו ואם ח"ו יגיע איזה היזק או פגיעה לא יזיק לראובן כו', הרי שקבלו עליהם כל האחריות ועליהן לשלם. ואף לדברי תשובת מהר"ם, שהביא בתשובת מיימוני סי' ס"ט בתשובות השייכות להלכות מלוה פרק כז, דלא אמרינן דילמד מן התחתון אלא דוקא בלשונות שאי אפשר ליישבן וסותרין זה את זה, אבל אם אפשר ליישבן הולכים אחר ב' הלשונות וכמו שהאריך שם בזה, וכן כתב מהרי"ק בתשובה שורש י' ובנדון דידן גם כן יש ליישב הלשונות בריוח ולא בדוחק באחד מב' פנים. או שנאמר דדוקא ריוח או הפסד שבא להם מן הפונדק עצמו כגון יוקרא וזולא וכדומה לזו קיבל עליו הנותן, אבל היזקות דאתו להו מעלמא לא קיבל עליו הנותן כלל. והכי דייק לשון השטר בסוף, שום היזק או פגיעה, היזק דומיא דפגיעה. ובהכי מתיישב לשון השטר שפיר. ולא דמיא לשאר עיסקא דהוי פלגא מלוה ופלגא פקדון כדאיתא פרק איזהו נשך, דכאן לא הוי שום הלוואה כלל לפי לשון השטר. שקבלו מראובן סך הנ"ל על רביע חלק הפונדק ועסקו בו לצורך ראובן, רק שקבלו עליהם אחריות היזק או פגיעה, כדתנן מתנה שומר חנם להיות כשואל כדאיתא סוף פרק השוכר את הפועלים. כ"ש שלכל הפחות שומרי שכר הוו בההיא הנאה דהוי להו הברירה ליתן לו כ"ה ממאה והמותר היה להם בשכר טרחו, דאין לך שומר שכר גדול מזה. וכמו שאמרו פרק המפקיד דהואיל ונהנה מהנך, בההיא הנאה דאי מתרמי ליה זבינא דאית ביה רווחא זבין בהו הוי עלייהו ש"ש. ועוד דאפילו אם הוי עיסקא פלגא מלוה, מ"מ אפשר דהתנו ביחד איזה אחריות יקבל המקבל ואיזה אחריות יקבל הנותן ועשה הדבר דרך היתר. וכמו שכתבו התוס' פרק הגוזל קמא דיכולין ליתן עיסקא למחצה שכר ולהתנות שלא יתעסק רק בדבר ידוע ואם ישנה יהיה כל האחריות על המקבל, ואולי בדרך זו נעשה שטר זה".

הרי שהאריך כאשר בשטר כתוב לשון מכירה אע"פ שברור מהנוסח שזו הלוואה, ותו"ד שאחזוקי אינש ברשעי לא מחזיקין. ולכן אם אפשר ליישב שאין איסור גם כאשר תישאר הלוואה, נדון כהלוואה כאשר אבד, אע"פ שכתבו לשון מכירה. וההיתר יכול להיות לפי הר"י מאורלינש שדרך קנס מותר, דהיינו אע"פ שכוונתו לריבית, כיון שקצץ באופן של קנס – מותר, ה"נ כאשר קצץ בצורה מכירה. אבל כיון שיש הרבה שחולקים ע"ז צריך למצוא היתר אם ע"י שיחשב מכירה או עיסקא שקונה את צד הרווח בדבר קצוב. והארכנו בזה במאמרנו בענין היתר עיסקא בירחון האוצר גיליון כ"ב.



פרק ו' - קציצה על דבר אחר כאשר כונתו לריבית

מפריז על שדהו

א. בב"מ דף ס"ט ע"ב איתא במשנה: "ומפריז על שדהו, ואינו חושש משום רבית". ובגמ': "תנו רבנן: מפריז על שדהו ואינו חושש משום רבית, כיצד? השוכר את השדה מחבירו בעשרה כורים חטין לשנה, ואומר לו: תן לי מאתים זוז ואפרנסנה, ואני אעלה לך שנים עשר כורין לשנה - מותר. אבל אין מפריז לא על חנות ולא על ספינה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה: פעמים שמפריז על חנות לצור בה צורה, ספינה לעשות לה איסקריא. חנות לצור בה צורתא - דצבו בה אינשי, והוי אגרא טפי. ספינה לעשות לה איסקריא, כיון דשפירא איסקריא טפי אגרא טפי". הרי שמותר לקחת מאתיים זוז מהמשכיר ולהוסיף על תשלומי השכירות עבור זה, מכיון שמשבח את השדה עם המאתיים זוז הללו, שוב זה טעם שהשכירות יהיה יותר.

ובספר התרומות (שער מו חלק ד אות מח) כתב: "ויש מפרשים דהאי תן לי מאתים דקתני בהלוואה נינהו ולסוף שנה מחזירם לב"ה, ואפ"ה שרי ואין בו משום רבית. והר"ש ז"ל כך פירש וזה לשונו, תן לי מאתים זוז והוציאם בזבל ולחרוש ואפרנסנה ואני אעלה לך בחכירותה י"ב כורין חטין לשנה ואחזיר לך מעותיך מותר ואין זו רבית שכר מעותיו אלא שחוכר ממנו שדה מושבחת ומעלה לו בחכירות שדה טובה יותר משדה רעה מאתים זוז ושני כורין חטים, ע"כ. ויש מפרשים שאין המעות חוזרין לבעלים ולפיכך אין בו משום רבית. והכי סבר הר"מ ז"ל".

הרי שהביא את שיטת רש"י שמחזיר לו את המאתיים זוז בשלימותם, וא"כ זו הלוואה גמורה, ומ"מ מותר להוסיף על השכירות, מפני שמשתמש בהם להשביח את השדה לא חשיב ריבית. והאחרונים לא קיבלו דבר זה ברש"י ולכן הגיהו את לשונו. עיין מהרש"ל בחכמת שלמה: "רש"י ד"ה מותר ואין כו' מאתיים זוז שני כורין חטין כצ"ל ונ"ב פי' כשהיא טובה מן הרעה בעד שני מאות ראוי להעלות שני כורין בשכרה". וכן במהר"ם שי"ף אותו הגהה ופירוש. דהיינו לפי הגירסא שלנו שיש "ו" הוא מחזיר את המאתיים זוז וחוזק מזה עוד שני כורין. משא"כ להגה שלהם שמחקו את ה"ו" מתפרש ששדה המשובחת במאתיים זוז, ראוי להוסיף על שכירתו שני כורין. הרי שמיאנו בפירוש זה, ומשום שכל שיש הלוואה והוא מחזירו בשלימות מה מועיל לומר שהתוספת היא בעבור השבחת השדה שעשה עם כספי ההלוואה, שמ"מ לזה וקצץ תמורת זה תוספת דמים.

וכבר הבאנו שבספר התרומות הביא את דברי רש"י כפי שהוא לפנינו ולמד מזה את הדין שמהרש"ל ומהר"ם שי"ף מאנו בו. וגירסא זו ברש"י נמצאת בכל הראשונים כך שאי אפשר למחקה. כך מובא גם באור זרוע ונימוקי יוסף, וכבר העיר כן הרש"ש נגד הגהות המהרש"ל.

ובטור קע"ו ה מפורש שאירי שמחזיר לו המעות ובבית יוסף שם הביא את סה"ת הנ"ל ואת שיטת רש"י, ותמה מנ"ל לסה"ת שהרמב"ם חולק ע"ז. וכן בדרישה ובב"ח גרסו כך ברש"י⁽¹⁾. וכן

(לד). אלא שהב"ח פירש שאת המאתיים זוז מחזיר לא כהחזר הלוואה אלא כחלק מהתוספת על השכירות. ובטור לא נראה כן אלא זה הלוואה. ונפק"מ אם ישדף השדה במכת מדינה שמבואר בבא מציעא שחוכר פטור מלשלם. וכן אם יאבד הכסף לפני שהשקיע בשדה שלב"ח יפטר גם על הקרן שלא השביח את השדה.

במהר"י בן לב ח"ב מ"ט ועיין בעצי לבונה על השו"ע קע"ו ס"ה שהאריך בזה. וכן עיין בר"י מלוניל שכתב שהשוכר חוזר וגובה מבעלים את מה שהשדה השביח מדין יורד. ואם הוא לא מחזיר לו את דמי ההשקעה, אלא שזה כספו של בעל השדה שהושקע בשדהו - איך יגבה מדין יורד. הרי שג"כ מוכח כשיטה שמחזיר הכסף.

ב. הרי שכל הראשונים נקטו שמחזיר את המאיתים וזו מלבד התוספת. מלבד סה"ת בשם רמב"ם שלא ברור מה מקורו^{לה}. ובעצי לבונה הנ"ל ובגידולי תרומה הכריחו כן, שהרי הגמ' אוסרת בספינה משום ריבית. וגם למסקנה רק השקעה בגוף הספינה לא דברים חיצוניים. וע"כ שמדובר באותו מקרה. ואם לא מחזיר לו את ההלוואה אלא רק בעל החפץ נוטל את ההשבחה למה שבספינה יאסר משום ריבית, הרי אין כאן הלוואה כלל. וכן יש להוכיח שמחזיר לו הכסף, שתינח בהשקעה בגוף השדה י"ל שכיון שהוא מקבל את השדה בחזרה עם ההשקעה הוא לא מפסיד את המאיתים וזו. אבל בחנות וספינה, שאינו משקיע בגופו, וכמ"ש רש"י וש"ר שקונה סחורה וכד', איך יתכן שלא ידרוש בחזרה את מעותיו. הרי תוספת שני כורין בשנה אינו יותר מהמאיתים וזו. וע"כ שמחזיר לו. וא"כ לא יתכן שברישא מדובר שלא מחזיר לו.

נמצא שלוח כסף ומוסיף לו על דמי השכירות משום זה. אלא שמגדירו לא כתשלום על ההלוואה אלא כתוספת עבור השדה שמשבחת, וצ"ע איך אפשר להתיר ד"ז משום ריבית. ולכאורה מבואר שאע"פ שיש הלוואה והוא נותן תוספת בעבור ההלוואה, כל שאין הוא קוצץ את התוספת כתשלום עבור המתנת המעות, אלא עבור דבר אחר - מותר. ויש סברא למה ההלוואה גרמה שיהיה תוספת זו מותר לכתחילה לעשות כן. וזה חידוש גדול לדינא בהלכות ריבית.

ג. אלא שמצאתי שבט יהודה למהר"י עייאש בשו"ת שבסוף הספר סימן ד' עמ' תי"ט. שפירש את הדין הזה באופן אחר, ובדבריו יש חידוש דין גם לקולא וגם לחומרא. הוא מפרש את טעם ההיתר משום שאת ההלוואה הוא נותן רק עבור ההשקעה הנ"ל ולא לכל שימושיו, ואז אין היא מוגדרת כהלוואה גמורה. משא"כ בנותן את הכסף לכל רצונו^{לו}. ולאידך גיסא, הוא מתיר שם גם כאשר אין קציצה על תוספת בשכירות עבור השקעה, אלא במקרה כמו המבי"ט שקוצץ את הריבית כתשלום יותר יקר על חפץ שקונה ממנו. דהיינו כל שההלוואה אינה גמורה והקציצה אינה להדיא על המתנות מעות אלא על דבר אחר הוא מתיר לכתחילה מהדין מפריז אדם על שדהו.

הנידון בתשובה שם. מוכרי צבע לצביעת בגדים היו מוכרים לסוחרים את הצבע בהקפה ביותר משליש מחירו. וכדי שיסכימו לתוספת מרובה זו, מוכרי הצבע הלכו לסוחרים כסף. והסוחרים הלכו לצובעי הכובעים ומכרו להם את הצבע ביותר יקר ממה שהם קנו. ואחרי גמר צביעת הכובעים קנו את הכובעים המוכנים בכסף שהיה בידיהם מההלוואה והמכירה הנ"ל. ושוב

לה). עיין ריטב"א ישנים שתמה בשם תוס' שזה ריבית ובשדה פירש שכיון שמוציא יותר אינו ריבית. ובספינה לא יתכן פירוש זה ולכן פירש שאינו מחזיר את הכסף עיי"ש.

לו). שמדייק בראשונים שגם בחנות וספינה שאינו משקיע בגופו הוה רק מדרבנן. ומקשה מ"ש מהלוני ומשכיר ממנו ביותר שהוא דאורייתא "ויש לומר כיון שעכ"פ הוא מוציא אותם המעות בפירות שימכור בחנות אינו דומה להלוואה שמוציא אותם בכל מה שירצה".

חזרו ועשו את הכובעים המוכנים אפותקי בידי מוכרי הצבע. והלכו הסוחרים למכור את הכובעים במקום אחר, כאשר אחריות הכובעים עליהם. וא"כ יש כאן טרשא בהעלאת מחיר הצבע ביחד עם הלוואה. ובלא ההלוואה לא היו מסכימים להעלאת המחיר.

ומאריך טובא בתשובה שם בדין טרשא דר"נ, ומסיק שהכא אין שומתו ידועה משום שיש כמה מיני צמר ומחירים שונים, וכמ"ש במאמר בענין טרשא מהמבי"ט והחוו"ד. ומאריך במחלוקת המבי"ט ומהריב"ל הנ"ל אם קציצה בסחורה תמורת הלוואה הוה דאורייתא או דרבנן.

ואז כותב: "ועוד יש לחלק שגם כשמזכיר לשון הלוואה, אין האיסור אלא אם לא היה שייכות לאותם המעות עם הסחורה, וכל חד לחודיה קאי. משא"כ בנידון דידן, דעיקר כתיבת המעות על הסחורה, הוא כדי שגם הלוקח גם הוא ילך לעכו"ם האומן היושב בחנות במלאכת צביעת הכובעים, וימכור לו האלקרמ"ז^(ז) עצמו בשביל הצביעה. וימכרנו לו יותר מהשיעור שלקח הוא מהמוכר ישראל, ויוסיף לו אותם המעות עצמם או יותר. וכשיגמור העכו"ם צביעת הבגדים וימסר להישראל, יביא הישראל הכובעים עצמן ויתנם למוכר ישראל בעל אלקרמ"ז, לפרעון חובו בתורת אפותקי, והאחריות על המלוה. א"כ חשיב כאילו הכובעים נמכרו לנותן כמו ששויים בשער השוק. אע"ג דאחריות יוקרא וזולא הוא על הלוה. מ"מ דומה קצת להך דמפריז על החנות למעבד בה צורתא דשפיר דמי כיון שהוא מוציא המעות בכובעים הו"ל כמוציאם בגוף החנות. ועיין מהר"י הלוי דף ק"ג ריש ע"א. ואע"ג דהתם שאני דאומר לו בפירוש תן לי מאתיים וזו שאבנה בהם כמבואר לשון הטור והשו"ע. מ"מ הכא נמי ההרגל הנהוג הוא כך שהמעות שמקבל מהמוכר אינהו גופייהו חוזר ונותנים לאומנים וסתם ידיהו הוה כמפרש. ועוד דלפעמים אומרים כך בפירוש. ולכך שפיר הוה דינא דידהו כדן מפריז על השדה וכיוצא^(ח)".

הרי שחידש היתר נוסף בדין מפריז על שדהו, שהכא לא שייכת תוספת תשלום בעבור שכירות חנות יותר טובה, כי הוא אינו שוכר ממנו דבר. ולכאורה הוא הבין שיסוד ההיתר של מפריז איננה משום קציצת השכירות, אלא משום שמעות ההלוואה מראש אינן ניתנות להלוואה לעשות עמו כל צרכיו, אלא רק להשקעה, וקוצץ על הרווח של השקעה זו תוספת למלוה. והכא נמי עם הכסף שמקבל ממנו קונה כובעים שצובעים בצבע שקנה ממנו, ושוב חוזר ועושה אותם אפותקי וכאילו מכרם לו.

הרי שההיתר לדעתו הוא משום שחסר בשם הלוואה משום שהכסף מיועד רק לצורך מסוים. ואע"פ שלא התנו להדיא דעתם לכך. אבל לכאורה במקרה שלו חסר עיקר ההיתר שמוסיף עבור השכירות של דבר יותר טוב. ואף אם נוסף תנאי שחסר בשם הלוואה, אי אפשר להתעלם מעיקר הטעם שמוזכר בגמ' וכל הראשונים. ולכאורה צ"ל שמה שהוא קצץ את הכסף כיוקר של המקח הוא דומה לזה, וכטענת המבי"ט. ואף אם נחלק על המבי"ט הכא שאינו הלוואה גמורה כמו שמהני לקצוץ עבור תוספת השכירות ה"נ אפשר לקצוץ עבור יוקר המקח, ובזה שניהם שווים לדעתו.

(ז). הוא צבע לצביעה תולעת שני.

(ח). ושוב כותב שהמבי"ט איירי במפרש אבל הכא אינו מפרש וגם אין שומתו ידועה מפני כמה מיני סחורות וכו' מאריך בענין אין שומתו ידועה. וכמו"כ כותב שם שדעת הטור שמפריז אסור אינה מוסכמת ולכן כתב השו"ע כ"א.



פרק ז' - תשובות מהר"ם מרוטנברג על מלמד

א. תשובת מהר"ם: "שאלה: ועל המעות שהלוה לך הבחור ואתה נותן לו ההוצאה והוא חוזר עם בנך, אם מתחילה היה התנאי ביניכם שילוה לך מעות ושאתה תתן לו המעות של ההוצאה והוא יחזור עם בנך, אע"פ שהיית בטוב נותן לו ההוצאה בשכר שחוזר עם בנך, נמצא שההוצאה שאתה נותן לו אינה שכר המעות. מכל מקום כיון שהתנאי היה כך שילוה לך מעות, אסור, כדאמ' בפרק איזהו נשך הלוי ודר בחצרי, צריך להעלות לו שכר, אפילו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר". ואוסר אע"פ שהבחור מקבל אחריות על הכסף ומקשה ומתרץ "דשאני התם, דדרך מקח וממכר הוא, דכל דכותי' רבית דרך מקח וממכר רבית דדרבנן הוא, ובכה"ג שרו רבנן, כיון דקבל עליה נותן קצת אחריות או אזולא או אונסא. אבל בהלוואה דרבית קצוצה דהוי דאורייתא אסור אפילו קבל עליה נותן אונסא, כדפרישית, וכדמוכח בתוספתא כו' אבל אם כך הוא שנתן לך את הקרן במתנה גמורה, כמו שכתבת לבסוף שאם תרצה להשיב לו תעשה, ואם תרצה לעכבן הרשות בידך, כי האי גוונא נראה דמותר. ושלום לך ולכל כנותך' כחשק אהבך נדבה, מאיר ב"ר ברוך שיחיה". נמצא בשו"ת מהר"ם מרוטנברג קרימונה רנ"ז וברלין קנ"א ובמרדכי שט"ז ועוד, וזה נפסק פעמיים בשו"ע, במחבר יו"ד קע"ז י"ג, וברמ"א קס"ו ג'.

ב. ויש ספק גדול בביאור דבריו:

א' בכוונתם, דהיינו אם באמת הוא מתכוון לשלם את ההוצאה עבור ההלוואה ורק יש כאן סיבה נוספת לתת את המעות, או שבאמת הוא מתכוין לתת עבור הלימוד עם בנו, ומ"מ כיון שבאותו שיחה דיברו על הלוואה אסור.

ב' איך היתה הקציצה, האם פירש שזה עבור ההלוואה ורק יש הו"א שכיון שיש סיבה שבלא"ה יתן את המעות יהיה זה מותר. או עבור שניהם שלכאורה דינו שווה כמו עבור ההלוואה כיון שגם להדיא נותן עבור ההלוואה. או שלא פירש עבור מה יתן ההוצאה ויכול להתפרש לכאן ולכאן. או שפירש עבור הלימוד עם בנו אבל כיון שדיבר על ההלוואה באותה שיחה אסור.

ואלו ב' פירושים שונים לגמרי במהר"ם. שלפירוש אחד הוא קצץ עבור הלימוד או בסתמא, ויתכן שכונתו עבור הלימוד, ומ"מ כיון שבאותו שיחה הזכיר את ההלוואה אסור משום ריבית. והראיה מהלוי ודר בחצרי הוא לפי דברי הרא"ש שם, שלא אמר לו תמורת ההלוואה אלא כיון שאינו משתמש בבית מרשה לו להשתמש בו. וא"כ בשניהם לא קצצו עבור הלוואה, והדבר יכול להינתן עבור דבר אחר דהיינו לימוד עם בנו או לא קיימי לאגרא, ומ"מ אסור כיון שדיברו על ההלוואה.

ולפירוש השני זה נושא אחר לגמרי שקצצו עבור הלוואה וע"ז משלם. ומהר"ם רק דן שכיון שיש כאן דבר נוסף שהלוה דורש מן המלוה, ואותו דבר הוא סיבה בפנ"ע לתת את ההוצאה. א"כ לא מוגדר שמלוה הרווח מהלוה שהרי הוא דורש בחזרה דבר ששווה את מה שמקבל. וע"ז

הביא מהלוני, שאע"פ שזה לא קיימי לאגרא וא"כ היה יכול לקבל גם בלא ההלוואה, מ"מ זה נחשב שקיבל ריבית וה"נ אסור^ט.

ג. ועיין בשו"ת מהריב"ל (חלק א' מ"ט ו"ג) שהבין שלא פירש עבור ריבית וכן שאין כונה ברורה עבור ריבית. ומזה הביא ראייה לאסור בנידון שלו, שבשעת המקח נתן ג"כ הלוואה ודרש מחיר יקר על המקח, אבל אינו יותר מטרשא, שאפשר לפרש שזה מחיר החפץ ורצה להתיר^ט שוב אסר בגלל מהר"ם, אלא שתמה לתמוה מאוד למה מהר"ם כתב שהוא ריבית קצוצה אחרי שלא קץ, וא"כ זו סיעתא גדולה שאי"ז כונת מהר"ם וכפי שיתבאר. "יראה בבירור מדברי הרב ז"ל שהוא סבור דהוי רבית קצוצה כו' ודברי הרב ז"ל דברי אלהים חיים הם אך אמנם יש לתמוה איך הפריז על מדותיו לומר דהוי ריבית קצוצה דהוה סגי דליהוי ריבית דרבנן כיון דלא קץ וכבר היו בידי ראיות להוכיח דלא הוי אלא אבק רבית אבל מי הוא זה ואי זה הוא אשר ערב אל לבו לחלוק על הרב הגדול מהר"ם ז"ל וכו' ובהא נחתנין שאסור להלוות מעות ולמכור סחורה בהמתנה ובהקפה כמו שנוהגין קצת מאנשי סאלוניקי ואפילו בנכסי יתומים אסור למעבד הכי ומיהו רבית קצוצה לא הוי ואינה יוצאה בדיינים ותו לא מידי. נאם הצעיר יוסף נ' לב". ועיין דבריו בסיומן נ"ג שהעתקנו בהערה^{מא}.

ועיין בשו"ת מהרש"ך (חלק ג' סימן ב') שנראה שפירש שמהר"ם איירי בסתמא והשאלה היא אם מפרשינן שנותן עבור הלימוד שלא להחזיק ברשיעי או לא עיי"ש. ועיין חדרי דעה (קסו ג) שתמה על זה מהדין שכתב הט"ז שמותר לקצוץ תמורת הלוואה לקנות חפץ בשווי, וה"נ קצץ הוצאות עבור עבודה וזה דבר שהיה עושה גם בלא ההלוואה. וכ"ז להבנה שלא קצץ את

לט). ועיין בדף ס"ה ע"א על טרשא דרב חמא שקונה במקום הזול לפי שער מקום היוקר ע"מ להוליכו שם ולמכור. ולתוס' אז יקח את דמי המקח כהלוואה. וההיתר מבואר בגמ' שכיון שהסחורה נקראת של רב חמא נותנים למקבל עדיפות בשוק וע"ז משלם. ומ"מ לכאורה פשיטא שהטעם שהוא מוכן לשלם שער היוקר הוא משום ההלוואה ולא משום עדיפות בשוק, ולכל הפחות מרכיב גדול בהסמכה שלו הוא משו"ה, ומ"מ מותר. עיין ריטב"א משום שמקבל תמורה לקציצה של מקום היוקר והטרחתו שלו בהעלאה לשם. וא"כ לכאורה מפורש שכל שמקבל תמורת הקציצה דבר השווה לו מותר. ולכה"פ כאשר לא פירש עבור ריבית לכאורה מפורש שמותר, וזה סיעתא לומר שמהר"ם דיבר כאשר פירש עבור ריבית. ועיין קע"ג בט"ז ס"ק כ"ד מש"כ בזה. מ). ולכאורה ס"ל כמבי"ט נגד דעת בנו הרב יצחק, שהרי יש כאן הלוואה גמורה ומקח ביוקר, ורוצה להתיר משום טרשא אע"פ שהדין בטרשא מפורש בכל הראשונים משום שדרך מקח דרבנן. והכא יש הלוואה גמורה ואם זו ריבית - לדעת הרב יצחק זה ר"ק, ורק לדעת המבי"ט זה מובן וצ"ע.

מא). שו"ת מהר"י בן לב (חלק א סימן נג): "ויש לתמוה על דברי הרב ז"ל איך הפריז על מדותיו לומר דהוי רבית קצוצה ואפילו שהיה נותן לו ההוצאה בלמוד בנו לבד בלי הלוואת ממון והראיה שהביא לדבריו מהלוני ודור בחצרי ואפילו בחצר דלא קיימא לאגרא וכו' רוב הפוסקים חלוקים עליו וכתבו דלא הוי אלא איסורא דרבנן ואפילו לפי דבריו ז"ל דהוי רבית קצוצה אין כוונת הרב להוכיח משם דבכל מקום שמערב מעות עם דבר אחר ואפילו דלא קץ דהוי רבית קצוצה דפשיטא דאין הנדון דומה לראיה וקל להבין אלא שפשיטא ליה לרב ז"ל וזה"ה מסברתו ושקול דעתו דהיכא דלא היה נותן ההוצאה בשביל למוד בנו לבד דהוי רבית קצוצה והביא ראייה דהלוני ודור בחצרי דהוא הדין נמי אם היה נותן הוצאה בשביל למוד בנו לבד דהוי רבית קצוצה ומה יעשה הרב וזה"ה מההיא דאין מפריז על חנות ולא על ספינה אם לא שנאמר דסבירא ליה ז"ל דההיא דאין מפריז הוי רבית קצוצה וקא מיירי אפילו דלא קץ אבל מכל מקום קשה דלישנא דמפריז משמע שהעלה השכירות בשביל הלוואת המעות ואם כן איך אמר הרב דאפילו שהיה נותן ההוצאה בשביל למוד בנו לבד דהוי רבית קצוצה הכלל העולה מהדברים שסברת מהר"ם סברת יחיד היא ולא הודו לו שאר הפוסקים כפי מה שדקדקתי מתוך דבריהם וכתבתי באותו פסק שאין למכור סחורות בהמתנה ולהלוות מעות ואפילו בנכסי יתומים אסור למעבד הכי כיון שיצא הדבר מפי מהר"ם ז"ל וכל שכן דאיכא מאן דסבירא ליה דכל אבק רבית אסור ביתומים וזולתי רחוק להפסד וקרוב לשכר ומכל מקום רבית קצוצה לא הוי ואינה יוצאה בדיינים דלא כמהר"ם ז"ל".

ההוצאה עבור ההלוואה, ורק יש סיבה שבלא"ה היה נותן, שזה אינו דומה לדברי הט"ו, שקוצץ תשלום עבור החפץ וזה שוויו. ועיין בשער דעה (קס"ו ג) שהוכיח ממהר"ם שבהלוני ודר בחצרי איירי בלא מפרש עבור ההלוואה וזה ג"כ כשיטה זו שהנושא שלא פירש. ועיין ג"כ בספר נתיבות שלום (קס"ו ג) שהבין שרק הזכיר בשיחה את ההלוואה ומציגו כדבר מחודש שמשו"ה יחשב ריבית עיי"ש משא"כ בזה^(מב).

הרי שהבאנו חבל אחרונים שפירשו במהר"ם שלא קצץ עבור ההלוואה, אלא רק הזכיר באותו שיחה עם ההלוואה. אלא שהתקשו בהבנת מהר"ם: א' למה יהיה בזה רבית קצוצה ומשו"ה מהריב"ל באמת לא קיבל למעשה ד"ו. ב' איזה איסור יש לקצות מקח תמורת שווי בעבור הלוואה.

ד. לאידך גיסא, בשו"ת בעי חיי לכנה"ג יורה דעה סימן קצ"ד והלאה יש תשובות מכמה מגדולי האחרונים שכולם הסכימו שמהר"ם איירי במפרש עבור ההלוואה. ורק דנו מהבית יוסף לאסור גם בלא"ה משום הערמה. וגם איסור זה לכאורה שייך רק כאשר כוונתם לריבית ורק מלבישים את זה בדבר המותר, אבל אם מתכוון לשכר המלמד ל"ש הערמה, כפי שמוכן מפירוש המילה.

התשובה הראשונה הוא להרב ברוך ברזילי^(מב): "תירי"א לה"ר יאודה ערוך שנת התט"ו. שאלה שטר שכתוב בו שראובן ושמעון קבלו מיאודה מאה גרושי"ש ריאליס שלקח ממנו על משכונות ונתחייבו לפרוע ליאודה החוב הנז' עד תשלו' שנה תמימה וגם נתחייבו ראובן ושמעון שלא ליקח שום סחורות מברושה משום גברא זולת מיאודה והם יתנו שמנה למאה בעד הפ'אטודיאש ובעד האחריות יורנו לנו המורה לצדק אם יש כאן ריבית או לאו ושכרו כפול מן השמים. תשובה נראה, לע"ד שאין כאן לא רבית קצוצה ולא אבק רבית ואפי' הערמת רבית ואם לחשך אדם שזה רבית שהרי כתב המרדכי תשו' אחת הביאה הרב הגדול מהריק"א בטי"ד סי' קע"ז על בחור שהלוה לך מעות ואתה נותן לו הוצאה והוא חוזר עם בנך אם מתחלה היה התנאי ביניכם אעפ"י שההוצאה שהיית נותן שהיה חוזר עם בנו אפ"ה מאחר שהתנו שיתן לו מעות ויחזור עם בנו והוא יתן לו הוצאה אסור עכ"ל, א"כ לכאורה נראה דגם בנ"ד כיון שיש כאן הלוואה הוא אסור מה שהתנו לתת שמנה למאה על הפ'אטודיאש ועל האחריות, אבל כד דייקנן שפיר לא תברא ההיא דמהר"ם ז"ל לנ"ד, דהתם תלו זה בזה ההלוואה בשכירות אבל הכא מילי מילי קתני, ואין להשיב דממה שכתו' ונתחייבו בוא"ו הוסיף על ענין ראשון ומה גם דכתיב וגם נתחייבו, נראה דזה מילתא אחרית, ואם לחשך אדם לומר שנראין הדברים שאינו נותן לו שמנה התוספת למאה אלא משום המתנת המעו' אין זה כלוט כיון שאין הלוואה אין כאן רבית אעפ"י שהוא נותן לו משום רבית, ויש להביא ראיה מההיא דמהר"ם ז"ל בעצמו שכתב תקנה להווא מלמד שיכתוב המעות במתנה ויכתבו שכירות הלימוד לבד ואע"ג דכ"ע ידעי שאין נותן לו דמיו במתנה כיון שאין מוזכר הלוואה אין כאן הערמה, א"כ בנ"ד כיון שלא תלו זה בזה אין כאן רבית

מב. עיין שו"ת מהר"ם אלשיך (ס"ב) שכתב שתשלום יתר על אחריות ספינה משום המתנת דמי פרעון הוה ר"ק. שהרי מהר"ם כתב שזה ר"ק, כ"ש שהכא אנן סהדי שלא היה נותן לו מחיר זה אא"כ המתין לו. ושוב הסתפק שמא דוקא במהר"ם והלוני שהזכיר שזה בגלל ההלוואה (אע"פ שלא הזכיר שזה תמורת ההלוואה) משא"כ אנן סהדי עיי"ש.

מג. הודפס ג"כ בתשובות רבי יוסף מילירואה וחכמי צפת סימן ל"ט. הוא היה מגדולי חכמי צפת בתקופה ההיא "ריש מתיבתא דצפת" וכפי שהביא שם שפיגל בהקדמתו שם. רבו של מהר"ם גאלאנטי המג"ן ושמועתי כל יומי בפומיה דהחיד"א.

וכן נראה מדברי הריב"ש ז"ל (שכתב^מ) ומכאן יש ללמוד להני בעלי בתים שלוקחי' בחורים לשרתם בבתייהם ונותנים להם מעותיהם ומתנים עמהם שיתנו להם כך וכך חלף עבודתם ומעותיהם שאסור, נראה מזה הלשון דדוקא כשהזכיר שניהם אבל אם הפרידם וכתב בתחילה המעות ושוב כתב השכירות אין כאן איסור כו'. וצור ישראל יצילנו משגיאה ומתורתו יראנו נפלאה נפש מדוכה ונלאה הצעיר ברוך ברזילי^מ.

ויש על זה שם בסימן קצ"ה תשובה מהרב יהונתן גלאנטי ובקצ"ו מהכנסת הגדולה בעצמו, ובתו"ד מבואר שכולם מודים לו בביאור מהר"ם, אלא שס"ל שיש בעיה נוספת של הערמת ריבית שכתב הב"י, וכפי שנבאר. ושם כתב הבעי חיי שפשיטא שדיברו ביניהם בעל פה על ריבית ורק בשטר כתבו כ"א פנ"ע ולכן לא יכול להתיר, שכל שהעסק הוא למטרת ריבית וע"ז משלמים ואחרי שדיברו כן ביניהם להדיא מה שכתבו בשטר באופן אחר לא משנה ד"ו. הרי שכל המו"מ שלהם הוא על כונת ריבית ורק משנים הנוסח. ולכן זו הערמה ולא שמתכוונים לתשלום כדין ורק הזכירו את ההלוואה בתוך דבריהם.

ה. ונחזור לבית יוסף ורמ"א איך הדברים נראים. ובבית יוסף יש את הלשון שכבר הובא בפוסקים הנ"ל. בקע"ז י"ג כתב אחר שהביא את מהר"ם "וכיוצא בזה ראיתי בריב"ש. ומכאן יש ללמוד להני בעלי בתים שלוקחים בחורים לשרתם בחנות ונותנים מעותיהם לבעלי הבתים ומתנים עמהם שיתנו להם כך וכך חלף עבודתם ומעותיהם שאסור". הרי הזכיר להדיא שזה ג"כ עבור ההלוואה ולא בסתמא^מ.

ולשון הרמ"א: "מי שקבל מעות בהלוואה מאחד וגם לומד עם בנו והתנה שיתן לו משום זה ההוצאה". הרי שלא היה בסתמא אלא אמר עבור מה זה. ויתכן שפירשו כב"י, שעבור שניהם, אלא שכתב בלשון יחיד עבור זה, ויש לדחוק.

ואם זה דוקא ביחיד על אחד מהם לא התבאר על איזה מהם על ההלוואה או הלימוד. ולכאורה מוכח שקאי על ההלוואה. א' סדר הדברים במהר"ם שמובא ג"כ בדרכי משה הארוך הוא "אם התנה שילווה לך מעות ואתה תתן לו ההוצאה והוא יחזור עם בנך". הרי שהזכיר את ההוצאה לפני שהזכיר את הלימוד עם בנו. ב' הטענה של הלימוד הוא אע"פ שהיה נותן בלא ההלוואה עבור לימוד עם בנו. לשון מהר"ם "אע"פ שהיית בטוב נותן לו ההוצאה בשכר שחזור

מד). אינו לשון הריב"ש אלא הסקת הבית יוסף ע"ד הריב"ש בקע"ו ג', וכבר העיר כן בבעי חיי קצ"ו שם על הרב"ב ומהר"ג שלא הבינו כך.

מה). תשובות אלו נרמזו בהלכות קטנות ח"א קס"ב ובפחד יצחק ערך עיסקא קל"ב.

מו). ועיין בשו"ת ראנ"ח (נח ב): "שבא בשאלה שלקח משמעון מעות והתחייב לתת לו כל כך לבנים בשכר טרחו במלאכה ובשביל מעותיו איסור גמור הוא, ובדבת מהר"ם בתשובה [ד"ב סי' קנא] על הבחור שנתן לך מעות והוא חוזר עם בנך ואתה נותן הוצאה, אם מתחלה היה התנאי כך ביניכם אע"פ שהוצאה היתה נותן שהיה חוזר עם בנך, אפ"ה מאחר שהתנתה שיתן לך מעות וכו' אסור. וכל שכן בנדון זה שנראה ברור מתוך השאלה שמה שנדר לתת לו בכל יום היה בשביל המעות ג"כ, ובלא המעות לא הי' נותן לו כ"כ". הרי כתב שיש חומרא במקרה שלו אל מול מקרה מהר"ם, כי אצלו נתינת המעות הוא ג"כ עבור ההלוואה, ומשמע שבמקרה של מהר"ם לא נתן כלל עבור ההלוואה. אבל אין זו ראייה שמתכיון שהסיבה השניה אינה מספקת עבור כל הסכום וא"כ ל"ש טענת מהר"ם שהיה נותן בלא"ה שהיה נותן רק חלק. ועדיין זה חידוש שצריך הכל, כי למהריב"ל לכאורה די בזה שיש פירוש נוסף, כמו בטרשא שכל שיש פירוש שהכסף ניתן עבור המקח מותר אע"פ שלא היה נותן כ"כ הרבה, וא"כ לכאורה יהיה די במה שיש סיבה לתת ולא צריך במדויק לפי הסכום שהיה נותן בלא"ה.

עם בנך" משמע שלא זה מה שעשו, שא"כ צ"ל אע"פ שנותן עבור הלימוד ולא שיהיה נותן עבור הלימוד. אלא משמע שזה ג"כ סיבה לעצמו לתת את הכסף וכמ"ש שלכן לא נחשב רווח.



דברי הבית יוסף שהיה אפשר להתיר כאשר מפרש שזה הלוואת חן

בבית יוסף, אחרי שהביא את המהר"ם הנ"ל, כתב: "ואם אומר אני מלוה לך מעותי מכאן ועד יום פלוני בהלוואת חן ואני אשרתך זמן כך בסך כך וכך מעות שתתן לי היה אפשר לצדד להתיר. מיהו כל כי האי גווני משמע דמחזי כהערמה וצריך ישוב שהרי לשון הרשב"א בתשובה וזה לשונו שאם אתה אומר כן תתן פחת לרמאים המלוים ברבית בענין הזה וחכמים אפילו מה שמותר אסרו משום הערמת ריבית זה שהוא כריבית קצוצה לא כל שכן ע"כ נראה מדבריו שאין להקל בהערמת ריבית. וגם כן משמע מדברי מהר"ם דלא אשכח מהר"ם צד היתר אלא כשיתן לו הקרן במתנה גמורה משמע דגונא אחרינא אסור דאל"כ לשימועין הא וכו"ש בנותן קרן במתנה".

הרי שהבית יוסף רצה להתיר במקרה של מהר"ם כאשר הוא מפרש שזה עבור העבודה, ושההלוואה היא בחינם, ושוב אסר משום מיחזי כהערמה. ויש הבדל גדול בין המושג אבק ריבית או מיחזי כריבית למושג הערמה, שבמקרים הראשונים הבעיה היא בעצם ההסכם, ואילו בהערמה הבעיה היא כוונתם. דהיינו אע"פ שהעסק מצד עצמו נראה שהוא כדין, הם מתכוונים למשהו אחר, שאינו כדין, ולכן זה נאסר. ובפשוטו רציתי לומר שהבית יוסף אסר רק כאשר באמת כוונתו לפסוק על ההלוואה והוא רק אומר זאת כקציצה על הפעולה. וא"כ אין זה נוגע כלל לאסור באופן שאין כוונתו על ההלוואה. אולם, מלשון הבית יוסף "מיחזי כהערמה", וממה שהביא מתשובות הרשב"א שזה פתח לרמאים, מבואר שאה"נ הבעיה היא הערמה, אך משו"ה אסרו כל מקום שזה נראה כהערמה או שזה פתח להערמות. וא"כ לא די בכוונתו הפרטית של האדם, אלא צריך שלא יהיה דרך להערים בדבר זה. אבל כל שאין בעיה של הערמה, אכן אין בזה איסור של מיחזי כריבית או אבק ריבית.

ובשו"ת מהריט"ץ החדשות סימן קכ"ד דן בדברי הבית יוסף שאסר מיחזי כהערמה וסובר שגם במהר"ם מדויק כן שלא מצא היתר אלא במתנה. והקשה המהריט"ץ שגם העצה של מתנה מיחזי כהערמה, כמ"ש הבית יוסף בעצמו שאין כוונתם לכך, וא"כ מ"ש זה מזה. וכתב שבמתנה יש גמר ומקני, ואם ירצה לא להחזיר לא יחשב גולן, וא"כ יש בזה צד הפסד ולא יבואו כולם לעשות כן. משא"כ להגדיר את ההלוואה כחינם ואת הכסף לקצוץ על הפעולה אין בזה צד הפסד, ולכן אסור. הרי שטעם האיסור הוא משום פרצה שיכול להערים, ולא שיש בזה מחזי כריבית⁽¹⁷⁾.

ובמהריט"ץ שם יש חידוש גדול. הוא שואל איך אפשר להתיר להלוות מעות תלמוד תורה בריבית, מאריך שם בכמה אופנים, מביא את המהר"ם והבית יוסף הנ"ל, וכותב "והשתא קמן שני דרכים או שיתנו המעות במתנה בהחלט לראובן. או שילוו לו בהלוואת חן ויכתבו שטר

(17). ועל עיקר שאלתו עיין בבגד"א קע"ז י"ג שהרמ"א השמיט בקס"ו ג את העצה של מתנה כיון שזה הערמה. ותמיהו שברמ"א דידן זה נמצא וכן בדרכי משה הארוך שם.

מזה, ואחר כך יתנדב כך וכך בכל שנה לתלמוד תורה או לעניים. אע"ג דיש לבעל הדין לחלוק דהתם מה שנותן הוא מפני השרות שישרתהו ולא מחזי כרביית, אבל הכא כשמתנדב כך וכך לשנה בלא שום שירות שום דבר מיחזי כרביית כי אגר נטר. מכל מקום יש לומר דהכא נמי כיון שהם תלמידים ועניים, כמה וכמה אינשי נדרי ומתנדבי לתלמוד תורה ולעניים, ואיכא למימר שזהו כאחד מהם. ובדאי דאע"ג דכתבו דהערמה זו אסורה, בעניים ובתלמוד תורה כולי עלמא מודו דשריא".

הרי שרצה להשתמש בהיתר של הלוואת חן ולקבוע את הריבית על הפעולה, שה"ה ילוו מעות הת"ת בריבית, ויגדירו את ההלוואה בהלוואת חן, ואת הריבית יקבעו כתרומה. ואת הבעיה של הב"י בת"ת שריא. והנה, אין ספק שאת הריבית לא נותנים לשם תרומה אלא לשם ריבית. ואם במלמד הכוונה היא שזה באמת לשם הפעולה, וכל הבעיה היא משום לשונם, שבסתמא באותו שיחה הזכירו הלוואה. על פניו, אין תוכן לדבריו כלל, שאי אפשר להתיר על פי זה מקרה שמתכוון להדיא לריבית. וע"כ שהבין כמ"ש מהבית יוסף והרמ"א, שגם במלמד כוונתו היא לשלם עבור ההלוואה, אלא שיש סיבה נוספת ולכן הו"א שלא נחשב ריבית. והבית יוסף הוסיף שאם להדיא קצץ על הפעולה ואמר שזו הלוואת חן מותר, ולהנ"ל יהיה זה מותר, אע"פ שרצונו עבור ההלוואה כיון שהוא קוצץ על דבר אחר. והפתח הוא שהכא באמת הפעולה היא דבר שראוי לקצוץ עליו, ולכן כאשר עשו כן זה טעם להתיר. קמ"ל שזה פתח לרמאויות שגם עכשיו אין טעם לקצוץ על הפעולה. ומזה למד מהריט"ץ שה"ה אם יש סיבות נוספות, כמו תרומה לת"ת, אם כך הם קוצצים ש"ד כי אין בעיה של מחיזי כהערמה בת"ת. וזה מקור להרבה קולות בגמחי"ם שאם קוצצים שההלוואה בחינם (כפי שכל גמ"ח עושה) ואת הדרישה שלהם מגדירים כתרומה ויש דרך לתרום לגמ"ח זה. אין בעיה של מחיזי כהערמה שזה לצורך מצוה. רק צריך לעשות ב' שטרות כמבואר בדבריו וצריך לבדוק אם אין דעות שחולקות ע"ז להדיא.

נמצאנו למדים שיש מחלוקת גדולה באחרונים איך לפרש את מהר"ם אם מפרש בעבור ההלוואה או לפחות גם בעבור ההלוואה. או שלא הזכיר כלל. וכן מחלוקת אם מתכיון לתת בעבור ריבית ורק יש טעם להתיר משום הפעולה. או שאינו מתכיון עבור ריבית וההלוואה הוא סיבה להחמיר. ושאל שזה מחלוקת גדולה מ"מ לכאורה דעת הבית יוסף והרמ"א שאיירי שמפרש לכה"פ גם בעבור הריבית וכן שכונתו לריבית. ולכאורה כך מוכרח ממהר"ם עצמו שכתב שהוא ריבית קצוצה וכפי שתמהו מי שלא פירש כן. ובלא"ה אין איסור. ובבית יוסף וביותר בפירוש מהריט"ץ נראה שאם מפרש להדיא עבור הפעולה, מותר מעיקר הדין גם כאשר רצונו לריבית. ורק יש בעיה של מחיזי כהערמה ופרצה, ובמקום שאין חשש או מקום מצוה מותר גם לכתחילה.



פרק ח' - הארכת זמן במקח אם נחשב כהלוואה

א. יש ספק בקציצת ריבית על הארכת זמן של דמי מקח. לשיטות שבהלוואה זה דאורייתא^(מ) מה הדין בדמי מקח אם עדיין זה נידון כריבית על מקח, שהוא דרבנן, או שזה דאורייתא. ובצד שזה

(מח). נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד בפרק בפ"ו דמלוה הל"ג.

דאורייתא יש ב' סברות: א. שהארכת זמן נחשבת הלוואה חדשה, ולא המשך החוב הקודם. ולכן אע"פ שהחוב נוצר ע"י מכירה עכשיו זה הלוואת חדשה של דמי המקח. ב. אם זה לא דרשה אלא סברא, אז הסברות לא שייכות כאן. סברת הריטב"א שאינו ודאי ל"ש שהכא קוצץ י ב"ב. וכן סברת המבי"ט וסיעתו, שהטעם הוא שאינו קוצץ כסף אלא קובע מחיר על הסחורה, ל"ש הכא כשהוא קוצץ על כסף. והנפק"מ בין ב' הטעמים אם זה דוקא כאשר הוא מאריך את הזמן כשלב שני אחר ההלוואה, או גם אם מראש הוא קובע מחיר על החפץ ודורש כסף נוסף על דחיית התשלום, לא מחיר יקר יותר על החפץ אלא בתשלום נפרד, או כאשר הסכום מתרבה לפי דחית התשלום, של"ש להגדירו כמחיר בחפץ.

ב. ובספר התרומות לכאורה יש סתירה. במקום אחד נראה שהיה ר"ק אפילו בשעת ההלוואה, כל שקובע דבר חיצוני למחיר החפץ ושמותר להפיק זמן ההלוואה, ובמקום אחר נראה שיש את ההיתר דרך דרך מקח, ובעוד מקום נראה עוד שבאופן זה נאמר הדין שטרשא מותרת, שכיון שזה מדרבנן וכל שאין שומתו ידועה מותר אפילו לכתחילה. ושני פסקים אלו של סה"ת הובאו בב"י, וכבר הקשה הב"ח שלכאורה הם סותרים זה לזה.

בספר התרומות מ"ו חלק ב אות ט' מביא את המשנה שמי שמכר את השדה והלוקח נתן מקצת דמים, שיש בעיה מי אוכל את הפירות. ובין המקרים שם יש מקרה שאם אמר לו קני מעכשיו והמוכר יאכל פירות עד שישלים את דמי מקח – אסור, משום שאוכל ריבית על המתנת דמי המכר. וכתב בסה"ת בסוף הענין "אך כל מה שאסור מהם איסורו כמו רבית של תורה. וכן פסק הרמב"ם שהוא רבית קצוצה". והקשה הגידולי תרומה שהרי זה מקח, והתשלום הוא עיכוב דמי מקח, וזה דרבנן גם כאשר הוא מפרש שמוסיף על המתנת המעות. ובתירוץ הראשון כתב שאיירי שאחר שגמרו את המקח ביקש הארכת זמן וע"ז נתן אכילת פירות וא"כ זו הלוואה חדשה, ולא חלק מהמקח. "ועוד נראה דגבי מוכר בק"כ כיון דבשעת המכר פוסק כן הוי מרבה על המכר עצמו שגוף הדבר הנמכר מתייקר בשביל ההמתנה בפעם אחת ואין המוכר משתכר בדבר זולת עצמות המכר, אבל כאן אינו מוסיף על המקח עצמו, שכבר פסק בכך וכך, אלא אוכל הפירות שהוא דבר זולת המכר בעצמו והוא ממש כרבית דהלוואה שהוא מתרבה והולך מעט מעט כשיעור הזמן שישארו המעות ביד הלוקח". ותוכן דבריו הוא לא כמבי"ט, שאמרינן שזה המחיר, שזה האריך בשאלה, שכך יהיה גם כאשר הוא מפרש שא"י המחיר אלא עבור המתנה. אלא יש להסביר כמ"ש מפסקי הרי"ד, שכיון שקצץ את התשלום כתשלום על המכר אין דמים שמוגדרים כתוספת עבור ההלוואה, ולכן הוה דרבנן. משא"כ כאשר התשלום הוא בדבר נפרד, וזה מתרבה לפי אורך זמן ההלוואה, לא שייך לומר שזה תשלום על ההלוואה.

והמקור השני בספר התרומות הוא בשער מ"ו ח"ד כ"ט, שהביא בשם חכמי לוניל שכל האיסור בטרשא כאשר הוא מפרש הוא כאשר כבר נגמר המקח וקנה את הדבר ואז מבקש הארכת זמן. משא"כ אם לפני הקנין אומר אם מעכשיו ב"י ואם לאחר זמן ב"ב מותר, שכך הוא קובע את המחיר ואין זו ריבית "דכי אמרינן באיזהו נשך מכר לו בית או שדה ואמר לו אם מעכשיו בכך ואם לגורן ב"ב מנה אסור דהוי כאגר נטר לך, דוקא התם איתמר שמכרו לגמרי והחזיק בו הלוקח עכשו כדי שיתן בו אלף דינרין ולא אמרי לו קודם שהחזיק בו ואם לגורן

ל"ב מנה, וכיון דהחזיק בו ולא מצי למהדר המוכר ממכירתו ולומר לו תן לי מעכשו י"ב מנה, דודאי המכירה היא מכירה, בשביל המתנת מעותיו עד לגורן מעלה עליו דמים ואסור". וסיים בצריך עיון. והובא בבית יוסף קע"ג א' וכן בחו"ד קע"ג ב ואמרי יושר ח"ב קצ"ב וברית יהודה למעשה, שצירפו שיטה זו. ולכאורה ב' השיטות אינן מתיישבות.

ג. עיין בבית יוסף יורה דעה סימן קעו ו: "וכתבו תלמידי הרשב"א דבשכירות נמי משכחת לה דאסור כגון אם השכיר לו חצרו מעכשיו במנה והחזיק בה ואחר כך אמר לו שאם ימתין לפרעון חדש בחדש יתן לו בשכירות סלע בחדש רבית גמור הוא עכ"ל ופשוט הוא. ומה שכתבו רבית גמור הוא נראה לי דלאו רבית קצוצה דהא כל שאינו דרך הלוואה אינו רבית קצוצה וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' מהלכות מלוה (ה"א) ברבית שהיא על ידי מקח וכוונתם ברבית גמור היא לומר דלא נימא דאינה אלא הערמת רבית כן נראה לי. ויש לדחות דשאני הכא שהחזיק כבר בחצר וזכה בו במנה ועכשיו שנותן יותר בשביל ההמתנה חשבינן כאילו נתן לו המנה וחזר ונטלו ממנו ולפיכך הוי רבית קצוצה". הרי שבהתחלה סבר שהוא דרבנן, וכתב ע"ז "כן נראה לי". ובגידולי תרומה מו"ד כז כתב שזו הכרעתו, אלא שהוא חולק ע"ז, ובש"ך ובט"ז כתבו שהוא ספק. והצד השני הוא משום שכיון שנגמר הקנין חשיב הלוואה חדשה^{מט}.

וכתב ע"ז הב"ח: "וקשה מכאן למה שכתב בית יוסף בסימן קע"ג על שם בעל התרומות בשם חכמי לונ"ל וכתבתיו לשם עיין שם סעיף ג'", ושם בקע"ג ג ביאר את קושייתו, שהסה"ת מפרש את המשנה מרבין על השכר ואין מרבין על המכר והגמ' מפרשת מרבין על השכר, אע"פ שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, יכול להקדים את התשלום ולהוזיל. ולפי סה"ת, שאין מרבין על המכר מדובר על אחרי שכבר קנה, ע"כ שגם מרבין על השכר איירי שכבר החזיק בה – ומותר. וזו סתירה, והקשה כן גם בגידולי תרומה מ"ו ד כ"ט.

ד. נחלקו הט"ז והש"ך אם מה שהב"י נקט שזה דרבנן הוא רק משום שעדיין לא חל חיוב שכירות, שאינה משתלמת אלא לבסוף. משא"כ אם כבר עבר זמן השכירות, זה פשוט שהוא ר"ק. זו שיטת הט"ז, והש"ך השיג שאינו משו"ה, אלא משום שזה דרך מקח ואינו הלוואה, וא"כ לא משנה אם חל חיוב או לא.



מט. עיין ברמב"ם (שנפסק בשולחן ערוך קע"ג ג) הארכנו שהב"י כתב שהחידוש הוא שלא נחשב שמלוה לו דמי המקח עד זמן הפירעון, משום חזרה.

אוצר חושן משפט

◆ השבת אבידה בחפצים שיש בהם חשש איסור או סכנה ◆

הרב יהושע לזונטל

השבת אבידה בחפצים שיש בהם חשש איסור או סכנה

פתיחה

כפעם בפעם, מתעורר ספק בדבר חפצים שונים שנעשה בהם שימוש על ידי חלקים גדולים מכלל הציבור, אולם אין רוח חכמים נוחה משימוש זה. במקרים מסוימים, מדובר בחפצים שמיועדים לשימוש בעייתי מבחינה בריאותית, אולם לפי רוב הפוסקים איננו אסור באופן מוחלט – כגון סיגריות; או בחפצים ששימושם יכול להיות שלילי, אך אין זה עיקר מהותם ורוב המשתמשים בהם לא רואים בשימוש הבעייתי את עיקר תפקיד החפץ – כגון סמארטפונים ומכשירים הנושאים אינטרנט למיניהם.

במאמר זה, נעסוק בשאלה מעשית, שקיבלה מענה הלכתי אך בלתי מנומק בשנים האחרונות, אודות אדם שמוצא סיגריות או סמארטפון, האם עליו להשיבם לבעליהם ולקיים מצוות השבת אבידה, או שעליו להימנע מהשבתם, בכדי להציל את בעליהם מחטא או סכנה הכרוכה בשימוש בהם.



מצוות השבת אבידה

א. השבת חפץ שהשימוש בו אסור

החיוב הראשוני שחל על המוצא – לפני שאלת הכשלת המאבד, הוא מצוות השבת אבידה – ובמידה שיש לה מקום במקרים דלעיל, יש לחייב את המוצא להשיב. יתרה מזו, לכאורה תבוא מצות השבת אבידה ותדחה את איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול", מדין "עשה דוחה לא תעשה". אולם יתכן שמצוות השבת אבידה איננה מסוגלת לפטור מאיסורים שנעשים בעקבותיה, וזאת לפי הסוגיה, הפוטרת מקרים שונים של איסור: "היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חברו; לכך נאמר: 'והתעלמת מהם'" (בבא מציעא לא).

למעשה, נראה מן הסוגיה שאין מקור לפטור אדם ממצוות בשל מצות השבת אבידה, שכן הסיבה שכהן אסור בכניסה לבית הקברות לצורך השבת אבידה, אינו על סמך לימוד מ"והתעלמת", אלא מחמת שאיסור כניסת כהן לבית קברות כולל מצוות עשה, ולא ניתן לומר לגביו ש"עשה דוחה לא תעשה". לפיכך, קובעת הגמרא שהלימוד מ"והתעלמת", תקף רק ל"זקן ואינה לפי כבודו". ואם כן, נראה שאם עומד רק איסור לאו מול מצות השבת אבידה – כגון איסור "לפני עיוור" שבשאלתנו, מצות ההשבה תדחה את האיסור.

אך עם זאת, נראה כי אין מקום להתיר את איסור "לפני עיוור" מחמת מצוות השבת אבידה, בעקבות דברי התוס' (עבודה זרה ו,ב ד"ה מנין), שאסור לתת למומר בשר אסור אם אינו יכול להגיע

אליו לבד, כגון ב"תרי עברי דנהרא", גם אם הבשר שייך לו. דברי התוס' אלו מוכיחים כי למרות שהבשר שייך למומר והוא לא מסוגל להשתמש בו, ובמקרה דומה היינו מחייבים את הזולת להביא את הבשר אליו מצד השבת אבידה – איסור "לפני עיוור" מונע את קיום המצווה.

את המקור לפסיקה זו, יש ללמוד מדחייה נוספת של הלימוד ל"כהן והיא בבית הקברות" באותה סוגיה, משום ש"לא דחינן איסורא מקמי ממונא". וכך נכתב ביד המלך (פי"א מהלכות גזילה ואבידה הי"ט) ובהגהות פורת יוסף (בבא מציעא לא), שלפי דחייה זו, גם איסור לאו לא נדחה מפני השבת אבידה. הסיבה לכך, לפי יד המלך, היא שחייב השבת אבידה שעל המוצא איננו גדול ממה שהיה ראוי למאבד לעשות בשביל אבידתו, ואם המאבד ככהן לא היה נכנס לבית קברות, אין המוצא מחויב בכך. לפי המנחת חינוך (מצוה תקלט), הנימוק הוא שמצוה שתלויה ברצון האדם – המאבד, אינה דוחה איסורים.

אולם, יש להעיר על כך שרוב הפוסקים הראשונים, הרי"ף (רמז חצ"ר), הרמב"ם (פי"א מהלכות גזילה ואבידה הי"ח) והרא"ש (בבא מציעא פ"ב סימן כא) השמיטו את דחיה זו של הגמרא, שלא דוחים איסור מפני ממון. ועמדו על כך ביד המלך ובמנחת חינוך דלעיל. עוד יש להעיר, שלכאורה אם הסיבה שכהן לא נכנס לבית קברות היא רק מחמת שעשה אינו דוחה לא תעשה ועשה, אין צורך להביא פסיקה זו להלכה, שכן כל כהן יוכל לבדוק את כמות המצוות שנאמרו כלפי טומאה והשבת אבידה ולשקול את האיסור, ואכן הטור והשולחן ערוך השמיטו הלכה זו והביאו רק לגבי פריקה וטעינה (סימן רב"ע).

את השאלה על הטור והשולחן ערוך העלה הב"ח, והשיב שלפי הבנתם, אם הכהן פטור מפריקה וטעינה – למרות איסור צער בעלי חיים הכרוך בהן, קל וחומר שייפטור מהשבת אבידה. ולכן הם הזכירו את ההלכה במקום החידוש הגדול יותר. אך עדיין עומדת שאלתינו, למה בכלל להזכיר את ההלכה, הרי ברור לכל שלא תעשה ועשה לא נדחים מפני עשה. נוסף על כך, יש להעיר שהרמב"ם הביא את פטור הכהן גם לגבי השבת אבידה (שם) וגם לגבי פריקה וטעינה (פי"ג מהלכות רוצח ה"ג), ויש להבין מדוע הוא הביא את הלכה זו בכלל, וכן מדוע שנה בה.

במשמעות של הנידון שלפנינו, יש לומר שיש בסוגיא שתי דחיות ללימוד "כהן והיא בבית הקברות", וזאת בכדי ללמד על אי דחיית לא תעשה ועשה, שממנו נלמד על פריקה וטעינה – שאינן רק "איסורא" ולא תתאים להן הדחיה השנית, ואילו הדחיה השנית מלמדת אותנו, שכל איסור שיהיה – גם אם אינו אלא "לאו", נדחהו מפני השבת אבידה – המוגדרת "ממונא". וזו הסיבה שהדגישו הפוסקים את הדחיה הראשונה, ללמדנו שהלכה זו תקיפה גם לגבי פריקה וטעינה; משום כך לא ראה הטור לנכון להביאה אלא לגבי פריקה וטעינה, ואילו הרמב"ם הביאה פעמיים, בשביל כל אחת מהסיבות.

ומכל מקום, יש לומר שיש תמימות דעים בין הפוסקים, וכולם אוסרים השבת אבידה כשהיא כרוכה באיסור.



ב. השבת חפץ שהשימוש בו מסוכן

שני מקורות עוסקים בהשבת חפץ מסוכן לבעליו, האחד בהשבת חתול רע והשני בהשבת שטר שיש בו ריבית:

לגבי חתול רע, הובאה ברייתא ש"אין מגדלין כלבים כופרין, וחתולים, וקופין, וחולדות סנאים, מפני שעשויים לנקר את הבית" (בבא קמא פ"א, א). לאחר מכן הובא מעשה, בעקבותיו דרש רב: "חתול - מותר להורגו, ואסור לקיימו, ואין בו משום גזל, ואין בו משום השב אבידה לבעלים". אך בשל קושיא, מכריעים התוס' בתשובה שניה, שהלכה זו נאמרה דווקא לגבי חתול, בניגוד לחיות אחרות שנאמרו בברייתא, וזאת משום ש"מהנהו רגילים בני אדם להזהר ולא אתי לידי היזק, אבל מחתול אין נזהרין..." (ד"ה מותר). מכאן יש ללמוד, שאסור להשיב חפץ המזיק לרבים, במידה שנגזר עליו שאסור לקיימו.

לגבי שטר, שנינו בתוספתא (בבא מציעא פ"ה ה"ט): "המוציא שטר רבית יקרענה, בא לפני בית דין יקרעוהו; רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל כמנהג המדינה". ההלכה היא שקורע את השטר, וכך הדין גם כשההלוואה והריבית כתובות בנפרד בשטר - ולפי ההלכה מותר למלווה לגבות את הקרן, הובאה בבית יוסף ובהגהות הרמ"א על השוחלן ערוך (יו"ד סימן קסא ס"א), אך יש פרשנויות שונות להלכה זו. הבית יוסף מפרש בשני אופנים: א. הלווה עלול להפסיד מהחזרת השטר, כשיגבהו המלווה. ב. אנו חוששים שבית הדין יטעה, שאסור לגבות אפילו את הקרן והמלווה יפסיד יותר מאם השטר לא היה בידיו, והיה גובה על סמך עדות עדי השטר.

פרשנות אחרת נאמרה על ידי רוב הפוסקים (ב"ח, מהרש"ק, ט"ז ס"ק ט ונקודות הכסף), שאחזקת שטר הנושא ריבית אסורה, ואם כן השבת השטר למלווה מחטיאה אותו. ואילו בעל מגן אברהם בפירושו לתוספתא (אות ט), הבין שמטרת הקריעה היא קנס, שיפסיד המלווה גם את הקרן.

ממקורות אלו נלמד, כי קיים איסור להשיב חפץ המזיק את הזולת, אך איסור זה מסווג למקרים מסוימים, ובמקרה כמו שלפנינו, לגבי סיגריות, נראה שאינו דומה לחתול וגם לא שטר, שכן אנשים יודעים להיזהר מהן והן אינן אסורות מכח תקנת חכמים או שברי היזק, כמן הדוגמאות.



איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול"

א. גדר האיסור

על סמך איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול", אסרו חז"ל למכור לגויים בהמות, בהנחה שהגויים חשודים על הרביעה (עבודה זרה יד, א; כב, א). כמו כן, אסרו חז"ל למכור חפצים מסוימים לגויים בסמוך לחגיגה, ואחת הסיבות היתה איסור זה. אולם את האיסור הם סייגו בחוסר האפשרות של הגוי להשיג את חפצו בדרכים אחרות, שכן אם הגוי יכול להשיג את מבוקשו בדרכים אחרות, אין מקום לאיסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול", שנאמר רק במקרה של "תרי עברי דנהרא" - באופן שה"עיוור" לא היה יכול להשיג את מבוקשו לולא עזרת המכשיל.

לאור החילוק שבין "תרי עברי דנהרא" ל"חד עברא", הסביר הרמ"א (יו"ד סי' קנא ס"א) שנחלקו הפוסקים האם מותר למכור לגוי חפצי איסור, במקרה שהוא יוכל להשיג חפצים כאלה חנויות נוספות המצויות בעיר^(א). אולם הש"ך (שם סק"ו) טען אין בדבר מחלוקת וכי כולם מודים שאסור להכשיל יהודי אפילו במקרה של חד עברא דנהרא ואילו "גוי או מומר" מותר להכשיל בחד עברא, במקרה שאין איסור להכשילו מן התורה. את דברי הש"ך שמותר להכשיל יהודי מומר, הסביר הדגול מרבבה, בטענה שהאיסור להכשיל תקף רק אם האדם איננו מעוניין להיכשל ולחטוא, אך אם הנכשל מודע לאיסור ועובר עליו, אין עניין למנוע ממנו – בין אם האדם מומר לכל התורה, או שרק חוטא בחטא המסוים במזיד. להלכה, הובא בהערה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן יג סעיף ז), שהגר"מ פיינשטיין היה פוסק כשיטת הדגול מרבבה.

אם כן, במקרה של השבת אבידה במקרים שהבאנו, יש להסתפק, מכיוון שמסתבר שבעלי הסמארטפון או הסיגריות יקנו סמארטפון וסיגריות במקום אלו שאבדו, הרי שאין כאן איסור "לפני עיוור" והם נחשבים למומרים לדבר זה ומותר להכשילם לפי הש"ך. את טיעון זה יש לתמוך בהכרעתו של האגרות משה (שם), שאם מסתבר על פי שיקול הדעת שהכופר יקנה אוכל, מותר לתת לו אוכל אפילו בחינם, למרות שלא יברך עליו – ומקרה כזה לא נחשב כ"תרי עברי דנהרא". אולם עדיין אין נימוק זה מספיק, כי יש מקום לטעון שעד שיקנה אנו מונעים אותו מהאיסור, וכן שאינו דומה קונה, שזקוק לכסף, למקבל את אבידתו. כמו כן הכרעתם של הש"ך והבאים אחריו איננה מוסכמת, כי הרב חיד"א בשו"ר ברכה על אתר מחזק את שיטת הרמ"א, שהדבר שנוי במחלוקת ואם כן אין כל ראייה לחידושו של הדגול מרבבה^(ב).

מאידך, על פי משנה במסכת שביעית, למדו חז"ל שלהלכה, ש"כל היכא דאיכא דאיתא למתלא תלינן" – אם יש מקום להניח שהחשוד בעבירה לא ישתמש בחפצים לעבירה, אלא למעשה מותר – אנו מניחים שזה יהיה השימוש ורשאים למכור לו (עבודה זרה טו, ב). הדוגמה במשנה, היא מכירת פרה חורשת לאדם החשוד על השביעית, השאלת כלי מדידה ועוד. בתלמוד ירושלמי (דמאי פ"ו ה"ו) נקראת ההשערה "עילה", כלומר השערה פחות סבירה. בתלמוד בבלי מובא שמותר למכור עצים לגוי העובד לעצים – בהנחה שרוב העצים הולכים להסקה (נדרים סב, ב), ולדעת רש"י האיסור למכור בהמה לגוי, נאמר רק לגבי בהמה טמאה, שבוודאי לא נועדה לשחיטה, אלא לרביעה (עבודה זרה טו, א).

לכאורה נראה, שאת האפשרות להניח שהקונה לא ישתמש בחפץ לדבר איסור, יש לסייג בהתאם למציאות ושיקול הדעת, וכך מצוין בתלמוד ירושלמי (שביעית פ"ה ה"ח), שההיתר למכור פרה חורשת לא נאמר על אדם שמלאכתו בחרישה, שכן יש הסתברות גבוהה שישתמש בה

(א). בדרך אגב, יש להעיר שבנושא זה הסתפק בעל שלטי הגבורים (ע"ז א, ב אות ב), "היכא דהגוי בלאו הכי מצי לקנות מגוי אחר, אי איכא איסור לישראל למכור לו אותו דבר". ותמוה שלא ראה שהמרדכי (סי' תשצח) הכריע בנושא זה.

(ב). בנושא זה יש עוד לדון מכמה סיבות: ראשית, חידושו של הדגול מרבבה בגדר מומר, נועד להסביר את אזכור ה"מומר" בש"ך, אולם בראב"ה (סי' א'נא) ובמרדכי (סוף סי' תשצח) כלל לא דובר על מומר אלא על גוי, לכן יתכן שחידושו של הדגול מרבבה היה עומד בפני עצמו, גם לולא הסברו של הש"ך לסתירות בדברי הראשונים. שנית, גם לשיטת השו"ר ברכה שחלק על הש"ך, הרי הרמ"א בעצמו פסק כשיטת המקלים, שמותר למכור לגוי במקרה של חד עברא ואם כן בכל מקרה יש מקום להקל. אולם למרות זאת יתכן שאין להקל על סמך סברות אלו, שכן לא ברור אם במקרה שהאדם יכול לקבל את החפץ האסור בחינם, שווה הדבר לחד עברא דנהרא.

לחרישה. אולם, לגבי מכירת בהמה לגוי, נחלקו הראשונים אם יש להתיר דווקא אם הוא שוחט, ורוב הפוסקים מתירים גם אם אינו שוחט (בית יוסף יו"ד קנא). אך עם זאת, לפי הירושלמי (שביעית פ"ה ה"ו), מאיסור השכרת כלים שיש בהם חשש איסור לא נאמר לגבי אדם שאינו חשוד בעבירות, אפילו בכלים שאין אפשרות להניח שהכלי נקנה לצורך מלאכת היתר, וסתם אדם, כמי שאינו חשוד.

בירושלמי (ס) מבואר, שגם אם נניח שהחשוד קונה את הבהמה לשחיטה, הוא לא ישחט אותה מיד בקנייתו. התוס' (עבודה זרה טו, א ד"ה אימור) שואלים, למה אין אנו חוששים שתכף בקניית הבהמה ירבענה הגוי, טרם שחיטתה. תשובת התוס' היא שהדבר לא מצוי, ולכאורה יש ללמוד מדבריו שאם הדבר אפשרי – יש מקום לחשוש. וכך נראה גם מפירוש הר"ש סיריליאו על התלמוד הירושלמי, שאין למכור פרה חורשת לחשוד על השביעית, אם מלאכתו בחרישה, שכן מסתבר שגם אם מטרת הקנייה היא לשחיטה, הוא ישתמש בה לחרישה. אולם, יש פירושים אחרים בדברי הירושלמי, כזה של הפני משה, לפיהם אין מדבריו ראייה לנושא.

לפיכך, עלינו להסיק שאסור למכור חפץ שעשוי לשמש לדבר עבירה לאדם החשוד עליה, אולם אם אין וודאות שהאדם חשוד על העבירה או שניתן לשער שמטרת הקנייה איננה עבירה, לא שייך איסור "לפני עיוור" וסיוע לדבר עבירה.



ב. לנוהג היתר

שאלת איסור "לפני עיוור" לגבי אדם הנוהג לעשן סיגריות, נוגעת בעצם שאלת היתר עישון סיגריות. מלבד שאלת היתר או איסור העישון למעשן, יש לדון גם לגבי המוצא, אם הוא סבור או מקבל את דעת האוסרים לעשן.

לעצם הנושא, אם מותר לעשן, חלק גדול מהפוסקים נוטים להחמיר בעישון לכתחילה או מייחסים אליו איסורים וחומרות מדרבנן. בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן לט) נמצאת דעה מחמירה, שאסור מן התורה לעשן ואילו בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קסא; חט"ז סימן יז), משמע שאין איסור הלכתי לעשן סיגריות, למרות הסכנה הכרוכה בזה. אך במסגרת דיון זה לא נעסק בהיתר או באיסור העישון, רק בידיעה שיש האוסרים מדאורייתא ויש המתירים מן הדין לגמרי, כך שחילוקי דעות הלכתיים קיצוניים בין המעשן והמוצא, אפשריים ומסתברים.

השאלה, האם איסור "לפני עיוור" תקף באדם שסובר שהמעשה אסור, אך ה"נכשל" על ידו סובר שהמעשה מותר, לכאורה דומה לספק שהובא בשער המלך (פ"ט מהלכות אישות הט"ז), לגבי אדם ש"שווי אנפשיה חתיכה דאיסורא", שרק כלפיו החתיכה אסורה – האם מותר לו להאכיל אדם אחר באותה חתיכה. השער המלך מביא דעות שונות בנושא ואילו השדי חמד (כללים, מערכת ו כלל כו, ס"ק כח) מכריע לאיסור².

לגבי השאלה שלפנינו, סבורני שאין לדמותה לספק השער המלך – העוסק באדם שלדעתו החתיכה אסורה לכולם, אך ההכרעה היא שאין לאוסרה עליהם; אלא לשאלת איסור "לפני

(ג). עוד בנושא זה, ראה: שו"ת איש מצליח, חלק ד, יו"ד סימן טו; שערי ציון (לר' בן ציון הכהן), שו"ת, יו"ד סימן נה.

עיוור" במקרה של ספק שהוכרע להיתר, וכן מחלוקת בין חכמים או קהילות. בשאלה זו נראה שבוודאות לא שייך איסור, שכן לא המכשיל ולא הנכשל סבורים שיש איסור אובייקטיבי בפעולה, וכך השיבו הפוסקים. את הכרעת שאלה זו, ניתן ללמוד מדבריו של המנחת חינוך (קומץ למנחה, מצוה רלב), שהמושיט אבר מן החי לגוי, אם הגוי לא יודע שמדובר באבר מן החי – ואם כן אינו עובר עליו, שכן לא נאמר איסור על גוי השוגג – גם היהודי המושיט פטור.

שאלה מסוג זה, שהופנתה למהר"ם שיק על ידי ר' חיים סופר, נענתה: "וזה הספק האחרון, אין הדעת סובלתו – לומר שהתורה התירתה ואינו עור ואין כאן מכשול ואפילו הכי יהיו אחרים אסורין להושיט לו משום לפני עור" (מהר"ם שיק – מאסף תורני, תשל"ט, עמ' כב). וכך פסק האגרות משה (אה"ע ח"ד סימן סא אות ב): "ולפי זה, כשאחד עושה על פי הוראת חכם – שפשוט שליכא דין תוכחה לאלו הסוברים שהוראה זו היא טעות – כשידוע שלא ישמע להמוכח שאומר לו שהוא טעות, דהא ודאי ברור גם לנו שלא ישמעו כל זמן שלא חזרו אלו שהורו להם; וכיון שליכא דין תוכחה ליכא איסור הסיוע..."



אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך

דיונינו עוסק באדם שהתחייב במצוות השבת אבידה, אך אם יחזיר הוא עשוי, לכאורה, להחטיא את המאבד באיסור אחר – כתוצאה מהשימוש באבידה. הספק במובנו ההלכתי, עומד בין שני מאמרים תלמודיים, שלכאורה עומדים בסתירה זה לזה והעסיקו את המפרשים: מחד, אמרו חז"ל ש"ניחא ליה לחבר, דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", ומאידך תמהו: "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך?!"

הדוגמה אותה מביאים התוס', היא שחרור חצי עבד וחצי בן חורין בכדי לאפשר לו להינשא. שחרור עבד אסור, ויש להבין מדוע בטל איסור זה לצורך נתינת האפשרות לעבד לקיים את העולם. תשובות התוס' (בבא בתרא יג, א ד"ה כופין) הן: א. מצווה גדולה כמו קיום העולם, חשובה יותר מאיסור שחרור עבד. כראיה להבדל בין "מצוות גדולות" לשאר, הם מביאים גמרא במסכת פסחים, המתירה לכהן לעבור על מצוות עשה, בכדי להציל אדם ממצוות עשה שעונשה כרת. ב. לא הותר להציל אדם מאיסור באמצעות עבירה, אלא אם כן האדם לא פשע בהיכנסו לאיסור.

תוס' שואלים שאלות נוספות – מדוע התירו לשחרר חצי שפחה וחצי בת חורין שהיתה מכשילה אנשים, וכן על רבי אליעזר, ששחרר את עבדו כדי להשלים מניין. הם משיבים בהתאם לתשובותיו דלעיל: לפי הראשונה, יש לומר שמצווה דרבים שאני. ולפי התשובה השניה, יש להגדיר את האנשים שהחטיאה אותה חצי שפחה, כאנוסים – ולא כפושעים. וראה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סב), שההבדל בין התשובות הוא לגבי מצווה שאיננה פריה ורביה. לפי התשובה הראשונה אין מקום להתיר עבירה אלא לצורך פריה ורביה – שמוגדרת בעצמה כמצווה גדולה, לעומת שאר מצוות. עוד כתב, שאין הכרע להלכה כאחת התשובות. ובערוך השלחן (יו"ד סי' רסד סעיף פט) משמע שלהלכה, ההיתר לשחרר חצי עבד נובע מכך שמטרת השחרור אינה רצון האדון ותועלתו, אלא צורך מצווה, כדברי הר"ן על אתר.

מכאן נלמד, שיש להתיר לאדם לעבור איסור – כגון ביטול מצוות השבת אבידה, בנידון דידן – לצורך הצלת הזולת מעבירה, במקרים של הצלת רבים או במקרה שהמיועד לחטוא לא פשע, ובכלל זה אדם שעשוי למעוד בשל נטיותיו האישיות, כמו הפרוצים שחטאו על ידי אותה חצי שפחה [ראה ערוך השלחן (הנ"ל), שהזכיר שהפרוצים היו אנוסים מלחטוא עם החצי שפחה, ומשמע שרק כלפיהם נכונה ההגדרה "אונס"].

בנידון דידן, נראה לי שאדם שקנה סמארטפון מרצונו, בוודאי נחשב כפושע כלפי חטא אפשרי כתוצאה מהשימוש בו, שכן הכל יודעים על האפשרות לחטוא באמצעות הסמארטפון. והוא הדין לעישון, שבעלי הסיגריות קנה אותן מרצונו והוא פושע בחטא שהן נושאות עימן, לכאורה. כך שככל שנגדיר את החטא כתוצאה ישירה וודאית מהשימוש בסמארטפון והסיגריות, כך נחייב את המוצא להשיב, כי המאבד פושע ואסור למוצא לוותר על מצוות השבת אבידה.

אם כן, נראה שנכונה האמירה "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך" בנידון דידן, שכן אין כאן חטא של רבים והחוטא, לכאורה, מוגדר כפושע.



סיבות נוספות

א. דרכי שלום

לצד ההלכה העוסקת במכירת פרה חורשת לחשוד על השביעית, מובא היתר לאשת חבר, להשאיל ולסניע ביד אשת עם הארץ בסידור הלחם, בנימוק של דרכי שלום. המפרשים מבינים כי נימוק זה נצרך רק להלכה האחרונה, ולא לזו של מכירת פרה חורשת, ועל כך שאלו מדוע.

תשובת התוס' (גיטין סא, א ד"ה משאלת) היא שהנימוק של דרכי שלום מתיר גם במקרה שאין אפשרות סבירה להניח שמטרת השאלה היא לדבר היתר, וכן במקרה של השאלה – שבניגוד למכירה, הימנעות ממנו משפיעה יותר על השלום שבין אדם לחבירו.

