

הָכִי אֶת־מֹר

קובץ מאמרים מפרי הלימוד

בישיבה הגבוהה איתמר

כרך ז'

מאמרים עיוניים בגמרא ואמונה

אייר תשפ"ב

איתמר

—

הָכִי אֶתְמֹר

קֹבֵץ מֵאֲמָרִים מִפְּרֵי הַלִּמּוּד בִּישִׁיבָה הַגְּבוּהָה אִיתְמֹר

יוֹצֵא לְאוֹר אֵייר תִּשְׁפִּ״ב

אִיתְמֹר

מַעֲרֻכָּה: הָרֵב רוּעֵי הַכֶּהֶן זָק

עִימוּד: הָרֵב הָרֵאֵל דְּבִיר

תוכן העניינים

7.....	הקדמה
9.....	הספד על יהודה גואטה הי"ד
	מורינו ורבינו ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון-דייק
הלכה	
15.....	מצוות שינה בסוכה עם אשתו
	מורינו ורבינו ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון-דייק
31.....	הלל ביום העצמאות
	הרב יעקב פיינגולד
37.....	הבנת "רצון הבורא" בהלכה ובהנהגת האדם
	הרב רועי הכהן זק
45.....	חידושים וביאורים בהלכות ציצית
	הרב אליהו דוד משולמי ז"ל
55.....	תינוקת שלא הגיע זמנה לראות
	הרב רונן בלכר
59.....	ברכת הלחמניות (וופל בלגי)
	הרב רונן בלכר
64.....	ישיבה נפרדת של גברים ונשים
	ר' אייל ורצברגר
77.....	תפילה עם תינוק
	ר' אייל ורצברגר

82	חיוב חומש ומעשר כספים
	ר' יקיר דוד משה
88	השלמת רמ"ח תיבות בקריאת שמע
	הרב אוריאל ניסים שמואל בורדה
105	קריאת שמע וברכותיה
	הרב בן ציון רמון
115	הקורא מכאן ואילך לא הפסיד – כאדם הקורא בתורה!
	הרב עמיחי ישראל כנרתי
130	קידוש השם בבני נח
	הרב עמיחי ישראל כנרתי
136	סמיכת גאולה לתפילה
	ר' יצחק מאיר כנרתי

שמיטה

145	אבות ותולדות בשבת ובשביעית
	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל
150	קדושת פירות שביעית
	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל
154	ביכורים בשנת השמיטה
	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל
157	שמיטה בזמן הזה דאורייתא או דרבנן – שיעור ראשון
	הגאון הרב מרדכי שטרנברג שליט"א

175	היתר מכירה
	ר' תומר גואטה

גמרא

185	בירור במצוות פריקה וטעינה (בימינו)
	הרב אליהו איזק
200	שליחות לדבר עבירה
	הרב דוד טורנר
209	גדרי דין "אין דוחין נפש מפני נפש"
	הרב עמיחי ישראל כנרתי
215	מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה
	מורינו הרב יעקב כהן
226	שיטת רש"י בייאוש שלא מדעת
	הרב יעקב פיינגולד

אמונה

237	שלא עשני אשה, שעשני כרצונו!
	הרב אלישע וישליצקי זצ"ל
240	אורח טוב
	הרב אברהם מרדכי בסרגליק
249	אמונת הגלגול במשנתם של גדולי ישראל
	הרב אוריאל ניסים שמואל בורדה

- דיבורים על 'שפת האמת' למועדי השנה חלק א' 283
הרב בן ציון רמון
- היחס בין נפש האדם לתורה במשנת המהר"ל 296
ר' רועי נידרלנד

ה ק ד מ ה

בשבח והודאה להשי"ת, הננו עומדים בפתח החוברת הכי אתמר חלק ז', קובץ תורני של ישיבתנו, ישיבת איתמר אשר בהרי השומרון.

עשר שנים חלפו מאז הוצאת החוברת הקודמת, ובשנים אלו חלו שינויים בישיבתנו הקדושה.

זיכה אותנו הקב"ה ללמוד בבית מדרש שנוסד (בשנת תשנ"ח) על אדני אהבת התורה, אהבת עם ישראל ואהבת ארץ ישראל, על ידי מורינו ורבינו הרב אביחי רונצקי זצ"ל. אמנם, ראש הישיבה, הרב אביחי רונצקי זצ"ל, נפטר בפסח תשע"ח, אך רוחו הגדולה עדיין שורה על בית מדרשנו ומורה לנו את הדרך. יהי זכרו ברוך, ויהי רצון שדברי התורה הנדפסים בחוברת זו יהיו לעילוי נשמתו הטהורה.

זיכה אותנו הקב"ה שמורינו ורבינו הרב יהושע שלמה ון-דייק שליט"א, מחבר שו"ת מבשן אשיב (ב' כרכים, וב"ה עוד היד נטויה) וספרי באר ראי על התורה, נכנס לתפקיד ראש הישיבה, והוא מוביל את הישיבה בתורתו הגדולה והמאירה. יהי רצון שיזכה לעוד שנים רבות בהנהגת הישיבה בפרט, ובהנהגת התורה בעם ישראל בכלל.

בכ' אייר בשנה שעברה עברה הישיבה טלטלה גדולה, כאשר בפיגוע קשה בצומת תפוח נפצעו שני בחורים מישיבתנו. הראשון נפטר מפצעיו, הבחור היקר הקדוש יהודה גואטה ז"ל הי"ד, והשני יבלחט"א יזכה לרפוא"ש במהרה הבחור היקר בניה פרץ נ"י. "בדמייך חיי", ובית המדרש מוסיף חיזוק בתורה ואמונה, בשם כל ישראל.

בחוברת זו מאמרים פרי הלימוד בישיבתנו בשנת תשפ"א, הן בעיון הסוגיות, הן בהלכה והן באמונה. בנוסף, זכינו לשלושה מאמרים בענייני שמיטה מתורתו של מו"ר הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל, שנערכו ע"י תלמידו

הרב אלקנה סגל נ"י מקרית ארבע, וכן מאמר על היחס בין איש לאשה מתורתו של הרב אלישע וישליצקי זצ"ל, שנערך ע"י הרב עמיחי כנרתי נ"י. וכן זכינו למאמר בענייני שמיטה מתורתו של יבלחט"א (יזכה לרפו"ש במהרה) מו"ר הגאון רבי מרדכי שטרנברג שליט"א, שנערך ע"י הרב אברהם כספי נ"י.

תודות מקרב לב לכל הטורחים במלאכת הקודש, לכותבים החשובים, ולרב הראל דביר נ"י על העימוד.

יהי רצון שנהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, באהבת תורה ויראת שמים.

רועי הכהן זק

איתמר תשפ"ב

הספר בבית הכנסת 'היכל יעקב' על יהודה

גואטה הי"ד, שנהרג על ידי מחבלים

ארורים בצומת תפוח

מורינו ורבינו ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון-דייק

"ידיך לא אסורות ורגליך לא לנחשתיים הוגשו, כנפול לפני בני עוולה נפלת"
(שמואל ב, ג, לד).

ישבתי עם בני זוג, חתן וכלה שעומדים להתחתן, ישבנו ולמדנו ועסקנו בהכנה לבניין בית בישראל, ואז מגיעה הידיעה המרה והארורה על הפיגוע. תוך דקות ספורות אנחנו מבינים שהפיגוע הוא בבני הישיבה, ואתה וחבריך, שצועקים שמע ישראל תוך כדי הירי, בעוד חבריך באים לטפל בך, ומיד כוחות הצבא וכוחות ההצלה הגיעו. הגעתי לבית החולים לאחר שאספנו את כל בחורי הישיבה ופגשנו בך, ולא הכרתי אותך, ומיד נזכרתי בפסוק: "בני ציון היקרים המסולאים בפז איכה נחשבו לנבלי חרס מעשי ידי יוצר". וכפי שפירש רש"י שם (איכה ד', ב'): "בני ציון המסולאים בפז - המהוללים והנערכים כפז, הרואה אותם אומר: ראו תוארם של אלו כמראית פז". כל כך היית עדין, תמים, רזה, ואיך הארורים האלה עיוותו לך את הפנים כנבלי חרס. לא הכרנו את פניך לאחר הירי.

יהודה הגיע לישיבה משיבת 'אהבת חיים' בכוכב השחר, בא לישיבה, רצה להתעלות בתורה, ולהוסיף ללמוד. היית חרוץ, היית שקט, היית עניו, בעל שאיפות. "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א-לוהיך". אולי זה הפסוק שהכי מתאר אותך.

היית צנוע, הייתה בך צניעות, יסודיות, התמדה, רצינות, שאיפות, אכפתיות, התחשבות בזולת. ההודעה האחרונה שכתבת בפלאפון, הייתה הודעה לחברותא שלך האברך דניאל גורי, שכל כך אהבת ללמוד אתו, ותמיד היית

מגיע בזמן, כשראית שאתה מאחר ללימוד אתו כתבת: "אני מאחר בחצי שעה".

כזה היית. גם בימי הקורונה המשכת ללמוד אתו בטלפון, גם כשלא היינו יכולים לחזור לשיבה.

הלימוד שלך עם החברותא, היה והמשיך.

כפי שהזכיר הראשון לציון, הגר"ש עמאר שליט"א, אתה היום חובר לחבריך הקדושים, לאותה גמרא המתארת את רב יוסף בריה דרב יהושע בן לוי, שחזר לחיים לאחר שכבר עלה למרום ותאר את שראה שם ואמר: שמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם (פסחים נ"א ע"א).

ישבתי אתמול ליד המחברות שלך במקום שלך בבית המדרש והסתכלתי בסיכומים שלך. נוכחתי לדעת שאתה גמרת את מסכת פסחים בדף היומי ואני רואה במחברת סיכום דף על דף, כל יום שגמרת דף - סיכמת את אותו הדף.

אכן, אתה יכול לבוא לפני כסא הכבוד ולומר 'ותלמודו בידו'. המהרש"א שם ביאר את דברי הגמ' "אשרי מי שבא לכאן (עולם האמת) ותלמודו בידו", שפירושו הוא, מי שיש לו סיכומים שמסכם בהם את הלימוד שלו. ואכן אתה מגיע לשם "ותלמודך בידך".

אך הדבר שהכי הרשים אותי באותה מחברת, היה עמוד הכריכה של המחברת. שם כתבת בעיפרון את השאיפות שלך, כתיבה עם מחיקות ועוד כתיבה. כתבת פעם ראשונה 'להיכנס לבית המדרש עם פלאפון שקט, לא עונים בבית המדרש, רק אם יש הודעה חשובה יוצאים'. הייתה על זה מחיקה ואח"כ כתבת: 'לא נכנסים עם פלאפון לבית המדרש. בבית המדרש רק לומדים'. את זה כתבת על המחברת שלך בשורה הראשונה למעלה. כך נפתחת המחברת.

כן ראיתי במחברת שלך תכנית שלך לימי החנוכה, חופשה קצרה מהשיבה בחג החנוכה. כתבת מה אתה מתכנן לעשות בחופשה: מספר אחד דף יומי. מספר שתיים ללכת לטייל. היום מתחיל בלימוד תורה.

כפי שהזכיר הרב יוסף אליהו שליט"א, גם בישיבתנו אתה היית ממשכימי קום לתפילת הותיקין בשבת. אבל לא רק שקמת לותיקין, אלא אתה היית זה שמעיר את החבר'ה לותיקין, עליך נתקיימה הגמרא בשבת דף קי"ח ע"ב: אמר רבי יוסי יהי חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה (רש"י: ...שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה...) ומוסיף רבי יוסי יהי חלקי עם מתי בדרך מצווה.

הלכת בדרך מצווה, הלכת ללמוד תורה. הלכת להתקדם, הלכת להתעלות. אבל בני עוולה גדעו את כל זאת.

אותו רשע מנוול פגע בך מנוול ביום ל"ה בעומר, ואמרתי לעצמי, בשלחן ערוך (או"ח סימן תצ"ג) יש מספר שיטות עד מתי עדיין קיימת האבלות על תלמידי ר"ע, ולצערנו השנה הייתה אבלות גם ביום ל"ג ואף ביום ל"ה עדיין לא יצאנו מהאבלות. לגבי אבלות התקיימו בנו השנה. גם ל"ג, גם ל"ד, וגם ל"ה (יש דעה שפסקו מלמות ביום ל"ג ויש דעה שפסקו ביום ל"ה, והשנה היו לנו אסונות גם ביום ל"ג (אסון מירון) וגם ביום ל"ה).

היית תלמיד בישיבת איתמר. הישיבה שלנו, סמוכה ונראית לקבר יוסף הצדיק. יוסף הצדיק שהודה בארצו ונקבר בארצו, יוסף שבעקבות שנאת אחים ירד למצרים ובעקבותיו ירד כל עם ישראל, הוא גם יוסף המאחד. הוא המאחד את כל עם ישראל, ועם ישראל שמר לו אמונים והחזיר אותו למקומו, למקום הקלוקל, שם עשו את התיקון, החזירו אותו למקום שכם, למקום ששם הייתה המחלוקת. ובימים אלה שהיינו אבלים על מות תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד זה בזה, אלה ימי תיקון של הוספת אהבה ואחוה איש לרעהו, ותיקון לשנאת האחים שהייתה.

למדת בישיבה שיסד הרב רונצקי זכר צדיק לברכה, שהיה כולו מלא טוב, אהבה, צניעות ותום. אנחנו מנסים להמשיך ללכת בדרכו. להוסיף אהבת חינוך וכבוד זה לזה.

אסיים במה שחיזקנו את בני הישיבה בשיעור הכללי, ערב ל"ג בעומר לפני שיצאנו הביתה, וזה היה השיעור האחרון בישיבה ששמעת. שאלנו על מה ולמה השמחה של ל"ג בעומר? ושנים כל פעם חיפשנו עוד תירוצים ועוד תירוצים על דברי הרמ"א בסימן תצ"ג, 'שמסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון', והגענו השנה לדברי הרב החיד"א בספרו "טוב עין", (החיד"א שמרא דאתרין – בית הכנסת היכל יעקב - הרב מרדכי אליהו זכר צדיק לברכה, היה מכנה אותו 'גאון עוזנו ותפארתנו'), שכתב בו החיד"א שהשמחה היא: "יום ל"ג התחיל לישנות לרשב"י ולרבי מאיר ולרבי יוסי ויאור להם שהחזיר התורה ולכך עושין שמחה". וביארנו שיש פה חידוש עצום. החידוש הוא שרבי עקיבא לא נתן לעצמו להתאבל, לא ישב שבעה, אלא באותו יום, שכלו כל תלמידיו במיתה משונה, באותו יום שעשרים וארבעה אלף תלמידים נעלמו, והיה העולם שמם, כמו שאומרת הגמרא (יבמות ס"ב ע"ב), רבי עקיבא לא היה לו רגע דל, ובאותו יום הלך וחיפש חמשה תלמידים חדשים כדי להמשיך את התורה כמו שאומר רבי שמעון בר יוחאי שחם ושלוש, שתשתכח תורה מישראל שנאמר "כי לא תשכח מפי זרעו". זה היה הכוח של רבי עקיבא. אמנם אנחנו מתאבלים מאות ואלפי שנים על מות תלמידי רבי עקיבא, אך רבי עקיבא לא היה לו זמן להתאבל. ומדוע? כי רבי עקיבא היה כמו מפקד בקרב, שכשמתים לו אנשים אין לו זמן ללכת להלוויות, אלא הם ממשיכים במשימה המלחמתית כי הם במלחמת קודש. כך היה רבי עקיבא מנהיג ומפקד במלחמה של תורה, שהבין שעם ישראל בלא תורה משול לדג בלי מים, ומשול לגוף בלי נשמה ואין קיום לאומתנו אלא בתורה, לכן רבי עקיבא המשיך מיד לחפש תלמידים ולהתחיל ללמד את התורה לתלמידיו מחדש, בלא זמן להשתהות ולהתאבל. הוא הבין שעם ישראל חייב להמשיך לעסוק בחיים, והתורה היא סם החיים של האומה. ועל כך השמחה הגדולה ביום ל"ג בעומר, שהתורה חיה וקיימת באומה ומעולם לא פסקה.

זה היה השיעור האחרון של יהודה, ולא חשבנו שהשיעור הזה ידבר עלינו ועל ישיבתנו. ואכן, אנחנו תלמידי רבי עקיבא ותלמידי מרן הרב קוק זצ"ל ואנחנו חייבים להמשיך ולא ליפול לייאוש ודכדוך. התורה הזאת תמשיך ביתר שאת וביתר עוז, קול התורה לא יפסק, כפי שרבי עקיבא לא הפסיקו. אנו תלמידיו ונמשיך את דרכו.

המחבלים האלה רצו לגדוע את התורה, רצו לגדוע את ההתיישבות, רצו לגדוע את עמינו, רצו לגדוע את מדינתנו, ואילו אנחנו כנגד שנאה נוסף אהבה, נוסף תורה, נוסף מידות טובות.

בעזרת ה', כהמשך לרבי עקיבא, הקב"ה יעזור לנו ויתן לנו כח, "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע". "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך", אנחנו נאסוף את השברים, אנחנו נתחזק, נרבה תורה, נרבה חסד, נרבה חיים.

במעמד זה אני רוצה לשבח את ההורים, את אלישע ואת מילכה הי"ו, ההורים של יהודה, ולומר להם: אשרי יולדתו, איזה הורים, איזה צדיקים, איזו קבלת הדין באמונה, איזו אמונה תמימה, איזו קבלת גזר הדין. יה"ר שהקדוש ברוך הוא יתן לכם כפליים נחמה ויתן לכם הרבה כח, ואנחנו נמשיך להיות אתכם בקשר של ברית. ברית של תורה, ברית של קשר אחים. ויה"ר שיבולע המוות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעלינו ומעל כל ישראל. אמן.

הלכה

מצוות שינה בסוכה עם אשתו

מורינו ורבינו ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון-דייק

א. דברי הדרכי משה

כתב הטור (סי' תרל"ט) ואין ישנים אפי' שינת עראי חוץ לסוכה. וכתב על זה הדר"מ (שם ס"ק ג'): והמרדכי פרק הישן (סי' תשמ"א) כתב "אבל העולם סמכו על דבר זה שיראים מצינה ואפשר מזה נתפשט המנהג שרבים מקילים בשינת הסוכה". אך דחה זאת הדר"מ וכתב שהטעם אינו מספיק, שהרי ברוב המקומות אינו קר כ"כ בימי הסוכות והיו יכולים לישן בסוכה בכרים וכסתות.

ומוסיף וכותב הדר"מ:

ולי נראה שנהגו להקל כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל (סוכה כו' ע"א) תשבו כעין תדורו, וכמ"ש במהרי"ל (סי' ד') שהיה ישן עם אשתו בסוכה, ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת, אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת, ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מיקרי כעין תדורו. וכבר אמרו בעירובין (ס"ג ע"ב) "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה (מיכה ב' ט') זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנם שם ואפי' אשתו נדה, ואף יבטל עי"ז מצוות עונה לפעמים, או יבטל מה שנאמר "ושמחת אתה וביתך" (דברים י"ד כ"ו) כי לפעמים אשתו מצטערת על זה, ועי"ז נשתרבה המנהג להקל בדבר, אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגין המדקדקים וכן אמרין בריש פרק קמא דערכין (דף ג' ע"ב) בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מיקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה וכן משמע בפרק הישן (שם) גבי חתן שפטור מן הסוכה, וגבי נשים פטורות מן הסוכה (שם דף כ"ח ע"ב). ואף שיש לדחות מ"מ מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא.

וכפי אריכות דברי הד"מ יש לעיין היטב בכל דבריו, וננסה לקמן להסבירם.
רואים בדברי הד"מ שהרבה לא הקפידו על שינה בסוכה למרות שדין שינה
חמור יותר מדין אכילה, שהרי שינה אפי' ארעי אסורה משא"כ אכילה. וא"כ
קשה כיצד הקלו העולם בדין דאורייתא חמור. ועל כך מנסה הד"מ להגן על
מנהג זה.

א. שמא מחמת הצינה שבמדינות אלו קר מאד ולכן דינו כמצטער שפטור מן
הסוכה, אך הוא דוחה זאת כי לא קר כ"כ שאינו יכול לדור עם שמיכות
ובגדים חמים, ולכן הוא דוחה את ההסתמכות על דין צינה.

ב. במצוות סוכה דרשו "בסוכות תשבו שבעת ימים" – תשבו כעין תדורו
כדרך שאדם דר בביתו במשך כל השנה כך צריך לדור בסוכתו בחג הסוכות.
ומכיוון שאדם כל השנה דר בביתו באותו חדר עם אשתו לפיכך הוא צריך לדור
כך גם בסוכתו. ואע"פ שאשה פטורה מן הסוכה, אך האיש צריך לדור בסוכה
כמו דירתו בבית, ולכן הוא צריך להיות עם אשתו בסוכתו.

והד"מ הסתמך על המהרי"ל (הלכות סוכות סעיף ד') וז"ל: "אמר מהרי"ן
סג"ל **עיקר המצווה לישן אשתו עמו בסוכה**, וכן אמר שהוא נהג כן בימי
בחורותיו". דוק בדבריו, עיקר המצווה לישן עם אשתו עמו בסוכה כי כן הוא
נוהג כל השנה בביתו. ומה שנהג כן המהרי"ל בימי בחורותיו ולא בזקנותו,
נראה לומר שכשהוא היה זקן היה קשה לאשתו לישון בסוכה ולא הייתה לה
שמחת חג ולכן לא נהג כן. ושמא אף הוא היה בגדר מצטער בזקנותו מפני
הצינה וכדו', אלא שאין זה מפורש בדבריו, ודלמא הוא ישן בזקנותו בסוכה
לבדו בלא אשתו, וצ"ע.

וכן כתב בהגהות המנהגים (דיני סוכה אות קצ"ג) וז"ל:

מהרי"ל נהג בימי בחרותו ללון עם אשתו בסוכה **כי כן עיקר המצווה**
כדאמרין בריש סוכה (צ"ל בריש ערכין דף ג' ע"ב י.ו.) הכל חייבים בסוכה
אפי' כהנים, דסלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" ופרש"י דכהנים הוו בני
עבודה ואינן יכולין לדור איש ואשתו דאין נזקקין לנשותיהן מפני הרגל וכו'
אי? לא לחייבו בסוכה קמ"ל.

וצ"ע מדוע כתב על שינה עם אשתו בסוכה "עיקר המצווה", יותר מאכילה
ושהות עם אשתו בסוכה?

וצריך לומר דכיוון דהגדרת מצוות ישיבה בסוכה כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ה) "כיצד היא מצוות הישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה **כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה**", א"כ יותר מצוי שאדם אוכל פעמים לבדו בביתו בלא אשתו מאשר שינה, דבשינה כל זמן שאשתו בביתו תמיד הוא ישן עמה באותו חדר, וכך הוא במשך כל ימות השנה כשהאדם בביתו. משא"כ בעניין אכילה ושתיה, דפעמים שאדם מפני עבודתו לא שוהה בבית בזמן אכילת אשתו, וכשהוא שב לביתו אוכל לבדו. ולכן בשינה דווקא כתב המהר"ל דעיקר המצווה הוא ללון עם אשתו שזהו חלק מהגדרת המצווה "תשבו כעין תדורו". ולקמן נבאר את ראייתו ממסכת ערכין.

ב. טעמי הפטור של הרמ"א

והנה, המעיין בד"מ יראה שהוא מליץ על הלנים מחוץ לסוכה מכמה טעמים שונים.

א. בתחילה רצה לומר כהמרדכי שיראים מן הצינה והוי כחולים או כמצטערים הפטורים מן הסוכה, אך דחה זאת, שהרי ברוב אינו קר כ"כ בימי הסוכות והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות".

ב. מצד "תשבו כעין תדורו", "כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו", וכפי שהבאנו בשם המהר"ל.

מדוע לא מקיים האדם שינה עם אשתו בסוכה? על כך כותב הד"מ שלא הייתה מצויה סוכה מיוחדת לכך, וכדבריו "ובזה"ז שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת". ואכן בגלויות השונות כמעט שלא היה בנמצא שלאדם תהיה סוכה פרטית לשינה לו ולאשתו.

וכמ"ש המדרכי (מסכת סוכה ס"י תשס"ט) בהסבירו מדוע לא מברכים שהחיינו בבניית הסוכה כפי שמובא בגמ' סוכה (דף מ"ו ע"א), וענה "לפי שכל אחד היה עושה (סוכה) לעצמו לפיכך היה מברך (שהחיינו), **אבל עתה שאחד עושה למאה** אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו". עיי"ש. אתה הראת לדעת כמה היתה מצוות סוכה קשה בגלות, ומעטים שהיה להם בית פרטי עם חצר פרטית, כדי שניתן יהיה לבנות סוכת שינה להם ולנשותיהם.

ג. שמא תאמר, א"כ שיישן האיש לבדו בסוכה בלא אשתו. על כך עונה הד"מ "ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים יישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו". אמנם, הוא כתב רק "לפעמים" אך בהגהותיו לשו"ע כתב בהחלטיות "ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור". וא"כ חיבר הרמ"א בין דין תשבו כעין תדורו לדין מצטער, דכיוון דאין דרך ללון בביתו בלא אשתו, א"כ אם יעשה כן הוי מצטער. ואף אם נאמר שלא תמיד האדם מצטער מכך, מ"מ לא הוי "תשבו כעין תדורו" ולכן פטור. ולכן נראה שזה מטעם ב' סיבות: (א.) מצטער (ב.) ותשבו כעין תדורו.

ד. שמא נאמר שטעם זה שייך רק כשאשתו טהורה ולא בימי נידתה, דאז הם ממילא אסורים בקירבה. דוחה זאת הרמ"א וכותב "וכבר אמרו (ערובין ס"ג ע"ב) נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנם שם ואפי' אשתו נדה". ונראה שהתכוון לב' הטעמים: (א.) מצטער, דאם אסור לדור בחדר של איש ואשתו אף שהיא נדה, ודורשת הגמ' על כך את הפסוק "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה", משמע שזה עונג להיות עם אשתו יחד בחדר אף אם היא נידה, וא"כ אם הוא ייפרד ממנה בחג הסוכות בלינה הוי מצטער.

(ב.) ואף מדין "תשבו כעין תדורו" צריך האדם להיות עם אשתו. דכשם שכל השנה כשאדם לן בביתו לן עם אשתו באותו חדר אף כשהיא נדה, א"כ כך צריך להיות ג"כ בחג הסוכות.

ה. ועוד מוסיף הרמ"א דאם אדם יישן לבדו בסוכה בלא אשתו יכול הדבר לפגוע במצוות עונה, וכדבריו "ואף יבטל על ידי זה מצוות עונה לפעמים". ונראה דכוונתו היא דמצוות עונה הוי ביום טבילתה או בימים הראויים לפי סוגי האנשים השונים, כמובא בשו"ע (או"ח סי' ר"מ). אלא שאף אם האדם יקפיד על זמנים אלו, כדוגמת ת"ח מליל שבת לליל שבת, מ"מ יש גם דין של אם הוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, שחייב לפקדה כמובא בשו"ע (שם סעיף א'). ואם הוא יישן בסוכתו לבדו הוא לא יהיה יכול להבחין בכך, ולכן הוסיף הרמ"א "ואף יבטל ע"י זה מצוות עונה לפעמים".

ו. בנוסף לכך הוסיף הרמ"א "או יבטל מה שנאמר "ושמחת אתה וביתך" (דברים י"ד כ"ו) כי לפעמים אשתו מצטערת על זה". ואף שפסוק זה נאמר על מעשר שני, מ"מ גם בחג הסוכות יש מצווה לשמח את אשתו, ואף היא חייבת במצוות שמחת החג, ואם היא תצטער לישן לבדה בביתה, א"כ כשבעלה יבוא

ללון עמה הרי הוא משמחה ומקיים מצווה. ומכיוון שהוא לא יכול לקיים את שניהם יחד, כי אין לו סוכה הראויה לו ולאשתו יחד, א"כ הוי פטור מדין עוסק במצווה שפטור מן המצווה. ונראה דלזה נתכוון הד"מ שכתב בהמשך "וכן משמע בפרק הישן גבי חתן שפטור מן הסוכה".

וכן כתב הט"ז (סי' תרל"ט ס"ק ט') פטור מטעם זה מסברתו הוא, וניכר שהוא לא ראה את הדרכי משה אלא רק את הגהות הרמ"א על השו"ע, ששם ניתן רק את טעם הפטור "משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה". ולכן כתב הט"ז (שם) "ונלענ"ד לתת טעם לקול השינה דאיתא בגמ' דשלוחי מצוה פטורים דהיינו רבה בר רב הונא ור"ח שהלכו לקבל פני ר"ג היו ישנים חוץ לסוכה, וה"נ למי שנשוי אשה שחייב לשמח את אשתו ברגל כדלעיל סי' תקכ"ט ונשים פטורות מן הסוכה א"כ אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצווה וע"כ פטור מן הסוכה בלילה בשינה ואפי' אם אשתו איננה טהורה מ"מ שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר... כנ"ל טעם הקולא בזה למי שמיקל בו".

אך מדגיש הרמ"א דכל זה למי שאין באפשרותו לישן עם אשתו בסוכה, אך סיים "אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים".

מבואר בדבריו, דאף דאשה פטורה ממצות סוכה, אך הבעל לכתחילה צריך לדור בסוכה עם אשתו כדרך שהוא דר בכל השנה בביתו. וא"כ מצווה זו דומה למצוות פו"ר, שאשה פטורה אך איש לא יכול לקיים זאת בלא אשתו, כך אף נשוי במצוות סוכה זקוק ללון עם אשתו בסוכה. וכשהתנאים מאפשרים זאת הוא גם מקיים מצוות סוכה כדבעי, ואף משמח את אשתו בכך, וא"כ הוא גם מקיים "עבדו את ה' בשמחה" וגם מקיים את המצווה שחייב לשמח את אשתו ברגל, ויוצא ידי חובת שניהם.

אך רואים בדברי הרמ"א **שהחומרא – זה לישון עם אשתו בסוכה** וכן כתב בהגהותיו לשו"ע "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה **אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת**" אך לא כתב להחמיר ולישון בסוכה לבדו בלא אשתו. ומשמע שזו לא אופציה כלל וכלל.

ג. הראיות שהביא הרמ"א למנהג שלא ישנו בסוכה

והנה, הד"מ הביא ג' ראיות לפטור את מי שאינו יכול לישן עם אשתו בסוכה:

- (א) "אמרינן בריש פרק קמא דערכין (ג' ע"ב) בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה".
- (ב) "וכן משמע בפרק הישן (סוכה כ"ו ע"א) גבי חתן שפטור מן הסוכה".
- (ג) "וגבי נשים פטורות מן הסוכה" (שם כ"ח ע"ב).

אלא שסיים הרמ"א דבריו "ואף שיש לדחות, מ"מ מזה נשתרבב המנהג וסברא גדולה היא". והמעין יווכח בתרתי דסתרי כביכול בדבריו. דמצד אחד הוא כותב שיש לדחות ראיות אלו ומנהג זה הוא שרבו, ומשמע שאינו לכתחילה, ומצד שני הוא מסיים "וסברה גדולה היא", דמשמע שראיות אלו חזקות ומוצקות וצ"ע. ושמא בכוונה נקט הרמ"א לשון זו, כדי שלא בקלות רבה מדי יוותרו על מצוות שינה בסוכה, ומאידך גיסא יגן על הישנים מחוץ לסוכה שלא ייחשבו עבריינים ח"ו או כאלה שאינם יר"ש. ודו"ק.

ועל ראיות הרמ"א דנו הרבה אחרונים לחזק או לסתור, וננסה קודם לבאר את ראיותיו של הרמ"א ומה הייתה כוונתו.

(א.) בגמרא בערכין (דף ג' ע"ב) מובא "הכל חייבים בסוכה כהנים לויים וישראלים. פשיטא. אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי, כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתוב "בסוכות תשבו" ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו, קמ"ל נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה".

וביאר רש"י (שם ד"ה ובני עבודה נינהו) דהואיל והכהנים בני עבודה נינהו "ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיא עלייהו עבודת הרגל, אימא לא נחייבו. קמ"ל – "דא"ג דלא אפשר להו כעין תדורו היכי דאפשר להו חייבי ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי". והתוס' (שם ד"ה ובני עבודה) הוסיפו "דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרניהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המוקד ושאר מקומות בהמ"ק".

ומה הייתה ההו"א בגמ' ומה המסקנה. המג"א (שם ס"ק ח') נראה שהבין שבתחילה סברו שכיוון שהכהנים לא יכולים להיות עם נשותיהן בחג הם

יפטרו לגמרי מסוכה גם שלא בשעת עבודה, כשהם כן יכולים להיות עם נשותיהם. וחידשה המשנה שלא בשעת עבודה הם חייבים בסוכה, ורק בשעת עבודה הם פטורים. וכמו שמצינו שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה, למרות שהם פטורים ממנה ביום.

יוצא א"כ שמי שלא יכול להיות עם אשתו בסוכה פטור מן הסוכה מטעם תשבו כעין תדורו, אלא שפטור זה הוא רק בזמן שנמנע ממנו להיות עם אשתו, ובזמן שלא נמנע חייב בסוכה. ולפי"ז הכהנים יכולים להיות בלילה עם נשותיהם כמו בעל עם אשתו נדה.

ואפשר להבין שהכהנים בביהמ"ק אף בלילה לא היו עם נשותיהם, שנשארו בביתם, והכהנים נשארו בסמוך לביהמ"ק. וההו"א הייתה שמכיוון שהם בלא נשותיהם, מחמת העבודה, א"כ אין להם את הגדרת המצווה "תשבו כעין תדורו" מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, וא"כ הם יהיו פטורים מהסוכה לגמרי. קמ"ל שהם כמו הולכי דרכים, שפטורים ביום וחייבים בלילה. וכמו שאדם כל השנה לא נמנע מלעזוב את ביתו וללון בדרך, אף הכהנים בכה"ג ביום כשעובדים פטורים מהסוכה, אך בלילה הם חייבים בסוכה, כפי שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה כשהם חונים. וכפי שלא מצאנו בגמ' שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה דווקא עם נשותיהם, אלא הם חייבים אף אם הם לבד, ה"ה שהכהנים חייבים בלילה בסוכה אף אם הם לנים לבד. אך אין זה מפני שלא דורשים את דרשת הגמ' "מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו", אלא אדרבה, כשאדם בביתו, אז הוא תמיד דר עם אשתו וישן עמה באותו חדר, א"כ ה"ה שצריך להיות עמה בסוכה, דתשבו כעין תדורו. ואין זה סותר את הדין של הולכי דרכים שחייבים בסוכה בלילה, למרות שהם בלא נשותיהם, כי אף שם נדרשת אותה דרשה, שכפי שכל השנה אדם לא נמנע מלעזוב את אשתו וללון בדרכים כשהוא הולך לצורך חשוב, א"כ ה"ה הכהנים כשעובדים במקדש, שהולכים לצורך חשוב, וע"כ הם חייבים בסוכה בלילה.

אך מכאן ראינו, שכשאדם שרוי בביתו עם אשתו, שם פשיטא שאין דרך ללון ללא אשתו באותו חדר, א"כ ה"ה בחג הסוכות, אם אדם שרוי עם אשתו הוא צריך ללון איתה יחד, דתשבו כעין תדורו, ומה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. ולכן אם הוא לא יכול ללון עם אשתו בסוכה כי הסוכה קטנה, או

כי ילדיו ישנים בסוכה זו, או כי הסוכה לא צנועה וכדו', א"כ הוא פטור מהלינה בסוכה, כי אין את הדין של תשבו כעין תדורו.

(ב.) ראייה שניה הביא הרמ"א "וכן משמע בפרק הישן גבי חתן שפטור מן הסוכה" ונראה שכוונתו לגמ' סוכה (דף כ"ה ע"ב) "וא"ר אבא בר זבדא אמר רב חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעה משום דבעו למיחדי וליכלו בסוכה". ושאלת הגמ' יאכלו וישמח בסוכה, ותירצה הגמ' אין שמחה אלא במקום חופה. ושאלה הגמ' בהמשך "וליעבדו חופה בסוכה" ותירצה הגמ' אביי אמר משום ייחוד ורבא אמר משום צער לחתן. וכתב רש"י בביאור דברי רבא (ד"ה צער חתן) "שהמקום צר ופתוח שאין לו אלא שלש דפנות ובוש לשחק עם כלתו".

רואים מדברי הגמ' שכשהסוכה אינה מתאימה לשמחה עם אשתו הרי הוא פטור מן הסוכה. וכמו שלחתן יש חובה לשמח את כלתו, כן בחג יש מצווה לאיש לשמח את אשתו. וא"כ אם התנאים בסוכה לא מאפשרים זאת הרי הוא נחשב למצטער ופטור מן הסוכה.

ואכן המג"א (סי' תר"מ ס"ק י"א) כתב שמכיוון שהיום הרגילות היא לבנות סוכה של ד' דפנות יש לעשות את החופה והסעודות והשמחה בסוכה. וה"ה לאיש שיש לו סוכה צנועה, שהוא חייב לישן עם אשתו בסוכה.

אך לפי"ז אדם שאין באפשרותו ללון עם אשתו בסוכה מטעמי צניעות וכדו' הרי הוא פטור מדין מצטער כמו חתן.

הראיה השלישית שמביא הרמ"א היא מהגמ' סוכה (דף כ"ח ע"ב) לגבי פטור נשים מסוכה. במשנה (שם כ"ח ע"א) מובא שנשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה. ורבה אמר שזה נלמד מהלכה למשה מסיני. ושאלה הגמ' לשם מה צריך הלמ"מ, והרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות?

וענתה הגמ' "אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואי צריך, סד"א "תשבו כעין תדורו" מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל. רבא אמר איצטריך סד"א יליף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות קמ"ל".

ולכאורה רבא לא דורש את דרשת "תשבו כעין תדורו" ולכן הוא מתרץ תרוץ שונה מאביי, וכ"כ הריטב"א (שם ד"ה רבא אמר). אלא שאז קשה מהגמ' בערכין, שמהקושיא משמע שהכל דורשים דרשה זו, ולא תרצו דדרשה זו היא

אליבא דאביי ולא אליבא דרבא. ומכח קושיא זו כתב בערוך לנר (שם ד"ה אף איש ואשתו) "ולכן צריך לומר דבאמת גם רבא ס"ל הך סברא לענין הא. וא"כ דרשה זו היא לכו"ע. ומכח זה היה הו"א שאף אשה חייבת בסוכה וקמ"ל הלל"מ דאשה פטורה. אך איש חייב בתשבו כעין תדורו ולכן אדם נשוי צריך לישון בסוכה עם אשתו כדרך שישן עם אשתו כל השנה. והוי כמצוות פו"ר שהאשה פטורה אך האיש לא יכול לקיימה בלא אשתו כשאתו עמו, או שאם הסוכה פתוחה לחדר שינה והאשה ישנה בחדר המקורה והאיש ישן בסוכה בסמיכות אליה, פשיטא שבהכ"ג מקיים תשבו כעין תדורו ואע"פ הוא מוציא את המטה לסוכה והאשה יכולה להשאיר מיטתה בחדרם בסמיכות. וכן כתב המג"א (סי' תרל"ט ס"ק ח') דאע"ג דנשים פטורות מן הסוכה מ"מ הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו, ואם לאו, הוה ליה מצטער ופטור לישן שם וכ"כ שלה".

ומה שכתב המג"א בשם השל"ה, מובא בשל"ה מסכת סוכה (סי' ט'), וז"ל "כתב מטה משה (סי' תתקי"ו) עיקר המצוה לישן עם אשתו בסוכה... ומטעם זה מקילין עכשיו בשינה, משום שאין יכול לישן שם עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, ולכן פטור". ובהמשך כתב השל"ה בשם רבו "וממורי החסיד הגאון מהר"ש ז"ל שמעתי טעם אחר, שמותר לישן בחדרו עם אשתו, כי תשבו כעין תדורו, הסוכה היא כמו בית שאדם דר בו, והאדם שדר בביתו יש לו חדר מיוחד להולך מביתו להחדר לשכב עם אשתו. וכן הסוכה הוא לו בית, ויוצא מהבית להחדר לשכב עם אשתו כמו שהוא עושה בכל ימות השנה. מ"מ למי שיש סוכה מיוחדת, נראה לי טוב יותר לישן עמה בסוכה כמו שכתבתי."

ד. מדוע אפשר לדחות את ראיות הרמ"א

אלא שאף הרמ"א כתב במפורש שראיות אלו אינן חותכות, וכדבריו "ואף שיש לדחות מ"מ נשתרבב המנהג וסברא גדולה היא", א"כ יש מקום גם לדחות ראיות אלו, ונבאר לקמן מדוע אפשר לדחות ראיות אלו.

(א.) הגמרא בערכין שאלה "פשיטא" על חיוב כהנים לויים וישראלים בסוכה. וענתה הגמרא סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא לחייבו קמ"ל דפטירי בשעת עבודה אך בלא שעת עבודה חיובי מחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים שפטורים ביום וחייבים בלילה.

ושמא אדם שאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו הרי הוא כמו הולכי דרכים, שבלילה חייב בסוכה אף אם נמצא בלא אשתו, כי פעמים שאדם יוצא לבד, א"כ ה"ה הכא, כשאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו, הרי הוא חייב בסוכה לישון לבדו, כמו הולכי דרכים בלילה שחייבים לישון בסוכה אף לבדם.

וכן כתב בספר חוק נתן על מסכת ערכין (לרב נתן בורגיל, מחכמי תוניס) דף ג' ע"ב ד"ה קמ"ל שבאר שהכהנים בלילה חייבים בסוכה למרות שהם בלי נשותיהם "דלא בעינן כעין דירה אלא למצווה אבל לא לעיכובא". כלומר הדרשה קיימת, ולכתחילה יש לישון עם אשתו בסוכה, וכשישן כך מקיים האדם מצווה בהידור. אך גם בלא "תשבו כעין תדורו" הוא חייב בסוכה, וכמו שהולך דרך חייב בלילה גם בלא אשתו, ה"ה אדם שאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו.

[ועדיין יש לחלק ולומר, שאמנם אדם לא נמנע כל השנה מלצאת מביתו וללון בדרך גם בלא אשתו, אך בביתו שלו, לעולם לא ישן בלא אשתו, א"כ זה "תשבו כעין תדורו", ולא שייך להיפרד מאשתו ולישן לבד, וכדברי מורו של השל"ה].

כמו כן ניתן לומר שהקמ"ל של הגמ' בערכין, שאמנם לא נדחת הדרשה של תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, אך אין לימוד זה לשינה דווקא אלא ליישב עם אשתו בסוכה באכילה שתיה ושהייה וכמנהג העולם. וכן כתב יקר הערך על מסכת ערכין לרבי יצחק בן שלמה ארדיט (ד"ה הכל חייבין בסוכה) וז"ל "קמ"ל ברייתא דאע"ג דאי אפילו לא הוי כעין תדורו כי האי דהיינו שיהיו נזקקין, אפ"ה חייבין בסוכה, דלא בעינן שיהיו נזקקין להתחייב בסוכה, "ותשבו כעין תדורו" היינו לישב עם אשתו בסוכה... כנ"ל ברור".

וכן כתב בעולת שלמה לרב שלמה זלמן ליפשיץ (שם ד"ה בגמרא תשבו כעין תדורו וכו') וז"ל "וע"ז אמר נהי דבשעת עבודה פטירי (הכהנים) דצריכים להיות בביהמ"ק, שלא בשעת עבודה דיכולים לילך לבתיהם מחייבי בסוכה וכך מסביר את פרוש רש"י (שם ד"ה קמ"ל) שכתב "קמ"ל דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו, היכי דאפשר להו (לישב בסוכה, י.ו.) מיחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מחייבי". ולכן הסיק "ע"כ צריך (הכהן) לעשות הסוכה בלשכה (בביהמ"ק) ושם אי אפשר לזקק לאשתו". הא קמן שחיי לישון בסוכה גם בלא אשתו.

ב. הראיה השניה שהביא הרמ"א מהגמ' סוכה (דף כ"ה ע"ב) לגבי חתן שפטור מן הסוכה, אפשר לדחות ולומר, שזהו דין מיוחד לחתן שחייב לשמח את כלתו בשבעת ימי המשתה. אולם, אדם רגיל יכול לשמח את אשתו בתכשיטין וכדו' וחייב בסוכה אף אם יישן לבדו בלא אשתו ואינו דומה לחתן.

ג. והראיה השלישית שהביא הרמ"א מהגמ' סוכה (דף כ"ח ע"ב) דהו"א דנשים חייבות בסוכה משום תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל דנשים פטורות. ניתן לדחות ולומר שאדרבה, ממסקנת הגמ' רואים שלא דורשים דרשה זו לענין זה, ונשים פטורות מסוכה ואנשים חייבים. ואף לישון חייבים בסוכה אף בלא נשותיהם. ועוד, שמא דרשה זו נאמרה לאביי ולא לרבא, וכפרוש הריטב"א (שם ד"ה רבא אמר) שרבא חולק על אביי וסובר "דלגבי הא (מה דירה איש ואשתו אף סוכה) ליכא למדרש תשבו כעין תדורו, ולא אתא קרא לכולי האי" עיי"ש.

ולמרות שיש לדחות ראיות אלו, מ"מ נראה שהרמ"א לא דחאן, שהרי סיים בד"מ "ואף שיש לדחות, מ"מ מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא". א"כ משמע שהוא סיים ש"סברא גדולה" ראיות אלו. וכן מוכח בהגהותיו לשו"ע ששם לא הסתפק, אלא כתב בהחלטיות וז"ל "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות, יש אומרים משום צינה דיש צער לישון במקומות הקרים, ולי נראה, משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור. וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". הא קמן, שרק את דברי המרדכי דחה כי בהרבה מדינות לא קר כ"כ, ואפשר לישון עם כרים וכסתות, אך את הלימוד של "תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו" כתב במפורש שאם אין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו פטור. ואף שהוסיף שטוב להחמיר, לא כתב שטוב להחמיר ולישן לבדו בסוכה, אלא רק אם יכול להחמיר ולישן עם אשתו בסוכה וכנ"ל.

ועדיין צ"ע בדבריו שהרי פתח בדבריו "ומה שנוהגים להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות". ויש לדון בדבריו, מה המדקדקין במצוות היו עושים, האם היו ישנים בסוכה ללא נשותיהן, או דלמא היו ישנים עם נשותיהם כהמהרי"ל, וצ"ע.

ה. דעת הגר"א

והגר"א בהגהותיו לשו"ע (סי' תרל"ט) כתב נגד הד"מ, וכתב שלמסקנת הגמ' אדם חייב בשינה בסוכה אף אם אשתו לא עמו, וכתב שזו דעת רש"י ותוס'. שהסד"א הייתה "שהואיל וכהנים בני עבודה נינהו ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמרא עליהו עבודת הכלל" (רש"י שם) קמ"ל "דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו (כי לא יכולים להיות עם נשותיהן) היכי דאפשר להו (להיות בסוכה גם בלא נשותיהן) מחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי" (רש"י שם) בסוכה אף בלא נשותיהם. וה"ה לכל אחד מישאל שחייב אף בלא אשתו לישן בסוכה. וכנראה סבור הגר"א שדין "כעין תדורו" יכול להתקיים בדברים אחרים, כגון שיעלו לסוכה את כליהם ומצעותיהם, כדרך שהם דרים בביתם.

והמשך הגמ' "נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה" הוא עניין אחר, שאף שכהנים חייבים בסוכה, מ"מ בשעת עבודה פטורים, כמו הולכים דרכים. וסיים הגר"א וכן עיקר.

ו. דעת המ"ב

והמ"ב (שם ס"ק י"ח) הביא את דעת הגר"א שחולק על הרמ"א והוסיף "וגם במג"א מסיק דמשום זה (תשבו כעין תדורו איש ואשתו. י.ו.) לא מיפטר ולימד זכות אחר על העולם משום דהוי ליה מצטער כשאין יכול לישון שם עם אשתו". וקשה, שהרי טעם זה הביא הד"מ דמפורש "לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו", א"כ זו כוונתו של הרמ"א, שאע"פ שלא האריך בהגהותיו על השו"ע פשיטא שכוונתו למה שכתב בד"מ.

ועוד צ"ע, דהמ"ב הוסיף "והנה לפי טעם זה (של מצטער לישון בלא אשתו י.ו.) אם אין מצטער, כגון שאין אצלו זמן עונה עכשיו, אין לו לפטור עצמו מן השינה". וזה ודאי בניגוד לדברי הרמ"א, שהרי הרמ"א הביא בד"מ את טעם המצטער. וכתב שצער זה קיים גם כשאשתו נדה וכמו שדרשו בגמ' בערובין (דף ס"ג ע"ב) על הפסוק "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" (מיכה ב' ט'), זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפי' אשתו נדה. א"כ הוי עונג לאיש לישון

עם אשתו בחדר אחד, וא"כ אם יעזבנה לסוכה הוי ליה צער. וצ"ע בדברי המ"ב כיצד התעלם מדברי הד"מ.

ז. מדוע סוכה בלא אשתו אינה פסולה

והט"ז (שם ס"ק ט') הקשה דלפי הרמ"א אם אינו יכול לישן בסוכה עם אשתו א"כ גם באכילה לא יצא יד"ח, כיון שאין לו סוכה מיוחדת לדירת שינה עם אשתו, כמ"ש המרדכי (הובא בב"י סי' תר"מ ד"ה כתב המרדכי) דאם עשה סוכה במקום המצטער בשינה אף ידי אכילה לא יצא.

והמג"א (שם ס"ק ח') תרץ דהסוכה כשרה לאכילה כי אדם יוכל לישן שם לבדו ולכן הוי דירה, אך הוא פטור ממנו משום מצטער.

ח. האם לדעת הרמ"א מותר לאדם לישון בסוכה בלא אשתו?

ודברי הרמ"א צריכים עיון. דהרי אם אדם לא יכול לישון עם אשתו בסוכה, כי אין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו, ולכן פטר אותו הרמ"א משינה מסוכה מדין מצטער. א"כ האם יהיה מותר לו להחמיר ולישן בסוכה לבדו? והרי הרמ"א כתב (סי' תרל"ט ס"ז) בשם הגהות מימוניות "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ואינו אלא הדיוטות". וכתב המ"ב (שם ס"ק מ"ד) כגון במצטער א"כ אם שינה בלא אשתו מיקרי מצטער כדברי הרמ"א. א"כ יהיה אסור לו לישן לבדו בסוכה, וכיצד כתב הרמ"א (שם סעיף ב') "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות", והרי אין זה דקדוק במצוות אלא מעשה הדיוטות? אא"כ נאמר שהרמ"א התכוון למדקדקים הישנים עם נשותיהם, כפי שכתב בסוף דבריו "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו", אך תימה שלא כתב זאת במפורש. וצ"ע.

ואולי ניתן ליישב ולומר דדין מצטער בכה"ג הוי דין סובייקטיבי. ואינם דומים כל בני האדם, ואם אדם זה כ"כ חביבה עליו מצוות השינה בסוכה ואף גורמת לו שמחה. ואשתו, הרואה את שמחת בעלה, מוחלת לו ומסכימה שישן בסוכה, א"כ בכה"ג לאדם זה אין הסוכה כדין מצטער, ולכן יכול לישן בסוכה אף בלא אשתו, ושמה לזה נתכוון הרמ"א "שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות".

ועוד יש ליישב, שמא המדקדקים סבירא להו שמסקנת הגמ' בערכין היא כהחק נתן דאיש ואשתו זה רק למצווה אך לא לעיכובא ולחיוב. וכ"כ בשיעורי הגרמ"ד על ערכין (שם ד"ה קמ"ל נה"ל), שכך משמע מפשטות לשון רש"י ותוס'

שלמסקנה חייבים בסוכה אף שאין זה כעין תדורו. ולפי הבנה זו אף אם הוא לא יכול להיות בסוכה עם אשתו, אפי"ה הוא חייב לישן בסוכה. והרמ"א בעצמו הסתפק בהבנת מסקנת הגמ', וכדברינו לעיל המדקדקים סבירא להו כדעה זו, וכדעת הגר"א שהבאנו לעיל. ובפרט אם האדם יבקש מאשתו שתמחל לו והוא לא יהיה מצטער, וכפי שכתבנו לעיל. א"כ ממ"נ יצא ידי חובת שניהם, וע"כ דקדק ולן בסוכה.

ט. החידוש בדברי הרמ"א

ונראה שבדברי הרמ"א יש גם חומרא, ובפרט בא"י בזה"ז במקומות רבים, שהרי אם הוא פוטר ממצוה השינה בסוכה "משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה" א"כ זה מיירי רק בכה"ג וכדבריו "ובמקום שלא יוכל לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור". אך כל זה מיירי רק בגלות, כשלא הייתה אפשרות לעשות סוכות בצמוד לבתיהם מפחד הגויים ועוד. וכן למי שדר בעיר בבתי קומות ויש לו סוכה אחת בקושי לו ולבניו, והוא לא יכול לישון עם אשתו בסוכה כי גם בניו הגדולים צריכים לישן בסוכה. וא"כ בכה"ג מיקרי "מקום שלא יוכל לישון עם אשתו". וכ"ש שאשתו לא תסכים לישון בסוכה העומדת ברה"ר מפאת צניעות. אך לפי דבריו, אדם הגר בישוב או מושב או כפר, בבית צמוד קרקע, עם חצר פרטית, ויש לו מקום לבנות ב' סוכות, סוכה אחת לאכילה לו ולמשפחתו ולשינה לבניו, וסוכה שניה מיוחדת לשינה לו ולאשתו, א"כ הוא חייב בכה"ג, לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו. ואין זה הידור, אלא גדר במצוות סוכה של תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. ואם הוא לא עשה כן לא יכול להיפטר מטעם דין מצטער, שהרי השו"ע פסק (סי' תר"מ ס"ד) "מצטער פטור מן הסוכה... איזהו מצטער זה שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם או מפני הריח. ודווקא שבא לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער אני". ואם יש ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו לצורך לינה, ולא עשה כן, א"כ לא יכול להיפטר בטענת מצטער.

ובכה"ג אדם שיכול לבנות סוכה המיוחדת לו ולאשתו, א"כ הוא חייב לעשות סוכה המיוחדת, מדין תשבו כעין תדורו, וכפי שכתב השל"ה בשם רבו שהאדם שדר בביתו יש לו חדר מיוחד שהולך לשכב עם אשתו, א"כ ה"ה הכא

שצריך לבנות סוכה במיוחדת לשינה לו ולאשתו. וכמו כן זוג שאין ילדים בביתם ויש להם סוכה צנועה הסמוכה לביתם, בכה"ג יהיה חייב לישן עם אשתו בסוכה. (ואין סוכת האכילה נפסלת אם הוא לא יכול לישון עם אשתו. כפסק הרמ"א (שם) שהרי ראויה היא לשינה לבניו או לאדם יחיד וכפי שבארנו לעיל).

ולכאורה מה שכתב הרמ"א בסוף דבריו (שם סי' תרל"ט ס"ב) **"וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת"**, ומדוע כתב רק בלשון **"טוב להחמיר"** והרי זה מעיקר הדין ולא רק חומרא?

ונראה לתרץ או שמייירי בגלות שלא היו יכולים לעשות סוכה בסמוך לביתם, ולבנותה במקום רחוק וללשון שם הוי טירחא. וע"כ זו רק חומרא ולא מעיקר הדין.

או שמא הלכה כהגר"א שדין איש ואשתו אינו מעכב, וחייב בסוכה אף אם אינו יכול להיות עם אשתו, או שהלכה כהחזק נתן שהדין כעין תדורו איש ואשתו זה רק למצווה אך לא לחובה ועיכובא. ולכן ללון עם אשתו בסוכה, אינו חובה אלא חומרא.

וכל מה שהכריע הרמ"א שאם אין לו סוכה מיוחדת לאשתו פטור זה רק לסנגר על מנהג העולם, כפי שפתח דבריו **"ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצוות"**, כלומר להגן על מנהג העולם שנהגו להקל בשינה. אך לרמ"א עצמו לא ברירא ליה מילתא, וכלשונו המסופקת בדרכי משה.

מ"מ אלו שהקלו בשינה כשלא היו להם תנאים לבנות סוכה המיוחדת לו ולאשתו, אם השתנו התנאים, כגון שהוא עבר לבית צמוד קרקע ויש לו חצר פרטית ובאפשרותו לבנות שתי סוכות אחת לו ולמשפחתו לאכילה ואחת לו ולאשתו ללינה. אם בעבר הוא הסתמך על הרמ"א ופטר עצמו מדין מצטער, כעת הוא יהיה **חייב** לבנות סוכה לו ולאשתו וללון איתה בסוכה, דא"א לזכות שטרא לבי תרי.

ובכה"ג אם הוא לא יבנה סוכה מיוחדת לו ולאשתו ללון בה, ויש ביכולתו לעשות כן, הרי הוא מבטל מצוות עשה.

ואף מי שלא הקל, ונהג ללון בסוכה לבדו, כהגר"א והחק נתן ועוד, מ"מ כשיש ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו, הרי זו מצווה (אף אם אינו חובה) וזהו חלק מהגדרת המצווה של תשבו כעין תדורו, ואינו רק כהידור אלא כחלק נכון של קיום המצווה כדין. וע"כ נראה שצריך להשתדל בבניית סוכה זו אף יותר מהידור בד' מינים, דהתם זהו רק מצד הידור, מצד "זה אלי ואנוהו", ואילו הכא זהו חלק מהגדרת הדין ולא רק הידור.

י. מעשה רב

ושמא ישאל השואל מניין לך חידוש זה, ופוק חזי מאי רבנן קשישאי עבדי ליה, ולא מצינו בגדולי ישראל שהיו עושים סוכות מיוחדות ללינה להם ונשיהם?

אך נראה לומר שאין זו הוכחה, דרובא דרובא דגדולי ישראל היו גרים בערים, ואף בארצנו הם גרים בערים בבתי קומות, ובקושי יש מקום לסוכה בביתו במרפסתו וכדו', ואין ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת נוספת לו ולאשתו. ולבנות ברחוב לא שייך מפאת הצניעות. וע"כ לא נהגו כהמהרי"ל. אך אין דנים אפשר משאי אפשר. ומי שגר בכפרים בבית צמוד קרקע וביכולתו לבנות סוכה המיוחדת לשינה לו ולאשתו צריך לעשות זאת, כחלק מהגדרת מצוות סוכה של תשבו כעין תדורו.

י"א. מסקנה

והדר עם אשתו לבדם ויש מקום בסוכה לו ולאשתו, וכן הדר בכפרים ויש ביכולתו לבנות סוכה צנועה לו ולאשתו. אם הוא רוצה לצאת ידי כל הדיעות במצוות שינה בסוכה, הרי שהוא חייב לבנות סוכה מיוחדת ללינה לו ולאשתו. כנלענ"ד.

הלל ביום העצמאות

הרב יעקב פיינגולד

לעילוי נשמת סבינו, אשר בן אברהם מיטלמן. ולזכות מעלת רעייתו, סבתנו, מרת יונה, תיבדל לחיים ארוכים. אודים מוצלים מאש, נוטעי נטיעות, בגבורה ובאהבת חסד, לפירות מפוארים באומה, בתחיית נשמתה.

תיקנה הרבנות הראשית אמירת הלל ביום העצמאות. וודאי שמבחינת הרגשת הלב העוטפת את עם ישראל ביום זה עולה בקשה לבטאה בהלל אולם הלל – יש גדרים הלכתיים הנדרשים לאפשר את אמירתו ונשאלת השאלה האם תנאים אלו אכן קיימים ונפרט שאלתנו:

- א. הלא כאשר אין סנהדרין אין בכוח חכמי הדור לתקן תקנות, כפי שהיה בתקופה בה אכן הייתה הסנהדרין אשר תיקנה את כל תקנות חז"ל.
- ב. בהנחה שאכן נמצא יסוד המאפשר לתקן הלל, האם אכן הושלמו כל התנאים הנדרשים בדר"כ לאמירת הלל ביום העצמאות?
- ג. על מה תוקן הלל? על ההצלה? על לידת המדינה?

- א. המקום הראשון בו אנו פוגשים אמירת הלל הוא הלל של מועדות. המקום בו מתבאר עניינם הוא במשנה ובגמרא בערכין דף ח ע"א. המשנה - בשנים עשר ימים בשנה היו אומרים הלל בבית המקדש שמונה ימי סוכות, ראשון של פסח, שבועות ובעת שחיטת קורבן פסח ראשון ושני. הגמרא - מביאה ברייתא שעוסקת בהלל - לא הנאמר בבית המקדש כי אם הנאמר ע"י עם ישראל – "שמונה עשר ימים בשנה שהיחיד גומר בהם את ההלל" שמונה ימי סוכות, יו"ט ראשון של פסח, שבועות ושמונת ימי חנוכה. הגמרא מדייקת שלא מנתה הברייתא את שבת, ר"ח ושאר ימי הפסח, ומבארת את טעם הדבר - שהתנאי לאמירת הלל הוא היות היום: א. בעל קורבן מיוחד. ב. נקרא מועד ג. אסור בעשיית מלאכה.

ושואלת הגמרא: הלא חנוכה לא עונה על תנאים אלו? ועונה שהלל בחנוכה הוא מכוח יסוד אחר, והוא "ניסא". ומבארת הגמרא שע"פ זה היה ראוי באמת לתקן הלל גם בפורים, ובטעם מדוע באמת לא תוקן הלל בפורים מביאה הגמרא שלושה נימוקי אמוראים: א. ר' יצחק - לא אומרים הלל על נס של חו"ל ב. רבא - לא אומרים הלל כאשר "אכתי עבדי אחשוורוש אנן" (עדיין עבדי אחשוורוש אנחנו) ג. רב נחמן - אכן כן ראוי לומר הלל וקריאת המגילה משמשת במקום הלל – "קריאתה זו הללה".

ואמרנו, אם כן כאן פתח ראשון לאפשרות לתקן הלל כהלל על הנס, שהלא הישועה שהייתה במלחמת הקוממיות ישועה בארץ ישראל היא ולא עבדי אחשוורוש אנן. אולם עדיין אין זה פשוט, שהלא בפורים ובחנוכה הייתה סנהדרין שבכוחה היה לתקן תקנות, ולנו אין.

ב. הגמרא פסחים דף קיז דנה: "הלל זה מי אמרו"? ועונה נביאים שביניהם תיקנו לבם לישראל לומר הלל על כל צרה וצרה שבאה עליהם לכשנגאלים ממנה אומרים הלל על גאולתם. ואומר רש"י כגון חנוכה. כלומר מתברר לנו כאן בגמרא זו כי ה"ניסא" שפגשנו בגמרא בערכין, שבו קיימת יכולת לומר הלל, איננו מכוח תקנת סנהדרין של אותו דור, כי אם מכוח תקנה קדומה מימות הנביאים לכל הדורות - שבעת צרה שנגאלים ממנה יאמרו הלל. והנדרש מחכמי כל דור הוא לאמוד האם אכן הצרה שהייתה להם עונה על התנאים שנדרשים כדי לומר הלל, ואם עונה היא – הרי שמחויבים בהלל מכוח תקנת נביאים.

גמרא זו היא עבורנו ממש מהפכה, שהלא לפיה ודאי שיכולים אנו לשאול האם אכן הייתה צרה שנגאלנו ממנה - ואם אכן כן, יכולים אנו, ולא רק יכולים כי אם מחויבים ממנה, לומר על הגאולה הלל. וכאן נאמר שאכן הסברא הפשוטה היא שבמלחמת העצמאות אכן הייתה הצלה גדולה מאומות ערב שקמו עלינו לכלותינו, וראוי לומר הלל על הצלה זו.

ג. על הגמרא בערכין שאומרת ששמונה עשר ימים בשנה שיחיד גומר בהם את ההלל – יש בה"ג (בעל הלכות גדולות). אומר הבה"ג: א. ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל בא למעט הלל אחר שהוא ההלל של תקנת נביאים לציבור לאומרו על כל צרה שהתרגשה עליהם שכשנגאלים – יאמרו הלל ב. וכאן מוסיף הבה"ג דבר מעצמו - דע לך שהלל זה שנתקן לציבור שנגאלים,

ציבור הוא רק כלל ישראל כולו ורק על צרה שאימה על כל ישראל - נתקנה תקנה זו לומר הלל.

אמרנו שלכאורה יסוד זה מערער את היכולת לומר הלל ביום העצמאות, שהלא הישועה הגדולה מאומות ערב שקמו עלינו הייתה ליושבי ארץ ישראל, אך לא הייתה לכל ישראל, ואם כן איך יאמרו הלל. וכאן רוצים אנו בעז"ה להביא שלוש אפשרויות לבאר מדוע כן נכון שהלל של יום העצמאות הוא על הצלה של כל ישראל, וזה החילונו בעז"ה:

יסוד א

בפרשת ויקרא מביאה התורה דין קורבן חטאת העלם דבר של ציבור במקום בו בית הדין הגדול הורה בטעות הלכה לכל ישראל בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. שתי אפשרויות יש: אם רק מיעוט מישראל עשו כפי הוראתם יביאו הם חטאת יחיד, אולם אם רוב ישראל עשו כהוראתם היחידים פטורים מחטאת, ואילו בית הדין – הם המביאים פר חטאת העלם דבר של ציבור. הגמרא בהוריות דף ג ע"א אומרת ש"הקהל" לעניין דין זה הוא רק יושבי ארץ ישראל "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל... הני הוא דאיכרי קהל אבל אנך לא איכרי קהל". הרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמתו למסכת הוריות בנוגע לדין זה, וכן במסכת בכורות לגבי יכולת עם ישראל להעמיד עליו חכם אחד שייחשב "סמוך", כותב שבני ארץ ישראל הם הנקראים כל ישראל "ואפילו היו עשרה אחדים ואין חוששים למי שזולתם בחוץ לארץ".

לפי יסוד זה הרי לנו אפשרות ראשונה לבאר מדוע הסכנה הגדולה בה היה נתון הישוב היהודי בארץ ישראל, היהודים שבארץ ישראל נקראת צרת כל ישראל.

נעיר כי הבנה זו תיישב לנו שאלה מקבילה. ראינו שרש"י כותב שההלל בחנוכה היה מכוח תקנת נביאים זו, ונשאל הלא סכנת השמד שריחפה עלינו הייתה רק על יושבי א"י ולא על יהודים במקומות אחרים, כגון הישיבות שבבבל. ע"פ דברינו עתה יבואר שצרת יושבי א"י נקראת הלכתית צרת כל ישראל.

עם שאלה זו, בה מסיימים אנו את היסוד הראשון, נפתח את היסוד השני:

יסוד ב

ספר מצוות גדול – סמ"ג, כתבו רבי משה מקוצי על מניין המצוות. על ספרו כתב רבנו אליהו מזרחי – הרא"ם הגהות, בהן שאל שאלה - הלא צרת ישראל שהייתה בסכנת השמד בתקופת היוונים הייתה רק על יושבי א"י, ואם כן איך יכלו לתקן על ישועה זו הלל. רבי יונה נבון כתב חיבור על הגהות הרא"ם ובו כתב יישוב לשאלתו: רגילים אנו למחשבה שצרת ישראל הנוגעת באופן פיזי לכל פרטי האומה א. עבדות לחירות ב. מוות לחיים ג. בחנוכה סכנת שמד. אולם קיים אופן אחר גם להגדיר צרה לכל ישראל, ואופן זה אכן היה בחנוכה - והוא שהיוונים חיללו לחלוטין את בית המקדש. וזו ודאי תקרא צרת כל ישראל, וישועת המקדש בניצחון החשמונאים ודאי תקרא הצלה מצרה של כל ישראל.

אמרנו שע"פ יסוד זה יש מקום לומר, הלא הסכנה שהייתה באותה עת, במלחמת הקוממיות לא הייתה רק סכנת יהודי היישוב בא"י אלא סכנת השמדתה של המציאות החדשה של "מציאות מדינת ישראל". וכאן נאמר שוודאי שקיומה של הישות של מדינת ישראל נוגע לכל יהודי העולם וסכנה לקיומה ודאי ווודאי ייקרא צרת כל ישראל.

על שני יסודות אלו שהעלנו עד עתה יש מקום להעיר שתי הערות
א. הצרה שממנה נושענו הייתה צרת המלחמה וסכנת השמדת היישוב בארץ ישראל, או מצד יהודי הארץ או מצד הישות של מדינת ישראל
ב. לפי זה ההלל איננו על הכרזת המדינה ואין מקומו המקורי ביום העצמאות, שהלא אז רק החלה המלחמה, הלל הוא על סיומה, אלא שקבעו את הזמן לאמירתו ביום העצמאות.

יסוד ג

בחג הפסח פוגשים אנו ארבעה הללים: א. בזמן שחיטת הפסח. ב. הלל ביום - של מועדות. ג. הלל בליל הסדר – שמבארת הגמרא שהוא על נס ההצלה מעבדות לחירות – תקנת הנביאים. ד. הלל נוסף ואחרון הוא הלל שהיה נאמר בעת אכילת הקורבן.

שואלת הגמרא על הלל זה (הרביעי) מניין הוא? ועונה, מפסוק בישעיהו (ל), כט) "השיר יהיה לכם כליל התקדש החג", ומפרש רש"י שכוונת הגמרא היא שאומר הנביא ישעיהו שלעתיד לבוא עתידים אתם לשיר כשם שאנו שרים עתה בליל התקדש חג (פסח). רש"י, בתארו את המציאות העתידית בה יאמר הלל זה, מתארו כ "יום שתגאלו מהגלות". ואמרנו, הלא אין הגדרה יותר מדויקת ליום שנגאלנו מן הגלות מאשר היום בו העם היהודי הקים מדינה עצמאית בארץ ישראל, וקם ומכריז "אנו העם היהודי עם חופשי וריבוני בארצנו". שהלא הגלות, שני ממדים של חסרון יש בה א. היותנו שלא בארצנו ו ב. היותנו תחת עול הגויים.

לפי דברינו אלה, הלא ייסודה של מדינת ישראל הוא הגאולה מן הצרה היותר גדולה, צרת כל הצרות של עם ישראל, שהיא צרת הגלות, שממנה אחרי כל השנים שציפינו לכך – אכן נגאלנו וודאי שעונה על התנאי של גאולה מצרת כל ישראל.

כאן נעיר, שלפי דרך זו ההלל איננו על הישועה מסכנת אבדן היישוב במלחמה אלא על תקומתה של מדינת ישראל, ולכן גם נכון לקבעו ביום שגאולה זו קרתה – ביום ה' באייר.

ניתן את דעתנו לכך שעד עתה היסוד לאמירת ההלל היה העובדה שנגאלנו מצרה. ונשאל, האם ייתכן יסוד חיובי, יכולת לומר הלל על ההופעה החיובית של מדינת ישראל – "יסוד כיסא ה' בעולם" על הופעתה המחודשת של האומה ונשמתה?

ראינו כי הלל רביעי יש בפסח והוא הלל באכילת הקורבן, שואלת הגמרא מנין הלל זה ועונה מהפסוק "השיר יהיה לכם גליל התקדש חג". ויש מקום לשאול: א. והלא יכולה הייתה הגמרא לומר שכוונת ישעיהו הנביא להלל על הניסא שנאמר במהלך ההגדה, ליל הסדר, ומניין לה כי יש פה הלל נוסף על האכילה? ב. מהו תוכנו של הלל נוסף זה? הלא הלל של מועדות יש כבר והלל על הנס גם יש כבר במהלך ליל הסדר, ואם כן הלל זה מה תוכנו? ועל כך נאמר שהלל זה שעל אכילת קורבן הפסח – קורבן הפסח הוא ביטוי לעם ישראל, ה"חד גדיא" דזבין אבא. ויש מקום לומר כי הלל זה הוא לא על ההצלה מעבדות כ"א על המובן החיובי של לידת והופעת עם ישראל ונשמתו.

הכי אתמר ז | הלל ביום העצמאות
הרב יעקב פיינגולד

ואומרת הגמרא שהלל זה - אותו עתיד עם ישראל לומר ביום שיגאל מן הגלות
ולפי דברינו יהיה הלל זה לא רק על ההצלה מצרת הגלות, כי אם על לידתו
והופעתו של עם ישראל.

וה' יאיר עינינו בתורתו.

הבנת "רצון הבורא" בהלכה ובהנהגת

האדם¹

הרב רועי הכהן זק

א. מבוא

מפורסמים דברי חז"ל "כח דהיתרא עדיף" (ביצה ב ע"ב). רבים טועים ומבארים זאת ככלל פסיקה שלפיו יש תמיד לפסוק כמו השיטה המקלה בכל שאלה הלכתית. אולם, אין הדבר כן כלל ועיקר, ומדובר בכלל של ניסוח בהצגת השיטות. וכפי שמפרש רש"י: "טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר אבל כח האוסרין אינה ראייה שהכל יכולים להחמיר ואפילו בדבר המותר". אם כן, אדרבה, הנחת היסוד היא שהדבר אסור, וצריך ראייה חזקה כדי להתיר, וגם אז לאו דווקא נפסוק להלכה כדברי המתיר.²

1. לעילוי נשמת א"מ ר' אלחנן בן ר' איסר הכהן, נלב"ע ב' מרחשוון התשע"ט.
2. לעניין זה, יש חשיבות רבה למושכל היסוד של האדם. זאת אומרת, הנחת היסוד הבסיסית מה ראויה שתהיה ההלכה בעניין מסוים, על פי הבנתו השכלית של האדם. ואכן, צריך להביא ראיות חזקות להוציא ממושכל יסוד זה. כמובן, שאם מושכל היסוד במקרה מסוים הוא שדבר מסוים מותר, יהיה צורך בראיות טובות בשביל להגיע למסקנה שהדבר אסור, ואילו כאשר מושכל היסוד הוא שדבר מסוים אסור, יהיה צורך בראיות חזקות לאין ערוך כדי להתיר. ובאמת, בשביל זה ברא לנו הקב"ה שכל ישר, על מנת לעיין במכלול הנתונים, ההלכתיים והמצויאותיים, לפרשם ולהכריע בפירושם. וכפי שמסר לי בטובו מע"כ ידידי הרח"ג שלמה אליעזר גליקסברג שליט"א, שאמר לו מרן הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל בשאלה הלכתית מסוימת- השכל ממאן בסברא זו! אין כאן המקום להאריך בכך, אך לשם השלמות, יצוינו כאן דוגמאות בולטות, ותן לחכם ויחכם עוד: א) פרוזבול - נפסק להלכה ששמיטה בזמן הזה דרבנן, ובאמת גם כתב גאון עזיניו הבא"ח שראוי מאוד לאדם ששייך גם סכום שלא ייכלל בפרוזבול ותתקיים בו שמיטת כספים כתיקנה. יתר על כן, כבר עוררו גדולי ישראל שכל אדם יבדוק את עצמו האם באמת

נקודה זו חשובה היא עד מאוד, אך לא נעסוק בה במאמר הנוכחי³, אלא בנושא אחר הקשור לנושא זה, והוא - ההקשבה לעומק דבר ה' המחייבת

השימוש בפרוזבול נועד עבורו. לאידך גיסא, יש צד גדול לומר שרצון התורה הוא שהלווה ישלם, רק שיש איסור על המלווה לנוגשו ולתובעו, וממילא הפרוזבול מקדם ומגשים את מגמת התורה. (ב) היתר עיסקא - היתר זה נועד למקרה של עיסקה אמתית, או לכל הפחות, פעילות עסקית ממשית של הלווה, וללא זה לדעת רוב הפוסקים יש כאן לכל הפחות ספק ריבית קצוצה מדאורייתא, אם לא ודאי ריבית. וגם אם יש פעילות עסקית אמתית, אין ההיתר חלק כלל. אמנם, בימינו יש את הסניף של חברה בע"מ, שהיא אישיות משפטית נפרדת, שמהווה שיקול משמעותי להיתר. (ג) עירוב - כמובן, מדובר על כרמלית בלבד, כי א"א לערב את רה"ר, וממילא אדרבה התורה התירה בכרמלית, רבנן אסרו והם התירו ע"י עירוב. לעומת זאת, בשאלת הגדרת רשות הרבים, קשה מאוד להקל בזה, כאשר נראה ברורות מן הסברא שמדובר ברשות הרבים, וכפי שכתב הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל, אגרות משה, חלק ח, או"ח, סימן כח, ענף א, אות ג (בתוך תשובתו הארוכה, העוסקת בסוגיית תיקון העירובין בערים הגדולות), על סברא מסויימת שהביא אחד מגדולי הפוסקים להקל: "... הוא דבר תמוה, שנמצא שהכרכים היותר גדולים הם רה"י, ורק הכפרים ועיירות הקטנים ביותר שאין להם אלא רחוב מפולש אחד הוא בדין רה"ר. להיפוך מכפי שכל ישראל סבורין שהכרכין שייכין להיות יותר רה"ר וכדכתב הוא בעצמו שבמשנה ברורה... כתב שלא כדבריו, ודברי המ"ב הוא שיטת כל ישראל בפשיטות...". (ד) מכירת חמץ - תוקנה רק עבור מי שעבורו מדובר בהפסד מרובה, וגם על כך היו מגדולי ישראל, ובראשם אדונו הגר"א, שערערו עליה לגמרי. ובוודאי שכשאין מדובר על הפסד מרובה אין למכור חמץ גמור (גם אם נאמר שבדיעבד המכירה תחול). ומתמיה הדבר שיש יהודים יקרים שמחמירים חומרות רחוקות עד מאוד בפסח, אך מותרים בבעלותם (ובביתם ממש) חמץ גמור, על סמך מכירת חמץ. (ה) מכות גילוח - זה היתר בעייתי מאוד מצד עצם גדרי תער, ועל גבי זה בעיות נוספות, מלבד הטעמא דקרא, שהרי לפי מרנא הח"ח זה תער דאורייתא, ולפי מרן הראי"ה זצ"ל יש כאן ספק תער דאורייתא, וידועים דבריו התקיפים של הגר"ש פישר בזה, וכאמור אכמ"ל. (ו) קולות בענייני חשמל בשבת - וכפי שהאריכו רבים שיש בכך עקירת השבת, ח"ו. אמנם, אין בעיה כלל בשימוש בשעון שבת לתאורה, כי אנו פוסקים כבית הלל שאין דין שביית כלים, ובאמת אין מניעה שהאור יודלק אוטומטית, האיסור הוא שהגברא ידליק. אולם, אין בזה היתר לענייני חשמל אחרים, בייחוד שמושכל היסוד הוא שעצם הפעלת חשמל בשבת אסורה מדאורייתא.

3. רק יש להעיר, כי מי שמושכל היסוד הברור שלו הוא שדבר מסוים אסור, ברור לו כך ממכלול הבנתו בתורה"ק, לאחר שעמל על התורה בטהרה. וממילא כך הוא גם ילמד את הסוגיות, וגם

יהודי ירא שמים לקבל על עצמו הנהגות לחומרא מעבר לשורת ההלכה⁴, על - פי עניינו ותפקידו בעולם, מתוך עיונו במקורות ובמציאות העולם שברא הקב"ה⁵, ועל - פי הבנתו בהם ובביאור רצון ה' ⁶. וחובה זו איננה מידת חסידות בלבד אלא חיוב תורני גמור⁷, אלא שהוא משתנה לפי עניינו ומדרגתו של כל אדם.

ישמח מאוד שכך גם פסקו הרבה מגדולי ישראל, אך אין הדבר כשלעצמו תלוי בכך, וכפי שהוא בחלק מהדוגמאות שהובאו בהערה הקודמת. ואין בכך משום שרטוט המטרה מסביב לחץ, אלא לימוד והכרעה לאמיתה של תורה. כמובן, שמהלך זה נאמר בעיקר כאשר מדובר בפסיקה לחומרא, ואילו כאשר מדובר בפסיקה לקולא יש לנקוט בזהירות עצומה מכך, אם כי גם לכך יש חריגים. וכלל בסיסי בעניין זה הוא שכל פסיקה התואמת את האידיאולוגיה הרווחת במחשבה הפרוגרסיבית (=השמאל הבינלאומי) היא חשודה לגמרי, וצריך ראיות מוחלטות כדי לקבל אותה, וגם זה לא יספיק בכל המקרים.

4. ויש לזכור את ההבחנה בין פסיקה לחומרה, כגוף הדין, לבין החמרה מעבר לשורת הדין.
5. לגבי בירור המציאות, הן בפסיקת הלכה והן בבירור רצון הבורא, יש להדגיש כי יש חשיבות רבה גם לראיית המציאות עצמה. אם לפוסק ברור דבר מה, על בסיס עיונו הכולל (המבוסס גם על ראיות מדעיות, מתחומי הידע הרלוונטיים), עליו לפסוק כן, אפילו אם יהיה בכך דוחק ביחס לפירושם של חלק מהמקורות, כי לא יעלה על הדעת (שלי לפחות) שהתורה תדרוש מאתנו לפסוק בצורה הפוכה ממה שאנו רואים בעינינו. כמובן, שזה נוגע רק לפוסק שהוא בר-הכי מבחינת סמכותו ההלכתית ולא לת"ח שאיננו במדרגה הלכתית זו. וכן מאידך גיסא, אם פסק מסוים מבוסס על טעות בידיעת המציאות או הבנתה, אי אפשר יהיה לסמוך עליו, ואין הדבר פוגע כלל בגדלות הפוסק ובהערכה התורנית אליו, ח"ו.
6. וגם לעניין זה, שבו מדובר בהגדרה ומתוך הכרח גמור על הבדלים בין בני אדם שונים, יש חשיבות רבה עוד יותר למושכל היסוד.
7. כידוע, יש מחלוקת תנאים אם דרשין טעמא דקרא, ולהלכה נפסק שלא. ויעויין בהרחבה בדברי הגאון רבי צבי שכטר, בספרו ארץ הצבי, סימן י"ט, אות ג, עמ' קלה - קלו. אולם, כחלק מהדיון מצאנו רבות בפוסקים שהזכירו גם טעמים. וכמובן שזה לעולם לא נועד להקל, שזה אין לנו רשות להתיר אף פעם על בסיס טעמא דקרא, אלא להחמיר.

ב. דברי ספר חסידים

כתב רבינו שמואל החסיד⁸, אביו של רבי יהודה החסיד, בפיסקא הארוכה⁹ הפותחת את ספר חסידים¹⁰:

א[סוד יראי אלהים¹¹. א. ליראי השם ולחושבי שמו אכתוב זה ספר זכרון לפנייהם למען ילמדו ליראה את ה' ואת בניהם ילמדון ולא שאני חכם מבני דורי כי קטן אני במעשים טובים ובתורה כי יש בדורי חכמים בתורה ובכל חכמה ומעשים ובעלי יראה יותר מפני אלא מרב חכמתם מפלפלים בתלמוד אשר אין קץ לחכמתה¹².

ואומר הנה יש יראי השם זה גדול מזה בחכמה וחסידים ויש חסיד חכם בתורה ויש חסיד שלבו הולך אחרי רצון בוראו ואינו מרבה מעשים טובים כחסיד וחכם מפני שקבל מרבו ומה שחבירו לא הרבה מפני שלא קבל מרבו ולא היה חכם להבין מלבו ואילו היה יודע היה מקבל ומקיים לפי שאמרו לעולם יהא אדם ערום ביראה והנה מי שלא למד או שאין לבו ספוג לקבל התלמוד ואפילו קבל הרי סתום פעמים ומפוזר שאינו יכול לקבץ ולדעת¹³.

-
8. בנו של רבינו קלונימוס הזקן, ראש ישיבת שפיירא לפני ואחרי גזרות תתנ"ו, שהיה בנו של רבינו יצחק, בנו של רבינו אליעזר הגדול, תלמיד רבינו גרשם מאור הגולה ותלמידו ואחינו של רבינו שמעון הגדול. ואכמ"ל בתולדות חייו.
 9. לנוחות הלימוד וההבנה, חילקתי את הפיסקא לפסקאות משנה.
 10. במהדורה המקורית של ספר חסידים, על פי כ"י פארמה, יצאה לאור ע"י חברת מקיצי נרדמים בברלין.
 11. פיסקא זו גדושה בציטוטים מפסוקים. לצורך דיונו, לא צויינו מראי המקומות לפסוקים.
 12. יש להדגיש שרבינו שמואל החסיד עצמו עסק רבות בכל מקצועות התורה, וחלק קטן מתורתו אף מצוי בידינו, והוא מלמד על גדולתו בתורה והיקף לימודו הרחב מאוד, ואין בדבריו ח"ו זלזול או המעטה בעניין זה. אדרבה, מדובר בדבריו על קומה נוספת, הבנויה על קודמתה.
 13. פירוש הדברים: יש שני סוגי חסידים יראי השם. יש חסידים שהולכים אחרי רצון הבורא, ומבינים את מה שהקב"ה רוצה שהם יחמירו וידקדקו מעבר לשורת הדין, מפני שקיבלו כך מרבותיהם או שהבינו את הדברים מעצמם, ויש חסידים שלא זכו לכך, ולכן אין הם עושים את רצון הבורא, כאמור. ספר חסידים נכתב עבור הסוג השני.

ומצינו בתורה שכל מי שיכול להבין אע"פ שלא נצטווה נענש עליה שלא שם על לב¹⁴ שנאמר ויקצף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה ויאמר אליהם החייתם כל נקבה ולמה לא ענו לו למה לא צוית לנו והלא לא אמרת לנו להמית הנשים אלא שידע משה שהיו חכמים ובקיאין לדון קל וחומר ומה כנענים שכתוב בהן לא תחיה כל נשמה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות וגו' וכתוב כי יסיר את בנך מאחרי שמא יחטיאך להבא אלו שכבר חטאו והחטיאו לא כל שכן והיה לכם לדון קו"ח.

וכן למה לא אמר בלעם כשאמר לו המלאך על מה הכית את אתונך מה עון שהכיתי את אתוני ואפילו צער בע"ח אין כאן שלא רבצה מחמת משאוי כבד כשלחצה רגלו אל הקיר למה לא היה לו להכותה והיה לו לומר מה עון עשיתי אלא שהיה לו לחשוב שמא שלא ברצון הקב"ה שהוא לא נתן לו רשות אלא להגיד להם עתידות שנא' ואם לקרא לך באו האנשים שתגיד להם העתידות והקב"ה ראה ששמח אם יתן לו רשות לקלל את ישראל וזהו שאמר חטאתי כי לא ידעתי שאתה נצב לקראתי אדרבה איפכא מסתברא לפי שלא ידע שהוא נצב לקראתו לא חטא אלא כך אמר חטאתי שלא שמתי על לב לדעת שלא פשפשתי וחקרתי באיזה עון הוא.

מכאן שיהא אדם ערום ביראה הואיל ומענישין אותו על שאין יודע שיש לדעת ולחקור שהרי לפני השליט לא תוכל לאמר כי שגגה¹⁵ היא ולא היה יכול לומר שמעי לשלמה שכחתי שיצאתי את נחל קדרון¹⁶.

ע"כ אמרתי אכתוב ספר ליראי ה' פן יענשו והם סבורים שעל חנם הוא וחלילה לה' מרשע כי לא חפץ רשע וכתוב והזהרת אתהם ממני באמרי לרשע מות תמות ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו הרשעה הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש ואתה כי הזהרת רשע וגו' ואתה את נפשך הצלתה הוא

14. כמובן, אין הכוונה לאי-ידיעת ההלכה הבסיסית, כי זה דבר פשוט הוא, ואין צורך להביא ראיות לכך שכל אדם מישראל מחויב בשמירת ההלכה.

15. גם כאן אין כוונת הדברים להיעדר ידע בהלכה, כי פשוט הוא שכל יהודי חייב לדעת את ההלכה ואין טענת אי הידיעה פוטרת אותו מחיובו במצוות. יתר על כן, עבור ידיעת ההלכה לא היה צורך לכתוב את ספר חסידים אלא לכתוב ספרי הלכה למעשה או ללמד הלכה למעשה, וכפי שאכן נהגו חכמי ישראל. מההקשר הכולל, ומן הסברא הפשוטה, ברור שמדובר פה על הבנת החיובים החלים על האדם מכוח גדרו הבנת רצון הבורא, כאמור.