תשובות נוספות להבדל בין ההלכות, נאמרו על ידי התוספות יום טוב (שביעית פ"ה מ"ט), שלגבי השאלת כלי כנת לחם יש יותר מקום לחוש לאיבה, ואילו תשובת המשנה ראשונה (שם) היא שבמקרה זה, של הכנת לחם שיש בו חשש איסור, היה מקום לאסור מחשש שתאכל תוך כדי הכנה, והותר מפני דרכי שלום.

מכל מקום, כתב בעל תפארת ישראל (הלכתא גבירתא שם), שמקרים שהותרו מפני דרכי שלום – אינם מחייבים את האדם אלא אם נקלע למקרה, אך אם יש אפשרות לחמוק ממנו, מוטב. וראה מעין פסיקה זו, במסכת דמאי (פ"ו מ"ו), שצנועי בית הלל היו גם הם מחמירים שלא למכור זיתים לעם הארץ, עיין שם.



ב. חילול השם

לגבי השבת אבידה לגוי, כותבים הטור והשולחן ערוך (סימן רסו סעיף א): "אבדת הגוי מותרת... והמחזירה, הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה... ובמקום שיש חילול השם, אבידתו אסורה וחייב להחזירה". מקור דבריהם האחרונים בתלמוד (בבא קמא קיג, ב). הבית יוסף מפרש שהלכה זו עוסקת במקרה שהגוי יניח שישראל מצא את אבידתו וגנבה, ומצב זה עלול לגרום לחילול השם. דברי הבית יוסף הובאו להלכה בנושאי כלי השולחן ערוך.

בחלק מהמקרים עלולה אי החזרת חפצים לבעליהם, גם אם הם יהודיים, לגרום לחילול השם, כגון במקרים שאין היתכנות שגוי מצא את החפץ וגנבו, ואם כן לכאורה יש ללמוד מכאן שחובה להשיב את האבידה.



מסקנה

לפי דרכינו למדנו, שמצוות השבת אבידה מתבטלת במידה שהיא כרוכה באיסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול", אלא שיש לדון בכל מקרה, אם שייך בו האיסור.

עם זאת, יש להקדים שלפי תשובת התוס' הראשונה, אין במקרים שלפנינו חשש איסור "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך", כיון שאף אחד מהם לא קשור למצוות פריה ורביה. כמו כן, לפי דברי התוס' לגבי היתר "דרכי שלום", נראה שכל האיסורים נאמרו אודות מוכר ומשכיר, אבל משאיל – וכל שכן משיב אבידה, בוודאי יש לחייב משום דרכי שלום.

א. המוצא סמארטפון מחויב מן הדין להשיבו לבעליו, שכן ממה נפשך בעלי סמארטפון מוגדר כפושע לגבי חטאים הנגרמים משימוש. מאידך, נראה שאין מקום לאיסור השבה או מכירת סמארטפון מחמת איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול", שכן המאבד – כל עוד לא ידועה לנו זהותו, הרי הוא כ"סתם אדם" – שאין לחשוש בו בשימוש אסור, גם כשעיקר השימוש בחפץ אסור.

הדברים אמורים בהנחה שיש הסתברות גדולה שייעשה שימוש אסור בסמארטפון, אולם לגבי השבת אבידה נראה שיש לחייב מטעם אחר, כי במידה שהשימוש האסור הוא ראיות אסורות – בוודאי שיש לחוש שהבעלים הינו אישה, שהדבר פחות חמור לגביה^ד. וכן, קביעה זו, שיש לחשוש כל בעל סמארטפון באיסורים, לא מסתברת.

(ד). טענה זו לכאורה איננה סבירה, שכן ניתן לבדוק בסמארטפון ובדרך כלל יהיה ניתן לקבוע בנקל אם הוא שייך לגבר או לאישה. אולם לדעתי אין להסתמך על האפשרות לבדוק את נתון זה, משתי סיבות: ראשית, לא תמיד ניתן לבדוק את הנתונים שבסמארטפון, בשל ההגנה שמציבים אנשים לנתוני הסמארטפון מפני גנבים וכדו'. שנית, לכאורה גם במקרה שהמאבד הוא גבר עדיין יש ספק אם להחזיר את הסמארטפון לבעליו או להימנע מכך, שכן יתכן שהוא מוגדר כמומר וכשיטת הדגול מרובה דלעיל, או שסיבות נוספות (כמו "דרכי שלום") מתירות להחזיר בכל מקרה. לפיכך, אם המוצא יבדוק ויגלה שמדובר בגבר, הרי הוא נכנס לספק "יאוש ברשות" [לשיטת הרמב"ן (מלחמת ה', ב"מ יד, ב בדפי הרי"ף) והריטב"א (חידושי ב"מ החדשים כא, ב); וכתב המחנה אפרים (קנין חצר ס' ח) שזוהי שיטת הרמב"ם. בשלחן ערוך הרב (הל' מציאה ופקדון סא"ג) נפסק שיאוש ברשות לא מועיל וגם מעיון בפוסקים האחרונים, נראה שהם סמכו על הבנת הקצות החושן ונתיבות המשפט (ר"ס רנט) בשיטת הש"ך, שהוא פוסק כדברי האומרים שיאוש ברשות לא מהני], כך שאם המאבד יתיימש לאחר שהמוצא הגביה במטרה להשיב ואם כן המוצא יכנס לחשש איסור גזל וביטול מצות "השבת אבידה". ואף אם נאמר שהמוצא מגביה את האבדה על תנאי שאם יתברר

אם כן, אין כל חשש איסור, ושב חיוב השבת אבידה מן התורה.

ב. לגבי המוצא סיגריות, נראה שאין מקום לאסור את ההשבה, שכן לא ניתן לקבוע שאסור למאבד להשתמש בסיגריות מן הדין. כמו כן, יש להגדיר את המעשן כפושע (ולכאורה אין סיבה להניח שהמאבד סוחר בסיגריות). אך עם זאת, אין מקום להניח שבעלי הסיגריות משתמש בהן לצורך שאינו עישון, לכן נראה שאין חיוב השבת אבידה, כי המוצא יודע שייעשה מעשה אסור מבחינתו, באמצעות המציאה (במידה שהוא סובר שאסור לעשן, לפחות מדרבנן); אולם אין מקום לאסור את ההשבה, כי אין כאן איסור "לפני עיוור" על המוצא.



שהמאבד הינו גבר, הרי שלא הגביהה על מנת להשיבה, נראה שתנאי זה לא מועיל, לפחות לדעת הנתיבות המשפט (שם ססק"א), "דסוף סוף הגביה בשביל הבעלים ומיד קנאו הבעלים בהגבהה שלו".

הערות וקושיות – חושן משפט

שבר חלון של רכב שנשאר בו תינוק - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי בשאלה חדשה בעזרת החונן לאדם דעת, באדם שהולך ברחוב ביום חם, ורואה תינוק סגור ברכב שכבוי, ואין שם מזגן:

א. האם מותר לו לנפץ את החלון, כדי להוציא את התינוק משם, שלא יבוא חס ושלום לסכנה של התייבשות מהחום הכבד והעצום ששורה ברכב סגור, וכבר קרו לצערנו הרבה אסונות, רחמנא ליצלן?

ב. ואם ניפץ את החלון, ואחרי כמה דקות בא בעל הרכב, וטוען לו שצריך לשלם לו על החלון, הצדק עם מי?

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

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



אוצר קדשים

בהלכות בגדי כהונה ♦ דין "הכל בכתב" לגבי הגזוזטריות שעשו
בשמחת בית השואבה ♦ "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בהלכות בגדי כהונה

בגדי כהונה קרועים

כתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש (פ"א הי"ד): "דין קרועי בגדים ודין פרועי ראש אחד הוא שנאמר ראשיכם לא תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו, הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה בידי שמים אע"פ שעבודתו כשרה ולא חללה". ותמה הרדב"ז על מש"כ הר"מ דחייב מיתה אע"פ שעבודתו כשרה, דהרי בעבד עם בגדי כהונה מקורעין פסק הרמב"ם בהל' כה"מ (פ"ח ה"ד) דעבודתו פסולה וחייב מיתה, וכדאיתא בזבחים יח, ב, וכן העיר בקרן אורה בזבחים שם. ובמנ"ח (מצוה קנ) תמה עוד, דלשם מה נצרך פסוק לחייב מיתה בנכנס למקדש ועבד בבגדים מקורעים, הרי אם הבגד קרוע הוא כמי שאינו, ונמצא דחייב מיתה מדין עבודה במחוסר בגדים. וכן דן בזה במקדש דוד (סי' לו אות א).

[וברדב"ז על הר"מ שם תירץ דקרועי בגדים כעין שקורעין על המתים אינם מחללים עבודה אבל בגדיו קרועים במקומות הרבה שלא מן הצואר לא כדרך שקורעים על המתים אלא הם כדרך הפחותים שאינם מקפידים על עצמם ולא על מלבושיהם פסל עבודה וכו' עי"ש, ועד"ז כ' גם הרדב"ז בשו"ת ח"ה ללשונות הר"מ אלף תסד, וראה בארוכה מה שציינו בס' המפתח על הר"מ שם לתרוצי האחרונים על הרמב"ם].



שתיי יין בעבודות בבית המקדש

ונראה לומר בזה, ובהקדם מש"כ הרמב"ם בריש הלכות ביאהמ"ק, וז"ל: "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה ביד"ש" וכו'. וכ"כ הר"מ להלן שם בה"ח: "כהן שגדל שער אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים ואם נכנס ועבד חייב מיתה ביד"ש" וכו'. ומבואר בלשון הרמב"ם דהא דבשתיי יין ופר"ר שעבדו דחייבים מיתה, חיובם הוא משום הכניסה לעזרה בהדי עבודה, וכמש"כ שאם "נכנס ועבד" חייב מיתה, ומשמע דבגוונא דעבד עבודה בלי כניסה לעזרה, וכגון שהיפך בצינורא מבחוץ ה"נ אינם בחיוב מיתה [אמנם, בפ' הרדב"ז על הר"מ שם כתב בד' הר"מ דלאו דוקא אם נכנס ועבד אלא ה"ה עבד ולא נכנס וכו', ולהלן בהי"ד הוסיף הרדב"ז לשיטתו דכן משמע מהר"מ שם גבי עבד בקרועי בגדים עי"ש]. וכן מבואר בפ' רבינו הלל על התו"כ בפ' שמיני, גבי שתה יין אחר גמר עבודה ביציאתו, ועוד כ' רבינו הלל שם דגם בעבודה דלא מעכבא, כיציקה, איכא חיוב בעבד עבודה בשתו", ומוכרח בשיטתו דהמחייב הוא הכניסה למקדש והעבודה היא תנאי בכניסה, דאז חייב מיתה [וכבר עמד בזה הגר"י הוטנר ז"ל, בקונטרסו בסוף ספר רבינו הלל על התו"כ, מהדורת הרב ש. קולדצקי ז"ל].

ובזה מבוארת שיטת הרמב"ם, הסובר דשתו"י חייב מיתה גם בעבודה שאינה תמה, וברש"ש וקר"א (זבחים ריש פרק שני) הוכיחו כן מעוד ראשונים. והטעם בזה הוא כי העבודה בשכרות אינה אלא תנאי ותוספת על חיוב הכניסה לעזרה, דאם גם עבד חייב מיתה משום הכניסה בהדי עבודה, ולהכי סגי בכך לחייבו גם בעבודה שאינה מעכבת, וגם בעבודה שאינה תמה, ועמדתי בזה בספרי משא יד עה"ת (ח"א ב' שמיני) עי"ש.

ובתענית יז אמרי' דכהן שמכיר משמרתו אסור לשתות יין שמא יבנה המקדש. ולכאורה קשה, דהא צריך לחנך את המזבח בתמיד, והרבה ראשונים סוברים דחינוך המזבח בתמיד של שחר מעכב, ואין להקריב על המזבח קרבנות קודם חינוכו ע"י תמיד של שחר, וכמו כן יש מהראשונים הסוברים דבקר הקרבן ד' ימים קודם הקרבנות הוא לעיכובא (ראה בנושא בהרחבה בספרי כנסת ראשונים מנחות מט) ונמצא דגם אם יבנה המקדש אי אפשר להקריב על המזבח עד ד' ימים לאחר הביקור. ומעתה יש להעיר דאמאי אסורין לשתות יין שמא יבנה המקדש, הרי יקח לכה"פ ד' ימים עד ההקדשה.

אמנם, כבר כתב הגבוי"א שם להקשות דאמאי אסור לשתות יין כל היום, הא לאחר ד' שעות אי אפשר להקריב את התמיד, ותו ל"ש חינוך המזבח וא"א להקריב שאר קרבנות. ותי' דהנ"מ משום קטורת של בה"ע או משום הדלקת המנורה, דמתחנכת בה"ע, ונראה להוסיף, דהדלקה כשרה בזר ובחוץ לד' הר"מ פ"ט מביאמ"ק, ולהר"מ לשיטתו בריש הל' ביאמ"ק שתו"י אסורו הוא בכניסה למקדש ואם נכנס ועבד חייב מיתה, מחמת הכניסה למקדש ועבודתו, ובלא נכנס למקדש אינו חייב מיתה ואינו מחלל עבודה וכנ"ל, ולפ"ז בעבודה שדינה בחוץ כהדלקת המנורה, או עבודת פרה שמעשיה בחוץ בהר המשחה, נראה דאינו פוסל בה שתו"י, ומה"ט בבמה אין פסול שתו"י כמש"כ הרמב"ן ב' שמיני. אמנם, נראה דבשעת חינוך המנורה דינו שיהא הדלקה בפנים דוקא, דחינוך כלי שרת הוא דווקא בעבודות בעזרה, וכדכ' הקרי"ס פסוה"מ פ"ג דילפי' מקרא דאשר ישרתו בקודש. והמש"ח ר"פ בהעלותך כ' דבשעת חנוך המנורה לכ"ע בעי הדלקה בכהן.

והשתא ניחא, דכיון דשתוי יין אינו יכול להכנס למקדש ולעבוד אינו יכול לחנך המנורה בהדלקתה, ומיושבין דברי הגבוי"א. ולפ"ז ניחא גם הקו' מביקור, דאף דעד ד' ימים א"א לחנך המזבח בתמיד, מ"מ אסור לשתות יין מחמת קטורת והדלקת המנורה. ומלשון תוס' בעירובין (מג, ב ד"ה ואסור) משמע דכשיבנה בית המקדש מיד תהיה הקרבת קרבנות, אך מלשון הש"מ במנחות (סו"פ רביעי) משמע דבעי ד' ימים, כמו שכתבתי בהערות שם (בש"מ מהדו' מוסד הרב קוק) עי"ש.



עבד בבגדים קרועים עבודה שאינה מעכבת

ונראה לומר בישוב סתירת דברי הרמב"ם הנ"ל, דבהלכות ביאת המקדש יסוד חיובו הוא במה שהוא נכנס למקדש בניוול בקרוע בגדים ועבד עבודה, וכמו דבשתו"י ופר"ר בנכנס ועבד חייב מיתה, ה"נ בקרוע בגדים. בשל כך, יהיה הכהן חייב בזה אף בעבד עבודה שאינה מעכבת, ומשכח"ל גם בעבד עבודה שאינה מד' עבודות, וכגון הגשה במנחה. אמנם, יש לומר דמכיון

דבהגשה צריך כהן רק מדין אין זר קרב למזבח שהרי הגשה היא קודם קמיצת המנחה, ורק מקמיצה ואילך מצוות כהונה, כמש"כ הש"מ מנחות כ, א [וראה בארוכה ביאור הענין בהערותי על הש"מ מנחות שם מהדו' מוה"ק]. יש לדון דבהגשה צריך את הגברא הכהן, אבל אין צריך כהן בכיהונו ולכן אינו חייב ללבוש בגדי כהונה. וכן כתב בטהרת הקודש (במנחות שם) ובס' תוספת עזרה (בפ' על התו"כ פ' ויקרא) עי"ש, וא"כ י"ל דאדרבא הרמב"ם סובר דבעשה הגשה עם בגדי כהונה קרועים יהיה חייב מיתה, ומשום דעבר בזה על כניסה למקדש בניוול בהדי עבודה. ואף דל"ה עבודה דמעכבא, סגי בזה להתחייב מיתה על כניסה למקדש בניוול בהדי עבודה וכן"ל. וזש"כ הר"מ אע"פ שעבודתו כשרה, דהוסיף הר"מ בזה לבאר דאין בזה חיוב מיתה משום דעבודה בעי בגדי כהונה, ואיהו עבד עבודה בבגדי כהונה מקורעין, אלא שגם בעבודה שאינה צריכה בגד"כ יהיה חייב מיתה, ומשום דחיובו הוא על עצם הכניסה למקדש עם עבודה באופן של ניוול, וזהו המחייבו מיתה משום עבודתו בניוול, אע"פ שעבודתו כשרה.

והנה, בכתבי הגר"ח מבריסק זצ"ל על הש"ס [בכמה מהדורות] הובא ליישב סתירת דברי הר"מ בדין בגד"כ מקורעין, דבהל' ביאמ"ק מיירי הר"מ בלבש בגד"כ מקורעין על בגדי הכהונה הכשרים. וליכא בזה פסול עבודה מדין יתור בגדים, דהרמב"ם לשיטתו בפ"י מכה"מ ה"ה יתור בגדים הוא דווקא בהוסיף שתי כתנות וכו' [ודלא כרש"י זבחים יח. ד"ה ייתר, שכ' "הוסיף עליהם שום בגד בעולם"], וכמ"כ ליכא בזה פסול משום עבודה עם בגדים מקורעים, דהא הוא לבוש על בשרו בבגדי כהונה כשרים, וזש"כ הר"מ בהל' ביאה"מ דעבודתו כשרה וחייב מיתה משום עבודה בניוול עכתו"ד, וכ"כ הנצי"ב במרומי שדה בזבחים שם. ועד"ז י"ל עוד דמשכח"ל בלבוש בגד"כ מרושלין שסילקן באבנט, דליכא בזה משום יתור בגדים, והיה קרוע הבגד במקום שמרושל, דליכא בזה פסול מקורעין, ובפרט לד' הרמב"ן בסה"מ קסד דקרוע בגדים פסולו כחיסור בגדים, וזה ל"ש במקורע במקום הרישול, ומ"מ חייב מיתה משום עבודה בניוול.



חציצה בלבישת הבגדי כהונה וחציצה בעמידה בעזרה

ובעיקר מש"כ הר"מ הנ"ל בפ"י מכה"מ ה"ה דהיתור בגדים דחייב מיתה ופוסל העבודה, היינו כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים וכו', ונקטו האחרונים בשיטתו דיתור בגדים הוא דווקא בבגד נוסף מבגדי כהונה, ולא בבגד נוסף של חול. נראה דהר"מ אתי להשמיענו בזה דין נוסף, דהנה כ' הר"מ בהל' כה"מ שם ה"ו: "נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם מלמד שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגדים אפילו נימא אחת" וכו', ומקורו בזבחים יט, א. והביאור בזה הוא דכיון דבעי' בבגדי כהונה לבישה "על בשרו", להכי גם אויר ונימא אחת חוצצים, ולא יהני בזה דין מין במינו אינו חוצץ, כיון דבעי' שיהא לבישה על בשרו. ובתוס' זבחים כד, א (ד"ה הואיל) פירשו על הגמ' הואיל ורצפה מקדשת אף כלי שרת מקדש וכו' שלא יהא חוצץ וכו', דרצפה מקדשת האדם לעבוד עבודה, וכלי שרת היינו בגדי כהונה, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ דהא כתיב על בשרו וכו'. והיינו דגם בדין עבודה על רצפת העזרה נאמר שלא יהא דבר החוצץ בעמידתו בעזרה בשעת עבודה, וצריך שתהא עמידה על רצפת העזרה עצמה, ולכן לא יועיל דבר להכשיר חציצה, אף אם תהיה באופן של מין במינו שבכל התורה אינו חוצץ, אבל

בעמידה על רצפת העזרה הרי היא חציצה. וכמו שכתבו תוס' ובחים קי, א ד"ה מין במינו אינו חוצץ דגם ע"ג רגל חברו חוצץ אף דהוי מב"מ, והתוס' כתבו שהטעם הוא דאין דרך שרות בכך, והיינו דבעי' עמידה על הרצפה ממש, וילפי' כן בזבחים כד, א מבגדי כהונה (לתוס' שם הנ"ל), ודינו כבגדי כהונה דבעי' על בשרו וגם אויר חוצץ, וכן ברצפה דמקדשת העובד (ולהכי בעי' שיהא כולו בפנים ול"מ ברובו בפנים כדאיתא בזבחים כו, א). ולכן בעי' שיהא עומד על העזרה ממש, ולא יהי בחציצה של מין במינו כיון דמ"מ הוא אינו עומד בעזרה, אלא דלפ"ז בעמד באויר העזרה יהא דינו דחוצץ ולא יוכשר, כמו דל"מ בבגדי כהונה, והגמ' שם קאמר דפסול, דאין דרך שרות בכך (והחזו"א שם עמד בזה, והקשה עוד דהא האויר מקודש, וכן הקשה דבעמד ע"ג כלים הא מ"מ עמד באויר העזרה). עוד מצינו חידוש בדין חציצה בעזרה דאף דהכלל בכל התורה היא שאם הדבר הוא ליופי "לנאותו" אינו חוצץ, מ"מ גבי רצפת העזרה חוצץ, וכן מוכח בפסחים סה, ב דמקשי' על דם בעזרה דחוצץ ברגלי הכהנים אף דנוי הוא לכהנים שיהיו רגליהם בדם וכו', והעיר כן ההפלאה שם. וע"כ דבעי' עמידה על חפצא של עזרה ולכן ל"ש כאן הכלל דלנאותו אינו חוצץ דהוא כלל רק בדיני חציצה של כל התורה, אבל בעמידה על הרצפה חייב העומד להיות כיחידה אחת עם העזרה, והיינו דדין חציצה בעזרה דומה לדין חציצה בבגד"כ וכלי שרת, דבעי' עצמו של כהן ובעי' שיעמוד בעזרה ממש. ובוה ניהא גם קו' השפ"א (עירובין קד, א ד"ה ואי) גבי מלח על הכבש דחוצץ והא בלא זרקו מלח הרבה הוי מיעוט שאינו מקפיד, די"ל דמ"מ חוצץ משום דבעי' עמידה על הרצפה ממש, ול"ה בגדרי חציצה דכה"ת. וראה מש"כ עוד בזה בהערותי על הש"מ מנחות החדש (שי"ל השנה בס"ד בהוצאת מוה"ק), בדף ו הערה 41 ע"ש. ויש לסייע לדברינו ממה שכתב בחזו"א בזבחים (סי' ה סק"ב) דעמד ע"כ כלים פוסל אף במשכן אף שאין שם קדושת המקום, דמ"מ לא חשיבא עמידה אא"כ הוא עומד על הקרקע ולא בעומד על התלוש, דאין דרך שרות בכך וכו'. ואכן במד"ר פ' שמות אמר' דכ"מ ששכינה עמהם הולך יחף וכן בשעת עבודה וכו', וכ"ה ברמב"ן (שמות ג, ה) וסיים הרמב"ן דכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, וצ"ע בדברי הרמב"ן דהכהנים שימשו יחפים שלא תהא חציצה בעמידתם, ולא משום קדושת השכינה, אכן י"ל דנ"מ למשכן, דאם אין בו פסול חציצה, מכל מקום לענין מנעל אסור רק מצד מורא מקדש.



חציצה בבגדי כהונה שלא במקום לבישת בגדים

עוד כתב הרמב"ם שם: "כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים אם היה בו שלש אצבעות כו' הרי זה חוצץ וכו'". מפורש ברמב"ם דבאופן זה פוסל מדין חציצה, אבל אינו פוסל מדין יתור בגדים. ולכאורה הענין מבואר, דהרמב"ם לשיטתו, דיתור בגדים הוא דווקא מבגד של בגדי כהונה ולא בגד של חול [ודלא כדברי הכס"מ והמהרי"ק על הר"מ שם, וצ"ע בדבריהם שהרכיבו את שיטת רש"י והרמב"ם]. ובר"מ להלן שם בה"ט כתב: "כהן שלקה באצבעו מותר לכרוך עליה גמי וכו' והוא שלא יחוץ הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת העבודה", ובראב"ד: "א"א דבריו סותרים זה את זה שלא אמר שלא במקום בגדים פחות משלש אינו חוצץ בין היד לכלי" וכו' ע"ש. וצ"ב בשיטת הרמב"ם, דמ"ש חציצה שלא במקום בגדים. ובס' הליקוטים בר"מ (מהדורת

רש"פ) הובא בשם הגרי"ז מבריסק דבר נפלא, דבהך דינא דבגדי כהונה יהיו על בשרו, נאמר דרך בגדי כהונה יהיו על בשרו ולא דבר אחר, ואם לבוש על בשרו בכל מקום שהוא עוד דבר הרי זה חוצץ, שהרי הוא לבוש על בשרו עוד דבר, ובדין דעל בשרו נאמר דרך הבגדי כהונה יהיו על בשרו, וכמו בחציצה בין בגד לבשר דאינו לבוש על בשרו, ה"נ הך חציצה דאינו לבוש רק בג"כ על בשרו, ודין חציצה זה הוא רק כשהוא לבוש בגד אחר, דלבישת בגד אחר על בשרו הוא שמבטל את הלבישה, ולכן בעינן דוקא גע"ג דהוי בגד וכו' עכתו"ד עי"ש.



חציצה בין בגד לבגד

הבית הלוי בח"א (סי' ג אות ג) כ' לדון בדין חציצה דבגדי כהונה אם הוא גם בין בגד לבגד, והביא מלשון הר"מ שם שכתב שלא יהא דבר חוצץ בין בשר לבגד, וכבר הקשו על דבריו דבירושלמי ערובין פ"י מפורש דאיכא חציצה גם בין בגד לבגד, ראה בס' הליקוטיו שם ה"ו בזה. אכן, נראה לומר דדברי הביה"ל שייכים בדין חציצה המקורי שהיו בגד"כ על בשרו, ובהם גם אויר ונימא אחת חוצצין, ונתבאר דגם אם החציצה היא מין במינו פוסל, ומשום דבעי' לבישה על בשרו ממש. אמנם, מסתבר דהך דין חציצה הוא רק בין בגד לבשר, ולא בין בגד לבגד, אבל הירושלמי מיירי בדין חציצה, שלא יהיו על בשרו אלא רק בגדי כהונה ולא בגד אחר, וכדברי הגרי"ז הנ"ל. ואולי הילפותא לכך היא מהרבו שלא ילבש של חול עמהם, כדאי' בגמ' יח, ב, והך דין חציצה פוסל גם בין בגד לבגד וכגון שהיה בגד גע"ג, בין הכתונת לאבנט, דפוסל משום חציצה.

ולפ"ז נראה דבמש"כ הר"מ בדינא דיתור בגדים שהוא בלבש שני מכנסים וכו', י"ל עוד דכוונת הר"מ לומר דבהך גוונא בעי' לדינא דעבודתו פסולה משום יתור בגדים, אבל בלבש בגד של חול על הבגד"כ, בלאו הכי עבודתו פסולה מדין חציצה, שלא יהא על גופו בגד נוסף. אולם, היכא דלבש עוד בגד של בגדי כהונה על בגדי הכהונה, כגון שלבש שני מכנסים, בזה י"ל דלא חשיב שיש בגד נוסף על בשרו, כיון דתרווייהו בגדי כהונה הם, וחשיב כמו דתרווייהו על בשרו, והוי מעין הא דאיתא ביומא נח, א גבי מזרק בתוך מזרק דהוי שרות אחת, ומשום דתרווייהו כלי שרת, כמש"כ הרי"ט אלגזי בפ"ק דבכורות עי"ש ואכ"מ. וזהו דהשמיענו הר"מ דבהך גוונא פוסל משום פרשה דיתור בגדים, אבל בבגד של חול על הבגד"כ, בלא"ה יפסול את העבודה מדין חציצה שלא יהא על בשרו בגד נוסף. והרי חזינן דבעי' לפרשה של יתור בגדים, אף דבלא"ה שייך חילול עבודה מדין הך חציצה דעל בשרו שהוא לבוש בבגד אחר (ואפשר דמ"מ נ"מ לענין חיוב מיתה). ועי' תור"פ ותורא"ש עירובין קג, ב דאכן הקשו כן על כל יתור בגדים תיפ"ל משום חציצה עי"ש בתירוץ. עכ"פ להר"מ ניחא, דיתור בגדים פוסל בבגד נוסף של בגדי כהונה על הבגדי כהונה, ובזה אין לפסול משום דין חציצה וכמש"נ.

אמנם, לפ"ז יש להעיר על דברי הגר"ח הנ"ל, שכ' בדעת הר"מ בהל' ביאמ"ק דבלבש בגדים מקורעים על הבגדי כהונה ועבד עבודתו כשרה. ולכא' אמאי לא יפסול את עבודתו מדין חציצה שלא יהא על בשרו בגד נוסף זולת הבגדי כהונה [ואפי' נימא דמדיון זה ליכא חיוב מיתה, והוי

ככל חציצה בבגד"כ, דכתב הקרן אורה בסוגיא דליכא חיוב מיתה, אמנם הא מ"מ מחלל עבודה, ואיך כ' הר"מ דעבודתו כשרה]. ונראה מוכרח להוסיף על דברי הגרי"ז, דהא דנאמר בהך דינא דחציצה שלא יהא בגד אחר על בשרו נוסף על בגדי כהונה, הוא משום דבגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה (כלשון התוס' זבחים כד, א הנ"ל), ולרוב הראשונים בגדי כהונה הוי כלי שרת, מה"ט דמקדשין הכהן לעבוד עבודה [זולת שיטת הריטב"א בקדושין נד, דס"ל דבגד"כ ל"ה כלי שרת]. ובודאי דבגדי כהונה דמקדשין את הכהן - הקידוש הוא על כל גוף הכהן, ונמצא דכל גופו חשוב כלבוש בבגדי כהונה, דלבישת הבגדי כהונה מתייחסת לכל גופו. ונראה דלהכי הוא דחוצץ אם לבוש בבגד גע"ג אף שלא במקום בשרו, דאז הבגד"כ אינו נחשב דכל גופו לבוש בהם, כיון דאיכא על גופו בגד נוסף. אכן, כ"ז ה"ד באיכא בגד נוסף על בשרו אף שלא במקום בגדים, אבל בלבש בגד של חול או בגד"כ מקורעים על בגדי הכהונה, בזה ליכא חסרון משום הך דין חציצה, שהרי מ"מ לבישת בגדי הכהונה יכולה להתייחס על כל בשרו, ומש"ה בהך גוונא שלבש בגדי כהונה מקורעין על בגדי הכהונה הכשרים עבודתו כשרה, וניחא שפיר דברי הגר"ח שיתאימו גם ליסוד הגרי"ז.

[ויש לדון עוד דהך דין חציצה שלא יהא בגד נוסף על בשרו, לא נאמר בעבודת פרה, דמעשיה בחוץ, ובעי בגד"כ מקרא מיוחד ביומא מג, א דהכהן בכיהונו, ומשום דאין בפרה תורת עבודת קרבן ורק חטאת קריה רחמנא, אך ל"ה חטאת בעצמותה. ומש"ה נראה דהתם אין הבגדים מקדשים את כל גופו, ולא יהיה בהם הך דין חציצה, ובזה יש לבאר את דברי הר"מ בפ"ד מהל' פרה ה"ב, ראה על כך בהרחבה במאמרי בירחון האוצר גיליון י"ח מנחם אב תשע"ח, בדין חנוך כלי שרת, ואכ"מ].

אכן, מעיקר דברי הגר"ח שלא אמר את תירוצו בפשיטות דמשכח"ל דברי הר"מ דמקורעין אינו מחלל עבודה, בגוונא דלבש בבגדי כהונה כדין, ועל בשרו שלא במקום בגדים נמצא בגד מקורע, דבזה אינו מחלל עבודה, וחייב מיתה משום עבודה בניוול. ועל כרחך דבכה"ג מודה הגר"ח דמחלל עבודה מדין חציצה הנוסף, שלא יהא על בשרו שום בגד נוסף זולת בגדי הכהונה, ולהכי הוא דהוצרך לומר בד' הר"מ גוונא דהכהן לבוש מקורעים על בגדי הכהונה, דבזה ליכא חסרון מדין חציצה שלא יהא על בשרו בגד נוסף, כיון דהבגד הנוסף נמצא על בגדיו ולא על גופו, וגם אין חסרון בזה מדין יתור בגדים, דל"ה בגד נוסף של בגד"כ הכשרים, ולהכי אינו מחלל עבודה, וחייב מיתה משום עבודה בניוול, אך לענין דברי הבית הלוי בדין חציצה בין בגד לבגד ניתן ליישב כמש"כ.



שנוי מבגד של כהן הדיוט לבגד של כהן גדול

ולסיום מאמרי זה, נוסיף ספק מעניין - האם כהן גדול שלבש אבנט של כהן הדיוט דינו כמחוסר בגדים, אף שהבגד זהה אלא דשל כה"ד הוא בכלאים ושל כ"ג של בוך, וכן במגבעת ומצנפת האם יש בו שנוי להשוותו למחוסר בגדים? ראה רמב"ם כה"מ פ"ח ה"ג, ומצאתי דבשפת אמת ביומא יב הסתפק בענין, והסיק דאין זה בגד אחד ואינו יתור או חיסור בגדים, ובספר פנים יפות עה"ת בפ' תצוה כתב על הדין הנאמר בבגדי כהונה ובעשיית הכלים ועשו לי

לשמי, דבגדי כ"ג אף אותם בגדים שהיו ג"כ בכה"ד היו צריכים בשעת עשייתם לעשותם לשם קדושת ח' בגדים דכ"ג. ומבואר בדבריו חידוש בדין לשמה בעשיית הבגדים, שבגדי כה"ד ובגדי כ"ג הם ב' קדושות חלוקות, ולכן חלוקים הם בדין לשמה לשם עשייתם. וראה עוד בעניני בגדי כהונה, בספרו של אבי מורי הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל, תורת הקודש ח"א סימן נג. ויהי רצון שנזכה בקרוב בימינו לראות כהנים בעבודתם בבנין בית הבחירה בב"א.



הרב עמיחי כנרתי*

דין "הכל בכתב" לגבי הגוזזטריות שעשו בשמחת בית השואבה

דברי הגמרא על שמחת בית השואבה

קיי"ל שיש איסור לשנות מצורת הבית, "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, כל מלאכות התבנית" (דה"א, כה, יט). ובגמ' בסוכה נא, ב תמהו על הגוזזטריות שהתקינו בזמן שמחת בית השואבה, עבור הפרדה בין האנשים לנשים, והרי לכאורה אסור לעשותן מצד "הכל בכתב".^א ותירצו, "קרא אשכחו ודרוש", פסוקים בזכריה פרק י"ב לגבי ההספד לעתיד לבא, שיהיה בהפרדה, "והרי הדברים ק", ומה לעתיד לבא שעסוקים בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אלו לבד ואלו לבד,^ב עכשיו שעסוקים בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה".

ויל"ע בכוונת התירוץ. ולכא' ההבנה הפשוטה היא שאם יש קרא ודרשה ממילא ודאי שכלול דבר זה בתוך צורת הבית ואין בזה שינוי, ואע"פ שהוא לא התפרש להדיא בפסוקים של צורת הבית.^ג ועוד אפ"ל שאם יש קרא ודרש הרי זה דוחה את "הכל בכתב".^ד אולם, המהרש"א בחידושי אגדות שם באר אחרת, שמכיוון שהמטרה היא רק בשביל הצניעות ולא

(* בס"ד אחד מראשי הישיבות שליט"א כתב לי שהמאמר יפה, נכון ונכבד. בריך רחמנא דסייען, ברחמי המרובים גם על דלים וריקים.

א). פסוק זה נאמר על שלמה ודוד, בביהמ"ק הראשון, אך מ"מ הוא יסוד נכון גם לביהמ"ק השני, אע"פ שהוא היה שונה מהראשון בצורתו ומידותיו (ראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ד), מפני שגם שם הצורה החדשה היתה ע"פ נביאים (חגי זכריה ומלאכי), ראה פיה"מ לרמב"ם ותויו"ט תחילת מס' מידות, שו"ת חת"ס יו"ד סי' רלו ותורת משה לחת"ס (שמות כה, ט), חידושי הגרי"ז (על התנ"ך) סי' קפט, ועוד. ויל"ע האם גם רש"י בערכין י, ב סובר כך, וז"ל: "שכלי מקדש ראשון ע"פ הגבורה נעשו, דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית" [וראה כללית על הבנת דין זה מש"כ הרב איתי אליצור שליט"א, במאמר "האמנם 'הכל בכתב'?" (קובץ מעלין בקודש, כולל בית הבחירה, כרמי צור, גליון כ"א (אדר ב' תשע"א), עמ' 61 ואילך].

ב). ואכמ"ל במה שדנו האחרונים על שאלה זו מצד שהגוזזטריות לא היו קבועות, ושהן היו בעזרת נשים (כעין קדושת הר הבית) ולא במקדש עצמו, וראה באר יעקב ח"א לגר"ח אריאלי זצ"ל עמ' קנח-קנט, ותורת הקודש לגר"מ אילן זצ"ל ח"ב סי' א.

ג). במשמרת מועד לגר"מ קארפ שליט"א ביאר יפה את הצורך במחיצה לעתיד לבא כשאין יצה"ר: "דמה דבעינן לחוד הוא גדר בפני עצמו, ואף כשאין יצה"ר, וזו מידת הצניעות, וכך היא הצורה", וכע"ז כתב בספר בני חיי (הו"ד באוצמ"ה) ש"לאו אורח ארעא". [וע"ע בדרכים אחרות מש"כ בטוב ראייה תענית טו, ב, במכתב מאליהו ח"ג עמ' 40-42 ובשו"ת להורות נתן ח"א סי' נט].

ד). "ופשוט שכוונת התירוץ הוא שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיוין והגוזזטרא ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החווה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ה' מלאכת התבנית, והוי ג"ז ממילא בכלל הכל בכתב" (שו"ת אגרות משה אור"ח ח"א סי' לט), וכן נקט הגריד"ס זצ"ל ברשימות שיעורים על סוכה שם.

ה). בהמשך דבריו באג"מ שם שלל אפשרות לבאר שכוונת הגמ' לומר שדין דאורייתא של קרא ודרש דוחה את דין "הכל בכתב". ובאמת באבי עזרי (בית הבחירה א, י) משמע כאפשרות זו, עיי"ש שנקט ש"הכל בכתב" הוא רק לכתחילה (וכן נקט דודו הגאון, באבן האזל הל' בית הבחירה ב, ג, שאינו לעיכובא, ועיי"ש דיונו ע"ז עם רבינו הגר"א כהנא שפירא זצ"ל, וראה ע"ז גם בכנסת הראשונים על זבחים לג), ולכן ניתן להידחות מפני צורך הצניעות. וכע"ז בקיצור כבר בשרביט הזהב לרבי רפאל בירדוגו על סוכה שם, שהוא כעין 'אתי עשה ודחי לא תעשה'.

בשביל עבודת המקדש, ממילא אין זה נחשב כחלק מצורת הבית ולא כלול באיסור לשנות¹ (אמנם לא ברור שזה הביאור בדברי המהרש"א, וראה בהערה²).



תמיהה מדברי תוס' בזבחים

כתבו תוס' זבחים לג, א: "וליעבד פשפש הכל בכתב כו' - והא דמוסיפים על העיר ועל העזרות היינו היכא דאיכא למימר קרא אשכחו ודרוש, כי ההיא דסוכה (דף נא:). ומיהו קשה דהכא נמי אין לך קרא גדול מזה דניעבד פשפש לקיים מצות סמיכה דרחמנא אמר וסמך, ולמאי דמסיק דסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא ניחא, אבל לטעמא דשמא ירבה בפסיעות קשה דניעבד פשפש דליכא למיחש, ומיהו דשמא ירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא וקרי כאן הכל בכתב. והא דאמר בריש כיסוי הדם (חולין פג:): דכיסוי הדם אינו נוהג במוקדשין משום דלא איפשר דהיכי ליעבד לבטליה קא מוסיף אבניין וכתוב הכל בכתב, אין זה חשוב כמו קרא, דכיון דלא כתב בהדיא בקרא שינהוג כיסוי הדם במוקדשין³.

ומבואר בתוס' שקרא ודרשה מועילים לגבי דין "הכל בכתב" רק אם מדובר על דין דאורייתא, וגם הוכיחו תוס' מנידון הגמ' בחולין שזה דווקא אם הדין ברור ולא כשיש מקום לומר שאינו כלול בציווי⁴.

וא"כ יל"ע גם לגבי שמחת בית השואבה, לפי ההבנה הפשוטה לעיל, ש"קרא אשכחו ודרוש", היינו שזה כלול בתוך צורת הבית, וצ"ע היכן יש קרא ודרשה שצריכים מהתורה לשמוח במקדש בשמחת בית השואבה, ושגם נשים חייבות בה. ומה מועיל לנו שיש מקור בפסוקים⁵ לדין גמור מדאורייתא שצריכים הפרדה בין אנשים לנשים⁶, אם זה גופא שצריכים לשמוח בסוכות במקדש ושגם נשים חייבות בכך אין זה מפורש במקרא.

1. וז"ל: "ולפי שזה התיקון לא היה צורך עבודת המקדש אלא לאפרושי מאיסורא דערוה, לא הוה בכלל הכל בכתב מיד ה'". והיינו שיש שלושה אופנים אפשריים לבאר את תירוץ בגמ' "קרא אשכחו ודרוש": כלול בצורת הבית, או דוחה את האיסור, או שאם טעמו מחמת צניעות אין זה קשור לצורת הבית [וראה בתורת הקודש לגר"מ אילן זצ"ל, ח"א ס' יח אות ו שכן אם לא עשו גוזזטרואות האם הוא בעיה בצורת הבית וב"הכל בכתב", והיינו לפי הדרך שנתבארה, שאם נצרך דבר בגלל "קרא ודרוש" הרי הוא כלול בתוך צורת הבית].

2. הגר"מ אילן זצ"ל (בספרו תורת הקודש ח"ב ב"הוספות ומילואים מהדורה תנינא" לסימן יג עמ' רעו, וכן במכתבו שנדפס בקובץ ישורון כרך ל"ד עמ' שנח-שס) ביאר אחרת את כוונת המהרש"א הנ"ל, שהמהרש"א בא לבאר מדוע יש שאלה מצד "הכל בכתב" על הגוזזטרואות, והרי כל מה שנצרך למקדש הוא כלול בזה, ותיירץ שכאן זה רק צורך צניעות ולא צורך המקדש, ולכן לכאורה לא כלול ב"הכל בכתב" ויש שאלה, ויישבה הגמ' "קרא אשכחו ודרוש" [תודתי לגר"ד אילן שליט"א על ההפניה החשובה הזאת].

3. ששם במשנה שנינו שאין במוקדשים מצוות כיסוי הדם, ואמרו בגמ' שאי אפשר שיהיה חול דבוק במזבח מפני דינא ד"הכל בכתב", ואע"פ שיש מצוות כיסוי הדם, מ"מ הרי לא איתפרש בהדיא בקרא שגם מוקדשים צריכים כיסוי.

4. "ואף שאינו אלא קרא בדברי קבלה יש למילף שפיר, שהרי לא בא הקרא לחדש איסורין שנמא לא ילפינן משם, אלא שנאמר בקרא דדברי קבלה שיספידו כדן התורה אנשים לבד ונשים לבד. והוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהזכירו בקראי דדברי קבלה" (אג"מ שם).

5. "והנה עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה הוא לענ"ד דינא דאורייתא. וראיה מסוכה דף נ"א שהקשה בגמ' על הגוזזטרוא וכו', ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל הכל בכתב כיון שא"צ זה מדאורייתא וכו', אלא צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא ולכן הוא ממילא כמפורש

והנה נחלקו המפרשים מה טעמה וענינה של שמחה זו: שיטת רש"י בסוכה^(א) שהיא מדרבנן, וטעמה הוא לשמוח לכבוד מצוות ניסוך המים שהיתה בסוכות בכל בוקר. ושיטת הרמב"ם (סוף הל' סוכה ולולב) שהיא כתובה בפסוק, מדאורייתא או כאסמכתא^(ב), לקיים "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". וז"ל הרמב"ם: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". וכבר האריכו באחרוני זמננו על מחלוקת ראשונים זו^(ג).

וא"כ לכאורה לפי הרמב"ם ניתן ליישב שיש כאן קרא ודרשה גמורים, ומובן מדוע אין בזה שינוי מצורת הבית [ויתכן לומר שגמ' זו היא אכן המקור לרמב"ם לחידושו הנ"ל, ודוק].

אמנם, לפי רש"י שהמצוה היא מדרבנן, עדיין יל"ע איך יבאר את פשט בגמרא הנ"ל, שאין בגוזזטרות שינוי מ"הכל בכתב" מפני "קרא אשכחו ודרוש". ואפ"ל שס"ל כמהרש"א לעיל, שבדבר שנועד רק לצורך צניעות אין בזה שינוי מהצורה.



דין נשים בשמחת הבית השואבה

ועדיין יל"ע בדין הנשים בשמחת בית השואבה, שגם אם נחדש ששמחת בית השואבה מדאורייתא, וגם למדנו שיש חובת הפרדה מדאורייתא, סוף סוף מנלן שיש חובה לנוכחות הנשים שם ושגם היא מהתורה.

ואחר חיפוש בספרים ראיתי^(ד) בס"ד מש"כ בספר שרביט הזהב לרבי רפאל בירדוגו (לפני כמאתיים וחמישים שנה), וכמדומה שהוא הראשון שתמה תמיהה זו. וז"ל: "וגם מאי ראייה, לא יבואו הנשים בכלל, ולא יוסיפו על הבנין. ונראה דשלא יבואו הנשים אי אפשר, דעכ"פ אתתא בת שתין לקל טבלא רהטא^(ה) ואי אפשר למונעם, כש"כ לשמחה גדולה כזו". והיינו שס"ל שכך היא המציאות, ודי בזה כלפי "הכל בכתב".

וראיתי שתמה זאת גם בשו"ת אג"מ שם, וצייד בדרך של הוכחה ממעמד הקהל. וז"ל: "ואין להקשות מנלן מן התורה שיהיו כלל שם נשים, דהא בהקהל ודאי היו צריכין להיות שם אנשים ונשים וא"כ צריכים היו לעשות הגוזזטרא בשביל הקהל וממילא מותרין גם בכל חג לעשות כן

שצריך לעשות זיוין וגוזזטרות אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים בהכל בכתב" (אג"מ שם). וכ"כ בשו"ת דברי יציב (ליקוטם והשמטות סימן טו): "אמר רב קרא אשכחו ודרוש וכו' עכשיו שעסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה עיין שם, ונראה מכאן ראייה ברורה לשיטת רבינו יונה בשערי תשובה דהרהור אסור מן התורה, דמשום איסור דרבנן לא היו מחמירים כל כך עד כדי לשנות צורת הבית אשר בכתב מיד ה' עלי השכיל ודו"ק ואכמ"ל".

(יא). נ, א ד"ה בית השואבה ונ, ב ד"ה שמחה יתרה.

(יב). יתכן שכוונת הרמב"ם היא רק לזמו בפסוק, שהרי עיקר הפסוק בא לחדש לנו את מצוות נטילת לולב במקדש שבעה ימים, ראה ברמב"ם שם פ"ז ה"ג. [וראה באוצמ"ה תחילת פרק חמישי דסוכה שנחלקו בזה בדעת הרמב"ם הגרי"פ על רס"ג והעמק ברכה].

(יג). הגרי"ו, הגרי"פ על רס"ג, עמק ברכה (ראה באוצמ"ה תחילת פרק חמישי דסוכה שצייננו), ספר עיונים ומחקרים לרב חנא שאול קוק ז"ל, ח"ב עמ' 34. מאמר הרב מנחם סליי שליט"א בקובץ תחומין ח"ב, מאמר הרב איתן שנדורפי שליט"א בספרו הדר המועדים (ירח האיתנים), ועוד רבים.

(יד). הו"ד בספר הנפלא אוצר גאוני ספרד, על מסכת סוכה, הוצאת עזי והדר.

(טו). מו"ק ט, ב.

בשביל שמחת בית השואבה. ועיין בהגהות הריעב"ץ שכל הקושיא דהכל בכתב היה בשביל הזיוין שהם קבועים, וממילא היה זה לכל חג, ומצד הגוזזטרות עצמה אין איסור. אך אף אם נאמר דלא כהריעב"ץ שאיסור מצד הכל בכתב הוא אף שלא בקביעות וכדמשמע מהא דר"פ כסוי הדם, נמי ניחא דכיון שהוא כנאמר שרשאים לעשות תוספת זה לא שייך לחלק בין הימים ויש להתיר בכל עת".

ומבואר שס"ל לגאון האג"מ שאכן נשים אינן צריכות לבא לשמחת בה"ש, ולכן הוא דן בזה רק מצד חיובן במצוות הקהל.

ומ"מ גם אחר דברי השרביט הזהב והאגרות משה, נראה שיש מקום לדון ולחדש חובת נשים בשמחת בית השואבה^(ט), בעיקר ע"פ הבנת דברי רבינו הרמב"ם.

וזה"ל הרמב"ם בהל' סוכה ולולב שם: "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע". שהשמחה^(י) שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".

הנה הדגיש לנו רבינו הרמב"ם, "כל העם" האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע. ויתכן שכוונתו רק לתאר את מה שהיה נהוג, אבל יותר נראה שהרמב"ם כתב זאת בתור חובה, לקיום מצוות "ושמחתם", שכולם באים למקדש לצורך זה^(ז). וכתב הגר"י קמינצקי זצ"ל: "ודוק

(טז). וכן ראיתי בספר מקור חיים לבנות ישראל לגר"ד הלוי זצ"ל, רבה של תל אביב, שכתב בהערה שגם נשים היו חייבות במצוה זו, וכדמוכח מכל הדיון בחז"ל על בעיית הצניעות בשמחת בה"ש.

(יז). וכן משמע בלשון המשנה סוכה פ"ה מ"ד: "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפנין דברי שירות ותשבחות". ומבואר שמצד אחד רק החסידים ואנשי מעשה מרקדים, ומצד שני יש צופים שהכל נעשה "לפניהם".

(יח). כך הנוסח בכתב"י ובראשונים (כלבו סי' עב, ועוד) בדברי הרמב"ם: "שהשמחה", והיינו שנותן טעם לעיל. ונראה כוונתו לתת טעם מדוע רק החסידים מרקדים והעם רק באים לראות ולשמוע, ודוק. וזה"ל התפארת ישראל על המשנה שם: "ולא היו מניחין לכל עם הארץ לרקד ולשורר, כדי שלא יבואו מתוך שמחה יתירה לידי קלות ראש, רק כולם באו לראות ולשמוע". ובספר שם דרך לגרש"ז ברוידא זצ"ל (פרשת אמור סי' ט) הבחין בין שני טעמים לגבי מניעת ע"ה מהריקודים: חשש לקלות ראש, וצורך לעבודת ה' בזה. [ומה שהיום ב"זכר לשמחת בית השואבה" כן נוהגים שכולם רוקדים וכו', וכן בשאר שמחות מצוה, ראה חוט שני לגרנ"ק שליט"א, פסח עמ' מד, שהעיר לתימה בזה. ולכא' אפ"ל כמה טעמים, ואחד מהם ע"פ המבואר שכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, וכהן גדול ביוכ"פ צריך שמירה גדולה מטומאה (ראה תויו"ט אבות פ"ה מ"ה), וכנ"ל כאן שדוקא בשמחה כ"כ עצומה כמו בחג סוכות במקדש, נצרכת זהירות יתרה. ונעיר שבאמת לא כל המקומות שמוזכר המנהג (המאוחר) לקיים "זכר לשמחת בית השואבה" כלל הדבר גם ריקודים, ראה למשל בספר יסוד ושרש העבודה הל' סוכות והמ"ב סוף סי' תרסא שהביאו].

(יט). ויל"ע מנין לרמב"ם חידוש זה, וראה לקמן.

(כ). אבל במצוות נטילת לולב במקדש כל שבעה, שנלמדה מאותו פסוק, לא באר הרמב"ם דבר זה שכולם באים, ויל"ע. [וכבר תמה ע"ז השפ"א (סוכה מא, א): "במשנה בראשונה ה' לולב ניטל במקדש שבעה, פירש רש"י מדכתיב ושמחתם לפני ה' א

בלשון הרמב"ם שגם האנשים והנשים שבאים לראות ולשמוע גם זה חלק מהמצוה^(א), ודוק" (אמת ליעקב, דברים טז, ד). וע"ע לקמן.

ויל"ע מנין לרמב"ם שגם נשים חייבות במצוה זו, והרי תמיד נשים פטורות מכל מ"ע שהז"ג. ונשים פטורות גם מ"לקחתם לכם ביום הראשון" ברישא של הפסוק, וגם בסיפא של הפסוק "ושמחתם", שמדובר בפשוטו על נטילת הלולב במקדש, לא שמענו כלל וכלל חידוש זה שגם נשים נוטלות. ומגן לרמב"ם שנשים חייבות בשמחת בית השואבה.

ויתכן שמקורו באמת מכח מה שתמהנו לעיל, מה ביאור הגמרא בסוכה דף נא לגבי "הכל בכתב" להצריך מדאורייתא נשים בשמחה זו, ודוק.



טעם לחיוב נשים בשמחת בה"ש

ונראה בס"ד שאפשר לבאר חידוש זה של חיוב הנשים בשני אופנים:

אפ"ל שמצוה זו אינה מצוה פרטית אלא מצוות הציבור, ובמצוות מסוג זה לא נאמר פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא. וראה היטב מה שהרחיב על יסוד זה במאמר הרב יהודה שביב זצ"ל, בתחומין כרך כ"ב^(ב).

ועוד אפ"ל, ע"פ המבואר בסהמ"צ לרמב"ם מ"ע נד: "והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד שלמי שמחה. ומהקרבת שלמים אלו אמרו (שם ו: קידושין לד א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני י"י אלהיך. וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך".

ומבואר כאן חידוש, שהרמב"ם כוללו בתוך מצוות "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד), ולא כפי שכתב בהלכותיו, לכוללו במצוות "ושמחתם"! וכבר עמדו על היחס בין הדברים, ראה בציונים שבסהמ"צ מהד' פרנקל בשם לחם יהודה, ועוד. ומקור החידוש נמצא כבר בתרגום המיוחס

שבעת ימים ולא במדינה וירושלים בכלל מדינה, ויש לעיין למה לא נימא דחובה עלינו לבוא למקדש בכל ימי החג לקיים ושמחתם ז' ימים, ואפי' אותם הפטורין מראיה יהיו חייבין בזה, ובסתמא דמתניתין דלקמן דתני שהיו מוליכין לולביהן להר הבית משמע דאותם שהיו בירושלים הלכו למקדש בלולביהן, וגם לבני מדינה למה לא יהי' חיוב. וצ"ל משום דכתי' ולקחתם ביום הראשון, דמשמע דליכא חיוב אלא ביום הראשון בגבולין, א"כ גלי קרא דאין חיוב לעלות בשביל זה". ולדבריו מובן היטב מדוע בשמחת בית השואבה כולם מגיעים, שאין שם לימוד מ"ולקחתם". וע"ע על השאלה הנ"ל במקראי קודש למרן הגרצ"פ זצ"ל סוכה ח"ב עמ' ס-סא. ויש כמה מספרי זמננו שנקטו שהוא חובת ציבור, ולכן לא כולם חייבים לבא, ראה למשל קהילות יעקב ליקוטים ח"ו ס"א א וברשימות שיעורים לגריד"ס זצ"ל על סוכה עמ' רכו, וכן שמעתי מהגר"ר יגאל רוזן שליט"א לבאר בזה].

(א). ונראה שכך יותר נוטים דברי הרמב"ם, ומ"מ אציין שבזמנו שמעתי מחכ"א מראשי הישיבות שליט"א לבאר שרק הרוקדים מקיימים את המצוה. ובאר שמצוות "ושמחתם" היא רק חובת הציבור, ולכן לא כולם חייבים לבא לרקוד. וצ"ע.

(ב). ושם בעמ' 157 דן האם "ציבור" כולל גם נשים (וראה ע"ז גם בקונטרס מלחמת מצוה, בתוך ספר דעת הרבנים. הערת ידידי הרב רועי הכהן זק שליט"א).

ליונתן עה"פ "ושמחת בחגך": "ותיחדון בחדוות חגיכון בשאובתא וחללילא". וכ"כ החינוך במצוה תפח, וכן רבינו מנוח על הרמב"ם הל' סוכה ולולב שם.

ובמצוה זו של שמחת החג יתכן לבאר ברמב"ם שנשים חייבות, ראה היטב ברמב"ם וראב"ד ריש הל' חגיגה וכן הל' ע"ז יב, ג, והמצויין בספרי המפתח פרנקל שם, ויל"ע בהל' שביתת יו"ט ו, יח לגבי שמחה בבשר ויין או בתכשיטים שמשמע שאינה חייבת היא בשמחה, אלא רק "בעלה משמחה"^(כ). ואם נאמר שנשים חייבות בשמחת החג, א"ש שגם כאן בשמחת בה"ש חייבות^(כד), ואף אם לא נלמד ממש מ"ושמחת בחגך" מ"מ אולי אפ"ל בנין אב משם ל"ושמחתם"^(כה). והגרש"ז ברוידא זצ"ל, בספרו שם דרך על ויקרא (אמור סי' ט), הציע יפה לבאר, שהאנשים היו רוקדים לפני הנשים שבאו לראות, וא"כ הוא ממש "בעלה משמחה", ודוק. אמנם יל"ע האם כל זה הוא דבר פשוט, שיוצר "קרא אשכחו ודרוש" ממש כלשון תוס' בזבחים שם "איתפרש קרא בהדיא", וצ"ע עדיין.



שמחת בית השואבה בריקודים ובלב

כאמור לעיל הרמב"ם כותב שהחסידיים והצדיקים רוקדים ושרים וכו', ושאר כל העם באים לראות ולשמוע. והובאו דברי הגר"י קמניצקי זצ"ל ש"גם זה חלק מהמצוה". ולכאורה הכוונה היא שהעם הרוואה שמח בליבו כשרואה את הריקודים ושומע את השירים^(כז), וא"כ מבואר לנו בזה חידוש ששמחת בית השואבה כוללת שני אופנים של שמחה: במעשה ובלב.

ויתכן לומר, שגם מעשה הריקודים אינו עצם השמחה, אלא רק מעשה שמביא לידי שמחת הלב, כמו חובת השמחה ביו"ט בבשר ויין^(כח), ולעולם שמחת הלב היא העיקר והמטרה^(כט) [וכמבואר בד"כ שעיקר ענין השמחה הוא בלב, "נתת שמחה בליבך" (תהילים ד, ח), ובשונה מרננה וששון וכו']. וא"כ אתי שפיר שגם שמחת הלב של הצופים בלי ריקודים היא גם קיום המצוה.

סח הגאון רבי גרשון אדלשטיין שליט"א, ר"י פונוביז' (גליון "דרכי החיזוק", שיחות מהגר"ג אידלשטיין שליט"א, גליון 220, סוכות תשע"ו): "מרן הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל דיבר פעם בישיבה למחרת יוכ"פ כי כשנסועים הביתה וחוזרים לישיבה לשמחת תורה מטרת הריקודים בשמחת תורה היא "אריין טאנצן אין זיך די שמחת תורה" - להרקיד בתוך עצמו את השמחת תורה,

(כג). כדברי אביי קידושין לה, ב. וראה ר"ה ה, ב שנראה שנחלקו בזה אביי ורבי זירא.

(כד). ראה במוריה (גליון תיח-תכ עמ' קס ואילך) מאמר הגר"ר יצחק הקר שליט"א האם "ושמחתם" בשמחת בית השואבה הוא מדיני שמחת החג, "ושמחת בחגך".

(כה). וראיתי בס"ד שכע"ז כתב בשו"ת דברי מלכאל ח"ד סי' קב: "וכן בשמחת בית השואבה כתיב בקרא ושמחתם לפני ד' אלוקים ואשה חייבת ג"כ בשמחה. ולזה נכללה גם היא במקרא זה. ואף דכתיב מעיקרא מצות ד' מינים שאין הנשים חייבות. מ"מ הא בשמחה חייבות. ולזה היו הנשים באות למקדש לראות בשמחת ביה"ש. ואף למ"ד בעלה משמחה. מ"מ בהא דכתיב שישמחו לפני ד'. בע"כ שצריכה לשמות בביהמ"ק".

(כו). וראה ברש"ש גיטין ח, ב בבבאור סוף דברי תוס' שם שיש שמחת יו"ט גם במרבה בשיעורין לצורך מחר, ודוק.

(כז). שודאי הבשר והיין רק מביאים לידי שמחה ואינם עצם השמחה (וראה עמק ברכה עמ' קח וקכו). אמנם בריקודים היה אפ"ל שזה גוף השמחה. וע"ע בהעמק דבר על "ושמחתם" מש"כ בענין הריקודים.

(כח). ובירושלמי סוכה פ"ה איתא: "א"ר יונה, יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרתה עליו רוח הקודש, ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח". ומבואר שבשמחת בה"ש היה "לב שמח".

שלא יהיה רק ריקוד ברגליים, בחיצוניות, אלא תהיה שמחה פנימית, שמחה עם התורה, ע"י ההכרה בשמחת התורה, והיינו ע"י הריקודים שהם מעשה של שמחה מכניסים יותר את ההרגשים של שמחת תורה בלב".



הרב משה הסגל

מח"ס מגיד הרקיע

קרית ספר

"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"

א.

מדות פרק ב' משנה א' - "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. רובו מן הדרום שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון מיעוטו מן המערב". ושם פרק ה' משנה א' - "כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלושים וחמש".

ובאר התוי"ט בריש פ"ב, דעזרת נשים בכלל הר הבית, ונמצא שהמרחב הפנוי מצפון לדרום הוא: (500 - 135 = 365) שס"ה אמה, כנגד ימות החמה, והוא מתחלק בין צפון ודרום. והמרחב הפנוי ממזרח למערב הוא: (500 - 187 = 313) שי"ג אמה, ואף הוא מתחלק בין מזרח ומערב. ומנין זה - שי"ג, הוא כמנין ימות החול שבשנת חמה, שהרי בשנת חמה יש נ"ב שבתות, וזה יתרון אורך העזרה על רוחבה.

ויש לציין, ש-נ"ב הוא פעמיים כ"ו, גימ' של שם ה'.

והנה, התוי"ט נתן דוגמא לחלק את הר הבית באופן המתאים לדברי המשנה וז"ל - "ותתן דרך משל לדרום מאתים וחמשים, ישאר לצפון קט"ו, וכשתחלוק שי"ג ותתן דרך משל רי"ג למזרח ישאר ק' למערב". אכן נתן רק כדרך משל, ולכאורה אין טעם מיוחד במספרים אלו. וכן התפארת ישראל הביא בשם השלטי גבורים חלוקה אחרת, דהיינו מדרום דרך ימין, רס"ה לדרום, ר"נ למזרח, ק' לצפון, ס"ג למערב.

והנה, באנו להציע אופן נוסף של חלוקה. וחפשנו למצוא אופן שבו ההפרש בין רוחב דרום לרוחב מזרח, הוא כמו ההפרש בין רוחב מזרח לרוחב צפון, והוא כמו ההפרש בין רוחב צפון לרוחב מערב. ונמצא שרוחב צפון גדול מרוחב מערב במידה מסוימת, ורוחב מזרח גדול מרוחב מערב, בשתי מידות אלו, ורוחב דרום גדול מרוחב מערב בשלש מדות אלו. ולאחר החשבון בדרכי החשבון (אלגברה בלע"ז), מצאנו את ד' המידות והן: לדרום 208 וחצי, למזרח 182 וחצי, לצפון 156 וחצי, ולמערב 130 וחצי.

והנה ראינו פלא, דאם נתבונן באמות השלמות של כל צד, נמצא שכולן הן כפולות של המספר 26, שהוא גימ' של שם ה', דהיינו, צד דרום רוחבו ר"ח אמות, שהן ח' פעמים כ"ו (וגימ' ר"ח הוא כגימ' "צחק"). וצד מזרח רוחבו קפ"ב אמות שהן ז' פעמים כ"ו (וגימ' קפ"ב הוא כגימ' "יעקב"), וצד צפון רוחבו קנ"ו אמות, שהן ו' פעמים כ"ו (וגימ' קנ"ו הוא כגימ' "יוסף"), וצד מערב רוחבו ק"ל אמות שהן ה' פעמים כ"ו, (וגימ' ק"ל הוא כגימ' "חזקיה"). ובין מדה למדה יש הפרש קבוע של כ"ו אמות.

ועוד חזינו, שאם נצרף את כל המכפלות של שם ה', של כ"ו, והם ה' ועוד ו' ועוד ז' ועוד ח', נמצא שסכומם שוב - כ"ו, ונמצא שסכום כל ד' המרחבים הוא כ"ו פעמים כ"ו (ללא התחשבות

בחצאים). וגם מנין שבתות שנת חמה הוא כפולה של כ"ו, כנ"ל (ואולי לכן עשו מדת העזרה באופן שהיתרון מת"ק אמה ייתן שנת חמה, שיש בה כך מנין שבתות). ודאיתנן לכך, גם גימ' של "שבת" הוא כפולה של כ"ו, דהיינו כ"ז פעמים כ"ו הם בגימ' "שבת".

ובטעם שנבחרה מדת ת"ק אמה על ת"ק אמה, כבר הביא במדות ריש פ"ב בבאור הגר"א על פי הירושלמי, רמז מסוף פרשת תרומה, חמשים בחמשים, שהתיבה ב"חמשים", למימר, דהר הבית שטחו פי חמשים ממידת חצר המשכן, כלומר פי חמשים מבית סאתים.



ב.

ויל"ד, אמאי ניתנה מדת אורך ורוחב של העזרה כמות שנתנה ולא בתוספת עוד אחד לכל כיוון, כך שאז יתן החשבון לכל רוחב פנוי בהר הבית מספר שלם ללא חצאין, דהיינו אילו היה אורך העזרה קפ"ח ורוחבה קל"ו. ונראה לומר בדרך אפשר, דיש בזה רמזים.

חדא, דאי רוחב העזרה היה קפ"ח, היה הנשאר שס"ד, ואיתא ביומא כ'. ד"השטן" בגימ' שס"ד, ולא רצו להזכיר מנין זה במקום הקדוש.

ועוד, דהרי שס"ה הנשאר, הוא כנגד ימות החמה. וממילא בכיוון השני מתקבל הנשאר שי"ג שהרי ההפרש הוא פעמים שם ה', או כנגד השבתות של שנת חמה כנ"ל.

ועוד, דהנה מנין קפ"ז, הוא מכפלה של י"א בי"ז, וידוע די"א ימים הפרש בין שנת חמה לשנת לבנה, ולעתיד לבוא, יהי' אור הלבנה כאור החמה, וזהו העיבור שעושין בעיבור השנה להשלים במשך השנים את הי"א יום הללו ע"י חודש העיבור. ומנין י"ז, "טוב" הוא.

ועוד, דהרי י"א הן סכום של ו"ה - האותיות המשלימות את י"ק לשם ה' השלם, שיהיה לעתיד לבוא, ובמחית עמלק יושלם התיקון של תוספת הי"א להשלמת שם בן כ"ו שכנ"ל מרמז במידות הרוחבים הפנויים. ויש לציין דיש כמה מדות בעזרה שהן י"א או כפולה של י"א, כידוע ממסכת מדות.

וזהו בכיוון מזרח מערב, ובכיוון צפון דרום, נבחר המנין קל"ה ולא קל"ו. ונראה הטעם, דקל"ה הוא כפולה של סכום שתי האותיות הראשונות של שם ה' בן כ"ו, ב-ט' (וידוע מנין ט' בהשתלשלות הספירות, ואכמ"ל), ונמצא שע"י מידות הרוחב והאורך מרמזים שני חלקי שם ה' בן כ"ו. ולא עוד, אלא אף סכום המכפלות כנ"ל, שהן י"ז ו-ט', סכומן ג"כ כ"ו, הלא דבר הוא.

עוד נרמז במנין קל"ה, שהוא ג"כ מכפלת כ"ז בה', דהיינו ה' רומז לחמשה חומשי תורה, והכ"ז לאותיות התורה, כ"ב אותיות ועוד ה' סופיות, מנצפ"ך. ולעיל כבר הזכרנו, ש"שבת" ג"כ מרומזת בהפרש בין מידות האורך והרוחב של העזרה, היא כפולה של כ"ו ב-כ"ז.

ונמצא דהכל סובב על שם בן כ"ו, ועל תיקון השלמת ה-י"ק, ועל אותיות התורה כ"ז שבהם נברא העולם, ועל השבת היא זכר לכך, ועל חמשה חומשי תורה.

ועוד נרמז במנין ה', שהרי אורך העזרה הוא ז' פעמים כ"ו ועוד ה', וכן רוחב העזרה ה' פעמים כ"ו ועוד ה'. ואפשר שבשני ההי"ן הללו, נרמזים עשרת הדברות שהן עיקר התורה וראשיתה, כמפורש בר"מ וברע"ב ריש פ"ה דתמיד.

ויש להוסיף עוד דבר, דהנה ממזרח העזרה עד מקום המערכה, יש י”א אמות מקום עזרת ישראל וי”א אמות עזרת כהנים, ועוד ד’ אמות (יסוד, סוכב, אמה קרנות ומקום הילוך רגלי כהנים), והן ס”ה ג”כ כ”ו, ובתוספת לרוחב הפנוי המזרחי שהוא קפ”ב, (וחצי, ונגרע מהחצי שני טפחים מד’ אמות הנ”ל, ששניים מהם נמדדו באמות בנות ה’ טפחים), נמצא הסכום ר”ח, שהוא בגימ’ ”יצחק”, ולרמז על עקדת יצחק על המזבח.

ונראה, דלא בכדי ה-י”א מורכבים מאותיות ו’ וה’, שהן האותיות החסרות להשלמת שם ה’, אלא הן באו לרמז על תורה שבכתב ע”י אות ה’ - חמשה חומשי תורה, ועל תורה שבע”פ ע”י אות ו’ - ששה סדרי משנה, שע”י התורה בכללותה משתלם הישראלי בעצמו ואת העולמות, העוה”ז והעולמות העליונים. וכן המילה תורה מורכבת מת”ר, כנגד ס’ ריבוא ישראל, ואותיות ו’ ה’ הרומזות כנ”ל, וביחד הכל הוי תורה, כי קב”ה ישראל ואורייתא חד הוא.



ג.

הנה, לעיל רמזנו את מידות הרוחב הפנוי של הר הבית בארבע רוחותיו, בשמות כנ”ל. וצ”ע האם הוא רמז בעלמא למידת האמות, או דבאמת יש שייכות לכל שם לרוח שמתאימה למידת האמות שרומז לה.

והנה כידוע שכינה במערב (אי נימא דהיא נמצאת רק בצד אחד, כדאיתא בב”ב כ”ה.), והיא מידת המלכות, ומתאים לשם ”חזקיה” מלך ישראל, שכמעט נעשה משיח (סנהדרין צ”ד.). וכנגדו במזרח ”יעקב”, שהוא תפארת, וכבחלום יוסף נמשל בשמש, ושמש זורחת במזרח ומשם ראשית היום.

צד צפון, שם הצפוני, היצר הרע ושרו של עשו, וראוי לעמוד כנגדו יוסף, שהוא שטנו של עשו, ולהכניעו, ולכן ”יוסף” מתאים לצפון (העירני ידידי הרב משה וייס שליט”א).

אך לכאורה קשה מ”יצחק” שנמצא בדרום, והרי יצחק, מדת הדין, גבורה, וידוע שהגבורה בשמאל, ואילו דרום הוא ימין.

ונראה לבאר, דבאמת יצחק והגבורה בצד שמאל, אך לא מחייב שיהיו בצפון, וכן דהימין בדרום לא מתקבל אלא רק כשהפנים וה”קדמה” הם למזרח. אך הר הבית והעזרה והאולם וההיכל, בנויים באופן שהבא להכנס ולעלות בקדושה, דרכו ממזרח למערב, ופניו מועדות לצד מערב, כנ”ל דשכינה במערב. וכן בנבואת יחזקאל על החוטאים קודם החורבן, שהיו פניהם קדמה לכיוון זריחת השמש כעובדי ע”ז לחמה, ואחוריהם להיכל, כפונים עורף לשכינה. מעתה לפי זה שפיר צד שמאל הוא בדרום, ומתאים שיצחק מרומז במדת הרוח הפנוי בדרום. דהיינו ודאי שביהמ”ק וכליו מסודרים כשהפנים למזרח ושולחן בצפון ומנורה בדרום, אך הר הבית והעזרות המיועדים לבאים, שפניהם מועדות אל הקודש, פנים אל פנים, בנויים כשהפנים למערב. ולפ”ז מתבאר שגופו של היכל הוא כנגד ההשפעה שמלמעלה למטה, ולכן בנוי כשפניו למזרח, ואילו הר הבית ודרך הכניסה לבאים בנוי בהתאמה לבאים בהתעורות דלתתא ופניהם למערב.

ואפשר דמשום הכי נמי המדות של הרווח הפנוי בכל הצדדים כוללות גם חצי אמה, כמדות ארון הקודש, לרמזו על לב נשבר ונדכה אלקים לא תבוזה (מעין מה שכתב בעל הטורים שמות כ"ה י'), הוא לב הבאים שבודאי היו חוזרים בתשובה, בין מתוך התרוממות הרוח בראותם הבית מכון שבתך, ובין אלו שהביאו קרבן כפרה, שהרי כפרתם תלויה גם בתשובה.

ונראה להוסיף מילתא בטעמא, דמלבד הרמז בשמש והירח ליעקב ורחל, עוד מצינו בגמ' סוכה כ"ט: דכשהחמה לוקה סימן רע לאומות העולם וכשהלבנה לוקה, סימן רע לישראל. דהיינו השמש מרמזת על ההנהגה לגויים, שמהלכה קבוע, ומאירה באור חזק וקבוע, וכך שרי האומות משפיעים בקביעות שפע של פרנסה וטוב העוה"ז לאומות העולם ונמצא דחידושה של חמה מורגש רק בזריחתה בבוקר במזרח.

מאידך הירח מרמז על עם ישראל, שיש לו ירידות ועליות ואין לו משלו כלום דבר מובטח, אלא רק מקבל כפי שמייחל, וכפי מעשיו גדל וקטן. וכן בחולין ס': יעקב הקטן, והלבנה היא המאור הקטן. וא"כ עיקר חידושה של הלבנה אינו בזריחתה במזרח, שאז פעמים גדולה ופעמים קטנה וגם לא משנה עיתים מלילה ליום, ולא ניכר בזה מעלתה, אלא מעלתה ניכרת בהתחדשותה בתחילת החודש לאחר שנעלמה מעינינו במולד ושוב מופיעה ומתגלית ומתגדלת לעינינו.

והתחדשותה של הלבנה היא דווקא במערב, דשם נראית לראשונה אחר המולד, כדאיתא בר"ה פרק ב' ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב, דבפשטות הפירוש הוא, דבשחרית נראית הישנה ובערבית החדשה אחר שהמולד היה בין שתי הראיות הללו. והטעם הוא, מפני שהישנה נראית במזרח גבוהה מהשמש ביחס לאופק, ולהיפך במערב, ואילו לגבי החדשה הוא להיפך, דבמערב היא גבוהה מן השמש ביחס לאופק ולהיפך במזרח, ולכן נראית הלבנה כשהשמש נמוכה ממנה סמוך לשקיעת החמה (אף לפני שקיעת החמה לפי רש"י והר"ה (ר"ה כ':), ולהרמב"ם דווקא לאחריה).

[וליודעי חשבון הראיה, וכמבואר ברמב"ם קידוש החודש פרקים י"ד וט"ו, מהלך הירח החדושי הוא כמו מהלך השמש השנתי, ממערב למזרח, היפך המהלך היומי שמעלה את כל הכוכבים ממזרח למערב. ומחמת כן הירח החדש נראה דווקא במערב, דמתוך המהלך הזה נמצא הירח גבוה מעל השמש ביחס לאופק אחר המולד דווקא במערב. ואכן, אילו היה המהלך החדושי של הירח להיפך, ממזרח למערב, וכמהירות וכיוון מהלך גובה הירח, כמבואר במפרשי הרמב"ם שם, ומהלך גובה הירח היה ג"כ הפוך, כמהירות וכיוון מהלך אמצע הירח, אף שבוה נשמר אורך החודש וצורת מסלול מהלך הירח סביב הארץ, (דהיינו רחוק מהארץ במולד ובניגוד, וקרוב אל הארץ ברבע החודש הראשון וברבע האחרון), מ"מ שינוי זה היה גורם לראיית הירח לראשונה, דווקא במזרח, שרק שם נראה אחר המולד גבוה מן השמש ביחס לאופק].

נמצא שמהלך הלבנה, קבע לה הקב"ה באופן הקיים, כך שתראה בחידושה אחר המולד במערב, כנ"ל, ע"י שקבע את הילוכה ככיוון מהלך החמה ממערב למזרח, היפך החידוש של החמה בזריחה בכל יום במזרח. ונראה הטעם, שהוא להראות שמהלך עם ישראל שנמשל בלבנה ומגמתו בעוה"ז, הוא היפך המהלך והחשיבה של אומות העולם, אף שהמהלך הגשמי של שניהם

הוא באותו כיוון, כנ"ל. וכדוגמת אברהם העברי, מעבר ונגד שאר האומות, אלה אוחזים בגשמיות ועוצמתה, ואילו עם ישראל אוחז ברוחניות ועוצמתה, ושפיר בדווקא הכניסה לקודש, לכיוון מערב.

ומבואר לפי זה מנהגנו בברכת הלבנה לברך בתחילת החודש, והיא אז בצד מערב, וראייתה כהקבלת פני השכינה שבמערב, להראות מגמתנו הרוחנית שהיא היפך מגמת הגויים וכסיליהם. וכנר המערבי כשהיה נשאר דלוק בבית המקדש ומרמז על שהשכינה שורה בישראל, ודווקא המערבי, הצד שמיוחס לשכינה.

והנה מצאנו בעזשהי"ת עוד טעם לבאר כל הנ"ל. דהא כשבאו בני ישראל להר סיני, כתיב בהו (שמות י"ט ב') - "ויחן שם ישראל נגד ההר", ופירש"י - "נגד ההר. למזרחו", כלומר, עמדו בני ישראל ופניהם כלפי ההר, וההר ממערב והם במזרח, ופניהם א"כ למערב. וצל"ד אמאי חנו כך ולא ממערב להר ופניהם למזרח כמו שהלכו במדבר מחנה ישראל ופניהם קדמה. אלא כיון שבמעמד הר סיני ירדה שכינה על ההר והרי שכינה במערב, נקבע לבני ישראל מקומם במזרח כדי שפניהם יהיו אל השכינה לכיוון מערב.

והנה "סיני" בגימ' ק"ל (וע"ע באריכות בקשר של שם "סיני" לשם הוי"ה בספר "גנת אגוז" חלק שני שער - בביאור אמיתת סיני, לרבי יוסף ג'קטליא, מחבר ספר שערי אורה, שחי בתחילת האלף הששי), וזהו כדלעיל מנין אמות הרווח שבמערב, והוא כנגד השכינה שבמערב, ולרמז בא, שכמו שבמעמד הר סיני עמדו ישראל ופניהם למערב כלפי הר סיני והשכינה, כך בכניסתם לעזרה יבואו ממזרח למערב כלפי השכינה, והרווח הפנוי שהוא בשיעור ק"ל, יהא במערב.

והנה, הרווח הקטן ביותר הוא ה' פעמים שם בן ד', והוא כנגד ה' הדברות הראשונות, שרק בהם מוזכר שם בן ד'. והרווח הגדול ביותר שהוא בדרום, הוא ח' פעמים שם בן ד', והוא כנגד ח' פעמים שמוזכר שם בן ד' בעשרת הדברות, וכנ"ל רק בה' ראשונות.



הערות וקושיות – קדשים

ספק בדין חלל שעבד - הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון בדין כהן שעבד והקריב קרבנות ונמצא שהוא חלל, שנחלקו התנאים (תרומות פ"ח מ"א, והובאה משנה זו בגמ' פסחים עב' ב', קידושין סו' ב', מכות יא' ב') האם בדיעבד עבודתו כשרה, דעת ר"א שעבודתו פסולה ודעת ר"י שעבודתו כשרה. ויל"ד האם רק במי שאביו היה כהן כשר והוא חלל כיון שאביו נישא לפסולי כהונה, דעת ר"י שעבודתו כשרה, אבל מי שחשבו שהוא כהן ונודע שסבו בא על פסולי כהונה, וכבר אביו נולד כשהוא חלל, וא"כ גם הנכד חלל, בכה"ג עבודתו פסולה. שיל"ד שכשאביו כהן אז יש לו שייכות לשבט הכהונה, שהרי כל ילד שנולד יש מקום ליחסו לאביו ויש מקום ליחסו לאמו, ובדיני התורה כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולכים אחר האב, ונתחדש שבמקום שיש עבירה לא הולכים אחר האב אלא אחר הפגום, כלשון המשנה בקידושין (סו' ב'), אבל מצד הסברה היה מקום ללכת אחר האב ולראותו ככהן, ובוה נאמר שאף שלקושטא דמילתא אינו כהן כשר, אבל בדיעבד עבודתו כשרה, כיוון שלגבי בדיעבד אנחנו משתמשים בסברה שיש מקום ליחסו אחר אביו ולראותו ככהן כשר. לעומת זאת, כשאביו גם היה חלל, א"כ גם אם נלך אחר הסברה שיש ליחסו לאב אין סיבה להכשירו, כיון שגם אביו אינו כהן, ובכה"ג י"ל שגם בדיעבד עבודתו תהיה פסולה.

ואף שיש לטעון כנגד חילוק זה, שאם חידשה התורה שבדיעבד יש לנו ללכת אחר הסברה שיש ליחסו אחר אביו, א"כ גם כשאביו חלל, הרי לפי הסברה שיש ליחסו אחר אביו אז גם אביו אינו חלל, וא"כ גם הנכד אינו חלל, אך י"ל שאחר שהוכרע על אביו שהוא אינו כהן כשר, אז כבר לא מסתכלים אחר סיבת הכרעה זו, אלא אביו יש לו דין מוחלט שאיננו כהן, ואין מקום להכשיר אותו, רק באופן שאביו כשר אז יש מקום לסברה זו.

ואפשר להציג את הספק בנוסח שונה. יש נידון באחרונים האם ההגדרה של חלל הוא "כהן פסול" או "זר", ויש מקום לומר שזה גופא מחלוקת ר"א ור"י, שר"א ס"ל שהוא מוגדר כ"זר", ולכן גם בדיעבד עבודתו פסולה, ור"י ס"ל שהוא מוגדר כ"כהן פסול", ולכן עבודתו כשרה בדיעבד. ויש מקום לומר שרק בחלל שאביו כהן גדרו הוא "כהן פסול", אבל כהן שאביו חלל גדרו כ"זר", וע"כ גם לר"י בכה"ג עבודתו תהיה פסולה.

ומצד לשון המשנה, שכתוב "ונודע שהוא בן גרושה או חלוצה", אין לנו מקור אלא לאופן שאביו היה כהן כשר רק שהוא בא מביאת פסולי כהונה, אמנם ל"נ להוכיח מזה שכתבה המשנה בלשון זה, ולא כתבה בלשון "ונמצא חלל", שאז היה במשמע גם באופן שאביו כבר היה חלל, שבכה"ג עבודתו פסולה, שיל"ד שנקטה כן כשיגרת לשון לעוד מקומות שנוכר בנוסח זה (ר' מכות ב' א', ומכות יג' א' בתוד"ה גרושה). אמנם, הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ו ה"י) כשמביא להלכה זו, שינה מלשון המשנה, וכתב "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל עבודתו כשרה", ואפ"ל שהרמב"ם בא לכלול גם את האופן שסביו היה כהן כשר, וע"כ סתם בלשון זה "ונמצא חלל", שמשמעו בכל אופן שנמצא חלל.

ושאלה זו איננה רק הלכתא למשיחא, אלא יתכן שיהיה בזה גם נפק"מ למעשה בזמנינו, לגבי מצות פדיון הבן. יש אחרונים שדנו שדין נמצא חלל שייך גם במי שפדה עצמו אצל כהן ונמצא חלל, שבדיעבד הוא פדוי, וא"כ יל"ד לדעה זו, האם גם כשאביו חלל, ופדה אצל בנו נאמר שבדיעבד חל הפדיון.

ובגוף ספק האחרונים, אפשר שהדבר יהיה תלוי בטעם שעבודת החלל כשרה בדיעבד, שבגמ' (קידושין שם) מצינו בזה שלוש דעות:

- א. מהפסוק "והיתה לו ולזרעו אחריי ברית כהונת עולם בין זרע כשר בין זרע פסול".
- ב. "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו אלא זה כשר ונתחלל".
- ג. "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה".

וי"ל דהאם כל דעה חולקת על חברתה, ואם נימא שכל דעה חולקת על חברתה י"ל שלב' המקורות הראשונים אז גם בפדיון הבן יהיה פדוי, כיון שהפסוק מתייחס לעצם הגדרת כהונתו, שהוא מוגדר ככהן, וא"כ ה"ה לכל דיני הכהונה - גם לגבי פדה"ב יהיה פדוי, אבל למקור השלישי שהוא מהכתוב "ברך ה' חילו", י"ל שהפסוק איירי רק לגבי "פועל ידיו תרצה", ופועל ידיו היינו עבודה, אבל לגבי פדיון הבן י"ל שלא יחול הפדיון.

עוד בספק הנ"ל, יש לדון שגם אם מבחינת עיקר הדבר היה ראוי גם לגבי הנושא של פדיון הבן לדמותו לדין עבודה, אבל הרי גם בעבודה הכשר החלל נאמר בדיעבד, וי"ל שרק בעבודה המצב נחשב כבדיעבד, אבל בפדה"ב אפשר לחזיר את הכסף ול"ח כבדיעבד.



אוצר חקר ועיון

אתי דיבור ומבטל דיבור ♦ חצי שיעור במצוות ♦ תקנות חכמים
וחיובן מן התורה ♦ טעמי המקרא הנדירים – מתיגה זקף קטן

הרב בן ציון כהנא שפירא*

אתי דיבור ומבטל דיבור

א.

א. כתב הרשב"א בקידושין נ"ט ע"ב ד"ה אלא מיד מחשבה מיהא תיפוק, תימא הרי מחשבה דטומאה כיון שעל ידה הכלי נחשב גמור הרי"ז כמעשה גמור, ותיירץ שהפירכא היא מחשב עליו שלא לשבץ ולשוף, וקודם שנטמא עדיין הוי כמחשבה גרידא לדעת ר"ל, ולר' יוחנן אפ"ה מחשבה דטומאה היא כמעשה גמור. ואע"פ שבאוקימתא הזו מודה ר"ל דדיבור מוציא מידי דיבור, מ"מ סובר ר"ל שמחשבה דטומאה היא קצת יותר מדיבור גרידא, עכ"ד.

ב. ויתכן לבאר שסברא זו, אליבא דר"ל דמחשבה דטומאה היא יותר מדיבור בלבד, היא כמ"ש בחולין קי"ח ע"ב דהכשר אוכלין הוא כתחילת טומאה, וה"נ הורדת דין כלי לגבי טומאה הוי כתחלת טומאה. והיינו שאין כאן רק דין כלי בעלמא, אלא גם התקנה להיות נטמא, ולכך הוי קצת כהורדת דין טומאה, דהוי כדיבור ומעשה שלר"ל א"א לבטל בדיבור - כמוש"כ כאן הרשב"א, שלאחר שנטמא הכלי לכו"ע לא מועילה המחשבה להפקיע את הטומאה - ועדיפא מדיבור גרידא, שאינו גורם בינתיים שיחול דין גמור.

אולם, קצת צ"ב שמכח סברא שאינה מפורשת ואינה הכרחית מותיב ר"ל לר' יוחנן, הרי כיון שפשיטא לר"ל דמחשבה דטומאה עדיפא מדיבור גרידא, ניתן גם לומר שהוי כמעשה גמור, כפי שכן הוא באמת למסקנא דמילתא.

ג. ויתכן שביאור מחלוקת ר"י ור"ל, לשתי האוקימתות, הוא שלר"י אפשר לבטל פעולה שצריכה לחול, על ידי זה שעיקר הרצון של בעל הפעולה אינו נמשך וקיים, שאז ממילא אין אפשרות שהרצון הראשון יפעל ויחול. ולכן אין צורך בביטול שיהא שוה או עודף על הפעולה הראשונה, אלא סגי בביטול הרצון הראשון, ולביטול זה מספיקים או דיבור כנגד דיבור ומעשה קודמים, או מחשבה כנגד מחשבה קודמת.

ד. ויתכן ששורש מחלוקת ר"י ור"ל בסוגיא זו, הוא בבכורות ד' ע"ב, שלר' יוחנן קדשו בכורות במדבר, שאל"כ גם אותם שכבר קדשו במצרים היתה צריכה קדושתם להפקע, ור"ל חולק וסובר שאין הכרח מכך, ורק במצרים, שנאמר מפורש קדש לי כל בכור וגו' אז קדשו, אבל אח"כ פסקו. והיינו שלר' יוחנן סגי במה שעיקר דין קדושת בכור מתבטלת מעתה, שגם הבכור שכבר התקדש תפקע קדושתו. ור"ל סובר שדין שכבר קיים אינו נפקע מאליו, ורק ע"י ביטול מפורש נפקע הדין.

ולכאורה מסתבר שלגבי בכור בהמה הדין הזה יתכן דוקא לגבי דין הקרבה, שהוא יכול יהיה להבטל או להדחות, מפני שעדיין לא התקיים בו דין ההקרבה, אבל עצם קדוה"ג לא תבטל בכל אופן, כמו שאר קרבנות שנפסלים בשנים וכדומה. אבל יתכן דגם קדוה"ג דבכורות הללו היתה

(* לכבודה ולזכרה של א"מ הרבנית פנינה כהנא שפירא ע"ה הכ"מ).

נפקעת, כי קדוה"ג קודם הקרבה היא מכח החובה להקריב וכשבטל עיקר דין קרבן מסויים יכולה גם קדוה"ג להתבטל. ועיין בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ז גבי קדשי עיר הנדחת, דלר"י אין בהם מעילה.

אמנם, בבכור אדם לא מסתבר לומר שקדושתו לגבי עבודה בבמה היא דבר נמשך ומתחדש ולא הושלמה קדושתו, כמו בקדושת קרבן קודם הקרבה, ור"י שם הרי מיירי בבכור אדם.

ונראה שבנוגע לשורש הדין, כל קדושה שחלה על ידי הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת מצד הדין שממשיך לחול. ולכן לגבי בכורות שקדשו במצרים, אם אח"כ במדבר כבר לא קדשו בכורות, ס"ל לר' יוחנן שגם קדושת הבכורות הקודמים היתה צריכה להתבטל, מאחר שבטל הדין שמכוחו נמשכה קדושתם. ור"ל ס"ל שרק אם היה מתחדש דין לבטל את קדושת אותם בכורות שכבר קדשו, אזי היתה קדושתם מתבטלת, אבל לא ע"י שהתבטל אח"כ דין בכורות במדבר.

ה. וזו גם מחלוקתם בקידושין לגבי דיבור מבטל דיבור, שלר' יוחנן מאחר שדין שליחות או דין קידושין אחר ל' יום, שהם כבר קיימים אבל לא נסתיימו, חלים הם מכח הרצון וההסכמה של המשלח והמקדש, לכן הם יכולים להתבטל מאליהם אם הרצון הראשון אינו קיים. והיינו משום שדין השליחות או הקידושין לאחר ל' יום, הולך ונמשך ומתחדש מכח האדם הפועל ויוצר את הדין, כל זמן שלא הושלמה והסתיימה חלות הדין, ומשום כך כשבטל כח הפעולה שיצרה את הדין, מתבטל כל כח הפעולה לחול. וסובר ר' יוחנן שדיבור בלבד, המוציא מדברים שבלב, סגי שיתבטלו השליחות או הקידושין. ור"ל סובר שרק ע"י כח שוה לפחות, שהוא מתנגד לכח הראשון, אפשר לבטל. וללישנא קמא צריך דיבור כנגד דיבור. וללישנא בתרא צריך כח עדיף מהראשון, ולא סגי בדיבור לבטל אפילו דיבור.

ו. והנה, סברת ר"ל בלישנא קמא דדיבור גרידא מתבטל בדיבור, היא שלבעל הדיבור הראשון יש את היכולת לחזור ולבטל את דיבורו הראשון. אולם, זה יכול להתקיים רק בדבר שהוא צריך לחול מכח זכותו של האדם לפעול ולקבוע, כגון קידושין וגירושין, שיש לאדם זכות בעלות על עצמו, ולכן הוא בעל הדיבור. אבל בדין "שם כלי", שחל ע"י מחשבת בעל הכלי שלא לשוף, אין כאן ענין לזכויות, אלא שמציאות השתמשות של כלי נקבעת על ידי צורך בעל הכלי, כפי רצונו שמתבטא במחשבתו או במעשיו. ורצון בעל הכלי קובע לא בתור בעלות להחליט אם החפץ יקרא כלי או לא, אלא שמציאות ההשתמשות בחפץ על ידי מי שרשאי להשתמש בה קובעת את הגדרת החפץ בכלי - ויתכן שאפילו השואל את הכלי, ויש לו רשות להשתמש כפי רצונו, אם חישב לא לשוף הוי כלי על פי מחשבת השואל - ולכן גם כשהבעלים הראשונים חוזר בו, אי"ז מכח היותו בעל המחשבה הראשונה, אלא שמציאות ההשתמשות בכלי משתנה. ולכן לר"ל לא סגי באותו כח של המחשבה הראשונה, אלא בעינן גם מעשה לבטלה. אבל לר' יוחנן, שדיבור או מחשבה מתבטלים ע"י שפסק כח הראשון, א"כ אין נפק"מ אם הכח הראשון הוא זכות בעלות או מציאות שנקבעת על ידי הבעלים, ובשניהם מספיקה מחשבה נגדית לבטל את כח המחשבה הראשונה מלחול, ולכן הקשה ר"ל לר"י ממשנה זו דכל הכלים.



ב.

א. בריטב"א קידושין שם הביא בשם הרא"ה שעל מה שהקשו ללישנא בתרא, דר"ל חולק גם בדיבור גרידא והקשו ממתניתין דהשולח גט שיכול לבטל את השליח, ומסקינן תיובתא דר"ל תיובתא, ואומר הרא"ה דהוה מצי לשנויי כסברת הירושלמי, שאם מבטלו בפניו מודה ר"ל שמועיל. והקשה ע"ז הריטב"א, הרי הבבלי לא ס"ל לסברא זו, שהרי איתותב ר"ל מכח המשנה דהשולח גט.

ב. והנה, בירושלמי גיטין פ"ד ה"א, על מ"ש במשנה דיכול לבטל שליח הגט בפניו או ע"י שלוחו בפניו, הקשו מכאן על ר' יוחנן, אמאי אינו מבטלו שלא בפניו ומשני משום חומר עריות. והיינו דהירושלמי סובר כאוקימתא השניה שבבבלי, שר"ל חולק גם בסיפא דוכן היא שנתנה רשות לשלוחה וכו', וגם בשליחות פליג. אולם, צ"ע למה לא הקשו גם על ר"ל ממשנה זו כמו שהקשו בבבלי, שהרי מפורש שיכול לבטל השליח כשהגיעו. ומסתבר שהירושלמי סובר כסברת הרא"ה הנ"ל שבפניו שאני. אבל עדיין צ"ב במה פשיטא לירושלמי סברא זו עד שלא הקשו כלל על ר"ל, ואילו על ר' יוחנן הקשו ותירצו בדבר שהוא רק מצד התקנה.

ג. ונראה דהירושלמי סובר שאמנם ר"ל חולק גם בסיפא וכן היא שנתנה רשות וכו', אבל לא משום דאין דיבור מבטל דיבור, כטעם הבבלי, אלא משום שבמינוי שליח יש טעם מיוחד, והוא כמ"ש בגיטין (לג ע"ב) כל מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכה עשרה למשלפה, ולכן סובר ר"ל שגם במינוי שליח א"א לבטל בדיבור בעלמא. וזהו מה שפשיטא לירושלמי, שא"א להקשות על ר"ל מהמשנה דהשולח, שהרי כל טעמו של ר"ל הוא שצריך לבטל בפני השליח, וכפי הדין שבמשנה.

וכך יש לדייק מלשון הירושלמי שלא הזכיר דיבור מבטל דיבור אלא אדם מבטל שליחותו בדברים, משמע שיש הלכה מיוחדת בשליחות – או בדומה לכך כמשי"ת – ואם כי סברא זו דכל מילתא דמתעבדא בי עשרה נאמרה בגיטין רק לדעת רשב"ג, וגם בדעת רשב"ג המסקנא שם היא שלא ס"ל כן, מ"מ נראה שרק לגבי עדים או שלוחים, שאין כל אחד מהם חלק מעצם המינוי של השני, עליהם אמרו שאין דין זה, אבל השליח עצמו לכו"ע הוא בכלל דין זה, וי"ל גם שהוא עדיף מהעדים, כי עליו חל דין שליח.

[אמנם, רעק"א שם כתב להיפך שרק לגבי עדים אמרינן "כל מילתא דמתעבדא וכו'" ולא לגבי השליח עצמו. והסברא בכך היא שרק בדבר שנעשה לקיום וחיזוק המעשה אמרינן שכשהוא נעשה בעשרה הוא חזק ומקויים יותר וצריך בי עשרה למשלפה, והיינו העדים, שהמינוי של השליח בפניהם הוא הדבר שמקיים את השליחות ומכוחם השליחות חלה, אבל השליח עצמו אין המינוי שלו בפניו נותן לו יתרון בעשייתו לשליח, כי אין הכרח שהוא יתמנה בפני הבעל, לכן גם כשהבעל ממנהו בפניו אי"ז מוסיף לו כח בשליחותו.

אבל עדיין יש מקום לומר שאעפ"כ כשממנים שליח בפניו יש בכך תוספת כח במינויו, כשם שמינוי עשרה עדים מחזק את השליחות, אע"פ שאין צורך אלא בשנים].

ולדעת ר"י, שאפשר לבטל בפחות מכח המינוי, יתכן לבאר שבוזה גופא נחלקו רבי ורשב"ג. וגם יתכן ששתי הלשונות בגיטין שם בביאור מחלוקת רבי ורשב"ג תלויות בר"ל ור"י.

ולפי"ז, לפי האוקימתא של הירושלמי, המחלוקת בין ר"י לר"ל היא דוגמת מחלוקתם לפי האוקימתא הראשונה בבבלי בדיבור שיש בו מעשה, והיינו במקום שיש יותר מכח של דיבור גרידא, שלר"ל א"א לבטל אלא בדוגמת אותו כח לפחות, ולר"י סגי בדיבור בלבד. וזהו מ"ש בירושלמי שם להלן אליבא דר"ל, שמה שיכול לבטל אם עושה בי"ד הוא משום שכח בי"ד עדיף, והיינו שכח בי"ד בביטול שליחות בפניו שוה לכח המינוי לשליח בפניו. ולפי"ז מה שהקשה רעק"א הנ"ל אליבא דרשב"ג, אמאי הוצרכו לתקנת ר"ג שיבטלו רק בפניו, הרי"ז מעיקר הדין דכל מילתא וכו', להנ"ל זוהי קושיית הירושלמי על ר"ל, ומשני דבפני בי"ד הוי כבפניו.

ד. ונראה שזו כונת הרמב"ם במש"כ בהלכות תרומות פ"ד שאם מינה שליח ולאחר שהלך השליח בטלו לא מהני, וכוונתו היא שרק לאחר שהלך השליח מלפניו אינו יכול לבטלו, וכדעת ר"ל.

ה. ובעיקר הסברא דכל מילתא וכו' יל"פ לפי"ז את שיטת הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו ה"ד), שהתרת נדרים דוקא בפני הנודר, והר"ן בנדרים ח' הביא את קושיית הר"ש מדין הפרת האב, שהיא אפילו שלא בפניו. ויתכן שהפרת האב, שהיא זכות חדשה שניתנה לו לבטל נדר של אחר, יש בה גם את הכח לבטל שלא בפניו, וכ"ש הוא מעצם יכולתו לבטל את הנדר של הבת. אבל בהתרת נדרים כתב הכס"מ שהחכם רק פוסק שהדין הוא שהנדר מותר [וכעין קביעת דין נגע ע"י הכהן], ומאחר שאין כאן זכות לאדם אחר לבטל מרצונו את הנדר שאינו שלו, לכן יש צורך שההתרה תהיה בפני הנודר.

ועי' בר"ן נדרים (ו' ע"ב ד"ה נדה בפניו) שהביא פירוש בדין נידוי שנעשה בפני המנודה שצריך שיותר ג"כ בפניו, שזה מעין הדין דכל מילתא וכו'. והר"ן דחה פירוש זה. ויתכן שבנידוי, שאין הוא נתינת כח למנודה אלא להיפך, בכה"ג סובר הר"ן שאין כלל זה שייך, וא"כ הו"ה בנדר שהוא אוסר על עצמו ומגביל את כוחו בחפץ, וגם כשאוסר על אחרים, הוא עכ"פ אינו מוסר זכותו לאחרים, ואין בכל סוגי נדרים נתינת כח, אלא הגבלתו, בכה"ג ס"ל לר"ן שאין מקום לכלל של כל מילתא וכו', וכדעתו בדף ח' הנ"ל.

ו. ולפי"ז יל"פ שכוונת הרא"ה שהביא הריטב"א בקידושין היא, שהגמ' הו"מ לשנויי שאמנם ר"ל ור"י נחלקו בסיפא, דוכן היא שנתנה רשות לשלוחה, אבל אין סברת ר"ל משום שאין דיבור מבטל דיבור, שע"ז יקשה ממתניתין דהשולח, אלא סברתו היא דוקא בכה"ג, בשליחות שמבטלה שלא בפני השליח וכו"ל, אבל לאוקימתא שבבבלי דבכל דיבור פליג, באמת איתותב ר"ל.



הרב צבי קרייזר

בעמח"ס 'באר צבי'

בני ברק

חצי שיעור במצוות

הנה, נחלקו גדולי האחרונים במי שאין לו אלא רק מקצת מן השיעור הנחוץ לקיום המצוה, האם מחוייב הוא עכ"פ לקיים מקצת מהמצוה, או שמא כיון שאין ביכולתו לקיים את כל המצוה בשלימות כשיעור, אין כל ענין בעשיית חצי מצוה. וכמו"כ נפק"מ בחולה שאינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, האם יהיה מחוייב לאכול לכה"פ חצי שיעור.

דעת המשל"מ (בפ"א מהל' חמץ ומצה סוף ה"ו) היא דאם אדם אוכל פחות מכשיעור מצה לא עשה ולא כלום. וכדבריו כתבו בשו"ת רבי יעקב מליסא (סי' י"ד), ובמנ"ח (מצוה ו', י', קל"ד), וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' י"ח) דאכילה בכזית משמע, ואם אינו אוכל כשיעור לאו מצוה היא כלל.

אולם, החיד"א בכמה מקומות בספריו כתב דשפיר יש קיום מצוה גם בפחות מכשיעור. בספרו עין זוכר (מערכת ה' אות ל"ח) כתב, דמש"כ המשל"מ דבחצי שיעור לא קיים כל מצוה מיירי דוקא במי שהיה לפניו שיעור שלם אך הוא בשאט נפש אכל רק חצי שיעור, בזה ודאי דלא עשה כלום, אבל באופן דאין בידו לאכול כזית מסתבר דיש לו זכות. וכ"כ בספרו שו"ת חיים שאל (סי' ד') שיש מצוה לאכול פחות מכזית, רק שלא יברך ע"ז. וכ"כ בספרו ברכי יוסף (או"ח סי' תפ"ט סק"ד) וז"ל: ונראה לי דקצת מצוה איכא וזכר לדבר, מדקיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה וה"ה דאיכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולא יהא אלא לזכר המצוה צריך לאכול. וכן פסק בס' מחזיק ברכה (סי' תע"ה) וכתב וז"ל: שסברא אלימתא היא שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות, ואם בחצי שיעור אסור של תורה ענוש יענש הדברים ק"ו באוכל חצי שיעור מאכילת מצוה כשאין בידו לקיימה בודאי שהקב"ה קובע לו שכר. וכן פסק בשו"ת בנין עולם (להגאון מסובלק וצ"ל או"ח סי' י"ט) וביד המלך (פ"ט מהל' חמץ ומצה).

ובשאגת אריה (סי' ק') כתב עוד יותר, דעל אכילת חצי שיעור במצוה יש לו גם לברך עליה, דלפי מה דקיי"ל דחצי שיעור אסור מן התורה מטעם דחזי לאיצטרופי (יומא עה), א"כ ה"ה גם לגבי מצוה באוכל פחות מכשיעור מן המצוה קיים מקצת מצוה, וראוי גם לברך עליה עיי"ש [ודלא כמוש"כ בשו"ת חיים שאל הנ"ל, שיש מצוה באכילה פחות מכזית רק שלא יברך ע"ז עיי"ש^(א)].

וכן פסק בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' קל"ז). ולכן פוסק בשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג סי' נ') דמי שאין לו אפשרות לאכול כזית מצה או מרור שחייב לאכול כל מה שביכולתו, והנה שכרו

(א). אולם זה עתה הופיע ספר שאג"א מהדורת הרב דו"מיטרובסקי שליט"א, עם הגהות 'מילואי קול אריה', ושם מסיק דבאמת אין כוונת השאג"א כהפשטות שכתבנו, אלא דגם הוא ס"ל דבחצי שיעור ליכא מצוה כלל, אלא דמ"מ כיון דחזי לאיצטרופי דאם יאכל כזית יהיה בזה קיום מצוה אז אין ראוי לאכול בלי לברך, עיי"ש. והביא שכ"כ בשיטתו גם הכת"ס (או"ח סי' צ"ו ד"ה וכאשר), ובבנין עולם להגר"י חבר או"ח סי' י"ט אות י"ט, ועו"ס.

אתו [וע"ע בענין זה בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שפ"ג, ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"א סי' ד'), ובשע"ת (או"ח סי' תפ"א) בשם שו"ת בית יהודה סי' נ"ח גבי שנים שמהלכין במדבר ויש להם רק כזית אחד].



בביאור מחלוקת גדולי האחרונים הנ"ל

ובביאור מחלוקתם נראה, דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים (עיין קוב"ש ב"ב אות שס"ז) בדינא דחצי שיעור דאיסורין, דס"ל לרבי יוחנן ביומא (עד.) דאסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם, מהו ביאור הטעם בזה - האם הפשט הוא שזה סימן שמאחר שהוא ראוי להצטרף עם חצי שיעור אחר, הוי הוכחה להיותו דבר איסור וע"כ הוא אסור כי גם הוא יש עליו שם איסור, ורק דלגבי מלקות בעינן שיעור שלם וגם לגבי איסור אכילה ביה"כ, דהוא על הגבא, הפשט דהוי ראייה על האיסור גם בחצי שיעור. ועיין ריטב"א ברפ"ב דנדרים דגם חזיר ונבילה אין גופן אסור איסור חפצא אלא כי האדם אסור לאכלן, וע"ע בחי' הגרש"ש נדרים סי' ט' בזה]. או דילמא דהפשט ב'חזי לאיצטרופי' הוא שמה שיש באפשרות שיצטרף לשיעור שלם זהו סיבת האיסור, דהתורה אסרה חצי שיעור מחשש שיבוא על ידו לשיעור שלם, ע"י שיצטרף עמו עוד חצי שיעור, והוי מעין הרחקה שמא יבא לידי איסור לאו, מאחר דחזי לאיצטרופי.

ולכאורה, בזה נחלקו האחרונים הנ"ל לענין חצי שיעור במצוות, דאם מה שחצי שיעור אסור היכא דחזי לאיצטרופי הוא משום החשש שישלים השיעור [וכהצד הב'], א"כ מסתבר שכל זה שייך דוקא לגבי איסורים, אבל לגבי מצוות י"ל דבחצי שיעור אין מצוה כלל [וזה מה דס"ל להמשל"מ ודעימי']. אבל אם הטעם דחזי לאיצטרופי הוא דזה מוכיח שגם חצי שיעור מוגדר כדבר האסור, יש מקום לומר כן גם לגבי מצוות, דכיון דבכזית מצוה יוצאים ידי חובה, וחצי שיעור חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, הרי זה מוכיח דגם על החצי שיעור יש שם של מצוה.

עוד נראה דיש לבאר מחלוקתם באופן אחר, דיש לחקור בדינא דאין אכילה פחותה מכזית, האם הפשט הוא שעל פחות מכזית אין ע"ז שם אכילה כלל, או דבאמת גם אכילה כל דהו שם אכילה עליה, והוי מעשה מצוה, אלא דבדין שיעורין, דהו הלמ"מ, נתחדש דאין המצוה מתקיימת אלא בשיעור אכילה של כזית. וממילא יתכן לומר שבזה נחלקו האחרונים הנ"ל - האם שייך קיום מצוה באכילה של פחות מכזית, דהמשל"מ ודעימי' ס"ל שעל אכילה פחות מכזית אין עליה שם אכילה כלל [ומה שאסור ח"ש זהו כהצד השני הנ"ל ב'חזי לאיצטרופי', או כדברי התוס' (ביומא עד. ד"ה כיון) דעיקר טעמו של ר' יוחנן הוא מקרא ד'כל חלב']. אבל החולקים בזה ס"ל שיש כאן אכילה, רק שחסר בשיעור.



ראיית השבות יעקב מנשבע שלא יאכל מצוה

והנה, השבות יעקב הביא ראייה לדבריו שבפחות מכשיעור לאו מצוה היא כלל, ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תפ"ה) שמי שנשבע שלא לאכול מצוה כל השנה אסור לאכול מצוה בליל פסח. וקשה, לפי מה דקיי"ל לענין שבועה, שהאומר שבועה שלא אוכל היינו בכזית, א"כ אכתי יהיה

עליו חיוב לאכול לכה"פ פחות משיעור כזית [ודוחק לאוקמי דברי השו"ע שכתב דאסור לאכול מצה היינו דוקא שיעור שלם כזית]. אלא ודאי פשוט שמכיון שאינו אוכל כשיעור לאו מצוה היא (עי' שערי תשובה סו"ס תע"ה וסי' תפ"ב).

וכבר תמהו עליו כל האחרונים (בשו"ת חיים שאל להחיד"א ח"א סי' ד', ובחקרי לב או"ח סי' ד', ובכת"ס או"ח סו"ס צ"ו, ובשו"ת דברי חיים או"ח סי' כ"ה) דמה ראייה היא זו, דודאי הא דקיי"ל דשלא אוכל בכזית משמע, היינו דאינו חייב קרבן שבועה כי אם בכזית, אבל זה ברור שאסור בכל שהוא מטעם דחצי שיעור אסור מן התורה, וכך פסק המחבר ביו"ד סי' רל"ח, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ד משבועות ה"א) דהנשבע שלא לאכול אסור אף בחצי שיעור.

והנה, בעיקר הסברא שכתבו האחרונים לדחות את ראיית השבו"י מנשבע שלא לאכול מצה, דאיסורא איכא גם בחצי כזית, באמת זה תלוי בנידון האם באיסור שבועה ג"כ אמרינן איסור דחצי שיעור מטעם דחזי לאיצטרופי. דיעויין בר"ן בשבועות (ט. מדפי הרי"ף) דבהו"א שלו כתב דבשבועה וקונם ליכא איסור חצי שיעור, ומי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור, וזהו משום שאיסור שבועה חל ע"י האדם עצמו וכל שלא נתכוין אלא לכזית, א"כ פחות מכזית הוי היתר גמור. אולם, הר"ן מסיק לא כך, אלא דגם בשבועה איכא איסור חצי שיעור, שכן מבואר ברמב"ם (פ"ד משבועות ה"א ובפ"א מנדרים ה"ה), דגם בשבועה שייך הטעם דחזי לאיצטרופי [ובביאור הדבר יל"ב לפי הצד השני שהבאנו לעיל, שהוא משום חשש שמא יבא להשלים השיעור, וסברא זו שפיר שייך גם באיסור שבועה]. ולפי"ז שוב צ"ע ראיית השבו"י מנשבע שלא יאכל מצה, הא גם חצי שיעור בקונם ושבועה אסור מן התורה וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל.



ראייה מאיסור חדש

עוד הביא החיד"א שם (בשו"ת חיים שאל סי' ג') בשם ספר מחנה ראובן להוכיח שבאכילת מצה פחות מכזית אין מצוה כלל, ממה שכתבו התוס' בקידושין (לח. ד"ה אקרו) בשם הירושלמי, דהטעם שלא אכלו מצה מחדש בבואם לארץ מטעם עשה דוחה ל"ת הוא משום דאין עשה דלפני הדיבור דוחה ל"ת דלאחר הדיבור. וקשה, למה לא אכלו פחות מכשיעור, דמפאת איסור חדש אין לחוש דהוא רק בכזית, ועכ"פ היו מקיימין מקצת המצוה [ודוחק לאוקמי דברי הירושלמי דאכן אכלו פחות מכשיעור ואפ"ה זה נחשב שלא קיימו מצות מצה דהא לא אכלו כזית], וע"כ דבפחות מכזית אין מצוה כלל. ולכן פוסק דאם אין לו אלא חצי זית מרור אינו מחוייב לאכול אותו בליל פסח, דהא הוקשו מצה ומרור כמובא בפסחים (לח.), וכמו שבמצה פחות מכשיעור לאו מצוה היא ה"ה מרור כן. אולם, החיד"א בעצמו (שם סי' ד') מסיק בסופו שאף שאין לו כזית מצה או מרור צריך לאכול, אף שהוא פחות מכזית, עיי"ש.

אמנם, יש לעיין בעיקר ראייתו, דהוציא שאין שום מצוה בפחות מכזית מכך דמסיק הירושלמי שלא קיימו את העשה דמצה, דאדרבה, מאחר דקיי"ל דחצי שיעור אסור מן התורה א"כ אם קיום המצוה הוי דוקא בכזית, הרי לא הוי בעידנא, דעל איסור חדש עובר האדם מיד

גם בחצי שיעור, ואילו את העשה יקיים רק בכזית שלם, ומה הקשו התוס' שיבא עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש. וע"כ צ"ל דגם במצוה אמרינן שמקיים את המצוה גם בחצי שיעור, וא"כ הראיה היא להיפך מדבריו. וצ"ל דפשיטא ליה דההאוכל כזית בב"א לא שייך לומר שעשה כאן איסור של 'חצי שיעור', כי הכל אכילה אחת ושפיר הו"ל בעידנא.



חילוק כשאין בדעתו להשלים השיעור

והנה, בשו"ת אבני חפץ (סי' ז) כתב לדחות את ראיית השבו"י, דבשלמא בנשבע שלא לאכול הרי אין בדעתו כלל לאכול שיעור שלם, דהרי יש עליו איסור מחמת השבועה, ובכה"ג בודאי י"ל דבאכילת מקצת לא עשה מצוה כלל. וכן משמע מדברי הגמ' בזבחים (פח.) עיי"ש. משא"כ כשרוצה לקיים את המצוה כשיש לו רק פחות מכזית, מאחר שבדעתו וברצונו לקיים את המצוה בשלימות ולכשימצא השיעור בודאי יאכל וישלים שיעור שלם, ממילא י"ל דגם באכילת זה המקצת מקיים מצוה.

ולפי"ז גם נדחית ראיית בעל מחנה ראובן, דאין ראייה מדברי התוס' בקידושין שלא אכלו מצה מחדש פחות מכשיעור, דשאני התם שלא היה בדעתם להוסיף על השיעור מחמת איסור חדש[כי לא סברו שיכול להודמן להם מן הישן], ולכן לא הייתה מצוה כלל בפחות מכזית, משא"כ אם דעתו להוסיף, גם בפחות מכזית עדיין י"ל דאיכא מצוה.

אולם, מאידך יש גם מקום לומר, דבאמת אין הפשט שזה תלוי בדעתו אם חפץ להוסיף, אלא דהדבר תלוי בשאלה אם יש לו היתר ויכולת להוסיף ולאכול, ואז שייכת כאן הסברא דחזי לאיצטרופי, משא"כ כשיש עליו איסור [כמו איסור שבועה], לא שייך לומר לגבי המצוה דחזי לאיצטרופי, וע"כ כשאין לו אפשרות להשלים השיעור לכו"ע אין כל ערך לחצי שיעור [ודוקא לגבי איסורין התחדש מקרא דכל חלב דאף שאסור לו לאכול את החצי השני איכא הסברא דחזי לאיצטרופי]. ולפי"ז שפיר מובנת ראיית המחנה ראובן הנ"ל מאיסור חדש, דמאחר וסו"ס אם היה נמצא להם מן הישן שפיר היה להם היתר, שוב שייך לומר את הסברא דחזי לאיצטרופי והיו יכולין לקיים את המצוה גם בפחות מכשיעור.



ראיה מהפרשת ג' ערי מקלט

ומעתה נבוא לברר מה שתלו האחרונים להביא ראיה לנידון הנ"ל ממה שמצינו גבי הפרשת ערי מקלט דמשרע"ה, אע"פ דהוי רק חצי מצוה, דהא איתא במכות (י.) דרש ר' סימאי מאי דכתיב (קהלת ה,ט) אוהב כסף לא ישבע כסף וכו' זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש בארץ כנען, ואמר מצוה שבאה לידי אקיימנה. והרמב"ם בספהמ"צ (עשין קפ"ב) כתב וז"ל: שציונו להכין שש ערי מקלט כדי שיהיו מוכנות למכה נפש בשגגה וכו'. ומשמע מלשונו דקיום המ"ע דהפרשת ערי מקלט הוי דוקא בהפרשת כל הששה ערים, וא"כ משרע"ה שלא הפריש אלא ג' ערים לא עשה אלא חצי מצוה.

וע"ע ברמב"ם בפיהמ"ש באבות (פ"ד מ"ב), אהא דאיתא התם הוי רץ למצוה קלה כבחמורה, שכתב וז"ל: וכבר העירו חכמים ע"ה על חידוש נפלא בתורה יש בו זירוז על מעשה המצוות, והוא אמרו אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן וגו' בידוע שאינן מועילות שלא יהיה בהן דין ערי מקלט עד שיובדלו השלש האחרות שבא"י וכו', ואמנם הבדיל אלו מפני שאמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה ואם כיוצא בזה במשה רבינו ע"ה משיג האמיתות שלם שבשלמים נכסף להוסיף חצי מצות עשה על כל מעלתו ושלמותו, אז"ל שיעשו מי שנצטרעה נפשם וכו'. עכ"ל. ומבואר כהנ"ל, שמשרע"ה קיים בהבדלת ג' הערים רק חצי מ"ע. וכן מבואר בדברי הספורנו עה"פ אז יבדיל משה וגו' (דברים ד' מ"א) שכתב וז"ל: "הבדיל הערים להראות לישראל מה נכבד ענין שמירת המצוות, שהקפיד לקיים קצת מ"ע". עכ"ל. ועכ"פ חזינן דאף דאין המצוה נשלמת אלא ע"י הפרשת עוד ג' ערים בא"י, מ"מ שפיר נקרא שקיים משרע"ה את חציה (ע"י בכלי חמדה פרשת פקודי דף קס"ג בספר).

ועכ"פ מבואר שמשרע"ה קיים חצי מצוה, וכבר הוכיח מזה בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ב בקונטרס כונן לחקר), דיש ענין בקיום חצי מצוה ג"כ, ודלא כדעת המשל"מ ודעימיה שהזכירו לעיל. והחק"ל שם נדחק לחלק בזה, שהפרשת כל עיר נחשב למצוה שלימה, ומש"כ הרמב"ם דנחשב לחצי מצוה זהו דוקא במנין מצוות, עיי"ש.

ולכאורה נראה דזה תלוי בסברא הנ"ל, דהנה גבי משרע"ה הרי מצד רצונו שפיר היה חפץ להשלים ולהפריש גם שאר הערים, אלא שנאנס בכך שלא היה יכול להיכנס לא"י, וממילא אי אמרינן דבכדי שתהיה לזה מעלה של חצי מצוה סגי מה שיש ברצונו להשלים, א"כ שפיר י"ל דעל הג' ערים שהפריש יש ע"ז שם של חצי מצוה [דחזי לאיצטרופי עם הג' ערים שיפרישו לאחר מכן בא"י]. משא"כ אי אמרינן דבעינן גם שתהא לו יכולת להשלים, וכל היכא שיש עליו איסור אין מעלה בחצי שיעור, א"כ גם מה שהפריש ג' ערים אי"ז נחשב דחזי לאיצטרופי, דהא סו"ס לא היתה למרע"ה יכולת להשלים את המצוה, ואכתי לפי"ז לא שייך לומר שהוא קיים חצי מצוה.



האם הבדלת הערים ע"י משרע"ה היתה חצי מצוה

אולם באמת יש להבין אמאי נחשב זה חצי מצוה, הא לכאורה גוף המצוה היא להכין ערים שקולטות רוצח בשגגה, והרי ילפינן לה במכות שם דכ"ז שלא הופרשו כל שש הערים אף אחת מהן אינה קולטת, וא"כ כל זמן שאין הן יכולות לקלוט אין כאן מצוה כלל גם בעצם ההבדלה, דאל"כ מה דרש ר' סימאי שמשרע"ה הבדילן אע"פ שידע שאינן קולטות, הא מ"מ יש מצוה בהבדלתן, וע"כ דאי"ז מצוה כלל, ואמאי כתב הרמב"ם שמשע עשה כאן חצי מצוה.

ונראה, דהנה זה ברור שהמצוה היא להפריש ערים שקולטות, אלא דיש לחקור האם הפרשת הערים והבדלתן, הוי חלק ממעשה המצוה, אלא שאין המצוה נשלמת עד שהן יהיו גם קולטות, יקלטו [והיינו שהמצוה מורכבת משני דברים, א', הבדלת הערים, ב' שיהיו קולטות], או שכל המצוה מתקיימת רק בתוצאה, כאשר הערים קולטות, וכל עוד שאין הן קולטות אי"ז אלא כהכשר מצוה. ונראה דהרמב"ם ע"כ ס"ל כהצד הראשון, דשפיר יש קיום מצוה גם בעצם

ההפרשה של כל עיר מערי המקלט, ואע"פ דעדיין לא הוכשרו לקלוט, וע"כ כתב דמשה עשה חצי מצוה. וזהו מה דדרש ר' סימאי, שאע"פ שכל זמן שהערים לא קולטות חסר במצוה, מ"מ משרע"ה עשה חצי מהמצוה, שזה מה שבא לידו.

ויעויין ברמב"ם (פ"ח מהל' רוצח ה"א) שכ' וז"ל: מ"ע להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך. וא"כ משמע שזו מ"ע מיוחדת, בנוסף על המ"ע להגלות את הרוצח בשגגה, וא"כ י"ל דגם עצם ההפרשה של כל עיר ועיר מהערי מקלט הוי בגדר מצוה ושייך לומר ע"ז מצוה שבאה לידי אקיימנה, אלא דכל עוד שלא הופרשו כל הערים אי"ז נחשב אלא חצי מצוה של הערי מקלט, דהא עדיין אינן קולטות [והיינו דכוונת הרמב"ם דהיה כאן חצי מצוה לא מצד הכמות של הערים שהפריש רק ג' ולא שש, אלא מצד איכותם שעדיין אין הן קולטות].

ומעתה, אם נימא כפי שהוכחנו מדברי הרמב"ם שבהפרשת הערי מקלט יש קיום מצוה גם בעצם ההפרשה של כל עיר מערי המקלט [ומה שזה נחשב שהוא קיים רק חצי מצוה הוא משום דעדיין לא הוכשרו לקלוט כל עוד שלא הופרשו כל הערים כולן, ולא נשלם כל המצוה], וממילא י"ל דגבי הפרשת משרע"ה שפיר היה כאן קיום של מצות הפרשה. ולפי"ז תו אין להביא ראיה מהפרשת ערי מקלט דמשרע"ה לנידון האחרונים לגבי חצי שיעור במצוה, די"ל דגבי משרע"ה שפיר יש ע"ז שם של מצוה אף בהפרשת ג' ערים, ומש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש באבות שלא קיים אלא 'חצי מצוה', כוונתו שקיים רק חצי מאיכות המצוה, דהא הן אינן קולטות, אבל מ"מ הרי קיים את מצות הפרשת אלו הערים. משא"כ במצות אכילת מצה שגוף המעשה מצווה הוא שיאכל כזית, ממילא כשאוכל פחות מכזית י"ל דלא קיים מעשה מצוה כלל. [ואולם אם נימא כהצד השני שכתבתי לעיל, דכל עוד שהערים אינן קולטות חסר גם במצות הפרשת הערים, וכשעדיין אין הן יכולות לקלוט אין על הפרשתם שם מעשה מצוה כלל, ומה שעשה משרע"ה לא היה אלא חצי מצוה גם בכמות, ואפ"ה היה ע"ז שם קיום חצי מצוה, א"כ אכתי יקשה לדעת הסוברים שאין כל ענין בקיום חצי מצוה^[2]].



חילוק האם שייך במציאות שתושלם המצוה

אולם, יתכן לומר באופן"א, דהסברא ד'חזי לאיצטרופי' לענין הגדרת מצוה גם בחצי שיעור, לא תלויה בשאלה אם בדעתו להוסיף או אם יש לו היתר להוסיף לשיעור, וכדכתבנו לעיל, אלא זה תלוי אם במציאות יכולה המצוה להיות מושלמת אפילו ע"י אחר, דהיכא שיש אפשרות להשלים את השיעור, וכמו בהפרשת ג' הערים, דאף דעדיין לא הפרישו את השלוש שבא"י

(ב) וראיתי שהגר"ח קרייסוויטזה זצ"ל (הר"ד בס' מבית לפרוכת עמ' רכ"א) ביאר שהפרשת ג' הערים כל עוד שהן אינן קולטות אינם כלום, וגרע מחצי שיעור, וה"ז כחצי מלאכה בשבת כמו עקירה בלי הנחה, דכתב רש"י בשבת (ג. ד"ה פטור) דאסור רק מדרבנן. ולפי"ז מה דאיתא בגמ' שמשער"ה אמר 'מצוה הבאה לידי אקיימנה', הלשון מצוה אין הכוונה קיום מצוה אלא רק התעסקות במצוה. אך לכאורה דבריו אלו הם דלא כהמבואר בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שהבאנו לעיל, דמחשיב ליה כחצי מצוה ממש. אולם, כבר מצאנו כהאי גוונא (דשייך להגדיר את ההתעסקות בהכנה למצוה בתואר 'מצוה'), במב שכתב המחבר בשו"ע הל' פסח (סי' ת"ס ס"ב) וז"ל: הרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה וכו' וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה עכ"ל. וכתב המ"ב שם דזהו משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, ואע"פ דאי"ז אלא אפיית המצות.

מ"מ הן עומדות להפרישן אח"כ, שפיר נחשב זה קיום מצוה. אולם, אם אין לו אלא חצי שיעור מצה ואינו אוכל יותר, י"ל דבאמת אין באכילתו מצוה כלל, וכך משמע בירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) ומודה ר"ל בעתיד להשלים דח"ש אסור מן התורה, היינו דוקא בעתיד להשלים השיעור בפועל.

ויש להביא ראיה דשפיר יש שם מצוה גם על חצי מצוה היכא שיש אפשרות להשלימה, מהגמ' בשבת (קלג:), גבי אומן שמל בשבת והשאיר ציצין המעכבין דעבר על חילול שבת, ופריך לימא להו אנא עבדי פלגא דמצוה וכו', הרי דחצי מצוה גם נידונה כמצוה שדוחה שבת. וכן מצינו לגבי מילה, דאף דקיי"ל (שבת קלז:): דמי שמל ולא פרע כאילו לא מל, מ"מ בשני מוהלין שאחד מל והשני פרע, גם הראשון מקרי שעושה מצוה, עד שיש הסוברים דשניהם דוחין שבת שזה ימול וזה יפרע (עיין שו"ע יו"ד סי' רס"ו וסי' רס"ז ובנו"כ שם). אמנם אי"ז מוכרח, די"ל דאמנם קיום מצוה אין בזה אלא רק דהוי מעשה מצוה, ומש"ה גם זה דוחה את השבת, ובזה גופא נחלקו שם המחבר והרמ"א, אי לדחיית שבת מספיק שעושה מעשה מצוה או שרק קיום המצוה הוא דוחה את השבת.

שו"מ בספר יד דוד (מכות י: ד"ה מצוה) שכתב וז"ל: אמנם נראה לע"ד דעד כאן לא קאמרינן דאין מצוה בחצי שיעור אלא כשאנו מקיים רק החצי מן המצוה אבל החצי האחרת אינה מתקיימת כלל, אבל כשכל המצוה מתקיימת ע"י שנים, וכל אחד עבד פלגא דמצוה בוודאי הרי זו מצוה שלימה ולרצון לפני הבורא יהיה, והרי לרוב האחרונים שנים מוהלין בשבת אע"פ שהמוהל בלי פריעה אינו מקיים המצוה בשלימות, דמל ולא פרע כאילו לא מל, ואעפ"כ מותר כיון דאח"כ מתקיים המצוה בשלימות, ושנים שעשו מצות מעקה וכן שקבעו מזוזה וכן שילוח הקן וכדומה מן המצות, בוודאי שקיימו המצוה בשלימות ולא יקופח שכרם ולא יפקפק אדם דלא עבדי תרוייהו מצוה, וה"נ בערי מקלט משה עשה אתחלתא דמצוה ויהושע גמרה ואע"פ שלא היו בזמן אחד והיה הפסק בנתיים מה בכך הא גבי מילה ופריעה נמי אי אפשר לקיים כאחד, כן נראה לדעתי הקלושה, עכ"ל היד דוד שם.

ומבואר בדבריו כהנ"ל, דכל החידוש של המל"מ והשבות יעקב דבחצי מצוה אין ענין כלל, זהו דווקא בגוונא שלא תושלם אח"כ המצוה, אבל אם תושלם אח"כ המצוה ע"י אחר ודאי נחשב הדבר שהמצוה נתקיימה ע"י שניהם. וא"כ שוב אין הנידון דומה לראיה, דבשלמא גבי ג' ערי מקלט, מכיוון שלבסוף יבדיל יהושע עוד ג' ערים, נמצא דמה שהפריש משרע"ה הוי חלק ממעשה המצוה, משא"כ כשאוכל רק חצי שיעור וגם בסוף לא יושלם קיום החצי השני, בכה"ג גם החצי שאוכל אינו כלום דאי"ז אכילה כלל, ואין ע"ז שם מ"ע.

אך אכתי יש לעיין ולדון גבי הפרשת הערי מקלט ע"י משרע"ה, האם זה דומה למילה או לאוכל חצי שיעור, דלכאורה לגבי משה עצמו אי"ז נחשב דחזי לאיצטרופי עם הערים שיפרשו אח"כ, דהרי אין בידו לגמור ולהפריש. וא"כ י"ל דעד כאן לא אמר היד דוד שאם שייך שתושלם המצוה יש ענין גם בח"ש אלא דוקא היכא שהעושה את החצי הראשון הוא בר הכי לסיים גם את החצי השני, אבל היכא שהמתחיל במצוה הוא מנוע מלסיימה, ומופקע לגמרי

מקיום המשך המצוה, מסתבר שזה גרע טפי, ואי"ז דומה למילה שגם בעשיית מקצתה יש ע"ז שם מצוה, מאחר ובידו לגמור גם את החצי השני.



הפרשת ערי מקלט אינה על הגברא

אכן י"ל דחלוק דין הפרשת ערי המקלט, שאי"ז דין על הגברא כלל אלא המצוה היא שיופרשו, וכל היכא דניתן להשלים את ההפרשה [גם אם ע"י אחר], תו נחשב שמקיים מצוה, וממילא גם משרע"ה קיים מצוה בהפרשת ג' הערים, היינו שנעשתה המצוה על ידו.

ובסברא זו יש לדחות את ראיית המנ"ח (מצוה קל"ד) שהוכיח דגבי מ"ע אין קיום מצוה בפחות מכשיעור, דאל"כ הצנועים לא היו מושכין את ידיהם ממצות אכילת לחם הפנים כשלא היה להם שיעור אכילה (כמבואר ביומא לט.), עיי"ש. וכ"כ ראייה זו מדינפשיה במהר"ץ חיות ביומא שם, וכתב דהחת"ס דחה דבריו, די"ל דאע"פ דבכל מצוה יש חיוב אף בפחות מכשיעור, מ"מ אכילת לחם הפנים שאני, דאינה מצוה המוטלת על הפרט רק על כל כהני בית אב שיתאכל לחם הפנים, ואם נתאכל ע"י אחר ג"כ נתקיימה המצוה ולכן משכו ידיהם. עכ"ד [וכ"כ החת"ס בשו"ת או"ח סי' ק"מ, והניח בצ"ע את דברי המג"א בסי' נ"ג ס"ק כ"ו]. ויש להוסיף את מה שכתב הבית הלוי (ח"א סי' ב' אות ז') שהביא את תי' התו"י ביומא שם שכתבו דלא בעי כזית לגמרי, ומוזה הוכיח כחידושו שם, דגבי מצות אכילת קדשים אין דין אכילה של כזית כבכל התורה כולה, אלא המצוה הוי רק בגוף הקרבן שיהא נאכל, וממילא כל היכא דעביד שיתאכל הקרבן זהו מצוותו, וכתב שכן הוא גם בלחם הפנים. עיי"ש. ולפי"ז אין לדמות ענין זה לכל מצוות שדינן באכילה בכזית, דאדרבה, מה ששם משכו את ידיהם הוא משום שאין המצוה תלויה באכילתם כלל [דהמצוה היא רק שיהא נאכל ואין בזה 'דין אכילה'], משא"כ היכא דאיכא מצוה באכילה אכתי י"ל דשפיר איכא מצוה גם בחצי משיעור האכילה.



הרב איתי יצחק שנקר

אבן ישראל

תקנות חכמים וחיובן מן התורה

א.

דעת הרמב"ם בספר המצוות (שורש הראשון) שיש חיוב מן התורה לקיים תקנות חכמים, משום שהן בכלל לאו לא תסור. וכדבריו: "שכל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל שהזהירו ממנו כבר צווה משה רבינו בסיני לקיימו, והוא אמרו על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. וכן הזהירנו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

ובפשוטו יש להבין מכך, שהמחייב מדאורייתא בקיום התקנה אינו גוף האיסור שנאמר בדברי חכמים, אלא שהוטל עלינו שלא לסור מדבריהם, וכשתקנו חכמים איסור ביאה בשניות דרבנן ודומיהן, אין כאן איסור ביאה אלא ציווי לשמוע לדברי חכמים ולעשות כהוראתם, והדרך לקיים ציווי זה הוא במה שלא יבוא על האישה שנאסרה בביאה בתקנתם.

אכן, הגרא"ו (בקונטרס דברי סופרים סימן א) הוכיח שאין הדבר כן מדעת הרמב"ם עצמו (פ"ב מהל' סוטה ה"ח), שהבא על ארוסתו בבית חמיו שאסורה מדברי סופרים חשוב כמי שאינו מנוקה מעוון ואין המים בודקין את אשתו. ומאחר ואינו מנוקה מעוון נאמר רק על עוון ביאות אסורות ולא על כל האיסורים, הרי למדנו בהכרח דאף העובר על איסור דרבנן אינו עובר רק על מצוה לשמוע דברי חכמים, ואין העוון רק במה שסר מדבריהם אלא במה שנעשתה על ידו ביאה אסורה, ושניות דרבנן נעשו לערוה מדרבנן אשר גוף ביאתן ביאת ערוה היא^(א).

וביאר הגרא"ו שמלבד לאו דלא תסור איכא מחייב נוסף בתקנות חכמים בגוף המעשה האסור, ע"ש בדעתו בביאור הדבר, שדברי חכמים יש בהם גילוי רצון ה' והוא מחייב בפני עצמו בקיום תקנותיהם, מלבד האיסור הקיים בלאו דלא תסור לשמוע לדבריהם [וראה עוד בשערי יושר ש"א פ"ז].

ועיקר הדבר שיש חיוב בתקנות חכמים בתורת קיום גוף האיסור מבואר מהא דאף איסורי הנאה דרבנן אינן ממון, וכמו שאמרו בגמ' (פסחים ז, א) דהמקדש בחיטי קרדנייתא משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושי, ופירש"י דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן ומפקע קידושין דאורייתא. והרי הדבר ברור שאם היה חיובנו שלא לסור מדבריהם וכאמצעי לקיום חיוב היה נדרש שלא ליהנות מהחמץ, א"כ לא היו נעשים לאינם ממון, שהרי מניעת ההנאה בהם היא חיצונית בלבד, ולא נעשה דינם לחפץ שאין בו הנאה, ובהכרח שחיובנו הוא בגוף מניעת ההנאה שבאיסור, ונעשה דין החמץ שלא תהיה בו הנאה.

(א). וראה עוד בביאור הגר"א (אבה"ע סימן קנט סקכ"ד) שכתב דעל ידי חרם הקהילות לשאת משודכת לאחר, הוא ליה כאשתו וחשיבא כערוה דאורייתא לאסור יבמה.

ונראה שיש להוכיח שחיוב זה אינו קיים רק כמחייב נוסף בקיום תקנות חכמים מלבד הלאו, אלא אף אופן החיוב בלאו דלא תסור כן הוא, כלומר שהוא אינו קיים בתורת חיוב שלא לסור מדבריהם אלא כחיוב לעצם המעשה או האיסור האמור בתקנתם. שכן הרמב"ן בהשגותיו (שם) הקשה על שיטת הרמב"ם, שאם יש בכל תקנות חכמים לאו דלא תסור מ"ט לא מנה את המצוות מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות.

והנה, אם המחייב מדאורייתא בקיום דינים דרבנן היה רק שלא לסור מדבריהם, א"כ הרי אין כאן כמה מצוות למנותן במנין המצוות, אלא הכל מצוה אחת היא, ובין הדלקת נר חנוכה, מקרא מגילה ואיסורי שבות מצוותם אחת היא, לנהוג כפי דבריהם, והרי זה כמי שצווה לו אביו לבשל לו ולאפות לו, שאין כאן חיוב אפיה וחיוב בישול, אלא יש חיוב אחד - לכבד את אביו, אשר הדרך לקיימו הוא במעשים אלו.

והרי, שהבנת הרמב"ן בשיטת הרמב"ם היא שאף בלאו דלא תסור החיוב הוא לגוף האיסור האמור בדברי חכמים. ואף הרמב"ם נראה שהודה לקושיא זו (שם) אלא שדעתו שאין למנות תקנות חכמים משום שלא נמסרו למשה בסיני.

וראה עוד ברמב"ן שהקשה מ"ט אשה המחוייבת בברכת המזון מדרבנן אינה יכולה להוציא את האיש המחוייב מדאורייתא, כיוון דאף היא מצווה בלאו דלא תסור. והרי הדבר ברור שמי שמחוייב שלא לסור מדברי חכמים והדרך לקיים חיוב זה הוא בברכת המזון אינו קרוי מחוייב בדבר להוציא אחרים, שכן לא בברכת המזון הוא מחוייב אלא בחיוב לשמוע דברי חכמים, והרי זה כמי שיישבע לברך ברהמ"ז, שאינו חשוב כגברא המחוייב בדין ברכה אלא בדין שבועה, ולא יוכל להוציא אחרים בברכתו.

ולמדנו, שדין לא תסור אינו מצווה לעשות כדברי חכמים, אלא הוא קובע את היחס הנכון לדברי חכמים כהוראות שדינן להתקיים, שיהא בכוחם של חכמים לקבוע הלכות נוספות מלבד דיני התורה. ומאחר שיש תוקף לדברי חכמים מדאורייתא ע"י לא תסור, כעת דבריהם עצמם מחייבים, ככל דיני התורה המחייבים את קיומם, וכך נוצרה אף מערכת דיני דרבנן².

וכשם שמבואר בגמ' (שבת קד, א) דלולי הדין שאין נביא רשאי לחדש היה בכח הנביא להוסיף מצוות לתורה ע"י נבואה, וכמשה רבינו שהיה מתנבא כל מ' שנה ומוסיף הלכות (כתוספת מצוות פסח שני ודיני ירושה) כך בכוחם של חכמים להוסיף הלכות כפי שראו בדעתם שראוי לתקן.

והנה, הרמב"ן תמה על הרמב"ם מ"ט אין לוקין על איסורים דרבנן מלקות דאורייתא, וכן על כל חילוקי הדינים בין דאורייתא לרבנן, מאחר ובעשיית האיסור עבר על לאו דלא תסור.

אבל לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם אין כאן קושיא, שהרי העושה מעשים האסורים מדרבנן אינו עובר על הלאו, שכן אין עניין הלאו לחייב לנהוג כפי תקנות חכמים, וממילא יהא העושה כנגדם עובר עליהם יעבור על ציווי זה, אלא הלאו קבע שבכוחם של דברי חכמים

(ב). המנ"ח (מצוה תצו) כתב לחדש שדבר הנלמד מ"ג מידות חמור מהמפורש בתורה כיוון שמלבד האיסור יש עליו גם לאו דלא תסור, שנאמר גם בדרשות חכמים.

אמנם, לכאורה אין סברא לומר כן, שכן כיוון שלא תסור אינו מצווה על המעשה שאמרו חכמים אלא עניינו ליתן כח וסמכות לחכמים לחדש הלכות, א"כ אין עניינו אלא לחייב את דבריהם אע"ג שאינן מן התורה, אבל מה יוסיף הלאו כלפי דין שהוא דאורייתא ממש, ומחוייב ועומד מעצם מה שנכתב בתורה. ופשוט.

לחייב את קיומם. ועל לאו זה אין שייך לעבור, וכשם שאדם העובר על דיני התורה אינו עובר על הברית שכרתו ישראל לקבל את התורה כדבר המחייב אותם, אלא עדיין דינים אלו מחייבים אלא שהוא עברייך במה שלא נהג על פיהם, וא"כ אף העובר על דינים דרבנן אינו יכול לסתור את עצם היות הדינים הללו מחייבים אלא הרי הוא עושה שלא כדין, וא"כ נמצא שאין כל אפשרות לעבור על לאו דלא תסור ללקות על כך^ג.

והוא הדין לשאר חילוקי הדינים, כספק דרבנן לקולא, וכן מה שמחוייב בברכה דרבנן אינו יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא, שכן חיובנו עתה אינו ללאו אלא לדברי חכמים שנקבעו לדברים מחייבים, וא"כ יש חילוקי דינים בין מחייב זה למחייב שמחמת דיני התורה.

ויש להוסיף, שמאחר ונתבאר שאף הרמב"ן לא פירש בדעת הרמב"ם דלאו דלא תסור הוא מצוה שלא לסור מדבריהם, הרי בהכרח שכשהקשה שיהיה חיוב מלקות על איסורי דרבנן אין זה משום שהאדם עובר על הלאו, אלא שדעתו היא שמצוה המחוייבת ע"י דין דאורייתא יש בה חומר המחייב ככל מצוות התורה, ולכן ראוי שלא יהא בו חילוק לעניין מלקות ושאר דינים הנוהגים במצוות התורה.



ב.

ובדעת הרמב"ם כתב הר"ן בדרשותיו (דרוש יג) שהטעם שיש קולא בדינים דרבנן, אף שיש בהם לאו דלא תסור, הוא משום שלא נכתבה עיקר התקנה בספר תורת אלוים מפורש.

והרי שאין חילוק בין דינים דרבנן לדינים דאורייתא מצד המחייב שבהם, ולעולם מן התורה איכא מחייב גמור לתקנות חכמים, ואין הקולא אלא במה שאין עיקרם מפורש בתורה. ולדעת הרמב"ן (בהשגות שם) כל המצוות העתידים להתחדש ע"י חכמים קיבלו אותם למשה בסיני, ואין הפרש ביניהם לדיני התורה אלא שאת דיני התורה קיבלו עליהם בפרט ותקנות חכמים בכלל על כל אשר יחדשו.

ונמצא א"כ, שכל החילוק בין דינים דרבנן לדאורייתא הוא בחומר שבהם, שבמה שאין כאן עבירה על הכתוב המפורש בתורה יש בו קולא לעצמו. וגדולה מזו מצינו בדברי הר"ן (נדרים ח, א) דאע"ג דאין שבועה חלה לקיים מה שכתוב בתורה, לא נאמר זה הכלל אלא בדינים המפורשים בתורה ולא בדין הנלמד בי"ג מידות. והרי שהחילוק בדבר המפורש בתורה אינו במחייב שבו, שכן הנלמד בי"ג מידות מחוייב הוא מדאורייתא ככל דיני התורה, אלא הוא טעם לחלק בחומר הדין, במה שאין השבועה מקיימת את הכתוב מפורש בתורה^ה.

ג. ואכן דעת הקרית ספר (הביאו הלח"מ בפ"א מהל' ממרים ה"ב) שהחולק על דברי חכמים ואומר שאינם אמת, הרי הוא עובר על לאו דלא תסור ואין דינו כעובר על תקנות חכמים. וכעין זה כתב הגר"א (שם) שאף לדעת הרמב"ן אפשר שיעבור בלא תסור אם עושה דרך המראה ופריקת עול. והיינו, שכאשר עושה האדם מעשה עבירה בתורת סתירת סמכותם של חכמים, ולא כעברין בלבד העושה עבירה לרצונו, א"כ יש כאן סתירה לעצם הלאו דלא תסור, לעצם הדין הקובע את סמכותם של חכמים.

ד. כידוע, הרמב"ם בספר המצוות (שורש השני) כתב שדבר הנלמד באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא דברי סופרים, והרמב"ן בהשגותיו (שם) הבין בדבריו שכוונתו שחיובם הוא מדבריהם והשיג עליו, וכ"ה בראב"ד (פ"ג מהלכות אישות ה"כ). אבל דעת רוב המפרשים בדעת הרמב"ם היא שאף לדבריו חיובם הוא מדברי תורה (עיין במ"מ ובכס"מ בפ"א מהלכות אישות ה"ב, ועוד רבים) ונקראו דברי סופרים מפני שהסופרים קיבלו פירושם. וזהו כדברי הר"ן, שיש משמעות לכך שלא נכתב הדבר מפורש בתורה אלא נתפרש ע"י חכמים בי"ג מידות.

ומצינו חילוק זה בדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודה זרה ה"ו) שיש קולא בדבר שאינו מפורש בתורה לעניין שלא ילקו עליו, אע"ג דאיסורו מדאורייתא, וז"ל: "העובד עבודה זרה מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה. המגפף עבודה זרה והמנשק לה והמכבד והמרבץ לפניה והמרחיץ לה והסך והמלביש והמנעיל וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנאמר ולא תעבדם ודברים אלו בכלל עבודה הן, ואף על פי כן אינו לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש"^ה.

ואף לאידך גיסא מצינו, שיש משמעות לעצם היות הדבר כתוב מפורש בתורה אף אם אינו חיוב, וכדברי החזקוני (שמות יב, יח) שכתב: "שבעת ימים מצות תאכלו כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו". והנה, דבריו הם כפי שיטות הראשונים (עיין בעה"מ פסחים כו, ב מדפה"ר) וכפי שנהג למעשה הגר"א (מע"ר פסח אות קפה) שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שבדברי החזקוני מבואר שאין הטעם משום שיש בכך מצוה קיומית וכדומה, אלא דאע"ג שאין כאן מצוה, ואין החיוב אלא במצה בלילה הראשון, מ"מ יש במעשהו קיום לפסוק דשבעת ימים מצות תאכלו.

וראה עוד את דברי הרא"ש (פ"ק דכתובות סימן יב) דהא דמברכין על השחיטה הוא מדאפיקה קרא בלשון ציווי דווחבת ואכלת, וביאר דבריו בהעמק שאלה (קסט, א) שכל הכנה למצוה אשר נכתבה במפורש בתורה יש לברך עליה.

וא"כ כשם שיש קיום של הכתוב בתורה אף בלא חיוב, בגוף מה שהאדם מקיים את המפורש בקרא, ה"נ כאשר יש חיוב שיש לקיימו אבל אין במעשהו קיום של הכתוב במפורש בתורה, איכא קולא בקיום הדין ובעבירה עליו.

והנה בירושלמי (פאה פרק ה"א) למדו דהפקר בי"ד פוטר ממעשר, מכך שכשבי"ד עיברו את השמיטה, חודש העיבור הוא בכלל הפקר שנת השמיטה הוא ופטור מן המעשר. והרי לא דן הירושלמי שמעשה ההפקר שע"י הפקר בי"ד שונה הוא מכל מעשה הפקר ע"י הבעלים, ולהכי אינו בכלל ההפקר הפוטר ממעשר, דא"כ מהו הלימוד מהפקר דחודש העיבור, והרי הפקרו של חודש זה הוא ככל הפקר של שנת השמיטה. אלא בהכרח שנידון הירושלמי הוא מצד כוחם של בי"ד להפקיר לעניין לפטור ממעשר, וזהו הדבר שלמדו מן ההפקר שבחודש העיבור, וכפי שביאר הר"ש (שם) שההוכחה היא מצד מה שעבור שמיטה הוא שלא כדין, שהרי לכתחילה אין מעברין את השנה בשביעית ובמוצאי שביעית.

וצ"ב, וכי עיבור השנה מהני רק מדרבנן, והרי מהני שיחול חג הפסח כפי עיבורן מן התורה, אלא שיש בו קולא שאינו כדין, וא"כ כיצד ביקשו ללמוד להפקר שאינו מועיל אלא מדרבנן שיועיל אף כלפי דינים דאורייתא ופטור מן המעשר.

אמנם, למה שנתבאר א"ש, שכן לעולם אף תקנות חכמים מחייבות הן מן התורה, אלא שיש ביניהן חילוק לגבי חומר הדין, במה שאינו מפורש בתורה, ובוזו דן הירושלמי שלא יהא בכוחו

(ה). ועיין עוד בדברי התוס' (יבמות ז, ב ד"ה ואמר) שביארו את הטעם שהתירו למצורע הכנסת בוהן ידו לעזרה ע"מ להיטהר ולא התירו ביאת כולו, משום שביאת כולו מפורשת בתורה לאיסור, כמו שנאמר 'ואל המקדש לא יבוא', ואילו ביאת מקצת לא למדו אלא מהיקש.

לפטור מן המעשרות כהפקר החל מדאורייתא שהוא הפקר גמור. ובוזה נתחדש שעבור שמיטה, אף שיש בו קולא דהוי שלא כדין, ואין בו חומר ככל עיבור שנה, אפילו הכי בכוחו לפטור מן המעשר מן התורה, וא"כ ה"ה להפקר בי"ד שלא תמנע קולתו לפטור מן המעשר ככל הפקר.



ג.

והנה הגרא"ו (קוב"ש כתובות אות רמב) הוכיח שיש אופנים שדינים דרבנן מועילים לקבוע את הגדרת הדבר אף להתיר איסורים דאורייתא. וכגון במקום שתיקנו רבנן קידושין, דמעתה מותר לו לבוא עליה אע"ג שביאת פנויה אסורה מדאורייתא לדעת הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ד). והקשה, שהרי אין בכח חכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה.

וביאר הגרא"ו דהאיסור לבוא על פנויה עניינו שכל ביאה שאינה בגדר ביאת אישות הרי היא חשובה ביאת זנות ואסורה. ומעתה, מכיוון שהאשה מקודשת, אף אם לא יהיו אלא קידושין דרבנן, מ"מ כבר הוגדרה ביאתו ע"י זה כביאת אישות ואינה בכלל ביאת זנות. ולמדנו, דאע"ג דגט דרבנן אינו מועיל להתיר אשת איש דאורייתא לולי אפקעינהו רבנן לקידושין, וכמבואר בגמ' (כתובות ג, א, גיטין לג, א ועוד) מ"מ כדי להתיר איסור ביאת פנויה מהני אף ע"י קידושין דרבנן.

והביאור בזה פשוט, שכן אמנם גט דרבנן יש בו קולא ולכך אינו מועיל להתיר קידושין דאורייתא שיש בהם חומרא במה שהם מפורשים בתורה, אבל עצם כוחו של הגט לגרש הוא דבר הנידון אף בדיני התורה, במה שכל דברי חכמים מחוייבים הם מדאורייתא. ואין הגדר שדינים דרבנן אין להם משמעות בדיני התורה ומועילים הם רק כלפי חיוב דרבנן בלבד, אלא נידונים הם אף כלפי דיני התורה, רק שבמה שלא נאמרו במפורש בתורה אלא ע"י תקנ"ח יש בהם קולא ואין בכוחם להועיל בדין המפורש בתורה.

וכיוון שכן, הרי שכאשר יש קידושין דרבנן, אשר האופן שבו הם מועילים להתיר ביאת פנויה אינו בתורת שיהא להם משמעות כקידושין דאורייתא אלא במה שבעצם היותה מקודשת, אף מדרבנן, מוגדר מעשה הביאה לביאת אישות, א"כ אף בדיני התורה נידון המעשה כביאת אישות, דסגי בעצם היותה מקודשת מדרבנן ע"מ להגדיר את המעשה כביאת אישות.

ואכן, אם היה גדר הדבר שדינים דרבנן אין להם משמעות בדיני תורה כלל, א"כ כלפי איסור פנויה לא היו כאן קידושין, אבל מאחר ואף בדיני התורה חשובים הם קידושין אלא שאינם קידושין גמורים כקידושין המפורשים בתורה, א"כ כלפי איסור ביאת פנויה א"צ לקידושין גמורים וסגי במה שאינו בא עליה בתורת זנות אלא כמקודשת מדרבנן.

ולפי יסוד זה, שבכח דינים דרבנן לקבוע את הגדרת המעשה אף כלפי דינים דאורייתא, תתבאר סתירת דברי הרמב"ם (קנין משיכה סימן ב). דהנה השו"ע (או"ח סימן תרנח ס"ו) הביא את שיטת הרמב"ם דבהקנה לולב לקטן וחזר הקטן והקנה לו, לא חשיב לכם לצאת בו יד"ח, שכן הקטן קונה מדאורייתא ואינו מקנה אלא מדרבנן, והרי דלדעתו קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא. ואילו בהלכות מעילה (פ"י ה"ד) פסק הרמב"ם דאם משך השואל קרדום של הקדש

הוי מעילה ויוצא לחולין, ואע"ג שדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ח) דאין קנין משיכה בשומרין אלא מדרבנן.

וכתב המחנ"א ליישב דגבי מעילה כל שהוציאו מרשות לרשות, אפילו בקנין דרבנן, הרי יצא מרשות הקדש וחייב האדם, אבל גבי לולב, דהתורה אמרה ליקח לולב למצוה, בעינן שתהא זו לקיחה מן התורה.

ונראה הביאור בדבריו לפי מה שכתבנו, שכן אף מדאורייתא יש לו זכיה מדרבנן, אלא דלא אלימא אותה זכיה כזכיה המפורשת בתורה, וא"כ לגבי דין לכם הצריך הרמב"ם זכיה גמורה ולא סגי בזכיה מדרבנן לצורך דין לכם בלולב, אבל גבי מעילה, הרי הוא חייב במה שהוציא מרשות הקדש, וא"כ אף מדאורייתא, כל שיש כאן מעשה הוצאה מרשות הקדש ע"י משיכה דרבנן הרי הוא חייב, וכנתבאר, דאף מדאורייתא חשיבא משיכה דרבנן כמעשה הוצאה.



ד.

אלא שיש לפרש את גדר הדבר, מ"ט יש משמעות לכך שדברי חכמים אינם מפורשים בתורה, אם אכן מחוייבים הם דבריהם להתקיים מדאורייתא, ומה לנו עוד מלבד שיהא לנו חיוב דאורייתא לקיימם.

ולבאר הדבר נקדים חידוש גדול שמצינו בתקנות חכמים. דהנה החזו"א (יו"ד קנ, יא) הקשה במה שיש ספקות רבים בגמ' בגזירות דרבנן, ולכאורה, כיוון דאינו אסור מדאורייתא אלא רק מחמת שתיקנו, א"כ כל שלא תיקנו חכמים בדבר זה מאיזה טעם יהא אסור, ואם הוא נכלל בתקנתם וודאי אסור, וכיצד שייכים בזה מחלוקות בסברא אם דבר מסויים נאסר מחמת הגזירה או לאו. וכלשונו: "הנה אשכחן בעיות טובא בגזירת חכמים. לכאורה קשה הלא מן הדין בוודאי מותר ואין הדבר ראוי ליאסר אלא א"כ ישבו בי"ד על כך ואסרוהו, וכיוון שלא הושיבו בי"ד למיגזר למה ייאסר".

וכתב החזו"א יסוד גדול, וזה לשונו: "אלא שמה שגזרו הראשונים הוא על שורש הדבר המביא להרחבת המצווה ומשמרתה ומסורה לחכמים הבאים לשפוט ביתר הפרטים כפי הוראת העיון וכמשא ומתן של דין התורה, ומה שנראה לחכם שראוי להבינו בכלל גזירתם זהו באמת בקשת הגוזרים ומבוקש גזירתם, שגזירת חכמים נכנס בגופי תורה להורות את התולדות ע"פ מידת התורה ובינתה".

ולמדנו, שתקנות חכמים אינן מחוייבות מחמת עצם דברי חכמים בתקנתן, אלא עיקר המחייב הוא טעם התקנה, כפי שראו חכמים שראוי לנהוג כן, ומעתה, כל שמסברא ראוי הדבר להיות אסור משום טעם התקנה הרי הוא אסור מאליו מחמת החיוב לטעם זה.

ולכאורה יש להוכיח כדבריו מדברי הגמ' (גיטין לו, ב) המסתפקת אם הלל תיקן את תקנת פרוזבול רק לדורו או לכל הדורות, ומביאה הגמ' דנ"מ אם אפשר לבטלה או שצריך בי"ד הגדול בחכמה ובמנין. וצ"ב, אם לא הייתה התקנה אלא לדורו מ"ט יש צורך לבטלה, ולמה אינה בטלה מאליה.

אמנם לדברי החזו"א מבואר היטב, שכן אף אם עצם התקנה הייתה רק לדורו, אבל מ"מ טעם התקנה קיים ועומד, במה שראה הלל שראוי לנהוג כן מחמת שעברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל, וטעם זה מחייב להוסיף ולנהוג כן. ולפיכך, אם המחייב הוא רק טעם התקנה שפיר אפשר לבטלו, אבל אם המחייב הוא גוף תקנת הבי"ד שתיקנו כן לכל הדורות, א"כ הביטול בא כנגד הוראת הבי"ד, ולכך נדרש שיהא ביטול ע"י בי"ד הגדול בחכמה ובמנין.

ולהדיא מבואר כן בדברי הרשב"א (חולין קו, א), שהמחייב הוא טעם התקנה כפי שראוי לנהוג מחמתה, ואין משמעות לעצם דברי חכמים בתקנתן אלא בתורת מצוה לשמוע דברי חכמים בלבד, ואף אחר שתיקנו אין המחייב מחמת החיוב שנתחדש בתקנתן אלא רק מחמת הטעם, וכל תקנתן היא לנהוג כפי הטעם.

ובאו דבריו על הנאמר בגמ' (שם) דנטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה, ואמרו בגמ' מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים. וכתב הרשב"א וז"ל: "כלומר ומשום סרך תרומה מיהא הוי שהיה בדין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא ציוו חכמים, וכל שכן עכשיו שיש בדבר מצות חכמים ולעולם משום סרך תרומה, וכדאמרינן מאי מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים". וראה בהערה⁹.