16. וק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

ימות כי לא הזהרתו ודמו מידך אבקש ואתה כי הזהרת צדיק חיו יחיה ואתה את נפשך הצלת ז' אזהרות כנגד שבע תועבות בלבו וכנגד שש הנה שנה ה' ושבע תועבות נפשו וכנגדו שבע כחטאותיכם ואתה את נפשך הצלתה אבל אינו אומר זכיתה צדקתה אלא את נפשך הצלתה מכאן שכל שנענש חברו והוא אינו מזהירו לומר אל תעשה הרי כל העונש שמקבלין מעלין על זה כאילו הרגו לפי שהיה לו להזהירו ולא הזהירו ותובעין מזה דמו של זה וזהו שכתוב ודמו מידך אבקש¹⁷.

על כן ערכתי ספר היראה למען יזהר הירא את דבר ה'... ויותר מהמה בני הזהר ואם שגיתי בו יתקן ויבין החכם למען יראו את ה' כל הימים באמת.

בעקבות דברי אביו, מצאנו כמה וכמה הוראות של רבינו יהודה החסיד בספר חסידים, הנובעות בדיוק מיסוד זה, שראוי לו לאדם למצוא מתוך התורה מה ה' אלוקיו דורש מעמו, מעבר לשורת ההלכה¹⁸. והבנה זו איננה שייכת לכל אדם פרטי בלבד, מצד עצמו, אלא מחייבת כל מי שהגיע לדרגה רוחנית מסוימת, לפי מדרגתו.

דוגמא אחת, בה רבי יהודה החסיד מכנה הנהגה זאת במפורש "רצון הבורא", כאביו, ומבאר בצורה ברורה שהיא בנויה כקומה שניה ומשמעותית על ההלכות הבסיסיות, המחייבות כל יהודי.

תתעורר¹⁹. חלב התירה התורה לכל מלאכה ולא לאכילה וזהו שנאמר (איוב לו כג) לא מצאנוהו שגיא כח לא דברה תורה כנגד רצון הבורא ולא כפי הצורך

17. פירוש הדברים: החכם החסיד, הבקיא ברצון ה', מחויב ללמד זאת לת"ח אחרים, כי הדברים נוגעים גם להם.

18. כאמור, זו אחת מהנקודות הבסיסיות ביותר הבנת משנתו של רבינו יהודה החסיד, כפי שהראה בהרחבה הרב חיים הלוי סולובייצ'יק (בן הגרי"ד הלוי זצ"ל מבוסטון) במאמרו (בשפה האנגלית - Three Themes in Sefer Hasidim) המוקדש לעניין זה, מלפני יותר מיובל שנים.

19. במהדורה הנ"ל של ספר חסידים. על כל האמור בפיסקא זו, יעויין מה שכתב מע"כ ידידי הרב מתניה יוסף הכהן בן גדליה, בספרו החשוב על חכמי שפיירא (מצוי באוצר החכמה), עמ' 253 - 254.

לאדם אלא כפי המנהג ואכילת האדם חלב בכרת וחמץ בכרת ואיך חלב מותר בהנאה וחמץ אסור בהנאה²⁰ אלא לפי שהתיר הבהמה איך יתכן לאסור הנאת החלב הרי כששוחט הבהמה הרי מצוי החלב והתורה חסה על ממונו של ישראל בדבר שלא יוכלו לסבול.

ומן הדין היה לאסור החלב אלא כמו שאמרו לא יעשה אדם סחורה בדברים טמאים שמא יאכלם אלא אם נזדמנו לו ימכרם ואם תפסה מצודתו דגים טמאים ימכרם וכן חלב לפי שמצוי אמר הקב"ה מוטב שאתיר למלאכה כדי שלא יכשלו ומן הדין היה לו לאסור אף בהנאה פן יכשלו בו אלא שתדיר ומצוי²¹.

ומי²² שהוא עשיר ויכול להדליק שמן זכות גדול עושה מפני שפעמים העבד והשפחה או בניו ובנותיו הקטנים מוליכים את הנר מלא חלב נימוח ואין נוהרין שלא ישפוך על המאכל ועל הכלים ועל השולחן ושמה הלחם והמאכל יגע בחלב וכתוב (תהלים יט יב) גם עברך נוהר בהם.

ג. מקורות נוספים

מין הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל ביאר את הדברים, ואף הביא מקורות רבים מדברי רבותינו המקובלים במהלך הדורות²³ לכל נושא שפיטת האדם על פי דרגתו, כך שיש מעשים שעל פי ההלכה הם בגדר היתר גמור, אבל עבור פלוני, בגלל מדרגתו, הם יהיו איסור גמור, וכך הוא אכן יידון בבי"ד של מעלה. ועיקר הדברים, בלשונו, הוא: "... ענינים קדושים כיוצא בהם שהפליגו הספה"ק בעונש מי שאינו זהיר בהם, צריך לדעת שאין שווה למידת כל אדם ואדם, והדברים נמדדים לכל אחד ואחד באופן פרטי כפי מעלתו הרוחנית, דיש

20. ולכן החלב צריך היה להיות אסור בהנאה.

21. רבינו יהודה החסיד שנה ושילש שבעצם היה ראוי לאסור חלב בהנאה, אלא שהקב"ה התיר זאת כדי שעם ישראל לא יעמוד בפני הלכה שאין לו יכולת לעמוד בה. אולם, מה שהיה ראוי להיות נשאר כמהלך קיים, אלא הדבר נוגע רק למי שכן מסוגל לעמוד בכך.

22. כאן יש גם נימוק מעשי, הנוגע גם למי שאינו בהכרח בעל מדרגה תורנית מיוחדת, מדוע ראוי להחמיר כן. נימוק זה איננו מחליף את הטעם העקרוני שנדון בפיסקא לפני כן, אלא מוסיף עליו.

23. קונטרס תנאים טובים, עמ' יב-יג.

דברים מתוה"ק שהם כפי העולמות הרוחניים המסויימים, ומשום זה אדם שבמעלתו נאחז בשורש נשמתו בעולם יותר גבוה יהיה נידון כפי החיובים המתאימים לעולם ההוא... אלא דאין זה פוטר האדם לומר שלום עלי נפשי כי לא בי נאמרו הפרטים הנ"ל, אלא דכל אחד צריך לחשוב דגם עליו מכוון כל הנ"ל. ומצינו להדיא בזה"ק... יסוד זה במה שנאמר... ומצאתי בס"ד שכן הוא בשל"ה הק' להדיא... ובאמת הוא בתלמוד ג"כ הרבה פעמים... ולכן כל עובד ה' צריך לדון כל דבר וכל פרט לפי מעלת מדרגתו בעבודת ה' ית"ש, ולא יפטור עצמו מעבודות ודקדוקים וחומרות שעפ"י הדין מותרים כפי השו"ע וההלכה ולבעלי מדרגה גבוהה יותר אין ראוי לא לקיימם ויגבה לבו בדרכי ה'...."

ד. סיכום

סוף דבר הכל נשמע, הכל נמדד לפי האדם והכל לפני העניין, כקומה נוספת על החיובים הבסיסיים החלים על -פי ההלכה על כל יהודי באשר הוא שם. וככל שאדם מתעלה יותר, עליו לחשוש יותר לשיטות ולהחמיר יותר ביותר שאלות, ועל כל בן תורה צריך לחפש חומרות, שעבורו הופכות להיות שורת הדין על -פי רצון הבורא.

חידושים וביאורים בהלכות ציצית

הרב אליהו דוד משולמי ז"ל

הרב אליהו משולמי ז"ל היה מעמודי התווך של הישיבה במשך שנים רבות. בקי גדול בתורה במקצועות השונים: תנ"ך, משניות, רמב"ם, כתבי האר"י, ועוד. החכים בידיעותיו הרבות את יושבי בית המדרש, ונהנו ממנו רבים עצה ותושיה. איש אמת, שדרש יושר וצדק בחייו. פעל רבות גם למען הציבור באיתמר בעניינים שונים, וגמל חסדים רבים ליחידים. חבר טוב ונאמן, ואף צעירי בית המדרש שמחו בו וקבלו ממנו רבות. המאמר נמסר כעת על ידי משפחתו היקרה, לרגל יום פטירתו החמישי, ד' באב. תנצב"ה. תודתנו למשפחתו היקרה על מסירת הדברים לדפוס, וברכותינו שיעלו ויצליחו בכל אשר יפנו.

ציצית

קשירת החוטים

מצות עשה לעשות ציצית על כנפי הכסות. יש במצוה זו שני חלקים, האחד - שיעשה על כנף הבגד שלשה חוטים בצבע הבגד והם הנקראים חוטי לבן, והשני - לתת על חוטי הלבן חוט אחד של תכלת, שנאמר "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם... ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".

התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד? אם אין לו תכלת עושה ארבעה חוטים של לבן, ואם אין לו לבן עושה ארבעה חוטים של תכלת¹. אבל ארבע ציציות שבארבע כנפות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת.

1. כפירוש רש"י.

כיצד עושין את הציצית? מכניס בנקב שבכנף הבגד שלשה חוטים של לבן, ואחר כך מכניס חוט אחד של תכלת כדי לקיים "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה². וכופל את ארבעת החוטים, נמצאו שמונה חוטים משולשלין ששה של לבן ושנים של תכלת³. ועושה חוט אחד של לבן וחוט אחד של תכלת ארוכים יותר מששת החוטים כדי שיכרוך בהם כמו שיתבאר.

אורך החוטים השמונה אין פחות מארבע אצבעות, ואם היו יתר על כן אפילו אמה או שתים כשרות, וכל האצבעות בגודל. אם לאחר שעשה אותם כשיעור נתמעטו חוטי הציצית אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשרה, ואם נפסק החוט מעיקרו אפילו חוט אחד פסולה.

אינו מכניס את חוטי הציצית לא למעלה משלש אצבעות משפת הבגד⁴ ולא למטה מקשר גודל⁵ משפת הבגד, בין באורך ובין ברוחב. אם שינה פסל. אין מודדים את המרחק באלכסון מן הקרן אלא ביושר מן האורך ומן הרוחב. במה דברים אמורים בתחילה, אבל אם היתה הטלית עשויה כהלכתה ואחר כך נתמעטה זוית של בגד שבין חוטי הציצית ובין סוף האריג אפילו לא נשאר מן האריג אלא כל שהוא כשר.

-
2. ברייתא במנחות ל"ח, כמשמעות פירוש רש"י ומשמעות השגת הראב"ד פרק ב' ח'.
 3. לא כרמב"ם הסובר ששבעה חוטים של לבן ואחד של תכלת, אלא כדעת הראב"ד בהשגותיו, וכן בספרי פרשת שלח 'שלשה של צמר ורביעי של תכלת'. ציצית שעשויה כדעת הרמב"ם, יש להסתפק אם בדיעבד יוצאים בה ידי חובת מצות תכלת לדעת הראב"ד.
 4. שאינו כנף.
 5. יש להסתפק האם הטעם משום שפחות מקשר גודל אינו נחשב כנף אלא קרן וטעם זה שייך בין באורך בין ברוחב, או שהטעם שפחות מקשר גודל עשוי האריג להתפרק ואז יש לומר שדוקא באורך הטלית עשויים חוטי הערב להתפרק אבל ברוחב הטלית אין חוטי השתי יכולים להתפרק מפני שהם מלופפים בחוטי הערב. דעת הרמב"ם בזה לא ברורה לי, כמו כן יש אפשרות לפרש שסובר שמודדים באלכסון.

ולוקח חוט אחד של לבן וכורך בו שלש כריכות והן הנקראות חוליה וקושר⁶, ויעשה חוליה שניה בחוט של תכלת, כך יעשה חוליה אחת של לבן ואחת של תכלת⁷ עד חוליה אחרונה שעושה אותה של לבן. ולכתחילה יקשור על כל חוליה וחוליה, ואם לא קשר אלא על חוליה אחת כשרה⁸. ולמה מתחיל בחוליה של לבן כדי שיהיה סמוך לכנף ממין הכנף, ולמה מסיים בלבן מפני שמעלין בקודש ואין מורידין.

כמה חוליות הוא עושה בכל כנף לא פחות משבע ולא יתר על שלש עשרה וזו היא מצוה מן המובחר, ואם לא כרך אלא חוליה אחת כשרה⁹, ואם כרך על רוב הציצית כשרה. ונווי ציצית שיהיו כל החליות בשליש החוטים המשולשלים ושני שלישיהם ענף. וצריך לפרדו עד שיהיה כציצית שער הראש.

אין כופלין את הטלית לשנים ומטילין ציצית על ארבע כנפיה כשהיא כפולה, אלא אם כן תפרה כולה ואפילו מרוח אחת.

6. לדעת הרמב"ם נראה שאין צריך לקשור קשר של ארבע חוטים עם ארבע חוטים כנהוג, שהרי כתב שאורך החוטים אין פחות מארבע אצבעות ואחר כך כתב שקושר משמע שאין הקשירה ממעטת את אורך החוטים, אלא קושר בחוט של כרך. הרוצה לצאת ידי כולם יקשור קשר ראשון ארבע חוטים עם ארבע חוטים שני פעמים זה על גב זה כנהוג, ואחר כך יכרוך את החוליות.

7. מנחות ל"ט תוד"ה לא. לא כרמב"ם הסובר שכל הכריכות חוץ מן הראשונה והאחרונה הן של תכלת.

8. במנחות ל"ח אמר רבא שמע מינה צריך לקשור על כל חוליה וחוליה ודחו דילמא דאיקטר ויש להסתפק אם הדיחוי עיקר או רבא עיקר. שיטת הרמב"ם בזה לא ברורה לי שבחוליה הראשונה כתב שכורך שלש כריכות וקושר ושאר חוליות לא ברור אם צריך לקשור.

9. לדעת הרמב"ם שמצות חוט של תכלת היא לכרכו על הענף, נראה שכדי לצאת ידי חובת תכלת צריך שהחוליה תהיה מתכלת.

החוטים

אחד חוטי התכלת ואחד חוטי הלבן צריך לעשותן שזורים, ואם אינם שזורים פסולים¹⁰.

חוטי ציצית צריכין טויה לשם ציצית¹¹ ואם שינה פסל. ונראה שאף כל מעשה הציצית מטויה ואילך צריך שיהיה לשם ציצית¹².

אין עושין אותן לא מן הצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצין ביניהן, ולא מן הנימין הנתלשין מן הבהמה, ולא משירי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד, אלא מן הגזה של צמר או מן הפשתן, אם שינה פסל. ואין עושין אותן לא מצמר הגזול¹³ ולא משל עיר הנדחת ולא משל קדשים ואם עשה פסולה. המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, אבל המשתחוה לפשתן הנטוע הרי זה כשר שהרי נשתנה.

חוטי צמר ופשתים פוטרין בין שהטלית ממין ובין שאינה מין, אך שאר חוטים אינם פוטרין אלא במין. אבל אין לעשות חוטי פשתן בטלית של צמר אף על פי שהן פוטרין, מחמת איסור כלאים. שכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שניהם הרי מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, וכאן אפשר לקיים את שניהם. אך בטלית של פשתן מטילין לה חוטי תכלת¹⁴ אף על פי שהן עשוין מצמר, לפי שיבוא עשה של

10. שו"ע י"א, ב', על פי ספרי פרשת שלח, ולא נכתב בפירוש בתלמוד רק ברמז בעירובין צ"ו. הרי"ף והרמב"ם סוברים שלא צריך שזורין.

11. גדרי לשמה נתבארו בדברים המשותפים לספר תורה תפילין ומזוזה.

12. והרמב"ם כתב שאם תלה אותה ישראל שלא בכוונה כשרה.

13. שנאמר "ועשו להם" משלהם, סוכה ט'.

14. עדויות ד', י' סדין בציצית בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין.

ציצית וידחה את לא תעשה של כלאים. וחוטי לבן של טלית של פשתן נראה שיכול לעשותם בין בשל צמר ובין בשל פשתן¹⁵.

טלית שהיא כולה אדומה או ירוקה או משאר צבעונין, עושה חוטי לבן שלה כעין צבעה אם ירוקה ירוקין ואם אדומה אדומין¹⁶, היתה כולה תכלת עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן קלא אילן שהוא נראה כתכלת.

תעשה ולא מן העשוי

ציצית שנעשית מן העשוי מקודם פסולה. כיצד הביא כנף שיש בה ציצית ותפרה על הבגד אפילו יש באותה הכנף אמה על אמה פסולה שנאמר 'ועשו להם ציצית' לא מן העשוי, שהרי זה דומה למי שנעשית מאיליה. אבל אם נפסק הכנף שיש בו הציצית חוץ לשלש אצבעות תופרה במקומה¹⁷, בתוך שלש לא יתפור. ומותר להתיר ציצית מבגד זה ולתלותה בבגד אחר בין לבן בין תכלת.

תלה החוטיין בין שתי כנפים מזו לזו וקשר כנף זו כהלכתה וכנף זו כהלכתה, ואחר כך חתכן באמצע ונפרדו זה מזה פסולה, שהרי בעת שקשרן היו פסולים

15. נראה שאין כאן ריבוי באיסור כלאים, וצריך לימוד.

16. ולענין דיעבד, מלשון הברייתא במנחות מ"א 'טלית אין פוטר בה אלא מינה' משמע שאין צבע אחר פוטר אפילו בדיעבד, אך מזה שאמרו בדף מ' על קלא אילן 'לא יהא אלא לבן' משמע שכל צבע כשר בדיעבד ללבן, ויש לחלק ששם הקלא אילן מחליף את חוט התכלת ולא את חוט הלבן, וצריך בירור.

17. כיון ששלש על שלש יש בו תורת בגד והוא היה חלק מהטלית, מותר לתפרו אף על פי שהציצית קשורה בו, ואין כאן תעשה ולא מן העשוי אלא המשך של הטלית שהיתה קודם שנקרעה. אבל פחות משלש על שלש אין בו תורת בגד ובטל ואם תפרו יש כאן תעשה ולא מן העשוי.

לפי ששתי הכנפים מעורות זו בזו בחוטי שביניהן ובשעה שפסק ונעשו שתי ציציות נמצא עושה מן העשוי¹⁸.

הטיל ציצית על ציצית אם נתכוון לבטל את הראשונה מתיר את הראשונה או חותכה וכשרה, ואם נתכוון להוסיף אף על פי שחתך אחת משניהן הרי זו פסולה, שהרי כשהוסיף פסל הכל וכשהתיר או חתך התוספת נמצא הנשאר נעשה מן העשוי שעשייתו הראשונה פסולה היתה.

וכן המטיל לבעלת שלש ואחר כך השלימה לארבע והטיל לרביעית כולה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי.

תכלת

תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע בדם חלזון הקרוי בימינו ארגמון קהה קוצים¹⁹. רחל בת עז צמרה פסול לציצית.

תכלת של ציצית²⁰ צריכה צביעה לשמה, ואם צבעה שלא לשמה פסולה. והיורה שיש בה הצבע אם צבע בו מעט צמר לבדקו אם הוא יפה אם לאו, נפסלה היורה כולה. אלא כיצד יעשה? לוקח הצבע מן היורה בכלי קטן ומניח בו מעט צמר שבדק בו ושורף את שבדק שהרי נצבע לבדיקה, ושופך הצבע שבכלי שבדק בו שהרי טעמו ופסלו, וצובע התכלת בשאר הצבע שלא נפגם.

18. בסוכה י"א רב אמר מפסקן והן כשרים שאמרינן פסיקתן זו היא עשייתן, ושמואל אמר לא אמרינן פסיקתן זו היא עשייתן, והסוגיא כשמואל. אך פשט המשנה שם 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה' משמע כרב שקצצתן זו היא עשייתן, וצריך לימוד.

19. כשיהיו בידי ספרים אכתוב את הראיות בקצרה.

20. ושל בגדי כהונה? צריך לימוד.

הבגד החייב בציצית

כסות שחייב אדם לעשות בה ציצית היא כסות²¹ שיש לה ארבע כנפים²² או יתר על ארבע, ותהיה מדתה כדי שיתכסה בה ראשו ורובו של קטן המהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו ולילך עמו²³, והגדול יוצא בה עראי²⁴.

21. הרי"ף והרמב"ם פסקו שאין חייבת מן התורה אלא כסות של צמר ופשתים, וכסות של שאר מינים חייבת מדברי חכמים, כרב נחמן וכתנא דבי רבי ישמעאל וכן פסק השו"ע. ר"ת ורש"י והרא"ש פסקו שכל כסות חייבת מן התורה כרבא וכאידך תנא דבי רבי ישמעאל, וכפשט הפסוק וכפשט הברייתא 'השיראין והכלך והסריקין כולן חייבין בציצית' וכפשט דברי רחבה אמר רב יהודה וכן פסק הרמ"א.

22. במנחות ל"ז אמרו 'האי מאן דבצריה לגלימיה לא עביד ולא כלום שוייה טלית בעלת חמש' ופירש הטור והשו"ע שחתך באלכסון, אמנם ניתן היה לפרש שחתך כנף מרובע ונשארו במקומו שני כנפות מרובעות. עוד אמרו שם 'האי מאן דצייריה לגלימיה לא עבד ולא כלום מאי טעמא דכמאן דשרייה דמי'. עוד אמרו 'האי מאן דחייטיה לגלימיה לא עבד ולא כלום אם איתא דלא מיבעי ליה ליפסוק ולישדיה'. הרמב"ם לא כתב את ההלכות האלו יתכן משום שהמציאות לא ברורה והכל לפי המציאות. כתב השו"ע י"ז, על פי ראשונים 'מלבושים שיש להם ארבע כנפות לצד מטה ולמעלה הם סתומים אם רובו סתום פטור ואם רובו פתוח חייב' ולא התייחסו לכך בתלמוד וברמב"ם. עוד כתב בסעיף ח' על פי מהרי"ק ש'קאפ"ה שהיא פתוחה ויש לה ארבע כנפות אם יקבעו בה אשטרינג'ה לעשות רובה סתומה פטורה מן הציצית, ולא ברור אם זה חיבור קבוע או שסוגר ופותח בכל פעם. חולצות כפתורים של ימינו יש להסתפק האם חייבות בציצית או שמכיון שעשויות שיסגר רובן פטורות וראוי לתפרן ולצאת מידי הספק.

23. בברייתא במנחות מ' שנו 'טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו' ולא נזכר באיזה קטן הרמב"ם כתב קטן המהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשמרו ולילך עמו, וכן כתב השולחן ערוך סימן ט"ז, והטור כתב קטן בן תשע שנים, וצריך בירור מהו הגיל שיכול להלך לבדו בשוק. טלית קטנה הנהוגה בימינו אם נמדוד אותה כדרך לבישתה מכסה את רובו של קטן אך לא את ראשו, ואם נמדוד אותה כדרך שמתעטפים בטלית גדולה בקטן כבן שש או שבע צריך שיחיה רוחבה כתשעים ס"מ, גם גבו של קטן לא יהיה מכוסה לגמרי מפני נקב של בית הצואר. לכן נראה לי שיש לעשות לטלית קטנה כמין כובע תפור לנקב בית הצואר של הטלית, ואז יכול להתעטף בה קטן ראשו ורובו.

24. מנחות מ"א, הרמב"ם לא כתב תנאי זה שהגדול יוצא בה עראי.

טלית שהיא בעלת יותר מארבע כנפות, אינו עושה ציצית אלא לארבע כנפות המרוחקות זו מזו.

כסות של בגד וכנפיה של עור חייבת, היא של עור וכנפיה של בגד פטורה שאין הולכין אלא אחר עיקר הכסות. כסות של שני שותפין חייבת שנאמר "על כנפי בגדיהם". לא נאמר "כסותך" אלא למעט שאולה, שהטלית השאולה פטורה מן הציצית שלשים יום, מיכאן ואילך חייבת.

כסות לילה אינה חייבת בציצית שנאמר "וראיתם אותו" ואף כששובשה ביום פטורה, לפיכך השמיכות פטורות מן הציצית. אבל כסות יום חייבת בציצית אף כששובשה בלילה. כסות המיוחדת ליום ולילה חייבת בציצית²⁵.

25. במנחות מ"ג תניא 'וראיתם אותו פרט לכסות לילה' ונחלקו בזה הראשונים, הרמב"ם סובר שהדבר תלוי ביום ולילה ולא בכסות, ולכן הלוּבש כסות לילה ביום חייב בציצית והלוּבש כסות יום בלילה פטור מן הציצית. והרא"ש סובר שהדבר תלוי בכסות יום או כסות לילה ולא ביום ולילה, ולכן הלוּבש כסות יום בלילה חייב בציצית והלוּבש כסות לילה ביום פטור מן הציצית. הראיות לשיטת הרא"ש, האחת - מהלשון 'פרט לכסות לילה' ולא שנו פרט ללילה. השנייה - הרי כמה אמוראים סוברים שהטלית אינה חובת גברא אלא חובת טלית ואם נאמר שהדבר תלוי ביום ובלילה, מה בא למעט פרט לכסות לילה הרי חייב לעשות ציצית בכל כסות מפני שהיא חייבת בציצית ביום. השלישית - בסוגית סדין בציצית בדף מ' שאלו למה אסרו סדין בציצית, ונתנו כמה טעמים ורק בסוף הסוגיא נתנו טעם גזירה משום כסות לילה. ואם הדבר כמו שפירש הרמב"ם שהיא גזרה שמא יתכסה בסדינו בלילה ויעבור על איסור כלאים שלא בזמן מצוה זו היא גזירה מתבקשת ולמה לא כולם אמרו אותה. לעומת כן לדעת הרא"ש זו היא גזירה רחוקה שהרי אין עושים ציצית לכסות לילה. ויש ליישב שחיפשו טעם גם למי שסובר שכסות לילה חייבת בציצית. הרביעית - הרי אמרו בספרי פרשת שלח ובירושלמי קידושין א', ז' שכסות המיוחדת ליום ולילה חייבת בציצית וכיצד יתבאר לשיטת הרמב"ם. אך הרמב"ם לא קיבל את כל הראיות האלה, כנראה משום שסובר שאם הדבר תלוי בכסות יום ולילה אי אפשר לקרוא לה מצות עשה שהזמן גרמא. והנה בדף מ"ג אמרו שחכמים מחייבים את הנשים בציצית ורבי שמעון פוטר מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא וביארו בתלמוד שרבי שמעון סובר שכסות לילה פטורה מן הציצית, וחכמים סוברים שכסות לילה

האדם החייב בציצית

נשים ועבדים פטורים מן הציצית²⁶ מפני שהיא נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא, אף על פי שהדבר תלוי בכסות יום ולילה ולא בזמן יום ולילה. קטנים פטורין מן הציצית מן התורה, ומדברי חכמים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות. נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר כל מצוות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותה בלא ברכה אין ממחין בידן. טומטום ואנדרגינס חייבין בכולן מספק לפיכך אין מברכין אלא עושין בלא ברכה. הסומה חייב בציצית אף על פי שנאמר "וראיתם אותו" והוא אינו רואה מכל מקום אחרים רואין אותו.

היאך חיוב מצות הציצית, כל אדם שהוא חייב לעשות מצוה זו אם יתכסה בכסות הראויה לציצית יטיל לה ציצית ואחר כך יתכסה בה, ואם נתכסה בה בלא ציצית הרי ביטל מצות עשה. אבל בגדים הראויין לציצית כל זמן שלא

חייבת בציצית. אמנם אפשר לפרש שכולם סוברים שכסות לילה פטורה מן הציצית, אך חכמים סוברים שכיון שהדבר תלוי בכסות ולא ביום ולילה נחשבת מצות עשה שלא הזמן גרמא. כך משמע בספרי פרשת שלח שהדין שכסות לילה פטורה מן הציצית נשנה בסתם, ולגבי חיוב נשים נחלקו חכמים ורבי שמעון. וכן בירושלמי קידושין א', ז' 'אמר להן רבי שמעון אין אתם מודין לי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית' אלא שלדעת חכמים נתנו שם טעם אחר 'אמר רבי הילא טעמון דרבנן שכן אם היו מיוחדות לו ליום ולילה שהיא חייבת בציצית'.

26. במנחות מ"ג שנו בברייתא שחכמים מחייבים את הנשים בציצית ורבי שמעון פוטר, וכן בספרי פרשת שלח חכמים מחייבים ורבי שמעון פוטר ונוסף שם רבי יהודה בן בבא שסובר כשיטת רבי שמעון, ובמנחות מ"ג שרב יהודה הטיל ציצית לכסות אשתו וסבר שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, ובסוכה י"א שרב עמרם חסידא הטיל ציצית לכסות אשתו, והיה ראוי לפסוק כחכמים, אך ברייתא בקידושין ל"ג 'איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא סוכה ולולב שופר וציצית ותפילין' סתם כרבי שמעון. כל זה לפי דעת הירושלמי שביארנו בהערה למעלה, שחכמים מודים שכסות לילה פטורה, אך לפי דעת הבבלי שחכמים סוברים שכסות לילה חייבת פשוט שהלכה כרבי שמעון, שהרי יש כמה מקומות שנשנה ונאמר שכסות לילה פטורה.

יתכסה בהן אדם אלא מקופלין ומונחין פטורין מן הציצית, שאינה חובת הטלית אלא חובת האיש שיש לו טלית.

כל זמן שמתעטף בכסות החייבת בציצית בין ביום ובין בלילה מברך עליה קודם שיתעטף, וכיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. ואינו מברך על הציצית בשעת עשייתה מפני שסוף המצוה הוא שיתעטף בה.

מותר להכנס בציצית לבית הכסא ולבית המרחץ, נפסקו לו חוטי לבן או תכלת נזרקין מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה, ואסור למכור טלית מצוייצת לגוי עד שיתיר ציציותיה, לא מפני שיש בגופה קדושה אלא שמא יתעטף בה ויתלוח עמו ישראלי וידמה שהוא ישראל ויהרגנו.

אף על פי שאין אדם מחוייב לקנות טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד לפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, גנאי גדול הוא לתלמיד חכמים שיתפלל והוא אינו עטוף.

לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן שנאמר "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם".

תינוקת שלא הגיע זמנה לראות

הרב רונן בלכר

דברי הגמרא בנידה

הגמרא בנידה דף י': אומרת:

אמר רב חלקיה בר טובי תינוקת שלא הגיע זמנה לראות אפילו שופעת כל ז' אינה אלא ראייה אחת אפילו שופעת ולא מבעיא פוסקת אדרבה פוסקת הויא לה כשתי ראיות אלא תינוקת שלא הגיע זמנה לראות ושופעת כל ז' אינה אלא ראייה אחת אמר רב שימי בר אבא מדלפת אינה כרואה והא קחזיא אימא אינה כשופעת אלא כפוסקת מכלל דשופעת כי נהרא אלא אימא אינה אלא כשופעת.

ביאור הגמרא

"אמר רב חלקיה בר טובי תינוקת שלא הגיע זמנה לראות - קטנה שמעולם לא ראתה דם קודם לכן ועכשיו פעם ראשונה שהיא רואה דם אפילו שופעת כל ז' אינה אלא ראייה אחת אע"פ שראיה ראשונה הייתה ראייה ארוכה של שבעה ימים, נחשבת כראיה אחת בלבד ולא קובעת חזקה של ג' פעמים. מקשה הגמ' - **אפילו שופעת ולא מבעיא פוסקת** מהמילה "אפילו" נראה שלא רק אם ראתה ראייה ארוכה עם הפסקות הרי זו ראייה אחת, אלא, **אפילו** בלא הפסקות זו ראייה אחת, זה לא הגיוני, **אדרבה פוסקת הויא לה כשתי ראיות** אם פוסקת הפסקות בתוך הראיה הארוכה זה מחלק את הראיה הגדולה לשתיים **אלא תינוקת שלא הגיע זמנה לראות ושופעת כל ז' אינה אלא ראייה אחת** משמיטה הגמ' את המילה "אפילו", ומשמעות ההלכה היא דוקא כששופעת בלא הפסקה זו ראייה אחת אבל "פוסקת" אלו שתי ראיות. **אמר רב שימי בר אבא מדלפת אינה כרואה** "מדלפת - טיף אחר טיף (רש"י)", "אינה כרואה - אפילו כראיה אחת אינה חשובה" (רש"י). **והא קחזיא** שואלת הגמ' סוף סוף בפועל היא רואה דם **אימא אינה כשופעת אלא כפוסקת** מסבירה הגמ' את המילים "אינה כרואה" במשמעות של אינה נחשבת ראייה אחת ארוכה אלא כהרבה

ראיות. והסיבה היא, משום שמדלפת יש לה הפסקות קטנטנות המחלקות את הראיה להרבה מאוד ראיות. **מכלל דשופעת כי נהרא** שואלת הגמ' אם הפסקות קטנטנות של "מדלפת" נחשבות הפסקה, אז מה היא ראיה אחת ארוכה של שופעת? ללא שום הפסקה כלל? זה בלתי אפשרי "אי אפשר להיות שופעת כמעין כל שבעה וחיה (רש"י)" **אלא אימא אינה אלא כשופעת** מסקנת הגמ' שמדלפת למרות ההפסקות הקטנטנות נחשבת כראיה אחת רצופה.

הגמ' מסיקה "שמדלפת אינה **אלא** כשופעת". כלומר, גם שופעת וגם מדלפת נחשבת ראיה אחת ואין ההפסקה שבין טיפה לטיפה או בין שפיעה לשפיעה מחלקת את הראיה לשתי ראיות.

המסקנה הזאת מבוססת על כך שגם בשופעת יש הפסקות- שהרי אין היא יכולה להיות שופעת "כי נהרא"- ולמרות ההפסקות הקטנות ה"ז ראיה אחת. א"כ, גם במדלפת שיש הפסקות קטנטנות, ההפסקות אינן מחלקות, וה"ז כראיה אחת.

הטור (יו"ד סי' קצ' סעי' ג') כותב "היתה שופעת אפי' כמה ימים או שהיתה מדלפת טיפין טיפין בלא הפסק אינו אלא כראיה אחת עד שתפסוק. **אבל, אם פסקה מעט** וחזרה וראתה שלש פעמים אפי' ביום אחד ה"ז מוחזקת בדמים וכתמה טמא"

מדגיש הטור ש"פסקה מעט" מחלק את הראיה לשתי ראיות.

אומר הב"ח:

האי שופעת אין פירושו ראיה אחת "דשפעה כי נהרא", דאי אפשר לאשה שתהיה שופעת כמעין כמה ימים ותחיה, אלא דשופעת בהפסקה... ולפי זה מה שכתב רבינו (הטור) אבל אם פסקה מעט... אין זה חוזר גם אשופעת... אלא לא קאי אלא אמדלפת בלחוד.

מחלק הב"ח בין "פסקה מעט" של שופעת לבין "פסקה מעט" של מדלפת. "פסקה מעט" של שופעת אינה מחלקת בין הראיות כיון שתמיד שופעת פוסקת מעט. אולם, "פסקה מעט" של מדלפת מחלקת בין הראיות, ולכך התכוין הטור במטבע הלשון "פסקה מעט".

הט"ז יו"ד סי' ק"צ ס"ק ה' כותב:

ומו"ח (הב"ח) פירש... ומה שכתב (הטור)... אבל אם פסקה מעט וכו' לא קאי רק אמזלפת אבל בשופעת אפי' פסקה מעט וחזרה וראתה והפסיקה כך הרבה פעמים כיון שהיא שופעת הוי ראייה אחת... וקשה בהדיא אמר בגמ' דשופעת מותר ופוסקת אסור ש"מ דפוסקת קאי אשופעת ומלבד זה קשה לחלק בהפסקה בין מזלפת טיפין טיפין מהפסיקה בין שופעת. ודברי הטור והשו"ע הם מתוקנים דודאי שופעת שזכרו הם, הוא שופעת ממש, כי נהרא בלי הפסק ואע"פ שאמרו בגמ' שהוא אי אפשר, היינו כל ז'... אבל הטור והשו"ע כתבו "כמה ימים" דהיינו שנים או שלשה ימים וזה דאי אפשר שתחיה. ונמצא שכל שיש הפסק בין הראיות הן בין שופעת הן בין מזלפת טיפין נחשב לשתי ראיות כן נ"ל פשוט.

חולק הט"ז על הב"ח וסובר ש"פוסקת מעט" זה גם בשופעת וגם במזלפת. לדעת הט"ז מסקנת הגמ' "מדלפת אינה אלא כשופעת", הכוונה היא בלא הפסקה כלל, רק אז זו ראייה אחת. אבל, אם פסקה מעט, הראיה - הפכה לשתי ראיות.

צ"ע, במה נחלקו הב"ח והט"ז?

ניתן לבאר את סברת הב"ח – כיצד מודדים את הראיה? כיצד מודדים את ההפסקות? סובר הב"ח המדד הוא ע"פ הרוב. אם במשך הזמן שראתה הרוב היא שופעת והמיעוט פוסקת, המיעוט בטל ברוב והרי זו ראייה אחת. ואם בכל משך זמן ראייתה הרוב היא פוסקת והמיעוט שופעת הרי אלו ראיות מחולקות.

דוגמא לדבר, בדיני מחיצה. אם יש מחיצה שיש בה פרצות, האם הפירצה מחלקת את המחיצה לכמה מחיצות?

אם ה"עומד" רבה על הפרוץ, כלו' החלק שיש בו מחיצה קיימת, הוא הרוב, אז נחשב הדבר כמחיצה אחת. ואם ה"פרוץ" רבה על ה"עומד", כלו', החלק שאין בו מחיצה הוא הרוב, אז אלו מחיצות רבות מחולקות.

כדין מקום (מחיצה) כך דין הזמן (שופעת).

זו סברת הב"ח המחלק בין "שופעת" לבין "מדלפת".

ב"מדלפת" כשמצרפים את ההפסקות ומצרפים את הטיפות, ההפסקות הן הרוב. ב"שופעת" כשמצרפים את ההפסקות ומצרפים את ה"שפיעות" ה"שופעת" היא הרוב.

הט"ז חולק – סובר הט"ז, שעל מנת שתהיה ראייה אחת צריך להיות ניכר הדבר שיש כאן דבר אחד ולא שנים.

לדוגמא, מחיצה שיש בה פירצה בגודל י" אמות אינה מחיצה. אע"פ שיש רוב של עומד על הפרוץ.

משום, שפירצה של י' אין היכר שיש כאן מחיצה אחת אלא נראה הדבר כשנים. וכן בענין זמן. אם יש בתוך הזמן של הראיה – הפסקות – ולא נראה כדבר אחד, הרי הפסקה זו מחלקת.

סיכום: נחלקו הב"ח והט"ז אם מה שקובע את הראיה האחת זה "דין רוב" או מה שקובע זה "מינכר".

ברכת הלחמניות (וופל בלגי)

הרב רונן בלכר

הגמ' (ברכות מב.) מתארת ויכוח בין רב יהודה בר חביבא לבני הישיבה.
טענו בני הישיבה :

תניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה
המוציא... אמר להו (רב יהודה בר חביבא) אין הלכה כרבי מונא אתמר, אמרי
ליה, והאמר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן
המוציא שאני התם דקבע סעודתיה עליהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה
עליהו לא.

מה מוגדר לחם ומה אינו מוגדר לחם? דבר זה נלמד מהפרשת חלה. בפרשת
חלה כתוב **"לחם"**. "והיה באכלכם **מלחם** הארץ תרימו תרומה לה' ראשית
ערסתכם חלה תרימו תרומה..." (במדבר טו', יט'-כ'). "וחמשת המינין הם
שחייבין בחלה החיטים והשעורים... שנא' והיה באכלכם **מלחם** הארץ ואין
קרוי **לחם** אלא פת הנעשית מאלו" (ספר החינוך מצוה שפ"ה, חלה)

אומר הגר"א: "(רמב"ם ברכות ג', ט') דחלה ויוצא י"ח בפסח והמוציא דין
אחד להם וכמ"ש בירושלמי (חלה א', ג').". הגר"א אומר ששלשה דינים
קשורים האחד עם השני 1. חלה 2. מצת מצוה של פסח 3. ברכת "המוציא".
שלשתם נעשים דוקא בלחם.

למדנו שעל מנת שנוכל לברך "המוציא **לחם**..." זה צריך להיות לחם
שמפרישים עליו חלה.

המשנה (חלה, פרק א' משנה ה') מלמדת אותנו עקרון: "עיסה שתחילתה
סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, תחילתה עיסה וסופה סופגנין,
תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבין בחלה"

מבאר הברטנורא את המושגים "עיסה" ו"סופגנין".

"תחילתה סופגנין" - כגון עיסה שבילתה רכה **"סופה סופגנין"** - שמטגנים אותה בשמן ודבש או מבשלה במים **"תחילתה עיסה"** - שבילתה עבה **"סופה עיסה"** - אופה אותה בתנור.

עיסה הפטורה מחלה היא רק עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין, כלומר, אם תחילתה בלילה רכה וסופה מטוגנת בשמן או מבושלת במים. רק בכה"ג אין היא קרויה לחם והיא פטורה מחלה. אבל, אם תחילתה בלילה עבה או סופה נאפית בתנור - חייבת בחלה. וכן הדין לענין ברכת "המוציא".

נחזור לסוגייתנו :

תניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא... - בני הישיבה הוכיחו מברייתא של רבי מונא שההלכה היא שהברכה על פת הבאה בכיסנין היא **"המוציא"** אמר להו (רב יהודה בר חביבא) **אין הלכה כרבי מונא אתמר** - לא נפסקה הלכה כרבי מונא אמרי ליה, והאמר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא - הקשו עליו בני הישיבה, אתה עצמך פוסק שלחמניות (שהן דומות לפת הבאה בכיסנין) מברכים עליהן **"המוציא"** שאני התם דקבע סעודתיה עליהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא - אמר להם רב יהודה בר חביבא אני פסקתי כך רק אם קבע עליהם סעודתו.

פי' רש"י ד"ה **"לחמניות"** - אובליא"ש בלע"ז. ואומרים התוספות **"לחמניות"** - פירש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפי' לא קבע סעודה נמי ליברך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופה עיסה (גירסת הב"ח תחילתו וסופו עיסה) ונראה לפרש דהיינו נילי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא

וכן הרא"ש בסי' ל' דחה את פירוש רש"י ופירש כמו התוס'.

אין אנחנו יודעים מהו ה"אובליא"ש שדיבר עליו רש"י. אבל, מדברי התוס' נראה שזה סוג מאפה שנאפה בתנור, ולפי גירסת הב"ח גם בלילתו עבה.

קושיית התוס' מאוד מובנת. על סוג כזה של מאפה מברכים "המוציא" ולא "מזונות".

התוס' והרא"ש פירשו שלחמניות זה נילי"ש. מה הן אותן נילי"ש?
אומר הב"ח (סי' קס"ח סעי' ח') "... אותן שביליתן רכה שקורין נילו"ש
דזהו תחילתן סופגנין וסופן דקין מאוד דהיינו שנשפכין על הברזלים החמים
מאוד ונאפין עליהם (כמו וופל בלגי) או נשפכין על עלים רחבים... ונאפין
בתנור על העלים אם לא קבע עליהו מברכין עליהם במ"מ..."
לפי הב"ח הנילי"ש תחילתו בלילה דקה (סופגנין) וסופו נאפה בתנור.
כלומר, סופו עיסה! מדוע מברכים עליו "מזונות"? צריך לברך עליו "המוציא"!
ניתן ללמוד מהב"ח שיש לנילי"ש חסרון אחר "סופן דקין מאוד"
ועדיין, מדוע "סופן דקין מאוד" מפקיע מהן ברכת "המוציא"?
ניתן לבאר זאת על פי דיברי הב"י לגבי פת הבאה בכיסנין.

"ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות (זאת אחת ההגדרות של פת הבאה
בכיסנין), תנן (חלה פ"ב מ"ב) דחייבת בחלה ואפילו הכי אינו מברך עליה
המוציא כל שלא קבע עליה הלכך על כורחך לומר דלאו במידי דמיקרי לחם
תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית
אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו..." מבאר הב"י שיש דברים שהם
קרויים לחם וחייבים בחלה, ובכל זאת לא מברכים עליהם המוציא. משום
"שאין דרך בני אדם לקבוע עליהם"

הסבר זה אפשרי לפי הדעה הראשונה בתוס', האומרת שהנילי"ש ברכתן
מזונות אבל אם קבע עליהן סעודתו ברכתן "המוציא".

אבל, בסוף התוס' יש דעה נוספת: "רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו
המוציא דהוי כמו דייסא". רבינו שמשון סובר שאותן "נילי"ש לא מועילה
להן קביעות סעודה, ולעולם ברכתן "מזונות".

וכ"כ הב"י: "רבינו שמשון פירש דאין מברך עליו המוציא... והמרדכי
נסתפק בהם לפי שהם רכים יותר מידי והיה נוהג ר"י שלא לאוכלם אף

בפורים כי אם תוך הסעודה לברך בפת תחילה כדי לפטרם מברכה **שהיה מסופק אי הוי קביעותיה קביעות או לא**"

והמשנ"ב (סי' קס"ח ס"ק ל"ח) כתב "... וכתבו הפוסקים דאיתן... שנעשין ג"כ בלילתן רכה... באפייתן נעשים דקין וקלושין הרבה... אין לברך עליהן המוציא **אפי' בדקבע** דאין על זה תורת לחם כלל"

לפי דעה זו, קשה להגדיר את הנילי"ש כלחם שיש בו חסרון "שאין דרך בני אדם לקבוע עליהם", כיון שחסרון זה ניתן להשלמה ע"י זה שהאדם אוכל "שיעור" של קביעות סעודה. אבל אלו, לא מועילה להן "קביעות" ואינן לחם כלל.

ניתן לומר – ההגדרה של לחם "תחילתו עיסה וסופו עיסה" פירושה: ההתחלה צריכה להיות בלילה עבה כפשוטו. אבל, סופו עיסה אינה כפשוטו אלא הכוונה היא שהוא **קשה כלחם**. אבל, אם גם אחרי שהיה בתנור **עדיין הוא רך** אין זה נקרא סופו עיסה.

ועדיין הדבר טעון הסבר. מדוע להוציא את ה"סופו עיסה" מפשוטו? לשם כך צריך להתבונן. מתי העיסה מקבלת "שם" של "סופו עיסה"? האם ברגע שמכניסים אותה לתנור? או ברגע שהעיסה משתנה?

אם נאמר שבזה ברגע שהעיסה משתנה, ניתן להבין שכל עוד לא השתנתה העיסה, עדיין שמה הראשון עליה. אם ניקח את הדוגמה של נילי"ש שתחילתה עיסה דקה ונאפית בתנור אבל לא השתנתה כ"כ שתהיה קשה. ממילא, "שמה הראשון" עדיין עליה, והיא נחשבת "סופגנין", גם בתחילתה וגם בסופה. מה הופך את ה"סופגנין" ללחם? השינוי שהיא עוברת בתנור. שהיא כבר לא "רכה" אלא "קשה".

כך ניתן להסביר את שיטת רבינו שמשון.

לסיכום:

ניתן להסביר את מחלוקת שתי הדעות בתוס' בשני אופנים.

אופן אחד: שהדיעה הראשונה סוברת שהנילי"ש הוא לחם וחייב בחלה, אבל אין מברכים עליו "המוציא" (שאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה) הדעה השניה סוברת שהנילי"ש אינו לחם ופטור מחלה, ולכן גם לא מברכים עליו "המוציא"

אופן שני: הדעה הראשונה סוברת שהנילי"ש התחיל להשתנות בתנור, אבל השינוי איננו גמור, העיסה עדיין רכה, לכן יש להסתפק אם הוא לחם או לא. לפיכך, בלא קביעות סעודה מברך "מזונות" ואם קבע סעודתו עליהם ברך "המוציא".

הדעה השניה סוברת שהעיסה של הנילי"ש לא השתנתה בתנור, ולכן אפי' בקביעות סעודה לא מברך "המוציא".

ישיבה נפרדת של גברים ונשים

ר' אייל ורצברגר

מצינו בגמרא שני מקורות העוסקים בנושא הפרדה בין המינים. הראשון הוא בגמרא בסוכה נא. שם הגמרא מבארת את דברי המשנה שבשמחת בית השואבה היו עושים תיקון גדול בבית המקדש: מאי תיקון גדול אמר רבי אלעזר כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפה גזוזטרא והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה תנו רבנן בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה היכי עביד הכי והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל אמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד אמרו והלא דברים ק"ו ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה

מפשט הדברים עולות כמה מסקנות:

- א. בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ - דהיינו שהיה מצב ראשוני שבו עוד לא תוקנו הגזוזטראות, אך עדיין הייתה הפרדה בין מקום הנשים למקום הגברים.
- ב. ההפרדה נחוצה כדי למנוע קלות ראש.
- ג. תיקון הגזוזטראות להפריד בין הנשים והגברים כדי למנוע קלות ראש, סותר לכאורה איסור תורה אחר, והוא להוסיף על הבניין שנאמר על פי הנביא.
- ד. גם עצם דין ההפרדה נלמד מן התורה.
- ה. הפרדה נחוצה גם במקום בו אין יצה"ר שולט, וכ"ש במקומות בהם יש חשש לקלות ראש.

מקור נוסף להפרדה אנו מוצאים בגמרא קידושין פא.:

אמר רב כהנא אנשים מבחוץ ונשים מבפנים אין חוששין משום ייחוד אנשים מבפנים ונשים מבחוץ חוששין משום ייחוד. במתניתא תנא איפכא אמר אביי השתא דאר רב כהנא הכי ותנא מתניתא איפכא אנא נעביד לחומרא. אביי דייר גולפי רבא דייר קנה אמר אבין סקבא דשתא ריגלא.

בסוגיה זו, בשונה מהסוגיה בסוכה, נראה שעניינה של ההפרדה לפי פשט הדברים הוא למניעת ייחוד. וכן עולה מפירוש רש"י ד"ה גולפי: "מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה היה מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם שאם יבאו זה אצל זה יקשקשו וישמע קול", שהמחיצה היא נועדה למניעת ייחוד. וכן מד"ה סקבא דשתא ריגלא. ריעוע של ימות השנה לייחוד ולעבירה ימות הרגל שיש קבוצת אנשים ונשים לשמוע דרשה ונותנים ונושאים זה עם זה.¹ וכך גם לפי תוס' בד"ה סקבא דשתא ריגלא. "פירוש ריעוע של ימות השנה לייחוד ולעבירה כלומר ימות הרגל [שיש] קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנין עין זה על זה וי"א לכך נהגו להתענות לאחר פסח ולאחר סוכות".

וכעת יש לדון בכמה שאלות:

א. האם הפרדה היא חיוב דאורייתא, דרבנן, או מנהג חסידות?

ב. באילו מקומות ההפרדה מחויבת?

ג. מה הדין במקום בו אין קלות ראש, האם גם אז תהיה מחויבת ההפרדה?

א. גדר חיוב ההפרדה

לאור דברי הגמרא יש לדון האם ההפרדה שנוצרה חיובה הוא מן התורה שמא חיובה קל יותר?

לפי פשט הדברים ניתן היה להבין שלא כל כך בפשטות ניתן לעשות הפרדה שהיא אולי כרוכה בלעבור על איסור מן התורה. צריך דבר מספיק חזק

1. הערת העורך: לא הבנתי איך מדברי רש"י עולה עניין הייחוד.

שמחתו יהיה היתר לכך. ובאמת לשם כך הגמרא נדרשת ללמוד זאת מפסוק, לומר שההפרדה היא עצמה מספיק חמורה שחיובה מן התורה.

וכך למד **האגמ"ש**, שהסיק מלשון הגמרא "קרא אשכחו ודרשו" שמעידה על לשון של דרשה, דהיינו וממילא יש כאן חיוב מן התורה להפריד. ועל דרך זו הוא מאריך להוכיח שחיוב ההפרדה חייב להיות מן התורה.

סברה זו היא הפך דברי **המהרש"א**. הוא מפרש שהלימוד מן הפסוק של הספד לעת"ל הוא שמהות ההפרדה היא מניעת קלות ראש בלבד, וממילא אין היא נוגעת לאיסור הוספה על הבניין. שכן הוא מבין, שכל האיסור בהוספה על הבניין הוא להוסיף בניין המשמש לעבודת המקדש, אך אם אין הוא קשור לעבודת המקדש אין בכך איסור. לפי הסבר המהרש"א נראה שאין הכרח להבין שחובת ההפרדה היא מן התורה, שהרי אם האיסור להוסיף על הבניין לא חל במקום בו אין הבניה קשורה לעבודת הקרבנות, ממילא נראה שאין הכרח שהצורך להוסיף יהיה מן התורה.

וכן סבר בשו"ת **מקוה המים**² (יו"ד כה, כו) שהשיב על דברי האגמ"ש וכתב שאין ראיה מלשון הגמרא "קרא אשכחו ודרשו" דהוי גדר דאורייתא, שהרי אפשר שהוא מדברי קבלה והפס' הוא אסמכתא בעלמא. וכן מצינו בגמרא במספר מקומות שלשון של דרשה היא רק אסמכתא ואינה דרשה גמורה. וכן הוכיח מלשון רש"י "ולעשות גדר בישראל וסייג שלא יבואו האנשים והנשים לידי קלקול", דהיינו הוא רק גדר, ולא חיוב מן התורה. ועוד כתב להקשות על מסקנת האגמ"ש שהרי אילו היה חיוב מחיצה מן התורה כיצד לא בנו את המחיצה מלכתחילה, שהרי אנו רואים שמתחילה נשים בפנים ואנשים בחוץ? אלא משמע שכל המחיצה היא משום גדר בלבד והדרשה היא אסמכתא בעלמא.

ועוד כתב לתרץ גם שלא לפי דברי המהרש"א שאפשר שתיקון הגזוזטראות היה רק לימי החג ואינו קבוע³, וממילא אינו אסור מדין הכל בכתב.

2. לרבי משה מלכה, רבה של פתח תקוה.

3. אמנם לפי הרמב"ם נראה שהם היו קבועים, ואז לא שייך לומר סברה זו.

אלא שבסוף דבריו כתב שעל אף כל האמור אין בכך להתיר ישיבה בבית כנסת ללא מחיצה, משום שוודאי איסור דרבנן זה הוא חמור מספיק גם אם אינו חובה מפורשת מן התורה. וזה הוא גדר חשוב ביותר כדי להרחיק מהרהורי עבירה⁴ שסופם לבוא לידי מעשה, ובפרט בעריות שהלב מחמד ואיסורם חמור מן התורה, ובפרט במקום קדוש כבית כנסת⁵.

לכאורה הראיה מדברי רש"י היא ראייה חזקה, שכן נראה שנמצא מקור מפורש בראשונים לחומרת ההפרדה. וכנראה צריך להבין שהאגמ"ש הבין את דברי רש"י, שאע"פ שדיבר בלשון "גדר וסייג", אין זה אומר שזה רק מדרבנן, שכן התורה עצמה חייבה אותנו לעשות גדר וסייג, בפרט בדברים הנוגעים לעריות שהם חמורים והלב מחמד, כדרשה הידועה מנזיר שנאסר באכילת ענבים וכו'.

וכן קושייתו השנייה, שאילו ההפרדה היא מחויבת מן התורה כיצד ייתכן שלא הייתה הפרדה כזו מלכתחילה? על כך כתב האגמ"ש שבאמת נראה שהייתה הפרדה וכותב להוכיח שאפי' במחיצה, אלא כל זמן שההפרדה אינה מונעת קלות ראש, אז קיימת החובה ליצור הפרדה טובה יותר. ומכיוון שזה דין מן התורה, מחויב הוא שגם במקום המקדש הדין יהיה כן וממילא אין כל איסור בהוספה על הבניין, שבאמת זהו הבניין.

ונראה שיש נפק"מ הפוכה לחומרא ולקולא, שלפי האגמ"ש שהדין הוא במחיצה דווקא כפי שהיה במקדש, ממילא אין לך אלא מה שחייבו בגדרי המחיצה, ולכן כתב שהמחיצה יכולה מעיקר הדין שלא לכסות את הפנים, וכן בגזוטרם מוכח שלא הייתה מחיצה עליה להסתרה. בעוד שלמקוה המים כיון שאין לך אלא מניעת קלות ראש, אין הכרח דווקא במחיצה הבנויה באופן

4. ולכן כתב למעשה להחמיר יותר מהאגמ"ש בעניין גובה המחיצה.

5. ובאמת הסברה אומרת שבשעת התפילה, גם ללא חשש בזלזול במקום הקדוש, יש יותר חשיבות להפריד, שהרי עינינו רואות שבשעת התפילה בלאו הכי יש קושי בלהתרכז ולכוון, ובקלות הדעת מוסחת, ולכן מציאות של נשים באותו מקום עלולה למשוך תשומת לב יתירה בזמן זה.

מסוים, אלא כל מה שמונע קלות ראש מועיל לשם כך, וממילא יש להחמיר יותר מן האגמ"ש שלא יראו את הפנים שכך עדיין יש חשש של קלות ראש. ויוצא כשהדין הוא מן התורה אז יותר ניתן להקל במחיצה, אך אם הוא מדרבנן צריך להחמיר יותר.

מקור אחר שממנו עולה לכאורה מסקנה הפוכה, הוא הדין המובא בשו"ע ס' שטו לעניין מחיצה המתרת.

יש איסור לבנות מחיצה המתרת, דהיינו מחיצה הנצרכת כדי להתיר איסור כלשהו. ונחלקו השו"ע והרמ"א מה נכלל בגדר מחיצה המתרת. לפי דעת השו"ע מחיצה המתרת האסורה היא רק מחיצה המתירה טלטול ע"י יצירת רה"י, או מחיצה המכשירה סוכה כשרה. בעוד שלרמ"א כל איסור שהוא המותר מחמת המחיצה מגדירה בתור מחיצה המתרת ואסור לבנותה בשבת. לדוג' מחיצה המתירה תשמיש לאור הנר או לפני ספרים.

אלא שכותב הרמ"א ע"פ דברי המרדכי שמחיצה הנעשית לצניעות בעלמא מותר לבנותה בשבת, ומסביר המשנ"ב שזו מחיצה שעושין בשבת בזמן הדרשה.

בפשטות אפשר להבין מהרמ"א⁶ שמאחר שמותר לבנות מחיצה לשם הפרדה, שהמציאות של חוסר ההפרדה אין בה איסור. וכך הבין בשו"ת שרידי אש א אבה"ע עז.

אלא שבשו"ת משנה הלכות למד דווקא אחרת, שכל הראשונים והאחרונים מן המרדכי והלאה, כתבו בפשיטות המציאות שבשעת הדרשה עושים מחיצה, ודווקא יש לנו ללמוד מאלו שההפרדה היא כן מחויבת! אלא שאם זה חיוב מדוע אין כאן איסור של מחיצה המתרת?

אלא שנראה שמחיצה מתרת אסורה כאשר עצם המחיצה היא זו שיוצרת היתר, לדוג' מחיצה היוצרת רשות היחיד, לא תתכן רשות היחיד ללא מחיצה. אך מחיצה לשם צניעות היא לא לשם היתר כמו היתר של רשות, אלא לשם

6. שכן מהשו"ע לא מוכח מידי, שגם אם הוא היה סובר שיש איסור בערבוב הוא היה מתיר לבנות המחיצה, משום שאינו לשם התרת סוכה או רה"י.

הפרדה, והפרדה אינה מחייבת מחיצה האסורה מדיני שבת. שכן מותר לבנות מחיצה בשבת מעל ג' טפחים משום שאינה יוצרת היתר של טלטול. מ"מ היא עדיין תועיל ליצור הפרדה. אין צורך בעצם המחיצה אלא יש צורך בהפרדה, בשונה מטלטול ברה"י שבו צריך מחיצה העונה לגדרי מחיצות של רה"י, ולתשמיש בפני הספרים צריך מחיצה ולא הפרדה.

ולאור דברים אלו נראה שאין הכרח לסתור את דברי האגמ"ש והמקוה מים שלכה"פ יש חובה למנוע קלות ראש על ידי הפרדה.

וגם את"ל שיסוד החיוב הוא מנהג שנהגו בו (שכן אנו רואים שמאז ומעולם תקנו בתי הכנסת בעזרת נשים נפרדת, לבד בתי כנסת שבהם לא נהגו נשים כלל להגיע), מ"מ כתב הראי"ה קוק במאמרו למקדש מעט שאף מנהג אבות⁷, בפרט כמנהג הזה שהחזיקו בו רבים מצוות עשה להחזיק בהם, כפי שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א ה"ה, שמנהגים דינם כגזרות ותקנות לעניין זה⁸.

⁹.

ב. מתי ההפרדה מחייבת?

עד כאן ראינו שהפוסקים דנו האם חיובה של ההפרדה הוא מדאורייתא או מדרבנן. כעת נותר לדון האם ההפרדה מחייבת בכל מקום בו יש התקבצות של נשים וגברים, או שמא יש מצבים בהם אין חובה כזו?

7. מה גם שדחה סברה זו שההפרדה היא רק מנהג.

8. מ"מ דברים אלו תקפים רק לגבי בתי כנסיות, שבהם יש מנהג כזה, אך לא לגבי שאלת ההפרדה במקומות אחרים, ודברים אלו ידונו בהמשך.

9. אך קשה ממה שכתב בתשובה בדעת כהן פד לגבי להקל בז' נקיים מפני פיקוח נפש של האישה שהרופאים אומרים לה שהיא חייבת להתעבר בזמן היוצא בתוך הז' נקיים, וכתב שם הפך מה שכתב במאמרו כאן שלרמב"ם מנהג שנהגו בו ישראל הוי בלא תסור רק אם נתקן בבי"ד, מה שאין כן הכא שחומרתו היא אפי' קלה מדרבנן. ואולי יש לחלק שמנהג שנהגו בציבור חמור יותר ממנהג שנהגו בצנעא אך אי הכי היה לו לכתוב כן, וצ"ע. [הערת העורך: ההסבר הפשוט יותר הוא ששם זו תשובה שנכתבה בצורה עיונית לת"ח, ואפשר לברר ולדון, משא"כ שזו פניה ציבורית לכלל האנשים, וא"א להיכנס איתם לדקויות.]

הרמב"ם כתב בהלכות שביתת יו"ט ו' כא :

חֲבִיבִין בֵּית דִּין לְהַעֲמִיד שׁוֹטְרִים בְּרִגְלִים שִׁיחִיו מִסַּבִּבִּין וּמִחֲפָשִׁין בַּגָּנוֹת וּבְפִרְדָּסִים וְעַל הַנְּהָרוֹת, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִתְקַבְּצוּ לֵאכּוֹל וּלְשִׁתּוֹת שֵׁם אֲנָשִׁים וְנָשִׁים, וַיִּבּוֹאוּ לִידֵי עֲבִירָה, וְכֵן יִזְהִירוּ בַּדָּבָר זֶה לְכָל הָעָם, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִתְעַרְבוּ אֲנָשִׁים וְנָשִׁים בִּבְתֵּיהֶם לְשִׁמְחָה, וְלֹא יִמְשְׁכוּ בֵּין, שְׂמָא יִבּוֹאוּ לִידֵי עֲבִירָה.

וכן הוא בשו"ע סוף הלכות יו"ט תקכט :

חֲיִיבִים בִּיד לְהַעֲמִיד שׁוֹטְרִים בְּרִגְלִים שִׁיחִיו מִשׁוֹטְטִים וּמִחֲפָשִׁים בַּגָּנוֹת וּפִרְדָּסִים וְעַל הַנְּהָרוֹת שֶׁלֹּא יִתְקַבְּצוּ שֵׁם לֵאכּוֹל וּלְשִׁתּוֹת אֲנָשִׁים וְנָשִׁים וַיִּבּוֹאוּ לִידֵי עֲבִירָה וְכֵן יִזְהִירוּ בַּדָּבָר זֶה לְכָל הָעָם שֶׁלֹּא יִתְעַרְבוּ אֲנָשִׁים וְנָשִׁים בִּבְתֵּיהֶם בְּשִׁמְחָה וְלֹא יִמְשְׁכוּ בֵּין שְׂמָא יִבּוֹאוּ לִידֵי עֲבִירָה אֲלֵא יִהְיוּ כּוֹלֵם קְדוּשִׁים :

ובביאור הגר"א שם כתב :

כַּמִּי"ש בְּסוּף קְדוּשִׁין סָקֵבָא כו'. וּבִסּוּכָה נִי"א וְנִי"ב מֵאֵי תִיקוֹן גָּדוֹל כו' קֵרָא אֲשַׁכְּחוּ וְדַרְשׁ כו' עֲכָשִׁי שֶׁעֲסוּקִין בְּשִׁמְחָה כו' ע"ש :

דהיינו, הגר"א מבין שאין זה מנהג בעלמא, אלא דין זה הנובע ממסקנת הסוגיה בגמרא, וכך גם הבין המ"מ בדברי הרמב"ם.

והנה **המשנ"ב** שם הרחיב את החיוב גם לכל אדם ולא רק לבי"ד, שכל אדם יש לו למחות ולהזהיר מפני העירבוב, ונראה שגם לא רק ברגל אלא בכל זמן (וכך גם עולה בשעה"צ) אלא שברגל מצוי קלקול ביותר שדורש שוטרים של ב"ד.

וכן עולה אף מכף החיים :

וה"ה נמי בשבתות לסבב השוטרים בעיר שלא יבא שום אדם לידי איסור חילול שבת וגם שלא יתקבצו אנשים ונשים יחד וכדומה, שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה וכו' באמת חיוב זה שייך בכל עת וזמן שיש שמחה כגון באירוסין ונשואין וברית מילה וכדומה שצריך למחות מי שיכילת בידו

שלא יתערבו אנשים ונשים יחד דהיינו במקום אחד אלא שברגל מצוי הקלקול בכ"מ לכן נקטי לה גבי רגל.

גם הוא הבין שאין החיוב הוא רק ברגל, אך מ"מ אפשר להבין בדבריו שהחיוב הוא רק במקום בו יש שמחה. אלא שבסעי' הראשון כתב שבכל שבת יש למנוע ערבוב המינים, למרות שאין כאן שמחה כמו בנשואין. ואולי הכוונה בעצם למקומות בהם יש סעודה משותפת גדולה שעושים בזמנים מיוחדים, כמו סעודת שבת או סעודת נישואין, שבהן הערבוב מצוי ביותר משאר הזמנים, ולכן יש להקפיד על הפרדה ביותר.

א"כ לאור דברים אלו אפשר ללמוד שההפרדה מחויבת בכל מציאות בה יש חשש לערבוב בין המינים המביא לקלות ראש¹⁰, ובזמנים מועדים לפורענות ביותר יש אף תקנה להעמיד שוטרים על כך.

אמנם מדברי אגמ"ש נראה אחרת. שכן על אף הגמרא בסוכה הנ"ל שממנה כתב להוכיח שחובת ההפרדה מדאורייתא, מ"מ הוכיח ממקומות אחרים שלא הייתה בהם הפרדה, ואלו משניות מפורשות במסכת פסחים שבקרן פסח שהיה נאכל על ידי חבורה של כמה משפחות, ובהכרח היו יושבים לאכול יחדיו ללא מחיצה, שאם כן היו אלו שתי חבורות נפרדות. וכן אומרת המשנה שהכלה מסבבת פניה ואוכלת משום שבושה מן האנשים שמביטים בה, ומוכח שהיו יכולים לראותה האנשים.

לכן כתב לחדש גדר הפרדה שהיא מחויבת רק במקום בו יש "צורך קיבוץ", דהיינו שיש רבים המתקבצים לצורך דבר המחייב את הקיבוץ, כמו עלייה לרגל, תפילה במניין, הספד לעת"ל. אך במקום בו אין חובת קיבוץ, כסעודת נישואין, וכן הליכה ברחוב ונסיעה באוטובוס, על אף שיש שם רבים אך אין חובה ציבורית של הפרדה,¹¹ כ"א חובה פרטית של הימנעות מהרהורי עבירה.

10. ולגבי ערבוב שאינו מביא לידי קלות ראש ידון בסעיף הבא.

11. הערת העורך: אין חובה של הפרדה במחיצה.

אך קשה, שהרי לכאורה גם קרבן פסח הינו צורך קיבוץ, שחובה על נשים וגברים להתקבץ בירושלים לאכול ממנו, ולכאורה הדין היה צריך להיות שגם כאן תהיה הפרדה? וגם לגבי תפילה יש להקשות, שהרי נשים אינן מחויבות להגיע לביה"כ לתפילה במניין, וא"כ חשיב צורך קיבוץ רק לגבי הגברים. וא"כ יותר שייך לדמות זאת לחנה שהתפללה ליד עלי במקדש, ועל פי סברה זו של האגמ"ש היה נראה שאף בבית כנסת אין חיוב מחיצה?

אך אפשר לתרץ שלעניין קורבן פסח, אין חובה שהוא יאכל דווקא בציבור ויש אפשרות לצאת יד"ח באכילת קרבן פסח לבד. וממילא הקיבוץ שם הוא לא לצורך. ואין זה דומה לתפילה שאפשר לצאת בה יד"ח גם ללא מניין, משום שמ"מ רואים שמניין הוא מעלה נוספת על תפילה ביחיד, שאינה מושגת כי אם על ידי הציבור, ממילא הקיבוץ שם הוא לצורך.

ובאמת גם בשו"ת מקוה המים הנ"ל חלק על האגמ"ש, משום שמאחר שכל יסוד האיסור הוא קלות ראש, ממילא בכל מקום בו יש חשש לקלות ראש והרהורי עבירה יש חובה להפריד. וה"ה אף לסעודות חתונה וכדו'.

וקשה לומר שהאגמ"ש לא יסכים עם דברים אלו, שבוודאי במקומות שיש בהם חשש גדול של קלות ראש, כסעודת חתונה, על אף שאינו צורך קיבוץ מסתמא שיהיה צורך להפריד. אלא שלשיטתו אין החובה מדאורייתא כבמקום צורך קיבוץ, ואינו חשיב כ"ביטול עשה" של עניין זה ללא יצירת הפרדה.¹²

ג. הפרדה במקום בו אין חשש לקלות ראש

עד כאן נראה שלכו"ע במקום בו יש חשש של קלות ראש יש חובה להפריד בין נשים לגברים, לכה"פ מדרבנן. כעת יש לדון מה הדין במקום בו אין חשש לקלות ראש והרהורי עבירה - האם עדיין קיימת החובה להפריד?

12. הערת העורך: הכוונה היא להפרדה במחיצה, לא לעצם ההפרדה.

במס' כתובות נלמד שבשבעת ימי המשתה, אם באים לסעודה פנים חדשות מברכים את כל השבע ברכות, אך אם אין פנים חדשות מברכים רק ברכת אשר ברא ומברכים ברכת שהשמחה במעונו.

הב"ח באבה"ע סי' סב כתב לבאר את המנהג באשכנז לברך רק ברכת אשר ברא ולא ברכת השמחה במעונו בלילה השני של ימי המשתה, והוא לא כדברי הגמרא. ומסביר על פי ספר המנהגים לר"א טירנא, שאין מברכים שהשמחה במעונו במקום שיש חשש הרהור עבירה, ולכן בסעודת הלילה השני שהיא קטנה יותר ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד, יש חשש להרהור עבירה ולא שייך לברך ברכת שמהשמחה במעונו. כן כתב **הב"ש** והוסיף לבאר שאין שמחה כשיצה"ר שולט.

יש לדון כעת מה משמעות הדברים הללו לעניין חיוב הפרדה. נראה ששיבה מעורבת גורמת להרהור, והרהור הוא מונע אפשרות לברך שהשמחה במעונו. נראה שלא הב"ח ולא הב"ש כתבו בפירוש שמחמת המניעה לברך שהשמחה במעונו שיש איסור לשבת נשים ואנשים בחדר אחד, אלא הב"ח בא רק לתת טעם למנהג שלא מברכים וזאת מחמת המציאות של ישיבת הנשים והאנשים, ולא כתב בפירוש שמציאות זו היא מציאות של איסור. אך מ"מ קשה לומר שהב"ח התייחס אל ישיבה זו שיש בה חשש הרהור עבירה (הקשים מעבירה כנודע) כאל מציאות של היתר, ומה גם שזה לא חשש בעלמא אלא הוא מספיק כדי לבטל ברכת שהשמחה במעונו¹³.

אמנם **בתשובות הב"ח החדשות נה** כתב להרחיב את הדברים. שם נשאל האם מותר לאבל לאכול בסעודת שבע ברכות שלפי המנהג אין מברכים בה שהשמחה במעונו כדלעיל. ושם בסוף דבריו כתב לחלק באיזו סעודה מברכים בה שהש"ב ובאיזו לא, שבסעודה קטנה שעושים לקרובים שם יושבים מעט אנשים בחדר אחד ביחד, זו המביאה לידי הרהור עבירה ולכן בה לא מברכים.

13. ואין זה משום חשש ברכה לבטלה שלפי הרמב"ם שהוא איסור דאורייתא ולכן אף במקום של חשש רחוק להרהור עבירה היה ראוי להחמיר, שכן ברכת שהשמחה במעונו אינה ברכה עם שם ה', לכן ודאי צריך לומר שהחשש להרהור הוא לא ספק בעלמא אלא מציאותי ביותר. [הערות עורך: לא הבנתי, הרי יש בברכה זו שם ה'.]

אך בסעודה שהייתה נעשית בשבת שם היו הרבה סועדים שהיו יושבים אנשים לבד ונשים לבד, וכן היו שם רק בחורים ובתולות ולא נשים בעולות בעל, בכך אפשר לברך שהש"ב, שאין כאן הרהור כל כך.

אם כן לפי הב"ח בתשובה נראה שהתנאים לסעודה שאין בה הרהורי עבירה ומותר לברך בה שהשמחה במעונו הם: א. סועדים רבים (מסתמא במקום גדול). ב. גברים ונשים יושבים בנפרד. ג. נשים בתולות ולא בעולות בעל.¹⁴

ובשו"ת בני בני א לה למד מתשובת הב"ח שלא כתב בלשון איסור או אזהרה, אלא כתב שכך המנהג ותלה זאת במציאות הרווחת שהיו יושבים בנפרד, וממילא לא סבר שיש איסור בדבר. וקשה להניח כאילו הב"ח התייחס לכך בתור מציאות ניטרלית, וגם אם זו המציאות וכי לא יכולה להיות מציאות מקולקלת גם בתקופת הב"ח? ועוד שבדבריו על הטור שיש בכך הרהורי עבירה, ועוד ממה שכתב עליו הב"ח שאין שמחה כשיצה"ר שולט, וקשה לומר שראה בכך דבר של היתר.

מ"מ מצאנו שגם לדעת הב"ח תתכן מציאות של ישיבה מעורבת שלא יהיה בה חשש הרהורי עבירה, ואולי אפשר לומר שאף לדעתו הדבר תלוי בשאלה העובדתית האם במציאות הנ"ל אכן יש חשש או לא, ואין לומר שיש דין עצמי של הפרדה אף בלא חשש הרהור.

14. ונראה מלשונו שהתנאי השלישי מועיל לבדו, שכן כתב שבסעודה שלישית וסעודת ליל שבת שנוהגים לברך בה שהש"ב "עושים סעודה גדולה והאנשים לבד ונשים לבד", אך בסעודת שבת שחרית שגם בה נוהגים לברך כתב רק "אין סועדין לשם בקרקא כי אם בחורים ובתולות אין בו הרהורי עבירה אלא דוקא כשסועדין נשים בעולות בעל", דהיינו שזה עצמו מספיק כדי שלא יהיו הרהורי עבירה. אך אפשר שגם בסעודה זו היו סועדים רבים ויושבים בנפרד, והעובדה שאין בה בעולות אלא רק בתולות, שהיא עצמה יש בה פחות חשש להרהור, מ"מ כדי להתיר צריך גם התנאים הנוספים, וצ"ע.

אלא שעדיין יש לעיין מה הכוונה בבתולות, האם לבוגרות שאינן נשואות או שמא הכוונה לקטנות ואז מובן מדוע פחות שייך הרהור בכה"ג, וצ"ע. [הערת עורך: למיטב זכרוני, אז עוד היו מתחתנות צעירות מאוד.]

וכן מצינו ב**לבוש** במנהגים לו, שאף במקום בו יש תערובת בין המינים מותר לברך שהשמחה במעונו משום שאנו מורגלים בכך ואין כאן הרהורי עבירה משום דדמי לו כקאקי חיורי.

ד. כיצד יש להורות למעשה

העולה מכל האמור, יש חובה להפריד בין גברים לנשים במקום בו יש חשש שיגיעו לידי קלות ראש והרהורי עבירה. במקום בו אין חשש של קלות ראש, נראה שאפשר להקל כדעת ה**לבוש** ולפי העולה מתשובת הב"ח, לדוג' בסעודות משפחתיות ובחתונות שבהן ידוע כל מי שאמור לבוא ולכן אין לחשוש. וכן הוא לשון האגמ"ש ביו"ד ח"ד שבדבר שפתוח לרבים יש חובת מחיצה ואילו חתונה היא אירוע פרטי. ובבית הכנסת כולם הסכימו שיש חובה מדינא ליצור הפרדה.

מ"מ מאחר שאנו רואים עוד מקומות רבים בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים שכן כתבו על חשיבות ההפרדה¹⁵, והם רש"י בספר הפרדס "אור להתערב הנשים עם האנשים בין בסעודה בין בכל ענין וכו' מפני שיצר הרע מתגרה וכו'", דרכי משה יו"ד רסה יא "אישה הנעשית בעלת ההברית לתינוק תולכנו עד פתח בית הכנסת ולא תולכנו אל תוכה דפריצות הוא בין האנשים", ובתשב"ץ ס' שצו שהביא מקורות נוספים, אין לומר שהמחמיר גם אם אין חשש של הרהורי עבירה שנוהג בחומרא יתירא.

מכאן נבוא לדון באדם המארגן אירוע כחתונה וכדו' האם חובה עליו ליצור הפרדה או שיכול לארגן ישיבה מעורבת?

נראה שהיה אפשר להורות להקל במקום בו אין חשש קלות ראש. אך אם ידוע שלמקום עלולים להגיע נשים שאינן לבושות בצניעות, וכן אם האנשים המגיעים עלולים ליצור אווירה פתוחה שאינה צנועה ומלווה בדיבורים

15. על אף שרובם של הדברים מוסבים על הפרדה בבית הכנסת, מ"מ סגנון הדברים מעלה שאף בעלמא אין זו מציאות כל כך חיובית.

אסורים, נמצא שיש איסור לכו"ע, כי כל המתירים תלו את כל ההיתר במקום שאין חשש לקלות ראש.

ממילא אדם שמארגן אירוע כזה עובר על איסור של "לפני עיוור". אך אי מצד גדרי לפני עיוור היה אפשר לומר שמכיוון שאין הכרח שיבואו לידי קלות ראש וממילא אינו בלפני עיוור שהוא במעבירו בידיו ממש. אך נראה שאין לומר כן, מכיוון שמדובר ברבים האיסור של לפני עיוור חמור יותר, ועצם יצירת האפשרות לבוא לידי קלות ראש ברבים אסורה, אף אם הוא לא מעביר אף אדם בידיו ממש.

וראיה לכך מדברי הר"ן במס' שבת שמבאר שהתירו לכבות גחלת ברה"ר שלא יבוא אדם וינזק ממנה, שהיזק דרבים פיק"נ הוא, דהיינו המעמד של רבים הוא יותר חמור. וניתן להבין זאת בשני אופנים, שמכיוון שאי אפשר להשגיח על כל אדם בנפרד והחשש להיזק הוא יותר גדול כאשר יש אנשים רבים, הוא קרוב לודאי שיגרם היזק ולכן הוא כפק"נ. או גם שהמעמד של רבים הוא חשוב יותר, ששם אפי' פק"נ מסופק נחשב כוודאי לעניין חילול שבת.¹⁶

אותן הסברות שייכות אף כאן. במקום בו יש רבים אז מציאות של ייתכנות מסופקת של קלות ראש היא כבר אסורה, אי משום מציאות של הרבה אנשים שיוצרים וודאות שמי מהם יבואו לידי קלות ראש, אי משום שברבים שהם חשובים בפני עצמם ויש להחמיר שם יותר ולכן צריך להיזהר אף בחשש קלות ראש.

אך אם באמת אין שום חשש של קלות ראש, כגון אדם שמארגן חתונה ויודע כל מי שמגיע ומכיר בנוכחים שאין אצלם אווירה של קלות ראש, או גם

16. הערת העורך: יש בזה דיון של אחרוני הדור הקודם.

אצל אירוע משפחתי שם אין חשש של קלות ראש, נראה שלפי האמור יהיה
ניתן להקל ללא הפרדה.¹⁷

17. הערת הרב עמיחי ישראל כנרתי שליט"א: לגבי מסקנת הכותב, נראה שבדורינו ראוי לנו
לעשות חומרות בענייני צניעות, "כנגד המשחיתים". וכדברי מרן הרב זצ"ל שנמסרו בחוברת
לשלושה באלול, שבענייני צניעות ראוי להחמיר, ובזה נמדדת יראת שמים.

תפילה עם תינוק

ר' אייל ורצברגר

אחיזת חפץ בזמן התפילה

מן הגמרא בברכות כג: למדנו שאסור לאחוז תפילין או ס"ת או קערה מלאה פירות או סכין או ככר ולהתפלל מכיוון שלבו יהיה טרוד.
אך מן הגמרא בסוכה מא: נראה שאפשר להתפלל עם לולב בידו, ומדוע לא חשו לטרדת הלב כבגמרא בברכות? על כך עונה הגמרא שם שלעניין תפילין וקערה וכו' אין מצווה בהחזקתן ולכן הוא טרוד, לולב יש מצווה להחזיקו ולכן אינו טרוד.

אם כן מדברי הגמרא אנו רואים שני סוגי חפצים, חפץ שאין מצווה בהחזקתו, שנאסר לאחוזו בשעת התפילה, וחפץ שיש בו מצווה וממילא לא נאסר לאחוזו.

שאלו הראשונים באילו אופנים יש איסור בהחזקת חפץ בשעת התפילה?
רש"י פירש את הסוגיה בברכות: "תפילין וס"ת מפני שטרוד במחשבתו של יפלו מדיו ויתבזו ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו וסכין מתירא שמא יפול ויתקע לו ברגלו וקערה מלאה ומעות שלא יתפזרו, וככר שאם יפול יהיה נמאס."

הבין הב"י שהנקודה לפי רש"י היא החשש מהפסד, משמע שבחפצים בהם אין חשש הפסד אם יפלו, כגון דברים שאינם עלולים להינזק, אין כל איסור בהחזקתם בשעת התפילה.

אמנם רבנו יונה לא סבר שהאיסור חל רק על דברים שיש בהם חשש הפסד, והגמרא נקטה חפצים אלו כאורחא דמלתא, ולעולם כל חפץ שאדם מחזיקו בידו מפריע לו בכוונת התפילה, ולעולם אסור להחזיקו.

נשיאת חפץ בשעת התפילה

סוגיה נוספת הנוגעת לטרדה בשעת התפילה היא סוגיה של משוי. הברייתא בב"מ קה: מחלקת באיזה אופן אדם הנושא משוי יכול להתפלל: הנושא משוי על כתיפו והגיע זמן תפלה פחות מד' קבין מפשילין לאחריו ומתפלל ארבעה קבין מניח ע"ג קרקע ומתפלל.

אם כן, לפי דברי הגמרא שונה דין נשיאת חפץ לדין אחיזה חפץ, שלעניין אחיזה אין היתר אלא בחפץ מצווה (ולפי רש"י אף חפץ שאין בו הספד), וכל חפץ אחר אסור לאחזו. אך לעניין נשיאה הדבר תלוי במשקלו של החפץ, שעד 4 קבין אין צריך להניחו ומעל 4 קבין צריך. וגם אם אין חובה להניחו מ"מ צריך להשפילו לאחריו, משום שכך אין כובד המשקל מונעו מלכוון (רש"י).

כל זאת לפי גרסת הרי"ף והרא"ש, אמנם לפי גרסת הרמב"ם הדין שונה. הרמב"ם גרס בברייתא "הנושא משוי על ראשו", דהיינו שרק אם נושא משוי על ראשו מותר להפשילו לאחריו. ומבין הב"י שלשיטתו הפשלה לאחר הותרה רק בחפץ הנישא על ראשו, אך חפץ הנישא על כתפו לעולם אסור להתפלל עד שיניחו.

גם הטור גרס משוי שעל ראשו, אך לא הזכיר דין של הפשלה לאחריו. וכתב הב"י שלשיטתו אין עניין אחוריו בדווקא, אלא שמותר להתפלל בעודו נושא את המשוי, אף אם נושא מלפנים.

דעת השו"ע במשא ובאחיזה

בס' צו כתב "כשהוא מתפלל לא יאחז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סגין ומעות וכבר מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד כוונתו, ולולב בזמנו מותר לאחז בידו כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו".

מ"מ לא מפורש מהי הסיבה לאסור האחיזה, האם משום שהאדם חושש שלא ינזקו חפציו כרש"י, או משום ביטול הכוונה גם ללא חשש הפסד, כרבנו יונה.

ולעניין משוי פסק השו"ע כגר' הרא"ש: "הנושא משוי על כתפיו והגיע זמן תפלה פחות מארבע קבין מפשילו לאחוריו ומתפלל ארבעה קבין מניחם על גבי קרקע ומתפלל". אם כן, רואים שלמעשה לא להביא דעת הטור שהתיר נשיאה בכל אופן אלא רק לאחוריו.

ומכאן הט"ז מדייק מה דעת השו"ע לעניין אחיזה. מכך שהוא לא זכר היתר של נשיאת חפץ לפניו, עולה שכל חפץ אסור לעולם לשאת לפניו, בלי קשר לשאלה האם יש חשש של הפסד או לא. משמע שהשו"ע סובר כדעת רבנו יונה שכל חפץ אסור לאחזו לפניו.

נראה שהט"ז מבין שנשיאת משוי מלפניו אינה שונה מאחיזה של חפץ מלפניו, ואם נאסר הראשון אז גם השני יהיה אסור.

אמנם הנזירות שמשון לא סבר כט"ז, וכתב לחלק בין אחיזת חפץ בידי, שמפורש בגמ' לאסור, לבין נשיאת חפץ מלפניו, שדינו קל יותר, ואפשר שהשו"ע יודה להתיר, וזאת לפי מה שכתב בב"י בדעת הטור.

אלא שקשה הרי הטור לא כתב כלל הפשלה לאחוריו, ומכאן היה ניתן לדייק שהוא סובר שנשיאה כלשהי מותרת אף לפניו. ואילו השו"ע כן כתב שיש להפשילו לאחוריו, ומשמע שהוא סובר שדווקא לאחוריו אבל לפניו אסור?

ואפשר שהנזירות שמשון הבין מדברי הב"י שהוא מסכים עם הרא"ש לדינא שאין חילוק בין אחוריו לפניו, וכעת מה שכתב בשו"ע מפשילו לאחוריו, באמת הוא הדין גם לפניו.

וכן המ"א חלק על הט"ז, וכתב שדעת השו"ע היא כדעת רש"י, שרק בדברים שיש הפסד בנפילתם יש איסור להחזיקם, אך לא בשאר חפצים, ולמד כן מדברי הרמב"ם. וכן כתב גם המאמר מרדכי.

אחיזת תינוק בשעת התפילה

כעת נבוא לדון בתפילה עם תינוק. ראינו לעיל שאחיזת חפץ בידו אסורה, או משום שהוא חושש להפסד או משום שמטריד את דעתו. אם כן לעניין תינוק נראה ודאי שיהיה אסור לשני הטעמים, שכן אדם ודאי חושש שהתינוק לא ייפול מידיו.

אלא שיש לדון מה הדין אם הוא נושא את התינוק. לפי הרא"ש והט"ז כל שהותר הוא לשאתו לאחריו, וזה במקום בו משקל התינוק אינו עולה על ד' קבין (כ"ג, 5 ק"ג), ונראה שאם יש לו מנשא המחובר לגבו יהיה מותר לשאתו באופן הזה.

אמנם, לפי דעת הטור והנזירות שמשון יהיה מותר אף לשאתו מלפניו. אמנם, מכיוון שדעה זו לא נזכרה בשאר האחרונים אפשר שאין לנהוג כך למעשה.