ויש להבין במה נשתנו תקנות חכמים מדיני התורה, אשר החיוב שבהם הוא מחמת גוף ציווי התורה, ואין בכח הטעם לחייב מצד עצמו, ואם יהיה מעשה שיהיה קיים בו הטעם בלא שיהא בכלל הנאמר בדין התורה אין אנו חייבים בו אלא כמידת חסידות בלבד [וכדברי המס"י בביאור מידת החסידות (פרק יח)] ואילו בתקנות חכמים הטעם הוא הדבר המחייב ולא גוף הדין.

ה.

והנראה, שטעם הדבר הוא כפי שכתב החזו"א: "שגזירת חכמים נכנס בגופי תורה להורות את התולדות". וביאור העניין, דהנה כבר דנו כל הקדמונים בטעם שאין בתקנות חכמים וגזירותיהם לאו דבל תוסיף, וכתבו שהוא משום שכל דבריהם באו רק בתורת סייג ומשמרת לשל תורה (עיין בראב"ד פ"ב מהל' ממרים ה"ט).¹⁰

1. וכן ראיתי בשם הגר"ש אורבאך זצ"ל (ספר אוהל רחל שיחות אלול עמ' קלג ובקובץ מוריה ניסן עמ' עה) שיש הבדל בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, דבמצוות התורה עיקר עשייתן הוא לקיים רצון ה' וציוויו, ומה שאנו יכולים להבין בטעמי המצוות אינו אלא מעט מן המעט, וכמו שכתב בנפש החיים שאף למשה רבינו לא נתגלו טעמי המצוות עד תומם. ואלו הם דברי הרמב"ם (בפ"ג מהל' תשובה) אע"ג דתקיעת שופר גזירת הכתוב רמז יש בו וכו'. אך במצוות דרבנן אינו כן, ואין עיקרן אלא בטעמיהן [ובמוריה (שם) הביאו מהגר"ע קיסטר זצ"ל ראייה לזה מדברי המהרי"ל בסדר ההגדה שכתב: "והא דלא מברכין שעשה נסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס". וביאר, דבמצוה דאורייתא אין אנו דנים את הטעם אלא את עצם המצוה, ולכן אין שייך על כך ברכת שעשה נסים, ואילו במצוה דרבנן, שעיקרה בטעמיה, א"כ המצוה היא בקיום הטעם שהוא זיכרון הנס, ועל כן מברכים ברכת שעשה נסים].

2. ואלו הם דברי המורה הגדול (חלק ג פרק מא):

"כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן לפי התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן העניינים, להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם, הזהיר מן התוספת ומן המגרעות, ואמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, כי היה זה מביא

והנה, אם היו תקנות חכמים בתורת חיוב מחודש, א"כ מה בכך שמטרתם היא סייג ומשמרת, הרי יש בדבריהם הוספת דין מחודש מעבר לתרי"ג מצוות. אלא גדר הדבר הוא שאף תקנותיהם אינם אלא תולדות גופי התורה, כדברי החזו"א, והרחבת דין התורה, וא"כ כל ההנהגה כפי דברי חכמים אינה אלא בתורת קיום דיני התורה, במה שאופן קיומו של דין התורה הוא ע"י הסייג, וכל תקנה שעוסקת בדרך לקיים את מצוות התורה אינה הוספה על תרי"ג מצוות אלא הרחבה.

וכשם שנמסר להם לחכמים לקבוע את פירוש דיני התורה, וכפירושה של מצוות תפילין שמדברי סופרים פירשו ארבע טוטפות בתפילין, וכפירושה של מצוות ציצית שפירשו מנין ד' חוטים, ומצוות לולב שפירשו את מה הם המינים ומהו מנינם (ע"ן סנהדרין פח, ב, ובחידושי הר"ן שם). כך נמסר להם לקבוע את צורת קיום דיני התורה.

וביאור הדבר, דהנה כאשר נתחייבנו במצוות התורה, אין פירושו של דבר שמחוייבים אנו לשמוע להם ולנהוג על פיהם, ועשיית מצוה פירושה שנוהג האדם כפי המחוייבות שלו לדין, אלא חיובנו הוא לקיים את מצוות התורה, והעושה מצוה חשוב 'מקיים' מצוה, שגוף הדין מתקיים ע"י מעשה האדם. וגדר החיוב הוא שהתוכן הנאמר בדין התורה יהא קיים בהנהגות האדם בחייו, ואם הדין הוא לבישת ציצית על כנף הבגד א"כ אין האדם מחוייב לשמוע למצוה בלבד אלא להנהיג בהנהגת חייו לבישת ציצית, ובוה קיים התוכן של לבישת ציצית בהנהגות חיי האדם.

והדרך שהדין מתקיים הוא במה שיוצאים דיני התורה מכלל הוראות התורה בלבד ובאים לידי כלל המנחה את האדם, שקובע את הנהגותיו כהנהגות המונחות ע"פ הדין, וכנא' בהתהלך תנחה אותך, וכאשר מנהיג את הדין בחייו חשובה המצוה כקיימת בפועל, שאינה רק ציווי אלא יש לה קיום בחיי האדם.

וזהו הטעם לכך שיש יחס לחלות האיסור בשעה שבא האיסור לפניו, וכאשר יש חתיכה של חלב חשוב הדבר שבמה שהחתיכה קיימת לפניו בעולם חל עליה איסור חלב, ואם יש בה איסור נוסף באנו לידי הנידון שאין איסור חל על איסור. ולכאורה, כיוון שכל חיובו הוא לשמוע לדיני התורה, א"כ אף קודם שקיימת החתיכה בעולם יש עליו איסור שלא לאכול חלב, ואין האיסור מתייחס דווקא לחתיכה מסוימת, וכיוון שכן, אין משמעות להיותה קיימת לפנינו.

אבל מאחר ולא זהו גדר החיוב לאיסור חלב, אלא החיוב הוא לקיים את מניעת אכילת החלב בהנהגות האדם, א"כ נדרש האיסור רק כאשר החתיכה קיימת ויש בה נידון על ההנהגה למעשה של אכילת חלב, וכלפי ההנהגה למעשה דורש האיסור להתקיים במה שלא יאכל את

להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם.

והותר גם כן לחכמי כל דור, רצוני לומר בי"ד הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיחדשו לשמור התורה וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמ"ש ועשו סייג לתורה, וכן הותר להם ג"כ לבטל קצת מעשי התורה ולהתיר קצת הנוהר ממנו לפי ענין אחד ולפי מאורע אחד, אבל לא יעמידוהו לדורות כמו שביארנו בסדר פירוש המשנה בהוראות שעה, ובזאת ההנהגה תתמיד התורה האחת ויתנהג בכל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו, ולו היה זה העיון החלקי נמסר לכל אחד מן החכמים, היו בני אדם נפסדים לרוב המחלוקת והסתבכות הדעות, והזהיר יתעלה שלא יעשו זה שאר החכמים אלא בי"ד הגדול לבד.

החתיכה. ולכן רק כאשר יש משמעות בפועל לאכילת החלב חשיב שחל האיסור, חלה הדרישה שיתקיים איסור חלב בהנהגה בפועל.

ונמצא א"כ, שאם אכן היה החיוב רק לשמוע לאיסור התורה, לא היה שייך לדון את הסייגים שבגזירות חכמים כהרחבת האיסור, ורק מה שנכלל באיסור התורה היה נדרש לשמוע לו ותו לא, ואם האדם צריך לעשות לעצמו סייגים ע"מ להימנע מהחטא הרי זה מעניינו האישי כיצד לא לעבור על האיסור.

אבל כיוון שמלבד עצם הדין יש האופן שבו הוא מתקיים אצל האדם, קבעו חכמים שהאופן הנכון לקיום הדין הוא בהנהגת סייגים, שמה שאין האדם נוהג אף במעשים המביאים לידי איסור הוא חלק מקיום הדין בדרכי חייו. וחלק מהנהגת מניעת אכילה מסוימת הוא גם שלא לעשות מעשים המביאים לאכילה זו, במה שבלא זה עלול לבוא לידי האכילה. וזהו האופן שתהיה הנהגתו מונחת ע"פ הדין, במה שיימנע ממעשים המביאים לכך.

ונראה שיש להוסיף עוד, שיש גזירות חכמים שאינן באות בתורת סייג שמא יעבור על האיסור, אלא הן נאסרו במה שמדובר בדברים הדומים לאיסור. ונראה שאין זה דמיון בעלמא, אלא שהתוכן הנאמר בציווי התורה הוא תוכן עצמי, והדבר הדומה לו יש בו תוכן זה מצד האופן שהוא קיים אצל האדם. ודוגמא לכך, מדאורייתא מצוות ציצית היא רק בצמר ופשתים (לדעת הרמב"ם, ונפסק בשו"ע בסימן ט, א) והיינו משום שיש בהם את התוכן העצמי של כסות ובגד, אבל מדרבנן אף שאר מינים חייבים בציצית, במה שבפועל הם משמשים את האדם לכסות, וא"כ אף שאינם בגדים בעצם, אבל סו"ס כך הם קיימים בחיי האדם, ובדרבנן נקבע שיש חיוב כפי הקיום בפועל אצל האדם.

וכן דיני ההרחקות שיש בנדה, ייתכן מאוד שאין הם באים רק משום חשש תקלה, אלא שנדה עניינה אישה מרוחקת, מלשון נידוי, ואמנם התוכן העצמי של קירבה לאשה אינו אלא בביאה, אבל מכיוון שיש בחי האדם אופנים נוספים של קירבה, נאסר כל מה שמצד יחסו של האדם ובחייו חשוב כנעשה בדרך קירוב.

ואף בזה יסוד הדבר הוא כפי מה שנתבאר, שחכמים אינם מוסיפים הלכות מחודשות, אלא גוף ההלכה אינה אלא הכתוב מפורש בתורה, אבל כל הנוגע לקיומו של הדין בחיי האדם הוא דרגת חיוב שנקבעה ע"י חכמים. ויש תוכן שאף שאינו נאסר מחמת דין התורה אבל יש לו להיאסר מחמת קיומו בחיי האדם והנהגותיו, במה שסו"ס תוכן הדין קיים אצל האדם אף בדברים אלו.

וזהו שדימה החזו"א את גזירות חכמים לתולדה מגופי תורה, שכן זהו עניינם של התולדות, שאינן נכללות בגוף דין התורה, שאינו עוסק אלא באב, אבל בתולדות יש מקצת מן התוכן הקיים באב, ולכן נכללות הן בדיני האב, וכדברי המהרש"ל (שבת ב, ב). וגם תקנות חכמים, אף שאין הן נכללות בגוף האיסור, מ"מ יש בהן מקצת מהתוכן, וכפי שנתבאר, אם מקצת התוכן עצמו או מקצת מן הדין, במה שאינו נכלל בעצם הדין אלא בדרכי קיומו למעשה.

וראיה גדולה לדברים מדברי הגמ' (שבת כג, א) שהקשו על ברכת המצוות בהדלקת נר חנוכה היכן צונו, והשיבו מקרא דלא תסור. ולכאורה מ"ט לא הקשו ממצוות דרבנן רבות שאנו

מברכים עליהן, וכברכה על מצוות ציצית בבגד שאינו מצמר ופשתים, ועל הפרשת תרומות ומעשרות על פירות שאינם משבעת המינים. ובהכרח, דבמצוות אלו פשיטא שיש לברך, מכיוון שהן בכלל הרחבת דין התורה של ציצית ותרומה, ובעצם מה שהשיגו חכמים שגם בכך יש תוכן של קיום הדין א"כ מחוייבת הנהגה זו, בדרגת השגתם של חכמים שכך ראוי לנהוג. ורק דבר שהוא תקנה מחודשת ואין לו יסוד במצוה בתורה הקשו בגמ' היכן צונו^(ח).

ו.

וכיוון שכך, מובן הדבר שבתקנות חכמים מצינו דבר שאינו קיים בדיני התורה, שעיקר המשמעות היא בטעם ולא בעצם התקנה. ולפי מה שנתבאר, הרי כל תקנות חכמים אינן באות בתורת הוראה שיש לקיימה, אלא חכמים דנים את הדבר כמי שראוי להיות כחלק מהרחבת דיני התורה, ולכן החיוב לדין התורה דורש את קיומו גם בדרגה זו של השגת חכמים. ונמצא שכל המחייב הוא הטעם, והוא מה שהשיגו חכמים שמחמתו ראוי הדבר להיות ע"י שייכותו לקיום דין התורה. אבל עצם דברי התקנה אינם מחייבים, כי אין בכוחם של חכמים לחדש דין הנוסף על דיני התורה.

וכפי הנראה, זאת הסיבה לכך שאף העוסק בלימוד תקנות חכמים ודיניהם מקיים מצוות תלמוד תורה, וחייב בברכת התורה מדאורייתא על לימודם, ובפשוטו אין הדבר מובן, הכיצד העושה עירוב לשבת מקיים מצוה דרבנן, ואילו העוסק בלימוד מסכת עירובין מקיים מצוה דאורייתא.

אבל לפי מה שנתבאר מובן הדבר, שהרי תקנות חכמים אינן מערכת מחודשת של מצוות ואיסורים, אלא הן הרחבה של דיני התורה, ואמנם אין הם גופו של דין אבל מ"מ הם קובעים את האופן הראוי לקיומו. וא"כ אמנם העושה על פיהם אינו מקיים את גוף הדין המפורש בתורה, אבל הלומד אותם מקיים את מצוות העיסוק בדברי תורה, שכן אף לימוד אופן קיומם של דברי התורה חשוב כעסק בדיניה ומצוותיה, וזהו הדבר הנדרש במצוות תלמוד תורה.

ואחר כל זאת, יתבאר היטב החילוק בין דבר המפורש בתורה לשאינו מפורש, אף שחיובו הוא מן התורה. שכן היות הדבר כתוב בתורה פירושו שהדבר הוא נכון בעצם, הכתוב בתורה קובע את הדבר שדינו להיות, אבל תקנה שאינה מפורשת בתורה אינה קובעת חיוב נוסף שדינו להתקיים, ואין לנו אלא תרי"ג מצוות, אשר הן תכלית השלמות והתוספת בהם חסרון כמו

(ח). ואמנם, אף התקנות אינן חשובות כדבר שאין לו יסוד בתורה, שכן אף אם אין הן באות כהרחבה למעשה מצוה הנכלל בתרי"ג מצוות, אבל הרי הן הרחבה של היסודות האמורים בתורה, כתקנות הבאות לזיכרון, אשר עשיית זכרון הנס והמאורע היא מיסודות המצוות דאורייתא.

וכן כל תקנות הצדק והמשפט שתיקנו חכמים ונתבארו בפרק הניזקין במסכת גיטין ועוד, כולן הן הרחבת הערך הקיים בתורה לעשות צדקה ומשפט, אשר הוא היסוד לכל הדינים שבין אדם לחבירו, וכעין דברי הרמב"ן (דברים ו, יח) שביאר שעשיית פשרה וכן לדון לפני משורת הדין, וכדינא דבר מצרא, נלמדים מקרא דועשית הישר והטוב שעניינו להורות את הנהגת האדם עם שכניו ורעיו וכן משאו ומתנו ותקינות הישוב והמדינות, שיהיו כולם על פי הטוב והישר. ובהרחבה של ערך זה יבואו אף תקנות חכמים בעניינים אלו.

הגרעון, אלא בכוחה לקבוע הנהגה אשר אמנם אינה דבר המחוייב מצד עצמו, אבל היא נדרשת בתורת קיום הדין האמור בתורה.

וזאת היא קולת דברי חכמים, שכל דבר שאינו מחוייב להיות מצד עצמו יש בו קולא, מכיוון שהוא אינו נדרש אלא כאמצעי לקיום הדין המצוה על מעשה אחר. ודוגמא לדבר, הנה מצוות מילה דוחה את השבת, ואילו במכשירי מצוה נחלקו ר"א ור"ע (בתחילת פרק שמיני דשבת) אם הם דוחים את השבת, וחילוקי דינים רבים יש בין גוף המצוה לבין החיוב במכשיריה.

ואף שהחיוב בהכשר מצוה הוא מדאורייתא [שהרי אם לא היה הדבר כן בוודאי לא היו מכשירי מצוה דוחים את השבת], משום שקיום דין התורה מחייב אף את עשיית ההכשר, אבל מ"מ אין המעשה מחוייב מצד עצם הדין אלא רק כאמצעי לקיום הדין, וכל שאין המעשה נכון בדיני התורה מצד עצמו, אין הוא חמור כמעשה שעליו נאמר דין התורה, והוא גוף הדבר שדינו להתקיים.



הרב אהרן גל

טעמי המקרא הנדירים – מתיגה זקף קטן

בכמה מקומות במקרא מופיע סימן "קדמא" ולאחריו באותה תיבה, מופיע זקף קטן. בשתי מלים מוקפות יבוא סימן ה"קדמא" בתיבה אחת, והזקף קטן יופיע בתיבה השניה. להלן אקרא לצמד הסימנים האלה "מתיגה-זקף".

במאמר זה אנסה להשיב על השאלות הבאות:

א. מהי הנגינה של מילה המוטעמת ב"מתיגה-זקף"? לדוגמה בפסוק: "נָאֵת עֲבֹדַת מִשְׁפָּחָת בְּנֵי הַגִּרְשָׁנִי בְּאֶהֱל מוֹעֵד וּמִשְׁמֶרְתָּם בֵּיד אֵיתָמָר בֶּן-אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן".

-האם יש לנגן את המילה "וּמִשְׁמֶרְתָּם" במנגינה מיוחדת, וכן להטעים מעט את המתיגה?

-האם יש להאריך במתיגה וגם לשנות את גובה טון הנגינה בה?

-האם יש לשנות את גובה הטון בה, אך לא להאריך בה, וגם את הזקף הקטן לנגן בנגינה מיוחדת?

-האם אין להטעים, להאריך, או לשנות את הטון כלל במתיגה?

ב. האם המתיגה היא טעם? האם יש קשר בינה לבין קדמא, או שרק תמונותיהן זהות?

[אני רוצה להעיר כאן שהשתמשתי בשם "קדמא" לטעם המשרת, לזה שהתימנים וחלק מהספרדים קוראים "אזלא", ולא לטעם המפסיק שיש מהספרדים שקוראים לו קדמא, והאשכנזים – פשטא].

ג. מהו הקשר בין מתג (געיא) למתיגה?

-האם המתיגה היא כמתג? "מתג עליון"? האם יש אם כך להאריך בה כבמתג? להאריך בה

אך פחות מאשר במתג?

-האם מתיגה מראה לקורא שאין לנגן געיא באות שמעליה מסומנת המתיגה? (כשם שסימן

הרפה מורה שהאות תחתיו אינה דגושה)?

ד. האם יש לראות את הצמד "מתיגה-זקף" כטעם בפני עצמו, טעם מיוחד השונה מן הזקף קטן,

והנקרא טעם "מתיגה-זקף"?

במאמר להלן אנסה לנתח את מהותו של הסימן "מתיגה-זקף קטן" להבין:

א. מה הכללים להופעתו של הסימן מתיגה-זקף קטן?

ב. מה תפקידו, לשם מה הוא בא?

ג. איך משתמשים בו?

המתיגה מופיעה אך ורק בתיבה המוטעמת בזקף קטן, לכן אתחיל בתיאור מתומצת של טעם

הזקף קטן.



זקף קטן

הזקף קטן הוא טעם מפסיק בדרגת "מלך", דרגה אחת פחות מהקיסרים "סוף פסוק" ו"אתנחתא". עמו באותה דרגה:

-הזקף גדול, שהוא בעצם תמורת הזקף הקטן (יוסבר להלן).
-הטפחא, שהיא המפסיק האחרון לפני הטעמים אתנחתא וסוף פסוק.
-הסגול, ותמורתו השלשלת. שניהם באותה דרגה עם הזקפים, אך בעצם עוצמתם חזקה במקצת משל הזקפים.
(חלוקת הטעמים בעדה התימנית שונה במקצת).

משרתו של הזקף הקטן הוא מונח או שני מונחים עוקבים. כאשר יש שני מונחים עוקבים, הראשון נקרא "מכרבל" (בספרים אחרים - "מכרבל") והשני "עילוי", ואין הראשון מתנגן (ספר "משפטי הטעמים").

טעם המפסיק לפני זקף קטן הוא פשטא.

יש מקרים לא רבים בהם המפסיק לפני הזקף קטן הוא זקף גדול, קטן, אתנחתא (או אחרי סוף-פסוק). במקרים בודדים אלה תמיד יופיע מלווה כלשהו לפני ה-"זקף קטן". געיא (מתג) או מתיגה. זקף קטן הוא אחד הטעמים המפסיקים השכיחים ביותר. לפניו בשכיחותו הוא טפחא. מתוך כ 23,200 מאתיים פסוקים, הטעם טפחא מופיע כ 36,000 פעמים, וטעם הזקף קטן כ 25,562 פעמים.



זקף גדול

הזקף גדול הוא תמורתו של הזקף הקטן ודיניהם (וכן תמונתם) דומים. ההבדל בין שניהם הוא, שהזקף הגדול שולט על תיבתו בלבד, ז"א הוא יבוא אחרי קיסר (סוף פסוק או אתנחתא) או אחרי מפסיק בדרגתו - סגול, זקף גדול, או זקף קטן (טפחא גם היא בדרגתו, אך טפחא תמיד היא הטעם האחרון לפני קיסר, ולכן לעולם היא לא תבוא לפני זקף).
טעם הזקף גדול שכיח פחות מאשר הזקף הקטן. מופיע 1558 פעם בלבד.



כללי זקף קטן וזקף גדול

- א. זקף גדול שולט על תיבתו בלבד.
- "צא מן-התבה אתה ואשתך ובניך ונשי-בניך אתך" (בראשית ח, טז) - כאן הזקף אחרי תיבה המוטעמת באתנחתא, לכן הזקף שולט על תיבתו בלבד.
- ב. זקף קטן יש שהוא שולט על תיבתו בלבד, ויש שהוא שולט על יותר מתיבה אחת.
- "ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו" (בראשית כט, ד) - כאן הזקף שולט על תיבתו בלבד, כי הוא אחרי תיבה המוטעמת באתנחתא.

- "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים | לִבְשֵׁה אֶרֶץ וּלְמִקְנֵה הַמַּיִם קָרָא יָמִים וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב" (בראשית א, י) - כאן הזקף שולט על כל החלק הימני של הפסוק.

ג. זקף השולט על יותר מתיבה אחת הוא תמיד זקף קטן.

- "וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ" (בראשית ב, כה) - בפסוק זה הזקף שולט על כל חלקו הימני של הפסוק.

ד. זקף השולט על תיבתו בלבד יהיה זקף קטן, אם יתקיימו בו התנאים הבאים:

יש בתיבה תנועה בלתי מוטעמת, שלפניה וגם אחריה יש שוא נע או תנועה בלתי מוטעמת. או התיבה מוטעמת באחת מגעיות החובה.

- "וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אֲחִי מֵאִין אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִחָרָן אֲנַחְנוּ" (בראשית כט, ד) - הזקף שולט על תיבתו בלבד. לפני האות יו"ד יש תנועה בלתי מוטעמת (פתח), ואחריה, תחת האות מ"ם, יש שוא נע.

- "וַיַּעֲשׂוּ־כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמִּרְבָּה וְהַמִּמְעִיט" (שמות טז, יז) - הזקף שולט על תיבתו בלבד, ויש געיא (מתג) תחת האות ו'.

אם לא נתקיימו התנאים הנ"ל, אזי הוא זקף גדול.

ה. 'מתיגה-זקף' תבוא בתיבת זקף קטן בלבד, השולט על תיבתו בלבד, בהברה סגורה בלתי מוטעמת, בתנאי שהתיבה אינה מוטעמת באחת מגעיות החובה (ואף אינה ראויה לאחת מגעיות הרשות).

- "וַאֲבָרָהֶם בְּן־תַּשְׁעִים וְתַשַּׁע שָׁנָה בָּהֶמְלֹךְ בֶּשֶׂר עָרְלָתוֹ" (בראשית יז, כד) - הזקף קטן בתיבה "ואברהם" שולט על תיבתו בלבד. ההברה "אב" היא הברה סגורה בלתי מוטעמת.

הכללים לעיל הם ע"פ הספר טעמי המקרא של הרב מרדכי ברויאר^(א).

ניתן לומר בקיצור שזקף קטן ישלוט על תיבתו בלבד רק אם יעזר במונח, במתג (געיא), או במתיגה. אחרת הוא יותמר לזקף גדול.



מתיגה

כאמור לעיל, המשרת של הזקף הקטן הוא מונח, ולא שום משרת אחר. אם כך, ודאי שהסימן לו קראתי "סימן קדמא" המופיע לפני הזקף קטן אינו יכול להיות המשרת קדמא, אלא משהו אחר.

בספרים הוא נקרא "דרבן", כך בספר מחברת התיגא'ן^(ב), וכך הוא נקרא בפי יהודי תימן. הרוו"ה (ר' וואלף היידענהיים), בספרו משפטי הטעמים^(ג), קורא לו "מקל", וכאשר

(א). ספר תורת הטעמים, הרב מרדכי ברויאר, מהדורה שניה, פרק ה' "התמורות" עמ' 120 ואילך.

(ב). ספר מחברת התיגא'ן, שם מחברו אינו ידוע. סבורים שהוא מכתב בין סוף המאה ה-11 למאה ה-12. קיימים שני ספרים בשם זה, האחד בעברית, והשני הוא בערבית. הספר בעברית נכתב קודם, והספר בערבית הוא קיצורו.

(ג). ספר משפטי הטעמים, ר' בנימין זאב [וולף] בן שמשון היידענהיים - הרוו"ה, ה'תק"ז - ה'תקצ"ב (1757-1832) שער ב' פרק א' עמ' י"ד.

הוא מצטט את הספר טעמי המקרא^ד הוא קורא לו "מתיגה", ובמקום אחר קורא לו "קדמא".

הרד"ק, בספרו עט סופר^ה, קורא לו "פשט קטן", אך מציין שיש הקוראים לו "מראה מקום". ואכן בספר מקנה אברהם^ו לרבי אברהם בלמש הוא נקרא "מראה מקום"

בספר עדת דבורים^ז המחבר, ר' יוסף הקסטנדיני, מכנה אותו בשם "חוסר". בספר טוב טעם^ח לר' אליהו בחור (אליהו בן אשר הלוי אשכנזי) הוא נקרא "מקל", אך מזכיר שיש הקוראים לו "מזה".

השם הרווח יותר הוא "מתיגה", ובו בחרתי להשתמש במאמרי זה. כאשר מדובר על צמד הסימנים, בחרתי להשתמש במונח "מתיגה-זקף". ברור שהכוונה לזקף קטן, כי הרי מתיגה לא תבוא לעולם בתיבה אחת עם זקף גדול.

המתיגה מופיעה בתיבה עם זקף קטן בלבד, וכאמור תמונתה זהה לתמונת הפשטא והקדמא.

איך נידע אם סימן המופיע בתיבה הוא פשטא, קדמא, או מתיגה?

כיון שצויין שהמתיגה מופיעה רק בתיבה עם זקף קטן, הרי שאם סימן זה מופיע בתיבה אחת עם זקף קטן, ודאי שזו מתיגה.

אם יופיע בסוף התיבה, אחרי האות האחרונה, הרי שזו פשטא, כי זהו דין טעם הפשטא, לעולם אחרי סוף התיבה (יש ספרים המוסיפים פשטא נוספת בתיבה לציין את מקום ההטעמה, וכן יש המציינים אותה בגופן מודגש).

בכל מקום אחר, אם הטעם מופיע בתיבה עם טעם שאינו זקף קטן, או אם הוא הטעם היחיד בתיבה, והוא אינו מופיע אחר האות האחרונה בתיבה, הרי זה קדמא.

לדוגמה:

- מתיגה: "לְהַקְדִּישָׁנִי" (במדבר כ, יב)

- קדמא: "כָּל־הָעֵדָה" (במדבר כ, א), וְנָתַתִּי (בראשית מח, ד).

- פשטא: הַמִּלִּם אֲשֶׁר (בראשית א, ז) בתיבה "המים" ההטעמה היא באות מ', מלעיל. הפשטא מסומנת כדין אחרי סוף התיבה, אולם יש ספרים שהוסיפו גם את סימנה מעל האות מ', אותה יש להטעים. התיבה "אשר" מוטעמת במלרע, ולכן לא היה צורך להוסיף פשטא כדי לציין את מקום ההטעמה.

הנה כאן שלושת הסימנים זהים, אך מהותם שונה. האחד הוא הסימן מתיגה, השני הוא המשרת קדמא, והשלישי - המפסיק פשטא.

"מתיגה-זקף" מופיעה בתנ"ך כ-400 פעם בלבד, כמחצית מהמקרים בתיבות מוקפות, וכמחצית בתיבות שאינן מוקפות.

ד. ספר טעמי המקרא, ר' יהודה בן בלעם, ד'תש"ס - ד'תת"ל (1070-1000), עמ' 38-39.

ה. ספר עט סופר, ר' דוד בן יוסף קמחי - הרד"ק, ד'תתק"כ - ד'תתקצ"ה (1235-1160), סעיף "זקף" עמ' ל"ב.

ו. ספר מקנה אברהם, ר' אברהם בר מאיר דבלמש, נפ' בשנת ה'רפ"ג (1523), סעיף "זקף קטון".

ז. ספר עדת דבורים, ר' יוסף הקסטנדיני בערך ד'תת"כ (1060).

ח. ספר טוב טעם, ר' אליהו בן אשר הלוי, אשכנזי - אליהו בחור, ה'רכ"ט - ה'ש"ט (1549-1469) פרק ה', סעיף "תמונת הוקף קטן".

בתיבות שאינן מוקפות ברוב המקרים המתיגה תופיע באות השניה, ורק 15 פעמים באות הראשונה. היא מעולם לא תופיע באות שאחרי האות השניה.

בתיבות מוקפות היחס הוא 1:3. ז"א, ברבע מהמקרים המתיגה תופיע באות הראשונה, ובשלושת רבעי המקרים באות השניה.

נחזור כאן לכלל המתיגה:

מתיגה-זקף תבוא בתיבת זקף קטן בלבד, השולט על תיבתו בלבד, בהברה סגורה בלתי מוטעמת, בתנאי שהתיבה אינה מוטעמת באחת מגעיות החובה והיא אף אינה ראויה לאחת מגעיות הרשות.

ספר משפטי הטעמים מביא את חוק "מתיגה-זקף קטן" בצורה הבאה: "לא יבוא קדמא וז"ק בתיבה אחת כ"א בתנאי כשיהיה ההברה השנית של תיבה ראויה לגעיא, והיינו כשיש בינה ובין האות המנוגן שני שבאין רצופים דוגמת לִיחֶלְאֵל (במדבר כו, כו), לִיחֶצְאֵל (במדבר כו, מח), וכמוהם וְעַל־צִבְאָ (במדבר י, טו), שְׁמֶר־לָךְ (שמות לד, י), כי המקף מחבר שתי תיבות לאחת, או אף שאין ביניהם שני שבאין רצופים אבל יש ביניהם שוא נח ותנועה דוגמת וְאֶשְׂרִיאֵל (במדבר כו, לא), לְמִלְכִּיאֵל (במדבר כו, מה), וּמִנְחָתָם (במדבר כח, כ), וְאֶבְנֵי־שֹהֶם (שמות לה, ט), וְאֶבְרָהֶם (בראשית יח, טז), וכמוהם וְהַבָּקָר (במדבר לא, לח), וְהַבָּשָׂר כָּל־טֶהוֹר (ויקרא ז, טז), וְהַכֹּהֵן (ויקרא ז, ח) - כי הדגש אשר בבי"ת ובכ"ף מכפיל האות. הנה בכל אלה ודומיהם יבוא ז"ק עם קדמא לפניו בתיבתו, אבל כשאין התנאים הנזכרים לא יבוא ז"ק כלל, אלא יהיה תמורתו זקף גדול כגון וְאֶבְרָם (בראשית טז, טז), וְחִמְרָם (במדבר לא, לד), וְאֶשְׂבֵּל (במדבר כו, לח), לְאֶרֶד (במדבר כו, יז) לְפָנָה (במדבר כו, כג), לְיִשְׁבֹּב (במדבר כו, כד), כולם בז"ג אי אין באחד מאלה אחד מן התנאים הנזכרים. ועוד דע והבן כי על התנאים הנזכרים לא הותנה כ"א כשאין לפני הזקף תיבה המוטעמת בפשטא, אבל כשיקדם לו פשטא אז לעולם הזקף שאחריה הוא זקף קטן, לא ז"ג אפילו בתיבה בת תנועה אחת כגון וַיִּקְרָא אֱלֹהִים | לְאוֹר יוֹם והדומים לו. ומצאנו מחלוקת בין הספרים והסופרים בתיבת אֶת־כֶּסֶף (ויקרא כה, לו) ובדומה לו אֶת־הַדְּבָרִים (שמות לה, א) שלפי עדות בעל א"ת הראשון דשמות הקדמא בהא ולא באלף, ו-אֶת־כֶּסֶף (ויקרא כה, לו) האלף בגעיא"ה הרו"ה ממשיך כאן לדון בשינויי גירסאות.

כדי לדעת אם זקף ראוי להיות זקף גדול או זקף קטן, או מתיגה-זקף, נבחן קודם אם הוא ראוי להיות זקף קטן על פי כללים א-ד, ואז נבחן לפי כלל ה' אם הוא ראוי למתיגה.



דוגמאות

א. "וַאֲמַר אֵלַיךְ שְׁלַח אֶת־בְּנֵי וַיַּעֲבֹדְנִי וַתִּמָּאן לְשַׁלְּחוֹ הֵנָּה אֲנִי הַרְגֵּ אֶת־בְּנֶךָ בְּכֶרֶךְ" (שמות ד, כג). בפסוק הנ"ל בתיבה "וַיַּעֲבֹדְנִי" הזקף שולט על כל החלק מתחילת הפסוק ועד תיבתו, שכן הוא המפסיק החזק ביותר בחלק זה. הטעם שלפניו הוא פשטא, שזהו מפסיק מדרגת משנה (משנה למלך), בעוד שהזקף הוא מלך.

ע"פ כלל ג' לעיל, כיון שהוא שולט על יותר מתיבה אחת, זקף זה הוא זקף קטן.

ב. "אַחֲרֵיכֶן יִשְׁלַח אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשֶׁלַּחֻ כְּלֶה גֶרֶשׁ יִגְרֶשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה" (שמות יא, א).

בפסוק זה שלושה זקפים. הראשון, בתיבה "אחרי-כן" הוא זקף השולט על תיבתו בלבד, לכן הוא יכול להיות גדול או קטן, אלא כיון שלא נתקיימו התנאים המוזכרים בכלל מס' ד', זהו זקף גדול. הזקף בתיבה "כשלחו" שולט על תיבתו בלבד, שכן הוא מופיע אחרי מפסיק בדרגה גבוהה ממנו, האתנחתא, שהיא מפסיק בדרגת קיסר. כיון שהוא שולט על תיבתו בלבד, הוא יכול להיות זקף גדול או קטן. אלא שכאן מתקיים הכלל להתכנותה של מתיגה-זקף על פי כלל ה: חלוקת התיבה להברות עקב הדגש החזק תהיה כְּשֶׁלַּחֻ-לַחֻ, שכן הדגש החזק מכפיל את האות. אם כך ההברה כְּשֶׁלַּחֻ היא הברה סגורה, ותופיע שם מתיגה. ההברה "כשל" היא הברה סגורה בלתי מוטמת.

הזקף השלישי הוא בתיבה "כלה". כאן הזקף שולט על תיבתו בלבד, כיון שהטעם שלפניו גם הוא זקף, ובודאי ששניהם באותה דרגה. אומנם כפי שרשום בכלל ג' זקף זה יכול להיות גדול או קטן, אך כיון שאין בו את התנאים לקיומו של הזקף הקטן, זהו זקף גדול.

ג. נבחן כעת שני פסוקים בהם יש שתי תיבות דומות - "ואדעה", "ואתנה":

"וַעֲתָה שָׁבוּ נָא בְּזֶה גַם־אַתֶּם הַלֵּילָה וְאֶדְעָה מַה־יִּסָּף יְדֹדְךָ דְּבַר עַמִּי" (במדבר כב, יט).

"הֲרָבוּ עָלַי מֵאֵל מִנֶּהר וּמִתֵּן וְאַתָּנָה כְּאִשֶּׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי וּתְנוּ־לִי אֶת־הַנֶּעֱרָ לְאִשָּׁה" (בראשית לד, יב).

התיבות "ואדעה", "ואתנה". דומות, אלא שיש הבדלים המשפיעים על זהותו של הזקף:

שתי התיבות שולטות על עצמן בלבד, שתיהן במלרע, ובשתייהן השוא הוא שוא נע, אלא שבתיבה "ואדעה" האות דל"ת רפויה, ובתיבה "ואתנה" האות ת"ו דגושה.

לפי כלל ד' הזקף הוא זקף קטן בשתייהן, כי אמנם שתי התיבות שולטות על עצמן בלבד, אך לפי כלל ד' כיון שבשתייהן יש שוא נע אחרי התנועה הבלתי מוטעמת, הזקף הוא זקף קטן.

האם התיבות ראויות למתיגה? חלוקת התיבה "וְאֶדְעָה" להברות היא: וְאֶדְעָה. כיון שההברה היא פתוחה, על פי כלל ה' אין כאן מקום למתיגה, לכן יבוא מונח.

בתיבה "וְאַתָּנָה" חלוקת ההברות היא: וְאַתָּנָה, האות תו מוכפלת בגלל הדגש החזק, וההברה "ואת" היא סגורה. לכן על פי כלל ה', תבוא כאן מתיגה.

ד. בפסוק "וְאַבְרָם בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים" (בראשית טז, טז). בתיבה "ואברם" הזקף שולט על תיבתו בלבד. על פי כלל מספר ב' הזקף יכול להיות זקף גדול או זקף קטן.

כיון שאין מתקיים כאן התנאי שבכלל ד', (האות ב"ת בשוא נח) הזקף יהיה זקף גדול.

ה. בפסוק "וְזִבְחַת שְׁלָמִים וְאַכְלָתָ שֶׁם וְשִׁמְחָתָ לִפְנֵי יְדֹדְךָ אֱלֹהֶיךָ" (דברים כו, ז) תיבה וְשִׁמְחָתָ מוטעמת בזקף קטן, וזה לפי כלל ד', שכן יש בתיבה "תנועה בלתי מוטעמת, שלפניה וגם אחריה יש שוא נע או תנועה בלתי מוטעמת". התיבה לא תקבל מתיגה שכן על פי כלל ה' כדי לקבל מתיגה ההברה צריכה להיות סגורה.

ו. "כִּי־יְהִי־לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת־תּוֹרֹתַי" (שמות יח, טז) הזקף שבתיבה "ושפטתי" הוא זקף השולט על תיבתו בלבד, שכן התיבה שלפניו מוטעמת גם היא בזקף. לכן הזקף בתיבה "ושפטתי" יכול להיות זקף גדול או זקף קטן. לפי כלל ד' הוא זקף קטן. האות שי"ן מוטעמת במונח, ולכן אין כאן מקום למתיגה.

ז. "וְהוֹרִשְׁתָּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאֲבָדְתֶּם אֶת כָּל־מִשְׁכֵּיתָם וְאֶת כָּל־צִלְמֵי מִסְכַּתְם תֵּאַבְדּוּ וְאֶת כָּל־בַּמֶּתֶם תִּשְׁמִידוּ" (במדבר לג, נב). הזקף שבתיבה "ואבדתם" הוא זקף קטן ע"פ כללים ב' וד', שכן הוא שולט על תיבתו בלבד, והאות אל"ף יש לפניה שוא נע. חלוקת התיבה להברות היא "ואב-בד-תם", לכן על פי כלל ה' תבוא מתיגה באות אל"ף.

ח. "וּמִסְכָּנוֹת לְתִבּוּאָת דָּגָן וְתִירוֹשׁ וְיִצְהָר וְאֲרוֹת לְכָל־בְּהֵמָה וּבְהֵמָה וְעֹדְרִים לְאֹנוֹת" (דברי הימים ב' לב, כח). בתיבה "ומסכנות" הזקף שולט על תיבתו בלבד. הוא ראוי להיות זקף קטן, שכן לפני ההברה "מס" יש תנועה בלתי מוטעמת, ואחריה שוא נע. לפי כלל ה' כיון שהברה "מס" היא סגורה ובלתי מוטעמת, תבוא בה מתיגה.

ט. "וַיִּשְׁכֶּם אֲבָרְהָם בְּבֶקֶר אֱלֹהֵי־מִקּוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם אֶת־פְּנֵי יְדֹנָדָּ: (בראשית יט, כז). את התיבה "אל־המקום" יש לחלק להברות כך: "אל־המ-מ-קום". "המ" היא הברה סגורה בלתי מוטעמת, ולכן תבוא בה מתיגה.

י. "וַיִּשְׁטֹם עֲשׂוֹ אֶת־יַעֲקֹב עַל־הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַכְן אָבִיו וַיֹּאמֶר עֲשׂוֹ בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יָמֵי אָבִל וְאֶהְרֶגָה אֶת־יַעֲקֹב אֲחִי" (בראשית כז, מא). את התיבה "על־הברכה" יש לחלק להברות כך: "על־הב-בר-כה". תבוא מתיגה בהברה הבלתי מוטעמת.

יא. "וְשָׁם אָתְּנוּ נָעַר עֲבָרִי עֶבֶד לְשַׁר הַטִּבְחִים וְנִסְפְּרֵלֹו וַיִּפְתֹּר־לָנוּ אֶת־חַלְמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פֶּתֶר" (בראשית מא, יב). "ונִסְפְּרֵלֹו" בחלוקה להברות - "ונ-נס-פֶּר-לֹו". גם כאן תבוא מתיגה בהברה הבלתי מוטעמת "וני".

יב. "הַפֶּכֶסֶם אִם־כָּחַמֶר הֵיזָר יִחְשַׁב כִּי־יֹאמֶר מַעֲשֵׂה לַעֲשֹׂהֹ לֹא עֲשִׂנִי וַיִּצֹר אָמֶר לִיּוֹצְרוֹ לֹא הִבִּין" (ישעיהו כט, טז). כאן המתיגה באות הראשונה.

יג. "וְקִדְשְׁתוּ כִי־אֶת־לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יְהִי־הָלֶךְ כִּי קֹדֶשׁ אָנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם" (ויקרא כא, ח). "וקדשתו" בחלוקה להברות - "וקד-דש-תו".

בפסוקים הבאים ישנן תיבות במתיגה ותיבות בגעיא:

לְרִבְקָה וּמִגְדָּלָה (בראשית כד, נג).

וַיֵּצֵא וַיִּתְּאֶפֶק (בראשית מג, לא).

יֶאֱכֹל וּמִמְחֶרֶת (ויקרא ז, טז).

אִישׁ וַיִּנְהָגוּ (שמואל א' ל, ב).

הגייתה ונגינתה

מהו תפקיד המתיגה, ואיך יש להגות אותה?

בספר טעמי המקרא אותו כתב ר' יהודה בן בלעם, נכתב: "והמתיגה אשר תהיה עם הזקף הקטן לא תחשב משרת כגון וְהַכֹּהֵן (ויקרא ז, ח) אבל היא סימן לביטול הגעיא, לפי שהמתיגה והגעיא לא יתחברו יחדיו", וכן הוא כותב "ודע כי המתיגה תהיה עם הזקף הקטן בתחילת התיבה אם היה התיבה בלא משרת לבער הגעיא מן האות אשר היא עליו". יש לציין שאת המשפט השני מצטט הרוו"ה בספרו משפטי הטעמים.

כיצד ניתן להבין את דבריהם?

מכיוון שלדבריהם המתיגה מבטלת את הגעיא, יש להבין מהי הגעיא. בספרו טעמי המקרא כותב המחבר: "הגעיא היא הנפשת המילה ותחבב הקריאה והטעימה בטעם ותשים תאוות הקריאה בלב הקורא ותנדיבהו על הוספת הקריאה וכבר ראיתי שחוטפין אותה במקצת המקומות ומקיימין אותה במקצת המקומות..." ניתן להבין מדבריו שיש להטעים את הגעיא. יבוא במאמר מוסגר שניתן להבין שכבר אז היו חילוקי דעות האם להטעים את הגעיא או להחטיפה. הרוו"ה, בספרו משפטי הטעמים, מצטט במדויק את דברי מחבר טעמי המקרא, וכן הוא מצטט את דברי רבי יהודה חיוג^ט, ומדבריהם ניתן להבין שיש למשוך בגעיא.

בספר מקנה אברהם לרבי אברהם בלמש כותב המחבר: "זקף קטן לא יבוא לעולם מבלי משרת, או מבלי קו בתיבתו, אלא אם יקדם אליו הפשט... אך אם יבוא זקף בלא פשט, ובלא ישר ואין אריכות הטעם באמצע התיבה יהיה מראה מקום, כי אין זקף בלא פשט או ישר או מראה מקום כמו "וְהַשְׁלִיחַן" (שמות כו, לה), "שְׁמֹר־לָךְ" (שמות לד, יא).

אנסה להסביר את המושגים אותם הוא מזכיר:

ה"פשט" עליו מדבר מחבר הספר הוא טעם הפשטא. ומהו "קו"? כנראה המתג (געיא). "אריכות" - כנראה הכוונה אריכות הנובעת ממונח או ממתג "ישר" - כנראה טעם מונח. "מראה מקום" = מתיגה.

במקרים אלו עליהם כותב המחבר יופיע ה"מראה מקום" (מתיגה). לפי זה ניתן להבין שלדבריו שבמראה מקום (מתיגה) אין להאריך.

בספר תלמוד לשון עברי^ט ליהודא ליב בן זאב מקראקא. הוא כותב: "ודע כי לפעמים יבואו שתי נגינות במלה אחת, דהיינו משרת ומפסיק יבוא המשרת במקום שמתג היה ראוי לבוא, ודינו כמוהו, כמו "מְבַרְכֶּיךָ" (בראשית יב, ג), "וּמְלֵאָו" (שמות ח, יז), "מְמוֹשְׁבֵיכֶם" (ויקרא כג, יז), אבל קדמא זקף קטן, במלה אחת, דינם כנגינה אחת, כמו "כְּשֶׁלַחֹ" (שמות יא, א), "וְהַכְּשֹׁר" (ויקרא ז, יט).

בהערות הוא כותב: "כנגינה אחת, ומכל מקום הקדמא יתנגן במקומו ולא במקום הזקף" בהמשך הוא מסביר שאין זה כמו במלה "זה" בפסוק "וְהָיָה יְחִמְּנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ" (בראשית ה, כט) ששם שני הטעמים יתנגנו על אותה אות.

בספר מסלול בדקדוק לשון הקודש^ט כותב כמעט באותה לשון בה כתב יהודא ליב מקראקא בספרו תלמוד לשון עברי (הם חיו באותה תקופה). גם הוא מציין שיש להבדיל בין תיבה בה יש שני

ט. ספר שלשה ספרי דקדוק, ר' יהודה חיוג, ד'תש"ה - ד'תשע"ב (945 - 1012).

י. תלמוד לשון עברי כולל יסוד לשון הקודש, יהודא ליב בן זאב מקראקא ה'תקכ"ד - ה'תקע"א (1764-1811).

יא. מסלול בדקדוק לשון הקודש, ר' חיים ב"ר נפתלי הירץ קסלין מברלין ה'תק"ט - ה'תקצ"ב (1749 - 1832), עמ' 192.

טעמים כמו "ממושבתִיכם" (ויקרא כג, יז), לבין תיבה שיש בה קדמא זקף קטן (במאמרי קראתי לו "מתיגה זקף קטן"). וכך הוא כותב: "ואולם קדמא זקף קטן שבמלה אחת, אף על פי שהם מצויינים בשמי מקומות, אין להם רק משפט נגינה אחת. ויבואו במלה בלתי ראויה למתג כמו "וְהַבְּשֹׂר" (ויקרא ז, יט) וזולתה".

אמנם, שמעתי בעלי קריאה אשכנזים, מנוסים ודייקנים, הקוראים בנוסח אותו למדו מאבותיהם. הם מנגנים את המתיגה זקף כטעם אחד, במנגינה הדומה למנגינת הזקף הגדול, והמאפשרת להטעים שתי הברות.

יש לציין שהמתיגה באה תמיד בהברה סגורה, ולכן נגינתה תהיה תמיד כהברה אחת, צמודה לשוא נח שאחריה. אמנם, יש תיבות בהן מתג ולאחריהן שוא נח, ושם יש להגות את המתג בנפרד.

וכך כותב מחברת התיג'אן (הנ"ל בהערה ב'): "אבל הגעיא והיא צורת מקל נטויה לאחור שתמצא תחת התיבות במקצת מקומות, אינה לא שר (טעם מפסיק. א.ג.), ולא משרת, אלא לרמוז בה שצריך למשוך באותו האות כמו 'וידברו'".

הגעיא הקרויה גם "מתג" שם המצביע על תפקידה, שכן המתג המושם בבעל החיים תפקידו לבלום את הבהמה ממרוצה כפי שכתוב בתהילים "אֶל-תִּהְיֶה | כְּסֹס כְּפָרָדִּי אֵין הָבִין בְּמִתְג-וְרָסָן עֲדִין לְבָלֹם בַּל קָרַב אֵלָיָהּ" (תהילים לב, ט).

בהמשך דבריו על הגעיא כותב מחברת התיג'אן: "וכן הדרבן והוא צורת אזלא (התימנים קוראים ל"קדמא" בשם "אזלא" א.ג.) שיהיה בראש התיבה אינו שר ולא משרת, אלא לרמוז שיוציא האות בהתזה כמו והבקר".

על פי דבריו נראה שבעוד שהגעיא מורה לקורא "למשוך" את האות, המתיגה מורה לקורא "להתיז" את האות. מה זה "להתיז"? המלה "התז" מופיעה פעם אחת בתנ"ך "וְאֶת-הַנְּטִישׁוֹת הַסִּיר הִתְזָה" (ישעיהו יח, ה).

המילה "להתיז" כתובה גם בתלמוד הירושלמי: "צריך להתיז למען תזכרו. ר' יונה בשם רב חסדא צריך להתיז כי לעולם חסדו" (ירושלמי ברכות טז, ב [פרק ב' הלכה ד']).

וכן בשולחן ערוך (או"ח סי' סא סעיף יז): "צריך להתיז זי"ן של 'תזכרו' דלא לשתמע 'תשקרו' או 'תשכרו'".

כוונתו כאן שיש לבטא את האות זי"ן כראוי. מעניין לראות את המילה בה בחר השולחן ערוך בתיבות "נשבע לה". שם כותב "להפסיק בין 'נשבע' לה', כדי להטעים יפה את העי"ן. אולם בתיבה "תזכרו" אין הוא מדבר על הפסקה אחרי האות זי"ן, ונראה שכוונתו לקרוא את האות בצורה ברורה. כך גם מגדיר מלונז של אבן שושן את המלה "התז" - "הדגשה יתרה בהגית האות".

השם "דרבן" בו משתמשים יהודי תימן הוא ה"מתיגה". ייתכן והוא רומז על תפקידו. הדרבן הוא המסמר אשר בראש מלמד הבקר, שתפקידו לכוון, להמריץ ולזרוז את הילוכה של הבהמה (ראה פירושם לפסוק בקוהלת "דְּבָרֵי חֲכָמִים כְּדָרְבָנוֹת וּכְמִשְׁמֵרוֹת נְטוּעִים". קוהלת יב, יא). משמע מכאן שלפי

מחברת התיג'אן תפקיד הדרבן (מתיגה) הוא הפוך מתפקיד הגעיא. בעוד שתפקיד הגעיא הוא למשוך באות, להתעכב בה, הרי תפקיד הדרבן הוא להתיז את האות, זאת אומרת לקרוא אותה בצורה ברורה ורהוטה כהברה סגורה. ו"א, להצמידה לשוא נח שאחריה (או לאות הדגושה בדגש חזק - דגש כפלן).

בסוף ספר מחברת התיג'אן המבוארת לר' אבישי מרחבי מופיע קונטרס מנחת שי, שם יש מאמר על הדרבן. לפי דברי המחבר, תפקידו הוא "להתיז האות בה הוא נמצא", שזו בעצם גם דעתו של מחבר מחברת התיג'או המקורית.

הרב אלי גמליאל, רב של יהודים יוצאי תימן בראשון לציון, כותב בספרו מענה לשון בראשית על הפסוק בבראשית ז, ח: "ומן הבהמה - הדרבן (הנקרא גם מתיגה או פשטא קטנה) בה"א כדין תנועה שלישית מורכבת (הברה סגורה) לפני הטעם. ומי שמצרפים את השווא הנע במניין התנועות לעניין הדרבן, הפתח נחשב תנועה רביעית לפני הטעם. ויש מי שנוהגים בתיבות מוקפות להעתיק את הדרבן לתיבה המוקפת. וקריאת הדרבן ברהיטות, שכשמו כן הוא, מדרבן ומזרו ומאיץ, שיש להגות את הה"א עם הבי"ת השוואית המובלעת בדגש החזק בלא שהיה בינהן, שלא כמתג שקריאתו בשתייה קלה לפני הגיית השווא".

נראה שהרב גמליאל מסכים לדברי מחברת התיג'אן, הדרבן הוא הפוך לגעיא.

הגיית הדרבן הוא נושא הנתון למחלוקת בקרב יהודי תימן. להערכתו, רוב יהודי תימן אינם מקבלים את דברי מחברת התיג'אן המתוארים לעיל.

כותב הרב יואב פנחסי הלוי, רב בקהילה של יוצאי תימן, בספרו תאג' תורה קדומה: "דע שהמנהג פשוט בק"ק תימן יע"א לקרות כל דרבן בהרחבה כקריאת הגעיא ממש. ואף על פי שנתבאר בדברי מחברות התיג'אן שהדרבן בא "להתיז את האות" היפך הגעיא, מכל מקום לא נתקבל הדבר בקהילותינו. הדרבן היא האזלא הבאה לעולם עם הזקף באותה תיבה (או בתיבה מוקפת) וקריאתו כקריאת הגעיא ממש".

הערה דומה מצאתי בתאג' וזאת התורה לר' אהרן עמרם: "דרבן זוקף את האות שעליה. געיא זוקפת את האות שתחתיה. מכאן, שגם הוא סובר כהרב פנחסי שאין כל הבדל בקריאתם. ו"א, שניהם זהים, בשניהם יש למשוך את האות, אם בגעיא, שהוא הסימן תחת האות, אם בדרבן שהוא הסימן מעל האות.

גם ראיתי באתר של יד מאיר - "חוברת שינון טעמי המקרא" שערך ר' מאיר ליאור. שם כתב: "הדרבן היא האזלא הבאה לעולם עם הזקף קטן באותה תיבה (או בתיבה מוקפת) וקריאתו כקריאת הגעיא ממש".

ואת הגעיא הסביר: "הגעיא היא קו הניצב מתחת האות, ותפקידה למשוך בקריאת האות שבאה תחתיו".

בתיקון קוראים איש מצליח, לפי שיטת הרב מזוז משיבת כסא רחמים (יוצאי ג'רבא תוניס) נכתב: "אזלא, לעולם אחריה גריש, וכשאיין גריש אחריה תיקרא 'קדמא', ואם מופיעה בסוף המילה תיקרא 'פשטא'... ואם באה קדמא וזקף קטן במילה אחת או בשתי מילים מוקפות, אין מנגנים בקדמא כלל..."

נראה שבאומרו "אזלא", כוונתו לתמונת הקדמא. וכאן יש שלושה טעמים. אזלא, קדמא, ופשטא. לתמונת הקדמא המופיעה לפני זקף קטן אין הוא נותן שם שונה, וממילא אין מנגנים אותה.

בשאלות שנשאל הרב מזוז משיב הרב בקשר לניגון באות שמתחת ל"קדמא" (הכוונה ל"מתיגה") שלפני הזקף קטן: "לא מצאו המדקדקים טעם לזה. ויש שעושים קצת ניגון בקדמא". שאלהו: "יש להעיר שלפעמים זה סותר את כללי הדקדוק, כמו במילה "לבשתך" בהפטרות מחר חודש - שאי אפשר לנגן בבי"ת, כיון שיש בו קמץ קטן. מה מנהג תונים בזה?", משיב לו הרב מזוז: "זו הבעיה (וכן "וערפכם" בפרשת עקב). לכן אב"א זצ"ל אינו עושה שום ניגון".

"וְעָרְפְּכֶם" (דברים י, טז). "לְבִשְׁתְּךָ" (שמואל א' כ, ל). נראה שהבעיה שעליה מדבר הרב מזוז היא, שבשתי מלים אלה התנועה שבאות שמתחת לקדמא היא קמץ קטן. אם יש הטעמה באות או געיא, הרי שהקמץ אינו יכול להיות קמץ רחב, אלא קמץ קטן, ולכן יש כאן ניגוד. מכאן שלשיטתו אין להטעים כלל את הקדמא.

בחלק "כללי הדקדוק" שבתיקון קוראים - איש מצליח" כותב הרב מזוז: "קמץ קטן שעמו געיא ואחריו שוא, הקמץ הוא רחב, והשוא נע (כמש"ל אות ג' ואות ט') לדוגמא "אמר".

ואומנם שמעתי הקלטה של הרב מזוז, קריאתו בתורה את פרשת ויקרא: "וְהָיָה כִּי־אֲשֶׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְנַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ (ויקרא ה, ה) ובה הרב אינו מטעים או מושך את האות ה' שבתיבת "והתודה". לעומת זאת הוא כן מושך מעט תיבות בהן יש מתג (געיא).

ציינתי לעיל מספר גרסאות של הגיית המתיגה. אין אני מעז לומר שאלה נכונות ואלה מוטעות. הללו הולכים לפי מסורת אבותיהם והאחרים הולכים לפי מסורת אבותיהם. ידיעתם היא על פי המסורת הנהוגה אצלם.

אלא שמצאתי שיש בעלי קריאה שיסוד קריאתם אינו מסורת אבות, אלא ידיעה חסרה או לקויה. היו שאמרו לי שאותו סימן לפני הזקף קטן הוא פשטא ואכן כך הטעימו אותו. כפי שהוסבר לעיל, זה לא יתכן, כי הרי ידוע שפשטא מקומה אחרי סוף התיבה. היו שהסבירו שזוהי קדמא וכך הטעימו אותה, וגם זה לא ייתכן שכן קדמא לעולם לא תשרת את הזקף הקטן, אלא מונח (או שני מונחים) בלבד ישרתוהו.

מה הסיבה לאי הידע או המבוכה בנושא? לדעתי יש מספר סיבות:

א. שכיחותה הנמוכה של המתיגה. כאמור כ-400 היקרויות בתנ"ך (לעומת כ 25,000 היקרויות של זקף קטן).

ב. תמונתה של המתיגה, הדומה לתמונת הקדמא והפשטא.

ג. מעט או חוסר אינפורמציה בספרים חדשים. כפי שצויין לעיל יש תיקוני ספרים שאינם מזכירים את ה"מתיגה זקף" כלל.

ד. אינפורמציה לא ברורה או אולי אפילו מוטעית (לדעתי) בספרים נוספים שנכתבו במאות הקדמות.

כמה דוגמאות לסעיף האחרון:

- בספר משפטי הטעמים לר"ה נכתב: "והמתיגה אשר תהיה עם הזקף הקטן לא תחשב משרת כמו 'וְהַפְּתִיחַ' (ויקרא ז, ו) אבל היא סימן לביטול הגעיא, לפי שהמתיגה והגעיא לא יתחברו יחדיו".

אמנם, נכון שהמתיגה והגעיא לא יתחברו יחדיו, אך כאן נוצר הרושם שהמתיגה מציינת שהיה ראוי להיות במקום געיא, אך המתיגה כביכול מציינת שהגעיא אליה ציפה הקורא איננה שם.

- בספר טעמי המקרא: "ודע כי המתיגה תהיה עם הזקף הקטן בתחילת התיבה אם היה התיבה בלא משרת לבער הגעיא מן האות אשר היא עליו". גם כאן כמו לעיל, כביכול תפקידה לבער את הגעיא בלבד. אין מוזכר האם יש כאן הגיה מסוימת, ניגון שונה, וכו'. אין אני טוען שהדברים אינם נכונים, יתכן אמנם שאינם נכונים, אך יתכן גם שהם כתובים בצורה שאינה ברורה לקורא בתקופתנו.

- בספרו של וילאם וויקס על טעמי המקרא הוא כותב שסימן המתיגה הוא כמתג עליון. והנה בספרים אחרים קראנו שהם הפוכים זה לזה.

- גם בתאג'ים בהם כתוב שיש לבטא את הדרבן (מתיגה) כגעיא (מתג) הדבר תמוה, אם שניהם זהים, מדוע שלא ישמש רק אחד מהם?

- השם "מתיגה" הוא קרוב לשם "מתג" (געיא) וניתן לטעות ולחשוב ששניהם מרמזים על אותו דבר.

- תמוה בעיני שכמה ממחברי הספרים בחרו לא להסביר במילותיהם שלהם את המתיגה-זקף, אלא העתיקו מילה במילה את קודמיהם. כך למשל בעל משפטי הטעמים (הר"ה) מציין שהוא מצטט את בעל טעמי המקרא, ואכן הוא מצטט אותו מילה במילה. אני מעז לומר שלאותם מחברי ספרים לא היתה הבנה מושלמת בנושא, ולכן בחרו לצטט את קודמיהם במקום לכתוב את פירושיהם שלהם.

- אצל כמה כותבים ניכר שיש הסבר מוחלט כאשר מדובר על רוב ענייני דקדוק וטעמים, אולם כאשר מדובר על "מתיגה-זקף", נכרת הססנות. לדוגמה, בספרו טוב טעם כותב המחבר, ר' אליהו בחור: "ויש קורין למקל הזה מזה ואומרים שהוא בא במקום מתג...".

אחזור שוב למשפט שכתב בעל ספר טעמי המקרא: "ודע כי המתיגה תהיה עם הזקף הקטן בתחילת התיבה אם היה התיבה בלא משרת לבער הגעיא מן האות אשר היא עליו". מה כוונתו? האם תפקידה רק לציין שאין שם געיא, ולא כלום, ואם כך אין למשוך, להאריך, להדגיש, או לנגן אותה? או האם כוונתו באה המתיגה במקום הגעיא, והיא מציינת איך להגות את האות שתחתיה. אם כך הוא, איך יש להגות את האות על פי הסבר זה?

- לדעתי, השמות הרבים שניתנו למתיגה, יותר מכל טעם או סימן אחר, היא אינדיקציה למבוכה הקיימת בין הדקדקנים בנושא זה.

- הופתעתי לגלות שבתיקון סימנים אין זכר לסימן המתיגה, ואין שום הסבר איך יש להגות תיבה שבא יש "תמונת קדמא" לפני זקף קטן.

הלשוני חנוך ילון פרסם מאמר בשם "קדמא שאינה קדמא, מתיגה"²¹. בסוף מאמרו הוא מעיר שהמונח "מתג" לסימן הגעיא מקורו בטעות, וראוי היה שייקרא "געיא".

כמו כן הוא מציין שהמונח "מתיגה" מטעה, שכן הוא דומה למונח "מתג" ומכאן עלולים לחשוב ששני סימנים אלה גם נהגים בצורה דומה. אולי אוכל להוסיף על כך ש"מתיגה" עלולה להזכיר גם את פעולת עכוב הבהמה מהליכתה, ואילו לפי דקדקנים כמו מחבר מחברת התיג'אן, תפקיד המתיגה הוא הפוך - להתיז את האות שתחתיו, ולצרפו ברהיטות לשוא שאחריו (או לאות הדגושה). לכן מציע הלשוני חנוך ילון להשתמש במושג "חותר". בשם זה, כזכור, השתמש ר' יוסף הקסטנדיני בספרו עדת דבורים. ייתכן שהשם הזה בא להזכיר את צורת המתיגה, שבכתבי יד סימנה כמקל נטוי.

נראה לי שכמה מבעלי הדקדוק ראו במתיגה סימן לתפקיד הדומה לתפקידו של סימן הרפה. כשם שתפקיד הרפה הוא להורות שהאות שתחתיו אינה דגושה, כך המתיגה במקומות שהקורא מצפה לגעיא, היא מורה לו שאין געיא באות שתחתיו. זאת אולי הסיבה שהדקדקן, ר' יוסף הקסטנדיני בספרו עדת דבורים, מציין שיש מן הסופרים שאינם כותבים אותה: "אם יאמר מה תועיל זאת הנכתבה ואין לה נגון ולא קריאה. דע לך כי היא תועיל על דבר אחד ומה הוא, כי תשליך הגעיא ובמקום שתראה אותה עם הזקף הקטן לא יבוא באותה מלה געיא". בצורה דומה כותב גם מחבר התיג'אן: "וסופר כותבה וסופר מבטלה".



האם מתיגה-זקף הוא טעם בפני עצמו?

הזכרתי קודם את יהודא ליב בן זאב מקראקא, שכתב בספרו תלמוד לשון עברי כולל יסוד לשון הקודש: "אבל קדמא זקף קטן במלה אחת דינם כנגינה אחת", וכן כתב בהמשך: "ועל הרוב המלה הראשונה מן המוקף בלי נגינה, ואם תבא בה נגינה תהיה קדמא לפני זקף קטן, שדינם כנגינה אחת כמו 'וְאֵם-שֶׁלֹּשׁ-אֵלֶּה' (שמות כא, יא)".

ראוי אולי להבהיר את המושגים בהם יהודא בן זאב משתמש. "קדמא" בלשונו הוא "מתיגה". "נגינה" בלשונו הוא "טעם" (במבוא, "כלל י"א-נגינה" הוא כותב: "לכן יש שני מיני נגינות. מלכים ומשרתים).

יש לשים לב שאת זוג הסימנים "מתיגה - זקף" הוא רואה כטעם אחד.

בספר המסלול (הנ"ל בהערה י"א) כותב: "והזקף הקטן מתחלף לפעמים בז"ג ולפעמים בקדמא ז"ק במילה אחת". מדבריו ניתן להבין שהוא רואה שכל השלושה הם תמורות.

בספרו מאיר העינים ומרחיב את הלב של ר' אבישי מרחבי, מחברת התיג'אן המבוארת, מביא המחבר את דברי הספר מסורת הקריאה (ר' יהודה ליב שיסלוביץ 1886) וכותב: "לשיטתו הדרבן הבא בתיבה אחת עם הזקף הקטן הוא טעם עצמאי הנקרא קדמא-קטן, והוא מונה אותו בנפרד לאחר זקף קטן וזקף גדול כטעם נפרד ימצאי עם שאר הטעמים".

(יב). המאמר התפרסם בכתב העת "לשונונו" ניסן תשכ"ד, כרך כ"ז/כ"ח עמ' 218-224.

בקונטרס מנחת אבישי מופיע בסוף הספר כותב: "התחליף לטעם זקף קטן הוא דרבן בתיבת זקף קטן והתחליף לאחרון הוא הטעם זקף גדול".

מדבריהם ניתן להבין שהזקף יבוא בשלושה אופנים: זקף קטן, זקף גדול, מתיגה-זקף, והאחד הוא תמורתו של האחר.

ועוד אולי חיזוק אחד לטענה זו, יש שבגירסה אחת המתיגה מופיעה מעל מעל אות מסוימת, אך באותה מילה בגירסה אחרת המתיגה מופיעה באות אחרת. לדוגמה: התיבה "וּלְכַלְתֶּם". בכ"י ארם צובא המתיגה מעל האות ו"ו, ואילן ע"פ תורה קדומה וכן בספרים של יהודי תימן המתיגה היא מעל האות כ"ף ואף על פי כן מקומה אינו משנה את מקום הנגינה.

מהי "המזה"?

הזכרתי לעיל את השמות השונים שניתנו למתיגה. אחד מהם הוא "מזה". נראה ש"מזה" הוא שבוש של "המזה". המלה "המזה" מופיעה בגירסה בשפה הערבית של מחברת התיג'אן. ייתכן שפירוש המילה "המזה" יסיע בידינו להבין את מהותה של המתיגה, ואיך לנגן אותה.

ובכן, בספר מחברת כתר-התורה עם באור לעומת המחברת המחבר תרגם את המילה "המזה" ל"חפזיה". לשון מהירות.

הלשוני משה אוסי מסביר את המילה "המזה" כך: "המזה פירושה דרבון, דקירה ולחיצה, מכאן היא עברה להביע את האלף העיצורית, לומר לך שאתה צריך ללחוץ ולדקור את החך כדי להגות את הא' העיצורית כהלכה. כידוע, בערבית כל העיצורים הגרוניים יכולים לקבל שוא=סכון". מכאן נראה שהשם "דרבן", שהוא השם בו התימנים משתמשים למילה "מתיגה", מביע את מהותה. הדרבן הוא חוד הברזל התקוע במלמד הבקר, שבאמצעותו מזרזים את הבקר ומכוונים אותו בעבודתו "דְּבָרִי חֲכָמִים פְּדָרְבָנוֹת וְכַמְשָׁמוֹת נְטוּעִים" (קהלת יב, יא). מפרש המצודת ציון: "כדרבנות. הוא כעין מחט תחוב בראש מלמד הבקר לכוון אותם לחרישה".

המתג, לעומתו, תפקידו לרסן. כפי שכתוב בתהילים: "אַל-תִּהְיֶה | כְּסוֹס כְּפָרֵד אֵין הֶבֶן בְּמַתְג־וֹרֶסֶן עֲדִין לְבָלוֹם בַּל קָרַב אֱלֹהִים" (תהילים לב, ט). מכאן ברור שדרבן (מתיגה) הוא ההיפך ממתג. בעוד שהמתג תפקידו לרסן ולבלום את הבהמה, תפקיד הדרבן לזרז אותה. לפי הסבר זה, כך גם בקריאה של תיבה עם סימן דרבן (מתיגה). יש להאיצו, ולהסמיכו לשוא שאחריו. ואילו המתג שבתיבה תפקידו לעכב, למשוך את האות. ואכן, המדקדקים הראשונים הגדירו את המתיגה "היפך מן הגעיא".

כפי שציננת, המלה "המזה" לקוחה מהשפה הערבית. היא אחת מסימני הניקוד המציין עיצור סדקי סותם, והוא מופיע באות אליף הערבית (אלף) כדי שנבטא אותה כעיצור. מכאן הפן השני של המילה "המזה" הוראה לבטא".

מה בין מתג למתיגה

מתיגה אינה מתג. וזאת, אף על פי ששמותיהם דומים (לא מובן מדוע תיקון קוראים "סימנים" בחר להזכיר את טעם המתיגה תחת הפרק "דיני המתג", שם הוא קורא לה "קדמא").

בספר טעמי המקרא נכתב: "והמתיגה... היא סימן לביטול הגעיא". ובהמשך "המתיגה... לבער הגעיא מן האות אשר היא עליו".

כותב בעל מחברת התיג'אן: "אבל הגעיא והוא צורת מקל נטויה לאחור שתמצא תחת התיבות במקצת מקומות אינה לא שר ("מפסיק" א.ג.) ולא משרת אלא לרמוז בה שצריך למשוך באותו האות מעט כמו "נִיְדָרָו" ...וכן הדרבן ("מתיגה" א.ג.) והוא צורת אולה ("קדמא" א.ג.) שיהיה בראש התיבה אינו שר ואינו משרת אלא לרמוז שיוציא אותו האות בהתזה כמו "יְהִי־קָר".

במקום אחר הוא כותב: "געיא שאין לה נעימה... והדרבן שהוא מתז את התיבה". ומכאן ההבדל המרכזי בין השניים: המתג מורה על הארכה, אך אין בו נגינה, ואילו המתיגה, שהיא ההיפך מן הגעיא, אין היא מורה על הארכה, אך יש בה שינוי צליל. מעניין לציין שהמתג מופיע בתנ"ך כ 13,500 פעם, בעוד שהמתיגה כ 400 פעם בלבד. ייתכן שזו אחת הסיבות שלא נכתב הרבה עליה בספרי הדקדוק, וכתוצאה מכך יש הרבה מבעלי הקריאה שאינם בקיאים במהותה ובכלליה.



סיכום

מובן שהקורא השקדן שטרח וקרא את המאמר עד תומו יצפה לתשובות לאותן שאלות ששאלתי בתחילתו. תקוותי שלא יתאכזב אם אכתוב שעדיין אין לי תשובות לכל השאלות, אלא לחלקן בלבד:

א. מהי הנגינה של מילה המוטעמת ב"מתיגה-זקף"?

כאן יש דעות שונות, לא רק בין העדות, אלא פעמים בתוך העדה עצמה. מדקדק אחד אומר כך, והשני אחרת, וחוששני להכניס ראשי בין הרים גבוהים, אך בכל זאת אעז ואומר שלדעתי אין למשוך ולהאריך במתיגה, וודאי שיש לבטא את האות שתחתיה כראוי. כנראה שיש לשנות גובה הטון בה.

ב. האם המתיגה היא טעם? האם יש קשר בינה לבין קדמא, או שרק תמונותיהן זהות? המתיגה כשלעצמה אינה טעם. אין קשר בינה ובין קדמא או בינה ובין פשטא, רק תמונתה זהה לשלהן.

ג. מהו הקשר בין מתג (געיא) למתיגה?

השם מטעה. המתיגה אינה מתג. יש שכתבו שהמתיגה היא ההיפך ממתג.

ד. האם יש לראות את הצמד "מתיגה-זקף" כטעם בפני עצמו?

אכן יש הרואים בצמד "מתיגה-זקף קטן" כטעם בפני עצמו, כאחת משלוש התמורות - זקף גדול, זקף קטן, מתיגה זקף.



הערות וקושיות – חקר ועיון

בעניין מיתת ר"ע ושאר הרוגי מלכות [תגובה] - הרב משה יוחאי רז

בס"ד. כ' מנחם אב תשע"ט

לכבוד מערכת הירחון הנכבד "האוצר".

שלום וישע רב, שמחתי לקבל גם החודש את הגליון היקר (מספר 31). איישר חילכם לאורייתא.

אודות מ"ש הרה"ג יחיאל אומן שליט"א (עמוד פח) בענין עשרת הרוגי מלכות אם נהרגו בעצמם, או שניתן חילופיהן תחתיהם, ככתוב בפרקי היכלות.

הנה כי כן כתוב בפרקי היכלות פרק ו', וזה אינו כמשמעות דברי רבותינו בתלמוד (ברכות סא. ע"ז יח. ועוד) שנהרגו על ידי מלכות הרשעה. וגם משמעות הזוהר הקדוש שמות (דף י ע"ב) היא שנהרגו ממש, כפשטן של דברים, וכמו שהעיר שם מרן החיד"א בהגהותיו לזוהר.

וכדי ליישב סתירת התלמוד מהמדרשים, כתבתי בס"ד בסה"ק מגורת זהב (פ"א הערה א) שיתכן שלפי האמת נעשה הנס לאותם חכמים, ומה שהסתירו רבותינו הדבר בתלמוד, הוא משום שלא רצו להתגרות באומות, אם יוודע להם האמת, ועל כן כתבו בש"ס מה שהיה נראה לעין שכביכול נהרגו. וכעין מה שאמרו במגילה (ז:). קנאה את מעוררת עלינו בין האומות, ולולי שהיה מעשה אסתר כתוב בדברי הימים של הגויים, לא היו כותבים את המגילה.

ודבר זה למדתי ממה שכתב בשו"ת שואל ונשאל ח"ד (או"ח סימן לז) בטעם השמטת מסכת חנוכה מן התלמוד: "בהיות כי חג החנוכה הוא נגד המנוצחים אז, והם אומה שלמה הרודה בהם טרם זה. ובהיות כי על ידי זה החזירו העטרה ליושנה, ובהיות כי זה עשו ישראל וזקני הדור מעצמם בלתי רשיון אדירי המלכויות דאז, ובהיות כי היו אז קרובים לזמן ממלכת ישראל וגם היו על אדמת ארצנו ת"ו, לכן היתה הסכנה לפעמים מרחפת בזה. לכן כמו שראה רבינו הקדוש לכתוב את התורה שבעל פה מפני עת לעשות לה' כן ראה להשמיט דיני חנוכה משום עת לעשות לה' והניח זה למסורת".*

וכיוצא בזה האריך לבאר הגאון רבי ראובן מרגליות, בספרו יסוד המשנה ועריכתה (עמוד כא ואילך), ובזה נתן טעם להשמטת מסכת ציצית תפילין וגרים ועוד כמה דברים שנשמטו מן הש"ס. והבאתי מקצת דבריו בחיבורי הנזכר. ע"ש.

ביקרא דאורייתא

משה יוחאי רז



(*) הערת עורך: זה דווקא על-פי הרמב"ם, שרבינו הקדוש כתב את המשנה, אבל לפי רש"י, שרבינו הקדוש ניסח אותה אך לא כתבה, ליתא לתירוצ זה.

אוצר הספרים

על ספר "חידושי הלכות" מהגר"א על מסכת שבת [הוצאת מוסד הרב
קוק] ♦ סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - יומא

הרב יעקב טריביץ

על ספר "חידושי הלכות" מהגר"א על מסכת שבת

[הוצאת מוסד הרב קוק]*

סקירה כרונולוגית קצרה לתולדות החיבור

א. בשנת תרט"ו, הג"ר יהושע העשיל לוין, בראשית ספרו המונומנטאלי על הגר"א, עליות אליהו, מביא ג' מכתבים זא"ז מאת הגאון רד"ל מביאחוב, הכותב אליו ומזרזו כי ראוי לעשות רשימה מפורטת של כתבי הגר"א, וצירף לו "רשימה דסלאנים", היא רשימה של כתבי יד מביאורי הגר"א שהיו אצל הג"ר יעקב משה מסלאנים, נכד הגר"א.

בסוף ספרו עליות אליהו, ערך רי"ה רשימה כזו, בשם "עלית קיר", שם באות כא כותב בתו"ד בשם הרד"ל: "גם נמצא בכת"י ע"ד הפשט על כל מס' ברכות גם על מס' שבת עד ס"פ במה בהמה ולא נזכר בהרשימה". ומעיר על כך רי"ה: "על מס' שבת בנגלה נמצא תחת ידי, והוא אשר סידרו תלמידיו לאחר פטירתו וכמעט על כל דבר כתוב אמר הגאון מו"ר הכ"מ [ועי' יו"ד ע"ב הגאון סי' ר"מ ס"ק כ"ב ע"ש^א] ז"ל והוא עד סו"פ במה בהמה". ע"כ בעלית קיר שם.

[הפירוש עמ"ס ברכות, נדפס מאוחר יותר, בשנת תרנ"ט, בשם אמרי נועם. ואכן, בהקדמות שם מבואר כי כתה"י אמר"נ היה בידי הרד"ל, ור' שמואל מלצאן לקחו מידו ונתנו לר' שלמה הכהן מוילנא לחצי שנה, הוא רשם הגהות עליו בחצאי עיגול, לאחמ"כ ניתנו הכתבים להגרא"ל ליפקין, והוא ערכו לדפוס עם הגהותיו בחצאי ריבוע^ב. הוא מוכיח כי מקורות החידושים הם להגר"א מחמת מקבילות בשאר ספרי הגר"א, ומסיים: "ומי היה הכותב ששמע הדברים מהגר"א ז"ל, זאת נעלם מאתי. וברוך ה' אשר זכינו לאורו"].

ב. בשנת תרמ"ט בספר "ליקוטי הגר"א" [עם פירו' הג"ר יצחק אייזיק חבר, בשם באר יצחק], נוסף בסופו כמה חיבורים ע"י המו"ל ר' שמואל לוריא, מגדולי מפיצי ומדפיסי תורת הגר"א, שם כותב "ובסופו באו חידושים עמ"ס שבת בשם הגר"א ז"ל^ג".

חידושים אלו נדפסו רק עד דף ט"ו של המסכת.

ג. בשנת תרפ"ו נדפסו חידושים אלו בשלימות בשם "חידושי הלכות" (להלן: ח"ה), כלומר, כל הקטעים שכבר נדפסו ע"י רש"ל, ובנוסף גם עד סו"פ במה בהמה [וקטעים בודדים השייכים לפ' הקטעים

(* המאמר נשלח לתגובת מוה"ק לפני זמן מה, ולצערינו לא התקבלה תגובה.

א). היינו: עי' יורה דעה עם ביאורי הגאון סי' ר"מ סקכ"ב, שם כתב הגר"א: "וכן כאן אפילו מזכיר אחרי י"ב חודש מה שכתב בתוך יב"ח אין לומר זלה"ה אלא הכ"מ, וכ"ש בעת הכתיבה".

ב). אין זה מעניינינו כעת, אך יש להעיר כאן כבדרך אגב, שיש שייחסו [בטעות] את כל ההגהות שבאמרי נועם להגרא"ל ליפקין, וכדוגמת הסידור אזור אליהו (בסוף שמונה-עשרה לתפילת שבת, קודם אלוקי נצור) המייחס אל רא"ל את ההגה"ה לא"נ דף מ"ח ע"ב, לגבי אמירת אלוקי נצור בשבת. וכאמור הגהה זו, שנשמנה בחצאי עיגול, נכתבה ע"י ר' שלמה הכהן.

ג). ומסיים "מהעתקה שהיה תח"י הגרד"ל ז"ל", אך לא ברור אם קאי רק על ליקוטי הרמב"ם או אף על אגדות ב"ב שם, או כולל גם את חידושי שבת. אמנם, מהעלית קיר הנ"ל מתברר שעכ"פ ידע הגרד"ל על קיומם של חידושים אלו.

כל כתבי ופ' תולין], ע"י ר' אלכסנדר זיסקינד הלוי. רא"ז כותב בהקדמתו^ד כי מצאם גבאי ביהמ"ד יסו"ד בוילנא, ר' משה דוידסון. בהסכמת הגרש"ע כתב כי כפיה"נ שאלו החידושים שנזכרו בעלית קיר הנ"ל. ר' מנחם קראקובסקי^ה כתב בהסכמתו כי המחברת נעתקה בשנת תרי"ד, אבל גוף הספר נכתב בשנת פטירת הגר"א [ולכן נכתב עליו הכ"מ] ומביא את דברי הרד"ל הנ"ל וכותב שזהו ללא ספק הספר שמונח לפנינו. הוא מוסיף ומונה שלוש^ו הוכחות כי אכן מאת הגר"א יצאו הדברים, ולכן כתב שאין חידושים אלו בכלל הכרוז שלא להדפיס דברים בשם הגר"א מבלי עדות הבי"ד דוילנא. גם ר' חנוך העניך אייגש (בעל המרחשת) כותב בהסכמתו שהם דברי הגר"א ממה שנדפסו כבר בספרי רבינו ז"ל דברים דומים לאלו שבכת"י.

כפי הנראה מדפיס זה, וכך גם המסכימים עליו הנ"ל, לא היו מודעים לחידושים המועטים שכבר נדפסו ע"י ר' שמואל לוריא בשנת תרמ"ט. זו כמובן הוכחה נוספת לאישור יחוס חידושים אלו להגר"א, מכיוון שהם מקבילים מילה במילה כמעט לדברים שהודפסו ע"י ר' שמואל לוריא, שהיה ראש וראשון למדפיסי כתבי הגר"א ז"ל.

יש לציין גם לדברי הגאון יעקב על עירובין דף ו' ע"ב שהביא: "ושמעתי משום רבן אליהו", ראייה שהובאה בספרנו (דף ו') [ובביאורו^ז בס' שמ"ה כותב בתו"ד: "ועיין בספר גאון יעקב שכתב בשם הגר"א ז"ל ג"כ המחמירין"], וכן בכת"י מבעל המשכנות יעקב במכתב אל הבית אפרים (נד' לאחרונה) כותב בזה"ל: "וכן ראיתי כתוב בליקוטים הנכתבים משמו על גמ' דשבת כאן בזמן כו' כתב כהדין שאין צורך לס' ריבוא ושאין לדקדק משם כלל", עכ"ל. דברים אלו מאשרים שוב את יחוס הספר לרבינו הגר"א^ח.

ד. בשנת ת"ש^ט נדפס הספר "חידושי וביאורי הגר"א" עמ"ס ברכות ושבת^י מאת הרב אברהם דרושקאוויץ זצ"ל הי"ד (מלפנים רב בשאט בליטא, ומנהל ומשגיח הישיבה דוולאזין, בעמח"ס שערי הוראה). בספר זה נוסף חידוש שלא קדמוהו, והוא ליקוט גם מתוך ביאור הגר"א לשו"ע והדפסתו לאורך המסכתא. ובמס' ברכות ושבת שהו"ל אף הדפיס את הספר שנות אליהו, פירוש הגר"א למשניות, לפי סדר המסכת.

עוד הוסיף דרושקאוויץ להביא מתוך הספרים דברי אליהו וקול אליהו, שהם ליקוטי שמועות בשם הגר"א מתוך ספרים שונים ומאחרים.

ד. כל ההקדמה הזו של המו"ל נשמטה משום מה במהדורת מוה"ק.

ה. מו"ץ בוילנא, בעל עבודת המלך על הרמב"ם (מדע), נדפס בשנת תרצ"א ע"י בניו. ראה עוד עליו במאסף תבונות ב' במאמר מאת ר"ד קמינצקי.

ו. כ"ט מהם מקבילות לדברי הגר"א ממקו"א (עפי"ר מספר שנות אליהו, על שבת שי"ל כמה שנים קודם לכן, ע"י רנ"ה, בשנת תרנ"ח), ואחת מהם סתירה לדברי הגר"א, ואיני מבין כיצד הכניסה לל' ראיותיו.

מקבילה נוספת שלא נכתבה, ראה בח"ה לדף ד' א' וכי אומרים לו לאדם חטא וכו', ובביאור הגר"א או"ח ס"ס ש"ה.

ז. ומעניין שבח"ה שלפנינו הלשון: "ואמר רבינו הגאון ז"ל הכ"מ בשם אחיו הרב הגאון מו"ה אברהם קצת הוכחה דא"צ ס' רבוא" [ראה להלן על קטע זה, באשר לח"ה מהדורת מוה"ק].

ח. וההסכמה אליו מאת בעל הדבר אברהם משנת תרצ"ח. המחבר נרצח בשואה.

ט. בשנת תשמ"ה הו"ל מכון אבן שלמה (מ' מרדכי) "חידושי וביאורי הגר"א עמ"ס מגילה", באותה מתכונת.

ספר זה היווה את ההשראה להרב שמואל דוד הלוי מובשוביץ זצ"ל, ר"מ בשיבת בית יוסף-נובהרדוק, להו"ל את סדרת ספריו שדה אליהו על הש"ס, בהם הוא מביא את דברי הגר"א מביאורו לשו"ע וליקוטים נוספים⁽¹⁾. ראה להלן.

ה. בספריית מוסד הרב קוק (להלן: מוה"ק) היה מלפנים⁽²⁾ קובץ חבורים מהגר"א (מס' 409), שבו נכללו כמה חיבורים בכת"י [מהם: שני "הנהגות הגר"א", שקדמו למעשה רב הנדפס, אחד מהם מאת בנו של הגר"ר יששכר בער אחי הגר"א. מעשה תורה, קיצור כללי דקדוק, ועוד], שם יש "מהגאון החסיד מוהרר"א וצללה"ה מס' שבת פרקים במה מדליקין כירה במה טומנין במה בהמה" (ממוספר א – טז). לא ברור מיהו הכותב⁽³⁾, אולם הוא שונה מהנדפס כבר (שכמובא לעיל היה העתקה מאוחרת משנת תרי"ד, ואילו כת"י זה ניכר שהוא מוקדם יותר).

אין ספק שהיו כאן ב' העתקות, מכיוון שלא מסתבר שהיו אלו ב' תלמידים שונים של הגר"א שכל אחד העלה את חידושיו של רבו, שהרי קטעים רבים מהם נכתבו שווים בלשונם כמעט מילה במילה. ומכיון שלא מסתבר כלל שרא"ז ישמיט קטעים שלמים מתוך חיבורו בשל רשלנות וכדו', ההנחה המסתברת ביותר שתלמיד אחד כתבן, והיו שני מעתיקים לכתב ידו, האחת מוקדמת ומדויקת יותר [והיא החידושים שמכת"י האמור], ואילו השניה מאוחרת (משנת תרי"ד, כאמור) ופחות מדויקת, או עכ"פ מסוגגנת ע"י הכותב⁽⁴⁾. איך שלא נפרש, שני הקבצים נמצאים לפנינו, והשוני ביניהם מצטיין הן בסגנון הכתיבה והן בקטעים השונים שלא נמצאים בשני הקבצים בשווה.

בשנת תשנ"ט נדפס ספר "מגנזי הגר"א", ע"י הרב רעדיש מלייקווד ארה"ב, בין היתר, נדפסו שם חידושים אלו, פיענוח מתוך הכת"י [כיום במלכת"י מס' 10229].

גם הרב שמואל דוד מובשוביץ ז"ל, בתוך סדרת שדה אליהו שלו, מביא קטעים אלו בספרו עמ"ס שבת (ג' חלקים, תשס"א) בשם "חידושי הלכות כת"י", מתוך כתה"י שהיה תחת ידו מספריית המוסד, שאליו היה מקורב⁽⁵⁾.

לסיום תיאור חידושים אלו בכללותם, יש לציין כי החידושים מתאפיינים בקיצור ובגיגום לשון, שלא לדבר על ניסוח משונה ומסורבל, ובטעויות דקדוקיות רבות כדוגמת לשונות זכר ונקיבה יחיד ורבים וכדו' המתחלפים להם דרך קבע⁽⁶⁾. פעמים גם נכתבו דברים פשוטים, פעמים

(1). יש לציין כאן לדבריו של הגר"ר חיים יעקב נפתלי זילברברג מווארשא (תלמיד הגר"ר ישראל סלנטר ז"ל, המכונה ר' נפתלי ווארשאווער), אשר ד"ת ומוסר ממנו נדפסו בספר דרכי חיים ע"י בנו בשנת תרצ"א, שם כתב במכתב לבנו: "וגם הנני מזכירך שתעסוק הרבה בביאור הגר"א כי הוא מאיר העינים, וכו"כ פעמים מגלה סודות הגמ' ומראה לעין כל שהדין הכתוב בש"ע [ולפעמים נרשם ברמ"א "ד"ע"] שהוא מפורש בגמ', וכשיהיה נכתב זאת אצל הגמ' יהיה לתועלת רב ללימוד הגמרא".

(2). לאחמ"כ נמכר, כמו הרבה מספריית הכת"י דשם.

(3). הגר"ר דוד קמינצקי, בספרו תורת הגר"א (עמ' תעב), משער אולי שנכתבו ע"י אחיינו של הגר"א שנכתב שמו בהנהגות הגר"א כאמור.

(4). ניכר שהשמיט המעתיק [של שנת תרי"ד] ציונים בעלמא, שלא ייחס לכך חשיבות, כמו את הדיבור שבעמ' עט "עיין פרש"י ותוספות", עמ' סו "עיין בפרק מ"ש", עמ' סד "עיין פי' התוס' והרא"ש", עמ' קה "יש בזה ג' דעות עיין ברא"ש", וכן שם עוד "עיין בתוספות". עמ' קו "עיין רש"י ותוספות". עמ' קט "עיין בתוספות". אמנם הרבה ציונים נמצאים אצלו כאמור להלן.

(5). הוא כותב בהקדמתו כי "עתה יו"ל בפעם הראשונה חידושי הגר"א מכת"י עמ"ס שבת הנמצא בספריית מוסד הרב קוק". אבל כאמור הקדים לו רעדיש בשנתיים, כפיה"נ הוא לא ידע זאת.

מתוך רש"י^(ט) ותוספות, ירושלמי על אתר, או מדברי המפרשים כמו מהרש"א^(י), ואף ציונים קצרים לעיי' ברא"ש וכיוצא^(י). כל זה מלמד על שפת-האם של אותו תלמיד [ואולי אף של הרב], וכן על כתיבה חפזת (ע"מ שלא לשכוח).

יש שכתבו כהשערה, כי החידושים לברכות (א"ג) ולשבת (ח"ה) נכתבו ע"י אותו תלמיד. וסמך לכך יש בחי' ברכות כח ב': "יש בזה ד' שיטות ועיין בשבת שכתוב כל השיטות מפורש", וכן הוא בחי' הנדפסים לשבת ט ב': "יש כאן ד' שיטות", והולך ומפרטם. ולאידך, בח"ה שמכת"י כתב בדף כג א': "עיין בפרק מי שמתו בכתב יד", ואכן יש באמרי נועם שם כא א'. גם בדף מ ע"ב בחי' מכת"י כתוב: "ויש עוד פירוש שאמר לנו בברכות", וזה נמצא באמרי נועם דף כד ע"ב. ישנם גם הקבלות בין הפירושים כמו ח"ה דף ל ב' וא"נ דף ו ב'. ובח"ה מד א' כתוב: "ובמסכת ביצה כתבנו שתי השיטות באריכות ע"ש", אבל החי' על ביצה אצלנו מסתיימים בדף כ"ט.

אם נדקדק לפי סיגנון הלשון, אזי בח"ה תיאור הגר"א הוא "רבינו הגאון" ובסיומו תיבת ז"ל או הכ"מ, וזו גם הלשון אצל החידושים על מס' ר"ה וביצה [שנדפסו בסוף הא"נ על ברכות]. לעומת החי' על ברכות, שם נכתב רו"פ "רבינו", בלא תואר נלווה כלל. וזה מתאים יותר לנוסחת החי', מכת"י שם נכתב ג"כ רק לשון "רבינו".



מהדורת מוסד הרב קוק

לפני כשנה, בשנת תשע"ח, נתבשרנו על חלק נוסף מסדרת "חידושי וביאורי הגר"א", שהולך ונשלם ע"י מוסד הרב קוק בעריכת הרב יוסף אליהו מובשוביץ (בנו של רש"ד הנ"ל). הלא הוא "חידושי הלכות" הנ"ל עמ"ס שבת. כמדומה, עיקר מעלתה וייחודיותה של סדרה זו, היא ללא ספק מדור המקורות ההערות וההפניות השונות המלווה את כל החיבור^(ט), שכן גוף חיבורי הגר"א כבר יצאו לאור במהדורות שונות, מהם אף בעימוד חדיש ומרווח.

(טו). ראה גם ביקורתו של רי"ה בעליית קיר על הפירוש על משלי שהו"ל הרמ"מ משקלאוו.

(טז). כל הקטע בדף ל א' (עמ' פא) הוא מרש"י שבת פח א' [אבל במהדור' מוה"ק לא ראו צורך אף לציין זאת].

(יז). עמ' צד "סימן בגופא זימרא" וכו'. המה דברי מהרש"א [במוה"ק אין כל הפנייה]. וראה על כך גם במבואו של הרב ווערשנער לספר אמרי נועם שבמהדורתו.

(יח). עיין דף מ ב', מב א', נ א', נד א', ועוד. וראה אמרי נועם עירובין (שנר' בסוף מס' ברכות) מא ב', שני הקטעים שם הם דברי התו' שם כלשונם, עם תוספת של כמה תיבות בודדות. אפשר להאריך כאן הדוגמאות רבות, אך אי"ז מעניינינו, והמעין בחיבור יעמוד על כך בעל כרחו.

(יט). ראיתי להעתיק כאן מתוך "תולדות החפץ חיים", שהו"ל בנו ר"א, בשנת תרצ"ז (עמ' סד):

"באשר ידוע הוא כי הגר"א מוילנא עשה הגהות על תו"כ (כמו שנרשם בהקדמות בניו לש"ע) חקר ודרש מר אבא להתודע איפוא מקום מנוחתם ונודע לו כי הכת"י מונח אצל גביר אחד והשיגו ע"מ להעתיק, והחל מר אבא להדפיס את הספרא עם הגהות הגר"א, והיא מלאכה לא כבדה כ"כ. אמנם סיפר לי פעם ריע אבי וידידו, הגדול המפורסם וצדיק ר' נפתלי ווערשאאווער ז"ל כשנודע לו דבר הדפסת אבא הפריעו והרבה עליו דברים שלא ידפיס הגהות הגר"א בלי ביאור לדבריו הקצרים וכמו שעשו והדפיסו הספרי עם הגהות הגר"א שכמעט א"א להשתמש בו מרוב קיצורו שאינו מובן בכמה מקומות אף לבעלי תורה מובהקים, והוא חילול לכבוד הגר"א. אבא ז"ל שם לב לדברי ידידו הנאמרים באמת, וקלקל כמה דפים מאטריצין שכבר נעשו והחל ללמוד בעיון את הספרא עם ההגהות, ועמל הרבה להבין כוונת הגר"א בכמה מקומות סתומים, אמנם צלח לו לירד לסוף דעתו (מר אבא היה מומחה גדול בהבנת רמזי הגר"א גם בביאורו בשו"ע או"ח, ובכמה מקומות שגם בעל דמשק אליעזר המפרש

דא עקא, שבניגוד לעבודתם המשובחת בשאר החלקים, נראה כי חיבור זה לא שפר עליו גורלו. נציג לפנינו ליקויים חמורים בעריכת החיבור. מטרת המאמר היא לומר שאין מנוס מהמסקנא כי עורך החיבור הנוכחי, אמנם למד ושנה, אך וודאי שלא השקיע את מיטב מרצו בלימוד בעיון בסוגיות המסכת². אם מאמר זה יגרום למערכת המוסד לא לחוס על כבודם ולהוציאו מחדש, או אפי' לעסוק ביתר כובד ראש בחלקים הבאים, והיה זה שכרי.



מבנה הספר

א. שנות אליהו

מכיוון שגוף החיבור הינו קצר, יחסית לשאר חיבורי הגר"א, החליטו מוה"ק להצמיד ולצרף לחידושים על הגמ' את החיבור שנות אליהו על משניות שבת, [שיצא זה מכבר ע"י ר' נפתלי הערץ הלוי בתוך סידור הגר"א שלו, בשנת תרנ"ח, ומאז בכל המשניות-ווילנא הנדפסות], ולפזרם על פני המסכת לפי דפי הגמרא, דוגמת עבודתם של הרבנים דרושקאוויץ ומובשוביץ. לעומת זאת, למרות שלמסכת ברכות יש גם פ' המשניות שנות אליהו (שנדפס בשנת תקנ"ט), לא ראו צורך לצרף אותו ל"סדרה" עמ"ס ברכות.

רנ"ה צירף לשנות אליהו הערות מרובות ומחכימות, עפ"י"ר הן נכתבו בקיצור לשון קולע. במוה"ק גם הביאו את הערותיו באותו מדור של ההערות על הספר. מבלי לקרוא את המבוא, אין כל אפשרות לדעת מי כתב את ההערות על השנו"א: המהדיר הנוכחי או הגרנ"ה ז"ל, מלבד שבפעמים המועטות שהעיר המהדיר על השנו"א סיים בסופו בסוגריים "(המהדיר)"³. מסתבר שהיה זה מטעמי עימוד נוחים, אבל חושבני שאינו מן הראוי, ויש בה מן אבק גניבת הדעת. ועוד, פעמים שהגרנ"ה כתב הג"ה בשולי גליונו, והושמט מן הספר, וכדברי המבוא "הגהות ארוכות בהם מפלפל בדברי הגמרא בלא שייכות לדברי הגר"א". ובעמ' קפד הושמט מהערה 4 אריכות, ולע"ד חלקו בוודאי שייך לדברי הגר"א ומוסיף מאד, וחבל.

ראוי לציין כי מראיה לפום ריהטא מרבית ההערות (או עכ"פ כמחציתן) של הספר כולו, הן הערותיו של הגרנ"ה ז"ל שנכתבו על השנו"א. וללא ספק קטעי החיבור שנות אליהו שנכנסו לספר מעוטרים כמעט רק בהערותיו של הגרנ"ה ז"ל.

מהו א"כ החידוש שב"שנות אליהו מהדורת מוה"ק"? על כך כותב המהדיר במבואו כי "א] הגהנו את טעויות הסופר שנפלו בדפוס ופתחנו את ראשי התיבות", [ב] "חילקנו את הפירוש לקטעים קצרים". האמנם כך?

לביאורי הגר"א לא מצא לבארו. גלה מר אבא עומק כוונתו, ומכיון שבלי זה כבר שם עיונו בספרא עלה בדעתו לפרש את הספרא כולו בביאור פשוט וברור כדי שיוכל כל אחד ללמוד בו אף מי שאינו למדן מובהק וכמו שלומדים משניות, ובעזר אלקים הצליח הדבר בידו והדפיס הספרא עם הגהות הגר"א ועם פירושו, החיבור הגדול הזה נתקבל באהבה בין כל בעלי תורה שבדור, והפליגו בשבח ביאוריו, הן מה שגילה המאור בתורת הגר"א והן בפירושו הפשוט והקצר.

כ). להוציא מן הכלל של האמור כאן להלן, נראה כי העורך אכן השקיע בהסבר חשבונות בספר, ראה עמ' קסו ועמ' ריג בהערות. ועל כך יישר כחו!

כא). וזה גרם לכמה טעויות; בעמ' קפט בסיום הערה 3 נכתב "(המהדיר)", אבל זו טעות, והוא משל הגרנ"ה. ובעמ' קמ הערה 22 על השנו"א נכתבה בסתם (כלומר: משל הגרנ"ה ז"ל), אבל הוא מאת המהדיר.

כל הטעויות-סופר שהיו בשנו"א נשארו כמות שהם במהדורתם^(ב).

אין חלוקה לקטעים אפי' כשהדבר ממש מתבקש^(ב).

הערות המהדיר (המועטות מאד, כאמור) לוקות בחסר ויתר^(ב). וכמובן חסרות מקבילות נוספות^(ב).



ב. חידושי הלכות

בחיבור "חידושי הלכות" שכבר נדפס אין כל שינוי. מלבד טעויות של פתיחת ראשי תיבות בצורה לא נכונה ואף מגוחכת^(ב), כך גם טעויות מוכחות שבנדפס^(ב) - לא תוקנו על ידו.

כב). עמ' צא הערה 106 "ועיין בסי' חס סעיף ג'", ט"ס וצ"ל חט. עמ' צב הערה 112 "אף על פי" כמוכן צ"ל "פי" [כך גם בעמ' קפ הערה 11 "אף על פי", וגם בעמ' קפא הערה 13 "אף על פי"]. וכן שם "ועמ"ש רבינו שם בס"ק מ", וצ"ל ו'. עמ' צג הערה 117 ציין לסי' תנ"ח, וטס"ה וצ"ל תנ"ט. עמ' רח הע' 6 "ועי' במג"א סי' ר"ס", ט"ס וצ"ל רס"ו.

קרה שגם לא העתיקו במדויק מהשנו"א הנדפס, כמו בעמ' קצג "וחיו להיפוך בו [זיתים]", ולפנינו כך: וחיו להפך [בו זיתים]. יותר מדויק ויותר מובן.

כג). עמ' צב בדיבור המתחיל וטומנין, "ופירוש ספק חשיכה", היה ראוי להיות בקטע נפרד כמוכן. בעמ' צד בריש העמוד "ועוד פירש רש"י" חותם את הקטע, וזה שיבוש, שכן זה אמור להיות בתחילת הקטע הבא. עמ' מז "ופירוש שעלו לבקרו" ראוי להיות בקטע נפרד [ואף מודגש, כי מפרש תיבות עליו לבקרו דמתני']. עמ' רו "רש"י פירש נותן מבט"י", ראוי להיות בקטע נפרד, והולך ומפרש תיבות נותן כיסו דמתני'.

כד). עמ' קפה הערה 8 הובאה הערתו של הגר"ה, ובסופה מאת המהדיר "באמת דברי רבינו פשוטים הם", אבל דברי המהדיר אינם מובנים במה שתייר סוגית הגמ' בברכות, הלא בברכות שם הובאו להדיא דברי המשנה כל האוכלים כו' וע"ז אמרו דגברא לאכילה קא מכוין, דמשמע דנאסר בכוונה לרפואה. וזו קו' הגר"ה על הגר"א בשנו"א. וגם עמד ע"כ בבואה"ל סי' שכ"ח (סוד"ה אבל אם), ותיירך דהיינו שאחרים חושבים שאוכל לכוונת אכילה, אף שהוא באמת מתכוין לרפואה.

עמ' צא הערה 105 "כדברי רבינו מצינו בחי' הרשב"א... בשם הראב"ד (המהדיר)". הנה מצא ולא יגע כי בקטע המקביל לדברי השנו"א, בח"ה (עמ' צד) נכתב להדיא "וכן דעת הראב"ד", שם, כמוכן, המהדיר כדרכו לא טרח לציין היכן מקום כבודו של ראב"ד זה.

מעניין, בעמ' קצא כותב המהדיר בהערה 2 "לא ידעתי פירושו". ולא התעלם מעוד הרבה מקומות שהיה ראוי לפרש וסתם, אולי כי ידע פירושו והיה פשוט לו כ"כ עד שלא טרח [ולענ"ד כוונת שנו"א שם שכ' "כמו בתבן", דנתכוין למ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש כלים פ"ז מ"ז וז'": "ושפופרת הקש, קנוקנות התבן גם הם כלי קבול ואע"פ שהם קטנים. הנה נתבאר לך שכלי קבול אין לו שיעור אלא משיהא מקבל איזה שעור שיהיה ה"ז נקרא כלי קבול", עכ"ל, ומלבד זאת גם הכלי קיבול שלו לא נעשה ביד"א, וזהו שהוכיח הגר"א מתבן דחזינן דכלי קיבול אפי' כלשהו ואף שנעשה מאילין, חשיב כלי קיבול לקיבולי טומאה. ואכמ"ל].

בעמ' צז כותב המהדיר בהערה 127 "שורה זו צ"ע". אבל המעיין בדברי הגר"א בסי' רס"א בסו"ה, רואה כי כוונתו היא שהוא מתקשה במה שאמרו 'סימן לדבר צה"כ' - מניין לנו דהכוונה לג' כוכבים, שמא הכוונה היא צאת כל הכוכבים, וע"ז מיישב דלזה א"א ליתן סימן לדבר. ולזה כוונתו גם כאן, אף שהלשון מגומגם, כדרך חיבור זה.

עמ' ע הערה 42 גם רנ"ה וגם המהדיר לא שמו לב כי דברי רבינו מפורשים על אתר בירושלמי (כדרכו בכ"מ), דסברת המהדיר מבוארת בחיי אדם וז"ל בכלל ג': "נראה לי דדבר שטבעו ריח רע, מותר, ולא נקרא צואה אלא מה שנסרח מחמת עיפוש. כדאיתא בירושלמי פרק אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת, שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ד' אמות, לפום כן צריך לומר אין מדליקין. וכ"מ בסוכה י"ב ע"ש". עכ"ל.

בעמ' קנד וקנה הערה 26 כותב כי מדברי רבינו נתחדש דמהני ביטול מ"ר בשאר משקין, ודלא כדמשמע מדברי כל הפוסקים והראשונים. וכל דבריו אינם אלא פלא, וכי באמת עלה על דעתו שלכל הפוסקים לא מהני ביטול מ"ר בשאר משקין? דבר שלא נזכר בשום מקום במקומו (סי' ע"ז). ובודאי דברי הגר"א פשוטים, שמועיל ומעולם לא החמיר אדם בכך (בפרט שכאן איירי בביטול ברוב, ולא ברביעית, כמ"ש באמרי נועם ברכות כה ב'), ומה שהראשונים לא איירי אלא במים הוא אורחא דמלתא, שלא יפסיד אדם משקין שלו לבטל מי רגלים.

כה). עמ' קנט קס, פירושו על פסוק גמולי מחלב, עי' ס' גביעי גביע הכסף בשם הגר"א [ויש מקבילות נוספות בעניין חמדה ותאוה ואכמ"ל]. עמ' קפד רמשים אינם פור', חסר הפניות לאד"א ויקרא ואליה רבה נדה ועוד.

במדור ההערות אין כמעט הערות חשובות^(כ), או שלוקות בחוסר הבנה^(ט). העורך, משום מה, טרח לציין את כל 30 הראיות שהביא ר' מנחם קראקובסקי במקומותיהן בחיבור עצמו, במשפט נוסח: "עיי' בהסכמת גאוני ווילנא לספר חידושי הלכות בהוכחה פלונית נדפס בראש ספרינו" [נבצר ממני מדוע כינו את רמ"ק בתואר "גאוני ווילנא"]^(ז).

מלבד שחסרות הערות מינימאליות בשיטת הגר"א בסוגיא, ופשיטא שאין השוואות לשאר ראשונים, אין אפי' הפניות למקורות שמציין אליהם בעל הח"ה^(א), וק"ו שאין הפניות למקבילות (אף לא המתבקשות ביותר) שבתורת הגר"א לדברים שבח"ה^(ב). דוגמאות על כך (המעט שנתקלתי בהן דרך לימודי) נמצאות בהערות השוליים, לכלי הלאות את הקורא.

כו). ראה עמ' סג: "אמר רב הונא רשות הרבים פתילות ושמנים", איך נכנס לכאן רשות הרבים? אלא שבח"ה נכתב בר"ת "ר"ה" ומי שפתח אותם (בודאי לא 'צורבא מרבנן') נסתפק אם הכוונה רב הונא או רשות הרבים, וכך נשארו שני אופני הפתיחה... עמ' ס: "וכתב הגאון ז"ל הכ"מ אמר פירוש על דברי הפסוק", כתב או אמר? אלא דפתח תיבת "וכ" במקום וכבוד פתח וכתב. בח"ה דף ל"ט א' "אם כן כו", פתחו הר"ת א"כ, אבל באמת הוא ט"ס וצ"ל א"נ, כלומר "אי נמי" וזהו התירוץ השני בתו' שם. כז). עמ' קכ: "לסגור התיבה בשעה שיש בה דבורים", צ"ל "זבובים". עמ' קלה: "ה' דבר שהוא משום רפואה אסור דלמא נפיל", ט"ס וצ"ל דבר שהוא רפוי. עמ' עג: "שמא יניחנה ויצא אף שאני אומר", כמובן טעות ואולי צ"ל עד. [בעמ' סו ישנו קטע שבטעות חסרה לו כל הדיבור המתחיל]. עמ' קיז: "יש מי שהוכיח שאין בישול לאחר אפיה", כמובן ט"ס וצ"ל שיש. בעמ' קיח: "הא מני רבי יוסי הוא דאמר אין יוצאין ברקיק המבושל אלא על כרחך אע"פ שלא נימוח", ג' תיבות הנ"ל (אע"כ) הם פשוט ט"ס, ויש להשמיטם.

עמ' קה "אין נראה", ט"ס וצ"ל אך נראה. ואגב כל קטע זה, הפותח ב"השווה בשבת לחולה", לא מובן מדוע סידרו אותה על דף לח א'. קטע זה שייך על דברי הר"ף (ז' א' בדפי הר"ף) המעתיק את דברי הגמ' בחולין, ובח"ה נמצא בסופ"ג, במקבץ החידושים על הר"ף. עכ"פ היה ראוי לעשות איוז כותרת אהייה קאי.

בעמ' קכד ד"ה אלא אי איתמר, יש משפט: "וא"כ לפ"ז המטה שלא יחדה למעות והניח עליה מעות אם היה עליה בין השמשות וגם השתא אין עליו מעות שרי לטלטל", משפט זה משולל הבנה, והוא משובש לחלוטין וכצ"ל: "וא"כ לפ"ז המטה (שלא) [ש]יחדה למעות והניח עליה מעות [פי', מער"ש], אם [לא] היה עליה בין השמשות וגם השתא אין עליו מעות שרי לטלטל". ולהגהה זו יובן תיבת 'וגם'. במהד' מוה"ק אין כלל התייחסות לקטע זה!

כח). ובמקום לעסוק בגוף חידושי הגר"א, הסתפק המהדיר (עמ' סד הערה 20) להביא הסכמה על חידוש רבינו, מעדותו של ר' משה שטרנבוך כי "הגר"ז החשיב מאד חידוש זה".

בעמ' מא הע' 62, מיותר, ולא ידעתי מי אמר לו דרבינו סובר כהמעדני יו"ט?

עמ' סז הע' 30 "אי מיירי וכו' אך אולי מיירי וכו'". מיותר, ולא ברור מי אמר לו דחשיב הקדמה אם מדליק לאחר פלג. ועכ"פ היה ראוי לציין לדברי התו' בברכות כז א' ד"ה ... ולביהגר"א סי' רס"א ס"ק י"ב, או לדברי ביהגר"א סי' תרע"ט.

כט). עמ' קט הערה 27 "עיי' גם בקטע הבא... וקשה להבין קושיא זו" וכו'. ולא השכיל, כי רבינו הקשה קושיא כברול על דברי התו' דאיכא מחזי כמבשל אף בכלי שני, ממה שאמרו בגמ' מ' ב' ש"מ כ"ש אינו מבשל, והתם קאי על שמן, דאינו עושה לתקנו כמו תבלין. וכך אמנם הקשו המהרש"א ושאר מפרשים.

ל). בעמ' כג הערה 18 הסתפקו לציין ל"גאוני ווילנא", והוכחתם שזהו מהגר"א כי "כבר נודע משמו". אבל לא טרח המהדיר להביא את המקבילות לכך בשם הגר"א [כגון: "אמר הגאון ז"ל שכל הלכה ומשנה מרומזים ומדויקים בתורה שבכתב וכבר סידר המשנה נגד תורה שבכתב וכל הגמרא מרומזים במשנה והראה בחוש בפירוש ונתצתם את מובחנותם" (שאלות מכת"י ר' אריה לוי' סי' קכט. ספר הגה"ח עמ' שה. ליקוטי תורה וואלאו"ין תרנ"ט. ובס' כל הכתוב לחיים ופנינים משולחן הגר"א דברים יב ג' (אליאך): "ורבי סידר המשנה נגד תורה שבכתב". ועפ"י א"ש דאין מסכת חנוכה, דחנוכה נתחדשה אחר הכתובים]].

לא). עמ' פט ד"ה רעיא: "כדאמרין הוא הדיין". יש לציין למשנה באבות. שם: "והנה מחלוקת בין המקובלים ובין המחזקים", היה ראוי לציין על מה מדובר ומקורם. עמ' פז ד"ה חוסן: "משום שאמרין שאשתו של האדם", יש לציין ליבמות סג א' ועוד. בעמ' קיז: "וכבר ביארנו לעיל בפרק שני" חסר הפנייה אהיכא קאי. עמ' פד "וזה ידוע שהשמש" וכו', היכן. עמ' קיד "הירושלמי פסק", היכן. עמ' קטז "פסק הרמב"ם", היכן. עמ' קכ "וכבר כתבתי לעיל פרק שני", היכן [לכא' בדף לו א'].

בעמ' עד הביאו קטע מ"ליקוטי תורה" (שיצא לאור מכת"י בוואלאוין ע"י ר' מיכל לעווניסון, מחותנו של הח"ח וצ"ל), כל הקטע צריך ביאור גדול, ובודאי זקוק להרבה מקורות כמו: "וכמה שכתב הרואה שור", סתום ביותר לולא הציון לברכות נו ב'.

דוקא ספר זה, שנכתב בלישנא קלילא, היה ראוי יותר מכל להעיר עליו הארות מועילות להבנה, ובמקום זאת הדפיסוהו בלא שום הערה טובה ומועילה, וכך נשארו שם קטעים רבים מחוסרי ומשוללי הבנה בכלל^(א).

שמתי לב בכמה מקומות שהגיה המהדיר מדנפשיה מבלי לציין דבר בהערות כמקובל^(ב).

גם החלוקה לקטעים לא נעשתה ביסודיות^(ג).



ושם: "כמה שכתב בתוספתא כל השונה כו' וכן איתא לענין מאה ברכות" עכ"ל, ולא נתבאר כלל מקור משפט סתום זה (ועי' ברכ"י סי' קנ"ה בשם עין יעקב). ועוד רבים מאד.

עמ' ס: "ותרגמו של הקאת קיק". אין ציון על מה מדובר [וגם בתרגום דלפינו ליתא, ועי' ת"י שתרגם "וית קקא", ובחולין סג א' "אמר רב יהודה קאת זו הקוק", ועי' אדרת אליהו דנראה דגריס קיק (וכמש"ש במסוה"ש בשם הערוך). ומקור הגר"א נמצא בירו' "תני רבי ישמעאל ואת הקאת (ויקרא יא, יח) זה קיק". ועי' ברד"ק תהילים קב, ז ובישעיה לד, יא].

לב). עמ' קלג ד"ה תוספות ד"ה כסוה, עי' ביהגר"א סי' רנ"ז ס"ק ט"ז. עמ' קכה וקכו, עי' ביהגר"א סי' שכ"ד סק"ח [ובאמרי נועם ביצה כז ב'. וכמובן יש אריכות בפוסקים. וגם היה צריך הפנייה לעמ' קה לקטע ד"ה השוחט]. עמ' קכז הנכון כפירוש הרמב"ן, עי' ביהגר"א סי' ש"א ס"ד. עמ' קמט ד"ה בפלפל, יש כמה מקבילות בביהגר"א ובשנו"א. עמ' קפט ד"ה ולא יקלוט, עי' ביהגר"א סי' של"ה סק"ח. עמ' קיא: "וטעות סופר הוא", עי' ביהגר"א סי' תקי"א ס"ק י'. עמ' סג: "פירוש מתחילת השקיעה", עי' ביהגר"א סי' תרע"ב. עמ' ס' ד"ה ת"ש וכן עמ' סז דרחים רבנן, עי' הגהות הגר"א למסכתין. עמ' קכג ויש בזה ב' שיטות וכו', יש ע"ז בביאור רבינו כוכ"פ אריכות כמו בסי' רע"ט ס"ד ובסי' תקי"ח ס"ח ותירל"ח ס"א. עמ' קו "שתי קושיות על הרי"ף, אריכות בביהגר"א סי' ש"ח ס"א, ובשנו"א ערלה. ועוד רבים מאד.

בעמ' פז ישנו קטע הן מח"ה והן מכת"י בעניין שכהיום אין לנו כי אם רגל הגמ"ח לבד וכו', וחסר מקבילות כמו אמרי נועם ברכות ח א', פ' לשה"ש ו, ד, פירוש לאבות סופ"ה ועוד, שהאריך בה רבינו מעני"ו (ומזה גם תראה כי מ"ש בחי' מכת"י "אמר הכותב שכמה מצוות חסרים בזמן הזה בחול" וכו', אינו נכון בכוונת רבינו, אלא כוונתו למ"ש בחגיגה ה ב' כיון שגלו אין לך ביטול תורה גדול מזה, כפי שהביא רבינו בשאר המקומות).

עמ' רא הערה 4 נכתב: "לאו דוקא", על הוכחת הגר"א, ולא ראה המהדיר את דברי הגר"א במקבילה בביהגר"א סי' שט"ו וסי' תק"ב שהביא ראיה זו בעצמה [ואף עמד על כך בס' דמשק אליעזר שם].

בעמ' מ' הערה 60, "עי' ביאור רבינו יו"ד סימן א", הוא ט"ס, וצ"ל סי' ס"א.

בעמ' קכה ד"ה דאית ביה ביצת. כל קטע זה נמצא גם להלן בח"ה הנדפס בדף נא א' ד"ה טמן וכיסה (עמ' קלג), הפנייה מינימאלית זו היתה מוסיפה להבנת הענין.

לעיל הבאנו דברי הח"ה בדף ו' שהביא הגר"א בשם אחיו הוכחה שא"צ לר"ה ס' ריבוא. במהדור' מוה"ק בקטע זה אין כל הפנייה לאי מי מתלמידי בית מדרשו של רבינו הדנים ומציינים להוכחתו ואפשרות לדחייתה.

לג). ולמשל כל הקטע שבעמ' עד, "איהו עשיר", משולל הבנה מבלי לציין אליו את מקבילותיו בתורת הגר"א, דוגמת פירושו למשלי כד, ל ולא, טז. ועוד.

לד). לא עברתי בבחינה דקדקנית על כל הספר להשוותו לנדפס, אבל בכ"מ שמתי לב לשינויים ולא ברור לי מקור הגהותיו. ולדוג: לשון הח"ה הנדפס (ריש פ' ב'): "תוס' בשם בני נרבוניא מחולקים אי נר שיעה אסור אי לא, וכ"א סובר לפי גירסתו בגמרא, ועיין ברש"י בארוכה. וכבר תמה הרמב"ם ז"ל וכו'. ואצלם נשתנה, במקום רש"י נכתב רשב"א, ובמקום רמב"ם נכתב רמב"ן. גם אם נניח שהוא צודק בהגהתו, לא ידעתי מדוע לא עשה זאת בהערות, כמקובל וכנצרך [ואגב כמובן לא צויין איה מקום כבוד הרמב"ן, והוא במלחמות שם].

עמ' קיג "וכן משמע בר"ן (י א, א), אך בנדפס נכתב "וכן משמע בר"ן דע"א", והכוונה לדף ד ב' בדפי הרי"ף, אבל עורך מוה"ק משום מה שינה לדפי הגמ'.

בעמ' עה הערה 66: "ולכאורה צ"ל בנגעים". ולא ביאר המהדיר מאי סני ליה בגירסא הקיימת "שרצים".

ג. חידושי הלכות שמכתב-יד

לכאורה עיקר חידושו של הספר הוא בהבאתם של החידושים שמכתב-יד, שכאמור היו מלפנים בספריית מוה"ק. על חידושים אלו נכתב במבואם: "שנדפסו ממנו קטעים במקומות שונים, אבל עד עתה לא יצא לאור במלואו"⁽¹⁾. אכן אור חדש!

אין הם מעיזים להפנות איה בדיוק נדפסו "קטעים" אלו. אך מבדיקה קלה שערכתי התברר שכל החידושים מכת"י כולם ובמלואם! נדפסו בספר "מגנזי הגר"א" בשנת תשנ"ט, וכאמור לעיל (להלן: רעדיש). ולא זו בלבד, אלא שכל ההערות שנדפסו שם הועתקו במלואם למדור ההערות שבמוה"ק⁽²⁾. "א"א שלא להתפלא על מינימום קרדיט שהיה צריך לתת לעורכו הקודם של כתה"י [הרב בצלאל בוסל נ"י].

לא ראיתי שום שינוי בין מה שנדפס אצל רעדיש לבין מהדו' מוה"ק, מלבד [שוב] כמה טעויות אצל מוה"ק של פיענוח לא נכון של ר"ת שהיו אצל רעדיש⁽³⁾, או סתם טעויות הקלדה⁽⁴⁾. מה שמעיד כי היתה כאן עבודת העתקה של ה"בחור הזעזער" ותו לא.

ההערות והצינונים שבמהדורת רעדיש נרשמו בתוך גוף החיבור [בתוך סוגריים רבועות], וראיתי שהם הועתקו במלואם לתוך החיבור הנוכחי, בתוך מדור ההערות, ופעמים בגוף החיבור ללא סוגריים⁽⁵⁾! כך שהלומד סבור שכך הוא במקור הכת"י⁽⁶⁾! גם תוספות מועטות של מילים ש"הוכנסו" מאת העורך של רעדיש לתוך החיבור, בסוגריים כמובן, נכנסו ישירות לתוך מוה"ק

במבוא כתב (עמ' 8) "בח"ה השתדלנו לשמור על נוסח הדפוס על אף שהלשון בהרבה מקומות טעון תיקון, מלבד במקומות שא"א כלל להשאיר את הנוסח כנדפס, כגון חילופי לשונות וזכר ונקיבה וכדומה". אבל בעמ' קפט: "לא מוכחא האיטור שהיא עושה", ובנדפס יותר מתוקן: "שהוא עושה".

לה. למשל עמ' קיז ד"ה אבל אנו, באמצעו "ולפי דעת הסוברים" צריך להיות בקטע חדש. ובעמ' קיח מתחיל קטע כך: "וזה וודאי אינו", אולם תיבות אלו הן המשך למש"ש בקטע הקודם "וכל הגאונים פוסקים דאין בישול אחר אפיה וזה וודאי אינו", כלומר אינו כדעת הסמ"ק.

לו. ראוי לציין כאן כבדרך אגב שזו שיטת עבודתם. כי גם ב"מעשה רב" שבמהדורתם, שאין שם כל חידוש מהמהדורה שיצאה לאור בשנת תרמ"ט מלבד פירסום הנהגות הגר"א שהועתק מכת"י ר' סעדיה, גם שם אין הם טורחים ל"עדכן" כי כת"י זה כבר נתפרסם פירסום רב בכמה מקומות, ובפרט בהוצאתו המהודרת והנפוצה של הרב זלושינסקי. כבוד-מדומה זה, גורם לבזבוז כספים וגניבת דעת. וד"ל.

לז. כך גם ההפניות השונות לביאור הגר"א נעתקו כולם משם, עם "קנייתו בשינוי" אחד: אצל רעדיש הפנו לפי הסעיפים של השו"ע, ואילו המהדיר הפנה כפי דבריו במבואו: "על פי הדפוסים הרבים שיש בהם סימנים קטנים ודלא כמהדורת ווילנא וחלק מהמהדורות של השולחן ערוך שנדפסו בימינו שבהם אין סימנים קטנים בביהגר"א" [כמובן שזה לא מדויק, כאילו שהדפוסים הרבים הם עם הס"ק. גם מ"ש "ווילנא" הוא טעות וצ"ל לעמבערג, שזו המהדורה הנפוצה ביותר, ונכנסה ל"צורת הדף" הרגילה של השו"ע].

בעמ' צה הערה 123 הם התבלבלו וציינו מגנזי הגר"א: "סימן רנו, ד", והכוונה לסעיף ד', ולשיטת עבודתם היו צריכים לקנות בשינוי ע"י הציון לס"ק ט"ו שם [ראה עוד בילבול כע"ז להלן על ההערה 41 שבעמוד קין].

לח. עמ' עב סוד"ה אמר רב: "ואם כן אמר שמואל לשרוף", היה כתוב בר"ת וא"כ, ופיענוחו האמיתי "ואחר כך". [ואגב יש שם ט"ס אחר, הנכתב שם "ותירץ רבינו דמזה לבד לא לא הוי מוכח כלל", ויש למחוק תיבת "לא" אחת]. עמ' סו: "והשתא אפירוש לדידן אם ידליק", היה כתוב "אפי", וכמובן פתיחתה "אפילו".

עמ' צא ד"ה כל היכא: "ואמר רבינו מכל מקום ר"א מחי ור"ש מסי דוקא", התיבות מכל מקום מזורות, והיה כתוב מ"מ, וכפיה"נ הפיענוח הוא "מפני מה", אף שהל' מגומגם בלא"ה, וכדרכו של חיבור הח"ה.

בעמ' קטז ד"ה מי סברת, נכתב: "ובין צונג", ויש לתקן ל"ובין צונג".

לט. עמ' קז "דהיכי דהוי צונג וכתי ביה מרק אסור", כמובן צ"ל ואכתי, ואצל רעדיש הוא נכון. [ואולי צ"ל: ואית].

בהשמטת הסוגריים^(מא). זהו הוכחה ברורה שהם בעצם השתמשו במהדור' רעדיש והעתיקו הכל לתוך מהדורתם, כמובן מבלי איזכור, אף ברמיזה^(מב).

וזאת ועוד: אצל רעדיש נדפס במלואם כל החידושים שבכת"י, אף את אלו שנראה לפום ריהטא כי אין בהם תוספת על הנדפס. אלא שצויין אצלו בציון מיוחד לפני כל קטע: אילו מן הקטעים הם אומר הבא מן החדש, אילו יש בהם תוספת כלשהו, ואיזה שאין בהם תוספת כלל. במהדורת מוה"ק בחרו כאן לחסוך בנייר, וכך נכתב במבואם: כי יש חידושים שבכת"י הנוסח יותר מתוקן מהנדפס, אבל רק במקומות ש"אין שום תוספת כלל וכלל ואין בהם תועלת" נמנעו מלהדפיסם [ורק ציינו בהערות שכן נמצא גם בכת"י]. אבל באמת השמיטו קטעים חשובים, שבהם הנוסח יותר מבורר ומדויק מאשר הנדפס^(מג).
גם כאן החלוקה לקטעים לוקה בחסר^(מד).

גם הערות מינימאליות ומקבילות לוקים בחסר גדול^(מה) [מלבד הערותיו של רעדיש, המצילות קצת על המצב בח"ה הנדפס].



(מ). למשל, בעמ' צד: "כתב הרא"ש [סימן כב] בשם רבינו יונה", אבל ברעדיש איתא "כתב הרא"ש [סימן כב בשם ר' יונה]", כלומר תיבות "בשם רבינו יונה" אינם בכת"י אלא מדברי העורך של רעדיש. בעמ' קה ד"ה אמר רבא תוקן בפנים בלא סוגריים 'רמב"ן' במקום מה שהיה כתוב בכת"י 'רמב"ם', ואצל רעדיש הוא בסוגריים עגולות, ורבועות כמקובל.

(מא). עמ' סח: "דבד"ה אלא כתבו תימה תרתי", תיבת "כתבו" הינה תוספת העורך של רעדיש להבנת הדברים. עמ' עג ד"ה הדלקת נר: "עיין פירוש התוספות", תיבת התוספות היא תו' העורך. בדף ל"ז ישנו קטע שלם (ד"ה אי אמרת בשלמא) שנכתב בסופו: "א"ה בלבול דברים יש כאן מת"ט [אוצ"ל: מתוע"ס]", ורעדיש הוסיף [מתוקן בפנים ע"פ השערה], וראה זה פלא, במהו' מוה"ק "תוקנו" כל הבלבולים, והשערת רעדיש נכנסה אצלם לתוקן.

(מב). בעמ' צז: "ותו ממה דאמרינן לייט אביי אמאן דמצלי עם דמדומי חמה". אצל רעדיש העירו [בסוגריים] דלפנינו אי' בגמ' ברכות כט ב' לייטי עלה במערבא. אצל מוה"ק נכנסה הערה זו להערה 126. ויש להעיר, כי גם בביאורו [הנכתב בכת"י] כתב לייט, ונראה דכך היא גי' רבינו בגמ', דכן דרכו של אביי במקומות טובא (עי' ברכות כט א' ובשבת קכ ב') ובפסחים קד א' תענית כט ב' מו"ק יב ב' קידושין לג ב' ושם עא ב'), ובמערבא אשכחן רק פ"א בברכות נט א'. וביד"ס רס"ב לשון רבינו לייטי במערבא. ונראה דבכוונה רבינו לא גרס במערבא, דהא ביר' ברכות רפ"ד אדרבה אמרו דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה (וע' הקדמת בעל תוספות ירושלים לספרו).

(מג). כגון הקטע בעמ' עז (ראה שם הע' 75) או עמ' צ (הע' 103), בכת"י הנוסח בשניהם משופר יותר.

(מד). עמ' צז "ובענין מהיכן חשבינן יום יש שלוש שיטות", היה ראוי להיות בקטע נפרד, כמובן.

(מה). עמ' צח צט: "ועוד אמר רבינו", יש לציין לביהגר"א סי' נ"ח סק"ח [ואף סותר לדבריו שם. ועי' ביאורו"ל שם, ובתומעש"ר אות יט, ועוד]. לעומת זאת, הערה 130 שם (המציינת לביהגר"א סי' רסא ותנט) לקוחה ללא ספק מהערת רעדיש שלא חילק את הקטע הארוך שם [רעדיש לא חילק כלל לקטעים] וכוונת הציון הוא לדבריו לעיל מיניה. עמ' עג "הנך נפישן פרשי" בשם נראה דצ"ל בשתיים", בדברי אליהו מביא שמועה נוספת מהגר"א לפרש דברי רש"י אלו (וראה פנינים משולחן הגר"א, ר"ד אליאך).

עמ' צט ד"ה כוכב: "וקשה דלמ"ל האי סימנא", הקו' נמצאת גם בשנו"א (הובא בעמ' צב). והמהדיר, שלא הבין לאשורו, נתקשה בהערה 133 "קושיא זו צ"ב".

בעמ' קיז הערה 41 הם מפנים למקבילה לביהגר"א סי' תנ"א ס"ק נ"ט. הסיבה להפנייתם טמונה בכך שרעדיש מציין לביהגר"א תנא, כא. רעדיש ציין לסעיפי השו"ע ובסעיף זה ישנו לס"ק נ"ט. אמנם, באמת נידון הגר"א נמצא בסעי' כ"ב בשו"ע ובביהגר"א ס"ק ס"ו חולק על דברי השו"ע, עיי"ש. גם הערה 40, המפנה לביהגר"א סי' תנ"א ס"ק כ"ה וכ"ו, אינה במקומה, והיה צריך להפנות לביהגר"א בס"ק ה', שזה מקביל ממש לדבריו כאן, דהרי"ף איירי בעירוי מכ"ר ולא בכלי שני, דלא כהרמ"א שם והשו"ע בס"ה, וכמו שתמה שם הגר"א. אין לי ספק כי המהדיר לא הבין את חידושי הגדולים של הגר"א בהוראות אלו.

ד. הוספת חידושי הגר"א ממקורות אחרים

כדרכם של הרבנים דרושקאוויץ ומובשוביץ, ואולי בכדי לעבות את החיבור, מלבד הכנסת פירוש המשניות שנו"א כאמור, נוספו לחיבורנו כמה קטעים בביאור הגמ' במסכתין מלוקטים מכמה מספרי הגר"א, כדוגמת: אמרי נועם (עמ' סב¹⁰ קסב), מפירושו על ספר משלי (עמ' קסט רי), פירושו על ספר ישעיה (שם וקצא), אדרת אליהו על התורה (עמ' קמג וקסח), אליהו רבה על משניות טהרות (עמ' קעג קעד קעה), מכשירי¹¹ (עמ' רה) קינין (עמ' רי¹²) וידים (עמ' קמח וקפה), שנות אליהו על זרעים (עמ' קצ), פירוש על הגדה של פסח מאת הגרמ"מ ז"ל (קע), כתר תורה מהמגיד מפלאצק (עמ' רא). ואף משמועות רחוקות דמיתאמרא בשמיה (עמ' קסט מחשק שלמה¹³), עמ' קסג קסד מדברי שאול¹⁴), ואף מהספרים דברי אליהו (עמ' קנו רט¹⁵) וקול אליהו (עמ' קצו).

לא ברור מה מדברי הגמ' ראו לפרש ומה לא, הלא בסדרת "שדה אליהו" נדפסו שלושה כרכים מלאים מליקוטים שונים מאת הגר"א על סדר מסכתין, וכן בעוד כמה ספרים מליקוטים בשם רבינו, ובקול אליהו ודברי אליהו עצמם יש קטעים נוספים בשם רבינו¹⁶. עכ"פ בחר העורך מדי פעם להביא פירוש שמצא חן בעיניו לחברו לספרנו.

לפעמים הביאו קטעים שלא ממש נוגעים לפירוש הסוגיא, ולא מובן מדוע האריכו להביאו¹⁷. בעמ' קעג הביאו לפתע את "הגהות הגר"א" על אתר, למרות הרבה הגהות של הגר"א שנדפסו לאורך המסכתא ולא ראו להביאן. באופן עוד יותר תמוה הביאו קטע בעמ' קצ ולא צויין כלל מהיכן הדברים מצוטטים! (והוא ממעשה רב¹⁸). בעמ' קצח הביאו קטע בשם "חידושי הלכות שבת, מרשימת תלמיד הגר"א", ולא ברור כלל מדוע הביאום שם, ונדפס הכל במקומו בספרם על דף מ"ט (עמ' קל).

מו). הביאו את כל הקטע מהס' אמרי נועם, שבסופו נדפס חידוש אחד עמ"ס שבת. בקטע זה ישנם הרבה ציונים בסוגריים עגולות, המהדיר העתיק כל הציונים אליו בפנים, מלבד כמה מקבילות חשובות להבנת העניין, שהשמיט לחלוטין ולא ציינם אפי' בהערות אצלו (הפנייה לביהג"א על אגדת רבב"ח, לפי' על משלי בענין חמדה ותאוה, ולפירושו על ספר יונה). ציונים אלו נראה שיצאו מתחת ידו של הרב שלמה הכהן מווילנא.

מו). בספר מנחת יהודה, מהגר"י אפשטיין, תלמיד וואלאזין, על דף י"ב ראה להביא מהאליה רבה למכשירין פ"ד מ"ה. במוה"ק אכן הביא בהעתקה מלאה, אך רק במדור ההערות, והיה ראוי להדפיסה בפנים החיבור [גם לדף ס"ב הביא המנחת יהודה מהגר"א לידים, וזאת הביאו בפנים הספר בעמ' קמח].

מח). ויש שם טעות סופר דמוכח, "אבל מי שאינו אורך ימים", וכמובן צ"ל מי שהוא אורך ימים. ואצל דרושקאוויץ נדפס כראוי.

מט). שמועה שהמהדיר בעצמו העיר כי הובאה במקו"א (סו"ס גאון יעקב) בשם הגר"א ל קצנבלוגן מבריסק.

נ). הובא בדברי אליהו. פעמים המהדיר כותב "דברי אליהו", ופעמים מביא את ה"מקור" של הדברי אליהו.

נא). ודרושקאוויץ הביא זאת בשם ס' רפואת העם [מקורו של הדברי אליהו].

נב). כמו לדף כ"א והבור ריק אין בו מים, ודרושקאוויץ הביא [ויש פירושים רבים שאפשר לסדרם ע"ס מסכתין ולא הובאו אצל השדה אליהו, וכדוגמת פירוש רבינו באדרת אליהו במדבר (כג, ד') על הא דהלל בשבת דף לא א'].
נג). עמ' קנב העתיקו באריכות מליקוטי הגר"א על הרמב"ם, בדין כמהין ופטירות. זה לא קשור כלל אלינו, וגם הדיבור המתחיל המודגש, אינו נכון. כל הקטע קשור לסוגיא בעירובין, ועכ"פ אחר שהדפיסה, היה ראוי לציין למקבילתו בביאורו לשו"ע סי' שפ"ו [וכמובן יש אריכות עצומה אצל תלמידי הגר"א לבאר חידוש נורא זה להלכתא, דלא כדעת רי"ף רמב"ם רא"ש].

נד). ומתוך ההערה שם 9 "ובספר מעשה רב הובא לעיל בקטע הקודם", יעמוד המעיין על זאת שמקור הקטע הוא מן המעש"ה. בהערה 7 על הקטע הנ"ל מביא המהדיר "כתב רנ"ה" וכו', ולא מפרט לנו היכן מקור דבריו של רנ"ה בזה [באמת הוא מביאוריו

יש לציין ששני קטעים חשובים, שמקורם מוסמך ביותר כי באו מהגר"א ז"ל, ונדפסו בשנות אליהו זרעים בסופו ב"ליקוטים", לא באו בספרינו משום מה^ה.

גם חידושי אגדה מרבינו, מהם אשר מכת"ק ממש!, משום מה לא זכו להכנס לתוך הספר: ב"פירוש על כמה אגדות" ווילנא שנת תק"ס, יש פירושי אגדה על דפים עז ב' וקד א' וקה א'. וב"ליקוטי הגר"א" ווארשא תרמ"ט נדפסו חידושי אגדה על דפים ב א' י א', ובסופם נכתב "עד כאן הועתק מכ"י הגאון בעצמו".

למרות שביאורי הגר"א על ברכות נחלקו לב' ספרים, הלכה ואגדה (אמרי נועם, וביאורי אגדות), מ"מ במסכת שבת אין די בביאורי האגדה להשלים לספר בפנ"ע, ואידי דזעיר מירכס, והיה מן הראוי לצרפן לחיבור זה [ולא גרע משאר ליקוטי שמועות, ואף בדברי אגדה עצמם, שהוכנסו לחיבור].



בסידור הגר"א על המעש"ר. יש כאן חוסר מקצועיות מוחלטת [כך נהג בעוד מהערותיו, כגון עמ' קעט הערה 2 "ולא ס"ל לרבינו כיסוד המאירי" וכו', ולא ציין כלל לאיזה מאירי מכוין].

אגב, על קטע זה ממעש"ר שינה המהדיר ממנהגו, והעתיק (הערה 5) באופן מוזר באריכות מופלגה ג' קטעים, הא' מס' עבודת הגרשוני עה"ת (ווילנא תרמ"ה), הב' מס' דברי שאול עה"ת, הג' מס' הגאון החסיד מווילנא (בצלאל לנדוי). בכל שלושת הקטעים מובאים דברים תמוהים וצ"ע, והיה יותר מן הראוי להעתיק את דברי האחרונים הרבים שדנו ונו"נ בשיטת הגר"א בנושא זה. ואכמ"ל.

נה. פירושו לדף ג' ע"ב ואב"א אידי ואידי למטה מי' וכו'. וכן לדף כ"ב תנו רבנן מצות חנוכה וכו'. שניהם הובאו אצל דרושקאוויץ!

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

בעקבי יעקב

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – יומא

הקדמה

ספרי קהלות יעקב הם מהחביבים על עולם התורה, ויד הכל ממשמשת בהם. זכה מחברם, מרן רבינו יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל, להיות מיחידי יחידים שבכל הדורות שהקיפו בעיון את כל מסכתות הש"ס, 'ובכל יום ויום מתבדרין מילי תורתו בבי מדרשא – הקהלות יעקב הקשה כך, הקהלות יעקב מבאר כך' (מתוך הספרו של הרב שך עליו, מובא בספר תולדות יעקב עמ' רכח).

באופן אישי, זכיתי למפגש ראשון עם ספרי קהלות יעקב בשנת תשס"ז, בהיותי תלמיד בשיעור א' בישיבת 'שיח ידידיה', אז בגני תקווה. פניתי למו"ר ראש הישיבה, הרב שלמה קליימן שליט"א, בשאלה נאה אך מעט מחוצפת: איזה ספר אפשר ללמוד בהפסקת צהריים תוך כדי מנוחה במיטה, ושיהיה קשור לסוגיה? הרב ענה לי מיד: קהלות יעקב. מאז ועד היום זכיתי לקחת לידי פעמים רבות את ספרי קהלות יעקב, ובמיוחד בזמני מנוחה, כעצת ראש הישיבה...

מאוחר יותר קראתי על דמות נוספת ובלתי נשכחת, של תלמיד חכם מופלא שכבן היישוב קדומים גדלתי לאורו, שהמליץ על לימוד קהלות יעקב בזמנים לא שגרתיים ואף נהג בעצמו בכך. היה זה הרב בנימין הרלינג זצ"ל הי"ד. וכך סופר עליו (איש ימינך עמ' 181-182):

בימי ה'כולל' באיתמר, היה מצטרף לארוכה ולמנוחת צהריים אצל הרווקים. מספר ר' יהודה אלבו: 'בארוחת הצהרים הרב היה מוציא את הגזר והאגוזים שלו, אוכל אתנו באותו שולחן, ואחר כך היה הולך 'לנוח' בחדר צדדי, והיה מבקש שנעיר אותו כעבור זמן לא רב. על פי רוב, כשהקשנו על דלתו בשעה היעודה, ראינו – אם הדלת לא היתה סגורה לגמרי – שהיה בידו ספר מן האחרונים, לרוב 'קהילות יעקב'. הרב היה עונה מיד 'אני כבר קם, תודה', ונכנס לסדר אחר הצהריים. לא זכור לי שהערנו אותו באמת, ובוודאי לא שהיה צורך לקרוא לו פעם שנייה. לזה קרא 'מנוחת צהריים...'

ועוד (שם עמ' 184-185):

[מספר ר' אלישע אבני:] כשבאתי לביתו הצנוע בשבתות, תמיד קיבלני במאור פנים כאילו אני האורח החשוב ביותר. למדנו 'קהילות יעקב' מספריו של הסטייפלר. הרב גילה את אוזניי ואמר לי כי הוא אוהב לקחת לטיולים דווקא את ה'קהילות יעקב', משום שהדברים מושכים את הלב וכך הוא יכול להישאר בריכוז גם בנסיעה [...]

הסבר מפוכח יותר לחביבות ה'קהילות יעקב' כספר ל'ובלכתך בדרך' סיפר הרב לתלמידיו הבוגרים יותר. מספר ר' יהודה אלבו: 'כמה פעמים יצא לי לנסוע אתו מהישיבה [באלון

מורה] לקדומים, וראיתי שבנסיעות הקפיד ללמוד ספרים מעמיקים, המחייבים את מלוא תשומת הלב, דוגמה 'קהילות יעקב' או חידושי רבי שמעון שקופ. שמעתי מאחרים, שגם במילואים היה נוהג כך, ושהיה מסביר, שדווקא במקומות שיש חשש לפיזור הנפש – כמו בזמן חלוקת ציוד באפסנאות – צריך להתמקד; זאת ניתן לעשות על ידי לימוד ה'מכריח' את המעיין להיכנס ראשו ורובו לתוך הסוגיא, ולא לעסוק בדברים אחרים במקביל' [...]

מספרים אלה נן גוטווירט ושילה הורביץ: '[...] הוא עצמו, כך העיד בפנינו באותה הזדמנות, היה נוהג ללמוד ב'קהילות יעקב', שהיה אצלו במקום מיוחד באפוד – או בלשוננו, ב'חגור'.

והחוט המשולש לא במהרה יינתק: זמן מה לאחר שהגעתי לשיבת 'תורת החיים' ביד בנימין, קבעתי חברותא עם ידיד נפשי הרב יצחק טסלר שליט"א באחד מספרי האחרונים הישיבתיים שיילמד על הסדר. כשנועץ במו"ר הרב שמואל טל שליט"א בשאלת הספר המתאים לחברותא שלנו, נענה: קהלות יעקב.

אני מרגיש בספרי קהלות יעקב מתיקות מיוחדת, חדווה מיוחדת, שעד היום אני לא מוצא את הדרך להסביר אותה במילים. כריכתם שחורה, כמעט חסרת ממד עיצובי. הכתב כתב רש"י בנאלי, הנושאים מוכרים ומופיעים בכל ספר ממוצע על המסכת. אך בפנים, בתוך האותיות, יש משהו מיוחד במינו. משהו משמח, בהיר, פשוט, מזמין. זר לא יבין זאת. אך שלושת רבותי, למרות ההבדלים הלא קטנים שביניהם, הבינו זאת היטב, עד שמבלי לתאם מראש, כיוונו עדותם אל אותה נקודה.

בשלב מסוים התעורר בי רצון להעלות על הכתב הערות שהתחדשו תוך כדי לימוד, למען יעמדו ימים רבים ולא יאבדו בתהום הנשייה. בד בבד עם זאת, התעורר גם רצון לסכם את הנלמד בלשוני – הן כדי להטמיע את הדברים בזכרוני על ידי הכתיבה, הן כדי לאפשר לעצמי בעתיד גישה מהירה ונוחה לסיכום המנוסח בלשוני ומותאם עבורי, הן כדי שיהיה אפשר להבין את ההערות מבלי צורך בספר אחר. עודני מסופק בשאלה האם יש בסיכומים גם תועלת לציבור, והפרסום הזה נועד בין היתר לברר זאת על ידי קבלת משוברים מהקוראים*.

אני מודה לידיד נפשי הרב איתן זמורה שליט"א שעבר על החיבור כולו וזיכני בהערות רבות שרובן משוקעות בחיבור, הצילני מטעויות קטנות וגדולות, וגרם לי להאמין בכך שיש כאן, לפחות בהערות, תורה הראויה להתפרסם ולהילמד.

בכל סימן מופיע הסיכום ואחריו ההערות, כאשר כוכבית לצד מילה מודגשת היא הפניה להערה. לרוב לא צוינו מקורות מדויקים בסיכום, מתוך הנחה שהמעוניין יוכל למוצאם בנקל בקהלות יעקב, ורוב הקוראים לא יודקו לכך. כותרות הסימנים הועתקו ללא שינוי מהמקור. לאורך הסיכומים פוזרים ציוני דיבור המתחיל בקהלות יעקב, בתוך סוגריים רבועים. אין צורך לומר שהסיכומים וההערות לא נועדו להורות הלכה למעשה.



(* הערות מכל סוג, בכתב ובעל פה, יתקבלו בתודה ובברכה. ליצירת קשר: 0526530940 Hareldvir21@gmail.com

סימן א - בסוגיא דיומא דף ו'

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא הקשו על הפרשת כהן גדול מביתו שבעה ימים קודם יום הכיפורים, דעד שאתה מפרישהו מטומאת ביתו, הפרישהו מטומאת המת. ותירצו שטומאת מת הותרה בציבור. *והקשה הגבורת ארי, הרי ביום הכיפורים קרב גם אילו של כהן גדול, והוא אינו קרבן ציבור, ובו הטומאה רק דחוויה ולא הותרה, אף למ"ד שבציבור היא הותרה. ותירץ שהאיל הוא קרבן עולה ולא חטאת, ואין עיקר הכפרה תלויה בו. אך הקשה מפרו של כהן גדול שאינו קרבן ציבור והכפרה תלויה בו, דהא הפר מעכב את השעיר. ובשלמא לפי מה שכתבו התוס' במקום אחד שהחזוור על טהרה בקרבן יחיד הקבוע לו זמן הוא רק מדרבנן, מובן שלא תיקנו הרחקה מחשש לדין דרבנן; אך במקום אחר נקטו התוס' שזה *מדאורייתא, ולפי זה קשה. עכת"ד הגבורת ארי.

[ד"ה ולכאור'] נראה ליישב שבפר כהן גדול יש שני עניינים: כפרת הכהן הגדול עם אחיו הכהנים, וצורך כפרת הציבור. מכיוון שצורך כפרת הציבור אינו באופן ישיר אלא רק שלא יעכב את השעיר, לכן הצורך לעשותו בטהרה דייקא הוא פחות מבקרבן ציבור ממש, ולכן לא הצריכו בו חיזור על טהרה לכתחילה. ומעין ההבדל בין לבילה ובין ביאת מים בטבילה, שבשני המקומות בעיני ראו: 'ראוי לבילה' ו'ראוי לביאת מים', ולמרות הדמיון יש הבדל ביניהם, שבילה נדרשת לכתחילה, ורק בדיעבד אינה מעכבת בדבר הראוי לבילה, ואילו ביאת מים אינה נדרשת אפילו לכתחילה. ונראה שטעם ההבדל הוא שבילה היא המצווה עצמה, *וטבילה היא רק הכשר מצווה להיות טהור. ובוזה דומה פר כהן גדול לטבילה ולא לבילה, דהוא הוא אינו המכפר הישיר עצמו אלא הוא הכשר מצווה לכפרת השעיר, ולכן לא הצריכו בו חיזור על טהרה לכתחילה.

[ד"ה והנה] הריטב"א הקשה את קושיית הגבורת ארי, ותירץ שגם הפר חשוב קרבן ציבור משום שהשעיר תלוי בו, ולכן גם בו הותרה ולא דחוויה ואין צורך להדר אטהרה. ונמצא שיש שלוש דרכים ביישוב הקושי: (א) תוס' במקום אחד: זה רק מדרבנן. (ב) מה שהתבאר בדעת התוס' במקום אחר: הקשר לכפרת הציבור הוא עקיף. (ג) ריטב"א: היא גופא הנותנת שהפר חשוב קרבן ציבור.

[ד"ה והנה] והנה, בגמרא נאמר בכלליות שעבודת כהן גדול ביום הכיפורים היא קרבן ציבור, ושזו הסיבה שהיא מרצה גם ללא הציץ על מצחו. ואי איתא שפרו אינו קרבן ציבור, הדבר אינו מובן. והתקשה בזה שער המלך. והריטב"א יישב את הדברים לשיטתו, שבאמת גם הפר הוא קרבן ציבור, אך על התוס' קשה. [ד"ה והנראה] *ולפי האמור נראה שגם התוס' מודים לדברי הריטב"א, ומה שכתבו שמהדרינן אטהרה הוא רק על הקרבת האימורין, שהיא כבר אינה מעכבת את השעיר, ואין לה זיקה לצורך הציבורי שישנו בפר כהן גדול. [ד"ה ולפ"ז] ואילו הגמרא שאמרה בכלליות שעבודת הפר היא קרבן ציבור, התייחסה לעבודת הדמים, שרק היא נעשית בבגדי לכן וללא ציץ, ולא להקרבת האימורין, שנעשית בבגדי זהב ובכללם ציץ.

[ד"ה ומה] אמנם הדברים אמורים רק לשיטת הרמ"ה שהזמן שבו נדרש ציץ הוא זמן ההקרבה, ולא לשיטת רש"י שהזמן הקובע הוא זמן קבלת הטומאה, ולפי רש"י עדיין יש לחשוש שהאימורין ייטמאו בזמן שהכהן לבוש בגדי לבן.

[ד"ה ועפ"ז] לפי כל האמור, יש ביסוס לדרך השלישית הנ"ל ביישוב קושיית הגבורת ארי, והיא לא רק דרכו של הריטב"א, אלא גם התוס' מודים שעבודת הדם שבפר חשובה קרבן ציבור. [ד"ה ונראה] ונראה שכשם שהתוס' מודים לריטב"א בעבודת הדם, כך הריטב"א מודה לתוס' בעבודת האימורין, ואין שום מחלוקת ביניהם. דהנה, בגמרא נאמר שהפר הוא קרבן יחיד, ושממנו מוכח שקרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה. ולכאורה קשה מזה על הריטב"א. ונראה שהוכחת הגמרא אינה אלא מעבודת האימורין, שחשובה עבודת יחיד גם לדעת הריטב"א.

הערות

קושיית הגבורת ארי אינה אליבא דהלכתא

והקשה. יש להבהיר שלמ"ד טומאה דחוויה הציבור, התירוצ' מבואר בגמרא: טומאת ביתו שכיחא, טומאת מת לא שכיחא. ולהלכה נקטינן שטומאה דחוויה בציבור. ונמצא שקושיית הגבורת ארי היא על דברי הגמרא אליבא דמ"ד הותרה, ודברים אלו אינם אליבא דהלכתא.

קושי בחידוש התוס' שגם הסבור הותרה מודה שבפסח דחוויה

מדאורייתא. א. יש לעיין במה שנקטו התוס' (יומא ו, ב ד"ה אמר) שגם למ"ד טומאה הותרה בציבור, בפסח היא מדאורייתא רק דחוויה. דלכאורה, מדברי הגמרא בשני מקומות משמע שאין הבדל בין פסח לשאר קרבנות ציבור. ראשית, לשון הגמרא (ובחים לג, א) בנוגע לפסח היא: 'מכלל דתרווייהו סבירא להו טומאה דחוויה היא בצבור', ולכאורה קשה להעמיס שרבא סובר שטומאה הותרה, ורק בקרבן יחיד הקבוע לו זמן היא דחוויה, משום שזה מסייג ומצמצם את הלשון הסתמית של הגמרא, שנראה ממנה שמתייחסים לפסח כקרבן ציבור גמור. שנית, בגמרא (פסחים פ, א) נראה דאיכא למ"ד טומאה הותרה בציבור גם בפסח. ואף שהדברים שם לא נשארו למסקנה, ואפשר לומר שזו רק הוה אמינא שנדחתה, יש בזה דוחק. ועוד, שגם שם הלשון היא כללית, ולא נראה שדנו רק על פסח בלבד. וכעין דברים אלו העיר הקרן אורה (ובחים שם ד"ה תוס'): 'ונראין הדברים דמדאורייתא אין חילוק, דלא אשכחן אלא חד פלוגתא בכל קרבנות ציבור אי הותרה או דחוויה, ומנלן לחלק ביניהו ולומר דבפסח לכו"ע דחוויה היא'.

ב. ובאמת, התוס' הביאו בריש דבריהם את דעת ר"י הזקן שרבא ביומא ו' אמר 'זאת אומרת טומאה הותרה' וליה לא סבירא ליה, וכך כתבו בסתמא התוס' במקום נוסף (ובחים שם ד"ה הגה"ה מכלל). אמנם, לכאורה גם דרך זו אינה מרווחת כל כך, וצ"ע.

ג. מלבד זאת, האחרונים (שער המלך הל' ביאת המקדש ד, יד ד"ה וראיתי; גבורת ארי יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל, ובספרו שאגת אריה, לח; ר' לייב איגר בשו"ת נודע ביהודה תניינא או"ח, פו; יש סדר למשנה יומא א, א) הקשו על דברי התוס' מכך שהגמרא (סנהדרין יב, א) תולה את השאלה אם מעברים את השנה

כדי לעשות פסח בטהרה בשאלה אם טומאה הותרה או דחוייה בציבור, ואם כדברי התוס', אזי גם למ"ד הותרה יש לעבר, שהרי בקרבן פסח לכו"ע טומאה דחוייה ולא הותרה.

ד. ובשער המלך תירץ שהא דבפסח הטומאה דחוייה ולא הותרה, הוא רק מדרבנן. ויעוין שם שהאריך בזה. אך בדברי רבינו (סד"ה יומא) מבואר שלא כך בדעת התוס' דנן, וכדמסבר לה שהדבר מוכח מכך שהתוס' באו בדבריהם ליישב את האמור בגמרא (זבחים לב, ב): 'מצורע היתירא הוא, להא אישתראי ולהא לא אישתראי, טומאה דחוייה הוא, מה לי חד דחויא מה לי שתי דחיות'. הרי שהקביעה דדחוייה ולא הותרה מתירה לעשות פסח בטומאת זיבה, והיתר זה הוא היתר בדאורייתא, ובהכרח הוא מתבסס על קביעה שגם היא מדאורייתא. ודלא כתוס' בהמשך הסוגיה (יומא ז, א ד"ה כיון) שנקטו שלרוב דחוייה רק מדרבנן.

ה. ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ב, ה סד"ה מה) כתב שהדין על עשיית פסח בטומאה מורכב משני חלקים: האחד, עשיית ארבע מלאכות הקרבן בטומאה. והשני, אכילת הקרבן בטומאה. ועל גבי זה, לחדש יצא, ד'גוף הטומאה הותרה בציבור, ואכילה לא מעכבא, רק דבעינן ראוי לאכילה. בזה פשיטא דלא מעברין השנה, ונדחה המצוה מזמנה האמת. וזה ברור ופשוט'. דהיינו, שכל הצורך בעיבור הוא בשביל אכילה ולא בשביל עצם הקרבן, ולכן אין מעברים. ולפי זה המשיך השואל ומשיב (ד"ה ובה) ליישב את קושיית שער המלך על התוס', וכתב: 'דלענין שיהיה צריך לעבר השנה, פשיטא דכל דהותרה בציבור, אין לנו להשגיח על אכילת קרבן פסח. וזה ברור'. ולכאורה, גם זה אינו מרווח. דהתוס' כתבו שלקרבן פסח הטומאה דחוייה ולא הותרה, ומהיכא תיתי לומר שאין כוונתם לדחוייה ממש שתצדיק עיבור שנה אלא רק למקצת דחוייה. וצ"ע.

ו. ובנודע ביהודה תירץ שדברי התוס' לא נאמרו אליבא דמסקנת הגמרא (מנחות טו, א) אלא דווקא לפי הנחת הגמרא בהוה אמינא. דהיינו, שבגמרא נזכר הטיעון שלא יהא קרבן ציבור חלוק, כטיעון שמחמתו יעשו גם הטהורים בטומאה. והנודע ביהודה הוכיח שלפי ההוה אמינא, משמעות הטיעון היא שמותר לטהורים לעשות בטומאה, ואילו לפי המסקנה, משמעות הטיעון היא שחובה על הטהורים לעשות בטומאה. דבמסקנת הגמרא נאמר: 'נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרין – רבי יהודה אומר: שניהם יצאו לבית השריפה, לפי שאין קרבן ציבור חלוק', וטען הנ"ב שאין להוציא לבית השריפה מכוח רשות בעלמא, ובהכרח שיש חובה לנהוג באופן שלא יהיה קרבן ציבור חלוק.

ביאור אחר לחילוק בין בילה לטבילה

וטבילה. לקמן (סוף סי' כא) נוקט רבינו שיש מצווה בעצם הטבילה, ולכאורה שלא כדבריו כאן. ולכאורה, ההסבר הפשוט לכך שיש צורך בבילה בפועל אך אין צורך בביאת מים בפועל, הוא שעל בילה ציוותה התורה ועל ביאת מים לא ציוותה התורה.