אלא שגם להבנת הט"ז אפשר שיהיה אסור להתפלל עם תינוק בכל אופן. שכן המשנ"ב הביא את דעת הברכי יוסף שאסר להושיב תינוק לפניו בשעת התפילה. אם כן נראה שאפילו תינוק שאינו נושא אלא רק יושב לפניו מבטל כוונתו, וכ"ש אם הוא נושא הוא עלול לבטל כוונתו.

התפלל עם חפץ או משא שלא כדין האם צריך לחזור להתפלל

בגמרא ברכות ל': אמר רבי יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי אמר ליה רבי ירמיה דלמא מעקרא לא כיוון דעתיה לבסוף כיוון דעתיה. מכאן למדו הראשונים שאדם שלא כיוון צריך לחזור ולהתפלל, אך סייגו את הכוונה המחייבת רק לברכת אבות, שכן בגמרא בלד: נראה שיכול לכוון רק באבות כדי לצאת ידי חובה.

אמנם כתב הטור שאנו אין נוהגים כעת לחזור ולהתפלל בשביל חסרון הכוונה, משום שאם לא כוון בראשונה מניין שיכוון בשנייה? ולמעשה נחלקו בזה השו"ע והרמ"א, השו"ע פסק שחוזר ומתפלל ורמ"א פסק שלא חוזר כדעת הטור. ובהגהות איש מצליח כתב שהמנהג כרמ"א.

לפי זה נבוא לדון באדם שהתפלל עם חפץ בידו שלא כדין. ראינו לעיל שיש מחלוקת לעניין אילו חפצים נאסר להתפלל עמם. למעשה, כתב הבי"ח שלכתחילה יש להימנע מלהחזיק חפץ כלשהו, אפי' אינו של מצווה או שחושש להפסדו, וחדש שבדיעבד יצא ואין צריך לחזור להתפלל. ועולה מדבריו שאם היה מתפלל עם חפץ שאסור לכו"ע לאחזו צריך לחזור ולהתפלל.

ונראה ששיטתו היא כדעת השו"ע שפסק שאם לא כוון באבות צריך לחזור ולהתפלל, וממילא כאשר הוא אחז בידו חפץ שטרדו מכוונתו בתפילה, ומסתמא לא כיוון באבות, יהיה חייב לחזור ולהתפלל.

אלא שחלק עליו הט"ז, שכן אין זה מן הנמנע שיכוון אפי' אם אחז חפץ יקר בידו, ומה שאסרו להתפלל כך לא משמע שתפילה כזו חשובה כתפילה ללא כוונה באופן קטגורי עד כדי כך שיהיה חייב להתפלל שוב.

וכן כתב המשנ"ב שבדיעבד לא צריך לחזור ולהתפלל, אם לא יודע שלא כיוון באבות. וקצת קשה למה לא זכר את דעת הרמ"א שלעולם אין חוזר על כוונה באבות? ובשעה"צ כתב שהוא דעת הפמ"ג, ובאמת שם כתב לתרץ באופן הזה את החילוק בין החפצים הנזכרים בגמרא לשאר חפצים בעלמא, שנראה שאלו שנזכרו בגמרא חמורים יותר, שאם אחז בהן בתפילה צריך לחזור ולהתפלל אם לא כיוון.

ונראה שבלאו הכי הרמ"א יודה שכאן צריך לחזור ולהתפלל, משום שהסיבה שכתב שלא חוזרים להתפלל אם לא כוון היא משום שמאן יימר לן שבתפילה השניה כן יכוון? אלא שכאן חסרון הכוונה נובע מהסיבה שהוא אחז חפץ בידו, ואילו לא יאחז בו מסתמא יכוון. לכן כאן כאשר יחזור ויתפלל ללא החפץ וודאי יכוון, וממילא צריך לחזור גם לדעת הרמ"א.

אמנם ערוה"ש כתב שאנו אין חוזרים בשביל חסרון כוונה, ואפי' בנד"ד, וזה כדעת הט"ז. לכן נראה למעשה שהמוטב ביותר הוא שאם הוא יודע שלא כיוון באבות שיתפלל תפילת נדבה.

חיוב חומש ומעשר כספים

ר' יקיר דוד משה

תוכן עניינים, הקדמה

כמובן שאין בסיכום זה כדי לפרוס את כל היריעה הרחבה של סוגיא זו, אלא אלו הם עיקרי המקורות והשיטות לחיוב המעשר, וד' הטוב יכפר בעדי.

מעשר כספים במקורות חז"ל

תענית דף ט ע"א - ר' יוחנן שואל את בנו של ריש לקיש פסוק לי פסוקך, והוא עונה עשר תעשר, והוא שואלו מהו עשר תעשר, והלה עונה עשר בשביל שתתעשר וכו'. התוס' על אתר כתבו שהכי איתא **בספרי**, ושם מובא גם המשך הפסוק-עשר תעשר את כל תבואת זרעך וכו', ומדייק הספרי (לפי התוס') שדי לכתוב תבואתך, ומזה שכתב 'את כל' בא להוסיף מעשר ריבית ופרקמטיא וכל מה שמרוויח. ובלשון דומה לזו הובא **בתנחומא**, ושם מדויק שמעשר כספים מיועד לעמלי תורה.

כתובות - דף נ ע"א - אמר רבי אילא: באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ובהמשך ישנו המעשה שאחד בקש לעשות כן ולא הניחו לו חבריו, י"א שמי שלא הניח זה רבי ישבב, וי"א שמי שביקש זה רבי ישבב ומי שלא הניח זה רבי עקיבא. ובהמשך הביאו האמוראים מקור לדין זה מדכתיב גבי יעקב אבינו 'כל אשר תיתן לי עשר אעשרנו לך', ודייקו שמיירי בשני עשורים שווים היוצאים יחד חשבון חומש (עפ"י רש"י שם). יש לציין שגמרא זאת מובאת גם במסכת ערכין דף כח ע"א, שם מובא שדברי רבי אילא נתונים במחלוקת, דראב"ע אית ליה רבי אילא, אך לרבי אליעזר לית את דברי רבי אילא, ויכול אדם לבזבז אף יותר מחומש לצדקה.

תלמוד ירושלמי ריש מסכת פאה - על המשנה של אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה והביכורים, והראיון וגמילות חסדים, מבואר בתלמוד על גמ"ח שמיירי דווקא בגמ"ח בגופו, אך בגמילות חסדים שבממונו יש לו שיעור,

שבאושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה, ואז יש עוד 3 דעות בגמרא בהקשר של עד כמה מפריש מנכסיו, והן: א. עד כדי תרומה ותרומת מעשר. ב. כאותו סכום של הפרשה שעושים בראשית התבואה. ג. שנה ראשונה קרן, מכאן ואילך לשכר. שלושה פירושים בעניין 'עד היכן' - א. חומש הוא השיעור המקסימלי לצדקה, ואח"כ שואלת הגמרא עד היכן-הכוונה לשיעור המינימאלי.¹ ב. עד היכן יש חיוב לולא תקנת אושא, שיוצא עפ"י זה שאחר התקנה יש רק שיעור חומש.² ג. האמירה חומש לא דווקא, אלא חומש בקירוב וכל שאר השיעורין הם דוגמא לקרוב לחומש.³

חשוב לציין את השינויים המהותיים בין לשון הירושלמי לזו שבבבלי - א. בבבלי כתוב המבזבז, משמע שהתקנה היא על סך הצדקה שכבר רוצה לתת, ואילו בירושלמי כתוב שיהא אדם הפריש, משמע שהיא תקנה המחייבת את עצם ההפרשה. ב. בירושלמי כתוב מפריש למצווה, ובבבלי אין אזכור כזה.

בבא בתרא ט ע"א - אמר רב אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית שקל בשנה, שנא' והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלוהינו (נחמיה י, לג).

שיטות הראשונים השונות בחיוב מעשר כספים

נראה שיש ארבעה שיטות בראשונים בהבנת מידת החיוב במעשר כספים, ואלו הן וביאורן:

שיטת האומרים חיוב מדאורייתא

התוס' בתענית הביאו דברי הספרי וכן הוא בתנחומא. יש שאמרו שמשמע שהוא דאורייתא גמור⁴, ויש שאמרו שאותו ספרי יכול שהוא חיוב מעשר

1. עפ"י פירוש מהר"ר אליהו פולדא, וכן כתב ס' יפה מראה על הירושלמי.

2. פני משה.

3. קרבן העדה.

4. ספר משנת חכמים על הרמב"ם, הלכות יסודי התורה.

מדאורייתא, ועל כל פנים הוא חיוב מדרבנן ואסמכוהו אקרא⁵. אמנם, יש שדחו כל זה וכתבו שאין להוכיח מדברי הספרי אפילו לחיוב מדרבנן, ואינו אלא מנהגא בעלמא אף לדברי הספרי⁶.

ספר חסידים⁷ מפרש את הפסוק במלאכי -'ובחנוני נא בזאת'- שגדול מעשר כספים שבזה מותר לנסות את ד', וכתב שהוא מעשר עני שאדם הפריש מרווחיו, והוסיף - אוי להם לאותם שמעכבים מעשרותיהם, כי לבסוף לא יישאר להם אלא מעשרותיהם. נחלקו אחרונים בהבנת ספר חסידים: יש שכתבו שכוונת ספר חסידים לפירוש אמיתי לפסוק, דהיינו שכן פשט המקרא להלכה⁸. [אמנם הנני מסתפק בדברי הרב חיד"א אם כוונתו לחיוב דאורייתא או לחיוב דרבנן]. ויש שכתבו שאולי כוונת ספר חסידים לאסמכתא מהפסוק במלאכי, וזו מידת חסידות⁹.

5. מוהר"ר דוד אופנהיים בתשובה שהובאה בשו"ת חוות יאיר סימן רכ"ד. כל הבנה זו באה כתמיה על שיטת הב"ח (לקמן) שמעשר כספים אינו לא מדאורייתא ולא מדרבנן, אלא רק מנהג, ובא רבי דוד אופנהיים לדחותו מתוספות זה, וכתב דאישמטתיה התוס', והוסיף שניחא אם אינו מדאורייתא, אבל עכ"פ יכול שכוונת התוס' הוא לחיוב דרבנן וקרא אסמכתא היא, ואיך כתב הב"ח שאינו אף מדרבנן, וחתם "הב"ח נשבר ואנחנו נמלטנו".

6. שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' פ"ה) שכתב שזהו רק אסמכתא למנהג, ותדע ששאר פוסקים השמיטו דין מעשר כספים ואם היה זה דין ברור, לא היו משמיטים זאת, וכתב בנוסף שכל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואם כן היו צריכים לעשות מעשר כספים דומיא דמעשר עני, וכיוון שמעשר כספים חמיר טפי ממעשר עני, שזה נוהג בשנה שלישית ושישית, וזה נוהג בתמידות, הוא גופא הוכחה שאין זה תקנה דרבנן. עוד נוסף תשובת מהר"ר אברהם חי סיניגאליה (כת"י בסוף עמ' תכ"ב) שדברי הספרי הם דברי אגדה, והם כהמשך לאמירה עשר בשביל שתעשר שהם בפשטות דברי אגדה.

7. סימן קמד.

8. הרב חיד"א בפירוש ברית עולם על ספר חסידים.

9. שו"ת ישמח לבב יו"ד סי' לב.

שיטת האומרים חיוב דרבנן

בספרי הנ"ל יש ראשונים ואחרונים שפירשו כוונתו לחיוב דרבנן.¹⁰

עוד אפשר להבין שחיוב מעשר כספים מדרבנן על פי הירושלמי פ"א דפאה העוסק בתקנת אושא. זאת, לפי פירוש מהר"ר אליהו פולדא ועוד הנ"ל, שיש חיוב מינימאלי למעשרות, שהמקסימום זה חומש, וזה למצווה מן המובחר, והוא אכן עשירית. עוד יש לציין לספר מור וקציעה (...) שציין ללימוד מן הכתוב עשר אעשרנו, בשתי מעשרות הכתוב מדבר, שמכך למדו לחומש, שדווקא נקט לשון עשר אעשרנו, להורות שעיקר החיוב הוא מעשר אחד, וחומש הוא רק למצווה מן המובחר.

הפוסקים לפי שיטה זו הם: מהר"ר דוד אופנהיים, ט"ז לפי ביאורי האחרונים ועוד.

שיטת האומרים שאינו אלא מנהג בעלמא או מידת חסידות

כן הוכיחו רבים מן האחרונים מכמה סיבות:

הרמב"ם, שמביא כל מילי דאורייתא ודרבנן לא הביא חיוב לדין זה, וכן נראה משתיקתם של המון ראשונים.¹¹

דין זה לא מובא בש"ס בשום מקום מפורש, אלא רק בתור דברי אגדה, ואם היה זה דין גמור, פשוט שהיה חייב להיות מופיע בדברי האמוראים.¹²

הספרי אינו קשה מכמה סיבות-ראה הערה 6 בעמוד קודם.¹³

10. כך הכרעת מהר"ר דוד אופנהיים בשו"ת נשאל דוד (חלק יו"ד סוף סי' כ"ד) וכך הבנת הבית לחם יהודה (יור"ד, סעי' רמ"ט) וספר אורח מישור ושו"ת תשובה מאהבה (ח"א, סי' פ"ז)

בסופו - בהבנת מהר"ם מרוטנבורג.

11. שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' פ"ה)

12. שו"ת שבות יעקב (שם)

13. עוד יש להוסיף את תירוצו של שו"ת שערי צדק (חיו"ד, סי' קצ"ז) לקושיא על הב"ח מדברי הספרי, שתירץ שהב"ח מיירי רק בחו"ל מקום שאין נוהג מעשר דגן תירוש ויצהר, ולכן גם מעשר כספים לא נוהג, אמנם בארץ ישראל יהיה נוהג מדרבנן.

הפוסקים בשיטה זאת הם: מהר"ם מרוטנבורג¹⁴ כתב כך בהדיא וכמה אחרונים הבינו כך בשיטתו¹⁵. וכך נראה מרבינו הרא"ש שכתב לו ולבניו תקנה כהמשך מנהג אבותיו שיפרישו מעשר כספים, ומזה שתיקן משמע שאין בדבר זה חיוב כלל, אף לא מדרבנן.¹⁶ וכך יש להבין מתקנת רגמ"ה (סוף ספר כל בו, סי' קט"ז, וכן בגירסא קצת אחרת בסוף ספר ליקוטי הפרדס) ושאר תקנות (תקנות שו"ם כת"י מוניטפיורי מס' 136,2) בעניין זה, שאין חיוב אף לא מדרבנן למעשר כספים. וכן פסקו הב"ח (יור"ד, סי' של"א), שו"ת שבות יעקב (חי"ב סי' פ"ה), שו"ת חוות יאיר (סי' רכ"ד), שו"ת שאילת יעב"ץ (חי"א סוף סי' ג').

שיטת הסוברים שמעשר כספים הוא שיעור בצדקה

שיטה זו פירושה שחיוב מעשר כספים אינו מדאורייתא וכן אינו מדרבנן, אמנם הוא אינו מילי דחסידות גם כן, אלא הוא חלק מפרטי שיעור מצוות הצדקה.

הרמב"ם פסק בהלכות מתנות עניים פ"ז ה"ה שלשה שיעורין לצדקה - חומש מצוה מן המובחר, מעשר מידה בינונית, ולעולם לא יפחות משליש שקל לשנה. את שיעור החומש כתב הב"י שמקורו בדברי הירושלמי בפאה. וגם בזה יש סוגיא ארוכה למידת חיובו - אם זו מצווה או שזו תקנה שלא לבזבז יותר, וכן אם זה הלמ"מ או תקנה מאוחרת. וגם שיעור שליש השקל לשנה מקורו בבבא בתרא ט ע"א לעיל. אמנם לא הובא בב"י מקור הדין למידת מעשר, אבל הגר"א כתב מקור לדבר, הן את דברי הספרי המובאים בתוס', והן את הירושלמי שם במידה הכתובה אחר השאלה 'עד היכן', דיליף מכבד את ד' מהונך ומראשית כל תבואתך, שהוא מקור למידת מעשר. והביא את המרדכי בשם תשובת רבי טוביא שהבין כן בירושלמי.

14. שו"ת סי' ע"ד.

15. שו"ת תשובה מאהבה בתחילתו, ואמנם בסוף חזר זו מהכי, פתחי תשובה סי' שלא ס"ק יב.

16. כך הבין מהר"ר אברהם חי סיניגאליה. (כת"י עמ' תכ"ו)

הטור והשו"ע פסקו כלשון הרמב"ם, אמנם נחלקו אחרונים בהבנתם: הט"ז הבין שזהו חיוב ממש, אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי פ"ה), בית מאיר (יו"ד, סוף סי של"א), מהרש"ג יו"ד סי ל"ו) האריכו לחלוק ולענות שאין זה חיוב כי אם שיעור בתוך חיוב של מצוות צדקה, שיעור שאינו חובה כי יש אפשרות לתת שיעורים אחרים. כלומר, אם הוא חייב בכך אז איך יש לו את האפשרות לתת מצווה מן המובחר או אף מידה גרועה של שלישית השקל. יש לציין שלאחרונים הנ"ל שחלקו על הט"ז, סברו כדעת הב"ח וכל שיטתם ברמב"ם דמעשר הוא שיעור בצדקה, היא כהשלמה וראייה לשיטת הב"ח הנ"ל שאין חיוב אף לא מדרבנן בנתינת מעשר כספים.

השלמת רמ"ח תיבות בקריאת שמע

הרב אוריאל ניסים שמואל בורדה

דין סמיכות תיבת "אמת" ל"אלוקיכם" וחזרתו

התלמוד בברכות¹, מקיים להלכה את דברי רבי יהודה במשנה² שבין פרשת ציצית לאמת ויציב לא יפסיק. ומתפרש הטעם בשם רבי יוחנן, משום דברי הפסוק בירמיה³ "וה' אלוקים אמת". כלומר כשמסיים האדם את פרשת ציצית במילים "אני ה' אלוקיכם" יסמוך מיד תיבת "אמת", כדברי ירמיהו בכתוב. ונחלקו הראשונים בדעת רבי יהודה, אם כוונתו לומר שבין תיבת "אלוקיכם" ל"אמת" יש דין אמצע הפרק⁴ – שהדין בו "שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד" – או שכאן חמור דין ההפסקה ולא יפסיק כלל⁵. ואכמ"ל.

מכאן ממשיכה הגמרא ושואלת אם כבר סמך לתיבת "אלוקיכם" ואמר "אמת" כנ"ל, האם צריך לחזור ולומר "אמת" כדי להמשיך ברכת אמת ויציב. בשאלה זו נחלקו האמוראים:

חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו א"ר יוחנן חוזר ואומר אמת רבה אמר אינו חוזר ואומר אמת.

הראשונים נחלקו האם מדובר דווקא במקרה שבו הוא אמנם צריך לחזור על תיבת אמת, אבל לא מיד – כגון שפסק אחרי שאמר תיבת "אמת" ושאל או השיב (כדין בין הפרקים) או שסיים לפני השליח ציבור קריאת שמע ושהה – ואם כך ברור שאם לא פסק ולא שהה אין שאלה כלל, וברור הדבר שאינו חוזר

1. יד. יד. :

2. יג.

3. ירמיה פרק י' פס' י"י.

4. רמב"ם. ק"ש פ"ב הי"ז.

5. רא"ש שם אות ח'.

(תלמדי רבנו יונה⁶, רא"ש⁷ ועוד). או (רא"ה⁸) שהשאלה קיימת אפילו א כשסמך תיבת אמת מיד בסיום ק"ש, האם צריך לחזור על תיבת "אמת" וממשיך לברכת ויציב.

מכל מקום הוכרע שהלכה כרבה (הראשונים גרסו רבא) **שאינו חוזר ואומר אמת.**⁹ ועוד מהגמרא¹⁰ משמע שאף החזן לא יחזור ויאמר אמת:

ההוא דנחית קמיה דרבה (שליח ציבור בתפלתו) שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר רבה כל אמת אמת תפסיה להאי (שמעיד עדות שקר בעצמו¹¹).

אם כן, יש לחקור כיצד מתקיים מנהגינו כיום, שבו אנחנו נוהגים לחזור ולומר תיבת "אמת" לפני ברכת "ויציב" על כל פנים ע"י שליח ציבור. והרי בין אם מדובר בציבור ובין אם מדובר בש"צ, מסקנת הגמרא פשוטה וברורה שאין צריך לחזור. לכן לקמן במאמר זה ננסה להבין כיצד אנחנו נוהגים ומדוע.

המנהג לומר "אל מלך נאמן"

ראשונים רבים כתבו שהיה מנהג מצוי ביניהם לומר "אמן" או "אל מלך נאמן" אחר ברכת הבוחר בעמו בישראל באהבה. יש אף שכתבו שהוא מנהג הגאונים¹², וזה אחד משלושה מקומות שבהם צריך לענות אמן אחר ברכותיו של עצמו¹³.

ולאלו שכתבו שיש לומר אל מלך נאמן, יש שהסבירו שהוא נוטריקון של אמ"ן ושינו מאמירת אמן רגילה כדי לעורר את הציבור שיענה אחר ברכת

6. ד"ה חוזר.

7. ברכות שם. אות ח'.

8. חידושי ד"ה חוזר.

9. שולחן ערוך או"ח סי' סא ס"ג.

10. ברכות. שם.

11. רש"י. שם.

12. אורחות חיים בשם רב נחשון גאון. דין קדושה מיושב סימן ג.

13. בראב"ן סימן קפד, ומשמע שכך גירסתו בירושלמי.

הש"ץ¹⁴. ויש שהסבירו שהוא מטעם המדרש¹⁵ שהבטיח הקב"ה שאם נשמור ונאמר רמ"ח תיבות שבק"ש הוא ישמור את רמ"ח אברים שבגופנו. כלומר שמע, ברוך שם, ואהבת, והיה ופרשת ציצית, עולים כולם יחד רמ"ח תיבות. ועל ידי אמירת אל מלך נאמן משלים לרמ"ח תיבות¹⁶.

מכל מקום ככל הנראה מנהג זה נהגו בו רק בארצות אשכנז וצרפת, ולא בקהילות ספרד וארץ ישראל, כעדות הרמב"ן בשם הרמ"ה¹⁷ והרשב"א בתשובות¹⁸ שבמקומות אלו לא נהגו לאמרו. אמנם, מצאנו עדויות של התקיימות מנהג זה בספרד, בקטלוניה, מקום מושבו של הרמ"ה, ובגירונה¹⁹, מקום מושבו של הרמב"ן. הרמ"ה עצמו נלחם לבטל מנהג זה בעירו (כמובא בטור²⁰). והרמב"ן²¹ גם כן התקשה מאוד בצעירותו על מנהג זה, שהרי ברכת

14. ראב"ן שם בשם רבנו חננאל.

15. תנחומא קדושים ו: "אמר רבי מני לא תהא קרית שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה מאתים וארבעים ושמונה תבות כמנין אברים שבאדם, ומהן ברוך שם. אמר הקדוש ברוך הוא, אם שמרת את שלי לקרות קריאת שמע כתקנה אני אשמר את שלך. לכך דוד מקלס, "שמרני כאישון בת עין" (תהלים י"ז) אמר לו הקדוש ברוך הוא, "שמר מצותי וחיה" (משלי ד').

16. ספר האשכול מהדורת אלבק ח"א סימן ה' עמוד ט', רקח סימן שכ, ראבי"ה ח"א סימן לג, אורחות חיים דיני קדושה מיושב ד. ועוד.

17. לקוטות הרמב"ן לברכות ב.

18. בתשובות (תשובה כה).

19. המאירי בספרו מגן אבות (ענין א), שנועד להגן על מנהג הקדמונים בפרובנס, כתב שהרז"ה בבחרותו הגיע מספרד ללמוד בעיר פרובנס שבדרום צרפת, וכשחזר לעירו בגירונה שבספרד החזיר עימו מנהג זה, שכלל הנראה התפשט בעוד מקומות בספרד.

20. סימן סא באריכות

21. ראה בספר מגן אבות למאירי (שם) שהאריך מאוד ליישב את כל טענות הרמב"ן ותלמידיו שהגיעו לפרובנס וקראו תיגר בשם רבם על מנהג זה.

תורף דבריו הם שברכת אהבת עולם, אף שהיא מברכת המצוות, לעצמה נתקנה כשאר ברכות שמע שאינן מעכבות זו את זו. ויותר מזה, אמירת ק"ש אינה תלויה בברכות והברכות לא תלויות בה. ובכלל מבואר בכמה סוגיות בברכות (יב. מ.) שאין בדיבור מעניין הברכה הפסק כלל. וכן כאן בברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה מעיד שהקב"ה נאמן בבחירתו ואהבתו. ועוד, שאין אל מלך נאמן בכלל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה בור, מכיוון שכמבואר אצלנו

אהבת עולם ברכת המצוות היא (מצוות ק"ש) וכל ברכת המצוות עובר לעשייתן ואסור להפסיק. ואף לומר "אמן" אסור כדברי הירושלמי²² (אמנם מפני שכך נהגו, שאל את הרמ"ה שהשיב לו שאכן זהו שיבוש ויש לבטלו).

מנהג חזרת "ה' אלוקיכם אמת"

מאידך, מצאנו בכמה ראשונים בארצות ספרד שאמנם העידו שלא נהגו לומר אל מלך נאמן כדי שלא יהיה הפסק, אבל כן נהגו להשלים רמ"ח תיבות על ידי חזרתו של הש"ץ על תיבות "ה' אלוקיכם אמת"²³, וכן לאחד מבעלי התוספות²⁴.

וראה דברי חמודות²⁵ שהציע בסברת המחלוקת בין הקדמונים לזוהר, שהקדמונים שנהגו להשלים על ידי תיבות "אל מלך נאמן" סברו כגאונים שברכות שמע אינן כשאר ברכות המצוות, והזוהר סבר שאלו כברכות המצוות ואין להפסיק כלל, ולכן ההשלמה תעשה על ידי תיבות ה' אלוקיכם אמת. אלא שאם זו היא סברת המחלוקת, הרי אנו סוברים בכמה עניינים שאכן ברכות שמע אינן כשאר כל ברכות המצוות²⁶. לכן לא היה לנו לחוש כלל לדברי הזוהר בזה ולהשלים בתיבות אל מלך נאמן, כדי שלא נפסיק בין הפרקים על ידי חזרת "ה' אלוקיכם אמת" לפני "אמת ויציב". וכך הורה למעשה שכל מקום

בתלמוד שהעונה אמן מראה שסיים סדר ברכות (ולכן צריך לברך אמן אחר בונה ירושלים להודיע שסיים סדר ברכות דאורייתא) ובאל מלך נאמן ודאי לא משמע כך.

22. ברכות כד :

23. ריקאנטי דברים פרק ו.

24. שו"ת מן השמיים סימן פ"ט לרבי יעקב ממרויש. וראה שם, שהורה שחזור הש"ץ אלו ג' תיבות להוציא את הציבור ידי חובה. אמנם אם חזר בעצמו בלחש לא הפסיד, אך לא יחזור בקול רם. ולעצם החזרה על ג' תיבות נתן טעם שהיא כנגד ג' אבות העולם, אברהם יצחק ויעקב. ודווקא אלו "ה', אלוקים, אמת" - שהם כנגד שתי הזרועות חסד וגבורה, אברהם ויצחק. ואמת כנגד הגוף עצמו שהוא יעקב. ובשמיעה של אלו ג' תיבות נשלם אדם במידת האבות.

25. על הרא"ש, פרק שני דברכות אות לג.

26. פרק ראשון דברכות.

ימשיך להחזיק במנהגו. מקום שנהגו להשלים בתיבות "אל מלך נאמן" ימשיכו במנהגם, דיש להם על מה שיסמוכו כנ"ל. ואין לחשוש לטענות הרמ"ה²⁷, שהרי טענותיו נכונים על גם על מנהגו, ואדרבה קשה יותר, שנראה כנגד דין הגמרא שמפסיק בין הפרקים. וכן אלו שנהגו כזוהר ימשיכו במנהגם יש להם על מה שיסמוכו.

חזרת "אני ה' אלוקיכם"

אמנם מצאנו בספר הפליאה²⁸ מנהג קרוב, והוא לחזור על ג' תיבות "אני ה' אלוקיכם"²⁹. וטעמו הוא שצריך להשלים ג' שמות אלו שהם, כתר עליון חכמה ובינה. אני – כנגד החכמה, הויה – כנגד כתר עליון, ואלוקיכם – כנגד הבינה.³⁰ ועוד כתב בפשטות בשו"ת התשב"ץ שכך הוא המנהג בספרד.³¹ וכן כתב בשו"ת מהרש"ל³², והוא מפני שלא יתכן שנשלים לרמ"ח תיבות תיבה שאינה גופה מקריאת שמע.

27. כנ"ל. 1. דהוי הפסק. 2. דמוציא שם שמים לבטלה. 3. שמוסיף תיבות לק"ש שלא משה ולא יעקב אמרם.

28. ח"א לא: ראה שם הגדולים להרחי"א מערכת ספרים ערך פליאה שיש המייחסים אותו לרבי נחוניא הקנה ויש מיחסים אותו לר' אביגדור קרא אחד מראשוני אשכנז (בסוף תקופת הראשונים).

29. וראה ביפה ללב (או"ח סימן סא' סק"ד) שהסתפק שמא כוונת ספר הפליאה לחזור מתחילת הפסוק, "אני ה' אלוקיכם אשר..." אמנם הוכיח מדברי ילקוט ראובני שהביא בשם המדרש שודאי בא להשלים בחזרתו ג' תיבות חסרות בלבד. והמשיך שם לתמוה על דברי הרשב"ש (המובאים כאן לקמן) שמנהגם היה לחזור מתחילת הפסוק.

30. והאריך שם להסביר שצריך סה"כ לומר עשר שמות בק"ש. שלושה ראשונים בפסוק ראשון שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד. שלושה נוספים בתיבות הנ"ל של אני ה' אלוקיכם ושלושה נוספים בחזרה על תיבות אלו. ומשלים לשם העשירי בסמיכות "אמת" אחרי כפילת תיבות אני ה' אלוקיכם. וסיים שלכן אין לנהוג במנהג הנ"ל להשלים לרמ"ח תיבות על ידי תיבות אל מלך נאמן, מפני שהשלמה צריכה להיות מתוך תיבות ק"ש דווקא.

31. ח"ב סי' רלו.

32. סימן סד.

אמנם למעשה רוב ככל הפוסקים דחו מנהג זה³³. והגדיל הב"י³⁴ לעשות שהאריך שכבר היו יחידים במצרים ובטורקיה (קונסטנטינא) שנהגו כדברי ספר הפליאה, וגערו בהם גדולי הדור³⁵. וכן ביטל מכל מקום את הטענה שזו הגרסא הנכונה במדרש, אלא ודאי שהגרסא היא כמובא לעיל לחזור ג' תיבות ה' אלוקיכם אמת. וסיים שזהו אכן מנהג העולם ולכן "כל המשנה ידו על התחתונה וגוערין בו ומבטלין את דבריו ומקיימין מנהג אבותינו שהוא על פי ספר הזוהר והם שקבעו מנהג זה ודאי דקדקו בדבר ומצאו שזהו **אמת ויציב**". ובספר נחלת שבעה³⁶ כתב להסביר כל כך הקפידו על מי שעושה כך, והוא מטעם זה במילת "אני" יש טרחא כדי להפסיק מעט בינה לבין תיבות "ה' אלוקיכם". דאם לא מפסיק כלל יהיה משמע שאני ה' אלוקיכם וחס וחלילה יש עוד אחר שהוא אומר שהוא ה' אלוקיכם. כמו שאמר דוד המלך ע"ה "אני עבדך" ולא התכוון הזה שרק הוא עבדו של ה' אלא ודאי שיש עוד שהם עבדים לה'. ולכן מפני חשש זה שיאמרו תיבות אני ה' אלוקיכם אמת בלי טרחא בתיבת אני, גערו והקפידו במי שעושה כן.

אלא שאף על פי כן מצינו מקצת מן הפוסקים שקיימו מנהג זה להלכה.³⁷ יש שכתבו שחוזר ג' תיבות אלו רק כשקורא ביחיד³⁸. ויש שכתבו שאף ש"ץ בציבור יחזור באופן הנ"ל³⁹, והוא מטעם שלא יהיה עובר בהזכרת פסוק שמשא לא אמרו – "ה' אלוקיכם **אמת**", ולכן מוכרח שהחזרה היא דווקא

33. ראה רדב"ז (ח"ד אלף קכז). והוסיף שם שגם אם נתייחס לדברי הקנה כדברי תנא ודאי שהלכה כרבי עקיבא, והמדרש רות כנ"ל הביא מנהג זה משמו דרבי עקיבא. וראה בפסקי תשובות או"ח סא, ג.

34. ד"ה ונמצא.

35. ר"י יצחק הכהן, מהר"י בי רב ורבי אליהו מזרחי.

36. ח"ב כו.

37. פסקי תשובות סא, ג.

38. סידור הרב הלכות ק"ש ותפילה.

39. תורת חיים סופר ואפיקי מגינים.

באופן זה של "אני ה' אלוקיכם"⁴⁰. ובספר מטה משה⁴¹ כתב לדחות את דברי הב"י שמוכח שזה דעת הזוהר, בזה שכתב שאכן זו דעת חבורתו של רשב"י, אבל דעת רשב"י עצמו שחוזר "אני ה' אלוקיכם".

חזרת "להיות לכם לאלוקים"

כתב בארחות חיים⁴² שמפני שתיבות אל מלך נאמן הם הפסק יש שנהגו לחזור פעמיים על תיבות "להיות לכם לאלוקים", כדי להשלים לרמ"ח תיבות. וכבר הביא דבריו הב"י. אך לא מצאנו שיש מי שנהג בחזרה זו כלל.

חזרת כל הפסוק אחרון דקריאת שמע

בשו"ת הרשב"י⁴³ נשאל על מה שהובא בשם תלמיד הריטב"א שהמנהג הוא חזרת ה' אלוקיכם אמת. ושם כתב הרשב"י לדחות מנהג זה, דאין שייך להשלים לרמ"ח על ידי תיבת "אמת" שאינה מן לשון הפסוקים דק"ש. ועוד, שאנן לא פסקין פסוקא דמשה לא פסקו. וכן דחה את המנהג לחזור על תיבות "להיות לכם לאלוקים", שבהן יש עדיין בעיה של אמירה של פסוק שמשה לא אמרו בצורה הזו. ולכן כתב שיחזור מתחילת הפסוק "אני ה' אלוקיכם אמת אשר...". וכך בכלל מאתיים מנה נמצא שמשלים לרמ"ח ואף יותר. והעיד שכך נהג אביו על פי הרשב"י כשהיה עובר לפני התיבה בראש השנה יום הכיפורים⁴⁴. וכן העיד בשו"ת יכין ובוועז⁴⁵ שהיה מנהג הרבנים במשפחתו על פי הרשב"י. והעיר שם הרצב"ש שמאחר וכל מנהגי קטאלן על פי התלמוד כך

40. ומאחר ויש אתנח לפני תיבת אני, נחשב כעין החלת פסוק (שם).

41. הובא בשו"ת נחלת שבעה ח"ב סימן כו.

42. לר"א מלוניל. דין קדושה מיושב סימן ד.

43. סימן לו.

44. וקצת קשה, שהרשב"י (סי' רלו) עצמו כתב שהמנהג בספרד הוא "אני ה' אלוקיכם" (הובא לעיל). ואולי יש ליישב שהוא נהג בהיותו חזן לחזור מתחילת הפסוק בלחש מפני הבעיה של לומר פסוק שלא משה פסקו, והיה מגביה קולו בהגיעו לתיבות אחרונות של אני ה' אלוקיכם.

45. ח"ב סי' ב.

נהגו, ולא חשש אלא לדברי התלמוד לא לפסוק פסוק שמשה לא פסקו, אך יש שנהגו על פי דברי הזוהר לחזור ה' אלוקיכם אמת, והוא על פי דרך האמת. ואלו ואלו דברי אלוקים חיים. ומה עוד שכבר כתב בשו"ת חתם סופר⁴⁶ שכל הבעיה הנ"ל של פסוקא דלא פסקה משה רבנו היא דווקא לחוזרים על תיבות "אני ה' אלוקיכם אמת" שהוא מלשון הפסוק. אבל לחוזרים "ה' אלוקיכם אמת" אין בעיה כלל, שאינו מלשון הפסוק ויכול לחזור ולאמרו כמה שירצה.

מקור לחזרת תיבות ה' אלוקיכם אמת

כתב הב"י⁴⁷ ע"פ התיקונים⁴⁸:

ואיהי כלילא מד' פרשיין דקריאת שמע דאינון רמ"ח עם אל מלך נאמן ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דצבורא ה' אלהיכם אמת.

ועוד באריכות בזוהר חדש רות דף צה.⁴⁹ וכן מצאנו לעוד מבני דורו של הב"י שכתבו שכך הוא מנהגם⁵⁰.

46. אור"ח סי' י'.

47. שם.

48. תיקון י דף כה:

49. פתח רבי יהודה ואמר רפאות תהי לשרך וכו' (משלי ג, ח) התורה היא רפואה לגוף ולעצמות בעולם הזה ובעולם הבא דאמר רבי נהוראי אמר רבי נחמיה בק"ש רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם והקורא ק"ש כתקונה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו ודא "רפאות תהי לשרך". אדהכי מטא ההוא ינוקא לאי מאורחא ויתבי קמיהו שמע אילין מילין קם על רגליו ואמר והלא בק"ש אין שם אלא רמ"ח תיבות אמר ליה רבי חייא תיב ברי. יתיב אמר ליה ברי שמעת בהאי מידי אמר כך שמענא מאבא בק"ש יש רמ"ח תיבות חסר תלת למנין איבריו של אדם מאי תקנתיה תקינו שיהא שליח ציבור חוזר ג' תיבות ומאי נינהו ה' אלהיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות על הקהל וכדי שלא יפסיק לאמת לא פחות ולא יותר משלש. אדהכי אתא רבי יהודה בריה דרבי פנחס ויתבי, אמר ליה במאי עסקיתו אמרו ליה במילי דק"ש הכי והכי אמר ההוא ינוקא אמר ודאי הכי אמר רבי יוחנן בן נורי ורבי יוסי בן דורמסקית משמיה דרבי עקיבא חסידים הראשונים תקנו קריאת שמע כנגד עשרת הדברות וכנגד מנין איבריו של אדם והא חסרו מהם שלש למנין איבריו של אדם תקנו שיהא שליח ציבור חוזר ומשלים

והובא בשו"ע סימן סא' סעיף ג':

בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור ה' אלהיכם אמת, וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת. הגה: ובזה כל אדם יוצא הואיל ושומעין מפיו של ש"צ ג' תיבות אלו ואם היחיד רוצה ג"כ לאמרם עם השליח צבור, אין איסור בדבר.

אלא שכתב הב"י שדברי הגמרא כנ"ל לכאורה מוכיחים שאין לש"ץ לחזור על תיבת אמת כלל, כדקיימא לן להלכה כדברי רבא דאינו חוזר על תיבת "אמת". ותירץ שקפידת רבא בגמרא היא משום דחזר על תיבת "אמת" "אמת" בלא הפסקה, אבל כאן שחוזר ואומר "ה' אלוהיכם" שפיר חוזר ואומר תיבת אמת. וסיוע לזה הוא מה שבמעשה המובא כנ"ל על שליח ציבור דחזר על תיבת אמת כתבה הגמרא בדקדוק שחזר "אמת אמת" היינו בלא

אותם ומאי נינהו ה' אלהיכם אמת בתפלה תקנו שלשה ברכות ראשונות ושלשה ברכות אחרונות בקריאת שמע שלש שמות בראשונה ה' אלהינו ה' אחד שלשה שמות באחרונה ה' אלהיכם אמת וכל האומר ק"ש כהאי גוונא בידוע שאינו נזקק כל אותו היום וכל האומר ק"ש שלא עם הציבור אינו משלים איבריו מפני שחסרו השלשה תיבות ששליח ציבור חוזר מאי תקנתיה יכוין בט"ו ווי"ן דבאמת ויצב ועם כל דא היה קורא עליו אבא מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות (קהלת ט) אותם שלשה תיבות דקריאת שמע ששליח ציבור חוזר לא יוכל להמנות אותם לתשלום רמ"ח כשאר הציבור עכ"ל.

50. שו"ת מהר"ם אלשקר סימן סו. וראה שם, שהשואל דקדק האם כשחוזר הש"ץ על תיבות אלו הוא חוזר באופן שמסיים "ה' אלוהיכם" וחוזר ואומר "ה' אלוהיכם אמת" או שמא הוא מסיים תחילה "ה' אלוהיכם אמת" וחוזר שוב "ה' אלוהיכם אמת" למרות הקושי, שבזה לכאורה הוא עובר על דברי הגמרא. והשיב שודאי מסיים ש"ץ ה' אלוהיכם אמת וחוזר שוב ה' אלוהיכם אמת, ושכך מוכח מן הזוהר. וראה לקמן נידון הב"י ואחרונים בשאלה כיצד לא נראה כשתי רשויות. ומהר"ם תירץ בזה שכיון שהוא חוזר לצורך מניין התיבות ודאי שאין בזה חשש שנראה כשתי רשויות.

וכן הרא"ם בתשובות סימן א הזכיר מנהג זה, אך כתב שם שמאחר שמנהג זה לא הוזכר בש"ס ובפוסקים החשובים, לא כופין את הציבור שלא נהגו לנהוג כך. ועוד שזה הוא מנהג על פי טעמים נסתרים, שיחידי סגולה באמת מכוונים דברים אלו, אבל רוב הציבור ולוואי שהיה מכון פשט המילים, ולכן נראה שאין לכפות הציבור לנהוג כך.

הפסק ביניהם ובסמוך לזה הובאה מחלוקת רבא ורבי יוחנן ומוכח שבה
מייירי⁵¹.

חזרת "ה' אלוהיכם אמת" למתפלל ביחידות

בדברי הזוהר חדש (ראה בהערה לעיל) הודגש שחזרה זו תוקנה **אך ורק לש"ץ ואין ליחיד לאמרו**, ותקנתו של היחיד שיכוון בט"ו ווי"ץ של אמת ויצב (שעולה 90. שהוא גימטריא שלוש שמות הוי"ה עם ארבע אותיותיהם עולה 90) ועם כל זה מסיים הזוהר שעליו נאמר "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות".

51. ומוסיף הבי"י להקשות שמא תאמר אמנם לא מוכח דלא צריך לחזור ה' אלוהיכם אמת, אבל לא מוכח דכן חוזר ואומר "ה' אלוהיכם אמת", דאם כן היה צריך לומר רבה לאותו ש"ץ שצריך לומר "ה' אלוהיכם אמת". וכן רבא, במקום לומר שאינו חוזר ואומר "אמת" שצריך לחזור "ה' אלוהיכם אמת". אלא צריך לומר שכונת רבה לומר לשליח ציבור שטועה הוא בזה שאומר רק אמת ולא ה' אלוהיכם אמת. ולגבי רבא נוכל לתרץ היה נוהג כנ"ל, לומר אל מלך נאמן להשלמת רמ"ח תיבות, ולכן לא חזר ה' אלוהיכם אמת. אבל ודאי מה שלא נהג לומר אל מלך נאמן שפיר יחזור ה' אלוהיכם אמת.

52. וראה פרי חדש (סימן סא אות ג) שכתב להוכיח ממעשה זה שבעלי התלמוד לא נהגו בחזרת ג' תיבות. וודאי שהוא בכלל האומר "שמע, שמע" דמחזי כשתי רשויות. ולכן העצה היעוצה שלא ניראה כמזלזלים בדברי חז"ל ללמד החזנים לומר את תיבות החזרה בלחש, דהוה להו כיחיד. (ועל פי הירושלמי שיובא לקמן אין בזה קפידא).

ובכסא אליהו (לרבי אליהו ישראל, סימן סא סק"ב) דחה דברי הפר"ח, ותורף דבריו הם שלא בכל חזרה אנו אומרים שאסורה היא משום שתי רשויות. והראיה לכך היא שהראשונים שהביאו להלכה את דברי הגמרא שהאומר "שמע שמע" משתקין אותו - דווקא בפסוק ראשון דשמע ישראל, אבל שאר הפרשה מותר. וכן נאמר לגבי "אמת אמת" שאינו אסור משום שתי רשויות, אלא הטעם הוא משום שאין להפסיק בדבר שאינו לצורך. היינו בזה שהוא חוזר על תיבת אמת מיד אחרי תיבת אמת הוא מפסיק בין אמת ליציב על ידי תיבת אמת השניה. אמנם ודאי שאם חזרתו היא לצורך - על פי המדרש והזוהר, אין הוא בכלל מפסיק בדבר שלא לצורך. ולכן נמצא שאין מנהג זה שמוזכר בזוהר סותר את דברי הגמרא, ולכן על פיו נוהגים. אלא במקום שאין מנהג יכולים לסמוך על דברי הפר"ח.

וכך כתב בשו"ע (שם): "ואם הוא קורא ביחיד יכולין בט"ו ווי"ן שבאמת ויציב שעולים צ', והם כנגד ג' שמות ההויה, שכל שם עולה כ"ו וד' אותיותיו הם ל'.⁵³

ולמעשה, כתבו האחרונים שמנהג האשכנזים היוצאים ביד רמ"א, לומר אל מלך נאמן כשמתפלל ביחידות⁵⁴. אמנם מנהג רוב הספרדים בזה לא כדברי מר"ן אלא כדברי האר"י כפי שהעיד בזה החיד"א בשם מהרח"ו - **שגם ביחיד יחזור ויאמר ה' אלוקיכם אמת**⁵⁵. והוסיף לבאר כיצד לכאורה סותר את דברי הגמרא, אלא שכבר מבואר בירושלמי⁵⁶ שכל הקפידא באומר "מודים" "מודים" (וכן לדידן ב"אמת" "באמת") הוא דווקא לש"ץ אבל ביחיד אין

53. הרמ"א הוסיף טעם אחר בחישוב מניין האותיות וסיים שהמנהג הוא לומר אל מלך נאמן כשמתפלל ביחיד כדי להשלים לרמ"ח תיבות הנ"ל. "הגה: ויש עוד טעם אחר בדבר, דט"ו ווי"ן עולין צ', והקריאה נחשבת א', הרי צ"א כמנין השם בקריאתו ובכתיבתו, והוי כאילו אמר ה' אדניי אמת. ויש שכתבו דכל הקורא קריאת שמע ביחיד יאמר: אל מלך נאמן שמע וגו', כי ג' תיבות אלו משלימין המנין של רמ"ח, והוא במקום אמן שיש לענות אחר ברוך הבוחר בעמו ישראל באהבה, וכן נוהגין. ונראה לי מכל מקום כשקורא עם הצבור לא יאמר אמ"נ, רק יאמר אמן אחר הש"צ כשמסיים הברכה, וכן נוהגין ונכון הוא."

54. ראה פסקי תשובות סימן סא סע' ג סק ד. אמנם העיר שם שזהו מנהג אשכנז, וכך נראה פסק המשנ"ב שלא ציין מי שחלק על מנהג זה. אמנם הביא שלפי נוסח ספרד נהגו על פי האר"י והמקובלים לא לומר אל מלך נאמן לעולם, בין בקריאת שמע שהיא בסדר התפילה משום שחששו להפסק בין ברכת הבוחר בעמו וקריאת שמע עצמה, ואף בקריאת שמע שאין היא בסדר התפילה, כגון קריאת שמע שעל המיטה, שגם שם אין לומר על פי הכוונות אל מלך נאמן שהשלמה לרמ"ח תיבות צריכה להיות בסוף קריאת שמע ולא לפנייה.

ועוד כתב ביחיה דעת (שם) שגם לאשכנזים אפשר לנהוג כספרדים לסיים ה' אלוקיכם אמת כדברי האר"י. והוא על פי תשובת בעל מנחת אלעזר (ח"ב, כח) שכתב שאף שהאשכנזים הולכים אחרי פסקי הרמ"א, יש שנהגו לחזור ה' אלוקיכם אמת על פי דברי האר"י. וראה בילקו"י (או"ח סא, ג) שהיה מי שכתב לדחות דברי הגר"ע יוסף בזה ולקיים פסק הרמ"א למנהג אצל כל עדות האשכנזים (זכור לאברהם עמוד נד).

55. בספר ברכי יוסף סימן סא סק"א.

56. והובא בב"ח ובפרי חדש.

קפידא כלל. וכך פסקו הבא"ח⁵⁷ וכף החיים⁵⁸ **וכן סיכם למעשה בשו"ת יחווה דעת**⁵⁹. ושם כתב ליישב שאמנם לא נעשים התיקונים כראוי - כפי מה שמשמע מן הזוהר מדרש רות לעיל, אבל על כל פנים תועלת מסוימת ודאי יש בזה, ומנהג האר"י לעשות כן יוכיח.

חזרת "ה' אלוקיכם אמת" בתפילה בציבור למעשה

דין זה מתפרט לשלושה עניינים שצריכים ביאור למעשה,

א. חזרת הש"ץ על ג' תיבות הנ"ל, ושלא כמנהג עולה רמ"ט תיבות (הן לש"ץ והן לציבור).

ב. כשהש"ץ סיים לפני היחיד האם יכול היחיד שנמצא באמצע ק"ש להקשיב ולצאת ידי חובה בחזרתו.

ג. אם סיים היחיד לפני הש"ץ - האם יאמר אמת (הראשון, או ימתין לחזן).

חזרת ש"ץ על ג' התיבות

הרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות⁶⁰ כתב שקודמיו לא דקדקו בזה לקיים המנהג שלכל אחד יהיו רמ"ח תיבות, ובאמת צריך החזן לסיים ב' **תיבות "ה' אלוקיכם"** בלבד, ולחזור ולומר ה' אלוקיכם אמת. והציבור גם כן יאמרו בלחש "ה' אלוקיכם אמת" ויצאו מפי החזן באומרו "ה' אלוקיכם". והובאו דבריו במג"א⁶¹ וכך כתב גם הגר"א. אמנם, הקשה על דבריו בשו"ת זכרון יהודה (גרינוואלד)⁶² שאף שהוא דבר המכוון – לרמ"ח תיבות דווקא, מניין לו שאסור להוסיף עליו תיבות נוספות. כגון נרות שבת, שידוע שהם כנגד דבר

57. פרשת וירא.

58. ס"ק יד-טו.

59. ח"ג סימן ה.

60. מאמר אם כל חי ח"א סי"ז.

61. שולחן ערוך שם סק"א.

62. או"ח סימן פג.

המכוון – זכור ושמור, אף על פי כן מצאנו שמותר להוסיף עליהם, ואדרבה כל המוסיף הרי זה משובח.

מהר"ם אלשקר⁶³ כתב ליישב את המנהג שתיבת "אמת" הראשונה אינה מן המניין של רמ"ח, אלא היא נאמרת מפני דין הסמיכות, שלא יהיה הפסק בין תיבת אלוקים לאמת, והיא שייכת לברכת אמת ויציב כדברי הגמרא. ולכן תיבת אמת השנייה היא המשלימה למניין רמ"ח. ולפי זה גם הציבור מסיים אמת - שלא נספר – ושומע מהש"ץ ה' אלוקים אמת להשלים לרמ"ח. וכן הכריע בשו"ת הרדב"ז⁶⁴, וכן הכריע בשו"ת מהרלב"ח⁶⁵ שהוא המנהג הנכון. וכן כתב בשו"ת מים חיים (משאש)⁶⁶ (וראה בקובץ אליבא דהילכתא גיליון 5

63. סימן סו.

64. ח"ד א קכז. שגם הש"ץ יחזור "אני ה' אלוקים אמת", ש"אמת" הראשון שאומר הוא מדין שלא יהיה הפסק בין תיבת אלוקים לאמת כדברי הגמרא. וכתב שלדעתו עיקר התקנה היתה כך, שיחזור הש"ץ ג' תיבות מטעם המדרש, אלא שכיון שבספרד נהגו לומר ק"ש בלחש, לא היו מבחינים אם סיים הש"ץ בתיבת "אמת" או לא. וכך השתרש מנהג טעות שלא חוזרים על תיבת "אמת" אלא רק ה' אלוקים בלבד. וכשהתפזרו לארצות אחרות, שבהן המנהג לומר ק"ש בקול, המשיכו החזנים בטעות לסיים בב' תיבות ה' אלוקים ולחזור ה' אלוקים אמת. ולמעשה סיים שהוא היה אמנם מלמד החזנים לומר תיבה שלישית של "אמת", אבל בלחש, כדי שלא יטעו השומעים שמותר לכפול את המילה.

65. סימן עג. נידונו שם הוא האם חזרת התיבות של הש"ץ היא על ג' תיבות "אני ה' אלוקים" או כאמור "ה' אלוקים אמת", והוא מכריע שימשיכו לנהוג בחזרת ה' אלוקים אמת מכח מדרש רות ורוב הפוסקים שכך כתבו. והוסיף שיש להסביר מנהג זה גם על פי דברי המדרש, מה שאמר שמי שלא קרא ק"ש בציבור ולכן אינו יכול לחזור על ג' תיבות, עליו נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות. ונשאלת השאלה מדוע לא יוכל יהיה האדם לחזור על ג' תיבות אלו אם הוא קורא ק"ש ביחיד. אלא הוא הסביר שטעם החזרה של הש"ץ דווקא על תיבות אלו הוא להודיע לציבור שה' אלוקים הוא אמת (מה שכמובן לא שייך ביחיד), ולכן דווקא חזרת תיבות הנ"ל, מה שאין כן אם היחיד יחזור על ג' תיבות אני ה' אלוקים, לא תהיה חזרתו ברורה מה בא להודיע לציבור.

66. ח"ב. סימן כט. אלא שהוסיף שמנהג עירו (תלמסאן) היה לא כמאן, שאין היחיד ולא הציבור מסמיכים תיבת "אמת" לסוף קריאת שמע, אלא רק שומעים מפי החזן בחזרתו תיבות "ה' אלוקים אמת", אך הוא לא רצה להרעיש על זה ולהוציא לעז על ראשונים שלא נהגו כך,

עמ 12 של "חברת אהבת שלום" האריך שם הגר"י הלל לבאר שזה המנהג הנכון על פי כוונות האר"י והרש"ש. שבסידורו סידר את הכוונות על רמ"ח תיבות ק"ש, ותיבה אחרונה עם הכוונות היא תיבת "אמת" השניה, ומוכח מזה שתיבת "אמת" הראשונה שייכת לברכת אמת ויציב והשניה למנין הרמ"ח. והוסיף שכפי שכבר הוזכר למעלה בשם עדות החיד"א, גם היחיד בתפילת הציבור יסיים "אמת" ויכוון שהיא לברכת אמת ויציב, ויכוון שהחזרה של הש"ץ להשלמת כוונות רמ"ח תיבות⁶⁷.

ולמעשה נהגו רוב הספרדים כמנהג השו"ע⁶⁸, שמסיים הש"ץ "אמת" וחוזר "ה' אלוקיכם אמת" (ונראה שיש עדיפות שיאמר תיבת אמת הראשונה בלחש). למעט כף החיים⁶⁹ שכתב שמנהג העולם כדברי הרמ"ע, שהציבור מסיים עם קריאת שמע עם החזן שאומר "ה' אלוקיכם" והחזן שותק, והציבור ממשיך בקול רם - "אמת" - וחוזר הש"ץ ה' אלוקיכם אמת.

ומנהג האשכנזים⁷⁰ לחלק, שבמקרה שמסיים הש"ץ אחרי הציבור, ויכול לומר את החזרה מייד מסיים ה' אלוקיכם, וחוזר ה' אלוקיכם אמת, כדברי הרמ"ע. אבל אם צריך להמתין לציבור יאמר תיבת אמת בלחש, כדי שלא יפסיק בין אלוקיכם לאמת.⁷¹

דהרי סוף סוף מדובר רק בדיקדוקי חסידות על פי הזהר, ולא דין גמור שישלימו כולם רמ"ח תיבות בק"ש.

67. וסיים בצריך עיון על שיטת הרב פעלים שכתב שתיבת "אמת" הראשונה היא להשלמת רמ"ח תיבות ושניה לברכת אמת ויציב. וקשה, שזה מפורש נגד דין הגמרא - שלא יפסיק בין "ה' אלוקיכם" ל"אמת" של אמת ויציב.

68. זבחי צדק סימן קלח, ובשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח טו והרב דוד יוסף בהלכה ברורה בבירור הלכה אות ג.

69. ס"ק יב.

70. פסקי תשובות סימן סא אות ג'.

71. ע"פ הכרעת האגרות משה באו"ח חלק ה והליכות שלמה פרק ז בשם הרב אורבך.

לצאת ידי חובה בחזרת הש"ץ כשהוא עוד קורא ק"ש.

בשערי תשובה⁷² כתב בשם ספר סדר היום שיכול האדם לשמוע מהחזן ג' תיבות אלו ועולה לו להשלמת רמ"ח תיבות. וכן הביא בספר שלמי ציבור, שהרי סוף סוף עומד הוא בקריאת שמע. והסכים לפסק זה הר"א מאני בכסא אליהו⁷³. אמנם הרבה פוסקים דחו דבריו וכתבו שעדיף שיסיים ויחזור בעצמו ג' התיבות⁷⁴ ולמנהג האשכנזים יכוון בט"ו ווי"ן כנ"ל⁷⁵.

א. חזרת היחיד כשסיים לפני הש"ץ

רבי אליעזר פאפו בספרו חסד לאלפים⁷⁶ כתב כנגד מנהג העולם שממתינים לפני אמירת תיבת אמת ומחכים לאומרה עם כל הציבור כשיגיע לשם החזן, שהרי בזה עושים הפך הגמרא, שאמרה שלא יפסיק בין ה' אלוקים לאמת. לכן אם היחיד סיים לפני החזן ימשיך ויאמר בלחש אמת. אך כף החיים⁷⁷ דחה דבריו, שהמתנה ללא דיבור כלל אינה נחשבת הפסקה ולא עובר בכך על דברי הגמרא. וצריך להמתין לחזן, ויאמרו כל הציבור יחד תיבת "אמת" (למעט החזן עצמו כנ"ל). אמנם, למעשה כתב בהלכה ברורה (הרב דוד יוסף. שם) שלכתחילה ינהג כדברי החסד לאלפים.

72. סק"ב.

73. וכן בספר מטה יהודה (ליקוטי או"ח דף ס') כתב כן, מאחר שמה שאמרינן שומע כעונה הוא דווקא לענין שיצא ידי חובה ולא כעונה ממש דהוא הפסק. לכן הוא יכול לשמוע ולצאת ידי חובה בהשלמת מנין רמ"ח תיבות ואינו הפסק בשבילו.

74. כגון הרב בן איש חי בהלכות (ש"ב פ' וארא אות א). שהרי הכוונות הן מדויקות, ולא יתכן שישלים כוונת ג' תיבות אחרונות לפני שתיקן כל שאר התיבות. וכן הסכים למעשה הרב הלל

75. פסקי תשובות שם.

76. סימן סא ס"ק ג.

77. ס"ק יב.

ק"ש שעל המיטה

כתב הגר"י הלל (שם) שבכל זמן שקורא ק"ש בלי אמת ויציב כגון כשקורא בבוקר כדי שלא יעבור זמן ק"ש או בק"ש שעל המיטה יסיים "ה' אלוקיכם" בלי תיבת "אמת" ראשונה ויחזור ויאמר ה' אלוקיכם אמת, להשלים לרמ"ח תיבות. מפני שכאמור כל אמירת תיבת "אמת" הראשונה היא מפני שלא יפסיק בין אלוקיכם לאמת דאמת ויציב, אבל כאן מעיקרא לא מתכוון כלל לומר ברכת אמת ויציב.

חזרת האשה בקריאתה ק"ש

כתב הילקו"י⁷⁸ שכידוע לאשה יש רנ"ב איברים⁷⁹, ולכן כשהיא קוראת קריאת שמע ראוי שתקדים לומר תיבות אל מלך נאמן. וכך, בצרוף תיבות ה' אלוקיכם אמת שהיא חוזרת בסוף קריאתה היא משלימה מרמ"ט תיבות לרנ"ב, ונמצא שהשלימה למניין אבריה. ואין חוששין להפסק על ידי הקדמת אל מלך נאמן, שהרי לדידן אין האשה כלל מברכת ברכות שמע מאחר שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא.

סוד חזרת ה' אלוקיכם אמת

בעל כף החיים⁸⁰ סיכם ותימצת סוד רמ"ח תיבות בק"ש על פי דרושי הרב האר"י והרש"ש בסידורו.⁸¹ בפרשה ראשונה של "ואהבת" יש מ"ב תיבות כנגד מ"ב תיבות של שם אב"ג ית"ץ (אנא בכח), והם כנגד חב"ד דז"א. פרשה שניה מתחלקת לשניים. חלק ראשון מ"והיה" עד "ושמתם" יש ע"ב תיבות, כנגד שם ע"ב היוצא משלושת הפסוקים "ויסע" "ויבוא" "ויט". וזה כנגד חג"ת דז"א. חלק שני של פרשה שניה הוא מן "ושמתם" עד סוף הפרשה יש נ' תיבות,

78. שם, יח.

79. מגן אברהם סימן תרי סק"ג.

80. סא, סעיף ג אות יב.

81. שער הכוונות דרוש ה, ח, ט. ובסידור הרש"ש בק"ש.

כנגד נ' שערי בינה. (40 אותיות שיש ב' פעמים אהי"ה, ועוד 10 כנגד כללות ה' פעמים אהי"ה). והם כנגד שני שליש תפארת התחתונים דז"א.

בחלק השלישי של פרשת ציצית יש ע"ב תיבות כנגד שם ע"ב כנ"ל. והם כנגד נה"י דז"א. ובחזרת ג' תיבות הנ"ל יכוון להמשיך מפרקין עילאין דנה"י דז"א, וממנו שבהם לתוך נה"י דז"א, ולעשות חב"ד דמלכות.

ומזה הסיק כאמור שאין לשמוע מפי הש"ץ חזרת ג' תיבות אם לא סיים בעצמו ק"ש או שנמצא יחד עמו. שהרי אם ישמע מפי הש"ץ כשהוא עודנו באמצע ק"ש הרי הוא מערבב ומבלבל סדר הכוונות. ("מהפך ומערבב הסדר הנעשה למעלה ח"ו" כלשוננו). וכן לפי זה ודאי שלא יאמר תיבות אל מלך נאמן, שלא עליהן סודרו הכוונות הנ"ל. ושמה תאמר - הרי אין אנו מכוונים את סדרי הכוונות בתפילתנו, כבר כתב בכמה מקומות שאף על פי כן ודאי שמחויבים אנחנו לסדר את סדר התפילה על פי סדרי הכוונות.

ונסיים בדברי הרדב"ז בחתימת התשובה הנ"ל "ומי שחותמו אמת ושמו אמת ותורתו אמת ינחנו בדרך אמת ויעמידנו על האמת אמך".

קריאת שמע וברכותיה

הרב בן ציון רמון

מצוות עשה מן התורה לקרוא קריאת שמע פעמיים ביום שחרית וערבית, כנאמר בפרשת ואתחנן "ודברת בס בשבתך בביתך וגו' **ובשכבך ובקומך**". חכמינו תקנו ברכות מיוחדות המתלוות לקריאת שמע, כדברי המשנה [ברכות פרק א משנה ד] "בשחר מברך שתים לפניו ואחת לאחריה, ובערב שתים לפניו ושתים לאחריה". במהלך השנים, שסודר לנו סדר התפילה הוכנסה אף קריאת שמע לתוכו, ובעצם ניתן לומר שהיא החלק בעל הנוסח הקדום ביותר שבסדר התפילה. ננסה בעז"ה במאמר זה להעמיק קצת, הן בקריאת שמע והן בברכותיה, הן במישור ההלכתי והן במישור הרעיוני.

קריאת שמע

הנוסח

הנוסח של 'שמע ישראל' נאמר בתורה על ידי משה רבנו. במהלך נאומו לבני ישראל הוא פונה אליהם 'שמע ישראל: ה' אלוהינו ה' אחד'. חז"ל לימדו אותנו שמהם אינו הראשון שהשתמש בנוסח זה, וקדמו לו בני יעקב. וכך מתארת הגמרא בפסחים [נו ע"א], "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלוש יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו **שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד**, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד". אם כן, מובנו הראשוני של המשפט הוא פניה ליעקב המכונה בשמו השני ישראל, והכרזה שכל השבטים מאמינים באותו א-ל בדיוק כמו יעקב אביהם. משה רבנו משתמש במטבע לשון זו שטבעו השבטים, אך הוא מרחיב את משמעותה. הקריאה הופכת להיות מופנית לעם כולו, ובוחר משה לכוונתם דווקא בכינוי על שם יעקב - 'ישראל', הרומז לנקודה הפנימית המאחדת אותם. אף לדורות כל יחיד הרוצה לקבל עול מלכות שמים, צריך לפנות לאומה ולומר 'שמע ישראל' כאילו מדבר עמם, שהרי רק מכוחם ומכח נקודת האחדות שבהם, מסוגל הוא להמליך ולומר 'ה' אלוהינו ה' אחד'. גם משמעות

הסיום הורחבה, לא רק אחד במובן שאותו ה' לכולנו [כביעקב], אלא אחד במובן של אמונת היחוד, שאין אלוקים זולתו, שכל מה שבשמים ובארץ נברא ממנו.¹

המצווה

נאמר בפרשת שמע "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך, **ושננתם לבניך ודברתם בם**, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". חז"ל למדו מכאן את מצוות תלמוד תורה הכללית² - 'ושננתם לבניך' את הדברים האלה, היינו, את התורה כולה. אולם למדו מכאן גם מצווה נוספת 'ודברת בם' - בשכבך ובקומך, לקרוא ספציפית את פסוקי קריאת שמע בערב ובבוקר³.

חלקו הראשונים מה כלול במצוות הקריאה הזו? **דעת הרשב"א**⁴ [ברכות יג ע"ב] שמצווה זו כוללת רק את הפסוק הראשון בלבד, ומסבירים כך את רבי, שהיה באמצע השיעור מעביר ידו על פניו ואומר ק"ש לקיים המצווה דאורייתא. **דעת הרבנו יונה** [ברכות ט ע"א מדפי הרי"ף] שמצווה זו כוללת את כל הפרשה הראשונה, ומפרש שרבי אמר את כל הפרשה הראשונה, ואילו **ברמב"ם** נראה שהמצווה כוללת גם את הפרשה השנייה - והיה אם שמוע⁵,

-
1. למעלה מזה אחד המבטא אחדות מופשטת שאין בה הרכבה וחיבור, ולמעלה מזה אחד הכולל הכל באחדות גמורה אין עוד מלבדו כלל.
 2. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות "והמצווה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזה הוא שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו (שם) ושננתם לבניך. ולשון ספרי לבניך אלו תלמידיך".
 3. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות "והמצווה העשירית היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית והוא אמרו יתעלה (פ' שמע) ודברת בם בשבתך בביתך וגוי' ובשכבך ובקומך".
 4. וכן כתב הרא"ה [שם י"ג ע"ב ד"ה פי'] וכן נראה גם בדיבור הקודם שלו שם [אמר] יובא לקמן לגבי זכרון יציאת מצרים.
 5. לשון הרמב"ם: [ק"ש א ב] ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן "שמע" "והיה אם שמוע" "ויאמר". ומשמע בפשטות ששלושתן חלק מהמצווה דאורייתא וכן כתב בערוה"ש סעי' ט"ז וי"ז שלדעת הרמב"ם כל השלשה פרשיות מן התורה הן. [ע"ש שכתב שכך גם דעת תוס' ורא"ש ועוד ראשונים] אבל בפר"ח סי' ס"ז נקט בדעת הרמב"ם שרק שתי הפרשיות הן

ונסביר שרבי לא היה צריך להפסיק, כיוון שעסוק בללמד תורה לאחרים אינו פוסק אפילו לקריאת שמע [רא"ש] ורק הפסוק הראשון שלא הפריע לשיעור קראו. על כל פנים וודאי שרבנן תקנו לנו לומר את שלושת הפרשיות בוקר וערב.

ועוד חלקו הראשונים מה היחס בין המצווה של קריאת שמע בבוקר ובין המצווה בערב. הרמב"ם [ספר המצוות] מנה אותן למצווה אחת "לקרוא בכל יום ערבית ושחרית", אולם הרמב"ן [השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שכחת הלאוין] משיג עליו ואומר יש כאן שתי מצוות נפרדות, מצווה בערב ומצווה בבוקר ומונים אותם כשנים, וכמו בתפילין שמונים בשתי מצוות, את תפילין של יד ותפילין של ראש. הציץ אליעזר מיישב את הרמב"ם, שיש הבדל בלשון הפסוקים בתפילין נאמרו שני פועלים: 'וקשרתם' לאות על ידך 'והיו' לטוטפות בין עיניך לעומת קריאת שמע שלא נאמר ודברת במ בשכבך ודברת במ בקומך⁶.

דאורייתא [ע' לקמן], ובשאלת אריה סי' ב' דוחה דבריו ואומר, שגם לדעת הרמב"ם **רק פרשה ראשונה דאורייתא**.

בקריית ספר למבי"ט ביאר בדרך אחרת שהפסוק ראשון הוא המינימום מדאורייתא, והיתר אם קראם הרי הם חלק מהדאורייתא [ומובא בלח"מ בפ"ב הי"ג מהל' ק"ש]: והגר"ד סולביצייק פירש שמצוות הקריאה כוללת את שתי הפרשות אבל קבלת עול מלכות שמים מתקיימת בפסוק הראשון.

6. יש לעיין לדעת הרמב"ם, שמנה אותם במצווה אחת, האם כוונתו לומר שאדם לא קיים את המצווה אלא אם הוא עשה את שני חלקיה, היינו שקרא גם בערבית וגם בשחרית ואם חיסר אחד לא יצא ידי חובת שניהם, או שנאמר שכל חלק מהווה מצווה בפני עצמו [צ"ב האם יש עוד דוגמה כזו שכל חלק הוא מצוה בפ"ע, ואולי הדוגמה כל אות בלימוד תורה וצ"ע. ויש דוגמא ממצות ציצית שכוללת גם תכלת וגם לבן ואין אחד מעכב השני ובכל אופן חשובים מצווה אחת - ספר המצוות לרמב"ם, השורש ה11] ושלמות המצווה שעשה את כל חלקיה. ואולי אפשר לומר שזו רק הגדרה בזמן, היינו, כמו שבלולב אנו אומרים שהמצווה ליטול שבעה ימים של סוכות, ובכל אופן ברור שכל יום מצווה בפני עצמו, כך גם בקריאת שמע מצווה לקרוא בכל עונה, היינו גם בעונת הערב וגם בעונת הבוקר, וכל עונה היא מצווה בפני עצמה.

הקורא את שמע מקיים אם כן שתי מצוות: מצוות תלמוד תורה⁷ ומצוות קריאת שמע, אבל מעבר להן יש כאן מצווה נוספת, הנלמדת מעצם הפסוק 'שמע', היינו לשמוע, להקשיב ולהפנים את האמת הגדולה ש'ה' אלוֹקינו' הוא 'ה' אחד'. וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות [מצוה ב] "שצונו **בהאמנת היחוד**, והוא שנאמין שפועל המציאות וסבתו הראשונה אחד". המצווה הראשונה של קריאת שמע היא מצווה לקרוא ולהכריז בפה, והיא נעשית בזמנים מסוימים. לעומת זאת, מצוות היחוד היא מצווה בלב והיא מצווה תדירית שאדם צריך ויכול לקיים אותה כל הזמן⁸, אבל בלי ספק בזמן האמירה וודאי שצריך להתכוון אליה.

יתכן שיש בכך להסביר רעיונית את שיטת הרמב"ם לעיל. שיאה של אמונת היחוד הוא בכך שגם הדברים הנראים הפכים, הם בעצם באים מאותו מקור ושותפים יחד ביצירה אחת. הלילה והיום הם שני הפכים הרומזים בתוכם לזמנים ההפוכים בכלל במציאות, זמנים של חושך ושל אור, של הסתר והתגלות, של גלות וגאולה, ואולי גם של הרע והטוב. קבלת מלכות שמים בלילה וביום מבטאת את האמונה ששניהם באים ממקור אחד, וכל הזמנים האלה יחד שותפים בסופו של דבר בהתגלות שמו בעולם. ממילא מתאים הדבר, למנות את ה'שמע' של הלילה יחד עם ה'שמע' של היום במצווה אחת.

התוכן

שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע דומות מבחינה מבנית בהרבה דברים: שתיהן פותחות בשמיעה [שמע' 'אם שמוע תשמעו'] ושתיהן מדברות על אהבת ה' בכל לב ונפש ושתיהן מסיימות בצורך לעסוק ולשנן את הדברים, לקשור אותם על היד והראש [תפילין] לכתוב אותם בשערי הבתים [מזוזה] ובכל אופן מסתבר שיש לכל פרשה את תוכנה המיוחד, מהו?

7. כדברי הגמרא "כל הקורא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש" [מנחות צט ע"ב].
8. כדברי החינוך "חוץ מששה מצוות מהן שחיובן תמידי, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו, ואלו הן... ג. לייחדו" [ספר החינוך הערת המחבר].

המשנה בברכות [יג ע"א] מביאה את דברי רבי יהושע בן קרחה, בהסבר סדר הפרשיות של קריאת שמע: "למה קדמה פרשת שמע לזה היה אם שמוע" - כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות; והיה אם שמוע לויאמר - שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד". למדנו מכאן הגדרה לתוכן הפרשיות הראשונות: פרשת שמע עניינה קבלת עול מלכות שמים ואילו פרשת והיה אם שמוע עניינה קבלת עול מצוות.

הגמרא בהמשך [יד עמוד ב] מוסיפה עוד סיבה לסדר בשם רשב"י: "בדין הוא שתקדם שמע לזה היה אם שמוע - שזה ללמוד וללמד ולעשות, והיה אם שמוע לויאמר - שזה יש בה ללמד ולעשות, ויאמר - אין בה אלא לעשות בלבד". כוונת הגמרא היא שבפרשת שמע נמצא גם הערך של לימוד ודברת בס', גם הערך של ללמד וישננתם, וגם הערך של העשייה וקשרתם וכתבתם. לעומת זאת, בפרשה השניה לא נאמר על הלימוד האישי, רק על הללמוד והלעשות ובפרשה השלישית נאמר רק על העשייה.

האם יש קשר בין הדברים? היינו, בין התוכן של הפרשיות - עול מלכות שמים ועול מצוות, ובין הערכים והחיובים שבתוכם?

מעבר לכך, יש להתבונן על הבדלים נוספים בין הפרשיות. ההבדלים הבולטים: בפרשת שמע אין איזכור של שכר ועונש, ואילו פרשת והיה אם שמוע מפרטת ונתתי עשב בשדך וכו' וחרה אף ה' ועצר את השמים וכו', וגם מסיימת 'למען ירבו ימיכם'. פרשת שמע נאמרת בלשון יחיד 'ואהבת' ואילו

9. הראשונים דנו מדוע בעצם לא מספיק החסבר הפשוט שכך הסדר בתורה שמע ב'ואתחנן' והיה אם שמוע ב'עקב' המאירי [יד ע"ב ד"ה המשנה השלישית] מפרש שהיות שראו שפרשיית 'ויאמר' למרות שהיא כתובה בספר במדבר המוקדם מאוחרת בזמן אמירתה, הסיקו שיש טעמים מיוחדים בסדר האמירה. וע"ז שאלו. תוס' [שם ד"ה למה] מוסיפים שכיוון שלא מקפידים על סדר התורה יש מעלה להקדים את 'והיה', שהיא בלשון רבים. (הפני יהושע [שם ד"ה פיסקא] מפרש שדווקא למ"ד שפרשת 'והיה' היא דרבנן אז יוצא, שעוסקת רק במצוות ת"ת, וממילא יש ענין להסמיכה לברכת אהבה רבה שנתקנה גם כברכת התורה [ע' לקמן], ולכן שאלו למה קדמה שמע)

והיה אם שמוע בלשון רבים 'תשמעו'. בפרשת שמע נאמר בכל מאודך ובפרשת
והיה אם שמוע לא נאמר, ועוד.

נראה, שפרשת שמע עסוקה בנקודת האמונה הפנימית- עול מלכות שמים,
ואילו פרשת והיה מדגישה את היציאה של זה מהכח אל הפועל, החוצה,
לעולם המעשי. כאשר אנו עסוקים בנקודת האמונה היא זכה ונקייה ואינה
צריכה לשכר ועונש, ואולי לא ניתן בכלל לדבר על מערכת החוקים
והשלכותיהם לפני קבלת המלכות. נקודת האמונה היא אישית וכל אחד יש לו
את עומק ההבנה והחיבור הייחודיים לו. לעומת זאת, פרשת והיה אם שמוע
עסוקה בביטוי החיצוני של הדברים, במעשים ובמצוות, אחרי שכבר יש מלך,
ממילא ניתן לדבר על השלכות של שמירה ואי שמירה של החוקים, ויש בזה גם
צורך כדי להתגבר על הקשיים הכרוכים בעשייה מרובה. בעולם המעשה יש
יותר אחידות ושוויון בין היחידים הרבים, שמירת שבת המעשית זהה אצל
התלמיד חכם ועם הארץ כאחד, וניתן לדבר בלשון רבים. זאת ועוד, חלק
מההוצאה מהכח אל הפועל של הדברים מתבטאת בכך שהאמונה אינה
נשארת נחלת יחידים, אלא הופכת להיות הנהגה של עם המקיים ממלכה
בארצו, עם הצלחה חומרית וכלכלית. אמנם, בשלב כזה של עם שלם, לא נוכל
לדרוש טוטאליות של ויתור על עיסוק בסיסי בפרנסה, מדרגה המתאימה רק
ליחידים עליונים בלבד, והתורה תדלג על 'בכל מאודכם' בפרשה השניה [נפש
החיים שער א פרק ח]

בעולם האמונה והאהבה המופשטת עלינו להדגיש כל הזמן גם את המשך
הלימוד וההתפתחות הרוחנית שלך, 'אין אדם אוהב אלא בדעת שידעהו'.
לעומת זאת, ביציאה של הדברים אל הפועל עלינו להדגיש בעיקר את הפצת
האמונה - **ללמד**, ומימושה בחיים - **לעשות**.

התורה כתבה לנו את שתי הפרשיות, ושתיהן יחד נמצאות במזוזה, ושתיהן
יחד נמצאות בתפילין, ושתיהן יחד נאמרות ערב ובוקר (מהתורה או לכל
הפחות מדרבנן), ללמדנו שהיהדות מורכבת משתי הדברים יחד: מעולם אמוני
פנימי ועמוק ומעולם חיצוני מעשי. תורה ומצוות, כלל ופרטים. כל ויתור על
צד אחד מהם, זו תהיה החטאה לאמת, ופספוס היהדות. ועם הידיעה הזו אנו
פותחים וחותמים מדי יום את יומנו.

פרשיית ציצית - ויאמר

המצוות הקשורות בה

מצוות ציצית - נלמדת מהפסוקים בפרשה 'ועשו להם ציצית' כדברי הרמב"ם [ספר המצוות, מצוה יד] "שצונו לעשות ציצית והוא אמרו יתעלה (במדבר טו - לח) 'ועשו להם ציצית'..." "ונתנו על ציצית הכנף". המצווה נוהגת רק ביום כנלמד מהפסוק 'וראיתם אותם' ובלילה לא זמן ראייה¹⁰ [רמב"ם, ציצית ג ז - ח] המצווה נוהגת רק במי שלובש בגד של ארבע כנפות אבל אינו מחויב ללבוש בגד כזה¹¹ אמנם כתב הרמב"ם "אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו. אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר..." [שם י"א]

זכרון יציאת מצרים - נלמדת מהפסוקים בפרשת ראה [דברים טז - ג] לגבי מצוות קורבן פסח והאיסור לאכול חמץ עליו והמצווה לאכול עליו מצות שבעת ימים, שאומרת שם התורה "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך"¹². נחלקו התנאים האם המצווה היא רק ביום או גם בלילה מהייתור 'כל ימי חיך' [ע' לקמן]. להלכה בפסות המצווה היא גם בלילה. אלא שחלקו הראשונים האם המצווה בלילה היא מדאורייתא [סמ"ק מצווה ק"י] או שרק מדרבנן [רא"ה ברכות יג ב ד"ה אמר רב יצחק] והריבוי בפסוק הוא אסמכתא בעלמא¹³.

10. חלקו הראשונים האם הקובע זה הזמן או הגדרת הבגד והנ"מ האם בגד יום חייב בלילה לרמב"ם לא לרא"ש כן, ולהיפך לגבי בגד לילה ביום. להלכה חוששים לדברי שניהם, להחמיר לא ללבוש בלי ציצית, ולהקל לא לברך רק בבגד יום ביום. [או"ח יח א ומ"ב ב]

11. כדברי הגמרא מנחות שציצית לאו חובא גברא. וכן פסק בשו"ע או"ח סימן יז וע"ש במשנה **ברורה ס"ק ה** שסיכס "ודע דאנן פסקינן גבי ציצית חובת גברא ולא חובת גברא, ותרוייהו לקולא, חובת גברא לקולא למעוטי חובת מנא וכו'".

12. רש"י על החומש [שמות] כתב שלומדים את מהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים" אבל המנחת חינוך [פרשת בא מצווה כ"א א] תמה עליו שאינו כפשוט הגמרא והראשונים.

13. ויש שמשמע בדבריהם שגם ביום זה רק מדרבנן ואסמכתא בעלמא [ראש יוסף מסכת ברכות דף יב ב], וע' לקמן שכך דעת האו"ש ברמב"ם.

בשאגת אריה [סי' יג] הסיק שצריך להזכיר בפיו את יציאת מצרים ולא מספיק להרהר עליה במחשבה, אומנם בפרי מגדים [או"ח פתיחה ק"ש ד] נראה שהוא נוקט שסגי בהרהור הלב¹⁴.

[יש לציין שהרמב"ם בהלכות קריאת שמע כתב "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר (דברים) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". אבל בספר המצוות שלו לא מנה מצווה זו ותמהו רבים עליו מדוע? הצ"ח [י"ב ע"ב ד"ה מזכירין בא"ד ונתתי לבי] כתב, שטעמו הוא שהמצווה לא נאמרה בלשון ציווי ישיר, אלא כמילת תוצאה 'למען תזכור', ולכן זו אכן מצווה אבל אין למנותה במניין¹⁵. הגרי"ד סולובייצ'יק [ברכות יב ב רשימות שיעורים שם זכרון יציאת מצרים ב] פירש בשם הגר"ח, שהרמב"ם מבין שזכירת יציאת מצרים היא חלק מקבלת עול מלכות שמים, ולכן לא מנה אותה מצווה בפני עצמה]

אמירתה ותוכנה

כידוע, הפרשייה השלישית הנאמרת בקריאת שמע היא פרשת ויאמר, פרשה זו אינה חלק מהמזוזה והתפילין שלנו שהרי לא נאמר בה 'וכתבתם' או 'וקשרתם', והאמת היא שאף לא 'ודברת בם', ובכל אופן היא נכנסה להיות חלק מקריאת שמע שלנו¹⁶. מדוע?

14. ע' עוד מ"ב סז ס"ק ג שמביאם ומ"ש בשם הבאר היטב

15. באור שמח ריש הל' ק"ש בד' הרמב"ם רצה לומר שכל מצוות הזכרת יציאת מצרים היא רק מדרבנן, אלא שעשו לה חיזוק כאילו דאורייתא [ברכות כא] הואיל וראו שהתורה רוצה בזה.

16. ואכן במשנה [ברכות יב עמוד ב] רואים שבאמת לא כל השנים נאמרה פרשת ציצית בקריאת שמע של לילה. וכך נאמר שם "מזכירין יציאת מצרים בלילות [רש"י: פרשת ציצית בק"ש]. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא". וע' לקמיה. ועיין רשב"א שם [ד"ה אמר רבי אלעזר] כתב בשם הראב"ד שגם לפני כן היו אומרים אלא שסברו שזה מדרבנן, והרשב"א עצמו סובר שלפני כן לא אמרו אותה בכלל. [והרי"ד במשנה דרך אחרת לו, שהמשנה עסוקה באיזכור יצ"מ באמת ואמונה ופרשת ציצית אינה נאמרת בלילה גם אחרי דרשת ראב"ע].

מה ענינה של הציצית, והאם ניתן לחבר את זה לזכרון יציאת מצריים, וליתר הדברים שבפרשה?

בהשראת דברי המהר"ל שם, ניתן לומר קבלת עול מלכות שמים היא האמונה, קבלת עול מצוות היא ההסכמה השכלית להוציא את הדברים אל הפועל על ידי שמירת גזירות המלך, אבל יש עוד קומה שלישית, שהיא המימוש המעשי של הדברים בפועל. לא רק נכונות עקרונית אלא יישום בפועל, והיישום באמת נתקל בהרבה קשיים, יש הרהורי עבירה והרהורי ע"ז ומינות. והכח לעמוד בכל זה הוא רק על ידי **הזכירה** המתמדת של הוצאת ה' אותנו מהשיעבוד הקשה של מצרים, ועל ידי לבוש ה**ציצית** שעוטף את האדם ומזכיר לו כל הזמן את מצוות ה'. [שעקרונית כבר קיבל אותם על עצמו בפרשיית 'והיה', ורק צריך לממשם אל מול היצרים ואתגרי החיים].

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד – כאדם

הקורא בתורה!

הרב עמיחי ישראל כנרתי

חשיבות והכרח קריאת שמע בזמנה

בחורף (ושעון חורף) סוף זמן קריאת שמע יחסית זמנו מוקדם, וצריך זירוז וחיזוק שלא לאחר הזמן, בין בימות החול בין בשבתות. ובספר מנהגי מהרי"ל עמ' תלה כתב "דרוב פעמים¹ נמשך זמן ק"ש שלא בעונתה", ולכן יאמר בשכמל"ו בק"ש שלפני התפילה.

ובספר פסקי תשובות סי' נח כתב ע"פ ספרי הלכה ומוסר שונים לזרז בזה בדברים חמורים:

"ולא זו בלבד אלא שחומרת עונש המבטל קריאת שמע בעונתה גדול ביותר שהוא מעוות לא יוכל לתקון, ומוציא את האדם מן העולם, ומעכב גאולת ישראל, ומראה בכך שאין לו בושת כלפי שמיא וחצוף הוא, ומונע ממנו ברכות דלעילא, והוא בנידוי לשמים כל אותו היום ואין תפילתו נשמעת", עיי"ש במקורות.

[ונוסיף, שלדעת רוב הדעות בחז"ל ובראשונים ק"ש היא מצוה דאורייתא, אע"פ שנמצא גם שיטות שהיא מדרבנן, וראה היטב מה שסכמו נידון זה בספר אוצרות הברכה "מצות קריאת שמע" עמ' ריג-רכד. ועכ"פ גודל מעלתה שגבה מאד, שהיא יסוד האמונה, ועיי"ש בעמ' ט-פד שהאריכו בזה. וכמה צריכים להיזהר בזה עד אין קץ²].

1. בשנו"ס שם כתוב: "כי לפעמים", אבל בחלק מהכת"י כתוב "דרוב פעמים!"

2. ומן התימה והפליאה שלעיתים רואים אנשים ממהרים בק"ש דאורייתא כדי להספיק להתפלל עם הציבור, שהיא רק מעלה והידור (וודאי להתחיל להתפלל ממש עם הציבור היא מעלה דמעלה), וצע"ג לכאורה.

ובהערות שם הביא מקונטרס "עלה לתרופה" (הנדפס בלבוב בדורו של הדברי חיים מצאנז זצ"ל, בהוראתו והסכמתו, וחתמו עליו גם שאר גדולי הדור דאז) שיש חובה להעיר אדם משינתו אם עומד לעבור על זמן ק"ש³. אמנם, לגבי חובת האב על בנו בזה, מה שרבים מתלבטים בזה בהנהגת החינוך, כבר הורה זקן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל שהחובה היא פעמיים, ואכמ"ל.

"... היהדות הקפידה מאד על איסור חימוץ השעה. בת תודעת-זמן רגישה היא. שהייה כלשהי נחשבת על ידה לפשע. מהו איסור נותר – אם לא איחור שעה? מהו עוון חילול שבת אם לא עשיית מלאכה רגע אחד אחרי שקיעת החמה שמותרת היתה רגע אחד לפנייה? במה מתבטא ביטול מצוות אם לא בהתמהמהות של דקות אחדות, כגון קריאת שמע לאחר זמנה, נטילת לולב אחרי ביאת השמש וכדומה?" [הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל, איש האמונה, מאמר "קול דודי דופק" עמ' 75].

וע"ע בנפש החיים ("פרקים" אחרי שער ג, פרקים ד-ה) שזירז על שמירת הזמנים בהלכה, וכן בחזו"א אמונה ובטחון פ"ג סע' ח שכתב על האמונה בפרטי המצוות שצריכה קנין ואינה טבעית⁴.

ובקונטרס אגן הסהר (תולדות חייו של הג"ר אברהם גנחובסקי זצ"ל, ר"מ ישיבת טשעבין) מובא:

פעם באמצע שיעור בישיבת טשעבין אמר הגר"א גנחובסקי בדרך אגב (כך היה דרכו תמיד להבליע בנעימות בתוך השיעור דברי מוסר) "בחור שלא מקפיד על זמן קר"ש אפשר לומר עליו בשידוכים שאין לו יראת שמים", ושוב חזר על דבריו. היה שם בחור שלא היה מקפיד על זמן ק"ש, והוא ניסה להתווכח עם ר' אברהם באומרו שיתכן שכשהוא לא קם מתוך אונס של שינה אין זה חסרון ביר"ש, אבל ר' אברהם חזר שוב על דבריו בתקיפות, ולא

3. וראה מה שדן בזה הגרשז"א זצ"ל בהליכות שלמה, מילואים סי' יב, "ישן דינו לענין קריאת שמע", האם צריכים להקיצו, או אולי יש לו דין אנוס ופטור.

4. "בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו טובל". "בין נשחט רובו של קנה לנשחט חציו, וכמה בין רובו לחציו, מלוא שעה".

הסכים עם הבחור בשום אופן. וסיפר הבחור הנ"ל שנכנסו בליבו הדברים, ומאז הוא החל להקפיד על זמן ק"ש.

ולסיום פרק זה נעיר, בואו ונחזיק טובה ל"שעון קיץ", שעל אף חסרונותיו ובעיותיו מ"מ הרי הוא מציל כל יום יהודים מלעבור את זמן ק"ש.

האם זמן ק"ש עד שלוש שעות הוא לכתחילה?

יש את שיטת הירושלמי (ברכות דף ז, ב), שאיתא שם: "רבי יהושע אומר עד ג' שעות. רבי אידי ורב המנונא ורב אדא בר אחא בשם רב הלכה כרבי יהושע בשוכח, רבי הונא אמר תרין אמוראין חד אמר בשוכח, אגיב ליה חבריה וכי יש הלכה בשוכח, כך הוא הלכה, ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרז בעצמו לקרותה בעונתה". ובאר הגר"א (בשנות אליהו על המשנה שם בברכות): "מפרש בירושלמי דוקא בשוכח, ופליגי שם אם מדאורייתא בשוכח או דרבנן אמרו בשוכח". והמ"ב (סי' נח ס"ק ג) הביא זאת להלכה⁵: "ולכתחילה אסור להתאחר עד אותו הזמן, שנות אליהו בשם הירושלמי"⁶.

ולכאורה שיטה זו היא שיטת הרמב"ם בהל' ק"ש פ"א הי"א, וז"ל: "ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש. ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו, שעונתה עד סוף שלוש שעות ביום למי שעבר ואיחר". ולהדיא כתב "יצא ידי חובתו", ושהוא רק למי שעבר ואיחר⁷, ואינו לכתחילה⁸. ונראה שהוא כירושלמי שם, וצ"ע האם יש רמז לחידוש גדול כזה גם בבבלי.

5. קצת חידוש הוא שרבינו המ"ב הביא זאת, שהרי שיטת הרמב"ם והתר"י ש"ע עד ג' שעות" הוא רק בדיעבד לא נפסקה להלכה.

6. יש שהבינו בירושלמי, שמש"כ "כדי שיהא אדם מזרז בעצמו" הוא רק מצד שכך מצוה וראוי, אבל לא חובה.

7. לכאורה גם בפשיעה. וראה בפיה"מ לרמב"ם ברכות שם שהביא ר"י קפאח נוסח הכת"י, והוא ממנהגו של רבינו: "והלכה כרבי יהושע, בד"א במי שנאנס, אבל לכתחילה צריך להתכוון לגמור קריאתה עם הנץ החמה". והוא חידוש גדול, שרק במי שנאנס.

וגם תר"י ברכות ד, ב בדפי הרי"ף (ד"ה רבי יהושע וד"ה תניא נמל) נקטו כך, שעד ג' שעות הוא "דיעבד". וע"ע באריכות בשו"ת איש מצליח ח"א סי' טו סעי' ב: "אם קריאת ק"ש כותיקין הוא חיוב מן הדין לכתחילה, או רק מצוה מן המובחר".

ומ"מ להלכה לא קיי"ל כשיטה זו, אלא נקטינן שעד שלוש שעות הוא לכתחילה, ותפילת ותיקין היא רק למהדרין. וכן ראינו רוב גדולי ישראל בדורינו שלא חשו להתפלל דוקא כותיקין, כל אחד מטעמו, ומבואר שלא חשו לשיטת הרמב"ם והירושלמי. וכן מבואר בשו"ע תחילת סי' נח שהוא לכתחילה, ולא חש לשיטת הרמב"ם. וכן עמא דבר, רובו ככולו, ולא יעלה על הדעת לומר שכולם, רבנן ותלמידהון וכלל ישראל, יוצאים יד"ח מצוות קריאת שמע כל יום רק בדיעבד⁹.

המעלה והחובה להקדים ק"ש גם אם לא קרא בתחילת זמנה
בפירוש תלמידי רבינו יונה על הרי"ף¹⁰ (ברכות ד, ב ד"ה ומצינו למדין) כתב: "ואף על גב דאמרין שזמנה לכתחילה הינה מהנץ החמה ואילך, אפ"ה אם לא קרא אותה קודם הנץ יש לו להקדים ולקרותה במהרה כל מה שיוכל¹¹", וכ"פ בשו"ע סי' נח סעי' ב. ובאר המ"ב שם ס"ק י שהוא מצד ההידור של "זריזין מקדימין למצוות".

8. "כל", שלא הרחיבו הזמן אלא למי שעבר ופשע, אבל לכתחילה צריך כל ירא אלוקים לקרות קודם הנץ החמה" (רבינו מנוח). ומ"מ ראה במפתח פרנקל על הרמב"ם שם, שיש שהבינו גם לשיטתו שהוא רק למצוה מן המובחר.

9. הערת המערכת: ובכל זאת, דעת אדונו הגר"א כן, וכן היה המנהג הישן בירושלים. וצא וראה כמה דקדק והידר בכך מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל, עד יומו האחרון. ויעויין מה שעורר על זה הגר"ש לופס, רבה של עכו, בקונטרסיו שהובאו בספריו של חתנו, הראש"ל הגאון הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל.

10. מיוחס לתלמידו רבי שלמה בן עלי.

11. בתפילת מוסף קיי"ל שאפשר להתפלל אותה כל היום, אבל לאחר שבע שעות נקרא "פושע" (עצלן, ראה רש"י ברכות מג, ב), ראה ברכות כח, א. וי"א שטעם הדבר מחמת שהתעצל וחיכה

בשל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה סי' סט) הביא דברי אחיו, הג"ר יעקב זצ"ל, בהגהות על ספר יש נוחלין, להזהיר את החזנים שלא יאריכו בניגונים, מחשש לעכב ולהתמהמה באמירת ק"ש: "... ונמשך עוד מאריכת הניגונים, שמאחרין זמן קריאת שמע. ואע"פ שאין אנו נוהרין כל כך לקרות קריאת שמע בזמנה¹², מכל מקום כל מאי דאפשר להקדים צריכין להקדים, כדאיתא בבית יוסף (או"ח סימן נח) בשם הרבינו יונה ז"ל. וגדולה מזו, בימים הקצרים בחורף, ובפרט כשאומרים פיוטים, אם מאריכין בניגונים, קרוב לודאי שעוברים זמן קריאת שמע. וכו'. וראה גם ראה, כשמאריכין בניגונים ובפרט כשאומרים גם כן פיוטים, אם קורין אותה בזמנה. ובודאי לאו שפיר למיעבד הכי כלל, לדחות קדימת זמן קריאת שמע בכל מה דאפשר מפני אותן הניגונים, אף אם אין עובר זמנה, ואין צריך לומר אם ימשך מזה שום חשש שיעבור זמנה, וכו'".

ועוד יש לעורר, שהתרי"י והשו"ע דברו על הקדמת הזמן, אבל מה שצריך יותר השתדלות הוא שלא להגיע בקריאת שמע סמוך מאד לסוף הזמן. והוא ע"פ המבואר בגמ' ברכות כט, ב: "מצוה להתפלל עם דמדומי חמה וכו', לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא, דלמא מיטרפא ליה שעתא", ופירש רש"י: "לייטי במערבא - על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה על ידי אונס ועבר הזמן". ולכאורה הוא הדין ממש¹³ גם בק"ש ובכל התפילות, וכן בכל המצוות, שלא ראוי להגיע סמוך מאד לזמן האחרון, מחשש לאונס לא צפוי וח"ו יעבור הזמן והמצוה תתבטל.

זמן רב כל כך, כמשמע ברש"י ברכות שם: "ונקרא פושע המאחר כל כך", וראה אנצ' תלמודית ערך מוסף טור קכו ובהערה 245 (דברי הנמו"י, וכן גליון הש"ס לרע"א). וא"כ יל"ע האם היינו הך לגבי שאר תפילות אם "מאחר כל כך" זמנם. [אבל יש שם עוד טעמים לחידוש זה, וגם לא מצאנו בחז"ל שאמרו כך "פושע" גם לגבי שאר התפילות, ואכמ"ל].

12. היינו עיקר זמנה, קודם לנץ, עיי"ש.

13. וכש"כ משם, שיש מעלה בתפילה בשעת דמדומי חמה, ומ"מ לייטי עלה במערבא.

ההבדל בין בשכבך לבקומך

הנה, במשנה תחילת ברכות מבואר שזמן ק"ש עד ג' שעות, והקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. והיינו שזמן "בקומך" הוא בשעה שבני אדם קמים משנתם, ומתחשבים אפילו בקימת בני מלכים¹⁴ בשלוש¹⁵ שעות, ולא כזמן "בשכבך", שהוא כל זמן שבני אדם בפועל ישנים, עד השחר, ולא רק בזמן שהולכים לשכב.

וכבר עמדו על הבדל זה בהבנת המילים בפסוק, המאירי בתחילת ברכות והנ"כ על השו"ע סי' נח, עיי"ש בט"ז ס"ק ד ובמ"א ס"ק ז, וכן במקור חיים לבעל החו"י עמ' רנד. וע"ע בספר החינוך תחילת מצוה תכ.

ובאמת שיטת הכסף משנה הלי' ק"ש סוף פרק א', שמדאורייתא זמנה כל היום, וא"כ "בקומך" הוא כמו "בשכבך", אבל רוב הפוסקים והשיטות לא ס"ל חידוש זה, ראה לקמן.

זמן ק"ש אינו משתנה לפי כל דור

וברור שגדר "ובקומך" נקבע לפי הרגילות בזמנם, שרובא דעלמא קמו בתחילת הבוקר, שהרי בזמננו הרבה אנשים רגילים קמים בשלוש שעות, מצד עירנות ועבודה בלילה עד שעות מאוחרות, ובני מלכים ודאי קמים בזמננו אחרי זה, והדין של זמן ק"ש פשוט שלא משתנה כיום.

14. אע"פ שלא קיי"ל להלכה "כל ישראל בני מלכים הם", וראה תר"י ברכות ד, ב ובספר אוצרות הברכה "מצוות ק"ש" עמ' רסו. [נמש"כ חז"ל "בני מלכים", נראה מפני שהמלך עצמו טרוד בענייני המדינה, וקם מוקדם]. [הערת המערכת: אמנם, מדברי הגמ' על דברי דוד המלך ע"ה לא משמע כן, אלא משמע שגם המלכים עצמם קמו מאוחר, חוץ מדוד המלך ע"ה]

15. סוף השעה השלישית, והיינו מפני שלמעשה בני מלכים היו קמים בסוף השעה השנייה, תחילת השעה השלישית, והיו קוראים ק"ש בשעה השלישית (זו משמעות הגמ' ברכות ג, ב ורש"י שם. וז"ל תוס' רא"ש שם: "ר' יהושע אומר עד שלוש שעות. שכן דרך בני מלכים להיות ישנים עד שתי שעות ויקרא בשעה שלישית").

וכנ"ל "בשכבך" הוא לפי הרגילות בזמנם, לישן בתחילת הלילה (מחמת חוסר תאורה), שהרי היום כמעט שלא מצוי מי שישן בתחילת הלילה ממש (בחורף הוא בשעה עשרה לחמש!) ומ"מ אפשר לקרוא אז.

אמנם, לגבי ק"ש של לילה היה אפשר לומר בסברה שהגדר הוא "לילה", ולכן לא משתנה בכל הזמנים, ומש"כ בפסוק "ובשכבך" הוא רק לסימן בעלמא. וז"ל הרמב"ם (ק"ש א, א): "פעמיים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבוקר, שנאמר ובשכבך ובקומך, בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין וזה הוא יום". ולכאורה כך אפשר להבין בדבריו, שהגדר הוא "לילה". אבל ממש"כ הרמב"ם "וזה הוא יום" אע"פ שגם מדאורייתא רק תחילת היום הוא זמנה (לרוב השיטות במפרשים ובפוסקים), נראה שלא לכך התכוון הרמב"ם לומר שהגדר הוא יום ולילה.

ועכ"פ בחז"ל נראה יותר שהגדר הוא "זמן שכיבה" ולא "לילה". וכן מבואר בסוגיה ברכות ח, ב וט, א שהקובע לק"ש אינו זמן יום או זמן לילה, אלא מתי שוכבים ומתי קמים, ואינם זמנים חופפים. וכ"כ בחידושי הרשב"א שם: "דלא אמר רחמנא בבוקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה, אלא בשכבך ובקומך".

ובאנצ"ת ערך לילה כתבו: "ותלה הכתוב זמנה בזמן שכיבה, ולא בלילה, ולפיכך נחלקו תנאים בתחילת ובסוף זמנה". ובהערה שם כתבו: "ויש סוברים שזמן ק"ש הוא מפלג המנחה, משום שחשוב אז לילה. לסוברים שתחילת זמן ק"ש של ערבית היא בצאה"כ, אם תלוי זמנה בזמן שכיבה או בלילה, והאם בין השמשות שהוא ספק לילה הוא ספק אם יוצאים בו ידי חובת ק"ש, עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א, וסדר זמנים סי' א, וראש יוסף ברכות ב א ד"ה וסבור, ואבן האזל ק"ש שם, וזכרון שמואל סי' טז אות ב".

"לא הפסיד" – ברכות או שכר

במשנה ברכות פ"א מ"ב שנינו: "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה".

ובארה הגמרא ברכות י, ב ש"לא הפסיד" היינו ברכות. וז"ל: "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, ובלבד שלא יאמר יוצר אור.

מיתבי: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה, אבל מברך הוא שנים לפניו ואחת לאחריה - תיובתא דרב חסדא! תיובתא. איכא דאמרי, אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מאי לא הפסיד - שלא הפסיד ברכות. תניא נמי הכי: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, אבל מברך הוא שנים לפניו ואחת לאחריה".

ויל"ע בפשט הגמרא הנ"ל, שבברייתא משמע ש"לא הפסיד" עומד בפני עצמו, ורק בארנו גם את דין הברכות, "אבל" וכו'. אבל לפי רב חסדא משמע שכך הוא באר את המילים "לא הפסיד" – היינו את הברכות! וצ"ב. וצ"ל שאה"נ, לא אמרנו "תניא נמי הכי" אלא רק לגבי הדין, אבל ביאור "לא הפסיד" שונה במשנה ובברייתא.

ובס"ד ראיתי שכ"כ הצליח י, ב:

רש"י ד"ה הקורא מכאן ואילך וכו', שהרי הוא כאדם הקורא [אחת] מכל הפרשיות וכו'. הנה לא פי' רש"י זה במשנתנו שגם [שם] שנינו כן, ונראה דרש"י בפירושו הזה הוא מפרש דהאי כאדם הקורא וכו', הוא נתינת טעם למה שאמר לא הפסיד שהרי הוא כאדם הקורא וכו', ובמשנתנו אי אפשר לפרש זה לטעם, שהרי **במשנתנו הפירוש של לא הפסיד הוא שלא הפסיד הברכות שנים לפניו** וכו', ואיך שייך לומר על זה הטעם שהרי הוא כקורא אחת מפרשיות שבתורה, ואטו הקורא בשאר פרשיות מברך לפניו ברכת יוצר ואהבה ולאחריה גאולה, ולכן לא פירש"י כן במשנתנו. אבל **בברייתא הפירוש שלא הפסיד היינו לא הפסיד¹⁶ קבלת שכר**, שהרי ענין הברכות הוא אומר אח"כ בפירוש, ושפיר שייך הך כאדם שקורא לנתינת טעם על לא הפסיד.

מהו "כאדם הקורא בתורה"

יל"ע בכוונת דברי חז"ל בזה, מהו "כקורא בתורה".

בשיטה מקובצת שם כתב ביאור נחמד: "יש אומרים דקא משמע לן דאף על גב דפשע ולא קרא בעונתה לא חשיב כמזכיר עוון כשקורא שלא בעונתה, אלא הרי הוא כקורא בתורה".

16. לגמרי.

ובספר טוב ראה דן מרן הראי"ה קוק זצ"ל שאולי כוונת חז"ל שאין כאן איסור "בל תוסיף" בק"ש לאחר זמנה, והטעם מפני שהוא רק כקורא בתורה ואינו מתכוון למצוה, ועיי"ש. וכן בספר "הצדיק רבי שלמה" (רש"י בלוח זצ"ל) עמ' מב סי' סב כתב בשם רבו, מרן הח"ח זצ"ל: "אם אומרים ק"ש לאחר זמנה לשם מצוה, אמר החפץ חיים שעוברים על בל תוסיף. ועפ"י רצה רבי שלמה להסביר מה שכתוב במשנה שאחר זמנה יקרא כקורא בתורה, דהיינו שלא לשם מצוה". והוא דבר חידוש, ודנו בזה בספרי זמננו, והביאו את דברי החזו"א שלא ס"ל כך (ראה במכתב הג"ר איתמר גרבוז שליט"א, שנדפס בספר חידושי אור שמח עמ' שכג).

ונראה עוד בביאור כוונת המשנה, שהוא כעין דברי הפמ"ג הידועים¹⁷, שהמניח תפילין שלא במקומם - כאילו מונחים בכיסם, ולכן כתבו חז"ל "כקורא בתורה", לעורר ליבנו שהרי זה רק כקורא בתורה¹⁸, ולא בגדר "ק"ש שלא בזמנה" (כעין שמצינו ברמב"ם הל' תפילה "תפילה שלא בזמנה" אחרי ארבע שעות עד חצות היום¹⁹).

וחיפשי מעט בספרים (עיי' פרויקט השו"ת), וראיתי שבשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' יב) כתב ש"הוא עושה מצות ק"ש, ורק כיון דקורא אחר עונתה אין זו מצוה מן המובחר". ונראה ברור שאע"פ שניחא לנו בחידוש זה, בשביל ללמד זכות על המאחרים, מ"מ הדברים מובנים רק לשיטת הכסף משנה הל' ק"ש סוף פרק א', שמדאורייתא זמנה כל היום, אבל רוב הפוסקים

17. הביאם המ"ב סי' כה ס"ק ב, סי' כז ס"ק לג, וסי' לו ס"ק ג.

18. ראיתי כתוב שהגר"י הוטנר זצ"ל השיב לשאלה מדוע בחר ללמד בשיבה את מסכת ברכות: "אילו תלמיד היה יודע שקריאת שמע אחר זמנה שווה לנטילת לולב בחנוכה, היה הוא קם מוקדם יותר בבוקר".

19. מפני שכך שיטת חכמים עד חצות, וממילא מסתבר שגם לרבי יהודה שסובר עד ארבע שעות והלכה כמותו אפשר "תפילה לא בזמנה" עד חצות, אבל בק"ש אין לנו מקור לחדש חידוש כזה. [נאמנם נמצא הביטוי בברכות י, ב: "אמר רבי מני: גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה עדיף", אבל קשה לדייק מזה דין שיש גם ק"ש שלא בעונתה ויוצאים בה יד"ח].

והשיטות לא ס"ל חידוש זה²⁰, ולשיטתם נראה שלא קיים כלל מצוה לאחר ג' שעות.

וגם הרמב"ם (הל' ק"ש א, יג) שכתב "לא יצא יד"ח ק"ש בעונתה", קשה לדייק ממנו חידוש שאכן יצא יד"ח ק"ש רק לא בעונתה²¹, שהרי מיד גמר את דבריו שהרי זה כקורא בתורה!!

ואולי בדוחק יש לתלות חידוש כזה בשו"ע סי' נח סעי' ו: "ואין לו שכר כקורא בזמנה", וצע"ג.

ראוי לקרוא לאחר הזמן מצד תוכן המצוה

ומש"כ חז"ל "לא הפסיד", נראה שבאמת רמזו לנו חז"ל שלא הפסיד, שכדאי לו לקרוא. ואע"פ שלא יצא, ומצד המצוה הוא ממש רק כקורא בתורה, מ"מ את יסודות האמונה כדאי לקרוא ולהתחזק בכל יום.

ונראה שהוא כעין המבואר בסוכה דף כו, א שהתירו לישון בכילה²² בסוכה משום בקי (יתושים וזבובים), ונראה לבאר שאע"פ שלא קיים כלל את המצוה, מ"מ יהיה לו את יסודות האמונה של זכר לסוכות וזכר ליצי"מ ויסוד דירת עראי וכו'²³. וכנ"ל דין "כבתה אין זקוק לה" בנרות חנוכה שכתבו האחרונים שראוי לחזור ולהדליקה²⁴, היינו אע"פ שאין בכך ממש את גדר המצוה, מ"מ מקיים בכך את טעם המצוה, פרסומי ניסא. וצ"ע.

20. ראה היטב מה שצינו בספר אשי ישראל על התפילה פי"ח הערה יב ובספר אוצרות הברכה "מצות קריאת שמע" עמ' רסו -רסז.

21. עיי"ש בספר המפתח שצינו בזה לספר סדר המשנה, ויש עוד שנתלו לקולא בדברי הרמב"ם האלו.

22. רש"י: "למגנא בכילתא - ואף על פי שיש לה גג וגבוהה עשרה, והוי כאילו חוץ לסוכה".

23. ובספר נימוקי או"ח (לאדמו"ר המנח"א ממונקאטש זצ"ל) סי' תרלט כתב על זה, שהיינו מצד קדושת מקום הסוכה, וכתב שלפי זה כשיורדים גשמים וסוגרים את הגג מעל הסוכה, כדאי לישון בסוכה, והיינו מצד קדושת המקום, עיי"ש בדבריו. ונראה שדבריו שונים מביאורינו, ואכמ"ל.

24. ראה בהרחבה בספר ימי הלל והודאה עמ' קעה.

ובס"ד ראיתי שהוא בעצם ביאור המ"ב לדברי הלבוש. שהשו"ע בסי' נח סעי' ו כתב שקוראה בלא ברכותיה גם לאחר שעה רביעית, ובאר המ"ב שם דבריו ע"פ הלבוש שהוא רשות: "קוראה - עיין בלבוש שכתב יכול לקרותה²⁵ וכו', והכוונה הוא **שטוב שיקראנה כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים**, אבל אינו מחוייב, שאינו מקיים בזה המ"ע דק"ש, וכמו שהסכימו כל האחרונים שאין נמשך זמן ק"ש מן התורה רק עד ג' שעות וכנ"ל".

וביאור זה נמצא כבר בשו"ע הרב שם סעי' י: "וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים". ונראה שהוא המקור הראשון לביאור זה, וכן בכה"ח שם הביא את דברי הגר"ז.

ברכות ק"ש נתקנו סמוך לק"ש

והנה, מהלשון "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד" והיינו ברכות יה כמבואר בגמ' שם, נראה מבואר שיקרא ק"ש גם לאחר זמנה, בשעה רביעית או עד חצות היום, מצד ברכות ק"ש.

וכן משמע בשו"ע סי' נח סעי' ו: "אף על פי שזמנה נמשך עד סוף השעה הג', אם עברה שעה ג' ולא קראה **קורא אותה** בברכותיה כל שעה ד' שהוא שליש היום, ואין לו שכר כקורא בזמנה. ואם עברה שעה ד' ולא קראה, **קוראה בלא ברכותיה כל היום**".

25. וכן נראה פשוט, שהרי בטור וב"י שם אין רמז לחידוש גדול כזה שצריך לקרותה לאחר ג' שעות. [אמנם יש לעיין האם אפ"ל שבשו"ע ס"ל חובה לקרוא, ולשיטתו בכסף משנה סוף פ"א מהל' ק"ש שמדאורייתא זמנה כל היום וחז"ל תקנו זמן ג' שעות, ובפמ"ג (מ"ז סוף סי' נח) כתב לשיטת הכסף משנה "דברבן אמרו דשכר כקורא בעונתה לא, ומיהו כקורא בתורה לאו דווקא, אלא יש לו שכר קריאת שמע", וצ"ע. ועכ"פ מבואר שרבינו המ"ב לא נקט כך, והעדיף לבאר בשו"ע כדברי הלבוש שהוא רשות. והנה, הכסף משנה לפחות ברובו (וכנראה לא כולו) התחבר לאחר הבית יוסף והשו"ע (ראה בספר יד מלאכי, כללי הפוסקים, כללי הרב המגיד והכ"מ ומגדל עוז, סי' ז, וראה בכללי הרמב"ם שנדפסו במהד' וילנא בתחילת ספר המדע), וכנראה לכן לא הובא חידושו זה בבית יוסף, ולא מסתבר לפרש דבריו בשו"ע לפי חידושו בכסף משנה].

והנה ה"קוראה" השני הוא רק טוב, כביאור הלבוש לעיל, אבל הראשון נראה יותר שהוא מדינא, והיינו מצד ברכות ק"ש, שאע"פ שאין הן בגדר "ברכות של ק"ש" (ואכמ"ל, ובדיעבד ודאי יוצאים יד"ח בהם גם אם לא קרא ק"ש איתם, כמש"כ בשו"ת רדב"ז ח"ה סי' קנו), מ"מ "לכתחילה נתקנו סמוך לאמירת קריאת שמע"²⁶ [ואפילו כשאינה ק"ש של מצוה, כמו כאן בברכת המצוות], ודוק. וראה גם בחו"ב לגר"ח גריינמן זצ"ל ברכות שם.

וצ"ע אם נכון יסוד זה. וברש"י הראשון בברכות לא משמע כן, שהרי כתב שלא יוצאים יד"ח בק"ש מוקדמת, ודן שם רש"י א"כ למה קוראים אותה בבית הכנסת. ולכאורה הטעם ברור, מצד ברכות ק"ש עם ק"ש, ונראה מבואר ברש"י שלא ס"ל חידוש זה, וצ"ע.

וע"ע בשו"ע סי' ס סעי' ב שגם אם קרא ק"ש בלא ברכות, ויכול אח"כ לברך בלא ק"ש, מ"מ "ני"ל שטוב לחזור ולקרות ק"ש עם הברכות" [נועיי"ש במ"ב סי"ק ג, ד, ובה"ל ד"ה וני"ל].

ויה"ר שנוכח כולנו לשמירת המצוות כולן, כהלכתן ובזמנן, "ככל משפטן וחוקותן",

וכל העושה מצוה "כמאמרה" אין מבשרין אותו בשורות רעות ח"ו²⁷, אלא רק בשורות טובות!

נספח: התכתבות עם חכ"א שליט"א

חכ"א שליט"א כתב לי:

עיינתי במאמר הנפלא בענין זמן ק"ש, וייש"כ על החיזוק שהיה לי מהדברים, ובאמת חשוב מאד לעורר על כל זה.

26. וגם בשביל הלשון ב"אמת ויציב" וכו' - "הדבר הזה עלינו לעולם ועד", ובלשון ב"אמת ואמונה" - "כל זאת וקיים עלינו". והיינו שיש בנוסח שנתקן יחס לדברים שנאמרו קודם, ולא שייך לומר זאת בלי ק"ש (בננו הרב יצחק מאיר נ"י).

27. ראה שבת סג, א ומש"כ דברים נפלאים ומרוממים בחבש פאר עמ' ה-ו.

אכן התפלאתי קצת על מה שכתבת כל כך בפשטות דקיימ"ל שעד שלוש שעות הוא לכתחילה ותפילת ותיקין היא רק למהדרין. והרי ברמב"ם ובתרי"י ובגר"א ובמשנ"ב מבואר שלכתחילה צריך להתפלל דוקא כותיקין.

וע"ע בחוט שני (או"ח ח"א עמ' קט"ז) מש"כ בשם הגר"נ קרליץ בתקיפות קצת, שעיקר זמן מצות ק"ש הוא כותיקין, והזמן של ג' שעות הוא בדיעבד וקולא במצות ק"ש, ואלו הקובעים עצמם לקרוא בתוך ג' שעות הם מקיימים את המצוה בדיעבד ומקילים במצוה זו, וע"ש מה שהאריך עוד.

עוד ראיתי פעם בעלון כאיל תערוג (פ' כי תבא תשע"ז) שהגרא"ל שטיינמן אמר בשם החזו"א שלכתחילה צריך לקרוא ק"ש כותיקין. [ויעוי"ש מה שאמר לפי זה לענין סוף זמן ק"ש של הגר"א, וצ"ע²⁸].

ובמאסף תבונות (כרך א' עמ' שצ"ד הערה קפ"ט) הובא משיעור של הגר"ר הלל זקס שדייק מהב"י שכתב "ואפילו אם יהיה אחר הנץ מ"מ טוב למהר ולהקדים ק"ש דאורייתא כל מה שאפשר וכי", שלהקדים ק"ש כמה שאפשר אין זה מדין זריזין, אלא זה זמן בק"ש. דהנה נסתפק החי"א אם עדיף זריזין או ברב עס. אבל כאן הלא הוא קורא ק"ש בלא ברכותיה, ובכל זאת דעת הב"י דהכי עדיף מאשר קריאתה באיחור. ומכאן שבזמני ק"ש כמה שאפשר להקדימו זהו זמנה.

ויעויין עוד במש"כ בסוה"ס גאון יעקב²⁹ על עירובין בקונטרס זכרון יוסף (עמ' תכ"ו, ועמ' רנז במהדורה החדשה) בזה"ל: "אבל מ"מ לא יפה עושים המאחרים זמן ק"ש בקיץ ואומרים שסומכים בזה על הגר"א ז"ל, הלא הוא בעצמו כתב בפירוש המשנה שלו בברכות (פ"א מ"ב) דבירו' אמרו על הא דג' שעות דהוא דוקא בשוכח. ואיכא מ"ד דמדאורייתא הוא דוקא בשוכח. ועוד דאסור לאחר המצוה עד סוף זמן שלה, כדאמרינן בברכות כט, ב לייטי לה

28. שם כתבו בשם הגרא"ל שטיינמן זצ"ל דבר חידוש לענין סוף זמן ק"ש כהגר"א או כהמג"א, שכיון שלכתחילה צריך לקרוא ק"ש כותיקין, כמו שאמר החזו"א, ממילא כל השאר מיקרי בלא"ה דיעבד, ואם כבר קוראים בדיעבד יכולים לסמוך על הגר"א, ע"כ. ולכאורה הדברים צע"ג בסברא, ונראה שהגרא"ל אמר זאת בבדיחותא, לסבר את האוזן, וכדומה.

29. לגר"ר יעקב כהנא מווילנא, מבית מדרשו של הגר"א.

במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה דלמא מטרפא ליה שעתא. וכבר השיב ר"ג לתלמידיו, איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת, היינו אע"פ שהיה יכול לעשות מעשה ולטבול לקריו ולקרות אח"כ, לזה אמר דאפילו שעה אחת אינו רוצה להבטל מקבלת עול מלכות שמים עליו".

ומיהו לקושטא דמילתא נראה לי ברור שמי שאינו רגיל להתפלל בנה"ח ויודע בעצמו שאם הוא יקום מוקדם הדבר יפריע לו בכוונת התפילה ובישוב הדעת, אין לו להתפלל בנה"ח, דבודאי שהעיקר הוא להתפלל בכוונת הלב.

תשובתי:

ישר כח על הדברים, ומ"מ לעניננו אין מה להתפלא ואפילו מקצת שבמקצת,

כמו שכתבתי, אי אפשר וח"ו לשווי לכלל ישראל ולרוב מנין ובנין של גדולי תורה וצדיקי ישראל, אברכים ובחורים, כקוראים כל חייהם ק"ש בדיעבד!!! אלא על כרחך שלא קיי"ל כך, אלא כשו"ע ושאר פוסקים, וכפשטות הדברים שותיקין הוא מעלה.

ומה שהביא המ"ב דברי הגר"א בשנות אליהו, שיטת הירושלמי, באמת צ"ע לי, ולא כך נראה מהבבלי שהוא רק בשוכח!

ולא פסקו השו"ע והרמ"א, ולא נהגו כך כלל ישראל, ופוק חזי מה עמא דבר, ולא ניחא להו למרייהו לומר ח"ו שכולם בדיעבד.

ולכן, אדרבה, המהדרין יהדרו, וישמחו בהידורם, "ובלבד דלא יבזי אחריני" כלשון הירושלמי על חומרות והידורים, שיחמיר ויאמר שאחרים הם בדיעבד, מה שלא נראה כך מפשטות הפוסקים.

הערה חשובה שקיבלתי מחכם אחד שליט"א, מחבר ספרים ידועים:

לדידי פשיטא שכוונה בתפילה עדיפה על תפילה בציבור ועל תפילה כותיקין. וגם תלמוד תורה כראוי קודם למעלות שבתפילה. ומעשה רב שהגרי"ש אלישיב זצ"ל, היה משכים ללמוד בשעה 2 לפנות בוקר, ולומד ברציפות עד

שעה 7. אלא שלגביו ניתן לומר שמי שתורתו אומנותו פטור מעיקר הדין לגמרי מתפילה, אך באמת גם לקריאת שמע לא חשש כוונתיקין (וגם בזה יש מקום לומר שלא רצה להפסיק לק"ש קודם הנץ, כי אז אולי יצטרך לומר את ברכותיה ולסמוך גאולה לתפילה עם הנץ).

ומי שמרביץ תורה ברבים, ודאי צריך להיות בשיא כושרו בשעות המתאימות לזה (ובגמרא מפורש שרבי היה קורא פסוק ראשון של קריאת שמע במהלך הדרשה, בזמן שהמתרגם תירגם). ובכלל זה מובן לי כי מי שמלמד בישיבה, צריך להתאים עצמו מסיבות חינוכיות גם לזמני התפילה בישיבה. וקשה מאוד להנהיג את כלל הישיבה כוונתיקין, וע"כ צריך להתפלל בשעות המתאימות להנהגת ציבור בני ישיבה. (וגם התלמידים עצמם, אם יש ביניהם מדקדקים הרוצים לנהוג כוונתיקין, חוששני שעל דרך כלל יתקשו לתפקד בסדרים כראוי).

כמדומה שהיום מקובל ברפואה שבני אדם מתחלקים לסוגים שונים, ויש שעיקר הריכוז שלהם הוא בשעות לפני הצהריים, ויש כאלה שעיקר הריכוז שלהם הוא דווקא בלילה, ומובן שלכל זה צריכה להיות השפעה הנוגעת להנהגתו האישית של כל אחד ואחד.

קידוש השם בבני נח

הרב עמיחי ישראל כנרתי

הגמ' בסנהדרין דף עד, ב הסתפקה האם בן נח מצווה על "קידוש השם"¹:
בעו מיניה מרבי אמי: בן נח מצווה על קדושת השם² או אין מצווה על קדושת
השם³?

ויש מקום לעיין שם על מה נסוב הספק ומה הצדדים.

מהלך הסוגיה ומסקנתה

אמר אביי, תא שמע, שבע מצוות נצטוו בני נח, ואם איתא - תמני הויין! אמר
ליה רבא, אינהו וכל אבזרייהו.
מאי הוי עלה? - אמר רב אדא בר אהבה, אמרי בי רב, כתיב לדבר הזה יסלח ה'
לעבדך בבוא אדני בית רמון להשתחוות שמה והוא נשען על ידי והשתחויתי,
וכתיב ויאמר לו לך לשלום, ואם איתא לא לימא ליה, ואם איתא - לא לימא
ליה! הא בצנעה, הא בפרהסיא.

ונחלקו בזה רש"י ותוס' שם בסוגיה, איך הגירסה והמסקנה בסוף הסוגיה:

-
1. שאצלם הציוויים אינם "חדורים בפנימיותם", "ולא ירדו המצוות לתוך חדרי לבבם עד כדי ליהרג" (מרוך הגרימ"ח זצ"ל, בית זבול, ח"ו עמ' 13).
 2. מסתבר שבן נח יכול להחמיר על עצמו בזה (גם לרמב"ם שאסור ליהודי להחמיר), שהרי אין לו "וחי בהם". וגם לא נראה שהסירוב לעבירה ועי"ז יהרגוהו, יחשב כ"מאבד עצמו לדעת" שאולי אסור גם בבני נח כמו רציחה. וראה היטב במהר"ץ חיות סוטה דף יא שדן בנידון זה של ההיתר לב"נ להחמיר.
 3. בדרך אגב, לגבי הכתיב הנכון "קידוש השם" ולא "קידוש ה'", ראה מאמרים והפניות לזה בקובץ המעין תמוז תשפ"א ותשרי תשפ"ב.

רש"י גורס שיש כאן דחייה, "הא בצנעה הא בפרהסיא", וא"כ למסקנה עולה שנשארה הסוגיה בספק.

ותוס' גורסים "ואם איתא לימא ליה הא בצניעא הא בפרהסיא", והיינו שהגמ' מוכיחה מזה שאלישע לא אמר לנעמן "הא בצניעא הא בפרהסיא", שאין חילוק בין צינעא לפרהסיא, וגוי אינו מצווה על קידוש השם. ואם נשים לב לדברי הראשונים בסוגיה, ניתן להבין בהם שתי שיטות שונות⁴:

שיטת רש"י ותוס': הספק אפילו בצינעא כתב רש"י בסוגייתנו:

בן נח - מוזהר על עבודה זרה⁵, ואם אמר עבור ואל תהרג מצוה היא לקדש את השם או לא.

אבורייהו - כל מידי דשייך בהו קדושת השם שייכא בהו, דאם אומר לו לעבור על אותן מצוות או יהרג ואם לא יקדש את השם יעבור עליהם, הלכך האי נמי בכללן הוא.

ומבואר בלשונו שמדובר על יהרג ואל יעבור אפילו בצינעא, ממה שכתב פעמיים "לעבור או יהרג", ולא פירש כלל את הדבר העיקרי, שמדובר בפרהסיא.

ונבוא לדון בדעת תוס'.

כתבו תוס':

4. עדיין אחרי חיפוש מסויים לא ראיתי בספרי הראשונים והאחרונים שהעירו על מחלוקת הראשונים בזה, מלבד בספר **ענבי פתחיה** לרמ"צ נריה זצ"ל, עמ' 246 ואילך, במאמרו שם "**האם בני נח מצווין על קידוש השם?**", ושם ציין גם לספר מאיר נתיבים לרבי מאיר מרגליות זצ"ל סי' פב. וצ"ע מדוע לא העירו ע"ז במפרשים וספרים אחרים, ועכ"פ הדברים נראים מבוארים באופן הכתוב כאן, שנחלקו בסוגיין רבותינו הראשונים.

5. הערל"נ באר בדעת רש"י שהספק הוא רק כלפי ע"ז, שהיא חילול השם.

בן נח מצווה על קידוש השם - וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב, ואפילו ישראל היה מחויב למסור עצמו אפילו בצינעא אי לא דכתיב וחי בהם. ויש לומר, דדילמא לא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא נילף שאר מצוות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצינעא יהרג ואל יעבור לכו"ע.

וידוע הביאור הפשוט בדברי תוס', שבשאלתם הבינו שהסברא הפשוטה להרג על המצוות, ובתשובה הבינו שהסברא הפשוטה לא להרג.

אבל עכ"פ מבואר בתוס', ששואל על סוגייתנו מהדין הפשוט של יהרג ואל יעבור, ואפילו שלא בפרהסיא. וכן מבואר בלשון התוס' רא"ש:

"בן נח מצווה על קדוש השם וכו'. ותימה פשיטא דחייב, דהא קרא דוחי בהם בישראל כתיב ולא בגוי, ואפילו ישראל היה מחויב למסור עצמו ואפי' בצנעה אי לאו וחי בהם", וכו', וענה שם כתוס'. וכן הבין פשט בתוס' בספר מאיר נתיבים סי' פב⁶, וכעת שיש בידינו תוס' רא"ש נראה ברור שזו כוונת תוס'.

ומ"מ במהרש"א נראה מלשונו שהבין פשט אחר בתוס'. וז"ל המהרש"א: "קשיא להו (לתוס') שפיר, דאכתי מאי קא מבעיא ליה, הא אפילו בצנעה חייב למסור עצמו מדאצטריך בישראל לכתוב וחי בהם". ונראה מלשונו "הא אפילו", שסוגייתנו עוסקת בפרהסיא, ותוס' שואל על צינעא.

[ויל"ע אולי אפ"ל כך גם בדעת הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב), שכתב:

"בן נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצוותיו, מותר לו לעבור, אפילו נאנס לעבוד ע"ז עובד, לפי שאין מצווין על קדוש השם"⁷. ומשמע בלשונו שמדובר אפילו בצינעא, וזה נקרא קידוה"ש⁸, וצריך הרמב"ם להשמיענו גם זה שלא

6. הו"ד במאמר הרמ"צ נריה זצ"ל שם.

7. וכ"כ במאירי בסוגייתנו.

8. ראה לקמן מדברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת, ודוק.

חייב בצניעא, שעל זה הסוגיה דנה, לפחות בהתחלתה, ודוק?⁹. ואה"נ, צריך בירור עדיין מדוע לא פירש הרמב"ם שאפילו לא בפרהסיא, ושערי תירוצים לא ננעלו].

שיטת הרמב"ן והר"ן: הספק דוקא בפרהסיא כתב בחידושי הר"ן שם :

ואיכא למידק דהא אמרינן לעיל דבג' עבירות החמורות יהרג ואל יעבור אפילו בצנעא וא"כ אמאי הותר לנעמן אפילו בצנעא. **ותירץ הרמב"ן ז"ל**¹⁰ דכי אמרי דבג' עבירות אלו אפילו בצנעא יהרג ואל יעבור היינו דוקא ישראל שהוזהרו במצוות ואהבת את י"י אלהיך, אבל כותים אינן מצווין באהבתו **אלא שבמקום פרהסיא היתה שאלה אם מצווין על קידוש השם אם לאו** ועל זה תירצו שבצנעא התיר לו לנעמן ובכה"ג אין בו משום קידוש השם. ואכתי איכא למידק שאם ב"נ מוזהרים על קידוש השם ולמה לי ישראל בעשרה בני נח הוא פרהסיא שלהן, דלמה לא יהיה פרהסיא בבני נח כמו בבני ישראל כיון שאף הם מצווין על קדושת השם. וי"ל דאין ה"נ דכל דיש עשרה בני נח כופרים בע"א אם יעבור אפילו באונס בפניהם היינו פרהסיא שלהן ויהרג ואל יעבור, אבל גבי נעמן בבית רמון כולם היו עובדים ע"א והי' צנעא שלא היו שם עשרה ב"נ כופרים בע"א. וזה נכון.

מבואר בדברי הרמב"ן, שכל ספק הגמרא היה רק כלפי "פרהסיא", ובצניעא פשיטא שרק ישראל חייבים.

9. ראיתי בס"ד בספר באר מרים לגר"ד מן זצ"ל על ה' מלכים שם, שאכן דן על הרמב"ם מדוע כתב דבריו בסתמא, ואפילו בצניעא, ומדוע לא פירש שאפילו בפרהסיא. והאריך שם בדרך מיוחדת. וצ"ב מדוע בשאר ספרים ונו"כ לא העירו בזה.

10. ואינו לפנינו.

מהלך הסוגיה והסברא להיכן מסייעים

ונבוא לדון אלו צדדים בסוגיה מסייעים לכל אחת מהשיטות, שיטה א' (רש"י ותוס') ושיטה ב' (רמב"ן ור"ן):

א. "קידוש השם"

הנה לשיטה ב' הדבר מובן, שמדובר בפרהסיא. והרמב"ן כתב להדיא במלחמות שם, ש"יהרג ואל יעבור" בג' עבירות החמורות אינו משום קידוש השם, אלא חומר עצמן הוא (ולפיכך אין בהם הקולא של "הנאת עצמן"). ולשיטה א' צריך לחדש שגם דין "יהרג ואל יעבור" בג' עבירות החמורות יתכן (לפי הו"א בסוגייתנו, הספק בבן נח ואפילו בצינעא) לבארו מפני קידוש השם! וראה היטב ברמב"ם תחילת פ"ה מהל' יסוה"ת¹¹, וכן מש"כ באנצ' תלמודית ערך יהרג ואל יעבור טור סב בסופו ותחילת טור סג.

ב. סוף הסוגיה, ברור לה חילוק בין צינעא לפרהסיא

מובן לפי שיטה ב', שכך נקטנו כבר בספק.

לפי שיטה א', צריך לדחוק¹² שבשלב "מאי הוה עלה" חזרנו מההבנה בספק, וברור לנו שאין יהרג ואל יעבור בגוי אלא בפרהסיא. וצריך חיפוש בכל "מאי הוה עלה" בש"ס לראות עוד כעין זה¹³.

11. וכן שם בהל' ד, י, שמבואר קידוש השם או חילול השם גם בצינעא (ועמד בזה הערל"י בסוגייתנו).

12. אופן נוסף ראה במאמר הרמ"צ נריה זצ"ל שם בשם הספר מאיר נתיבים, ולא הבנתי כ"כ דבריו.

13. בקידושין נ, ב לגבי "חוששין לסבלונות" הגמ' שואלת "מאי הוה עלה" במחשבה שלא הועלתה לפני כן, עיי"ש בחידושי הריטב"א ד"ה אמר רבא.

ג. צד לגמ' בספק לומר שבן נח יתחייב בקידוש השם
לצד א' שהספק אפילו בצינעא, מובן מדוע יש צד לומר שגוי יתחייב בזה,
גדרי המצוה אפילו למסור את הנפש עליה (וכביאור תוס', שהשאלה מסברא
מה יותר פשוט בלי "וחי בהם"),
ולצד ב' יותר קשה להבין מה הצד בזה¹⁴, לומר שגוי מצווה על קידוש השם
בפני עשרה, ואיך ומטעם מה נחייבו בכך, והרי "ונקדשתי" כתוב רק
בישראל¹⁵. [ולשיטת רש"י מדובר ממש בגדרים של "ונקדשתי", בפני עשרה
יהודים. אמנם לר"ן לעיל מדובר על גדר חדש, "בפני עשרה גויים מאמינים"].
ובאמת בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) מפורש שאין מקור ללמוד:
"רבי אבונא בעי רבי אמי, גויים מהו שיהו מצווין על קידוש השם. אמר
ליה, 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ישראל מצווין על קידוש השם ואין הגויים
מצווין על קידוש השם".

14. מש"כ "אביזרייהו" בגמ' מיישב רק מדוע כתוב בחז"ל שבע מצוות בני נח ולא שמונה, אבל לא
מועיל לברר מנין המקור.

15. ראה למשל בספר סנהדרין קטנה, בספר שיעורי ר' שמואל רוזנבסקי זצ"ל אות רלו, בספר
שיעורי ר' דוד פוברסקי זצ"ל, אות קיג -קיד, ובספר ברכת אברהם (לר"א ארלנגר זצ"ל)
שעמדו בתמיה זו.

סמיכת גאולה לתפילה¹

ר' יצחק מאיר כנרתי

זה דבר פשוט בפוסקים (סימן רלו בשעה"צ ס"ק ח) שסמיכת גאולה לתפילה בשחרית עדיפה מתפילה בציבור, וע"כ יש לומר את ברכת גאל ישראל גם אם מחמת זה הוא לא יספיק תפילה בציבור.

אבל בערבית עדיפה תפילה בציבור, כמבואר בשו"ע שם.

ואפשר להבין דין זה עפ"י מש"כ בתר"י על הגמרא (ברכות ד:) שאומרת איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית. וז"ל:

"יש להקשות וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כל כך שיהיה בן עוה"ב?" ותירצו בשני אופנים:

א. ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, שנא' כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה כדאמרין ועבדתם את ה' אלהיכם זו היא תפלה, וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצוות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצוותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

ב. ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר, מפני שכשזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפילה כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום. וכן נראה באלה שמות רבה בפרשת בא אל פרעה, שאומר לשם שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו, ועל זה נאמר וירא ישראל את היד

1. תודה רבה לאבי מורי שליט"א שעזר לי בכתיבת המאמר.

הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגו' וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא".

אפשר לראות ברבינו יונה ששני היסודות שמחמתם התורה רוצה שנוכח כל הזמן את יציאת מצרים הם: שנהיינו עבדים לקב"ה, וגם האמונה שה' שליט בעולמו לעשות בו כרצונו והוא דואג ושומר עלינו. שניהם מתבטאים בפועל בתפילה - שכיון שאנו עבדי הקב"ה אנו באים לעובדו, וכיוון שאנו בוטחים בו אנו באים להתפלל אליו.

וכיוון שזו מעלה כזאת גדולה, לכן היא דוחה תפילה בציבור.

ולמה לא אומרים שיברך גאל ישראל ואחרי התפילה ישלים את השאר-
(כשזה יעזור לו להספיק תפילה בציבור). כך שאל הפרי מגדים (בסימן נב באשל אברהם) וז"ל: "אי לאו דמסתפינא מחבראי וכל שכן מרבתי, הייתי אומר אם בא לבית הכנסת ומצא ציבור באמת ויציב, אומר עמהם ומתפלל עמהם, דתפלה בצבור רצויה ומסמיך גאולה לתפלה, ויקרא קריאת שמע אח"כ עם ב' ברכות שלפניה לחוד. ומהא אמינא לה, מסימן רל"ה סעיף א', דעדיף להתפלל עם הציבור ולקרות קריאת שמע וברכותיה כדי לעמוד מתוך דברי תורה לתפלה, ויקרא קריאת שמע בזמנה בלא ברכות. **שוב ראיתי דשפיר עבידנא דמסתפי, דהתם אפשר הטעם דיוצא ידי קריאת שמע מפלג, ובליה רק לספק, עיין ט"ז [ס"ק ב] ואליה רבה [ס"ק ג] שם, והבן."**

והסיבה שבאמת לא עושים כך היא כי לברך ברכות ק"ש בלא ק"ש זה חיסרון בברכות ק"ש, שנקבעו יחד עם ק"ש. והענין הזה של לברך ברכות ק"ש עם ק"ש דוחה תפילה בציבור.

ויש לשים לב שעיקר הענין שדוחה תפילה בציבור הוא **לומר את ברכות ק"ש עם ק"ש** (ולאו דווקא עם ק"ש שיוצא בה יד"ח), שכן זו הצורה שתיקנו

את ברכות ק"ש, שהן קשורות לתוכן של ק"ש, וזה שבח שלם לקב"ה כשאומרים את ק"ש בברכותיה. ועיקר הענין משום ברכות ק"ש הוא לאומרם יחד עם ק"ש, אך הענין שק"ש שיוצא בה יד"ח תהיה בברכותיה אינו דוחה תפילה בציבור, שברכות ק"ש אינן ברכת המצוות לק"ש, וכמו שכתב הרשב"א (מובא בב"י בסוף סימן ס).

לגבי המעלה של קריאת שמע בברכותיה:

דעת הבית יוסף (בסוף סימן מו) - שאפילו בשביל להקדים קצת את ק"ש (שיש בזה ענין של זריזון) אפשר לקרוא ק"ש לפני ברכות ק"ש.

דעת הגר"א (סימן מו ס"ק יט) - שאפילו בשביל תפילה בציבור אין לקרוא ק"ש בלא ברכותיה, וע"כ אם הציבור קוראים ק"ש אחרי הזמן צריך לקרוא ק"ש לפני התפילה בברכותיה ויסמוך גאולה לתפילה ויתפלל ביחידות. כלומר, שלדעת הגר"א ק"ש בברכותיה עדיפה על תפילה בציבור.

דעת המ"ב (סימן מו ס"ק לא) - המ"ב הוא דעה אמצעית, שכשהציבור קוראים ק"ש בזמנה לא יקדים ק"ש להרויח מעלת זריזון, אבל כשהציבור קוראים אחרי הזמן צריך לקרוא ק"ש לפני התפילה בלא ברכותיה.

ומה יעשה כשאינו יודע אם הציבור יספיקו אם לאו - רבי עקיבא איגר
אומר שיעשה תנאי, וז"ל:

לענ"ד בירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע יכוין בדרך תנאי, אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמ"ש הב"י סימן תפ"ט לענין ספירת העומר.

אבל המ"ב לא הזכיר את התנאי הזה, אלא כתב שבירא שיעברו הציבור זמן ק"ש יקרא ק"ש לפני התפילה ויכוון לצאת.

ויש לעיין בזה, שהרי המ"ב בספירת העומר (סימן תפט ס"ק טז) פסק את התנאי כשהציבור מתפללים לפני צה"כ שיספור עימם ויתנה שאם יזכור אח"כ לספור בצה"כ אינו מכוון לצאת עכשיו, ואם לא יזכור אז מכוון לצאת עכשיו. ולמה לא יעשה גם כאן תנאי, וירויח שאולי יהיה לו ק"ש בברכותיה.

ויש לומר שהמ"ב לא ניחא ליה בתנאי שמחסר קצת מהכוונה למצווה, שמכוון רק בספק. וע"כ רק בספירת העומר פסק כן, שאם לא יעשה תנאי יש חשש שישכח לגמרי ספירת העומר, אבל כאן העדיף ק"ש בלא ברכותיה מאשר קיום מצווה על תנאי.

סמיכת גאולה לתפילה בערבית

בברכות (ד:) נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן אם צריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית – שרבי יוחנן סובר שגם בערבית צריך לסמוך, וריב"ל סובר שאדרבה, עדיף להתפלל לפני גאולה.

ומבואר שם שסברת מחלוקתם היא שעיקר הגאולה היתה ביום אבל התחילה הגאולה כבר מבערב, ונחלקו האם גאולת הערב מספיק חשובה כדי להצריך לסמוך גאולה לתפילה בערב.

וכתבו שם תוספות שהלכה כרבי יוחנן, כי הגמרא הביאה ברייתא שמסייעת לו.

והקשו תוספות שהרי קיימא לן תפילת ערבית רשות, וא"כ איך אפשר לומר שחייבים לסמוך גאולה לתפילה והרי לא חייבים בכלל להתפלל.

ותירצו שאע"ג שתפילת ערבית רשות מ"מ צריך לסמוך.

ויש לעיין מה כוונתם לתרץ, ואפשר אולי לומר שכוונתם לתרץ עפ"י מש"כ תוספות בדף כו: (ד"ה טעה) שגם למ"ד תפילת ערבית רשות אין הכוונה שאפשר לבטלה בחינם, אלא רק לבטלה כשיש מצווה עוברת, ולפי"ז מובן שכן צריכים להתפלל וע"כ צריך לסמוך גאולה לתפילה.

ובתוספות שם הביאו את דברי רב עמרם, שבאמת מכח קושיא זאת פסק שכיוון שקיי"ל שתפילת ערבית רשות א"כ לא צריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, ורבי יוחנן ס"ל תפילת ערבית חובה.

מה רמת החיוב של סמיכת גאולה לתפילה בערב?

הגמרא אומרת (בברכות שם) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית.

ויש לעיין אם זה ממש חיוב.

הרמב"ם פסק "סומך גאולה לתפילה", ומשמע שזה חיוב.

וכן משמע מלשון התוספות (ברכות ד: ד"ה דאמר) שכתבו "יש לזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמונה עשרה", ובסוף הדיבור שם כתבו תוס' "מיחייב לסמוך", משמע שזה חיוב.

וכן פסק בשו"ע (סימן רלו סעיף ב) שאין לדבר בין גאולה לתפילה בערבית.

אבל מצד שני רואים שיש בזה כמה קולות:

א. תפילה בציבור, וכמו שכתב הבית יוסף וז"ל:

ונראה שמי שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקראו את שמע ורוצים לעמוד בתפלה - **יתפלל עמהם ואח"כ יקרא את שמע עם ברכותיה ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה מוטב שיתפלל עם הציבור ולא יסמוך משיסמוך ויתפלל ביחיד**. ולא מיבעיא לדעת רב עמרם ורב נטרונאי אלא אפילו לדעת התוספות והרא"ש שכתבו שאין להפסיק בין גאולה לתפלה בדברים אחרים כדי להתפלל עם הציבור שפיר דמי וכו'. דתפלה עם הציבור עדיפא ממיסמך גאולה לתפלה ואף על גב דבתפלת שחרית לא אמרינן הכי בתפלת ערבית דרשות היא מדינא לא חיישינן לסמיכת גאולה כולי האי וכו'.

וכתב המשנה ברורה סימן רלו וז"ל: "אבל כ"ז דוקא כשהוא משער שלא יוכל להשיג אח"כ מנין להתפלל עמהם דאל"ה אין לו לבטל מצות סמיכת גאולה לתפילה".

וכתב שו"ת שלמת חיים (אורח חיים סימן רט) וז"ל "**המתפלל במתינות, מהו להתפלל קודם ברכות ק"ש שלאחריה בתפלת ערבית, אם משער שאם יתחיל עם הציבור מ'והוא רחום' לא יגיע להתחיל עמהם שמו"ע בשוה וגם**

לא יוכל לשמוע את קדיש תתקבל כי יתפלל עדיין תפלת שמו"ע. וזה מצוי במעריב שאחר התענית.

והנה באו"ח (סימן ק"ט ס"א) איתא: "הנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור מתפללין, אם יוכל להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש יתפלל, ואם לאו אל יתפלל", ובמג"א (ס"ק א') כתב: "או לקדיש, פירוש קדיש שלאחר התפלה כגון דערבית", עכ"ל. ולפ"ז כשיגמור "שומר עמו ישראל לעד" יצטרך להמתין עד אחר קדיש תתקבל ואח"כ יהא מוכרח להתפלל ביחידות. **ואולי יותר טוב שלא יתפלל עם הציבור ק"ש וברכותיה ויתחיל עמהם תפלת שמו"ע בשוה ואח"כ ק"ש וברכותיה, לפי שתפלת הציבור עדיפא ממסמך גאולה לתפלת ערבית (מג"א סי' רל"ו ס"ק ג').**

תשובה: לא נראה לי תקנה, כי עכ"פ צריך לומר ק"ש עם הציבור שלא יהא נראה ח"ו וכו' ומ"מ העושה כך אין מזניחים אותו אם עושה כן לפרקים, אבל לעושה זה לקביעות לא נראה לענ"ד, עכ"ל.

ב. השו"ע אומר שאפשר להכריז הכרזות כגון להזכיר יעלה ויבוא בין גאולה לתפילה בערבית, וגם לומר ברכו להוציא מי שלא שמע.

ויש לעיין בגדר המצוה לסמוך גאולה לתפילה בערבית, מפני אלו דברים היא נדחית, כגון הרוצה להתפלל מעריב מאוחר (כגון לאחר חצות), כגון שרוצה להתפלל בכותל, ואינו רוצה לדחות ק"ש לשעה מאוחרת כ"כ כגון סמוך לחצות או לאחר חצות, שקרוב לאבד זמנה. האם מותר לו לקרוא ק"ש מוקדם, ומאוחר בלילה להתפלל מעריב, או שמצוות סמיכת גאולה לתפילה ערבית אינה מאפשרת דבר כזה.

שמיטה

אבות ותולדות בשבת ובשביעית

הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

זריעה ונטיעה בשבת ושביעית

במשנה בריש מסכת מועד קטן נכתב: משקין בית השלחין במועד ובשביעית. הגמ' מקשה על כך: שביעית, בין למאן דאמר (משקה יש בו) משום זורע, ובין למאן דאמר (משקה יש בו) משום חורש - זריעה וחרישה בשביעית מי שרי.

אביי מיישב שהמשנה היא בזמן ששביעית אינה מן התורה.

רבא מיישב¹: בשביעית מן התורה יש רק אבות ואין תולדות. בשונה משבת, שתולדות אסורות מן התורה, הרי שבשביעית רק אבות נאסרו. ומבאר רבא: הרי נכתב בתורה ד' אבות: זריעה, קצירה, זמירה, בצירה. והרי זמירה היא תולדה של זריעה ובצירה תולדה של קצירה.

למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? למימרא: דאהני תולדות - מיחייב, אאחרנייתא - לא מיחייב. ומאחר שהשקיה בשביעית היא מלאכה שאסורה רק מדרבנן, במקום הפסד התירו חכמים להשקות. הרמב"ם² מונה את אבות מלאכות בשבת. הרמב"ם כותב שם שנטיעה אינה תולדה של זורע אלא אף היא נחשבת אב. וכן הוא כותב על מרכיב וזומר. ומבאר שמאחר שעניינם אחד: כוונה להצמיח, הם נחשבים אבות. כך גם מבשל ואופה, שניהם עניין אחד ומהות אחת, לכן שניהם חשובים אבות.

לעומת הרמב"ם, רש"י סובר שזומר נחשב תולדה של נוטע³. אמנם נוטע ומבריק ומרכיב נחשבים אב כמו זורע. אלא שזורע זה בזרעים ונוטע באילנות⁴.

הרב המגיד⁵ מבאר את דברי הרמב"ם: "ודע שכוונת רבינו היא שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או

1. מועד קטן ג עמ' א.

2. הלכות שבת פרק ז.

3. שבת עג עמ' ב ד"ה זומר חייב.

4. שם ד"ה חייב משום זורע.

באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה אבל מלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה. והמשל בזה הקוצר והבוצר שהם בדמיון גמור אלא שחלוקין הנפעלים וכן הזורע והנוטע וכן החורש והחופר שהם חלוקי איכות הפעולה אבל הם בדמיון גמור. עליהם אמרו כולם מלאכת אחת הם. שאם באנו לחלק בהן נחלק במיני הזרעים גם כן ובמיני הכלים אשר יעשה בהם וכיוצא בזה. אבל בשאין שם אלא קצת דמיון כגון המחית את הירק שאינו דומה לטחינה רק בהעשות מגוף אחד גופים רבים אף על פי שהטחינה משנה הגוף הראשון לגמרי ואין החתוך כן זו הוא תולדה והיקש זה ניתן לכלן. זהו דעת רבינו. ויש מי שפירש⁵ כלן מלאכה אחת הן שהן תולדות לאב אחד ואף על פי שאין לנו בזה אלא שינוי השמות הפירוש הראשון נראה עיקר וזהו חידוש הברייתות.⁶ הרב המגיד סיים שאין נ"מ למעשה בין רש"י לרמב"ם אם נקרא למלאכה אב או תולדה.

נראה שיש נ"מ בעניין מצוות אחרות:

בשמיטה אבות נאסרו ולא תולדות. לרש"י זמירה נחשבת תולדה ומכאן שרק תולדה זו נאסרה, אך שאר תולדות של זריעה מותרות. אבל לרש"י אין מיעוט לאבות אחרים שלא נכתבו. אבל לרמב"ם שזומר זה אב, א"כ אפילו שני אבות מאותו אב, נאסר בשמיטה רק האב שנכתב במפורש. והנ"מ האם נוטע יש בו איסור תורה. דעת ר"ת⁷ שנוטע נאסר בשביעית רק מדרבנן. הר"ש מקשה עליו - והרי נוטע דומה יותר לזורע מאשר זומר.

הסבר המחלוקת: ר"ת דעתו כמו הרמב"ם שרק האבות שנכתבו יש בהם איסור תורה, כמו זורע וזומר, אך נוטע אינו אסור מן התורה⁸. והר"ש סובר כדעת רש"י שזומר זו תולדה ומכאן שהמיעוט הוא רק לתולדות, אך אבות נוספים של זורע אסורים מן התורה, ויש איסור נוטע מן התורה.

5. שבת פרק ז הלכה ד.

6. נראה שזו דעת רש"י.

7. מובא בפירוש הר"ש שביעית פרק ב משנה ו.

8. רמב"ם שמיטה ויובל פרק א הלכה ד. ועיין דרך אמונה שם שמביא שדעת החזו"א היא שלרמב"ם נטיעה אף היא אסורה מן התורה, מק"ו מזריעה, אלא שאין עליה מלקות, דאין עונשין מן הדין. אך הר"י קורקוס למד ברמב"ם שנטיעה אסורה מדרבנן.

עישון בשר בחלב

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות⁹ בעניין בישול בשר בחלב כתב: המעושן והמבושל בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו.

הירושלמי הסתפק אם יש איסור עישון בשר בחלב משום בישול. וכך כתוב בירושלמי¹⁰: הנודר מן המבושל מהו שיהא מותר מן המעושן. מהו שיהא מותר במטוגן. מהו שיהא מותר בתבשיל שנתבשל בה מי טבריה. רבן דקיסרין שאלון מעושין מהו שיהא בו משום בישולי גוים. מהו שיהא בו משום תבשילי שבת. מהו שיהא בו משום בשר בחלב.

מכח ספק הירושלמי כתב הרמב"ם שאין לוקין על עישון בשר בחלב.

הפ"ח כותב שאמנם הירושלמי בנדריים נשאר בספק אך הירושלמי בשבת¹¹ פשט את הבעיא ומחייב מעשן משום מבשל: הצולה והמטגן השולק והמעשן כולהן משום מבשל.

מהו ספקו של הירושלמי לפי הרמב"ם, ומדוע הירושלמי במסכת הכריע לאסור דווקא בשבת ולא אמר זאת אף לעניין בשר וחלב. צ"ל שהספק של הירושלמי אם עישון זה אב או תולדה של מבשל. לעניין שבת אין נ"מ, ובין אם זה אב ובין אם זו תולדה חייב בשבת. אבל באיסור בשר וחלב, אם עישון הוא תולדה של בישול אין חיוב. בשבת האיסור הוא עשיית מלאכה ולכן אף תולדות נאסרו מן התורה. אך בבשר וחלב האיסור אינו מלאכה אלא התורה אסרה בישול. אם כן מהיכי תיתי להוסיף עוד דברים שדומים לבישול. (אמנם אופה שזה גם אב ודאי חייבים עליו משום בשר וחלב).

השאלה העומדת בשביעית היא האם התורה אסרה מלאכה או מה שאסרה התורה זה את אותן פעולות המסוימות ולא שאר דברים.

קצירה בשביעית

התורה התירה לאכול פירות שביעית א"כ איך אפשר לאסור קצירה?

9. פרק ט הלכה ו.

10. נדרים פרק ו הלכה א.

11. שבת פרק ז הלכה ב.

אלא ע"כ כוונת התורה לא תקצור כדרך כל השנה כדרך הקוצרים¹². מאחר שהפירות הם הפקר יש איסור לבטל את ההפקר. ובכל זאת שייך גם לאיסור עבודת קרקע. יש איסור לקצור קצירה שמועילה לקרקע, קצירה שתביא לכך שהארץ נקיה וראויה לעבודה. ועוד, שללא הקצירה הארץ מתקלקלת.

כאשר הקצירה היא לפירות מותר, מדוע אין כאן איסור בכך שמשביח את הארץ, ואף שאין כוונתו לכך הרי יש כאן פ"ר.

בשבת דף קג תנו רבנן: התולש עולשין, והמזרד זרדים, אם לאכילה - כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהן. אטו כולחו לא ליפות את הקרקע נינהו? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: באגם שנו.

אביי אמר: אפילו תימא בשדה דלאו אגס, וכגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! - לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה.

תוס' שם כותבים שמאחר וזה בארעא דחבריה, זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופא. (ולערוך הוי פ"ר דלא ניחא ליה ומותר).

הרמב"ם¹³ מעתיק את דברי הגמ' אך משמיט "ארעא דחבריה", והרי הרמב"ם סובר מלאכה שאצ"ג חייב, א"כ איך הגמ' מתיישבת על פיו? ומדוע הרמב"ם התעלם מהגמ'?

בגמ' בשבת¹⁴ כתוב: אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים - חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע. תוס' כותבים שאף לר' יהודה שמחייב במלאכה שאצ"ג אינו חייב משום קוצר רק כאשר צריך לעצים. אע"פ שבכל מקום ר' יהודה מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, בעצים אין גדר של קוצר אלא אם כן מתכוון לכך. המהרש"א¹⁵ בסנהדרין מבאר שאין שרץ קצירה בעצים, כנראה כי אין דרך לקצור עצים, ולכן רק אם צריך חייב משום קוצר, ע"י מחשבתו. כי בשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה והמחשבה יכולה

12. לשון הרמב"ם בהקדמה להלכות שמיטה ויובל: שלא יקצור הספיח כדרך הקוצרים.

13. רמב"ם שבת פרק ח הלכה ה.

14. שבת עג ע"ב ב.

15. מהרש"א סנהדרין כו ע"ב א ד"ה תוס' בד"ה לעקל.

להחשיב את זמירת עצים משום קוצר. אבל בשביעית זומר עצים אינו חייב משום קוצר.

(הערת העורך: מכאן ואילך אני כותב על פי מה שהבנתי בכוונתו של הרב זצ"ל, אני מקווה שלכך התכוון.)

לפי דברי תוס' אלו יש הסבר בדברי הרמב"ם: "התולש עולשין ומזרד זרדים" זו דרך קצירה וחייב משום קוצר (לפי השיעור הנצרך לו) אך אין כאן דרך יפוי קרקע ואינו חייב משום חורש רק אם באמת כוונתו לכך. לכן הרמב"ם לא הזכיר בארעא דחבריה כי הוא למד כמו בזומר לעצים שאין זו דרך קצירה (אלא אם כן התכוון לכך) כך תולש עולשין ומזרד זרדים אין זו דרך של יפוי קרקע או זריעה ובסתמא אינו חייב. אמנם אם מכוון לכך יהיה חייב משום חורש אף בכלשהו מדין מלאכת מחשבת¹⁶. כל זה נכון דווקא באיסור שבת שיש בו דין של מלאכת מחשבת, אך בדין שביעית אינו חייב בכה"ג משום יפוי הקרקע גם אם כוונתו לכך כי אין זו דרך יפוי קרקע ואין גדר של מלאכת מחשבת בשביעית.

16. נראה שאפשר לדייק זאת מדבריו פרק ח הלכה א המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הרי זו תולדת חורש וכו'. משמע שחייב במזרד משום חורש רק כאשר עושה זאת ליפוי הקרקע ומכוון לכך.

קדושת פירות שביעית

הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

סחיטת פירות תרומה ושביעית

מיץ פירות נחשב זיעה בעלמא וברכתו שהכל, חוץ מזיתים וענבים¹. האם מותר לסחוט פירות בשביעית?

המשנה במסכת תרומות² אומרת: אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין ולא סתוניות חומץ ושאר כל הפירות אין משנין אותם מברייטן בתרומה ובמעשר שני אלא זיתים וענבים בלבד. טעם לכך: משום איסור הפסד תרומה. האם כך גם הדין בפירות שביעית?

בפאת השולחן כתב³ שכל מה שאסור בתרומה משום הפסד נאסר אף בפירות שביעית. בתרומה יש פסוק: "את משמרת תרומותי", מכאן שיש מצוה לשמור את התרומה, ובשביעית נאמר "לאכלה" ולא להפסד.

הגמ' ביומא⁴ תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה - מאכילין אותו נבילה, טבל ושביעית - שביעית. טבל ותרומה - תנאי היא.

הגמ' מבארת שמדובר באופן שאם יפרישו מהטבל תרומות ומעשרות כמות החולין תהיה מועטת ולא יספיק לחולה. והספק הוא האם עדיף להשאיר במצב של איסור טבל או לתקן ולאכול תרומה באיסור.

1. ברכות לח עמ' א.

2. תרומות פרק יא משנה ג.

3. סימן כד סעיף ד. ועיין שו"ת משפט כהן עניני ארץ ישראל סימן פה. ובשבת הארץ פרק ה הלכה ג שנראה מדבריו לאסור כדעת פאת השלחן. ועיין ספר השמיטה לגר"מ טוקצינסקי פרק ז סעיף ב הערה 3. שנוטה לאסור סחיטת פירות הדר. והחזו"א שביעית סימן כה אות לב נוטה להתיר.

4. יומא פג עמ' א.

המשנה למלך⁵ מקשה מדוע הגמ' לא מציעה פתרון כזה: יפריש תרומה ואח"כ יערב את התרומה בחולין ויבטל את האיסור. ואף שאסור לבטל איסורין, הרי רק מדרבנן אסור לבטל וע"י הביטול ימנע מלעבור על איסור תורה. מיישב המשנה למלך: עבירה לצורך ריפוי החולה מותרת. אולם, ביטול התרומה אינו מסייע לריפוי החולה אלא מצילו מעבירה. נמצא שאין לו היתר לעבור על איסור דרבנן של ביטול איסורין כשאין בו צורך בריפוי החולה.

האבני מילואים⁶ חולק על דברי המשנה למלך: מותר לעבור על איסור דרבנן אע"פ שאין בו צורך לחולה כדי להצילו מאיסור תורה, כדרך שאמרו חטא כדי שיזכה חברך באופן שלא פשע. וכך כתבו תוספות⁷ בסוגיא של רדיית פת בתנור.

האבני מילואים מיישב את קושיית המשנה למלך באופן אחר: ביטול תרומה אינו דומה לכל לשאר ביטול איסורין. ביטול תרומה יש בכך איסור תורה של "משמרת תרומותי". כשם שאסור לטמא את התרומה כך אסור לבטלה, אף שאינו מקלקל את איכות התרומה אלא מחלל את קדושתה. ולכן הדבר אסור, כי אסור לעבור על איסור תורה שאין בו צורך של ריפוי החולה.

לפי זה יתכן לחלק בין פירות שביעית לפירות תרומה. איסור סחיטה בתרומה הוא מצד זה שמקלקלים בכך את התרומה. סחיטת הפרי מבטלת שם פרי ממנו והוי זיעה ובטלה קדושת הפרי. זאת, מלבד יין ושמן, שאינם זיעה ונשארת קדושת הפרי. אבל בשביעית אין מצוה לשמר את הפרי וקדושתו אלא לא להביא אותו להפסד שלא יהיה ראוי לאכילה ולפי זה יהיה מותר לסחוט פירות.

5. פרשת דרכים דרוש תשעה עשר.

6. שו"ת אבני מילואים סימן יח.

7. שבת ד עמ' א ד"ה וכי אומרים.

הפסד פירות שביעית

המשנה בשביעית⁸ אומרת כך: "מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית ב"ש אומרים כל האילן משיוציא ב"ה אומרים החרובין משישלשלו והגפנים משיגרעו והזיתים משינצו ושאר כל אילן משיוציא" וכו' אילן שהחל להוציא פירות שביעית יש איסור מיוחד לקצוץ אותו משום הפסד הפירות.

הרמב"ם בפירוש המשניות כתב: "אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם".

לפי הרמב"ם איסור הפסד פירות שביעית אינו מצוה בפני עצמה אלא הוא חלק ממצוות "ששמט מה שתוציא הארץ". דהיינו שמאחר שיש מצוה להפקיר את הפרי, ההפקר הוא רק לצורך אכילה. הזכות בפרי היא רק לצורך אכילה, ולכן אסור להפסיד פירות שביעית או לקצוץ עץ שיש בו התחלת פירות. אבל הרמב"ם⁹ מונה את אכילת פירות שביעית כמצוה בפני עצמה: "לאכלה ולא לסחורה".

במשנה בתרומות¹⁰: "דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סתוניות ושאר כל מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר ורבי אליעזר מטמא משום משקה אמר רבי יהושע לא מנו חכמים שבעה משקים כמוני פטמים אלא אמרו שבעה משקין טמאים ושאר כל המשקין טהורין" לר' יהושע זר שאכל דבש תמרים של תרומה או יין תפוחים פטור כי אין זה נחשב משקה אלא זעה. וממילא בטל קדושת התרומה. ומטעם זה אסור לסחוט פירות תרומה (חוץ מזיתים וענבים), כי מבטלים בכך את קדושת התרומה. אך בשביעית לרמב"ם הגדר הוא לא לגזול את אחרים, ולרמב"ן הגדר הוא ביטול האכילה. לכן נראה שבין כך ובין כך אין איסור.

8. שביעית פרק ד משנה י.

9. שכחת עשין עשה ג.

10. תרומות פרק יא משנה ב.

ביטול איסור בחולה שאין בו סכנה

הגאון רע"א¹¹ מסתפק לדעה המתירה לחלל שבת באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה¹². מה הדין להאכילו פירות הנושרין. לפי מה שכתוב ביו"ד¹³ שאיסורי הנאה מדרבנן מותר לחולה שאין בו סכנה להתרפא בהן כדרך הנאתן (רחיצה או סיכה) אך לא באכילה ושתיה. האם פירות הנושרין בשבת, שהטעם לאיסורם הוא שמא יעלה ויתלוש, נחשבים כשאר איסורי דרבנן ואסור לחולה שאב"ס, או שהמאכל בעצמותו הוא היתר אלא דיומא קגרים, ואם אכלם הוי בכלל חילול שבת (דרבנן) והוי כשאר איסורי דרבנן שהותרו לצורך חולה שאב"ס (להאי מאן דאמר).

לצד שיש בכך איסור אכילה, האם כאן יהיה אפשר לבטל את הפירות הנושרין ברוב לצורך חלואה שאין בו סכנה¹⁴, לסברת המשנה למלך. הרי הסברא שלו שאיסור דרבנן הותר דווקא לצורך החלואה ולא כדי להצילו מאיסור. כאן רק ע"י ביטול האיסור יהיה מותר לצורך החלואה, יש מקום לומר שמותר לבטל.

11. שו"ת רע"א מהדו"ק סימן ה. מובא בחידושי הגרע"א שבת צה עמ' א ד"ה תוס' והמכבד.

12. טור בדעת הרמב"ם, הדעה הראשונה באו"ח סימן שכ"ח סעיף יז.

13. יו"ד סימן קנה סעיף ג ברמ"א.

14. ואף שיש איסור ביטול מדרבנן נראה שכאן אם הותר לעשות שבות דרבנן לצורך החלואה כ"ש שמותר לבטל איסור דרבנן.

ביכורים בשנת השמיטה

הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

נאמר בפרשת משפטים¹: "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך לא תבשל גדי בחלב אמו" וכתב על כך רש"י: "אף השביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך"².

לעומת זאת, האור החיים כתב שאין הבאת ביכורים בשנה השביעית. על הפסוק³: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נותן לך" כתב: "פירוש לפי ששייר ה' לו חלק בארץ והוא שנת השמיטה דכתיב ובשנה השביעית וגו' שבת לה', לזה בא דברו הטוב שאינו מצוה אלא על זמן הנתינה לך שהם ו' שנים אבל שנת השמיטה אין בה הבאת ביכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל".

צריך להבין את דברי רש"י - מי יביא את הביכורים, הרי השדה אינה שלו? המשנה בגיטין⁴ אומרת: "המוכר את שדהו לגוי - לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם". מבואר בגמ' שלמ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי קדושת הארץ, המוכר מחוייב מן התורה לקחת ולהביא את פירות הביכורים שברשות הגוי. ורק למ"ד יש קנין לגוי להפקיע את קדושת הארץ המוכר מביא רק משום תיקון העולם.

רש"י⁵ מסביר את ההבדל בין ביכורים לתרומות ומעשרות למאן דאמר אין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ: בתרומות ומעשרות החיוב הוא שרק כאשר האדם רוצה לאכול פירות, הוא מחוייב לתקן אותם. ללא הפרשה הפירות

1. שמות כג, יט.

2. ועיין גור אריה שכתב: בודאי טעות סופר הוא, דאין שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאין קורא אני כאן "ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י), דהא לא לו נתן, ואין שייך שחייב בביכורים.

3. דברים כו, ב.

4. גיטין מז עמ' א.

5. גיטין מז עמ' ב ד"ה מדאורייתא לא.

נשארים טבל. אין בעיה שהטבל יישאר ביד הגוי, אלא רק כאשר יהודי ירצה לקנות מהגוי על מנת לאוכלם, יהיה מחוייב לתקן ולהפריש. אך ביכורים זו מצוה דרמית עליה, וגם אם אינו רוצה לאכול מהפירות יש לו מצוה להביא ביכורים.

וצריך להבין, מדוע חייב להביא ביכורים (למ"ד אין לגוי קניין להפקיע מקדושת הארץ), הרי סוף סוף הקרקע והפירות אינם שלו. מדוע חייב להביא את פירות הגוי לביכורים?

מה הכוונה יש או אין קניין לגוי להפקיע מקדושת מעשר?

אפשר להסביר ש"אין קניין" הכוונה שלעניין הקדושה נשארת הקרקע בבעלות ישראל. כך מצינו בעניין מוכר עבדו לגוי⁶, מעשי ידיו לגוי אך הקדושה נשארת אצל ישראל ורק הישראל יכול לשחררו. ולכן למ"ד אין קניין לגוי, הביכורים שייכים לישראל המוכר. אבל למ"ד יש קניין לגוי אף החלק של הקדושה פקע ואינה חייבת במצוות.

"והארץ לא תמכר לצמיתות"⁷ אסור למכור קרקע מכירה מוחלטת (מצוה רכז ברמב"ם). משום כך צריך המוכר לומר שהמכירה היא רק עד היובל.

הרמב"ן⁸ מקשה על הרמב"ם: הרי הקרקעות חוזרות לבעליהן ביובל מאליהן. הרמב"ן מביא את דברי רש"י שהאיסור הוא על הלוקח שלא יהיה כובשה תחת ידו בשביעית. הרמב"ן מקשה על פירושו מלשון הפסוק "והארץ לא תמכר", לשון הפסוק יותר משמע שהאיסור על המוכר. הוא מיישב את דבריו: הארץ לא תהיה נמכרת לצמיתות ע"י כך שתחזיק בה לעולם. ועוד אפשר שהכוונה: אסור לומר לו שזה מכור לעולם, אע"פ שזה לא מהני וזה יחזור ביובל, מצד כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ולוקה על מה שעבר על אהורמנא דרחמנא.

אך בעל ההלכות סובר שאין זה לאו אלא טעם לדברי התורה, אין בכך איסור אלא קביעה.

6. גיטין מג ע"ב.

7. ויקרא כה, כג.

8. בהשגות בספר המצוות מצוה רכז.

הרמב"ן עצמו מפרש שהמצוה היא לא למכור את הארץ לגוי באופן שיחזיק בה לצמיתות :

והענין כי כאשר נצטוינו בגופותינו הנמכרים לגוים שאין להם קנין הגוף בנו כמו שדרשו ואין הם קונין מכם והוזהרנו מעבודת פרך שאמר לא ירדנו בפרך לעיניך ושנוציא אותם מידו ביובל שנאמר (שם) ויצא ביובל הוא ובניו עמו ופירש (שם) טעם כל זה כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, כן הוזהרנו בנחלת הארץ אחרי צוותו חזרת הקרקעות ביובל שצוה על הלוקח להחזירם צוה עוד על המוכר שיזהר שלא תמכר הארץ לצמיתות והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו הם הגוים אבל נשמר שתהיה מכירתנו בה שתחזור אלינו על כל פנים ולא נניח אותה בידם לעולם ונתן בה טעם כטעם הנזכר בגופות זה שנתן טעם לארץ לפי שהארץ שלו יתעלה ויתברך ואנחנו כולנו גרים ותושבים עמו ולא יחפוץ להושיב בה אחרים זולתנו רק בדינו תשאר ואלינו תחזור.

כעת אפשר לפרש את דברי רש"י בעניין חיוב ביכורים בשנת השמיטה : בשנה השביעית חל הפקר על שדהו, אך חלק הקדושה לא יצא ממנו ונשאר בידו, ולכן יש עליו חיוב ביכורים.

הגמ' בגיטין אומרת שלמ"ד יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר אין קניין לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות. אבל למ"ד אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר יש קניין לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות.

כוונת הדברים : אם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר אם כן לא נשאר ביד הישראל חלק של קדושת הקרקע ומוכרח שתחזור הקרקע לישראל ביובל ואין הקרקע של הגוי לעולם לכן לא יכול לחפור בה בורות שיחין ומערות. אבל למ"ד אין קנין לגוי וקדושת הארץ נשארת בידו של הישראל, הארץ נשארת ביד הגוי אף ביובל (כי הרי בכך שחלק הקדושה ביד הישראל נמצא שלא נמכרה לצמיתות) ולכן יכול הגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות.

שמיטה בזמן הזה דאורייתא או דרבנן –

שיעור ראשון¹

הגאון הרב מרדכי שטרנברג שליט"א

א. ההבנה הפשוטה העולה מהסוגיות – שמיטה בזמן הזה מדאורייתא
השאלה אם שביעית בזמן הזה דאורייתא או דרבנן היא שאלה שקשורה בכלל במצוות התלויות בארץ, אנו נעסוק בשכבות השונות של השאלה הזו של קדושת הארץ, ובמצוות מסוימות וקדושת שביעית בפרט, ונדרש גם לשאלות העומדות בתשתית סוגיית שביעית.

באופן פשוט נראה משתי הסוגיות שעוסקות בשאלתנו ששביעית בזמן הזה היא מדאורייתא. נראה לדוגמא בסוגייה במו"ק איך זה שמשקין את השלחין בשביעית? הרי השקיה היא אסורה, זו אחת המלאכות שאסורות בשביעית. הגמרא נצרכת להתיר את ההשקיה משום שנקודת המוצא שלה היא ששביעית בזמן הזה היא מדאורייתא.

הגמרא שואלת בהמשך לגבי תוספת שביעית, כיצד היא נוהגת, ואיך רבן גמליאל התיר את שני הפרקים האלו? ומתוצאת הגמ' אולי באמת התוספת היא דרבנן בלבד, והגמרא נשארת בזה.

גם בבית הלוי ובנצי"ב אנחנו רואים שהם מבינים כך את הגמרא.

וכך גם בסוגיה שהיא תהיה עיקר עיסוקנו, בגיטין דף ל"ו בנושא של פרוזבול, הלל תיקן פרוזבול, והגמרא שואלת **כיצד אפשר לעקור דבר מן התורה**, היינו שנקטה הגמרא כדבר פשוט ששביעית היא מדאורייתא, ולא הזכירה שאולי קדושת הארץ לא קיימת כלל, ודאי ששביעית לא נוהגת בחו"ל ובישראל היא נוהגת **רק אם קדושת הארץ קיימת**.

1. שיעורו של הרב מרדכי שטרנברג שליט"א – הרב לא עבר על הדברים.

שביעית היא חלק מ' -המצוות התלויות בארץ, ומצוות התלויות בארץ נהגות בארץ! והארץ היא תלויה בזה שיש קדושה בארץ ישראל.

ב. המניין ותלותו בשמיטה

יש ברייתא אצלנו בגמרא בשם רבי שאומרת כך :

רבי אומר: 'וזה דבר השמיטה שמוט' – בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים.