דוחק בחילוק בין עבודת הדם לעבודת האימורין

ולפי. א. לכאורה ישנו דוחק בחילוק בין עבודת הדם לעבודת האימורין, דהא לא מסתבר שהתורה תצריך לשחוט ולקבל ולהוליד ולזרוק אבל תאסור להקטיר אימורין. דלכאורה זה

תרתי דסתר: או שהקרבת כשר, או שהוא פסול. וכמדומה שאין זה מרווח לומר שרק מה שמעכב בקרבן נידון כקרבת ציבור. ובפשטות גם מה שאינו מעכב, גם הוא נצרך לציבור. ומסתבר שכפרת הציבור מלאה ושלמה יותר כאשר פרו של כהן גדול קרב כמצוותו. ואולי הדבר דומה לדברים שבאים בטומאה ואין נאכלין בטומאה (פסחים עו, ב), שגם שם אנו מוצאים חילוק של מעשי הקרבן לשני סוגים של מעשים – עבודתו ואכילתו, ורק עבודתו נעשית בטומאה ולא אכילתו. אבל אדרבה, מיניה וביה מוכח אחרת, שכן דברים אלו כן מוקטרים בטומאה, ורק האכילה אינה מתקיימת בהם. וצ"ע.

ב. ובהמשך לכך, שמא יש לבחון אפשרות לחלק באופן אחר. דהיינו, לחלק בין שני דינים שמאפיינים את דחוייה בניגוד להותרה: דין אחד הוא שמחזורים אחר עשיית העבודות בטהרה, ודין שני הוא שצריך ציץ לרצות. ושמא לא סברו התוס' אלא שהדין הראשון קיים בקרבן יחיד שקבוע לו זמן, ולא הדין השני. וצ"ע.



סימן ב – בענין טומאה דחוייה בציבור

סיכום

[ד"ה יומא] בברייתא הובאו שתי דעות בביאור הא דכהן גדול מרצה בטומאה: או שטומאה הותרה בציבור (ר' יהודה), או שדחוייה והציץ מרצה (ר' שמעון). ולפי זה הקשו האחרונים על הרמב"ם, שמחד גיסא פסק דאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצחו, ומאידך גיסא פסק שטומאה דחוייה בציבור. והרי ביום כיפור הציץ אינו על מצחו, והיאך מרצה? ולכאורה הרמב"ם דלא כמאן. ובארצות החיים ובעמודי אור כתבו לתרץ שבבגדי לבן אין הכהן עובד אלא בדם וקטורת, שאינם מקבלים טומאה מן התורה, כמבואר ברמב"ם בהל' טומאת אוכלים דמשקי בית מטבחיא דכן, ושחיבת הקודש לאו דאורייתא, ולכן אין צריך ציץ; ואילו הברייתא הנ"ל סבורה שמשקי בית מטבחיא מקבלים טומאה, וכמבואר בגמרא בפסחים שנחלקו בזה תנאים.

ומכל מקום קשה, דצריך ציץ לרצות על בשר ואימורין שנטמאו, דקיי"ל אם אין בשר אין דם. ומה שתירצו דגם זה לא משכחת משום דמשקין בי מטבחיא אינם מכשירים, הוא קשה, דבגמרא נזכרה אפשרות שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח. *מיהו מיושב לפי מה שכתב הקצה"ח, דזה רק בקדשים קלים ולא בקדשי קדשים. ומלבד זאת, נראה ליישב שגם אם בשעת הזאה אי אפשר להקטיר, חשיב 'יש בשר' הואיל ואח"כ בשעת הקטרה יהיה ציץ לרצות, כשהכהן ילבש בגדי זהב. וכשיטת הרמ"ה, שהריצוי הוא בשעת עבודה, ולא כשיטת רש"י, שהריצוי הוא בשעה שבה הבשר נטמא.

[ד"ה ואמנם] ובעמודי אור הקשה לפי מה שכתב הרמב"ם, שבקרבת ציבור הציץ מרצה גם על טומאת גברא, ובשונה מקרבן יחיד, שמרצה רק על טומאת הקדשים, דלפי זה משכחת לה בכהן גדול טמא. ועיין בקה"י ח"ג סי' יז.

וכעת נראה ליישב לפי מה שכתב הרמב"ם, שכאשר רוב הכהנים טמאים אין צורך להדר על טהורים, ומוכח לכאורה שהותרה ולא דחוייה, ולפי זה הוא הדין בנידוננו, דאין עבודת היום

כשרה אלא בכהן גדול, ולעניין יום כיפור, כאשר הכהן הגדול טמא זה כרוב כהנים טמאים. [ד"ה שבת] אך יש לדחות, דמבואר שלמ"ד דחוויה היה צורך לחזקיה לעבר את השנה אף שרוב הכהנים היו טמאים, כמו שכתבו תוס' בשם הירושלמי שגולגולת של ארונה היבوسی מצאו תחת המזבח. ואפילו לרש"י שפירש טומאת ע"ז, נראה מלשון הכתוב שרוב הכהנים היו טמאים. ועוד, דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמרא שדיברה על רוב ציבור טמאים, ובזה וודאי דחוויה ולא הותרה. [ד"ה ובעיקר] ולכאורה יש לפרוך את לימוד הרמב"ם מרוב ציבור לרוב כהנים, דברוב ציבור ע"כ עליהם לעשות פסח בטומאה, אך ברוב כהנים אפשר לעבוד במיעוט הטהורים. *ואפשר שסובר הרמב"ם שכמו שיש על הציבור חיוב שקרבן הציבור יוקרב, כך יש חיוב על ציבור הכהנים להקריב את קרבן הציבור. ועכ"פ הדרא קושיית העמודי אור לדוכתה.

[ד"ה והנראה] ונראה על דרך מה שהתבאר בקה"י שם על פי התוס', *שהציץ פוטר מלהדר אטהרה, אך עצם הקרבן שבא בטומאה כשר גם ללא ציץ. וכאן כבר מהדרים אטהרה, דמתקינין לו כהן אחר (ועוד, דנטמא כהן גדול הו"ל כנטמא כל הכהנים, וכנ"ל בד"ה ואמנם; והא דמשמש אחר תחתיו, תקנת חכמים היא מפני קדושת היום). וכל דיון האחרונים היה לגבי הידור אטהרה בדברים הנקרבים, ועל זה שפיר תירצו שאין טומאה בדם וקטורת. אלא שקשה, דמקור דברי התוס' הוא מטומאת גברי בציבור, שלשיטתם אין הציץ מרצה עליה ובכל זאת הקרבן כשר; והרי הרמב"ם סבור שהציץ מרצה עליה וכנ"ל, ולפי זה נפל פותא בבירא. ועיין קה"י שם. ובמקדש דוד הביא מקור נוסף לתוס' מהאמור בירושלמי, שציץ מרצה רק על זריקה והקטרה ולא על קבלה, דהיינו רק על טומאה שהתחדשה לאחר הקבלה. והרי כשעושים קרבן בטומאה, יש גם קבלה בטומאה, וכיצד עובדים בטומאה אם הציץ לא מועיל אלא רק לזריקה וקבלה? ועל כרחק כהתוס', שהציץ אינו נצרך לעצם העשייה בטומאה אלא רק פוטר מלהדר אטהרה. ויש לומר שזה מקורו של הרמב"ם.

[ד"ה ב] דעת] דעת התוס' שאף לרבא דאמר טומאה הותרה בציבור, זה רק בקרבן ציבור ממש ולא בפסח, שבו רק דחוויה. והגבורת ארי והשער המלך העלו שפסח הוא כקרבן ציבור ממש. והמקדש דוד כתב להוכיח כדברי התוס' מכך שכהן טמא אינו רשאי לעבוד ברוב ציבור טהורים ורוב כהנים טהורים, ואם הותרה הוא היה רשאי, וממילא היה מותר ליחיד לאכול בטומאת בשר, ויחיד לא היה נדחה לפסח שני. והרי יחיד כן נדחה, אז בהכרח שבפסח לכו"ע לא אומרים שטומאה הותרה.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שאינה ראייה, דלמ"ד שפסח הוא קרבן ציבור ממש, הכוונה לכלל הפסחים ולא לכל קרבן וקרבן בפי עצמו. וכדי להתיר עבודה בטומאה בכלל הפסחים, יש צורך שרוב הכהנים או הציבור יהיו טמאים, וזה גם למ"ד הותרה. [ד"ה ועוד] ועוד, דקרבן פסח בודד לא חשיב קבוע לו זמן, דאפשר בפסח שני, וכמבואר בגמרא וברש"י שדבר שיש לו תשלומין לא חשיב קבוע לו זמן. ודווקא ברוב כהנים יש עיכוב לרוב הציבור, ורוב ציבור אין נדחין לפסח שני. אמנם כל זה לרש"י, אך לתוס' גם דבר שיש לו תשלומין נחשב שזמנו קבוע, ועכ"פ הדחייה הראשונה הנ"ל להוכחת המקדש דוד (שרק כלל הפסחים נידונים כקרבן ציבור) אתיא שפיר גם לשיטתם.



הערות

הכשר ברצון בעלים, בקדשים קלים ובקדשי קדשים

מיהו. א. כקצות כתב גם החת"ס בתשובה (ב, לט ד"ה ויעיין). ולגופו של עניין, הכרחם של הקצות והחת"ס להעמיד את הא דמשקה טופח דווקא בקדשים קלים, הוא הצורך שהכשר המים יהיה ברצון בעלים, וכלשון הקצות:

היכי משכחת בקדשים הכשר מים, כיון דבעינן רצון הבעלים, וקדשים לית להו בעלים. ומזה נראה מוכח כדעת הפוסקים כר' יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים.

אך לכאורה נראה שיש בזה כמה קשיים: ראשית, הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין י, יז) כתב 'פרת קדשים' ולא קדשים קלים. ומשמע לכאורה שלא כדברי הקצות. והרי הקצות שם מדייק את דבריו מכך שהגמרא נקטה לשון 'פרת שלמים', וחזינן אפוא שהרמב"ם שינה מלשון הגמרא ולא סבירא ליה לדיוק זה. וכבר עמד בזה באור הישר (על הרמב"ם שם). וציין שם לשני מקומות חידושי (פסחים כ, א ד"ה ולע"ד ועדויות ב, ג ד"ה לע"ד) שבהם כתב קושיות נוספות על דברי הקצות.

ב. שנית, הקצות נוטה לא רק מדברי הרמב"ם אלא גם ממה שפירש רש"י (פסחים כ, א ד"ה להכי נקט) שאזכור 'פרת שלמים' דווקא, הוא משום שהעור והבשר לבעלים, ומתעסק לייפות העור ומעבירה בנהר שתהא נוחה להפשיט. ואי איתא לדברי הקצות, לא היה רש"י כותב הסבר אחר ומתעלם מהחילוק המהותי בין קדשים קלים לקדשי קדשים. ואי איתא לדברי רש"י, בטל היסוד לדברי הקצות.

ג. שלישית, לכאורה חסר מאוד בגמרא שהא דמשקה טופח הוא דווקא כריה"ג הסבור קדשים קלים ממון בעלים, ולא כרבנן. הקצות הבין שהגמרא סותמת כריה"ג, אך לכאורה יש קושי בכך שהגמרא לא הזכירה כלל את מחלוקת התנאים, ומפשטות הדברים משמע שאין שייכות בין היתכנות קבלת טומאה ובין השאלה אם קדשים קלים ממון בעלים.

ד. רביעית, קשה שהגמרא לא התייחסה כלל לכך שרבי חנינא סגן הכהנים העיד למעשה שההלכה כריה"ג. והרי בשני מקומות בש"ס הוכרעה הלכה כתנא יחיד נגד רבים הואיל וסתם משנה בעדויות כוותיה (ברכות כו, א; בכורות כו, א). והכס"מ (הל' כלי המקדש ז, יג) הציע לבאר הכרעה של הרמב"ם כרבי חנינא סגן הכהנים ודלא כר' עקיבא, שהלכה כמותו מחבירו, בטעון שכוחו יפה גם לנידוננו: 'ואפשר שטעמו משום דכיון דרבי חנינא סגן הכהנים הוה, מסתמא במילי דמקדש טפי הוה בקי מר' עקיבא'. אמנם, היד מלאכי (כללי התלמוד, תקפה) כתב לדחות את דברי הכס"מ הללו.

ה. חמישית, הקצות ביסס דבריו על כך שהלכה כריה"ג, אולם אין זה פשוט, וכפי שהאריך באבן האזל (הל' נזקי ממון ח, א).

ו. שישית, החזו"א (מכשירין א, יב ד"ה נראה) כתב שנראה שבעלים לאו דווקא אלא הוא הדין לאפוטרופוס של יתומים וגזבר של הקדש, וכך הסביר את התקיימות רצון בעלים במקרה של פרה שהעבירה בנהר. ובדעת הקצות נראה שסבר שהצורך בבעלים הוא מגזירת הכתוב, ודלא כחזו"א שאזיל בתר טעמא, וכלשון החזו"א:

נראה טעם הר"מ דבעינן רצון בעלים שאין רצון של אחרים רצון כלל, כיון שאין הדבר מהני ליה כלום, אבל אם הוא שומר את האוכלים ומוטל עליו תיקון מהני רצונו, וכן אפוטרופוס של יתומים וגזבר של הקדש רצונם רצון.

ולכאורה נראה שהדין עם החזו"א, דהא המקור לרצון בעלים הוא מדרשת כי יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה (קידושין נט, ב). והרי מי שנותן וניחא ליה הוא לאו דווקא בעלים, אלא גם אפוטרופוס וגזבר (ויש להעיר שהתוס' גיטין נג, א ד"ה העושה והרשב"א חולין לא, ב ד"ה פירות נחלקו על הרמב"ם, ולדידם סגי ברצון המרטיב אף ללא רצון הבעלים; והובאו בשערי דעת ח, ה, א, הערה 68 עמ' קנ). וטענה דומה אך שונה כתב האחיעזר (ב, א, ג):

אין דברי הקצוה"ח מוכרחים, דאפשר דגם לשיטת הרמב"ם, הא דבעינן ניחותא דבעלים – רק היכא דאית ליה בעלים. מה שאין כן בדבר דלית לה בעלים, סגי ניחותא דהעושה.

ז. וכבר קדם לחזו"א השואל ומשיב (חמישה ס"י נה ד"ה ובזה) שכתב שרצון גזבר מועיל להכשיר, אלא שהמשיך וכתב שלפי זה סגי ברצון הכהנים, ועל כך השיב שהכהנים זוכים משולחן גבוה ואינם חשובים בעלים. וזו תשובה רק על רצון הכהנים ולא על רצון הגזבר, ונראה לכאורה שהבין שאין גזבר לקדשי קדשים. אך לכאורה הדבר אינו מסתבר, ומדוע יהיו קדשי קדשים כקידרא דבי שותפי דלא חמימא ולא קרירא. ובאבן האזל (השמטות ומילואים להל' איסורי מזבח ה, ח; ד"ה במש"כ באות ב') הסכים עקרונית עם מה שסייג הקצות את הדין רק לקדשים קלים, אלא שנקט שאין צורך בהגדרת קדשים קלים כממון בעלים, ודי בכך שמן התורה הם עומדים לאכילת בעלים כדי שמחשבת הבעלים תועיל להכשירם, וכעין סברת החזו"א. וגם בדבריו לא ברור לכאורה מה אפוא החילוק בין קדשים קלים לקדשי קדשים, והרי גם קדשי קדשים עומדים לאכילת כהנים.

ח. שביעית, ר' יעקב וויידנפלד, בעל שו"ת כוכב מיעקב, בהגהותיו למשניות⁸ דחה את הכרחו של הקצות, בטענה שהכלל דמשקה אינו מכשיר אלא ברצון בעלים, הוא דווקא במשקה טהור ולא במשקה טמא. ואפשר אפוא ליישב את קושיית הקצות ולומר שהמשקה הטופח נטמא ולכן הוא גם הכשיר ללא דעת בעלים.

ט. ובזה יש להעיר לכאורה על דחייה אחרת לדברי הקצות, שכתב העונג יו"ט (ס"י לב ד"ה ובזה), והיא שבמשקה שתחילתו לרצון אין צורך ברצון בעלים בהכשר. ודבריו מבוססים על מה שהביא לעיל מינה (ד"ה שוב) את הבנת הכס"מ (הל' טומאת אוכלין יב, ב), שלפיה הרמב"ם סבור כך. ולכאורה מדברי הרמב"ם (שם, ג) נראה שאף כשהמשקה נעקר ברצון, עדיין יש צורך ברצון בעלים להכשר, דכתב: 'היו המים שעל האדם ועל הכלים ועל הפירות תלושין ברצון, ונגעו בהן אוכלין ברצון, הוכשרו'. הרי שאין די בכך שהתלישה הייתה ברצון. ועל כרחנו שהרמב"ם הבין שמאי דסגי בתחילתו ברצון, אין הכוונה לעקירתו מהקרקע אלא לתחילת מעשה ההכשר עצמו.

י. וכבר עמד בזה העונג יו"ט, ותירץ שזה רק במשקה שמתחילתו היה מחובר לקרקע, אך במשקה שמתחילתו היה תלוש אין צורך ברצון בעלים. ולכאורה זהו דוחק גדול, ובפרט לאור

א). מכשירין א, א; עמ' 25; הובא בשערי דעת ח, ה, ב, הערה 78 עמ' קנב (ויעוין גם בשערי דעת עמ' קסב). במשניות זכר חינוך קובצו יחד הגהותיהם של בעל הכוכב מיעקב ועוד מחברים רבים על המשנה, אך ההגהה דידן נשמטה (עמ' תקו), וכך קרה עם הגהות נוספות של בעל הכוכב מיעקב.

מה שהכס"מ כתב שמקור הבנתו ברמב"ם הוא מדבריו בהלכה ג', ולפי העונג יו"ט יוצא שדווקא הלכה ג' מצריכה תירוץ כדי שלא תסתור לדברי הכס"מ. ואכן, כבר הקשה הלבוש מרדכי (ב"מ כא, ג) על הבנת הכס"מ הנ"ל, וסיים:

ובאמת לא הוצרכנו להאריך, רק מפני שמרן הכסף משנה כתב כי מדין הכופה קערה על הכותל נלמד שהרמב"ם גם כן סבירא ליה שאם רצה במים לשם דבר תלוש, אע"פ שנפל על האוכל שלא ברצון הוכשר; והרי ברור הוא, ואדרבה נלמד גם כן מדין הכופה קערה, שהרמב"ם לא סבירא ליה הכי. דהרמב"ם סובר שהם שני דינים: דין איזה מים מכשירים, דווקא שנתלשו ברצון לצורך דבר תלוש; ועוד הצריך הרמב"ם שיהיה הנגיעה ברצון.

יא. ועוד יש להעיר לכאורה על מה שכתב העונג יו"ט (שם), שההכשר בהכרח נעשה לאחר יציאת הפרה מהעזרה (דהא משקי בית מטבחיא דכן), שאז גם לדעת הקצות הוא כבר אינו ממון בעלים. ולכאורה ברור שהמים הגיעו אל הפרה דווקא לפני כניסתה לעזרה, אחר שעברה בנהר. וצ"ע.

יב. מכל האמור נראה שאין להכריח מסוגיית משקה טופח שההלכה כר' יוסי הגלילי, ואין לשלול את האפשרות של הכשר ברצון בקדשי קדשים, וכן בקדשים קלים לשיטה שאינם ממון בעלים.

יג. ויעוין עוד בדברי רבינו (קה"י טהרות סי' סז) שהאריך בזה, וכן במקורות שצוינו בספר המפתח על הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין יב, א); ועוד חזון למועד בע"ה.

בדברי הרמב"ם בעניין עשייה בטומאה כשרוב הכהנים טמאים ומיעוטם טהורים

ואפשר. הדמיון בין רוב ציבור טמאים לרוב כהנים טמאים, הוא לכאורה קשה. הרי בפסח מוטלת חובה על כל יחיד ויחיד להשתתף בקרבן ולהימנות ולאכול ממנו, ואילו על הכהנים כיחידים לא מוטלת חובה להשתתף בעבודה. ואינו דומה כלל יחיד שהתבטל מן הפסח והתחייב כרת, לכהן שהתבטל מעבודתו והיא נעשתה על ידי כהן אחר (וכעין זה כתב בקצרה מו"ר בטל חיים שבת ח"ג עמ' שכו). וצ"ע.

קושי בהבנה שהרמב"ם הצריך ציץ רק כדי שלא להדר אטהרה ולא לעצם דחיית הטומאה

שהציץ. לכאורה מלשון הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ד, טו) משמע שהציץ אינו פוטר מלהדר אטהרה, אלא נדרש לעצם העשייה בטומאה. שהרי כתב:

ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוייה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה.

ומשמע שהציץ אינו חוסך את הצורך להחזיר על הטהור מבית אב אחר, ויש צורך אפוא בתרתי לטיבותא: גם בציץ, וגם בחיזור על טהור. ומלבד מה שזו משמעות לשונו, זו גם משמעות העניין, שהרי בסתמא יש במקדש כהן גדול עם שמונת בגדיו ובהם ציץ, ואי איתא שהציץ חוסך את הצורך להדר אטהרה, לא היה הרמב"ם סותם ומצריך להדר אטהרה. ולכאורה גם מפשטות

חז"ל (יומא ה, ב ועוד) יש להוכיח כן, דקשה לומר שכל החיזור בטהרה הוא רק במציאות חריגה שאין ציץ. וצ"ע.



סימן ג – אי הזוכה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה נחשב בעלים גמור בתורת ודאי

סיכום

[ד"ה א) יומא] יש לדון אם הזוכה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה *נחשב בעלים גמור, ויש לחקירה זו כמה השלכות וכדלהלן. נאמר בגמרא שהנחתומין לא חייבום להפריש אלא תרומת מעשר וחלה. והקשה הגבורת ארי דלכאורה ממה נפשך – אם הופרש מעשר ראשון, זה כולל גם תרומת מעשר. ואם לא הופרש – מה יועיל שהם מפרישים תרומת מעשר, הרי המעשר אינו שלהם, ולא מהני כשאדם מפריש תרומת מעשר ממעשר שאינו שלו. *ומזה הסיק הגבורת ארי שזכייה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה יוצרת בעלות גמורה, עד כדי יכולת להפריש תרומת מעשר.

[ד"ה וכתב] וכן הוכיח הגבורת ארי מהאמור בבכורות שהמפריש פטור חמור ומת, לר' אליעזר חייב באחריותו כחמש סלעים של בן, דמקיש פטור חמור לבכור אדם; ואף אם מת אחר שהפריש שה, כל שלא נתנו לכהן. ונאמר שמודה ר' אליעזר בישראל שיש לו ספק פטור חמור, שמפריש טלה בלבד והוא שלו. ולכאורה קשה, הרי לצד שהוא פטור חמור יש ליתנו לכהן. ומזה הוכיח הגבורת ארי שהמוציא מחבירו עליו הראיה הוה ליה כוודאי שאין לכהן כלום, ואפילו כשמשמעות הדבר להקל באיסורי תורה, דפקע איסורו בהפרשה לחוד. ונראה שאין זה הכרח, דאף אי נימא שהזכייה היא מספק, סגי בזה כדי שלא יהיה על הגברא דין נתינה ובהפרשתו סיים את המוטל עליו. [ד"ה ואדרבא] ואדרבה, מעצם הצורך בהפרשה מוכח לכאורה שהזכייה מספק אינה זכייה גמורה. אך יש לדחות, דלעולם בספק אין שום זכות לכהן, והוא ממונא דבעלים לגמרי, ורק הועילה ההפרשה לעניין שאם יתברר הספק למפרע, אזי טלה זה כבר מיוחד לכהן, ומפקיע איסורא מכל השאר.

[ד"ה ואולם] ולכאורה קשה על הגבורת ארי מהאמור בגמרא, שהקונה שני אילנות מביא ביכורים ואינו קורא, משום שספק אם קנה קרקע וממילא ספק אם יכול לומר מקרא ביכורים שבו מוזכרת לשון של בעלות על הקרקע. והרי בפועל הקרקע נשארת במקרה כזה ביד המוכר, דהמוציא מחבירו עליו הראיה. ואי איתא שלמוכר יש בעלות גמורה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ממילא הצד השני של המטבע הוא שלקונה אין בעלות כלל, והיה עליו להיפטר מהבאת ביכורים, דלא קרינן ביה 'מארצך'. ומדוע הוא חייב בהבאת ביכורים. [ולפ"ז] ולפי זה הדרה הקושיה לדוכתה.

[ד"ה אבל] אבל נראה שדברי הגבורת ארי ברורים, דהא בסוגיה דתקפו כהן נאמר שאם תקפו כהן מוציאים מידו, אזי נכנס הוא לדיר להתעשר. והרי אם הוא ספק קדוש, אי אפשר היה

לעשר, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. אלא ודאי שהבעלות של ישראל חשובה בעלות גמורה, אפילו שהיא רק מדין המוציא מחברו עליו הראיה. ואת הגמרא דהקונה שני אילנות יש ליישב בכמה אופנים: (א) החמדת שלמה חילק בין כהן, שאינו תובע גמור, ובין קונה שני אילנות, ששם הספק הוא בין שני אנשים ברורים ומובהקים. (ב) הנתיבות חילק בין מיטלטלין, שבהן יש ייאוש, לקרקע, שבה אין ייאוש. (ג) *בחזו"א חילק בין הבעלות העקרונית שמתחלקת בין שתי האפשרויות, וממילא אין לאחד מהם בעלות גמורה, ובין הבעלות המעשית שנקבעת לפי השימוש בפועל. (ד) ייתכן שיש לחלק עוד בין מוחזק ממש ובין חזקת מרא קמא. ועכ"פ לכל הטעמים, מתקיימים דברי הגבורת ארי בעניין הפרשת תרומת מעשר הנ"ל.

[ד"ה והנה] *באמרי בינה האריך בעניין דין 'לכם' באתרוג שזוכה בו מספק. ורע"א נקט שמתקיים בו לכם. ונראה שאף אם הכרעת החקירה הנ"ל הייתה שהבעלות היא מספק, עצם זכות השימוש בו כבר יוצרת מציאות של 'לכם', ועדיף מהפקר שבו היתר האכילה אינו מיוחד לו. ודמי למעשר שני שאף למ"ד שהוא ממון גבוה, מתקיים בו 'לכם' ויוצאים באתרוג מעשר שני.

הערות

מקורות מהאחרונים שעסקו בנידוננו

נחשב. בקובץ הערות (סי' עא) האריך טובא בנידוננו. ויעוין עוד בחת"ס (סוכה ל, א ד"ה משום), בקונטרס הספקות (א, ח), באמרי בינה (דיני יו"ט כא, ד-ו; דיינים, ד), בחלקת יואב (סי' כב) ובארצות החיים (יא, ארץ יהודה ט). מקורות אלו צוינו בפתחי חושן (ח"ה פ"ו סוף הערה א).

הבנה אחרת בחלות תרומת מעשר של הנחתומין

ומזה. א. לכאורה היה אפשר להגדיר את הדברים קצת אחרת מהגבורת ארי, דהיינו שאמנם הבעלות היא בעלות מספק, אך אין צורך ביותר מזה. והיינו, משום שכל הבעיה בכך שאדם מפריש תרומת מעשר ממעשר שאינו שלו היא שהוא גוזל את הבעלים ופוגע בבעלותם, וכאן שזה שלו מדין המוציא מחברו עליו הראיה, ממילא ברור שאין הוא גוזל אף אחד. וכמו שברור שהזוכה מדין המוציא מחברו עליו הראיה רשאי לאכול את מה שזכה בו ואין בזה גזל. וזאת, אף אם לא מגיעים להגדיר את הבעלות כבעלות גמורה שמסלקת את מציאות הספק.

ב. ובאמת, בגמרא שציין רבינו (גיטין לא, ב) כתב רש"י שהריעותא במקרה זה היא שהוא תורם שלא מדעת חברו, ומדברי הגמרא (קידושין נב, ב) נראה שהריעותא בתורם של מדעת חברו היא שהוא גוזל אותו, ולכן הגמרא שם קובעת שאם אין בדבר איסור גזל, תרומתו תרומה. ובעיקר דין התורם שלא מדעת, יעוין עוד במשנה (דמאי ה, ב) ובמפרשיה.

קושי בחילוק החזו"א ובחילוק רבינו בין מוכר אילנות לתקפו כהן

בחזו"א. לכאורה יש מקום לעיון בדברי החזו"א, דבמקרה של מוכר שני אילנות, נשאתר למוכר לא רק בעלות עקרונית אלא גם בעלות מעשית על הקרקע. ואפילו לדעת הראשונים הסבורים שר' עקיבא חלוק על דין זה וסבור שקנה שני אילנות יש לו קרקע, היינו רק כמלוא

אורה וסלו ולא את כל השטח שבין האילנות (טוב"י ורמ"א חו"מ רטו, ט). ואי איתא שבעלות זו היא הקובעת, היה הלוקח צריך להיפטר מביכורים. וצ"ע.

גם החילוק שהציע רבינו לכאורה צריך ביאור, דלכאורה בשני המקרים מדובר במוחזק ממש ולא רק במרא קמא: הן במוכר שני אילנות, הן בבהמת ספק. בשני המקרים המרא קמא ממשיך ומחזיק בפועל בהווה, ואין מדובר רק בבעלותו הראשונית. וצ"ע.

מקורות נוספים בעניין דין 'לכם' במעשר ראשון

ובאמרי. בעניין נטילת אתרוג מעשר ראשון בזמננו, הן למפריש הן ללוי, יעוין במקורות שצוינו במשנ"ב מהד' דרשו (סי' תרמט הערה 74), ובסתירה שישנה שם בדעת החזו"א, ובדברי הגר"ח בן רבינו.



סימן ד - בענין חנוך כהן גדול

סיכום

[ד"ה במנחות] רב אמר שאם כהן פיגל בשחיטה שהיא עבודה הראשונה של הקרבן בלבד, לדברי הכל פיגול, ואף למצריך שיפגל בכל העבודות, דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. והקשו מדתניא גבי פר יום הכיפורים שבפיגל בראשונה פליגי תנאים אי הוי פיגול. וכי תימא בשתי דעות, וכגון שמת הראשון והמשיכו האחר - *הניחא למ"ד בפר ואפילו בדמו של פר, אלא למ"ד בפר ולא בדמו של פר מאי איכא למימר. עד כאן. והקשה החזו"א בשם האחיעזר דלפי מה שכתבו *תוס' ישנים שהמחלוקת בדמו של פר היא רק כשהראשון מת, ולא כשאירע בו פסול כגון נטמא - היה אפשר ליישב בפשטות את קושיית הגמרא, דמיירי בשנטמא.

[ד"ה ולכאור'] *היה אפשר ליישב שכשהראשון נטמא, השני מחליפו מדין שליחות, וכשפיגל אמרינן *אין שליח לדבר עבירה, ולכן אין ממש בפיגולו. ועוד היה אפשר ליישב שהמשלח אומר לתקוני שדרתיך. ובשני עניינים אלה יש לפלפל, ואכמ"ל. [ד"ה והנה] ובאור שמח הקשה על האמור שלמ"ד בפר ואפילו בדמו של פר משכחת לה בששניהם פיגלו, היאך התחנך הכהן השני, הרי עבודתו מחנכתו ומסתברא שדווקא כשהיא נעשתה כדן, וכאן שפיגל מסתבר שלא התחנך, וממילא לא קרב המתיר כמצוותו ומדוע פיגל. והחזו"א תירץ כגון במשוח שעבר, דאינו צריך חינוך. ולפי זה יישב גם את קושיית האחיעזר הנ"ל, דכהן שעבר אינו נכנס תחת הכהן הגדול הנוכחי אם אירע בו פסול, וזאת משום איבה, אלא דווקא הסגן נכנס. ועל כניסת הסגן קשה קושיית האור שמח. ולכן בהכרח שמדובר במת ולא באירע פסול.

[ד"ה ולכאור'] ולכאורה יש להשיב על דברי החזו"א, דמבואר בגמרא דהא דעבודתו מחנכתו, הוא דווקא למ"ד שאבנט כהן הדיוט הוא מבה, ואין הבדל בינו ובין אבנט כהן גדול כשלוש בגדי לבן. אבל למ"ד שאבן כהן הדיוט הוא מכלאים, עצם לבישת אבנט בד מחנכתו. וכך נפסק להלכה. [ד"ה אבל] אך יש לדחות קושייה זו ולקיים את דברי האור שמח והחזו"א, דנראה שאין די בלבישת האבנט אלא צריך דווקא לעבוד בו, וכדמוכח מאב"י שאמר שהחינוך הוא

בהיפוך בצינורא ולא הסתפק בלבישת כל שמונת הבגדים. וכן מבואר בגבורת ארי. ולפ"ז קמו וגם ניצבו קושיית האו"ש ותירוץ החזו"א. [ד"ה ודע] והרמב"ם כתב שעבודתו מחנכתו, והלח"מ הקשה שלמ"ד שאבנט כהן הדיוט מכלאים אין צורך בעבודה. ולפי האמור מיושב היטב. אמנם, העירוני שזה אינו מתאים למה שכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש, דמדבריו עולה שהלבישה עצמה מקדשת ודלא כגבורת ארי.

[ד"ה בעיקר] ולכאורה היה מקום לדון שבגדי לבן לא יחנכו, דאינם מדיני כהן גדול אלא מדיני עבודת יום הכיפורים, ושייכותם לכהן הגדול נובעת ממילא מכך שעבודת היום כשרה רק בו, ולא משייכות עצמית. וזה קמ"ל רב אדא, דגם בכהאי גוונא הכהן הגדול מתקדש-מתחנך בבגדים.



הערות

שלוש קושיות הגרי"ז על דברי הגמרא בעניין 'בפר ולא בדמו של פר'

הניחא. א. בחידושי הגרי"ז (מנחות שם ד"ה בגמ') כתב:

בגמ' הניחא למ"ד בפר ואפילו בדמו של פר וכו', משמע דלמ"ד ולא בדמו של פר צריך להתחיל מבין הבדים, דאי לאו הכי הא משכחת דהביא פר אחד והתחיל בשני, וצ"ע דלמה זה מיקרי ולא בדמו של פר אם התחיל בשני, הלא מבואר לקמן בגמרא (טז, ב) דאפשר להביא ד' פרים. וצ"ע.

וכן צ"ע, הא משכחת ליה ב' דעות כגון שהיה משוח שעבר, ומשוח שעבר אינו עובד רק משום איבה, ואם כן עבודתו כשרה בדיעבד.

וכן משכחת כגון שהיה טמא מת, ולמ"ד טומאה דחוויה היא בציבור עובד כהן גדול שני הטהור אבל מכל מקום אם עבד הטמא עבודתו כשרה בדיעבד, דטומאה דחוויה היא בציבור, ואם כן משכחת לה ב' דעות בב' כהנים.

ב. נראה שיש מקום להציע יישובים לקושיותיו. מה שהתקשה מהמבואר בגמרא שאפשר להביא ארבעה פרים (וכבר קדמו רע"א מנחות שם ד"ה איתיביה, ונשאר בצ"ע), נראה ליישב שדווקא אותו כהן יכול להביא ארבעה פרים, אך אם מת אחר הזאת בין הבדים, הכהן שמחליפו אינו יכול להביא רק את שלושת הפרים הנותרים, ועליו להתחיל מתחילת הסדר. שדווקא אותו כהן אכן הביא פר ועשהו כמצוותו בין הבדין עד שנשפך הדם, ולא כהן אחר. ושוב ראיתי שבפירוש חברותא (על מנחות שם הערה 9) כתב כעין זה, אך כתב זאת כתירוץ של הגרי"ז עצמו לקושיית רע"א, ולכאורה לא היא, והגרי"ז עצמו נשאר בצ"ע. ובטעמא דמילתא יש לומר שכל קבוצת הזאות עומדת בפני עצמה ואינה נפסלת למפרע, אך היא עומדת דווקא ליזכותו של הכהן שהיזה, ולא ליזכותו של כהן אחר. ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר מאדם שנטל ארבעת המינים בסוכות לא יחד אלא אחד אחד, שמבואר בשו"ע (או"ח תרגא, יב) שאם היו כולם לפניו יצא. והנה, לאחר שנטל אתרוג ולולב, נותר לו ליטול רק הדס וערבה, ואין פוסלים את הנטילה החלקית של שני מינים בודדים. וברור כשמש שנטילת האתרוג והלולב לא הועילה כלום לאדם

אחר, אלא רק לאותו אדם שנטלם. וכך הוא גם בנידוננו, שהפר הוא קרבן עם ממד אישי של התייחסות לכהן הגדול הראשון דייקא: 'פר החטאת אשר לו' (ויקרא טז, ו; שם, יא). ולכן הדין שעשייה חלקית מסוימת דהזאה בין הבדים אינה נפסלת למפרע, אינו מלמד כלום על מקרה שבו נכנס כהן אחר תחתיו.

ג. מלבד כל זאת, יש ליישב שהא דארבעה פרים הם דברי רבה לקמן (מנחות שם, ב), אך רבא מעמיד בפר אחד ושעיר אחד, וייתכן להבין שהוא חלוק על רבה. שוב מצאתי במשמרות כהונה (מנחות שם, א ד"ה אלא) שהקשה ותירץ כן, וששתי.

ד. ומה שהקשה הגרי"ז ממשוח שעבר, לכאורה יש ליישב דלאו ברשיעי עסקינן, ומהיכא תיתי להעמיד במשוח עבריין שעבד שלא כדין. ואולי כוונתו ששעת הדחק כדיעבד דמי, אך עדיין אין זה מרווח. מלבד זאת, בעיקרא דמילתא לא ברור לכאורה במה עדיף משוח שעבר על מחליף אחר. ולכאורה בין בזה ובין קם דינא דבפר ולא בדמו של פר, ומה ייתן לך ומה יוסיף לך שמדובר במשוח שעבר, סוף סוף אין זה הכהן הראשון שעשה את הפר הראשון. ושמא לא ירדתי לסוף דבריו. וצ"ע.

ה. גם על הקושיה מטמא מת יש לדון. דממה נפשך, אם נהגו כדין והכהן השני עבד, אזי קם דינא דבפר ולא בדמו של פר, ויש לשחוט פר חדש, ולא משכחת לה שתי דעות. ואם נהגו שלא כדין והכהן הראשון המשיך לעבוד חרף טומאתו, אזי אין כאן אלא דעה אחת. וצ"ע. ואולי כוונת הגרי"ז לדברי התוס' ישנים הנ"ל, שלפיהם במקרה של טומאה לא אמרינן בפר ולא בדמו של פר. אבל זה חסר מאוד מלשוננו, ואין זה שייך לכשרות בטמא בדיעבד. וצ"ע.

מקורות בדין 'בפר ולא בדמו של פר' כשהכהן הראשון לא מת אלא רק נפסל

תוס'. א. יש להעיר שהתוס' ישנים (יומא מט, ב ד"ה שחט) כתבו זאת רק בדרכם השנייה, אך בדרכם הראשונה השוו מוות לפסול. ושתי הדרכים הובאו גם בתוס' ישנים (שם, א ד"ה חפן) בנוגע לחפן ומת, וכן בריטב"א (שם, א ד"ה חפן). וכדבריהם בדרכם הראשונה, כן מבואר ברש"י (מנחות טז, א ד"ה בשתי וד"ה פר). ובדובב מישרים (ב, ו ד"ה אולם באמת) הקשה על התוס' ישנים כקושיית החזו"א בשם האחיעזר, וכמדומה שלא תירץ זאת.

ב. בבית יצחק (שמלקים; יו"ד א, קכה, יב) הקשה על התוס' ישנים מהאמור בגמרא (מנחות יט, א) שדווקא הכהן הגדול צריך לעשות את מעשה פרו, ולא שליח. וכיצד חידשו התוס' ישנים שכאשר אירע פסול בכהן גדול, הכהן שמחליפו נחשב לשליח. ותירץ בשם המקנה שהגמרא במנחות לא מיעטה שליח, אלא מיעטה כהן הדיוט, דחשיב זר לעניין עבודת יום הכיפורים. וכדמשמע מהאמור בגמרא (יבמות לג, א) שזר שאינו כהן שעשה את עבודת הכהן הגדול חייב שתים, אחת משום זרות ואחת משום יום הכיפורים. ובנידוננו, שהכהן המחליף הוא כהן גדול, שפיר יכול להיחשב לשליחו של הכהן הראשון. ויעוין עוד באבי עזרי (הל' יום הכיפורים א, ב) שהאריך בעניין זה.

תירוצי ההרי בשמים לקושיה מהגמרא על התוס' ישנים

היה. א. בשו"ת הרי בשמים (א, יג סד"ה ולפענ"ד) התקשה גם הוא בקושיית רבינו, וכתב ליישב שבשליח לא הוי ב' דעות. עכת"ד. ונראה שכוונתו לומר שמניחים שהשליח עובד על דעת

המשלח, ולכן אין כאן שתי דעות אלא רק דעת המשלח. ומדמה זאת לנידונו, שבו יש לברר אם הלוואה שניתנה היא על דעת היתר עיסקה או לא, והוא נוקט שהדבר תלוי בדעת הלווה ולא בדעת השליח של הלווה, יעוין שם.

ב. אולם נראה לכאורה שיש לחלק בין הנידונים. בהלוואה אכן אין משמעות לדעת הלווה, ושליחות השליח היא רק להעברת הכסף מהמלווה ללווה. אך בנידונו, שליחות הכהן המחליף היא לעצם העבודה ולא למלאכת העברה בעלמא. ובזה קשה לכאורה להניח שלא תהיה משמעות לדעתו וכוונתו. ושמחתי לראות שכיוונתי לדברי האחיעזר (ב, י"ד לא), שהציע מדנפשיה לומר שבגלל השליחות אין שתי דעות, והשיב על כך: 'באמת זה דחוק, דמה בכך דהוא שלוחו של ראשון, מכל מקום הוי ב' דעות, דאינו עושה על דעת ראשון. ובפרט דאפשר לומר שהשני אינו יודע מפיגולו של ראשון, ולא שייך בו כל העושה על דעת הראשונה'. והאחיעזר אף הכריח שמדובר בנטמא, דאם מת הויא חטאת שמתו בעליה.

שייכות הכלל דאין שליח לדבר עבירה למחשבת פיגול של הכהן

אין. יש לעיין בשני התירוצים שכתב רבינו, לאור דברי הגמרא (נדרים לו, א):

תנן: הכהנים שפיגלו במקדש, מזידין חייבין. הא שוגגין פטורין, אלא שפיגולן פיגול. אי אמרת בשלמא שלוחי דשמיא הוו, היינו שפיגולן פיגול, אלא אי אמרת שלוחי דידן הוו, אמאי פיגולן פיגול? לימא ליה: שליחא שויתך לתקוני ולא לעוותי! אמרי: שאני גבי פיגול, דאמר קרא: 'לא יחשב לו', מכל מקום.

מדברי הגמרא נראה שבפיגול לא אמרינן לתקוני שדרתיך, וגם לא אין שליח לדבר עבירה. גזירת הכתוב קבעה שהכהנים יכולים לפגל. ולכאורה נראה שהוא הדין לנידונו, ויקשה מזה על מה שכתב רבינו.

ואולי יש ליישב שהקושיה היא רק לאפשרות ששלוחי דידן, אך למאי דקיי"ל דשלוחי דשמיא (רמב"ם הל' נדרים ו, ה), הדרא לדוכתה ההבנה שיכולת הכהנים לפגל אינה נובעת מגזירת הכתוב מיוחדת. איברא, דהראב"ה (תשובות, תתקכב ד"ה ובפרק אין) נקט את דברי הגמרא הללו להלכה.



סימן ה - ביאור בהא דמזה ומזין עליו טהור

סיכום

[ד"ה בדי"ד] בגמרא התבאר שהמזה ממזי חטאת טהור, ומה שנאמר בפסוק שמזה מי הנידה יכבס בגדיו הוא דווקא בסתם נושא שאינו מזה. ולכאורה יש קושי בכך שמפרשים את הפסוק באופן שונה לגמרי מהפשט שלו. [ד"ה שו"ר] *אמנם נראה שהדברים מבוארים היטב, שמשמעות לשון 'מזה' אינה בהכרח מזה על טמא מת לטהרו, אלא המשמעות היא כל הזאות שבעולם, ובאה הגמרא ומיעטה מכלל זה את המזה על מת לטהרו. ואין כאן היפוך של המשמעות אלא רק סיוג ופירוש דעלמא. [ד"ה ולשון] ונראה שגם דברי הריטב"א מושתתים על כך. הריטב"א

ביאר ש'מלשון 'והזה הטהור' משמע שהמזה טהור, ונראה שגם בזה כשלעצמו לא היה די, אלמלא מה שהתבאר שהמקרא אינו מוצא מידי פשוטו אלא רק מתפרש.

[ד"ה וז"ל] והריטב"א, בהציגו את הבעיה, כתב שאם מה שמטהרים את המזה הוא משום ק"ו, דאם אחרים מטהר כל שכן שהוא עצמו נשאר טהור – אזי יש לדחות, דהא גזירת הכתוב היא. וכמו שלמסקנה גזירת הכתוב קובעת שנושא או נוגע טמא, ואילו מזה ומי שמזים עליו טהורים. אולם, הרמב"ם כתב כנימוק לטהרת המזה את אותו קל וחומר שהריטב"א כתב שאין להסתמך עליו. ולכאורה שפיר הקשה הריטב"א, שקל וחומר לא יכול להוציא קרא מפשוטו, ושפיר טען הריטב"א שגם הדין הסופי הוא בגדר גזירת הכתוב, ועליו הרי נאמר אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. [ד"ה אבל] ולפי המתבאר גם זה מיושב, דאין כאן הפקעה של הפסוק מפשוטו, אלא רק פרשנות, שכמוה מצוי בכל התורה שבעל פה.

הערות

קושי בפירוש ש'מזה' אינו בהכרח מזה על טמאי מתים, והסבר אחר ליחס בין דרשת חז"ל לפשט

אמנם. לכאורה קשה לומר שמזה היינו כל המזים שבעולם, בשעה שאנו יודעים שהמשמעות היחידה של הזאת מי חטאת היא על טמאי מתים לטהרם. וחלק בלתי נפרד מהבנת הפשט הוא שילוב ההיגיון וההקשר, ופעמים רבות הדבר מביא לשינוי מהפירוש המילולי של כל מילה בפני עצמה אלמלא ההקשר. ולכן נראה לכאורה שעדיין יש כאן הוצאה של המקרא מידי פשוטו. ובפרט הדברים קשים לאור המבואר בגמרא (יומא יד, א) ובדברי רבינו (לקמן סי' י ד"ה ואם, ובהערותנו שם) שגם המזה על הטהור טהור, דגם בזה יש תורת הזאה, ולא רק במזה על הטמא. וצ"ע.

ויעוין במלבי"ם (במדבר יט, כא) שכתב ליישב, שהתנאי שהמזה יהיה איש טהור הוא שמכריח שאין כוונת התורה לטמא בכל הזאה, ואם כן הוצאת המקרא מידי פשוטו נעשית בידי המקרא בעצמו, והפסוקים עצמם הם אמרו והם אמרו. ובלשונו: 'הנה זה סותר למה שכתוב תחלה וטבל במים איש טהור והזה על האהל ועל כל הכלים וכו'. מבואר שיש תנאי שהמזה יהיה איש טהור, והיאך יצויר זה, הלא כשהזה הזיה ראשונה נטמא, כמו שכתוב: ומזה מי הנדה יכבס בגדיו, ואיך יזה על כל הכלים. מזה מבואר שמה שכתוב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו היינו אם מזה הזיה שלא לצורך'. וגם התורה תמימה (במדבר שם, הערה כה) כיוון מדעתו לדברי המלבי"ם הללו, ויעוין עוד בדברי שניהם.

סימן ו-ז^ב - בענין נתכוין להזות על האדם והזה על הבהמה וכו' ובענין אין מי חטאת מטמאין דבר לחזור לטמאות

(ב). שני סימנים אלו חופפים בעיקרם, ועם זאת בכל אחד יש הרבה דברים שאין בחבירו. תחילה סיכמתי את סימן ו, ולאחר מכן שיבצתי בסיכום את מה שנוסף בסימן ז. סתם דיבור המתחיל להלן מתייחס לסימן ו, אלא אם כן צוין אחרת.

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא ביומא הובאה משנה ממסכת פרה, ולפי גרסת רש"י נאמר במשנה שהמתכוון להזות על בהמה והזה על אדם, אם נותרו מי חטאת באזוב ישנה; התכוון להזות על אדם והזה על בהמה, לא ישנה. והיינו דאזלינן בתר מעשיו ולא בתר כוונתו (ועיין בריטב"א שדן אם האדם שהזו עליו בטעות נטהר או לא), והפסול בהזה על בהמה הוא משום מים שנעשתה בהם מלאכה. ובתוס' ישנים הקשו מהמבואר במשנה בפרה שאין המלאכה פוסלת אלא עד שייתן את האפר, ותרצו דשמא יש כאן פסול מלאכה מדרבנן (ואף שהגמרא דרשה מקרא, יש לומר שהדרשה באה לטמא את הנושא, שזה דין בדאורייתא, והפסול מדרבנן נלמד מכך ממילא).

[ד"ה ויש] ולכאורה יש ליישב את קושיית התוס' ישנים, שמלאכה שפוסלת עד שייתן את האפר היינו בגברא המקדש, אך מלאכה בגוף המים פוסלת גם אחרי כן. וכמבואר בגמרא בגיטין שמלאכה שאינה בגוף המים לא פוסלת, ובהכרח אחר נתינת האפר, ואפילו הכי מבואר שם שמלאכה בגוף המים פוסלת. וכבר עמדו בזה המאירי והאחרונים. [ד"ה ובדעת] ובדעת התוס' ישנים יש לומר שהבינו מפשטות המשנה שגם מלאכה בגוף המים אינה פוסלת אחרי מתן האפר, והגמרא בגיטין מדברת במלאכה שאינה על ידי האדם המקדש את המים. ועכ"פ מיושבת קושייתם על רש"י.

[ד"ה ב] ובתו"י] ובתוס' ישנים הביא שר"ח גורס להיפך מרש"י, שאזלינן בתר הכוונה, ודווקא התכוון לבהמה פוסל והתכוון לאדם כשר. והפסול במתכוון לבהמה אינו משום מלאכה אלא משום נושא שלא לצורך הזאה, דנטמא ומטמא את המים. [ד"ה והנה] ומדברי התוס' ישנים למדנו שני דברים: (א) אדם שנטמא מחמת מי חטאת פסול להזאת מי חטאת. (ב) הוא מטמא את המים ופוסלם. והדין הראשון מבואר גם ברמב"ם, אך הדין השני לכאורה נסתר מירושלמי שנאמר בו לא כך, וכבר עמד בזה החזו"א.

[סי' ז ד"ה ונראה] וייתכן ליישב את הקושי מהירושלמי, שאין כוונת התוס' ישנים לטומאה ממש אלא לפסול בלבד, שכן מבואר בריטב"א. וגם בתוס' ישנים אחר כך, נאמר רק שהמים פסולים. ומצאנו במשנה 'מטמא' בנוגע לאפר חטאת, שמובנו – פוסל, כדמסברו התוס' שאפר אינו מקבל טומאה. ואולי יש ט"ס וצ"ל 'נפסלין' במקום 'טמאין'. וטעמא דמילתא, שכדי לטמא ממש, צריך לגעת במים, וכאן הוא רק נושא, ואינו מטמא, ורק יש בעיה שהמים אינם במקום טהור, ותנן דכל שהונחו במקום טמא, גם באופן שאינו מטמא נפסלו, כגון גב כלי חרס.

[סי' ז ד"ה ב] ויש לבאר זאת, דהנה החזו"א הסביר שהטעם שאין מי חטאת מטמאים דבר לחזור ולטמא אותם, הוא שאם לא כן יטמאו מים שבלגין קצתן את קצתן, וכן את הלגין עצמו, ויחזור ויטמאם, ולא משכחת לה מים כשרים כלל. אכן, החזו"א צידד דכמו שאדם הנושאם לצורך אינו נטמא, כך נגיעת קצתן בקצתן או בכלי אינה מטמאת, כל שהוא צורך מי החטאת. וכן כתב בתפארת ישראל. ולפי זה יש לומר שאכן הנושא שלא לצורך, נטמא וחוזר *ומטמא.

[סי' ו ד"ה ודעת] והר"ש חלוק על שני הדינים וסובר שמי חטאת אין פוסלים למי חטאת, אלא מיחשב טהור לחטאת וטמא לשאר דברים. ונימק, שאם לא כן הנושא צלוחית מי חטאת

ייטמא ויטמאנה והיכי משכחת לה מים כשרים להזאה. [ד"ה אכן וסי' ז ד"ה ה) ובפרה] ולכאורה יש להשיב שאם נושא לצורך הזאה הוא לא נטמא כלל. דבגמרא מבואר שהמזה טהור, ותוס' והרמב"ם הרחיבו דין זה לכל העוסק בה לצורך, ואולי בכלל זה גם הולכת המים למקומם אחרי הזאה. והחזו"א יישב את דברי הר"ש, שכוונתו שאי אפשר להיזהר מטלטול הצלוחית שלא לצורך. [סי' ו ד"ה ולענ"ד] אך לכאורה יש לומר שהר"ש אכן חלוק על תוס' והרמב"ם.

והרמב"ם הביא תוספתא כביסוס לקביעתו שהנושא לצורך הזאה טהור, אך באמת היא עוסקת דווקא במזה, ואין ממנה קושיה על הר"ש, המטמא נושא לצורך הזאה. [ד"ה ובאמת] ובאמת קשה ללמוד מטהרת המזה שגם הנושא לצורך הזאה טהור, ונראה שהתוס' למדו זאת מסברה, שאם לא כן היכי משכחת לה מים כשרים. והר"ש לקח סברה זאת לכיוון אחר של טהור לחטאת וכפי שהתבאר. וכאמור, קשה על תוס' מהירושלמי. [ד"ה אכן] אכן, מלשון ר"ח נראה שהוא גרס בדברי חז"ל עצמם שיש כלל, שדווקא בהזאה או כוונת הזאה על דבר המקבל טומאה אין המזה נפסל, אך בהזאה או כוונת הזאה על דבר שאינו מקבל טומאה הוא נפסל. וגרסה זו מהווה מקור שיש בו כדי ליישב את הקושי מהירושלמי, דכנראה הסוגיות חלוקות בזה. [ד"ה ושור'] ושוב נראה שהדבר תלוי במחלוקת תנאים בתוספתא, לפי מה שהגיה הר"ש בדברי התוספתא, דנאמר שדבילה טהורה אינה מטמאת מי חטאת – או משום שזה כר' יוסי, שסבור שהטהור לתרומה אינו מטמא מי חטאת, או משום שאין בדבילה כביצה. ועל זה הקשו שכאשר האדם שולח ידו לקחת את הדבילה, ידו נטמאת ממי החטאת ומטמאת אותם. ועל זה השיב ת"ק שאם תאמר כן, אין טהרה לחטאת, וזה כתוס' ורמב"ם. ואילו ר' מאיר העמיד בשתחב כוש או קיסם, וזה כר"ש.

[סי' ז ד"ה ואפשר] ויש לומר עוד בטעמו של הר"ש, דאי סלקא דעתך שטומאה זו פוסלת, אם כן המים ייפסלו מכוח עצמם, דלאחרים גורמים טומאה – לעצמם לא כל שכן? ואין זה דומה למה שאמרו בגמרא שעיר המשתלח יוכיח שגורם טומאה לאחרים והוא עצמו טהור, ושליכא למילף מקל וחומר לטמא זוב עצמו ממה שמטמא אחרים. דשעיר הוא בעל חיים, ובמהותו אינו מקבל טומאה, והוא אמינא שגם זוב אינו דבר המקבל טומאה חמורה (זולת טומאת משקין). ולכן מטמא אחרים והוא טהור, מה שאין כן בנידוננו, שההנחה היא שמי החטאת נטמאים מהנטמא מהם, הרי שהם בני קיבול לטומאה זו, והדין נותן שייטמאו גם מחמת עצמם. ומכאן ההכרח שאין מטמאים דבר לחזור ולטמאותן. וכדמצאנו עוד שאם לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן; ואם לאחרים מביא לידי מעילה, לעצמו לא כל שכן.

[סי' ו ד"ה והנה] ובמשנה בפרה נאמר שאין מי חטאת מטמאים אדם למי חטאת, ולכאורה כדברי הר"ש. אך אין זה עניין לנידוננו, דמדובר שם במי חטאת שנפסלו, שמטמאים רק מדרבנן, ואין מזה ראייה שגם מי חטאת כשרים לא יטמאו. והר"ש עצמו לפני שנקט את שיטתו הנ"ל, תפס בתחילה שרק מי חטאת פסולים אינם מטמאים לגבי מי חטאת. [סי' ז ד"ה ד) ועפ"ז] ולפי האמור לעיל (ד"ה וייתכן ליישב) יש ליישב באופן נוסף, שאכן אין מי חטאת מטמאים אדם לטמא מי חטאת, ואין בזה סתירה לכך שמטמאים אדם לפסול מי חטאת. [סי' ז ד"ה ויש להרמב"ם] ולרמב"ם שיטה שונה בהבנת משנה זו, וגם לפיה מתיישבת שיטת הר"ח והתוס', כמבואר למעין.

[ד"ה ובספ"י] ובמשנה בפרה נאמר: 'לגין של חטאת שנגע בשל קדש ושל תרומה - של חטאת טמא, ושל קדש ושל תרומה טהורין. שניהן בשתי ידיו - שניהן טמאים. שניהם בשני ניירות - שניהם טהורים. של חטאת בנייר ושל תרומה בידו - שניהן טהורין'. והר"ש פירש את 'שניהם טהורים' לשיטתו, שמי חטאת אין מטמאים את הנושאם לגבי חטאת, ולכן מי החטאת נותרים בטהרתם. ולשיטת תוס' והרמב"ם יש להעמיד בנושא לצורך הזאה. אלא שאם כן, לא ברור מדוע ברישא (דהיינו כששניהם בידו ולא בנייר) 'שניהם טמאים'; דמכיון שהאדם לא נטמא ממי החטאת, היאך יטמא את התרומה. ויש לומר שברישא נפסלו מי החטאת מכוח התרומה, וממילא שוב הוא נשיאתם שלא לצורך, דכבר אינם ראויים להזאה, ושפיר נטמא הנושאם ומטמא את התרומה בידו השנייה. [סי' ז ד"ה ובפרה] *אי נמי הנושא עצמו נטמא מכוח התרומה, וממילא הוא עצמו אינו כשר להזאה, והנשיאה שלא לצורך.

הערות

קושי בלשון רבינו שכתב 'מטמא' מי חטאת אחר שהסביר שרק פוסל ולא מטמא ומטמא. כך לשון רבינו: 'כל שבאמת נטמא מחמת מי חטאת, אפשר דחוזר ומטמא מי חטאת'. ולכאורה לפי דברי רבינו בשתי הצעותיו לעיל מינה (שמטמא היינו פוסל, או שיש ט"ס וצ"ל נפסלים), הכוונה כאן שפוסל ולא שמטמא. וצ"ע.

קושי בהנחה שהפסול מלהזות מי חטאת בהכרח אינו מוליכם לצורך אי. לכאורה יש בזה קושי, שהרי ייתכן שהנושא מוליך את המים למקום ההזיה כדי שאדם אחר יזה שם. ובזה הוא נשיאה לצורך.

סימן ח - בענין ניסוך המים בחג

סיכום

[ד"ה בענין] יש לחקור אם ניסוך המים בסוכות הוא גלוה לקרבן התמיד, וכניסוך היין שגלוה לתמיד, או שהוא עומד בפני עצמו ללא זיקה לתמיד אלא הוא חובת היום. (א) המשנה ביומא אמרה שתמיד עצמו קרב בתשעה, ובחג הוא קרב בעשרה כי יש כהן נוסף שמנסך את המים. ולכאורה המשנה כוללת את ניסוך המים בהדי תמיד. אך אין להוכיח, דגם בזיכי הלבונה נשנו שם באותו מניין של מקריבי התמיד, ועל כרחנו שמצרפים למניין את כל העולים באותה שעה, גם אם אין ביניהם שייכות מהותית. [ד"ה אכן] (ב) וקצת נוטה שניסוך המים הוא מנסכי התמיד כיון שנלמד בגמרא מאופני הכתיב של ניסוך היין: 'ונסכיהם' ואופנים אחרים, כמבואר בריש תענית, וכן מה שדרשו: 'הסך נסך' - בשני ניסוכין הכתוב מדבר. אבל כל זה אינו מוכרח. [ד"ה גם] (ג) גם מהאמור בסוכה שהיו במזבח שני ספלים, אחד ליין ואחד למים, והותאמו זה

לזה שהיין והמים יכלו כאחד, משמע שניסוך המים נלווה לתמיד, ולכן יש עניין בהשוואת היין והמים.

[ד"ה והנה] (ד) בגמרא אמרו שלר' אליעזר הסבור שמזכירים גבורות גשמים מיו"ט ראשון, יש להזכיר *מבערב, דומן ניסוך המים הוא מבערב. ותוס' פירשו שניסוך בליל יו"ט ראשון כשר. ולכאורה מוכח מזה שאינו נלווה לתמיד, דומן התמיד הוא רק ביום. [ד"ה אכן] אמנם, רש"י פירש שרק ממלאים בכלי בערב, ולפי זה אין הוכחה. [ד"ה והנה] (ה) נאמר בגמרא שהנסכים מתקדשים בשחיטת הזבח, ופרש"י להיפסל בלינה, ותוס' הקשו דבכל מקרה הם נפסלים בלינה משקדשו בכלי, והוכיחו זאת מהאמור בניסוך המים שמשקדשו בכלי נפסלים בלינה. [ד"ה והנה] ובסוף התוס' כתבו: מיהא 'ההיא' יש לדחות, דדווקא נסכים הבאים מחמת עצמם. והכוונה לראיה נוספת שהובאה אחרי ניסוך המים. ויוצא מזה שניסוך המים עצמו הוא נלווה לתמיד. אולם לגרסת השטמ"ק, המשפט האחרון מתייחס לניסוך המים, ויוצא שניסוך המים בא מחמת עצמו. [ד"ה אבל] (ו) בריטב"א בשם הרמב"ן מבואר להדיא שניסוך המים אינו נלווה לתמיד. ולשיטתו מיושבת קושיית התוס' על רש"י, כמו שכתב השטמ"ק, [ד"ה וכבר] ועמד בזה הדובב מישרים. (ז) ומה שהביא לאידך גיסא שיש פיגול בניסוך המים, ואי אינם באים אם הזבח לא שייך פיגול – *נראה שזו גרסה משובשת בתוספתא).

[ד"ה שוב] (ח) ובירושלמי דנו בניסוך המים שהקדימו לקרבן, ומעצם הדיון מוכח שיש זיקה בין ניסוך המים לקרבן. [ד"ה עוד] ולהלכה מכריע הירושלמי שנסכים של כל הקרבנות שהקדימם לזבח כשרים, ודלא כתוס', שנקטו שנסכים באים רק אחרי הקרבן, ומשמע שאפילו בדיעבד. ונראה שיסוד המחלוקת הוא בשאלה אם הנסכים נלווים לעצם חיוב הקרבן (ירושלמי) או להקרבנו בפועל (תוס'). [ד"ה והא] ונראה שהירושלמי למד להכשיר מהדין שנסכים כשרים אפילו יום אחרי הקרבן, והבין הירושלמי שזה מלמד שאין זיקה הכרחית בין הנסכים להקרבת הקרבן בפועל. ואף שנאמר בגמרא שזה דווקא בנסכים שלא באו עם הזבח, מכל מקום גם שנסכים באים לפני הזבח הם לא באו עם הזבח, דהזבח עדיין לא קרב. *ועדיין לא התברר העניינים היטב.

לסיכום: ראיות שניסוך המים נלווה לתמיד – א (נדחתה), ב, ג, ה (תוס'), ז (נדחתה), ח (ירושלמי).

ראיות שאינו נלווה: ד, ה (שטמ"ק), ו (ריטב"א בשם רמב"ן).



הערות

מקורות נוספים לראיה מהאפשרות לנסך את המים לפני התמיד

מבערב. א. הראיה מהאפשרות לנסך את המים בליל יו"ט ראשון הובאה גם באבני נזר (או"ח תצה, ג) שהאריך בנידונו. והאבנ"ז הוסיף שפירוש תוס', שממנו מוכח שניסוך המים אינו תלוי בקרבן, מובא גם בירושלמי (סוכה ד, ו) וברמב"ם (תמידין ומוספין ז, ז). ועוד הוסיף שבירושלמי נאמר

שניסוך המים עבר יומו בטל קרבנו, ובשונה מניסוך היין. וגם מזה מוכח שהוא חובת היום ולא חובת הקרבן.

ב. וכעין דברי האבנ"ז כתבו גם המשך חכמה (במדבר כח, יח-יט) והמרומי שדה (סוכה נ, א על תוד"ה ואי), והמשך חכמה ביאר בזה את לשון 'ונסכיהם' שכתובה בפסוק שם והיא קשה, שהרי נסכי המוסף כבר נזכרו, ולכאורה נותרו רק נסכי התמיד, והיה צריך לומר 'ונסכיה' בלשון יחיד ולא 'ונסכיהם'. אלא הכוונה לניסוך המים, ששייך גם לתמיד וגם לעיצומו של יום, וזה פשר השימוש בלשון רבים.

ג. ויעוין עוד באבנ"ז שם שכתב לדון בדברי הריטב"א שהזכיר רבינו (ד"ה אבל). ובריטב"א (מהד' מוה"ק; סוכה נ, א ד"ה ואי; ושם הערה 470) צוין שיש דעה בראשונים שלפיה מי החג אין ראויים לקרב בלילה, ודעה זו הולכת בדרכו של רש"י שציין רבינו (כמבואר שם הערה 473).

ד. ויעוין עוד בערוך לנר (סוכה נ, א ד"ה וי"ל ודאי; וכן בספר תשובותיו בנין ציון סי' מג) שהאריך בחקירתנו, וכן בביאור הגר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג (עשה טז ד"ה והנה) ובחזו"א (או"ח קכו, יט-כ) ובחידושי הגר"ז (מנחות טו, ב ד"ה ובמל"מ; תמורה יד, ב ד"ה ונראה דדבר) ובדובב מישרים (א, קו) ובעלי תמר (סוכה ד, ו ד"ה רשב"ל) ובהערות הגר"ש"א (יומא כו, ב ד"ה והנה התוס'; סוכה מח, א ד"ה והנראה) ובמאמרו של הרב נריה גוטל ('לגידרה של מצות ניסוך המים', המעין לד, עמ' 33-44). וברשימות שיעורי הגר"ד סולובייצ'יק (סוכה מב, ב על רש"י ד"ה ניסוך; מח, ב ד"ה וי"ל שיש; נ, א ד"ה מ"מ) נקט שיש שני דינים בניסוך המים: קיום עצמאי, ושייכות לתמיד, ולכן לכתחילה מנסכים עם התמיד ובדיעבד יוצאים אף בלילה.

גרסת התוספתא ומשמעותה למהות ניסוך המים

נראה. בכ"י ערפורט כתובה המילה פיגול, וכן בתוספתא דפוס שקלוב תקנ"ט (21 שנים לפני הולדת הגר"א) ללא סוגריים רבועים או עגולים, וכן בתוספתא הנד"מ (סוכה ג, יז). ולכן נראה שקשה להגיה ולמחוק את המילה פיגול. וגם האבנ"ז (שם) הסתמך על הראיה מהתוספתא. ובחסדי דוד על התוספתא התקשה בדין זה, ולבסוף כתב דמתניתא ר' מאיר. ולא הבנתי כיצד זה מיישב את הקושי. ואולי הקושי שהוא בא ליישב הוא אחר, ולא את הקושי דידן. וצ"ע.

ומחומר הקושי היה נראה שיש לבחון את האפשרות שקיימת עבודת הולכה במי החג, דומיא דעבודת הולכה שקיימת בדם הקרבנות ובקומץ המנחה. דאמנם ההולכה שבין מעיין השילוח לשער ניקנור אינה עבודה, דהיא מחוץ לעזרה, ולכאורה גם לפני קידוש בכלי (ובענין קידוש בכלי שרת מחוץ לעזרה, יעוין בקה"י פסחים סי' נ, ובבעקבי יעקב שם), אך אולי ההולכה שמשער ניקנור ועד לשיתין יכולה להיחשב למלאכה שמפגלים בה. וצ"ע.

שיטת האבנ"ז נזר המשלכת 'בא עם הזבח' עם 'חובת היום'

ועדיין. יש להוסיף שהאבנ"ז שם הביא גם הוא מצד אחד ראיות לכך שניסוך המים בא עם הזבח (הראיה מהתוספתא) ומצד שני ראיות לכך שהוא חובת היום (האפשרות לנסכו לפני הזבח, והדין שעבר יומו בטל קרבנו), ומזה הסיק את ההגדרה הבאה: "אלא ודאי חשיב בא עם הזבח אף שהוא חובת היום. דמצינו כהאי גוונא בשתי הלחם שהם חובת היום, ופסק הרמב"ם (פ"ח מתמידין ומוספין

הט"ו) כרע"ק שבאים בפני עצמם בלא כבשים, ומכל מקום כשהקריבם עם כבשים הכבשים מתירים אותם, וחייב על הלחם משום פיגול במה שחישב בארבע עבודות של כבשים. הכי נמי ניסוך המים, אף שבא בפני עצמו בלא תמיד של שחר, מכל מקום כשהקריבם עם התמיד התמיד מתירם, וחייב עליהם משום פיגול כשפיגל בתמיד".

ויש להעיר שקיים חילוק בין הנידון לראיה. דבשתי הלחם רק נאמר שהכבשים אינם מעכבים את הלחם, ולא נאמר שאפשר לכתחילה להביא את שתי הלחם עוד לפני הכבשים. ולכאורה חילוק זה מחזיר לדוכתיה את הקושי הבסיסי, שההגדרה דבא עם הזבח סותרת להגדרה דחובת היום. וצ"ע.



סימן ט - בעבודת לילה ובעבודת פסולין אם אפשר לחזור ולעשותן

בהכשר

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא נאמר: מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה, תישרף. בשלמא עולת העוף מאי דהוה הוה, אלא קומץ נהדרה ונהדר ונקמצא ביממה, ומשני כלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנו. ופרש"י שהכוונה לכלי השני שמקדש בו את הקומץ לאחר מעשה הקמיצה, וכיון שקדש אינו חוזר לטבלו. ולפי זה ייתכן שאם טכנית הייתה אפשרות להחזיר את הקומץ ולחזור ולקמוץ בדיוק את מה שקמץ בלילה, היה הדבר מועיל. אך ייתכן שלא היה מועיל, משום שאולי קמיצה שאין בה קידוש של הקומץ מתוך הטבל אינה חשובה קמיצה.

[ד"ה ומתבאר] ועכ"פ מתבאר מרש"י שהקמיצה בלילה *אינה פוסלת מצד עצמה, ורק הקידוש בכלי השרת פוסל. ולפי זה נראה שהפסול אינו בגופו, אלא שהתבטלה האפשרות לקמוץ מחר. ולעומת זאת, התוס' כתבו שלעניין ביטול האפשרות לקמוץ מחר, די בעצם הקמיצה בלילה אף ללא כלי שרת. ובדעת רש"י צריך להבין מדוע לא חל פסול לינה. ונראה לתרץ שלינה אינה פוסלת אלא כשלא כל הלילה ולא מקצתו, וכמו שכתב הגבורת ארי.

[ד"ה והתוס'] והתוס', לשיטתם, פירשו שכלי השרת שמקדש שלא בזמנו הוא הכלי הראשון שממנו קמצו, וכיון שנתקדש ביום שלפני ליל הקמיצה, נפסלה המנחה בלינה. ולפי זה הקשו למה לי קמיצת לילה, תיפוק לי משום הלינה. ותירצו שקמיצת הלילה גורמת לכך ששורפים *מיד ולא ממתנינים לבוקר. ומוכח מדבריהם שהפסול בגוף הקרבן, ודלא כרש"י.

[ד"ה ולפ"ז] ולפי תוס' קשה, מדוע הציעה הגמרא שיחזור ויקמוץ ביום, והרי יש כאן פסול לינה, וכל הדיון הוא אם להמתין לבוקר או לשרוף מיד בלילה. *ויש ליישב שעד למסקנה שכלי שרת מקדשים אפילו שלא בזמנו, הניחה הגמרא שהקידוש של הכלי הראשון לא תפס, וממילא הקמיצה אינה קמיצת מנחה אלא קמיצת חולין, שאין לה שום ערך. והעובדה שהקמיצה מחילה פסול הגוף מידי מלמדת תרתי: גם על תוקף הקמיצה, וגם על תוקף הקידוש בכלי שנעשה עוד קודם הקמיצה, שלא בזמנו. ובתוס' ישנים הוסיפו שאפילו בנתקדש בכלי מבעוד

יום, בלילה הכלי נחשב חולין לפי ההוה אמינא שאינו מקדש אלא בזמנו, וממילא אין ערך לקמיצה, והוא חידוש גדול.

[ד"ה ומתבאר] והנה, מבואר בגמרא במקום אחר, שלחכמים קמיצת זר פוסלת ואי אפשר להחזיר את הקומץ ולקמוץ על ידי כהן, ולפי בן בתירה אפשר לחזור ולקמוץ. ונחלקו אמוראים אם בן בתירה אמר זאת גם כשהזר כבר קידש את הקומץ בכלי שני. ועכ"פ מבואר שלחכמים הקמיצה עצמה פוסלת את הקומץ כשלא נעשתה בהכשר, וזהו פסול הגוף שאין לו תקנה. ולכאורה מוכח כתוס' הנ"ל ולא כרש"י.

[ד"ה ונראה] ונראה שרש"י הבין שלילה גרע מזה, וכמו שקמיצה מחוץ למקדש גרועה מזה, ונאמר בתוספתא וברמב"ם דיחזור ויקמוץ במקדש. וכן בגמרא נאמר: וכי יש לך דבר שכשירה בלילה ופסולה בזה. וכן יש הסבור שעבודת לילה פסולה בבמה אף שעבודת זר כשרה. והרמב"ם כתב שנשחטה בלילה אם עלתה תרד, ואילו במליקת זר אם עלה לא ירד. ומכל זה מוכח שעבודת לילה גרועה מעבודת פסולים, והיא כמעשה קוף בעלמא. אמנם, בנוגע לקמיצת זר, שהיא מושא דיונו, כתב הרמב"ם שאם עלה ירד והסביר שזה כאילו לא נתקדש, אבל נראה שעדיין זה עדיף על קמיצת לילה, דעבודת פסולים חשובה קצת עבודה, שחל עליה שם עבודה פסולה ואי אפשר לתקנה, ורק לעניין קידוש הקומץ היא אינה מועילה.

הערות

דעת רש"י במהות הפסול דקמיצה בלילה

אינה. לכאורה אין הכרח להבין ברש"י שהפסול אינו פסול הגוף. וניתן להבין שמה שכתב שרק קידוש כלי השרת השני פוסל את קמיצת הלילה, הוא משום שללא קידוש, הקמיצה כשלעצמה היא מעשה הפיך, ומה שקובע את הקומץ כקומץ הוא נתינתו בכלי שרת. אבל אחר שהוא נקבע כקומץ, מכוח כלי השרת – חל מיד פסול הגוף שאינו הפיך, וכדמסבר רש"י שאינו חוזר לטבול.

ולפי זה אין צריך להיכנס בדוחק המסוים שנכנס בו רבינו בסוף הסימן (סד"ה ונראה). שמחלק בין קמיצת זר, שאינה מקדשת ובכל זאת היא חשובה 'קצת עבודה' לעניין שחל עליה פסול ואי אפשר לתקנה, ובין עבודת לילה, שאינה עבודה כלל. דבאמת זו וזו חשובות 'קצת עבודה' ופוסלות, אלא שפסול הלילה חל רק בנתינתו לכלי השרת השני, ולא במעשה הקמיצה מהכלי הראשון מצד עצמו.

קשיים בהבנה שהגמרא דנה להקדים את השריפה לתוך הלילה

מיד. לכאורה מפשטות לשון הגמרא: 'תשרף', נראה שהחידוש הוא עצם השריפה, ולא הקדמתה מהבוקר אל תוככי הלילה. ולכאורה גם אין זה ברור שבליילה עסקו במקדש בהוצאה מיידית של פסולים כאלה לבית השריפה ולא חיכו לבוקר. ולכאורה נראה שלא הייתה עבודה במקדש בלילה, מלבד שמירת המקדש. וצ"ע.

קושי בהנחה שלפי תוס' הקידוש בכלי הראשון נעשה בלילה

י"ש. א. רבינו מיישב את דברי התוס' באמירה שתוקף הקמיצה מלמד גם על תוקף הקידוש בכלי הראשון שקודם הקמיצה, שהוא קידוש שלא בזמנו. ולכאורה יש בדברים קושי גדול, שהרי לא נאמר בגמרא שהנתינה בכלי הראשון הייתה בעוד לילה, ומפשטות הגמרא נראה שדווקא הקמיצה נעשתה בלילה, אך הנתינה בכלי אפשר שנעשתה בין בלילה ובין ביום. ונראה לכאורה שזה מה שדחק את התוס' ישנים לחדש שאפילו כשהנתינה בכלי הראשון נעשתה מבעוד יום, הקמיצה בלילה תאבד את משמעותה למאי דס"ד דאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם, שעל זה כתב רבינו שהוא חידוש גדול.

ב. אולם, מלבד מה שכתב רבינו שזה חידוש גדול, יש קושי נוסף, דהגמרא אומרת 'נהדר ונקמצא ביממא', ואי איתא שהנתינה בכלי הראשון הייתה מבעוד יום, ממילא אין אפשרות לחזור ולקמוץ ביום המחר, דהמנחה כבר נפסלה בלינה, וכמבואר במשנה (מעילה ב, ט): 'המנחות מועלין בהן משהקדשו; קדשו בכלי - הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה. קרב הקומץ - חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא', הרי מפורש שהקידוש בכלי הראשון, שלפני הקמיצה, מכשיר את המנחה להיפסל בלינה. ובדעת התוס' אי אפשר ליישב שמדובר במקצת לילה ואינו פוסל, כפי שיישב רבינו בדעת רש"י, משתי סיבות: ראשית, אם הקידוש בכלי הראשון נעשה ביום אזי מדובר על לילה שלם ולא על מקצת לילה. ושנית, התוס' נקטו להדיא שאיכא פסול לינה, וביארו שמשמעות קמיצת הלילה היא לשרוף מיד ולא לחדש את עצם הפסול. וצ"ע.



סימן י - בענין טבילה ראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא נאמר: שאלו את בן זומא, טבילה זו למה. אמר להם: ומה המשנה מקודש לקודש טעון טבילה, כל שכן המשנה מקודש לחול; ר' יהודה אומר: סרך טבילה היא זו, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש. ע"כ. רש"י פירש שכל הדיון מתייחס לדיון דאין אדם נכנס לעבודה אפילו טהור עד שיטבול, ואילו הרמב"ם פירש שהדיון מתייחס לטבילה הראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים (וייתכן שהדיון מתייחס גם לשאר הטבילות, כרש"י, אך העיקר לעניינינו הוא שוודאי שהוא מתייחס לטבילת כהן גדול ביום הכיפורים).

ולכאורה קשה על הרמב"ם, דהא נאמר דגמירי שיש חמש טבילות ביום הכיפורים, ואם כן מדוע צריך מקור נוסף לראשונה מביניהן? [ד"ה ואפשר] ואפשר ליישב שהדבר נתון במחלוקת אמוראים, *וכדמשמע מכך שהא דגמירי חמש טבילות זה מקור לכך שהוצאות כף ומחתה אינן על סדר הכתוב בפרשה, ובכל זאת רבא הביא מקור מפסוק לכך, ולא סמך על הגמירי. ועוד יש לומר שהרמב"ם הבין שהגמירי לאו דווקא, ובאמת גמירי רק ארבע טבילות ולא את החמישית. ומכל מקום, לכאורה זה דוחק.