בפשטות נראה ששביעית תלויה ביוכל. אמנם זה לא נאמר במפורש. **שמיטת כספים היא מדרבנן כי היא תלויה בשמיטת קרקע, אך במה תלויה שמיטת קרקע?**

רבי לא מתייחס לשאלה הזו משום ששמיטת כספים לשיטתו היא לא תלויה בארץ. היא נהגת גם בחו"ל, היינו זו לא מצווה התלויה בארץ. שמיטת כספים זו מצווה התלויה בגוף². אלא שאומרת הגמרא בקידושין שבזמן ששמיטת כספים נהגת בא"י היא גם נהגת בחו"ל ובזמן שהיא לא נהגת בישראל גם בחו"ל היא לא נהגת.

דבר זה צריך ביאור, מדוע בכלל שמיטת כספים תלויה במצוות התלויות בארץ? או בזמן שנהג בארץ ישראל?

נחזור לדין של רבי. הוא תלה את שמיטת כספים בשמיטת קרקע, שמיטת קרקע במה היא תלויה?

אנחנו אמרנו מקודם שהגמרא מתייחסת כאן כדבר פשוט ששמיטה היא מדאורייתא, ולכן היא שאלה איך פרוזבול מותר, **זה לא נכון!** אלא כל מה שהגמרא שאלה הוא **בזמן ששמיטת כספים נהגת גם בחו"ל**, היינו שזה מה

2. מצוות התלויות בארץ אינן מצוות התלויות בארץ ישראל דווקא, אלא הן תלויות בקרקע היינו בארץ, אבל מצוות הנהגות בקרקע נהגות רק בקרקע של ארץ ישראל.

שרבי אומר בזמן שאתה משמט קרקע כלומר **בזמן שיש קדושת הארץ**, כך מסביר רש"י.

בגמרא בקידושין ל"ז יש שאלה עקרונית על שמיטת כספים, האם היא נוהגת בחו"ל? ומדוע היא תלויה בארץ? **אולי היא גם תהיה נוהגת³ במדבר?** ובגיטין שאלת הגמרא היא - כיצד הלל התיר פרוזבול הרי **שמיטת כספים** היא מדאורייתא? וגם בזמן הזה, **כאשר אנו מביטים כך על הגמרא בגיטין⁴**, **אז אין כאן שאלה בכלל על שביעית, וגם לא מוכח כפי שחשבנו להבין שהיא מדאורייתא בזמן הזה אלא הפוך!**

רבי לא בא לענות על השאלה האם שמיטת קרקע היא דרבנן, אלא הוא בא לתלות את שמיטת כספים בשמיטת קרקע, ואם שמיטת קרקע בזמן הזה תהיה מדרבנן כך גם שמיטת כספים! ולכן פרוזבול מועיל.

וכאן עלינו לשאול, ע"פ הבנה זו בגמרא בגיטין, האם שמיטת כספים היא תלויה ביוכל?

אנחנו רק הבנו מהלימוד של רבי ששמיטת כספים היא תלויה בקרקע **למרות** שהיא מצוות הגוף.

שמיטת כספים ותלותה בשביעית

כאן המקום לבאר דבר שעוד נחזור אליו בהמשך.

אנחנו אמרנו בשם תוס' שיש אפשרות ששמיטת כספים נהגה גם לדור המדבר, האם יש שנה שביעית במדבר, האם במדבר היה מניין של שנים? הרי שמיטת כספים חלה רק בשנה השביעית, למרות שהיא מצווה התלויה בגוף, וכיצד הם ידעו באיזה שנה תחול שמיטת הכספים אם אכן הייתה?

3. כך מוסיפים שם תוס'.

4. היינו ששאלת הגמרא היא רק על שמיטת כספים והקישור שלה אל שמיטת קרקע, ושמה היא אינה קשורה לשמיטת קרקע, ולכן יש גם הווא אמינא ששמיטת כספים תהיה במדבר.

אנחנו יודעים שרק אחרי ארבע עשרה שנות כיבוש וחלוקה התחילו למנות שמיטין ויובלות, לא מוזכר על שמיטת כספים. **שהרי שמיטת כספים לא נוהגת בשנה השביעית של החוב עצמו.**

גם זו נקודה שצריכה אמנם ביאור, שכתוב שאחרי שבע שנים שמוט כל החובות, היה בפשטות ניתן להבין שזה כמו עבד עברי, שמונים **לו** את מניין שנותיו של עבד, מלבד זו יש יציאה ביובל אבל זה לא קשור לשמיטה, והיה מקום לומר כך בשמיטת כספים (שנמנה לכל חוב כמו לעבד) והספרי דן על כך מדוע שמיטת כספים היא שונה. **וזה מוביל אותנו שיש יחס תליתי בין המצב הזה של א"י, שיש מניין לשנות השמיטה שלא קיים במקום אחר, לבין שמיטת כספים.**

וכאן ניתן להעלות את השאלה - האם אחרי החורבן שמיטת כספים מתקיימת או לא?

נראה שכן. לולא שהיה לנו מלימוד ששמיטת כספים תלויה בקרקע, היה יותר נראה לומר שהיא תלויה בחוב, כפי שהזכרנו.

שמיטת כספים היא תלויה בשביעית, כלומר יש לה שייכות לארץ ישראל, ועדיין נאמר שגם כאשר קדושת הארץ בטלה נאמר שתמשיך שמיטת כספים, במידה שהמניין לא בטל.

אלא שבכל זאת למדנו שהיא בטלה!

עולה מדברינו שמוכח מדברי הגמרא בקידושין שיש לנו שמיטה בזמן הזה גם אם קדושה שנייה קדשה לשעתה ולא קדשה לע"ל מפני שהתלות של השמיטה כמו גם שמיטת כספים היא **במניין**, אלא שרבי תלה ששמיטת כספים תלויה בשמיטת קרקע ולכן היא בטלה.⁵

אבל היה ניתן אולי לומר גם בלי רבי, שהרי לפי מה שהסברנו שמיטה היא תלויה **במניין** שביעית, שתלוי בשאלה האם קדושה שנייה קדשה לשעתה או גם לשעתה וגם לע"ל.

5. כל ההסבר עד כה הוא ע"פ רש"י, שהתלות הזו שרבי מחדש היא ששמיטת כספים תלויה בשמיטת קרקעות של שביעית.

מכאן עולה שאלה, האם שביעית בזמן הזה יכולה להיות דאורייתא, כאשר אין לנו מניין השנים וכאשר אין יובל, האם זה נקרא מניין? יותר קשה מזה, איך יהיה מניין של שביעית אם אין יובל? שהרי איך נמנה את שנת החמישים?

קיי"ל להלכה כרבנן, ששנת החמישים אינה עולה לשבעה הבאים! ואין לנו דבר כזה היום, ולכן כל המניין משתבש! ואין לנו שביעית כי היא לא באמת שביעית!

באמת כך עולה ממבטו של הרב זצ"ל ב -'שבת הארץ', אבל לולא דבריו ניתן להעלות את השאלה מדוע שמיטה קשורה ביובל? ומדוע המניין שלנו אינו מספיק לפחות רק לשמיטה? מדאורייתא כמובן. השאלה האם זה מדויק שאין לנו יובלות? שהרי נאמר בגמ' בערכין ש**מנו יובלות לקדש שמיטין וזה היה גם כאשר לא נוהג יובל, בבית שני**.

מדוע שמיטה אינה תלויה במניין של יובל? כל דברינו עד עתה אינם נוגעים בהכרח לשאלת סוגייתנו 'האם שמיטה היא דאורייתא או דרבנן', אלא דברים אלו מהווים רקע שיאפשר לנו לגשת לסוגיה, ולנתק בין שמיטה ליובל. אמנם, הרב זצ"ל כן כורך את הדברים, כפי שראינו שכאשר אין יובל, לשיטתו אין מניין בכלל.

אבל ניתן לתרץ שהיום איננו מונים יובלות לא מפני שהיובל לא נוהג (שהרי ראינו בבית שני שגם לא נהגו יובלות אבל מנו יובלות לשמיטין) אלא **מפני שאין לנו בי"ד למנות! המצווה למנות יובל לא תלויה בשאלה האם יובל נוהג או לא!**

אבל אם אין לנו יכולת למנות בגלל בי"ד, ואין לנו מצווה למנות, **זה מעכב מניין של שביעית**, שנה שביעית היא דאורייתא ואם יובל נוהג או לא זה עוד שאלה, אבל היא לא תלויה בהכרח בשביעית. וזה אומר שגם כאשר היו מונים יובלות ולא היה נוהג יובל, היו מונים את שנת ארבעים ותשע היו מתחילים

למנות את השנה הבאה, שהיא לא עולה למניין חמישים של שנה הקודמת
אלא מתחיל מחזור חדש של שבע ושנים שבע פעמים, בלי יובל!

כעת אנחנו רואים שמניין לשמיטה לא תלוי בשאלה אם יש יובל וגם לא
בשאלה אם מונים ליובל.

המניין ברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל

אנחנו עוסקים בשאלה האם שביעית בזמן הזה היא מדאורייתא? ומתוך כך
הגענו לשאלה האם שמיטת כספים נוהגת? אמרנו שהיא תלויה בשביעית, אבל
לא בשנת השמיטה אלא במנין של שנת השמיטה.

כך גם הגענו לשאלת המניין האם המניין של השמיטה הוא מדאורייתא או
מדרבנן. ראינו שהרב זצ"ל הביא ראיה מרבנן שסוברים – וכך להלכה – ששנת
החמישים היא שנה נפרדת מהמחזור של שבע שנים שבע פעמים, וכתוצאה
מכך היה ניתן להבין שהמניין בו אנו מונים היום שמיטות הוא מדרבנן, אלא
שראינו בגמרא בערכין שאפילו שיוכל לא נוהג מונים ליובל, 'מנו יבולות לקדש
שמיטין'. כיום שאין לנו מניין יובל, אפילו לא לשמיטה, אנחנו לא צריכים
למנות את היובלות, משום ששמיטה אינה דורשת מניין. כאשר הפסקנו
למנות את מניין היובלות כי אין בי"ד, אז נשארנו עם המניין של השביעית
שלא תלוי בבי"ד, ונשאר לנו רק מניין של שביעית, מדאורייתא. ואם כן,
שמיטת כספים תחול מדאורייתא שהרי היא זקוקה רק למניין שביעית בלבד.
מדוע שמיטת כספים שייכת למצוות התלויות בארץ? עונה הגמרא בגיטין
שהיא כן!

ניגש לרמב"ם, בסוף הלכות שמיטה ויובל⁷:

7. פי"ב ה' ט"ו

כיון שעלה עזרא בביאה השניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותו העת מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר.

[טז] וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר והביאך י"י אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירשת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג [בה] בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו

מלשון הרמב"ם משתמע **שהמניין שאנו מונים היום אינו נקרא מניין!** שכן אומר הרמב"ם בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ **יתחילו** למנות שמיטין. אם נדייק את לשון הרמב"ם נגיע לניסוח כזה: כאשר ב"ב יבנה ביהמ"ק, כגון בשנה הרביעית לשמיטה במניין כפי שאנו מונים, **נתחיל למנות מחדש** מתחילת בניין המקדש שנה ראשונה לשמיטה וליובל. היינו אומר הרמב"ם שכאשר כל יושביה עליה ותהיה ביאה שלישית תתחיל מציאות חדשה, כמו בתחילת ארבע עשר שנות כיבוש וחלוקה שהיו בתום ימי המדבר.

מכל המבואות שראינו עולה שיש לנו את **דיני המניין**, שעליהם צריכים לדון ע"פ גדרן, אבל יש הבחנה ברורה בין דינים אלו לעצם דין שביעית, **שאינו תלוי במניין!**

מתוך כך ניתן לחזור ולבחון את דין שמיטה בזמן הזה, ודין שמיטת כספים, **במנותק מהמניין, שכאמור הוא מדאורייתא.**

אלא שכפי שראינו תלתה הגמרא את דין שמיטת כספים בקיום השמיטה.

ג. שיטת רש"י

רש"י⁸ במו"ק מסביר שהגמרא שהביאה את רבי וממנו וגם בלעדיו, הנחת הייסוד היא **ששמיטת קרקע לא נוהג בזמן הזה** ולכן הוא הבין שגם שמיטת כספים לא נוהג. זאת, משום **שקדושה שנייה הייתה קדושה לשעתה ולא קדושה לע"ל!**

הדין של קדושה שנייה יכול להיות שבזמן הבית השני לא נהג כלל, ויותר מכך, אם קדושה ראשונה לא קידשה לע"ל מדוע שקדושה שנייה כן תעשה זאת?⁹

"... זריעה וחרישה בשביעית מי שרי **אמר אביי בשביעית בזמן הזה** ורבי היא דתניא רבי אומר וזה דבר השמטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים..."

אנו רואים שבגמרא במועד קטן הסוגיה שם (בשונה מהסוגיה בגיטין, שעוסקת בנ"פ לעניין שמיטת כספים) עוסקת בשאלה האם מותר להשקות בשמיטה, והביאו את רבי כמקור מפורש לזה ששמיטת קרקע לא נוהגת בזמן הזה, רבי מלמד שם כמובן על שמיטת כספים, שמיטת כספים צריך פסוק שהוא תלוי בשמיטת קרקע, רבי מלמד אותנו שיש מצב ששמיטת קרקע לא נוהג, וששמיטת כספים תלוי בזה, שמיטת קרקע אינה נוהגת כפי שאמרנו כי קדושה פקעה.

כך נראה מרש"י בגמרא במו"ק, ובגיטין. כך נראה להסביר את רבי, וכולם גם לא יחלקו עליו, רבנן חולקים על רבי בקישור של שמיטת כספים לשמיטת קרקע.

8. =המיוחס לרש"י. הערת עורך.

9. כפי ששואל הרמב"ם בהל' בית הבחירה.

בית הלוי

עולה מכאן שההוכחה מרבי היא שיש מצב ששמיטה לא נוהגת, ואנחנו לא יודעים את הסיבה. רש"י הסביר שזה מפני שקדושה שניה לא קדשה לע"ל, אבל הרמב"ם בסוגיה זו כבר פסק שקדושה שנייה לא בטלה! בתחילת הלכות תרומות, וכך אנו גם נוקטים להלכה. **ואם קדשה לע"ל אז רבי נדחה מהלכה!**¹⁰

לא ניתן להוכיח מרבי ששמיטה מדרבנן בזמן הזה, משום שהוא מבוסס על זה שקדושה שנייה לא קדשה לע"ל.

כמו כן, גם אין דעה שאומרת ששביעית תלויה ביובל לפי מהלך זה.

במסכת שביעית ראינו שתי שיטות להסביר את רבי:

א. ששמיטת כספים מפני שהיא תלויה בשמיטת קרקע היא תלויה בשאלה אם קדושה שניה קידשה לע"ל.

ב. שמיטת כספים מפני שהיא תלויה בשמיטת קרקע היא תלויה ביובל.

בבבלי ראינו רק את האפשרות הראשונה. וקיי"ל שקדושה שניה כן קידשה לע"ל - היינו ששביעית בזמן הזה מדאורייתא! על ייסוד הגמרא בגיטין והגמרא במו"ק, על פי רש"י. שהרי בבבלי לא הוזכר כלל (לא במו"ק ולא בגיטין) ששביעית תלויה ביובל.

אבל באמת בפשטות יש כאן קושי בפשט, כפי שכבר רואים ברש"י, שהגמרא בגיטין התכוונה להוכיח שפרזבול של הלל מועיל לשביעית דרבנן בזמן בית שני¹¹, אבל האם ניתן להביא את רבי כראיה שהוא סבר שגם בזמן בית שני לא הייתה קדושה, האם יש מאן דאמר כזה!!

מתרץ רש"י מוסיף את התוספתא שהוא שיטת רבי בירושלמי, שכתוב שקדושת קרקע של שביעית תלוי ביובל ומילא גם שמיטת כספים! וזה דין חדש שרבי לא הזכיר אותו, אבל הלל לדעת אביו סובר ששביעית תלויה ביובל,

10. כך הסביר בית הלוי.

11. אמנם רבנו תם אומר אחרת, שהלל תיקן לדורות הבאים, ונסביר בהמשך.

כלומר שלא היה כל יושביה עליה ולכן לא היה יובל, ומחדש שגם שמיטה ומזה לומד רבי שגם שמיטת כספים.

אבל זה אולי נדחה כי רבא אומר שיש לנו הסבר אחר להלל לכל הסוגיה - והוא הפקר בי"ד הפקר.

וכך הבין רש"י את כל הסוגיה. ובעצם נמצא שאין לנו ראייה לדעת רש"י לתלות של שביעית ביובל בש"ס לדעת רש"י כי זה היה רק אביי¹² שהסביר כך בדעת רבי.

שביעית בזמן הזה דאורייתא או דרבנן תלויה בשתי שאלות:

א. האם קדושה שנייה קדשה לשעתה או קדשה לע"ל? ולרש"י זה רבי וקיי"ל לא כך, ולכן אין הלכה כרבי. ולכן גם משקין את השלחין כי שביעית היא דרבנן, ולפרוזבול אמרנו שיש הסבר אחר, תלוי באביי או ברבא.

ב. או ששביעית תהיה תלויה ביובל.

הדין ששביעית תלויה ביובל הוא דין חדש לגמרי בש"ס, חוץ מההסבר של רש"י את אביי בדעת הלל. (שלא נפסק להלכה כפי שראינו)

ד. הרמב"ם (וקצת בתוס') הבנה ראשונה – שמיטה דאורייתא
אבל הראשונים פירשו שרבי אמר את הלימוד הזה בעצמו ששביעית תלויה ביובל.

כך תובן הגמרא בגיטין. הגמרא באה להסביר את פרוזבול בבית שני, שואלת: למה פרוזבול מועיל, הרי השביעית היא מדאורייתא?

ומתרצת: שביעית מדרבנן בזמן הזה וראיה לכך מובאת מרבי.

מכאן עלינו להסיק שרבי אמר לנו ששמיטת כספים היא תלויה ביובל, ולכן היא מדרבנן, לשיטת שאר הראשונים.

12. בירושלמי.

בתוס' כתוב שרבי מדבר על **שמיטת קרקע של יובל**, שכשהיא נוהגת גם שמיטת כספים נוהגת. מדוע הסבירו כך תוספות את לשון רבי - 'בזמן ששמיטת קרקע נוהגת', **משום שיש שנה אחת שנכון לומר עליה שיש בה רק שמיטת קרקע בלא שמיטת כספים וכו'**, והיא **שנת היובל**, וכאשר היא מתקיימת (שנת היובל) תתקיים גם שמיטת כספים. היינו ששמיטה כעת אינה מדאורייתא, ולכן התיר הלל את מה שהתיר.

הדבר הזה מצריך קצת ביאור, הפסוק שמביא רבי אינו מדבר על יובל אלא על שנת השמיטה, הרמב"ם שמביא את דינו של רבי:

"...אין שמטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם **שמטת קרקע**. שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף. ודבר זה קבלה הוא. אמרו חכמים בזמן שאמה משמט קרקע אמה משמט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ. ובזמן שאין שם שמטת קרקע אין אמה משמט כספים בשביעית אפלו בארץ:"

תלה הרמב"ם שמיטת כספים ביובל. לדעת רבי. זה הסבר כעין התוס' שכשהזכיר שמיטת קרקע הכוונה לשמיטת קרקע של יובל.

אבל האם זה רק הסבר למקור, או גם הסבר לטעם, מדוע שמיטת כספים וקרקע תלויים אחד בשני?

אפשרות אחת: (שהפסוק הוא הסבר) ששמיטת כספים נוהגת כאשר שמיטת קרקע נוהגת, כלומר זה אותו סוג של שמיטה, זה שמיטת קרקע של ישוב הקרקע לבעליו, היינו יובל, שהיא לא השמיטה הרגילה של 'בשביעית תשמטנה ונטשתה'.

אפשרות שניה: שהפסוק הוא מקור לדין.

נרחיב באפשרות הראשונה, בעצם נאמר **ששמיטת כספים היא סעיף בדיני היובל**. שהרי אין קשר בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע. אלו שני דברים נפרדים.

ויש בזה נפ"מ לדין לשאלה האם שביעית תלויה ביובל. אם כשרבי למד ששמיטת כספים תלויה ביובל כלול בזה שגם שמיטת קרקע תלויה ביובל?

נדמה את זה לומר שאם באמת שמיטת כספים הייתה נוהגת בשנה השביעית לחוב אז איך היינו מסבירים את רבי? הרי גם אז לא היינו מקשרים את שמיטת שביעית לשמיטת יובל. אפשר מעבר לזה גם לדמות את השאלה על הקישור בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע לשאלה האם יש הווא אמינה לומר שעבד עברי נוהג רק מתי שהיובל נוהג, אז גם שמיטת קרקע של שביעית נוהגת רק ביובל, והרי אין קשר בין הדברים.

כלומר, אומרים הרמב"ם ותוס' זה שרבי קישר בין יובל לשמיטת כספים זה לא אומר שיש קשר בין יובל לשמיטת שביעית.

אלא שאם נאמר כך לא ברור כיצד רבי מתרץ את הגמרא במו"ק דף ג', שהרי משם משמע שהגמרא מביאה את רבי כהוכחה לכך ששביעית היא מדרבנן בנוגע לדין של השקיה בשביעית, ואילו כעת הסברנו שרבי רק אומר דינים בשמיטת כספים להשוות אותה ליובל.

מזה הוכיחו הרבה אחרונים לשיטת הרמב"ם ששביעית בזמן הזה דאורייתא, ורק שמיטת כספים דרבנן. כך אומר הכסף משנה. אולם, יש קושי מדברי הרמב"ם במקומות אחרים.

אמנם בחזון איש נראה שהבין ברמב"ם שהוא סובר ששמיטה בזמן הזה מדרבנן.

יש עוד לכיוון הזה קצת ראיה מדברי הרדב"ז בפירושו.

הוא נוקט בפשטות כדברי הרמב"ם.

ומדברי סופרים שתהא שמטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואף על פי שאין היובל נוהג, **כדי שלא תשתכח תורת שמטת הכספים מישראל.**

בהלכה זו יש פלא, עד כה הבנו ששמיטה תנהג מדרבנן שלא תישכח היא מישראל, אבל כאן הבין הרמב"ם ששמיטת כספים היא נוהגת כדי שלא תישכח! מדבריו אלו נראה בפירוש שיש דין של שביעית והוא מדאורייתא, ותיקנו רק השמטת כספים **כי רק היא מדרבנן.**

אפשר לפרש דברים אלו לפי דבריו של **הרב מבריסק** לגבי ספירת העומר מן התורה למנות ימים ושבועות, אבל היום המצווה היא למנות רק ימים, משום שספירת העומר היא רק זכר היום. דבר זה צריך ביאור, אז מה אם זה רק 'זכר' בגלל זה צריך לעשות רק חצי? הרי רבנן כעין דאורייתא תקנו?

כאן מדויק לנו יותר מה חכמים אמרו, חכמים אמרו זכר, מתי שחכמים אמרו לנו לעשות את המצווה רק מדרבנן אבל כאשר חכמים תיקנו זכר, זה סימן **שאי אפשר לעשות את המצווה**. בספירת העומר אפשר להבין זאת טוב כי אין לנו עומר. אפשר רק לעשות כאילו, אינך עושה את המצווה לא מן התורה ולא מדרבנן אלא רק זכר, ולכן לא חייבו לספור ספירת העומר.

לפעמים חסר **בתנאי ההתחייבות** של המצווה, כגון טלית שאולה חייבים מדרבנן, כמו נטילת לולב בשישה ימים נוספים, ואולי אי אפשר לעשות את זה כי אין לנו 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם'. השאלה היא אם זה מתנאי החיוב או תנאי הקיום. גם שם זה נראה שזה רק זכר ולא לעשות מדרבנן את המצווה דאורייתא. דוג' מאוד בולטת היא כורך בליל הסדר, שאין לנו קרבן פסח, ושם זה רק זכר (ולא חסר מתנאי ההתחייבות או המצווה).

ואולי נאמר שגם שמיטת כספים היא כזו, שהרי אין יובל. הרי היובל הוא סיבת שמיטת הכספים.

על קרקע לא נכון לומר כך, אם אנחנו אומרים מצד קדושה שניה בטלה עדיין ניתן לומר **שמדרבנן חייבים וזה לא זכר**, וגם אם נאמר ששביעית תלויה ביובל זה לא מהלכות היובל. אבל בשמיטת כספים מאוד יכולות להתאים המילים שלא תישכח תורת שמיטת כספים מישראל, כי לא תקנו את היובל, ולכן יש כאן רק זכר, ועל שביעית גם היא הייתה דרבנן הוא לא היה יכול להתנסח שהיא זכר.

ונראה מדוקדק ברמב"ם ששביעית בזמן הזה היא דאורייתא, דברי סופרים שמיטת כספים נוהגת כדי שלא תישכח.

נחזור לדברי רבי מבואר בגמרא שאביי הבין שרבי תלה את שביעית ביובל, ולא מבואר שרבא חולק עליו בעניין הזה, וכך גם נראה בגמ' במו"ק, אבל לולא

הגמ' במו"ק היה נראה לומר שלא זה הגמ' בגיטין ולא זה מה שאמר הרמב"ם נראה שתלוי בקדושה שניה בטלה או לא.

ה. אפשרות שנייה בהבנת הרמב"ם (ועוד ראשונים) – שמיטה דרבנן
אבל בגמ' במו"ק נראה להבין שרבי תלה את שמיטה ביובל וכך הבין החזון איש.

נראה שרבי תלה **שביעית** ביובל ולא שמיטת כספים. התורה הקישה את יובל לשביעית ולכן שלא נוהג שביעית כאשר אין יובל וכך נראה בגמרא בערכין, ולכן גם צריך רוב יושביה וכל התנאים של יובל. ונפ"מ שגם **בזמן בית שני לא היה נוהג יובל ולכן הלל תיקן פרוזבול!** וגם לגבי עבודת קרקע. וכך למדו הראשונים (מלבד ר"ת מסיבותיו). וכך גם רבא סובר, ולכן הסבירו הרבה מהראשונים שרבא בא להסביר רק איך שביעית תחול מדרבנן. **ולכן מהלל מוכח שהלכה כרבי ולא כרבנן, ומהלל מוכח שבזמן הבית לא נהג שביעית כי זה תלוי ביובל, וכך גם הסביר רש"י, וגם שמיטת קרקע מדבריהם כך יוצא מגמרא ממועד קטן.** נמצא שאנחנו צריכים לפסוק להלכה על יסוד רבי על יסוד הלל.

השגת הראב"ד

הראב"ד כבר השיג שפרוזבול נוהג גם בזמן ששמיטה היא מדאורייתא, הרי רבא הסביר באופן אחר, הראב"ד הבין במגמרא שרבא¹³ בא להסביר את הלל באופן אחר, אמנם לא בהכרח שלפי רבי ההסבר לא נכון, אבל הוא גם רוצה להסביר לפי רבנן, נראה שהראב"ד מסביר כך כי פסק הלכה כרמב"ן במלחמות, שהסביר שפרוזבול נוהג גם שביעית תהיה דאורייתא.

13. שסובר בגמ' בגיטין שהפקר ב"ד הפקר וכך הסביר את רבי אפילו אם שביעית דאורייתא הלל תיקן פרוזבול!

הרמב"ן במלחמות

אם אנחנו מסבירים כדעת רש"י וכדעת הראב"ד והרמב"ן במלחמות אפשר לנו לפתוח את הפתח ולומר שהלכה כרבנן.

ונאמר כך: שביעית בזמן הזה דאורייתא גם בכספים וגם בקרקע ובפורזבול נוהג, ובכל זאת משקין את השלחין כי השקאה זה דרבנן. הראב"ד לא מוכרח להגיע לכך, משמע שהוא כן נקט שקדושה שנייה קדשה לע"ל.

וכעת נחזור להבין הבנה זו גם ברמב"ם.

הרמב"ם בהתחלה עוסק בהלכות שמיטת קרקע, ושם נראה ששביעית דאורייתא. ואח"כ הוא עוסק בהלכות שמיטת כספים, שם נראה שהם זכר ושביעית דאורייתא, וכאשר הוא מגיע להלכות יובל בפרק י' כבר נראה אחרת.

ובזמן שהיובל נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ (מדבריהן – הוספת מהדורת פרנקל) והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו.

מדוע נצרך הרמב"ם להגיד ששביעית נוהג שיש יובל הרי גם תפילין נוהג... זה נראה פשוט ששביעית תנהג אז, ומדוע הוא כן צריך להזכיר?!¹⁴

באמת נשים לב שיש שתי גרסאות ברמב"ם האם נוהגת שביעית בארץ ומדבריהם, או שכתוב רק מדבריהם רק אחר שמיטת כספים. נראה מרמב"ם מפורש גם בלי מהודרת פרנקל ש -איך שהסברנו את הרמב"ם ששביעית היא מן התורה **מתנפץ**, ובכס"מ נשאר אמנם בהבנה הזו, אבל כאן עולה אחרת.

14. מכאן נראה מוכח מהלשון שהרי לא היה לרמב"ם להזכיר ששביעית נוהגת כשיש יובל משום לפני כן הזכיר ששביעית תלויה ביובל אלא בא לחדד ששביעית היא מן התורה. זאת, לעומת המצב השני שהוא מזכיר אח"כ שאין יובל, שם היא מדרבנן. כל זה רק להסבר שאין מדבריהן אחרי שביעית אלא רק אחרי שמיטת כספים, לא כפי מהדו' פרנקל.

כתוב כאן ששביעית דרבנן שאין היובל נוהג, כפי שכתוב בגמרא במו"ק (ולא כפי שהסברנו בדיוק של זכר לדבר על שמיטת כספים).

ולכן נקטו האחרונים ברמב"ם, ויש הרבה אחרונים שנקטו כן הנצי"ב, הכס"מ, הבית הלוי ששביעית היא מדאורייתא, אבל נראה לומר שהוא כתב את הדברים לפי איך שהדברים כתובים בש"ס, ולבסוף, כאשר הוא הגיע ליובל הוא כתב את המסקנה. הרב זצ"ל גם הוסיף להוכיח גם בגלל המניין שהוא דרבנן¹⁵.

כותרת משנה

ברמב"ם יש לשונות נוספים והרב זצ"ל מביא אותם ודברים אלו צריכים ביאור גדול.

אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית.

כל מי שמתבונן ברמב"ם הזה אומר ששביעית תלויה בקדושת הארץ¹⁶ אם קדשה לשעתה וקדשה לע"ל נוהגת בא"י, בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, ולא נאמר כאן שזה לא תלוי ביובל, גם יובל אינו תלוי בבית המקדש. זה לא מלמד ששביעית בזמן הזה דאורייתא, אלא רק מלמד ששביעית לא בזמן הבית דאורייתא. וודאי תלוי ביובל!

ויש שאלה האם שביעית תהיה תלויה גם בדין של ביאת כולכם, ויש דין ברמב"ם שיכול לגרום טעות.

וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש

15. אנחנו אמרנו אחרת.

16. שהרי כתוב שהיא נוהגת רק בא"י משמע שהיא תלויה בשאלה האם קדושה שניה בטלה או לא.

היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה.

הרמב"ם בא לומר שקדושה שנייה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל **בכל מצוות התלויות בארץ**. בין בשביעית ובין למעשרות **מן התורה** (וכך גם מבואר בהל' תרומות) **לולא דין חדש של ביאת כולכם!**¹⁷

יש לנו שלושה עניינים, עניין אחד עלינו לדון על יסוד הידיעה הברורה שבין שביעית ובין תרומות ומעשרות נוהגים רק בא"י, ושמיטת כספים נוהגת גם בחו"ל ששביעית נוהגת בא"י, "ואם אין א"י את כל אלו", כגון שנאמר שקדשה לשעתה ולא קדשה לע"ל. ואם גם קדושה שנייה קדשה לשעתה ולא קדשה לע"ל אז אין לנו מצוות התלויות בארץ, למעט חלה, אבל אם אנחנו אומרים שקדושת א"י לא בטלה אז כולם חייבים. וגם לגבי יובל זה נכון אלא שיש עוד תנאי - דין ליובל, שהוא שכל יושביה עליה. דוג' לדבר בבית ראשון שגלו בני גד ובני ראובן - המשיכה הקדושה להיות **דאורייתא** אבל יובל לא נוהג! לא מפני שאין קדושה אלא **מתנאי** דיני יובל, אבל לא מתנאי קדושת הארץ.

כאשר אנחנו אומרים שיש קדושה ויש א"י זה מחייב את כל מצוות התלויות בארץ דאורייתא, **אבל כל אחד לפי עניינו והתנאים הנדרשים אליו**.

17. שהרי בהלכות תרומה פוסק הרמב"ם שאין חלות מן התורה בגלל דין ביאת כולכם שקישר הרמב"ם לחלה, כפי שנראה בסוגיה הבאה כאשר נעסוק בקדושה שניה קדשה לשעתה או קדשה לע"ל. והיו שהסיקו שכל המצוות התלויות בארץ ושביעית ביניהן תלויות בביאת כולכם. ואנחנו נוטים לומר שבאמת פסק הרמב"ם שקדושה שנייה קדשה לע"ל, וזה בסיס לכל המצוות התלויות בארץ, אבל יש תנאים נוספים לכל מצווה, לפי עניינה. כפי שראינו גם על יובל שלמרות שקדושה שנייה קדשה לע"ל, אם אין רוב יושביה אין דין יובל, בלא קשר לקדושה שנייה בטלה או לא. ולכן יוכח שקדושה שניה קדשה לע"ל, אלא שכל מצווה התלויה הארץ תלויה בתנאים נוספים. הרב זצ"ל ראה להוכיח שאין קדושה שנייה מועילה כמו בתרומה לכל המצוות התלויות בארץ מפני שעזרה לא עלה כדין ביאת כולכם.

תרומה היא תלויה בביאת כולכם, הרמב"ם מסתפק בכך ונוקט שזה כן תלוי בביאת כולכם! ביאת כולכם הוא מושג אחר לגמרי, ויש בזה נפ"מ, ביאת כולכם זה תלוי בשעת ביאה¹⁸ אם לא היה בשעת ביאת כולכם אין חיוב תרומות ומעשרות, ואם היה ביאת כולכם חייב לעולם. היינו כל עוד שהקדושה קיימת, כגון שכיבוש יהושע היה ביאת כולכם לפי גדרים אלו, ואע"פ שגלו בני גד ובני ראובן, וכעת זה לא כולכם ולא מחולקים לשבטיכן עדיין זה דאורייתא! ומאידך נאמר שכאשר היה הפוך, שלא היה ביאת כולכם ואח"כ כולם באו לא ינהג.

כל יושביה עליה זה עוד תנאי שהוא אינו קשור לביאת כולכם, בזמן שבני גד ובני ראובן גלו הפסיק להיות כל יושביה, חלה נשארה, כמו כן גם תרומה. וכדברי הרמב"ם בסוף הל' תרומות, שאין לו שום שייכות לשביעית. (והרב זצ"ל לא אמר כך והוא מוכיח מהל' זו שגם שביעית מדרבנן כמו תרומות) **בהלכות בית הבחירה כל המתבונן יראה שזה מדאורייתא, ובלהכות תרומות ומעשרות מסביר שזה מדרבנן מפני שחסר כל יושביה ולא חסר בקדושת א"י שלא בטלה.**

דין קדושה ראשונה שזה באמת תנאי לשביעית, ויש כאלו שפסקו מכך שאין שביעית ונפ"מ לקניין גוי. אבל אנחנו אמרנו מטעם אחר שביעית דרבנן מטעם שהיא תלויה ביובל.

18. כך נוקט גם הרב ישראלי.

ה י ת ר מ כ י ר ה

ר' תומר גואטה

יהי רצון שהדברים יהיו לעילוי נשמת חברינו יהודה גואטה הי"ד, שנקטף מאיתנו בטרם עת בידי רוצחים שפלים. יהודה היה מתמיד גדול, בעל מידות טובות ואהוב על הבריות. יהי זכרו ברוך.

שנת תשפ"ב היא שנת שמיטה. יש סוגיות הלכתיות רבות שעוסקות בענייני שנת השמיטה. הייתי רוצה לעסוק בסוגיית היתר המכירה, להציף את הקושיות בכל הקשור להיתר ולהשתדל על פי רבותינו לתרץ.

תחילה אקדים מהו בכלל היתר מכירה וכיצד הוא נולד.

היתר מכירה הוא בעצם מכירת קרקעות של יהודים לגוי לקראת שנת השמיטה. כשבעצם המכירה מפקיעה את חובת השמיטה מהקרקעות, ועל ידי היתר המכירה בעצם התאפשר לבצע את רוב המלאכות בקרקע ובכך בעצם החקלאים להתפרנס ממכירת הפירות והרקות כבכל שנה.

ההיתר הונהג לראשונה על ידי המבי"ט לפני בערך 500 שנה. הוא התיר לחקלאי יהודי למכור את השדה שלו בעזה לגוי. המהר"ם גאלנטי (הובא בשו"ת שלו סימן נז) נשאל בשנת שס"ב (לפני יותר מ-400 שנה) על שדה בלבנון, שהיא בגבול עולי מצרים, והתיר למכור את הקרקע בשביעית. לפני בערך 200 שנה, רבי מרדכי רובין, רבה של חברון, בספרו שמן המר סימן ד, הוא התיר לבעל כרם יהודי מחברון למכור את כרמו לגוי בשנת השמיטה.

(תודה לרב רועי זק על המקור).

אולם, ההיתרים היו נקודתיים ולא ממוסדים.

בשנת תרמ"ב חלה העלייה הראשונה של חובבי ציון ובתקופה זו קמו להן מספר מושבות והחקלאות בארץ החלה לתפוס תאוצה. כך שבשנת תרמ"ט, שהייתה שנת שמיטה, התעוררה לראשונה מבחינה ציבורית שאלת מכירת קרקעות יהודים לגויים בהיקף רחב. זאת, מכיוון שהשבתת הקרקע למשך שנה, הייתה יכולה לגרום לחורבן המושבות ולפגיעה אישית בחקלאים, שבין כך חיו בדוחק גדול.

השאלה הופנתה לגדולי הדור כדי שיכריעו בסוגיה.

הראשון לציון, הרב יעקב שאול אלישר, הרב שמואל מוהליבר והרב יהושע מקוטנא, שהיו מגדולי הדור, הציעו את הפתרון של ההיתר מכירה שלמעשה היה קיים עוד לפניהם, אבל הם הראשונים שמסדו היתר זה.

מאידך, היו רבנים שאסרו, כמו הרב שמואל סלנט והמהרי"ל דיסקין.

בשנת תרס"ד הגר"י קוק עלה לארץ ובשנת תר"ע הייתה שנת שמיטה. הגר"י קוק קיים את ההיתר על פי גדולי הדור הקודם. אבל מכיוון שהוא עסק בהיתר זה רבות (בספרו שבת הארץ ובאיגרותיו) – לכן לעיתים מיוחס היתר המכירה להגר"י קוק.

יש קושיות לא מעטות על ההיתר:

1. האם ייתכן שמכירת קרקע בארץ ישראל לגוי תפקיע את קדושתה לעניין שמיטה (גם לעניין תרומות ומעשרות). הייתכן?
2. מי התיר לנו למכור קרקע לגוי בארץ ישראל? והרי יש מצווה מהתורה של "לא תחנם" (כלומר לא לתת להם חניה בקרקע, כפי שמובא במסכת ע"ז דף כ)?
3. תוקף המכירה מוטל בספק. מכיוון שבדרך כלל כשאדם קונה בית או קרקע מדינת ישראל רושמת אותו במה שקרוי "טאבו" אחרת מדינת ישראל לא מכירה בו כבעלים ואילו כאן הקרקע לא נרשמת בטאבו.
4. הגר"י קוק התיר את היתר המכירה מכיוון שזו הייתה שעת הדחק. האם זו המציאות כיום?

5. התורה הרי הבטיחה "וצויתי את ברכתי" (ויקרא כה פסוק כא). אז היכן מידת הביטחון?

הקושיות הנ"ל הובאו בספרי השו"ת השונים במרוצת השנים. ומאידך, הרבה פוסקים דנו בקושיות הנ"ל והביאו תירוצים מפורטים.

יסודות ההיתר :

בירושלמי מסכת דמאי פרק ה הלכה ח, מובאת מחלוקת תנאים האם יש קניין לגוי בארץ ישראל להפקיע את המצוות התלויות בארץ. רבי מאיר סובר שאין קניין ורבי יהודה ורבי שמעון סוברים שיש קניין. בירושלמי פסקו כמו רבי יהודה ורבי שמעון - כלומר שיש קניין.

בבבלי מסכת גיטין דף מז, מחלוקת דומה בין האמוראים רבה סבר אין קניין ורבי אלעזר סבר שיש קניין. בבבלי משמע קצת שהלכה כמו רבה, כלומר שאין קניין. וכך נפסק ברמב"ם הלכות תרומות פרק א הלכה י: "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות והרי בקדושתה". לכאורה אם נפסק להלכה שאין קניין לגוי, אז לא נוכל להתיר את היתר המכירה. שהנקודה הכי עקרונית בו היא שיש קניין לגוי.

אלא שנחלקו המבי"ט ורבי יוסף קארו בכוונת רבה שאמר שאין קניין לגוי. המבי"ט הבין בצורה פשוטה שאין קניין לגוי בארץ ישראל, כפי שרבה אמר. אלא שרבי יוסף קארו בשו"ת אבקת רוכל תשובה כד, הבין שמה שרבה אמר שאין קניין לגוי הכוונה לאחר שהיא תחזור לידי היהודי, אבל כשהקרקע בבעלות הגוי אז יש קניין. רבי יוסף קארו כתב שהסכימו איתו חכמי דורו והוכרזו אפילו על נידוי למי שינהג אחרת. וכך היא לשונו בשו"ת אבקת רוכל על דברי המבי"ט - "וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים. נאם הצעיר יוסף קארו" לשון נדירה וחריפה של רבי יוסף קארו.

שמשמעותה היא שהפירות שגדלו בשדה הגוי בשביעית ונתמרחו על ידי ישראל יפרישו מהם תרומות ומעשרות כלומר שאין בהם קדושת שביעית.

בעל ספר החרדים, רבי אלעזר אזכרי, כתב שרבי יוסף קארו חזר בו והודה למב"י. הברכ"י (יו"ד סימן שלא אות י) כתב להוכיח שרבי יוסף קארו לא חזר בו, שכן התשובה בשו"ת אבקת רוכל נכתבה שנה לפני מותו. וכך העיד מהר"ם גאלנטי שכך היה מנהג ירושלים כמו רבי יוסף קארו. כמו כן, פסק רבי בצלאל אשכנזי בספרו שיטה מקובצת. וזו גם דעת הרדב"ז בתשובותיו, שיש קניין לגוי בארץ ישראל וכך הבין בדעתו בעל פאת השולחן. מאידך, החזון איש סבר שהלכה כמב"י ולכן הוא לא קיבל את היתר המכירה וכך היא גם דעת המהרי"ט בנו של המב"י (א, מג). וכך היא דעת הגרב"צ שאול בספרו אול"צ על דיני שביעית בהתחלה שיש להחמיר.

הגרא"י קוק, במבוא לשבת הארץ, הכריעה שמכיוון שלפי רוב הפוסקים שמיטה בזמננו מדרבנן, לכן הלכה כסיעה שסוברת שיש קניין לגוי. ומוסיף הגרא"י קוק שיתכן שגם המחמירים יודו שכשמיטה דרבנן הלכה כמקל. כך גם פסק הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חלק י, וכן פסקת הרב שלמה זלמן אויערבך בספרו מעדני ארץ. אפשר לומר שזו גם הייתה פסקת הרבנות הראשית באופן די גורף (חוץ מהרב גורן שסבר שהדין השתנה מאז קום המדינה) – הגרא"י קוק, הרב עוזיאל, הרב הרצוג, הרב אונטרמן, הרב יצחק ניסים, הרב עובדיה, הרב שפירא והרב מרדכי אליהו.

לכן הייתי מרשה לעצמי לומר שעיקר הדין כמקילים.

אלא שנשאלת שאלה. הייתכן שגוי יפקיע את קדושת הארץ? ארץ ישראל מקודשת מצד עצמה ולא ייתכן שיבוא מאן דהוא ויפקיע קדושתה.

אלא שבפשטות הכוונה היא לפירות של ארץ ישראל ולא לארץ עצמה. וכפי שרמזו ברש"י על מסכת סנהדרין (דף צח) "אין לך קץ מגולה מזה: כשתיתן ארץ ישראל פריה בעין יפה" ודווקא לבניה.

וידוע הדבר שבגוש קטיף לחקלאים היה שפע ברכה בתוצרת שלהם ואילו לאחר הגירוש לערבים, שחלקם היו פועלים של אותם חקלאים, לא הייתה ברכה כלל וכלל.

עוד יסוד בהיתר והוא שהשמיטה בזמננו מדרבנן. יש דעות שסוברות ששמיטה בזמננו מדאורייתא, אחד מהם הוא בעל ספר חרדים - רבי אלעזר אזכרי. יש דעות שסוברות ששמיטה בזמננו ממידת חסידות - וזו דעת בעל התרומות שער מה בשם הרז"ה (אמנם אין הלכה כמותו אבל מצרפים את דעתו כסניף להקל) ודעת ביניים והיא נפסקה להלכה ששמיטה מדרבנן בזמננו, כפי שמובא בדעת רבי במסכת גיטין דף לו. ועל פי זה ששמיטה מדרבנן יהיה אפשר קל להקל בספקות.

מה לגבי איסור "לא תחנם"? במכירת הקרקע לגוי יש איסור. אלא שמובא בסוף ספרו של הגרא"י קוק מכתב מהאדר"ת שבו הוא מציין שאיסור "לא תחנם" היסוד שעומד מאחוריו הוא שבמכירת הקרקע לגוי אנו מחלישים את אחיזתנו בארץ הקודש, אבל בנידון דידן אנו מחזקים את האחיזה בכך שאנו מחזקים את החקלאים ואת היישוב היהודי בארץ. לגבי תוקף המכירה, שכביכול המכירה אינה מכירה מכיוון שהיא לא מופיעה "בטאבו".

משיב על כך הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חלק י שזה שהרישום לא מופיע בטאבו זה לא לעיכובא כי כל עוד שהקונה והמוכר מעוניינים בקניין - הקניין חל.

הרב חיים דרוקמן יזם הצעת חוק, בשנת תשל"ט, בהיותו אז חבר כנסת שמכירת קרקע בשביעית תהיה תקפה גם בלא רישום בטאבו.

דרך אגב, המכירה בשנת שמיטה קלה יותר מהמכירה של החמץ בפסח, כי בפסח להשהות חמץ הוא איסור דאורייתא לכל השיטות, ואילו שמיטה היא מדרבנן בזמננו.

לגבי מה שהתיר בזמנו הגרא"י קוק היה מפני שעת הדחק. ואילו היום מצבנו טוב בהרבה מאז?

נכון, בחסדי ה' עלינו מצבנו טוב בהרבה מבחינה גשמית מבזמנו של הגרא"י קוק. אלא שעדיין יש חקלאים שזו היא פרנסתם היחידה. דבר נוסף אם תגיד להם לא לייצא לחו"ל פירות שנה אחת אז בשנה שאחרי הם עלולים להפסיד את לקוחותיהם.

דבר נוסף, במישור הלאומי זה לא בריא שמדינת ישראל תסתמך רק על יבוא של פירות וירקות. בזמן מלחמה הדבר הזה יכול לעמוד לנו לרועץ.

דבר נוסף, יש חקלאים שאינם שומרים תורה ומצוות שלא יסכימו לא לעבוד שנה שלימה. הדבר עלול לגרום לבעיה כשרותית, שבשוקים תהיה כמות לא מבוטלת של סחורה האסורה באכילה.

מה לגבי מידת הבטחון? הרי התורה "וצוית את ברכתי".

מבאר הסמ"ע על השולחן ערוך בחושן משפט סימן סז. שכל זה מדובר בזמן שמטיה מהתורה. אך בזמננו שמטיה מדרבנן.

יוצא מכאן שהיתר המכירה הוא היתר מבוסס ביותר. יחד עם זאת, יש פוסקים חשובים שהחמירו.

אלא שבאופן כללי אין אפשרות שהיא מהודרת לגמרי, כלומר אפשרות שאין עליה עוררין.

הרב רועי זק שח לי שיש תלמיד חכם שלא אוכל ירקות ופירות בשנת השמיטה מהסיבה הזו. אלא שכמובן שהנהגה זו היא של יחידים ואינה מתאימה לכלל.

אז מה בכלל האפשרויות הנוספות בשנת שמיטה חוץ מהיתר מכירה?

אני אפרט את האפשרויות השונות את יתרונותיהן וחסרונותיהן. אבל אני לא ארחיב, מכיוון שזה לא הנושא העיקרי של המאמר הזה.

יבול נכרי – יתרונו בולט מכיוון שלמדנו שמעיקר הדין הלכה כרבי יוסף קארו שפסק שגוי מפקיע את קדושת הפירות. החסרונות הם שקנייה בדווקא מגויים בשנת שמיטה תגרע מפרנסתן של אחינו וכבר אמרה תורה "קנה מיד עמיתך" (ויקרא כה, יד). דבר נוסף, ייתכן שהיא תפרנס את אוייבנו.

אוצר בית דין – מבואר בתוספתא (שביעית ח, א) בית הדין היה שוכר פועלים שיקטפו את הפירות המצויים והם היו מחלקים בערבי שבתות לכל בני העיר את הפירות כל אחד לפי צרכי ביתו. יתרונות- זו תוספתא מפורשת, היהודי מבצע רק מלאכות לאוקומיי, כלומר על מנת לקיים. את המלאכות שמשביחות, לאברויי, עושה הגוי. וכך בעצם נשמרת השמיטה. חסרונות- התוספתא לא מובאת בבבלי ולא בירושלמי ולא ברמב"ם. בנוסף, לא תמיד המחיר של הפירות זול יותר ולעיתים אף יקר יותר, והעניין הוא שההיתר בנוי על כך שבית הדין יועיל לציבור, ואם המחירים לא זולים יותר אז במה הועיל.

גידולי ערבה – לפי רוב שיטות אזור זה לא נמצא בגבול עולי מצרים (אור לציון שביעית ו, א), אבל מאידך יש שיטות הסוברות שאזור זה נכלל בגבול מצרים (ציץ אליעזר ג, כג).

מצעים מנותקים – כלומר גידול פירות כשיש חציצה בין האדמה לפרי. יש שהתירו ויש שאסרו.

אז כמו שאמרנו יש לא מעט אפשרויות בשנת שמיטה ובאמת אין שיטה "חלקה".

אז בכל זאת מה סדר העדיפויות?

בשו"ת דבר חברון חלק יורה דעה סימן תקיג. מביא הגר"ד ליאור את סדר העדיפויות המומלץ:

1. אוצר בית דין
2. גידולי ערבה
3. מצא מנותק וחממות
4. היתר מכירה

שנוכה לאכול את פירות ארצנו בקדושה ובטהרה.

גמרא

בירור במצוות פריקה וטעינה (בימינו)

הרב אליהו איזק

הפסוקים בתורה - בתורה נאמרה¹ מצוות פריקה בפרשת משפטים - "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו – עזב תעזב עמו", ומצוות טעינה בפרשת כי תצא - "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת להם הקם תקים עמו".

בירור מצווה זו למקרים בזמננו - היום אין אנו הולכים בד"כ עם חמור טעון משא - אלא מעמיסים את המטען ע"ג רכב/משאית וכדו' – ויש לברר האם ובמה שייכת היום מצוות פריקה וטעינה? וביתר פירוט – האם מצוות פריקה היא מצד צער בע"ח, וא"כ לכאורה לא שייך הדבר ברכב/משאית, או שיש בכך משום עזרה נפשית לאדם, וא"כ שייך הדבר גם בפריקת משא מרכב.

כמו כן, לגבי מצוות טעינה יש לברר האם מצוות טעינה היא המשך של מצוות פריקה, ואין היא עומדת כמצווה בפ"ע לטעון את בהמת/רכבו של חברו, אלא אם היה צורך לפריקת החמור/הרכב באמצע הדרך יש מצווה להטעינו. או דלמא היא מצווה בפ"ע – ונפק"מ אם אדם רואה את שכנו מעמיס את מזוודותיו ע"ג רכבו - האם יש לו חובה לעוזרו משום מצוות טעינה, או דלמא אין בכך משום מצוות טעינה אלא חסד ו"ואהבת לרעך כמוך", אך לא בגדר מצוות טעינה.

ואם תמצוי לומר שאין "מצוות טעינה בתחילה" אלא רק בדרך-יש לברר האם יש מצוות פריקה בפ"ע, או דלמא רק אם יש לה המשך בטעינה. ונפרט -

1. לדעת חכמים (ב"מ לא.) נאמר הפסוק בפרשת משפטים למצוות פריקה, והפסוק בפרשת כי תצא למצוות טעינה - ונצרכה התורה לכתוב גם מצוות פריקה. ולא למדנו זאת בק"ו, כדי ללמדנו שמצוות פריקה בחינם וטעינה בשכר. אמנם לדעת ר"ש לא מסיימי קראי - ואין משמע מ"נופלים בדרך" שקאי אמצוות טעינה, ולכן נצרכה התורה לכתוב את שני הפסוקים. וממילא סובר ר"ש שאף מצוות טעינה מצווים אנו לעשותה בחינם. והלכה כחכמים - וכך פסקו הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשו"ע.

אדם הרואה את חברו פורק את משאו מרכבו לבית- האם מצווה בכך לסייעו משום מצוות פריקה, או דלמא מצוות פריקה היא כשהחמור "רובץ תחת משאו", כלומר הוא כורע מחמת העומס, אך כאן אין הדבר כן וזה המשקל התקין שחמור רגיל לנושא. ויתכן שאין בכך משום מצוות פריקה שחייבה אותנו התורה. אמנם ודאי שיש כאן משום חסד, אך לא בגדר מצוות פריקה.

ועוד יש לברר, שאף אם נאמר שיש במקרה הנ"ל משום מצוות פריקה, מה יהיה הדין במציאות של ימינו - האם אדם הרואה את שכנו פורק שקיות של קניות מרכבו לביתו, האם יש בכך משום חיוב מצוות פריקה?

אם כן, עלינו לברר גדר מצוות פריקה וטעינה:

בגדרי מצוות פריקה וטעינה - בתורה² נאמרה מצוות פריקה בלשון עשה - "עזב תעזב", ומצוות טעינה בלאו ועשה - "לא תראה", "והתעלמת" - ובפשטות אין איסור לאו במצוות פריקה.

אמנם הרמב"ם בספר המצוות³ כתב במצוות פריקה שיש בה עשה ול"ת: "שצונו להוריד המשא מעל הבהמה שנתיגעה במשאה בדרך והוא אמרו יתעלה - עזב תעזב עמו, ולשון מכילתא עזב תעזב לשון פריקה ושם נאמר וחדלת מעזב לו עזב תעזב נמצינו למדין שהוא עובר על עשה ולא תעשה, כלומר שאנחנו נצטוונו לפרוק מעליה משאה והוזהרנו ג"כ מהניח אותה רובצת תחת משאה - ואם הניחה עבר על עשה ולא תעשה."

2. אליבא דחכמים, כדלעיל בהערה 1, והלכה כמותם.

3. עשה ר"ב. אמנם הרמב"ם לכאורה לא מבאר מה המקור לל"ת, ואולי כוונתו היא ע"פ המכילתא: "וחדלת מעזב לו, עזב תעזב" - ש"וחדלת" זה לשון ל"ת. אמנם לכאורה קשה לומר כך שלא מצינו שלשון "וחדלת" היא לאו. אמנם, ממצוות ל"ת ר"ע משמע מהרמב"ם שהלאו של "לא תראה" שנכתב לגבי טעינה קאי גם על מצוות פריקה, וכן משמע מלשונו בהלכות (הלכות רוצח ושמירת הנפש יג:ב). אמנם בערוך השולחן (חו"מ רע"ב, סעיף ג') כתב שהרמב"ם כתב שבפריקה יש ל"ת משום שברוב פריקות יש טעינה, אך אם עבר על פריקה בלבד - ביטל עשה, אך לא עבר על לאו.

ובמצוות טעינה כתב הרמב"ם⁴: "שציונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו אחר שהורידו זולתנו - שאנחנו כמו שנצטוונו להורידו כן נצטוונו להקימו והוא אמרו יתעלה הקם תקים עמו".

ובלאוין כתב⁵: "שהזהירנו מהניח הנבוכ במשאו לחוץ בדרך- אבל נעזור אותו ונפרוק ממנו עד שיתקן אותו לשאת אותו ולהגביהו ומגביה עמו משאו אם על גבו אם על בהמתו כמו שהתבאר במשנה תורה, והוא אמרו וחדלת מעזב לו, ולשון מכילתא וחדלת מעזב לו עזב תעזב, מצינו למדין שהוא עובר על עשה ולא תעשה, וכבר בא ג"כ לאו נפרד בזה העניין באמרו ולא תראה חמור שונאך ובספרי לא תראה מצות לא תעשה ולהלן הוא אומר כי תראה זו מצוות עשה".

וא"כ משמע מהרמב"ם שמצוות טעינה היא מצווה ממשיכה של מצוות פריקה שכתב: "אבל נעזור אותו ונפרוק ממנו עד שיתקן אותו לשאת אותו ולהגביהו". וכ"כ בהלכות⁶: "מי שפגע בחברו בדרך ובהמתו רובצת תחת משאה... הרי זה מצווה לפרוק מעליה וזו מצוות עשה שנאמר עזב תעזב עמו ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך, אלא יקים עמו ויחזור ויטען משאו עליה, שנאמר- הקם תקים עמו - זו מצוות עשה אחרת- ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען ביטל מצוות עשה⁷ ועבר על מצוות לא תעשה, שנאמר- לא תראה את חמור אחיך". וא"כ הרמב"ם לא ביאר את מצוות טעינה בפ"ע, אלא כהמשך מצוות פריקה⁸- כלומר, פריקה היא סיוע בתקלה, וטעינה היא סיוע בהחזרתו

4. מצוות עשה ר"ג.

5. לא תעשה ר"ע.

6. הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק י"ג הלכות א-ב, וראה מה שכתב בכך הקרית ספר על הרמב"ם.

7. לכאורה הכוונה שביטל שתי מצוות עשה - פריקה וטעינה, וכך כותב הסמ"ע שהכוונה שהוא עבר על שתי מ"ע.

8. וכן משמע מלשונו במצוות ל"ת (ר"א): "... אבל נעזור אותו ונפרוק ממנו עד שיתקן לשאת אותו ולהגביהו, ומגביה עמו משאו", וא"כ הוא לא כתב את הלאו דלעני"ה בפ"ע, אלא כהמשך מצוות פריקה. ונראה לכאורה שרמז לכך הרמב"ם גם במצווה ר"ג: "שאנחנו כמו שנצטוונו

להמשך דרכו. נמצינו למדים שאין "מצוות טעינה בתחילה", כלומר אין מצווה לטעון עם חברו בתחילה, וכגון הרואה את חברו טוען את חמורו במשא ע"מ להוליכו בדרך, אלא רק אם הבהמה נופלת בדרך⁹ מצווה לפורקה ולהטעינה.

אמנם, ייתכן שאדם יקיים מצוות טעינה לבדה, וכגון שחברו פרק את הבהמה ועכשיו הוא ממשיך ומקיים מצוות טעינה, וכלשון הרמב"ם במצוות "שצונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו אחר שהורידו זולתנו"¹⁰. אכן נראה פשוט שאם המטען נפל והתפזר מהחמור יש בכך משום מצוות טעינה, ולא באנו לאפוקי אלא שאין "טעינה בתחילה"! כלומר, ודאי שאין מצוות טעינה אם אדם רואה את חברו מטעין את בהמתו ע"מ לצאת לדרך. וכן השו"ע¹¹ ציטט את לשון הרמב"ם הנ"ל - וא"כ, משמע ודאי שאם אדם רואה את חברו מטעין את בהמתו משא ע"מ לצאת לדרך - אין זה בכלל מצוות טעינה לסייעו, אע"פ שודאי שהוא עושה בכך חסד¹². אלא מצוות טעינה היא כפשט הפסוק - שכשהחמור הולך עם משאו בדרך וכורע תחת משאו, יש מצווה לפורקו ושוב להטעינו.

להורידו כן נצטוונו להקימו", שקישר את מצוות טעינה למצוות פריקה. אמנם, כאמור באנו רק לאפוקי שאין מצוות "טעינה בתחילה", אלא רק כשהוא בדרך ולא כשהוא יוצא מביתו לדרך.

9. וכן משמע בפשטות מלשון הפסוק במצוות טעינה: "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו" - שהמצווה חלה כשהחמור נופל - כורע תחת משאו בדרך - דייקא.

10. וא"כ יוצאת הגדרה מיוחדת - מצוות טעינה היא המשך מצוות פריקה, ולא כהמשך מצווה על אותו אדם, אלא כמצב המשך של הבהמה. אמנם, כאמור פשוט שיש גם טעינה מצד עצמה, וכגון שהתפזר משאו בדרך, אך בד"כ טעינה באה אחרי פריקה.

11. חו"מ, סימן רע"ב, סעיף א'.

12. ויש בכך נפק"מ, שמצוות טעינה היא מצווה חיובית, ובשכר, ופטור בזקן ואינה לפי כבודו, ועוד נפק"מ.

אמנם, יש לברר האם יש מצוות פריקה שאינה יכולה לבוא לידי טעינה¹³, וכגון שהוא פורק ממנו את משאו לבית, האם יש בכך חיוב מצוות פריקה. אמנם ודאי שאם יש צער לבהמה הרובצת תחת משאה יהיה בכך לכאורה חיוב משום צער בעלי חיים¹⁴, אך השאלה היא האם יש בכך משום חיוב מצוות פריקה.

ונראה פשוט שאם הבהמה טעונה כדרכה ואינה כורעת תחת משאה שאין בכך חיוב מצוות פריקה, וכמשמע מפשט הפסוק: "כי תראה חמור שונאך **רובץ תחת משאו**". אמנם, יש לברר האם יש חיוב מצוות פריקה כשהחמור "רובץ תחת משאו", אך אינו נמצא בדרך אלא הגיע למקומו, והבעלים צריכים לפרוק את המשא לביתם מהחמור הכורע תחת משאו.¹⁵

ובפשטות פשט הפסוקים שיש לפרוק כשרואים את החמור רובץ תחת משאו ואין בכך שייכות להמשך מצוות טעינה ואף התורה כתבה מצוות אלו בשני ספרים שונים¹⁶.

אמנם לשון הרמב"ם במצוות פריקה (עשה ר"ב): "שציונו להוריד המשא מעל הבהמה שנתיעה במשאה **בדרך**". וכן ברמב"ם בהלכות: "מי שפגע בחברו **בדרך** ובהמתו רובצת תחת משאה בין שיהיה עליה משא הראוי לה ובין

13. שהרי ודאי שאם המעשה יגיע לידי טעינה, חייב הוא לפרוק אף אם הוא לא יכול לטעון, וכמו שראינו לעיל בלשון ספר המצוות מצווה ר"ג - שחייב בטעינה אף אם אחר קיים את הפריקה.

14. ודומה הדבר למה שהעיר הגר"א על דברי הרמ"א לסעיף א', שאם היה דרך הבהמה לרבוץ תמיד תחת משאה, אין חייב לפרוק - וכתב דהינו משום פריקה, אך חייב משום צער בע"ח. ויש מחלוקת אם צער בע"ח מהתורה או מדרבנן וכדלהלן.

15. ובשאלה זו תהיה גם נפק"מ לבירור בהמשך, שאם נאמר שיש מצוות פריקה כשיש תקלה ברכב (פנצ'ר וכדו') ושמצוות פריקה קיימת "לבדה", ייתכן שיהיה חיוב מצוות פריקה באדם הרואה את חברו מצטער בפריקת מטען רכבו לביתו, או דילמא פריקה היא רק בדרך כשהבהמה או האדם מצטערים, אך לא כשפורק את המשא לביתו.

16. אמנם לעיל ראינו שמצוות טעינה היא רק ע"ג מציאות שהחמור בדרך והיה זקוק לפריקה - ואע"פ שהם כתובים בשני ספרים שונים. אמנם, במצוות טעינה נאמר "נופלים בדרך", וא"כ טעינה בדרך היא תמיד המשך של פריקה.

שיהיה עליה יתר ממשאה - הרי זה מצווה לפרוק מעליה". וכן השו"ע פסק את לשון הרמב"ם הנ"ל.

ויש להבין מהיכן למדו שמצוות פריקה היא רק בדרך, ונראה שלמדו זאת מסברא - שמצוות התורה היא כשהבהמה בדרך והאדם נבהל מ"התקלה" שקרתה לו באמצע דרכו שחמורו רובץ תחת משאו. אך כשאין זה בדרך אלא בביתו, אין האדם נבהל או נלחץ מכך, ואין בכך חיוב של מצוות פריקה.

וכן מוכח מהרמב"ם¹⁷ שהבין שכוונת התורה היא כדי לעזור לאדם הנמצא בלחץ נפשי בדרך: "ולא יפרוק ויניחנו **נבהל** וילך אלא יקים עמו ויחזור ויטעון משאו עליה... ואם הניחו **נבהל** ולא פרק ולא טען ביטל מצוות עשה ועבר על מצוות לא תעשה". וכן בלשונו בספר המצוות: "שהזהירנו מהניח הנבוכ במשאו לחוץ בדרך".

וכן הבין גם ספר החינוך¹⁸: "להסיר המשא מעל הבהמה שיגעה במשאה **בדרך**". ובשרשי המצווה ביאר: "ללמד נפשנו במידת החמלה שהיא מידה משובחת". וא"כ משמע שגם החינוך הבין שכוונת התורה ללמד נפשנו במידת החמלה על האדם שמצטער בדרך. אולם, אם הוא פורק את משא הבהמה לביתו, אין כאן חמלה על האדם, ולכן אין בכך חיוב פריקה.

17. בהלכות יג:ב, ובמצוות ל"ת מצווה ר"ע. והדברים מתיישבים אם נסבור בדעת הרמב"ם שצער בע"ח הוא מדרבנן, וכהבנת הגר"א (חו"מ סימן רע"ב, אות י"א), וא"כ החיוב במצוות פריקה מהתורה הוא מצד צערו של האדם, ולא משום צער בע"ח, שאינו מן התורה. ולפי"ז, מה שפסק הרמב"ם בהלכות שבת כה:כו שבהמה שנפלה לבור, אם הוא לא יכול לפרנסה במקומה, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה, ואע"פ שמבטל כלי מהיכנו - משום שצער בע"ח דאורייתא. וא"כ, לכאורה יש סתירה בדבריו - והנצי"ב בהעמק דבר (דברים כב:ד) ביאר שדעת הרמב"ם היא שצער בע"ח מהתורה רק לבעל הבהמה עצמה, אך לשאר אדם הוי מדרבנן. אמנם, דעת הכס"מ (הלכות רוצח ושמירת הנפש יג:ט) שהרמב"ם סובר שצער בע"ח מהתורה. וראה לקמן הערה 20, וכן ראה בשיטת הרמב"ם בהרחבה בעיונים במתיבתא לבי"מ בסוגית פריקה וטעינה.

18. מצווה פ'.

וא"כ מצוות פריקה וטעינה היא דווקא **בדרך** - "מהניח הנבוכ במשא לחוץ בדרך". ואין חיוב משום פריקה לפרוק את החמור ממשאו סמוך לביתו, וודאי שאין חיוב פריקה לאדם הפורק את רכבו ממטענו. כמו כן, אין חיוב להטעין סמוך לביתו - בתחילת הדרך, וודאי שאין חיוב טעינה לאדם המטעין את רכבו את מזוודותיו וכדו' מביתו. אמנם, כדלעיל, ודאי שיש בכך משום חסד - ותורתנו תורת חסד.

נותר לנו לברר האם מצוות פריקה וטעינה שייכת אף בעזרה לאדם הנמצא בדרך בתיקון רכבו וכגון החלפת צמיג (פנצ'ר), הטענת המצבר וכדו', או שמא המצווה חלה דווקא בבהמה הכורעת תחת המשא.

ובגמרא אמרו שבפריקה איכא צער בע"ח ואיכא חסרון כיס, ובטעינה אין משום צער בע"ח ולא משום חסרון כיס¹⁹. וא"כ, לפ"ז לכאורה מצוות פריקה היא משום צער בע"ח וחסרון כיס, וכשאין צער בע"ח אין מצוות פריקה. ולפ"ז לא שייכת מצוות פריקה ברכב.

אמנם לעיל ראינו שהרמב"ם מבאר שלא יניחנו נבהל. וא"כ הרמב"ם מבין שמה שכתבה הגמרא משום צער בעלי חיים - הכוונה לצער האדם בעל המשא, וכן העתיק השו"ע את לשון הרמב"ם. וא"כ לפ"ז אדם התקוע עם רכבו בצדי הדרך יש בכך חיוב מן התורה של פריקה וטעינה. ויוצא לפ"ז שבכלל איסור צער בע"ח²⁰ כולל האיסור אף שלא לצער את האדם. וכ"כ הרשב"א²¹ במפורש

19. ב"מ לא. וביאר שם רש"י שחסרון כיס - שהבהמה מתקלקלת. אמנם בגמרא בדף לב: מבואר שלעתים יש חסרון כיס אף בטעינה, אם הוא הולך לסחורה ובזמן שמטעין "בטיל משוקא", או שיש חשש שיבואו גנבים ויטלו את סחורתו.

20. והגמ' מבררת האם יש צער בע"ח מהתורה או מדרבנן - ומשמע שלדעת חכמים במשנה צער בע"ח מהתורה ולדעת ר' יוסי הגלילי צער בע"ח מדרבנן (ב"מ לב:), וסתימת המשנה בשבת קכח: שצער בע"ח מהתורה, וכמבואר שם בגמ'. וכך פסק הרמב"ם בהלכות שבת (אמנם בדעת הרמב"ם נחלקו האם הוא סובר שצער בע"ח מהתורה או מדרבנן. וראה בביאור הגר"א לסימן רע"ב ס"ק י"א, שסובר שדעתו שהוי מדרבנן, אך הכס"מ שם סובר שדעתו היא שאסור מהתורה). והרי"ף והרא"ש והטור פסקו שהוי מהתורה, וכ"כ הרמ"א סימן רע"ב סעיף ט'.
21. הרשב"א שם.

בשו"ת. אמנם בשו"ת חוות יאיר²² כתב שבאדם לא שייך דין צער בע"ח, כי הבהמה חסרה דעת ונפש המשכלת אבל האדם אבעי ליה לייתורי דעתיה²³. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז שבאדם לא שייך מצוות פריקה וטעינה.

ובאמת כתב הרמב"ם²⁴ במפורש שמצוות פריקה וטעינה שייכת גם באדם: "שציונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו אחר שהורידו זולתנו", וכן בלאוין: "שהזהירנו מהניח הנבוכך במשאו לחוץ בדרך אבל נעזור אותו ונפרוק ממנו עד שיתקן לשאת אותו ולהגביהו, ומגביה עמו משאו **אם על גבו אם על בהמתו**".

וכן כתב ספר החינוך²⁵: "שהזהרנו שאם נראה אחד מישראל שנפל לו חמורו או בהמה אחת מכובד המשא או מסיבה אחרת, או שהוא בעצמו רובץ תחת משאו - שלא להניחו בדרך ונלך אבל נעזרהו ונקים עמו בהמתו ונעמיד שם עד שיתקן משאו או על גבו או על בהמתו". וכן כתב במצוות טעינה:

ויל"ע האם השו"ע חולק וסובר שהוי מדרבנן, ובפשטות מודה שהוי מדאורייתא, וכמו שכתב בכס"מ.

21. שו"ת הרשב"א ח"א סימן רנ"ב, רנ"ו, רנ"ז, ודלא כדעת השואל שם, ולמד זאת ממעשה דר' ישמעאל ברבי יוסי בדף ל:.

22. סימן קצ"א, ובשו"ת הרדב"ז חלק ב' סימן תשכ"ח.

23. וכעין זה מבאר הרב זצ"ל בעין אי"ה, את ההלכה שהאדם מחויב קודם להאכיל את בהמתו לפני שאוכל בעצמו. ברכות פרק שישי, סעיף כ"ו, ושם מבאר הרב: "כי האדם בהיותו חסר איזו שעה את מזונו ימצא שקט לנפשו בהנאות הרוחניות שהן חלק נפשו המשכלת, והבע"ח כשיכאב לו ויציקהו צער הרעב אין לו במה להשקיט נפשו".

24. ספר המצוות, מצווה ר"ג ול"ת מצווה ר"ע.

25. מצווה תק"מ, תקמ"א, ובשרשי המצווה למצווה פ' כתב: "ללמד נפשנו במידת החמלה שהיא מידה משובחת ואין צריך לומר שחובה עלינו לחמול על האיש המצטער בגופו - אלא אפילו המצטער באבדות ממנו מצווה עלינו לחמול עליו ולהצילו" - כלומר חמלה על האדם עצמו.

"שנצטוונו לעזור את אחינו כשיהיו צריכים לתת את המשא על הבהמה או על האיש ואין מי שיעזרם על הדבר"²⁶.

א"כ ראינו שהרמב"ם, הרשב"א והחינוך סוברים שיש מצוות פריקה וטעינה באדם, וכן איסור צער בע"ח שייך באדם. וכתב הסמ"ע²⁷ שהרמב"ם למד זאת מדין הגמרא שבהמת גוי ומשא של ישראל - אם האדם המחמר את הבהמה הוא ישראל חייב לפרוק ולטעון משום צערא דישאל. ואע"ג דצער ישראל לא נזכר בשום מקום, ס"ל להרמב"ם דלא גרע צער דישאל מצער דבע"ח דבהמה, וכ"ש הוא.

הנצי"ב ביאר שהרמב"ם למד זאת מכך שכתבה התורה "בדרך". ולפי"ז ודאי שאם רואים אדם העומד בצדי הדרך כשרכבו תקול - יש מצווה לעזור משום צער של בעל הרכב. וא"כ, לאחר שראינו ששיטת הרמב"ם ועוד ראשונים היא שמה שציוותה התורה במצוות פריקה הוא משום צער בע"ח, וכ"ש אם זה צער האדם, אמנם עדיין הגמ' ביארה שבמצוות פריקה איכא גם משום חסרון כיס. אכן, נראה שברכב תקול בצדי הכביש איכא משום חסרון כיס. זאת, גם מצד זמן האדם, וכדברי הגמרא: "מי לא עסקינן דאדהכי והכי בטיל משוקיה". וגם מצד הרכב התקול, שבתיקונו אנו מתקנים גם את הנזק הממוני²⁸ וגורמים שהנזק לא יחריף. א"כ, עזרה לרכב תקול נראה שהיא בכלל מצוות פריקה.

26. ומתחדש כאן מספר החינוך - שמצוות טעינה היא רק אם אין מי שיעזרהו, אך אדם הנוסע עם משפחתו בדרך והם יכולים לעזורו לטעון, אין חובת מצוות טעינה עליו להצטרף ולעזור. אמנם, כמובן שיש בכך משום מצוות חסד.

27. לסימן רע"ב ס"ק י"ג, ופסק דין זה שו"ע שם סעיף ח', וא"כ משמע שאף דעת מרן השו"ע שיש פריקה וטעינה באדם, ובאמת פשט מצוות טעינה הוא שיש לעזור לאדם ישראל שלא יצטער.

28. אמנם רש"י שם (לב). ביאר שהחסרון כיס שיש בבהמה שהיא נשברת תחת משאה, כלומר שאם לא נפרק אותה הנזק הממוני יתגבר, ובפריקה יש בכך משום עצירת ההפסד הממוני. וא"כ לכאורה בעזרה בתיקון הרכב אין בכך משום עצירת הנזק הממוני. אמנם, נראה שהנזק הממוני הוא גם בכך, שיש חשש שהנזק יתגבר אם לא נעזרהו, וכגון שישע בגלגל תקול שיכול להרוס את הגיט. וכן אם הרכב מתחמם, ואם ימשיך לנסוע יכול לשרוף את המנוע, והוי נזק כבד וכדו'. ומצינו שאנשים שנתקעו באמצע הדרך, ומחמת בהילותם להמשיך בנסיעה,

והנה, ראינו בגמרא וכן נפסק להלכה²⁹ שפריקה בחינם וטעינה בשכר, וא"כ לפי האמור לעיל אדם הרואה את חברו בצד רכבו התקול חייב לעוזרו בחינם. אמנם יש לברר מה יהיה הדין אם בשל כך הוא מפסיד ממון, וכגון שעת עבודה. והנה, נחלקו הראשונים בעניין פריקה בחינם, שדעת הרא"ש והריטב"א שפריקה בחינם היא שאם הוא פנוי ובטל ממלאכתו אין רשאי ליטול על כך שכר - "אבל אם הוא עסוק במלאכה והניח מלאכתו שמין כמה אדם רוצה לפחות משכרו ויניח ממלאכתו ולטרוח בהשבת אבידה זו ופריקה ונותנים לו עד כדי דמי אבידה"³⁰.

אמנם הנימו"י הביא את הר"ן³¹ שחולק על כך וסובר - "דכיוון דאיכא בפריקה צער בע"ח אפילו בטל מן הסלע חייב בחינם". וא"כ, לפי הרא"ש אדם שרואה את בהמת חברו (או אף את חברו עצמו, לראשונים הסוברים שיש באדם מצוות פריקה וטעינה) מחויב לפרוק בחינם, אך אם הוא מפסיד בשביל כך ממונו חייב חברו לשלם לו על כך. ואילו לר"ן תמיד פריקה היא בחינם, ואף אם יש לו בכך הפסד ממוני³², אמנם טעינה היא בשכר. ואף בכך נחלקו

המשיכו ליסע ברכב התקול וגרמו לעצמם נזק ממוני חמור יותר. וא"כ גם בכך יש משום חסרון כיס, ולעיתים באים משום כך לידי סכנה, כדברי השו"ע בסעיף י"א - "שמא ישהה בשביל ממונו ויבוא לידי סכנה - ויש בעזרה לתקלה ברכב משום מצוות פריקה".

29. דעת חכמים שהלכה כמותם, וראה לעיל הערה מס' 1.

30. וכתב שם הרא"ש: "והיינו אם עושה מעצמו - אבל אין מחויב להניח מלאכתו להשיב אבידה ולפרוק ולפחות משכרו, אבל אם יש ב"ד או הבעלים והם אומרים לו הנח מלאכתו והשב או פרוק ויתנו לך כל שכרך - חייב ליתן לו כל שכרו אף אם פסק לו יותר מהראוי".

31. וראה ברמב"ן שהביא את שתי הדעות. וברא"ש בפרק שני לב"מ סימן כ"ח.

32. וסברת מחלוקתם, שהרא"ש מבין שמצוות פריקה היא שהתורה ציוותה אותנו לסייעו ולעוזרו שלא יפסיד ממונו. וא"כ, אם על ידי הפריקה הוא מפסיד את ממונו שלו - אין מחויב, ששלו קודם לשל כל אדם - וכדברי הגמרא בדף ל. בהשבת אבידה - שאם שלו מרובה מאבידת חברו והפסדו גדול יותר - אין מחויב בהשבת אבידה "אפס כי לא יהיה בך אביון", שלך קודם לשל כל אדם. וכך מבאר הפלפולא חריפתא כאן את הרא"ש. לעומת זאת, הר"ן סובר שמצוות פריקה היא משום צער בע"ח - צער נפשי - ולכן אתה מחויב במצווה זו אף אם יגרם לך הפסד

הראשונים שדעת הרא"ש³³ שאף אם האדם מובטל ופנוי ממלאכה רשאי לדרוש על הטעינה שכר. אמנם, הר"ן סובר שרשאי לדרוש ע"כ שכר רק אם היה עסוק במלאכתו ובשל הטעינה מפסיק ממון, אך אם הוא מובטל - מחויב לטעון עמו בחינם³⁴.

וא"כ, לפ"ז אדם הרואה את חברו בצד רכבו התקול מחויב מהתורה לעזור (אם אין מי שיעזרהו מהנוסעים עמו ברכב³⁵), ולפי הרא"ש אין מחויב להפסיד בשביל כך את ממונו. ולכן אם הוא בדרך לעבודה ובשל כך הוא מפסיד "שעת עבודה" - שמין כמה אדם רוצה לפחות ממלאכתו בשביל לעבוד בעבודה זו של פריקה - ונותנים לו את הכסף הנ"ל, עד כדי שווי עזרתו בפריקה. ואין הוא מחויב בכך אם אינו רוצה לפחות משכרו. ואם יש ב"ד או שהבעלים נמצאים שם יכול להתנות עמהם שיקבל שכרו שמפסיד. אמנם, דעת הר"ן שחייב לעזור בתיקון ברכב בחינם אף אם מפסיד ע"כ "שעת עבודה" וכדו'.

והנה, הטור פסק כדעת הרא"ש, וכ"כ הרמ"א, ומשמע שכך גם פסק מרן השו"ע³⁶, ובדעת הרמב"ם ראה בהערה³⁷. וא"כ מהדין מחויב אדם לסייע לבעל

ממוני יותר גדול (וראינו לעיל שלרמב"ם ועוד ראשונים סוברים שהתורה חששה גם לצערו של האדם).

33. הרא"ש סימן כ"ח, והר"ן מובא בנימוקי כאן בסוגיתנו על הר"י.

34. ונראה שסברת מחלוקתם היא שהרא"ש סובר (כדלעיל בהערה 30) שמצוות פריקה וטעינה הן מצוות לעזרה ממונית - וכעין השבת אבידה - אלא שחידשה התורה שטעינה בשכר, כלומר התורה חייבה אותי להיות פועל שלו בשכר. וא"כ אף אם הוא מובטל רשאי לתבוע שכרו. לעומת זאת, הר"ן סובר שמצוות פריקה וטעינה הן משום סיוע נפשי לצער בהמתו ולצער האדם עצמו. אמנם, בטעינה חידשה התורה שאין הוא צריך להפסיד ממונו בשל כך, אך אם הוא מובטל - הוא מחויב במצווה ללא שכר.

35. ע"פ החינוך במצווה תקמ"א, וראה לעיל הערה 25.

36. הטור בסימן רע"ב, והשו"ע שם סעיף ו' ברמ"א - ונראה פשוט שכך סובר גם השו"ע, שהרי בב"י ביאר זאת בשם הרא"ש, ואף לא הביא שהר"ן חולק ע"כ. וכידוע לעיתים כשהרמ"א מוסיף אין כוונתו שהשו"ע חולק ע"כ, אלא הרמ"א מבאר את כוונת השו"ע.

37. הרמב"ם סתם ולא חילק אלא כתב שמצווה מן התורה לפרוק עמו בחינם. וא"כ משמע שתמיד הוא מחויב בחינם, ואף אם מפסיד ממון בשל כך, ודלא כרא"ש אלא כר"ן. והדברים

הרכב התקול, אך הוא רשאי להתנות זאת בהשלמת ההפסד הממוני שהוא מפסיד בשל ההתעכבות בכך, עד שווי תיקון התקלה. אמנם, ודאי שמידה טובה היא שלא לדרוש זאת ולסייע בשמחה ובנפש חפצה³⁸.

ולעיתים חובת הסיוע היא משום מצוות טעינה, וכגון החזרת נגרר שהתפרק מהרכב, או משאית שהמטען שבה התפזר בצדי הכביש, שהעזרה בכך היא לסייעו שימשיך בדרכו, ובסיוע זה הוא רשאי לתבוע את המחיר המצוי בשווי עזרה זו.

וכדברי ערוך השולחן³⁹: "במדינתנו שנוסעים ומוליכים משא בעגלה והסוס קשור בהעגלה אם פגע בעגלה שנשקעה ברפש וטיט מחויב לסייע להעגלון לפרוק המשא ולהוציא את העגלה והסוס למקום יבשה וזהו מצוות פריקה ואח"כ להטעינו כראוי, וכן אם נפלה המשא מהעגלה מחויב לסייע להטעינו וזהו מצוות טעינה, וכן אם נשברה אופן מהעגלה או היד שהאופן מתגלגל בו מחויב לסייע ולתקן בכל מה דאפשר וללוותו מעט שיראה שהולכת יפה - וזהו ג"כ ממצוות פריקה וטעינה". וכן פסק מרן הרב עובדיה בשו"ת יחווה דעת (ה:סד).

מתיישבים ע"פ מה שראינו שסברת הרמב"ם שפריקה הוי עזרה לאדם הבהול, לצערו של בעל החמור. וא"כ כיוון שהנושא הוא נפשי, החיוב על האדם הוא אף אם הוא מפסיד ממונו. אמנם, גם לעניין מצוות טעינה סתם הרמב"ם וכתב שטעינה בשכר, ולא חילק אם הוא מובטל או עוסק במלאכתו. ולפי"ז משמע שבכ"מ הוא יכול לתבוע על הטעינה שכר ואף אם אינו בטל ממלאכתו בשל כך - וכדעת הרא"ש ודלא כר"ן. וא"כ לפ"ז בפריקה פסק כר"ן ובטעינה כרא"ש, ויל"ע.

ואולי סברת הרמב"ם היא שבטעינה חייבה התורה את האדם להיות "פועל" של בעל החמור בשכר, ואין זו מצווה של עזרה נפשית, אלא ענין ממוני של חיוב להיות פועל שלו בשכר. וא"כ אף אם הוא מובטל רשאי הוא לתבוע ע"כ שכר, וצ"ע.

ועוד יש להעיר שאף הגמ' סתמה ולא התייחסה למקרים שנחלקו הרא"ש והר"ן - וכך גם סתם הרמב"ם בהלכות.

38. שהרי לדעת הר"ן הוא מחויב בכך. ועוד, שאף נראה שכך גם דעת הרמב"ם, וכדלעיל בהערה הקודמת, ובודאי שאף זו מידה והנהגה טובה לכ"ע.

39. חו"מ סימן רע"ב ס"ק ח'.

ועוד יש להוסיף שחז"ל למדו מהפסוקים שהחויב בפריקה וטעינה הוא כשנמצא במרחק של "ראיה שיש בה פגיעה" - ושיערו חכמים שזה אחד משבע ומחצה במיל, ומיל הוא 960 מטר⁴⁰. וא"כ חיובו הוא כשהוא בתוך 128 מטר לרכב התקול. וכמובן שכשהוא רחוק מכך אע"פ שאינו מחויב - אם יסייעהו יקיים בכך גמ"ח. ועוד נפסק להלכה שלאחר שהטעינו - "מדדה עמו עד פרסה, אמר רבה בר בר חנה - ונוטל שכר"⁴¹, וכך נפסק להלכה בשו"ע. וא"כ לאחר שהטעינו מחויב ללכת עמו פרסה, דהיינו כמעט 4 ק"מ⁴².

הסיבה שכך תיקנו חכמים היא כהסבר רש"י "שמא יחזור ויפול". ונראה לפ"ז לומר שכשאינן חשש סביר שיחזור ויפול - אין חובה לדדות עמו פרסה, וכגון שהוא סייע לו בתיקון פנצ'ר, אין נראה שצריך לחשוש ששוב יהיה תקר בגלגל. ומה שצריך לדדות עמו היינו בבהמה שכרעה תחת משאה, שיש חשש שהדבר ישנה שוב, אך בתקר אין מה לחשוש שהדבר יקרה שוב, ולכן אין צריך ללוותו. אמנם כל מקרה לגופו, ובמקרה שהתחמם המנוע והוא עזר לו בקירורו, וכגון שמילא לו מים, נראה שצריך ללוותו פרסה לראות שאין נזילה ושוב יצטרך למלאות מים וכדו'. אמנם, יכול מהדין לתבוע ע"כ שכר.

ואם זה רכב שרגיל להתקלקל באופן שגרתי, כגון התחממות יתר וכדו', נראה שמהדין אין מחויב לסייעו משום מצוות פריקה וטעינה, שהרי חז"ל דרשו⁴³ "רובץ" ולא רבצן. אמנם, כמובן שיש בכך משום מצוות חסד, ואם מדובר בבהמה יש בכך משום צער בע"ח.

40. לשיטת הגרא"ח נאה, אמנם לדעת החזו"א - מיל הוא 1152 מ' ולפ"ז חיובו הוא ממרחק 153.6 מ'. אמנם אם מדובר בבהמה, כתב המנ"ח במצווה פ', שמחויב אף כשהוא במרחק יותר מריס, מדין צער בע"ח. וכן כתב ערוך השולחן ע"פ הרמ"א בסעיף ט', אמנם יש שחלקו ע"כ.