[ד"ה ויש] ועוד קשה על הרמב"ם, דהגמרא דנה באריכות במצורע שטבל אתמול, שבו יש מקום לומר שאין חשש טומאה ישנה. ואי איתא שהדין הבסיסי נאמר בכהן גדול ביום הכיפורים, אז גם כהן גדול עצמו לא גרע ממצורע, דברור שגם כהן גדול טובל בערב יום כיפור, שהוא היום השביעי להזאות אפר הפרה עליו, והוא בהכרח טובל ביום זה כדי לצאת מחשש טומאת מת.

[ד"ה ואפשר] ואפשר לתרץ, דהנה קיימת מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ם בהבנת מהות הטבילה המדוברת: לרש"י פירוש 'ויפרוש' הוא שיפרוש מלבוא לעזרה באותו היום, ואילו לרמב"ם פירוש 'ויפרוש' הוא שיתכוון בטבילה זו להיטהר מטומאתו. וצריך ביאור מדוע נטה הרמב"ם מהבנת רש"י, שהיא לכאורה הפשוטה יותר. [ד"ה ונראה] ונראה פשוט ששתי המחלוקות תלויות זו בזו – רש"י הבין שמדובר בטבילה דעלמא של כל הנכנס לעזרה, ובוה יש חשש ממשי לטומאה, ולכן גם הפרישה היא פרישה ממשית, שעלולה להידרש אם האדם אכן טמא, דגם לאחר טבילה אסור לו להיכנס לעזרה, כדין טבול יום. ואילו הרמב"ם הבין שמדובר בטבילת כהן גדול ביום הכיפורים, והחשש הוא רק לחוסר כוונה בטבילה ולא לטומאה ממשית, וכל נושא הכוונה בטבילה הוא רק מדרבנן, וקיים דין שכשצריך טבילה מדרבנן, אין צריך הערב שמש.

[ד"ה ובעיקר] ובמראה הפנים הקשה על הרמב"ם, מדוע לא תספיק טבילה אחת לכמה טומאות. ויש ליישב שאכן טבילה אחת מספיקה לכמה טומאות, אך הדבר מותנה בכך שהטובל יתכוון להיטהר מכל הטומאות. ובנידוננו, הבעיה אינה שזו רק טבילה אחת, אלא שכוונת הטובל היא רק לטומאה אחת. ומכל מקום קשה, מדוע שיהיה צורך להתכוון לטומאה המסוימת ולא יהיה די בכוונה להיטהר. ובאור שמח כתב לפרש ש'לשמה' דקאמר הרמב"ם היינו לשם ביאת מקדש, אך זה דוחק בלשון הרמב"ם. [ד"ה ולזאת] ולכן נראה שאכן צריך להתכוון לטהרה, וזה חלק מהחומרה שבטבילה לקודש שתיקנו חז"ל. אכן, אין צריך להתכוון להיטהר מטומאה מסוימת, אלא רק להתכוון לצאת מטומאה לטהרה, ודלא כטהור שטובל, שאין כאן 'טבילה לשם טהרה', וזה כרחיצה בעלמא. וכעין זה דן בגליא מסכתא בעניין המגרש אישה שאין מבורר לו שהיא אשתו. ובאמת צודק מראה הפנים שטבילה אחת אמורה בכל גווני להועיל לכמה טומאות, אך טבילת שאינה לשם טהרה מטומאה, אינה מועילה לעלות מטומאה לטהרה.

[ד"ה ואם] ולפי כל זה מיושב הקושי מדוע הביאו את דין המצורע. *דבכהן גדול ניתן להבין שחוששים שטבילתו אתמול לא נעשתה לשם טהרה, שהוא כבר היה טהור, ולכן אין ראייה מכך שצריך לטבול גם היום, מה שאין כן מצורע שטבל אתמול לשם טהרה.

[ד"ה והנה] וברמב"ם מבואר שהטבילה מדרבנן, ודלא כבן זומא שלמדה מדאורייתא מק"ו. וצ"ע מה שכתב הלח"מ שהיא מדאורייתא. ועוד כתב הלח"מ שמשמע מהרמב"ם שטבילה זו היא דווקא בנכנס לעבודה. ואפשר שדעת הרמב"ם היא שעבודה וכל דדמי לה, כגון סמיכה ותנופה.



הערות

על מה נאמר גמירי - רק על מניין הטבילות או גם על המשמעות והעיתוי שלהן וכדמשמע. לכאורה יש להשיב, דשם גמירי לגבי מניין הטבילות, אך לא גמירי מה המשמעות והעיתוי המדויק של כל טבילה, ולכן היה צורך ללמוד להוצאת כף ומחתה שאינה על הסדר, וללימוד זה הביא רבא ראייה. אבל הטבילות עצמן, גמירי, והדרה קושיה לדוכתה, מדוע צריך מקור נוסף.

דין טהור שהזו עליו ממי חטאת

דבכהן. רבינו מחלק בין מצורע שטבל בשביעי שלו לשם טהרה מטומאת מצורע ובין כהן גדול שטבל בשביעי שלו (דהיינו בערב יום כיפור) שלא לשם טהרה מטומאה כלשהי, שהוא בחזקת טהור. ולכאורה מי החטאת עצמם טמאוהו, דהוא נושא אותם שלא לצורך הזאה על טמא מת, והוא נטמא מדין נושא מי חטאת. אך הדבר מפורש במשנה ובגמרא (יומא יד, א) שלא רק הזאה על טמא מת, אלא גם הזאה על טהור אינה מטמאת, כל שמדובר בדבר שהוא בר טומאה. וכך הגמרא שם מסבירה את האמור במשנה שהכהן הגדול עובד בכל שבעת הימים שקודם יום כיפור, למרות שמזים עליו בימים אלו. ומבואר שם שר' עקיבא חלוק על כך ומטמא בכהאי גוונא, אך אין הלכה כמותו.

ובשערי דעת (ח"ב פ"ב הערה 315) הוכיח מדברי הגמרא הללו שגם המזה על כהן גדול בימים שלפני יום הכיפורים נותר טהור, דאם הוא היה טמא, הייתה ההזאה פסולה. ועל כרחך דחשיב צורך הזאה. ויעוין עוד בדברי רבינו לעיל (סי' ה ד"ה שו"ר; ויעוין גם בהערתנו שם).



סימן יא - בענין צירוף דרבנן

סיכום

[ד"ה יומא] בבביתא אמר ר' יהודה שבערב יו"כ היו מחממים עששיות ברזל, ומטילים ביו"כ לתוך צונן כדי לחמם את מי הטבילה לכהן הגדול, והקשו דמצרף הוא, ותרץ אביי דבר שאין מתכוון מותר, והקשו דר' יהודה אוסר דבר שאינו מתכוון, ותרצו שזה רק בכל התורה אבל הכא צירוף דרבנן הוא.

*ויש בזה שתי שיטות בראשונים: לרש"י הכוונה שמלאכת מצרף היא מדרבנן, ובצירוף העובדה שאינו מתכוון זה נעשה מותר לכתחילה. ואילו לתוס' מלאכת צירוף היא מדאורייתא, ור' יהודה בכל התורה אוסר מדאורייתא דבר שאינו מתכוון, ובשבת הוא אוסר רק מדרבנן משום דכתיב מלאכת מחשבת, ועדיין נותר איסור דרבנן, ועל זה מסיק הש"ס דאין שבות במקדש - סיום *שמופיע בספרים הישנים, ורש"י לא גרס אותו. והרמב"ם כתב שצירוף דאורייתא, והראב"ד השיג מסוגייתו ונקט שדרבנן. ונראה שנחלקו במחלוקת זו - הרמב"ם כתוס' והראב"ד כרש"י.

[ד"ה והנה] והתוס' הקשו שבכריתות נאמר שחותה גחלים עליונות במטרה לכבותן והובערו התחתונות מאליהן חייב שתיים לר' יהודה, הרי שדבר שאינו מתכוון אסור מן התורה גם בשבת. ותירצו דהתם הוי פסיק רישא, ומה שר' שמעון פוטר אינו משום דבר שאינו מתכוון אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולישנא דגמרא שאמרה דבר שאינו מתכוון אינה בדווקא. אכן ברמב"ם מפורש שזה כן דבר שאינו מתכוון כפשוטו, וקשה עליו קושיית תוס'.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב לפי מה שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם שהמכבה גחלת של מתכת ואינו מתכוון לצירוף, אין זו מלאכה כלל. ולא משום דבר שאינו מתכוון, אלא דלא מיחשב כלל מלאכה. וכדמצינו כעין זה בכמה מלאכות, *עיי' קה"י כתובות סי' ה. ולפי זה מיושב, שתפיסתו העקרונית של הרמב"ם בדבר שאינו מתכוון היא שלר' יהודה יש איסור תורה, ומה שבסוגיה ביומא מלאכת צירוף היא דרבנן אינו משום כללי דבר שאינו מתכוון הרגילים אלא משום שבצירוף קיים דין מיוחד שחסרון הכוונה מבטל שם מלאכה.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שזו כוונת ר"ח, שכתב בדעת ר' יהודה שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי ר' יהודה מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. *ולכן נראה שגם הוא לא התכוון לדין כללי אלא לדין מיוחד בצירוף.

הערות

אריכות בראשונים בסוגייתנו

ייש. רבינו מביא את דברי הראשונים בתמציתיות רבה, ובמקור יש שיקולים וצדדים רבים נוספים. יעוין בתוס' ובתוס' ישנים (בדפוס וילנא נדפס בדף לה, ב ד"ה הגי) ובריטב"א (לד, ב ד"ה גרסת). מקורות לגרסת 'אין שבות במקדש'

שמופיע. הגרסה 'אין שבות במקדש' מופיעה בבבלי כה"י של הגמרא (ספה"ב, מינכן 6, מינכן 95, אנאלאו 270, אנאלאו 271, פירקוביץ), ברמב"ם (פיהמ"ש יומא ג, ג), ובריטב"א (לד, ב ד"ה גרסת: 'גרסת הספרים ישנים גם חדשים'). באחד מכה"י (מינכן 6) נוספה בשולי הדף הערה:

אבל הכא [צירוף דרבנן] הוא מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא גרשיז"ל ואין שבות במקדש דהא תלא טעמיה באין מתכוין] שבות הוא ואין שבות במקדש.

מקורות נוספים למקרים שבהם חוסר כוונה מבטל שם מלאכה

עיי. יעוין שם בטל חיים (שבת א, עמ' ס וסביבתו) שהרחיב הרבה בהבנה שבחלק מהמלאכות הכוונה היא חלק מהגדרת המלאכה, עד כדי כך שכאשר אין כוונה יש היתר גמור.

יישוב נוסף לדברי הרמב"ם

ד"ה ונראה. יעוין בדברי רבינו בסימן הבא שעסק בדיוק בקושי שעוסק בו כאן. ושם כתב ליישב באופן אחר. ויעוין גם בהערתנו שם.

ביאור דברי ר"ח שכתב שר' יהודה מיקל במשאצל"ג

ד"ה ולכן. יעוין בשו"ת דברי יציב (או"ח, קלט) שהאריך בביאור דברי ר"ח בכמה אופנים, וכמדומה שלא העלה בדבריו את האפשרות שכתב רבינו. ובאמת לכאורה יש דוחק באפשרות זו, שהלשון מלאכה שאינה צריכה לגופה מתפרשת באופן שונה מהפירוש הרגיל שלה בכל מקום. דא עקא, שלכאורה כבר התוס' פירשו את לשון הגמרא באופן שונה מהפירוש הרגיל, במה שפירשו שדבר שאינו מתכוון היינו מלאכה שאינה צריכה לגופה. וצ"ע.



סימן יב - בדבר שאינו מתכוין במלאכת הבערה

סיכום

[ד"ה בכריתות] *בכריתות נאמר שבמקרה שאדם חותה גחלים עליונות במטרה לכבותן, והובערו התחתונות מאליהן, חייב שתיים לרבי אלעזר ברבי צדוק בשיטת ר' יהודה. ומזה מוכח שדבר שאינו מתכוון אסור מן התורה לר' יהודה. ותוס' הקשו, שהרי נאמר בגמרא שדבר שאינו מתכוון אסור מדרבנן לשיטת ר' יהודה. ותימצו דהתם הוי פסיק רישא, ומה שר' שמעון פוטר אינו משום דבר שאינו מתכוון אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולישנא דגמרא שאמרה דבר שאינו מתכוון אינה בדווקא. אכן, ברמב"ם מפורש שזה כן דבר שאינו מתכוון כפשוטו, והקשה עליו הגר"ח את קושיית תוס'. ויעוין במה שכתב הגר"ח בזה.

[ד"ה ולאשר] ומכיוון ששבעים פנים לתורה, נראה לומר עוד, דכלל זה שדבר שאינו מתכוון אסור רק מדרבנן לשיטת ר' יהודה, אינו כולל חובל ומבעיר, שבשתי מלאכות אלו המקלקל חייב, ונראה *שלא נאמר בהן הכלל דמלאכת מחשבת אסרה תורה, כלל שממנו נובעים היתרי דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל. ובכריתות מדובר בהבערה, ולכן יש איסור תורה. אמנם, ר' יהודה סבר שמקלקל בחבורה פטור, ודלא כמה שנתבאר, אך לא נאמר בכריתות שהדברים הם אליביה בעניין זה, ושפיר אפשר לומר שהדברים אינם לשיטתו. ובעל המימרה בכריתות הוא ר' אלעזר בר' צדוק.

אמנם, התוס' כבר העלו את כל הכיוון הזה, אך דחאוהו בטענה שר' שמעון מחייב מקלקל בחבורה, והרי בכריתות הוא הפוטר. ונראה *שהם גרסו בכריתות 'תנא קמא ר' שמעון היא' ולא כגרסתנו: 'כר' שמעון', ולכן היה להם הכרח שהפוסט בכריתות הוא ר' שמעון, והם לא יכלו לומר את ההסבר הנ"ל.



הערות

יישוב נוסף לדברי הרמב"ם

בכריתות. יעוין בדברי רבינו בסימן הקודם, שעסק בדיוק בקושי שהעלה כאן. ושם כתב ליישב באופן אחר, שהרמב"ם הקל בצירוף משום שזו מלאכה מיוחדת, שללא כוונה אין עליה שם מלאכה.

סברות המחלוקת בסוגיה בכריתות

שלא. לכאורה יש קושי ביישוב הסבר זה בדברי הגמרא. דהנה, לשון הגמרא בכריתות היא: 'כגון שנתכוין לכבות והובערו מאליהן, ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין פטור, ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין חייב'. ולכאורה מבואר ממש להדיא שסברת המקל היא דבר שאינו מתכוון, וסברת המחמיר היא שהוא מחמיר גם בדבר שאינו מתכוון. ואם כן אפוא, לא ברור לי כיצד אפשר לומר שלכו"ע אין כאן קולא של דבר שאינו מתכוון, כפי שלכאורה עולה מדברי רבינו. וצ"ע.

מקורות לנוסח בדברי הגמרא

שהם גרסו. בחמשת כה"י ובקטע גניזה שלפנינו הנוסח הוא 'ת"ק סבר לה/סבירה ליה כר' שמעון', וכנוסח הגמרות שלנו ודלא כגרסה המוצעת בדעת התוס'. ולכן נראה שגם התוס' החזיקו בגרסה שלנו, ונראה לכאורה שהם ראו דוחק בהסבר שלפיו ת"ק לא מסכים לגמרי עם ר' שמעון, כאשר הגמרא משווה אותם בפשטות.



סימן יג – בענין תמורת הפסח

סיכום

[ד"ה התו"י] בגמרא נאמר שתמורה אינה דוחה את השבת, ובתוס' ישנים הוכיחו מכך שתמורת הפסח אינה עולה לשם פסח, שאם הייתה עולה היא גם הייתה *דוחה את השבת, כדין פסח רגיל שדוחה את השבת. ובטעם הדבר כתבו שפסח אינו בא אלא מן החולין. ואף שיש לחלק בין הבאת פסח ממעשר שני ובין תמורה שמיסודה קדושה דווקא בקדושת פסח, אין לחלק. ונראה שהם הבינו שקדושת התמורה נמשכת מהקרבת הראשון, ואינה חלה באופן עצמאי על הקרבן השני, ולכן מיקרי שלא בא מן החולין אלא בא מקדושת הקרבן הראשון.

[ד"ה וצל"ע] וצ"ע מהאמור בגמרא שאדם מתכפר בוולד חטאת כשנתעברה ואחר כך הקדישה, והרי גם בזה הקדושה נמשכת מהקרבת הראשון, ומאי שנא מנידון דידן? [ד"ה ושוב] והחזו"א מחלק דשאני וולד, שהוא בכלל מה שהופרש לחובתו, ויכול להתכפר בכל חלק של הבהמה שהקדיש, אבל התמורה לא הייתה בכלל הבהמה בשעה שהקדיש אותה. *ואולי יש ליישב עוד שמה שפוסל את התמורה מלעלות לפסח הוא עצם המציאות של 'שם תמורה', שנחשבת לקדושה אחרת מלבד 'שם פסח'.

[ד"ה ב] (שם) ובתוס' ישנים המשיכו והקשו על דבריהם הנ"ל, מהמבואר בגמרא שתמורת פסח שנמצאה קודם שחיטת הפסח לא תקרב שלמים כדין מותר הפסח, לפי שבזמנה ראויה לפסח, ולכן דינה כפסח עצמו שאבד ונמצא קודם שחיטת הפסח, ושחט פסח אחר - שירעה עד שיסתאב ולא יקרב לשלמים. ולכאורה מפורש בזה שהתמורה ראויה ועולה לשם פסח ושלא כדבריהם. ותירצו שאע"פ שאין יוצאים בה ידי חובה, מ"מ מקריבים אותה ונאכלת כדין פסח, ואע"פ שאין נמנים על שני פסחים כאחד, על פסח ותמורתו נמנים. והקשו שאם כך, התמורה

אינה נפסלת מיד כשמקריבים את הפסח, שהרי עדיין אפשר להקריבה גם אחר שהקריבו את הפסח עצמו. ותרצו שבאמת התמורה אינה נדחית מיד כשמקריבים את הפסח, אלא רק כשעובר זמן הפסח.

[ד"ה ולכאורה] ואפשר לתרץ עוד שהתמורה נפסלת מיד רק אם מקריבים פסח אחר שאינו זה שמכוחו היא קדושה, דבזה אין שייכות לתמורה ומתבטלת מכל וכל האפשרות להקריבה לשם פסח, *ודווקא כשהקריבו את הפסח שמכוחו היא קדושה, יש לה שייכות וניתן להקריבה. והדברים משלימים למה שהתבאר לעיל בריש הסימן, שקדושת תמורה אינה עצמאית. וכך מבואר ברש"י שתמורה אינה נקראת 'הקדש שני'. וכן הוכיח הגרא"כ וסרמן בקובץ שיעורים מהאמור בגמרא שתמורה 'מכח קדשים קאתי', דהיינו מכוח קדושה קודמת.



הערות

תירוצי הרב פנחס צימטבוים וכן המנחת יצחק לקושיית התוס'

דוחה. א. במנחת יצחק (ב, קלג, ו; הדברים נכתבו על ידי הרב ישכר דוב וייס, בן המחבר) הביא דברי זקנו הרב פנחס צימטבוים זצ"ל הי"ד, חותנו של המנחת יצחק בזיווג ראשון, שכתב ליישב שלכאורה היה צריך לחשוש בכל תמורה שמא יישאלו על עיקר ההקדש ותהא התמורה חולין שנשחטו בעזרה, אלא שסומכים על חזקה מכך שלא נשאלו עד עכשיו. ובשבת אי אפשר להישאל ולכן לא קיימת החזקה, ולכן תמורת הפסח אינה דוחה שבת, אף שדינה כפסח, די שחש שאחרי שבת המקדיש יישאל. והרי"ד וייס הקשה דתינח אם הקרבן הומר בשבת, אך אם הומר קודם שבת ישנה חזקה מכך שלא נשאל קודם שבת.

ב. ולכאורה בעיקר העניין יש להקשות, דהא בכל קרבן הבעלים יכול להישאל, והקרבן יהפוך לחולין. ולכאורה אין בזה הבדל עקרוני בין קרבן רגיל לתמורה. ובשניהם החזקה אינה מתבססת רק על העובדה שעד עכשיו לא נשאלו על הקרבן המסוים הזה, אלא על כך שרובא דרובא מהמקדישים אינם נשאלים על קרבנותיהם, ועוד, שמי שנשאל לא יביא את קרבנו לעזרה להקרבה, דזה ממש תרתי דסתרי.

ג. ומלבד זאת יש לחזק את קושיית הרי"ד וייס, דהא תמורה היא סוג של הקדש, ואסור להקדיש בשבת. ועד כאן לא הותר אלא להקדיש קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת משום שמצוות היום היא (רמב"ם הל' שבת כג, יד וכע"ז בהל' קרבן פסח א, יט), אך תמורה אינה מצוות היום. ואם כן, קשה להניח שהתמורה נעשתה בשבת.

ד. ועוד יש להוסיף, שהרב צימטבוים הניח שאדם יישאל על עיקר ההקדש כדי שלא ילקה על שהמיר, אבל אין זה ברור שהנשאל על עיקר ההקדש נפטר ממלקות. והשואל ומשיב (חמישאה סי' עט סד"ה ומן האמור) הסתפק בזה. ויותר מזה כתב הזכר ישעיהו (על הרמב"ם הל' נדרים ד, ז אות ג) ששאלה בעיקר ההקדש אינה משפיעה כלל על קדושתה של התמורה, כל שלא מדובר בהקדש טעות. והרב צימטבוים (או הרי"ד וייס) ציין לט"ז ולנקודות הכסף (יו"ד רס"ו שג) כמקור לדבריו, אך לכאורה גם במקורות הללו הדברים אינם פשוטים, יעוין שם. ובפירושים משולחן

גבוה (ח"ב, תשנ"ט, פרשת בחוקותי, שאלה עא) נכתב שנשאל על עיקר ההקדש אכן אינו לוקה, אך הובאה שם הערת הגר"ח בן רבינו שבירושלמי (דמאי ז, ו) נאמר שאין נשאלים על התמורה.

ה. והרי"ד וייס עצמו (שם) כתב ליישב באופן אחר את קושיית התוס', שתמורה אינה מכפרת ולכן אינה דוחה שבת. ולא הבנתי דבריו, שהרי ברור לכאורה שפסח לא בא לכפר, לא הוא ולא תמורתו. ואם נוקטים שעצם התועלת הרוחנית שהקרבן פועל היא שקולה ככפרה, אז גם בתמורה יש תועלת רוחנית, לאחר שהתורה ציוותה להקריבה. וזה שמעשה ההמרה היה אסור, זה לא מבטל את התועלת הרוחנית שבהקרבנה. ויעוין שם, שהביא מקורות להגדיר שלמים ועולה כקרבנות שמכפרים, אך לא הביא שום מקור שמגדיר את הפסח כמכפר, ועל כרחנו אין כוונתו אלא להגדיר את התועלת הרוחנית ככפרה. ובזה לכאורה קשה לחלק מסברה דילן בין פסח לתמורתו.

ו. ועוד יש להעיר שהרי"ד וייס התבסס על הנחה שהדין שקרבנות שקבוע להם זמן דוחים שבת נובע מהיותם מכפרים ומסרך פיקוח נפש שקיים בהם, ועל זה הוא טען שסרך זה אינו קיים בתמורה. אך ההנחה שיש סרך פיקוח נפש בהקרבנות אינה פשוטה כל כך. היא נולדה ממה שהקשו התוס' (חולין יא, א ד"ה אבל) מדוע הגמרא לא הוכיחה שהולכים אחר רוב מעצם שחיטת כל הקרבנות בשבת, ללא חשש שיימצאו טריפה. ותיירצו:

דאין יכול להוכיח משם דאיכא למימר דמספק נמי אמר רחמנא דלדחי שבת מצות קרבן, כמו שבפיקוח נפש אמרינן בסוף פרק קמא דכתובות (טו, ב) דלא הלכו בו אחר הרוב.

ומזה הסיק הרי"ד וייס שיש לתא דפיקוח נפש בכל הקרבנות ('דקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח נפש, דמספק דוחה שבת'). וכתב כן בשם 'המפרשים', ולא פירש למי כוונתו. וכעין זה כתב הכלי חמדה (פרשת צו אות א ד"ה ומ"ש). אך לכאורה אין הדברים מסתברים, וברור שספק קרבן אינו דוחה שבת, ודברי התוס' נכתבו רק כהסבר מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מקרבנות שדוחים שבת. וכנגד דיוק זה מדברי התוס', יש מקורות מפורשים בראשונים המחייבים חטאת כשאדם שחט בשבת קרבן מבלי לבקרו קודם לכן ונמצא בו מום, והחטאת אינה על עצם שחיטת קרבן שאינו מבוקר אלא על המום שנמצא, ויעוין בזה במאמרי: דין ביקור בתמיד ובפסח, מעלין בקודש כח (אלול תשע"ד), עמ' 44 וסביבתו.

ז. ויש להוסיף שלהלכה שבת הותרה אצל עבודת הקרבנות (יומא מו, ב; ואכמ"ל בפרטי הדין) אך רק דחווה היא אצל פיקוח נפש (רמב"ם הל' שבת ב, א ועוד; וגם בזה אכמ"ל), ובפשטות יש להסיק מכך שהיתר עבודה הוא נרחב יותר מהיתר פיקוח נפש, והדבר אינו מתיישב יפה עם ההבנה שהיתר העבודה נובע מכך ש'קרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח נפש', דדיו לבא מן הדין (היתר עבודה) להיות כנידון (היתר פיקוח נפש).

קושי בחילוק בין תמורה לוולד

ואולי. לכאורה לא ברור מניין שיש עצם כזה של מציאות 'שם תמורה', ומה זה שונה מ'שם ולד'? מהיכא תיתי לחלק בין תמורה לוולד, ומה עומד ביסודו של חילוק זה. וצ"ע.

דברי ראשונים ואחרונים בעניין מעמדה של תמורת הפסח

ודווקא. א. לכאורה, מדברי הרא"ש בתוספותיו (ג, ב ד"ה דוחה) נראה שהסיבה שהתמורה ראויה אינה שהיא נטפלת לפסח עצמו, אלא שהיא אינה חשובה פסח כלל. דכתב: 'ואף על פי שאין אדם נמנה על שני פסחים, מכל מקום יכול לאכול תמורת פסחו עם פסחו, דאין שם פסח עליה'. וזאת, בשונה מלשון התוס' ישנים דידן: 'אף על גב דאין נימנין על [שני] פסחים כאחד כדאמרינן בפרק האשה, מכל מקום י"ל תמורת פסחו עם פסחו שדין פסח יש להיות לה'. ושוב ראיתי שמהדיר תוס' הרא"ש (מהד' מוה"ק הערות 88, 91) הביא את דברי רבינו, ולא עמד על ההבדל בין דברי הרא"ש לדברי התוס' ישנים.

ב. ובצפנת פננת (הל' יסוה"ת ו, ח ד"ה וכן) ובמקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים ה, א) ציינו שרש"י (פסחים צו, ב) [נראה שכוונתם לד"ה דאיכא, ויעוין בתוס' שם ד"ה קמ"ל] חלוק על התוס' ישנים, ולדידיה יוצאים ידי חובת פסח בתמורת פסח. וכן נראה מדברי התוס' במקום אחר (זבחים לו, ב ד"ה שמעתי).

ג. ובהר צבי (או"ח ב, לב, ב; בסוף הסימן כתוב: 'נרשם על ידי אחד השומעים') איתא: וי"ל דסוגיא דיומא דמשמע דאין יוצאין בתמורה בפסח אולא אליבא דעולא, דחייש למצוה הבאה בעבירה ופסול, והתוס' בזבחים ובפסחים דכתבו בשם רש"י דכשר תמורה לפסח, אולא אליבא דרב יהודה דלא מיפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה.

והדברים אינם מתאימים לדברי התוס', שכן לתוס' מקריבים לכתחילה את תמורת הפסח אף לשיטה שאין יוצאים בה, ולהר צבי היא פסולה. ולכאורה, לדברי ההר צבי לא ברור אפוא מדוע התמורה תרעה, אם אין היא ראויה לפסח. וכפי שהכריחו התוס', שמטעם זה מוכרחים לומר שהתמורה קרבה ונאכלת. וצ"ע. ויעוין עוד בבית יצחק (יו"ד א, ו, ב) ובמענה אליהו (סי' סז) שהאריכו בגדרי מצווה הבאה בעבירה בהקרכת תמורה, ובדברי הראשונים הנ"ל.



סימן יד – בענין קטורת חסרה

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא דנו מה ההיכי תימצאי להתחייב מיתה בידי שמים על חיסור אחת מסממניה של הקטורת ביום הכיפורים, דלכאורה תיפוק ליה משום ביאה ריקנית. ותירצו בשני אופנים: א. שגג בביאה והזיד בהקטרה. ב. הכניס שתי הקטרות, אחת מלאה ואחת חסרה. והשאג"א הקשה, דאכתי תיפוק ליה משום מלאכת הבערה ביום הכיפורים, שלא הותרה אלא למצווה, וכאן לא מקיים האדם מצווה, וכתר חמור ממיתה בידי שמים. ועיין שם מה שכתב בזה. [ד"ה ונראה] ונראה שאפשר לתרץ בשלושה אופנים: א. על פי המבואר במדרש שסדר עבודת יום הכיפורים *אינו מוגבל רק ליום הכיפורים אלא 'בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנוס, רק שיעשה כסדר הזה'. ולכן איסור ההבערה של יום הכיפורים אינו מוזכר בדיון הנ"ל, דהא נפקא מינה לכניסה לפני ולפנים שלא ביום הכיפורים. ואף למה שכתב הרד"ל בשם הגר"א

שדין זה של כניסה שלא ביום הכיפורים נוהג רק באהרן עצמו ולא בממשיכיו, ואהרן ודאי לא ייכנס בקטורת חסרה, מכל מקום תורה היא ללמדנו, אף שהדבר לא יזדמן למעשה, וכמו שאמרו בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות.

[ד"ה ולעיקר] ב. מלבד זאת, יש ליישב שלמ"ד מקלקל בהבערה פטור, מובן שפיר שאין בזה כרת, *דמאבד את הקטורת בחינם. ואף שעושה ריח טוב, הוא לא התכוון לזה, וזה גם איסור ליהנות מקדשים. [ד"ה וגם] ג. גם המחייב במקלקל, מודה לפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה, וכאן אין צריך לגופה. והעניינים ארוכים מאוד ולא באתי אלא להעיר.

הערות

מקורות בשאלה האם סוגיית קטורת חסרה מדברת דווקא על יום הכיפורים או שלא דווקא אינו. מקורות רבים בעניין זה קובצו בפירוש חברותא על הגמרא (כריתות ו, א הערה 90), יעוין שם. ובמיוחד במה שכתבו בשם הרדב"ז בדעת רש"י, שחייב קטורת חסרה נאמר דווקא ביום הכיפורים ולא בשאר הימים, ולהיפך מדברי רבינו.

נראה שהגדרת מקלקל ומלאכה אינה צריכה לגופה נקבעת לפי הכוונה ולא לפי המציאות דמאבד. לכאורה נראה שהגדרת מקלקל, וכן הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה, היא שכוונת האדם לקלקול או שלא לגופה. דהא אי אזלינן בתר המציאות, אזי המציאות לא תמיד חד משמעית. ועוד, שנאמר להדיא בגמרא (שבת עג, ב) שיש חילוק בין חופר גומה המתכוון ליצירת הגומה ובין חופר גומה לצורך עפרה. וזה הבדל בכוונה ולא במציאות. וכן נאמר להדיא במשנה (שבת קה, ב), שהמקלקל על מנת לתקן, שיעורו כמתקן להתחייב. וכן מבואר עוד ברמב"ם (פיהמ"ש שבת יד, א; ב"ק ח, ה) ובמקורות נוספים.

ובנידון דידן מבואר בגמרא שהאדם או שגג או הזיד בהבאת הקטורת החסרה, ונראה שבין אם שגג ובין אם הזיד – כך או כך, הוא מבחינתו התכוון לקיים מצוות הקטרה או משהו אחר שהוא מאמין בו – בצדק או שלא בצדק. ולכן נראה לכאורה שאין לדונו כמקלקל, וגם לא כמלאכה שאינה צריכה לגופה. דברור שלא בשופטני עסקינן, שעושים מעשה שגם הם עצמם חושבים שאין בו תועלת. אלא מדובר בשוגג או במזיד, שאין חיסרון בכוונתו המאפשר לפוטרו מדין מקלקל או מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אמנם, מסתבר שבמציאות המוכרעת לחלוטין לכיוון אחד, אין חשיבות לכוונת האדם, ואם הוא מתכוון אחרת מהמציאות אזי בטלה דעתו אצל כל אדם. ואולי לפי זה יש ליישב שגם בנידוננו מדובר במציאות המוכרעת לחלוטין, דהדבר מוכרע שכניסה לקודש הקודשים לשם עבודה פסולה היא דבר קלקול ולא דבר תיקון, ובטלה דעתו אצל כל אדם שמבין זאת. וצ"ע.

סימן טו - ענין ברירה בשני לוגין וכו'

סיכום

[ד"ה צריך] יש לדון האם משמעות 'אין ברירה' היא שמה שעשה חל אך אי אפשר לברר על איזה מהם חל, או שמה שעשה אינו חל כלל. ונפקא מינה אם מותר לכהן לאכול מטבל שהופרשו ממנו תרומות ומעשרות בלי לברר היכן הם, שאם ההפרשה חלה הרי חולין ותרומה מעורבים, ומותר לכהן לאכול מדומע, ואם היא לא חלה הרי טבל, ואסור לכהן לאכול טבל. וכן נפקא מינה אם ישראל יוכל לשוב ולהפריש כדבעי, שאם ההפרשה חלה לא יוכל לחזור ולהפריש, ואם אינה חלה יוכל לחזור ולהפריש.

*ולכאורה יש להוכיח שאינו חל כלל, ממה שכתב הרמב"ם שמי שהיה לו טבל ואמר שני לוגין שאני עתיד להפריש מחר הרי הן תרומה מהני. דמבואר אפוא שביום ההפרשה לא חלה התרומה, ולכן מחר היא כן חלה. דאם ביום ההפרשה היא חלה אך אינה מבוררת, לא הייתה מועילה ההפרשה של יום המחר. וכן הוכיח בספר כתונת פסים, אלא שנקט שזה דין מיוחד בתרומה. ומלשון הרמב"ם משמע לכאורה שזהו בכל ענייני ברירות, וכפי שהתבאר בקה"י גיטין סי' יט. אלא שבנוגע לאומר לסופר כתוב לאיזו שארצה אגרש, כתב הרמב"ם שהרי זה ספק. ואי איתא שלא חל כלום, לא היה אמור להיות בזה ספק. ולכאורה מוכח שחל אלא שאי אפשר לברר.

[ד"ה ונראה] ונראה לדחות את ההוכחה מגט על פי מה שכתב הר"ן, דהויא ספק מגורשת משום שבדרבנן יש ברירה. והמשיך הר"ן והסביר שהדין דבדאורייתא אין ברירה לא נאמר לקולא אלא רק לחומרא, ולכן בדאורייתא מחמירים ובדרבנן מקלים. ומכיוון שלחומרא לא אמרינן אין ברירה, יוצא שעלינו לחשוש לאפשרות של ברירה, ואיננו יכולים לנקוט שגט שאינו מבורר אינו חל כלל, אלא הרי זה ספק. עכ"ד הר"ן. ומוכח שהבין שמחד גיסא משמעות אין ברירה היא שהדבר לא חל כלל, ומאידך גיסא בפועל אומרים אין ברירה רק לחומרא ולא לקולא, ולכן בגט שאינו מבורר האשה מגורשת מספק.

[ד"ה והשתא] ולפי זה מובן היטב חילוק הרמב"ם בין הפרשת הלוגין לגט. דהפרשת הלוגין ממה נפשך מועילה: אם יש ברירה, היא בוודאי מועילה. ואם אין ברירה, אזי מה שיפריש למחר הוא ההפרשה היחידה. מה שאין כן בגט, שחוששים לחומרא לאפשרות שיש ברירה, ולכן אלו גירושי ספק, וכפי שנתבאר.

[ד"ה ולשיטת] ולשיטת הרמב"ם והר"ן (בקה"י גיטין סי' יט התבאר שזו גם שיטת התוס') שמשמעות אין ברירה היא שאין הדבר חל כלל, קשה מהאמור בגמרא שבמפריש שמונים חלות תודה, ארבעים מהן מתקדשות באופן שאינו מבורר. וכן קשה ממקדש אחת משתי אחיות, ומהמקדיש אחד מכבשיו, ומהמוכר חצי שדהו, ומהאומר דקלא לברת, ומהאומר כיס מכיסיי הקדש, ומהאומר פרוטה בכיס של הקדש - שבכל המקרים הללו הדין הוא שחוששים לספק, ולא אומרים שכלום לא חל.

[ד"ה והנראה] ונראה שיש חילוק בין שני מצבים עקרוניים: יש הפרשה שאינה מבוררת, ויש הפרשה שתתברר בעתיד. בכל המקרים שמהם הוקשה על הרמב"ם, האדם אינו תולה את חלות מה שאמר בביררה שתתקיים בעתיד, אלא רק לא נחית לפרט את החלות באופן פרטני יותר. ובזה הקדושה או המכירה חלה באופן שאינו מבורר. לעומת זאת, כשאדם מפריש שני לוגין שיוגדרו בהמשך, או נותן גט שיחול שעה אחת קודם מיתתו, החלות כן מוגדרת ומפורטת, אלא שההגדרה נתלית בביררה עתידית. ועד כאן לא אמר הרמב"ם שאין ברירה אלא כשתולים את החלות בביררה עתידית, ולא בסתם הפרשה שאינה מוגדרת. ויעוין עוד בזה בקה"י שם.



הערות

חילוק בין הפרשת תרומות ומעשרות ממה שעתידי להפריש ובין הנידון די ש ברירה

ולכאורה. א. לא הבנתי את הראיה מדברי הרמב"ם בהל' מעשר. רבינו כותב:

מדמועיל למחר הפרשת שני לוגין להתיר את היין מוכח דדעת הרמב"ם ז"ל הוא שלא חל כלל התרומה שעשה (על ידי שאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש כו'), דאי כבר נתפסה התרומה רק שאין בכוחינו לברר איזו הם השני לוגין, אם כן מה מועיל הפרשה דלמחר, הא כבר ליכא טבל.

ומפורש בדבריו שיש שתי הפרשות: היום הפרשה שאינה מבוררת, ומחר הפרשה מבוררת. ומכך שההפרשה של מחר חלה מוכח, שההפרשה הבלתי מבוררת של היום אינה חלה כלל, ולא שחלה ללא בירור. וכל זה איננו מובן לי, דלכאורה אין כאן שתי הפרשות, אלא רק הפרשה אחת שתתקיים מחר. ולשון המפריש היא 'שני לוגין שאני עתיד להפריש מהן, הרי הן תרומה', ושפתי מפריש זה ברור מילולו, שהתרומה היא מה שהוא עתיד להפריש מחר, ואין כאן שום הפרשה דהיום. ואם כן, אין דברי הרמב"ם הללו עניין לנידון דידן.

ב. ונראה שרבינו הבין שההפרשה מתבצעת כבר היום, כלשון 'הרי הן תרומה' ולא 'יהיו תרומה'. ומכך הבין שכל העיכוב עד למחר נובע מכך שההפרשה אינה מבוררת, ואם כן מוכח שההפרשה שאינה מבוררת לא חלה כלל.

ג. אולם, נראה לכאורה שיש מקום לחלק בין הפרשה שחלה באופן בלתי מבורר להפרשה שתתברר בעתיד: לעולם אימא לך שהפרשה שבמהותה אינה מבוררת, חלה ואי אפשר לברר, ואילו הפרשה שתתברר בעתיד, והדבר מונח בעצם כוונת המפריש – לא מחשיבים אותה כהפרשה אינה מבוררת, אלא כהפרשה שהמפריש התכוון לתלות אותה בהתבררות העתידית, ולכן היא אינה חלה כלל עד ההתבררות.

ד. ויצוין כי בכתר המלך (הל' מעשר ז, א) הניח שמשמעות אין ברירה היא שמה שעשה חל אך אי אפשר לברר, והתקשה מדברי הרמב"ם הללו. בניגוד לרבינו, שראה בדברי הרמב"ם הוכחה לאחד מן הצדדים, הכתר המלך הניח מראש כצד השני ולכן הוקשה לו מדברי הרמב"ם, וכתב ליישב ש'כיון דקיי"ל אין ברירה, אין שיריה ניכרין, ואם כן כיון דאין שיריה נכרין אינו חל כלל

תרו"מ'. והיינו, שבאמת הייתה אמורה ההפרשה לחול מיד ובאופן שאינו מבורר, אך הדבר לא קרה מפני שאין שייריה ניכרים. ולפי האמור לעיל, אין צורך להגיע לזה.



סימן טז – בסוגיא דברירה למאן דאמר יש ברירה (היכא שאינו מברר דבריו)

סיכום

[ד"ה בכורות] בגמרא נאמר שהאחים שחלקו פטורים ממעשר בהמה, דהוה ליה לקוח. ולרב ענן דווקא בחלקו גדיים כנגד תישיש, אך גדיים כנגד גדיים אמרינן זה חלקו המגיעו משעה הראשונה (דיש ברירה), ולרב נחמן בכל אופן פטור (דאין ברירה). והקשו משותפים שחלקו בהמות, אחד נטל עשרה טלאים והשני תשעה וכלב, שכל העשרה נאסרו משום מחיר כלב, ואי איתא דיש ברירה, תשעה לישתרו ורק אחד ייאסר. ומשני דשדי משהו מדמי הכלב בכולם. ובתוס' הקשו על קושיית הגמרא, הרי אין ידוע איזהו אותו שכנגד הכלב. ומבואר שלדעתם ברירה חלה דווקא בדבר שהתנה מתחילה על דעת מה שיתברר, כמו לוגין שאני עתיד להפריש או כתוב גט לאיזו שארצה.

[ד"ה ובודאי] וזו קושיה עצומה בסברה, ועם זאת, כך מבואר לא רק בסוגיין אלא בכל הש"ס, דלמ"ד יש ברירה, אמרינן ברירה גם בכה"ג, דגבי אחים שחלקו נאמר שזה חלקו המגיעו משעה ראשונה אף שהירושה נופלת בסתם. ונראה ליישב דירושה שאני, שאין האדם עושה אותה אלא התורה שאמרה שהנכסים נופלים בירושה היא שיוצרת אותה. והוי כאילו התורה אמרה שהנכסים נופלים לירושה ולחלק בין היורשים, והוה ליה כפירש דבריו מעיקרא. מה שאין כן במחליף טלאים בטלאים וכלב, שאין שום רמז מלכתחילה.

[ד"ה ותרצו] והתוס' תירצו שמכיוון שיש ברירה, מסתמא כך דעתו מתחילה, שאותו שיברור הוא כנגד הכלב. והיינו אפילו שלא פירש כלום מעיקרא. אולם בתוס' רי"ד מבואר שלא כתירוץ, אלא כהנחתם בקושייתם, דכל שלא פירש בפיו מעיקרא שכוונתו לבחור ולברור, לכו"ע אין ברירה. הרי"ד כתב זאת בנוגע למקדש אחת משתי אחיות ומקדיש ארבעים מתוך שמונים חלות. ובאבני מילואים הקשה עליו מתוס' בתמורה, שנקטו שגם בזה יש ברירה, ויותר היה לו להקשות על הרי"ד מהגמרא הנ"ל של טלאים כנגד טלאים וכלב, שלכאורה מבואר בה דלא כרי"ד, וכפי שכתבו התוס' שם.

[ד"ה ונראה] ונראה לחלק, דבמקדש אחת משתי אחיות ובמקדיש ארבעים משמונים חלות, אם כוונתו לברר היה לו לומר זאת, ומשתיקתו נראה שהתכוון לתחולה עמומה, ולכן לכו"ע אין ברירה. מה שאין כן באחים, שלא עסקו בהתרת הטלאים להקרבה, וגם לא עסקו באותו החלק לבד אלא בכל הירושה, אין שייך לומר שהשתיקה שוללת ברירה עתידית. ושוב בא לידי מאסף 'העמק' ושם כתב הר"ש היימן כעין דברינו.

[ד"ה ומה] עוד הקשה האבני מילואים על הרי"ד מהאמור שלא היו שופרות לקיני חובה, גזירה משום מקרה שהבעלים של אחד הקינים ימות, ויפסלו כל המעות שבשופר משום תערובת בדמי חטאת שמתו בעליה. ואמרו על זה בגמרא: ונברור ד' זווי ונשדי בימא, ואידך נשתרו. והשיבו שר' יהודה סבור אין ברירה. הרי דלמ"ד יש ברירה, היינו אף כשלא תוכנן מראש לברור. אך אין מזה קושיה, דכבר כתבו התוס' ישנים שכוונת הגמרא לומר שיתנו מתחילה. והכריחו זאת מכך שבנידון זה לא מדובר במציאות שמעיקרה לא הייתה מבוררת, אלא במציאות של דמים שהיו מבוררים ואחר כך התערבבו.

[ד"ה ולענ"ד] ויתירה מזו, היה נראה שאין צריך התנאה מעיקרא, משום שאולי המנהג הרגיל היה שהמעות של כל חייבי הקינים מתפזרות בשופר, וכל פעם לוקחים דמים לחובתו של כל אחד. וממילא אין הקדש חל בפרטו עד לנטילת המעות מהשופר, אלא רק הקדש כללי על דעת בית דין שהם יבררו. והוה ליה כמתנה במפורש.

[ד"ה עוד] עוד קשה על הרי"ד מהא דהמת בבית ולו פתחים הרבה כולם טמאים; חישב להוציאו מאחד, מציל על כל הפתחים. הרי שלמ"ד יש ברירה, היינו אפילו כשלא תוכנן מראש לברור. ונראה ליישב, שטומאת הפתחים אינה כשאר האיסורים, שהם נובעים מהמצב בהווה ולכן לפי הרי"ד אין בהם ברירה כשהדבר לא תוכנן מראש – כגון מקדש אחת משתי נשים, או מקדיש ארבעים חלות מתוך שמונים; וכן המקדיש פרוטה מכיס זה והאומר חצי שדה אני מוכר לך ועוד. אך טומאת הפתחים היא משום שדרך טומאה לצאת, ורואים אנו כאילו הטומאה שם, כמו שכתב הרמ"א. ופשוט דבכהאי גוונא גם הרי"ד מודה ששפיר שייכת ברירה אף כשלא התנה מראש לבחור פתח מסוים. [ד"ה ואפי'] ואף למה שכתב רע"א, שהפתחים נידונים כאילו כולם פתוחים והטומאה עוברת אליהם, מכל מקום יסוד הטומאה הוא בספק העתידי שמא המת ייצא מכל פתח ופתח, דהא למ"ד יש ברירה שרינן למפרע את שאר הפתחים.



סימן יז – בהא דאין מעריכין וכו' בזמן הזה

סיכום

[ד"ה יומא] נאמר בברייתא: אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזה"ז, ואם הקדיש והעריך והחרים – בהמה תיעקר, כסות ופירות ירקבו, מעות ילכו לים המלח. ומבואר בגמרא דהיינו מחשש תקלה. ובשלמא בהקדש, מובן שחוששים משימוש בהקדש לחולין, אך הערכה אינה אלא התחייבות לתת ממון, ולא ברור מה החשש לתקלה. והגבורת ארי תירץ שהמעריך חייב להפריש דמי הערך, ובמה שהפריש קיים חשש לתקלה.

[ד"ה ולדבריו] ולדבריו יוצא דין חדש, שהמעריך בזמן הזה חייב להפריש מה שהעריך ואחר כך לאבדו מהעולם. ונראה שאין הכרח להגיע לחידושו, וניתן להבין שאסור אפילו אלמלא חשש תקלה, *דזה זלזול בקדשי המקדש לעשותם לבטלה. *וכן משמע מלשון הרמב"ם: 'אין מקדישין וכו' בזמן הזה שאין שם מקדש לחזק את בדקו', משמע שזה טעם האיסור להקדיש, עוד לפני החשש לתקלה. ובאמת נראה שקושיית הגבורת ארי אינה מהרישא דאין מעריכין,

אלא מהסיפא דאם העריך וכו'. ובוזא קשה לקבל את דבריו, כי בגמרא רק כתוב שהעריך, ולא כתוב שמימש את ההערכה בחפצא מסוים. לכן נראה שגם התפסת דמים עבור ערכין נקראת 'מעריך', וזהו שאמרו אם העריך, היינו שהתפס דמים לערכים. ולפי זה אין ראייה שהמעריך בזמן הזה חייב להפריש דמים ולאבדם.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה להביא ראייה לכך, דהנה לכאורה קשה הן על הגבורת ארי הן על המתבאר, מהאמור בגמרא בחולין שהמפריש דמים לערכין אינו נפטר מאחריות, משום שחולין הן עד שיבואו לידי גזבר. ולפי זה לא ברור מאי תקלה איכא. ועניין זה התבאר בקה"י חולין סי' מא, והדברים דלהלן מועתקים משם. [ד"ה וז"ל] דהנה, האמור שהמפריש דמין לערכין חולין הם, סותר לגמרא נוספת בסנהדרין, שבה נאמר שהמתפס מיטלטלין לערכין צריך שלושה אנשים לפדותם מיד הקדש. הרי שהמיטלטלין קדושים. [ד"ה ואפשר] *ואפשר לחלק בין מתפס שחושב שבזה פורע מה שמתחייב (והנתינה לגזבר אח"כ תהא רק מפאת שהוא ממון הקדש, ולא כמימוש ההערכה) דזה אי אפשר, ובין מתפס שמייחד את המעות או המיטלטלין לקיים בהם מצוות ערכין, דקדשי. *ואכתי צ"ע.

[ד"ה ועי'] וכהאי גוונא כתבו התוס' דאף שאין לחמי תודה מתקדשים אלא בשחיטת הזבח, אם חשב בשעת אפייה לייחדם לכך, חלה עליהם קדושת פה, ואין זו קדושת הגוף שחלה רק בשחיטה, אלא קדושה של ייחוד לעשות בהן מצוות לחמי תודה. [ד"ה וע"פ] ומכל זה נראה ראייה למה שהתבאר ודלא כגבורת ארי. דלגבורת ארי ההפרשה מהווה מימוש גמור של ההערכה, וזה קשה ממה שהתבאר שחולין הם. ולפי מה שהתבאר מובן היטב, שאכן חולין הם, והגורם שמחייב באחריות הוא הייחוד, ולא שבזה כבר מומשה ההערכה.

הערות

קשיים בהבנה שהאיסור להקדיש בזמן הזה אינו מחשש תקלה אלא משום זלזול

דזה. א. לכאורה לא מובן מה הזלזול בהקדש בזמן הזה, ומה פגם יש בדבר מלבד חשש תקלה. ואדרבה, לכאורה יש בזה כבוד ויקר גדול למקדש, שאף בחורבנו אנו מייחלים ומאמינים בבניינו. והקדש בזמן הזה אינו לבטלה, אלא למקדש שבמהרה ייבנה, ויהיה שימוש לכספי הקדש הן לבניין עצמו (ואכמ"ל בסוגיית מקדש שלישי בידי אדם או בידי שמים) והן לחיזוק בדק הבית, לכל אשר ימצא שם בדק.

ב. ובאמת מבואר להדיא בראשונים שטעם האיסור הוא החשש לתקלה, ולא עניין אחר. כן מבואר ברש"י (ע"ז יג, א ד"ה ואין), בפירוש המיוחס לרבינו גרשום (בכורות נג, א ד"ה אין), בר"י מלוניל (ע"ז ד, א בדפי הרי"ף ד"ה אין), בתוס' הר"ש משאנץ (ע"ז יג, א ד"ה אין), בתוס' (ע"ז יג, א ד"ה אין), בתוס' רי"ד (חגיגה כה, א ד"ה והאמר), במאירי (יומא סו, א ד"ה אין; ע"ז יג, א ד"ה אין) ובמיוחס לריטב"א (ב"מ נו, א ד"ה הקדש שוה). וכן נראה מדברי הר"ן (ע"ז ד, א בדפי הרי"ף ד"ה תניא), שהזכיר את התקלה בביאורו לדין דאין מקדישין ואין מעריכין. וכן מבואר באחרונים רבים שטעם

האיסור הוא חשש לתקלה. ושמא אם היה רבינו רואה שכל הנך נוקטים שהאיסור הוא מחשש תקלה, היה חוזר בו.

ג. ועוד מבואר בגמרא (בכורות סא, א) שאין מפרישים מעשר בהמה בזמן הזה מחשש תקלה, ולא נזכר כלל זלזול בהקדש שקיים בעצם ההפרשה. ובפשטות נראה מזה שגם בנידוננו הטעם הוא חשש תקלה, ולא זלזול בהקדש.

ד. וכך נראה גם מלשון הגמרא, שלא כתבה נימוק לאיסור ההקדש בזמן הזה, אלא סמכתו לכך שאם הקדיש בהמה תיעקר וכו', ובפשטות נראה שהעיקור והאיסור להקדיש הם עניין אחד, דהיינו חשש תקלה.

ה. וכן מבואר בירושלמי (שקלים ח, ד), דהובאה שם הברייתא דאין מקדישין, ונאמר עליה:

תני: גר בזמן הזה, צריך להביא קינו ריבעת כסף. אר"ש: ביטלה ר' יוחנן בן זכאי מפני התקלה. מהו מפני התקלה, כהדא דתני אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומות ומעשרות בזמן הזה; ואם הקדיש או העריך או החרים או הגביה – הכסות תישרף, הבהמה תיעקר. כיצד, נועל בפניה הדלת והיא מתה מאיליה. והמעות ילכו לים המלח. עבר והקדיש, מן מה דאמר ר"ש: ביטלה ר' יוחנן בן זכאי מפני התקלה – הדא אמרה עבר והקדיש קדשו.

אמנם, אפשר לדחוק ולומר שאזכור התקלה בדברי ר"ש בשם ריב"ז אתי רק לגר ולא להא דאין מקדישין, וכן לדחוק ולומר שהדימוי להדא דתני אין מקדישין אתי רק לסיפא של הברייתא ('ואם הקדיש' וכו') ולא לרישא דאין מקדישין. אך אלה דחקים גדולים, ופשטות הדברים היא שעצם הדין דאין מקדישין נובע מחשש תקלה.

דיון בהוכחה מלשון הרמב"ם שאיסור ההקדשה בזמן הזה הוא משום זלזול

וכן. לכאורה יש מקום לדון על הוכחה זו. דלכאורה נראה שגם לסיעת הראשונים הגדולה הנ"ל בהערתנו הקודמת, האיסור נובע מכך שבזמן הזה אין שם מקדש לחזק את בדיקו, ולכן קיים חשש תקלה. ולכאורה אין מלשון הרמב"ם הוכחה שלא כדבריהם. וצ"ע.

דוחק בחילוק בין סוגים שונים של הקדש

ואפשר. א. לכאורה יש דוחק בחילוק זה, וכמו שכתב בהערות הגריש"א (חולין קלט, ב ד"ה ובאחרונים): 'אם כי דחוק הוא החילוק בזה, וגם דלפי זה נמצא דהא דאין מעריכין בזה"ז היינו דוקא בגוונא דשעבוד. אך זה מוכרח מהסוגיות הנ"ל'. והמשיך וצידד לחלק באופן אחר, וכדלהלן.

ב. ויש להוסיף שרבינו כתב (סד"ה ואפשר) שאפשר שכאשר מייחד אזי 'מיתפס בו קדושה', וכן (ד"ה וע"פ) ש'נתפס בזה קדושה', ולכאורה אין זה מתיישב יפה עם האמור בגמרא בחולין שחולין הם. וצ"ע. ויעוין בדברי הגר"ח בן רבינו, שהביא בקצרה את דברי רבינו בדרך אמונה (הל' ביכורים ג, ב ד"ה הרי), וכתב שכעין זה הוא הגדר בביכורים קודם שנכנסו לירושלים.

שיטת מהרי"ל דיסקין ושיטת הגרי"ש אלישיב בחלות הקדושה בהקדש בזמן הזה

ואכתי. א. בהערות הגרי"ש א (מהדורה קמא לחולין קלט, ב ד"ה חולין) יישב את הקושי מהגמרא בחולין על הא דאין מעריכין ואם העריך וכו', וכך נכתב שם: 'דגם בזמן הזה שייך שיבוא לידי גזבר. דהרי פשוט דגזבר לאו דווקא, וכל שיקנה לאחר שיזכה להקדש נחשב באו לידי גזבר'. אמנם, בהערותיו (מהדורה בתרא שם ד"ה ועוד קשה) נכתב בתוך סוגריים עגולים: 'ובזה"ו לא שייך גזבר לכאורה'. ולא ברור אם חזר בו ממהדורה קמא, או שהסוגריים העגולים הם הוספת הכותב, או אפשרות שלישית. וצ"ע. ויעוין בכפתור ופרח (פרק מד ד"ה בהקדש) שכתב: 'אין לנו בזמן הזה גזבר של הקדש'.

ב. הגרי"ש א (מהדו"ק שם) המשיך והקשה מהגמרא בסנהדרין שבה נאמר שהמתפס מיטלטלין צריך שלושה אנשים לפדותם, ומוכח לכאורה שכבר בהתפסה קדשי, ללא מסירה לגזבר. ועל זה יישב:

ומחומר הקושיא נ"ל דוודאי חל ההקדש; ומה דאמרינן הכא חולין הן עד שיבוא לידי גזבר, אין הפירוש דלא קדושים כלל, ורק לעניין אחריות איירי, דלא קיים עדיין נדרו עד שיבוא לידי גזבר. וכן מוכח מהברייתא דנקטה כל הדין לגבי אחריות, וטפי הו"ל למימר דלא חל הקדישו כלל, ועדיין הם חולין. ועדיין דחוק קצת לשון הגמ' חולין הן עד שיבוא לידי גזבר.

ובאמת, לכאורה קשה מאוד מלשון 'חולין'. ומה שהוכיח מהברייתא לכאורה אינו מובן, דהברייתא עוסקת באחריות ולכן היא השמיעה שחייב באחריות, ולא ברור איך מוכח מזה שלא חולין הם, ונגד לשונה המפורשת של הברייתא (וכעין זה לכאורה לא מובן מה שהוכיח באופן דומה מהרמב"ם, במהדורה בתרא לחולין שם ד"ה אולם יעוין). וצ"ע.

ג. ובהערות הגרי"ש א (יומא סו, א ד"ה וכתב) נכתב שגם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (כתבים, צה) תירץ שמחד גיסא חייב באחריותו, ומאידך גיסא אין כאן חולין גמורין אלא קדושה חלה עליהן. ונראה שהם הם דברי הגרי"ש א בהערות לחולין. אך ייתכן שחלה טעות בהפניה, שכן בשו"ת מהרי"ל דיסקין שם מדובר על נושא אחר לגמרי. וצ"ע.

ד. ובהערות הגרי"ש א (יומא שם ד"ה ואכתי) הקשה על דברי מהריל"ד מלשון 'חולין' המופיעה בגמרא וברמב"ם (הל' ערכים וחרמין ג, יג), ואי איתא לדבריו אין זה חולין. וממש כפי שהקשינו לעיל.

ה. ותירץ הגרי"ש א (יומא שם) על פי המבואר בגמרא, שמי שהיה עשיר בשעת ההערכה ועני בשעת הנתינה לכהן, נותן את הערך המלא. אך מי שהיה עני בשעת ההערכה ועני בשעת הנתינה לכהן, נידון בהישג יד, שנותן כלשהו ונפטר בכך, ואף אם בזמן הביניים בין ההערכה לנתינה היה עשיר. ועל גבי זה הוסיף הגרי"ש א, שאם בזמן הביניים התפס מעות כעשיר, בכל זאת הוא נידון בהישג יד. וזו המשמעות של היות המעות חולין, וכלשון בהערות הגרי"ש א: וכל הקדושה שחלה, היינו (כתנאי)[בתנאי] שיהא משועבד לערכו העתידי. ואם כן ליכא נמי שום סתירה בין הסוגיות, וכדברי המהרי"ל דיסקין.

ו. ולכאורה הסבר זה קשה מאוד, ואינו מפרנס את סתימת לשון חז"ל והרמב"ם, שאינה כמהרי"ל דיסקין. וקשה לומר שסתמו לשון חולין על מעות קדושות רק בגלל המקרה הנדיר הזה. וגם לגופו של מקרה, לא ברור לי מניין הוודאות שנידון בהישג יד והקדושה פוקעת. ולעולם אימא לך שמה שעשה עשוי. ועוד יש להעיר שלכאורה הלשון 'אין כאן חולין גמורין' אינה ברורה; דמשמע ממנה שיש כאן עכ"פ חולין שאינם גמורים, ולא ברור במה זה מתבטא במקרה שלא חל שינוי כפול במצבו הכלכלי של המעריך. ובהערות הגריש"א (מהדו"ב לחולין שם ד"ה אולם) מצדד שיש מעילה במעות אלו, וזה צ"ע ואינו מתיישב עם לשון 'חולין'.

ז. מלבד כל זאת, לכאורה יש קושי גדול בעצם דברי מהרי"ל דיסקין. דממה נפשך, אם אין בזה מימוש של ההערכה, מהיכא תיתי שהמעות תוקדשנה. ואם יש בזה מימוש של ההערכה, מדוע חייב באחריות. וצ"ע.



סימן יח – בהא דעתי ואפילו בשבת

סיכום

[ד"ה דס"ו] *נאמר בגמרא ביומא: עתי ואפילו בשבת. למאי הלכתא, שאם היה השעיר חולה, המשלח מרכיבו על כתפו. ואמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ע"כ. רש"י פירש שאם היה איסור טלטול גם ביום כיפור, למה לי קרא לשבת, הרי בחול נמי כשבת דמי ואמר רחמנא ישלחנו. לעומת זאת, רבינו גרשום פירש שאם היה איסור גם ביום כיפור, היה צורך בקרא לעצם התרת האיסור הזה, והלימוד אינו מהצורך בקרא לשבת אלא מאי-הצורך בקרא ליום כיפור שאינו בשבת.

[ד"ה והנה] וגם בכריתות הובאה דרשה זו, ושם אמרו דהא דרפרם ברותא היא, דשאני שעיר המשתלח שהכשרו בכך. ולכאורה, אם משלבים את שתי הגמרות, וכפי שכתבו התוס' ישנים בסוגיין שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, אזי יוצא קושי, דאמנם זה נכון שבסתמא הכשרו בכך, אך כיצד אפשר לומר על מקרה מסוים של שעיר חולה שהמשלח מרכיבו על כתפו שהכשרו בכך, והרי השעיר אינו בהכרח חולה. ואפילו אם הוא חולה, אפשר להביא אחר במקומו. ולכן הילפותא להתיר את הרכבתו על הכתף אינו ילפותא לדבר שהכשרו בכך, ולא מובנת טענת הגמרא על רפרם. ובשלמא לרש"י ניתן להבין שדרשת עתי ואפילו בשבת מלמדת את דין החולה, ועליה אומרת הגמרא בכריתות שאין ללמוד לשבת דשאני יום כיפור סתם שהכשרו בכך, מיום כיפור שחל בשבת, שאולי בו מחמירים יותר, ולכן מובן הצורך בקרא ליום כיפור שחל בשבת. אך לרבינו גרשום, שנוקט שהדבר נלמד מעצם זה שאין ילפותא ליום כיפור שאינו בשבת, לא מובן כיצד הוא נלמד מכך, והרי זו לא המציאות הסתמית שהשעיר חולה, ולכן לעולם אימא לך שבאמת אין היתר לדבר אלמלא הדרשה, דחולה אין הכשרו בכך.

[ד"ה והנה] ומדברי התוס' ישנים נראה שלפחות לפי אחת האפשרויות המובאות בדבריהם, יש להפריד בין שתי הסוגיות. ולפי זה ניתן להבין שגם רבינו גרשום הפריד בין הסוגיות, ונקט שבכריתות מדובר רק על עצם הולכת השעיר, דבזה אכן ניתן לומר שהכשרו בכך, ולא על הדין

של חולה. ובשונה מהגמרא ביומא. ומיושב הקושי הנ"ל, שביומא מדובר על חולה ובכריתות על עצם הוצאת השעיר מחוץ לתחום שבת של אלפיים אמה.

[ד"ה ואולם] *אולם יש קושי אחר, שלא ברור מה ההוה אמינא של רפרם ללמוד שאין איסור תחומין ביום כיפור מכך שלא דרשו דרשה מיוחדת להתיר את הולכת השעיר, והרי מקראות מפורשים מתארים את שילוחו לעזאזל, ומהיכא תיתי להצריך ילפותא שתלמד דבר שכתוב בפסוקים במפורש ובהרחבה. וצ"ע. ואולי ההוה אמינא היא שיהיו כמה סוכות וכמה אנשים שונים שמעבירים את השעיר, באופן שאף אחד מהם לא יצא מהתחום שלו. ודוחק.

[ד"ה וצ"ע] ועל שיטת רש"י הנ"ל קשה, שהרי מצאנו שדבר שאסור בשני לאוין הוא חמור יותר מדבר האסור בלאו אחד, וממילא יש צורך בילפותא לשבת אף אם יש ילפותא ליום כיפור שחל חול. ויש לדון בזה מדין הואיל ואשתרי אשתרי, ונדפס בקה"י ח"ד סי' כ, אך נדחקתי שם בזה ולכן לא העתקתי הדברים כאן.

[ד"ה ואפשר] ואפשר שהיסוד הנ"ל שתרי לאוין חמורים מלאו אחד ואי אפשר ללמוד מזה לזה הוא דווקא לשיטת ר' עקיבא, אך ר' ישמעאל חלוק על כך ודברי רפרם הם אליבא דר' ישמעאל. [ד"ה ועו"ל] *ועוד יש לפרש על פי הריטב"א, שיום הכיפורים נקרא שבתון, ולכן מה שמתחדש בו חל גם בשבת, לא מדין במה מצינו אלא משום ששם אחד הם.



מקורות לסוגייתנו

נאמר. יעוין בשו"ת אמרי אש, בהוספות מבין המחבר (סי' ב), שהאריך טובא בסוגייתנו.

פער בין הדיון אם יש עירוב והוצאה ביום הכיפורים ובין הדיון אם איסור תחומין חל ביום כיפור

אולם. א. לכאורה לא ברור המעבר מלשון של עירוב והוצאה ללשון של עירוב תחומין. דלכאורה לשון הגמרא היא עירוב והוצאה, וזה בדווקא. וצ"ע. בנוסף, זה יוצר דוחק גדול בהעמדת דברי הגמרא דווקא כדעה שתחומין דאורייתא, שהיא דעת יחיד שדחויה להלכה, שהרי לרוב הפוסקים תחומין דרבנן אף בי"ב מיל ומעלה, כמבואר שם בב"י (או"ח שצו, א). ואף לרמב"ם, שנוקט שבי"ב מיל יש איסור תורה, הרי מבואר בגמרא (יומא סו, א), על פי המשנה (שם סו, ב), שהמשלח את השעיר לא הגיע לי"ב מיל, בדיוק כדי לא לעבור על איסור זה. ורק רבינו אפרים (מובא בליקוטי הרמב"ן לעירובין יז, ב) נקט שיציאה מתחום אלפיים אמה אסורה מדאורייתא. וממילא קשה לכאורה לומר שהנידון כאן הוא איסור תחומין דאורייתא, והאומר כך יצטרך לומר שיש מחלוקת סוגיות בין הסוגיה בכריתות לגמרא ביומא הנ"ל, שאומרת שהמשלח לא עבר את י"ב מיל. דהא אם כבר באלפיים אמה יש איסור דאורייתא, לא שייך לדון על י"ב מיל. וזו לא רק הגמרא ביומא אלא גם המשנה שעליה היא מסתמכת. ולכן נראה לכאורה שיש עדיפות להבנה שמדובר באיסור טלטול ברשות הרבים והוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. ומבואר בתוספתא (יומא א, ג) וכמדומני שגם במקומות נוספים, שהעזרה היא רשות היחיד לעניין

שבת, ואם כן עשוי להיות איסור תורה בהוצאת השעיר משם למדבר. ולשיטת הרמב"ם סתם מדבר הוא רשות הרבים.

ב. וגם ההצעה בסוף הפסקה, שיהיו הרבה סוכות ואנשים, אינה מבטלת אלא את איסור תחומין ולא את איסור ההוצאה והטלטול. ולא ברור אפוא כיצד ניתן להסתמך על הצעה זו. ולומר שהייתה הוה אמינא שצריך לגדור את כל הדרך שמירושלים ועד הר העוזאל בגדר רציפה שתגדיר אותה כרשות היחיד, זה לכאורה דבר רחוק ודחוק מאוד, שלא עלה על לב איש.

קושי באפשרות לאחד את איסור המלאכה בשבת עם איסור המלאכה ביום כיפור

יעוד. א. לכאורה, מעצם האבחנה של הגמרא בין שבת ליום כיפור יש להוכיח בפשטות שלא מדובר באותו לאו אלא בלאוין שונים, שהרי אם איסור המלאכה ביום הכיפורים לא בא אלא ללמד שדיני שבת חלים גם ביום כיפור, לא היה עולה על הדעת לומר שאין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ולכאורה ברור שמדובר בלאוין שונים. אמנם, לפי דברי הרא"ש אין הכרח בדבריי, דהוא כותב בתוספותיו (יומא סו, ב ד"ה ואין): 'ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים – ואף על גב דכתיב ביום הכיפורים לא תעשו כל מלאכה, הוצאה לאו מלאכה גמורה היא, ולהכי בעינא שתהא כתובה אף על פי שהיתה במשכן כדאיתא בריש הזורק'. ונראה שלפי זה אפשר להבין שאף אם מדובר בלאו אחד, יש מקום לומר שביו"כ אין עירוב והוצאה. ובמקומות והקשרים נוספים מצאנו משמעות הלכתית לכך שהוצאה היא מלאכה גרועה, והביאותים בספר תורת החיים (חזה"מ עמ' קמז). ועכ"פ פשטות הדברים אינה כן. וגם מוני המצוות מנו את שבת ויו"כ כלאוין שונים.

ב. על ההסתמכות על הריטב"א, יש לדון משני היבטים: האחד, לשון הריטב"א היא: 'והוי שבת ויום הכפורים קרובים להיות שם אחת' ולא שהם ממש שם אחד. השני, הריטב"א שם ממשיך ודן בדברים, ואין זה ברור שהוא עצמו נוקט כך, יעוין שם. אמנם, שתי ההערות האלה מתייחסות דווקא לריטב"א ולא לרמב"ן שם, דהרמב"ן גם כתב לשון החלטית יותר: 'ושבת ויום הכפורים איסור אחד הוא ותרויהו שבת מיקרו ושביתון כתיב בהו', וגם לא הסתייג מהדברים.

ג. ועדיין יש לעיין בשאלה מה הכוונה בכך שמאחדים את הלאוין משום שכתוב שבתון, הרי לשון שבתון היא לשון שמלמדת על עשה ולא על לאו (ויעוין בזה בשבת כד ע"ב). ועוד, הרי לשון שבתון נאמרה גם בראש השנה כמבואר שם, ולא רק ביום הכיפורים. וצ"ע.



סימן יט – בענין נשבע על חצי שיעור איסור

סיכום

[ד"ה בתשובת] רע"א כתב דאע"פ ששבועה חלה על חצי שיעור של איסורי אכילה, כנבילה – הני מילי כשאכל רק חצי שיעור, אך כשאכל שיעור שלם אין איסור שבועה. *והוכיח זאת מלשון הרמב"ם שכתב שחייב כשאכל פחות מכזית. וכן מבואר ברש"י. [ד"ה ובסימן] והסתפק רע"א מה הדין כשאכל את השיעור בשתי פעמים ולא בבת אחת, וצידד שגם בזה אין איסור משום שבועה.

[ד"ה וראיתי] ובזכרון יהונתן הקשה על רע"א מהאמור בגמרא שבאומר 'שבועה שלא אוכל כיכר זו, שבועה שלא אוכלנה' אינו חייב אלא אחת, דהלשון הראשונה אוסרת כל כזית והשנייה רק את כולה, אך אם אמר זאת בסדר ההפוך: 'שבועה שלא אוכלנו, שבועה שלא אוכל כיכר זו', אזי חייב שתיים כשאכל הכל. הרי שאיסור שחל על שיעור קטן אינו פוקע כשעוברים על האיסור שחל בשיעור הגדול. וכן קשה מהא דנשבוע שלא אוכל עשר ותשע.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה ליישב שיש חילוק בין איסורי התורה הרגילים ובין דבר שאדם אוסר על עצמו בשבועה: באיסורי התורה הרגילים, גוף הדבר אסור, אלא שזה מתברר רק כשאוכל שיעור. ומשהתברר הדבר, אזי כל חצי וחצי שבו הוא עבירה של לאו גמור. ועיין קה"י ח"א סי' לז שזו הסיבה שהייתה הו"א לחייב בזה עוקר וזה מניח, אף שכל אחד עשה רק חצי מלאכה, דמשעה שנעשתה מלאכה שלימה, יש שם איסור על כל חצי וחצי שבה. ועל איסור גמור, לא חלה השבועה. [ד"ה ומעתה] לעומת זאת, בשבועה אין איסור בגוף הדבר, אלא רק בחילול דברו. ועיין קה"י נדרים סי' ה. ולכן גם אחרי שאכל שיעור, אין איסור בכל חצי וחצי אלא האכילה הראשונה מהווה סיבה בעלמא לכך שכשישלים את השיעור יעבור. ועיין קה"י נדרים סי' יז.

[ד"ה ומש"כ] ועוד הקשה הזכרון יהונתן, דהנה בגמרא איכא למאן דאמר שזר שאכל בשר של קרבן עוף שנמלק במקדש יתחייב שתיים: אחת משום זרות ואחת משום נבילה. דכיוון שהוא זר, לא הותר לו לאכול עוף שלא נשחט. והגמרא אומרת שמשכחת לה ששני האיסורים יחולו בבת אחת שבוזה איסור חל על איסור. ופירש הרשב"א בשם הר"א אב"ד דורות ונבילה הוי בבת אחת, משום שכשהגדיל כבר הוו נבילות טובא ואף שעוף זה טרם נמלק. וזאת, בשונה מאיסורים שתלויים בגוף האדם עצמו, כמו בעל מום או טמא, שהם חלים דווקא כשנטמא או נפל בו מום, ולא משהביא שתי שערות. והרמב"ן הקשה מהדין דחמותו ונעשתה אשת איש נידון בחמותו, בשריה החמורה ולא בחנק הקל; אשת איש ונעשתה חמותו נידון באשת איש. ואי כהר"א אב"ד, בכל מקרה יידון באשת איש משום שכשהביא שתי שערות כבר הוו נשות איש טובא בעלמא. ותיריך הרשב"א שדברי הר"א אב"ד נאמרו רק לעניין 'אין איסור חל על איסור', ולא לעניין 'איסור דוחה איסור', ולכן תו לא נדחה איסור חמותו. והקשה הזכרון יהונתן על רע"א דהכי נמי בנידוננו, כיון שאכילת החצי שיעור קדמה בפועל, היא לא תפקע.

ונראה ליישב, שאיסור אשת איש שחל על חמותו אינו למפרע אלא רק מכאן ואילך, מה שאין כן האיסור שחל על כל חצי וחצי כשאכל כשיעור הוא איסור דלמפרע, ולכן רב גובריה לבטל למפרע את איסור השבועה על חצי שיעור.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר העניין, כתב החזו"א דבתוס' מבואר שגם כשאכל כזית חייב על חצי זית הראשון. ומשמע שאף באכל בבת אחת. וצ"ע מדברי הרמב"ם שמהם הסיק רע"א שלא כן, וכנ"ל.



הערות

חברים לשיטת רע"א

והוכיח. במה שדייק רע"א מהרמב"ם (הל' שבועות ה, ז) שאם נשבע על חצי שיעור ואכל כשיעור אינו חייב משום דשבועה, קדם לו השער יאודה (על הרמב"ם שם; ויש שם בעיית עריכה, שבסוף הדיבור נכפל מה שכתוב בריש הדיבור בשינויי לשון ועירים). וכדברי הרמב"ם כתב גם הרי"א^ז (שבועות ג, ג, ד). ויעוין עוד בחידושי ר' שמעון שקופ (יבמות, לא) ובחידושי ר' שמואל רוזובסקי (קונטרס בענין נדרים ושבועות לבטל את המצוה, ו) ובשו"ת להורות נתן (יד, לג, ח-יב), שהאריכו לדון בדברי רע"א.



סימן כ - בענין האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור

סיכום

[ד"ה יומא] נאמר בגמרא שהאוכל חלב צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורים. והגמרא מקשה שאם מהות הריבוי בשיעורים היא *שיחייב על שיעור קטן שהיום נוקטים שאין בו כזית, אזי אין כאן שב מידיעתו. אלא שמא יבוא בית דין אחר ולא יחייב קרבן עד דאיכא כזית גדול, והכתיבה אינה בשביל להתחייב על שיעור שלפי ההלכה המקובלת כיום פטורים עליו, אלא בדיוק להיפך: בשביל להיפטר על שיעור שלפי ההלכה המקובלת כיום חייבים עליו. והקשה הגבורת ארי מהמבואר בריש הוריות, שמי שישב כאשר ידע את ההלכה נחשב שב מידיעתו, ולפי זה לא מובנת קושיית הגמרא כאן שאינו שב מידיעתו, והרי לפי הגמרא ביבמות הוא כן שב מידיעתו. [ד"ה ותו] ועוד הקשה הגבורת ארי מהמבואר בריש הוריות שהתולה בבית דין אינו נפטר אלא כשהורו לו בפירוש שמותר, ואפילו כשבית דין התירו לאישה להינשא והיא קלקלה, והתברר שטעו - חייבת משום אשת איש. והרי בנידוננו לא הורו בפירוש שמותר, אלא להיפך, דחצי שיעור אסור מן התורה, ורק עונש אין. ואם כן, לא רק שכשידע את השיעור הקטן ישוב, אלא כבר עכשיו הוא מחויב לשוב ולא לאכול את החלב, והחידוש הוא רק בגדרי הקרבן, כך שלא אמורה להיות בעיית שב מידיעתו כלל.

[ד"ה ולתרץ] ולתרץ זאת, כתב הגבורת ארי לחלק בין מקרה שבו בית הדין עצמו חוזר בו, שבזה ודאי נעקרה ההוראה הראשונה והוי שפיר שב מידיעתו, ובין בית דין אחר החולק על בית דין הקודם, שבזה נהי דההוראה המאוחרת חלה ומחייבת, מכל מקום זה רק מכאן ולהבא ואין עקירה למפרע של ההוראה הקודמת. ומכיון שהעבירה עצמה נעשתה בעבר ולא מכאן ולהבא, ממילא השינוי אינו מתייחס אליה, ואינו חשוב שב מידיעתו.

[ד"ה והגאון] והקובץ שיעורים הקשה, שאם ההוראה תקפה רק מכאן ולהבא, מדוע הקשתה הגמרא ביומא שאינו שב מידיעתו, היה לה להקשות בעיקר העניין שאין כאן עבירה כלל. [ד"ה ונראה] *ונראה ליישב, שמה שכתב הגבורת ארי שההוראה אינה חלה למפרע, היינו בעניינים שאינם נוגעים להבא, אך במה שנוגע להבא ההוראה חלה גם למפרע. ובנידוננו, אם בית דין

מקטין את שיעור הכזית, יש לזה השלכה עתידנית של חיוב בקרבן, ובוזה הוראתם תקפה גם למפרע.