41. וכתב הריטב"א שבכך מודה אף ר"ש שנוטל ע"כ שכר, אע"פ שהוא סובר שבטעינה אין נוטל שכר. ונראה שדין זה הוא מתקנת חכמים ואין זה חלק מדין תורה של טעינה.

42. לשיטת הגרא"ח נאה 3840 מ', ולשיטת החזו"א 4608 מ'.

43. ב"מ לג. ופסקו הטור והביאו הרמ"א בסעיף א', ונראה שאין כוונת הרמ"א שהשו"ע חולק ע"כ, אלא הוא רק בא לבאר הדברים, וראה לעיל הערה 36, שהרי מרן הב"י לא חולק ע"כ רק

עוד יש להוסיף שלעיתים פטור משום "זקן ואינה לכבודו". ולכן אם עובר שם אדם מכובד, כגון ת"ח או זקן או אדם מכובד⁴⁴, שאם התקלה הייתה שלו הוא לא היה מטפל בה בעצמו⁴⁵, פטור גם כאן מהדין. אמנם, לפנים משורת הדין יפרוק ויטען עמו, אבל פסק הרמ"א ע"פ הרא"ש שת"ח לא יבזה עצמו משום כבוד התורה, אלא לפנים מה"ד ישלם לו ע"כ, וכגון שיעצור אנשים וישלם להם ע"מ שיתקנו את התקלה וכדו'. אך ת"ח לא יעשה זאת בעצמו, שיש בכך משום ביזוי כבוד התורה. וראה בהערה⁴⁶.

כמו כן, יש לדעת ששיירה שנוסעת יחדיו, וכגון טיול רכוב קבוצתי ואחד מהחברים נצטרך לעצור **מעט** ע"מ לתקן את רכבו, מחויבים כל הקבוצה לעצור את רכביהם ולהמתין לו עד שיסיים לתקן וימשיכו בנסיעתם יחדיו⁴⁷.

-
- הוסיף שבבהמה אע"ג דפטור משום פריקה חייב משום צער בע"ח, וולכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וכן כתב הגר"א בביאורו ס"ק א'. אמנם, הוא יכול לדרוש ע"כ שכן.
44. פטור זקן ואינה לפי כבודו הוזכר בגמ' ב"מ ל. ופטור זה הוא אף לעניין השבת אבידה. ונחלקו הראשונים בכך - דעת הרמב"ם (גזילה ואבידה יא: ג, וכן משמע גם כאן בהלכות רוצח יג: ג) שאיירי בין בת"ח ובין בזקן מכובד (ולא כל זקן נכלל בכך), וכן דעת הר"ן שם בעניין השבת אבידה. אולם, הרמב"ן והריטב"א מבארים שאיירי דווקא בת"ח, ומשום כבוד התורה. וכן משמע שסובר הרא"ש (פרק שני סימן ר"א לעניין השבת אבידה, ונראה שה"ה בפריקה וטעינה). ודעת הרמב"ם והשו"ע שלא איירי דווקא בת"ח אלא אף בזקן מכובד.
45. מקור דין זה הוא מדברי רבא בגמ' ל: , ופסקו השו"ע בסעיף ג'.
46. וראה בבה"ל לאו"ח סימן ר"נ שביאר שכיוון שאין ניכר שמתעסק במצווה - וע"כ מתחלל כבוד הת"ח. אמנם אם ניכר שהוא עוסק במצווה, אדרבה זהו כבוד הת"ח שעוסק במצווה. ולכן נהגו האמוראים, וכך נפסק שם בשו"ע, להכין בעצמם לצרכי השבת, וכדברי השו"ע שם: "כי זהו כבודו שמכבד את השבת".
- ולפ"ז ייתכן שיש מקרים בהם ת"ח שיעצור בצדי הכביש ויסייע לבעל הרכב בתקלתו - יהיה ניכר שהוא עושה זאת לשם המצווה - ויהיה בכך קידוש השם. ולפנים מה"ד ראוי לעשות זאת.
- ועוד יש להוסיף שנראה שדעת מרן השו"ע שבכ"מ יש בכך משום מידת חסידות לסייעו בפריקה וטעינה, אף אם הוא ת"ח (וכך גם דעת השו"ע באבידה, בסימן רס"ג).
47. רמב"ם יג: י ע"פ התוספתא, ונפסק בשו"ע סעיף י"ב, וראה שם בסמ"ע. וראה שם שרק להתעכב עמו מעט, אך אם העכבה היא זמן רב אין מחויבים בכך.

ועוד יש להעיר שלעיתים הסיוע הוא לאו דווקא באופן מעשי של עזרה בתיקון, אלא לעיתים יכול לסייע בעצה והדרכה טובה. ואף בכך נראה שיש משום מצוות פריקה, וכגון אם רכבו מתחמם והוא מדריכו לנסוע מעט ולהשתהות קמעא כל פעם שהמד מראה שהמנוע מתחמם וכדו'.

ואף אדם בעל חזות לא דתית מצווה לסייעו בפריקה וטעינה, וכדברי הרמב"ם⁴⁸: "ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו נבהל במשאו מצווה לפרוק ולטעון עמו, ולא יניחו נוטה למות שמא ישתהה בשביל ממונו ויבוא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלווים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת".

סיכום למעשה:

ראינו להלכה שיש מצוות פריקה וטעינה גם לאדם התקוע בצדי רכבו, וחובה לסייעו בחינם בתיקון התקלה אם אינו מסתדר לבדו. וכן משאית שמטענה התפזר, חובה לסייע בטעינה מחדש, אך רשאי הוא לתבוע ע"כ שכרו. אמנם אין "טעינה בתחילה", ולכן אין מצווה מצד מצוות טעינה לסייע לחבר המעמיס מזוודותיו מביתו לרכבו. וכן אין מצוות פריקה אלא כשהוא בדרך, ולכן אין חובה לסייע לחברו בפריקת מטען רכבו לביתו. אמנם ודאי שיש בכך משום חסד.

וכשמסייעו בתקלה, אם יש חשש שהתקלה תחזור מחויב ללוותו עד פרסה, אך יכול לתבוע ע"כ שכר. ות"ח או זקן מכובד, אם לא היה מתקן בעצמו בשלו משום כבודו - פטור, אך לפנים משורת הדין ראוי לסייעו.

48. הלכה י"ד, וכן בשו"ע סעיף י"א. וא"כ לפ"ז ברשע גמור שאינו מאמין בעיקר הדת אין מצווה לסייעו בפריקה וטעינה, אך אין זה כמעט מצוי. ובגוי אין מצוות פריקה וטעינה, אך מצווה משום איבה, ולעיתים יש בכך אף משום צער בע"ח וכן משום קידוש השם.

שליחות לדבר עבירה

הרב דוד טורנר

עיון בסוגיא בבבא מציעא י: - יא.

במסכת קידושין¹ למדנו שיש שליחות בתורה, והסברנו בשלושה אפשרויות איך לראות את יחסי שליח ומשלח. וראינו בהמשך הגמרא² שם, שלעומת שליחות למצווה או לקניינים, לגבי עבירות אין שליחות לדבר עבירה. והגמרא שם תלתה זאת בתחילה בסברא פשוטה "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים". ובהמשך, הגמרא הוכיחה אף מפסוקים משני כתובים הבאים כאחד מעילה וטביחה שדווקא שם יש שליחות לדבר עבירה אבל בשאר התורה אין.

ונחלקו הראשונים איך ללמוד את הגמרא בקידושין. האם שני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים בצורה חיובית שאין שליחות לדבר עבירה, אלא הם רק באים ללמדך שלא תלמד תקדים לכל התורה שיש שליחות לדבר עבירה, אבל הסיבה שבאמת אין היא משום הסברא. או שהתחלנו מסברא אבל שאין שליחות לדבר עבירה, אבל גילינו שהסברא לא נכונה, כי מהעובדה שבטביחה ומעילה למדנו שיש שליחות ואין המשלח יכול לטעון "דברי הרב" מוכח שהסברא לא נכונה. ולכן שני הפסוקים מלמדים בצורה חיובית שבכל שאר התורה אין שליחות לדבר עבירה, והגמרא המשיכה לפסוקים ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים בצורה חיובית שאין שליחות.

אצלנו בסוגיה רש"י³ מזכיר רק את הסברא של "דברי הרב", ואילו תוס' בתחילת הסוגיה⁴ מזכירים רק את עניין הלימוד מפסוקים.

1. מב.

2. מב:

3. י: ד"ה בר חיובא.

4. י: ד"ה אין שליח לדבר עבירה.

הסבר ראשון – רש"י

היה ניתן לומר שרש"י דווקא כותב את הסברא בשיטת רבינא, ולא בשיטת רב סמא, כיון שהוא הבין שבזה בדיוק נחלקו האמוראים - האם נשארנו בסברא או שהסקנו שזה לימוד מפסוקים.

- רבינא שהסביר שאין שליחות לדבר עבירה "בבר חיובא", בעצם הבין שנשארנו בסברא - כיון שכל מקום שניתן לבוא לשליח בתביעה "דברי הרב" - למה הקשבת למשלח, המשלח יהיה פטור. לעומת זאת, אם השליח עושה מעשה שמותר לו לעשות, או שהוא שוגג⁵ או אנוס, אז הפעולה מבחינתו היא לגיטימית ותהיה שליחות לדבר עבירה.
- רב סמא שסובר שאין שליחות לדבר עבירה "אי בעי עביד", סובר שבכל מקום שהשליח הוא בר בחירה חופשית, אף אם הוא לא מודע שמעשה זה אסור, עדיין אין שליחות לדבר עבירה. ונראה שהוא הבין שמכיוון שמדובר בגזירת הכתוב שאין חיבור בין שניים אם הם עושים להרשיע⁶. ורק במקום שאין צורך במינוי, כיון שהקשר הוא טבעי, כגון קרקע עולם ששייכת לראובן אין לה בחירה אם לעשות רצונו, ולכן אם ראובן משתמש בה להרשיע נחייב את ראובן.

אבל בראשונים ראינו אחרת, שלשיטת רש"י נשארנו רק בסברא. רש"י בבא קמא⁷ מסביר שאין שליחות לדבר עבירה, ומזכיר רק את הסברא ולא תולה במחלוקת האמוראים. וכן התוס' אצלנו⁸ שמזכיר את סברת רש"י מזכיר רק את הסברא.

שאלה – אם רבינא ורב סמא מסכימים שנשארנו רק בסברא, אז מה נקודת המחלוקת ביניהם?

5. לא מודע שדבר זה אסור.

6. בבחינת "קשר רשעים אינו מן המניין".

7. נט:

8. י: ד"ה "אי בעי"

ניתן להסביר כהסבר התוס' והריטב"א - יש חילוק בין האמוראים לעניין איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול". לפי שיטת רבינא כדי להיחשב כשליח לדבר עבירה צריך שהמעשה שהוא עושה בפועל נחשב למעשה העבירה, ולא איסור כללי. לעומת זאת, רב סמא סובר שכל מעשה שיש בו צד של עבירה, אף אם לא ישירות מהמעשה עצמו אלא אפילו לאו כללי, עדיין נחשב כשליחות לדבר עבירה, ועדיין באים בתביעה "דברי הרב".

ניתן לדייק מתוך דברי רבינא. רבינא מחלק שהשאלה מתי אין שליחות ומתי יש שליחות תלויה בשאלה אם השליח נחשב בר חיובא. והגמרא שואלת שאלה מפתיעה "אם כך שאישה ועבד שנשלחו לגנוב יהיה חייב שולחן כיון שאינם בני חיובא"? מתרצת הגמרא כיון שאחרי שתגרש האישה או ישתחרר העבד הם יהיו יכולים לשלם הם נחשבים כבני חיובא. ולכאורה הדבר הוא פלא, והרי שניהם מצווים על "לא תגנובו"? אלא למדנו מכאן שהסברא של דברי הרב משמעותה "למה שאדם יסבול בשביל אחרים". אם אדם עושה מעשה אסור הוא מבין שהוא ייענש על זה, ולכן אם הוא החליט לעשות את זה הוא עושה כן מכיוון שהוא בחר בכך כי הוא רצה, ולא כי אחרים אמרו לו, כי אין סיבה שהוא יסכים "לחטוף" בשביל מישהו אחר. לפיכך, במקום שבאמת השליח בכלל לא מתחייב בתשלומים / ענישה, על איסור זה באמת יש סיבה לומר שהוא עשה את המעשה עבור המשלח.

ולכן סובר רבינא ש"לפני עיוור" אינו רלוונטי בסוגיה כיון שלא נענשים עליו, ולכן אם האדם עשה עבירה, ואין על המעשה עצמו איסור אלא לאו כללי, יש שליחות. לעומת זאת, לרב סמא כל מקום שיש איסור אין התחברות בין הרשעים. אבל אם השליח הוא שוגג או אנוס או קרקע עולם אין כאן תביעה כנגד השליח "דברי הרב", ולכן יש שליחות.

9. כל זה נכון להסבר רש"י, שאף לרב סמא אם השליח שוגג יש שליחות לדבר עבירה, כיון שרש"י לא חילק בין רבינא ורב סמא לעניין זה שבשוגג יש שליחות.

סיכום – לפי שיטת רש"י בין לרבינא ובין לרב סמא אין שליחות לדבר עבירה משום הסברא "דברי הרב ודברי התלמיד", והם נחלקו אם התביעה הזאת נכונה רק כשיש עונש¹⁰ על המעשה עצמו, או שבכל "לאו"- שעושה השליח בידעתו.

כתוב בגמרא שהנפקא מינה בין רבינא לרב סמא תהיה גם במקרה שכהן אומר לישראל קדש לי גרושה. לשיטת רבינא יש שליחות כיון שלשליח אין שום איסור לקדש גרושה לאחר, לעומת זאת לרב סמא כיון שיש כאן "לאו" של "לפני עיוור לא תתן מכשול" אין שליחות, כיון שזה נחשב עבירה.

שואלים התוס'¹¹ – לכאורה הנפקא מינה נכונה גם אם כהן אומר לכהן אחר לקדש לו גרושה, כיון שאין איסור לכהן לקדש גרושה לאחר, אלא האיסור הוא לקדש לעצמו גרושה, ואם יש בעיה זה רק מצד "לפני עיוור". יוצא ששליח כהן ושליח ישראל הם באותו בעיה בעניין זה, אם כך למה הגמרא בחרה דווקא את הדוגמא הזאת?

הריטב"א מסביר - אין חילוק בין כהן לישראל, אלא טכנית יותר שכיח שכהן יבקש מישראל דבר כזה. אולי מתכוון הריטב"א לומר שכיון שכהן אחר מכיר את האיסור, זה נמצא בעולם המושגים שלו, אז הכהן המשלח התבייש לבקש ממנו. לעומת זאת, סתם ישראל לא בהכרח "יחבר בין הפרטים" ויבין שיש כאן איסור.

וגם הרמב"ן מסביר שאין חילוק מהותי בין שליח כהן לבין שליח ישראל, בשניהם זה אותו איסור של "לפני עיוור".

אבל ניתן להסביר שבאמת יש חילוק בין שליח כהן לשליח ישראל בשתי אפשרויות.

10. רבינא.

11. י: ד"ה דאמר.

- שדברי הרב ודברי התלמיד זה טענה של המשלח¹², ולכן יש הבדל בין שליח כהן לשליח ישראל. כהן זה בעולם המושגים שלו והוא רואה בקידושים עם גרושה "שד", ולכן אם מבקש ממנו חברו הכהן לך תקדש לי גרושה הוא בעצם רואה מולו "שד". וממילא, יכול לטעון המשלח - הייתי בטוח שהוא לא יקשיב לי כיון שהוא מכיר שזה איסור. לעומת זאת, על שליח ישראל לא יכול המשלח לטעון זאת, כיון שבעולם המושגים שלו אין זה נחשב "שד", כיון שמבחינתו דבר זה מותר.
- מדיני ערבות¹³ - שליח כהן אינו דומה לשליח ישראל, כיון שיש "לאוי" מיוחד לכוהנים שאין אותה לישראל "לא תחללו את שם קודשי". הכוונה היא לשמור על מעמד הכהונה, וכיון ששליח כהן יש לו ערבות על עניין זה, כבר בשליחות עצמה יש כבר איסור. לעומת זאת, ישראל אינו במצווה זו, ולכן יחשב הדבר שאין לו ערבות על עניין זה.

סיכום דברי רש"י – שליחות לדבר עבירה לא פועלת כיון שיש סברא - "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", בין אם נסביר זאת כטענת תביעה על השליח ובין אם זו טענת פטור של המשלח.

12. כהסבר הסמ"ע, שלומד זאת מהגמרא שאומרת שמשית כלפי שמיא אין מלמדים זכות, הוכחה מהנחש הקדמוני שהיה יכול לטעון למה מענישים אותו הרי "דברי הרב", והיה בטוח שחווה לא תקשיב לו. מוכח מדברי הגמרא "שדברי הרב" זה טענת פטור שאומר המשלח, ולא רק תביעה כלפי השליח למה הקשבת הרי ה' אמר אחרת.

והוכחה נוספת שמדובר בטענה של המשלח - הרמב"ן בתירוץ השני מסביר למה הגמרא מעמידה שהנפקא מינה בין רבינא לרב סמא היא דווקא באומר לאישה להקיף את הראש של קטן, ולא אומרת שהוא אומר לה - הקיפי את הראש של גדול. מסביר הרמב"ן שבהקפת ראש של הגדול יכול המשלח לטעון טענת פטור - הייתי בטוח שהגדול לא ייתן לזה לקרות.

13. על פי הגרש"ש בחידושים על הסוגיה שלנו.

וכן נראה שהסביר הרמ"א¹⁴ שפוסק כרבינא שבבר חיובא אין שליחות לדבר עבירה, ושהשליח שוגג יש שליחות כיון שאינו בר חיובא, וכן בשליח מומר, שברור למשלח שהוא יחטא - יש שליחות לדבר עבירה.

הסבר שני - הריטב"א

הריטב"א מסביר שאין שליחות לדבר עבירה כיון שיש את סברת "דברי הרב" אבל מחדש שאף שהשליח שוגג אין שליחות¹⁵. מוכח שהוא הבין אחרת ביחס לשליחות לדבר עבירה מכל מה שהסברנו עד עכשיו.

כמה אפשרויות בהבנת הריטב"א :

- שסברת "דברי הרב" היא מצד השליח, שכל מקום שהטילה על השליח אחריות זה גוף הסיבה לפטור את המשלח, ולכן אף בשוגג השליח מתחייב, כיון שהוא עשה מעשה בשוגג, ולכן המשלח יהיה פטור.
- **בניגון דומה -** זו חלוקה בגדרי האחריות, מי לוקח את המשבצת של האחריות. בכל שליחות, המשלח גם אחראי על מעשה השליח, אבל שמטילים את האחריות במלואה על השליח אין סיבה שהמשלח יהיה גם נושא באחריות, כיון שתוקף דברי הרב יותר חזקים מדברי התלמיד, ולכן כל המשבצת "נופלת" על השליח. ואפילו רבינא, שדיבר על בר חיובא, לא דיבר על שוגג, כיון ששוגג צריך לשאת באחריות על מעשה שהוא עשה בשוגג. לעומת זאת, אישה ועבד, שם אולי זה שהם לא משלמים זה "סימן" שאין עליהם בכלל אחריות¹⁶.

14. סימנים קפ"ב, שמ"ח, שפ"ד.

15. בניגוד לרש"י, שהסביר שבשוגג יש שליחות לפי כל השיטות.

16. כמובן שהגמרא דחתה והסבירה שיש להם אחריות, "סימן" לזה שברגע שהם יוצאים מרשות הבעל הם מתחייבים לשלם.

- שהריטב"א הבין שסברת "דברי הרב" היא טעמא דקרא¹⁷ כדי לסבר את האוזן אבל בכל מקרה הסיבה שאין חיבור בין שליח למשלח היא תמיד שיש עבירה ביניהם, ולכן אין חילוק בין שוגג למזיד¹⁸.

שאלה - לפי הסבר הריטב"א אם כך במה נחלקו רבינא ורב סמא?

הסבר - הריטב"א לשיטתו החילוק בין האמוראים הוא - רבינא הבין שהמדד לאם יש שליחות לדבר עבירה הוא באחריות על המעשה עצמו, ולפי רב סמא - אף באחריות על "לאוים" נלווים¹⁹ למעשה האיסור עצמו.

סיכום שני השיטות בהבנת הסבר "דברי הרב...":

- **רש"י** - טענה פסיכולוגית- בין מצד המשלח ובין מצד השליח.
- **הריטב"א** - הסברא היא מעין טעמא דקרא - מתי המעשה נכנס תחת אחריות השליח ומתי תחת אחריות המשלח.

מתוך דברים אלו למד ר' עקיבא איגר שאם אדם הכניס שבת מוקדם וביקש מחבירו, שלא הכניס שבת עדיין, לעשות פעולה האסורה בשבת²⁰, כיון שהשליח אינו בר חיובא על המעשה כי מבחינתו זה מעשה שמותר, ואין כאן משבצת של חיוב כלפי השליח - יש שליחות לדבר, וזה נחשב **שהמשלח** עובר עבירה דאורייתא.

17. לשון הריטב"א - "דכי אמרינן אין שליחות לדבר עבירה לחייב השולח משום דברי הרב ודברי

התלמיד דברי מי שומעין, שלא לחלק הכתוב בין שהשליח שוגג או מזיד.."

18. ניתן לפי זה להבין שהגמרא אומרת שהמדד לפי רבינא הוא "בר חיובא" ומדבר על עונשים-

זה רק "כסימן" כמה המעשה הוא באחריות השליח או שאינו בסוגיה שלו בכלל.

19. לפני עיוור.

20. כגון שיש איסור דאורייתא, כי זה גוף חימום.

לעומת זאת, הנתיבות מסביר שבהלכות שבת הדבר שונה, כיון שבשבת האיסור אינו על התוצאה, כמו בקידושין וכד', אלא החיוב הוא על שביתת האדם, וכיון שהמשלח שבת אין כאן שום איסור.

לעומת זאת, בהלכות שמיטה אם אדם שלא סומך על היתר מכירה מבקש מחבירו שסומך על היתר מכירה לעשות בעבורו פעולות בשדה, כאן יחשב הדבר שיש שליחות, כיון שהשליח אינו בר חיובא, כי הוא מבחינתו עושה את מה שהרב שלו אמר לו לעשות, ולכן תהיה שליחות ויתחייב **המשלח**.

שאלה - אם אין שליחות לדבר עבירה, אם בכל זאת עשה השליח את השליחות האם יש "חלות" למעשיו או שהכל בטל?

ראינו שני הסברים בדבר, שבאים לידי ביטוי בשני הסברים בתוס'²¹:

הסבר ראשון בתוס' - קידושין שנעשו בעבירה יש חלות לקידושין.

הסבר שני בתוס' - אין חלות בכלל לקידושין.

יוצא שלפי הסבר הראשון בתוס' כל הסוגיה דיברה רק לעניין "עונשים", האם זה חלק מהאחריות של המשלח על המעשה שנעשה או שזה רק האחריות של השליח.

וכמחלוקת התירוצים בתוס' נחלקו האחרונים:

כהסבר הראשון בתוס' הבין הנתיבות²² - מעשה השליחות "חל" רק השאלה בסוגיה מי ייענש, ששאלת הגמרא היא לגבי המשלח שעושה מעשה עבירה "בעקיפין". האם גם במקרה כזה ייענש או לא. ולפי הסבר זה, יובנו יותר דברי הגמרא שדנה בדיני שליחות של קרקע, כיון שמעשה גניבה ע"י קרקע פחות קשור אם מינו את הקרקע כשליחה או לא, כיון שאין היא בת יחס. אלא השאלה היא תמיד ביחס למשלח - האם מענישים אותו ע"י מעשה "עקיף" של

21. י: ד"ה דאמר.

22. קפ"ב.

גזילה. ומדייק הנתיבות שכיון שלמדנו שאדם נענש על מעשה עקיף שהוא עושה מדין גונב ע"י הקרקע שלו, נחלקו הראשונים מתי להחשיב את הגניבה כפרשייה של המשלח.

ומוסיף הנתיבות שלמדנו מהסוגיה שאף במקום שהשליח אינו בר חיוב על המעשה, ועדיין עבור המשלח זו תהיה עבירה, כיון שהמעשה יחול - יתחייב המשלח, כגון אומר לקטן/גוי להקיף קטן- אף שהשליח אינו בתורת שליחות עדיין יתחייב המשלח, כי הוא **גרם** לאיסור לקרות.

וכהסבר השני בתוס' - **הנודע ביהודה**²³ - כיון שהוגדר שאין שליחות לדבר עבירה, כל המעשה של שליחות בוטל, כיון שנותק הקשר בין המשלח לשליח.

סיכום

למדנו שאין שליחות לדבר עבירה, וניסינו לברר למה אין שליחות:

- **לפי רש"י** – סברת "דברי הרב" בין כטענת תביעה על השליח, ובין כטענת פטור של המשלח.
- **לפי הריטב"א** – סברת "דברי הרב" היא רק "טעמא דקרא", אבל הסיבה היא כיון שהפסוקים מלמדים אותנו שאין חיבור בין רשעים.
- **והנתיבות הוסיף לנו** – שאפילו במקומות שאין חיבור בין משלח לשליח כיון שהשליח אינו בתורת שליחות, עדיין יתחייב המשלח, כיון שהוא גרם לאיסור לקרות.

23. אבן העזר מהדורה קמא ע"ה.

גדר דיין "אין דוחין נפש מפני נפש"

הרב עמיחי ישראל כנרתי

הקדמה

קיי"ל יהרג ואל יעבור בג' העבירות החמורות. ולגבי הריגה מבארת הגמ' (סנהדרין) את טעם הדבר: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי".

והנה, דבר זה נאמר גם ברציחה בגרמא, וכגון במסירה לגויים, שאמנם גרמא פטור בבית דין אבל עבירת רציחה ודאי יש, והוא "אביזריהו דשפיכות דמים", וכן קיימת סברת "מאי חזית".

ועוד קיי"ל שאין דוחין נפש מפני נפש. והחידוש הוא למרות שמדובר בקטן מול גדול, או אחד מול רבים, אין עושים בזה חשבונות ואי אפשר לדחות נפש מנפש. וכבר כתב החינוך מצוה רצו שהיינו אפילו בעיר גדולה, "אפילו היו כמה אלפים ישראלים", יהרגו כולם ולא ימסרו נפש.

והנה כבר דנו רבים בדין זה, ומ"מ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. וכאן לא נקיף את כל הנושא, אלא בעיקר נתבונן מעט בטעמו, ואגרא דשמעתתא סברא.

מקורות הדין

שנינו במשנה מסכת אהלות פ"ז מ"ו: "האשה שהיא מקשה לילד, מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחיה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש"¹.

1. ואין בזה דין רודף, משום "משמיא קא רדפי לה" (סנהדרין), והיינו שהעובר נדחף בלי רצונו ובלי מעשיו, ואכמ"ל.

ושנינו במשנה מסכת תרומות פ"ח מ"ב: "וכן נשים שאמרו להם גויים תנו אחת מכם ונטמא ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ובתוספתא שם פ"ז ה"כ: "סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שיחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן".

אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים? בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר ותבוא האשה אל כל העם בחכמתה וגו', אמרה להן הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם. רבי שמעון אומר, כך אמרה להם, כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה".

ובתלמוד ירושלמי שם פרק ח:

תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך, פגעו להן גויים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם, אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל. ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי, ימסרו אותו ואל ייחרגו.

אמר רבי שמעון בן לקיש, והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אמר, אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

והרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה) פסק בזה כריש לקיש:

נשים שאמרו להם גויים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, וכן אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

והרמ"א יו"ד סי' קנז סעי' א הביא את שתי השיטות להלכה, רבי יוחנן וריש לקיש:

גויים שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, לא יתנו להם אחד מהם, אלא א"כ יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני. ויש אומרים דאפילו בכהאי גוונא אין למסרו, אא"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי.

התבוננות בטעם הדבר

והנה יש לעיין בטעם הדבר, שהרי מבחינת התוצאה הרבה יותר גרוע שהגויים יהרגו את כולם, והשאלה בעצם 'מה נרויח' אם לא נמסור אחד וגם הוא ימות בסוף עם כולם.

אבל מצד האמת האלוקית, המוסר, חומרת העבירה הנוראה של רציחה, עדיף שכולם יהרגו ע"י הגויים, ולא יעשו ישראל עבירה של מסירה למוות! ופשוט מסברא שעדיף שאחד מהם יתנדב למסור עצמו לגויים, ואין בכך מאבד עצמו לדעת, שהרי גם ככה ימות עם כולם, ואדרבה מצוה עושה. וכ"כ בחזו"א (סנהדרין סי' כה) ע"פ המיוחס לרש"י בתענית יח, ב:

ויש אומרים שנהרגו (לוליינוס ופפוס) על בתו של מלך שנמצאת הרגה, ואמרו היהודים הרגה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד.

קושיית הרמ"ך מסברא

הנה בהגהות הרמ"ך² על הרמב"ם (יסוה"ת פ"ה ה"ה) כתב:

אף על פי שנמצא בתוספתא כדבריו, לא ידענא טעמא מאי³, דהא מסיק בגמרא דמשום הכי אמרינן בשפיכות דמים יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו, ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם.

2. נדפסו ברמב"ם מהד' פרנקל, והובאו בכסף משנה שם.

3. הרמ"ך לא כתב שחולק, אלא שיש לו קושיה על דין התוספתא.

והיינו שהוא שואל על דין התוספתא מסברא, שהרי אין כאן "מאי חזית" אם כולם יהרגו. ובכסף משנה שם נראה שהרמ"ך שואל על עצם יסוד הדין, אפילו לא יחדוהו, שלא ברורה הסברא בכך. והכסף משנה עצמו שם העיר שלדעתו הקושיה של הרמ"ך אינה קושיה באופן שלא יחדוהו, שהרי "מאי חזית" לבחור דוקא פלוני, והקושיה צריכה להיות רק באופן שיחדוהו. ולכאורה אפשר לומר בדעת הרמ"ך (להבנת הכסף משנה) שאין טענת "מאי חזית" אלא רק באופן שהשני ינצל, אבל באופן שאם לא ימסרו כולם יהרגו אין כלל טענת "מאי חזית", ויעשו גורל וכיו"ב וכיריעו את מי לתת⁴.

האם יש חולקים על עצם הדין?

הנה, בתוספתא עצמה הובאה שיטת רבי יהודה: "אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים? בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר ותבוא האשה אל כל העם בחכמתה וגו', אמרה להן הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין יתנוהו להם ואל תהרגו כולכם".

ולא התבארה להדיא כוונתו. ואפשר לומר שרבי יהודה דיבר אפילו בלא יחדוהו, שאם הוא ימות גם ככה מותר למסור אחד⁵. ומ"מ רוב ככל האחרונים⁶ בארו את דברי רבי יהודה דוקא על "יחדוהו", שגם אם יחדוהו א"א למסור אם הוא בחוץ ויכול להנצל.

4. בענין גורל, ראה מש"כ בחזו"א שם. ובמנח"ח מצוה רצו נראה שהציע לעשות כדא"ג, עיי"ש בלשונו.

5. "ועי' מנחת בכורים לתוספתא שם, שמפרש בדעת רבי יהודה שם, שחולק וסובר שכיון שכולם נהרגים בודאי, מותר למסור אחד. ועי' יפה תואר שם שכ"כ בשם י"מ ודחה, ובשו"ת תב"ח סי' מג שר"ל כן ודחה" (אנצ' תלמודית ערך יהרג ואל יעבור הערה 283).

6. ראה במפרשי התוספתא שם חסדי דוד לר"ד פרדו זצ"ל וחזון יחזקאל לר"י אברמסקי זצ"ל, וחזו"א סנהדרין סי' כה. בחזון יחזקאל שם כתב שלכאורה צ"ל "בזמן שהוא מבחוץ והם מבפנים". ועי' תוספתא כפשוטה עמ' 421-423 (קבלתי הוראת חכם שאפשר להזכיר ספר זה, ואכמ"ל).

וזה לשון היד רמ"ה בסנהדרין עב, ב:

וכתב ר"ש ז"ל אהא דקתני שאין דוחין נפש מפני נפש: ואם תאמר מעשה דשבע בן בכרי דכתיב הנה ראשו מושלך אליך בעד החומה, התם משום שאילו לא מסרוהו הוא היה נהרג בעירו כשיתפשנה יואב והן נהרגין, אבל אם היה ניצול הוא אף על פי שהן נהרגין לא היו רשאים למסרו כדי להציל את עצמן. אי נמי משום דמרד במלכות.

וכתב ז"ל ד"הכי מפרש לה בתוספתא דתרומות", ודילמא אטעמא בתרא קאמר מרן דמפרש בתוספתא, דאילו **טעמא קמא תמה אני אם אפשר לאמרו**, דהא בהדיא תנן במסכת תרומות בפרק האשה שהיתה אוכלת בתרומה וכן נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמא אותה ואם לאו הרי אנו מטמאין את כולכם יטמאו את כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. **ואיכא לתרוצי** דשאני התם דאחת סתמא קא בעו מינייהו ואמטול הכי יטמאו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת דמאי חזית דיהבינן להו האי נתיב להו אידך ודילמא ההיא דיהבי' להו היא ניהו דמיתצלא ומיתבא דעתייהו באחריתי דהא אינהו חדא בלחוד קא בעו מינן, אבל היכא דאמרי תנו לנו פלונית ואם לאו הרי אנו מטמאין את כלכן איכא למימר דיהבינן להו דסוף מיטמו כלהו וההיא פלונית בהדייהו, דכיון דדעתייהו עילוה לחודה לא מיתבא דעתייהו באחריתי.

ואם כן רואים שמפשט וסתימת דברי רש"י ניתן להבין שעצם העובדה שכולם בסוף נהרגים מהווה היתר למסור⁷, ומבאר היד רמ"ה שכוונת רש"י אינה כך, אלא הוא מדבר באופן שיחדוהו.

מה הסברא שמתירה באופן ש"יחדוהו"?

יל"ע מה הסברא שמתירה למסור אם "יחדוהו".

ולכא' אפ"ל בזה שלוש סברות:

סברא א', שאם יחדוהו יש בזה בחינת "רודף" לכל העיר⁸, שהרי הוא גורם לכולם את הסיכון. ואע"פ שאין זה ברצונו ובאשמתו, סוף סוף זהו המצב,

7. כ"כ גם בשיעורי הגר"ד פוברסקי ז"ל על סנהדרין עב, ב סי' צג, שסתימת דברי רש"י משמע שמותר אפילו לא יחדוהו.

שהגויים יהרגו את כל העיר בגללו. וסברא זו נמצאת בכמה אחרונים, ראה למשל בחזו"א שם, וכן מש"כ בשיעורי הגרש"ז ברוידא זצ"ל לסנהדרין פרק ח' שיעור אחרון⁸. אבל הגרש"ר זצ"ל בזכרון שמואל עמ' תפו מאן בזה, מצד הסברא של "משמיא רדפי", והרי הוא אנוס, עיי"ש היטב. ואכמ"ל בהבנת הסברא של "משמיא רדפי"¹⁰.

[חכ"א שליט"א העירני על סברא זו של "בחינת רודף":

זה לא איזה 'ענין' או 'מנהג'. מדובר על עבירה מהחמורות ביותר, שההיתר צריך להיות ברור כאחותך. כך שאי אפשר להמציא סתם הרגשים. ואם אין ההגדרה ברורה במאה אחוז עדיף לענ"ד לא לומר כלום.

ועניתי לו:

לא בטוח. הרי מדובר שגם ככה בסוף כולם ימותו, וגם מדובר במסירה ולא הריגה בידים¹¹].

סברא ב', שאם יחדוהו אין בכך בעיה של "מאי חזית" למסור דוקא אותו מכל העיר. וראה היטב בזכרון שמואל שם עמ' תפה, שאם בוחרים אחד מדעתם "הוי כמו רצון ולא אונס, כיון דאינם אנוסים עליו דוקא, והברירה הוי רצון" וכו', עיי"ש.

סברא ג', שאם יחדוהו יש גם יותר וודאות שהוא ימות ולא יצליח להנצל, שהרי מחפשים בדוקא אותו. וראה ביד רמ"ה שהובא לעיל שכך משמע.

8. בחינת "רודף" ולא ממש "רודף", שהרי אסור להורגו בידים לכאורה. וגם אם הוא בחוץ ואינו כלול בסכנה, מבואר בתוספתא לעיל שאסור למוסרו, ודוק.

9. יותר אחרונים כתבו להדיא דין "רודף" בשיטת ריש לקיש, כשחייב מיתה "כשבע בן בכרי" (בהנחה שהכוונה בדיניהם ולא בדיננו) שהוא מדיני רודף, ראה ט"ז יו"ד סי' קנז ס"ק ח, מנח"ח מצוה רצה, ועוד. כמובן, שגם שם אין הוא "רודף" ממש, ואסור להורגו בידיים.

10. למשל, לפי הרמב"ם (הל' רוצח, א, ט) היינו "שכך טבעו של עולם", וזה אינו נכון בעיר שהקיפוה גויים וכו'.

11. ראה באנצ' תלמודית ערך יהרג ואל יעבור טור עט, מה שצינו לגבי מחלוקת הראשונים האם מותר רק למסור או גם להרוג.

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה

מורינו הרב יעקב כהן

ידועה המחלוקת בין רבי יהודה לבין רבי שמעון בעניני מוקצה: "רבי שמעון היא דלית ליה מוקצה... אתאן לרבי יהודה דאית ליה מוקצה." (ביצה דף ל. ועוד מקומות רבים).

ברור שאי אפשר לקבל את הדברים כפשוטם, שהרי מצאנו שר"ש מודה ברוב ציורי איסורי המוקצה, כלומר באיסור לטלטל עצמים שאדם מקצה את שימושם מדעתו. וביניהם:

-בסיס לדבר האסור: שבת דף מד עמוד א רבי שמעון אומר: כל הנרות מטלטלין, חוץ מן הנר הדולק בשבת. ומסיקה הגמ' בדף מז. בטעם איסור טלטול הנר הדולק "הנח לנר שמן ופתילה - הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור".¹

-מוקצה מחמת איסור. שם: רבי שמעון אומר: חוץ מן הנר הדולק בשבת. כבתה - מותר לטלטלה, אבל כוס וקערה ועששית לא יזיזם ממקומם (גם אם כבו). ומסביר מר זוטרא בהמשך, שמה שהתיר ר"ש בנר קטן, זה רק משום שדעתו עליו, אבל אלה הגדולים לא.

-דחיה בידים: שבת דף מה. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצימוקים בלבד. ורש"י בעמוד ב' מסביר: "דאיכא תרתי: דדחינהו בידים, ולא חזו."

-מוקצה מחמת גופו: הבית יוסף בסימן ש"י סעיף ב' כותב שכל מה שאינו לא כלים ולא אוכל, כגון אבנים צרורות ומטבעות, אסור בטלטול לכו"ע. ומביא ראיה משבת דף מד: אין גוררים את המוכני (מין עגלה) בזמן שיש עליה מעות. ומיד קובעת הגמ' שמשנה זו (כלים י"ח, ב') היא דוקא לשיטת ר"ש, כיון שרק הוא מתיר לגרור את המוכני לאחר שירדו ממנו המטבעות. ועוד,

1. בטעם האיסור העצמי של השלהבת דנו האחרונים. ואכ"מ.

בדף מו. רבה ורב יוסף מתירים לדעת ר"ש לטלטל נר של נפט (אע"פ שמסריח) כי הוא ראוי לכסות בו כלי אחר. אבל אבנים וצרורות, אע"פ שהם ראויים ג"כ לכסות בהם כלי, אסורים בטלטול כי אין תורת כלי עליהם.

-מוקצה מחמת חסרון כיס. מסקנת הגמ' בדף קנז. היא שרבי שמעון מודה ומביאה הגמ' ראייה מהמשנה בדף קכג: "כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממסר הגדול ויתד של מרחשה."²

-מוקצה מחמת מצוה. בדף מה. מתיר ר"ש להסתפק מעצים שנפלו מסוכה (מבנה כלשהוא) בשבת או יו"ט, אבל "שויים" (ר"י ור"ש) בסוכת החג בחג (בסוכות ואפי' בחול המועד) שהיא אסורה. כי מצותה שבעה ימים, לעומת הנר, שהוקצה למצותו רק בזמן שהוא דולק.

-כלי שמלאכתו לאיסור. כותבים התוס' בדף לו. ד"ה "הא ר"ש" שרבי שמעון ודאי מודה שכלי שמלאכתו לאיסור מותר רק לצורך גופו ומקומו, אבל מחמה לצל אסור, שהרי כך פוסקת המשנה בדף קכב: (קורנס לפצוע אגוזים). ומשנה זו היא גם לדעת ר"ש, כפי המוכח מהסיפא (מחט ליטול בו את הקוץ. ע"פ סנהדרין פה:). וכן בדף קכד: לא מצאנו מי שיתיר לטלטל מכבדות של תמרה (מטאטא, שהוא כלי שמלאכתו לאיסור) מחמה לצל.

יוצא, אפוא, שר"ש מודה לעצם ההלכה של "מוקצה". כלומר, שיש חפצים שאדם מסיח דעתו מהם, ומתוך כך הם נאסרים בטלטול בשבת ויו"ט. אם כן, שוב, במה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון?³

2. סתם משנה. משמע שהיא לכל הדעות. ועוד, שהמשנה הקודמת הועמדה (בסנהדרין פה:): כר"ש.

3. ברור הדבר, שעצים ואבנים, הנכנסים לקטגוריה של "מוקצה מחמת גופו", אינם שייכים לדיון שלנו, שהרי יש כמה ביטויים מפורשים בגמ' שדברי ר"ש חלים רק על כלים ואוכלים. בדף מה. קובע רבי יוחנן "אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק וכו'". וקשה, הרי ראינו שהרבה דברים הם מוקצה לר"ש? לכן רש"י מוסיף את המילים "בדבר הראוי". כלומר, אין מוקצה לר"ש בדבר הראוי אלא וכו'. זאת אומרת, שלגבי דברים לא ראויים, כגון

מצאנו רק שתי משניות מפורשות שבהן נחלקו ר"י ור"ש.⁴
במסכת שבת דף מד. המשנה והגמ' מלמדות אותנו מחלוקת משולשת⁵ :
-רבי יהודה אוסר לטלטל נר ישן בשבת. מסביר רש"י משום דמוקצה מחמת
מיאוס הוא.
-רבי מאיר מתיר נר ישן אבל אוסר נר שהדליקו באותה שבת (אע"פ שכבה).
מסביר רש"י "דאית ליה לרבי מאיר מוקצה מחמת איסור ולית ליה מוקצה
מחמת מיאוס."
-רבי שמעון מתיר את כל הנרות "חוץ מן הנר הדולק. כבתה מותר לטלטלה.
אבל כוס קערה ועששית לא יזיזם ממקומם".⁶
רואים כאן שתי מחלוקות :

אבנים וכד', פשוט שאסור. והדבר לא עומד לדיון כלל. וכן בדף מו. "הני (אבנים) ליכא תורת
כלי עליהם" (ואין להם היתר טלטול). האחרונים אכן חילקו בין סוגי המוקצה אלה (ראוי
לעומת לא ראוי) בכל מיני הקשרים. לדוגמא, כותב בשו"ע הרב (...), שפרק "כל הכלים" במס'
שבת עוסק רק בכלים (כשמו של הפרק), ואיסורם החל מימי נחמיה בן חכליה. לעומת זה,
מוכח מהגמ' בדף ל: כאשר שלמה המלך שאל את החכמים איך מותר להזיז את גוית דוד
אביו ע"ה שנפטר בשבת, שאיסור מוקצה מחמת גופו קדם מאוד בזמן (תקופת שלמה המלך)
לדין איסור הכלים האסורים. הקהלות יעקב ביצה סימן ד', מחדש שאיסור הכלים קשור לדין
"הכנה", שמה שאינו מוכן הוא מוקצה (לר"י ולר"ש, כל אחד לשיטתו). ונלמד מהפסוק "
והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו וגו'" (שמות טז, ה) (לימוד ממש או אסמכתא). כאשר
סיבת האיסור במוקצה מחמת גופו היא גזירות חכמים המסוכמות ברמב"ם הלכות שבת פרק
כדי הי"ב וי"ג: א - שלא יהיה טלטול כשל חול. ב - כדי שלא יעסוק כל היום בהזזת חפצים
ויבטל בכך את הענין של השבת. ג - שמא ישכח ויעשה מלאכה. ומוסיף הראב"ד טעם לאיסור
טלטול סרד הוצאה. (בחלוקת הטעמים, נראה לומר הפוך מדברי הסטייפלר, ונחזור לזה בסוף
דברינו בע"ה)

4. כאשר יש עשרות מקומות בגמ', שבהם הסבירו האמוראים משניות וברייתות שהן לשיטת ר"י
או ר"ש.
5. מרובעת, כי רבי אלעזר ברבי שמעון מתיר יותר מכולם. מ"מ לא נדון בו, כי דעתו לא נשמרה
להלכה.
6. נחזור לדין הקערה וכו' בהמשך.

א -ר"מ ור"ש נחלקו עם ר"י בנר ישן אם מיאוס הוא סיבה לחלות דיני המוקצה.⁷

ב -ר"ש נחלק עם ר"מ (וכ"ש עם ר"י) בנר שהדליקו באותה שבת וכבה. וכן מתיר ר"ש את מותר השמן שבנר לשימוש (שבת דף מד.). מסבירים התוס' בדף מג. ד"ה "בעודן עליו" שלר"ש אין את הכלל של "מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא". כלומר, חפץ שהיה אסור מפני הקצאתו בכניסת השבת (בין השמשות), אסור לרבי יהודה לכל השבת גם אם פסקה סיבת הקצאתו (כגון נר שכבה או קורה שנשברה. ביצה דף ב: ורש"י שם), ואילו לר"ש מותר להשתמש בנר לאחר שכבה.

עוד נחלקו בסוף המסכת (דף קנו:) אם מותר לחתוך בהמה שנתנבלה, לפני הכלבים. רבי יהודה סובר שאסור "לפי שאינה מן המוכן". ותנא קמא (שהוא רבי שמעון) מתיר. הגמ' בביצה דף: ועוד מסבירה שנחלקו האם "מוכן לאדם הוי מוכן לבהמה או לא". כלומר חפץ (הבהמה) שיעד אותה האדם ולצרכו ו"הקצה" אותה מדעתו לשימושים פחותים, אע"פ שבפועל, בהמה זו ראויה לכלבים ג"כ. רבי יהודה סובר שזה נקרא מוקצה, ואסור, ואילו ר"ש מתיר, כי זה לא מוקצה.⁸

לסיכום, ר"י ור"ש נחלקו בשלשה נושאים:

א -מוקצה מחמת מיאוס.

7. קשה לומר שנחלקו אם "מיאוס" יוצר הקצאה, דחיה אצל האדם. כי על פי רוב אין זה דרכם של רבותינו לחלוק במציאות (הפסיכולוגית). אלא יותר נראה שהדיון הוא בתקנת חז"ל, אם בכגון זה, גזרו לאסור בשבת טילטולו. ראייה פשוטה לקביעה זו יש לנו מדברי השו"ע בסימן תצ"ה סע"ד: "מוקצה, אע"פ שמותר בשבת, החמירו בו ביום טוב ואסרוהו" (ע"פ ביצה דף ב:). והנה, אם דעת ר"ש שהוא להלכה הוא שאדם אינו מקצה מדעתו דבר מאוס או פירות באוצר וכד', אם כן מה השתנה ביום טוב? שם הוא כן מקצה? אלא פשוט שגם רבי שמעון מסכים שבציורים אלה אדם מקצה מדעתו. אלא שהוא סובר שחז"ל לא גזרו איסור טילטול בכגון זה. ואנו קיבלנו את דעתו בשבת, והחמרנו כדעת רבי יהודה ביום טוב.

8. רש"י ותוס' שם. ושוב, אין לומר שנחלקו במציאות מה היא מחשבת האדם - האם הוא מקצה לכלבים או לא.

ב -מוקצה מדעת האדם. (כגון מוכן לאדם, אי הוי מוקצה לכלבים)
ג -בדין מיגו דאיתקצאי לבין השמשות אי הוי איתקצאי לכולי יומא.
ומה שצריך לברר לענייננו הוא - מה מידת הקשר בין המחלוקות הללו?
מצד אחד, נראה מדברי הראשונים שיש כאן שני דינים שונים. הגמ' בביצה
דף כו: אומרת שדבר שלא היה ראוי בבין השמשות (כגון גרוגרות וצימוקים
שהעלם לגמ'. רש"י שם) פשוט שאסור לכל השבת גם אם יחזור להיות ראוי
במשך השבת (היינו דין מיגו דאיתקצאי וכו'). רש"י שם מביא מקור להלכה
הזאת ממה שכתוב (שמות טז, ה) "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו
וגו'" לומר שדבר שאינו "מוכן" (לשימוש) בכניסת השבת אסור (מוקצה) לכל
השבת. לעומת זאת, סתם איסור מוקצה של כלים ואוכלים לא ראויים שייד
לגזירת כלים של תחילת פרק "כל הכלים" (י"ז), ונראה שסיבת האיסור היא
גזירת חז"ל וכן הטעמים שהביאו הראשונים (ר' רמב"ם וראב"ד לעיל הערה
3)⁹ ועוד, השו"ע בסימן רע"ט סעי' פוסק כר"ש שכן מותר בטילטול,
משום שמוקצה מחמת מיאוס לא אמרינן, וכדעת ר"ש. אבל בסעי' פוסק
כר"ם שיש מוקצה מחמת איסור ולכן נר שהדליקו באותה שבת אסור גם אם
כבה וכנ"ל (כל זה גמ' מפורשת בדף קנז). לפי החילוק הנ"ל הכל ברור: בעצם
דין מוקצה פוסקים כר"ש. אבל בדין מיגו דאיתקצאי וכו' (כגון הנר שכבה) לא
קיבלנו את דעתו.

9. על פי חילוק זה אפשר ליישב את הסתירה בדברי רש"י. בכמה מקומות הוא כותב שאיסור
מוקצה הוא מן התורה, כגון בביצה דף ב: ד"ה "לטעמיה" לפי הפסוק הנ"ל. [הראשונים
האחרים חולקים שאיסור הכנה דרבה נוגע רק לאיסור דבר שהוכן ביום טוב להשתמש
בשבת]. אולם, הגישה הרווחת בש"ס היא שאיסור מוקצה מדרבנן, וכן כתב רש"י בעצמו
בביצה דף יב. ד"ה "ליפלגו באבנים". לפי דברינו ניחא, שלומדים איסור דברים לא ראויים
(עצים ואבנים) ואיסורם חל לכל שבת (מיגו וכו') מהפסוק הנ"ל, ואילו איסור כלים ואוכלים
מסוימים הוא גזירת חכמים. [החתם סופר ועוד מחלקים אחרת, בין איסור אכילה מן התורה
לבין איסור טילטול מדרבנן. אולם לא נראה כך מהגמ' פסחים דף מז.].
10. בקהלות יעקב הנ"ל בהערה 3 חילק הפוסק. ולא זכיתי להבין.

מאידך, בהרבה מקומות יש זיהוי גמור בין שני הדינים. לדוגמא, בדף מד: הגמ' קובעת שמשנה במס' כלים, שמתירה דין בסיס לדבר האסור אם אין עליו את סיבת האיסור גם אם היה בבין השמשות (היינו שלא אומרים דין מיגו דאיתקצאי וכו'), היא דעת ר"ש "דלית ליה מוקצה". ובעיקר, לא מצאנו במפורש סימנים בש"ס למחלוקת אחרת בין ר"י לבין ר"ש בענין מיגו דאיתקצאי וכו'. כאשר להיפך, נראה שר"ש מודה לדין זה בציר של נר גדול (קערה כוס ועששית שאין אדם מצפה לכיבויים) שכבה, וכן בגרוגרות וצימוקים, שנשארים אסורים גם אם הם חזרו להיות ראויים במשך השבת. נראה שנחלקו בזה הראשונים.

הבאנו שההלכה נפסקה כר"ש בנר ישן (מוקצה מחמת מיאוס) שמותר לטלטלו בשבת.

רש"י בדף מד. מסביר שר"ש "לית ליה מוקצה מחמת מיאוס". וכן בביצה דף כח: רבינא פוסק (והלכה כמותו) שמותר לטלטל שיפוד שהשתמשו בו ביו"ט (ומאוס בגלל זה) כדי שלא יזיק "מידי דהוה הקוץ ברשות הרבים". הר"ן שם (דף טו: מדפי הרי"ף) מביא ראשונים שמחשבים את ההיתר: הדין כר"ש, שדבר מאוס מותר בטילטול דוקא בשבת. אבל ביו"ט מחמירים לעשותו מוקצה, כנ"ל. ולכן רבינא התיר את סילוקו בפועל רק משום שהוא מהוה סכנה, כדין קוץ ברה"ר.

אמנם, הר"ן עצמו שם מסביר לגמרי אחרת. השיפוד הנ"ל אסור לכו"ע כיון שהוא מאוס בפועל ורק רוצה לסלקו. לכן גם ר"ש מודה שאסור (כמובן לולי דין סילוק סכנה). אבל בנר ישן ההיתר הוא אחר:

דלא אפליגו (ר"י ור"ש) אלא בנר ישן שהוקצה בין השמשות מחמת מיאוס ולפיכך לרבי יהודה דאית ליה מוקצה אף על פי שהוא רוצה להשתמש ממנו באמצע שבת ואינו חושש למיאוסו והרי הוא עכשיו אצלו כאלו נסתלקה ממנה הקצאתו אסור מכיון שהוקצה בין השמשות ולר"ש דלית ליה מוקצה כיון דהשתא חזי ליה אין הקצאתו שמערב שבת אוסרתה.

יוצא שלהסבר הר"ן, ר"ש מודה שמוקצה מחמת מיאוס אסור כל עוד החפץ עומד במיאוסו. ונחלקו רק כאשר האדם רוצה להשתמש בו ובטל אצלו מיאוסו, שר"ש מתיר, כי אינו סובר מיגו דאיתקצאי.

רבי עקיבא איגר בתוספותיו על המשניות (שבת פ"ג מ"ו) מביא שתי נפקא מינות לחידוש הבנה זה.

א - אם חפץ כלשהוא נהיה מאוס באמצע השבת, ואעפ"כ אדם "מתגבר" על מיאוסו ורוצה להשתמש בו, גם רבי יהודה יודה שמותר, כי כל סיבת איסורו בנר ישן היא משום מיגו דאיתקצאי, אבל כאן, שנעשה מוקצה באמצע השבת, זה נוגע לדין אם יש מוקצה לחצי שבת, וההלכה היא שאין מוקצה לחצי שבת. (ביצה דף כו : ושו"ע סימן שי סע"ג)¹¹.

ב - כל ההיתר של ר"ש הוא רק כאשר מבטל האדם את עובדת היות החפץ מאוס עליו. ולכן מותר לטלטלו לצרכו, היינו אם הוא רוצה להשתמש בו. אבל סתם טילטול (כמו במקרה של השיפוד) אסור, כי החפץ עדיין אסור מחמת מאיסותו.^{12 13}

עוד מצאנו שנחלקו הראשונים בסיבת ההיתר של בשר תפל. הגמ' בדף קכת. מביאה דיון באמוראים אם מותר לטלטל בשר תפל (בשר לא מלוח) ומסיקה

11. נפ"מ זו פחות חשובה לנו, כי במוקצה מחמת מיאוס לא פוסקים כר"י, כנ"ל.

12. אמנם, רעק"א עצמו בהגהותיו על דברי המגן אברהם (סימן רעט ס"ק יב) רוצה ללמוד מהר"ן הנ"ל שמותר מוקצה מחמת מיאוס גם לצורך מקומו. ורק עדיין אסור מחמת לצל. בע"ה, נחזור לזה בהמשך.

13. על פי יסוד הנ"ל, מתיר רעק"א בסימן שח סע"א לטלטל סכין של מילה (מוקצה מחמת חסרון כיס) אם האדם משנה את יעודו לסתם סכין בתוך השבת, שהרי סיבת הקצאתו (חסרון כיס) הסתלקה, ומיגו דאתקצאי וכו' לא אמרינן. עיי"ש, שהקשה על עצמו מדברי התוס' בריש מס' ביצה דף ב: ד"ה "אין מבקעים" שמודה ר"ש במוקצה מחמת חסרון כיס גם כאשר האדם מבטל את ייחודיותו של החפץ (שם, שהוא רוצה לבקע קורות עץ יקרות כדי להשתמש בהן כחומר הסקה) ונשאר בצע"ג. לי קשה עוד יותר פשט הגמ' בדף קנז. הכותבת שר"ש מודה במוקצה מחמת חסרון כיס. במה מדובר? אם הוא לא מבטל את הקצאתו, גם בשאר מוקצה (כגון מחמת מיאוס) אסור (זה החידוש של הר"ן). ואם הוא מבטל את הקצאתו מותר בחסרון כיס, כמו שמותר בשאר מוקצה!!

שלר"י אסור אם לא שראוי לאומצא (אפשרות לאכול בלי מליחה) ולר"ש מותר. ובהמשך הגמ' גם ר"ש מודה בדג תפל שאסור. הראשונים עסקו בחילוק שבין בשר תפל לבין דג תפל.

התוס' (שם) כותבים שהחילוק הוא שבשר תפל ראוי לכלבים, משא"כ דג תפל. רבי יהודה סובר כשיטתו במשנה הנ"ל בדף קנו: , שמה שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, ואילו לרבי שמעון אין מוקצה מחמת דעת האדם (יש הקוראים לזה מוקצה מחמת הכנה), ולכן העובדה שבשר זה ראוי לכלבים, מתירה אותו לטילטול. לעומת זאת, דג תפל הוא מוקצה כי בשבת הוא אינו ראוי לכלום (גם לא לכלבים) ואסור.

אמנם, רוב הראשונים (רשב"א שם ורוב בית מדרשו) סוברים שבשר ודג תפלים הממשיכים להיות ראויים לאדם עד שיוכל להכין אותו במוצ"ש, מודה ר"ש בכגון זה שמוכן לאדם הוי לא מוכן לכלבים ואסור. ומה שהוא התיר בהמה שנתנבלה (לחתוך אותה לכלבים), זה רק משום שבאמצע השבת, כאשר היא מתה, היא פסקה להיות ראויה לאדם. אם כן, דג תפל אסור ובשר תפל מותר דוקא בבשר סרוח שלא ראוי לאדם.¹⁴

יוצא שלתוס' אין כלל לר"ש מוקצה מחמת הכנה. ולשאר הראשונים ולשו"ע, כל זמן שסיבת ההקצאה קיימת אסור לכו"ע (ר"י ור"ש), וכאשר סיבת ההקצאה מסתלקת (כגון בהמה שנתנבלה או בשר שהסריח) לר"ש ולהלכה מותר, כי לא סוברים מיגו דאיתקצאי וכו'.

יצאו לנו שתי גישות בראשונים. רש"י ותוס' סוברים שלר"ש אין מוקצה כלל, לא בדבר מאוס ולא בדבר שלא הכינו אותו לשימוש בשבת. יש על כך כל מיני הסברים באחרונים. ההסבר של האפיקי ים ח"ב סי' יט נראה לי מקיף ביותר: ר"י אוסר כל דבר שאינו מוכן לשימוש בפועל מכל הסיבות שהוזכרו בעניני מוקצה. אע"פ שעקרונית כלי זה או מאכל זה ראוי לשימוש. לעומתו,

14. כן פסק בשו"ע סימן ש"ח סעיף ל"א. ראה מג"א סימן שח סקנ"ו שמדייק גם מהרמב"ם פכ"ו ה"ז כדעת הרשב"א, שהרי התירו בשר תפל רק משום שהוא ראוי לאומצא. משמע שלולי זה אסור. ודלא כהתוס' שסתם בשר תפל מותר לר"ש.

רבי שמעון סובר שגזירת חז"ל לא חלה על דבר שעדיין ראוי. (אלא אם כן האדם דחה אותו בידיים בכניסת שבת, כגון גרוגרות ונר גדול). צריך לומר בדעתם שיש דין נוסף¹⁵ ¹⁶: אם הדבר האסור הופך להיות מוכן לשימוש בתוך השבת, ר"י סובר שעדיין אסור, כי מיגו דאיתקצאי לבהש"מ איתקצאי לכולי יומא, ור"ש חולק ומתיר.

הרשב"א, הר"ן וראשונים נוספים, הרמב"ם והשו"ע¹⁷ סוברים שלא נחלקו ר"י ור"ש בעצם דין מוקצה, אלא הם נחלקו רק אם ללמוד מהפסוק הנ"ל את דין מיגו דאיתקצאי וכו'. לכן המחלוקת ביניהם תהיה רק באופן שהוסרה סיבת האיסור באמצע השבת.

אמנם, יש כמה שאלות העולות מהגמ' לשיטה זו האחרונה.

רבי שמעון עצמו מודה לדין מיגו דאיתקצאי. בדף מד. שכבר הזכרנו, מודה ר"ש בקערה כוס ועששית שלא יזיזם ממקומם גם לאחר שכבו. אמנם, יש הרבה לדון מה סיבת האיסור לר"ש (ונעסוק בזה בהמשך). אבל יש ודאי ראשונים שכותבים בפירוש שהאיסור הוא מדין מיגו דאיתקצאי, כמו השיטה לר"ן בדף מד: (בענין דבר שנעשה בסיס בבין השמשות, שלר"ש אם ירד האיסור, הבסיס מותר) "וא"ת ור' שמעון נמי אית ליה מגו דאתקצאי לבין

15. ראה תוס' דף מה. ד"ה "הכי נמי" המסבירים שיש מקורות לכך שרבי סובר כרבי יהודה במוקצה. ומקור אחר שסובר כמותו בדין מיגו דאיתקצאי.

16. הבחנה זו אינה תלויה במקור של כל אחד מהדינים. גם אם קל יותר להבין שיש שתי הלכות שונות, אם נביא מקור שונה לכל אחד כפי שהבאנו לעיל: דין מיגו מהפסוק של "והיה ביום הששי והכינו וגו'". ודין מוקצה מגזירת הכלים המאוחרת. מ"מ, גם אם נלמוד את שתי ההלכות מהפסוק, כפי שכתב בספר חיי אדם הל' שבת תחילת כלל ס"ו, עדיין אלו הן שתי הוראות שונות מהפסוק. ואפשר שר"ש מסכים שיש ללמוד משם את עיקר דין מוקצה, אבל לא את דין מיגו.

17. וזה לשון הבית יוסף בסימן שי ס"ב: "ואם כן כי אמרינן דרבי שמעון לית ליה מוקצה היינו לומר דמידי דמיתסר בין השמשות ואחר כך נסתלק ממנו דבר האוסרו והוא דבר שהוא עשוי שישתלק איסורו בשבת דרבי שמעון שרי ליה דהא לא אסח דעתיה מיניה כיון שהוא עשוי להסתלק בשבת והוא שיהיה כלי או אוכל או מידי דחזי לאשתמושי ביה".

השמשות אתקצאי לכולי יומא דמהאי טעמא הוא דאסר כוס וקערה ועשית, וי"ל וכו'.

-ובעיקר, יש כמה סוגיות מפורשות שבהן ר"ש מתיר לטלטל את המוקצה בעוד הקצאתו עליו. כגון בדף קכו: נחלקו ר"י ור"ש אם מותר לפנות את האוצר תחילה בשבת (של תבן או תבואה) מפני האורחים. ושם ר"ש מתיר, אע"פ שהאדם אינו רוצה לבטל את הקצאת האוצר, רק לפנות מקום. ומשמע שר"ש חולק על עצם המוקצה.¹⁸

חשבתי ליישב את שיטת הר"ן ולומר שכל הראשונים מבינים שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה לבין רבי שמעון הוא בעיקר דין מוקצה. היינו, על איזה ציורים חלה תקנת חז"ל של איסור טילטול. וכפי ההסבר שהבאנו מהאפיקי ים לעיל. אלא שלגבי גדר ההקצאה האוסרת (מעבר לדיון בין במוקצה בפועל לרבי יהודה ומה שצריך להיות גם אינו ראוי לרבי שמעון) יש גורם נוסף. והוא מה שחז"ל קוראים מיגו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא. שהרי, יש להתבונן ב"מיגו" הזה, האם הוא דין בפני עצמו, שמה שלא מוכן בכניסת שבת, אסור לכל השבת גם אם הוא חוזר להיות מוכן במשך השבת, וכפי שהבנו עד כה. או שיש אפשרות להבין שהוא תולדה מגדר המוקצה. כלומר, שדוקא דבר שממשיך להיות אסור מחמת ההקצאה הראשונית לכל השבת הוא נקרא מוקצה ואסור.

לפי זה, מה המקור להגדרה זו? חשבתי לומר שהמקור הוא דין של מוקצה מחמת גופו (שהוא, כפי שהבאנו משו"ע הרב, ה"מוקצה היותר קדום", שנלמד מהפסוק "והיה ביום הששי והכינו וגו'"). והרי כאשר בדף מו. שואל רבא את רב אויא למה עצים ואבנים אסורים בטיילטול גם לכסות כלים (שזה הפיכתם לכלי שימוש)? עונה לו ר"א שהם אינם כלים. ולא עונה מיגו דאיתקצאי וכו'!

18. נכון שהרמב"ם פרק כ"ו הט"ו, והשו"ע סימן שלג' סע"א מתירים דוקא ע"מ להסתפק ממנו (שזה ודאי ביטול הקצאתו) וגם לצורך מצוה דוקא (אורחים). מ"מ, אם ההיתר היה רק משום מצוה, גם רבי יהודה היה צריך להתיר. אלא ודאי שיש הבדל ביניהם בדין המוקצה.

כי היחס הוא הפוך: כיון שאין הם כלים, ומוקצים הם מדעתו לגמרי, ממילא הם אסורים לכל השבת. רבי שמעון מחפש גם בכלים ואוכלים את אותה מידה של הקצאה כדי לאסור (וכמובן שזה הרבה יותר קשה, כי חפצים אלה בהחלט שייכים לעולמו של האדם). בפשטות זה טעם האיסור בנר גדול, שמכיוון שהאדם דחה את הנר והשמן בידיים, וגם אינו מצפה לכיבוי, הרי הוא הקצה אותו לגמרי מדעתו. וגם אם בפועל כבה הוא אסור לכל היום. והם דברי הריטב"א¹⁹ בדף מד: "וא"ת והא רבי שמעון אית ליה מיגו בכוס ועשישית, י"ל דההיא לאו משום מיגו היא אלא דאקצייה לכוליה שבת שאינו עומד ומצפה אימתי תכבה."

וכן נראה הפירוש בדברי הר"ן בביצה כח: שהבאנו לעיל. שהרי כאשר הוא רוצה להסביר את דין השיפוד המאוס הוא כותב: "ולפיכך כל שהוא רוצה להשתמש בו אי אתה יכול לאסרו עליו אא"כ תאמר דלא חזי כלל כאלו אין תורת כלי עליו עד שהרוצה להשתמש בו בטלה דעתו." ולגבי הנר הישן זה לא משום שכאשר האדם רוצה להשתמש בו פסקה מאיסותו עליו ור"ש לשיטתו דלא אמרינן "מיגו". אלא ההסתכלות הפוכה: כיון שאפשר שהאדם ירצה להשתמש בו בשבת, מראש אין הוא מקצה אותו לגמרי, והוא יכול לטלטלו סתם (במסגרת ההיתר שלו בתור כלי שמלאכתו לאיסור, והיינו לצורך מקומו). נראה לי שכך הבין החזון איש בסימן מ"ג אות ח'. ואפילו רעק"א בסוף דבריו חזר להתיר גם לפי הר"ן את טילטול הנר הישן גם לצורך מקומו.²⁰

19. אע"פ שהריטב"א הסביר את הסוגיא של בשר תפל בבשר תפוח, וכרוב הראשונים, צ"ל שמדובר בבשר תפוח מעיקרא, ואין אדם מקצה אותו מדעתו כי ראוי לכלב. אבל בשר תפל לא מלוח הרי אדם מקצה אותו לגמרי מהכלבים, כיון שהאדם יכול לאוכלו במוצ"ש, ואסור לכל השבת (לדעתי גם אם הסריח במהלך השבת).

20. לפי זה מובן מאוד החילוק עם מוקצה מחמת חסרון כיס, שמודה בו רבי שמעון. כלומר שהאדם מקצה אותו מדעתו לגמרי. ולכן גם אם הוא ירצה לשנות את יעודו של החפץ בשבת, עדיין החפץ יישאר באיסורו. וצריך לומר שדברי רבינו הגדול רעק"א באיזמל של מילה הם רק לפי הבנתו הראשונית, וכנ"ל.

שיטת רש"י בייאוש שלא מדעת

הרב יעקב פיינגולד

לעילוי נשמת אברהם יהודה וצפירה שוורץ, טהורי לב ואצילי מעש.
"הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם". תנצב"ה

משנה – "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז".

במשנה מתבאר כי חיוב התורה להשיב חפץ לבעליו חל על חפץ שיש בו סימן ולכן לא מתייאשים הבעלים. אולם במקום בו הם התייאשו - פטור המוצא מלהשיב והרי אלו שלו. ומונה המשנה מצבים של חפץ בלא סימן שבו מתייאשים הבעלים מלמצאו - מכיוון שאי אפשר לזהותו וא"א גם להוכיח למוצא את היותו הבעלים, ולכן בהם - א. פטור מלהשיב ב. הרי אלו שלו.

הגמרא דנה בשאלה מה יהיה הדין בחפץ בלי סימן שאבד וטרם נודעה לבעלים עובדת אובדנו, כאשר ברור הדבר שכאשר הדבר יודע לו - הוא יתייאש. בשאלה זו נחלקו אב"י ורבא.

אב"י - כל זמן שלא היה ייאוש בפועל - חייב המוצא להשיבו ואינו שלו.
ורבא - מכיוון שזהו חפץ שעתידים בעליו להתייאש - א"צ את הייאוש בפועל והרי אלו שלו.

לשון רש"י בביאור המצב הזה של ייאוש שלא מדעת היא: "דבר שסתמו ייאוש לכשידע שנפל ממנו וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהם". הביטוי ברש"י "דבר שסתמו ייאוש" מותיר שאלה קטנה בלב - הלא משמעות הדבר היא שלא נדאי שמתייאשים, וא"כ מה יהיה במקרה מסוים בו לא מתייאשים הבעלים (דבר שהגיוני הוא, הרי שיימצאו אנשים שיכריזו "אנחנו לא מתייאשים"). אלא שאפ"ל - שכוונת רש"י היא שהולכים אחר הרוב. הרוב מגדיר את המעמד הממוני של החפץ. והמשך עוד יבוא בעז"ה.

הגמרא פורשת את יריעת המקרים האפשריים באבידה וייאוש כדי למקד את הדבר, המצב בו נחלקו אב"י ורבא:

א. בזוטו של ים - אם מצא את החפץ טרם נודע לבעלים על אבדנו - מודה אביי לרבא ש"הרי אלו שלו" - מגזירת הכתוב שחובת השבה לא קיימת אם אבודה ממנו וגם מכל אדם.

ב. הקוטב השני - בו מודה רבא לאביי - הוא בחפץ עם סימן, שבו אע"פ שבסוף נודע שהתיאש - מכל מקום חייב להשיבו. והטעם - כיוון ש"באיסורא אתא לידיה".

הערנו: שבמקרה זה לא כל כך ברורה ה"הודאה" של רבא לאביי, מכיוון שבפשט הגמרא זהו לא מצב של "ייאוש שלא מדעת", אלא מצב שזמן מסוים אחרי שנודע לו וניסה להשיגו - התיאש, אך בתחילה היה זמן פעיל של יכולת השבה - הגמ' במפורש כך כותבת! "דלכי ידע דנפל מיניה לא מתיאש..." והמשך עוד יבוא בעז"ה.

ג. והמקרה בו נחלקו הוא בחפץ בלי סימן אשר בו ברגע שנודע על נפילתו מתיאש - מה יהיה דינו אם יימצא קודם שנודע לבעלים?

רצוננו בעז"ה לנסות להבין את סברת המחלוקת בין אביי לרבא.

המובן הפשוט של האופן בו גורם הייאוש שהחפץ יצא מרשות בעליו הוא שייאוש הוא פעולה שמפרידה את האדם מהחפץ. ממש כשם שמצאנו בדין הפקר, שגם אחרי שהבעלים הוציא את החפץ מרשותו עם כוונה להפקיר - נדרשת אמירה "הרי זה הפקר", אשר מובנה הפשוט - שהיא פעולה שמנתקת את האדם מן החפץ, כך גם האמירה בחפץ אבוד - "אני מיואש" היא פעולה שמנתקת את הבעלים מן החפץ.

אם כן, תובן מאוד דעת אביי שצריך ייאוש בפועל, כשם שלא יעלה על הדעת שאם יודע אני שאדם עתיד לעשות פעולה קניינית בחפץ שלו - להקנותו או להפקירו - לומר שכיוון שיהיה בעתיד אני רואה זאת כאילו כבר נעשה. ומאוד לא תובן אם כן דעת רבא שאומר כך! שא"צ את הייאוש שיקרה בפועל.

שלב א'

האפשרות הראשונה שניתן להעלות בהבנת סברת רבא היא - שלפי רבא אין כלל צורך בייאוש הבעלים! ייאוש הוא סימן לרמת הניתוק מהחפץ. חפץ שאינו

בשליטת הבעלים ואין אפשרות שישבו אליהם - זהו מצב בו פוקעת הבעלות. נכנה מצב זה - מצב בו בעלים מתייאשים. כלומר - מצב בו רמת הניתוק כה גבוהה, שהיא שגורמת לבעלים להתייאש. כלומר, ייאוש איננו סיבה אלא סימן.

דרך זו נחמדה מאוד היא, אולם דחינו אותה. הגמרא מביאה כראייה לרבא את הברייתא בתרומה, וכקושייה את הברייתא של ירידת הטל. הגמרא משווה בין הסכמת וניחותת הבעלים בב' מקרים אלו לייאוש הבעלים באבידה.

ושאלנו - הלא בתרומה ודאי שא"א לומר שכלל אין צורך בעצם בהסכמת הבעלים! הוכחת הגמרא היא מדבר שודאי נצרך בפועל, אשר לרבא ייחשב כקיים גם אם לא קרה בפועל, אם העתיד מעיד על קיומו. ולפי דברינו, רבא לא יסכים לדבר משונה כזה שבמקום בו צריך דבר בפועל - שלא נצריכו בגלל ידיעתנו שהוא אמור להיות.

אלא משמע שבאמת גם בייאוש כוונת רבא לומר שאכן ייאוש הוא פעולה מצריך אותה, והעובדה שהיאוש אמור לקרות - מספיקה על מנת להיחשב כקיים! וא"כ חוזרת שאלתנו הפותחת למקומה הראשון - איך אפשר שרבא לא מצריך ייאוש בפועל?

שלב ב'

הגמרא הביאה כראיה לרבא את הברייתא בתרומה, בה רואים שידיעתנו אנו שאכן טוב לו לבעלים בתרומה שנתרמה - מספקת, וא"צ גילוי דעת בפועל. רש"י כותב: משמע מברייתא זו שכיוון שנודע לנו עכשיו שניחא ליה - אמרינן שמעיקרא נמי הוה ניחא ליה. ושאלנו - בתרומה, וכן במקרה של ירידת הטל, מה שנצרך לנו מהבעלים איננו פעולה בפירות, שתהפוך אותם לתרומה ותצטרף לפעולת האדם שתתן, אלא רק הסכמה פסיבית - "ניחא ליה" - אשר בה מקבלת המציאות המוגמרת תוקף דיני. אך אם כן, אין לי פה ראיה לרבא, שלפי הבנתנו עתה טוען שהידיעה שהבעלים היה עושה פעולת ייאוש מספיקה ע"מ לומר שמחשיבים אנו אותו כאילו עשה אותה! פה

בתרומה ידיעתנו על הפסיכולוגיה הטמונה בו גורמת לנו להחשיבה כאילו ההסכמה קיימת בפועל, אך היא לא מחליפה מעשה!

בעקבות רש"י זה, אכן אנו רוצים להציב את ההבנה הקלאסית ברבא, והיא - שבאמת ייאוש איננו פעולה ע"י האמירה אלא גם הוא חלק מהרצף של תרומה וטל - מציאות נוספת בה מה שנצרך מהבעלים הוא הסכמה פסיבית לנוכח מציאות מוגמרת. והסכמה זו נותנת תוקף דיני למציאות. וכאן אומר רבא, שבכל התורה, במקומות בהם נדרשת רק הסכמה - ידיעתנו כי בהווה קיימת פסיכולוגיה של הסכמה, עמוק בתוך האדם - מספיקה, וא"צ שהיא תופיע בתודעה הגלויה. נכון אמנם שגם פה זהו חידוש שלא צריך תודעה בפועל, אך חידוש סביר בהרבה ממה שהבנו בהתחלה, כשחשבנו שייאוש הוא פעולה של התנתקות.

ואביי - במבט ראשון אפשר היה לומר שהוא סובר שבאמת ייאוש הוא פעולה באמירה, ולכן לא עולה על הדעת שהוא לא יידרש בפועל. אך אם כן - לא הייתה הברייטא בתרומה ראייה נגד אביי. הרי יכול היה אביי לענות שבתרומה מסתפקים אנו בידיעת הפסיכולוגיה כיוון שאין צורך במעשה אלא רק בהסכמה! מזה שתרומה מהווה ראייה נגד אביי, משמע שגם בדברים של הסכמה פסיבית בלבד סובר אביי שצריך שהיא תהיה בפועל, ולא מספיק אומדן דעתו שעמוק בתוכו ניחא ליה.

שלב ג'

בברייטא בתרומה - שני החידושים הראשונים בה הם :

א. אמירת "כלך אצל יפות" אכן מהווה גילוי דעת שניחא לו.

ב. כשכעת אומר "כלך אצל יפות" מהווה הדבר לנו גילוי שגם דעת התרומה שהייתה לפני זמן - זו הייתה דעתו.

זהו ללא ספק חידוש גדול מאוד, אולם זכותה של הברייטא כך לסבור. אולם - היכן הראייה לרבא? הלא רבא מעולם לא טען את זה?
אלא שגם חידוש שלישי יש בברייטא והוא :

ג. שבמקום בו קיים לנו אומדן דעת על דעתו - זה מספיק! ואין צורך שהוא יהיה בפועל. שהרי מסתפקים אנו בידיעת אומדן דעתו, וא"צ בהסכמתו במודע בשעת התרומה.

אולם, רש"י, לא כך הבין. רש"י מבאר כי מסקנת הגמרא (-לטובת רבא) מהברייטא בתרומה היא: "אלמא כיון דלכי ידע ניחא ליה - אמרינן מעיקרא נמי ניחא ליה". כלומר- הראיה הייתה לכך שגילוי דעתו של עכשיו מועיל לנו לומר כי זו הייתה דעתו גם אז!

ושאלנו - הלא רבא מעולם לא טען זאת. רבא דיבר במציאות בה ידועה לנו דעתו כעת, והוא חידש כי זה מספיק וא"צ שתהיה דעתו זו בפועל, אך מעולם הוא לא דיבר ע"כ שהעמיד מגלה על דעתו בעבר!

אלא שנראה שרש"י לא מעצמו הבין כך. אלא גמרא מפורשת היא! במקרה של ירידת הטל - מביאה הגמרא ראיה נגד רבא. אומרת הברייטא שאם הבעלים ראה את פירותיו רטובים מטל ושמח - הוכשרו בכך הפירות לקבל טומאה. אולם אם לאחר שהתייבשו - "ניגבו" - נודע לו הדבר ושמח - לא הוכשרו לקבל טומאה. מסיקה מפה הגמרא שלא אמרינן שכיוון שהשתא ניחא ליה - מעיקרא נמי הוה ניחא ליה - מוכח שלא כרבא.

ושאלנו - הלא רבא מעולם לא טען זאת! רבא רק אמר שבמקום בו בהווה ידועה לי דעתו החבויה א"צ שהיא תהיה בפועל!

שלב ד'

בקושיית הגמרא על רבא מהברייטא של ירידת טל על הפירות אומרת הגמרא שמזה שאם נגבו ושמח אינן ב"כי יותן" - לא הוכשרו לקבל טומאה, משמע שלא אומרים "כיון שהתגלה הדבר שניחא ליה - מעיקרא נמי ניחא ליה", כפי שראינו בגמרא בתרומה, רש"י עשה שם שימוש במשפט זה.

אולם פה - באופן מפתיע רש"י משנה את המשפט וכותב:

"ולא אמרינן כיון דהשתא ניחא ליה - מהני האי דעתא למעיקרא".

המובן של מילים אלו הינו שדעתו של עכשיו - מועילה לעבר. ולא כפי פשט הגמרא, שרש"י היה יכול כה בקלות להשאירה איך שהיא - שדעתו של עכשיו מגלה על דעתו שבעבר. לא. אלא שהיא מועילה לעבר. ושאלנו - מה פירוש הדבר? כיצד הדעת של עכשיו מועילה לעבר?

לפני שניגש לנסות בעז"ה להבין את דבריו - נעיר שתי הערות:

הערה א'- יש מקום לשאול - מדוע שינה רש"י מפשט הגמרא כפי שהבנו עד היום? ועל כך נאמר- הלא ללא ספק הדרך בה הלכנו איננה קלה. בשלושה רבדים:

א. אמנם התרגלנו לרעיון, אולם נכון הדבר שלא פשוט הוא לומר שאומדן של הפסיכולוגיה מספיק, ואין צריך הסכמה בפועל.

ב. הבנתנו שכוונת הברייתות בתרומה ובטל היא שדעתו של עכשיו יוצרת לנו אומדן שאכן כך הייתה דעתו אז - זהו חידוש גדול מאוד! הלא הפסיכולוגיה הזו נצרכת לנו שתהיה בפועל בתוך האדם.

ג. לומר שיסוד זה הוא מה שרבא חידש! זה בכלל דבר שלא הבנו, ונותרנו באי הבנה!

מתוך שלוש שאלות אלו, פתוחים אנו עתה להבנה מחודשת בהגיון של רבא בייאוש שלא מדעת.

הערה ב'- נשאל - הלא רש"י בתרומה כן הביא את לשון הגמרא בירידת הטל בלי לשנותה. מה אם כן מבין רש"י?

ואמרנו - שיש מקום להראות ברש"י בתרומה שגם שם הוא מתכוון לתוכן שבדבריו בטל - הכיצד? רש"י כותב: "אלמא כיון דלכי ידע ניחא ליה אמרינן מעיקרא נמי ניחא ליה". כעת, לכאורה היה מקום לכתוב כך: "אלמא אמרינן: כיון שכעת ניחא ליה - מעיקרא נמי ניחא ליה". אך רש"י את ה"אמרינן" משבץ באמצע המשפט: "כיון שכעת ניחא ליה - אמרינן מעיקרא נמי ניחא ליה - ומדוע?

יש מקום לומר שמובן ה"אמרינן" הוא שאת הניחא של עכשיו אנחנו "מנחיתים" על אז. כלומר- לא מהלך הגיוני, שההיגיון הוא שגם אז היה ניחא ליה, אלא מהלך מעשי שאת הניחא של עכשיו אנו שמים על אז.

מתוך כך, ניגש בעז"ה לניסיון להבין את כוונת רש"י.

עד עכשיו הבנו שהתוכן של "ציר ההסכמה", דהיינו המקרים בהם מספיקה הסכמה של הבעלים למציאות החפץ, הוא - שההסכמה מחילה את התוקף הדיני על המציאות.

כאן אמר אביי - שלא רק בפעולות קנייניות צריך שהן ייעשו בפועל, אלא גם במקום שרק הסכמה פסיבית נדרשת- צריך מ"מ שהיא תהיה בפועל בדעת האדם. והבנו, שרבה חולק ואומר שבדברים של הסכמה א"צ בפועל. וכאן רוצים אנו להעלות מחשבה שמחלוקת רבה על אביי אינה "כמותית" אלא מהותית. לפי רבה, ההסכמה הנדרשת בכל המקרים שבתורה, אין מובנה שההסכמה היא פעולה פסיבית המחילה תוקף על המציאות, אלא שבאמת אין צורך כלל בשום פעולה מצד האדם! מה שנדרש הוא שמציאות החפץ- נראה אותה בבעלים. כמצויה בתוכו, משתקפת בו. וכאן השאלה היא האם מציאות הבעלים מאפשרת זאת. ובדבר זה שתי מחלוקות ייתכנו.

א. באבידה ללא סימן- זהו מצב בו אני יכול בעיני רוחי לראות את מצב החפץ משתקף בבעלים. ובזאת החפץ הגיע לשלמות מעמדו. הבנה זו זורקת אותנו חזק ביותר לרש"י בתחילת הסוגיה, שאמר שייאוש שלא מדעת מובנו - "דבר שסתמו ייאוש לכשידע הבעלים שנפל ממנו". ושאלנו - האם כוונתו שהולכים אחר הרוב?

וכעת נאמר- לא. רש"י מתכוון לומר שאנו צריכים לעמוד מול הסתמא של הבעלים כפוטנציאל קיים של ייאוש. זהו המצב בו מצב החפץ משתקף בבעלים והגיע בכך להשלמת מעמדו.

ב. לעומת אבידה, יש שני מצבים בהם אין לנו "סתמא" על הבעלים- בתרומה ובטל - וכאן צריך לברר מהו הסתמא שלהם. לשם כך, גילוי דעת כעבור זמן יועיל להורות לנו מהו ה"סתמא" שלהם, ואז לומר שאכן החפץ

בזמן אמת הופיע בבעליו. בעליו יכולים להיות שיקוף שלו, ובכך הגיע החפץ לשלמות מעמדו.

כאן נעיר שתי הערות:

א. אם ניתן ליבנו לדבר, נראה שבעצם אנו מסיימים פה עם סברא שמאוד דומה לסברא שאֵתה פתחנו את הסוגיה - שלרבה אין צורך בייאוש, ומספיק המצב המנותק של החפץ. וכעת אומרים אנו גם - שאין צורך בייאוש כפעולה, אלא במציאות הבעלים כמיואש בעיני רוחנו - על מנת להוות השלמה של מעמד החפץ.

ב. בתחילת דברנו בסוגיה הבאנו את "פרישת היריעה" של הגמרא בשני מקרים - זה מקצה אחד וזה מקצה אחר - בהם אין מחלוקת.

בזוטו של ים - מודה אב"י שייאוש שלא מדעת הוי ייאוש וא"צ שידע הבעלים בפועל.

והקצה השני - במקום בו יש סימן ובסוף נודע לבעלים והתייאשו, שבו אומרים - ש"באסורא אתא לידיה". ואמרנו שלכאורה מלשון הגמרא משמע שהיא מדברת במקום בו עבר זמן מאז שנודע לו ורק אז התייאש, אך מה יהיה במקום בו ברגע שנודע לו התייאש?

לפי דברנו ודאי שלא יועיל ייאוש זה למעיקרא. ועד רגע זה היה נחשב לא מיואש, היה סתמא שלא מיואש - ולכן - באסורא אתא לידיה. לכן יצא לנו שכן יש כאן מצב בו רבא מודה לאב"י שבייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש.

ולסיום נשלים דברינו -

במקרה קלאסי של חפץ עם סימן וכשנודע לבעלים התייאשו - ודאי שבייאוש זה הבעלות פוקעת, ואם יימצאהו משהו כעת - הרי אלו שלו. אולם בהבנה אֵיך הייאוש פועל - בזאת ייתכן לפי דברנו חידוש - שלא הייאוש מנתק את החפץ או את הבעלים מהחפץ, אלא הייאוש יצר מצב בו מצב החפץ המנותק פיזית - משתקף בבעלים.

נשאל: האם יכול להיות באבידה מצב כמו בתרומה שאין סתמא, ובאמת תגובתו בסוף היא שתלמד אותנו מהו הסתמא של אדם זה?