[ד"ה באופן] באופן אחר קצת יש לומר על פי מה שכתב הרא"ש בשם הירושלמי שנדר חשוב דבר שיש לו מתירין לעניין ביטול בתערובת, דהקשו בירושלמי שההתרה אינה 'התרה' אלא ביטול של עצם הנדר, ודחו זאת, דההתרה חלה רק מכאן ואילך ושפיר חשוב הנדר דבר שיש לו מתירין. ונראה ששורש הדיון בירושלמי הוא בהבנת תפקידו של החכם בהתרת נדרים: האם החכם 'מברר' את המציאות שלא חל הנדר לפי שאדעתא דהכי לא נדר' ואז הנדר אינו דבר שיש לו מתירין, או שהחכם 'אינו' כמברר בעלמא אלא מחדש הוראה, שהתורה נתנה לו כח לעקור את הנדר משרשו, ועקירה זו החכם עושה רק עכשיו בשעת התרת נדרים'. [ד"ה וה"נ] ולפי כל זה יש להבין שגם בנידוננו ייתכן שפסק בית הדין אמנם פועל למפרע, *אך לא כ'בירור למפרע' אלא כ'התחדשות'. ולכן לא הקשתה הגמרא שאין עבירה כלל, אלא רק שאינו שב מידיעתו, ומיושבת קושיית הקובץ שיעורים.

הערות

שינוי בשיעור כזית

שיחייב. המצב כיום הוא שרובא דעלמא נוקטים ששיעור כזית הוא משקל 27 גרם או קרוב לזה, בעוד שכמה מחברים בני זמננו כתבו שמדברי חז"ל והפוסקים נראה שהשיעור הוא בנפח, והוא קטן בהרבה מזה (יעוין למו"ר טל חיים פסח ח"א סי' יג, ובסוף הסימן קבע את שיעור כזית על 6.5 סמ"ק). לפי זה, ייתכן שהאוכל שיעור שבין 6.5 סמ"ק ל-27 גרם הוא נידון הגמרא. וכאילו ניבאה הגמרא שעתידיים להגדיל את שיעור הכזית, ומאוחר יותר להקטין אותו. ונמצא שהאוכל שיעור כזה, אם בעתיד תשתנה ההלכה הרווחת ויחייבו על כך קרבן, אכתי ייפטר משום שאינו שב מידיעתו. אולם, יש לדון האם משקל 27 גרם הוא אכן ההלכה הרווחת, שכן היא אמנם נהוגה בפועל, אך רבים ממורי ההוראה מאמצים את הכזית הקטן, וכפי שהתבאר בכמה חיבורים ומאמרים, בין היתר בדברי הרב הדר מרגולין ('כמה זה "כזית" מצה', אורייתא ו (תשנ"ט) מהד' ב', עמ' קצה-רטו), ועוד. וגם רבינו (קה"י פסחים סי' מג) ענה חלקו בשאלת שיעור הכזית והראה פנים לאפשרות זו והביא לה סימוכין מגדולי האחרונים. ושמא לאור זאת כבר אין לראות ב-27 הלכה רווחת. ואולי מספק יביא אשם תלוי. וצ"ע.

קושי בהבחנה בין עניינים הנוגעים להבא לעניינים הנוגעים למפרע

ונראה. לכאורה יש קושי גדול בהגדרת השאלה אם אדם חטא בעבר כנוגעת להבא, רק בגלל העובדה שאם הוא חטא יש על כך עונש. והרי העונש אינו אלא תוצר של החטא, ולכאורה קשה לראותו כמגדיר של החטא. ובזמנו הצעתי את הדברים לפני מו"ר שליט"א, במסגרת עריכת טל חיים כללי הוראה ח"א, ומו"ר אכן קיבל את דבריי, ונוספה לספר פיסקה שלימה (עמ' קסט) שאני ניסחתי ומו"ר אישר אותה בשינויים קלים (בציטוט דלהלן, השינוי היחיד של מו"ר הוא הוספת המילה 'לכאורה'), וזה הנצרך לעניינינו משם: 'ואולם לכאורה נראה שגם תירוצן זה

קשה, דהבאת הקרבן אינה אלא תיקון וכפרה לחטא, וקשה אפוא לומר שהשאלה היסודית אם בעבר התבצע חטא או לא, תיתלה באפשרות הקיימת עכשיו להביא קרבן על החטא.

ויעוין שם (עמ' קסח-קע) במה שתירץ מו"ר את קושיית הקובץ שיעורים, שבאמת ההוראה החדשה תקפה גם למפרע, ובשונה מדרכו של הגבורת ארי. והחילוק בין הגמרא בהוריות לגמרא ביומא הוא ביסודו כמו שכתב הגבורת ארי, שאינו דומה בית דין שחוזר בו לבית דין שמבטל דברי בית דין שקדם לו. אך לא מטעם שהוראת בית הדין החדש אינה עקירה, אלא מטעם שהוראת בית הדין החדש אינה כוללת הודאה בטעות ו'שיבה' מדעה שאינה נכונה. ולכן בגמרא ביומא נקטו שאין כאן שב מידיעתו. לעומת זאת, בהוריות בית הדין חזר בו, ובזה בית הדין הוא ששב ועמו גם היחידים שסמכו עליו. עכת"ד. ויעוין שם עוד שהאריך לדון לפי זה בדברי הגבורת ארי והקובץ שיעורים.

קושי בתפיסת ההוראה החדשה כהתחדשות מחד גיסא שחלה למפרע מאידך גיסא

אך. לא ברור לי מה משמעות ההגדרה של הוראת בית הדין החדש כ'התחדשות עכשיו' מחד גיסא וכ'אפילו למפרע' מאידך גיסא. ממה נפשך – אם למפרע יש חטא על האדם, אז יוצא שאם הוא היה יודע זאת היה שב, ומדוע קבעה הגמרא שאינו שב מידיעתו. ואם זו רק התחדשות ואין חטא למפרע, אז הדרה לדוכתה קושיית הקובץ שיעורים, מדוע הגמרא מקשה רק שאינו שב מידיעתו ולא שבעיקרא דמילתא אין חטא. ונראה שכוונת רבינו לומר שאין על האדם חטא למפרע, ורק התחדש ש'צריך לדון גם על למפרע', דהיינו שבית הדין צריך לדון. ואכתי קשיא, דחידוש זה עצמו אינו מובן כל כך, דאם באמת אין חטא, מדוע צריך לדון. וכי עונשים אדם על מעשה שאינו חטא? ונראה שמטעם זה נייד הקובץ שיעורים מתירוף זה.



סימן כא – בענין טבילה בזמנה מצוה

סיכום

[ד"ה בסוף] בגמרא וברש"י נאמר שהיתר הטבילה לבעל קרי ביום כיפור אחרי זמן המנחה תלוי בשתי שאלות: א. האם טבילה בזמנה מצווה. ב. האם אפשר להתפלל נעילה בלילה. תשובה שלילית על שתי השאלות מביאה לאיסור טבילה, ותשובה חיובית על אחת מהן מביאה להיתר טבילה. ועל כך הקשה מהר"ם בן חביב שמפורש שם שכל חייבי טבילות טובלים כדרכם ביום כיפורים, מלבד בעל קרי אחר המנחה לחד מאן דאמר. ואם טבילה בזמנה לאו מצווה ובעל קרי אינו טובל (אם לא מהכרח דתקנת עזרא), מה הטעם שמותר להם לטבול.

[ד"ה ולפי] ולפי התוס' לא קשה, שכן התוס' נקטו שהברייתא סוברת טבילה בזמנה מצווה, ומה שאמרו שבעל קרי אחר המנחה אינו טובל שכן יכול להתפלל בלילה, הוא אליבא דמאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה.

[ד"ה והתו"י] והתוס' ישנים התקשו ממש בקושיית מהר"ם בן חביב, *ותירצו שהדיון על בעל קרי אחרי מנחה אינו בשאלה אם מותר לו לטבול, כפי שפירש רש"י, אלא בשאלה

אם חובה עליו לטבול. ולכו"ע מותר לו לטבול, דאין זו טבילה של תענוג. וכן כתבו התוס' בשבת.

[ד"ה והרמב"ם] והרמב"ם מצד אחד כתב שכל חייבי טבילות טובלין כדרכם ביום כיפור, ולפי פירוש רש"י מוכרח שהוא פוסק שטבילה בזמנה מצווה. אך בעניין מי ששם ה' כתוב על בשרו, כתב הרמב"ם שצריך לשים עליו גמי, ולפי הגמרא הכוונה היא שצריך לאהדורי אגמי, וכמאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה. ולכאורה הדברים סותרים. ובאמת, בלח"מ כתב שהרמב"ם הבין כתוס' ישנים, שהדיון הוא על חובה לטבול ולא על היתר לטבול, ולא כרש"י. ובספר תוספת יום הכיפורים הקשה על כך ממה שכתב הרמב"ם שבזמן הזה בעל קרי אסור לטבול משום שבטלה תקנת עזרא, והרי לפי התוס' ישנים מותר לו לטבול גם בזמן הזה, ורק החובה בטלה בזמן הזה. ובשער המלך תירץ שכדי להתיר טבילה אין צורך לנקוט שטבילה בזמנה מצווה, אך יש צורך שיהיה חיוב מדינא בטבילה, וזה אינו קיים בזמן הזה. ולכאורה יש בזה קושי, שכן בעל קרי לא גרע משאר הטמאים, שמעולם לא נאסרו בתפילה ואפילו הכי רשאים לטבול ביום כיפור.

[ד"ה אבל] ונראה ליישב מה שהקשה התוספת יום הכיפורים, שבאמת מותר לטבול אף למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה, *אלא שבזמן הזה נוסף שיקול חדש לאסור לטבול, והוא שכולנו טמאי מתים, והטבילה אינה מטהרת. וכפי שהרמב"ם אכן מדגיש עניין זה בבואו לבאר מדוע לא אסור לבעל קרי לטבול ביום כיפור. ושמא אף שער המלך לכך נתכוון.

[ד"ה המתבאר] ולפי זה, נמצא שהיתר הטבילה אינו מושתת על כך שטבילה בזמנה מצווה, אלא על כך שהטבילה אינה לתענוג. ואם כן היה מקום להתיר גם בזמננו, שכן גם מנהג אינו תענוג. ולכן נראה שההיתר מושתת על עצם היות הטבילה מצווה, *שזה מוסכם אף למאן דאמר שאין חיוב שתהיה דווקא בזמנה. [ד"ה ויתבאר] וראיה לכך שטבילה לכולי עלמא מצווה, מכך שמברכים עליה, וכמבואר ברמב"ם ללא הסתייגות. ובזאת שונה טבילה מגירושין, שהם רק הכשר מצווה, ואין עליהם ברכה. [ד"ה ועוד] וראיה נוספת מכך שאמרו שהנודר הנאה ממעין רשאי לטבול בו, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ובאבני מילואים הקשה על כך למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה, ולפי האמור מיושב, דלכל הדעות יש מצווה בהיטהרות, ולא נחלקו אלא בשאלה אם יש מצווה שתהיה דווקא בזמנה. [ד"ה ועוד] וראיה נוספת מהאמור שתגלחת מצורע דוחה לאו דהקפה, הרי שההיטהרות מהווה מצווה.



הערות

שיים בהבנה שהיתר טבילת בעל קרי ביום כיפור אינו תלוי במחלוקת

ותירצו. לכאורה יש שלושה דחקים בלשון הברייתא לפירוש התוס' ישנים. לשון הברייתא

(יומא פח, א) היא:

כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך עד המנחה.

ולפי תירוץ התוס' ישנים יוצא שהרישא והמציעתא התייחסו להיתר טבילה ולא לחיוב, דהא טבילה בזמנה לאו מצווה, ואילו הסיפא, הדנה בבעל קרי, התייחסה לחיוב טבילה, שהרי גם אחר המנחה מותר לבעל קרי לטבול, ומה שיש עד המנחה הוא חיוב. וחילוק זה בין הרישא והמציעתא לסיפא קשה, לאור העובדה שבברייתא אין רמז לשינוי משמעות זה. ודוחק נוסף הוא שמשמעות הלשון 'טובל והולך' היא היתר ולא חיוב, דהתוספת 'והולך' מתארת אדם שנוהג כהרגלו וכהילוכו, ולרוב היא משמשת במשמעות של מתן רשות ולא הטלת חיוב. ודוחק שלישי הוא שהברייתא הנגידה את האמירה שבעל קרי טובל והולך לדעת ר' יוסי בהמשך הברייתא, ש'מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול', ולדברים אלו אין הבנה לפי התוס' ישנים, שהרי לדידם אפילו הסבור שטבילה בזמנה לאו מצווה מתיר לטבול כל היום, ללא תלות בזמן תפילת נעילה. וצ"ע.

אלא. אף באבי עזרי (הל' טומאת אוכלין טז, י) תירץ כדברי רבינו.

מקורות בשאלה אם יש מצווה עצמית לטבול ולהיטהר

שזה. יעוין ברדב"ז (ה, מז) שכתב:

ראיתי מי שכתב בתשובת דבר זה כי טבילת מצוה היא עשה, ודחי עשה לא תעשה, כיון דאי אפשר לקיים את שתיהן. ואני קשיא לי עלה דאין המצוה לטבול, דהא אם רצה לעמוד בטומאתו ולא יכנס למקדש ולא יאכל קדש וכן האשה שרצתה לעמוד בטומאתה ולא תזקק לבעלה אינם עוברים על עשה דנהי דאסור לאדם להשהות עצמו בטומאה אבל שיהיה עובר בעשה לא מצינו.

ויעוין עוד בשניים מפרשני הרמב"ם שעסקו בזה: בית ישחק (הל' יסודי התורה ו, ו) וגור אריה (הל' יסודי התורה שם), וכן בליקוטי הלכות (פסחים נט, א בובח תודה ד"ה אף; ואכמ"ל בדבריו).



סימן כב - בהא דלרב נעילה פוטרת ערבית

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא הובאה מחלוקת תנאים בשאלה אם זמן נעילה הוא דווקא ביום או גם בלילה. והגמרא תלתה בכך את המחלוקת אם נעילה פוטרת ערבית, שלמאן דאמר שזמנה דווקא ביום היא אינה פוטרת ערבית ולמאן דאמר שזמנה בלילה היא פוטרת ערבית. והרי"ף הביא את המימרה דרב שנעילה פוטרת ערבית (ורק הוסיף שנהגו להתפלל ערבית), ולפי האמור קשה על כך ממה שכתבו הראשונים בשם הירושלמי שזמן נעילה הוא דווקא ביום, וכו' יוחנן שהלכה כמותו מרב.

[ד"ה ונראה] *ונראה ליישב שהרי"ף פסק שזמן נעילה ביום וכו' יוחנן בירושלמי, והוא לא ראה בזה סתירה לכך שנעילה פוטרת ערבית. וזאת משום שגם ערבית זמנה ביום, כדמצינו שרב התפלל של שבת בערב שבת, ושל מוצאי שבת בשבת. ונמצא שזמן נעילה חופף לזמן ערבית גם

לפי האפשרות שזמנה ביום. ומה שהגמרא לא נקטה כך, הבין הרי"ף שהוא משום שהגמרא נקטה שתפילה ערבית חובה, דלמאן דאמר רשות לא שייך לומר שנעילה פוטרתה, דהפטור כבר קיים גם אלמלא נעילה. [ד"ה אבל] ודווקא למאן דאמר חובה, זמנה דווקא בלילה, אך למאן דאמר רשות זמנה גם ביום. והלכה שתפילת ערבית רשות, וכמו שכתב הרמב"ם שמכיון שתפילת ערבית רשות, אין מדקדקים בזמנה. ואף שהאידנא קיבלנו את ערבית כחובה, לא קיבלנו את זמנה כחובה, וגם היום רשאים להתפלל של שבת בערב שבת, ושל מוצאי שבת בשבת בשעת הדחק.

[ד"ה שוב] וכעין זה כתב ההגהות מיימוניות, אלא שמדבריו נראה שמבין כך את עצם דברי הגמרא ביומא, וזה לכאורה צ"ע. ובאופן אחר אפשר ליישב שכל הסוגיה אזלא כרבנן דר' יהודה הסוברים שזמן מנחה מסתיים בסוף היום, ולכן אי אפשר להתפלל ערבית בזמן זה, אך זה דחוק טובא.

[ד"ה ומה] ומהר"ם מרוטנבורג הקשה על מה שפסק הרי"ף שנעילה פוטרת ערבית, מכמה אמוראים בירושלמי שנחלקו על כך. ונראה שהרי"ף הבין שמכיון שבבבלי לא מצינו חולק, אין לחשוש לדברי הירושלמי.

[ד"ה ובאו"ח] והשו"ע כתב שמי שענה ל'ברכו' של ערבית של שבת, לא יתפלל מנחה אחרי כן, אלא יתפלל ערבית שתים. ומקורו במרדכי, שנימק הואיל ועשהו קודש לא יעשנו חול. ולכאורה קשה, אם כן איך מתפללים ערבית של מוצאי שבת, *הרי עדיין הוא קודש מדין תוספת שבת, ואיך יעשנו חול. וצריך לומר בפשיטות שתפילת ערבית עצמה מפסיקה את התוספת, בהיותה תפילת חול. אך לפי זה קשה, איך אמרו שזמן נעילה וזמן ערבית שווה, והרי תפילת נעילה מגדירה את זמנה כזמן תוספת, ואילו תפילת ערבית מגדירה את זמנה כאחרי התוספת, ואיך תעלה תפילה אחת לכאן ולכאן. אך באמת אין זה קשה, דמעיקר הדין היה אפשר להתפלל תפילת חול גם בתוך שבת או יום כיפור, אלא שמכיון שזה נוסח חול אין מתפללים אותו בזמן קודש. ואין סתירה מהותית בין עצם תפילת ערבית של מוצאי יום כיפור ובין דין התוספת. ולכן נעילה שפיר פוטרת של ערבית. *ועדיין קשה מכך שבשעת הדחק מתפללים של מוצאי שבת בתוך שבת ממש, ויש ליישב בשני אופנים: (א) שעת הדחק שאני. (ב) עיקר הקפידא הוא על שאחרי שעשאו קודש חוזר ועושהו חול ומתפלל מנחה שזמנה ביום, ולא על עצם תפילת חול בשבת. אך מלשון המרדכי לא משמע כן.



הערות

מקורות נוספים בביאור שיטת הרי"ף

ונראה. גם ביחווה דעת (ו, מ ד"ה והנה) כתב כהבנת רבינו בדעת הרי"ף. ולאידך גיסא, הר"ן (על הרי"ף יומא ו, ב ד"ה והוי) נקט בדעת הרי"ף שזמן נעילה בלילה ושלא כדבריהם.

תירוץ המגדנות אליהו לקושיה מתפילת ערבית בזמן תוספת: תוספת שבת קצרה מאוד ומסתיימת קודם ערבית

הרי. א. בשו"ת מגדנות אליהו (א, קיא ד"ה ובפשטות; ד, עו ד"ה אבל) כתב שקושיית רבינו מיושבת לפי מה שכתב המג"א (קפח, יח) בשם הר"ן (חי' שבת לד, ב) שבצאת שבת, אחר צאת הכוכבים לא שייך להוסיף מחול על הקודש; ותוספת היא רק בכניסתו מבעוד יום ולאחר פלג המנחה.

ב. וקצת יש לדקדק בהבנת כוונת הר"ן. כבר במג"א בשמו לא כתוב 'לא שייך', כלשון המגדנות אליהו (ח"ד שם), אלא כתוב 'סגי במשהו', ללא שלילה של תוספת יותר מכלשהו. ובמקור הדברים בר"ן נכתב:

תוספת ביציאתו היכי משכחת לה? שזמן בין השמשות אינו ראוי לתוספת, שמן ספק הוא נאסר; ומבין השמשות ולהלן, לילה גמור הוא; ועד איזו שעה יהא מוסיף והולך? יש לומר כעין שאמרו בירושלמי דברכות (א, א), דגרסינן התם: ובלבד שיחתמו תלתא כוכביא כמין חדא כוכבתא, כלומר רצופין במקום אחד; היו מפורזין, אסור בעשיית מלאכה משום תוספת.

המגדנות אליהו הבין מהמילים 'לילה גמור הוא' שלא שייך להוסיף בזמן שהוא לילה גמור. אך בהמשך דבריו כותב הר"ן שמשעה שנראים בה שלושה כוכבים מפורזים ועד שעה שנראים בה שלושה כוכבים רצופים, זהו לילה ובכל זאת נוהג בו דין תוספת. וכן כתב הר"ן במקום נוסף (יומא ב, ב בדפי הרי"ף סד"ה ת"ר וענינים). ואם כן, עדיין קשה ממה שמתפללים ערבית לפני זמן זה של שלושה כוכבים רצופים.

ג. ובשו"ת אבן ישראל (ז, כד ד"ה אכן) העיר על המג"א: 'דברי המג"א צ"ע, דהר"ן בשבת לא כתב אלא דסגי במשהו, אבל בודאי יכול להוסיף זמן תוספת כמו שמוסיפים בערב שבת'. ולכאורה אי משום הא לא איריא, שהרי מדברי הר"ן נראה שהוא אכן בא להגדיר את קצה זמן התוספת המקסימלי, וכלשונו (יומא שם):

וא"ת תינח תוספת בתחילתו אבל תוספת ביציאתו היכי משכחת לה, שזמן בין השמשות אינו ראוי לתוספת, שמן הספק הוא נאסר, ומבין השמשות ולהלן לילה גמור הוא, ועד איזו שעה יהא מוסיף והולך.

ד. ויעוין עוד בדברי יציב (או"ח קטו, ב-ה) שהאריך בדברי הר"ן והאחרונים בעניין זה של הגבול המקסימלי של ההוספה מחול על קודש ביציאתו. ושם כתב שדברי הר"ן אמורים רק לשיטת ר"ת ולא לשיטת הגאונים בהגדרת בין השמשות, דהוא הבין שסברת הר"ן היא 'דאחר צאה"כ דר"ת שכבר חשכה לגמרי לא שייך להוסיף מחול על הקדש', וסברה זו קיימת דווקא לשיטת ר"ת ולא לשיטת הגאונים. ויש לעיין האם מצינו בגאונים ובראשונים מקור לכך שלפי שיטת הגאונים, הזמן שאחר צאת הכוכבים שונה מלילה גמור מפני שהחשיכה אינה מוחלטת. וצ"ע.

ה. גם האבן ישראל (שם) נקט שדברי הר"ן אמורים דווקא לשיטת ר"ת, אלא שלא תלה זאת במידת האור בעולם, אלא בעצם זה שדווקא לשיטת ר"ת יש שיעור ארוך של שעה וחומש לאחר השקיעה, המקביל לשיעור של פלג המנחה שהוא שיעור התוספת בכניסת שבת.

ו. ומכל מקום, המגדנות אליהו עמד על האפשרות לתלות את דברי הר"ן בשיטת ר"ת, וכתב שאין בזה כדי לדחות את תירוצו לקושיית רבינו, שהרי רבינו מקשה על המרדכי, והמרדכי (שבת ס"י תצג) נקט כשיטת ר"ת.

תירוצי הארץ צבי למה שמתפללים ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום בתוך השבת

ועדיין. א. גם בשו"ת ארץ צבי (פרומר; ס"ו ס"ד ו' ובגוף וד"ה לכן) התקשה בקושיית רבינו; ותירץ שבאמת אין בעיה בתפילת חול בתוך שבת, והסיבה שמי שענה לברכו אינו יכול להתפלל מנחה אינה שאין להתפלל מנחה בתוך שבת, אלא שעניינה לברכו מהווה התחלה של תפילת ערבית, ולכן הזמן מוגדר כלילה, ולא רק כשבת, והבעיה אינה תפילת חול בשבת אלא תפילת מנחה בלילה, ואם זו הבעיה אז שפיר יש לחלק בין מנחה בלילה שאין להתפלל לערבית ביום שאפשר להתפלל. ותמך יתדותיו במה שכתב השו"ע (רסג, טו) שדווקא העונה לברכו לא יתפלל מנחה של חול, אך הנמצא בבית כנסת שהציבור קיבלו שבת יכול להתפלל מנחה של חול, ורק צריך ללכת למקום אחר. ואף שבמצב זה חלה עליו שבת, כמבואר בשו"ע (שם, יב).

ב. ובאמת החילוק בין עניינה לברכו ובין הימצאות במקום שבו הקהל קיבלו שבת, מופיע כבר במקור הדברים בתרומת הדשן (ס"ד; וכן פסקים וכתבים ס"י קנג), אלא שלא ברור מדברי תרוה"ד מה דינה של קבלת שבת בפה שלא על ידי עניינה לברכו – אם דומה לעניינה לברכו או להימצאות במקום שבו קיבלו שבת. ואת זה משלים הארץ צבי בדבריו.

ג. ומדי דברי בו, אבוא אעירה שלא ברירא לי מה המקור לכך שקבלת שבת מהניא כשאינה בעניינה לברכו. לכאורה לא מצאנו בגמרא ובראשונים מקור לקבלת שבת באופן זה, אלא רק באחרונים, וצ"ע. ובפסקי תשובות (ס"י רסג הערה 337) חילק בין קבלת שבת בתפילה לקבלת שבת בדיבור בעלמא, שקבלה בתפילה גוררת את בני ביתו וקבלה בדיבור אינה גוררת, ולכאורה לא ברור מה המקור והסמך לחילוק זה, דלכאורה קשה לחדשו מסברה בלבד. וצ"ע. ובנוגע לתוספת שביעית, לכאורה פושט ומוסכם שהיא אינה בדיבור אלא רק בהנהגת דיני השביעית בפועל, ואם בשבת מועילה קבלה בפה, צריך טעם מה השתנתה שביעית משבת. ואולי יש לחלק בין שבת לשביעית, שבשבת יש מצווה לזכור את יום השבת בדברים (רמב"ם הל' שבת כט, א), ושמא יש קשר בין מצווה זו ובין חלות התוספת בדיבור בעלמא. וצ"ע.



הערות הקוראים

בעניין ניגוב ידיים במגבות מוכבסות בשבוע שחל בו ת"ב ♦ האם ניתן
להניח תפילין לאחר שקיבל עליו תוספת שבת ♦ תפילת הדרך לנוסע
ברכב ♦ זמן הטבילה במקוה בערב שבת ♦ אכילת בן בבית הוריו
שאינם שומרי מצוות

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב שלמה בר כוכבא "בעניין ניגוב ידיים במגבות

מוכבסות בשבוע שחל בו ת"ב" (עמוד ט"ו)

הרב שלמה בר כוכבא הביא צד להקל במטפחות מוכבסות מר"ח אב, ודייק מלשון הש"ע דרך לכבסם אסור אבל להשתמש בהם יש להקל מפני שאינו בדרך מלבוש. ויש לשאול מאי שנא מלהציע המטות בסדינים חדשים, שהוא ג"כ לאו דרך מלבוש, וקשה לחלק דרך בימיהם שישנו ערומים החמירו.

ומה שדייק מלשון הרמב"ן, שהביא ראייה לכיבוס מדבטלי קצרי דבי רב לגמרי, הרי שאין ראייה ללבוש, אינו מוכח כי יש לפרש כוונתו שהוא ראייה גם על הלבישה, שהכובסים היו בטילין לגמרי ולא היו פתוחים אפילו לאלו שרצו לקחת בגדיהם שכבר נכבסו מקודם. ועוד יש לומר דרוצה להביא ראייה אפילו ללבישה, דאם יש היתר ללבשו א"כ לא היו צריכים להיות בטלים לגמרי, דהרי מי שאין לו אפשר להקל ולכבסו, וכמו שמקילין לכבוד שבת.

ואין ראייה מהא שהתירו גיהוץ לכובע ראשו, שזה נעשה רק להגן ולכבוד, משא"כ מטפחות הידים שנהנה מהם כמו בתי ידים (כפפות) שאין סברא לומר שיהא מותר.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב יעקב דוד אילן "האם ניתן להניח תפילין לאחר

שקיבל עליו תוספת שבת" (עמוד צ"ב)

בגיליון ל' דן הגרי"ד אילן שליט"א לגבי הנחת תפילין בזמן תוספת שבת, והעלה שם סברה מעניינת, שי"ל שבזמן התוספת עדיין השבת איננה אות, וע"כ אין בעיה מצד הדין שלא מניחים תפילין בשבת להניחו בזמן התוספת. והנה, הרי ידוע שיש שתי דרגות של תוספת, יש דרגה מינימלית שהאדם חייב בה מדין דאורייתא שחייבים להוסיף מחול על הקודש, ויש דרגה שהאדם אינו חייב להוסיף, רק רשאי להוסיף, ואם קיבל ע"ע אז חל אצלו דין שבת. ואפשר לדון שיהיה בזה חילוק גם לגבי האות של שבת, שבזמן שיש חיוב על כל ישראל להוסיף אז נחשב כבר שיש אות של שבת, ול"צ לאות של תפילין, משא"כ בתוספת הפרטית שכל אדם יכול להוסיף, בזה י"ל של"נ שהגיע כבר אות של שבת.

עוד אפשר שהדבר יהיה תלוי בטעם דין תוספת שבת, האם הוא מצד שלא יבוא לחילול שבת [ר' רש"י פרשת בראשית שנראה שזה הטעם, וכותב שע"כ הקב"ה שיודע לכוין ל"ש אצלו

תוספת], או שהוא דין עצמי, שבאמת כשמתקרב שבת כבר חלה במידה מסוימת קדושת השבת, וי"ל שלטעם הראשון נאמר של"ח שהגיע אות של שבת, משא"כ לטעם השני.

עוד אפשר שהדבר יהיה תלוי בפלוגתת הראשונים לגבי חול המועד, האם חול המועד נחשב אות ואין מניחין בו תפילין, או לא. וי"ל שדרגת הקדושה בזמן התוספת מקבילה לקדושת חול המועד, ולדעות שהחזה"מ נחשב אות אז גם התוספת יחשב כאות.

אהרן הכהן פרידמן

תגובת המחבר

אף שדברי הכותב אינם מוכרחין, מ"מ דברים של טעם הם. ולקושטא דמילתא ראיתי כי הנצי"ב בהרחב דבר אמור כג - ג דן דתוספת שבת לא ידחה תפילין, וכן הגרש"ז זצ"ל בהליכות שלמה תפילה פרק רביעי עמוד מב מתוך חי' כ"י נדרים עו דן דבתוספת יכול להניח תפילין מטעמים אחרים עי' בדבריהם.

הערות על מאמרו של הרב יוסף צברי "תפילת הדרך לנוסע ברכב" (עמוד צ"ז)

לכבוד מערכת האוצר שלום וישע רב.

א. קראתי את דבריו של הרב יוסף צברי שליט"א בירחון האוצר גליון לא בעניין אם משערים שיעור פרסה שחז"ל אמרו ונפסק בשו"ע לעניין תפילת הדרך (וה"ה לברכת הגומל) במידת אורך הדרך, היינו במרחק הדרך בין עיר לעיר ובמידות זמנינו כארבעה ק"מ או במידת זמן היינו שבעים ושתים דקות. ויישר כח למחבר, שליקט והוכיח מהנך ראשונים שהביא שכולם סברי מרנן ששיעור פרסה לגבי תפילת הדרך נמדד במידת הדרך ובמרחק הדרך שאדם עובר מעיר לעיר בין הולך רגלי או רוכב על חמור או נוסע ברכב ולא במידת הזמן.

וכן ראיתי בספר יוסף לקח (סימן יג) להרב ינון מלאכי שליט"א (דיין ורב שכונת אהבת ישראל בעיר אלעד ת"ו) שכן פירשו כל הראשונים והאחרונים, שפשטות הגמרא בברכות (ל.) ששיעור פרסה הוא במידה ולא בזמן. ע"ש.

והנה, באותו שם (עמ' קג-קד) הביא הרב המחבר את דברי הראש"ל הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' י"ג) וכן בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' כ"ו), שדעתו לפסוק שיש לומר תפילת הדרך בשם ומלכות רק אם יש בדרך שנוסע (בכל רחבי הארץ) ושוהה בנסיעתו שיעור זמן של מהלך פרסה רגלי, היינו שעה וחומש (=72 דק') וה"ה לברכת הגומל. ואם אכן כדבריו של הרב המחבר שליט"א, שלא נמצא אפילו אחד מהראשונים שסובר כמותו, הדברים מתמיהים, שכן הדבר עומד בניגוד למה שכתב הרב זצ"ל בעצמו בשו"ת יחו"ד (ח"א בכללי ההוראה, כללי הפוסקים האחרונים אות א) שאין לשום פוסק אחרון לחלוק על ראשון, אף בראיה מהש"ס, אא"כ מצא תנא דמסייע ליה בראשונים. ע"ש. וא"כ איך איהו בעצמו חלק על כל הנך ראשונים ולא נמצא ראשון אחד לכאורה שסובר כמותו? ולכאורה הביא ראיה לדבריו ביביע אומר שם אות ו, ממה

שכתבו ותירצו האורחות חיים שם והאבודרהם שם, והביאם הרב המחבר בתשובתו בזה, לגבי העובר תחת קיר נטוי ועל גשר, שאינו מברך הגומל כיון שיוצא מהר ממקום הסכנה. והכא נמי בנידו"ד, בנסיעה ברכב פרטי שבזמן קצר מגיע למחוז חפצו, אין לו לברך הגומל וה"ה לתפילת הדרך. ע"ש. ואחר המחילה רבה מכת"ר, מה עניין זה לזה ומה עניין ומה דמיון יש בין הולך בדרך להולך תחת קיר נטוי, כלום יש לך אדם בעלמא שמשתהה בהילוכו תחת קיר נטוי או על גשר רעוע, כמו שיכול להשתהות בהילוכו בדרך והדרך עוד רחוקה ממנו והלאה עד שיגיע למחוז חפצו, בין שהוא הולך רגלי ובין שהוא גומע את הדרך ברכב פרטי. ולכך תיקנו תפילת הדרך בשל אורך הדרך המתמשכת שיש לפניו לעבור מעיר לעיר, אבל העובר תחת קיר נטוי לא מיקרי דרך ואינו בכלל עוברי דרכים, ולא שייכי לתפילת הדרך או לברכת הגומל. ואם היתה ראייה מדברי האורחות חיים ואבודרהם לנידו"ד לא היו נעלמים דבריהם מכל הנך ראשונים שכתבו להיפך מסברתו של הגאון בעל היביע אומר שם. ועוד נראה לענ"ד שאין הכרח לומר כתירוץ של האורחות חיים והאבודרהם אלא יש לומר משום שאין לאדם להכניס את עצמו למקום סכנה, והעובר תחת קיר נטוי הכניס את עצמו למקום סכנה וכל המכניס עצמו למקום סכנה השטן מקטרג עליו באותה שעה, וכמו שפירש רש"י בגמ' ר"ה (טז. ד"ה קיר נטוי) שמזכירים לו עוונותיו. ע"ש. ולהכי אין ראוי לברך, דאין זה מברך אלא מנאץ. וכדאיתא בגמ' תענית (כא , ע"א) אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באוריתא, דחיקא להו מילתא טובא, אמר ניקום וניזיל וניעבד עיסקא ונקיים בנפשין "אפס כי לא יהיה בך אביון", אזלי אותבי תותי גודא רעיעא (=כותל רעוע), הוו קא כרכי ריפתא אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה, נישדי עלייהו האי גודא ונקטילנהו שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה וכו'. ע"ש.

ומה שהעיר עוד הרב המחבר על היביע אומר שם, שהביא את דברי הזכרון יהודה שם דמשמע שסמך עליו אע"פ שהוא בעצמו כתב שתשובה זאת כתב בעת שהיה בלא ספרים לעיין בהם, וכן עוד העיר על מה שהביא מהרב נתיבי עם סימן ק"י שהעיד שכן היה המנהג בירושלים לומר תפילת הדרך בנסיעה הן ברכבת או במכונית פרטית רק כששוהים בנסיעה שיעור פרסה (בזמן ולא בדרך) ובפחות מזה לא יברך בשם ומלכות. וכן ראיתי שהעיר כמו כן בתרווייהו בספר יוסף לקח ושני נביאים הם בעיר אחת. אבל בזאת מצאתי שהם חלוקים, דהרב המחבר שליט"א כתב שבתפילת הדרך לא הסכנה היא המחייבת אלא עצם הדרך היא החייבת בתפילה, וכל שעובר בדרך שיעור פרסה חייב להתפלל על שמירתו ולומר תפילת הדרך, אבל הרב יוסף לקח כתב זה לשונו: והנה מה שאמרו פרסה היא לא שהדרך פרסה אלא שרחוק ממקום ישוב פרסה אא"כ יש סכנה ביותר בדרך כמ"ש הב"י בסי' ק"י בשם הירושלמי. וכן פסק להלכה בסימן רי"ט סעי' ז. עכ"ל. ולפי זה איכא לכאורה נפ"מ, דלפי מה שכתב המחבר שליט"א כל שעובר בדרך מרחק שיעור פרסה אפילו אם הדרך עוברת בין ישובים או שהדרך מוארת ומאובטחת חייב לומר תפילת הדרך, אבל לדברי הרב יוסף לקח כמו שכתב דמספקא ליה אם בכבישים שלנו בארץ חייב לברך ברכת הגומל או לומר תפילת הדרך, וכתב שברכת הגומל ישמע מאחר שחייב בברכת הגומל ותפילת הדרך יאמר בלי שם ומלכות.

ב. אע"פ שבעקרון אני גם אני מסכים לדעתו ששיעור פרסה לעניין תפילת הדרך נמדד במרחק ולא בזמן, כנ"ל, וכפי שהביא שכן משמע וכתבו כמה ראשונים, אך מה שרצה להוסיף ולחזק את דבריו (עמ' ק) בתוספת משל זה: מה יהיה הדין באדם נכה ברגליו שרצה ללכת בעצמו מעיר לעיר הסמוכה... ועבר מרחק של חצי פרסה במשך כשעתיים, האם נאמר דכיון ששהה בדרך משך זמן של יותר מהילוך פרסה (72 דק') האם יתחייב בתפילת הדרך מצד שהייתו במשך זמן כזה, אע"פ שלא עבר (מרחק) פרסה בפועל? זאת לא מצאנו ולא יעלה על הדעת וכו' עכ"ל. ואכן לא מצאנו ולא יעלה כזאת על הדעת, ולכן אין גם שום חיזוק לדבריו בתוספת משל מדומה כזה, מכיוון ששיעור פרסה שאמרו הוא באדם רגיל ולא בנכה ולא בילד קטן ולא באדם ענק. וכך אמרו בגמרא פסחים (צד ע"א) ... אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות... ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין. ע"ש. והמשל משל היה ואין לא תוספת ולא חיזוק ולא ראייה ולא דחיה בדרך הזאת. וכיו"ב ראיתי שהלך בספר יוסף לקח סי יד עמ' נב, וזה לשונו: והגע בעצמך אם היה נשאל האורחות חיים באם אדם ישב תחת קיר נטוי שיעור זמן פרסה או יעבור מקום שבמידה הוא פחות מפרסה והוא יעבור בנחת בזמן שיעור פרסה האם יתחייב בזה, ודאי שלא כי ברור לכו"ע שחכמים חייבו במידה. עכ"ל. וגם כאן אני אומר - אין זו הדרך לדחות ולהביא ראיות לכאורה ממשלים מדומים או משאלות וקושיות היפותטיים פרי הדמיון. ועוד, וכי אדם שפוי ישהה תחת קיר נטוי וכבר הבאתי במכתבי הקודם מהגמרא כמה מקורות בחז"ל שאל לו לאדם להכניס עצמו במקום סכנה ואפילו לעמוד שם, כיון שהשטן מקטרג באותה שעה, ואיך ניתן היה להעלות על הדעת שהיו שואלים שאלה כזאת את רבינו האורחות חיים: "באם אדם ישב תחת קיר נטוי", וכי ברשיעי עסקינן או בחסרי דעת.

עוד יורשה לי להעיר, כי אחרי שהעלה להלכה ששיעור פרסה הוא במרחק ולא בזמן, הנה כתב בהוראה למעשה (עמ' קח): "מ"מ למעשה נראה להורות שיאמרנה ללא ברכה שהרי דעת הרמב"ם היא כי אין לחתום בברכה זו. ואע"ג דהב"י חולק עליו... מ"מ בדברי הפוסקים מצינו רבים שחששו לספק ברכות גם נגד הוראות השו"ע". הנה, ליתר דיוק צריך לומר שהרמב"ם כלל לא הזכיר דין תפילת הדרך, וכמו שכתב מרן הב"י סי ק"י אלא רק שכתב בהלכות ברכות פ"י שכשיצא מן העיר בשלום יאמר מודה אני לפניך ה' אלוקי שהוצאתני מכרך זה לשלום כך תוליכני לשלום ותצדידני לשלום וכו' בלא חתימה. והב"י תמה עליו למה לא הזכיר בה חתימה וגם לא כתב דמצלי לה משאחו בדרך עד פרסה. עכת"ד. עוד כתב המחבר עמ' ק"ט שבסידור תפילת ישרים העלה ברכה זו ללא שם ומלכות. ותימה לי, שהרי גם בחתימה אין חותמים אלא בא"ה שומע תפילה וגם אינה פותחת בשם ומלכות שאינה אלא תפילה.

עוד הערה אחת. מה שכתב והוסיף לתת טעם אמאי אין לחתום בברכה זו על פי הביאור הלכה שם, דאם יש עיר קרובה בתוך פרסה בצד הדרך שהוא נוסע בה לא יאמר תפילת הדרך בחתימה. וכתב בפרט בימינו שלרב יש ערים מצויות בצידי הדרך. אמנם, לענ"ד הוא הדין לגבי ברכת הגומל אם הנסיעה עוברת דרך ישובים, אבל אי אפשר לומר שכל הכבישים שוים בזה ויש כבישים שהם מסוכנים בפני עצמם ולא משום שהם רחוקים מהעיר, יש כבישים מועדים לפורענות, ולא מצד מחבלים או סכנות חיצוניות, כגון כבישים עם עליות ומורדות תלולים או

שדה ראייה מוסתר; עקומות חדות או סכנת החלקה. ואינה דומה נסיעה בכביש הצפון או בכביש הערבה או נסיעה בכביש הבקעה או בכבישי יהודה ושומרון לנסיעה בכביש 6 או בנסיעה בכבישים בין עירוניים כגון מחיפה לת"א או מת"א לירושלים. ולכן צריך להורות למי ששואל בהתאם לדרך וה"ה לברכת הגומל.

בברכת התורה ולומדיה
ראובן אוחנה עיה"ק צפת"ו

תגובת המחבר

לכבוד הרה"ג רבי ראובן אוחנה שליט"א
בתודה ובהערכה על הערותיו החשובות על מאמרי בענין תפילת הדרך, ניכר עליו שכותב לעומקא של תורה ויישר כוחו.

כמה תגובות על הנכתב:

א. מאחר וכפי שכתב כבודו יפה, נחלקו הפוסקים האם תפילת הדרך היא ברכה וחזותים בה, או תפילה ואין להזכיר בה שם ה' בחתימתה, נמצא כי מאיזה סיבה שלא תהא, יש מחלוקת על עצם הזכרת השם בחתימה. ולזאת היתה כוונתי, ולא נעלם מעיני דברי הפוסקים, ולא החלטתי בדברי כלל כי לדברי הרמב"ם זו "ברכה" (ולא הבנתי כיצד דקדק זאת). פשוט מאוד, אם כאשר נחלקים הפוסקים על עצם ברכה אם יש לאומרה, אמרינן בזה (בלי להיכנס לכל הגדרים והפרטים) ספק ברכות להקל, א"כ הוא הדין כאן, שיש מחלוקת על עצם הזכרת ה' בחתימה, דמאי שנא, הלא זה עיקר החשש, ה"לא תשא" כמובא בפוסקים רבות.

ב. זאת ועוד, כי דברי לגבי סיום החתימה, לא נאמרו בהחלטיות כלל, רק בדרך "הצעה", וכבר הבאתי שמי שחותם יש לו יסוד "גדול" על מי לסמוך.

ג. מה שהעיר לגבי מה שהבאתי לגבי נכה, אולי צודק בהערתו על מילת "נכה", אך עדין לגוף הדברים יש ראייה, והחלף מילת "נכה" באדם רגיל שהחליט ללכת מכל סיבה שלא תהא, הגיונית או לא, לאיטו בדרך, ושעה משך פרסה במרחק קצר מפרסה, האם נחייבו מחמת הזמן אע"פ שלא עבר את המרחק? שאלה זו רק מוכיחה כי ההיצמדות למדידה לפי זמן אינה נראית נכונה לפי המציאות.

ביקרא דאורייתא
יוסף צברי - אלעד

תגובת המעיר

לכבוד הרה"ג יוסף צברי שליט"א.

בתשובה על שהעיר כבודו על מה שכתבתי לגבי חתימה בתפילת הדרך, דלא שייך לומר בזה סב"ל כדקיי"ל גבי ברכות, חילוק זה בין ברכה לתפילה למדתי ממה שהביא הטור והובא בב"י

האוצר ♦ גיליון ל"ב

שם בשם רבינו יונה זה לשונו: ומה שאינה פותחת בברוך פר"י לפי שאינה אלא תפילה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכני לשלום ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתיקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים ומפני שיש בה אריכות דברים חותמין בה בברוך. עכ"ל. הרי להדיא מפורש בדבריו שבתפילת הדרך, כיון שהיא תפילה בעלמא ויש בה אריכות דברים, חותמין בה בברכה וא"כ לא שייך כאן סב"ל. וזו סברא שנראית לענ"ד. אם כי אפשר שטעיתי בהבנת דבריו.

בברכת התורה ובכבוד רב

ראובן אוחנה. צפת"ו



הערות על מאמרו של הרב חיים אשר ברמן "זמן הטבילה במקוה בערב

שבת" (עמוד ק"י)

א.

הרב חשש לכוון את כוונות הטבילה במקוה של מים חמים, ולענ"ד אין בזה בית מיחוש. איתא בגמרא (שבת י'): "מקום שבני אדם עומדים שם ערומים ולבושים... אין שם מקרא ותפלה", וכתב הר"ן שמותר להרהר שם, ובבית הפנימי של בית המרחץ אסור להרהר. נראה ברור שטעם האיסור להרהר תורה במרחץ הוא מחמת הבלא וזוהמא, ולא רק מחמת שהאדם עומד ערום - כי אם רק מחמת ראיית הערוה לא היה לנו לאסור הרהור, ראה במאירי (ברכות כ"ו.) 'דברים הללו לא נאמרו אלא במרחץ של מים חמים שהזוהמא מצויה בו'; ולכן במקלחת המצויות אצלנו שאין לנו הבלא וזוהמא - נראה שמותר להרהר תורה כי המים המלוכלכים נשטפים מיד, ואינו גרוע מבית הכסא דפרסאי המותר בד"ת, ואינו נראה שההבל המצוי אצלנו מסריח - כי מסתבר שההבל שהיה בבתי המרחץ בזמן הש"ס נבע מחמת שהיית האנשים המזיעים בתוך המים החמים, והמים המלוכלכים לא נשטפו החוצה - משא"כ אצלנו שהמים נשטפים מיידית - הרי שכמעט ואין לכלוך על האנשים הטובלים, וממילא רק מעט שומן עובר למי המקוה.

המרחצאות בזמן חז"ל, שבהם היו הבל וזוהמא - הכילו מים חמים ביותר, שנכנסו אליהם ללא רחצה יסודית, והאנשים שהו במים זמן רב; במציאות זו אכן השומן והלכלוך שיצאו מהגוף - נשארו במים, וגרמו לסרחון; מאחר והחלפת מים בזמנם היתה מבצע מסובך, וחימום היה מבצע יקר - נקל לשער שמים אלו לא הוחלפו באופן תדיר; משא"כ במקוואות שלנו, בד"כ אין זוהמה האוסרת את ההרהור בד"ת, שהרי המים בד"כ לא חמים ביותר אלא רק בחום בינוני, הם מוחלפים מדי יום או כמה ימים במים נקיים, במקומות מסויימים המים מתנקים באמצעות פילטר, החדר מאוורר באמצעות ונטות, חלק מהמשתמשים במקוה נכנסים אליו רק לאחר נקיון יסודי - וגם האחרים עכ"פ מתקלחים לפני הכניסה למים, והלכלוך שיש בחדרי המקלחות של הגברים הרי נשטף מיידית ועדיף מביהכ"ס דפרסאי - ובמציאות זו פשוט שאין איסור להרהר בד"ת במקוה, כי אף שהמים חמימים - אך הם נקיים.

צירפתי כמה לשונות הפוסקים התומכים בזה.

ראה רש"י (יומא י"א. ד"ה ושהנשים) ... אף על גב דאשמעינן מרחץ איצטריך לאשמועינן בית הטבילה אף על גב דליכא זוהמא; המשך המאירי דלעיל (ברכות כ"ו) 'אבל מקואות ומעינות ושאר מקומות שאדם טובל בהם במים צוננים מותר לברך בהן כל זמן שאין שם ערוה'; רבינו מנוח (ק"ש ג' ג', מובא בכס"מ) 'ואית דאמרי דכיון דאיסור בית המרחץ הוא מפני שעומדים שם ערומים - בהני מקואות שטובלות שם הנשים אסור לברך או לקראות בתוכן, ולא מסתבר, דודאי עקר אסור מרחץ אינו אלא משום זוהמא והבלא דאית ביה ע"י שתשמישו בחמין, אבל הני מקואות שהמים שבהם צונני' ליכא זוהמא ומותר לברך ולקרות בתוכן, וצ"ע דהא לענין מזוזה חשבינן בית הטבילה כמרחץ אע"ג דלית ביה זוהמא' [אולי יש ליישב את קושייתו, שהאיסור בק"ש תלוי בזוהמא, אך מזוזה תלויה במה שעשוי לכבוד]; תשובת חת"ס סופר (או"ח י"ח) 'מי שיש לו בתוך חדרו חפירה מקוה מים חמים לטהרת נשים שבביתו... אי מותר ללמוד באותו החדר... היה נראה כדמות ראייה שאין במים חמים שבמקוה שום חשש זיהום טפי ממים קרים, דהרי היה לכהן גדול ביה"כ מקוה טהרה בגג בית הפרוה... אי ס"ד דבמחמין חמין הוה גנאי טפי ועושה מקוה כמרחץ דנפיש זוהמיה - א"כ מי התיר לכה"ג משום אסטניסותו להטיל חמין במים במקום קדוש... אע"כ דלא שייך זוהמא אלא במרחץ שמזיעים שם דנפיש הבליה וזוהמיה אבל להטביל בחמין לא, מיהו במעט עיון יראה שאין ראייה משם דהתם לא הוה רק להפיג צינתו ולא לחממן... דודאי לא היה רשאי להחם המים ממש משום איסור בישול... אבל במקואות שלנו שעושים ממש רותחין ונפיש זוהמי' והבלי' אפשר לא נפיק מכלל מרחץ... ומ"מ נשי דידן כולן רכות וענוגות הנה והותר להן חמין... אעפ"י שאין נזהרות לברך בחוץ ואינן שומעין אבל הדין דין אמת; ולע"ד נראה דכל הפלפול הנ"ל הוא על חפירה של מי מקוה טהרה שהיה מאז צונן ועכשיו חמים, אבל החדר שהחפירה בתוכו ששם מתקבצים כמה בני אדם ורוחצין בחמין אנשים ברגלים ונשים בזמנן חופפות שם וכמה מימות נשתפכו לתוך האמבטאות זו יוצאת וזו נכנסת לדעת לא פקפק אדם מעולם שאין לברך שם והיינו כמו מרחץ ולכל הפחות כאמבטאות של כפרים דנפיש הבלייה... בנידון שלפנינו נהפוך הוא שהחדר שהחפירה בתוכו הוא נקי וטהור ולפעמים פעם או פעמיים בחודש חופפת אשה בתוכו במים חמין, ונהי שהחפירה נפישא זוהמא מ"מ החדר שהוא רשות לעצמו נקי וטהור ולית ביה הבל ולא זוהמא וא"כ בשעה שאין שם נשים והחפירה מתכסית בנסרים לא ידעתי שום סברה לאסור שם ללמוד וללמד; ספר בן ידיד (ק"ש ג' [שנת תקס"ו]) 'ומרחץ נמי ודאי מקום הטנופת מקרי ומטונף ומזולזל הוא יותר ממקום הטנופת דהיינו מקום שיש בו צואה ומי רגלים - דבמרחץ איכא זוהמא והבלא; פמ"ג (א"א מ"ה ב') 'נסתפקתי במקוה שעושין תוך המרחץ ממש אף על פי שבנוי הוא וחלוק רשות לעצמה, מכל מקום נפיש הבלא גם שם שהבית יתמלא עשן וזוהמא, אם כן איך מברכין שם הנשים ברכה - וכמרחץ דינינן לה דהמקוה עומד תוך המרחץ ממש; הערות על הברכי יוסף (או"ח פ"ה הערה י') 'דומני שמקואות דגן גם שהם חמים בדרך כלל אין בהם זוהמא, ואף שיש מקומות שפתוח למרחץ - הא ליכא זוהמא ברוב המקומות ויש אורור מיוחד להעביר ההבל, וכל כהאי גוונא שאינו אלא משום זוהמה הכל לפי הענין, ונשים יכולות לברך במקוה אף שרוחצין שם בחמין... והוא בזמנן שלא היה נקיות מופלג כל כך, וכל שכן בזמנינו ב"ה';

ערוה"ש (ר"ז ה') 'אינו דומה מרחץ שלנו למרחץ שלהם שהיה בו הבל רב וסכנה מפני שהיה נסוק מתחתיו משא"כ במרחצאות שלנו; מ"ב (פ"ד ד') 'במקוה ששופכין בה מים חמין יש לומר די' בה הבלא ומכל מקום אפשר לומר דאין בה זוהמא והבלא כל כך כמו במרחץ; חלקת יעקב (או"ח ג') 'והנה המעיין בגמרא משמע להדיא דסתם בית המרחץ הוא מקום שמזיעין בשם ג"כ, וא"כ כיון דבגמרא ובשו"ע מבואר סתם דבית המרחץ אסור להרהר בד"ת והיוצא מבית המרחץ צריך נטילה - א"כ דוקא בית המרחץ כזה שמזיעין בשם ויש זוהמא יתירא הוא דאסור, ומנ"ל לאסור בית המרחץ שאין מזיעין בשם וליכא זוהמא יתירא - ולדנו לבית מרחץ ממש'.

ביקרא - יואל שילה

ב.

כבוד הגאון הרב יואל שילה שליט"א.

קבלתי דבריו היקרים של כת"ר שיחי, ואודה בכפילא, חדא על נתינת עינו הבדולח בדברי, ותרתי על הערתו היקרה, שטרח להעלותה עלי גליון, בתוספת ציצים ופרחים.

אכן, סברא זו, שמקואות ומרחצאות שלנו, גם כאשר רוחצים בהם במים חמים אכתי הם נקראים נקיים, העלו אותה בפני תלמידי חכמים, וגם מר שיחיה כבר פרסמה בעבר בדוך פלן, כפי זכרוני. אולם, לענ"ד גם מקואות שלנו חשיבי בני זוהמא לענין זה, והדבר תלוי בשיקול הדעת. ולפיכך, שמח אני בודאי בדבריו היקרים שבאו להציג את הצד שכנגד, ומיניה ומיני יתקלס עילאה. תרבה הדעת ויגילו הלומדים.

אך לכאורה דברי החת"ס שהביא עומדים לנגדו. הלא החפירה של המקוה החמה שדן בה החת"ס מיירי שהיתה אשה חופפת בה בחמין פעם או פעמיים בחודש, ואעפ"כ החשיבה החת"ס כ'נפישא זוהמא', וכל שכן בדידן.

גם רואים בדברי החת"ס שאם היו מחממים בשביל הכהן הגדול את המקוה במים חמים ממש ולא פושרים, היה לזה דין מרחץ גמור, ואע"פ שאין זה אלא באופן חד פעמי, עבור טבילת אדם אחד (שחובה עליו לטבול בכל יום, ואסורה חציצה על גופו, וא"כ הוא ודאי נקי), וחזו"ן שעצם הרתחת המים היא גופא הזוהמא. מקואות שלנו (בירושלים עיה"ק, כמעט בכל מה שאני מכיר) רגילים להרתח אותם הרבה (מכיון שהם מתקררים והולכים, לכן מרתיחים אותם הרבה ואז התם מתקררים אט אט על ידי הנכנסים לתוכם, הבאים באשמורת הבוקר רואים אותם ברתחתם), והם בודאי חמורים ממקוה של כהן גדול שהרתחו פעם אחת, ואעפ"כ החשיבה החת"ס למרחץ.

וציינתי כי גם פוסקי דורנו נלאו הרבה להתיר את ברכת הטבילה בתוך המקוה. היו שאסרו לגמרי, והיו שנתחבטו להתיר בכל מיני צירופים ודחוקים (וכגון שיעורי שבט הלוי סימן ר'), אך הצד השווה שהכל נקטו שמעיקר הדין אם המקוה חמה ממש דין מרחץ לה (רק שטרחו לצרף ולהקל כדי שתוכל לברך שם).

ואכפול תודתי בברכת התורה

חיים אשר ברמן

ג.

שלום וברכה לכבוד הרב ברמן

חושבני שיש מושכל ראשון, שלא עצם המים הרותחים מהווים זוהמא, שמעולם לא פקפק איש שמותר לברך במקום שיש בו דוד מים חמים לשתייה באופן קבוע.

הזוהמא שיש במים בפשטות נובעת לא מעצם הלכלוך אלא מפעילות החיידקים הניזונים מהלכלוך, כמו שסרחון הזיעה נובע לא מעצם הפרשת הזיעה אלא מפעילות החיידקים בפירוק השומנים והחלב שיש בחלק מסוגי הזיעה [בזיעה המופרשת מהבלוטות המסוימות הנמצאות בעיקר במקומות השעירים, ולא בזיעה המופרשת ברוב שאר אזורי הגוף].

במרחץ שמימיו זורמים ומתנקזים - לא יכולה להווצר זוהמא, מאחר והמים מורחקים מיידית, והריח הלא נעים שמתלווה למרחץ נובע בפשטות מפטריות וכדו' ששוכנות קבע בלחות שיש באותו חדר, אך לא מעצם הלכלוך שיוצא למים - שבין רגע איננו.

אמנם, במרחץ שמימיו עומדים, ומוחלפים זמן רב, הרי שאפילו אם לא רוחץ בו אדם אלא מימיו סתם עומדים זמן רב - תהיה בהם פעילות חיידקית הגורמת לריח רע, אמנם רק לאחר זמן רב [ואם המים יהיו מסוננים בתכלית הסינון - כגון באמצעות פילטר, או שיהיו נקיים מחיידקים, כגון שיחוטאו באמצעות כלור או אוזון - לא אמור להווצר בהם ריח רע], ופוק חזי במקוה כלים, אף שבד"כ אין בו ריח רע, אך אם תשאב את מימיו העליונים ותכנס לבור המקוה בשעה שיש בו רק את המים שהיו למטה - הרי שהריח הוא כשל ביוב, ובדידי הוה כמה עובדות, שהרי מ"מ יש שם חלקיקים [שהגיעו משיירי מזון, מחומר צמחי שהגיע למי הגשם שהגיעו לגג, וכל כיו"ב] המשמשים את החיידקים, והמים התחתונים כמעט ולא מוחלפים, ופעילות החיידקים רבה בהם.

ואם המקוה ישמש לבני אדם, הרי שנפלטים למים גם תאי עור - המשמשים כמזון לחיידקים, גם אם התקלחו לפני הכניסה למים.

ואם המים חמים - הרי שנפלט למים גם שומן רב, שהוא גורם גדול לזוהמת החיידקים - גם אם התקלחו לפני הכניסה למים.

ואם יכנסו למים אנשים שלא התקלחו לפני כן, על זיעתם וטינופיהם - הרי שהחגיגה לחיידקים תהיה נרגשת היטב ע"י חוש הריח.

בקיצור, חום המים הוא לא גורם הריח, אלא הוא רק מסייע להוצאת יותר שומן זיעה ולכלוך, וככל שמים אלו שוהים זמן רב יותר ללא החלפה - כך הזוהמא גדלה, אך התהליך קיים בקנה מידה קטן גם במים קרים, מחמת תאי העור הנפלטים, וכן מחמת הפטריות וכו"ג, ואת כל זאת אני כותב לא מתוך עדות כתובה, אלא מעדות האף שלי, שהשתתף בניקוי בורות מקוואות מסוגים שונים.

מציאות החיים בזמן חז"ל גרמה לכך שהמרחצאות הכילו מים חמים עומדים, שנכנסו להם עם הזיעה והלכלוך - וממילא התוצאה היתה שאסרו לברך שם מחמת הזוהמא.

ככל שנתרחק ממצואות זו, מים לא רותחים, מים זורמים, מים מוחלפים, נכנסים למים לאחר נקיון - כך רמת הזוהמא תרד.

הנושא של החת"ם סופר היה במי שיש לו חפירה בתוך חדרו שיש בה מים חמים באופן קבוע, ומשמשת לטהרת הנשים, אשר על כן, כפי שביארתי, מים עומדים חמים, שיש בהם תאי עור ושומן [שזה מגיע מהגוף למים גם לאחר המקלחת] - הם מתכון לזוהמא מאחר ולחיידקים יש אפשרות לפרק את התוצרים הללו לאורך זמן, ולכן חשש החת"ם סופר לזוהמא, מאחר ואכן היתה שם זוהמא.

לגבי המקוה של הכה"ג - הרי כתב החת"ם סופר שלא היתה מזוהמת, דאל"כ מי התיר לו לעשות מקום מזוהם בתוך מקום קדוש, ואכן היו בה רק מים שהפיגו צינתם, ושימשה לטבילה נדירה של אדם נקי.

בשורה התחתונה - בכל כה"ג יש להפעיל את חוש הריח, ולחוש האם המקום מטונף או לא. ביקרא מרובה, יואל שילה



ד.

עיינתי מעט שוב, ונוספו בה דברים. בברכת הכרת הטוב לרב שליט"א.

שני דברים מוסכמים הם על שנינו, הראשון מצד נקודת ההלכה, והשני הוא ענין מציאות. א' איסורא דמרחץ אינו אלא מפני הזוהמה שבו [וכדמייתי כת"ר שליט"א מכמה וכמה לשונות הפוסקים ז"ל באיזהו מקומן], ואשר על כן התירו הפוסקים לברך בבית הטבילה של מים צוננים. ב' מרחצאות ומקואות שלנו נקיים המה טפי מבדורות העבר.

והמוטל במחלוקת הוא שיעור הזוהמה הראויה לאסרו בהרהור ואמירת דברי תורה וקדושה. מר שליט"א סבור כי המקואות שלנו אינם נחשבים לבעלי זוהמה, ומפני שאין המים חמים כל כך אלא בחום בינוני, ומחליפין בהן את המים תדיר, והנכנסים לטבול רוחצים קודם את גופם.

יתכן כי באתריה דמר שליט"א גדול הנקיון יותר מאשר במחנינו. אמנם, כפי הידוע לי (וידועים לי כמה עשרות מקואות בעיר עז לנו, עיה"ק ירושלים תובב"א) רובא דרובא דהמקואות מחממים אותם הרבה מאד [באופן שגם כאשר ישנם שלשה בורות לטבילה, צונן אמצעי ורותח, עדיין פעמים הרבה שאין אדם ממוצע יכול להכניס כל גופו בבת אחת אל המקוה האמצעית, מפני רוב חומה], ואע"פ שמחליפים את המים באופן תדיר, מכל מקום הם ממהרים להתלכלך. באופן שבמקואות המרכזיים דנפשי בהו גברא, הרי שבערב שבת קדש, ממלאים אותם לפנות בוקר במים זכים ונקיים, ואעפ"כ בשעות הקרובות לשבת המים הם סרוחים וירוקים, והדבר נודע בשערים [גם במקומות שאין המים מגיעים לידי כך, עדיין מקצת זוהמא ודאי יש בו, ואין לך אדם שאינו נזהר שלא תגע המגבת שלו ברצפה, וסגי בזה לומר שגם מרחצאות שלנו דינם כמו בכל הדורות].

גם הגאון בעל יביע אומר זיע"א, שהאריך הרחיב בסוגיא זו, התייחס בפירוש (בחלק ב', יו"ד סי' י"ד ס"ק ח') להערת מר, וזו לשונו הזהב - 'ונלע"ד שאין לחוש למה שיש אומרים כי המקואות

שלנו נשתנו למעליותא, מחמת רוב הנקיון השורר שם, מפני שמחליפין אותם במים נקיים כמעט בכל יום. ולכן מותר לברך שם. דהא ליתא. כי אף במקואות שלנו קורה לעתים שאין מחליפין אותם כ"כ מהר, והמים נעשים מזוהמים. וגם אם יזהרו מעתה להחליפן, כבר ירד עליהן תורת מרחץ. וע"כ אין להקל לברך שם שהרי זה ספק תורה, דבעינן והיה מחניך קדוש, וליכא. וכ"ש במקואות שנמצאים בתוך הבית שמתרצות שם, שאסור לברך שם. דאיכא תרתי לריעותא. שהבית מלא זוהמא מחמת המתרחצות, וגם המקוה הוא חס', עכת"ד הנעמים.

למרות שהדברים נכתבו לפני כשבעים שנה, לא נשתנו המקואות שום שינוי משמעותי הנוגע לענייננו, וכל טעמי ההיתר שכתב מר היו יפים גם לאותה התקופה, מכל מקום שיקול דעתו של היביע אומר הוא בהיפך הגמור מדברי מר שיחי'. מר סבור שאין זוהמה במקלחות מחמת שהיא נשטפת על ידי המים הזורמים ויוצאים חוצה, ואילו היביע אומר פשיטא ליה להיפך, דהבל המים החמים יחד עם הלכלוך והזיעה הנשטפים מהרוחצים, מתחברים הם להחשב יחדיו זוהמת בית המרחץ [ולכן במקואות שאינם הומי אדם, ולעולם אין משתנה צבעם, מכל מקום המקלחות הסמוכות להם מחשיבות את כל המקום כמרחץ, אא"כ נדון את בור הטבילה כרשות נפרדת, וכמו שדנו הפוסקים].

וגם מאי דפשיטא ליה למר, כי מחמת שמחליפים את מי המקוה בתדירות אין בהם זוהמה וסרחון של מרחץ, התייחס לזה היביע אומר וכתב כי מפני שפעמים רבות קורה (ובפרט בערבי שבתות וחגים) שצבעם של מי המקוה משתנה מחמת ריבוי הטובלין, סגי בזה להחשיבו כמרחץ שיש בו זוהמה.

(מה שהבאתי מדברי היביע אומר הוא מפני שהוא ז"ל עמד בסוגיא זו לאורכה ולרוחבה, אך באמת הדבר מוסכם על כל הפוסקים. אין בידי הפנאי לחפש בעמרים, אך כפי זכרוני פוסקי דורנו נתחבטו הרבה בדבר ברכת הטבילה בתוך המקוה, והכל פשיטא להו שמקוה חמה דינה כמרחץ גמור, למרות שהמדובר הוא במקואות שלנו, אשר לדעת כת"ר נקיות המה).

נקודה זו, ששינוי צבע המים הוא זוהמה האוסרת, כבר נמצאת בדברי הצפיחית בדבש (סי' י"ד): 'וכן כשחום המרחץ מרובה והרבה בני אדם בוקעין בו, שזה ממשיך הבלא וזוהמא גם לתוך המקוה, כגון בערבי ימים טובים עד שמשנתנים מי המקוה מחמת הזוהמא, גם בזה נראה לאסור מלברך בו כיון דאיכא הבלא וזוהמא'. נידון שאלתו של הצפיחית בדבש הוא מה שעמדנו בו, בדבר אמירת פסוקים וידי וכוונות השם בשעת הטבילה, ובאמת כתב שם שבמקומות שהמקוה נקי מאד, מותר לומר בו פסוקים, וכדברי מר. וזה לשונו 'לא נכחד דלא נפיש בה הבלא וזוהמא, ומה גם שבית הטבילה חולקת רשות לעצמה בהיקף מחיצות, ועוד בה שהמפסיקים (רצונו לומר, המתענים בהפסקות) מצווים לנקות הטבילה נקיות גמור, מחמת שמצטערים הרבה מהזוהמא, דאנינא דעתייהו מחולשת התענית, כיון שהמקוה מנוקה יפה, שרי להזכיר שמות הקדש כשהם מכוסים במים'. והוא פלא גדול, שהרי משמע שבדרך כלל ישנה זוהמא גם במקוה הטבילה, וא"כ מאי אהני לן זה שניקו אותה יפה לכבוד המתענים, והלא כיון שלפעמים יש בה זוהמא א"כ שם מרחץ עליה, והנקיון הזמני אינו מועיל לו, וכבר רמז להערה זו ביביע אומר שם.

חיים אשר ברמן



ה.

זכינו שיתקיים בנו ואת והב בסופה, ולבסוף התברר שאין בינינו כלל מחלוקת, והכל לפי המציאות.

אכן, המציאות המוכרת לי בעירנו רכסים היא של מקוואות נקיים, וגם בשעות העומס של ערב פסח וערב יוהכ"פ - חושבני שלא ניתן להגדיר את המים כמוהמים, ובודאי שלא ניתן לומר שהשתנה צבעם מחמת הטינוף, ואולי זה גם מפני שהמים לא כל כך רותחים.

לגבי היביע אומר זצ"ל - הוא מעניין, כי זכורני שלפני 31 שנה היתה זו תשובתו שחידשה לי שיש מקום להרהר בהרהור תורה במקלחת, וכעת חיפשתי את התשובה, והיא בחלק או"ח ה' י"א, ומסקנתו להתיר 'ואף שבשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (סי' יח) מחמיר גם בזה, מ"מ הבעלי בתים שנוהגים להקל בזה יש להם ע"מ שיסמוכו (ושם העיר ע"ד החת"ס והבנין ציון מההיא דיומא יא ע"א דמפליג בין מרחץ דרבים למרחץ דיחיד. וכ' שי"ל שלא החמיר החת"ס הנ"ל אלא בנידונו שהמים שבמקוה היו נשארים בתוכו זמן ממושך, משא"כ באמבטי שלנו שעם גמר הרחיצה המים מתרוקנים ונשאר האמבטי נקי. ע"ש. אך יש לפקפק לפ"ז בראית החת"ס מההיא דכ"ג שטובל בבית הפרוה, והרי גם שם מסתמא היו יכולים להריק מימי המקוה אחר יוהכ"פ ואז לא תשאר כל זוהמא. וי"ל). וע"ע בשו"ת זכר יוסף משאול (סי' כג). ע"ש. והלום ראיתי להגאון מהר"א וואלקין בשו"ת זקן אהרן ח"א (האו"ח סי' א) שאחר שכתב שדין האמבטיה שלנו כדין מרחץ כיון שעכ"פ רוחצים שם בחמין. העלה דמ"מ כיון שענינו הרואות דלא נפיש התם זוהמא והבלא כמו בחדר הפנימי של בית המרחץ, לכן יש להשוות דין חדר האמבטיה לדין בית אמצעי של בית המרחץ, שאסור ללמוד ולברך שם, אבל מותר להרהר שם בדברי תורה. ע"ש. וכן נ"ל עיקר' [וצ"ל עיון במה שדחה את ראיית החת"ס סופר - שהרי מה הדחיה מכך שיכול לרוקן את המקוה של הכהן הגדול - הרי סוף סוף לא רצו שיהא מקום שהוא מטונף במקצת במקום קדוש].

יואל שילה

ו.

אכן, ודאי האמבטיה הביתית קילא טפי (וכמו שהעירו מזה במאמרנו הנ"ל בירחון האוצר, אשר ממנו נסתעפו הדברים שבאנן), וכאשר ציין מר בחכמה לדברי היב"א (ה' י"א) בדבר שמיעת טייפ של דברי תורה בשעת הרחיצה באמבטיה. ובאמת שכבר לעיל (בריש חלק ג') עמד בזה בקוצר אמרים, לענין מה שנשאל שם בדבר נטילת ידים בחדר האמבטיה. וכתב דהגם שפקפק בזה בשו"ת שם משמעון שהרי צריך לכוין לשם מצות נטילת ידים, ואיך יכוין שם במקום האסור בדברי תורה, והשיב על זה היב"א דאמבטיאות שלנו דינם כבית אמצעי דמרחץ, ועל יש לומר דמותרים הם בהרהור תורה.

ומה שהעיר עליו מר, דכוונת החת"ס היא משום שלא רצו שיהיה בבית המקדש מקום טינוף גם לא לזמן קצר. כוונתו ז"ל לפקפק בראיית החת"ס היא לומר שלכאורה על שיהיו קצר כזה אין להקפיד, ועי' [צריך לעיין מה היה עושה הכהן הגדול אם היה נצרך לנקביו באמצע העבודה, אי שרי ליה לצאת לבית הכסא שהיה שם במחילות, או דילמא אסור לו לצאת מהעזרה באמצע עבודתו].

עיינתי בדברי התשובה שהבאתם, וראיתי כי הביא שם שכתב בספר נצר מטעי (סי' ב') להתיר אך לברך באמבטיה דידן, וכתב היבי"א שעיקר ראייתו היא ממה שכתבו הראשונים שר"ת היה מברך כאשר היה רוחץ בחמין, והעיר עליו שהרי שפיר יתכן שהיתה גיגית זו נמצאת בתוך הבית במקום נקי. אבל המעיין בנצר מטעי יראה שלא הביא זה אלא לתוספת נופך בעלמא, אבל עיקר טענתו היא מחמת שחדר הרחצה הביתי נקי בדרך כלל, ורק בעת הרחצה אסור לברך שם [הא מיהת שמעינן מדברי הנצר מטעי שבשעה שמתרחץ שפיר חשיב הבל המים החמים לזוהמא האוסרת, ולא התיר שם לברך בשעת הרחיצה אלא רק אחרי שניקו את האמבטיה, וש"מ דפשיטא ליה דאע"פ שהמים שוטפים וזורמים כל הזמן, מ"מ הזוהמה שבשעת הרחיצה שפיר חשיבא זוהמא האוסרת. ואם נקבל דבריו בזה, ולא נקבל את מה שהתיר לברך אחרי הנקיון, הואיל וכבר חל על המקום שם מרחץ, יהיה הדין דגם אחרי הנקיון יהיה אסור אפילו להרהר שם בדברי תורה].

ובעמדי בזה נסתפקתי אם היתר ההרהור בדברי תורה בבית האמצעי דמרחץ אינו רק בגדר היתר, והמחמיר תבא עליו ברכה וקדוש יאמר לו, או דילמא כיון שסו"ס הותר ההרהור שם בדברי תורה, א"כ הדר דינא דחייב להרהר בו בדברי תורה משום ביטול תורה. והן אמנם דהדיבור בד"ת אסור שם, אך ההרהור כיון שהוא מותר ואינו בכלל האיסור, ממילא הוא בכלל חיובא דוהגית בו יום ולילה.

והנה, בקדושין ל"ג א' מייתי עובדא שלא קמו במרחץ מפני רבי שמעון ברבי, ואתא אמר ליה לאבוה, והשיב לו רבי דדילמא בהן יושב ומהרהר. ובאו להוכיח מזה חיוב קימה בבית המרחץ, ומשני דהא בבתי בראי דאל"כ היה אסור בהרהור תורה וכדין בית המרחץ. והנה המקנה שם כתב דהטעם שלא קם מפניו הוא משום ביטול תורה, וכיון שנראה בדברי המקנה שם דהך בתי בראי אינו רק בבית החיצון אלא גם בבית האמצעי [דכיון שהוא מותר בשאילת שלום ממילא יש הידור לקום שם], א"כ משמע דיש ביטול תורה גם בבית האמצעי, ועיין.

ועיין בתולדות אדם (ח"א פ"ז) שהעיד על הגאון רבי זלמן (זלמ"ה) מוואלאזין שפלפל בחכמה אם במקום שאסור להרהר בדברי תורה מותר לדבר בדברים בטלים, ויצא הדבר לפניו ז"ל היתר: 'והיה דבר נפלא לראות כאשר בא אל בית המרחץ במקום שאסור להרהר בדברי תורה היה שואל על קורות העתים וחילוף הזמנים וכו', וכאשר יצא מבית המרחץ ושב אל מקום שמותר להרהר בדברי תורה נתאלמנה שפתותיו והיה כאילם לא יפתח פיו'. הנה שדקדק בלשונו שלא היה מדבר דברים בטלים רק במקום שאסור בהרהור, היינו בבית הפנימי, אבל במקום שמותר בהרהור הדר רבי זלמן לתלמודו והיה מהרהר בדברי תורה בבית הפנימי דמרחץ [וממילא למה שנקט שם ביביע אומר דאמבטיות שלנו דינם כבית האמצעי, והיתרא הוא להרהר שם בדברי תורה, אין זה רק היתר אלא חיוב, ונמצא דחומרא היא ולא קולא].

ואכפול תודתי וברכתי לכת"ר שליט"א שטרח ליתן עינו הבדולח ולישא וליתן במלחמתה של תורה למען שמו באהבה.

בהצלחה רבה
חיים אשר ברמן



ז.

דברים יפים כתב מר.

מעניין מה היה מורה בשאלתו של הרב יצחק זילברשטיין בשיעורו השבועי, במי שחייב לאכול לרפואתו בט' באב, אך מטעמים מסויימים לא רוצה שבני ביתו ידעו מכך, ובכל שנה מברך מחוץ לאמבטיה ונכנס ואוכל שם, ובשנה זו שצריך הבדלה - מסתפק מה לעשות, כי לא יכול לעשותה מחוץ לאמבטיה מפני הרואים.

הגאון הרי"ז אמר לו שבכה"ג יסמוך על שיטת הרמב"ן שאין חיוב הבדלה בט' באב נדחה, ויוכל לאכול ללא הבדלה, ובמוצאי ט' באב יבדיל כאחד האדם.

כמובן שאם היה שואל אותי הייתי אומר לו להבדיל באמבטיה בשעה"ד כזה, כשדואג שהמקום יהיה נקי לחלוטין.

יואל שילה



ח.

אני הייתי מציע לו לעשות הבדלה מבעוד יום. היינו, יודיע לבני ביתו את עצת הרופאים לשתות הרבה מיץ ענבים במשך היממה שלפני הצום (דבר שאפשר לעשותו רק בשנה כגון זו, דאל"כ הלא אסור לשתות מיץ ענבים בתשעת הימים), ובאחת הפעמים ששותה כוס מיץ ענבים אחרי הצהריים של שבת קודש, אחרי פלג המנחה, יאמר בלחש את ברכת ההבדלה.

וגם לשיטת הבה"ג, שהמבדיל מבעוד יום נאסר בעינויי תשעה באב, ואסור לו לשתות את היין, מכל מקום הכא לית לן בה, שהרי האי גברא מותר לו לשתות גם בתשעה באב גופיה, וא"כ מה לי שקיבל עליו את הצום ע"י ההבדלה. אם כי לשי' הבה"ג יאסר בנעילת הסנדל, ועליו לנהוג בפקחות.



הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "אכילת בן בבית הוריו שאינם

שומרי מצוות" (עמוד קצ"ז)

נהנתי ביותר מהמאמר הממצה, והכתוב בתבונה רבה (הפירגון אמיתי, ולא רק הקדמה לביקורת...).

הערה קטנה - במ"ש שאם ערלה בזה"ז דרבנן - הרי שניתן להקל בספיקה - יש להעיר שלדעת המשנה למלך (מאכ"א י' י"א על פי יבמות פ"א. תוד"ה מאי [ספק ערלה בארץ ישראל בזמן הזה דינו כבחור"ל]), הצ"ח (ברכות ל"ו על פי הרמב"ם שהתיר לאכול את הקפריסין), והמנחת שלמה (א' ע"א ב') לפי דעת הרשב"א שקדושת הארץ בטלה - הרי דין ספק ערלה בזמן הזה כדין חו"ל.

אך לדעת החזו"א (שביעית ג' י"ב, ערלה י"א ח', י"ב ה') קשה להקל בזה אף לפי הדעות שקדושת הארץ מדרבנן, כי חכמים החמירו בספק ערלה בזמן הזה לנהוג בו כספק ערלת ארץ ישראל,

משום שערלה תלויה בגבולות הארץ ולא בקדושתה, וכי מצאנו שחששו חכמים בגבינות עכו"ם
משום ספק ערלה.

ביקרא - יואל שילה



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב אורן צדוק
ateret70@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב איתי יצחק שנקר
s0504140802@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com