ובכן יש מקום לומר וגם להראות זאת בעז"ה בבירור ברש"י, שבשטף נהר
חפץ בלי סימן אולם יכול הבעלים לרדוף אחריו ולהצילו, אם כן לכאורה דומה
הדבר לחפץ עם סימן - כיון שאפשר להצילו, אולם קיים הבדל!

בחפץ עם סימן - וכשנודע לבעלים שהחפץ אבד הוא אומר שהוא מיואש - לא
עוזר הדבר למוצא - כיון שקיים סתמא ברגע הראשון, שהבעלים לא מיואש,
מכיוון שבחפץ עצמו קיימים הנתונים לחזור. אולם בשטף נהר ויכול להינצל
רק ע"י רידוף - פה אין לנו סתמא בבעלים כ"מרדף", ואם כשנודע לו הוא
יאמר שהוא לא מרדף - גילה לנו כי הסתמא שלו בעת האבידה הייתה ייאוש,
כחפץ בלי סימן, בלי נתונים שמאפשרים לו לחזור, וא"כ אם ימצאהו אדם
טרם נודע לבעלים - יהיה "הרי אלו שלו"

וה' יאיר עינינו בתורתנו.

אמונה

שלא עשני אשה, שעשני כרצונו!

הרב אלישע וישליצקי זצ"ל¹

מרן הראי"ה קוק זצ"ל באר בסידורו עולת ראייה (ברכות השחר) את ברכת האיש וברכת האשה, שכל אחד מודה על חלקו הטוב שקיבל משמים, האיש פועל והאשה נפעלת:

"בא"י, אמ"ה, **שלא עשני אשה**. הנשמות בגורל חייהן, מחולקות הן לפועלות ולנפעלות, לרושמות את החיים ואת הויתם בכל מכמניהם, ולנרשמות מהם. וזהו ההבדל העצמי, שיש בין נפש האיש, **הפועל, החוקק, הכובש והמדביר**, ובין נפש האשה, הנרשמת, הנפעלת, הנחקקת והנכבשת והמתדברת, בהנהגתו של האיש. וכמה מדות עליונות וטובות, וכמה אושר ומרחב יש בחלק הטוב הזה, של היות הנשמה נשמת איש **פועל, יוצר, מחדש ומרחיב** פעלים והגיונים, שאיפות ומעשים, ע"פ עצמיותו הפנימית במערכי קדושתו, הנעלה מנפש האשה, הנחשבת כחומר לגבי צורה, לעומת נשמת האיש הצורתית, **ורבה היא ההודאה המחויבת ליוצר הנשמה, מכל איש ואיש, שלא עשני אשה**.

נשים אומרות: בא"י, אמ"ה, שעשני כרצונו. עם כל היתרון של האיש הפועל והרושם את רשמי השפעתו ומפעלותיו בחיים ובעולם, הנה יש לעומת זה ג"כ יתרון להאשה הנפעלת, שהיא עשויה בתכונה כזאת של **קבלת רשמים**, בזה שהפעולות והתעוררות המעשה העצמיות ירשם האדם על ידן בצמצום של כוחו החומרי והרוחני, ויוכל לפעמים לסור עי"ז מהמגמה האלהית העליונה, מה שא"כ **התכונה הנפעלת של האשה כשהיא ישרה**, היא עלולה להרשם

1. מתוך סיכום שיעור. האחריות על הכותב, עלי הק' עמיחי כנרתי, בתקוה שהבנתי טוב את הדברים שנאמרו.

ולהפעל מתכונת השפע של המעשה אשר עשה האלהים, **מהתכונה הישרה**, כאשר עשה את האדם ואת העולם, את התוכן החומרי והרוחני שבהויה, ישר מכוון לרצונו העליון הפשוט והישר, **ועל כן מברכת היא האשה בהודאה על חלקה הטוב: שעשני כרצונו**."

פיסקה מאד חשובה. ננסה להבין ולהעמיק בדבריו.

"הנשמות בגורל חייהן מחולקות הן לפועלות ולנפעלות" –

"גורל חייהן" היינו תפקיד ויעוד. ישנה זהות בין מבנה הנפש הבסיסי לבין התפקיד שאותו נפש צריכה להוציא אל הפועל.

"הנשמות וכו' מחולקות" – ובאמת כך הוא גם בתוך כל האנשים, כמבואר בסוף מסכת ברכות ברכת "ברוך חכם הרזים", שכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, ולכל אחד גם אופי ומידות אחרות.

הנשים "נפעלות", אין הכוונה שהן "פאסיביות" ולא פועלות, הרי לפעמים עקרת בית עובדת יותר קשה מאשר הבעל... אלא הבחנה יותר מדויקת: **יוצר**, **וקולט**. גם אם למעשה בזמננו לעיתים נשים יותר פועלות ועובדות גם בחוץ, מ"מ ישנה חלוקה ב**נפש**. משהו בטבע של האשה. איך זה בא לידי ביטוי מעשי, זה כבר סיפור אחר...

"נפש האיש, **הפועל, החוקק, הכובש והמדביר**", פשיטא שאין הכוונה לשולט ומושל עריץ... הרי למדנו "הוה זהיר בדמעתה של האשה" (ב"מ דף נט), ושבחו חז"ל את ה"אוהבה כגופו, ומכבדה יותר מגופו"! אלא פשוט מערכת היחסים במשפחה בין איש לאשה בנויה באופן שחלק אחד באופן טבעי מכריע והולך צעד אחד קדימה (התוואת המדיניות לבית), וחלק שני יותר מייצב, קולט ומפנים. ברור שגם הוא שותף בהכרעות ובמדיניות...

תנא דבי אליהו: "אשה כשרה, העושה רצון בעלה". וכמובן, גם הבעל כשר, ואזי מתקיים באופן אמיתי ופנימי מה שהתורה אומרת "והוא ימשול בך", שניהם שייכים לאדון האמיתי.

חייב להיות בין בני הזוג חיבור נפשי חי, עם שני דגשים (לא 'אחד מחליט ואחד מבצע'). ברור שגם לאשה יש "אישיות". בחיבור כזה המערכת זורמת בהרבה שמחה וחיים.

לא "להתחשב גם בה".... תפישה מוטעית. מדובר על אחדות גמורה ושוויון בערך.

יש עוד נקודה חשובה שראוי להעיר, בקשר לאחדות:

הרבה פעמים קורה שהבעל האברך חוזר הביתה, ולא מרגישים "קשר". הוא לא יכול לדבר איתה על סוגיות בגמרא, שאינה מבינה בזה, והיא לא יכולה לדבר איתו על החיתולים וענייני הבית, שאינם מעניינים אותו... ברור שהתוצאה העגומה היא חסרון בשמחה בבית.

האשה בנויה במבנה נפש אחר מהאיש. גם אשה יראת שמים ורוצה לעשות מה שהקב"ה רוצה ממנה, אינה זקוקה ללמוד 24 שעות ביום סוגיות גמרא לשמה... (אמונה, מידות, הלכות הבית, ודאי טוב ללמוד). דוקא הפוך: אם עושה כן, מראה הרבה פעמים על רגשי נחיתות.

גם לא "חייבת" ו"מוכרחת" להגיע לתפילה במנין²...

אשה צריכה להיות שלמה עם עצמה בהגשימה את טבעה, ולא "מתוסכלת" מזה שישנם מצוות שאינה מקיימת. הרי יש לה הרבה מאד **שליחויות טבעיות** בחיים.

כשיש לאשה צניעות פנימית, נאמנות לנפשה, אין שאיפה למצוא את עצמה ונפשה בעניינים "מעשיים" של עבודת ה' שאינם מתאימים לה.

2. [הערת המערכת: ברור שהרב כאן לא התנגד ח"ו שילכו למנין, ואדרבה פשוט שיש בזה מעלה, כמו האנשים, אלא שלא חייבות, ולא צריכות להיות ב"לחץ" של "חובה" בזה, כי אם הכל מתוך רצון ובהתאם לאפשרויות הבית].

אורח טוב

הרב אברהם מרדכי בסרגליק

הגמ' במסכת ברכות נ"ח ע"א דורשת בשם בן זומא :

הוא היה אומר אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו.

בע"ה נלמד את דברי הרב בעין אי"ה¹ על מאמר זה :

הוא היה אומר אורח טוב מה הוא אומר כמה טרחות טרח בעה"ב לפני כו', אורח רע מהו אומר מה טרחות טרח בעה"ב זה כו'.

בכל פעם שאדם מתארח, מגיע למקום חדש, או בכלל כאשר האדם מתבונן על המציאות סביבו, תמיד הוא ימצא יתרונות וחסרונות. אין בעולם שלנו מציאות מושלמת, ומאז החטא הקדמון אין בעולם טוב בלא רע ואין רע בלא טוב². בפסקא זו נראה שהרב מבאר מהו השורש הפנימי הגורם לאנשים השונים להסתכל על המציאות באופן שונה, וכן מוליך אותנו צעד צעד איך אנחנו מפתחים עין טובה שפועלת על המציאות ולא מוותרת למציאות החסרה.

מפני שישנם בעולם אנשים בעלי יאוש וספק המדברים תועה על ההשגחה העליונה ומוצאים בעולם רעות רבות, ועל פי דבריהם ישפל רוח האדם ויאבד את ישרו וטוהר לבבו ויראת ד' תלך תמס מקרבו.

הרב פותח בתיאור של האנשים שהמבט שלהם על המציאות הוא מבט הרואה

1. ברכות פרק תשיעי רפז.

2. נפש החיים, שער א, פרק ו' בהג"ה.

בעיקר את הרע. מבט זה גורם לתהליך פנימי של השפלת רוח האדם, היושר והטהרה שלו, וכן הם יאבדו את יראת ה'. אמנם, הנתונים ה'יבשים' שאנשים אלו אומרים, במבט שכלי פשוט הם לכאורה נכונים, אז כיצד אם כן יש להתמודד עם אמירות רעות כאלו? לצורך כך מנתח הרב מה גורם לאנשים לראות את המציאות הרעה.

לא הכל שכל

ע"כ למען לא יתפתה האדם לטענותיהם הכוזבות, יצייר כי באמת היאוש וההשקפה בעין רעה על המציאות והבטחון וההשקפה בעין טובה, שניהם אינם באים לאדם ע"פ חילוקים בשכל החיצוני המופשט כ"א הדבר תלוי בתכונת הנפש הטובה היא אם רעה.

דבר ראשון עלינו להבין שהיחס שלנו אל המציאות אינו צריך להיות מנותח רק במישור השכלי, לא תמיד השאלה היא אם העובדה שנאמרה היא נכונה או שלא. האדם לא בנוי רק משכל, לא רק העובדות היבשות הן החשובות, אלא יש חשיבות גדולה יותר מאיזה מקום העובדה נאמרת. למשל, תלמיד שטוען שהוא הכי חכם בכיתה, יכול להיות שעובדה זו יכולה להיות נכונה לשיעור במתמטיקה, אך מכיוון שהאמירה הזאת נאמרת ממקום של גאווה, יש בה שקר גדול, כי היתרון שהוא מייחס לעצמו בגלל העובדה שהוא אומר, הוא לא מתאים ולא לעניין. ממילא יש באמירה הזאת אמת שהיא שקר.

לכן עלינו בעיקר לבדוק לא האם מה שנאמר הוא נכון או לא, אלא מאיזה מקום פנימי הוא נאמר.

נראה להוסיף לגבי קביעת הרב שלא הכל הוא שכל, שקביעה זו נכונה לא רק לגבי האופן בו אנו מתייחסים למי שאומר, אלא גם כלפי העובדות השכליות שאנו רואים סביבנו. גם אותן אין עלינו לבחון רק במבט שכלי חיצוני והשוואתי, אלא עם כל הנשמה הטהורה שבקרבתנו, ואז כל עובדה יבשה יכולה לקבל משמעות שונה, הכל בעיני המתבונן. והדברים קשורים להמשך הפסקה:

אורח טוב

כי כמו שאנו רואים במקרים הקטנים, שהאורח הטוב יצייר את טובו של בעה"ב ואין בזה מן השקר כלל, כי המסתכל בעין טובה ימצא באמת את הצדדים הטובים שמחייבים אותו להכיר טובה ולקנות אהבה וקורת רוח מבעה"ב. וכיון שנפשו טובה הרי הוא מוצא לפניו נכון לדון לכף זכות וכף צדק, שיודע בעצמו מדת טובו שאלמלא הי' הוא בעה"ב מכניס אורחים, אם יהי' בידו היו מקבלים בסבר פנים יפות בשמחה ובעין יפה. א"כ גם בעה"ב זה ודאי טרח ג"כ הכל בשבילי, מפני שהתכונה הטובה של אהבת רעים הי' כדאי להכריעו לכל אלו המעשים.

הרב מבאר דבר פשוט, מה שגורם לאדם להתבונן על הנתונים היבשים, בעין טובה, היא הטוב הקיים בתוכו. יש כאן מדד עמוק שדרכו אנו יכולים לבחון את האישיות שלנו. כאשר אנו רואים סביבנו בעיקר טוב, אנו יודעים שהטוב שבתוכנו הוא זמין לנו ונוכח. מכיוון שכך, את כל המציאות שסביבו הוא מפרש לטובה, אפילו שלפעמים זו לא האמת השכלית, גם אם מסביבו יש מי שעושה דברים מתוך אגו, קשה לאורח הטוב לראות כך הדברים. (יש לשאול האם אין כאן פתיות ועיוורון, סבלנות והסתפקות במעט שאינם במקומם? בשאלה זו נדון אי"ה בהמשך).
אך האורח הרע:

אורח רע

אבל האורח הרע, שאינו מצייר בנפשו עושה טוב באמת, לא יוכל לצייר ציור הגון וטוב ומחפש צדדים להקטין את הרושם הטוב, ואם ימצא צדדים ליחש לרע מיחשם. האורח הרע הוא במצוקה. לצערו ולצערנו, הטוב שבו גנוז וחבוי עד כדי כך ששולטות עליו כל מיני סברות חיצוניות הגורמות לו לפעול רק לטובת עצמו, ולא להופיע את הטוב שבו כלפי הזולת. מכיוון שהוא כזה, הוא לא מצליח לראות את הטוב שנמצא באחר. בעצם יש לו קושי עם עצמו, הוא לא נחשף למציאות שבה הוא מצליח לצאת מעולמו הפרטי ולראות תמונה כללית יותר.

כן נפש צדיק הזכה המוכנת לעשות טוב, תשקיף על ההשגחה האלהית בעין טובה, כי מנפשו יחזה שרצונו רק להיטיב. ומנין נמצא בנפשו הכשרון הזה, אם לא מאור העליון הטוב והמטיב. ע"כ יהי בטוח כי הכל נעשה לטוב,

הרב ממשיך לבאר את הנפש של האורח הטוב, הוא מסתכל על המציאות כולה בטוב, משום שהרצונות שלו הם להיטיב. מה השורש של הרצונות שלו? הוא הטוב הכללי הקיים בעולם. הטוב שבעולם שהוא ממקור המציאות מתלבש ומופיע בנפש הצדיק בצורה חזקה כל כך, עד כדי כך שהוא יוצר אצלו וודאות של טוב כלפי כל מה שקורה סביבו. הוא ממש חי בעולם, בעולם שכולו טוב, למרות שלידו יש אנשים שרואים את אותו עולם בדיוק, אך הטוב שבהם לא גלוי.

ואם בכל זאת יש דברים שהם לא טובים?

האם הצדיק לא פועל כלום בעולם, שהרי הכל הוא רואה טוב סביבו? אין מקום מסביבנו דברים שיש לתקן? ודאי שהוא רואה את הקלקולים, הוא שם לב להם טוב מאוד, והוא גם פועל איך אפשר לשנות אותם. אך יש לו וודאות שגם התהליכים האלו הם חלק מגילוי הטוב, לכן הוא מגיע עם אנרגיה חיובית וטובה גם כאשר יש דברים לתקן ולסדר. כמו איש שיפוף שבא לשפץ את הבית, הוא רואה את כל הפגמים והוא פשוט עסוק בלתקן אותם, הוא לא עסוק בלהאשים אף אחד, ולומר שיש סביבו אנשים אגואיסטים וכד', אלא את מה שהוא יכול לתקן הוא פשוט מתקן, עמדה זו נובעת מהשקפה עמוקה מדוע הרעות באות לעולם:

והרעות המתרגשות בעולם יש להם אחרית טובה, וממילא ישמח בחייו ויהי עובד ד' באמת ולבו טוב על הבריות. והנפש הרעה שלא תוכל לצייר כ"א רק רע, תשקף ג"כ על העולם בעין רעה, ותתיאש מכל צדדי החיים שתוכל לדון אותם לרעות ולהקטין את הטובות בקטנות ערך.

אם אני רואה סביבי רע האם נגזר עלי שאני רע? יש לי בחירה בזה?

ונתנה הבחירה הזאת ביד האדם, כדי שתהי' מקושרת בעקב הנפש הטובה ג"כ עריבות החיים ושקיטת הלבבות בעוה"ז.

הקב"ה השאיר את הדבר לבחירתנו. יש לשאול מדוע לא עשה אותנו הקב"ה ישרים וטובים, למה לפעמים יש אנשים שיש להם התמודדות עם הרע שבקרבים?

נראה שהרב מכוון כאן שהקב"ה השאיר את גילוי הטוב לבחירה ולעבודה פנימית של כל אחד ואחד מאיתנו, משום שכאשר הדבר מגיע מבחירה ומעבודה פנימית, אז עריבות החיים ושקיטת הלבבות קיימת בצורה עצמית יותר, יש כאן בחינה של 'עובד אדמתו ישבע לחם', השביעה מהלחם באופן אמיתי היא קשורה בזה שאדם עבד ועמל בעצמו.

מנקודה זו נגזרת עבודתנו בעולם, הקב"ה הפקיד בידינו את הטוב והרע בעולם ע"מ שניצור בעצמנו עולם שבו הטוב מופיע, וממילא כל הרשעה כולה כעשן תכלה.

ומטובת העין לגבי ההשגחה העליונה תבא ג"כ טובת עין אל הבריות באהבה ושלוש. ואמר שבעל העין טובה יגדיל כל פעל, לפי התכונה האנושית המתיחסת לשירה מתוך עונג והרחבת הדעת על מחזה מעשה ד' הנהדרים "מה גדלו מעשיך ד"י", "במעשי ידיך ארנן"³.

ממשיך הרב:

ומתוך התוצאות שבאלו שתי הנטיות, העין הטובה והעין הרעה, נבין שהדרך האמתית שעליה ובגללה נוצר האדם הוא להיות בעל עין טובה נגד המקום ונגד הבריות, ולקנות בנפשו מושגי יושר של הכרת טובה לאדון כל ב"ה, "והתענג על ד' ויתן לך משאלות לבך". ומתוך העין הטובה תבא כל טוב, וממנה יוצאת ואליה שבה מדת הסבלנות המשובחת, אותה שהיא משכללת את העולם ומביאה אותו לשכלול.

הרב חוזר ומדגיש שבעלי העין הטובה פועלים בעולם, הם מקדמים אותו ומשכללים אותו. ראשית, על ידי ההסתכלות הטובה. הראיה שלהם היא ראיה

3. כאן הרב ממשיך ודן בסוגיית השירה, כיצד בעל העין הטובה שייך למדרגת השירה, כמה הוא מתענג עליה, ולעומתו בעל העין רעה, אינו שייך למדרגה זו, לא נרחיב כאן לגבי סוגיה עמוקה זו.

אקטיבית ומחוללת להרבות ולהגדיל את הטוב הקיים באדם. כל אדם מכיר על עצמו שבשעה שמביטים עליו באופן חיובי וטוב, הדבר נותן לו כוחות להגדיל את מרחב הטוב שבתוכו. מבט זה נותן בו כוח לזהות את עצמיותו עם הטוב שבו ועל ידי כך להכניע את הרע. חוץ מפעולה סגולית זו וודאי שבעלי העין הטובה חושבים גם איך להטיב עם העולם במישור המעשי, כיצד ניתן לשפר ולתקן.

מכיוון שכאשר ניגשים לסוגיית עין טובה ואמון ניתן לטעות ולחשוב שיש כאן עמדה פאסיבית כלפי המציאות שלא מקדמת כלום, מסייג הרב ואומר:

לא הסבלנות המביאה לעקירת כל טוב מן העולם בשביל הפזיזות שבה, כי הסבלנות הרעה באה מתוך ההחלטה הריקניות שהכל שמם והכל ריק ואין יתרון לתכונה על תכונה, מתוך שכל הנטיות האנושיות וכל המציאות בכלל הכל הבל, זאת הסבלנות היא מבלה עולם ובאה מעין רעה.

אכן יש סבלנות שהשורש שלה הוא עין רעה על המציאות, סבלנות כזאת הנובעת ממבט מיואש על העולם. אין לה אמון שהעולם צועד ומגלה את הטוב שבקרבו, ולכן היא יש בה מבט חסר אמון כלפי כל דבר. הרב מדגיש שלא מדובר כאן על סבלנות כגון זו.

כי אם סבלנות טהורה מפני ההכרה האמתית איך יד ד' אוחות בכל ההפכים לתקנם לקשרם ולאחדם ע"י תיקוני כל חסרונותיהם, למען יצא לפעול אדם מתוקן ומשוכלל המוצא את נפשו ישרה וכל חפציו הגשמיים והרוחניים עומדים לפניו ברב הוד והדר ושלמות מרובה, סבלנות המוסיפה יראת שמים ויראת חטא עם אהבת ד' ואהבת הבריות היותר שלמה ומפוארה, זה כל האדם.

מצאנו שני סוגים של סבלנות, סבלנות הנובע מעין טובה ואמון וסבלנות הנובעת מעין רעה ויאוש. איך נדע איך להבחין בין שניהם? זו שאלה שלא תמיד אפשר לענות עליה, הדברים קשורים לנקודות עמוקות ועלומות, שלא תמיד ניתן להבחין בהן. אך הרבה פעמים ניתן לראות שהצדיקים בעלי המבט של האמון יוצרים בחברה שסביבם רצון להתקדם ולהמשיך ולגלות את הטוב שבהם. הרב מרחיב על כך במאמר העונג והשמחה, כאשר שהאדם מונע

מנקודה פנימית אמיתית אז הוא משפיע בצורה חיובית על המעגלים שסביבו. אך כאשר המבט הוא מבט של יאוש, בד"כ הדבר משתקף בחברה ובאנשים הנמצאים מסביב בחוסר רצון ומוטיבציה להשתפר ולהתקדם.

בתהילים (מה, ח) אומר דוד המלך 'אהבת צדק שנאת רשע על כן משחך אלוקים אלוקיך שמן ששון מחבריד'. חז"ל⁴ למדו שפסוק זה נאמר על אברהם אבינו ונביא את דבריהם:

אהבת צדק ותשנא רשע וגו' ר' יודן בשם רבי עזריה פתר קריא באברהם אבינו בשעה שבקש רחמים על סדומיים אמר לפניו רבש"ע נשבעת שאי אתה מביא מבול לעולם הה"ד (ישעיה נד) כי מי נח זאת לי מבול של מים אי אתה מביא מבול של אש אתה מביא מה אתה מערים על השבועה א"כ לא יצאת ידי שבועה ה"ה דכתיב (בראשית יח) חלילה לך מעשות כדבר הזה אמר לפניו חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט אם משפט אתה מבקש אין כאן עולם אם עולם אתה מבקש אין כאן משפט את בעי תפוש חבלא בתרין רישי בעית עלמא ובעית דינא דקושטא אם אין את מוותר ציבחר לית עולמך יכול קאים אמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם (תהלים מה) אהבת צדק ותשנא רשע אהבת לצדק בריותי ושנאת מלחייבן (שם /תהלים מ"ה/) על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריד מהו מחבריד א"ל חייך שעשרה דורות שמנח עד אצלך עם אחד מהם לא דיברתי ועמך אני מדבר שנאמר (בראשית יב) ויאמר ה' אל אברם לך לך.

אברהם אבינו, אבי האומה, יסוד הסגולה הישראלית, להופעת סגולה זו המתין כביכול הקב"ה עשרה דורות כדי שיופיע אברהם אבינו שגם בעומדו מול סדום, הוא מתעקש ולמצוא את הצדק שבה. אין כאן מבט עיוור, הוא יודע להבדיל בין רשע לצדיק, ובין צדק לרשעה. כשצריך הוא גם יוצא להילחם, אך ההתעקשות שלו להציל את העיר בעד הצדיקים, אולי הצדיקים בכוחם לחולל מהפך בעיר. 'על כן משחך אלוקים אלוקיך שמן ששון מחבריד'.

4. ויקרא רבה (וילנא), פרשת צו.

הנצי"ב בהקדמה הידועה לספר בראשית גם הוא מתייחס למדרש זה, מדוע התורה לפני כל המצוות מפגישה אותנו עם האבות, מכיוון שהיו ישרים⁵. ישרות זאת מבטא הנצי"ב במדרש חז"ל שהבאנו על הפסוק אהבת צדק שנאת רשע.

בבואנו לדון בסוגיה זו לעומק, מעבר לדברי האגדה, יש ללמוד גם את פסיקת ההלכה יש סוגיה הלכתית הנסמכת בעיקר על הפסוק 'בצדק תשפוט עמיתך', המחייבת את האדם לדון לכף זכות גם כאשר המציאות היבשה נוטה לכף חובה. יש בזה פרטי דינים, תלוי מי הוא האדם שאותו דנים, האם הוא מוחזק כצדיק או בינוני וכו'. בספר חפץ חיים האריך לבאר ולפרט סוגיה זו, ואין כאן המקום להאריך.

בעולמו המופלא של הקב"ה אנחנו אורחים, כמובן שבעולם זה יש חסרונות, העבודה שלנו בתור אורחים היא להיות אורח טוב, גם כאשר מסביבנו המציאות מורכבת, עלינו להביט מבין החרכים ולהתעקש ולראות בטוב האלוקי המכוון את סדרי ההשגחה. למבט הזה יש כוח משמעותי.

וּבְכֵן יְהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ שֶׁתְּרַאֶה בְּעֵינֵינוּ וּדְחַקֵּנוּ וְעַמְלֵנוּ, וְתִשׁוּר בְּעֵינֵינוּ וְתַבִּיט בְּעַמְלָנוּ וְתַצִּיץ עָלֵינוּ בְּרַחֲמֶיךָ, וְתִשְׁגִּיחַ עָלֵינוּ בְּעֵין חֶמְלָתְךָ וְתִשְׁמְרֵנוּ בְּרַחֲמֶיךָ הַטּוֹבִים, וְתַצִּילֵנוּ תְּמִיד מֵרַע עֵין, שֶׁלֹּא יִהְיֶה לָנוּ שׁוּם עֵין רָעָה עַל שׁוּם אָדָם שֶׁבְּעוֹלָם רַק נִסְתַּפֵּל תְּמִיד עַל כָּל אֶחָד בְּעֵין טוֹבָה, וְנִזְכָּה לְהִיּוֹת מִתְלַמְּדֵי שֶׁל אֲבֹרָהּ אֲבִינוּ עָלֵינוּ הַשְּׁלוֹם שֵׁשׁ בָּהֶם שְׁלֹשָׁה מִדּוֹת טוֹבוֹת שֶׁהֵם עֵין טוֹבָה וְנִפְשׁ שְׁפָלָה וְרוּחַ נְמוּכָה וְתִשְׁמְרֵנוּ וְתַצִּילֵנוּ מִתְלַמְּדֵי שֶׁל בְּלָעַם הַרְשָׁע שֵׁשׁ לָהֶם שְׁלֹשׁ מִדּוֹת רָעוֹת שֶׁהֵם עֵין רָעָה וְרוּחַ גְּבוּהָה וְנִפְשׁ רַחֲבָה אֲבִינוּ מִלְּפָנֵינוּ, אֲדִירָנוּ, בּוֹרְאָנוּ, גּוֹאֲלָנוּ, יּוֹצְרָנוּ, קְדוֹשֵׁנוּ, קְדוֹשׁ יַעֲקֹב רוֹעֵנוּ, רוֹעֵה יִשְׂרָאֵל, הַמְלִיךְ הַטּוֹב וְהַמְטִיב לְכָל, טוֹב עֵין בְּאַמֶּת, זִכְנֵי בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים שֶׁאֵזְכָּה לְהַתְדַּבֵּק בְּמִדּוֹתֶיךָ הַטּוֹבִים לְהִיּוֹת טוֹב עֵין בְּאַמֶּת תְּמִיד וְתַצִּילֵנוּ בְּרַחֲמֶיךָ

5. הרב רונצקי זצ"ל הזכיר עניין זה פעמים רבות.

הרבים מעין רעה שלא ישלט בנו שום עין רעה משום אדם ומשום נברא
שבעולם ולא יהיה להרע עין שום כח ושום שליטה ולא יוכל להזיק לנו כלל חס
ושלום לא בגשמיות ולא ברוחניות.
(ליקוטי תפילות)

אמונת הגלגול במשנתם של גדולי ישראל

הרב אוריאל ניסים שמואל בורדה

מבוא

ידוע ומפורסם, שעניין זה של גלגול הנשמות, באופן פשוט לא נזכר במפורש בתנ"ך, וכן לא בספרות חז"ל הגלויה¹, או המקובלת². ומאחר שכן, עיונו במאמר זה יתבסס על דברי רבותינו לדורותיהם, מן הגאונים³ דרך הראשונים ועד לאחרונים⁴. ננסה לסדר את השיטות לפי סדר הדורות, ולהציג בכל שיטה את תורף דבריה, טענותיה, ראיותיה וטעמיה.

חלקי המאמר יתחלקו לשלושה פרקים. פרק ראשון יציג את דעת הגלגול במחצית הראשונה של תקופת הראשונים, זמן בו ההתנגדות אליה היתה חריפה. נביא את טענות המתנגדים וננסה להבין את טעמם. פרק שני יעסוק באמונת הגלגול כפי אשר נידונה בכתבי הראשונים מזמן הרמב"ן ועד לדור הסמוך לגרוש ספרד. נביא את שיטת הרמב"ן, ששימש כעמוד חזק שעליו בנו

1. אמנם, בספרות חז"ל הפנימית, דהיינו בספר הזוהר, הוזכר עניין גלגול הנשמות בצורה מפורשת (צד ע"א – קיד ע"א). אך כידוע ומפורסם ספר הזוהר לא היה מונח – ואף לא עבר בעל פה – לפני הרבה מן הגאונים והראשונים, ולכן להלן בפרק השני, נתייחס לדברי הזוהר בזה דרך שיטת קבלת האר"י.

2. אמנם, בכתבי פילון, או בשמו היהודי, ידידיה האלכסנדרוני (בראשית ימי בית שני, ג'תשמה – ג'תת"ה 15 לפני הספירה – 45 לאחר הספירה), מצאנו שמדבר מעניין שיבת הנפש אל הגוף (פילון ח"א פרק ז' עמ' 253). וכן בדברי יוסף בן מתתיהו (שחי ונפל בשבי הרומאי בזמן המרד הגדול, ג'תשצ"ז – ג'תת"ס, 37-100 למינינם) מצאנו התייחסות דומה שהוא מיחס אותה לאמונת היהודים הפרושים. וז"ל "והם אומרים כי כל הנשמות אינן כלות, אולם רק נשמות הטובים עוברות אל גוף שני..." (תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ספר ב' פרק שמיני עמ' קיט). אך מאמר זה, אין בכוונתי לדון אלא בדברי רבותינו המובהקים שדיברו בצורה ישירה על אמונת הגלגול.

3. לערך בין השנים ד'ש"ס – ד'תתט"א, מן סוף המאה ה-6 עד אמצע המאה ה-11.

4. לערך בין השנים ד'תתט"א – ה'רנ"ב, מן המאה ה-11 עד לערך אמצע המאה ה-15.

ראשונים רבים אחריו את דבריהם בדבר אמיתות אמונת הגלגול. וכן את דבריהם, אם מפרשיו או ההולכים בדרכו בסוד ה' ליראיו. וכן נביא את דברי המתנגדים לאמונה זו, שהמשיכו לאחוז בהתנגדותם של הראשונים, ונבין מה היה סברתם. ונסיים פרק זה בדור המתווך בין ראשונים לאחרונים, דור הגירוש, בו ניכרת השפעת חכמת הסוד, וממילא תמיכה בלעדית באמונת הגלגול. פרק שלישי ואחרון, בבחינת 'טעמו וראו כי טוב ה'" יביא טעימה על קצה המזלג מתורת הגלגול של האר"י. מקצת יסודות שימחישו ויצדיקו מדוע נקרא עניין הגלגול אצל האר"י 'תורה'.

מזווית אישית אוסיף ואומר, שלא בכדי בחרתי לעסוק דווקא בנושא אמונת הגלגול. לעניות דעתי, יש בו בכדי להשיב הרבה מן התמימות והאמונה הישרה, שהאדם מן השורה מאבד בעולם המדעי והרציונלי שאנו חיים בו. הידיעה העמוקה שההויה שאנו חיים בה היא מלאכת מחשבת מסועפת ומפורטת עד לאין סוף, והיא מערכת שלוקחת בחשבון זמנים שונים ומעשים שונים, שנעשו על פני כל ההיסטוריה כולה, והכל מתחבר אלי, בתוכי, בנקודת הזמן הנוכחית. יש בה בכדי להקסים, להפליא, להבהיל, ללמד ענווה, ובעיקר, כדי להפנים שמה שאני פוגש מאישיותי ועולמי הסובב לי, הוא קצה הקרחון לגבי ההתרחשות העצומה שהווה מתחת לפני השטח.

פרק ראשון - אמונת הגלגול במחצית הראשונה של ימי הראשונים⁵

1. רס"ג⁶

הראשון מבין חכמי ישראל שהתייחס לאמונת הגלגול היה רב סעדיה גאון. ואלו הם דבריו בספרו, הנבחר באמונות ובדעות⁷:

והנני אומר כי אנשים ממי שנקראים יהודים מצאתים מאמינים בגלגול⁸ וקורים אותו ההיעתקות, וענינו לדעתם רוח ראובן תהיה בשמעון, ואחר כך בלוי, ואחר כך ביהודה. ומהם או רובם סוברים שיש שתהיה רוח האדם בבהמה ורוח בהמה באדם, ודברים רבים מן ההזיות הללו והבלבולים.

ראשית כל, יש להקדים שדבריו בעניין אמונת הגלגול הם החותמים את השער השישי, החוקר על מהות נפש האדם והמוות. הרס"ג קושר בצורה ישירה את טעותם של בעלי אמונה זו, בטעות שנפלו בה הטועים במהותה של הנפש. לאחר מכן, הוסיף לדחותם בעוד שלשה נימוקים שקשורים בצורה ישירה לטענותיהם עצמם בדבר היתכנות הגלגול. להלן נסדרם ונפרטם.

הנפש נבראת ומחודשת

בתחילת המאמר השישי⁹ מפרט הרס"ג שש שיטות שגויות במהות הנפש¹⁰. ובאופן כללי אפשר לחלקן לשתי קטגוריות - אלו שטענו שהיא דבר גשמי, ואלו

5. ד'שתצ"ח – ה'י, (1038 - 1250). ולקמן נחרוג מכלל זה בהבאת דברי הרס"ג תחילה, שחי בשלהי תקופת הגאונים. אלא יותר רצינו להדגיש שתקופת הראשונים מחולקת לשתי חלקים ברורים ביחסה לאמונה זו, כדלקמן.

6. ד'תרמ"ב-ד'תש"ב, 882-942. מחשובי גאוני סורא שבבל. נודע בכתיבתו הענפה במגוון נושאים. והיה לחכם הראשון שכתב ספר שיטתי ומסודר בנושא אמונות ודעות.

7. מאמר שישי, פרק ח עמ' ריד.

8. כך הוא במהדורת הרב קאפח. ובתרגום רבי יהודה אבן תיבון "בהשנות" (שם עמ' 103).

9. פרקים א-ב, עמ' קצג-קצח.

שטענו שהיא דבר רוחני קדום. ולאחר מכן¹¹ רס"ג מציג את שיטתו במהותה, המסורה לנו במסורת ומאומתת על ידי השכל. והיא, שהנפש היא עצם נברא, ולכן מחודש, כמו כל שאר הדברים הנבראים¹². כדבריו המדויקים של הנביא זכריה, כאשר הוא מזכיר לעם ישראל שהקב"ה הוא בורא העולם, באותה נשימה מוסיף ומזכיר, שהוא גם זה שיצר ושם את נפש האדם בו: "משא דבר ה' על ישראל נאם ה' נטה שמים ויסד ארץ ויצר רוח אדם בקרביו"¹³.

להצגת השיטות השגויות הקדים רס"ג שיש עוד ארבע שיטות שטועות ביסוד זה, שהנפש היא דבר נברא ומחודש, אלא שטעותן היא רחבה יותר, וקשורה לעצם מהות הבריאה שאינה מחודשת לטענתם¹⁴, ולכן הוא לא האריך בעניינם כאן, אלא במאמר הראשון שזה עיסוקו¹⁵.

בחלק השני של השער השישי מתחיל רס"ג לבאר את מהות המוות¹⁶, שהיא הפרדת הנפש מן הגוף¹⁷. ומה אחרית הנפש לאחר יציאתה, שנפשות הצדיקים

10. א. "מקרה כשאר המקרים" כלומר שאין הנפש עצם אחד אמיתי, אלא תוצאה של כל מיני תפקודים גופניים. (ראה שם בפרוט). ב. הנפש היא רוח (הכונה לרוח גשמית). ג. אש ד. מורכבת משני חלקים, אחת שמופיעה דרך הדיבור והיא אינה כלה לעולם, והשני החיוני שמתפשט בכל הגוף, והיא כלה. ה. שני אווירים, אויר שאדם נושף לתוך הגוף מבחוץ והאוויר שנמצא בתוך הגוף. ו. דם.

11. פרק ג, עמ' קצט – רב.

12. וראה שם (פרק ג) שמוסיף להגדיר שעצם זה הנקרא נפש, הוא עצם זך ומופשט יותר מן הגלגלים. ועוד, שהשכלתה היא מעצם מהותה ולא תלויה בגוף כלל, אמנם כדי לפעול היא חייבת את סיועו של הגוף.

13. זכריה יב, א.

14. והם: א. שיטת "הרוחניות" שטוענת שאמנם יש מי שברא את הנבראים אלא שברא באמצעות דבר רוחני קדום כקדמותו. ב. "שטת שהדברים מעצמות הבורא" שלא יתכן שנבראה בריאה יש מאין, לכן גזרו שהבריאה אמנם נבראת, אבל נבראת מעצמותו של הבורא. ג. "שטת שהם ממנו ומדבר אחר" שהיא בעצם הכלאה של שיטה א ו ב. ד. "שטת בעלי השניות" שגזרו שיש בורא אחד לטוב ובורא אחר לרע.

15. שם, מאמר ראשון, פרק ג עמ' מד.

16. שם פרק ו - ח. עמ' רט – ריז.

נחות מתחת לכסא הכבוד עד עת הגמול, הוא עולם הבא, ונפשות הרשעים משוטטות בעולם (בצורה של נפשות)¹⁸. וכמובן את זה לא תוכל לקבל אף אחת משש השיטות הנ"ל. למגדירים את הנפש כדבר גשמי, הרי שסופה לחזור לכיליון והפסד גמור. ולאומרים שהיא במהותה דבר רוחני, אך קדום כקדמותו, תחזור הנפש למקורה הנצחי הרוחני¹⁹.

וכאן רס"ג מגיע לענייננו, וממשיך ואומר²⁰ שיש עוד מין של טעות במצב הנפש לאחר יציאתה מן הגוף, אלו הטוענים שהיא שבה וחוזרת לגוף אחר, או אפילו לבהמה, ומן הבהמה לאדם. טעות זו נובעת תחילה מכך שהם נכשלו בהבנת מהות הנפש כעצם נברא ומחודש שהושם בגוף האדם לשלמותו, אלא הם מדמים שהיא דבר רוחני קדמון²¹ שלא נקשר בהכרח לגוף שהיה בו, ולכן בכוחה לעבור מגוף אל גוף אחר.

טענות שיטת הגלגול ודחייתם

מנקודה זו ועד סוף המאמר, עובר הרס"ג לדון בעצם טענותיהם, ודוחה אותם ומבטלם ביטול גמור. ולהלן נציגם בקיצור:

א. מה שאנו רואים לעיתים שיש לבני אדם תכונות מולדות כתקיפות החיה או מהירות העוף או כשפלות הכלב וכד'.

ב. מה שאנו רואים לעיתים שהבורא מביא ייסורים על תינוקות, ודאי הוא על מה שחטאו בגלגול קודם.

ג. מה שנראה מן הפסוקים:

1. "כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלוקינו ואת אשר

איננו פה עמנו היום"²². היינו, זה "שישנו" וזה ש"איננו" מוסב

17. פרק ו עמ' רט.

18. פרק ז עמ' ריב.

19. ריש פרק ח.

20. פרק ח עמ' ריד.

21. ראה לעיל הערה 19.

22. דברים כט, יד.

- כלפי אותה נפש, היא ישנה עכשיו בגלגולה השני והיא איננה כאן בגלגולה הראשון.
2. "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים..."²³. הטיית הפסוק בלשון עבר – "הלך" מורה על שאדם נידון על מה שעשה בגלגול קודם.
3. "תתהפך כחומר חותם ויתיצבו כמו לבוש"²⁴. תתהפך הנפש בין בני אדם ובהמות.
4. "נפשי ישובב..."²⁵. הכוונה, את נפשי ישיב לגוף אחר.
5. "מארבע רוחות באי הרוח ופחי בהרוגים האלה ויחיו"²⁶. כלומר, תבוא הנפש ותכנס בגופים אחרים.
- ולסיכום, טענה מציאותית (1), מוסרית (2), ודתית, מן הכתובים (3).
- לטענה המציאותית משיב הרס"ג בביטול, מפני שכאמור לא הבינו במהות הנפש. שהיא עצם אמיתי, ואינה יכולה להשתנות מעצמותה מכוח הגוף שנכנסה אליו. ועוד, שסותרים עצמם, מצד אחד אמרו שהגוף משנה את הנפש, כשנפש החיה נכנסה בגוף אדם. ומצד שני אומרים שהנפש משנה את הגוף, שגורמת לו לקנות תכונות של חיה.
- לטענה המוסרית משיב, שאין בזה חוסר צדק מפני שיש סוג של ייסורים בעולם הזה – לצדיקים ולטף – כדי לגמול להם טוב לעולם הבא²⁷.
- ולטענת הפסוקים משיב, שדבריהם מוכחשים מדברי הכתוב עצמו:
1. משה מדבר לעם הנוכחים בפניו ומחייב, גם את אלו שאינם ועתידיים לקבל רק במסורת מאבותיהם.

23. תהילים א, א.

24. איוב לח, יד.

25. תהילים כג, ג.

26. יחזקאל לו, ט.

27. ראה שם שהוא מוסיף, שגם לשיטתם חייבים לומר שיש ייסורים על העתיד, ולא רק על העבר כטענתם. ולא הבנתי דבריו כיצד דבר זה מוכח.

2. הכתוב משבח את מי שבחיו לא הלך בעצת רשעים. ועוד מוכח מן הפסוק הסמוך "... ובתורתו יהגה יומם ולילה"²⁸. שכאן כשמבטיח הגמול על הדברים הטובים מדבר בלשון עתיד, שעתיד האדם לעשות בחייו. ולכן ודאי שזהו כוונת הפסוק הראשון - שאשרי מי שעתיד לא ללכת בחייו בעצת רשעים.
3. גם בזה, הפסוק הקודם מוכיח טעותם. "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה"²⁹ "תתהפך" מוסב על הארץ ולא הנפש. לומר שהרשעים דבקים בארץ כאילו היתה להם לבוש, עד שיסתיים עונשם.
4. "ישובב" מלשון מנוחה ולא שיבה. ויש הרבה הוכחות לזה³⁰.
5. זהו עניין קריאת ה' לנפשות בכל מקום שיהיו.³¹

וחותם את דחיית טענותיהם בדבריו הנחרצים: "והייתי חס על דברי מלהזכיר שטתם, וראויים הם לכך לעוצם גריעותה, לולי שאני חושש לפתאים". כלומר, אמונה זו כל כך בטלה בעיני הרס"ג עד כדי כך שלא היה צריך לתת לה את "הכבוד" ולכתבה בספרו, לולא הפחד מטעות ההמון שיקבלו את דבריה.

אלא שדברי סיום אלו מייד מעוררים שאלה. וכי אמונה זו אינה כשאר כל הדעות השגויות שהזכיר בשער זה ובשערים אחרים, שאף על פי כן כתבן ללא התנצלות כלל. ועוד, שאם נתבונן בטענותיו כנגד אמונה זו, יהיה אפשר לסכם שהטענה העיקרית היא שלא הבינו מהי מהות הנפש³². שאר הטענות הן טענות

28. תהילים א, ב.

29. איוב לח, יג.

30. ראה שופטים טו, יט. שמואל א ל, יב. משלי כה, יג. תהילים יט, ח.

31. ואולי כוונתו לתחיית המתים.

32. שזה כולל גם את העובדה, שלפי אמונה זו מוכרחים לומר שהיא לא מחודשת, וגם שלטענתם יוצא שהיא אינה עצם אלא דבר משתנה.

שניתן יהיה להתווכח עליהם בין גדולי ישראל, אם בפירוש הפסוקים או בסיבת ייסורי התינוקות. אם כן, מדוע הוא מבטלם ביטול גמור כל כך?

זהות בעלי אמונת הגלגול

כדי לנסות להשיב על שאלה זו, נצטרך לחזור לראשית דבריו המובאים לעיל, ולדייק בניסוחו. "והנני אומר כי אנשים ממי שנקראים יהודים מצאתים מאמינים בגלגול". אם כן מי הם בעלי אמונה זו, מה פירוש "נקראים יהודים"? האם הם אינם יהודים? אם כן, מדוע הם נקראים יהודים? ואם הם אכן יהודים, מדוע הם רק נקראים יהודים?

ואכן הרב קאפח³³ ציין לדברי הגר"צ עוזיאל בספרו הגיוני עוזיאל שכתב "דבריו אלה מכוונים נגד ענן³⁴ וחבריו שנקראים יהודים ומחזיקים בדעה יונית זו..."³⁵. ואולי בדבריו אלו יש כדי להסביר את חריפותו הגדולה של הרס"ג.

כאמור, יש הרבה אמונות ודעות שמוזכרות לאורך הספר אך רס"ג לא מתייחס אליהם בביטול כל כך גמור עד כדי כך שלא רצה לכותבם. חשיפת זהות מחזיקי אמונה זו – הקראים, ומייסדה ענן בן דוד – יכולה לשפוך אור גדול על מידת חריפותו של הרס"ג. כידוע הרס"ג נלחם רבות בכתביו כנגד הכתות שפרשו באותם ימים מהיהדות הרבנית, ובמיוחד כנגד הקראים, שכבר ביססו את מעמדם ככת בימיו³⁶. כבר בצעירותו הוא נלחם מלחמת חורמה נגד כת זו, ופרסם ספר תשובות כנגד טענות הקראים³⁷. ולכן לעניות דעתי, ניתן לומר שפחות ממה שביטל אמונה זו מפני הטעויות שהיא נופלת בהם, הוא ביטל אותה מפני אלו הטוענים אותה.

33. שם הערה 99, עמ' ריד.

34. ד"תע"ד – (714 -). מייסד כת הקראים שפרשו מן הדרך הרבנית לפרש את התורה שבכתב.

(אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'ענן בן דוד').

35. ח"א, שער יג, "רס"ג המורה", פרק יב עמ' שעא.

36. <https://www.etzion.org.il/he/%D7%A8%D7%A1%D7%92>

37. רב סעדיה גאון, פרק ראשון, עמ' 29.

2. ראב"ח³⁸

כמאה שנים לאחר מכן, בתחילת תקופת הראשונים, מוצאים אנו התנגדות חריפה לאמונה זו מצד אחד מגדולי הדור, רבי אברהם בר חייא, בספרו מגילת המגלה³⁹.

ואיני צריך לזכור דברי המעתיקים אשר אמרו שהנפשות הן נעתקות מגוף אל גוף בכל מיני החיים, עד שהן חוזרות באחרונה אל הגוף הראשון, כי דברי אלו הם הבאי והבל גדול.

ראשית, אם נעמת את דבריו לעומת דברי הרס"ג לעיל, שהשווה בין האמונה שהנפש תתגלגל מאדם לאדם ומאדם לבעלי חיים, ניכר הדבר שחיצו הביקורת מופנים דווקא לאומרים שנפש האדם מתגלגלת בבעלי חיים וחוזרת לאדם, וכלל לא נאמרו כלפי האומרים שהיא מתגלגלת מאדם לאדם. ואולי יש בזה חילוק עקרוני לשיטתו, שלא בכדי השמיט דבר זה. אלא שקשה לגזור כך מדבריו, שדברים אלו כלל לא נאמרו בצורה ישירה כנגד אמונה זו⁴⁰, ולכן אולי גם לא פירט הוא את טענותיה וטענותיו כלפיה⁴¹.

38. רבי אברהם בר חייא המכונה "הנשיא". חי במאה ה-12 נפטר בשנת ד'תתצ"ו (1136). תלמיד חכם חוקר ומדען נודע בדורו, חי ופעל בברצלונה שבספרד. רבים מגדולי הראשונים שאבו מכתביו. (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'אברהם בר חייא').

39. השער השלישי עמ' 51.

40. שם דן הוא באמיתות יסוד תחיית המתים. ומביא דברי חכמי יוון שגזרו אומר, שמתחייב שנפש האדם תיפרד מן החומר, ולא תוכל לחזור אליו אלא תתגלגל מגוף לגוף. אלא שאם הם היו מכירים בתורה ובדברי הנביאים היו מבינים שהקב"ה יחזיר לחומר (הגוף) את היכולת לקבל לתוכו שוב את הנפש אשר יצאה ממנו בתחילה. וכאן הוא מזכיר דעה הנ"ל, ומסיים ואומר שאמנם דעה זו לא הבינה בדיוק עניין תחיית המתים, אבל על כל פנים לא כפרה בו כמו השיטה הראשונה.

41. ואף יותר מזאת, הוא מחזק דעה זו שעל כל פנים מאמינה היא בתחיית המתים כנ"ל.

3. ראב"ד הראשון⁴²

סמוך ונראה אליו, מצאנו את דבריו של הראב"ד הראשון, בעל ספר האמונה הרמה, שגם הוא ביטל דברי אמונה זו, בטענה שהיא אינה הגיונית⁴³. אך כמו קודמו, דברים אלו נאמרו תוך כדי דיון במהות הנפש, ולא ניתן להסיק מכאן פרטים על מהות הויכוח.

4. רבי אברהם בן הרמב"ם⁴⁴

דברים חריפים במיוחד של עוד אחד מגדולי אותם דורות שיצא נחרצות כנגד אמונה זו, הם דברי רבי אברהם בן הרמב"ם⁴⁵. שגם הוא, כקודמיו, דן במהות הנפש, והסביר שהקדמונים אכן הגיעו להשגה נכונה, שהנפש נפרדת מן הגוף השפל בעת המוות, אלא שלא הבינו כיצד אפשר לתאר מציאות של נפש שממשיכה להתקיים במציאות בהעדר גוף. ולכן הוכרחו להאמין באמונה זו. "... הוכרחו מפני זה להאמין בהוללות הגלגול. והוא, שנפש המת בעת הפרדה ממנו תתגלגל ותכנס בגוף אחר, ותשכח הגוף אשר היתה בו. וזה הדעת לא סבר אותו חכם אמיתי, ולא האמין בו בעל תורה. אבל הוא מהוללות דעות מאמיני הקדמות..."⁴⁶.

-
42. ד'תת"ע – ד'תתק"מ (1110 – 1180). (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'אברהם בן דוד הלוי').
43. מאמר ראשון, עמ' 106. תורף דבריו הוא שאם נאמר שכוונתם היא שתבוא לאדם נפש נוספת לנפשו הוא, דבר זה לא יתכן, שנפשו היא עצמותו ולא יתכן שתי עצמויות. ואם כוונתם שנכנסת נפש בגוף הראוי ומוכן לה, אין זה זה גלגול מגוף לגוף אלא חזרת הנפש לאותו גוף.
44. ד'תתקמ"ה – ה'אט"ו (1185 – 1255). ממשיכו של אביו הרמב"ם, בהנהגתו ותורתו. (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'אברהם בן הרמב"ם').
45. הובא בספר מקור חיים (פירוש על פירוש אבן עזרא על התורה), לרבי שמואל אבן צרחה, פרשת כי תצא עמ' קכג ע"ב. ד"ה 'והר' אברהם בן מורה צדק".
46. וכן דברים קרובים מצאנו לחכם סמוך לדורו, והוא רבי דוד קמחי (הרד"ק, ד'תת"כ – ד'תתקצ"ה. 1160 – 1235), אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך דוד קמחי. בפירושו הארוך על תהילים קלד, ל, בפסוק "תשלח רוחך יבראון" שזהו הגלגול על פי חלק מחכמי המחקר. "ולאמונתו אנחנו זרע ישראל והמחזיקים באמונתנו יהיו הנפשות חוזרות אל החומר"

5. רבי ידעיה הפניני⁴⁷

דברים מפורטים ומדויקים יותר מצאנו "בכתב ההתנצלות" שכתב ר' ידעיה לרשב"א⁴⁸, בעקבות הפולמוס הגדול בדבר לימוד חכמת חיצונית⁴⁹. ושם הוא מונה את התועלות הגדולות שהרווחנו מאותם החכמות. ואחת מהן, סוד ידיעת מהות הנפש, ומכלל זה ביטול האומרים שהנפש תתגלגל מאדם לאדם, ולבעלי חיים. וכאן לראשונה, אנחנו רואים דחיות מוסריות ואמוניות כנגד אמונה זו, ולא רק טיעונים פילוסופיים שהשתמשו בהם רוב המתנגדים לאמונה זו.

דחיות אמונת הגלגול

א. זהו עוול מוסרי לנפש האדם. הרי שאם ימות אדם בצדקו, ויחזור לגוף אחר שירשע, הרי אם יענש ולא יקבל שכרו המגיע לו, נמצא שנעשק ממנו שכרו. וכן אם יקבל שכר על שהיה צדיק בגופו הראשון זהו עוול בהנהגה, שהרי הרשיע בגופו השני. וכן על זה הדרך אם ימות ברשעו. ב. וכן אמונה זו תביא את האדם להתרשלות בעבודתו. שגם אם ילך בדרך טובה תמיד יחשוש שמא יקבל עונש על לא עוול בכפו, אלא מפני שנפשו אולי הרשיעה בגוף אחר זולתו. או להפך תמיד יקווה שיקבל גמול טוב אולי נפשו הצדיקה בגוף אחר זולתו, ולכן יתרשל מלהוסיף שלמות.

הראשון אשר יצאו ממנו לזמן תחית המתים... ועל זה אמר תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה".

47. המכונה גם הבדרשי ה'ל – ה'ק (1270 – 1340) (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'ידעיה הפניני'). אמנם, רבי ידעיה חי במחצית השנייה של תקופת הראשונים, אך בכל זאת הבאנו את דבריו בפרק זה כי יש בדבריו מעיין סיכום וסידור כל טענות החכמה היהודית הפילוסופית כנגד אמונת הגלגול.

48. ראה שו"ת הרשב"א ח"א תשובה תיח עמ' רטו.

49. והחרם שגזרו לא ללמד חכמות אלו לתלמיד לפני גיל כ"ה שנים. שם, מתשובה תיד והלאה.

- ג. ועוד מצאנו פעמים רבות שיש אדם שהולך בצדקו, ואף על פי כן יבואו עליו צרות וייסורים. אדם כזה יבין שכנראה לא באו לחינם וצריך הוא לפשפש במעשיו עד אשר ימצא החטאים שהביאו עליו כל זה. אך אם יאמין בגלגול הנפשות, מייד ייחס הצרות לעוונות שעשתה נפשו בגוף אחר זולתו, ויכעס על ההנהגה העליונה שהביאה לו עונשים אלו, ויצדיק עצמו ויחשוב שהוא שלם במעשיו.
- ד. ועוד, אם נאמין שלנפש אחת יהיו כמה גופים, לאיזה גוף תחזור הנפש בתחיית המתים? הרי מקובלנו כיסוד מוסד שבתחיית המתים יחזרו כל הגופות לחיות. ושמא תאמר לא כולם יהיו צדיקים ויחזרו, והנפש תחזור רק לגוף שהצדיק. הרי גם זה לא יתכן שמדויק בדברי דניאל (יב,ב) שכולם יחזרו לתחיה רק שהצדיקים לשכר והרשעים לעונש.

דחיית אמונת הגלגול – קיום הדת

אם כן, ר' ידעיה משלים בזה את קודמיו, שלא התייחסו בצורה ישירה, לסיבה שאמונה זו בטלה על פי דעת יסודות תורתנו. אמנם כן נשענו כולם על דעתה, אבל רובם נשארו בטיעונים פילוסופיים על פי חכמי המחקר⁵⁰. כאן לראשונה, פורש ר' ידעיה משנה מוסרית ואמונית סדורה: (א) אמונה זו מייחסת להנהגת ה' פגם מוסרי של חוסר צדק מוחלט בעניין שכר ועונש על מעשיו של אדם. (ב) אמונה זו מביאה את האדם להתרשלות בעבודת בוראו. (ג)

50. שאמנם ירדו חלקם להבנת עומק הנפש ומהותה, שהיא נפרדת מן הגוף אחר המוות, אלא שרק חסרה להם הקבלה בדבר תחיית המתים, וממילא גלגול הנפשות מגוף אחד לזולתו בטל מאליו. או שטעו בזה שסברו שאין הנפש יכולה להתקיים בלא גוף עד שתחזור בזמן התחיה, ולכן גזרו הגלגול. או שטעו בהגיון הצרף שאין שתי מהויות לגוף אחד. וגם מה שראינו בדברי הרס"ג לעיל, שהוא התייחס לפן המוסרי, אבל רק באופן שדחה את המאמינים באמונה זו, שהם טענו שלולא אמונה זו יש פגם מוסרי בהנהגה. אמנם, מה שרצינו לטעון למעלה, שמרכז טענתו של הרס"ג כנגד אמונה זו, שגם היא בדבר מהות הנפש, שהיא נבראת ומחודשת. אמנם זו טענה אמונית, אך עדיין אין בה כדי לתאר התנגדות רחבה שמשפיעה על מרחבים כללים בחיים הדתיים.

אמונה זו מונעת מן האדם את התשובה. (ד) אמונה זו כופרת בהתכנות תחיית המתים.

בדברים אלו בעצם מקיף ר' ידעיה תחומים חשובים ועיקריים של האדם בקשר שלו לבוראו. צדקות הבורא, שכר ועונש, תשובה, תחיית המתים. ובזה מובנת החריפות והמלחמה הגדולה של כל גדולי ישראל כנגדה. זו בעצם מלחמה על קיום הדת.

פרק שני - אמונת הגלגול במחצית השניה של ימי הראשונים⁵¹

במחצית השניה של תקופת הראשונים חלה תפנית ביחס של גדולי הראשונים לאמונה זו. גם אלו שהלכו בדרך העיון והמחקר הפילוסופי - אף שעדיין התנגדו בצורה עקרונית מטעמים כאלו ואחרים – לא שללו באופן גורף ומוחלט, ובכלל המזג כלפיה נעשה פשרני ומכיל יותר. אם במחצית הראשונה ראינו ביטויים שהופנו כלפי אמונה זו כגון "הזיות", "הפקרות", "הבאי והבל גדול", במחצית השניה כבר לא נמצא יחס מבטל ומזלזל כזה.

ולעניות דעתי, הנקודה העיקרית היא, שבתחילה הופנו חיצו הביקורות כנגד בעלי אותה הדעת, שניסו לחדור לתוך האמונה היהודית. אם הקראים, מאמיני הקדמות, או הפאגנים עובדי אלילים השטופים בתאוות⁵². ובראות גדולי החכמים שדעות אלו מנסות לקנות שביתה בדעת ההמון היהודי, שלפו חרבם להילחם מלחמה שערה כנגדם. אך באותם הימים, המחצית השניה של ימי הראשונים, מתפרסם בקרב חכמי ישראל פירוש של הרמב"ן על ספר איוב⁵³. ושם מחזיק הרמב"ן באמונת הגלגול⁵⁴. מיותר לציין גודל ההערצה של חכמי הדורות לרמב"ן, ולכן ממילא ברור הדבר שהם לא יכולים היו עוד

51. הי' – ה'רנ"ב, (1250 - 1492).

52. לא הבאנו בגוף העבודה, אך מוזכר בספר מקור חיים (שם) לרבי שמואל צרצה בשם רבי בנימין בעל המסעות.

53. כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' ט - י. בדברי המבוא של העורך לפירוש על איוב. שמוכיח שהרמב"ן חיבר פירוש זה בערוב ימיו. כלומר, בסביבות שנת ה' אלפים (1240).

54. ראה בדברי הרמב"ן לקמן.

לייחס אמונה זו רק לדעות חיצוניות. אמנם, מצאנו שהם עדיין התווכחו בסברות הגיוניות כאלה ואחרות, אך ודאי שהיחס השתנה, ומכאן והלאה ידובר על סיעת חכמים שמחזיקה בדעה זו.

לכן בפרק זה נביא את דברי הרמב"ן והמחזיקים באמונת הגלגול, ומאידך את דברי החכמים שהמשיכו לעמוד בהתנגדות הראשונים.

א. המחזיקים באמונת הגלגול

1. רמב"ן⁵⁵

כדרכו, הידועה לנו בעיקר מפרוש התורה, בעת דברו בעניינים נסתרים ועמוקים כותב הרמב"ן ברמזים וחידות. גם כאן, בעניין אמונת הגלגול, הוא כותב את הדברים ברמז. להלן נציג את דבריו במקומות השונים כפי סדר כתיבתם⁵⁶.

שער הגמול

ספר איוב כידוע, עוסק בשאלת צדיק ורע לו, שהיא שאלה על יושר דרכי ההנהגה של הקב"ה. איוב בטוח בצדקת עצמו, ושואל מדוע אם כן, הקב"ה מביא עליו ייסורים קשים כל כך על לא עוול בכפו. עד פרק לב מנסים רעיו לשכנע אותו, כל אחד בדרכו, שאכן צדקו דרכי ההנהגה, והוא ראוי לעונשו מאחר שהוא חטא. אך איוב עיקש בדעתו. בפרק לב מתחיל לדבר אחד השומעים, אליהוא. ובפרק לג הוא מסביר לאיוב את סיבת הייסורים הקשים שפקדו אותו⁵⁷. ואכן, סוף סוף משתכנע איוב, שהרי בסוף דבריו אומר אליהוא

55. ד'יתקנ"ד – ה'ל, (1194 – 1270). (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'משה בן נחמן')

56. על פי המבוא של העורך לכתבי הרמב"ן.

57. (יח) וְחִשְׁףְךָ נֶפֶשׁ מִנִּי שְׁחַת וְחִתּוֹ מִעֵבֶר בְּשֵׁלַח : (יט) וְהִכַּח בְּמִקְאוֹב עַל מִשְׁקָבוֹ וְרִיב נְרוֹב עֲצָמָיו אֶתְּךָ : (כ) וְזִמְמָתוֹ חִתּוֹ לָחֶם וְנֶפֶשׁוֹ מֵאֶכֶל תִּצְנֶה : (כא) וְכָל בְּשָׂרוֹ מֵרָאִי וּשְׁפִי וְשֹׁפֵי עֲצָמוֹתָיו לֹא

לאיוב "אם יש מילין השיבני דבר כי חפצתי צדק"⁵⁸, ולא משיב לו איוב דבר. ועל זה שואל הרמב"ן בשער הגמול⁵⁹, על פניו, לא מובן מה חידוש כל כך גדול יש בדברי אליהוא ששכנע את איוב והסביר לו כל סיבת ייסוריו, ובוהה הצדיק יושר דרכי ההנהגה. והוסיף שלא מצא אף מפרש על ספר איוב שעמד על נקודה זו לפרש כראוי את דברי אליהוא. וסיים בזה הלשון:

אבל הוא מסודות התורה שנעלמו לבד מן הזוכים בהם מן הקבלה, והפירוש בהם אסור בכתב, והרמז אובד התועלת.

פרשת וישב, ער ואונן

בפרשת וישב⁶⁰ מסופר שיהודה חיתן את ער בכורו עם תמר. לאחר מיתתו ביד ה' מצווה יהודה את אחיו הצעיר אונן, לבוא אל אשת אחיו תמר וללייבמה. ועל ידי זה להקים זרע לאחיו המת, שהלך בלא בנים. אלא שאונן מסרב להקים זרע לאחיו, ובכל פעם בבואו לתמר היה משחית זרעו ארצה, כדי שלא תתעבר.

ונשאלת השאלה, כיצד על ידי זה שיבוא אונן לתמר ויולד להם ילד, הוא מקים בזה את זרעו של אחיו המת, הרי זרעו של אונן הוא. לכן פירש רש"י, שכוונת יהודה בציוויו אל אונן היא רק לקרוא לנולד בשמו של המת.

ראו: (כב) וַתִּקְרַב לַשָּׁחַת נִפְשׁוֹ וַחֲתָנוֹ לְמִמָּתִים: (כג) אִם יֵשׁ עָלַי מִלֵּאָדָּה מִלֵּיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהִגִּיד לְאַדָּם יִשְׂרָאֵל: (כד) וַיִּחַנְנוּ וַיֹּאמְרוּ פָּדֵעָהּ מִיָּדְךָ שָׁחַת מִצְּאֵתִי כִּפֹּר: (כה) רָטַפְשׁ בְּשָׂרוֹ מִנְעַר יָשׁוּב לִימִי עֲלֹמִיּוֹ: (כו) יַעֲתֵר אֶל אֱלֹהֶם וַיִּרְצָהוּ וַיִּרְא פָּנָיו בְּתִרְעָה וַיִּשָּׁב לְאַנּוֹשׁ צִדְקָתוֹ: (כז) יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים וַיֹּאמְרוּ חֲטָאֵתִי וַיִּשָּׁר הָעֲנִיתִי וְלֹא שָׁוָה לִי: (כח) פָּדָה נַפְשִׁי מִנְּפֹשׁ מַעֲבֵר בַּשָּׁחַת וַחֲתָנוֹ בָּאוֹר תִּרְאָה: (כט) הֵן כָּל אֵלֶּה יַעֲלֵל אֶל פְּעָמַי שְׁלוֹשׁ עָם גָּבֵר: (ל) לְהַשִּׁיב נִפְשׁוֹ מִנִּי שָׁחַת לְאוֹר בָּאוֹר הַחַיִּים: (לא) הִקְשֵׁב אִיּוֹב שָׁמַע לִי הַחֲרָשׁ וְאֶנְכִּי אֲדַבֵּר: (לב) אִם יֵשׁ מִלִּין הַשִּׁיבֵנִי דַּבֵּר כִּי חֲפָצִתִּי צִדְקָה: (לג) אִם אֵין אֶתָּה שָׁמַע לִי הַחֲרָשׁ וְאַאֲלֶכֶּה חֲכָמָה:

58. איוב לג, לב.

59. כתבי רמב"ן ח"ב, עמ' רעח – רעט.

60. פרק לח, א – ט.

אך מקשה הרמב"ן⁶¹, אם זו כוונת יהודה, מדוע שלא ירצה בכך אונן עד כדי שישחית זרעו ארצה, וכי לא כל אדם רוצה לקרוא לבנו על שם אחיו המת⁶². לכן, יש לדקדק בלשון הפסוק: "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע", ולא כתב סתם "ויאמר אונן...". מכאן למדנו שהיתה לאונן ידיעה ברורה שהנולד לא מתייחס אליו כלל, אלא רק לאחיו. ושמא נשאל, כיצד דבר כזה יתכן, שילד לאונן בן והוא יתייחס רק לער אחיו המת, והרי אונן עצמו ילדו. ממשיך הרמב"ן ואומר:

אבל העניין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזניים לשמוע⁶³.

אם כן, מה הוא אותו סוד גדול שרומז אליו הרמב"ן⁶⁴?

בשער הגמול סתם הרמב"ן לחלוטין את דבריו, רק ידוע לנו שיש בו כדי לתרץ ולהניח את הנפש מקושיית הייסורים הבאים על האדם על לא עוול בכפו. אמנם, בדבריו על הייבום הוסיף שתי מילים חשובות מאוד - "סוד... בתולדת האדם". היינו, אותו סוד שמניח את הנפש משאלת הייסורים, הוא סוד באופן התולדה של האדם. ואם נבין אותו – היינו כיצד יתכן שעל ידי הייבום מתייחס הנולד בצורה בלעדית אל המת, ולא אל הזרע המוליד אותו בצורה גשמית – נבין גם כן מהי תשובת הייסורים.

ומניין לנו שזהו אותו סוד? וכן, מהו אפוא אותו הסוד?

61. פירוש התורה לרמב"ן, על בראשית לח, ח, עמ' ריד – רטו. ד"ה ויבם אותה והקם זרע לאחיו.

62. ועוד הקשה שבמצוות התורה על הייבום בפרשת כי תצא (דברים כה, ו), לא מצאנו ציווי שיקרא היבם לבן הנולד על שם אחיו המת. ויותר מזה, חז"ל למדו שהכוונה היא שהבן הנולד נוחל נחלת אביו המת (יבמות כד ע"א) ובכך היא מקים זרע אביו.

63. וממשיך הרמב"ן שם שסוד גדול זה, ידעו החכמים הקדמונים ולכן הם ייבמו גם לפני מצוות התורה.

64. ולהלן נוכיח שזהו אכן אותו סוד.

איוב פ' לג, תוכחת אליהוא

פרק לג מורכב משתי חלקים, חלק ראשון, חזרת אליהוא על טענות איוב ותוכחתו עליהם, חלק שני, הידיעה שמוסר אליהוא לאיוב בדבר ההנהגה האלוקית שיש בה כדי להסביר ולהצדיק את ייסוריו הרבים. הרמב"ן חוזר על דבריו בשער הגמול, שלא מצא בדברי המפרשים דבר מספיק בכדי להסביר מה דבר חידוש יש בדברי אליהוא, שאין בדברי רעיו⁶⁵. ולכן הוא מכריז ואומר "ועתה אפרש והמשכילים יזהירו".

תחילה⁶⁶ מוסר אליהוא לאיוב את הידיעה היותר פשוטה, שהקב"ה חפץ שלא תאבד נפש האדם בחטאה לעולם, ולכן הוא מביא על האדם מיני ייסורים לעוררו לתשובה. והתשובה תשמש לאדם כמליץ יושר שימנע מנפשו לרדת שחת⁶⁷. אמנם, לאחר מכן מוסיף אליהוא ומתאר שבשרו של אדם מתחדש וחוזר הוא לימי נעוריו, וכך הוא שב להיות רצוי לפני ה'. והקב"ה מציל את הנפש מרדת שחת והיא זוכה לאור באור החיים. וכל זאת עושה הקב"ה לנפש האדם פעמיים או שלוש⁶⁸. בפסוקים אלו מונח החידוש העצום, הסוד הגדול שמתרץ את קושיית צדיק ורע לו. אלא שכדרכו, וכמו שכבר הזהיר בשער הגמול "הפרוש אסור בכתב", ולכן גם כאן מקצר ומטשטש הרמב"ן את פירוש הדברים. הוא רק מוסר לנו בפרוש כוונת אליהוא, שמרחמיו של הקב"ה שהוא מונע מן הנפש לרדת שחת על ידי חטאיה. ולכן מתרחש תהליך של חידוש כלשהוא, שאדם עובר מן תהליך יצירה מחדש כבבטן אמו⁶⁹. ואחרי שיבה זו – כלשון הרמב"ן - נתכפרו לו חטאיו "הראשונים" והוא חוזר להיות רצוי לפני ה'. ורק אז הוא יקבל שכרו המגיע לו על מעשיו הטובים שעשה⁷⁰.

65. הרמב"ן הביא בשם המפרשים, שמצאו דבר חידוש שלא נזכר אצל רעיו, במה שאמר שהקב"ה מגלה בחלום לאדם את דינו.

66. פסוקים יח – כד.

67. רמב"ן, שם, ד"ה "יחשך נפשו מיני שחת", "והוכח במכאוב על משכבו".

68. פסוקים כה – ל.

69. שם, פסוק כה, ד"ה "רטפש בשרו מנוער".

70. שם, פסוק כו, ד"ה "יעתר אל אלוה וירצהו".

ומסיים הרמב"ן⁷¹:

והנה מתרץ קושיית צדיק ורע לו... והטענה בעצמה טענת אמת ודברים מהוגנים, לא תשאר אחריהם קושיא בדעתו של אדם כלל, ועל כן החריש איוב ולא ענה אותו דבר...
כאמור, דברי הרמב"ן לוטים בערפל. מה היא אותה שיבה? האם זה רק משל? האם מדובר בסוג של ייסורים הבאים על האדם? כיצד יש בה כדי לתרץ את קושיית צדיק ורע לו?

ואכן, מוסיף הרמב"ן לרמוז על הכוונה הפנימית של הדברים:

ואם תחפוץ להבין הסוד הנכבד, לבד תשית לדעתי וכליותיך תשתונן, ועלי חטא תתאונן, ויסור עלי פניך הענן, תחזינה עיניך המלך והכלה, ותצפה לגאולה, תראי עפרים תאמי צביה, והגזירה הבינה.

במבט ראשון נראים הדברים כמו לשון מליצית ושירית שאין לה משמעות עמוקה ועקרונית. אך אחרי שעיננו בדברי הרמב"ן בפרשת וישב נזכה לחשוף ולהבין את הסוד הגדול.

הרמב"ן מורה לנו, שהמפתח להבנת סוד השיבה נמצא בהתבוננות בחטא אונן ("עלי חטא תתאונן, ויסור עלי פניך הענן"). כאמור, שם למדנו שיש סוד בעניין התולדה שגורם לנולד מייבום להתייחס לזרע המת ולא לאביו המולידו. אם נחבר את הדברים, נוכל לומר שיש אופן שנפש האדם שמת נמשכת ושבה לחיות על ידי זרע האח בתינוק הנולד. וזאת הכוונה שאין התינוק מתייחס לאביו המולידו, שעל ידו נולדת מחדש נפש המת עצמה. ועל פי זה – שתתכן מציאות של שיבת הנפש בגוף אחר - נבין גם את דברי הרמב"ן בעניין צדיק ורע לו. מרחמיו של הקב"ה על האדם שחטא בחייו ולא עשה תשובה שלימה, לאפשר לו לזכות ולחזור בגוף אחר כדי לזככה ולטהרה. ולכן נמצא לפעמים

71. שם, פסוק ל, ד"ה "להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים".

אדם צדיק שבאים עליו ייסורים רבים, אין זה אלא זיכוך חטאיו מגלגול אחר. וזהו הסוד הכמוס בדברי אליהוא לאיוב⁷².

מפרשי הרמב"ן

ואכן, על אף שלא כתב הרמב"ן בצורה חדה וברורה שאנו עוסקים באמונת הגלגול, מפרשיו אכן הבינו שזו היא כוונתו.

רבנו בחיי⁷³

בספרו כד הקמח⁷⁴, בעת עוסקו ביסוד ההשגחה, הוא כותב שספר איוב כולו נתייחד להורות על עניין השגחת ה' במציאות, ולכן הוא מפרש עניין ספר איוב כולו. ומכריז ואומר⁷⁵: "והנני מבאר לך עניין הספר הזה בכלל על דרך הרב משה בן נחמן ז"ל ועל דעתו, ורובו הוא לשון פירושו הנכבד". ואכן על פרקנו מצטט כמעט מילה במילה את דברי הרמב"ן. אלא שבדיוק מה שהיה חסר בדבריו נאמר במפורש בדברי רבנו בחיי. תחילה, עניין גלגול הנפש בצורה מפורשת, ועוד, שיש כאן מבנה הדרגתי של ייסורים שמצילים מאבדון מוחלט של הנפש (יח – כד), והגלגול שהוא זיכוך כדי שתזכה להיות ראויה לעולם הבא (כה – ל):

מה עושה הקב"ה בחדסו כדי שיזכה לראותו באור העליון, נפשו מתגלגלת בגוף וחוזרת שם כבראשונה: רטפּש בשרו מנוער ישוב לימי עלומיו... מיום

72. ראה שם בהערות על פסוק זה שהסביר את המשך רמזיו של הרמב"ן, שרומז על יהודה ותמר (המלך והכלה) שמהם באה נשמת המשיח (תצפה לגאולה) דרך פרץ וזרח (תאומי צביה).

ואולי ניתן לומר, שהמשיך הרמב"ן לרמז על נשמת משיח והגאולה, כי סוד זה לא רק מסביר את מצוות ייבום ונותן טעם לייסורי הצדיק בעולם הזה. אלא זהו כל סוד הגאולה, שתלויה בתיקון כל הנשמות שיטהרו מחטאם ע"י זה שהם ישובו בגלגול נוסף.

73. תלמיד הרשב"א, נולד במאה ה-13 בספרד, נפטר בשנת ה'ק (1340). (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'בחיי בן אשר').

74. ערך השגחה, עמ' קלה.

75. שם, עמ' קלט.

שנולד לא חטא זה כלל וייסוריו באו על עונות ראשונים שהיה ראוי שיאבד בהם והקב"ה חשב מחשבות בזה שלא יהיה נדח מן העולם הבא, ואז יראה באור העליון... והמדה היא פעמים שלש, והוא שכתוב: הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר...

ר' יצחק דמן עכו⁷⁶

כן מצאנו בדברי בן דורו של רבנו בחיי, שהביא לשון הרמב"ן בפרשת וישב - שהיתה לאונן ידיעה ברורה שלא יהיה לו הזרע אם ייבם את תמר - וכתב על זה "שהיה יודע סוד העיבור, כי מאחר שבא על יבמתו וידע באמת שתאסף בקרב זרעו נשמת אחיו, אותו זרע שיוולד היה נראה בעיניו כאילו אינו בנו..." ומסיים שם "הוא סוד הגלגול..."

העולה מכל הנ"ל שהרמב"ן החזיק באמונת הגלגול⁷⁷, ועל סוד זה מורה מצוות הייבום. ובכלל, יש באמונה זו כדי להצדיק יושר דרכי ההנהגה בשאלת צדיק ורע לו, שהקב"ה ברחמיו המרובים אפשר לאדם לתקן את חטאיו שעשה ולא חזר בתשובה עליהם. ואכן רבים הראשונים מתקופה זו ואילך שהחזיקו באמונה זו, אם על פי דברי הרמב"ן⁷⁸ ממש או מספר הבהיר, או בכלל על פי דברי ספר הזוהר⁷⁹, שכבר התפרסם ונפוץ באותן השנים.

76. הי' - הי'ק (1250-1340) (המכלול, אנציקלופדיה יהודית, ערך רבי יצחק דמן עכו). מאירת עינים, פרשת וישב. ד"ה וישב עמ' פב. (ענין ספר זה, הוא לפרש רמזי הרמב"ן על פי הקבלה).

77. על דבר מקורותיו של הרמב"ן יש להעיר, שמקובל על הכול שהרמב"ן לא ראה את ספר הזוהר, שהתגלה בספרד כשלושים שנים אחר פטירתו (ה'ס"ה, כמובא בשם ספר יוחסין לרבי אברהם זכותא. (קול הנבואה עמ' קמו', הערה כז), ולכן אין הדברים מובאים משם. אלא אחת מן השתיים, או שקיבל הרמב"ן בקבלה סוד זה מרבותיו, או שהוא מדברי ספר הבהיר (סימן קצ"ה), שהיה מונח לפני הרמב"ן.

78. כך לדוגמא, נראה בדברי רבי אברהם אבולעפיה (ה' - ה"א, 1240 - 1291) (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי אברהם אבולעפיה') באגרת, (מובא בספר גנוי חכמת הקבלה

2. הרקאנטי⁸⁰

אחד מראשוני מצטטי ספר הזוהר לאחר התגלותו, הוא רבי מנחם רקאנטי ממקובלי איטליה. בפירושו על התורה הוא מביא את עניין סוד הגלגול מזוהר חדש⁸¹ ("מדרש רות") וספר הבהיר, ומרחיב בזה מעט את היריעה של עניין הגלגול. בפתיחת עיסוקו במצוות ייבום⁸² הוא מכריז ואומר: "ודע כי זה סוד מן הסודות הגדולים אשר בתורה, הזהירו עליו מאד חכמי הקבלה, לבלתי יכשל בו וישמר מן הטעות...". מעניין לראות שספר הבהיר⁸³ עצמו, כבר קשר בין אמונת הגלגול לתשובה לשאלת צדיק ורע לו. ספר הבהיר מתאר שמשו ביקש לדעת מפני מה צדיק ורע לו, ותשובתו היתה מפני מה שחטא האדם בגלגול אחר. משל לאדם שנטע כרם וציפה וקווה שיצאו ענבים, אך פעם אחר פעם יצאו באושים. ולכן הוא נצרך לעקור ולהרוס את הכרם ולנטעו שוב, שמה בפעם הבאה יוציא כרמו ענבים. והנמשל ברור, הקב"ה רוצה לזכות את האדם שעל אף שהוא חטא בגלגול קודם ולכאורה לא תהיה לו תקנה עוד, מאפשר לו

עמ' 14) שאמנם לא כתב מפורשות שאלו הם דברי הרמב"ן, אך לאחר העיון בדברי הרמב"ן יהיה נקל לראות שזו כוונתו של רבי אברהם. וז"ל: "וישיגו השלמים... או תתגלגל פעמיים שלש... ואמנם בעלי הקבלה היודעים סוד הייבום מעניין יהודה ותמר כלתו עם ער ואונן ושילה, ומעניין אלימלך ונעמי ומחלון וכליון ובוזז ורות...".

ובספר מערכת האלהות (לא נודע זהות מחברו. ויש מיחסיים לרבנו פרץ מבעלי התוספות, או לרבנו טודורוס בן יוסף הלוי אבולעפיא, נפטר בשנת ה'מ"ג, (1283) (קול הנבואה עמ' קסא), בפרק י עמ' 206.

ובספר האמונות לרבי שם טוב אבן שם טוב (נפטר בשנת ה'ק"ץ, 1430, המכלול אנציקלופדיה יהודית, ערך רבי שם טוב אבן שם טוב) שער שביעי פרק ג' עמ' עה.

79. עניין הגלגול מוזכר רבות בזוהר. ולהלן יובאו חלק מן המקומות.

80. רבי מנחם רקאנטי, ה"י-ה"ע (1250-1310). מראשוני המקובלים באיטליה. (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי מנחם רקאנטי').

81. אמנם, במאמרי הזוהר שמביא לא נזכר בפירוש עניין הגלגול, אלא שכך מפרש הרקאנטי. ויש מקום לעיין מדוע הוא לא ציטט מאמרי הזוהר המפורשים בסבא דמשפטים (יובאו להלן).

82. פירוש הרקאנטי על התורה, עמ' רצ ד"ה "ובספר הזוהר".

83. סימן קצה.

ה' הזדמנות נוספת לתקן⁸⁴. וכן הביא דברי הזוהר חדש על מגילת רות⁸⁵ שפירש את דברי סיום המגילה: "וזאת לפניכם בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל"⁸⁶. "נתן לרעהו" זו מצוות הייבום. כיוון שעל ידי זה נותן לרעהו חיים מחדש. ומביא משל לאדם שתעה בשדה ועמדו עליו ליסטים וחיות רעות עד שנעשה ערום וחסר כל. ובא חברו והצילו מידם ונתן לו בית ומלבושים והתחיל את חייו מחדש. וגם כאן הנמשל ברור, הקב"ה מאפשר לאדם שמת- "רעהו" של המייבם לחזור ולהתחיל הכול מחדש.

ודקדק הרקאנטי⁸⁷ שענין זה של סוד הגלגול נוהג דווקא במי שיש בידיו גם זכויות וגם עוונות. שהוא זקוק לזיכוך על אותם עוונות שעשה, ועליו נאמר בשמואל⁸⁸ "וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח"⁸⁹.

3. ציוני⁹⁰

הסמיך את דברי קודמיו בעניין הגלגול, לציוויו של יהודה את אונן לייבם את תמר כלתו⁹¹. ושב והדגיש שאמונה זו היא יסוד ועיקר להבין הרבה עניינים

84. ולכאורה, בלי הגבלה עד אלף פעמים. אך על זה מעיר הרקאנטי שיש מחלוקת אם זהו עד שלוש פעמים, כמבואר באיוב "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר..." או כאמור עד אלף פעמים, אך מדברי הבהיר כאן אין להביא ראיה לצד אחד מן המחלוקת, כיון שאפשר לפרש כוונתו שמידה זו נוהגת כל ימות עולם.

85. דף קח ע"א.

86. רות ד, ז.

87. שם, עמ' שמא.

88. שמואל ב, יד' יד'.

89. וראה שם שעוד האריך בזה, להראות שסוד זה נרמז בהרבה מקומות.

90. ספר ציוני על התורה לרבי מנחם ציוני, ה'ק – ה'ק"ע (1340 – 1410). (אנציקלופדיה יהודית "דעת" ערך 'ציוני, מנחם').

91. פרשת וישב, ד"ה "בא אל אשת אחיך ויבם אותה", עמ' נז.

סתומים בתורה ובנביאים, וכן בדרכי ההנהגה כנ"ל⁹². יסוד דבריו, שאמונה זו מוכרחת מפני חסד האל על ברואיו.

מחלוקת נוספת שהוא מתייחס אליה – מלבד השאלה כמה פעמים אדם חוזר בגלגול⁹³ – היא באיזה אופן, ועל מה חוזר בגלגול. יש אומרים, שחוזר בגלגול על אחת מן השתיים, או אם לא השלים שבעים שנים בעולם הזה חוזר להשלים שנותיו, או אם היה צדיק שחטא ולא נתנקה לגמרי ממנו צריך לעבור גלגול. ועצם הייסורים של הנשמה ביציאתה מגוף זה לגוף אחר, ינתקו אותה מן הגוף החוטא ויאפשרו לה לעלות למקור חוצבה כאשר היא נקיה. ויש אומרים שאדרבה, זהו עונשו ולכן דבר זה נוהג רק בבינונים שחטאו ולא עשו תשובה על חטאיהם. אמנם יש אומרים, דווקא הרשעים שבכל אופן חטאו הם נענשים בחזרתם בגלגול אבל הצדיקים לא יחזרו, שמא יחטאו בחזרתם. וסיים בשם הזוהר, שנראה מהרבה מאמרים שכל אדם מתגלגל, כגון משה אדם דוד ועשרה הרוגי מלכות וכד', אלא שההבדל הוא, לפי זכות האדם אם יהיה הגלגול מופלג או סמוך.

ב. המתנגדים לאמונת הגלגול

1. רא"ש⁹⁴

בספר טעם זקנים⁹⁵, מביא מכתב יד שאלה ששאל ר' יהודה בן הרא"ש⁹⁶ את אביו בעניין אמונת הגלגול. בשאלתו הוא מפרט את עיקרי יסודותיה של

92. ובעניין זה אף הוסיף על קודמיו, שזו הסיבה שלפעמים אנו רואים פגמים גופניים בתינוקות שזה עתה באו לעולם. היינו מפני שהם חטאו באבר זה בביאתם הקודמת, ותקנתם היא שתיכנס הנשמה בגוף החסר ותלקה בחסרון אותו האבר.
ובאופן כללי, כל השפעת השפע האלוקי לעולם הזה ידוע שהוא דרך מערכת גרמי השמיים הנקראים גלגלים, ולא סתם נקראו כך אלא לרמוז לעניין זה, של הגלגול שהיא ממידת שפעו וחסדו של הבורא לברואיו.

93. כנ"ל ברקאנטי.

94. הי' – היפ"ח (1250 – 1327). (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי אשר בן יחיאל').

אמונה זו כנ"ל: חסד האל לזכות את הנפש לשוב ולטהר עצמה כדי שתוכל לעמוד בהיכלו של מלך, הסבר לשאלת הייסורים של צדיק ורע לו, מצוות ייבום, וראיות מן הפסוקים.

הרא"ש השיב בשאלה על דעת האומרים, שאם בגלל חוסר היכולת שלה לעמוד בהיכלו של מלך נצרכה להתגלגל שוב, אז בעצם היא עומדת בנתק מהקב"ה ומן הגוף אשר היתה בו. וכיצד אם כן יש בכוחה לקרום עור וגידים ולהיכנס תוך זרע הנולד מן הייבום, הרי שלייבם עצמו יש את הכוח להשפיע נפש חדשה בזרע הנשפע ממנו. ועוד תימה, שתתיר התורה איסור כרת החמור של אשת אחיו רק בשביל שמא ואולי יהיה אחיו שהלך בלא בנים כזה הזקוק לזיכוך חוזר. ועוד, למה אם כן לא אמרה תורה לדוגמא שיש מצווה גם באשת דודו.

אמנם, כאמור לעיל, הרא"ש לא דחה אמונה זו מכל וכל אלא סיים "לכן אם קבלה נקבל כי אין טעם מספיק".

כלומר מצד השכל וההגיון לא ראה הרא"ש צורך להאמין באמונה זו, ואף יש דברים המנגדים לה, אמנם אם כך קיבלו חכמי ישראל, גם הוא, הרא"ש יקבלה.

2. רח"ק⁹⁷

כקודמיו שהלכו יותר בדרך הפילוסופיה⁹⁸, כתב רח"ק⁹⁹ שמצד השכל אמונה זו בטלה. טענתו היא שהרי הנפש השתלמה וקנתה לה מושכלות, ומה

95. עמ' סד סו. לרבי אליעזר אשכנזי מתוניס. הודפס לראשונה בשנת תרט"ו, כנראה בחיי המחבר. ספר זה עניינו כתבים שלוקטו ונאספו מכתבי יד קדמונים, ולא היו מפורסמים להמון.

96. ה"ל – ה'ק"ט. (1270 – 1349). מחבר שו"ת זכרון יהודה, וממלא מקום אביו כראש הישיבה ובית הדין בטולדו. (המכלול – אנציקלופדיה יהודית, ערך 'רבי יהודה בן הרא"ש').

97. רבי חסדאי קרשקש, ה'ק – ה'ק"ע (1340 – 1410) אחד ממנהיגי וגדולי חכמי ספרד, תלמיד הר"ן. (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי חסדאי קרשקש').

אם כן יקרה כשהיא תיוולד שנית, האם יהיו אצל התינוק הנולד אותם המושכלות אשר כבר קנתה לה בגלגולה הראשון? ודאי שדבר זה מוכחש מכל וכל על ידי החוש, אלא אם ירצה הבורא יתברך להעלימם ברצונו.

אמנם, כאמור, הוא לא דחה אמונה זו מכל וכל, אלא רמז לדברי הרמב"ן וסיעתו שקיימוה, וסיים "ולפי שהכת האומרת בו, יסודה הקבלה, הנה דלתי החקירה ננעלות בו. ואם קבלה, נקבלה בסבר פנים יפות..."

3. רבי יוסף אלבו¹⁰⁰

בספר העיקרים¹⁰¹, בשונה מרבו, לא כתב שאמונה זו באה בקבלה, אלא שיצא זה לחכמי הקבלה מהידיעה האמיתית שהנפש היא עצם רוחני¹⁰², ולכן ביציאתה מן הגוף היא קיימת ויכולה לשוב אל הגוף. אמנם, הוא דוחה דבריהם, מפני מה תרצה לשוב הנפש אל הגוף, הרי כל ביאתה אל הגוף הוא כדי לקנות מעלתה כבעלת בחירה, והיא כבר קנתה דבר זה בביאתה הראשונה. והוסיף לשאול, מה יש בטיפת זרע מסוימת שתקבל אליה נפש מגולגלת ולא נפש חדשה? ועוד יותר רחוק מן הדעת מה שאומרים גם שנפשות בני אדם מתגלגלים בבעלי חיים.

וסיים, גם כן שלא כרבו - "והשם יודע". כלומר, גם על ידי הקבלה בדבר אמונה זו שנמסרה לחכמי הקבלה, אין בה כדי ליישב את הדעת. וזהו כנראה ספק שלא יוכרע, ורק השם יודע אמיתות הדבר.

98. כנודע בבית מדרשו של הר"ן.

99. אור השם, מאמר ד, הדרוש השביעי, עמ' תה.

100. ה'ק"מ – ה'ר"ד, (1380 – 1444). תלמיד רח"ק. (המכלול), אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי יוסף אלבו)

101. מאמר רביעי פרק כט, עמ' תקפז.

102. ולא כוח היוליאני.

אם כן, אנו רואים שעדיין הייתה התנגדות בחוגים מסוימים של חכמי ישראל¹⁰³, כמעט עד סוף דורות הראשונים. אך כשאנו שבים ובוחנים את טענותיהם, ניתן לומר באופן ברור שההתנגדות הייתה בעיקרה בפן הפילוסופי, שדבר זה נוגד את השכל¹⁰⁴ ולא בפן המוסרי¹⁰⁵. לכן הם שבו והדגישו שאם קבלה היא נקבלה. ואף רבי יוסף אלבו, שהתנגדותו היתה ניכרת יותר, השאיר מקום על ידי מה שהשאיר את ההכרעה בידיו של הקב"ה, כלומר שבידי אדם לא יתכן להכריע דבר כזה.

ג. דור חתימת הראשונים¹⁰⁶

דור זה התאפיין בהסכמה רחבה בדבר אמונת הגלגול. לעניות דעתי ניתן לראות שהשפעת חכמת הקבלה התרחבה בקרב חכמי ישראל וגם אלו שעדיין הלכו בדרך המחקר, השאירו את ההכרעה בדברים מעין אלו בידי חכמת הסוד, שקיבלה מדור לדור סוד זה.

1. האברבנאל¹⁰⁷

דבריו בעניין הגלגול¹⁰⁸ מהווים מעין גשר יציב בין דרך המחקר לדרך הקבלה. מצד אחד, הוא מתאמץ להוכיח שגם בדרך המחקר אמונת הגלגול

103. ניתן לראות שההתנגדות יצאה בעיקרה מבתי המדרש שהיו קשורים יותר לדרכה של החקירה והפילוסופיה. זאת, לעומת בית מדרשו של הרשב"א, שהיה קשור יותר לדרכו של הרמב"ן.

104. בתפיסה של מהות הנפש, ובדרך חזרתה לגוף אחר.

105. מלבד דבריו של ר' ידעיה הפניני המובאים בסוף פרק ראשון.

106. בשנים הסמוכות לגירוש ספרד (רנ"ב, 1492).

107. רבי יצחק אברבנאל, 'הקצ"ז – ה'רס"ז' (1437 – 1508). שר אוצר מלך ספרד בעת הגירוש.

(המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי יצחק אברבנאל').

108. פרשת כי תצא עמ' רל.

אפשרית¹⁰⁹. אמנם יחד עם זאת, מחויבת היא מצד המסורת שקיבלנו בעניינה מן האבות הקדושים והנביאים, שקיבלו את התורה באמיתותה. וז"ל:

הנה התבאר בכל זה שדעת הגלגול איננו בטל מפאת עצמו כמו שחשבו תלמידי ארסטו אבל הוא אפשר בעצמו ואמנם חיובו והצדקו אינו אצלנו מפאת המופת כי אם בקבלת אבותינו הקדושים אשר ראוי שנקבל בסבר פנים יפות וברות...

ובתוכן דעת הגלגול עצמה, הוא סיכם על אילו אופנים מתגלגלת הנפש: או לאחד שמת בקוצר שנים, יחזור לעולם הזה, הוא עולם העבודה, להוסיף שלמות כנגד מה שלא הספיק בגלגול הראשון. או לאחד שלא קנה שלמות כלל לתת לו עוד הזדמנות לשוב מדרכו הרעה. או לתת לאחד עונשו בחזרתו בגלגול באופן שלא יכול יהיה לקנות שלמות כלל, וזה עניין גלגול בבעלי חיים. וגם זה

109. הביא את טענות הראב"ד, רבי ידעיה הפניני (סעיפים א, ד) ורח"ק. טענות משלושה סוגים: א. פילוסופית, במהות הנפש. ב. מוסרית, בצדקות דרכיו של הקב"ה בענין שכר ועונש. ג. מציאותית, שהחוש מכחיש מציאות הגלגול (שלא מצאנו אדם שזוכר מגלגול קודם, ואיזה הוא הגוף אשר יקום בתחיה עם נפש זו).

להתרת הטענות הפילוסופיות הסביר שהדברים מתורצים על פי אמונתנו קהל ישראל - שלא כמפרשי אריסטו - שהנפש היא עצם רוחני נפרד שיכול לעמוד לעצמו מבלי הגוף. כנגד הטענה המוסרית טען, שגלגול בגוף אחר הוא עצמו השכר - להוסיף שלמות על שלמותה - או העונש - לפרוע ממנה על אשר עשתה הנפש בגלגול קודם. ולא אין בזה עוול לא לנפש ולא לגוף.

וכנגד הטענה המציאותית טען, שכמו שאנו רואים לעיתים אדם שהגיע לזקנה ומאבד ידיעותיו, כך קל וחומר שתשנה הנפש את חומרה בהכנסה לגוף אחר ששינוי זה יגרום לה לשכוח ידיעותיה ותצטרך להתחנך מחדש. אך עם כל זאת עדיין ניתן לומר שניכרת הנפש המגולגלת בגופה השני, בזה שלעיתים נראה אדם צעיר מאוד שמצליח ומבין דברים קשים שאף אדם בן שישים לא מבין. ודאי שאין זה אלא שניכר גלגולה הקודם בה, ואמנם זוכרת היא ידיעותיה אך לא באופן מודע.

וביחס לשאלה לאיזה גוף תחזור הנפש בעת התחיה, פתר שהיא תחזור לגוף הראשון והם נידונים לעולם הבא יחד. וכדלעיל הגוף השני והשלישי, היו רק אמצעי לשכר ועונש להכין הנפש לעולם הבא.

מחסד האל שיהיה נקי לעולם הבא ולא ייענש שם. והוסיף שיש טענה מוסרית המצדיקה חיוב הגלגול, שתמיד היה יכול האדם לטעון שמה שחטא ונטה אחר תאוותיו הם מפני שומו בגוף עכור, ולכן בעצם נותן הקב"ה לאדם כמה הזדמנויות בגופים שונים ובכולם ינוסה אם יצדק בדרכיו.

2. רבי יצחק עראמה¹¹⁰

בפירושו על מגילת רות האריך בדבר מצוות הייבום על דרך הפשט, וסיים¹¹¹:

אחר בקשת המחילה מן המגלה צפונות, כי הנה טעמה הנסתר הוא סוד הגלגול, ומסודות חכמת הקבלה (זוהר פי וישב) אשר הוא דבר הופכיי לטבע. ולכן, אם קבלה נקבל כי סוד ה' ליריאיו, ואם הוא זר בעינינו הוא לקוצר המשיג או לעמוק המושג או לשניהם כאחד.

מצד אחד, רואים בדבריו שאכן יש באמונה זו דבר שהוא לא מתקבל על הדעת, עד כדי כך שהוא נחשב דבר הופכי לטבע. אך יש לשים לב שאין הוא רק פותר כראשונים דלעיל שאם קבלה היא – אף שאינה מתקבלת על הדעת – נקבלה, אלא הוא תולה את חוסר ההבנה בנו. אצלנו נמצאת הבעיה, שאין לנו יכולת להשיג ולהבין את צפונות חכמת הקבלה, ושהם עצמם עמוקים מיני ים.

3. רבי מאיר אבן גבאי¹¹²

בספרו עבודת הקודש¹¹³ מגלה לנו מעט את הלוט על אי אילו סודות עמוקים מדובר, מלבד כל הטעמים שנאמרו בגלוי בראשונים¹¹⁴ כנ"ל, שהצד השווה

110. היק"פ – הירנ"ד (1420 – 1494). (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי יצחק עראמה).

111. עמ' 8 ד"ה "אמר המחבר".

112. היר"מ – הי"ש (1480 – 1540). (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי מאיר אבן גבאי).

113. ח"ב פרקים לב – לג, עמ' 99 – 103.

114. כמצוות ייבום, שאלת צדיק ורע לו, ממידת חסדו הזדמנות תיקון וכד'.

שבהם הוא לטובתנו, מחסדו יתברך. כאן הוא מוסיף שעל פי תורת הקבלה יש תכלית ותוכנית עמוקה בבריאת האדם לתקן את זוהמת חטא אדם הראשון, מה שנקרא בלשונו 'עבודה צורך גבוה'. והיא תיקון השכינה על ידי מעשינו בתורה ומצוות. ולכן אדם שנתרשל בעבודה זו צריך לשוב ולתקן את אשר עיוות ופגם, ואם היה רק לתכלית עצמו היה לכאורה מספיק עונש הגהנום לזככו.

ועל פי זה סיים בביקורת קשה על דברי הר"י אלבו¹¹⁵, שטען שחכמי הקבלה הוציאו מדעתם עניין הגלגול. והרי אלו סודות עמוקים שקיבלו החכמים דור אחר דור, ואין ביכולת האדם להקיף סוד אמונה זו ועד היכן מגיעה: "הלא היה לו לדעת כי ענין כזה נמנע הוא לבוא עד תכונתו אם לא יקובל מן הנביאים עד משה רבינו ע"ה..."

ועוד, אף לגבי גלגול בבעלי חיים כתב: "ומה שאמר 'והיותר רחוק מזה וכו'', הנה אם היה רחוק אצלו להיות שכלו שכל פילוסופי, הנה הוא קרוב אצל החכמים ששכלם שכל נבואי אלהי וקבלה היא בידם, ומלבד קבלתם יש להם על מה שיסמוכו בתורה ובדברי רבותינו ז"ל..."¹¹⁶.

4. רבי יהודה חייט¹¹⁷

בפירושו על ספר מערכת האלוקות, הנודע בשם מנחת יהודה, הוא מאריך ומעמיק מאוד בעניין הגלגול, ומגלה לנו מקצת הסודות החתומים בעניין זה. מה שאמרו הראשונים שהגלגול בא מצד מידת חסדו, דבר זה נרמז בתיבת 'גלגול' שעולה ע"ב כמניין תיבת 'חסד'. ולכן נקרא גם בשם 'עיבור', שהוא אותיות שם ע"ב, ואותיות רי"ו, שהם ג' פעמים ע"ב, כי כאמור הנפש מתגלגלת ג' פעמים. והוסיף להסביר על פי ספר יצירה, שדווקא ג' פעמים נעשה הגלגול

115. הובאו לעיל.

116. וראה שם פרק לד, מוקדש כולו להביא ראיות מדברי חז"ל ומן הפסוקים לגלגול הנפש בבעלי חיים.

117. היה ממגורשי ספרד. חי עד תחילת המאה ה-16. (אנציקלופדיה יהודית דעת ערך 'חייט יהודה')

כנגד ג' אותיות של שם יה"ו. וכל פעם מתגלגלת מצד אות אחרת של שם יה"ו ובהשפעתה ניתנים לה מן ג' יסודות (אמ"ש) מידות כנגד מידתה. דהיינו, כנגד אות י' של שם יסוד המים, ולכן באה הנשמה מצד החסד. כנגד אות ה' ראשונה של שם יסוד האש, ולכן באה מצד הגבורה. וכנגד אות ו' של שם יסוד האויר, ולכן באה מצד התפארת¹¹⁸. ואחר שנכשלה הנשמה כשבאה מצד מסוים, מחסדו אפשר לה הקב"ה אולי תצדק כאשר תבוא מצד יסוד אחר עם מידות אחרות¹¹⁹. ועוד, דווקא ג' פעמים כנגד ג' כוחותיה שהם נפש רוח נשמה¹²⁰.

והרחיב הוא את היריעה על פי מאמרים רבים מספר תיקוני הזוהר¹²¹, שמדברים בכבשוננו של עולם, וסיים:

והמאמר הזה עולה גבוה מעל גבוה, והוא רמז למה שאמרתי ואם תבקשנו תמצאנו, כי מגלגול העליון מאילנא תקיפא נתפשט אל התחתונים. ועוד יראה ממנו סוד כמוס וחתום בעניין בונה עולמות ומחריבן, כי לא הצליחו עד דנטע ליה בארעא דישראל...

מדברים אלו אנו יכולים ללמוד שאמונת הגלגול אינה רק עניין פרטי של חסד אשר עושה הקב"ה עם האדם לזכותו, אלא מדובר על דרך עקרונית של

118. ואות ה' אחרונה של שם היא כנגד הארץ שלעולם עומדת ומתגלגלת עם כולם, והיא העטרה.

119. ומעיר, שאף שברור הדבר הוא שהבחירה ניתנה לאדם, יעיד החוש שלא כל המזגים שווים. יש אדם שיש לו הכנה להתגבר ביתר קלות על תאוה מסוימת ולאחר יצטרך התאמצות גדולה בהרבה וכו'.

120. וכל הנ"ל שהגלגול הוא עד ג' פעמים, הוא דווקא לרשעים. ואחרי ג' פעמים הוי חזקה שלא יחזור, ולא מאפשר לו עוד הקב"ה הזדמנות לחזור. אך לצדיקים כאמור בספר התיקונים, הוא אפילו עד אלף פעמים, היינו עד אשר יגיעו לשלמות הנכספת היא תיקון הנשמה ע"י על רמ"ח מצוות עשה.

121. תיקון ס"ט – ע.

הנהגת ההויה כולה, על חוק שקיים בכל מימדי המציאות ומשתקף בכל פרטיה, ואנו פוגשים באותו פרט שנקרא גלגול הנשמה¹²².

פרק שלישי - תורת הגלגול בכתבי האריז"ל¹²³

אם עד כה דיברנו על אמונת הגלגול או דעת הגלגול, הרי כשאנו מגיעים לדון בדברי האריז"ל, השם הראוי ביותר אינו אלא תורת הגלגול. עניין הגלגול כפי שהוא מוצג בכתבי האריז"ל¹²⁴ הוא תורה שלמה וענפה, שקושרת בין זמנים שונים ודמויות שונות, ובחילוקים דקים של חלקי נשמה שונים. מאחר שכך, ברור הדבר שאין ביכולתנו במסגרת עבודתנו להאריך ולתאר בפרוטרוט בעניין תורה זו. יהיה זה פרק קצר יחסית לקודמיו, ובו ננסה לתת קווי מתאר כלליים בתורת הגלגול של האריז"ל.

122. אך דברים אלו עדיין סתומים ואינם מוסברים ומופרטים די הצורך. ואכן דבר זה יורחב בו ההסבר בדור הסמוך, בתורת הגלגול אצל האריז"ל הקדוש.

ועוד, אפשר לראות ניצנים של מורכבות תורת הגלגול שאצל האריז"ל, במה שהוא מתרחץ על הקושיה המפורסמת איזה גוף יחזור בתחיית המתים. בספר התיקונים נאמר שהגוף האחרון שהזדכך, הוא זה אשר יעמוד באחרונה בתחיית המתים, והגופים של הגלגולים הקודמים יהיו כלא היו. אלא שעולה מיד השאלה, הרי שהיו הרבה גופים שלא חטאו וחזרו בגלגול, כאברהם יצחק ויעקב וכו', כמפורט בתיקונים, וכי יעלה על הדעת לומר שאברהם אבינו או משה רבנו לא יעמדו בתחיית המתים. לכן מוכרחים אנו לומר "כי ענפים יתפשטו מהגוף האחרון אל האחרים כמדליק נר מנר מבלי שיחסר ממנו כלל". כלומר רואים אנו שהגלגולים השונים נדמים לענפים שכולם קשורים לשורש אחד, ודבר זה יורחב להלן בתורת האריז"ל.

123. ה'רצ"ד – ה'של"ב (1534 – 1572). (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'האריז"ל').

124. השער השמיני מספר שמונה שערים למהרח"ו (ה'ש"ג – ה'ש"ף, 1542 – 1620) שסודר ע"י בנו מהרש"ו (ה'שנ"ח – תל"ז, 1598 – 1677) הוא שער הגלגולים. (המכלול, אנציקלופדיה יהודית ערך 'רבי חיים ויטאל ורבי שמואל ויטאל'). מקור מרכזי בזוהר לשער כולו הוא בסבא דמשפטים (חלק ב דף צט ע"ב)

תיקון חמשת חלקי רוחניות האדם¹²⁵

נדבך עומק שמוסיף האר"י, הוא שבאדם יש חמש חלקי רוחניות: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה. והם כנגד ארבעה עולמות עשיה יצירה בריאה ואצילות. מטרת האדם בזה העולם הוא לזכות לכל אלו, ואם הוא ילך בדרך התורה והמצווה הוא יזכה לכך. אך אם יחטא, יצטרכו כל החלקים הנ"ל לחזור להיתקן, כ"א בנפרד בגלגול נוסף, עד אשר יצליח.

כמובן שידיעה זו - שאמנם היו לה מעט שורשים בדברי רבי יהודה החייט¹²⁶ - מייד מעמיקה וקושרת את משמעות הגלגול עם כל תכלית בריאת האדם. עניין הגלגול הוא דרך, אמצעי, שבו הקב"ה מגלגל את מהלך ההיסטוריה כולה להביא לשלמות הבריאה, דרך האדם, שכולל בתוכו את חלקי ההווה כולה.

גלגול ועיבור¹²⁷

הראשונים לא הפרידו בין מושג גלגול לעיבור, האר"י מחלק: גלגול, הוא חזרת חלק מחלקי רוחניות האדם לגוף אחר, על מנת לתקן את אשר פגם בו ולהשלימו. בזמן כניסת אותו חלק לגוף הוא נקשר בגוף לגמרי, וכל אשר יעשה בגוף ישפיע על הנפש. עיבור, הוא עזר וסיוע של נשמת צדיק שמתעברת, היינו מתחברת, אל האדם בחייו, בעת שעשה מצווה במדרגה של אותו צדיק. ועל ידי עזר זה יזכה לתיקון נפשו או רוחו וכו'. בזמן חיבור נפש הצדיק אל אותו אדם, אמנם זוכה היא ממעשיו הטובים שיעשה, אך היא לא נפגמת ממה שיפגום ולא סובלת ממה שיסבול.

125. שם, הקדמה א – ב. עמ' ט – טז.

126. לעיל פרק שני סעיף ג4.

127. שם, הקדמה ב.

ניצוצות¹²⁸ ושורשים¹²⁹

מושג חדש¹³⁰ שמסעף עוד את עניין הגלגול הוא הניצוצות. מגלה לנו רבנו האר"י, שכשאדם הראשון חטא, הוא פגם כל חלקי רוחניותו – היינו כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. וכל דור באות הנשמות מבחינה אחרת שנפגמה בחטא אדם הראשון, ראש, עיניים גוף וכו' ואלו נקראים ניצוצות. כל הנולדים מאדם הראשון, נמשכו אליהם כל הפגמים הללו, ונקראים הם שורשים לכל הנשמות שיבואו לעולם. לדוגמא, הבל הוא שורש לכל הנשמות, היינו הניצוצות, של בחינת הראש של אדם הראשון שנפגם. וצריך גם לקחת בחשבון שזה רק לדוגמא בנפש, אבל ברוח יתכן שאדם זה הוא ניצוץ משורש אחר וכו'.

ומכאן נשכיל שרוב נשמות בני האדם הם נשמות מגולגלות¹³¹, ונמצאות בתהליך תמידי של השתלמות.

מספר נפשות בגוף אחד

ועל פי הנ"ל מחדש האר"י סוד הפסוק שהובא רבות בדברי הראשונים: "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר¹³²". אין הכוונה ששלוש פעמים מתגלגל¹³³, אלא שבגלגול אחד בגוף אחד, המספר המירבי של נפשות (או רוחות וכו') שיכולות להתגלגל עם נפש אחת שבאה לגוף זה הוא שלוש נפשות. אך צריך שיהיו כולן מאותו השורש כנ"ל.

128. שם, הקדמה ג. וכן הקדמה יד.

129. שם, הקדמה ו.

130. ואולי גם לזה היה רמז כבר בדברי רבי יהודה החייט לעיל הערה 127.

131. מלבד נשמות מיוחדות שלא נכללו בחטא אדם הראשון (שם, הקדמה ז), ונשמות אלו יכולות בנקל לזכות לתיקון שלם בביאה ראשונה זו, מנפש דעשיה עד נשמה לנשמה של אצילות. וכן בבחינה מסוימת ניצוצי הנשמה שנמשכו לקין והבל אחרי החטא – שלא נפלו לקליפות ממש כניצוצי נשמת שת – כשיבוא ניצוץ אחד בגוף בעולם הזה, נחשב בבחינה מסוימת כביאה חדשה. והוא שיכול להשיג מנפש דעשיה עד נפש דאצילות, וגם זה בטורח גדול.

132. איוב לג, כט.

133. שהרי כבר אמרנו, מתגלגל עד אשר יצלח לתקן כל חלקיו הצריכים תיקון.

גלגול בדצח"מ¹³⁴

עוד יסוד עיקרי בתורת הגלגול אצל האר"י, הוא עניין גלגול בכל חלקי הדצח"מ. מבאר האר"י הקדוש, שכל העולמות כולם נבראו מבירורי המלכים. הזך שבעולם העשיה הוא האדם, תחתיו נבררו בעלי החיים הצומח והדומם. הצדיק ע"י מעשיו בכוחו לברור עוד מחלק הדומם אל הצומח אל החי ואל האדם. והרשע, להפך ע"י מעשיו מוריד חלק האדם אל מה שתחתיו, לפעמים עד הדומם. ולכן נמצא פעמים שיתגלגל הרשע כפי שחטא בחייו, באותו חלק, אם חי צומח או דומם. וע"י ישביתו שם ימרק עונו, וישוב להתגלגל במה שלמעלה ממנו עד שיתגלגל שוב באדם ויתקן עצמו.

כאמור, יסוד זה אצל הראשונים היה שנוי במחלוקת, ואף מתומכי הגלגול היו כאלו שהתנגדו אליו או רק לא הרחיבו הדיבור, כאן בדברי האר"י נהיה הדבר ליסוד פשוט ומקובל. ומה שהקשו הראשונים בסברות על פי השכל על ביטול דעת הגלגול בבעלי חיים, אחרי הצגת הדברים על דיוקים בקבלה ברוח הקודש, נראים כדברים בטלים שאין בהם ממש¹³⁵.

134. הקדמה כ"ב.

135. וראה בדברי מר"ן הרב זצ"ל, שכתב בתמיהה מדוע לא קיבלו בעלי העיון את השקפת העולם המוסרית שיש בעניין הגלגול על ליטוש חוזר ונשנה של הנשמות. ואף על גלגול בדצח"מ, שיש בזה השקפת עולם כללית שמאחדת את כל חלקי ההויה למהלך תיקון אחדותי ושלם. (שמונה קבצים ז, קעט). וכן בפנקס הדפים (א 39 הוצאת רמת גן): "תיקוני הנשמות, זהו אחד מהחזיונות היותר נשגבים של העולם הנסתר, שהנפש הבריאה המתרגלת בחזיונות התיאוריים כשהיא מעוטרת בהדרכה מוסרית חינוכית כבירה והכשרה מדעית צלולה, היא מתעניינת בו בכל חס לב טהור...".

דיבורים על 'שפת האמת' למועדי השנה

חלק א'

הרב בן ציון רמון

הקדמה קצרה

הרב יהודה אריה ליב, בעל השפת אמת, נולד בשנת תר"ז, לאביו, הרב אברהם מרדכי אלתר, בנו של האדמו"ר הראשון מגור, הרב יצחק מאיר אלתר [בעל חידושי הרי"ם]. כל ילדיו [12] של האדמו"ר מגור הראשון מתו בצעירותם, והיחיד שזכה להקים משפחה הוא הרב אברהם מרדכי, אלא שאף הוא סבל מחוליים רבים, וכמה שנים לאחר לידת בנו נסתלק לישיבה של מעלה. אריה ליב הצעיר גדל בבית סבו הגדול - הרב יצחק מאיר, הודרך על ידו בגדילתו בתורה וביראת שמים, וספג ממנו רבות. לאחר הסתלקות הסבא, פנו החסידים אל הנכד שיקבל עליו את עול האדמו"רות, אולם הוא סירב וקיבל עם יתר החסידים את הרב חנוך העניך הכהן מאלכסנדר, שהיה מבחירי החסידים של הסבא, חידושי הרי"ם. רק כעבור כמה שנים [תר"ל], כשגם האדמו"ר מאלכסנדר הסתלק, והחסידים שבו והפצירו בו מאד שיקבל עליו את עול הנשיאות נעתר להם, אך גם אז סירב לשבת בראש השולחן והיה יושב באמצעו. מאז זכה להנהיג את חסידות גור במשך כשלושה וחצי עשורים, והפך אותה לאחת החסידות הגדולות והחשובות בפולין.

לאורך כל שנות הנהגתו ערך השפת אמת שולחנות [טיש] לחסידיו הרבים, ובהם נאמרו דברי תורתו ומאמרי חסידות קצרים ועמוקים. במוצאי שבת היה האדמו"ר מסכם את הדברים בכתב יד קדשו ובתמציתיות רבה, ולאחר פטירתו יצאו הדברים בספר. הספר בנוי על פרשות השבוע, שבכל שבת מביאים מאמריו לאורך השנים החל משנת תרל"א ועד ראשית שנת תרס"ה. המשפט האחרון שכתב, כמה שבועות לפני פטירתו, היה הפסוק ממשלי "שפת אמת תכון לעד", ועל שם זה נקרא ספרו 'שפת אמת' והוא אף הוא מכוונה פעמים רבות על שם ספרו 'שפת אמת'.

להבנתי הדלה, דברי השפת אמת נאמרו על פי דרכה של החסידות ויש בהם עומק גדול. הוא מחבר ושט בדבריו מהכלל אל הפרט ומהיחיד לחברה, מהעבר להווה ומההווה לעתיד, מסוגיות רוחניות כבדות לעולם הנפש ומורכביותו, הכל מתחבר ומשלים. השבת חביבה עליו עד מאד ומהווה יסוד מרכזי בתורתו, כמו גם הצדיק שבבחינת שבת שבנפשות. כלל ישראל מוערץ על ידו והוא לא יכול לסבול שום הנמכה והקטנה שלהם, וכל עין רעה תדחה על הסף.

בשנה האחרונה זכיתי ללמוד עם שיעור ב' בישיבה מתורת השפת אמת על התורה. ב"ה מדי שבוע, לאחר השיעור, השתדלתי לעלות על הכתב בצורת מאמר קצר את תמצית הדברים ואף לשתף אחרים בדברים. לקראת הוצאת החוברת הישיבתית 'הכי איתמר', הציעו חברים להכניס כמה מאמרים לתוך החוברת ונעניתי להם בשמחה. מצורפים כאן מאמרים על מועדי השנה במחצית הראשונה של השנה, החל מראש השנה ועד פסח.

אני נהנה מאד מתורתו [פעמים רבות ניתן לומר מתמוגג] ומוצא בה הארות חשובות לעבודת ה' ולחיים בכלל. והרבה פעמים, הם מייצרים לי מבט חדש ועמוק על הפרשה וסידרה או על המועד והזמן. מזמין גם אתכם לבוא וליהנות "טעמו וראו כי טוב ה'".

ראש השנה - ההסתרות במציאות

כמדומני, שלרבים מאיתנו יצא לעבור בחיים תקופות, שפתאום מרגישים בהם חוסר בטחון וחוסר וודאות בדברים שהיו ברורים וודאיים. זה יכול להיות ביחס לעצמנו, הבטחון עצמי שלנו וראיית התכונות החיוביות שבנו, וזה יכול להיות ביחס לקדוש ברוך הוא, הוודאות בקיומו ומציאותו.

התחושה עלולה להיות לא פשוטה. אדם אומר לעצמו - הרי כבר הייתה לי וודאות ובהירות, לאן הם נעלמו פתאום, היכן הם מסתתרים. והשאלה באמת, מה עושים בזמני ההסתרות ומה תפקידם בחיים?

ננסה לגעת בשאלה זו, דרך בירור שעורך השפת אמת ביחס לראש השנה ועשרת ימי תשובה. בראש השנה אנו מקריבים **עשרה** קורבנות (שבעה כבשים, פר ואיל לעולה ושעיר לחטאת), וכן בראש השנה מתחילים **עשרת** ימי תשובה.

חז"ל מקשרים את עניין ה'עשרה' לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וכן לעשרת הדיברות שניתנו בסיני. חידושי הרי"ם הוסיף לסדרה גם את עשרת המכות והניסים שנעשו במצרים. אם כן, יש לנו שלישיה של עשרה: מאמרות, מכות ודברות,

מה עניינה של שלישיה זו?

השפת אמת מסביר ששלישיה זו מתארת איזה שהוא תהליך בסיסי, המובנה במציאות. ראשיתו של התהליך היא בבריאת העולם בעשרה מאמרות (ויאמר אלוקים וכו'). בשלב הזה, החיות הפנימית של כל המציאות היא הרצון והדיבור האלוקי, אבל הדבר הזה הוא פנימי ולא גלוי. בשלב השני, הרשעים מנצלים את המצב להתכחש למציאות ה', וישראל נשלחים למצרים, להיות בתוך הסתרה והכחשה זו. תפקיד ישראל להחזיק באמונה למרות כל המצב הזה, הביטוי של האמונה בא על ידי צעקה וזעקה, שרוצים לחזור אליו ולהתקרב, אפילו שלא יודעים את הדרך. בשלב השלישי, זוכים להתגלות פנים בפנים. לא רק שהחיות הפנימית של המציאות היא ה', אלא שגם אנחנו מודעים ורואים את הדבר בגלוי - מתן תורה.

במילים אחרות, צריך להפוך את העשרה מאמרות לעשרת הדברות. מאמר ה' הוא החיות הפנימית של המציאות, אבל צריך שהוא יהיה 'דיבור', מה שמנהיג ומוביל אותה ("דבר אחד לדור" = מנהיג אחד), שיש מי ששומע אותו ופועל על פיו. הדרך לזה עוברת דרך עשרת המכות והניסים שהיו במצרים. על ידי הצעקה והאמונה החזקה של ישראל, זוכים שבאים מכות, וכל מכה שוברת הסתר אחד, ומגלה בניסיות שלה את החיות האמתית הפנימית.

ניתן לראות מעין מקבילה לתהליך זה, גם בקשר שבין איש ואשה. בראשית הבריאה האדם ואשתו מחוברים לגמרי, אבל רק בגבם. לאחר מכן מגיע השלב של התרדמה, המאפשרת נסירה והפרדה בין האיש והאשה. בשלב השלישי אפשר לשוב להתחבר, והפעם בקשר גלוי של פנים בפנים.

בחזרה לשפת אמת. ביטוי לתהליך זה אנחנו נותנים כל שנה ושנה בראש של השנה. זה בא לידי ביטוי בסדר התקיעות שלנו: תקיעה, תרועה, תקיעה. **השלב הראשון - תקיעה**, קול פשוט חלק - מבטאת את הדבקות בשורש

העליון, **השלב השני - תרועה**, קול שבור, גניחה ובכייה, מבטאת את סיבוך העבירות ובלבול הדעת, לצעוק אל ה' ולחזור אליו למרות ההסתרה. **השלב השלישי - תקיעה האחרונה**, שוב קול פשוט וחלק, ההתגלות שאחרי, לחזור ולהידבק בו ביתר שאת.

גם סדר התפילה שתיקנו לנו חז"ל ביום זה בנוי על שלישיה זו. **מלכויות** - ה' מלך של כל הבריאה בצורה פנימית. **זכרונות** - בעת הצרה וההסתרה, נזכרים לפנינו על ידי הצעקה והמשך האמונה (ואולי גם מצדנו, לדבוק בזכרון של החיות האלוקית אפילו שהיא נעלמת). **שופרות** - ההתגלות הגדולה של קול ה' במעמד הר סיני ומתן תורה.

התורה קראה ליום - "יום תרועה". הרבה מהעבודה שלנו בחיים היא להיות במצבי השברים וההסתרה, להתחזק בהם באמונה ובחיבור אל ה', לצעוק אליו אפילו כשלא רואים את הדרך בדיוק. לאמונה במצבים אלו יש כח וקירבה מיוחדים, שמתוכם, בעזרת ה', מגיעים לקול הפשוט שלאחריה - בהירות וודאות פשוטה של האמת.

שבת תשובה - תשובה וידידי מאהבה

בכל מעשה שאנו עושים יש את העשייה הטכנית שבו, ויש את המניע שדוחף אותנו לעשייה. לפעמים אנו מודעים למניעים שלנו, ולפעמים אנו אפילו לא מודעים להם, אבל הם קיימים. האם יש השלכה מהם המניעים, או שהקובע הוא בעיקר מה המעשה בפועל, מה שנקרא 'מבחן התוצאה'.
שאלה זו מלווה את החיים בכללותם, אולם היא נוגעת גם לסוגיית התשובה.

הגמרא ביומא [פו ע"ב] מבחינה בין העושה תשובה מיראה ובין העושה אותה מאהבה. הראשון זוכה שזדונותיו נהפכות לשגגות, אבל השני זוכה עוד הרבה יותר, זדונותיו נהפכות לזכויות. מדוע כל כך משנה המניע, הרי בסוף שניהם עשו תשובה? ובכלל, מהי תשובה מיראה ומהי תשובה מאהבה?

השפת אמת [תרמ"ד], באחד מהסבריו, מסביר שתשובה מיראה זהו אדם שהתעורר, מפני שהוא ירא מעוצמת הקלקולים הגדולים שנעשו על ידי החטאים, ומחמת זה הוא מתחרט מאד על מעשיו. החרטה מקלישה את הקשר שבין החטא לאדם, וכתוצאה מזה גם נקלש הפגם שהחטא פעל.

בתשובה באהבה, לעומתה, מה שמניע את האדם זה האהבה והחיבור למעשים הטובים. האדם מגיע להכרה שהטוב פועל תיקון בכל העולמות. הוא מתוודע לכך, שהאדם עם כל קטנותו **יכול במעשיו הטובים לגרום נחת רוח למעלה**, לאין סוף ברוך הוא. ההכרה הזאת ממלאת אותו **התפעלות** מרובה מעשיית המצוות והתורה. מתוך ההתפעלות מהטוב באה החרטה על החטאים, כיוון שהאדם מזהה שהחטאים חוסמים אותו מלהידבק לגמרי בתורה ובמצוות, מתחרט עליהם ומנסה לעזובם.

בתשובה כזו, כל מעשה טוב וכל מצווה שהאדם כבר עשה, או כל תורה שהוא כבר למד, מקבלים משמעות יקרה ומשמחת עבורו. מחדש השפת אמת, שכיוון שהאדם מוקיר ושמח במעשיו וחלקיו הטובים-זכויותיו, אז גם בשמים מוקירים אותם ופעולתם גדלה, **שזהו אחד מכללי ההנהגה האלוקית של העולם שהיא פועלת על פי רצון האדם**. המניע לתהליך הוא לא רק 'מניע', אלא הוא הרצון והיחס שלו לדברים, ולכך יש משמעות רבה.

בגמרא בערכין [ח ע"ב] מובאות שתי דעות מה עושה הקב"ה עם העוונות, דעה אחת שהקב"ה נושא אותם ודעה שניה שהקב"ה כובש אותם. השפת אמת מקשר את זה לשני סוגי התשובה שהסברנו. בתשובה מיראה, שנקלש הפגם של העוון החטא נעשה קל, וכביכול הקב"ה **נשא** את כף המאזנים של העבירות למעלה. בתשובה מאהבה, התעלו זכויותיו והוגדל משקלם, וכביכול הקב"ה **כבש** את החטאים בתוך כף המאזניים של הזכויות והגדיל משקלה. כיוון שהחטאים הם אלו שהביאו לתשובה מאהבה ולהגדלת הזכויות, ניתן לומר שזדונות נהפכות לזכויות.

לאור הדברים ניתן לדבר גם על שני סוגי וידוי:

יש וידוי שעיקרו הוא ההודאה באחריות על המעשים הרעים שעשה והתוצאות הקשות שלהם וחרטה על כך- תשובה מיראה.

ויש וידוי, שעיקרו שמתוך החיבור של האדם אל הטוב ושאיפת הטוב שבו, הוא מזהה ומכיר שכל מעשיו הרעים הם רק 'החטאות' שלו ואינם הוא עצמו, והוא מתוודה ומוציא אותם החוצה ממנו - תשובה מאהבה.

הושענא רבה - דורות של ערבה

אחד הדברים המטרידים את האדם, זה כאשר הוא מוצא את עצמו עושה את המצוות כמעשים טכניים 'מצוות אנשים מלומדה', בלי הרגשת חיות פנימית בתוכם. כמובן הוא יודע שהכי טוב אם הוא היה עושה אותם בחיות ומלאות, אבל מה לעשות שאינו מצליח? האם יש טעם להמשיך בכך? האם זה שווה משהו, ומה כדאי לעשות במצב הזה?

נסה לגעת בעניין דרך ענייני הושענא רבה. אחד הדברים המיוחדים בהושענא רבה הוא, שבשלב מסוים אנו מניחים את ארבעת המינים בצד, ולוקחים ביד חמש ערבות לבד ואיתן מתפללים.

מה מקור הדברים?

בגמרא סוכה [מג - מד] מתברר, שהלכה למשה מסיני לימדה: שבבית המקדש יטלו ערבה כל יום, מלבד הערבה שבארבעת המינים. שליחי בית הדין היו מביאים ערבות וזוקפים אותם בצד המזבח, ולאחר מכן היו באים העם ונוטלים ערבה ומגביהים אותה. נביאים אחרונים הנהיגו, שיטלו ערבה גם ב'גבולין' מחוץ למקדש, ולאחר מכן חובטים אותה בקרקע וכו' ותקנו לעשות את זה ביום השביעי, הוא הושענא רבה.

וצריך להבין, מה זכתה הערבה שיש לה מעמד עצמאי, שנוטלים אותה בפני עצמה מלבד הערבה שבלולב. השאלה מתחזקת אחרי שלומדים את המדרש [ויקרא רבא ל], המקביל את ארבעת המינים לעם ישראל. הערבה אין בה טעם וריח והיא מקבילה לישראל שיש בהם כאלה שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ותמוה יותר, מדוע דווקא את הערבה יש לנוטלה בפני עצמה?

השפת אמת [תרס"ה, 'בעניין'] מסביר שלקחת ערבה בפני עצמה מקבילה לדורות בעם ישראל, שכל הדור הוא בבחינת ערבה. ומדגיש שאין הכוונה

שאנשים או דורות בישראל כלל לא לומדים תורה ולא מקיימים מצוות, אלא מצב שגם שעושים את התורה והמצוות- עושים אותם בלי להידבק בפנימיות של הדברים, מצוות אנשים מלומדה (כביכול התורה והמצוות עצמם הם בלי טעם וריח). מאז חורבן הבית, אין מלוכה ואין נבואה, וכל השראת שכינה חסרה מאד, וממילא גם לימוד התורה ועשיית המצוות חסרים ואינם יכולים להיות בחיות כראוי.

מה הפתרון ל'דורות של ערבה'?

אז קודם כל, יש מדרש נוסף המתייחס לצורתה של הערבה ומדמה אותה לפה. הערבה אולי אין בה טעם וריח, אין בה תורה ומצוות, אבל כוחה הוא בפיה, בתפילות שהיא מתפללת, שהם יכולות לעלות למעלה ולהתקבל, 'פנה אל תפילת הערער'.

אבל יתירה מזו, כשם שבארבעת המינים אומר המדרש: לקשור יחד את כל החלקים בעם והם מכפרים אלו על אלו, כך גם בדורות, כל הדורות יכולים להצטרף לבניין אחד, והדורות השונים מסייעים אלו לאלו. ולפי זה, ההלכה שלימדה שבזמן המקדש יקחו כל יום ערבות בפני עצמן, היינו להכין הארות ולהתפלל על אותם 'דורות של ערבה', שיזכו גם הם. התנאי לכך הוא שגם הדורות שאין בהם את ההארה של המקדש - ב'גבולין', ימשיכו לנהוג את המנהג של אבותיהם, אפילו שהם לא מרגישים ולא חיים את הפנימיות, ויביעו בזה את הרצון להידמות לאבותיהם. התנאי השני הוא שהערבה תהיה 'ערבי נחל', הגדלה במקום נמוך, מכירה את מקומה ומתבטלת אל שאר המינים, ולא תהיה 'צפצפה שבהרים', החושבת שהיא על ההר, שנמצאת במקום טוב, וממילא לא מקבלת מאחרים ופסולה לארבעת המינים.

שילוב הדברים: תפילה, ענווה והרצון להידמות לאבות המתבטא בהמשכת המעשים, יביא בעזרת ה' לפתיחת המעיינות הפנימיים אף ב'דורות ערבה' חסרים אלו.

נר חנוכה - איסוף כוחות בדרך החוצה

האם יש משמעות למשפחה בה נולדנו? לבית בו אנו גרים? טוב, ברור שיש לזה משמעות עצומה, אבל השאלה האם מבחינת עבודת ה' והמצוות המוטלות עלינו יש לדבר השלכות ומשמעות.

במצוות נר חנוכה מצאנו הלכה מיוחדת "מצוות חנוכה - נר איש וביתו". היינו, שהמצווה הבסיסית בחנוכה היא שאדם ידליק נר אחד עבור כל אנשי ביתו, והם יוצאים בזה ידי חובה. הדבר תמוה, וכי יש עוד מצוות שמספיק שאבי המשפחה יעשה ובזה יצאו ידי חובה כל המשפחה, נניח שהאבא ישב בסוכה או יטול לולב ויפטור בזה את יתר בני הבית?

אומנם מצאנו, שמספיקה מזוזה אחת בבית וכן די שהאמא מדליקה נרות שבת, אולם השפת אמת מבדיל בין הדברים. במזוזה ונר שבת עיקר הענין הוא **התוצאה**, צריך שיהיה בפתח הבית מזוזה או שהבית יהיה מואר, וממילא מובן שכאשר התוצאה הושגה כבר התקיימה המצווה. לעומת זאת, בנר חנוכה המצווה היא **הפעולה** להדליק נר, ומדוע יספיק שמישהו אחר יעשה את זה. הראיה לכך שבנר חנוכה אם מדליק אותו חרש או שוטה לא תתקיים המצווה, לעומת נר שבת, שגם אם ידליק אותו מי שאינו בר חיוב (לפחות לשיטת הרמב"ם והשו"ע) התקיימה המצווה.

אומר השפת אמת "ויש לאמר כי בהתאסף כל כחות האדם ובני ביתו השייכין אליו, יוכל לקיים המצות בשלימות יותר". זאת אומרת, יש שייכות בין בני משפחה הגרים יחד. לא לחינם אדם מתחתן עם אישה מסוימת, ולא סתם במקרה ילד נולד למשפחה מסוימת או גר איתם בבית, בעומק יש משהו משותף ביניהם, וכשמשלבים יחד את הכוחות מקבלים עוצמה רבה יותר.

כביכול ניתן לומר, יש מצווה שמצווה על היחיד, כדוגמת תפילין, יש מצווה שמצווה על כלל הציבור, כדוגמת העמדת מלך, ויש מצווה שמצווה על בני הבית, כדוגמת נר חנוכה.

מדוע דווקא בחנוכה?

מסביר השפת אמת, **מצוות נר חנוכה עניינה להאיר את האור בחוץ, במקום החושך**. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בזמן- אנו מדליקים בלילה, בסוף החודש,

בחורף בזמן שהלילות הכי ארוכים בשנה, גם במקום-מדליקים בחוץ, ברחובות החשוכים (נדמיין אזור בלי תאורת רחוב), וגם באנשים-המאבק הוא מול היוונים, המכונים בחז"ל 'חושד', שהחשיכו עיניהם של ישראל.

לצורך הארה במקום החושד, אדם זקוק לאסוף אתו את כל הכוחות ואת כל השייכים עמו, וביחד יוכלו להאיר את החוץ, בנוסף לכך לפני שיוצאים ראוי לוודא קודם, שכל כוחותיך הפנימיים נמצאים אתך ולא נאבדו בדרך.

עיקרון זה ניתן לראות גם בעת הירידה לגלות מצרים. יעקב ובניו מקבלים על עצמם במסירות נפש את הירידה, כצורך להאיר גם בתוך החושך המצרי, ולצורך זה יעקב אוסף אתו את כל כוחותיו "וַיֵּאָלֶה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ"

ואולי זה אפילו סמל לכל עבודת ה' בעולם. הנשמה יורדת לעולם, להאיר במקום המכוסה והמסתיר, והיא לוקחת איתה את כל כוחות הנפש, הכישרונות ואברי הגוף שלה, ועושה איתם מצוות ומעשים ראויים, ובזה היא מאירה את אור התורה בעולם הגשמי, החשוך.

כל זה הוא הדין הבסיסי של המצווה, אבל בחנוכה יש גם מהדרין ומהדרין מן המהדרין, ואמנם למנהג הספרדים כל בני הבית יוצאים בהדלקה אחת, אבל למנהג האשכנזים הרי נר לכל אחד ואחד?

מסביר השפת אמת, זו מדרגה עוד יותר עליונה, "לתקן כל פרט ופרט מהתלויים בו". היינו, שבעל הבית משלב את כל בני הבית יחד, ומדייק לכל אחד התפקיד המתאים לו בתוך האורגן הזה.

ומסיים השפת אמת "ואנחנו הלואי שנוכה לתקן בכלל" הלואי...

פורים- מסודות המהפך...

הסיפור של פורים מוכר וידוע, הייתה גזירה קשה מאד על עם ישראל ולבסוף 'ונהפוך הוא', המן נתלה במקום מרדכי, והיהודים שולטים בשונאים שלהם, אך השאלה האם אנחנו יכולים להצביע על נקודת המהפך - מהי ומה חולל אותה?

לצורך זה, יש להתבונן בפרק ד', בו אנחנו פוגשים את התנהלות מרדכי לאחר שהתוודע לגזירה הקשה. בשלב הראשון, אנו מוצאים התעוררות וזעקה של מרדכי ושל שאר היהודים, בשלב השני, בעזרת הבטחון שלו בגאולה ואמונת ההשגחה בהתרחשויות, הוא מצליח לגייס גם את אסתר למהלך.

אסתר המגויסת מתווה תכנית פעולה "לך פְּנוּס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשָׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאַל תֹּאכְלוּ וְאַל תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לִילָה וַיּוֹם גַּם אֲנִי וְנַעֲרָתִי אֲצוּם כֵּן וַיָּבֹאוּ אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כָדַת וְכֹאֲשֶׁר אֲבָדְתִּי אֲבָדְתִּי". שלושה מרכיבים לתכנית: התאספות היהודים יחד, צום שלושה ימים ופעולה מעשית אל מול המלך.

מה עניינם של שני המרכיבים הרוחניים בתכנית?

להבנת העניין מחזיר אותנו השפת אמת [תרל"ז, תרנ"ג] להבנת הגורמים לגזירה. הגמרא במסכת מגילה מתארת דו שיח בין תלמידי רשב"י לרבם. התלמידים שואלים מדוע נתחייבו כליה רשב"י מחזיר את השאלה אליהם ותשובתם "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע"¹.

אסתר ומרדכי הבינו שהבעיה הייתה בהשתתפות היהודים "הנמצאים בשושן" במשתה, ואם כן גם התיקון יבוא על ידם. ההנאה מהמשתה של הרשע מבטאת מצב, שהאוכל והשתייה הצליחו להעביר אותך על דעתך ואמונתך, ולכן התיקון הראשון הוא **בהתגברות על השעבוד לאוכל ולחומריה**, בצום שלושה ימים, דווקא מתוך האמונה שלך.

למעלה מזה, לאכול ולשתות עם מישהו זה יוצר קירבה ואחדות, כשעם ישראל אוכל במשתה של אחשוורוש הוא מתחבר ומתערב עם הגויים. מחדש השפת אמת, **שההתערבות עם הגויים היא עצמה גורמת חוסר אחדות ופירוד פנימיים**. הדבר בא לידי ביטוי בהגדרתו של המן "יִשְׁנֹנוּ עִם אֶחָד מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי".

1. אמנם, רשב"י דוחה אותם א"כ מדוע הגזירה על כולם ומסביר בגלל שהשתחוו לצלם, אבל כבר הסביר המהר"ל שגם רשב"י מודה שהסיבה שבגללה בפועל נגזר הוא ההשתתפות בסעודה אלא שטען שהיא יושבת על בעיה יותר כללית של השתחוות לצלם שהתגלתה אצל אנשי שושן בזה שנתנו כבוד ומקום למלכות פרס הכופרת במלכות ה'.

בין העמים", הפירוד הזה הוא השאיפה של המן, וזה גם המקום שהוא יכול להצליח לרדוף אותם ולפגוע בהם.

אסתר ומרדכי מבינים שהתיקון הוא "לך כנוס את כל היהודים", וכן בהמשך "נקהלו היהודים ועמוד על נפשם". הם הבינו, ששובבה ההשגחה את שנאת הגויים וגזרתם, כדי שנפרד מהם ונוכל לחזור ולהתכנס ולהתאחד בתוכנו פנימה, וממילא גם תתבטל הגזרה וגם יהיה בנו הכח לעמוד מול עמלק.

הפלא הגדול, שכבר בשעת המשתה שבו נפלנו, הכינה ההשגחה את הרפואה וההצלה ונהרגה ושתי. הרעיון הוא, שכיוון שחזרו בני ישראל בתשובה שלמה מאהבה, הרי זדונות נהפכות לזכויות והמשתה עצמו כביכול משמש לתיקון ולרפואה. ("אבוא אל המלך אשר לא כדת" - בסופו של דבר, התקרבו אל מלכו של עולם, על ידי מעשה 'שלא כדת')

מרדכי ואסתר, שהבינו את סוד המהפך, הנציחו אותו גם לדורות. הם קבעו לנו את המשתה (ששימש למכשול ולתיקון) לעשות אותו בקדושה וטהרה, ולהראות איך הוא לא מעביר אותנו על דעתנו אלא אדרבה מקרב אותנו לבוראנו (ואולי תענית אסתר שלפני פורים מתזכרת אותנו מי משועבד למי). והמרכיב השני הוא האחדות, אנו קוראים את המגילה לכתחילה בעשרה, ואנו שולחים מנות ונותנים מתנות לאביונים דווקא בחג הזה, להדגיש את האחדות הפנימית שלנו, שהיא סוד הכח שלנו נגד העמלקיות!

שביעי של פסח - כשיוצאים מן המיצר...

בליל הסדר אנו חוגגים את יציאת מצרים, ואילו בשביעי של פסח אנחנו מציינים את קריעת ים סוף. אחת השאלות המטרידות שעולות לי כל שנה כשמגיע שביעי של פסח, היא מה הצורך במפגש הנוסף עם מצרים על ים סוף? פשטי הפסוקים מראים שהכל היה יוזמה אלוקית, הוא החזיר את בני ישראל אחורנית והוא חזק את לב פרעה שירדוף אחריהם, לשם מה?! גם אם נאמר, שרצה הקב"ה להרוג את המצרים, הוא היה יכול לעשות זאת במצרים עצמה במכת בכורות, ומדוע לחכות שנצא ואז ליוזם סיבוב נוסף?

השפת אמת מתמודד עם שאלה זו בדרכים שונות, באחת מהן הוא מבאר "שיש ב' מיני העלמות והסתרות: אחד מצד עובי הגשמיות והסתר החשכות של סיטרא אחרא. ויש מצד עומק הקדושה שאין יכולין להשיג" [שבת הגדול תרל"ז ד"ה שבת, ופסח תרל"ז ד"ה עניין]

היינו השגת האמת והאלוקות בעולם כרוכה בהתמודדות כפולה: גם עם כל מיני מסתירים המכסים ומעלימים אותה וגם עם העובדה שהיא עמוקה ורחוקה מאד.

כשיש לאדם צרה ומצוקה חומרית אין לו יכולת להיפגש עם העולם הרוחני. כשעם ישראל משועבד ומעונה במצרים הוא חסום מהכרות רוחניות, ק"ו כשהתרבות המשעבדת אותו היא תרבות חומרית עוצמתית, המסמאת את עיני הרוח.

היציאה ממצרים היא גם יציאה פיזית וגם יציאה מהמצרים החוסמים ומסתירים את אור האמת, אבל עדיין עולם הרוח עמוק ונסתר מאד, ונדרשת התגלות נוספת. **קריעת ים סוף** מיועדת להתגלות השניה, השגחת ה' המופלאה הקורעת את הטבע, חושפת לעם ישראל עוד טפח מעולם הרוח, חירותו ומעלתו.

נראה שהדבר בא לידי ביטוי ביכולתם של ישראל לומר אז שירה, שזהו אחד ההבדלים הבולטים מיציאת מצרים, שלא זכו לומר שירה, ורק על הים הגיעו למעלה עליונה זו. בלשון חז"ל 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי' [מכילתא שמות טו ב].

כשמעמיקים בעניין עולה, כי יציאת מצרים היא שאפשרה את השלב הבא של קריעת הים והשירה, וכל עוד היינו משועבדים ונמצאים במיצר, גם ביטול הטבע כביכול לא היה עוזר לנו להשיג את ההשגה העליונה. מאידך, קריעת הים והשירה הם הנותנים את המשמעות האמתית של יציאת מצריים, כל הגאולה היא הכנה לעבודת ה'.

מחדש השפת אמת עוד, שאותו הזמן של היציאה מהמיצר והתגברות על ההעלם הראשון, יש בו מסוגלות ועת רצון לקפיצה והתחדשות גם בהעלם

השני. רמוזים הדברים בדברי חז"ל על המעלה 'לסמוך גאולה לתפילה', שכאשר יש גאולה זה הזמן לתפילה.

כאשר אדם זכה לישועת ה' וניצל ממיצר, הוא נקרא לראות את אהבת ה' אליו, הגוברת אפילו על חוקי הטבע ולהתמלאות רצון וחשק להשיב אהבה אליו להסכים לוותר על הטבע למענו. שאדם עושה כך, הוא זוכה ממילא שיפתח לו גם מה שלמעלה מהטבע.

'מן המיצר קראתי יה' ביציאת מצרים 'ענני במרחב יה' בקריעת ים סוף. לא רק לצאת מכל המחסומים והמסתירים אלא להגיע למרחבים חדשים ועמוקים של הכרות, כשם שזכו ישראל בשירת הים.

היחס בין נפש האדם לתורה במשנת

המהר"ל

ר' רועי נידרלנד

הקדמה

איני כדאי וראוי לכתוב על גדול תורה עצום כמו המהר"ל, אך אני אנסה במעט לגעת במעט ממשנתו של המהר"ל מפראג בנוגע לסוגיה המעסיקה אותנו, יושבי ולומדי בית המדרש.

כאשר אנו באים לעסוק בתורה, מתוך עמל ורצינות, בתחילת הדרך צפות להם מספר שאלות יסודיות המטרידות את הנפש ממנוחתה, הבאות משתי עמדות נפש שונות:

עמדת הרוחק - האדם מרגיש נמוך וקטן לעומת גודלה ועומקה של תורה:

- א. האם אני יכול להשתנות ולהזדכך? האם טבע האדם בר שינוי?
- ב. התורה כל כך גבוהה ועמוקה, ואני (האדם/הלומד) כל כך רחוק מהדרכותיה וירידה לעומק כוונתה - איך בכלל אני יכול ללמוד אותה?
- ג. האם התורה יכולה לשנות ולזכך אותי?

עמדת הקירוב - האדם מרגיש שהתורה מלאה באור וטוב לעולם:

- א. למה יש כל כך הרבה לאוויים ואיסורים בתורה? הרי יש בה רעיונות כאלה יפים, ובשביל מה לרדת לפרטים האלה?
- ב. למה צריך כזה עמל או התמסרות גופנית ונפשית - אפשר לחיות רגיל ועדיין להתמלא רוחנית ממנה?

ניתן לראות שבגישתנו אל התורה ניתן להרגיש מרחק עצום, קרע וריחוק בין עולם האדם לעולם התורה, וממילא לתהות ולהתמלא בספק על עצם היכולת להתעלות ולהיטהר ע"י התורה.

ומנגד ניתן להרגיש ולראות כל כך הרבה טוב ויופי בתורה, ולא להבין מה המקום של הדרשות על הפרישה הגופנית, ההתמסרות הטוטלית והצורך בעמל רב ותיקון נפש האדם.

המהר"ל בכמה ספריו מתייחס לשאלות הללו באופן ישיר ובאופן עקיף, וננסה לשרטט כמה קווי יסוד במשנתו ביחס של האדם לתורה. מקווה שבעז"ה אזכה לומר דברי אמת.

לפני שנתייחס לסוגיה חשוב להקדים כמה נקודות קצרות על משנתו של המהר"ל בכלל.

א. אצל המהר"ל בולטת השיטה הדיאלקטית¹ – הוא מביא בספריו המון מושגים המנוגדים זה לזה, או משלימים זה את זה, או הפכיים אחד לשני. אך אם נשים לב ונתבונן, פעמים רבות מושגים שנראו מנוגדים הופכים למשלימים ולהפך, ואט אט נראה שהמכוון בדבריו הוא לחשוף ולהגיע לנקודת האמצע², ודרך המתח שבין המושגים להתקדם ולהרוויח משניהם³. הכוונה היא שהאמצע בדבריו הוא בעל 3 משמעויות אפשריות – א. פשרה בין שני קצוות. ב. סינטזה בין שני כוחות אשר יצרו דבר חדש המורכב משניהם. ג. השלמה – התכללות של שני המושגים במושג גדול מהם, המאחד אותם ומכליל אותם בתוכו.

ב. המהר"ל כמקובל – כדברי הרב קוק באגרות הראיה – המהר"ל "מן המקובלים ייחשב אך אינו מדבר בשפתם של בני גילו". כל דבריו יונקים מפנימיות התורה ומהמדרשים למרות שפתו הפילוסופית

1. לאו דווקא במובן ההגליאני, אבל יש דמיון קל.

2. מושג שחוזר אצלו פעמים רבות – דוג' לכך היא בנתיב התמימות (פרק א' בפסקה ביחס לארץ), הקדמה לנתיבות עולם, וכן נר מצווה על ההבדל בין ישראל לאומות (ונצח ישראל במספר רב של פרקים).

3. ראה ספר 'משנתו של המהר"ל מפראג' של אנדרה נהר, בפרק על נקודת האמצע, בו מורחב יסוד זה.

לכאורה, וחשוב להתייחס אל דבריו על בסיס זה ולתת לדבריו את המשמעות והחשיבות בהתאם לכך.

ננסה במאמר זה לחלק את היחס של מהר"ל ל3 חלקים, אשר השניים הראשונים נראים סותרים זה את זה ובשלישי ננסה לחבר ולכלול אותם אחד בשני ולהרוויח משניהם, ולהצליח לחדור לנקודת האמצע שבעניין-

- א. טבעיות התורה באדם ובעולם
- ב. הניגוד והפער בין התורה לחיים והנפש
- ג. יישוב הסתירה ובירור היחס בין הנפש לתורה

חלק א. טבעיות התורה באדם ובעולם

המהר"ל בספר תפארת ישראל, המוקדש כולו לתורה ומעלתה ויחס עם ישראל אליה, בונה מספר קומות בקשר בין ישראל לתורה.

בהקדמה לספר, המהר"ל מניח את היסודות הפשוטים ואת הקומה הבסיסית- תורה מונחת בקרן זוית וכל הרוצה יבוא וייטול -

כי התורה חפץ מונח כל הרוצה לזכות בה יזכה... כמו דבר המונח לפני כל הרוצה לזכות, זוכה בה ולא יאמר אדם כי התורה לא נתנה רק לגדולי החכמים שהם רחוקים מן הטעות, אבל התורה נתנה לכל.

המהר"ל מתייחס כאן לבחינה בתורה שבה כל אדם יכול להתעסק, להרגיש ולחוות את התורה. אדם יכול להימנע בטענה שהוא אינו מכוון לאמת, הוא לא יודע ולא זוכר מה ההלכה ועוד טענות שרובינו מכירים מתוך עצמינו. אומר לו המהר"ל, השלב הראשוני בתורה הוא לא כוונת האמת, הוא עצם העיסוק, המגע, והקשר עם התורה! גם אם תגיד ואיבת במקום ואהבת- עסקת בתורה. המהר"ל מדגים זאת בכך שזאת הברכה שאנו מצווים לברך לפני הלימוד - לעסוק בדברי תורה, יש פה יסודות אמוניים בכל אחת מהברכות ועל האדם להפנים אותם. (כמובן אין צורך לומר שאין הכוונה להשתמש בתורה כקרדוס לחפור בה ועיין תוספות שמיישבים את המדרגות השונים בלימוד לשמה)

בקומה השנייה, המהר"ל בפרק א' מראה איך האיש הישראלי, או יותר מדויק האומה הישראלית, מותאמת ומיוחדת לתורה או בלשונו:

כי מצוות התורה שהם הפעולות האלוהיות מתייחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלוהיות והם בייחוד להם, אבל גויים מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלוהיות שהם המצוות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלוהיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם.

לאור דבריו בפרק זה עולה כי לא רק שמצד התורה האדם יכול לעסוק בה, אלא מצד טבע הנפש של עם ישראל יש הכנה והתאמה אל התורה, אך לגויים אין יכולת כזאת ואין הכנה כזאת. לאור ההשוואה שלו שם לאומות העולם, ניכר כי מדובר מצד אחד בהכנה של המידות, המזגים והמעשים - כלומר יכולת בחירת או מודעת של האדם הישראלי, אבל מצד שני הוא אומר שיש הכנה מצד מעלת נפשם, כלומר איזו סגולה אלוקית ובחירה בנו.

או בלשון אחרת בפרק יז בתפארת ישראל:

כי ישראל נקראו בנים למקום, כדכתיב: (דברים י"ד) בנים אתם לה' אלוהיכם. כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העילה, ולא כן המלאכים אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם, ולכך ראוייה התורה לישראל בפרט ולא לזולתם ודבר זה מבואר.

אם נעמיק בקומה זאת נראה שלעם ישראל כאומה בדווקא, יש הכנה ומסוגלות לתורה מצד מעלת נפשם, דבר שאפילו למלאכים אין, כי כמו שמאריך המהר"ל במקומות אחרים (בעיקר בספר נצח ישראל וגבורות ה') עם ישראל הוא עם של בנים לה', עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו, עם שיש לו קשר וברית נצחית שלא תיפסק לעולם, והם מוציאים לפועל את מגמת ותכלית העולם.

קומה שלישית בסוגיה זו מופיעה בהמשך ספר תפארת ישראל בפרקים על מתן תורה -

ואל יקשה סוף סוף היה בחינם מה שכפה עליהם הר כגיגית, שהרי כבר אמרו נעשה ונשמע, דזה לא קשיא דוודאי עיקר הדבר לא היה בשביל שלא יחזרו, דלמה יחזרו כיון שכבר אמרו נעשה ונשמע, רק שדבר זה ראוי מצד עצמו, כי איך תהיה התורה שהיא שלמות כל המציאות על ידי שכך בחרו ישראל לקבל התורה, ואם כן שלמות העולם היה תולה בדבר אפשרי שהיה אפשר שיקבלו ואפשר שלא יקבלו, ולכך כפה עליהם ההר כגיגית שאם לא היו מקבלים התורה שם תהא קבורתם (תפארת ישראל, פרק לב).

המהר"ל שם מנסה לתרץ את הקושי העולה מהפסוקים, אם אמרו ישראל נעשה ונשמע, למה צריך כפיית הר כגיגית? מה המהות הרוחנית העומדת מאחורי כפייה זו?

מסביר המהר"ל שבעצם מתן תורה נועד ליצוק בצורה בלתי בחירתית תוכן ומהות רוחנית, נשמה חדשה בעם ישראל ובעולם שלא תלויה בהם כלל! מכיוון שהתורה היא שלמות המציאות וסדר העולם, והיא מובילה אותו אל תכליתו וייעודו, היא מוכרחת להיות מחויבת המציאות ולא אפשרית המציאות. בעקבות כך גם בחירה בה, שזה דבר הנראה עליון ומעלה גבוהה, זה עדיין אנושי, והיא אינה מספיקה וצריכים כפייה אלוקית. המטרה של הכפייה והמשל של הר כגיגית מכוונים להחדרה אלוקית של התורה אל המציאות וקישורה לישראל בעבותות שלא יפסקו לעולם. אם נרחיב את הקומה השלישית הזו, נבין שיש דברים שאי אפשר שיהיו מבחירה ורצון, או אפילו מתוך הכנה, הם כל כך מהותיים ועקרוניים לקיום העולם (אם אינם מקבלים התורה העולם יחזור לתוהו ובוהו) והם כל כך גבוהים וקשורים להנהגת ה' בעולם, שהם מוכרחים להיות בכפייה והכרח.

למרות זאת, המהר"ל באותו פרק מסיים בצד השני של המטבע, שבימי מרדכי ואסתר- קיבלו מרצונם, ולימדו על עצמם למפרע שבאמת כל התורה היא רצונם של ישראל ומבחירתם ומותאמת להם, ובלשונו -

כי מי הכריח אותם לדבר זה, מכל שכן שאר מצוות שהם קודמים למקרא מגילה שכולם הם ברצון, ובזה כאילו היה תחילה קבלת התורה ברצון כי הוכיח הסוף על התחילה.

חלק ב. הניגוד והפער בין התורה והחיים לנפש וגוף האדם

לחלק זה ניתן למצוא מקורות רבים, בעיקר בנתיב התורה, אך גם בספר תפארת ישראל. ניתן לומר שזה גם פועל יוצא לכמות במדרשים והמימרות הקשורות לעמדה זו, המנגדת לכאורה בין האדם לתורה, ומראה כמה פער ומרחק יש בין האדם בעולם הזה לבין התורה, ובעקבות כך היא דורשת מהאדם את התמסרותו ולעיתים ביטולו למול התורה. יש ניסיון בדורות שלנו לתרץ בצורה פשוטה שזה הבדל בין גלות לגאולה, ארץ ישראל לחו"ל, כלומר שבחו"ל באמת צריך להתבטל לתורה וקשה להרגיש את נועמה, לעומת א"י. וכנ"ל ביחס לטבעיות הקשר בין התורה לאדם, בחו"ל יותר קשה להרגיש ויש מרחק, ואילו בא"י יותר קל להרגיש את טבעיות הקשר. אמנם יש בזה הרבה מן האמת, אך לענ"ד תירוץ זה מחטיא את מטרת המדרשים והתוכן אותם המהר"ל יוצק בהם, ומה אנחנו יכולים ללמוד לעצמנו גם פה בא"י באתחלתא דגאולה. אי אפשר יהיה להביא את הסברי המהר"ל על כל המדרשים אך אנסה להביא את המרכזיים, או המבטאים צדדים שונים בעמדה זו.

לדעתי ניתן לחלק את המרחק והפער מן התורה לשלושה גורמים: 1. מצד העולם החומרי. 2. מצד גוף האדם ותאוותיו. 3. מצד נפש האדם.

1. מצד העולם החומרי -

המהר"ל בפרק א' בנתיב התורה מבאר גמרא (סוטה כא, א) הממשילה את יחס התורה והמצווה לאדם כאדם המהלך בדרך חשוכה המלאה קוצים ולסטים. אומר המהר"ל שם-

וכן האדם שהוא בעולם הגשמי החשוך, ואינו שכלי, לכך האדם מצד עצמו הולך אל הרע שאינו יודע לשמור עצמו. וכאשר אוחו במצוות התורה... שומרות אותו מן הרע... וכאשר עוסק בתורה יש לו אור שאין נמצא בו המזיקים.

לאחר מכן, המהר"ל מרחיב את היריעה ומכניס עוד גורמים, אבל לעניינו אומר המהר"ל שמה שגורם לאדם לפספס בחיים, לטעות בדרך או ללכת אל

הרע- זה עצם הימצאותו בעולם הזה, בגשמיות. העולם הזה הוא חושך, בחושך אדם לא יודע לאן ללכת, מה הכיוון הנכון ואיפה מונחים מכשולים. ככה הגשמיות של העולם מטעה את האדם ולא מראה לו את המכשולים שבהם הוא יכול ליפול, והוא אינו יודע מהי הדרך הנכונה.

בדוגמא שונה קצת, אפשר לראות זאת במשבר גיל ה-40 הידוע, שאנשים רצים סביב הכסף/ מה שהחברה והסביבה לחצה, ורק כשהם יותר מיושבים בדעתם הם מבינים שהעצמיות שלהם תואמת למשהו אחר לחלוטין. ניתן לראות דוגמא נוספת לכך בכל מי שאין לו דת במהלך ה-200 שנה האחרונות, הוקמו עשרות אם לא מאות אסכולות ושיטות שונות על איך נכון וצריך לחיות, ורובן התפרקו או ממשיכות להתפרק. כלומר מצד העולם הזה ללא הדרכה אלוקית, יש המון מקום לטעות וליפול והאדם טועה בחושך, והוא זקוק להארה חיצונית לו, להדרכה מעשית וכן הדרכה תפיסתית מה נכון ומה לא, מה אמת ושקר, ערכים שמחברים לנצח ולא אנושיים וזמניים. וכך גם כל אחד בדורנו, העולם היום מפוצץ הסחות דעת, במשיכות, תפיסות, שיח ורשתות חברתיות, ואנחנו עלולים להיבלע בתוך כל הריבוי הזה.

2. מצד האדם ותאוותיו -

המהר"ל בפרק ג' בנתיב התורה מבאר איך נראית אכילתו של תלמיד חכם, מה היחס של האדם לאוכל שלו. מתוך מספר מימרות מתברר היחס האידיאלי לדעת המהר"ל בין הלומד לגשמיות. יש מימרא בגמרא (פסחים מט ע"א) בה נאמר: "אמר ר' יצחק, כל ת"ח הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנאמר האוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק, ולבסוף כתיב, לכן עתה יגלו בראש גולים". ואומר המהר"ל על כך- "באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי". יש פה הגדרה חריפה - הנאה מסעודת רשות, זה לא מה שראוי לתלמיד חכם, כלומר ניכר שלדעת המהר"ל אין דבר כזה אכילת רשות, או שאתה אוכל לצורך/ סעודת מצווה או רק לאכול לצורך הישרדות

הגוף ולא יותר מכך. מאוד מפריע לו קביעות הזמן וההתעסקות מסביב לאוכל.

ועל מאמר אחר במדרש אומר המהר"ל: תלמיד חכם צריך להיות אדם שאוכל במהירות, ואינו שוהה באכילתו כדרך בני אדם, ובנוסף שוהה הרבה לפני שהוא אוכל/ עד שהוא אוכל. והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי, ואז יש אל השכל קיום ואינו מתבטל.

העולה מכל האמור לעיל הוא יחס חריף לכל תאוות ואוכלים בעולם הזה. הגוף והשכל הם שני צדדים המתנגדים זה לזה, כאשר האדם מפרנס את אחד מהם, ממילא השני יורד. לפיכך, אם האדם רוצה לזכות לתורה עליו לכבוש ולדחות מעליו את כל התאוות והרצונות הגשמיים שלו.

3. מצד נפש האדם והמידות-

בנושא זה ניתן למצוא מספר רב של ציטוטים, אך המהר"ל מדגיש את הנושא העיקרי בנתיב התורה, ובמילותיו – "כי לקניין התורה השכלית צריך הכנה עד שיקבל התורה". מילים אלו מופיעות בהקשר של תיקון המידות ורכישת מידת הענווה. יש פה הגדרה – כדי שהאדם יהיה כלי ראוי אל התורה הוא חייב הכנה מידותית (דרך ארץ שקדמה לתורה, האדם מצד עצמו לכאורה לא ראוי אל התורה אלא אם כן הוא יתקן ויזכך את המידות שלו. לדוגמא נראה את הסברו על מידת הענווה:

וזולת המידה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה, והמדה הזאת היא ענווה, המדה העצמית שהייתה למשה שגרמה לו לקבל התורה... רק שיהיה לאדם מדה זו בכל דבר כלומר שהוא בעל ענווה מרוצה לכל... ובזה ראוי אל התורה⁴.

4. נתיב התורה, ב.

ניכר בדבריו שנפש האדם במצבה הרגיל לא מוכנה אל התורה, היא "כלי נשבר" ואינה יכולה להחזיק בתוכה את התורה בצורה מיטבית, לפיכך האדם חייב תיקון וזיכוך.

היוצא מכל מה שכתבנו לעיל, שיש סתירה לכאורה בין האדם לתורה, האדם מצד עצמו איננו מחובר אל התורה והיא עומדת כמבחוץ לו. הוא זקוק להעלות בצורה תמידית את עצמו, לתקן את מידותיו, לסגף את עצמו מהעולם הזה ואז אולי הוא יזכה במעט, כי אחרי הכל הוא עדיין חי בעולם הזה עם מגרעותיו וגשמיותו. או במילים אחרות - על מנת לזכות להארתה של תורה האדם צריך לבטל את עצמו לחלוטין ולהיות כל כולו רוחני ומנותק מהגשמיות.

חלק ג. יישוב הסתירה ובירור היחס בין הנפש לתורה

בשני החלקים הקודמים הצגנו שתי אפשרויות להבין במהר"ל את היחס בין האדם לתורה - 1. טבעיות וחיבור סגולי / נפשי בין האדם הישראלי לתורה. 2. ניגוד וסתירה בין האדם לתורה. ננסה בחלק זה ליישב בין שתי האפשרויות ולראות איך המהר"ל הולך בין השיטין ומאמץ בעצם את שתי האפשרויות בשלמותן, ולכן מקורות שונים מראים צדדים שונים בתפיסה אחת עמוקה ומקיפה, שהיא מורכבת מכמה בחינות. אנסה לתאר תפיסה כוללת זו, לפני שנוכיח אותה בתוך דבריו.

דרך היישוב הראשונה של המהר"ל היא האבחנה בין בכח לבפועל

בד"כ נהוג להסביר את רעיון זה דרך דוגמא של אדם עם כישרון מוזיקלי עצום, שאם הוא לא מפתח אותו ולומד ומתאמן, הכישרון מתנוון ולא יוצא כמו שצריך לפועל. בנוסף, הנגן הזה מודע לאי מימוש הפוטנציאל הטמון בו ומרגיש את תחושת הפספוס והאכזבה אם הוא לא יתאמן ויתלמד.

הסבר זה לענ"ד הוא עדיין שטחי לרעיון של הבכח ובפועל שהמהר"ל חותר אליו. כי יש פה מודעות, וגם אם יתנו לו פתאום לנגן על כלי, יהיה אפשר לראות את הפוטנציאל הטמון בצורה מועטת. אך האדם והתורה, זה לא כמו הנגן, אלא אתן משל קצת גס לכך- תינוק שמגיל 0 גדל בג'ונגל עם החיות וחי את כל חייו כמו אחת החיות. עד שלא יבוא אדם אחר, וידבר איתו ויראה לו שהוא אדם, ויסביר לו איך מתנהג אדם וילמד אותו, גם אם הוא בטעות יפגוש בן אדם הוא לא יזהה את עצמו ככזה.

ובנמשל, באדם יש נשמה אלוהית שקשורה בסגולתה אל התורה. יתר על כן, האדם הישראלי, בהיותו שייך אל עם ישראל יש להם הכנה **כאומה** (ולא כפרטים, ובכך מתיישבת הסתירה בין חלק א' לב') אל התורה.

נרחיב מעט על הכנה זו של האומה - התורה היא התוכנית האלוהית לעולם⁵, המגמה שלו, ועם ישראל (נושא התורה, המקבל שלה) הוא המבטא, החי את התוכנית הזאת ומוציא אותה לפועל ע"י לימוד וקיום התורה ומצוותיה. ישראל מספרים תהילת ה', עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו, ולכן השילוב בין עם, תורה, ארץ מופיע את שם ה' בעולם.

נחזור אל הנמשל, כל אחד מאתנו בתור יהודי - יכול ח"ו לחיות חיים שלמים ללא קשר לתורה ומצוותיה, ללא מודעות אל הסגולה הטמונה בקרבן, והקשר שלו לתורה נשאר בתור סגולה לא ממומשת, ובמובן הזה הוא יכול להיות רשע גמור עד סוף ימיו. איך זה יכול להיות? כי אנו חיים בעולם מלא גשמיות ואנחנו עשויים מגוף חומרי ונשמה, כלומר מצד הגוף שלנו ושייכותנו אל העולם, יש אפשרות של הסתרה, של אי הוצאה לפועל של הסגולה. הגוף והחול מעלימים את הכח הזה, את הסגולות הללו, וככל שאדם שוקע יותר בעולמות החול והגשמיות, הוא כעין אותו תינוק בג'ונגל אשר אינו מכיר בטבעו.

5. הסדר האלוהי, כדברי המהר"ל בבאר הגולה, באר רביעי ונתיב התורה פרק א' ותפארת ישראל בהקדמה ועוד. לא נאריך במושג זה, שלדעתי ניתן להבין אותו בלפחות 4 קומות.

אך כאשר האדם בוחר ללמוד תורה, ומתקרב לתורה ומצוות, אז הוא מתחיל להוציא מהכח אל הפועל, אז מתחילה המודעות וההכרה ביחס לעצמיותו וטבעו האמיתי, ומתחיל תהליך של זיכוך. נראה זאת בדברי המהר"ל:

האדם עם מעלת נפשו האלהית אשר כבר אמרנו כי יש לו נפש אלהית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל... ויאמר אף אני ישוב בטל מבלי עמל כלל הרי המעלה שלו ומדרגתו יגן עליו... זה מחשבת פיגול.

או במילים אחרות- "וזהו עניין האדם שהוא בכח ויוצא שלימותו אל הפעל כמו האדמה שהיא מיוחדת לצאת אל הפעל... רק הצלחתו בקיום התורה ומצוותיה."

לאור מה שאמרנו צריך לשאול ולרדת לתכלס- אז הבחור ישיבה הרגיל - איפה הוא עומד? מה הוא נדרש לעשות? מה היחס שלו?

התשובה טמונה בפרק ג' בתפארת ישראל ובפרק ו' – אומר המהר"ל - "רק הצלחתו בקיום התורה ומצוותיה". ובפרק ה כאשר המהר"ל בא לבאר את "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" - "כי המצוות הם זיכוך וצירף האדם וזהו זכות לישראל".

מה אומר המהר"ל בעצם? שכאשר אדם לומד תורה ומקיים מצוות, זה עצמו יוצר זיכוך וצירוף לאדם, הוא נטהר אט אט מגשמיותו, ומידותיו מיתקנות. התורה והמצוות הן התוכנית, המרחב איך האדם צריך לחיות, מהן המידות הנכונות בצורה מדודה, וכן מהם מעשים טובים ומה לא, ואיך אוכלים (מתכוננים לפני בנטילה וכן אחרים), ובכך הוא מוציא לפועל את הקשר הטבעי שלו לתורה מצד אחד, ומזכך ומעלה את גופו הגשמי מצד שני. אך קשה - מה נגיד למול כל המימרות מהחלק השני? של הסיגוף והריחוק החמרי? התשובה היא שלדעת המהר"ל באמת האדם הרוצה להיות רוחני צריך לעמול על עצמו במידות, בגוף כדי להיות מזוכך ונקי מהעולם הזה.

אמנם, עדיין קשה - וכי זו מדרגת כל לומד תורה? כל התיאורים בנתיב התורה זה מה שנדרש ממנו? אפשר לענות על כך בשתי דרכים-

האחת, שהיא ממשיכה את הקומה של הבכח ובפועל - שכל דברי המהר"ל וחז"ל מדברים על נקודת מבט, על תפיסת עולם. כך שמעתי מאחד מתלמידי הרצי"ה, שכך היה מסביר את המשנה - "פת במלח תאכל ובמים במשורה תשתה", לא צריך שזה יהיה בפועל, אלא שהיחס הנפשי, במסירות שלך מבחינה התודעה תהיה מוכן לכך. וכך גם כל הציטוטים האמורים לעיל בחלק השני של המאמר- הלומד צריך להיות מעמדת נפש כזאת, המנותקת מהבלי העולם הזה.

אך ניתן לדעתי ליישב בדרך נוספת והיא כבר עוברת לדרך היישוב השנייה לדעתי בדברי המהר"ל ביחס האדם לתורה.

לדעתי דרך היישוב השנייה לסתירה לכאורה בדברי המהר"ל, היא שיש אבחנה בין אדם הלומד תורה, לבין האדם האידיאלי שהתורה קנויה בו:

לענ"ד, ואני מקווה שאכוון לומר דברי אמת, רוב דברי המהר"ל המצוטטים בחלק השני המראים כמה האדם רחוק מן התורה הם מנתיב התורה. בנתיב זה, כחלק מספר נתיבות עולם שעסוק בלבנות ל"ב נתיבות, שיעור קומה של האדם האידיאלי מישראל הדבק בקב"ה. אך בתפארת ישראל ובמקומות אחרים, המהר"ל משרטט את האדם עצמו, עם מורכבותו הגשמית. כלומר, לענ"ד המהר"ל בא להציג מהי דמותו של תלמיד חכם שלם, מהו שיעור הקומה של תלמיד חכם אמיתי. אינני בא להגיד שדבריו לא נוגעים אלינו, אלא להפך, המהר"ל בא להציג לנו דמות שהיא כעין מגדלור, אדם שכל שיעור קומתו הוא תורה, בהנהגותיו ביום יום, באכילתו, במידותיו, ביחסו למשפחתו. אך האם כל לומד תורה הנפגש עם דברי מהר"ל אלו, ומיד מציב מראה לעצמו, ומתאכזב, צריך לומר- אני אינני קשור לתורה? ח"ו. אלא בעצם אומר המהר"ל - זו הקומה אליה ניתן להגיע, בחינת משה רבינו (ראה דבריו בפרק ב' על מידת הענווה שמשה, מופיע שם כדוגמא המרכזית, יכול להיות שלא תוציא אותה אל הפועל אך עליך לעמול ולפעול את אט כדי להגשימה).

ניתן לראות הוכחות לכך בדבריו לעיל על הנהנה מסעודת הרשות - "אין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם", או במקום אחר - "ביתו ומקומו הוא עם העליונים, וזהו מקום מעלתו ומדריגתו אשר הוא דבק בעליונים וכאשר הוא יוצא ממדרגה זו הרי הוא מחריב את ביתו". כלומר אנו עסוקים פה באדם שהתורה קנויה בקרבו וכל כולו עולם רוחני. אך המהר"ל לא מוותר לנו והוא מציב לנו דמות אידיאלית שלאורה נלך, ואליה נשאף וצריך לאמץ מדרכיה ומידותיה ככל הניתן, אך כמובן מתוך הדרגה מוסרית, ומתוך שמחה.

לסיכום

ניתן לראות במהר"ל מספר פנים ביחס בין האדם לתורה. מחד גיסא עמדה של התאמה וטבעיות, ומאידך גיסא – ניגוד, סתירה ודרישה לביטול עצמי למול התורה. במאמר ניסיתי להראות כי המהר"ל מנסה להחזיק את המקל בשני קצותיו, או להראות שני ניגודים ולהגיע אל נקודת האמצע - הכלולה משניהם כאחד וגם מייצרת סינתזה ביניהם.

מצד אחד הוא מלמד אותנו שהאדם מוכן אל התורה מעצם היותה סדר העולם, ומעצם היותנו בני האומה הישראלית המוכנים אל התורה מסגולתנו וטבענו, ומתוך כך עלינו ללמוד אותה ולקיימה בדבקות ומתוך הרגשה של קרבה והתאמה - ולעיתים באמת אנו חשים את הטבעיות הזאת.

אבל אנחנו מצויים בעולם הזה, ואנו בני אדם יצירי חומר הנמשכים אל הגשמיות, ובהתאם לכך המהר"ל מכין אותנו לכך שאנו נדרשים לעמל תמידי, זיכוכ עצמי ומידותי על מנת להוציא את המהות והסגולה שלנו לתורה לפועל. ויש אפשרות שאם אדם לא ילמד תורה ויקיים מצוות, ולא יעמול על תיקון המידות ופרישה מן התאוות - הוא לא יוציא לעולם את הסגולה אל הפועל. בנוסף למדנו כי המהר"ל משרטט לנו דמות של תלמיד חכם לאורו אנו הולכים אדם החי כל כולו בעליונים וכל חייו מוארים מכך, ואנו מנסים ללכת בדרך זו בהדרגה מתוך אמון באלוקי שבקרבו והסגולה היוצאת אט אט לפועל מתוך חיי התורה והמצוות עצמם.